

کتابخانه تخصصی فقه و اصول
شماره ثبت: ۵۰۴۸۸
رده کتاب:

مبانی فقهی و حقوقی
جواز تغییر جنسیت

تألیف:
دکتر مهدیه محمد تقی زاده



الحمد لله رب العالمين

سرشناسه	: محمدتقی زاده، مهدیه،
عنوان و نام پدیدآور	: مبانی فقهی و حقوقی جواز تغییر جنسیت/ مولف مهدیه محمدتقی زاده.
مشخصات نشر	: تهران: مجد، ۱۳۹۴.
شابک	: ۹۷۸-۶۰۰-۱۹۳-۴۳۹-۱
وضعیت فهرست نویسی	: فیپا
موضوع	: تغییر جنسیت (فقه)
موضوع	: تغییر جنسیت — قوانین و مقررات
موضوع	: تغییر جنسیت — ایران
رده بندی کنگره	: BP۱۹۸/۶/ت۶۶۳ ۱۳۹۴
رده بندی دیویی	: ۲۹۷/۳۷۹
شماره کتابشناسی ملی	: ۳۹۳۲۱۰۹

هرگونه تکثیر کامل یا قسمتی از کتاب بدون اجازه پدیدآورنده، یا ناشر خلاف قانون، شرع و اخلاق است.
موارد تخلف را به دفتر مرکزی «مجد» گزارش فرمایید.

مبانی فقهی و حقوقی جواز تغییر جنسیت

تألیف: دکتر مهدیه محمد تقی زاده

انتشارات مجد

چاپ اول: ۱۳۹۶ تعداد: ۵۰۰ نسخه

حق چاپ محفوظ و منحصر «مجد» است.

دفتر مرکزی:

تهران، خیابان ۱۲ فروردین، تقاطع خیابان وحید نظری، پلاک ۱۰۸

تلفن و دورنگار: ۶۶۴۹۵۰۳۴ - ۶۶۴۰۹۴۲۲ - ۶۶۹۶۳۳۸۶

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۱۹۳-۴۳۹-۱

ISBN: 978-600-193-439-1

شعبه فروردین: خیابان ۱۲ فروردین، مقابل تعزیرات، پلاک ۲۸۳، طبقه دوم تلفن: ۶۶۴۹۰۹۹۸

شعبه اردیبهشت: خیابان اردیبهشت (متیری جاوید)، تقاطع شهدای ژاندارمری، پلاک ۵۷ تلفن: ۶۶۴۸۶۸۷۴

www.majdlaw.ir

E-mail: majdlaw92@gmail.com

سیستم اشتراک پذیری «مجد»:

ارسال پیامک حاوی نام و نام خانوادگی و شغل (در صورت تمایل) به شماره ۰۲۱۶۶۴۹۰۹۹۸
فصلنامه حقوقی مجد با ارائه مقالات اساتید مبرز حقوق کشور بطور منظم منتشر می شود.

فهرست مطالب

مقدمه	۱۳
بخش نخست: کلیات	۱۵
فصل نخست: معناشناسی واژگان تغییر جنسیت	۱۷
گفتار نخست: تعریف «تغییر جنسیت»	۱۷
۱- تعریف لغوی «تغییر جنسیت»	۱۷
الف: جنس	۱۷
ب: جنسیت	۱۷
ج: تغییر	۱۷
تغییر شکل: دگرگونی شکل	۱۸
۲- تعریف اصطلاحی «تغییر جنسیت»	۱۸
گفتار دوم: تعریف لغوی و اصطلاحی «خنثی»	۱۹
۱- «خنثی» در لغت فارسی	۱۹
۲- «خنثی» در لغت عرب	۲۱
۳- «خنثی» در لغت انگلیسی	۲۲
گفتار سوم: معناشناسی خنثی در علم فقه	۲۳
۱- تعریف «خنثی» در فقه	۲۳
۲- اقسام دوجنسی در علم فقه	۲۴
الف - دوجنسی واضح (غیرمشکل)	۲۴
ب - دوجنسی حقیقی	۲۵
۳- شناخت دوجنسی در فقه و روایات	۲۵
گفتار چهارم: معناشناسی تغییر جنسیت در علم پزشکی و روانشناسی	۳۱
۱- حفظ تمایلات دو جنسی در یک انسان	۳۱
الف- دو جنسی بودن جنینی	۳۲
ب- دو جنسی بودن بافتی	۳۲
ج- دو جنسی بودن روانی	۳۲
د- دو جنسی بودن هورمونی	۳۲
۲- تعریف «هرمافرودیت»	۳۳
الف- دوجنسی کامل	۳۳
ب- دو جنسی کاذب زنانه	۳۴

- ج- دو جنسی کاذب مردانه ۳۴
- د- دیسژنز مختلط گوناد ۳۴
- ۳- دیگر ناهنجاریهای رشد جنسی ۳۴
- الف- عدم حساسیت در برابر آندروژن یا زنانه شدن بیضه‌ای ۳۴
- ب- نشانگان ترنر ۳۵
- ج- نشانگان کلاین فلتر ۳۵
- ۴- تعریف اختلال هویت جنسی ۳۵
- ۵- طبقه بندی اختلالات هویت جنسی بر اساس کاپلان و سادوک ۳۶
- الف- ترانس سکسوالیسم در افراد مذکر ۳۶
- ب- ترانس سکسوالیسم در افراد مؤنث ۳۶
- ج- انواع دیگر (که بر پایه تاریخچه زندگی جنسی مسلط قبلی تقسیم بندی شده است) ۳۶
- ۶- طبقه‌بندی اختلالات هویت جنسی بر اساس DSM IV ۳۷
- الف- اختلال هویت جنسی در کودکان ۳۷
- ب- اختلال هویت جنسی در نوجوانی و بزرگسالی ۳۸
- ج- اختلال، همزمان با یک اختلال فیزیکی دو جنسی بودن نیست ۳۹
- د- اختلال موجب ناراحتی قابل ملاحظه‌ای بالینی و تخریب در عملکرد اجتماعی، شغلی یا سایر زمینه‌های مهم می‌شود (انجمن روانپزشکی آمریکا، ۱۹۹۴) ۳۹
- فصل دوم: پیشینه‌ی تاریخی ۴۰
- فصل سوم: ضرورت زوجیت در نظام تکوین و تشریع ۴۹
- گفتار نخست: ضرورت زوجیت در آیات قرآن ۴۹
- گفتار دوم: نکات شرحی و تفسیری در خصوص آیات ۵۰
- بخش دوم: سبب شناسی علمی در تغییر جنسیت** ۵۵
- فصل نخست: سبب شناسی تغییر جنسیت در علم پزشکی و روانشناسی ۵۷
- گفتار نخست: بیماران اختلال هویت جنسیت ۵۷
- ۱- تئوری‌های مطرح شده در باب سبب شناسی ۵۷
- الف- نظریه بیولوژیکی ۵۷
- ب- نظریه روانی- اجتماعی ۶۰
- گفتار دوم: بیماران اختلال جنسیت ۶۱
- ۱- ناهنجاری: کروموزوم های جنسی ۶۱
- الف) دیسژنزی گونادال یا نشانگان ترنر (۴۵x۰) ۶۱

۶۲	 (ب) نشانگان کلاین فلتر (۴۷xyy)
۶۲	 (ج) ۴۷xyy
۶۲	 ۲- اشکالات ذاتی در سوخت و ساز
۶۲	 الف- نشانگان عدم حساسیت آندروژنی یا نشانگان بیضه زنانه نما
۶۳	 ب- نشانگان آدرنوژنیتال (هیپرپلازی مادرزادی فوق کلیه)
۶۴	 ج- کمبود ۵- آلفا ردوکتاز
۶۴	 ۳- آثار استروئیدهای برونزا در دوره حاملگی
۶۶	 فصل دوم: سبب شناسی تغییر جنسیت در اندیشه‌های اجتماعی
۶۶	 گفتار نخست: اندیشه‌های اجتماعی و تقلیدهای بی‌جا
۶۹	 گفتار دوم: غلبه اندیشه‌های فمینیستی
۷۰	 ۱- راهبردهایی در جهت محو نابرابری و ستم جنسی
۷۰	 الف- یکی از این راهبردها تربیت انسان‌های دو جنسیتی است
۷۱	 ب- راهبرد دیگر: راهبردهای لیبرال فمینیستی
۷۲	 ج- راهبردهای مارکسیستی
۷۲	 د- راهبردهای رادیکال فمینیستی
۷۴	 هـ - راهبردهای اگزیستانسیالیستی
۷۴	 و - راهبردهای تلفیقی
۷۹	 بخش سوم: خاستگاه تغییر جنسیت در اجتهاد شیعی
۸۱	 فصل نخست: مقاصد شرعی و نقش آن در اوامر و نواهی
۸۳	 گفتار نخست: معنای مقاصد
۸۴	 گفتار دوم: مقصد نهایی و مقاصد متوسط
۸۷	 نتیجه‌گیری
۸۸	 فصل دوم: جایگاه مصلحت و مفسده در احکام شرعی
۸۸	 گفتار نخست: تعریف مصلحت
۸۸	 ۱- تعریف لغوی مصلحت
۸۹	 الف- بررسی واژه مصلحت در قرآن و روایات
۹۰	 ۲- تعریف اصطلاحی مصلحت
۹۱	 الف- تعریف مصلحت از دیدگاه فقیهان اهل سنت
۹۲	 ب- تعریف مصلحت از دیدگاه فقیهان شیعه
۹۴	 نتیجه‌گیری
۹۴	 گفتار دوم: تبیین واژه‌های همسو با مصلحت
۹۴	 ۱- حُسن و قُبْح

- الف- رابطه حُسن و قُبْح با مصلحت و مفسده ۹۵
- ۲- حکمت ۹۵
- ۳- علت و سبب ۹۶
- الف- تفاوت علت و سبب ۹۷
- ب- تفاوت حکمت و علت و مصلحت ۹۸
- ۴- فلسفه ۹۹
- ۵- مقصد و غایت ۱۰۰
- گفتار سوم: تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی ۱۰۱
- ۱- ادراک عقلی حُسن و قُبْح ۱۰۳
- ۲- اثبات ملازمه ۱۰۶
- گفتار چهارم: تقدیم مصلحت اهم بر مهم و تخییر بین دو مصلحت مساوی ۱۰۶
- ۱- ضابطه تشخیص مصلحت اهم ۱۰۷
- الف- ضابطه ترتیب مصالح پنجگانه ۱۰۷
- ب- تراحم بین مصالح ضرور، مورد نیاز و تحسینی و مکملات آنها ۱۰۸
- ج- تقدیم مصلحت عام بر مصلحت خاص ۱۰۸
- د- تقدیم مصلحت بدون بدل بر مصلحت دارای بدل ۱۰۸
- هـ- تقدیم مصلحت مضیق و فوری بر مصلحت موسع ۱۰۸
- و- تقدیم مصلحت اصلی بر تبعی ۱۰۹
- گفتار پنجم: مفسده ۱۰۹
- ۱- تعریف مفسده ۱۰۹
- الف- تفویت دین مفسده است ۱۰۹
- ب- قتل نفس مفسده است ۱۰۹
- ج- اختلال در نسل مفسده است ۱۱۰
- د- اختلال در امنیت مالی و اقتصادی مفسده است ۱۱۰
- هـ- خلل و منقصدت در عقل، مفسده است ۱۱۱
- نتیجه گیری ۱۱۱
- فصل سوم: بررسی علت و ملاک درکشف حکم ۱۱۲
- گفتار نخست: سه راه کشف و تعمیم حکم ۱۱۳
- ۱- قیاس منصوص العله ۱۱۳
- ۲- قیاس اولویت ۱۱۴
- ۳- تنقیح مناط و کشف علت حکم ۱۱۵
- الف- معنی تنقیح مناط ۱۱۵
- ب- حجیت تنقیح مناط ۱۱۵

ج- اقوال فقیهان	۱۱۶
د- فرق تنقیح مناط با قیاس منصوص العله	۱۱۷
هـ - فرق تنقیح مناط با قیاس مستنبط العله	۱۱۷
و- الغاء خصوصیت	۱۱۸
ز- شروط تنقیح مناط و الغاء خصوصیت	۱۱۸
ی- ذکر نمونه	۱۲۰
فصل چهارم: جایگاه ضرر و زیان و عسر و حرج در تغییر احکام	۱۲۲
گفتار نخست: قاعده لاضرر	۱۲۳
۱- تصریح بر قاعده لاضرر در آیات قرآنی	۱۲۳
۲- تصریح بر قاعده لاضرر در اخبار متعدد	۱۲۳
۳- معنای ضرر و ضرار	۱۲۴
نتیجه گیری در قاعده لاضرر	۱۲۵
گفتار دوم: قاعده لاجرح	۱۲۵
۱- معنای لغوی حرج و عسر	۱۲۵
۲- تصریح بر قاعده لا حرج در آیات قرآنی	۱۲۶
۳- تصریح بر قاعده لا حرج در اخبار	۱۲۶
گفتار سوم: قاعده سهولت	۱۲۶
۱- تصریح بر قاعده سهولت در آیات قرآنی	۱۲۷
۲- تصریح بر قاعده سهولت در اخبار	۱۲۷
۳- تصریح بر قاعده سهولت در کتب اهل سنت	۱۲۷
۴- ارتباط قاعده لاجرح با قاعده تسهیل	۱۲۸
۵- بررسی آیات قرآنی	۱۲۸
نتیجه گیری	۱۳۰
فصل پنجم: جایگاه سایر علوم در موضوع شناسی فقهی	۱۳۱
گفتار نخست: نقش موضوع شناسی در استنباط های فقهی	۱۳۱
۱- ضرورت موضوع شناسی در فقه	۱۳۱
۲- اقسام موضوعات فقهی	۱۳۳
الف- موضوعات شرعی	۱۳۳
ب- موضوعات لغوی	۱۳۴
ج- موضوعات طبیعی	۱۳۴
د- موضوعات عرفی	۱۳۴
گفتار دوم: نقش علوم بشری در موضوع شناسی فقهی	۱۳۴
نتیجه گیری	۱۳۷

فصل ششم: جایگاه دخالت در سیستم خلقت از منظر قواعد شرعی ۱۳۸

بخش چهارم: جایگاه تغییر جنسیت در نصوص دینی ۱۴۳

فصل نخست: تغییر جنسیت از منظر آیات ۱۴۵

گفتار نخست: تکون جنسی (بلوغ) ۱۴۶

۱- بلوغ در آیات قرآنی ۱۴۶

۲- معنی لغوی احتلام ۱۴۷

۳- مهمترین آیه در باب بلوغ ۱۴۷

گفتار دوم: جایگاه جنسیت در آیات قرآنی ۱۴۸

۱- در گستره آیات الهی گاه جنسیت مداخلیتی در حکم آیه ندارد ۱۴۹

۲- آیه حکم ویژه و خاص یک جنس را مطرح نساخته و در آیات قرآنی، گاه در حکم آیه، جنسیت مورد نظر قرار گرفته اما حکم آیه، مرتبط با دو جنس است و تنها جنس خاص را مورد توجه قرار نداده: «یوصیکم الله فی اولدکم

للذكر مثل حظ الانثیین» ۱۴۹

۳- گاه حکم آیه جنس خاصی را مد نظر قرار داده و ویژه یک جنس است ۱۵۰

الف- حکم آیه تنها بر جنس مؤنث تعلق گرفته است ۱۵۰

ب- حکم آیه تنها بر جنس مذکر تعلق گرفته است ۱۵۰

گفتار سوم: مخالفت با اصل زوجیت حاکم بر نظام هستی ۱۵۱

۱- آیاتی که صراحتاً نفس تغییر را موضوع قرار می‌دهند ۱۵۱

۲- آیاتی که اصول حاکم بر طبیعت را در مبارزه و مخالفت با تغییر در روند

خلقت مورد اشاره و توجه قرار می‌دهند ۱۵۲

الف- اصل زوجیت حاکم بر نظام خلقت ۱۵۲

ب- اصل عبث نبودن خلقت ۱۵۲

پ- اصل موزون بودن و ارتباط حکیمانه و منطقی میان اجزاء عالم ۱۵۲

ت- اصل نظام احسن ۱۵۴

ث- اصل حاکمیت حکمت و قدرت بر طبیعت و شریعت ۱۵۴

ج- اصل عدالت حاکم بر نظام خلقت ۱۵۵

چ- اصل حقانیت خلقت و حق باوری ۱۵۵

ح- اصل حاکمیت نظم و حساب‌مندی و قانون‌مداری ۱۵۷

خ- اصل عدم جواز دخالت و مجادله در عالم خلقت بدون علم و دانش ۱۵۷

د- اصل برتری علم خدا و باطل بودن مکر انسان ۱۵۸

ذ- اصل عدم تبعیت از هوای نفس ۱۵۹

ر- اصل عدم امکان تغییر و دگرگونی در آفرینش الهی ۱۶۰

ز- اصل تفکر و تعقل حا کم بر هستی	۱۶۰
س- اصل خلافت انسان بر روی زمین	۱۶۱
نتیجه گیری	۱۶۲
فصل دوم: احکام مکلف قبل و بعد از تغییر جنسیت از منظر فقه و روایات	۱۶۴
گفتار نخست: بلوغ در روایات و کلام فقها	۱۶۴
۱- تعریف بلوغ در روایات	۱۶۴
۲- تعریف بلوغ در متون دینی اسلام	۱۶۵
الف- احتلام	۱۶۵
ب- قاعدگی	۱۶۶
ج- ظاهر شدن موی زهار (انبات)	۱۶۶
د- نکاح و آمیزش	۱۶۶
ه- رشد قد	۱۶۷
گفتار دوم: ظهور امارات و نشانه های بلوغ در دو جنسی	۱۶۸
۱- دو جنسی کاذب	۱۶۸
۲- دو جنسی حقیقی	۱۷۰
الف- ظهور امارات یک جنس	۱۷۰
ب- ظهور امارات بلوغ هر دو جنس	۱۷۱
گفتار سوم: احکام فقهی دو جنسی ها (قبل از تغییر جنسیت)	۱۷۲
۱- حضانت	۱۷۲
الف- تعیین حضانت دو جنسی در روایات	۱۷۲
ب- نظرات ارائه شده	۱۷۴
ج- تحلیل روایات و نظرات	۱۷۶
۲- ارث	۱۷۷
الف- فقه امامیه	۱۷۸
ب- وضعیت قانون مدنی ایران	۱۸۰
۳- نکاح	۱۸۱
الف- نظریه ایجاد حق فسخ	۱۸۱
ب- مبانی حق فسخ	۱۸۲
ج- نظریه بطلان نکاح	۱۸۵
د- مصادیق بطلان نکاح	۱۸۷
ه- مبنا و زمان بطلان	۱۸۸
۴- شهادت	۱۸۹
۵- وصیت و تعیین میزان سهم جنین متولد شده به نحو خنثی مشکل	۱۹۰

الف- اعطاء قدر متقین	۱۹۰
ب- عدم استحقاق خنثی	۱۹۱
ج- تفسیر نظر موصی	۱۹۱
د- قاعده قرعه	۱۹۱
ه- تنصیف سهم پسر و دختر	۱۹۱
گفتار چهارم: احکام فقهی مکلف پس از تغییر جنسیت	۱۹۲
۱- تغییر جنسیت و بقای نکاح	۱۹۲
الف- اینکه فقط یکی از زوجین تغییر جنسیت دهد	۱۹۲
ب- زوجین در غیر زمان متقارن تغییر جنسیت دهند، (همزمان نباشند)	۱۹۳
ج- زوجین هر دو، در زمان واحد تغییر جنسیت می‌دهند، (متقارند)	۱۹۴
۲- تغییر جنسیت و مسأله‌ی مهریه	۱۹۴
الف- در ازدواج دائم	۱۹۵
ب- در ازدواج موقت	۱۹۷
۳- تغییر جنسیت و مسئله‌ی عده	۱۹۸
۴- تغییر جنسیت و مسئله‌ی ارث	۱۹۹
۵- تغییر جنسیت و مسئله‌ی عناوین خانوادگی	۲۰۱
۶- تغییر جنسیت و مسئله‌ی ولایت و سرپرستی کودکان	۲۰۳
۷- فروعات دیگر فقهی و تغییر جنسیت	۲۰۵
فصل سوم: تغییر جنسیت در منظر اندیشمندان مسلمان معاصر	۲۱۲
خلاصه و نتایج	۲۲۵
فهرست منابع	۲۳۱

مقدمه

از آنجا که در سیستم حقوقی اسلام، بخشی از احکام متأثر از جنسیت انسان است و در احکام زیادی همچون دیه، ارث، حضانت، بلوغ، حج، ازدواج و ... می‌توان تمایز بین حقوق دو جنس را مشاهده نمود، لذا شناخت جنسیت فردی که موضوع حق قرار می‌گیرد در این سیستم بسیار اهمیت می‌یابد.

خلقت بشر بصورت جنس مذکر و مؤنث امری طبیعی می‌باشد، اما در این میان مسئله - ی تولد انسانهایی با داشتن بعضی صفات از دو جنس مخالف و یا فقدان اوصاف آنها، قابل چشم پوشی و انکار نیست.

از طرف دیگر تمایز میان حقوق زن و مرد و نحوه رفتار اجتماعی، سیاسی و فرهنگی در ملل مختلف با جنس مذکر و مؤنث باعث شده تا بنا به مراتب، برخی از انسانها وجود خلقت خود را در جنس واقعی نپذیرفته و تمایل فراوان به داشتن اوصاف جنس مخالف از خود بروز دهند. از سوی دیگر در عصر تکنولوژی و با ورود به عصر مدرنیته، همراه با ارمغانهای این عصر، عوامل تخریب نیز در جوامع و ملل گوناگون رسوخ کرده، اندیشه های اجتماعی نشئت گرفته از گروههای تعصبی و فرقه های دین گریز، اذهان عمومی را به خود مشغول ساخته و لذا افراد بشر نیز به تصور یافتن آمال و آرزوهای خود در این افکار غوطه ور شده و خلأ اصلی زندگیشان، معنویات را به فراموشی سپرده و خود را با افکار و اندیشه های غربی مشغول می‌سازند، از آنجا که دین مبین اسلام، راه حل خلأهای موجود در زندگی افراد را لقاء تفکرات دین گریز و تعصبی و نامتعادل نمی‌داند، در مسئله مزبور راه حل تغییر جنسیت را راه حل عمومی و مشروع ندانسته مگر در موارد ضرورت و بر حسب مصلحت، لذا در این کار تحقیقی سعی بر آن بوده است که ضرورت اهتمام و تدقیق در این مسئله را بیش از پیش آشکار سازم و اندیشه های اسلامی را در خصوص موضوع مطرح شده، بیان دارم.

لذا از آنجا که مسئله « تغییر جنسیت » از امور نوپای علم پزشکی می‌باشد با خاطر نشان کردن این موضوع که در مورد حقوق و تکالیف افراد دوجنسی و اختلال هویت جنسی، با فقدان جایگاه خاص قانونی و عدم ارائه و طبقه بندی معیارهای شناخت این افراد مواجهیم لزوم تصریح به حقوق و تکالیف این افراد در فقه ما آشکار می‌شود و فقه شیعی نیز که عهده دار اداره امور زندگی بشر است می‌بایست پاسخهای متناسب را مرتبط با موضوع مطرح کند. پاسخ به وضعیت حقوقی و احکام فقهی این افراد بر عهده

اندیشمندان دین است تا با تنقیح عالمانه، مباحث مرتبط با این مکلفان را مورد ارزیابی دقیق علمی قرار داده و پاسخهای مناسب و جامع را در زمینه های مختلف مرتبط با آنان مطرح کنند تا وضعیت حقوقی و احکام فقهی فرد مکلف، قبل و بعد از انجام عمل تغییر جنسیت مشخص شود.

بنابر این استفاده از متون و منابع فقهی و کشفیات علمی و ملاحظه حقوق و تکالیف دو جنس زن و مرد، شناسایی این افراد و سپس تعیین وضعیت حقوقی و احکام فقهی آنان، از مهمترین اهداف این کتاب است.

اهم سؤالاتی که این کتاب در پی یافتن پاسخی برای آنها هست، عبارتند از: آیا هر شخصی اجازه دارد که جنسیت خود را تغییر دهد؟ فرایند تغییر جنسیت در فقه و حقوق چیست؟ تشخیص موضوع در تغییر جنسیت بر عهده ی کیست؟ راه حلهایی که قواعد فقهی در خصوص این موضوع در اختیار ما می گذارند کدامند؟

نتایجی که در این مجموعه، بدان اشاره می گردد عبارتند از: حق تغییر جنسیت در صورتی برای فرد مکلف ایجاد می شود که به منظور معالجه باشد و یا در تغییر دادن، مصلحت لزوم آور و مهمتر دیگر وجود داشته باشد. احکام مربوط به شخص تغییر جنسیت داده در فقه و حقوق تابع هویت جنسی اوست و موضوع شناسی در مسئله تغییر جنسیت بر عهده پزشک است و بدنبال آن فقیه، حکم موضوع مربوطه را صادر می کند.

در این کتاب، در بخش اول معنانشناسی تغییر جنسیت در علم فقه و پزشکی صورت گرفته، در بخش دوم به شناسایی علل و اسباب علمی در تغییر جنسیت در علم پزشکی و روانشناسی و اندیشه های اجتماعی پرداخته شده، بخش سوم نیز خاستگاه تغییر جنسیت در اجتهاد شیعی را مورد بحث قرار داده و به مقاصد شرعی و علت و ملاک حکم و ارتباط فقه با سایر علوم اشاره می کند و در بخش چهارم جایگاه تغییر جنسیت در نصوص دینی: آیات قرآن کریم، فقه و آراء اندیشمندان اسلامی تبیین شده است.

در پایان بر خود لازم می دانم که از زحمات استاد محترم، سرکار خانم دکتر عزت السادات میرخانی که با راهنمایی های عالمانه و ارزشمند خود در تألیف مجموعه مزبور مرا همراهی نموده، کمال تشکر و قدردانی را داشته باشم. از خداوند منان توفیقات روزافزون ایشان را خواستارم.

مهدیه محمد تقی زاده

دکتری مطالعات زنان / دانشگاه تربیت مدرس

بخش نخست:

کلیات

فصل نخست: معناشناسی واژگان تغییر جنسیت

گفتار نخست: تعریف «تغییر جنسیت»

۱- تعریف لغوی «تغییر جنسیت»

در لغت‌نامه دهخدا، واژگان به صورت مجزا چنین معنا شده‌اند:

الف: جنس^۱

قسمت و گونه از هر چیزی از مردم و جز آن و آن اعم از نوع است. (کشاف اصطلاحات الفنون)

(اصطلاح فقهی اصولی) جنس نزد فقها و اصولیین عبارتست از هر کلی که بر افراد بسیار و مختلف بالعرض به حقایق حمل گردد چنانکه منطقیان نیز چنین گویند چون انسان که دلالت دارد بر افراد مختلف بالعرض زیرا تحت آن مرد و زن که مختلف عرضی هستند وجود دارد و مرد و زن در نظر آنان انواع این جنس شمرده می‌شوند و فرهنگ معین نیز جنسیت را چنین معنا کرده.

ب: جنسیت

(مصدر جعلی) همجنسی، حالت و کیفیت جنس و در اصطلاح جدید: رجولیت یا انوئیت افراد

ج: تغییر^۲

از حال بگردانیدن (تاج المصادر بیهقی)
از حال برگشتن (دهار) از حالی به حالی برگردانیدن و گردانیدن و دگرگون کردن (منتهی الارب، از ناظم الاطباء، از اقرب الموارد)

۱- علی اکبر، دهخدا، لغت‌نامه‌ی دهخدا، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۷، ج ۱۸، صص ۱۲۴-۱۲۲

۲- همان، ج ۱۷، صص ۷۹۶-۷۹۵

از حال خود گردانیدن و با لفظ کردن و دادن مستعمل (آندراج)
هو احداث شی و لم یکن قبله (تعریفات جرجانی)
تغییر حالت: برگشتن از حالت (ناظم الاطباء)

تغییر شکل: دگرگونی شکل

تغییر دادن: گردانیدن، از حالی به حالی دیگر برگردانیدن، دگرگون ساختن
تغییر کردن: دیگر شدن، دگر گشتن، گردیدن
با چینش واژگان در کنار هم:
تغییر جنسیت: دگرگون ساختن حالات و کیفیات جنس، برگشتن از رجولیت یا انوثیت

۲- تعریف اصطلاحی «تغییر جنسیت»

تغییر جنسی به دو صورت ممکن است مصداق داشته باشد:

- ۱- تغییر اثباتی یعنی تغییر جنسیت برای آشکار نمودن جنسیت واقعی شخص
- ۲- تغییر جنسیت فرد به طور صوری و ظاهری مانند تبدیل نمودن مرد به زن و بالعکس

احکام شریعت، تابع مصالح و مفاسدند، در فقه اسلامی، هر حکمی، علتی و هر علتی حکمتی دارد و این حکمتهای مسائل نیز تابع مصالح و مفاسدند، لذا این غایت نیز در موضوع تغییر جنسیت در نظر گرفته شده و قطعاً حکم وارده در این موضوع نیز تابع مصالح و مفاسد موجود است، لذا در بحث تغییر جنسیت نیز آنجا این عمل مشروعیت می‌یابد که به منظور معالجه یا مصلحت لزوم‌آور دیگری باشد و همواره منفعت عقلایی مشروع را بدنبال داشته باشد و لذا برای افراد عادی که موضوع علمیات پزشکی: درمان مرض و معالجه برای آنها مصداق نمی‌یابد و همچنین بدون عوامل موجه و عقلایی، سلامتی آنها در معرض خطر قرار می‌گیرد، عدم مشروعیت این عمل، به وضوح تبیین می‌شود.

اصطلاح تغییر جنسیت در مواردی مناسب است که شخصی دارای جنسیت ثابت و معین باشد و سپس با انجام عمل جراحی جنسیت مشخص خود را به جنسیت معین دیگری تغییر دهد، لذا بجاست در مورد افراد خنثی که از لحاظ جنسیت حالت مشخصی ندارند اصطلاح (اثبات جنسیت) یا (تعیین جنسیت) بکار برده شود.^۱

۱- عبدالرضا، طرزی، تغییر جنسیت و سخنی با مسئولین بهزیستی، دیدگاههای نو در فقه اسلامی، تهران،

در سایر لغت‌نامه‌ها و فرهنگ‌ها نیز واژگان بالا، به همان معانی مطروحه، آورده شده است.

در فقه اسلامی، احکام به تبع موضوعات صادر شده و لذا آشنایی با اقسام موضوعات در فقه ضرورت می‌یابد و بدین ترتیب اقسام موضوعات فقهی به شرح ذیل است:

۱- موضوعات شرعی

۲- موضوعات عرفی

۳- موضوعات لغوی

۴- موضوعات طبیعی

در باب معناشناسی اصطلاحی تغییر جنسیت در فقه می‌توان چنین گفت که تغییر جنسیت از موضوعات عرفی فقهی است، ذکر این نکته در همینجا ضروری است که موضوعات عرفی فقهی خود نیز به دو دسته: عرف عام و عرف خاص تقسیم شده و از آنجا که موضوع تغییر جنسیت در حوزه‌ی علم پزشکی و روانشناسی مطرح می‌شود لذا این موضوع در فقه، در دسته موضوعات عرفی خاص وارد شده و لذا به تبع این تقسیم‌بندی، حکم مربوطه در فقه برای آن صادر می‌شود، ذکر همین مقدمه در علم لزوم شناخت این واژه و حیطه‌ی آنرا در دو علم پزشکی و روانشناسی می‌رساند، لذا پس از معناشناسی فقهی، به شناسایی معنای این واژه در علم روانشناسی و پزشکی می‌پردازیم.

گفتار دوم: تعریف لغوی و اصطلاحی «خنثی»

۱- «خنثی» در لغت فارسی

در لغت‌نامه‌ی دهخدا در تعریف خنثی آورده شده:^۱

خنثی: کسی که او را آلت نری و مادگی هر دو باشد (متاهی الارب) (از تاج العروس)
(از لسان العرب) آنکه هر دو آلت دارد (محمودبن عمر)، نر ماده (بحرالجواهر)، آنکه هر دو اندام دارد، آنکه هیچیک از دو اندام را ندارد. (مذهب الاسماء)، نه زن، نه مرد (یادداشت بخت مؤلف)

خنثی اگر نگشت ز بهر چرا بود گه در کنار ماده و گه در کنار نر (مسعود سعد)
نه در حساب زن و نه در جریده مرد اگرچه هر دو صفت حاصل است خنثی را (ظهیرفاریابی)
او دو آلت دارد خنثی بود فعل هر دو بیگمان پیدا شود (مولوی)

تا هم غلامیت کند و هم کنیزکی خورشید سالهاست که هم مرد و هم زن است (ساوجی)

خنثی انثی: هرگاه در خنثی حالت زنی بر حالت مردی غالب باشد چنین خنثایی را خنثی انثی نامند.

خنثی ذکر: هرگاه در خنثی حالت مردی بر حالت زنی غلبه داشته باشد چنین کسی را خنثی ذکر نامند.

خنثی مشکل: اگر در خنثی یعنی در مزاج او حالت زنی یا مردی بر یکدیگر غلبه نداشته باشد یعنی نتوان غلبه یکی را بر دیگری تشخیص داد چنین کسی را خنثی مشکل می‌نامند.

باز در تعریف خنثی آورده شده:

خنثی: نه مونث و نه مذکر، نه مرد و نه زن^۱

خنثی: کسی که نه مرد باشد و نه زن و کسی که آلت مردی و زنی را داشته باشد، کسی که مرد بودن یا زن بودنش معلوم نباشد.^۲

در فرهنگهای فارسی - انگلیسی و انگلیسی - فارسی خنثی را چنین معنا کرده‌اند:

Bisexual: Consisting of two species^۳

Androgynous: خنثی: نر و ماده^۴

Bisexual^۵

وابسته به هر دو جنس، نر و ماده، نرینه مادینه (مذکر و مونث)، دارای اندام تناسلی مرد و زن، دو جنسه.

خنثی در فرهنگ عربی - فارسی^۶

خنثی: ج خنثائی و خنث: کسی که هم عضو تناسلی مرد را داشته باشد و هم زن را

۱- مهشید، مشیری، فرهنگ زبان فارسی، تهران، سروش (انتشارات صدا و سیما)، ۱۳۷۴، ص ۱۱۹۰

۲- حسن، عمید، فرهنگ عمید شامل واژه‌های فارسی و لغات عربی و اروپایی مصطلح در زبان فارسی و اصطلاحات علمی و ادبی، تهران، چاپ نهم، ۱۳۷۲، امیرکبیر، ج ۱، ص ۹۹۸

۳- سلیمان، حبیب، فرهنگ بزرگ فارسی - انگلیسی، دارای مهمترین و متداولترین لغات انگلیسی و برابریهای فارسی، تهران، فرهنگ معاصر، چاپ هشتم، ۱۳۶۸، ص ۱۳۶۲

۴- سلیمان، حبیب، فرهنگ جامع فارسی - انگلیسی، دارای متجاوز از پنجاه هزار لغت مفرد و مرکب و اصطلاحات و امثال فارسی و معانی انگلیسی آنها با تلفظ لغات به حروف انگلیسی به ضمیمه بحث کافی از کلیه نکات صرفی و نحوی، تهران، فرهنگ معاصر، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۱۰۷۸.

۵- منوچهر، آریان پور کاشانی، فرهنگ پیشرو آریان پور، انگلیسی - فارسی، عجلدی، تهران، جهان رایانه، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۲۷۰

۶- میرعبدفتاح، الحسینی المراغی، عناوین، قم، موسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۷ق، جزء اول، ص ۳۸

در تعریف اصطلاحی دوجنسی ها نیز می توان گفت مفهوم اصطلاحی دو جنسی ها تفاوت زیادی با معنی لغوی آن ندارد همانگونه که آمده است فردی که دارای آلت های تناسلی زنان و مردان است، بعضی از فقها و حقوقدانان شیعه و سنی، کسی را که فاقد هر دو آلت تناسلی باشد، نیز خنثا نامیده اند از جمله دکتر احمد الحصری از حقوقدانان اردنی می نویسد: «من له عضو تناسل الرجل و عضو تناسل النساء او من ليس له شيء منهما»^۱

۲- «خنثی» در لغت عرب

در لسان العرب^۲، خنثی و مشتقات آنرا چنین معنا کرده اند:
خنث: الخنثی «الذی لا یخلص للذکر و لانیثی، و جعله کراغ و صفأ، فقال: رجلٌ خنثی: له ما للذکر و لانیثی».

الخنثی: الذی له ما للرجال و النساء جمیعاً، و لجمع: خَنَاثٌ و خَنَاثٌ و یقال للذکر: یا خنث و لانیثی، یا خَنَاثٌ
خنثی: به کسی گفته می شود که کاملاً مذکر است و نه کاملاً مؤنث، چنانچه رجلٌ خنثی یعنی مردی که ویژگی های مذکر و مؤنث را با هم دارا است. این کلمه به صورت خَنَاثٌ و خَنَاثٌ جمع بسته می شود.

قال: لعمرک، ماللخنث نبوقشیر بنسوان یلدن و لارجال
و گاه نیز بصورت اسم می آید که بر وزن الخنث است که جریر نیز در شعر خود به آن اشاره کرده است.^۳

ممکن است این واژه برای مذکر بر وزن خنث و برای مؤنث بر وزن خَنَاث به کار رود. در سایر لغت نامه های عرب:

خنثی را کسی که او را آلت نری و فرج باشد، معنا کرده اند.
و در جای دیگر^۴ خنثی: خَنَثُ الرجل: کان فیه لین و تکسر و تشن فکان علی صورۃ الرجل و احوال النساء فهو خنث.
خنثی: ج خَنَاثٌ و خَنَاثٌ: من له عضو الرجال و النساء معاً

۱- احمد، الحصری، التركات و الوصايا فی فقه الاسلامی، عمان- الاردن، مکتبه الاقصی، بی تا، ص ۲۲۲

۲- ابی الفضل جمال الدین محمد بن مکرم، ابن منظور الافریقى المصری، لسان العرب، قم، ادب الحوزه، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۱۴۵

۳- جریر: شاعر معروف دوره ی اموی و یکی از سردمداران نقائص سرایی

۴- لوثیس، معلوف، المنجد فی اللغة و الاعلام، دارالمشرق، بیروت، چاپ سی و سوم، ۱۹۹۲، ص ۱۰۱۴

صاحب کتاب المنجد: خنثی کسی است که دارای ویژگی نرمی و شلی بوده و ظاهر مردان را دارد در حالیکه ویژگی‌های زنانه را داراست. و خنثی را بصورت خنثی و خنث جمع بسته و آنرا بر فردی اطلاق می‌کند که اعضای زن و مرد را با هم دارد.

در مجمع‌البحرین نیز خنثی به همان معانی قبل، تعریف شده بود:^۱
(خنث) فيه ذكر الخنثی، و هو الذی له فرج الرجل و فرج المرأة و الجمع خنث و خنثی
در کتاب‌العین نیز:^۲

خنث: الخنثی: و هو الذی لیس بذكر و لا انثی و منه أخذ المخنث
و يقال للمخنث: یا خنثه و یا خنثه
و يقال للرجال: یا خنث و للمرأة: یا خنث

۳- «خنثی» در لغت انگلیسی

در واژه‌نامه‌های انگلیسی، خنثی را تحت دو عنوان، transsexual , Bisexual می‌یابیم.

Bisexual: A : دو جنسی‌ها
Transsexual: B : اختلال هویت جنسی
در لغت‌نامه ی oxford:^۳

A: Transsexual, 1. Having the physical characteristics of one sex but a strong and presistent desire to belong to the other of or pretaining to transsexualism

2. of or pretaining to both sexes: inter sexual

A transsexual person: a person whose sex has been changed by sergery.

اختلال هویت جنسی: ویژگی‌های یک جنس را داشتن اما در عین حال نیاز و علاقه قوی و مزمنی به پیوستن و تعلق به جنس دیگر.

فرد ترانسکسوال، ویژگی‌های یک جنس را دارا است اما در خود نیاز قوی احساس می‌کند به اینکه به جنس دیگری تعلق یابد و یا به گروه مبتلایان به اختلال هویت جنسی و یا به هر دو جنس، اینها از موارد اختلال هویت جنسی می‌باشد.

۱- همان، ج ۲، ص ۲۵۲

۲- لوئیس، معلوف، المنجد فی اللغة و الاعلام، ج ۴، ص ۲۴۸

3- Albert Sydney , Hornby , Oxford advances Learners Dictionary of Current English , Tehran, Ayandesazan , 2005

یک فرد مبتلا به اختلال هویت جنسی فردی است که با عمل جراحی جنسیت خود را تغییر داده است.

B: Bisexual

Adj: of two sexes, having both sexes in one individual (of a person) sexually attracted to individuals of both sexes.

دو جنسه: دو جنسی است، خصوصیات دو جنس در یک نفر، او کسی است که به سوی هر جنس گرایش دارد در لغت‌نامه‌های دیگر نیز همین معانی آورده شده است:

bisexual: someone who is bisexual is sexually attracted to both men and women¹

bisexual: A: sexually-attracted to both men and women.

B: Technical having features of both males and females.²

در لغت‌نامه‌های دیگر نیز با همین برابرها، لغات transsexual و Bisexual معنا شده‌اند

گفتار سوم: معناشناسی خنثی در علم فقه

۱- تعریف «خنثی» در فقه

خنثای بدنی یا فیزیکی به کسی اطلاق می‌شود که در بدن آنها علائم جنیستی هر دو جنس مذکر و مونث وجود دارد. ممکن است این علائم یکی بر دیگری غالب باشد یا نباشد که مورد اخیر، خنثای مشکل گفته می‌شود.^۳

خنثی به کسی گفته می‌شود که دارای علائم جنسی رجولیت و انائیت یا مردانگی و زنانگی باشد.^۴

خنثی: کسی که هم آلت مرد داشته باشد و هم فرج زن^۵

1 - John, Sinclair, English Dictionary Cobuild Collins, Tehran, Samir, 1998, P.1951

2 - Summers, Della, "Long man, Dictionary of contemporary English. Longman", Harlaw, Pearson Education, 2003, P. 140

۳- زین‌الدین علی بن احمد، جبعی عاملی، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، تهران، مرکز نشر دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۳۳۲

۴- مهدی، شهیدی، ارث، تهران، سمت، ۱۳۷۴، ص ۱۵۱

۵- محمدبن حسین، بهائی، جامع عباسی، بی‌جا، بی‌نا، ۱۲۸۳، ج ۲، ص ۴۱۲

۲- اقسام دوجنسی در علم فقه

فرد دوجنسی حداقل باید دارای دو ویژگی متفاوت مردانه و زنانه باشد، صفات مردانه را می‌توان در ریش درآوردن، برجستگی استخوان حلقوم، عدم برآمدگی پستانها، احتلام، غلظت و عفونت منی، میل به زن و داشتن بیضه، خروج ادرار از آلت نرینگی و داشتن کروموزوم xy ۴۶ خلاصه نمود.

از صفات زنانه نیز می‌شود به برآمدگی و خمیدگی پستانها، عدم ریش درآوردن، داشتن تخمدان، کروموزوم xx ۴۶، حامله شدن، حیض، عدم برآمدگی استخوان حلقوم، خروج ادرار از آلت زنانه، رقت منی اشاره کرد.

دوجنسی‌ها را بر اساس غلبه یا عدم ظهور صفات فوق به دو دسته: دوجنسی واضح (غیرمشکل) و دوجنسی حقیقی (مشکل) تقسیم می‌کنند:^۱

الف - دوجنسی واضح (غیرمشکل)

در این نوع از دوجنسی غلبه با یکی از صفات مردی یا زنی است و وصف دیگر تحت الشعاع قرار می‌گیرد.

چنانچه علائم مردانه یا زنانه که تصریح شد غالب باشد فرد را «دوجنسی» واضح می‌نامند و بر همین اساس به دو گروه تقسیم می‌شوند:

۱. دوجنسی مذکر: که علائم رجولیت در او غالب است یعنی با وجود داشتن هر دو آلت تناسلی حداقل یک صفت مردانه بدون ایجاد وصف مقابل زنانه در وی حادث می‌گردد مانند: ریش درآوردن و...

در فقه برای این گروه تعبیر «خنثی ذکر» بکار رفته که در تعریف آن آمده است:

«و الذی تبین فیه علامات الذکوریه» فایده تقسیم بندی این است که وضعیت احکام و حقوق مترتب بر دوجنسی مشخص می‌گردد زیرا چنانچه او را مذکر بدانیم حقوق و احکام مردان بر او جاری می‌شود و از لحاظ شرعی موظف به رعایت واجب و محرمات مردان می‌باشد و بالعکس اگر او را ملحق به زنان بدانیم تکالیف و احکام بانوان برای او خواهد بود و در اجتماع نیز سرنوشت او وابسته به تعیین جنسیت می‌باشد.

اکثریت قریب به اتفاق فقها اولین علامتی را که در شناسایی جنسیت و غلبه در نظر گرفته اند، محل خروج ادرار است که چنانچه ادرار از آلت نرینگی خارج شود، شخص

۱- علی، حسینی، بررسی وضعیت حقوقی و احکام فقهی دوجنسی‌ها، پایان نامه‌ی کارشناسی ارشد، دانشگاه تهران، ۱۳۸۱، ص ۵

دوجنسی مذکر خواهد بود و بالعکس اگر از فرج زنانه بیرون آید فرد دوجنسی مؤنث است^۱ و پس از آن نیز امارات دیگری در نظر گرفته اند که در فصول بعدی به آن اشاره خواهد شد. در حالتی که دوجنسی از نوع واضح مذکر باشد، آلت دیگر که فرج زنانه است به عنوان حفره ای زائد خواهد بود که با جراحی ساده برداشته می شود و فرد حالت یک انسان طبیعی پیدا می کند.

۲. دوجنسی مؤنث: دوجنسی که علائم انوئیت در او غالب است^۲ و یکی از امارات مختصه زن بر او غالب گردد و در صورت وجود امارات زنانه و مردانه با همدیگر تقدم با امارات انوئیت باشد، مانند خروج ادرار از فرج زنانه یا در صورت خروج از هر دو آلت سبقت در خروج با فرج زنانه باشد.

ب - دوجنسی حقیقی

در فقه تعبیر « خنثای مشکل » بکار رفته است، یعنی "خنثایی که علامت اناث یا ذکور بر او غالب نباشد یا به حالت تعارض در آید مثلاً حامله کند زنی را و حیض هم شود".

۳- شناخت دوجنسی در فقه و روایات

برای شناخت بهتر هر پدیده نیاز به رجوع به آراء کارشناسان و متخصصان داریم، در بحث تغییر جنسیت و شناخت دوجنسی ها رجوع به روایات معصومین و آراء فقها، ما را در شناخت هر چه بهتر این موارد یاری می رساند. از آنجائیکه احکام برای دسته سومی از افراد بشر وضع نشده، فقها موارد مشتبه را حمل بر یکی از دو جنس نموده تا وضعیت شرعی و حقوقی وی معین گردد.

بحث خنثی در فقه و اولاً و بالذات مطرح نیست بلکه در ذیل احکام فقهی بعضی از مباحث که جنسیت در آن موضوعیت دارد به صورت جانبی مطرح گردیده است. لذا جهت تعیین و شناسایی امارات مشخص کننده جنس باید به مبحث ارث از کتب حدیث مراجعه شود:

امارات شرعی (منصوص)

الف - خروج ادرار:

۱- میرعبدالفتاح، الحسینی المراغی، عناوین، ج ۱، ص ۵۰

۲- «الذی تبین فیه علامات الانوئیه»

هر آلتی که از آن ادرار خارج شود آلت اصلی است، چنانچه از آلت مردی ادرار خارج شود، فرد دو جنسی مرد است و ارث مرد را می‌برد و سایر احکام و تکالیف مردان بر او جاری می‌شود اما چنانچه از فرج زنانه ادرار کند، آلت مردی زاید خواهد بود و این قسم دوجنسی، زن است و احکام زنان را باید رعایت کند.

هشام بن سالم از ابی عبدالله (ع) نقل می‌کند که به ایشان گفتم فرزندی متولد شده که برای او آلت مردانه و زنانه است آن حضرت فرمود: «... یورث من حیث یبول...»^۱ اسحاق بن عماد از جعفر بن محمد از پدرش (ع) نقل می‌کند که حضرت علی (ع) فرمود: «الخثنی یورث من حیث یبول...»^۲

داوود بن فرقه از ابی عبدالله (ع) نقل می‌کند که سؤال شد از ارث فرزندی که متولد شده با فرج زنانه و آلت مردانه، آن حضرت فرمود: «ان کان یبول من ذکره فله میراث الذکر، و ان کان یبول من القبل فله میراث الانثی»^۳. و از ابن قبیضه از حضرت رضا (ع) از پدرانش از حضرت علی (ع) نقل شده که فرمود: «انه ورث الخثنی من موضع مباله»^۴

همانگونه که در روایات فوق مشاهده می‌گردد و روایات دیگری در این باب که بیشتر آنها منتسب به حضرت علی (ع) می‌شوند در وهله اول خروج ادرار ملاک قرار گرفته است و در میان فقها نیز اجماع بر این موضوع وجود دارد و خلاقی دیده نشده است.

ب - سبقت در خروج:

چنانچه از هر دو آلت تناسلی ادرار خارج گردد فقها بر طبق روایات، پیشی گرفتن خروج ادرار را ملاک قرار داده اند و گفته اند که اگر ادرار از آلت مردانه زودتر خارج شود خنثا مذکر است و چنانچه از آلت زنانه زودتر خارج شود خنثا مونث است.

در ادامه صحیحۀ هشام ابن سالم پس از ذکر خروج ادرار آمده: «... من حیث سبق بوله...»^۵ و در روایات دیگری آمده است که حضرت علی (ع) فرمود: «اگر از هر دو آلت ادرار آمد از هر کدام که زودتر شروع شود ارث می‌برد»^۶.

۱- محمد بن حسن، حرعاملی، وسائل الشیعه، تهران، مکتبه الاسلامیه، چاپ ۵، ۱۴۰۱ ق، ج ۱۷، ص ۵۷۴، باب

۲، ح ۱

۲- همان، ص ۵۷۵، باب ۲، ح ۲

۳- همان، ص ۵۷۲، باب ۱، ح ۲

۴- همان، ص ۵۷۳، باب ۱، ح ۵

۵- همان، ص ۵۷۴، باب ۲، ح ۶

۶- همان، ص ۵۷۵، باب ۲۲، ح ۲

و در دعائم الاسلام از یکی از معصومین نقل شده که فرمود: «الخنثی یرث و یورث علی مباله و کذلک یکون احکامه فان بال من ذکره کان رجلاً له ما للرجال و علیه ما علیهم، فان خرج البول من الفرج کانت امرأه لها ما للنساء و علیها و ما علیهن فان بال منهما معاً نظر الی الذی یسبق منه البول اولاً فحکم بحکمه...»^۱

صاحب جواهر می‌نویسد: «چنانچه از هر دو [آلت] ادرار نماید بر اساس سبقت ارث می‌برد که در این زمینه خلاقی نیافتیم بلکه اجماع بر آن وجود دارد».^۲

همانگونه که در روایات مشاهده شد و صاحب جواهر نیز بر آن تصریح کرد اجماع فقهای شیعه و عامه بر این است که پس از خروج ادرار از هر دو آلت آنکه زودتر شروع به جریان کند معتبر است و جنسیت خنثا بر همین اساس تعیین می‌شود.

ج — انقطاع دیرتر:

اگر از هر دو آلت ادرار خارج شده و از لحاظ زمان شروع نیز یکی باشند بیشتر فقها انقطاع دیرتر را ملاک قرار داده اند و عضوی که ادرار از آن دیرتر قطع شود عضو اصلی می‌دانند.

از غوالی روایت شده که حضرت رسول (ص) فرمود: «ورثوه من اول ما یبول منه، فان خرج منهما قبلاً انقطاع».^۳

همچنین از آن حضرت نقل شده که «خنثا بر اساس سبقت جریان ادرار ارث می‌برد و اگر از هر دو با هم شروع شود بر اساس انقطاع ارث خواهد برد».^۴

و کلینی روایت می‌کند که از حضرت اباعبدالله در خصوص مولودی که هر دو آلت را داشت و از هر دو با هم ادرار می‌آمد سؤال شد. حضرت فرمود: هر کدام زودتر شروع می‌شود، سؤال کردند چنانچه با هم شروع شوند، امام فرمود: «فمن ایهما استدر، قیل: فان استدرا جميعاً، قال: فمن ابعدهما».^۵

شهید اول می‌گوید: «خنثا طبق فرجی که ادرار می‌نماید ارث می‌برد و بر اساس آنکه زودتر جریان یابد و اگر با هم شروع کردند براساس فرجی که دیرتر قطع می‌شود».^۶

۱- حسین، نوری طبرسی، مستدرک الوسائل، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، بی تا، ج ۳، ص ۱۶۹، باب ۱

۲- محمدحسن، نجفی، جواهرالکلام فی شرح شرایع الاسلام، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، بی تا، ج ۳۹، ص ۲۷۸

۳- حسین، نوری طبرسی، مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۱۶۹، باب ۱، ج ۷

۴- همان، ج ۳، ص ۱۶۹، باب ۱، ج ۸

۵- محمد بن حسن، حر عاملی، وسایل الشیعه، ص ۵۷۲، ب ۲، ج ۴

۶- دروس، ج ۲، ص ۳۷۸، به نقل از میرعبدفتاح، حسینی مراغی، عناوین، ج ۱، ص ۵۰

شهید ثانی می‌گوید: «و من علاماته البول، فان بال من احدهما دون الآخر حکم بانه اصلّی و هذا موضع وفاق فان توافق اعتبر اسبقهما و هذا أيضا متفق علیه، فان تساویا فالاکثر علی ما یقطع اخیراً».^۱

د - قاعده قرعه:

شیخ طائفه در کتاب خلاف معتقد است که پس از مشخص نشدن وضعیت خنثا از طریق فوق باید بر طبق قاعده قرعه عمل نمود زیرا «القرعه لكل امر مشتبّه» و در اینجا امر دوجنسی مشتبّه است میان رجولیت و انوثیت.

شیخ مدعی اجماع شده و در ایضاح به این نظر قوت بخشیده شده و در کشف اللثام مانند خلاف، قاعده قرعه مورد پذیرش قرار گرفته است اما خود شیخ در نهاییه و اعجازو مبسوط از این نظر عدول کرده^۲ و البته این نظر با مخالفت بیشتر فقها مواجهه است.

ه - اختیار دوجنسی:

برخی را اعتقاد بر این است که پس از عدم تشخیص جنسیت خنثا توسط نحوه ادرار نمودن باید اختیار تعیین جنسیت را به خود خنثا واگذار نمود تا وی طبق میل و کشش درونی یکی از دو جنس را انتخاب نماید تا احکام همان جنس بر او تحمیل شود.^۳ استدلال این گروه به قاعده تسلیط «الناس مسلطون علی انفسهم» می‌باشد.

ی - شمارش دنده ها:

طبق این نظریه باید دنده های دوجنسی را شمرد چنانچه تعداد دنده های چپ با راست تفاوت داشته باشد به این ترتیب که در سمت راست ۹ عدد و دو سمت چپ ۸ عدد باشد، دو جنسی مذکر است و اگر تعداد دنده ها برابر با عدد ۹ باشد دوجنسی مؤنث است.

دلیل این نظر روایت علی بن عبدالله بن معاویه از میسر بن شریح از پدرش از جدش شریح قاضی است که گفته است: «زنی نزد شریح قاضی آمد و گفت شکایت دارم، شریح پرسید از چه کسی؟ زن گفت از تو، شریح مجلس را خلوت کرد و به زن گفت بگو، زن گفت: من زنی هستم که هم آلت مردی دارم و هم آلت زنی، شریح گفت: چنین واقعه ای نزد امیرالمؤمنین علی (ع) هم مطرح شده بود و او حکم کرده بود به ارث بردن از جایی که ادرار بیرون می‌آید، زن گفت: از هر دو آلت ادرار می‌آید، قاضی پرسید از کدام زودتر خارج می‌شود؟ زن گفت: زودتر ندارد با هم شروع می‌کنند و با هم تمام می‌کنند، شریح گفت:

۱- زین الدین علی بن احمد، جبعی عاملی، مسالک الافهام الی تنقیح لشرایع الاسلام، قم، مؤسسه معارف الاسلامیه، ۱۴۱۶ ق، ج ۲، ص ۳۴۰

۲- محمد حسن، نجفی، جواهرالکلام فی شرح شرایع الاسلام، ج ۳۹، ص ۲۸۳

۳- محمد، حسینی شیرازی، الفقه، بیروت - لبنان، دارالعلوم، ۱۴۰۹ ق، ج ۸۳، ص ۱۴۶

سخت شگفتی است، زن گفت: شگفت انگیزتر از این هم دارم؛ پسر عمویم مرا به زنی گرفت و کنیزی را به خدمتکاری من گماشت من با آن کنیز آمیزش کردم او را بارور کردم او برای من فرزندی زایید، بدین جهت نزد تو آمده ام که به جدایی من از شوهر و پسرعمویم حکم دهی، قاضی از مجلس برخاست و به نزد علی (ع) رفت و او را از آنچه زن گفت آگاه ساخت. علی (ع) دستور فرمود که زن را بیاورند و چون آمد از او درباره آنچه قاضی گفته بود پرسید. زن گفت: همان است که قاضی گفته است. امام دستور به احضار شوهر و پسرعموی زن داد و از او پرسید این زن دخترعموی تو است؟ مرد گفت: بلی، امام (ع) فرمود: دانسته ای که چیست و چه وضعی دارد؟ مرد گفت: آری خدمتکاری برایش گماشتم با او نزدیکی و او را باردار کرد و از او فرزندی بدینا آمده امام (ع) پرسید: آیا پس از آن هم با او نزدیکی کردی؟ مرد گفت: بلی. امام (ع) فرمود: تو خیلی جرأت و تهور داری، پس دستور فرمود که دینار و دو زن را به حضورشان بیاورند. آن سه را حاضر کردند حضرت به آنها گفت: این زن را اگر زن باشد بگیرید ببرید در اطاق لباس بر او بپوشانید و لباس خودش را در آورید و دنده های دو طرفش را بشمارید. آنها این کار را انجام دادند و نزد حضرت حاضر شدند یکی از آنها گفت: شمار دنده راست او دوازده تا و شمار دنده چپ او یازده عدد است. علی (ع) دستور فرمود حجام بیاورید، حجام حاضر شد، موی آن خنثا را کوتاه کرد بر او لباس و کفش مردانه پوشانده به شکل مردانش در آوردند، شوهر گفت: ای امیرالمؤمنان، زن و دختر عموی مرا به شکل مردان ساختی، این چنین حکمی را از کجا آموخته ای؟ حضرت فرمود: من حکم خدا را جاری کردم، حواء از دنده آدم آفریده شد و دنده های مرد یکی کمتر از دنده های زن است و اینان دنده های او را شمردند و دنده های مردان ناقص و دنده های زنان کامل است.^۱ شیخ مفید در اعلام و سید در الانتصار و علامه حلی در سرائر مدعی اجماع در خصوص این نظریه شده اند و اسکافی نیز این نظر را برگزیده است.^۲ اما صاحب جواهر و صاحب عناوین مفصلاً این نظر را رد نموده اند. می توان در متن روایت خدشه وارد کرد چرا که دلالت متنی حدیث، صحت آن را نمی رساند، چرا که در آیه های خلقت مانند: «یا ایها الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحدة و خلق منها زوجها و بثّ منهما رجلاً و...»^۳ منظور از نفس در این آیه کریمه همانا گوهر و ذات و اصل و واقعیت عینی شیء است، لذا مفاد آیه ی مزبور اولاً این است که همه ی انسانها از هر صنف، خواه زن خواه مرد

۱- محمد بن حسن، حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۵۷۶، باب ۲، ح ۵

۲- محمد، حسینی شیرازی، الفقه، ج ۸۳، صص ۱۴۴-۱۴۳

۳- نساء / ۱

(زیرا کلمه‌ی ناس شامل همگان می‌شود) از یک ذات و گوهر خلق شده اند و مبدأ آفرینش همه ی افراد یک چیز است و ثانیاً اولین زن که همسر اولین مرد است او هم از همان ذات و گوهر عینی آفریده شد، نه از گوهر دیگر و نه فرع بر مرد و زائد بر او و طفیلی وی و مانند آن، بلکه خداوند اولین زن را از همان ذات و اصلی آفریده است که همه مردها و زن ها را از همان اصل خلق کرد. آنگاه به کیفیت تکثیر نسل اشاره می‌شود. همین مطالب یاد شده را می‌توان از آیه ی: « هو الذی خلقکم من نفس واحدہ و جعل منها زوجہا... »^۱ و آیه ی: « خلقکم من نفس واحدہ ثم جعل منها زوجہا... »^۲.

پس مفاد آیه های ناظر به اصل آفرینش همانا وحدت مبدأ قابلی خلقت همه مردان و زنان و نیز اولین مرد و اولین زن که نسل کنونی به آنها منتهی می‌شوند، خواهد بود و اما احادیث ناظر به مبدأ قابلی آفرینش، مانند آنچه محمد بن بابویه قمی به طور مسند در علل الشرایع و به طور مرسل در من لا یحضره الفقیه نقل کرده است: زرارہ بن اعین از حضرت امام صادق (ع) سؤال کرد: نزد ما مردمی هستند که می‌گویند خداوند حواء را از بخش نهائی ضلع چپ آدم آفرید امام صادق (ع) فرمود: خداوند از چنین نسبت، هم منزّه است و هم برتر از آن است... آیا کسی می‌گوید که خداوند توان آن را نداشت که همسر آدم را از غیر دنده او خلق کند، تا بهانه به دست شناعت کنندگان دهد که بگوید بعضی از اجزاء آدم با بعض دیگر نکاح نمود... سپس فرمود: خداوند بعد از آفرینش آدم، حواء را به طور نوظهور پدید آورد... آدم (ع) بعد از آگاهی از خلقت وی از پروردگارش پرسید این کیست که قرب و نگاه او مایه انس من شد، خداوند فرمود: این حواء است آیا دوست داری که با تو بوده و مایه انس تو شده و با تو سخن بگوید و تابع تو باشد؟ آدم گفت: آری پروردگارا تا زنده ام سپاس تو بر من لازم است، آنگاه خداوند فرمود: از من ازدواج با او را بخواه چون صلاحیت همسری تو را جهت تأمین شهوت دارد و خداوند شهوت جنسی را به او اعطاء نمود... سپس آدم عرض کرد من پیشنهاد ازدواج با وی را ارائه می‌دهم، رضای شما در چیست؟ خداوند فرمود رضای من در آن است که معالم دین مرا به او بیاموزی...

این حدیث گرچه مفصل است و بخشهایی از آن نقل نشد و از لحاظ سند نیازی به تحقیق بیشتر دارد چون برخی از احاد سلسله مشترک و برخی مجهول اند چنانکه بعضی از مضامین آن نیاز به توضیح بیشتر دارد ولی مطالب مهم و سودمندی از آن استفاده می‌شود که به بعضی از آنها اشاره می‌شود: یکم: خلقت حواء از ضلع و دنده چپ آدم صحیح نیست. دوم: آفرینش حواء همانند خلقت آدم بدیع و نوظهور بوده و مستقل است. سوم:

نزدیکی و نگاه آدم به حواء مایهٔ انس وی شده است و خداوند نیز همین اصل را پایهٔ برقراری ارتباط آنها با هم قرار داد و این انس انسانی قبل از ظهور غریزه شهوت جنسی بوده زیرا جریان غریزه مطلبی است که بعداً مطرح شد. چهارم: خداوند گرایش جنسی و شهوت زناشویی را بر آدم (ع) القاء نمود و این در حالی است که جریان انس و دوستی قبلاً برقرار شده بود. پنجم: بهترین مهریه و صداق همانا تعلیم علوم الهی و آموختن معالم دین است که خداوند آن را به عنوان مهر حضرت حواء بر آدم قرار داده است. ششم: بعد از ازدواج، آدم به حواء گفت به طرف من بیا و به من رو کن حواء به او گفت تو به سوی من رو کن خداوند امر کرد که آدم برخیزد و به طرف حواء برود و این همان راز خواستگاری مرد از زن است و گرنه زن به خواستگاری مرد برمی‌خاست، البته منظور از این خواستگاری آن خطبهٔ قبل از عقد که در این حدیث مبسوط آمده نیست.

لذا روشن شد که آفرینش زن و مرد از یک گوهر است و همه زنان و مردان مبدأ قابلی واحد داشته چه اینکه مبدأ فاعلی همه آنها خدای یگانه و یکتاست و هیچ مزیتی برای مرد نسبت به زن در اصل آفرینش نیست و اگر برخی از روایات عهده دار اثبات این مزیت اند یا از لحاظ سند نارسا و یا از جهت دلالت ناتمام اند و اگر فرضاً از هر دو جهت تام باشند چون مسأله مورد بحث یک امر تبعیدی محض نیست، نظیر مسائل فقهی صرف نمی‌توان آن را به یک دلیل ظنی غیر قطعی ثابت کرد. مگر در حدّ مظنه و گمان که سودمند به حل مسائل علمی نخواهد بود.^۱

گفتار چهارم: معناسازی تغییر جنسیت در علم پزشکی و روانشناسی

۱- حفظ تمایلات دو جنسی در یک انسان

انسان در اصل موجودی دو جنسی است و حتی این دو جنسی بودن بعد از هفتهٔ پنجم جنینی در بعضی از قسمت‌های بدنی ادامه پیدا می‌کند، بطوری که یک انسان در موارد ذیل تمایلات دو جنسی خود را حفظ می‌کند.

۱- عبدالله، جوادی آملی، زن در آئینه جلال و جمال، تهران، نشر فرهنگی رجا، چاپ چهارم، ۱۳۷۴، صص ۳۶-

الف- دو جنسی بودن جنینی

در سنین پائین جنینی، غدد تناسلی بطور اساسی هم شکل است و با رشد جنین بسوی مردانگی یا زنانگی سیر می‌کند.

ب- دو جنسی بودن بافتی

که حتی پس از بلوغ کامل نیز آثاری از جنس مخالف از نظر نسجی بر جای می‌ماند.

ج- دو جنسی بودن روانی

که پسران و دختران تا بروز آثار بلوغ از نظر روانی تمایز جنسی چندانی ندارند.

د- دو جنسی بودن هورمونی

که حتی پس از بلوغ هورمون‌های مردانه در زنان و بالعکس موجود است.^۱ ولی با وجود این اصول در وجود بشر یک گرایش بنیادی ژنتیکی نسبت به همجنس وجود ندارد. اگر این مسأله حقیقت داشت، بیماران معالجه شده (همجنس‌بازان) همچنان مثل گذشته نیازهای همجنس‌گرایانه خود را حفظ می‌کردند؛ که البته اینگونه نیست. در ضمن وقتی اعضای جنسی زن و مرد را از نظر فیزیکی مورد قضاوت قرار می‌دهیم و اینکه آنها چگونه با هم جفت می‌شوند، بنظر می‌رسد تنها حکم منطقی که درباره انسان سالم می‌توان داد، تمایل به جنس مخالف باشد. و این خود مکانیزم دفاعی خوبی را می‌طلبد که تمایلات همجنس‌گرایانه پنهان را در هر شخص سالم مانع شود و زمینه را برای برقراری یک رابطه جنسی مناسب با جنس مخالف آماده کند. قرآن مجید نیز در تأیید آفرینش دو جنس در موجودات، علی‌الخصوص انسانها می‌فرماید:^۲ ای مردم از پروردگارتان بترسید، خدایی که شما را از یک نسل آفرید و همسرش را از او بوجود آورد. و از آن دو، زنان و مردان بسیاری پراکنده ساخت.

۱- فرامرز، گودرزی، پزشکی قانونی، تهران، انیشتین، ۱۳۷۰، ص ۵۷۴

۲- نساء / ۱

اختلال هویت جنسی، اختلال جنسی نسبتاً تازه‌ای بوده که در علوم رفتاری به زیر ذره‌بین برده شده است، تظاهر شایع آن به صورت میل شدید و دائمی شخص برای تبدیل شدن به جنس مخالف است. این اختلالات ممکن است بصورت کلامی یا غیر کلامی باشد (کلامی یعنی آن که ابراز کند که می‌خواهم متعلق به جنس مقابلم باشم و غیر کلامی یعنی رفتاری شبیه به جنس مخالف داشته باشد).^۱

نگره‌اندیشمندان علوم پزشکی و فیزیولوژی و آناتومی به بی‌هویتان جنسی از دیدگاه تک بعدی جسمانی بوده و بنا به اسطوره قدیم یونانی، نام این اختلالات مرتبط با هویت جنسیتی را هرمافرودیسیم ذکر و بر این اساس آنها را به سه قسمت ذیل تقسیم بندی کرده‌اند.

۲- تعریف «هرمافرودیت»

افرادی که اندام‌های تناسلی‌شان با رشد طبیعی جنسیت ژنتیکی‌شان هماهنگ نیست هرمافرودیت نامیده می‌شوند. این حالت نادر می‌تواند در اثر هورمون‌های غیر طبیعی محیط جنینی و یا داروهای مصرفی مادر و غیره صورت گیرد.^۲ ابهام جنسی یکی از مسائل مهم جراحی اطفال به شمار می‌آید. تشخیص به موقع نوع عارضه و تصمیم‌گیری سریع برای درمان و تبدیل کودک به جنسیت مناسب در پیشگیری از بسیاری از عوارض از جمله عوارض روانی اثر به سزائی روی کودک و خانواده‌اش دارد. این اختلال به چهار نوع تقسیم می‌گردد که عبارتند از:

الف - دوجنسی کامل

این گروه بسیار نادر بوده است. افراد متشکل این گروه هر دو بافت تخمدان و بیضه را در دوران طفولیت نشان می‌دهند.^۳ در زمانهای قدیم که قدرت علم پزشکی در حد ضعیفی بود، تشخیص این گونه افراد بسیار مشکل بوده است. در این باب نقل جالبی از یکی از ائمه ما شده است که: روزی، شخصی نزد حضرت علی (ع) آمد و گفت: من هم زن دارم و هم شوهر کرده‌ام

۱- سازمان پزشکی قانونی، ۱۳۷۶.

۲- جیمز، دلبوکالات، روانشناسی فیزیولوژیک، ترجمه‌ی اسماعیل بیابانگرد و محمد علی‌پور و احمد غضنفری، تهران، دانشگاه شاهد، ۱۳۷۴، ص ۵۶۴

۳- بی، مارلو، پرستاری کودکان مارلو، سونیا آرزونیاس، تهران، ۱۳۷۵، ص ۷۸

(هرما فرو دیسم حقیقی) چون هر دو آلت را دارم، حضرت فرمود: ادرار کن و ریزش ادرار از هر کدام زودتر بریزد، جنسیت تو آن است و اگر مساوی بریزد، در ظرف ادرار نطفه بریز، اگر نطفه ته ظرف رفت، تو مرد هستی و اگر نه، زن می‌باشی.^۱

ب- دو جنسی کاذب زنانه

در این حالت ژنوتیپ xx بوده و غدد جنسی تخمدان می‌باشند، گرچه سیستم تناسلی خارجی شباهت به سیستم تناسلی مردانه دارد.

ج- دو جنسی کاذب مردانه

در این حالت ژنوتیپ xy بوده ولی سیستم خارجی تناسلی ممکن است زنانه یا مبهم و یا مردانه ناقص باشد.^۲

د- دیسژنز مختلط گوناد

این افراد از لحاظ اندام تناسلی خارجی و گنادها شبیه هرما فرو دیسم حقیقی می‌باشند اما از لحاظ ترکیب کروموزومی حالت موزائیسیم دارند و به شکل ۴۵x یا ۴۶xy و گاه به شکل ۴۵xo می‌باشد.

جراحان اطفال، سن مناسب برای انجام عمل جراحی برای این افراد را ۶-۲ ماهگی و حداکثر تا ۲ سالگی بیان می‌کنند.

۳- دیگر ناهنجاریهای رشد جنسی

الف- عدم حساسیت در برابر آندروژن یا زنانه شدن بیضه‌ای

افراد خاصی با الگوی کروموزومی xy مردانه طبیعی، ظاهر تناسلی زنانه دارند.

۱- رضا، پاک‌نژاد، ازدواج مکتب انسان‌سازی، تهران، بی‌نا، ۱۳۵۵، ص ۱۳۶

۲- بی، مارلو، پیشین، ص ۷۸

ب- نشانگان ترنر

زنانی که الگوی کروموزوم‌های جنسیتی‌شان XO بوده، این زنان عقیم، کوتاه قد و به ظاهر نابالغانند.

ج- نشانگان کلاین فلتز

الگوی کروموزومی xxy دارند اغلب این مردان دارای آلت تناسلی و بیضه‌هایی کوچک، رشد پستان‌ها در هنگام بلوغ، صدائی با زیر و بمی بالا و بدنی فربه دارند و صورت آنها بسیار کم مو است. این افراد عقیم و احتمالاً سائق جنسی اندکی دارند.^۱ قابل ذکر است که این آسیب (هرما فرو دیسم) در برخی حیوانات و پرندگان نیز دیده شده است. متخصصان علوم رفتاری نیز همچون اندیشمندان علوم بدنی، این آسیب را به گروه‌های مختلف ذیل تقسیم بندی کرده‌اند.

۴- تعریف اختلال هویت جنسی

عبارت است از احساس مبرم ناراحتی و عدم سنجی از ساخت آناتومیک جنسی خود و آرزوی مبرم به خلاصی از اعضای تناسلی خویش و زندگی کردن به صورت فردی از جنس مقابل. به عبارتی ترانس سکسوالیسم حالت کسی است که دارای جنسیت مشخص و معین می‌باشد، ولی قویاً اعتقاد دارد که او متعلق به جنس مخالف است.

اختلال هویت جنسی شدیدترین درجه ملال جنسی می‌باشد از نظر جنسی بین جسم و فکر تناقض و مغایرت وجود دارد و شخص سعی می‌کند در اجتماع به صورت جنس مقابل ظاهر شود و با استفاده از درمان‌های هورمونی و جراحی ظاهر جنس بیولوژیکی جنس مقابل را احراز نماید. به عبارت دیگر اختلال هویت جنسی وضعیتی است که فرد میل وافر به گذراندن تمام اوقات حیات خود در نقش جنس مقابل را دارد یا به عبارتی مردانی که روح و روان زنانه در جسم مردانه دارند و زنانی که روح و روان مردانه در جسم زنانه دارند.

از دید متخصصان علوم رفتاری اختلال هویت جنسی یک اختلال رشد شخصیتی است که می‌توان بصورت ذیل آنرا طبقه بندی کرد:

۵- طبقه بندی اختلالات هویت جنسی بر اساس کاپلان و سادوک

انواع ترانس سکسوالیسم

الف- ترانس سکسوالیسم در افراد مذکر

- ۱- ترانس سکسوالیسم اولیه در مرد- چون آغاز این اختلال در سنین اولیه پسرها بوده و در تمام طول زندگی بدون تغییر باقی می ماند لذا به این اسم نامیده می شود.
- ۲- ترانس سکسوالیسم ثانوی در مرد- به مواردی اطلاق می شود که شروع آن در مراحل بعدی زندگی است (بعد از دوران کودکی)، چنین مردانی ظاهر و نقش مردانه دارند.

ب- ترانس سکسوالیسم در افراد مؤنث

- ۱- در زنانی دیده می شود که از اوان کودکی خود را به صورت جنس مذکر دیده و زندگی زنانه نداشته باشند.
- ۲- ترانس سکسوالیسم های مؤنث- حتی قبل از عمل جراحی «تغییر جنسیت» معمولاً موفق به کسب ظاهر مردانه می شوند، و اغلب یار جنسی برای خود پیدا می کنند که آشکارا همجنس گر نیستند.

ج- انواع دیگر (که بر پایه تاریخچه زندگی جنسی مسلط قبلی تقسیم بندی شده است)

- ۱- فاقد جنسیت یا آسکسوال Asexual که در آن مرز منکر داشتن هرگونه احساس جنسی نیرومندی است.
- ۲- هم جنس گرا یا هوموسکسوال Homosexual که هدف جنسی را از هم جنس خود انتخاب می کند.
- ۳- غیر هم جنس گرا یا هتروسکسوال Heterosexual که در آن خود ادعا می کند دارای فعالیت جنسی کامل هتروسکسوال بوده است.

۶- طبقه‌بندی اختلالات هویت جنسی بر اساس DSM IV

اختلال هویت جنسی اشاره دارد به برچسب زدن خود به عنوان دگرخواه جنسی و همجنس‌خواه و دو جنسی. این اختلال که از جاذبه‌های عشق شهوانی ناشی می‌شود، از دوران نوجوانی بروز می‌کند. سوگیری جنسی نیز جاذبه‌های عشق شهوانی را توصیف می‌کند و معمولاً با هویت جنسی رابطه مستقیم دارد جز در مواردی که احساس غیر قابل قبولی از عشق شهوانی وجود داشته باشد.

DSM IV اختلالات هویت جنسی را به شکل ذیل طبقه‌بندی کرده است:

الف- اختلال هویت جنسی در کودکان.

ب- اختلال هویت جنسی در نوجوانی و بزرگسالان.

ج- اختلال، همزمان با یک اختلال فیزیکی دوجنسی بودن نیست.

د- اختلال موجب ناراحتی قابل ملاحظه بالینی و تخریب در عملکرد اجتماعی، شغلی یا سایر زمینه‌های مهم می‌شود.^۱

الف- اختلال هویت جنسی در کودکان

طبق نظریه ماگس شوگر^۲ (۱۹۸۵) در سالهای پیش از مدرسه کودکان، اختلال هویت جنسی را به دلیل درهم آمیختگی هویت جنسی و نقش جنسی تجربه می‌کنند که بعدها به علت فشارهای اجتماعی به جایگاه متعارف خود سوق پیدا می‌کنند که این امر در دختران شایع‌تر است.

تحقیقات زاگر، برادلی^۳ (۱۹۹۵) و کواتیس^۴ (۱۹۹۲) برای درک مسیر رشد اختلال GID، یک مدل نظری پویا فراهم کرد. در این مدل پویا، فرض می‌شود که یک عامل عمومی باعث افزایش عدم امنیت و یا اضطراب کودک درباره خود می‌شود و کودک در جستجو برای رفع این اضطراب، آسیب‌پذیر می‌گردد. عوامل عمومی دیگری که می‌توان به آنها اشاره کرد عبارتند از: تعیین کننده‌های موقعیتی که در واکنش به فشار روانی نقش دارند؛ مشکلاتی که در وابستگی اولیه مادر و کودک وجود دارد و باعث عدم امنیت کودک می‌شود؛ عوامل خانوادگی یا موقعیتی که اضطراب کودک را افزایش می‌دهند. عوامل

۱- انجمن روانپزشکی آمریکا، ۱۹۹۴

2- mogs choger

3- Bradley

4- Kowtis

خاصی که کودک را احتمالاً مستعد رشد GID می‌سازند، اختلالاتی هستند که ریشه در عوامل پویای درونی والدین دارند و سطح تحمل آنها را در برخورد با رفتارهای مغایر با جنس فرزندان، افزایش می‌دهند، و یا ریشه در درون کودک داشته باشد (برای مثال سطح فعالیت یا حساسیت کودک). بدیهی است که این مدل نظری نیاز به اعتباریابی تجربی دارد، اما چارچوب مفیدی برای مداخلات درمانی فراهم می‌آورد.

در کودکان، اختلال با هر یک از علائم زیر تظاهر می‌کند: در پسرها، قاطعیت مبنی بر اینکه احلیل یا بیضه‌ها چیزهای نفرت‌آوری هستند یا از بین خواهند رفت یا قاطعیت در مورد این که بهتر است شخص احلیل نداشته باشد، یا بیزاری نسبت به بازی‌های خشن پسرانه و رد اسباب بازی‌ها و بازی‌ها و فعالیت‌های کلیشه‌ای پسرانه؛ در دخترها، امتناع از ادرار کردن در حالت نشسته یا قاطعیت مبنی بر اینکه تمایلی به رشد سینه‌های خود یا شروع عادت ماهانه ندارند، یا بیزاری بارز نسبت به لباس معمولی دخترانه. بر اساس ملاک‌های DSMIV در کودکان اختلال با چهار یا بیش از چهار خصوصیت زیر تظاهر می‌کند:

- ۱- میل مکرر، یا اصرار بر این که متعلق به جنس مخالف است.
- ۲- در پسرها، ترجیح دادن لباس دخترانه یا تقلید ظاهر دخترانه؛ در دخترها، اصرار بر پوشیدن لباس‌های قالبی مردانه.
- ۳- ترجیح دادن مستمر و مبرم نقش‌های جنس مخالف در بازی‌ها یا تخیلات مستمر جنس مخالف بودن.
- ۴- میل شدید به شرکت در بازی‌های کلیشه‌ای و تفریحات جنس مخالف.
- ۵- ترجیح دادن مبرم همبازی‌های جنس مخالف.

ب- اختلال هویت جنسی در نوجوانی و بزرگسالی

در نوجوانان و بزرگسالان، اختلال با علائمی نظیر اشتغال ذهنی یا از بین بردن صفات اولیه یا ثانوی جنسی (مثل درخواست تجویز هورمون‌ها، جراحی، یا سایر روش‌های تغییر فیزیکی مشخصات جنسی به منظور مشابهت با جنس مقابل) تظاهر می‌کند.^۱

۱- علیرضا، کاهانی، «اختلال هویت جنسی (GID)، دگر جنسیت جوها (TS)»، ص ۳۶

ج- اختلال، همزمان با یک اختلال فیزیکی دو جنسی بودن نیست

د- اختلال موجب ناراحتی قابل ملاحظه‌ای بالینی و تخریب در عملکرد اجتماعی، شغلی یا سایر زمینه‌های مهم می‌شود (انجمن روانپزشکی آمریکا، ۱۹۹۴)

در گذشته این اختلال در گروه انحرافات جنسی طبقه بندی می‌شد؛ ولی با توجه به ویژگی‌های متفاوت با انحرافات، هویت مستقل خود را یافت و امروزه تبدیل خواهی جنسی موضوع اصلی مبحث اختلال در هویت جنسی را تشکیل می‌دهد.

فصل دوم: پیشینه تاریخی

دگرجنس‌باوری در گذشته ائونیس^۱ نامیده می‌شد، چرا که اولین فرد مبتلا را شوالیه «ائون بی مانت»^۲ می‌دانستند. در روان‌پزشکی برای اولین مرتبه این اختلال توسط اسکیرول^۳ در سال ۱۸۳۸ مورد توجه قرار گرفت و با جزئیات بیشتری در سال ۱۸۸۶ کرافت ابینگ^۴ آن را توصیف کرد. اصطلاح دگر جنس باوری (ترانس سکسوالیسم) پس از تغییر جنسیت فردی به نام ژرژ جانجسن^۵ و انتخاب نام جدید کریستین جانجسن^۶ در سال ۱۹۵۲ متداول شد.

در سال ۱۹۶۶ در کتاب تخصصی هاری بنیامین^۷ ضمن ارائه ارزیابی و درمان صدها بیمار، جراحی برای تغییر جنسیت درمانی مجاز، قلمداد شد. همچنین شخصی به نام کوروت^۸ در سال ۱۹۶۰ مقاله‌ای در توصیف رفتارهایی در کودکان که هماهنگ با توصیف بعدی از اختلال هویت جنسیتی دوران کودکی بود نگاشت؛ او در سال ۱۹۷۴ کتابی در توصیف چندین پسر بچه با تعارض در هویت جنسیتی نوشت. بالاخره در سال ۱۹۸۰ چاپ سوم کتابچه تشخیصی و آماری اختلالات روانی (DSM-III) برای اولین مرتبه تشخیص اختلالات هویت جنسیتی را در ردیف اختلالاتی نظیر پارافیلیا و اختلالات عملکرد جنسی و تحت عنوان کلی اختلالات روانی جنسی قرار داد؛ پس از آن در سال ۱۹۸۷ در شکل تجدید نظر شده چاپ سوم کتابچه تشخیصی و آماری اختلالات روانی (DSM-III-R)، اختلال هویت جنسیتی در بخش اختلالاتی قرار می‌گرفت که اولین بار در دوران نوزادی-کودکی یا نوجوانی مشخص می‌شدند.

قرار گرفتن اختلال هویت جنسیتی در بخش مذکور (DSM-III-R) می‌تواند بیانگر توجه بیشتر روان‌پزشکان اطفال به این موضوع بوده و همچنین ناشی از این مسئله باشد که اختلال هویت جنسیتی در غالب موارد از دوران کودکی شروع می‌شود و بیشتر بیماران

1- Eonism

2- Eon de Beaumont

3- Esquirol

4- Kraft- Ebing

5- George Jongensen

6- Christian Jongensen

7- Harry Benyamin

8- Cowrote

شروع علایم خود را از آن زمان ذکر می‌کنند. ولی از طرف دیگر در بعضی از موارد شروع این اختلال در دوران بزرگسالی است و شواهدی از ابتلا به آن در دوران کودکی یا نوجوانی وجود ندارد؛ لذا چاپ چهارم کتابچه^۱ تشخیصی و آماری اختلالات روانی (DSM-IV) در سال ۱۹۹۴، این تقسیم بندی را تغییر داده و اختلال هویت جنسیتی را در فصل جداگانه‌ای آورد^۲ و ملاکهای تشخیصی یکسانی برای کودکان و بزرگسالان ذکر کرد.

علاوه بر آنچه ذکر شد تحقیقات مختلف دیگری نیز بر روی این افراد صورت گرفت که به تعدادی از این تحقیقات در خارج و داخل کشور اشاره می‌کنیم.^۳ هرینگ ولن^۴ در سال ۱۹۷۹ طی تحقیقاتی بر روی تغییر جنسی‌ها، ۴۸٪ اختلالات EEG لب گیجگاهی را در آنان گزارش داد.

بریدن آلت تناسلی بطور نسبتاً شایع در تغییر جنسی‌های مرد دیده شده است. بریدن واقعی نادر است ولی اتفاق می‌افتد و می‌تواند شامل قطع آلت و درآوردن بیضه‌ها بشود. کریگر^۵ و همکاران در سال ۱۹۸۲ طی تحقیق دو ساله در سانفرانسیسکو، ۳ مورد از این مواد را ارائه دادند که دو نفر از آنها نداشتن پول عمل جراحی را عامل این کار خود بیان کردند.

طی تحقیق دیگری که بلانکارد و همکاران در سال ۱۹۸۳ انجام دادند، پایین بودن حس ته‌اجم در دوجنسه‌ها و تغییر جنسی‌ها را ارائه دادند. هینگ^۵ و همکاران نیز در سال ۱۹۷۰ بر روی فاحشگی این افراد تحقیق کرده و وجود فاحشگی در ۱۶/۹٪ افراد مذکر را گزارش داده‌اند (بلاگلاس و همکاران، ۱۹۹۰، ص ۷۰۷).

تحقیقی که در سال ۱۹۹۷ توسط توسی^۶ و همکاران انجام شده است، وجود بیش از ۵۰٪ فاحشه‌های تمام وقت و حدود ۲۰٪ فاحشه‌های نیمه وقت را در این قشر گزارش داده است (بلاگلاس^۷ و باودن^۸، ۱۹۹۰، ص ۷۰۳).

۱- فیروزه، رئیس، اختلال هویت جنسی، تهران، صد و قصیده، ۱۳۸۳، ص ۵۳.

۲- علیرضا کاهانی، اختلال هویت جنسی GID و دگرجنسیت‌جوها TS، صص ۱۰.

3- Hering Valen

4- Crigger

5- Hing

6- Tossi

7- Belaglass

8- Bavden

طبق تحقیق دیکسن^۱ و همکاران (۱۹۸۴) که بر روی ۴۷۹ مرد داوطلب تغییر جنسیت بعمل آمده است، نشان دهنده وجود تمایلات خودکشی، بیماری‌های روانی، قطع عضو، اعتیاد، فاحشگی، سابقه جنایی و غیره در این افراد بوده است.

دکوپر^۲ و همکاران در سال ۱۹۹۵ تحقیقی بر روی تبدیل خواهان هر دو جنس انجام دادند. در این بررسی نشان دادند که تبدیل خواه‌های جنسی مرد به زن از نظر وضعیت اجتماعی و مشخصات فردی، تفاوت‌های اساسی با تبدیل خواه‌های جنسی زن به مرد دارند. آنان همچنین در زمینه هویت جنسی، تاریخچه رشد مراحل جنسی و میزان اختلالات شخصیتی منجر به تبدیل خواهی جنسی، متفاوت‌اند. در عین حال هر دو گروه از نظر کارکرد روانی آسیب دیده‌اند اما بیماران مرد به زن از این نظر دارای اختلال بیشتری هستند. در تحقیق دیگری که در کشور عزیزمان ایران، در سال ۱۳۷۴ بر روی ۵۷ بیمار صورت گرفت، نتایج زیر بدست آمد. آقای دکتر فریدون مهرابی بین سال‌های ۱۳۶۸ تا ۱۳۷۴ طی بررسی بیش از ۵۷ بیمار حاضر، جهت تغییر جنسیت به نتایج زیر دست یافت: بیشتر مراجع کنندگان در گروه سنی ۲۰-۳۰ سال جای داشته‌اند. بررسی وضعیت تحصیلی مراجع کنندگان نشان داد که بیشتر افراد مراجعه کننده را دیپلمه‌ها تشکیل می‌دهند. همچنین از نظر شغلی، کارمندان بیشترین مراجعه کنندگان را تشکیل می‌دهند. حدود ۸۸٪ این افراد هدف از مراجعه خود را، دریافت مجوز برای تغییر جنسیت اعلام کردند. بررسی وضعیت بالینی مراجع کنندگان نشان داد که تمایلات همجنس‌گرایانه در بیشتر از ۸۴٪ آنها بچشم می‌خورد. در بررسی وضعیت روانی آنها، شایع‌ترین بیماری موجود را افسردگی در ۳۵٪ موارد گزارش داده‌اند. در طی بررسی وضعیت خانوادگی این افراد، عدم تفاهم والدین و فقدان والد همجنس را می‌توان به عنوان عوامل روانی- اجتماعی مشکل‌زای شایع‌تر در درون خانواده این بیماران تلقی نمود.^۳

پژوهش دیگری در انستیتو روانپزشکی تهران توسط حسین رنجبر شایان در زمستان ۱۳۷۷ به روی ۱۵ نفر افراد خواهان تبدیل جنسی مذکر (۱۸ تا ۲۳ سال) به مؤنث با استفاده از چک لیست ۲۳ سؤالی بر اساس ملاک‌های DSMIV و آزمون شخصیتی کتل، آزمون شخصیتی میلون، آزمون MMPI-2 و پرسشنامه ارزیابی دوران رشد افراد (محقق ساخته) صورت گرفت. در این تحقیق از ۶۰ نفر پسر به عنوان گروه شاهد استفاده گردید و نتایج ذیل حاصل گردید:

1- Dickson

2- Decopper

۳- فریدون، مهرابی، بررسی برخی از ویژگی‌های تبدیل خواهی جنسی در بیماران ایرانی فصلنامه اندیشه و رفتار، بی‌جا، ۱۳۷۴، صص ۶-۱۲.

۱- در آزمون شخصیتی کتل عوامل F (وابستگی= پرشور، تکانشگر، با نشاط، پر حرف، پر جنب و جوش، بی اعتنا)، M (اضطراب= تخیلی، حواس پرت، در خود فرو رفته، بی دست و پا)، Q (اضطراب= بیمناک، خود سرزنش کننده، مستعد احساس گناه، نگران، دارای احساس نا ایمنی)، Q2 (برونگرایی= خود بسنده، مبتکر و کاردان، دارای اعتماد به نفس)، Q3 (برونگرایی= تسلط به خود، دارای خودپنداره بالا، دارای نظم و ترتیب اجتماعی، وسواسی) با ضریب اطمینان $p < 0.05$ تفاوت معنی دارای بین گروه کنترل و شاهد مشاهده شد.

۲- در آزمون شخصیتی میلون عوامل شخصیتی اسکیزوئید، اجتنابی، وابسته، اسکیزوتیپی، مرزی، اضطراب، سوماتوفرم، وابستگی دارویی، افسردگی اساسی (CC)، نمایشی، خودشیفته، آزارگری، منفعل، پرخاشگر، بازداری شده، دیستامیا، اختلال دوقطبی، اختلال تفکر، تفاوت معنی داری بین گروه کنترل و شاهد مشاهده گردید.

۳- در آزمون شخصیتی MMPI-2 در مقیاس های L (دروغ پردازی)، F (نابسامدی)، K (مقیاس اصلاح، D (افسردگی)، HY (هیستری)، PD (انحراف روانی - اجتماعی)، SI (درونگرایی اجتماعی)، MF (مردانگی - زنانگی)، PA (پارانویا)، PT (ضعف روانی)، SC (اسکیزوفرنی)، MA (شیدایی ضعیف) تفاوت معنی داری بین دو گروه کنترل و شاهد مشاهده گردید.

۴- در پرسشنامه ۵۰ سؤالی تحت عنوان ارزیابی دوران رشد این افراد تفاوت معنی داری در سطح ۹۵٪ با درجه آزادی ۷۳ یافت گردید.

در تحقیق دیگری که توسط بم و همکاران در خارج از کشور صورت گرفت این طور مستدل است که افراد دو جنسیتی در نتیجه توانایی پرداختن به رفتارهای مردانه و زنانه و همچنین توانائی جابجایی بین این دو (مردانگی و زنانگی) سازگاری بهتری دارند. بسیاری از مطالعات دیگر نیز رابطه مثبت بین دو جنسیتی بودن و سازگاری روانی و عزت نفس را تأیید کرده‌اند.^۱

طی تحقیق دیگری که در خارج از کشور به روی بی‌هویتان جنسیتی با عنوان مقایسه مادران پسران مبتلا به اختلال هویت جنسی با مادران گروه کنترل توسط مارانتز و کانز^۲ در مارس ۱۹۹۱ انجام گرفت نتایج زیر بدست آمد. نتایج مصاحبه‌های تشخیصی و پرسشنامه افسردگی بک نشان دادند که مادران پسران دارای اختلال هویت جنسی علایم افسردگی بیشتری دارند و بیشتر با ملاک‌های اختلال شخصیت مرزی تطابق دارند تا

۱- سوزان، گولومبک و رابین، فی‌وش، «رشد جنسیت» مهناز، شهر آرای، تهران، ققنوس، ۱۳۷۸، ص ۱۶.

مادران گروه کنترل. در تحقیق دیگری با عنوان دوقلوهای یک تخمکی ناهمسان در تبدیل خواهان جنسیتی توسط گاردن جی ام و راتوس دی جی در دسامبر ۱۹۹۲ به روی ۱۳ دختر تبدیل خواه جنسیتی صورت گرفت، نتایج زیر بدست آمد: بیماری‌های ذهنی یا ناهنجاری‌های فیزیولوژیکی نداشتند همچنان خواهران همسانشان مشکلات هویت جنسی نداشتند این پژوهش نشان داد که اختلال هویت جنسی بوسیله یک مکانیسم ژنتیکی ساده انتقال داده نمی‌شود. در تحقیق دیگری که به روی تبدیل خواهان جنسی مرد به زن توسط رایینسو در سال ۱۹۹۳ صورت گرفت به نتایج زیر منتج گردید. جهش‌هائی در ژن SRY ممکن است علت این اختلال باشد اما روش ایده‌آل در زمینه سبب‌شناسی یافته نشده است. در تحقیق دیگری که با عنوان مفهوم اختلال هویت جنسی در کودکان و نوجوانان توسط مانی در سال ۱۹۹۴ صورت گرفت به نتایج زیر انجامید.

در این تحقیق به کد جنسیت در مغز بصورت کد مردانگی و زنانگی اشاره شد. وی اختلال هویت جنسی را ناهماهنگی میان جنس و دستگاه تناسلی خارجی مشخص و کدهای جنسی مشخص در مغز به عنوان مرد یا زن بودن، تعریف کرد. در تحقیق دیگری که با عنوان تجربه آسیب مغزی و تأثیر آن بر اختلال هویت جنسی و نقش جنسی توسط گاتمن^۱ و ناپر در سال ۱۹۹۶ صورت گرفت نتایج زیر بدست آمد. در این مطالعه اختلال هویت جنسی و نقش جنسی به عنوان یک ضربه مغزی توصیف می‌شوند. در این مطالعه چهار بزرگسال (دو مرد و دو زن) که در سنین ۳۰ تا ۱۸ سالگی دچار ضربه مغزی شده بودند و یکسال از آن حادثه سپری شده بود مورد آزمایش قرار گرفتند نتیجه این پژوهش این بود که مردان در مقایسه با زنان از نظر رفتاری نابسندگی عمل کرده‌اند. در آخر بررسی میر در ۱۹۸۰ نشان داد که این معالجات (جراحی و هورمونی...) در دراز مدت اثر سودمندی بر زندگی این افراد ندارد. بر اساس این مطالعه، بعضی بیمارستان‌ها، انجام این نوع عمل جراحی‌ها را متوقف کرده‌اند.^۲

میچل در سال ۱۹۹۱ به این نتیجه رسید، مادران دارای فرزندان پسر مبتلا به اختلالات GID، نسبت به سایر کودکان گروه کنترل، فرزندان خود را در بروز رفتارهای زنانه، نسبت به بروز رفتار مردانه، بیشتر مورد حمایت قرار می‌دهند. گرچه می‌توان تصور کرد که کودکان دارای اختلالات GID نسبت به واکنش‌های والدین در مورد رفتارها و تمایلات جنسی خود چه واکنشی دارند، اما غیر منطقی نخواهد بود که بپذیریم، آزاد گذاشتن فرزندان از نظر بروز رفتارهای جنسی، در طی مدت طولانی، باعث تثبیت رفتارها

1- Gathman

۲- ذبیح الله، فرجی، انگیزش و هیجان و واکنشهای روانتی، تهران، میترا، ۱۳۷۵، ص ۸۹.

و شکل‌گیری هویت جنسی خواهد شد. اگر بخواهیم عواملی را که باعث تشدید رفتارهای جنس مخالف می‌شوند برشماریم، بایستی عوامل فعال و مؤثر، وجود والدین، عوامل ذاتی و سرشتی خود کودکان را در نظر بگیریم (زاکر و برادلی ۱۹۹۵).

بر اساس مشاهدات کلینیکی مشخص شده که دو عامل فعال وجود دارد که باعث می‌شود مادران نسبت به رفتارهای زنانه پسران خود واکنش مثبت بروز دهند. این عوامل عبارتند از، درک و دریافت از جنس زن، به عنوان عاملی تربیتی و اینکه اغلب مادران احساس میکنند در تربیت و پرورش فرزندان خود قصور نموده‌اند. مسأله دیگر رفتار خشن و پرخاشگری مردان یا پدران است که باعث پرخاشگری شدید مادران می‌شود. البته این ایده به طور تجربی مورد بررسی و آزمایش قرار نگرفته است.

از جمله عوامل مؤثر در وجود کودکان، به سطح فعالیت و ظاهر فیزیکی آنها می‌توان اشاره کرد. استولر ۱۹۷۵ عنوان کرد، پسران دچار اختلالات GID اغلب جذاب‌تر از سایر کودکان می‌باشد گرین در سال ۱۹۸۷ گزارش کرد که مادران دارای فرزندان GID، اغلب پسران خود را به عنوان یک کودک زیبا و شبیه یک دختر توصیف می‌کنند. در نمونه‌های کلینیکی مشخص شده که پسران دچار اختلالات GID نسبت به سایر پسران گروه کنترل، دارای عکس‌های زیبا و جذاب‌تری هستند. برعکس دختران مبتلا به GID نسبت به سایر دختران گروه کنترل و طبیعی، جذابیت کمتری دارند (فریدیل و همکاران ۱۹۹۶).

بر اساس تحقیقی که گرین^۱ در سال ۱۹۸۷ راجع به پسران دارای تمایلات زنانه انجام داد و طبق گزارش‌های مادران این کودکان نتیجه‌گیری شد که این مادران نسبت به مادران گروه کنترل، اوقات کمتری را برای پسران خود سپری می‌کنند، بین این مادران و پسرانشان جدایی بیشتری وجود دارد، و این پسران، نسبت به سایر پسران، بیشتر تحت کنترل قرار می‌گیرند. ضمناً مادران پسرانی که دارای اختلالات GID هستند، درصد بیشتری از آسیب‌شناسی روانی از خود بروز می‌دهند (زاکر و برادلی ۱۹۹۵).

به علاوه، پسران دارای اختلالات GID وابستگی ناایمن با مادران خود دارند. دختران نیز در ایجاد ارتباط با مادران خود دچار مشکل هستند و رابطه آنها، یک ارتباط ضعیف و بی‌اثر است. علت این مسأله، سطح بالای آسیب‌پذیری روانی از جمله افسردگی و اختلالات شخصیتی مادران است.

تحقیقات شرمین^۱ ۱۹۷۵ راجع به پسران GID با استفاده از مقیاس‌های فرافکن، نشان داد که این پسران، رابطه خود را با پدرانشان، یک ارتباط دور، منفی و توأم با نزاع ذکر کردند.

همچنین، تحقیق استولر در مورد پسران با تمایلات زنانه و مردان همجنس خواه به متغیر فاصله زیاد بین پدر و پسر در سبب‌شناسی اشاره کرد. روی هم‌رفته، کلیه گزارش‌های مربوط به آسیب‌شناسی روانی والدین و شواهد دیگر، مؤید این مطلب هستند که رابطه دور یا عدم رابطه نزدیک، از جمله عواملی هستند که موجب اضطراب و در نهایت GID در کودکان می‌شوند. در یک مطالعه ی آینده نگر پسران مبتلا به GID و همچنین از مطالعات گذشته نگر مردان و زنان مبتلا به همجنس‌گرایی، مشاهده شده است. در مطالعاتی که گرین ۱۹۸۷ انجام داد به این نتیجه رسید که ۷۵٪ از پسرانی که دارای ویژگی‌های جنس مخالف هستند، از سن ۱۹ سالگی دارای ویژگی‌های جنس مخالف هستند، از سن ۱۹ سالگی دارای تمایلات دو جنسی یا همگرایی میشوند و ۸۰٪ کسانی که رابطه جنسی داشتند، به عنوان دو جنسی یا همجنس‌گرایی شدند. در تجزیه و تحلیلی که در سال ۱۹۹۵ توسط زاکر و برادلی روی نوشتارهای علمی انجام شد، یک ارتباط بسیار قوی بین پیشرفت رفتارهای جنسی به سمت همجنس‌گرایی مردانه و زنانه آنها در آینده هم مشاهده شد.

علیرغم این ارتباط قوی، طبق پیگیری‌های گرین،^۲ (۱۹۸۷) نتایج بدست آمده از پژوهش‌های اخیر نشان می‌دهند که تعدادی از نوجوانان مبتلا به GID دگرخواه جنسی هستند، یعنی دارای علاقه به جنس مخالف می‌باشند. در برخی نوشتارهای علمی نیز مشخص شده که برخی از افراد همجنس‌گرا، رفتارهایی مبنی بر تمایل به جنس مخالف از خود بروز می‌دهند، این مسئله نشان می‌دهد که رابطه چندانی بین اختلالات GID و همجنس‌گرایی وجود ندارد و اختلالات GID آن گونه که بین مردم رواج دارد، به تنهایی نشان دهنده بروز رفتارهای همجنس‌گرایی نیستند (زیگر ۱۹۸۸).

گریندر در سال ۱۹۸۷ اظهار داشت که تنها معدودی از پسران (۱ نفر از ۴۴ نفر) دارای اختلالات GID، در نوجوانی و بزرگسالی، تمایلات و رفتارهایی مشابه جنس مخالف از خود بروز می‌دهند.

گرچه، گرین به این نتیجه رسید، افرادی که بطور پیوسته رفتارهایی مبنی بر تمایل به رفتار جنس مخالف از خود نشان می‌دهند، در آینده دچار همجنس‌گرایی می‌شوند، ولی

1- Cherman

2- Grine

بطور حتم نمی‌توان معین کرد که با کدام یک از متغیرها می‌توان اختلالات جنسی دوره نوجوانی را پیش بینی کرد.

در ارزیابی کلینیکی نوجوانان دارای اختلالات GID مشخص شد که والدین این نوجوانان نسبت به رفتارها و تمایلات نوجوانان خود به جنس مخالف، صبر و حوصله بیشتری به خرج می‌دهند، در حالی که والدینی که رفتار دقیق‌تری در برابر بروز حالات مختلف کودکان خویش دارند، مانع از ادامه یافتن این حالات و رفتارها در سنین نوجوانی فرزندشان می‌شوند.

در پیگیری زاکر و برادلی^۱ (۱۹۹۵) روی ۱۶ نوجوانی که دچار اختلال هویت جنسی بودند، ۳ نفر علایم این اختلال را در سنین بزرگسالی نشان دادند، ۳ نفر دیگر مورد جراحی و درمان هورمونی قرار گرفتند، و بقیه کودکان مبتلا که برای ادامه درمان مراجعه به کلینیک نداشتند، به نحوی دچار اختلالات و مشکلات جنسی بودند.

نتیجه:

امروز اگرچه به لحاظ دسترسی به تکنولوژی پیشرفته پزشکی، این علم توانسته بسیاری از مشکلات جنسی را به حداقل برساند لذا دقیقاً آمار نشان می‌دهد که داوطلبان اکثراً به دلیل علل و عوامل شخصیتی و اجتماعی به این تغییر رو آوردند. اختلالات روانی، شخصیتی، اجتماعی و فاقد هویت دانستن خود از جمله‌ی این علل و عوامل هستند، این ضایعات دقیقاً به بی‌هویتی دینی باز می‌گردند، انسانهایی که خود را نیافته و فکر می‌کنند که در پس این تغییر به هویت واقعی خود دست می‌یابند حال آنکه این تغییر، نه تنها تغییر واقعی نیست بلکه این بیماران را با چالش دیگری مواجه ساخته، به لحاظ روانی و شخصیتی واقعاً درمان نمی‌شوند، نه تنها جنسیت خود را از دست داده، لذا جنسیت دوم را نیز به دست نمی‌آورند، آمار نشان دهنده‌ی جامعه‌ی بیمار جنسی نیست بلکه غالب اختلالات، اختلالاتی است که علل و عوامل شخصیتی یا روانی و یا اجتماعی دارد، لذا به این تغییر از لحاظ دینی هرگز نمی‌توان مجوز داد چرا که این سیر یک سیر تکاملی نیست و سیر نقصان است، این سیر نزولی قطعاً قابلیت تجویز شرعی را نخواهد داشت.

از گذرگاه فقهی و شرعی، هیچ یک از این علل و عوامل تلفیقی نمی‌توانند منشاء برای تغییر جنسیت باشند بویژه آنجا که نه تنها در این تغییر، جنسیت مشخص نمی‌شود بلکه ترکیب اجزاء نیز از هم پاشیده می‌شود، این مجوز زمانی صادر می‌شود که زمینه‌ی دوجنسی بودن وجود داشته باشد و لذا در جهت ایجاد نظم و رفع اختلالات جنسی، آن هم

منوط به اینکه علم پزشکی برای این تغییر پاسخ قانع کننده ای داشته باشد این تغییر جایز دانسته می شود. لذا ملاک در این تغییر، درمان است، و ملاک اباحه ی چنین عملی، نفس درمان و میزان تأثیرگذاری است.

در کشور ما که شاکله ی مذهبی و دینی وجود دارد، این بحرانهای بی هویتی دینی به نحو گسترده مشاهده نمی شود، این نوع مسائل در کشورهایی که از خلاء معنویت رنج می برند، بحران ساز می شود.

فصل سوم: ضرورت زوجیت در نظام تکوین و تشریع

اصول حاکم بر خلقت و عالم پنج دسته‌اند و این اصول عبارتند از:

۱- اصل علیت: اصل فراگیر و حاکم بر عالم ماده، پوشاننده‌ی کل نظام عالم

۲- اصل تحول و تکامل

۳- اصل تغییر

۴- اصل توحید: اصل حاکمیت وحدت به رغم کثرت

۵- اصل زوجیت: زوجیت قاعده‌ای عمومی و فراگیر است. این قاعده‌ای فراگیر است

که با نفس طبیعت همگنان است، مخالفت با این قاعده: خروج از قواعد علمی عالم است؛ لذا این اصل در نظام تکوین: تکوینی بودن دو جنس، بارها و بارها در آیات متعدد و قرآنی مورد اشاره قرار گرفته است.

گفتار نخست: ضرورت زوجیت در آیات قرآن

مهمترین سند دین شناسی قرآن است، کتابی دست نخورده و تحریف نشده که باید دیگر آثار و منابع دینی را با آن سنجید، آخرین کتاب انسان ساز که برآیند وحی الهی است، منبع انوار لایزال الهی است، کتابی ابدی و سرمدی و ازلی، یک کتاب آسمانی است و تمامی آن، خطاب به بشریت می‌باشد.

اصل زوجیت در قرآن کریم در آیات متعدد مورد توجه و تأکید قرار گرفته است، نه تنها در مورد انسان بلکه در آیات متعدد به زوجیت همه اشیاء اشاره شده، زوجیتی که به معنای دو تا بودن، نر و ماده بودن است، من جمله:

«وَلَمْ يَرَوْا إِلَى الْاَرْضِ كَمْ اُنْبِتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زوجِ كَرِيمٍ، اِنْ فِى ذٰلِكَ لَآيَةٌ...»^۱

«مگر در زمین ننگریسته‌اید که چقدر در آن از هر گونه جفتهای زیبا رویانده‌ایم قطعاً در این (هنرنمایی) عبرتی است. همین مضمون در آیات ۵ سوره حج، ۱۰ سوره لقمان، ۷ سوره ق و ۵۳ سوره طه آمده است.

«... وَ بَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَاَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَانْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زوجِ كَرِيمٍ»^۲

۱- شعراء/ ۷ و ۸

۲- لقمان / ۱۰

«والارض مددناها و القینا فیها رواسی و انبتنا فیها من کل زوج بهیج»^۱
 «و من کل شیء خلقنا زوجین لعلکم تذكرون»^۲
 «... و من کل الثمرات جعل فیها زوجین اثنین یغشی اللیل النهار ان فی ذلک لایات
 لقوم یتفکرون»^۳
 در سوره‌های دیگر قرآن نیز همین معنا در خصوص انسان مورد تأکید قرار گرفته
 است:

سوره اعراف آیه ۱۸۹، سوره ی زمر آیه ۶
 «یا ایها الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحد و خلق منها زوجها»^۴
 «ای مردم، از پروردگارتان که شما را از «نفس واحدی» آفرید و جفتش را «نیز» از او
 آفرید... پروا دارید.» با مشاهده آیات متعدد در قرآن کریم در می‌یابیم که اصل زوجیت در
 آیات قرآن یا به نحو اجمالی مورد اشاره قرار گرفته است و یا به نحو تفصیلی.

گفتار دوم: نکات شرحی و تفسیری در خصوص آیات

۱- گاهی قرآن سخن از زوجیت میوه‌ها می‌گوید، گاهی گیاهان، گاهی از زوجیت
 چیزهایی که انسانها نمی‌دانند و در نهایت از زوجیت همه اشیاء جهان سخن می‌گوید.
 ۲- هدف نهایی از بیان زوجیت تذکر نشانه‌های الهی و به کار انداختن اندیشه‌ی انسان
 است: «ان فی ذلک لایه»^۵

«ان فی ذلک لایات لقوم یتفکرون»^۶

۳- تاریخچه: انسان تا قرن‌ها گمان می‌کرد که مسأله زوجیت و وجود جنس نر و ماده
 فقط در مورد بشر و حیوانات و برخی از گیاهان مثل خرما صادق است. اما کارل لینه^۷،
 گیاه‌شناس معروف سوئدی نظریه خود را مبنی بر وجود نر و ماده در بین همه‌ی گیاهان در
 سال ۱۷۳۱ م ارائه کرد و مورد استقبال دانشمندان قرار گرفت. اما پس از مدتی «لینه»
 توسط ارباب کلیسا توقیف شد و کتابهای او به عنوان کتابهای ضلال اعلام گردید. سپس

۱- ق/۷

۲- ذاریات/۴۹

۳- رعد/۳

۴- نساء/۱

۵- شعراء/۸

۶- رعد/۳

۷- ۱۷۰۷-۱۷۸۷ م

دانشمندان کشف کردند که ماده، از تراکم انرژی بصورت ذرات بی‌نهایت ریزی به نام اتم تشکیل یافته است و پس از گذشت مدتی مسأله زوجیت به همه اشیا سرایت داده شد چرا که دانشمندان کشف کردند که واحد ساختمانی موجودات یعنی اتم از الکترون‌ها و پروتون‌ها تشکیل شده است.

ولی چنانچه اشاره شد قرآن مجید قرن‌ها قبل از این دانشمند کراراً در آیات مختلف به زوجیت در جهان گیاهان اشاره می‌کند و این خود یکی از معجزات علمی قرآن است.^۱

۴- در آیه‌ی ۴۹ سوره‌ی ذاریات: از هر چیز جفت جفت آفریدیم.

این جفت بودن به عالیت‌ترین صورت آن در نر و ماده بودن تجلی پیدا می‌کند که آنرا در انسان و جانور و گیاه مشاهده می‌کنیم، بلکه در هر چیز آفریده شده از اتم بسیار خرد که در آن قسمت منفی و قسمت مثبت مشاهده می‌کنیم این تکامل نشان دهنده نیاز مشترک میان مخلوقات است که آن نیز به نوبه‌ی خود به ما دو بصیرت می‌بخشد:

الف: اینکه نیازمندی به خودی خود نعمت است و احساس کردن آن همچون سوختی برای تحرک محسوب می‌شود و اشباع شدن لذت هستی است، هرچه نیازمندی افزوتر و شدیدتر و گوناگون‌تر باشد، لذت حاصل از برآمدن آن نیازمندی نیز بیشتر و متنوع‌تر و شدیدتر خواهد شد...

ب: تکامل و مخصوصاً در میان دو زوج، راهنمایی برای ما به سوی پروردگاران است، بدان سبب هر چیز که نیازی به چیز دیگر دارد و در آن تصور استقلال و بی‌نیازی و الوهیت نمی‌رود و از آن روی که هر محتاج، فقیر و محدود و در زیر تدبیری دیگری است و اینکه پروردگار بی‌نیاز و وسعت‌بخش و حد بری دارد. پس تدبیر کامل و فراهم آوردن زوجیت و تنظیم شئون آن دلیل بر این است که مدبر و تنظیم‌کننده‌ای وجود دارد^۲، در عین حال گواهی بر آن است که مدبر بی‌نیاز است و نامحدود و همانند و شبیهی ندارد.

در حدیثی از امام رضا(علیه السلام) آمده است: «با ایجاد مشاعر شناخته می‌شود که او مشعر ندارد و با جوهر ساختن جوهرها معلوم می‌شود که برای او جوهری نیست و با وجود تضاد در میان چیزها آشکار است که او را ضدی نیست و با ایجاد مقارنه میان چیزها دانسته می‌شود که او قرین ندارد، روشنی را ضد تاریکی قرار داد و خشکی را ضد تری و زبری را ضد نرمی و سردی را ضد گرمی، میان دشمنان تألیف و نزدیکی پدید آورد و میان نزدیکان جدایی افکند که این جدایی دلیلی بر جدا کننده است و تألیف دلیلی بر مؤلف و

۱- ناصر، مکارم شیرازی و همکاران، تفسیر نمونه، قم، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۸؛ ج ۱۷، ص ۳۲ و ج ۱۵، صص ۱۹۱-۱۹۲

۲- محمد تقی مدرسی، تفسیر هدایت، ترجمه‌ی احمد آرام، مشهد، ۱۳۷۸، ج ۴، صص ۶۳ و ۶۵

ایجاد کننده الفت و قول او چنین است: «و من کل شیء خلقنا زوجین اثنین لعلکم تذکرون و...»^۱

«لعلکم تذکرون»: باشد که شما به یاد داشته باشید و از آن پند گیرید.

هر وقت که احساس نیاز به خدا پیدا می‌کنید، معرفت شما به او افزایش می‌یابد و نیز در آن هنگام که نیاز شما را برآورده می‌سازد حق آن است که معرفت خدا عالیتین هدف آفرینش جهان است.^۲

۵- در آیه ۷ و ۸ سوره‌ی شعراء: آیا نگاه نمی‌کنید به سوی صفحه زمین که چه بسیار رویانیدم در آن زمین، از هر چیزی جفت، نر و ماده، نیکو و پاکیزه و بدرستی که در خلقت ازواج در زمین دلیل واضح و آیه محکمه‌ایست بر وجود حق و قدرت و علم‌باری تعالی و نیستند اکثر افراد بشر مؤمن.

۶- برای ازواج مصادیق بشمار ذکر کرده‌اند: عقل کل و نفس کل، علم و عمل، ازواج آسمان و زمین، ازواج وجود و ماهیت ازدواج نر و ماده از هر جانور، روح و بدن و از جمله ازدواج همه رستنی‌هایند، آنچه را زمین می‌رویاند ازواج‌اند، در همین معنا به نقل ایبانی از دفتر سوم عارف رومی می‌پردازیم:

حکمت حق در قضا و در قدر	کرده ما را عاشقان یک‌دگر
جمله اجزای جهان زان حکم پیش	جفت جفت و عاشقان جفت خویش
هست هر جفتی و عالم جفت خواه	راست همچون کهربا و برگ کاه
آسمان گوید زمین را مرجبا	با توأم چون آهن و آهن ربا
آسمان مرد و زمین زن در خرد	هر چه آن انداخت این می‌پرورد
پیش زمین و چرخ را دان هوشمند	چون کار هوشمندان می‌کنند
گرچه از هم این دو دلبر می‌خرند	پس چرا چون جفت در هم می‌خزند
بی‌زمین کی گل بروید و ارغوان	پس چه زاید زاب و تاب آسمان
بهر آن قیل است در ماده ز نر	تا بود تکمیل کار همدگر
خیل اندر مرد و زن حق زان نهاد	تا بقا یابد جهان زین اتحاد ^۳

۱- عبد علی بن جمعه، حریری، تفسیر نورالثقلین، تصحیح هاشم رسولی، قم، العلمیه، ۱۳۸۵، ج ۵، ص ۱۳۰

۲- تفسیر هداایت

۳- حسن‌زاده، املی، شرح فص حکمت عصمیه فی کلمه فاطمیه، تهران، نشر طوبی، ۱۳۷۹، ص ۲۷

۷- در مقدمه ی کتاب اعجاز قرآن علامه طباطبایی آمده است:
 هنگامی که جهان در تاریکی جهالت به سر می‌برد، قرآن در پیش از ده آیه از زوجیت گیاهان بحث کرده، تصریح می‌نماید که خدا همه‌ی گیاهان را جفت آفریده. رعد/۳، شعراء/۷^۱ لذا در نهایت می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد که:

اولاً: زوجیت در همه‌ی موجودات، قاعده‌ای عام و فراگیر است.
 ثانیاً: زوجیت از نفس طبیعت می‌جوشد و استثناء بردار هم نیست.
 ثالثاً: از این جهت که انسان جایگاه ویژه‌ای در عالم ماده دارد، لذا زوجیتش به لحاظ جایگاهش از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

لذا دخل و تصرف و مخالفت و مقابله با چنین اصل جهان شمولی قطعاً پاسخ مثبتی ندارد، اصلی است ثابت در نظام خلقت بگونه‌ای که در «لسان وحی»، تخلف از این اصل نه مجاز است و نه موجود و به همین سبب است که نسل موجودات تداوم یافته و بواسطه‌ی وجود همین اصل و سامانداری آن است که میان مخلوقات توازنی چشمگیر موجود است.

اما زوجیت در انسان: این خلیفه‌الله در زمین، این آیت کبرای حق نیز همانگونه که در آیات قرآنی اشاره شد، در نظام هستی تحقق یافته و ضرورت این امر مشاهده می‌شود، اگر فرض شود که جامعه‌ی انسانی همه مرد باشند، از فرض چنین فرضی عدم آن لازم می‌آید، زیرا اگر همه مرد باشند دیگر همه‌ای در کار نخواهد بود، زیرا اگر مردی در کار نباشد زن به تنهایی نمی‌تواند مبداء پیدایش نسل باشد، بنابراین جامعه نیاز به زن و مرد دارد و هر دو، رکن این نظام انسانی هستند و از طرف دیگر، اگر آنها که مردند زن می‌شوند و آنها که زنند مرد می‌شوند، باز هم این مسئله مطرح بود که چرا تفاوت وجود دارد.

«و لایظلم ربک احداً» و قرآن کریم منطقش درباره کار خدا این است که خدای سبحان به احدی ستم نکرده و نمی‌کند لذا در مقام آفرینش، ستم وجود ندارد، بنابراین هیچ کسی نمی‌تواند بگوید، به من ظلم شده است. لذا این اصل عمومی را حق تعالی، در بطن موجوداتش قرار داده و بدلیل برهم خوردن نظام، مقابله با آن را اجازه نداده است.

بخش دوم:

سبب شناسی علمی در تغییر جنسیت

فصل نخست:

سبب شناسی تغییر جنسیت در علم پزشکی و روانشناسی

گفتار نخست: بیماران اختلال هویت جنسیت

اگر چه زن یا مرد بودن، هویت جنسی هر فردی را روشن می‌نماید، اما در تحقیق هویت، عوامل متعددی چون عوامل وراثتی، هورمونی و روانی در پیدایش صفات جنسی، حرکات، سلوک، منش، تکلم، نوع تفریحات و محتوای رویاهای فرد تأثیر دارند و هر نوع خدشه در عوامل بالا سبب ایجاد اختلال در هویت جنسی فرد می‌گردد که در ذیل به صورت جداگانه عوامل مؤثر در اختلال را بیان خواهیم کرد.

۱- تئوری‌های مطرح شده در باب سبب شناسی

تئوری‌های مطرح شده در باب سبب شناسی عبارتند از: الف- نظریه بیولوژیکی
ب- نظریه روانی - اجتماعی^۱

الف- نظریه بیولوژیکی

۱- استرس پیش از تولد: در یکی از مطالعات نشان داده شده که با تحت فشار قرار گرفتن یک موش حامله، نوزاد مذکر به رفتار زنانه گرایش پیدا کرد. در یک مطالعه دیگر میزان هم جنس‌خواهی در میان پسرانی که در بین سالهای ۱۹۴۶-۱۹۴۱ سالهایی که در فشار جنگ جهانی دوم متولد شده‌اند افزایش دیده می‌شود.

۲- اختلالات ژنتیکی: انحراف از تعداد طبیعی کروموزومها سبب ایجاد نابهنجاری‌های کروموزومی می‌گردد.

بعضی از این نابهنجاری‌های جنسی بر روی دستگاه‌های مجرایی و تناسلی خارج اثر می‌گذارد و سبب مبهم شدن عضو تناسلی یا اختلالات در صفات ثانویه جنسی می‌گردد،

۱- علیرضا، کاهانی، و پیمان، فخری شجاعی، اختلال هویت جنسی (GID)، دگر جنسیت‌جوها (TS)، تهران، موسسه‌ی فرهنگی انتشاراتی تیمورزاده، ۱۳۸۱، ص ۳۸.

که عبارتند از سندرم کلاین فelter^۱، سندرم ترنر^۲، دیس ژنزی غدد جنسی خالص^۳، انواع هرمافرودیسم‌ها و... اینگونه آسیب‌ها سبب ایجاد تردید در والدین، در ارتباط با هویت واقعی کودکشان می‌گردد، که گاهی سبب درک اشتباه والدین از هویت واقعی کودک و در نتیجه بزرگ کردن کودک با هویت جنسی مخالف را باعث می‌گردد.

۳- اختلالات هورمونی: در بعضی از پژوهش‌ها نوع و چگونگی ترشحات هورمونی را در قبل از تولد و پس از دوره بلوغ عامل مهمی در ایجاد و بروز اختلال هویت جنسی ذکر می‌کنند.

هر نوع محرک شدید هیجانی و شیمیایی در دوران آبستنی مادر، بر روی جنین تأثیر گذاشته و سبب عدم تعادل هورمونی و علی‌الخصوص، اختلال در هورمونهای جنسی گردیده و عوارض بدنی را در سنین بعدی بر روی کودک و نتیجتاً هویت جنسی او می‌گذارد. عوامل نامتعادل کننده هورمون‌ها عبارتند از: انواع بیماریهای عفونی، مصرف داروهای هورمونی توسط مادران باردار، انواع شیمی درمانیها، اکثر استرس‌های شدید وارد شده بر مادران باردار، باعث عدم تعادل هورمونی در مادر و جنین می‌گردد.

۴- مشکلات مغزی و سیستم عصبی مرکزی: انواع ضربه‌های مغزی در طول دوران جنینی و کودکی را شامل می‌شود، مسأله هورمونهای جنسی والدین و تأثیر آن در شکل‌گیری رفتارهای بعدی جنسی و هم چنین سوگیریهای جنسی فرزندان، از جمله تئوری‌های حائز اهمیت بوده که طی سالیان طولانی مورد بررسی قرار گرفته است.

تأثیر واکنش استروژن مثبت از مهمترین شیوه‌های آزمایش فرضیه تأثیر هورمونی والدین در بزرگسالی کودکان است، در زنان متمایل به رفتار جنس مخالف، هنگام تزریق استروژن، هورمون Ivteinzin در حد قابل ملاحظه ای افزایش می‌یابد. از آزمایشهایی که روی مردان همجنس‌گرا و همچنین زنانی که با دارو و یا جراحی جنسیت خود را تغییر داده بودند نتایج کاملاً متناقض بدست آمده، همچنین تحقیقات آناتومی، اثر هسته دو شکلی را در بروز رفتارهای جنسی در حیوانات مورد بررسی قرار دادند تا دریابند که آیا بین مردان و زنان همجنس‌خواه با مردان و زنان دگرخواه جنسی، تفاوت‌ها و شباهتهایی دیده می‌شود یا نه؟

مطالعاتی که بر روی دختران و زنان مبتلا به ناراحتی‌های فوق کلیوی مادرزاد انجام

1- Kleine – Felter, Syndrome

2- truner Syndrome

3- True Sexual Glands Dysgenesis

شد، دلایلی برای اثبات تئوری هورمونی فراهم آورد. مقدار آندروژن در رحم زنان مبتلا به ناراحتی CAH (ناراحتی‌های فوق کلیوی مادرزادی) در سطح بالایی است. این دختران یا زنان در سنین کودکی رفتارهایی از خود بروز می‌دهند که بیشتر شبیه رفتارهایی است که در پسران دیده می‌شود در سنین بزرگسالی دختران مبتلا به CAH کمتر درگیر دگرخواهی جنسی می‌شوند و نسبت به گروه، کنترل بیشتر رویاهای همجنسی‌خواهی دارند.

سایر تحقیقات زیستی، از جمله مطالعات ژنتیکی راجع به سوگیریه‌های جنسی، بیشتر دلالت بر وجود مؤلفه‌های ارثی و همچنین مؤلفه‌های محیطی مؤثر می‌کنند. مطالعات ژنتیکی اخیراً در زمینه کروموزوم‌ها گسترش یافته است.

هامر^۱ و دیگران (۱۹۹۳م)، هیو^۲ و همکاران (۱۹۹۵م)، بین برادران همجنس‌گرا یک هماهنگی خاص روی بخشی از کروموزوم X پیدا کردند، هر چند که در آزمایشات دیگر چنین نتیجه‌ای بدست نیامد (ریس و دیگران ۱۹۹۵م). نسبت جنسی همشیره‌ها و ترتیب تولد، از زمره متغیرهای جمعیتی می‌باشد که راجع به مردان همجنس‌خواه در بسیاری از نوشتارهای قدیمی مورد بررسی قرار گرفته است.

این نوشتارها اخیراً مورد مطالعه قرار گرفته‌اند، نتایج بدست آمده فوق‌العاده حائز اهمیت می‌باشد، مشخص شده که مردان همجنس‌خواه و دارای اختلالات جنسی و همچنین پسرانی که دارای اختلال GID هستند، تمایل زیادی به خواهران خود دارند، معمولاً کودکان مبتلا به GID از لحاظ ترتیب تولد، فرزند چندان خانواده هستند. (بلانچاردو شیران ۱۹۹۲م).^۳

گرچه منطقی نیست که یک عامل بیولوژیکی بتواند به خودی خود باعث اختلال GID شود، اما اینطور به نظر می‌رسد که مدارک زیادی دال بر تأثیر چندین عامل بیولوژیکی بر بروز رفتارها و تمایلات جنسی وجود دارد، در حال حاضر نمی‌توان یک یا چند عامل را به عنوان علت معرفی کرد و باید منتظر تحقیقات بعدی بود.

بر اساس سطح بالای آسیب‌شناسی روانی درونی که در کودکان مبتلا به GID مشاهده شده و با توجه به تاریخچه اختلالات عاطفی و سوء مصرف مواد در خانواده، می‌توان اختلالات و نابسامانی‌های خانوادگی، واکنش‌های استرس و بازدارنده را از جمله عوامل مهمی دانست که باعث آسیب‌پذیری بیشتر کودکان GID می‌شوند.

1 - Hammer

2 - Heiw

3 - Blanchardochirin

پسران با GID به تغییر محرک حسی حساسیت بیشتری نشان می‌دهند، به عواطف والدین خود نیز خیلی حساس هستند، این آسیب‌پذیری در برابر برانگیختگی بالا و حساس بودن به عاطفه، به صوت نامشخص مفهوم‌سازی می‌شود، ولی عامل مهمی در رشد GID می‌باشد (زاگر و برادلی ۱۹۹۵)^۱

ب- نظریه روانی- اجتماعی

اثرات روانی- اجتماعی و رفتاری ممکن است منجر به رفتار مبدل پوششی گردد. از این دیدگاه عوامل زیر مورد بحث قرار گرفته است:

۱- وجود تمایلات هم جنس گرایانه پنهان در والد جنس موافق و القاء این تمایلات به فرزندان خود بصورت غیر مستقیم یا مستقیم، عامل مهم در ایجاد بی‌هویتان جنسی می‌باشد. (برخی از این والدین با پوشاندن لباسهای جنس مخالف و آرایش آنها بصورت جنس مخالف و تشویق فرزندان در این راه باعث انحراف آنان می‌گردند.)

۲- برخی از والدین از جنسیت کودک خود راضی نبوده و این امر را بوسیله سخن یا نگاه یا شیوه‌های برخورد با فرزندشان بروز می‌دهند. کودک در چنین خانواده‌هایی بدلیل احتیاج وافر به محبت در سنین کودکی از طرف والدین، همانندسازی با جنس مخالف را انجام داده تا همچنان محبت و رضایت والدین را حفظ کرده باشد (یکی از علل مهم این نوع آسیب در خانواده‌ها، وجود فرهنگ غلط «جنس برتر» در آن جوامع می‌باشد.)

۳- عدم وجود والد هم جنس در خانواده یا ظهور کم وی در کوچکترین واحد اجتماعی، فرصت همانندسازی با جنس موافق را از فرزند گرفته و گرایش کودک به جنس مخالف را پایه ریزی می‌کند، البته در این باب فرام معتقد است: میزان کمیت وجودی مادر یا پدر با کودک مطرح نیست بلکه آنچه بیشتر در رشد روانی کودک حائز اهمیت است کیفیت روابط بین مادر و پدر و فرزند است.

۴- وجود والد همجنس پرخاشگر، که رابطه عاطفی را از فرزند خود دریغ داشته که اکثراً ناشی از افسردگی و ناراحتی‌های روحی والد هم جنس بوده و نتیجتاً فرصت همانندسازی مناسب با والد جنس مخالف را ایجاد کرده است.

۵- نزدیکی بیش از حد والد جنس مخالف با فرزند، در حد تماس بسیار نزدیک پوستی که سبب روابط عاطفی زیاد همانندسازی شدید با والد جنس مخالف گردیده است.

۱- علیرضا کاهانی، و پیمان، فخری شجاعی، اختلال هویت جنسی GID و دگرجنسیت‌جوها ITS، ص ۴۰.

۶- تجربهٔ صحنه‌های آمیزش جنسی در دوران کودکی، با دیدن، شنیدن صدا یا هر نوع حرکت و بو و غیره می‌تواند تثبیت شود و عامل سازندهٔ تعارضات روانی در همانند سازی کودک با پدر و مادر گردد.

۷- روابط بهم خوردهٔ پدر و مادر با یکدیگر سبب همانندسازی غیرمتعارف گردیده و در بعضی شرایط محیطی مناسب برای ایجاد اختلال هویت جنسی ایجاد خواهد کرد.^۱

گفتار دوم: بیماران اختلال جنسیت

در این زمینه سه نوع ناهنجاری عمده وجود دارد:^۲

۱- ناهنجاری کروموزوم‌های جنسی.

۲- اشکالات ذاتی در سوخت و ساز که بر روی هورمونهای تولید مثل اثر می‌گذارند.

۳- قرار گرفتن در معرض استروئیدهای برون زای رشد جنینی.

۱- ناهنجاری: کروموزومهای جنسی

ساده‌ترین و شایع‌ترین آنها شامل این موارد است: $47xxy$ ، $47xyy$ و $45xo$.

هرچند الگوی کروموزومی از طرق مختلف بر روی رشد تأثیر می‌گذارد؛ بعضی از آشکارترین آثار آنها از طریق گونادها و دستگاه غدد درون ریز جنسی است.

الف) دیس ژنزی گونادال یا نشانگان ترنر^۳ ($45xo$)

اگرچه شایع‌ترین ناهنجاری کروموزوم جنسی است ولی به علت اینکه بسیاری از جنین‌های مبتلا سقط می‌شوند نهایتاً در یک مورد از ۵۰۰۰ تولد زنده اتفاق می‌افتد. در این حالت، رشد تخمدان به صورت طبیعی شروع می‌شود ولی تخمدانها به زودی پسرفت می‌کنند؛ بنابراین کاهش مشخصی در استروئیدهای جنسی وجود دارد که مانع از رشد سینه و خصوصیات جنسی ثانویه می‌شود. این افراد از نظر هویت جنسیتی بدون ابهام زن هستند. اطلاعاتی در مورد ترجیح جنسی و پاسخ جنسی در این دخترها وجود ندارد. هر چند مانی و اره‌ارت تأکید کرده‌اند که بدون درمان جایگزینی با هورمون‌ها در این افراد بلوغ روانی اجتماعی دیده نمی‌شود.

۱- علیرضا، کاهانی، و پیمان، فخری شجاعی، اختلال هویت جنسی GID و دگرجنسیت‌جوها TS، صص ۴۱-۴۰.

۲- فیروز، رئیسی، اختلال هویت جنسی، تهران، تهران صدا و قصیده، ۱۳۸۳، صص ۴۳.

3- Turner syndrome

ب) نشانگان کلاین فلتز^۱ ($47, xxy$)

شیوع آن در حدود یک مورد از هر ۷۰۰ نوزاد پسر است. علائم شامل: بیضه‌های کوچک (در حدود ۶-۲ میلی‌متر)، دیس ژنزی توبولار، نازایی، بلندی قد و ژنیکوماستی است. ممکن است در افراد مبتلا، مشکلات شخصیتی و ترجیح جنسی غیر عادی وجود داشته باشد. از نظر سطوح هورمونی این موارد مشهود است: سطح پایین تستوسترون در پلاسما (اگرچه در محدوده طبیعی است)، سطح بالای گونادوتروپین‌ها (FSH و LH) و بالا بودن نسبت استروژن به تستوسترون. رابوک^۲ و همکارانش (۱۹۷۹) مشخص نمودند که تأخیر در رشد رفتار جنسی و علائق دگر جنس‌گرا در این مردها وجود دارد ولی مدارکی به نفع رشد بیشتر ترجیح هم‌جنس‌گرایانه دیده نشده است.

ج) ($47, xxy$)

بروز آن تقریباً یک مورد در هر ۱۰۰۰-۷۰۰ نوزاد پسر است. بجز احتمال بروز ناهنجاریهای بیضه شامل نقص در تولید اسپرم و آتروفی توبولار، پیامد آشکار جنسی دیگری در آنها وجود ندارد (پولانی،^۳ ۱۹۷۲). این افراد اغلب قدرت تولید مثل دارند و فرزندان آنها از نظر کروموزومی طبیعی هستند. از نظر هورمونی بجز مختصر افزایش سطوح گونادوتروپین‌ها (FSH و LH)، اختلال دیگری در آنها مشاهده نشده است. در این افراد شیوع بالاتری از انواع اختلالات رفتاری نسبت به گروه گواه دیده می‌شود، ولی همجنس‌گرایی در این افراد شیوع بالاتری ندارد.

۲- اشکالات ذاتی در سوخت و ساز

چون نادر هستند فقط مهمترین آنها را بررسی می‌کنیم.

الف- نشانگان عدم حساسیت آندروژنی یا نشانگان بیضه زنانه نما^۴

نقص اصلی در این نشانگان کاهش قدرت اتصال گیرنده‌های سلولی به

1- Kline Felter's syndrome

2- Rabock

3- Polani

4- testicular feminization syndrome

آندروژن هاست. این نقص سبب شکست کامل یا نسبی اثرات آندروژن‌ها در سطوح سلولی و احتمالا در تمام سلولهای بدن می‌شود. این نشانگان به صورت صفت وابسته به X مغلوب منتقل می‌شود بنابراین فقط مردها به آن مبتلا می‌شوند. در این بیماران طی رشد جنینی، عامل مهارکننده مولرین به طور طبیعی تولید شده است؛ بنابراین لوله‌های رحمی، رحم یا واژن فوقانی پیشرفت نمی‌کند ولی دستگاه تناسلی خارجی زنانه رشد می‌کند، به گونه‌ای که دستگاه تناسلی خارجی در آنها غیر قابل تشخیص از زندهای طبیعی است و به همین علت چنین کودکانی به عنوان یک دختر تربیت می‌شوند. بیضه‌ها در حفره شکمی یا ناحیه اینگوینال یا لب‌ها وجود داشته و آندروژن همراه با مقادیر نسبتا زیادی از استروژن‌ها را که مسئول زنانگی فرد است ترشح می‌کنند. در زمان بلوغ رشد سینه‌ها در این افراد طبیعی است ولی کاهش موی ناحیه پوبیس و کل بدن حتی با معیارهای زنانه وجود دارد.

اولین علامت این نشانگان، اغلب نقص در دوره‌های قاعدگی است. هر چند مدارک محدود است ولی به نظر می‌رسد علاقه و ترجیحات جنسی در آنها با زندهای طبیعی فرقی ندارد. در بعضی موارد عدم حساسیت آندروژنی ناقص است و مردانگی به صورت نسبی اتفاق می‌افتد و اغلب در زمان تولد جنسیت این کودکان را مذکر تعیین می‌کنند و رشد روانی جنسی آنها نیز در همین راستا شکل می‌گیرد.

ب- نشانگان آدرنوژنیتال (هیپرپلازی مادرزادی فوق کلیه)

این نشانگان ناشی از کمبود آنزیم ۲۱ هیدروکسیلاز (مسئول ساخت کورتیزول) است که به صورت اتوزومال مغلوب منتقل می‌شود. معمولا نقص خیلی شدید نبوده و تولید کورتیزول به علت تحریک هورمون آدرنو کورتیکوتروفیک به مقدار کافی است اما در مقابل، هیپرپلازی قابل ملاحظه غشاء فوق کلیه وجود دارد که سبب افزایش ترشح استروئیدهای آندروژنی نیز می‌شود.

در پسرها این مسئله سبب بلوغ زودرس می‌شود و در دخترها سبب نرینه‌سازی^۱ و درجات مختلفی از ظهور مردانگی در دستگاه تناسلی (مثل بزرگی کلیتوریس) می‌شود. بعضی از این کودکان به عنوان یک پسر تربیت می‌شوند که غالبا به طور موقتی با این نقش انطباق دارند؛ ولی معمولا ناهنجاری به صورت صحیحی تشخیص داده شده و نوزاد به عنوان دختر تربیت می‌شود. در سالهای اخیر درمان این بیماری با استفاده از

کورتیکوستروئیدها به طور مؤثری انجام می‌شود.

مانی و ارهارت (۱۹۷۲) بر روی دو گروه از مبتلایان به نشانگان آدرنوژنیتال مطالعه کردند؛ گروه اول زنانی بودند که بلافاصله پس از تولد تحت درمان با کورتیکوستروئیدها قرار گرفته بودند و گروه دوم زنانی که درمان آنها در زمان بزرگسالی شروع شده بود. در هر دو گروه رفتارهای پسرانه به صورت مشخصی در زمان کودکی وجود داشت. همچنین در هر دو گروه رفتارهایی نظیر ترجیح برای پوشیدن لباسهای مردانه شایع بود که این می‌تواند نشان‌دهنده آثار ناشی از آندروژن جینی باشد. بین دو گروه تفاوت‌هایی نیز وجود داشت از جمله اینکه در گروه دوم تخیلات همجنس‌گرا و دوجنس‌گرا بیشتر بود؛ هر چند نگرش جنسی همجنس‌گرایانه مشخص دیده نشد.

ج- کمبود ۵- آلفا ردوکتاز

آنزیم ۵ آلفا ردوکتاز برای تبدیل کردن تستوسترون به دی هیدروتستوسترون (DHT) لازم است. DHT باعث تبدیل سینوس ادراری تناسلی به دستگاه تناسلی خارجی مردانه می‌شود. ایمپراتو مک گینلی^۱ و همکارانش (۱۹۷۴) در مطالعه‌ای بر روی ۲۴ نفر مرد مبتلا به کمبود ۵ آلفا ردوکتاز مشخص کردند که همگی دستگاه تناسلی مبهم داشتند و بیشتر آنها به عنوان دختر تربیت شده بودند؛ ولی در زمان بلوغ کیسه بیضه و ریشه آلت تناسلی مردانه در آنها رشد کرده بود؛ همچنین در آنها هویت جنسیتی مردانه همراه با احساسات معطوف به خانمها پدیدار شده بود. ولی اینکه چرا تستوسترون این اثر را در زمان بلوغ نشان داده و سبب رشد طبیعی در زمانی زودتر نمی‌شود، هنوز نامشخص است. همچنین تغییر هویت جنسیتی در این سن نیز تعجب‌آور است؛ هر چند فرضیات متفاوتی در این زمینه وجود دارد که نیازمند بررسی بیشتری است.

۳- آثار استروئیدهای برون‌زا در دوره حاملگی

در این زمینه مطالعه بر روی کودکانی انجام شد که مادران آنها طی دوران بارداری، بنا به دلایلی از جمله جلوگیری از سقط خود به خودی، استروئید دریافت کرده بودند. بسته به مرحله حاملگی در زمان مصرف، استروئیدها اثرات متفاوتی داشتند. مصرف استروئیدها در ماههای اول حاملگی سبب ابهام دستگاه تناسلی فرزند شده بود و مصرف آنها در ماههای بعدی باعث وجود رفتارهای پسرانه در کودکان می‌شد، هر چند که ترجیحات جنسی آنها

معمولا دگر جنس گرا بود (بالبرگ، میر و اره‌ارت^۱، ۱۹۷۹). البته اثرات استروئیدها هماهنگ با خواص آندروژنی آنها بوده و با استروئیدهای فاقد خواص آندروژنی اثرات فوق وضوح کمتری داشت.

در مطالعه‌ای دیگر، پسران مادران دیابتی که در طی حاملگی ترکیبی از استروژن/پروژسترون دریافت کرده بودند بررسی شدند؛ نتایج نشان دهنده آن بود که این پسرها در مقایسه با گروه گواه کمتر تهاجمی و کمتر مردانه بودند. در این مطالعه ارتباط بین یافته فوق با ابتلای مادر به دیابت یا اثرات استروئیدها به خوبی متمایز نشده است.

به طور خلاصه، در مورد شاخص‌های ترجیح جنسی (هم طبیعی و هم غیرطبیعی) احتمالا یادگیری، نقش اصلی را بازی می‌کند. هر چند سایر عوامل تعیین کننده از جمله عوامل زیستی نیز اهمیت زیادی دارند، به ویژه در ارتباط با ترجیح جنسی مرد یا زن که به نظر می‌رسد عوامل هورمونی و ژنتیکی هم مهم هستند.

فصل دوم: سبب شناسی تغییر جنسیت در اندیشه‌های اجتماعی

گفتار نخست: اندیشه‌های اجتماعی و تقلیدهای بی‌جا

ظاهراً هر عصری سرطانه‌های روشنفکری ویژه خود را دارد و این روشنفکران بر قدرت غربی‌اند که با طرح نظرات روشنگرانه‌ی خود، نه تنها غرب و کشورهای غربی، بلکه کشورهای شرقی را نیز با بحران و چالشی روبرو می‌کنند. تفکری که پس از رنسانس و عصر روشنگری در مغرب زمین حاکم شد بر سه پایه‌ی اساسی قرار داشت:

اول: اومانیسم یا انسان‌گرایی که انسان را به عنوان موجودی مستقل، بریده از آسمان و بی‌نیاز از هدایت‌های الهی معرفی کرد.

دوم: لیبرالیسم یا اصالت بخشیدن به آزادیهای فردی و انکار اصول و ارزشهای اخلاقی و اجتماعی که ثمره‌ای جز اباحی‌گری و نفی همه‌ی محدودیت‌های برخاسته از تعالیم دینی نداشت.

سوم: سکولاریسم یا دنیاگرایی که پیامد آن نفی حاکمیت دین در عرصه‌ی قانونگذاری و برنامه‌ریزی‌های اجتماعی بود. فرهنگ، سیاست و اقتصاد به عنوان نمودهای مختلف زندگی اجتماعی انسان، بر اساس این مبانی تعریفی دیگر یافتند و همه در خدمت ساختن بهشتی بریده از خدا در عرصه‌ی خاک قرار گرفتند، اما آنچه که به این بهشت انسان ساخته، معنا و هویت می‌بخشید آزادی و اختیار بی‌حد و حصر انسان برای تغییر و تفسیر همه چیز بود.

در جهان بینی و انسان‌شناسی جدید غربی، زنان نیز جایگاهی تازه یافتند، آنان در این تحلیل جدید از انسان و اجتماع، موجوداتی مستقل و بریده از مردان بودند که مورد ظلم و ستم طبیعت، دین و مردان قرار گرفته بودند و می‌بایست برای رهایی از این ظلم و ستم مضاعف به پا خیزند و داد خود را بازستانند. در اینجا است که زن‌گرایی یا «فمینیسم» شکل می‌گیرد و زنان برای رسیدن به استقلال مطلق در برابر مردان و رسیدن به حقوقی مشابه و برابر با حقوق مردان به پا می‌خیزند. اگرچه این تلاش و مبارزه‌ی زنان غربی دستاوردهای مثبتی نیز برای آنان داشت و توانست برخی تبعیض‌های ناروا نسبت به آنان را که حتی تا اوایل قرن بیستم در بسیاری از کشورهای غربی وجود داشت، برطرف سازد؛ اما در نهایت

جنبشی که با هدف بدست آوردن حقوق برابر با مردان آغاز شده بود، موجب بوجود آمدن فاصله‌ای عمیق میان زنان و مردان، به عنوان دو نیمهٔ پیکرهٔ واحد انسانی، تضعیف جدی نهاد خانواده و آسیب پذیر ساختن روابط افراد خانواده، اعم از پدر، مادر و فرزندان گردید.

حرکتی که بر اساس مبانی برخاسته از رنسانس در دفاع از حقوق زنان آغاز شده بود، به مدد اقتدار سیاسی و اقتصادی غرب، رفته رفته راه خود را در بسیاری از کشورهای شرقی نیز گشود و حرکت‌های اصیل زنان در این کشورها را تحت تأثیر خود قرار داد؛ تا آنجا که بتدریج این گمان را در اذهان بسیاری از زنان شرقی بوجود آورد که آنها برای رسیدن به حقوق خود راهی جز تن دادن به الگوی غربی روابط زن و مرد ندارند.^۱

لذا نظریه‌پردازان غربی از یک سو «دموکراسی لیبرال» را سرنوشت گریزناپذیر همه کشورها با هر نژاد و رنگ و مذهب معرفی می‌کنند و رسیدن به جامعه‌ای با مشخصات کشورهای سرمایه‌داری غربی را نهایت سیر همهٔ جوامع بشری و به بیان دیگر «پایان تاریخ» می‌دانند^۲ و از سویی دیگر با تحقیر ارزشها و فرهنگ سایر ملتها درصدد تغییر هویت فرهنگی جوامع شرقی برآمده و تلاش می‌کنند که به هر صورت ممکن آنها را به پذیرش الگوها و هنجارهای غربی وادار سازند.

ساموئل هانتینگتون، نظریه‌پرداز آمریکایی و طراح نظریه برخورد تمدنها، در مورد استراتژی غرب برای همسان‌سازی فرهنگ جهانی و تحمیل ارزشهای خود بر سایر ملل می‌گوید:

«غرب و بویژه ایالات متحده که همیشه ملتی مبلغ بود، بر این باور است که مردم غیر غربی می‌بایست خود را تسلیم ارزشهای غربی، دموکراسی، بازار آزاد، حکومت محدود، جدایی دین از سیاست، حقوق بشر، فرد باوری و حاکمیت قانون کنند و این ارزشها را در تشکیلات رسمی خویش بگنجانند».^۳

تأمل در اظهارات هانتینگتون به خوبی پرده از تلاش وسیعی که از سوی غربیان برای یکسان کردن فرهنگ جهانی و تحمیل ارزشهای خود بر دیگر ملتها در جریان است برمی‌دارد و نشان می‌دهد که توسعه‌طلبی فرهنگی در ذات فرهنگ و تمدن مغرب زمین لانه کرده است.

۱- ابراهیم، شفیعی سروستانی، جریان‌شناسی دفاع از حقوق زنان در ایران، قم، کتاب طه، ۱۳۸۵، صص ۷-۸.

۲- موسی، غنی‌نژاد، پایان تاریخ و آخرین انسان، اطلاعات سیاسی- اقتصادی، بی‌جا، آذر و دی ۱۳۷۱، ش ۶۳ و ۶۴.

۳- ساموئل، هانتینگتون، غرب، غریب نه غالب، راه نو، بی‌جا، خرداد ۱۳۷۷، سال اول، ش ۶ به نقل از: فارن افرز، نوامبر، دسامبر ۱۹۹۶.

لذا غرب برای رسیدن به اهداف سیاسی و اقتصادی خود و تحقق حکومت جهانی، با بهره‌گیری از ابزارهایی چون وسایل ارتباط جمعی، بنیادها و مؤسسات بین‌المللی و بالاخره میثاقها و کنوانسیون‌های بین‌المللی، در پی همسان‌سازی فرهنگ جهانی و از بین بردن کلیه فرهنگهای معارض با فرهنگ غربی است و برای رسیدن به این هدف همه مظاهر فرهنگی ملت‌ها اعم از آداب و رسوم، ارزشهای اخلاقی و مذهبی و هنجارهای اجتماعی را مورد تهاجم وسیع خود قرار داده و تلاش می‌کند که با تحقیر فرهنگ ملت‌های غیر غربی و عقب‌مانده و غیر انسانی خواندن آن، زمینه جایگزینی آن را با فرهنگ غربی فراهم آورد. در میان همه مظاهر فرهنگی ملت‌ها، فرهنگ حاکم بر روابط زن و مرد و جایگاه زن در خانواده و اجتماع مورد توجه ویژه فرهنگ‌سازان جهانی بوده و آنها در چند دهه گذشته تلاش وسیعی را برای دگرگون کردن این فرهنگ و همسان‌سازی آن با الگوهای غربی صورت داده‌اند و حتی در پی این برآمده‌اند که با بهره‌گیری از اهرم سازمان ملل متحد، به این همسان‌سازی شکل قانونی و رسمی نیز بدهند و ملت‌های فقیر و کشورهای جهان سوم و یا همه اقوام و نژادهایی که به نوعی در صدد حفظ هویت فرهنگی خود هستند نیز از این تهاجمات در امان نیستند و لذا آنها که از این تهاجمات غافل می‌شوند به خیال پیشرفت و همگامی با عصر تکنولوژی، همراه با این اهداف شده و لذا جز پذیرفتن و تسلیم شدن در برابر اهداف شوم غربی، چیز دیگری را بدست نمی‌آورند و لذا با تغییر هویت فرهنگی جوامع شرقی، الگوهای غربی جانشین آنها شده، همان الگوها که خود جوامع غربی را نیز به چالش کشانده، اما با فریبکاریها و ظاهرسازیها، کشورهای شرقی را با زرق و برقهای جامعه خود همراه می‌کنند.

هانتینگتون در بخش دیگری از سخنان خود در مورد نظریاتی که در پی مطرح ساختن فرهنگ غرب به عنوان فرهنگ جهانی‌اند می‌گوید:

غربیان در سالهای اخیر با بیان این نکته که فرهنگ غرب، فرهنگی جهانی است و می‌بایست چنین باشد، به غرور خویش و ناخرسندی دیگران دامن زده‌اند. این نخوت غربیان از دو نظریه نشأت می‌گیرد: نخست نظریه استعمار کواکولایی، طرفداران این رأی معتقدند فرهنگ متداول در غرب و بویژه ایالات متحد در حال تسخیر جهان است؛ خوراک، پوشاک، موسیقی پاپ، فیلم‌های سینمایی و کالاهای مصرفی آمریکایی بیش از پیش با استقبال پرشور مردمان قاره‌های دیگر روبرو می‌شود. دومین نظریه که با موضوع نوسازی عجین شده، مدعی است غرب نه تنها جهان را به سوی جامعه‌ای جدید هدایت کرده، بلکه مردم تمدنهای دیگر ضمن پیشرفت، غرب‌گرا شده، ارزشهای سنتی و نهادها و

عادات خویش را ترک گفته و نمونه‌های همنام غربی را جایگزین آنها می‌کند.^۱ لذا بر اساس آراء این نظریه پردازان: برای تحقق استراتژی همسان سازی فرهنگ جهانی می‌بایست همهٔ نموده‌های فرهنگ ملت‌ها، اعم از شیوه زندگی، مناسبات انسانی، معماری، آموزش و پرورش، نوع پوشش و حتی شیوهٔ تغذیه و عادات غذایی تغییر کند و مطابق الگوی واحد شکل گیرد تا جایی که دیگر چیزی به عنوان تمدنهای گوناگون بشری باقی نماند و تنها یک تمدن بر جهان حکومت کند که آن تمدن غربی است.^۲

در این میان ملل عقب افتاده و کشورهای جهان سوم که جز به هم‌گامی و رسیدن به توانایی اقتصادی و سیاسی و اجتماعی نمی‌اندیشند، خود ابزار این تهاجمات و همسان سازی را فراهم کرده و لذا با این تهاجمات فرهنگی، کشورهای غیر عربی نیز هویت فرهنگی خود را از دست داده و آنچه در غرب و فرهنگ غربی و تمدن غربی ریشه دوانده، جایگزین فرهنگ و تمدن و هویت آنها می‌شود و گرچه این همانندسازیها و الگوپذیریها و تقلیدهای کورکورانه تا حدی ابزار پیشرفت و تکنولوژی را برای این ملل غیر غربی فراهم می‌کند اما باید دانست آنچه غرب در این گسترش و نفوذ سلطه خود بر این ملل دنبال می‌کند نه تمدن و پیشرفت این ملل که تلاش برای رسیدن به منافع سیاسی و اقتصادی بیشتر خود است، امپریالیسم فرهنگی جز به رسیدن به منفعت بیشتر سیاسی و اقتصادی، هدفی دیگر ندارد و در این میان ملل غیر غربی، همراه این پیشرفتهای هویت و کرامت و تمدن خود را کنار زده و تمدن غربی را جایگزین نموده و لذا از آسیب‌های این تمدن نیز مصون نمانده، معضلات فرهنگی و اجتماعی غرب و تمدن غربی و خانواده‌های غربی: فساد، سکس، همجنس‌بازی، اعتیاد، خشونت‌های جنسی، فرزندان نامشروع، هویت گریزی، آزادی روابط جنسی، طلاق و... همه و همه از آفات تمدن غربی است، گرچه این آفات خود جوامع غربی را نیز به چالش و بحرانهای شدید کشانیده اما بلاد شرقی و ملل جهان سومی به بهانهٔ رسیدن به پیشرفت و تکنولوژی، عرصه را برای ورود این آفات به جوامع خود هموار می‌کنند.

گفتار دوم: غلبه اندیشه‌های فمینیستی

یکی از مباحث مهم علوم اجتماعی امروز، جنبش فمینیسم و دیدگاههای مختلف در این باره است، طرفداران این جنبش، دست کم در طی یک قرن تلاش فکری و سیاسی،

۱- ساموئل، هانتینگتون، غرب، غریب نه غالب

۲- ابراهیم، شفیعی سروستانی، «جریان شناسی دفاع از حقوق زنان در ایران»، ص ۳۶

ضمن آنکه پیوسته در حال غنا بخشیدن به محتوای تئوریک مباحث خود بوده‌اند، در زمینه‌های کنش سیاسی نیز به پیشرفت‌هایی نائل شده‌اند، به نظر می‌رسد تمامی نحله‌های فمینیستی در این نقطه اتفاق نظر دارند که مناسبات موجود میان دو جنس در خانواده و اجتماع - که در ضمن آنها، زنان تحت سلطه و انقیاد مردان قرار دارند - رضایت بخش نبوده و باید به گونه‌ای تغییر یابند که زنان بتوانند به طور دلخواه بر زندگی خود کنترل داشته باشند و در نتیجه، امکان و فرصت بیشتری برای فعلیت بخشیدن به تمامی قابلیت‌های انسانی خود بدست آورند. بخش عمده‌ای از آثار نظری فمینیستی بر دو محور تبیین علمی نابرابری و ستم جنسی و معرفی راهبردهایی برای محو این دو پدیده متمرکز گردیده‌اند.^۱

۱- راهبردهایی در جهت محو نابرابری و ستم جنسی

الف- یکی از این راهبردها تربیت انسان‌های دو جنسیتی است

بسیاری از فمینیست‌های معاصر برای رهایی زنان از سلطه مردان، خواهان جامعه‌ای فارغ از جنسیت شده‌اند که در آن، حقوق و وظایف اسلامی بر پایهٔ جنس بیولوژیک شخص تعیین نشوند. واضح است که این هدف فقط به طور سلبی بر آرمان فمینیستی دلالت دارد، یعنی تنها می‌گوید از شر چه چیزی باید خلاص شد اما نمی‌گوید چه چیزی را باید جایگزین نمود. بسیاری از طرفداران آرمان دو جنسیتی، از دو جنسیتی واحد و عده‌ای نیز از دو جنسیتی متکثر جانبداری کرده‌اند. مقصود از دو جنسیتی واحد، سنخ شخصیتی واحد یا متحدی است که بهترین ویژگی‌های جنسیتی مردانه و زنانه، بطور تلفیقی در آن تجسم می‌یابند و این سنخ شخصیتی برای همگان مفروض گرفته می‌شود.

دو جنسیتی متکثر نیز اشاره به سنخ‌های شخصیتی متنوع دارد که از زنانگی خالص تا مردانگی خالص در نوساند و طبعاً شخصیت‌های آمیخته از زنانگی و مردانگی نیز در میان آنها قرار می‌گیرند، تربیت یکسان دختر و پسر در خانواده‌ها، مشارکت یکسان پدر و مادر در امر بچه‌داری و خانه‌داری، توزیع مساوی قدرت اقتصادی بین زنان و مردان در سطح جامعه و رفع خشونت اجتماعی و خانوادگی بر ضد زنان، به عنوان مهمترین راهبردهای عملی برای تحقق آرمان دو جنسیتی مطرح گردیده‌اند. یکسان سازی الگوهای تربیتی دختران و پسران و همچنین، پاکسازی فیلم‌ها، کتاب‌ها و نشریات از کلیشه‌های تبعیض

۱- حسین، بستان، نابرابری و ستم جنسی از دیدگاه اسلام و فمینیسم، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۲،

جنسی، از پیشنهاد‌های دیگری است که مورد اهتمام ویژه طرفداران فمینیسم قرار گرفته است.^۱

به گفته آندره میشل: «در یک اثر عاری از تبعیض جنسی، پسران و دختران به یک نسبت در حال انجام کارهای خانگی و نگهداری از برادر و خواهرهای کوچکتر و مردان و زنان نیز به یک نسبت در حال خانه‌داری، نگهداری از بچه‌ها و تربیت آنان یا «تأمین نان» خانواده ترسیم می‌شوند. به همین ترتیب، دختران و پسران به عروسک بازی، مهمان بازی، توپ بازی و بازی‌های الکترونیکی می‌پردازند، از درختان بالا می‌روند، خیاطی و باغبانی می‌کنند، کاموا می‌بافند و... تصویر سنتی زوجی که در آن، زن تسلیم و مطیع منفعلانه منتظر تصمیم شوهر است، باید ناپدید شود. اگر یکی از اولیا باید به ناچار برای نگهداری از بچه‌ها در خانه بماند، این فرد هم ممکن است پدر باشد و هم مادر.»^۲

ب- راهبرد دیگر: راهبردهای لیبرال فمینیستی

دستیابی زنان به فرصت‌ها و حقوق برابر با مردان، معمولاً استراتژی مورد تأیید فمینیست‌های لیبرال بوده است. مثلاً ولستون کرافت استراتژی دو جانبه‌ای در این خصوص ارائه داده است. وی از یک سو، زنان را به ارتقای سطح علمی، عقلانی و اقتصادی خود فرا می‌خواند و از سوی دیگر، رفع موانع آزادی، برابری و خودمختاری زنان را از جامعه کل درخواست می‌کند. از نظر وی، احتمالاً آموزش واقعی (همان آموزشی که برای مردان مهیا است) به زن این اجازه را خواهد داد که برای پیشرفت و ارتقای خود مسئولیت بپذیرد. اما چنانچه جامعه برای زن برخوردار از آموزش مساوی، همان آزادی‌های مدنی و فرصت‌های اقتصادی اعطا شده به مرد را فراهم نیاورد، وی تنها در حوزه خصوصی یا خانگی قادر خواهد بود خودمختاری از دست رفته خویش را اعمال کند.^۳

تیلور، کار زنان در خارج از منزل را رکن اصلی استراتژی خود قرار می‌دهد. وی در مخالفت با استوارت میل که معتقد بود زنان حتی اگر از آموزش و فرصت‌های اقتصادی و آزادی مدنی مساوی با مردان بهره‌مند گردند، همچنان ازدواج و مادر شدن را بر دیگر اشتغالات ترجیح خواهند داد.

چنین اظهار عقیده می‌کرد که اگر زن حقیقتاً مخیر باشد که از بین کار حیوانی و

۱- حسین، بستان، نابرابری و ستم جنسی از دیدگاه اسلام و فمینیسم، ص ۱۰۰

۲- آندره، میشل، پیکار با تبعیض جنسی، ترجمه ی محمد جعفر پوینده، تهران، نگاه، ۱۳۷۶

3- Caroline, Romazanoglu, "Feminism and the Contradictions of Oppression", London and New York, Routledge, 1989, P.185.

پیامدهای آن از یک سو و تألیف کتابهای بزرگ، اکتشاف جهان‌های جدید و تشکیل امپراتوریهای قدرتمند از سوی دیگر، یکی را برگزیند، به آسانی می‌توان او را تشویق کرد که حرفه‌ای هنری، تجاری یا سیاسی را به جای حرفه ازدواج و مادری انتخاب کند.^۱ فریدن نیز در نوشته‌های سابق خود برای درمان میل وافر زن خانه دار کوتاه بین به مادری و همسری کردن، تشویق زنان به تحصیل و اشتغال را راهبرد عملی خود معرفی می‌کند.

ج- راهبردهای مارکسیستی

از آنجا که انگلس منشأ کنترل مرد بر زن را کنترل دارایی‌ها در دست مرد می‌داند، بر این باور است که تنها راه پایان یافتن ستم‌دگی زنان انحلال نهاد مالکیت خصوصی است. وی اظهار عقیده می‌کند:

«اگر بنا باشد همسران از شوهران خود آزاد شوند، زنان باید ابتدا به استقلال اقتصادی از مردان دست یابند. در واقع نخستین پیش فرض آزادسازی زنان عبارت است از ورود مجدد کل جنس مؤنث به صنعت عمومی؛ پیش فرض دوم، اجتماعی کردن کار خانگی و پرورش کودکان است.»^۲

درخواست مزد در برابر کار خانگی نیز یکی از خط‌مشی‌هایی است که از سوی برخی مارکسیست-فمینیستها حمایت شده است. ماریا روزادالا کوستا و سلما جیمز مدعی شده‌اند که کار خانگی زنان کار تولیدی است، اما نه به معنای مفید بودن، بلکه به معنای دقیق مارکسیستی کلمه، متضمن ایجاد ارزش اضافی است.

سیمین دوبوار به جنبه دیگری از ناکارآمدی اشتغال زنان، از جهت رفع نابرابری جنسی توجه داده است، از نظر وی، همسری و مادری دو نقش زنانه‌اند که مانع از دستیابی زنان به آزادی می‌شوند.

د- راهبردهای رادیکال فمینیستی

معمولاً افراطی‌ترین استراتژی‌های فمینیستی از سوی نظریه‌پردازان رادیکال مطرح گردیده است. نایرستون بر اساس نظریه خود که نابرابری جنسی را ناشی از تفاوت‌های زیستی زن و مرد دانسته است، بر پناه بردن زنان به تکنولوژی پیشرفته تولیدمثل تأکید

1- Rosemarie, Tong, "Feminist Thought", London, Routledge, 1997, P.P 7-16

2- Ibid, P.49

می‌ورزد.

به اعتقاد وی، با توجه به پیشرفت‌های جدید، از جمله راه‌های قابل اعتماد پیشگیری از بارداری، امکانات بارداری خارج از رحم، ایجاد نوزادان آزمایشگاهی و تربیت فرزندان در خارج از خانواده، این امکان فراهم آمده است که زنان از قید و بندهای زیست‌شناسی خود آزاد گردند. بنابراین، مردسالاری دیگر ضرورتی ندارد و زنان می‌توانند و باید با اتخاذ تدابیر یاد شده، خود را از وابستگی به مردان برهانند.^۱

آن‌اوکلی برخلاف بسیاری از فمینیست‌ها که اصل وجود خانواده را مفروض می‌گیرند، از ضرورت منسوخ شدن خانواده، سخن به میان آورده است. وی با یادآوری سخن لنین که گفته بود: «زمانی که نیمی از جمعیت در آشپزخانه اسیر شده‌اند، هیچ ملتی نمی‌تواند آزاد باشد» راه آزادی زنان خانه‌دار را در این سه دستورالعمل خلاصه می‌کند: ۱- نقش زن خانه‌دار باید منسوخ گردد، ۲- خانواده باید منسوخ گردد، ۳- نقش‌های جنسیتی به طور کلی باید منسوخ شوند.^۲

به گفته وی: «تنها موهبت خانواده برای زنان، کارآموزی مستقیم در نقش زن خانه‌دار است، به این دلیل، منسوخ شدن این نقش، مستلزم منسوخ شدن خانواده و جایگزین شدن مناسباتی بازتر و انعطاف‌پذیرتر است: نه مرد معیل، زن خانه‌دار و کودکان وابسته، بلکه افرادی که در یک رابطه صمیمی اختیاری در کنار هم و در فضایی زندگی می‌کنند که به هر یک از آنها اجازه می‌دهد سرنوشت جداگانه خود را دریابد.»^۳

الیسون جگر نیز ضمن پذیرش این مطلب که ایجاد اماکن زنانه- مثل تعاونی‌ها، کلینیک‌ها، باشگاه‌ها و سرپناه‌های زنان که در آنها بر تصمیم‌گیری مبتنی بر وفاق، بهره‌گیری معنوی و کمک رسانی متقابل تأکید می‌شود- می‌تواند تا حدی برای زنان مفید باشد، آن را بهترین راه برای آزادی زنان نمی‌داند. به عقیده وی، آزادی زنان زمانی به بهترین شکل تأمین می‌شود که آنان بتوانند در رابطه‌ای غیر استثمارگری و غیر ستم‌آلود با مردان شرکت کنند:

«اگر زن فقط با زنان دیگر رابطه نزدیک داشته باشد، می‌تواند از استثمار قابلیت‌های تولید مثل خود و همچنین از ستم ذاتی موجود در مناسبات سنتی مردانه- زنانه اجتناب کند. با این همه، وقتی زنی بتواند به یک مرد «نه» بگوید، فقط بخشی از کنترل بدن خود

1- Alison, M. Jaggar, "Human Biology in Feminist theory: sexual Equality Reconsidered" in *knowing women* (49), P.81.

2- Ann Oakley, "Woman's work: The house wife, past and present", New York, vintage Books, 1976, P.222.

3- Ibid, P.236

را در اختیار گرفته است. بخش دیگر این است که بتواند «آری» بگوید، یعنی اینکه در رابطه‌ای غیر استثماری با یک مرد شرکت کند.»

هـ - راهبردهای اگزیستانسیالیستی

به اعتقاد سیمون دوبوار، از آنجا که امکان و عدم امکان دستیابی به تعالی، یعنی فراتر رفتن از محدودیت‌های طبیعت و ورود به دنیای فرهنگ، وجه فارق بین مردان و زنان بوده است، چنانچه زنان بخواهند «جنس دوم» بودن را خاتمه بخشند، بایستی با دنبال کردن سخن و روش خود به تعالی دست یابند و از هر آنچه باعث جدایی آنان از فرهنگ و تقویت پیوندشان با طبیعت می‌شود، خودداری ورزند؛ همانگونه که مردان چنین شیوه‌ای را همواره در پیش گرفته‌اند.

به همین لحاظ، جامعه‌پذیری یکسان دختر و پسر، مخالفت با نقش مادر-همسری و توصیه زنان به ورود به بازار کار، پرداختن به فعالیت‌های فکری، عضویت در گروه‌های طلایه دار تغییرات به نفع زنان و فعالیت در جهت انتقال به جامعه سوسیالیستی در نوشته‌های دوبوار مورد تأکید قرار گرفته‌اند.^۱ برای مثال، در مورد اشتغال زنان چنین می‌گوید:

«تنها از طریق استخدام سودآور بوده که زن، فاصله بین خود و مرد را پشت سر گذاشته و هیچ چیز دیگری نمی‌تواند آزادی او را در عمل تضمین نماید. زمانی که او از زندگی انگلی دست بردارد، سیستمی که بر وابستگی او بنا شده، در هم می‌ریزد.»^۲

و - راهبردهای تلفیقی

استراتژی‌های دوگانه که از تلفیق استراتژی‌های گذشته به دست آمده است، عمدتاً در دیدگاه‌های سوسیال-فمینیستی مورد توجه قرار گرفته‌اند. به عنوان نمونه: جولیت میچل معتقد است که هر چند بتوان جنبه‌های اقتصادی پدرسالاری را با وسائل مادی تغییر داد (یعنی از طریق تغییر شیوه تولید) جنبه‌های زیستی-اجتماعی و ایدئولوژیک آن، تنها با وسایل غیرمادی قابل تبدیل‌اند (یعنی از طریق بازنویسی نمایشنامه روانی-جنسی‌ای که مدتی مدید مردان و زنان را آنگونه که می‌شناسیم، به وجود آورده است). لذا آزادی نهایی

1- Rosemarie, Tong, "Feminist Thought", PP. 208 , 211.

2- Simone, De Beauvoir, "The Second Sex", New York, vintage Book, 1989, P. 679.

و کامل زنان، منوط به اتحاد انقلابیون مارکسیست با روانکاوان پیرو فروید است.^۱ تلفیق استراتژی‌ها در دیدگاه فمینیسم پست مدرنیست، جنبه گسترده‌تری پیدا می‌کند و به صورت تکثرگرایی استراتژیک در می‌آید. صاحب‌نظران این دیدگاه با تأکید بر این که تجربه زنان از نابرابری و ستم ناهمگون است (زیرا زنان در معرض انواع گوناگونی از ستم طبقاتی، قومی، نژادی، جنسی هستند)، از ارائه یک برنامه سیاسی جامع و قابل اعتماد، محور اصلی انتقادات دیگر فمینیست‌ها بر آن را تشکیل می‌دهد. «بدون داشتن چیزی به اسم مقوله «زن» که همه افراد مؤث جز آن باشند، چگونه می‌توان از جنبش زنان یا سیاست فمینیستی که می‌خواهد ستم به زنان را رفع کند، سخن گفت!»^۲

با طرح اندیشه‌های گروه‌های مختلف فمینیستی و ورود این اندیشه‌ها به جوامع غیر غربی، نهضت‌های مختلفی در گوشه و کنار جهان شکل گرفته و به ترویج و پذیرش این اندیشه‌ها رو آورده، ورود این تفکرات و هجده‌ها به این جوامع و گسترش این اندیشه‌ها توسط گروه‌های مختلف سبب شده جوامع مختلف غربی و غیر غربی از آثار این اندیشه‌ها بی‌تأثیر نمانده و روز به روز آثار مخرب این تفکرات در این جوامع بیشتر ریشه دوانیده و شاخ و برگ خود را در میان ملل بیشتر گسترده، با ترویج عقایدی همچون «تساوی زن و مرد، نابودی نظام مردسالاری و عرصه ورود زن به تمامی فعالیتهای اجتماعی و نابودی نقش سنتی زن: مادری و خانه‌داری و استقلال اقتصادی زن و مرد و آزادیهای مدنی زنان از مردان و تربیت انسانهای دوجنسیتی در تشکیل اماکن زنانه»، روز به روز فاصله دو جنس زن و مرد از یکدیگر بیشتر شده و بیزاری این دو جنس از یکدیگر افزایش یافته بنیان‌های خانواده سست شده و نظام خانواده رو به اضمحلال گام برمی‌دارد و لذا با ترویج و رسوخ این اندیشه‌ها در میان جوامع، زنها به ضعیف بودن خود در برابر مردان چه از نظر اقتصادی چه نیازهای جسمی و روانی و جنسی ایمان آورده و در مقابل مردان نیز از گریز زنان از نقش‌های سنتی خود و فرار آنان از محیط خانواده به ستوه آمده و لذا عواقب شومی همچون همجنس‌بازی و سقط‌های مکرر جنین و فرزندان نامشروع، همه همه دامنگیر جنس زن و مرد می‌شود و این عقاید، این دو جنس را همراه خود کرده تا بدانجا رسانیده که آنها را از هویت خود متفر کرده و دیگر زن‌ها بهترین راه ادامه حیات خود را اینگونه می‌دانند که در قالب مردان ظاهر شوند و مردان نیز در جهت تأمین نیازهای خود اینگونه که در قالب زنان ظاهر شوند، زمانی که گریز از جنسیت بر اثر نفوذ این اندیشه‌ها و قبولاندن آنها به جوامع بوجود می‌آید، راه برای تغییر این جنسیت‌های تضعیف شده نیز

1- Rosemarie, Tong, "Feminist Thought", P.P.175-176.

2- Lucinda Joy, Peach, "Women in Culture", P.6.

گشوده می‌شود، جنس مؤنث به دنبال یافتن احترام اجتماعی و اقتصادی و جنسی و جنس مذکر به دنبال تأمین نیازهای جنسی و روحی و روانی خود، تمایل به جنسیت مقابل خود یافته و نقش‌های جنسی مقابل را ایفا کرده تا به آنجا رسیده که جنسیت خود را جنسیت مقابلش می‌داند، لذا فروپاشی بنیان خانواده و یکسان سازی نقش‌ها و تساوی در قدرت و اقتصاد و مشاغل اجتماعی، تنفر و گریز جنسیتی و بی‌هویتی را بدنبال دارد.

آثار شوم و مخرب این اندیشه‌ها، جوامع مختلف را تحت تأثیر خود قرار داده است: در تحقیقاتی که در ایالات متحده صورت گرفته، مشخص شده که حدود ۷۵ درصد از مردان همجنس‌باز دارای یک بیماری مقاربتی بوده‌اند. افزون بر این، در دو دهه گذشته، نرخ بیماری‌های مقاربتی نظیر سفلیس، سوزاک، زگیل اندام تناسلی و... بسیار افزایش یافته است. برخی از این بیماری‌ها منشأ باکتریایی دارند و درمان می‌شوند؛ اما اغلب ویروسی هستند و تا آخر عمر با بیمار همراهند و ممکن است به دیگران نیز منتقل شوند. گزارش اخیر سازمان بهداشت جهانی از این حکایت دارد که در هر ۵ ثانیه، حدوداً ۲ نفر در امریکا و کانادا به این نوع بیماری‌ها دچار می‌شوند.^۱

بیماری سفلیس در دو کشور امریکا و کانادا در بالاترین سطح خود در ۴۰ سال گذشته است.^۲ مردان همجنس‌باز در بیش از نیمی از موارد ابتلا به سفلیس مقصرند.^۳

بنا به نوشته طیف گسترده‌ای از مجلات پزشکی و علمی، همجنس‌بازان مذکر، بیماری‌ها و وضعیت‌های ذیل را چندین برابر بیش از افراد غیر همجنس خواه دارند: سفلیس - ۱۴ برابر، سوزاک - ۳ برابر، زخم اندام تناسلی - ۳ برابر، هپاتیت - ۸ برابر، جرب - ۵ برابر، ایدز - ۵۰۰۰ برابر.

ایدز، نخستین بیماری تحت حمایت سیاسی در تاریخ مدرن است، و به طور قطع با رفتار پرخطر همجنس‌بازان ارتباط دارد. این بیماری در ابتدا نام سرطان همجنس‌بازی یا "GRID" (نقص ایمنی مرتبط با همجنس‌بازی) گرفت، اما به سبب فشار سیاسی جهت رفع بدنامی از همجنس‌بازان، نام آن تغییر یافت.

از سال ۱۹۸۷، بسیاری از مقام‌ها پیش‌بینی می‌کردند که تا سال ۱۹۹۰، چندین میلیون از ساکنان امریکای شمالی به این بیماری دچار شوند و آن را یک بیماری عمومی

۱- ویلیام، گاردنر، جنگ علیه خانواده، ترجمه معصومه محمدی، قم، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، ۱۳۸۶، ص ۲۴۹

2- Stephan J. Genius, "Risky Sex", Edmonton, Alberta: KEG Publishing, 1991, P.18

3- H.H. Hansfield, "Sexually Transmitted Disease in homosexual Men, American Journal of Public Health, no.90, 1981, P.P.989-990.

برای افراد غیر همجنس خواه قلمداد می کردند. سازمان بهداشت جهانی پیش بینی کرده بود که تا سال ۱۹۹۰، ۱۰۰ میلیون نفر در سراسر جهان به این بیماری دچار خواهند شد.

دکتر مورا ریکتز، از مرکز ایدز کانادا می گوید: «در کانادا، سرایت بیماری ایدز به طور عمده از مردان همجنس باز ناشی می شود.»^۱

سقط جنین یا نسل کشی نامرئی از دیگر آثار شوم فرهنگ و هویت و اندیشه غربی است. برای مثال، بطور رسمی بیش از ۹۴/۰۰۰ مورد سقط جنین در سال ۱۹۹۰ در کانادا گزارش شده است. در سال ۱۹۸۹ از هر ۱۰۰۰ زن در سنین ۱۵ تا ۴۴ سالگی این تعداد سقط جنین کرده اند:

کانادا: ۱۰/۲، انگلستان و ولز: ۱۴/۲، ژاپن: ۱۸/۶، سوئد: ۱۹/۸، ایالات متحده: ۲۸/۲، مجارستان: ۳۸/۲، اتحاد جماهیر شوروی: ۱۱۱/۹.

اگر ادیان بزرگ دنیا و اکثر مردم با سقط جنین مخالف هستند و اگر اصول و ضوابط اخلاقی دنیا همواره ضد آن سخن گفته اند، چگونه است که امروزه زن کانادایی یا امریکایی به راحتی وارد بیمارستان دولتی می شود و درخواست سقط جنین قانونی می کند که بار مالی آن نیز از طریق مالیاتی که همه مردم می پردازند، تأمین می شود؟ آن هم حتی در ۹ ماهگی یا دقایقی قبل از زایمان طبیعی؟

مطالعه اخیر مدیاواچ نشان داد که رسانه ها در ۷۹ درصد موارد، فعالیت های ضد سقط جنین را با عنوان منفی مطرح کرده اند: در حالیکه برای وصف فعالیت های به اصطلاح «طرفدار آزادی سقط جنین» (موافق سقط جنین) ۹۷ درصد عناوین مثبت به کار گرفته شده است. در پژوهش عمده در مورد رسانه های امریکایی نشان داده است که بالغ بر ۹۰ درصد روزنامه نگاران امریکایی طرفدار به اصطلاح «حق سقط جنین» هستند. پژوهش ها همین وضع را در مورد کانادا نیز نشان می دهد. هنگامی که چنین روزنامه نگارانی برای مردم در مورد سقط جنین بنویسند می توانیم مطمئن باشیم که حقیقت را نمی شنویم.

و اندیشه فمینیست های رادیکال: سقط جنین به اصلی ترین مسأله برای سازماندهی جنبش های زنان تبدیل شده است. خصمانه ترین صدهایی که خواستار سقط جنین بنا به درخواست هستند، به جنبش فمینیست های رادیکال مدرن تعلق دارد. بحث اصلی آنها این است که زنان و مردان اساساً یکسان هستند؛ اما به سبب زایمان و پرورش فرزندان، وظایف خانگی و اجتماعی نابرابری بر دوش زنان نهاده شده و آنها را به قربانیان تحت ستم مردسالاری تبدیل کرده است. رادیکالها به شدت کوشیده اند این «نابرابری» را با واگذاری وظایف مربوط به تولد و تربیت فرزند به دیگران، از بین ببرند. آنها می خواهند

با رام کردن مردان و در صورت لزوم با زور، آنها را وادارند تا بخش بیشتری از این وظایف را بر دوش گیرند یا ترجیحاً سخت‌ترین بخش آن را (به لحاظ زمان و هزینه) به دولت، آن هم در شکل مهد کودک رایگان واگذارند.^۱ به عقیده آنها فقط در این صورت است که زنان هم مانند مردان به آزادی برسند، همه این تفکرات نتیجه‌ای جزء انزجار و تنفر از هویت و جنسیت را به دنبال ندارد و هزارها تأثیرات دیگر و آثار شوم و مخرب فرهنگ و هویت غربی... که تنها ثمره آن هلاکت و از هم گسیختگی فرهنگی کشورهای غیر غربی است.

۱- ویلیام، گاردنر، جنگ علیه خانواده، معصومه محمدی، ص ۲۶۸.

بخش سوم:
خاستگاه تغییر جنسیت
در اجتهاد شیعی

فصل نخست: مقاصد شرعی و نقش آن در اوامر و نواهی

اهل سنت به دلیل فاصله گرفتن از معصومین و فقر اسناد در اجتهاد ناچار شدند به اموری مراجعه کنند که از منابع اسناد به شمار نمی‌آیند بلکه از مقاصد کلی شریعتند، لذا به بحث مقاصد شرعی پرداخته‌اند و از این گریز با بکارگیری مصالح و مفاسد به کشف ملاک احکام پرداخته‌اند تا خلأی را که در اثر ممنوعیت باب اجتهاد برایشان وجود داشت پر کنند، اهل سنت مصالحی را که شریعت برای آن فرود آمده به ۵ دسته تقسیم می‌کنند و اولین کسی که این تقسیم‌بندی را آغاز کرده ابوالمعالی جوینی بود^۱، از نظر مشهور، شاطبی مؤسس این علم شمرده شده است. و حال آنکه مصالح پنج‌گانه عبارتند از: (حفظ دین، حفظ نفس، حفظ عقل، حفظ نسل و حفظ مال).

دومین و مهمترین کوشش در جهت تعیین مقاصد شریعت به وسیله ابوحامد غزالی صورت گرفت. او شاگرد جوینی بود و گفته‌های استاد را تحلیل و تنقیح و به صورت نظامدار عرضه کرد که به صورت منسجم در کتاب المستصفی من علم الاصول مکتوب کرد^۲، اما کسی که به طور گسترده درباره مقاصد شریعت بحث کرده، شاطبی است. شاطبی را صاحب افکار بلند و نو درباره مقاصد شریعت می‌دانند^۳ و کتابهای مستقلی درباره افکارش درمورد مقاصد شریعت نگاشته شده، شاطبی، مصالح ضرور را در خلال مباحثش همان مصالح پنج‌گانه برمی‌شمارد که او قعطیت مقاصد پنج‌گانه را اتفاقی همه ملل می‌داند^۴.

وی معتقد است که شریعت این مصالح را از دو طریق حفظ می‌کند: اول حفظ مصالح از جنبه وجودی با برپایی و نگهداشتن پایه‌های مصالح، به این صورت که عوامل پیدایی و تقویت و نگهداری این مصالح را تشریع و ایجاد کرده است. دوم حفظ از جنبه عدمی به این گونه که آنچه سبب نابودی و تعطیل این مصالح چه بالفعل و چه بالقوه باشد، آنها را دور کرده است.

۱- احمد، ریسونی، اهداف دین از دیدگاه شاطبی، ترجمه‌ی سید حسن اسلامی و سید محمدعلی ابهری، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶، ص ۷۱

۲- همان، صص ۲۰ و ۷۲

۳- همان، ص ۴۰۴

۴- ابی اسحاق، شاطبی، الموافقات فی اصول الاحکام، بی‌جا، دارالاحیاء الکتب العربیه، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۵

وی حفظ دین را از جنبه وجودی با عقاید و عبادات، و از جنبه عدمی با جهاد و کشتن مرتدان و منع بدعت گزاران می‌داند و احکام معاملات از جنبه وجودی و حدود و مجازات از جنبه عدمی، دیگر ضروریات را حفظ می‌کند و تشریع امر به معروف و نهی از منکر را برای حفظ جمیع از جنبه عدمی برمی‌شمارد.^۱

میان عالمان شیعه به این مبحث خیلی کم اشاره شده و آن هم در ضمن مباحث دیگر فقهی و اصولی که می‌توان به شهید اول در «القواعد و الفوائد» و میرزای قمی در «قوانین» و فاضل مقداد در «التنقیح الرائع» اشاره کرد.

شهید اول از این امور به مقاصد پنج گانه و ضروریات پنج گانه تعبیر می‌کند و می‌گوید: شریعت فقط برای حفظ اینها آمده است.^۲

فاضل مقداد می‌گوید: شریعت ها در بردارنده حفظ مقاصد پنج گانه دین و نفس و مال و نسب عقل هستند و تقریر و تثبیت این مقاصد در هر شریعتی واجب است^۳ و او در کتاب دیگر خود، دلیل انحصار ابواب فقهی را چند امر دانسته:

۱- مباحث فقهی یا متعلق به امور آخرتی است چون عبادات و یا به امور دنیوی برمی‌گردد که این قسمت اگر از لفظ بی‌نیاز باشد احکام و اگر به دو نفر نیازمند باشد عقود نام دارد و اگر نه ایقاعات است.

۲- حکما گفته اند: کمال انسان یا به جلب نفع است و یا دفع ضرر و جلب نفع یا برای زندگی نزدیک است یا زندگی دور. جلب نفع برای زندگی نزدیک در مباحث معاملات، خوردنیها، آشامیدنیها و ازدواج است، جلب نفع برای زندگی دور به مباحث حاصل است و دفع ضرر با قصاص و مانند آن حاصل می‌شود.

۳- دلیل سوم آن است که شرایع برای فقط ۵ غایت فرود آمده اند: دین، جان، مال، نسب و عقل. دین با عبادات حفظ می‌شود، جان با قصاص، نسب با ازدواج و حدود و تعزیرات، مال به واسطه عقود و تحریم غصب و دزدی و عقل با تحریم مسکرات و حدود و تعزیر حفظ می‌گردد. قضا و شهادت نیز حافظ تمامی اغراض پنجگانه است.^۴

میرزای قمی نیز پس از ذکر مصالح پنج گانه می‌گوید:

۱- همان، ص ۴

۲- ابی عبدالله محمدبن مکی، عاملی، القواعد و الفوائد، قم، منشورات مکتبه المفید، بی تا، صص ۳۸-۳۵

۳- جمال الدین مقدادبن عبدالله، سیوری حلی، التنقیح الرائع لمختصر الشرایع، قم، مطبعة الخيام، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۴

۴- جمال الدین مقداد بن عبدالله، سیوری حلی، ضد قواعد الفقهی، قم، مکتبه آیه الله مرعشی، ۱۴۰۳، صص ۷-۸

شارع مقدس حفظ اینها و ترک مواردی را که سبب تقویت اینها می‌شود، معتبر شناخته است.^۱

گفتار نخست: معنای مقاصد

علمای متقدم برای مقاصد معنایی ذکر نکرده اند اما برخی از متأخرین معانی ای را برای آن ذکر کرده اند: شیخ ابن عاشور آن را اینگونه تعریف می‌کند: «مقاصد کلی، تشریع معانی و حکمتهایی است که شارع آنها را در همه یا بیشتر تشریعات خود در نظر داشته است به گونه ای که اختصاص به نوع خاصی از احکام شریعت ندارد، بنابراین اوصاف شریعت، هدف کلی آن و معانی ای که به هنگام تشریع احکام مورد نظر شارع بوده است و حتی معانی ای که در برخی از احکام شریعت به چشم نمی‌خورد اما در بیشتر احکام آن وجود دارد داخل در این تعریف می‌گردد».^۲

استاد فارسی مقاصد کلی و خاص شریعت را در یک تعریف موجز چنین بیان می‌کند: «مقصود از مقاصد شریعت غایت آن و اسراری است که شارع به هنگام تشریع هریک از احکام خود وضع کرده است».^۳

بنابراین در یک تعریف کلی با توجه به تعاریفی که این اساتید کرده اند و هم چنین تأیید سایر علماء می‌توان در مورد مقاصد چنین گفت که مقاصد شریعت همان غایاتی است که شریعت برای تحقق آنها در جهت مصلحت مردم احکام وضع کرده است.

همچنین برای توضیح بیشتر می‌توان مقاصد را به سه دسته تقسیم کرد:

۱- مقاصد کلی: یعنی مقاصدی که شریعت در تمام ابواب فقه یا بیشتر آنها در نظر می‌گیرد و در پی تحقق آنهاست.

۲- مقاصد خاص: منظور مقاصدی است که شارع در زمینه ها و ابواب خاصی که نزدیک به هم هستند در نظر گرفته و در پی تحقق آنهاست.

۳- مقاصد جزئی: یعنی مقاصدی که شارع در یکایک احکام شرعی خود دنبال می‌کند. فقیهان بیشتر به این دسته از مقاصد می‌پردازند و این مقاصد را در خلال استنباطات خود بیان می‌کنند، لیکن از تغییراتی چون «حکمت»، «علت»، «معنا» و ... استفاده می‌کنند.^۴

۱- ابوالقاسم، قمی، قوانین الاصول، بی جا، بی تا، ج ۲، ص ۹۲

۲- احمد، ریسونی، اهداف دین از دیدگاه شاطبی، ص ۳۶

۳- همان، ص ۳۷

۴- همان، صص ۳۸-۳۹

تعاریف واژگان مذکور در گفتار بعدی، در کنار تعریف مصلحت آورده می‌شود و لذا آنجا می‌توان با تبیین معنای این واژگان و همچنین رابطه آنها با مصلحت، معنای مصلحت را بهتر روشن کرد.

گفتار دوم: مقصد نهایی و مقاصد متوسط

در اینکه مصالح پنجگانه مذکور، مصالحی اند که شارع مقدس به آنها اهتمام دارد و مقاصدی هستند که شارع مقدس احکام و وسایلی را برای تحقق آن اهداف وضع می‌کند، شکی نیست، اما بحث در انحصار آنها به موارد پنج گانه از یک سو است و از سوی دیگر، باید روشن شود که آیا اینها از اهداف عالیه شارع هستند یا از اهداف متوسط.

توضیح مطلب این است که اهداف و مقاصد شارع مقدس دو گونه است: گاهی اهداف، مقدمه اهداف بالاتری هستند و گاهی مقدمه اهداف دیگری واقع نمی‌شوند؛ بلکه مطلوبیت آن ذاتی است و چون و چرا بردار نیست و نمی‌توان آن را به چیز دیگری تعلیل و در پرتو مطلوبیت هدف دیگری توجیه کرد که نوع اول را اهداف متوسط، و نوع دوم را اهداف عالیه یا نهایی گویند.^۱

لذا شریعت به معنای اعم آن، یعنی مجموعه احکام و قوانینی که نه تنها برای تک تک آن علت و حکمت و مقاصدی در نزد شارع مطرح است، بلکه یک سیستم قانونگذاری است که با اهداف اولیه و میانی و نهایی جعل گردیده و با دید دقیق و تبیین عقلی نه تنها دست و پای انسان را نمی‌بندد و محدودگرا نیست، بلکه هدفش «یضع عنهم إصرهم و الاغلال التي كانت علیهم»^۲ است، اغلالی که بشریت را بواسطه امیال نفسانی و مطامع شیطانی و غرایز حیوانی از مقاصد اصلی باز می‌دارد.

با دقت تمام در متن نصوص و تبیین عقلانی متون، می‌توان گفت^۳: هدف نهایی از این تشریع، پرستش آگاهانه ای است که تکامل انسان در این پرستش نهادینه گردیده، عبودیتی از سر معرفت «و ما خلقت الجن و الإنس إلا ليعبدون» (ای ليعرفون)^۴ و هدف میانی آن بروز قابلیت‌ها، شکوفایی استعدادها و توانائیهای ایشان برای تبلور زیباییهایی که

۱- اسدالله، توکلی، مصلحت در فقه شیعه و سنی، قم، مرکز انتشارات مؤسسه آموزش و پژوهش امام خمینی،

۱۳۸۴، ص ۱۸۹

۲- اعراف / ۱۵۷

۳- عزت السادات، میرخانی، مرجعیت علمی، نظام اسلامی، مسایل زنان، ارسالی به همایش مرجعیت علمی، دانشگاه امام صادق، خرداد ۸۶، صص ۷-۸

۴- ذاریات / ۵۶

خاص انسان است، پس با بیاناتی متعدد و متنوع « لیلوکم ایکم احسن عملاً »^۱ و یا « یزکیهم و یعلمهم الکتاب و الحکمه »^۲ و یا « لتخرج الناس من الظلمات الی النور بإذن ربهم الی صراط العزیز الحمید »^۳ و نیز تأکید بر بروز مهارت‌های عقلی و خرده‌های پنهان در انسان بواسطه تفکر عمیق و بکارگیری آن در مسیر صحیح و اهداف غایی زندگی « لیستادوهم میثاق فطرته و یدکروهم منسی نعمته و لیثیروا لهم دفائن العقول »^۴ و تأکید خاص بر ترویج شیوه « اولوالالباب » در موارد متعدد^۵ است.

برخورداری از حیات متعالی انسانی « استجیبوا لله و للرسول إذا دعاکم لما یحییکم »^۶ و در نهایت رسیدن به حیات طیبه و تلاش برای استقرار حکومت الهی بر مبنای قسط و عدل در کره زمین برای تحقق « ليقوم الناس بالقسط »^۷ و ... را نیز می‌توان از اهداف میانی برشمرد.

همچنین دارای هدف اولیه و ابتدایی است که بخشی از متون، مبین این اهداف برای هر عملی است، مثلاً « ان الصلاه تنهی عن الفحشاء و المنکر »^۸ که علاوه بر آیات خطبه فاطمه (س) به صورت جامع برای نماز و روزه و حج، امامت، جهاد، امر به معروف، نیکی به پدر و مادر، دقت در خرید و فروش و عدالت در قصاص^۹ و بالاخره شریعت در طول وضع قوانین، پیوسته به بیان مقاصد خرد و کلان پرداخته و اهل تفقه و اندیشه را به نگاهی جامع و سیستمی فرا خوانده است تا بر اساس این نگاه حاکم درصدد پاسخگویی نیازهای روزمره و مسائل مستحدث برآیند، دقت در دلالت قواعد و اصول راهبردی، توجه به اهداف و مقاصد شرعی، تأمل در نوع جعل احکام بصورت توجه به مصالح اولیه و ثانویه، خاصه مصلحت التسهیل و قاعده عدالت و ارتباط و نظم ساماندار میان اجزاء قوانین ما را به تأملی در متون فقهی و می‌دارد و گذر از فقه فردی به جمعی، تبدیل نگاه خرد به کلان، توجه به اصول تعقلی در شیوه قانونگذاری رسالتی سنگین را بر دوش محققین می‌گذارد.

۱- ملک / ۲

۲- جمعه / ۲

۳- ابراهیم / ۱

۴- ترجمه دشتی، نهج البلاغه، بی جا، انتشارات موعود اسلام، ۱۳۷۹، خ ۱، ف ۳۶، ص ۴

۵- آل عمران / ۱۹۰، زمر / ۱۸ و ۱۷، رعد / ۲۰ و ۱۹

۶- انفال / ۲۴

۷- حدید / ۲۵

۸- عنکبوت / ۴۵

۹- ناصر، مکارم شیرازی، زهرا برترین بانوی جهان، بی جا، انتشارات سرور، دوم، ۱۳۷۶

اینکه امام علی (ع) به قثم بن عباس، فرماندار مکه می‌فرماید: ای فرماندار، تو هر صبح و شام، مجلسی را با حضور خود برای مردم فراهم کن، پس کسانی که از تو استفتا می‌کنند برایشان فتوا بده، جاهلان و عوام را آموزش ده و با عالمان شهر به مذاکره و مباحثه بپرداز.^۱

اشاره به اینکه از سوئی مسائل و معضلات مردم را به صورت مستمر دریاب و از سوی دیگر درصدد پاسخگویی علمی آن باشد و با مباحثه با اهل علم به حل مسائل مستحدث آنان بپردازد. اینکه امام علی (ع) حدیث اربع ماه را در یک جلسه و یکجا آموزش می‌دهد تا نکات راهبردی اجتهاد را در ارتباط تنگاتنگ با احکام بیان نماید، اینکه امام صادق (ع) در کار کلان‌نگری از سوئی اسلوب ارائه می‌دهد و می‌گویند: «علینا اللقاء الاصول و علیکم بالتفریع»^۲ و در مواردی بعد از بیان جزئیات به استخراج اصول کلی می‌پردازند، مثلاً در روایت تحف که عمدتاً در متاجر فقیهان بدان استناد می‌کند، امام بعد از بیان فروض جزئی در اقسام تجارت: «کل شیء یکون سهم فیه الصلاح من جهة من الجهات فهذا كله حلال... و کل امر یکون فیه الفساد مما هو منهی عنه من جهة اكله و شربه و کسبه... فهو حرام محرم الا فی حال تدعوا الضرورة فیه»^۳ بدین معناست که احکام تابع مصالح و مفاسدند و آنجا که یقین و اقناع وجدان ایجاد گردید که فعلی حامل مصلحت است بایستی بر آن اقدام و در صورت عکس باید از آن اجتناب نمود.

اینکه فرمودند: «علیکم بالدرایه لابرویه» و فرمود اگر درباره یک حدیث به تعمیق بپردازید بهتر است از اینکه هزار حدیث نقل کنید (بدون تفقه و نگاه جامع و عالمانه) و در ادامه تأکید نمود که هیچ یک از شما به فقاقت نمی‌رسد مگر آنکه رموز کلام ما را بفهمد، زیرا یک کلمه از معارف این قابلیت را دارد که بر ۷۰ معنا حمل شود و در تمامی آنها یک معنای صحیح مورد نظر ما وجود داشته باشد.^۴ اینکه فرمود: «العالم بزمانه لاتهجم علیه الوابس»^۵ همه مبین اهمیت اجتهاد از سر تعمیق است و اهمیت تفقه و اندیشه در مقاصد شرعی و سایر موارد مورد نیاز را در امر اجتهاد می‌رساند.

۱- ترجمه دشتی، نهج البلاغه، نامه ۶۷

۲- حرعاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۵۱

۳- علی بن الحسین بن شعبه، حرانی، تحف العقول، کتابخانه اسلامی، تهران، بی تا، ص ۳۴۹

۴- محمدباقر، مجلسی، بحارالانوار، بیروت، داراحیاء التراث العربی، سوم، ۱۴۰۳ ق، ج ۲، ص ۱۸۲

۵- محمدبن یعقوب، کلینی، الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، سوم، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۳۳۶

نتیجه گیری

اگرچه تفاوت‌هایی در تبیین مقاصد شرعی میان فقیهان و اندیشمندان شیعی و اهل سنت وجود دارد، لیکن اصل موضوع مورد تأیید عموم آنهاست، و از این جهت که فقه آئینه عملی احکام شرعی است و کاشف اهداف و اغراض شریعت است و از سوی دیگر در منابع اولیه استنباط، کراراً بحث از اغراض و اهداف و نیز بیان علت و حکمت و مقاصد مطرح گردیده، حتی در عبادات که ملاک در آن تعبدی است و مناسبات به صورت کشف علت تامه از دیدگاه عده ای فقیهان منقح نشده، لیکن می‌بینیم هم در آیات قرآن، هم در کلام ائمه اطهار مثل فلسفه عبادات در خطبه فدکیه و هم در نزد فقیهان بزرگ دنیای شیعه مثل صدوق که «علل الشرایع» در همان قرون اولیه و مقارنت با زمان غیبت صغری مدون می‌گردد، حتی بحث از مقاصد شرعی برای اشاعره که افعال خداوند را معلل به غرض و تابع هدف نمی‌دانند و حسن و قبح ذاتی افعال را مورد تأیید نمی‌دانند، لیکن در اصول فقه به غرض مداری شریعت گرایش دارند.^۱

امام هشتم در سخنی به فضل بن شاذان به صورت یک تئوری قابل طرح که بایستی در جعل احکام مدنظر اندیشمندان قرار گیرد، می‌فرماید: «إن سال سائل فقال: أجزني هل يجوز أن يكلف الحكيم عبده فعلاً من الأفاعيل لغير عله ولا معنى؟ قيل له: لا يجوز ذلك لأنه حكيم غير عابث ولا جاهل. فان قال: فاخبرني لم كلف الخلق؟ قيل: لعل. فان قال: فاخبرني عن تلك العلل، معروفة موجودة هي؟ امام غير معروفه ولا موجودة؟ قيل: بل هي معروفة وموجوده عند أهلها».^۲ در اینجا بیان امام (ع) مشعر به یک نکته اساسی است و آن اینکه هر انسان اندیشمندی حق دارد که از علل و اهداف و اغراض شریعت در نوع قانونگذاری، چه کلان و چه خرد، سؤال نماید؛ چنانچه مکتب ائمه به عنوان مکتب آزادی اندیشه و رسوخ علمی در میان سایر ملل معروف است.^۳

۱- محمدسعید رمضان، البوطی، ضوابط المصلحت فی الشریعه الاسلامیه، بیروت، مؤسسه الرساله، ششم، ۱۴۲۲ ق، صص ۸۳-۹۰

۲- محمدباقر، مجلسی، بحارالانوار، ج ۶ ص ۸۵

۳- عزت السادات، میرخانی، مرجعیت علمی، نظام اسلامی، مسائل زنان، ارسالی به همایش مرجعیت علمی، دانشگاه امام صادق (ع)، خرداد ۸۶، صص ۱۳-۱۲

فصل دوم: جایگاه مصلحت و مفسده در احکام شرعی

درک روح و معنای احکام، برقراری ارتباط منظم میان سلسله احکام و هماهنگی میان آنها و تدوین قواعد و نظریه های فقهی و در نهایت، رسیدن به مقاصد شریعت و اهداف دین، همگی بر شناخت اصول حاکم بر احکام شریعت استوار می گردد. بنابراین، احکام شریعت به روح و معنی توجه دارد، نه به قالب و شکل آثار و ثمراتی که برای احکام گفته می شود، بیشتر معلول روح و معنای آن است. اصول حاکم، مسائل و موارد دربردارنده روح مشترک تمام احکام است که هر حکمی از احکام، به نوعی باید در تأمین و رعایت آنها مؤثر باشد.^۱

شهید مطهری، این اصول را زیربنای فقه اسلامی شیعی برمی شمرد: «اصل عدل و اصل تبعیت احکام از مصالح و مفاسد نفس الامری و بالطبع، اصل حسن و قبح عقلی و اصل حجیت عقل».^۲

برخی از نویسندگان نیز ضمن پیروی از این نظریه، این اصول را چنین برمی شمردند: اصل حسن و قبح عقلی، اصل عدل الهی، اصل تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی و اصل تطابق دستگاه تشریع با دستگاه تکوین (اصل فطری بودن احکام شرعی) و مخاطب احکام فقهی انسان تاریخی است یا انسان فراتاریخی.^۳

لذا با توجه به مبانی و اصول، نمی توان تردید کرد که فقه شیعه از آغاز، پیوندی ناگسستنی با مصلحت داشته است و فقهای شیعه، احکام یا متعلقات آنها را پیرو مصالح یا مفاسد نفس الامری دانسته اند، ما نیز درگفتار حاضر برآنیم که جایگاه این اصل را در احکام شرعی یادآور شویم.

گفتار نخست: تعریف مصلحت

۱- تعریف لغوی مصلحت

بررسی واژه مصلحت از دیدگاه لغویان

۱- عبدالله، شفائی، فقه و زندگی، کاوشی نو در فقه اسلامی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه، ۱۳۸۳، ش ۳۹

۲- مرتضی، مطهری، مجموعه آثار، قم، انتشارات صدرا، بی تا، ج ۱، ص ۵۸

۳- سعید، رحیمیان، فقه و زمان، بی جا، نوید شیراز، ۱۳۷۹، صص ۲۶-۲۲

مصلحت بر وزن «مفعله» از ماده صلاح است. این کلمه یا مصدر است به معنای «صلاح دیدن» یا اسم مصدر است که جمع آن مصالح خواهد بود.^۱ بعضی از نویسندگان، مصلحت را اسم مکان دانسته اند.^۲

از باب لغت، «مصلحت» را در مقابل «مفسده» می‌دانند، همانطور که صلاح را در برابر فساد ذکر کرده و به معنای منفعت، خیر، صواب، شایستگی و حسن آورده اند.

دهخدا در لغتنامه، بعد از آن که گفته: مصلحت مقابل مفسده است، آن را به معنای «صواب و شایستگی»^۳ آورده است. در لسان العرب، مصلحت به معنای صلاح و حسن آمده است: «اصلاح، نقیض افساد و مصلحت به معنای صلاح است و «اصلاح الدابه» یعنی به اسب نیکی کرد پس او هم نیکو شد».^۴

شهید مطهری می‌فرماید: «مصلحت دائر مدار حقیقت است. مصلحت و حقیقت دو برادرند که از یکدیگر جدا نمی‌شوند، مصلحت یعنی رعایت حقیقت را کردن نه رعایت سود خود را کردن که این منفعت است».^۵

الف- بررسی واژه مصلحت در قرآن و روایات

در قرآن کریم، خود کلمه «مصلحت» و «مفسده» به کار نرفته، ولی بعضی از مشتقات این دو واژه در قرآن کریم بکار رفته است که با بررسی این مشتقات معنای مصلحت نیز روشن خواهد شد.^۶

«صلاح» و «فساد» زوج متضاد قرآنی است که اغلب در مقابل همدیگر استعمال شده اند، «صلاح» مطابق بیان راغب، بیشتر استعمالاتش مختص افعال است و در قرآن کریم گاهی در مقابل فساد و گاهی در مقابل سیئه بکار رفته است.^۷

۱- اسماعیل، الحسنی، نظیر المقاصد عندالامام محمد الطاهر بن عاشور، هیرندن، المعهد العالمی للفکر الاسلامی، ۱۴۱۶ هـ. ق، ص ۲۸۰

۲- محمد، المختارالسلامی، القیاس و تطبیقاته المعامره، جده، المعهد الاسلامی، ۱۴۱۶ هـ. ق، ص ۵۸

۳- علی اکبر، دهخدا، لغتنامه، تهران، مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران، بی تا، ج ۴۵، ص ۵۷۸

۴- ابن منظور، لسان العرب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۶ هـ. ق، ج ۷، ص ۳۸۴

۵- مرتضی، مطهری، فلسفه اخلاق، قم، انتشارات صدرا، چاپ دوم، ۱۳۶۶، ص ۸۴

۶- اسدالله، توکلی، مصلحت در فقه شیعه و سنی، قم، مرکز انتشارات مؤسسه آموزش و پژوهش امام خمینی، ۱۳۸۴، ص ۲۸

۷- الراغب، الاصفهانی، معجم المفردات الفاظ القرآن، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، بی تا، ص ۳۹۳

مانند... خلطوا عملاً صالحاً و آخر سیئاً...^۱ و... لا تفسدوا فی الأرض بعد إصلاحها^۲. بنابراین صلاح در این آیات عبارت از رفع نقص و خلل در هر یک از امور سه گانه رأی و عمل و خلق است، به طوری که هیچ گونه جهت فسادی در آنها باقی نماند.^۳

صاحب التحقیق در تبیین لغت «فسد» بعد از آنکه معنای «خروج الشیء عن الاعتدال» را از مفردات نقل کرده، می‌گوید: «قول حق این است که یگانه معنای اصلی ماده فساد که بقیه مشتقات هم به همین اصل باز می‌گردد عبارت است از معنایی که درمقابل صلاح است و حقیقت فساد، به وجود اختلال در نظم و اعتدال شیء است».^۴ بنابراین، معنای صلاح عبارت است از سلامت شیء از فساد و اینکه فساد در آن رخنه نکند و فساد هم به «خروج شیء از حد اعتدال و اختلال و نقص در شیء» معنا می‌شود.

در روایات نیز مصلحت به همین معانی به کار رفته است: در روایاتی، مصلحت به معنای «خیر و صلاح» آمده، مانند روایتی که هم از وجود مبارکه صدیقۀ طاهره (سلام الله علیها) و هم از وجود مبارک حضرت علی (ع) در فلسفه تشریع، امر به معروف صادر شده است که فرمودند: «والامر بالمعروف مصلحه للعامة»^۵ در برخی روایات، مصلحت به معنای فایده آمده است، مانند روایتی که حضرت امام صادق (ع) فرمود:

قال النبی: «تخللوا فانه ینقی الفم و مصلحه للث»^۶

در روایاتی نیز مصلحت به معنای حسن و فایده آمده است.^۷ لذا در روایات نیز مصلحت به معنای خیر و صلاح و حسن و فایده آمده است.

۲- تعریف اصطلاحی مصلحت

از سوی فقیهان شیعه و اهل سنت تعاریف گوناگونی برای مصلحت بیان شده است که ابتدا به تعاریف فقیهان اهل سنت و سپس شیعه اشاره خواهد شد.

۱- توبه / ۱۰۲

۲- اعراف / ۵۶

۳- حسن، مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، بنگاه ترجمه نشر کتاب، ۱۳۶۰، ج ۶ ص ۳۰۸

۴- همان، ج ۹، ص ۸۵

۵- محمدبن الحسن، الحر العاملی، وسائل الشیعه، همان، ج ۱، باب ۱، روایت ۲۲، ص ۱۴

۶- همان، ج ۱۶، باب ۱۰۴، روایت ۵، ص ۵۳۲

۷- محمدباقر، مجلسی، بحار الانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء، چاپ دوم، ۱۴۰۳ ق، ج ۵۷، باب ۴۱، ص ۳۲۳

الف- تعریف مصلحت از دیدگاه فقیهان اهل سنت

این تعاریف به چند دسته تقسیم می‌شود:

۱- تعریف مصلحت به فعل و انجام کاری که به حفظ مقصود شارع بینجامد.

تعریف غزالی و زرکشی و شوکانی

غزالی مصلحت در حوزه شرع را از مصلحت در محدوده عرف جدا می‌کند و در تعریف هر کدام می‌گوید: «مصلحت در اصل عبارت از جلب منفعت یا دفع مضرت است و ما درصدد قصد و پذیرش این تعریف نیستیم، به سبب این که جلب نفع و دفع ضرر، مقاصد مردم است و مصلحت اندیشی است که مردم در کسب مقاصد خود دارند؛ اما مقصود ما از مصلحت، محافظت بر مقصود شرع است و هدف شریعت درباره مردم پنج چیز است که شارع، دین و نفس و عقل و نسل و مال مردم را حفظ کند، پس هر چیزی که متضمن حفظ این اصول پنجگانه شود، مصلحت است و هر چیزی که باعث فوت این اصول شود، مفسده خواهد بود و دفعش مصلحت است»^۱.

و در تعریف طوفی آمده:

طوفی، مصلحت را به «اسباب و وسایل و صلح و نفع» تفسیر کرده است:

«تعریف مصلحت از نظر عرف عبارت است از سببی که به صلاح و نفع می‌انجامد و مصلحت از نظر شرع عبارت است از سببی که به مقصود شارع منتهی می‌شود»^۲.

۲- تعریف مصلحت به وصف فعل

تعریف ابن عاشور: «مصلحت وصفی برای فعل است که به واسطه آن، صلاح یعنی منفعت بطور دائم یا غالبی برای عموم یا افراد حاصل می‌شود»^۳.

۳- تعریف مصلحت به منفعت و لذت

گروهی مصلحت را به منفعت، و منفعت را به لذت تعریف کرده اند و گروهی نیز بطور مستقیم مصلحت را به لذت تفسیر کرده اند.

تعریف بوطی و رازی و ریسونی

بوطی: «مصلحت، منفعتی است که شارع حکیم آن را برای بندگان قصد کرده است که عبارتند از حفظ دین آنها و حفظ نفوسشان و حفظ نسلشان و حفظ اموالشان طبق

۱- ابی حامد، غزالی، المستصفی من علم الاصول، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۱۷ هـ ق، ج ۲، ص ۴۱۶

۲- نجم الدین، طوفی، المصلحه فی الشریعه الاسلامیه، رساله الاسلام، ربیع الاول ۱۳۶۹، ش ۱، صص ۱۰۵-۹۴

۳- اسماعیل، حسنی، نظریه المقاصد عند الامام محمد الطاهر بن عاشور، همان، ص ۲۸۴

ترتیبی که بین آنها معین شده است، و منفعت عبارت است از لذت یا هر چیزی که وسیله رسیدن به لذت باشد و ...^۱

همین تعریف را رازی و ریسونی بدون توسیط منفعت دارند.

ریسونی: «حقیقت مصلحت عبارت است از هر لذت و بهره مندی، جسمی باشد یا روحی و عقلی، و حقیقت مفسده عبارت است از هر درد و المی، جسمی باشد یا جانی، عقلی یا روحی».^۲

۴- تعریف مصلحت به هماهنگی و ملایمت با فطرت

صاحب مواقف مصلحت را به سازگاری و ملایمت با طبع و فطرت تفسیر کرده است: «هر چیزی که با اصل فطرتی که خداوند، انسان را بر اساس آن فطرت آفرید، هماهنگ و در یک مسیر باشد، مصلحت است و هرچه باعث اختلال و خدشه در آن فطرت اصیل و منافی آن نظام فطری باشد، مفسده خواهد بود».

اما مؤلف کتاب موافقات که بیش از هر کس در این زمینه کار کرده است خصوصیات مصالح را هم تعریف می‌کند: «اعنی بالمصالح ما يرجع الی قیام حیاة الانسان و عیشه و نیله ما یقتضیه اوصافه الشهوانیته و العقلیه علی الاطلاق...»^۳

شاطبی به این ترتیب مصالح و مفاسد اجتماعی را شناسانده و نتیجه می‌گیرد که قانون هم روی مدار مصالح می‌گردد.

ب- تعریف مصلحت از دیدگاه فقیهان شیعه

از آنجا که فقیهان شیعه کتابهای مستقلی درباره مصلحت نگاشته اند، مباحث مربوط به مصلحت و من جمله تعریف مصلحت را باید در لا به لای مباحث دیگرشان جست، مانند شهید اول در القواعد و الفوائد و صاحب جواهر در جواهر و میرزای قمی در قوانین که به مناسبتی وارد این مقوله شده اند.

شهید اول می‌گوید: «هر حکم شرعی که غرض مهمتر از آن دنیا است خواه برای جلب نفع باشد یا دفع ضرر، معامله نامیده می‌شود؛ خواه جلب نفع و دفع ضرر اصالتاً مقصود باشد یا به تبع».

از کلام شهید اول استفاده می‌شود که او مصلحت را به «جلب نفع و دفع ضرر» تعریف

۱- محمدسعید رمضان، بوطی، ضوابط المصلحه، دمشق، الدار المتحده، ششم، ۱۴۱۲ هـ ق، ص ۳۷

۲- احمد، ریسونی، اهداف دین از دیدگاه شاطبی، ص ۳۰۳

۳- ابی اسحاق، شاطبی، الموافقات فی اصول الاحکام، ج ۲، ص ۱۶

کرده‌اند.^۱

صاحب جواهر، مصلحت را به فواید دنیایی و آخرتی تعریف کرده است: «از اخبار و سخنان فقیهان، بلکه ظاهر قرآن استفاده می‌شود که همه دادوستدها و غیر آنها، برای مصالح و سودهای دنیایی و آخرتی مردم، یعنی آنچه از دید عرف مصلحت و سود نامیده می‌شود، تشریع شده اند».^۲

میرزای قمی در قوانین نیز مصلحت را مانند شهید اول به جلب نفع و ضرر تعریف می‌کند: «مقصود از مصلحت، دفع ضرر و جلب نفعی برای دین و دنیا است».^۳

امام خمینی - قدس سره - نیز در مسائل فقهی خود به دفعات بدین اصل اشاره نموده اند.^۴

۱- ابی عبدالله محمدبن مکی، عاملی (شهیداول)، القواعد و الفوائد، قم، منشورات مکتبه المفید، بی تا، ج ۱، ص ۳۵

۲- محمدحسن، نجفی، جواهرالکلام فی شرح شرایع الاسلام، بیروت، داراحیاء التراث العربی، هفتم، بی تا، ج ۲۲، ص ۳۲۴

۳- ابوالقاسم، قمی، قوانین الاصول، بی جا، بی تا، ج ۲، ص ۹۲

۴- رجوع شود به: مکاسب محرّمه، ج ۲، صص ۱۳۰ و ۲۲۷ و ۲۸۲؛ کتاب البیع، ج ۴، ص ۱۸۸؛ بیع، ج ۳، ص ۷۸؛ همچنین در مورد تبعیت احکام منصوص در باب معاملات از مصالح؛ بیع، ج ۱، ص ۶۱ در باب تبعیت احکام وضعی از مصلحت؛ بیع، ج ۴، ص ۲۱۵

نتیجه گیری

با توجه به تعاریف گفته شده شاید بتوان مصلحت را چنین تعریف کرد: حقیقتی است که بر فعل مشروع مترتب می‌شود که با انجام آن فعل و در نتیجه اتصاف به آن حقیقت، کمال یا وصول به هدف حاصل می‌شود. به عبارت دیگر، شارع و هرکسی که درصدد مصلحت اندیشی است، ابتدا اهداف و اغراضی را در نظر می‌گیرد، سپس قوانین و وسایلی را برای نیل به آن اهداف وضع می‌کند که این وسایل با آن اهداف سازگاری و ملایمت داشته باشند. از این جهت که آن احکام و قوانین ما را به آن اهداف و اغراض می‌رساند، می‌گویند «مصلحت» دارد.^۱

در فصل قبلی اشاره شد که مقاصد بر سه دسته اند: مقاصد کلی، خاص، جزئی و در تعریف مقاصد جزئی نیز آورده شد که فقیهان این مقاصد را با تعبیراتی چون «حکمت»، «علت»، «غایت» و... بیان می‌کنند، لذا در این مبحث با تعریف این واژگان، بیش از پیش با تعریف مقاصد جزئی و همچنین معنای مصلحت که همسو با این واژگان است، آشنا می‌شویم.

گفتار دوم: تبیین واژه های همسو با مصلحت

برای شفاف شدن معنای مصلحت می‌توان از برخی واژگان نزدیک مربوط به آن کمک گرفت. برخی از واژه های همسو عبارتند از حُسن و قُبْح، حکمت، علت و سبب، فلسفه، غایت و مقصد.

۱- حُسن و قُبْح

حُسن و قُبْح در سه معنا استعمال شده است: الف) به معنای کمال و نقص؛ ب) چیزی که ملایم یا طبع باشد «حَسَن»، و چیزی که با طبع منافات و عدم سازگاری داشته باشد، «قَبیح» خواهد بود؛ ج) حَسَن کاری است که ستایش شود و قَبیح کاری است که مورد نکوهش قرار گیرد.^۲ در معنای سوم بین اشاعره و معتزله اختلاف است. اشاعره معتقدند که در افعال جهت محسّنه یا مقبّحه ای وجود ندارد که به جهت آن، افعال مورد مدح یا ذم عاقلان واقع شود؛ بلکه حَسَن چیزی است که شارع آن را تحسین، و

۱- اسدالله، توکلی، مصلحت در فقه شیعه و سنی، ص ۹۱

۲- محمدرضا، مظفر، اصول فقه، قم، انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، سوم، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۰۰

قبیح چیزی است که شارع آن را تقبیح کرده باشد. به همین سبب، اشاعره، اصطلاح «تحسین و تقبیح شرعی» را به کار می‌برند؛ اما معتزله معتقدند: در افعال، جهت «محسنه» و «مقبحه» وجود دارد که مورد مدح و ذمّ عاقلان واقع می‌شود.

الف- رابطه حُسن و قُبْح با مصلحت و مفسده

بدون تردید، بین حُسن و قُبْح و مصلحت و مفسده ارتباطی تنگاتنگ است؛ به گونه ای که تحسین یا تقبیح عقلی، به طور معمول در جایی است که عقل، مصلحتی صرف یا مصلحتی را که بر مفسده فزونی دارد تشخیص دهد.^۱ به عبارت دیگر، مصلحت و مفسده، اساس و ملاک تحسین و تقبیح عقلی است. هنگامی که عقل، ترتب مصلحتی را بر فعل یا ترتب مفسده ای را بر فعل، مشاهده کرد، آن افعال را متصف به حُسن و قُبْح می‌کند. در واقع حُسن و قُبْح مربوط به ذات شیء و مصلحت و مفسده بیرون از شیء و مترتب بر شیء است.

۲- حکمت

حکمت در لغت، به معنای «منع به سبب اصلاح» آمده^۲ و تمام معناهایی که برای حکمت بیان شده، مثل معرفه الاشیاء، اتقان، برهان، علم و آگاهی به حقایق و غیره به همین اصل باز می‌گردد.

چنانچه خرازی می‌گوید:

«ان التَّسْوِیة فی خَلْقِهِ الْمَوْجُودَاتِ مِنْ دُونِ اِشْتِمَالِهَا عَلَی الْمَصْلَحَةِ لَیْسَتْ بِحُكْمَةٍ»^۳
«رعایت نظم و اعتدال در خلقت موجودات بدون حضور مصلحت حکمت نخواهد بود».

شهید مطهری نیز برای حکیمانه بودن فعل، ویژگی هایی را ذکر می‌کند که یکی از آن ویژگی ها وجود مصلحت است:

حکیمانه بودن فعل انسان بستگی دارد به غایت داشتن و غرض داشتن آن، آن هم غایت و غرض عقل پسند که با تشخیص اصلح و ارجح توأم باشد. علیهذا انسان حکیم

۱- گروهی از نویسندگان، مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی امام خمینی (ره)، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۱۲

۲- راغب اصفهانی، معجم المفردات الفاظ القرآن، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، بی تا، ص ۱۲۶

۳- محسن، خرازی، بدایه المعارف الالهیه فی شرح عقائد الالامیه، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۴۱۱ ق، ج ۱، ص ۱۰۴

انسانی است که اولاً در کار خود، غایت و غرضی دارد. ثانیاً در میان هدفها و غرض ها اصلح و ارجح را انتخاب می‌کند. ثالثاً برای حصول به غرض اصلح و ارجح، بهترین وسیله و نزدیک ترین راه را انتخاب می‌کند.^۱

حکمت در عرف فقیهان همان مصلحت است:^۲

«الحکمه هی المصلحه المقصوده للشارع من تشريع الحکم ای ما قصد الیه الشارع من جلب نفع او دفع ضرر».^۳

«حکمت مصلحتی است که مقصود شارع از تشريع حکم باشد؛ یعنی همان جلب نفع و دفع ضرری که مورد نظر شارع است».

شیخ بدرالدین ابو العینین دراین باره می‌نویسد:

اما حکمت حکم، همان انگیزه تشريع آن و مصلحتی است که شارع از طریق تشريع حکم در پی آن است.^۴ اگر حکمت با مضاف الیه حکم شرعی به کار رود، نوعی علت ناقصه یا علت معده در تشريع حکم شرعی است.

امام خمینی دراین باره می‌فرماید:

حکمت چیزی است که سبب جعل حکم می‌شود؛ اما حکم دائر مدار آن نیست مثل حکمت عده نگهداشتن زنان.^۵

صاحب جواهر نیز می‌فرماید:

«ان ذلک حکمه لا عله یدور الحکم معها نفیاً او اثباتاً».^۶
«آن حکمت است نه علت که حکم نفیاً یا اثباتاً دائر مدار اوست.

۳- علت و سبب

علت در عرف فقیهان دارای دو اصطلاح است: علت ثبوتی و علت اثباتی.

۱- مرتضی، مطهری، عدل الهی، قم، انتشارات صدرا، هشتم، ۱۳۷۲، ص ۲۲

۲- عبدالحکیم، سوری، مباحث العله فی القیاس عندالاصولیین، بیروت، دارالبشاره الاسلامیه، ۱۴۰۶ ق، ص ۱۰۶

۳- محمد تقی، حکیم، اصول العامه للفقّه المقارن، ص ۲۲۰

۴- احمد، ریسونی، اهداف دین از دیدگاه شاطبی، ص ۴۰

۵- حسن، آشوری لنگرودی، امام خمینی و حفظ مصالح نظام، پیام حوزه، زمستان ۱۳۷۸، سال ششم، شماره ۴، ص ۲۴

۶- محمدحسن، نجفی، جواهرالکلام فی شرح شرائع الاسلام، ج ۳۲، ص ۱۵۵

علت ثبوتی، نفس مصالح و غایاتی است که در عالم واقع بر هر حکم مترتب بوده و شارع به جهت آن مصالح، حکم را جعل کرده است و ممکن است بشر اصلاً بدان دست نیابد.

علت اثباتی، علامت و معرفی است که شارع برای فهم مخاطبانش به تحقیق حکم به مجرد تحقق این علامت، قرار داده و به عبارت دیگر، وصفی که مجتهد بدان پی برده و کاشف قطعی از حکم مترتب بر آن است.^۱

امام خمینی (ره) نیز علل شرعی را از قبیل معرفات دانسته است، نه علل واقعیّه: فقله «الخمير حرام لانه مسكر» معرف للموضوع ای المسكر لا عله لثبوت الحكم للخمير^۲

قضیه «الخمير حرام لانه مسكر»، معرف و علامت موضوع یعنی مسكر است، نه علت ثبوت حکم برای خمر.

اهل سنت نیز چنین تعریفی از علت ارائه داده اند؛ برای مثال، غزالی در المستصفی می‌نویسد:

«لامعنى لعله الحكم الا علامه منصوبه على الحكم و يجوز ان ينصب الشرع «السكر» علامه لتحريم الخمر و يقول اتبعوا هذه العلامة».^۳

«علت حکم، معنایی جز علامتی که برای حکم نصب شده، ندارد و شارع ممکن است سکر را علامتی برای تحریم خمر قرار دهد و بگوید: از این علامت پیروی کنید».

الف- تفاوت علت و سبب

بین سبب و علت فرقی گذاشته شده؛ بدین گونه که سبب اعم از علت است. اگر سبب یک حکم در عالم واقع مناسبتی واضح با حکم داشته باشد (همان نحو وضوحی که بین وجود مقتضی همراه با عدم مانع برای تحقق معلول برقرار است) در این صورت این سبب را در اصطلاح علت می‌نامند؛ مانند سببیت اسکار برای حرمت خمر؛ اما اگر چنان تناسبی در کار نباشد، بلکه صرفاً ملازمه بین سبب و حکم در تحقق باشد، آن را سبب می‌نامند، مانند شهود هلال رمضان که سبب وجوب روزه می‌شود.^۴

۱- گروهی از نویسندگان، مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی امام خمینی (ره)، ج ۷، ص ۱۲۰

۲- امام خمینی، کتاب البیع، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چاپ سوم، ۱۳۶۳، ج ۴، صص ۱۸۹-۱۹۰

۳- ابی حامد، المستصفی من علم الاصول، ج ۲، ص ۲۴۴ و ر.ک: سعدی، مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی امام خمینی (ره)

۴- گروهی از نویسندگان، مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی امام خمینی (ره)، ص ۱۴۴

سبب را می‌توان در قیاس به برهان اعم از آنی و لمی، و علت را به برهان لمی تشبیه کرد.^۱

سمیح عاطف، بین سبب و علت، فرق دیگری قائل شده و آن این است که سبب، هر وصف آشکاری است که دلیل نقلی دلالت کند بر این که آن، معرف وجود حکم است، نه تشریع حکم. سبب، معرف وجود حکم است؛ ولی علت، معرف تشریع حکم؛ برای مثال، زوال خورشید سبب تحقق و وجود نماز است، نه علت تشریع نماز؛ چنان که غفلت از یاد خدا، علت ممنوعیت بیع هنگام نماز جمعه است.^۲

ب- تفاوت حکمت و علت و مصلحت

تفاوت حکمت با علت آن است که در علت، قید انضباط اخذ شده است؛ ولی حکمت چنین نیست، بدین سبب، شارع حکمت را اماره حکمش قرار نداده و حکم، وجوداً و عدماً دائر مدار آن نیست به خلاف علت؛ بنابراین، به کمک علت حکم، می‌توان قیاس منطقی تشکیل داد و گفت:

«الخمیر مسکر و کل مسکر حرام فالخمیر حرام»

ولی حکمت نمی‌تواند کبرای قیاس قرار گیرد.^۳

یکی از عالمان اهل سنت می‌گوید:

«اما الحكمه فهی المصلحه نفسها و لذلك فانها قد تتفاوت درجاتها فی الوضوح و الانضباط و قد تخفی فلاتكون معلومه للعباد اصلاً و من هنا جاء الخلاف فی صحه التعلیل بها من عدمه»^۴

«حکمت خود مصلحت است و برای همین، درجاتش در روشنی و انضباط متفاوت، و گاهی مخفی است؛ بنابراین، برای بندگان معلوم نیست و به همین سبب در صحت تعلیل به آن و عدم تعلیل، اختلاف است.»

بنابراین، علت در اصطلاح فقیهان، صفت ظاهر و منضبطی است که مناط احکام شرعی شمرده می‌شود و حکمت مقصود اصلی از تشریع حکم است که اغلب با صفت ظاهر و معینی که علت نامیده می‌شود، مرتبط است؛ برای مثال در مورد ترخیص شارع، بی گمان حکمت و مقصود شارع از برخی ترخیص‌ها، آسان‌گیری بر مردم و رفع مشقت،

۱- همان، ص ۳۱۰

۲- همان

۳- گروهی از نویسندگان، مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی امام خمینی (ره)

۴- عبدالحکیم، سوری، مباحث العله فی القیاس عند الاصولیین، ص ۱۰۶

و همین حکمت، علت حقیقی ترخیص های شارع است؛ اما شارع نمی گوید: «هر جا دچار سختی شدید، مشمول ترخیص می شوید»؛ بلکه برای تحقق مشقت، نشانه ها و عوامل خاصی می گذارد و آنها را معین می کند که آنها را اوصاف ظاهر و منضبط یا علت می نامند و با بودن این علتها ترخیص صورت می گیرد؛ مانند سفر، بیماری، ناتوانی، اضطراب و اگر اه یا به طور مثال، هدف از طهارت، پاکیزگی و جلوگیری از آلودگی ظاهری و معنوی است که این حکمت، مقصود از تشریع احکام طهارات و علت حقیقی آنها است؛ اما شارع نمی گوید: «هرگاه چرکین و آلوده شدید، خود را پاک کنید»؛ بلکه نشانه هایی را برای تحقق آلودگی بیان می کند؛ مانند خروج ادرار، جنابت، حیض، خواب و... به این اوصاف نشانه های ظاهری و معین، علت گفته می شود.^۱

برخی تفاوت میان حکمت، علت و مصلحت را در جزئیات گوناگونی با مثال بیان کرده اند:

فرق بین امور سه گانه در جزئیاتی روشن می شود: یکی از آنها عبارت است از این که فقیهان، مشروعیت قصر نماز و افطار رمضان را به سفر تعلیل می کنند که سفر، وصف ضابطی است و حکمتی را در بر می گیرد که مقصود شارع از آن دفع مشقت است و خود این دفع مشقت به صورت مصلحت عباد اعتبار دارد؛ پس در این مثال روشن می شود: علت، عبارت از وصف است که سفر باشد و حکمت، دفع مشقت است و بر این دفع مشقت، آسانی که مصلحت است، ترتب دارد.

مثال دیگر، عبارت است از این که فقیهان تحریم شارع را درباره خمر، به اسکار خمر تعلیل می کنند و می گویند: حکمت آن، عبارت از دفع آثاری است که بر اسکار ترتب دارد که آن آثار، همان شرارت هایی است که از زوال عقل ناشی می شود، و به همین دفع ضرر، مصلحت که همان درامان ماندن از آن مفاسد است، محقق می شود.^۲

۴- فلسفه

فلسفه یا به صورت مطلق یا به صورت مضاف به کار می رود. فلسفه مطلق نیز اصطلاحاتی دارد که مهم ترین آن خصوص ما بعد الطبیعه و متافیزیک است؛ یعنی علم به احوال موجود، از آن جهت که موجود است.^۳

۱- احمد، ریسونی، اهداف دین از دیدگاه شاطبی، صص ۴۳-۴۲

۲- المجلس الاعلى للشئون الاسلاميه، موسوعه الفقه الاسلامي، قاهره، وزاره الاوقاف المجلس الاعلى للشؤون الاسلاميه، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۷۴

۳- مرتضی، مطهری، آشنایی با علوم اسلامی، قم، انتشارات صدرا، بی تا، ص ۱۲۹

فلسفهٔ مضاف دو اطلاق دارد: یکی فلسفه ای که به علم خاص یا پدیده ای خاص اضافه می‌شود که عبارت از مجموعه مباحث نظری و تحلیلی در مورد یک علم یا یک پدیده است؛^۱ مثل فلسفهٔ تاریخ، فلسفهٔ دین، فلسفهٔ فقه، فلسفهٔ زبان و ... دوم فلسفه ای که به احکام اضافه می‌شود؛ یعنی فلسفهٔ احکام که همین، با مصلحت ارتباط دارد، و عبارت است از تبیین حکمت‌ها و فواید احتمالی یا قطعی که این حکم را در برداشته و به ذهن بشر رسیده است بدون آن که قصد سرایت به موارد دیگر در بین باشد^۲ به خلاف علت که از طریق تنقیح مناط یا استکشاف ملاک قابل تعمیم و سریان به موارد مشابه است (قیاس منصوص العله).

فلسفه، اصول و مبناهایی است که بنای احکام بر آن مبتنا، و در جهان بینی و اصول دین ریشه دارد. تمام احکام و علوم روبنایی به دنبال خود پرسش‌ها و چراهایی را به همراه دارد که جواب از آن چراها به جایی منتهی می‌شود که دیگر سؤالات و چراهایی را به همراه خود ندارد. این پاسخ‌ها همان فلسفه‌های احکام خواهند بود که بر ادلهٔ عقلی مبتنی هستند که به دفع مفاسد و جلب مصالح برمی‌گردد که اموری فطری اند.

۵- مقصد و غایت

غایت در اصطلاح به دو معنا اطلاق می‌شود: یکی «ما الیه الحرکه» یعنی چیزی که حرکت به سوی او است، و دیگر «ما لأجله الحرکه» یعنی چیزی که حرکت، برای او است.^۳ آنچه در این جا مقصود است و با مصلحت ارتباط دارد، اصطلاح دوم غایت است؛ اما مقصد (جمع آن مقاصد)، برای آن تعریقاتی ذکر شده است. بانی نظریهٔ مقاصد یعنی شاطبی، آن را از تعریف بی‌نیاز می‌داند.^۴ علال فاسی، مقاصد را چنین تعریف می‌کند:

«المراد بمقاصد الشریعه، الغایه منها و الأسرار التي وضعها الشارع عند كل حکم من احکامها»

۱- مصطفی، ملکبان و دیگران، گفتگوهای فلسفه فقه، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، بی‌تا، ص ۱۷۲

۲- گروهی از نویسندگان، مجموعه آثار کنگرهٔ بررسی مبانی فقهی امام خمینی (ره)، ص ۴۰

۳- مرتضی، مطهری، مجموعه آثار، قم، انتشارات صدرا، چاپ سوم، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۴۵۱

۴- احمد، ریسونی، اهداف دین از دیدگاه شاطبی، ص ۳۵

«منظور از مقاصد شریعت، غایت شریعت و اسراری است که شارع برای هر حکمی از احکام آن را وضع کرده است».^۱

که تعبیر غایت، به مقاصد کلی، و بقیه آن تعریف، به مقاصد خاص و جزئی ناظر است. نزدیک به این تعریف را ابن عاشور در مقاصد الشریعه، زحیلی در ادله الفقه الاسلامی و الجیدی در التشریع الاسلامی اصوله و مقاصده دارند؛^۲ بنابراین می‌توان گفت: مقاصد شریعت همان غایاتی است که شارع بدان شوق و محبت دارد و برای تحقق آنها در جهت مصالح مردم احکام و وسایلی را وضع کرده است. در حقیقت، غایت، مقصد و مصلحت یک چیز هستند و به یک واقعیت اشاره دارند؛ اما از جهات و حیثیت‌های گوناگونی که به آن امر واحد نظر کنیم، این معانی از آن انتزاع می‌شود؛ برای مثال حفظ دین حقیقتی است که شارع مقدس آن را قصد کرده و مطلوب او است. از این جهت به آن، مقصد شارع می‌گویند و برای تحصیل آن، احکامی مثل جهاد را وضع فرموده که حفظ دین را دنبال دارد و چون حفظ دین مترتب و نتیجه آن احکام است، به آن غایت می‌گویند و نظر به اینکه حفظ دین، منفعتی است که به خلق بر می‌گردد، به آن مصلحت می‌گویند.

شیخ بدرالدین ابوالعینین می‌گوید:

قاطبه فقیهان در اجتهادات خود به این نتیجه رسیده‌اند که هر آنچه خداوند تشریع کرده است، برای جلب مصلحت یا دفع مفسده بوده است؛ لذا این مصلحت، همان غایت تشریع بوده و حکمت نامیده می‌شده است.^۳

گفتار سوم: تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی

در مورد این مسأله که آیا احکام از مصالح و مفاسد جدای از حکم شارع تبعیت می‌کنند یا به تعبیر دیگر دارای حُسن و قُبْح ذاتی‌اند یا خیر، شاید بتوان سه نظر داشت که به بررسی هر یک مختصراً می‌پردازیم:

شاطبی نیز همین قول را دارد.^۴

۱- اسماعیل، حسنی، نظریه المقاصد عند الامام محمد الطاهر بن عاشور هیرندن، المعهد العالمی لفکر الاسلامی، ۱۴۱۶ ق، ص ۱۱۸

۲- اسماعیل، حسنی، نظریه المقاصد عند الامام محمد الطاهر بن عاشور؛ احمد، ریسونی، اهداف دین از دیدگاه شاطبی، ص ۳۷

۳- همان، ص ۳۹

۴- احمد، ریسونی، اهداف دین از دیدگاه شاطبی، ص ۳۱۳

اشاعره معتقدند که احکام شرعی تنها تابع امر و نهی هستند و هر چیزی که شارع به آن امر کند حُسن و هر چیزی که نهی کند قبیح می‌شود. فخر رازی می‌گوید: «الحسن ما حسنه الشارع و القبیح ما قبحه الشارع»^۱. بر اساس این اندیشه نه تنها تک تک احکام تبعیت از مصالح و مفاسد واقعی نمی‌کنند به این علت که فعلی از افعال خداوند هستند و افعال خداوند به غرضی مقید نیست بلکه کل احکام نیز هدفی را دنبال نمی‌کند، بنابراین بحث در مورد مصالح و علل شرایع و مقاصد شریعت بیهوده است، در حالی که خلاف این مسئله را در اهل سنت می‌بینیم و آنها بیش از شیعه با عقل خودشان و بدون تبعیت از کلام شارع به بررسی مصالح و مفاسد می‌پردازند و نمونه آن بکارگیری قیاس و استحسان و مصالح‌مرسله است.

حال آنکه دسته ای از روایات وجود دارد که اشاره به این می‌کند که خداوند به اموری که در آن مصلحت هست امر و از اموری که در آن فساد هست نهی می‌کند؛ مثل این جمله از امام علی (ع) در خطاب به امام حسن (ع): «فانه لم یامرک الا بحسن و لم ینهک الا عن قبیح»^۲. و یا روایت متواتر پیامبر اکرم (ص) که در حجه الوداع فرمودند: «والله، ما من شیء یقربکم من الجنه و یباعدکم من النار الا و قد امرتکم به و ما من شیء یقربکم من النار و یباعدکم من الجنه الا و قد نهیتکم عنه...»^۳. و روایتی از امام صادق (ع) که از حضرت در مورد معایش عباد سؤال می‌شود و حضرت در حدیثی طولانی به بیان جواب می‌پردازند و در قسمتی از روایت یک ملاک کلی برای امور حلال و حرام برمی‌شمردند و می‌فرمایند: «و کل شیء یكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات فهذا كله حلال بینه و شراؤه و امساكه و استعماله و هبته و عارثته و أما وجه الحرام من البیع و الشراء فكل ان يكون فيه الفساد مما هو منهی عنه من جهة اكله و... أو شیء یكون غیر وجه من وجوه الفساد نظیر بیع بالربا»^۴

و نیز احادیثی که به بیان وجوه مصلحت در متعلق اوامر و یا وجود مفسده در متعلق نواهی می‌پردازد که یکی از آنها خطبه معروف حضرت زهرا سلام الله علیها است. «فجعل الله الايمان تطهیراً لكم من الشرک، و الصلاة تنزیهاً لكم عن الکبر، و الزکاة تزکیه

۱- فخرالدین، رازی، المحصول فی علم الاصول، بیروت، مؤسسه الرساله، چاپ دوم، ۱۴۱۲ ق، ص ۱۲۳

۲- محمد، عبده، نهج البلاغه، بیروت، دارالمدفنه، ج ۳، ص ۴۴

۳- محمدبن یعقوب، کلینی، الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۲ ش، دوم، ج ۲، ص ۷۴

۴- ابن شعبه، الحرانی، تحف العقول من آل الرسول صلی الله علیهم، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۰۴ ق، دوم،

النفس و نماء فی الرزق...»^۱ و بسیاری از آیات قرآنی مثل این آیات «ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنکر»^۲، «خذ من اموالهم صدقه تطهرهم و تزکیهم بها»^۳، «و لکم فی القصاص حیاة یا اولی الالباب»^۴، «و یحلّ لهم الطیبات و یحرّم علیهم الخبائث»^۵، «قل انما حرم ربی الفواحش ما ظهر منها و ما بطن و الاثم و البغی بغیر الحق»^۶ و یا آیاتی که مبین هدفداری خداوند از بعث رسل و انزال کتب است: «لقد مَنَّ الله علی المؤمنین إذ بعث فیهم رسولا من انفسهم یتلو علیهم آیاته و یزکیهم و یعلمهم الکتاب و الحکمه و ان کانوا من قبل لفی ضلال مبین»^۷.

ممکن است برخی تصور کنند که همه احکام شریعت مطلقاً تابع مصالح و مفاسد نفس الامری در متعلق احکام است اما با ذکر این دلایل بی اعتباری کلام اشاعره روشن می‌شود اما این بدین معنا نیست که همیشه خداوند به کارهایی که مصلحت ملزم دارند امر و از کارهایی که مفسده حتمی دارند نهی کند بلکه گاه مصلحت در نفس تشریع است که گاهی برای امتحان است مانند امتحان حضرت ابراهیم یا ذبح فرزندش و گاهی برای تقویت روحیه تبعّد و بندگی است مانند عبادات. بنابراین نه می‌توان مطلق نفی تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی کرد و نه تبعیت را مطلق دانست. بنابراین شاید بتوان گفت در غیر از احکام تعبّدی و احکامی که برای ابتلاء جعل می‌شود سایر احکام از مصلحت و مفسده واقعی در متعلق آنها پیروی می‌کند.^۸

۱- ادراک عقلی حُسن و قُبَح

همان طور که گفته شد اشاعره اساساً منکر حُسن و قُبَح ذاتی و درک عقل هستند بر خلاف عدلیه که هم قائل به حُسن و قُبَح ذاتی اند و هم قائل به این که عقل آن را درک می‌کند و می‌تواند به آن حکم دهد.

۱- فاطمه زهرا (س)، صحیفه الزهراء سلام الله علیها، ترجمه‌ی جواد قیومی، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۳۷۳ ش،

اول، ص ۲۲۲

۲- عنکبوت / ۴۵

۳- توبه / ۱۰۳

۴- بقره / ۱۷۹

۵- اعراف / ۱۵۷

۶- اعراف / ۳۳

۷- آل عمران / ۱۶۴

۸- مریم، هاشم بیگی، بررسی مسأله تحریم موبد در فقه امامیه و تأثیر آن در ثبات خانواده، پایان نامه کارشناسی،

دانشگاه امام صادق، ۸۵-۱۳۸۴، ص ۲۲

«لما خلق الله العقل ثم استنطقه ثم قال له اقبل فاقبل، ثم قال له ادبر فادبر... انی ایاک آمر و ایاک انهی و ایاک اعاقب و ایاک اثیب».^۱

پیش از این نیز اشاره شد که فقه شیعی در نظام استنباط و استدلال خود از اصول، مقاصد، قواعد و اسلوب منطقی و جامع عقلانی برخوردار است که حاکمیت چنین قواعد کارسازی است که پویندگی و پایداری به فقه شیعه بخشیده است. دقیقاً فقه شیعی در دفاع از کیان فقه ولایی، یکی از ویژگیهایش، ویژگی درایت و استنباط و استدلال بوده که در اجتهاد فقیهان نیز به وضوح مشاهده می‌شود و به رغم آنکه، برخی آنان را منتسب به نص‌گرایی و تعبّدگرایی می‌دانند، شیخ طوسی در ابتدای مبسوط می‌گوید: «ما محکوم بودیم به تعبّد صرف، من فقه استدلالی را شروع کردم تا سایر مذاهب بدانند که ما نص‌گرای صرف نیستیم».

در فصل قبل نیز اشاره شد که در شاکله فقه، خود ائمه نیز بر ضرورت استدلال و استنباط عقلی در اجتهاد تأکید می‌کردند. امام صادق (ع): «لیکم بالدرایه لا بالروایه و اخباری فراوان دیگر که پیش از این نیز مفصلاً به آنها اشاره شد و اینکه استنباط فی نفسه از ریشه نبط است به معنی کاویدن زمین برای استخراج آب زلال و گوارا، لذا اگر این حقیقت را در استنباط فقه شیعی در نظر بگیریم، به تمام معانی آن دست می‌یابیم. لذا در پیکره اجتهاد اسلامی نمی‌توان یک موضوع را در تمامی موارد و شرایع با یک حکم پاسخ داد.

وحدت و اتفاق آراء بین اندیشمندان علوم اسلامی است اعم از شیعه و سنی در پذیرش مقاصد کلان شرعی، مصالح و مفاسد، حکمت و علت احکام گرچه هر فرقه ای و گروهی با استدلالی این اصول را می‌پذیرند، فقهای شیعه (از متقدمین تا متأخرین) بر اهمیت بکارگیری این اصول تأکید کرده و در باب مقاصد و علل احکام دست به تألیفاتی نیز زده‌اند، اقدم المتقدمین، شیخ صدوق، در زمان حیاتش که پیوند با عصر غیبت صغری داشت، وقتی در مقابل هجمه اندیشه های سایر فرق در محکومیت فقه شیعی قرار گرفت، علل الشرایع را می‌نویسد، و علل الشرایع در واقع تبیین فلسفه فقه است. لذا شیعه برای عقل تعریف دارد، احساسات، جزئیات، انفعالیات و عادات، مکر و حيله ها و دسیسه ها را هم به عنوان عقل نمی‌داند، بلکه عقل را به عنوان قوه تمیزی که خداوند در نهاد هر انسانی به ودیعت قرار داده است، می‌داند.

امام رضا (ع) و مکاتبه ایشان:

سؤال: بعضی از مسلمانان معتقدند که مینا و علت حرام و حلال بودن صرف تعبّد است، امام رضا (ع) فرمودند: قد ضلّ ضلالاً بعيداً و خسر خسراً مبيناً لانه لو كان ذلك جائزاً ان يستعبدهم بتحليل ما حرم و تحریم ما احل حتى يستعبد هم تبرک الصلاة و الصيام و اعمال البرّ کلّها اذا لعله فی التحليل و التحريم التعبد لا غير. لذا چنانچه گفته شد عدلیه هم قائل به حُسن و قُبْح ذاتی است و هم قائل به این که عقل آن را درک می‌کند و می‌تواند به آن حکم دهد، عقلی که حکم به حُسن بودن و یا قبیح بودن چیزی می‌کند عقل عملی است، یعنی حکم می‌کند که انجام این عمل نیکو و فاعل آن مستحق مدح است و حُسن و قُبْحی هم که صرفاً مقتضای آن خلق انسانی باشد و حُسن و قُبْح عاطفی و انفعالی و حُسن و قُبْحی هم که به مقتضای عادت باشد از محل بحث خارج است و قُبْحی که در اینجا مطرح است آن است که عقل عملی به سبب درک کمال یا نقصان نوعی و یا مصلحت و مفسده نوعیه نه شخصیه به آن حکم می‌کند.^۱

حال که عدلیه قائل به حُسن و قُبْح ذاتی و ادراک آن توسط عقل شدند باید ملازمه ذیل را اثبات کرد: «هرگاه عقل به حُسن چیزی یا قُبْح چیزی حکم کند آیا عقلاً لازم است که شرع نیز بر طبق حکم عقل، حکم کند؟»

پس از اثبات این ملازمه توسط امامیه، آنگاه به حکم شرع نیز به حُسن و قُبْح چیزی پی می‌بریم و درمی‌یابیم که مصلحت و مفسده در امری، در واقع علت غایی فعل شارع برای جعل حکم بوده است، لذا از آنجا که بحث از مصالح و مفاسد در واقع همان بحث از حُسن و قُبْح ذاتی اشیاء است، پس از اثبات ملازمه امامیه حکم به وجود مصالح و مفاسد یا به تعبیر دیگر حُسن و قُبْح ذاتی اشیاء می‌دهند بدین معنا که در متعلق احکام جدای از اینکه شارع به آن امر یا نهی کرده مصلحت و مفسده ای وجود داشته که در واقع علت غایی فعل شارع برای جعل حکم بوده است، و از آنجا که اهل تسنن نیز اصل بحث وجود حُسن و قُبْح در اشیاء را می‌پذیرند اما تنها حُسن و قُبْح شرعی را، لذا همچنانکه قبلاً گفته شد در پذیرش مقاصد کلان شرعی، مصالح و مفاسد، علل و غایات اتفاق آراء بین همه فرق اسلامی حاصل می‌شود اما امامیه از طریق ملازمه حکم عقل و شرع، وجود این غایات را می‌پذیرد و اهل تسنن تنها با پذیرفتن یک طرف ملازمه، حال آنکه با پیروی از روش امامیه و پذیرش صحت آن، حکم عقل نیز به وجود مصالح و مفاسد در اشیاء اثبات می‌شود.

۲- اثبات ملازمه

البته اثبات ملازمه در جایی صحیح است که عقل بتواند مصالح و مفاسد را درک کند و گرنه در مورد تعبدیات که عقل به علت آنها دست نمی‌یابد چنین ملازمه ای « کل ما حکم به العقل، حکم به الشرع » وجود ندارد.

عقلاً بین حکم عقل و حکم شرع، ملازمه وجود دارد، به دلیل آنکه وقتی عقل به حُسن چیزی و یا قُبْح چیزی حکم کند، یعنی هرگاه چیزی به خاطر آنکه موجب حفظ نظام و بقای نوع انسان بوده مورد توافق آراء تمامی عقلاء از آن جهت که عاقل هستند، قرارگیرد و عقلاً به حُسن آن حکم کنند، و یا به خاطر آنکه چیزی موجب اخلال نظام و بقای نوع انسان است، تمامی عقلاً بر قبیح بودن آن چیز، توافق کنند و به قُبْح آن حکم کنند، این حکم عقلاً به حُسن یا قُبْح چیزی، در ابتدای امر، مورد نظر تمامی عقلاً می‌باشد، پس شارع نیز به ناچار باید برطبق حکم عقلاً حکم دهد، زیرا شارع نیز از جمله عقلاً، بلکه رئیس عقلاً است. بنابراین شارع از آن جهت که عاقل است، بلکه از آن جهت که خالق عقل است باید همچون سایر عقلاً، به آنچه که عقلاً بدان حکم کرده اند، حکم کند و اگر فرض کنیم که شارع، در حکم عقلاً شرکت نکرده است و مطابق نظر عقلاً، حکم نمی‌دهد. در این صورت این حکم، مورد تطابق تمامی عقلاً نبوده است و معلوم می‌شود که این حکم از همان ابتدا، نظر تمامی عقلاً نبوده است و این خلاف فرض است.^۱ لذا بر آنچه که عقلاً حکم به مصلحت و مفسده آن می‌دهند، شرع نیز صحه می‌گذارد و لذا تبعیت احکام از این مصالح و مفاسد ضرورت می‌یابد.

حال، پس از بیان مطالب گذشته و پس از پذیرش ملازمه عقلیه که توضیح آن آمد بحث در چند مقام خواهد بود:

گفتار چهارم: تقدیم مصلحت اهم بر مهم و تخییر بین دو مصلحت مساوی

آنچه در گفتار حاضر مورد توجه ماست همین بحث است:

صورت‌های تزامم مصالح و مفاسد به سه صورت قابل فرض است:

۱- تزامم مصالح ۲- تزامم مفاسد ۳- تزامم مصالح با مفاسد

۱- عباس، زراعت، حمید، مسجدسرای، مبانی استنباط فقه و حقوق: مشتمل بر متن اصول فقه مظفر... تطبیق قواعد اصولی با قوانین موضوعه، تهران، ققنوس، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۰۸

اگر مصالح و مفاسد در یک سطح باشند، عقل به تخییر حکم می‌کند و در صورت تفاوت در درجه اهمیت، عقل به ترجیح اهم بر مهم در فرض (الف) و دفع مفسده بزرگتر با ارتکاب مفسده کوچکتر در فرض (ب) حکم می‌کند.

در مورد فرض سوم یعنی «دوران امر بین جلب مصلحت و دفع مفسده» بسیاری به «تقدیم و اولویت دفع مفسده بر جلب مصلحت» قائل شدند^۱ که البته این امر به صورت موجبه جزئی و فی الجمله صحیح است.

بیان مطلب این است که گاهی با دفع مفسده، مصلحتی حاصل می‌شود که این مصلحت مهمتر از جلب مصلحت است، در این صورت دفع مفسده متعین خواهد بود و اگر در دفع مفسده، مصلحتی کمتر یا مصلحتی مساوی با جلب مصلحت حاصل از طرف دیگر باشد، در فرض اول، جلب مصلحت و در فرض دوم، تخییر خواهد بود و قاعده «تقدیم دفع مفسده بر جلب مصلحت» جریان نخواهد داشت.

بنابراین می‌توان گفت که صورت سوم به یکی از دو اصل تقدیم مصلحت اهم بر مهم یا دفع افسد به فاسد برمی‌گردد.^۲

۱- ضابطه تشخیص مصلحت اهم

پیش از این گفته شد که در تراحم مصالح و مفاسد، هم عقل و هم اهتمام شارع مقدس به ترجیح مصلحت اهم و دفع مفسده اعظم است که این مطلب روشنی است اما مطلب مهمتر ضابطه تشخیص مصلحت اهم است؟

با توجه به آیات و روایات و دلالت عقل و همچنین با توجه به تقسیماتی که برای مصلحت ذکر شد می‌توان ضوابطی را از آنها بدست آورد:

الف- ضابطه ترتیب مصالح پنجگانه

بوطی ترتیب این مصالح را ذکر می‌کند:^۳

- | | | |
|------------|------------|------------|
| ۱- حفظ دین | ۲- حفظ نفس | ۳- حفظ عقل |
| ۴- حفظ نسل | ۵- حفظ مال | |

۱- احمد، ریسونی، اهداف دین از دیدگاه شاطبی، ص ۳۴۷

۲- اسدالله، توکلی، مصلحت در فقه شیعه و سنی، ص ۱۳۵

۳- محمد سعید رمضان، بوطی، ضوابط المصلحه فی الشریعه الاسلامیه، بیروت، مؤسسه الرساله، چاپ ششم،

و بوطی چنین ترتیبی را اجماعی دانسته است.^۱

ب- تزامم بین مصالح ضرور، مورد نیاز و تحسینی و مکملات آنها

هنگام تعارض بین هر یک از مراتب سه گانه ضرور، حاجی (مورد نیاز) و تحسینی، ضرور بر حاجی و حاجی بر تحسینی مقدم می‌شود و هر یک از این مراتب بر مکملات خود مقدم می‌شود. علت این تقدیم را غزالی و به شکلی گسترده تر شاطبی و به تبع او دیگران بیان کرده اند.^۲

ج- تقدیم مصلحت عام بر مصلحت خاص

در صورت تعارض بین مصلحت عمومی و مصلحت خصوصی، مصلحت عمومی مقدم است که همه عالمان در این تقدیم، اتفاق دارند. بر این تقدیم عقل و نقل دلالت دارد، به عنوان مثال از نظر عقلی؛ در مصلحت عمومی، مصلحت خصوصی ملحوظ است اما در مصلحت خصوصی، مصلحت عمومی ملحوظ نیست.

د- تقدیم مصلحت بدون بدل بر مصلحت دارای بدل

در صورت تزامم بین مصلحتی که دارای بدل است با مصلحتی که بدون بدل است، شکی نیست که مصلحت بدون بدل مهمتر از مصلحت دارای بدل خواهد بود و مصلحت بدون بدل مقدم می‌شود هر چند آن مصلحت واجد بدل دارای بدل اضطراری و ترتیبی باشد.

هـ - تقدیم مصلحت مضیق و فوری بر مصلحت موسّع

در صورت تزامم بین مصلحت مضیق یا فوری با مصلحت موسّع، مصلحت مضیق و فوری مقدم است، چون در تقدیم مصلحت مضیق و فوری جمع بین مصالح است اما در تقدیم مصلحت موسّع، مصلحت مضیق و فوری تفویت می‌شود.

۱- برای آگاهی از استدلالات بر ترتیب مصالح پنجگانه رجوع کنید به: اسدالله توکلی، مصلحت در فقه شیعه و سنی، صص ۱۴۱-۱۳۹

۲- غزالی، المستصفا من علم الاصول، ص ۴۱۷؛ شاطبی، الموافقات فی احکام الاصول، ص ۸

و- تقدیم مصلحت اصلی بر تبعی

بدون تردید، مصالح اصلی بر مصالح قبلی مقدم اند و همچنین در صورت تزامم بین مقاصد و وسایل، مقاصد مقدم اند و در صورت تزامم بین وسایل، وسایلی که به مقاصد مهمتر منجر و منتهی می‌شوند، مقدمند.

گفتار پنجم: مفسده

۱- تعریف مفسده

پیش از این تعریف مختصری از مفسده گفته شد، حال پس از شناختن مصلحت و تعریف آن و تعیین حدود آن، می‌توان تعریفی جامع‌تر از مفسده ارائه داد: در حقیقت، تفویت هر کدام از مقاصد شریعت مفسده است.^۱

الف- تفویت دین مفسده است

قرآن کریم، اختلال و تفویت مصلحت دین را فساد و مفسده می‌داند، بدین صورت که اختلال در نشر و آموزه‌های دینی عامل مفسده است که با انهدام مراکز مذهبی و فرهنگی صورت می‌گیرد.

«و لو لا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض».^۲

«و لو لا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع و بيع و صلوات و مساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً».^۳

ب- قتل نفس مفسده است

قرآن کریم، در مورد بنی اسرائیل که مردم را می‌کشتند به افساد تعبیر کرده است:

«و قضینا الی بنی اسرائیل فی الکتاب لتفسدن فی الارض مرتین...».^۴

یا در مورد فرعون می‌گوید:

۱- اسدالله، توکلی، مصلحت در فقه شیعه و سنی، ص ۱۹۷

۲- بقره ۲۵۱

۳- حج ۴۰

۴- اسراء ۴

« ینذبح ابنائهم و یتحیی نساءهم انه کان من المفسدین ».^۱

ج- اختلال در نسل مفسده است

« و اذا تولی سعی فی الارض لیفسد فیها و یهلك الحرث و النسل و الله لا یحب الفساد ».^۲

نابودی نسل و بقای انسانی مفسده است و حفظ نسل، مصلحت خواهد بود لذا قرآن کریم هدف عمده ازدواج را غیر از سکونت و آرامش روانی، بقای نسل می‌داند. همچنین قرآن کریم عمل شنیع قوم لوط را که در جهت خلاف حفظ نسل است مفسده و قوم لوط را مفسد معرفی می‌کند: « قال رب انصرنی علی القوم المفسدین ».^۳

د- اختلال در امنیت مالی و اقتصادی مفسده است

مسأله تطفیف و عدم کیل و وزن عادلانه که باعث اختلال در اقتصاد مردم شده بود، در قوم شعیب رواج داشت که قرآن کریم از آن به افساد تعبیر می‌کند و چنین قومی را که فساد مالی داشتند، به مفسد تعبیر کرده است.

« فاوفوا الکیل و المیزان و لا تبخسوا الناس اشیاء هم و لا تفسدوا فی الارض بعد اصلاحها ذلکم خیر لکم ».^۴

در جای دیگر، حضرت شعیب خطاب به قوم خود می‌گوید:

« ولا تعثوا فی الارض مفسدین ».^۵

افزون بر این، آیاتی که با تأکید ربا را تحریم کرده، دلالت دارد که شارع مقدس اهتمام فراوانی به حفظ اموال مردم و حفظ نظام اقتصادی جامعه دارد.

۱- قصص / ۴

۲- بقره / ۲۰۵

۳- عنکبوت / ۳۰

۴- اعراف / ۸۵

۵- هود / ۸۵

۶- بقره / ۲۷۵ و ۲۷۶ و ۲۷۸ و ۲۷۹

هـ - خلل و منقصت در عقل، مفسده است

قرآن کریم با تحریم خمر، اهتمام خود را به حفظ عقل نشان داده است. با تأکیدهای فراوانی که یکی پس از دیگری دارد، حرمت مؤکد خمر را تشریح و در آیه بعد از آن، فساد را که بر خمر مترتب است بیان کرده، مانند ایجاد عداوت و کینه و... که از مصادیق بارز فساد هستند.^۱

نتیجه گیری

بطور کلی، تفویت و اختلال در هر یک از مقاصد شریعت، از مصادیق بارز بازداشتن از راه خداست (صد عن سبیل الله) که قرآن کریم آن را فساد می‌داند: «الذین کفروا و صدوا عن سبیل الله زناهم عذاباً فوق العذاب بما کانوا یفسدون».^۲

از دیدگاه اندیشمندان علوم اسلامی، چه شیعه و چه سنی، بحث مقاصد قانونگذاری و وجود مصالح و مفاسد و غایات در پس احکام بحثی است که قطعی است؛ اینکه هر حکمی، علتی دارد و هر علتی حکمتی دارد و در پس هر حکمتی مصلحتی است، اصلی است که قابل انکار نیست، لذا از آنجا که شیعه یکی از علل و عوامل اثبات احکام شرعی را قاعده ملازمه عقلیه می‌شمرد و از آنجا که عقل حکم می‌دهد که آنچه که دقیقاً هویت انسان و نظام بشری را دچار اختلال می‌کند قبیح است و از آنجا که ملازمه حکم عقل و شرع نیز ثابت شد، «کَلِّمًا حکم به العقل، حکم به الشرع» پس شرع نیز براین امر قبیح صخه می‌گذارد و آن را مذموم دانسته و طرد می‌کند، براین اساس پس از حکم عقل به مفسده و مصلحت بودن چیزی و پس از تأیید شرع، حکم شرع و عقل یکی شده و در مسئله تغییر جنسیت، از آنجا که اگر این تغییر چنانچه قبلاً اشاره شد ضروری و در جهت تأمین مصلحتی مهمتر نباشد، در حقیقت دستکاری در نظام خلقت می‌شود و از آنجا که هر تغییری که نظام بشری را دچار اختلال و فساد و هرج و مرج کند ممنوع است و مطرود، پس به حکم عقل و بدنال آن تأیید حکم شرع، این تغییر مطلوب و پسندیده جامعه بشری نیست.

فصل سوم: بررسی علت و ملاک در کشف حکم

پیش از این نیز گفته شد که یکی از مبانی مسلم فقه شیعه تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی است، مصالح و مفاسد واقعیاتی در اشیاء، افعال، روابط انسان یا امور متفاوت هستند که باعث می‌شوند احکام با پیوندی منطقی به آنها وصل گردند^۱، لذا عقل آدمی با توجه به محدودیت‌هایش در بسیاری از موارد توان پی بردن به مصالح و مفاسد نفس‌الامری را ندارد.

مرحوم مظفر در این ارتباط می‌گوید: «اگر خرد آدمی برخوردار از این توان بود-دیگر نیازی به برانگیختن پیامبران و نصب امامان نبود زیرا در این صورت هر انسان عاقلی خود می‌توانست احکام خدا را بشناسد و با این فرض هر مجتهدی پیامبر یا امام بود»^۲.

با این وجود چند راه برای کشف ملاک حکم وجود دارد که عقل با کمک از برخی احکام و کشف روابط بین احکام و با استفاده از حجیت ظواهر قطع قادر است آن را درک نماید؛ این بحث هنوز در مباحث اصولی جایگاه مستقلی پیدا نکرده است و بیشتر در مباحثی نظیر تنقیح مناط، الغاء خصوصیت و تناسب حکم و موضوع نمایان می‌شود، علت حکم را بطور کلی از دو راه می‌توان شناخت:

۱- راههای قطعی که مجتهد را بطور یقین به علت حکم رهنمود می‌سازد مانند قیاس منصوص العله، از آنجا که حجیت قطع ذاتی می‌باشد، اهل اصول در اعتبار این امور تردیدی ندارند.

۲- راههای ظنی که ملاک را با ظن و گمان به مجتهد نشان می‌دهد، که خود بر دو قسم است:

الف - راههای بدون پشتوانه قطعی:

اندیشمندان شیعه بر این باورند که ملاک حکم شرعی با ذوق شخصی و بدون ضابطه عقلایی قابل دستیابی نیست، بنابراین هیچ گونه اعتبار بر این گونه راهها قائل نیستند، یکی از مصادیق بارز این نوع کشف ملاک قیاس اصولی است که علمای شیعه آن را باطل می‌دانند.

۱- فریبا، علاسوند، مبانی و تفاوتها در فقه زنان (۲)، حوراء، قم، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، بهمن ۱۳۸۲،

ش ۳

۲- محمدرضا، مظفر، اصول فقه، ترجمه‌ی علی شیروانی، تهران، انتشارات دارالفکر، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۲۰۵

ب - راه‌های با پشتوانه قطعی:

هر گاه راه دستیابی به علت خود ظنی باشد، در صورتی نزد اصولیون ارزشمند و قابل استدلال است که اعتبار آن با دلیل قطعی دیگری ثابت شود مانند ملاک‌هایی که از ظاهر نصوص شرعی بدست می‌آیند چرا که هر چند ظهور، دلیل یقین آور نیست ولی حجیت ظاهر ادله به دلیل قطعی دیگری ثابت است. بنابراین راه‌های ظنی کشف ملاک با پشتوانه قطعی همانند راه‌های قطعی ارزشمند بوده و در استناد به آن بین اندیشمندان شیعه و اهل سنت اختلافی نیست؛ تنقیح مناط و قیاس اولویت و قیاس منصوص العله را در صورتی که نص نباشد بلکه ظاهر می‌توان جزء این دسته قرارداد.^۱

گفتار نخست: سه راه کشف و تعمیم حکم

پس سه راه کشف حکم و تعمیم آن: قیاس منصوص العله، قیاس اولویت و تنقیح مناط.

۱- قیاس منصوص العله

اگر از نص بر علت فهمیده می‌شود که علت یک حکمی عام است و اختصاص به آن ندارد در این صورت شکی نیست که می‌توان بر اساس کشف علت تامه، حکم کلی بدست آورد و آن را به سایر افراد آن تعمیم داد. درحقیقت با ظهور نص در اینکه علت عام است، موضوع از اینکه حکم مختص به آن باشد منقلب می‌شود به این که موضوع حکم هر چیزی است که این علت در آن باشد، پس موضوع عام می‌شود و شامل معلل (اصل) و غیر آن می‌گردد و معلل از قبیل مثال برای یک قاعده عام می‌شود. به عنوان مثال اگر شارع بگوید: «شراب حرام است چون مسکر است» می‌فهمیم که «نیبذ» نیز حرام است زیرا آن هم مست کننده است یعنی به خاطر ظهور داشتن نص در عام بودن علت، موضوع حکم از اینکه مخصوص معلل (شراب) باشد دگرگون شده و شامل هر چیزی می‌شود که در آن علت کم یافت شود، از این رو باید گفت که جاری نمودن حکم در موضوعاتی که مشمول علت هستند از باب عمل نمودن بر طبق ظاهر عموم است نه روی آوردن به قیاس باطل.^۲

۱- احمد، میرخلیلی، «فقه و ملاکات احکام»، فصلنامه قبسات، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ش

۱۵ و ۱۶

۲- محمدرضا، مظفر، اصول فقه، تهران، انتشارات دارالفکر، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۳۵۱

۲ - قیاس اولویت

قیاس اولویت، مفهوم موافق نیز نامیده می‌شود و دارای دو شرط است:

۱- حکم در مفهوم با سنخ حکمی که در منطوق موجود است یکی باشد، مثلاً اگر حکم در منطوق وجوب است در مفهوم نیز چنین باشد و اگر در آن حرام است در مفهوم نیز حرمت باشد.

۲- ملاک حکم در مفهوم، اقوی از ملاک حکم در منطوق باشد.

مثلاً در آیه «فلا تقل لهما اف»^۱ (به پدر و مادر اف نگو)، اف گفتن به پدر و مادر مورد نهی قرار گرفته است. دلالت این نهی بر ناسزا گفتن و آزار رساندن به پدر و مادر دارای اولویت است زیرا حکم در منطوق و مفهوم از سنخ حرمت است و ملاک حرمت در ناسزا گفتن و آزار کردن قطعاً قویتر است تا در اف گفتن.^۲

پس قیاس اولویت هنگامی معتبر است که ثبوت حکم در غیر منطوق (به دلیل قویتر بودن علت حکم در آن) قطعی و ناگزیر باشد و اما اگر چنین نباشد سریان حکم از مورد نص به غیر مورد نص جایز نخواهد بود چون مجرد اولویت ظنی مجوز سریان حکم نمی‌باشد و از نوع قیاس باطل به حساب می‌آید.

بهترین شاهد بر این مدعا روایت صحیحہ ابان بن تغلب از امام صادق (ع) می‌باشد، ابان از امام پرسید:

«چه می‌گوئید در مورد مردی که یک انگشت از انگشتان زنی را بریده است؟ دیه اش چقدر است؟ فرمود: «ده شتر». عرض کرد: «اگر چهار انگشت قطع کند؟ فرمود: «بیست شتر». عرض کرد:

«سبحان الله! اگر سه انگشت قطع کند سی شتر می‌دهد اما اگر چهار انگشت قطع کند. بیست شتر بدهد؟ البته چنین حکمی به گوش ما در عراق می‌رسید و ما از گوینده اش تبری می‌جستیم و می‌گفتیم: آن کس که چنین حکمی داده شیطان است!!»
حضرت فرمود: صبر کن ای ابان! این حکم پیامبر است که فرمود: زن تا ثلث دیه با مرد برابری می‌کند ولی وقتی به ثلث رسید به نصف برمی‌گردد.

ای ابان تو خواستی با قیاس وارد بحث من شوی و حال آنکه سنت اگر قیاس شود دین نابود می‌شود.^۳

۱- اسراء / ۲۳

۲- منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی، ج ۱، ص ۳۰۰ به نقل از لوح فشرده نورالفقاهه

۳- محمدرضا، مظفر، اصول فقه، ج ۲، صص ۳۵۵ و ۳۵۷

قیاس اولویت نیز مانند قیاس منصوص العله از ظواهر است زیرا اولویت از روی لفظ فهمیده می‌شود و در نتیجه حجیت آنها از نوع حجیت ظواهر است.^۱

۳ - تنقیح مناط و کشف علت حکم

تنقیح مناط یکی از اصطلاحات رایج در متون فقهی است ولی علیرغم تأثیر فراوانی که در فرایند استنباط احکام دارد چندان مورد توجه قرار نگرفته و در کتب اصولی به عنوان یک مبحث مستقل مورد بررسی قرار نگرفته است. از سوی دیگر گاه در فقه به اصطلاحات دیگری برمی‌خوریم که با اصطلاح مزبور نزدیکی همانندی دارند مانند «الغاء خصوصیت» و «قیاس» که در این فصل نیز به آن پرداخته می‌شود.

الف - معنی تنقیح مناط

- ۱- معنی لغوی: واژه شناسان «تنقیح» را به چند معنا دانسته اند:
تهذیب و پالایش: از همین باب است، «تنقیح الشعر» به معنای پیراستن و برطرف ساختن عیب های آن
درآوردن پوست چیزی و عریان نمودن آن
استخراج مخ و بیرون آوردن مغز شیء^۲
معنی لغوی «مناط» عبارت است از چیزی که شیء بدان متصل و مرتبط می‌شود یعنی همان که در بسیاری از موارد به «متعلق» تعبیر می‌شود.
- ۲- معنی اصطلاحی: «تنقیح مناط» عبارت است از راهیابی به متعلق حقیقی حکم و تبیین و استخراج آن از درون نصوص و تعبیرات ظاهری به کمک قرائن.^۳

ب - حجیت تنقیح مناط

فقه‌های امامیه آن را حجت و معتبر دانسته اند در صورتی که تنقیح مناط قطعی باشد نه ظنی زیرا در این هنگام حکم مبتنی بر قطع است و اعتبار قطع ذاتی است.^۴

۱- همان، ج ۲، ص ۳۵۱

۲- محمدبن مکرم، ابن منظور، لسان العرب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ ق، ج ۱۴، ص ۲۵۳

۳- همان، ص ۳۲۸

۴- منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی، ج ۱، ص ۳۰۰، به نقل از لوح فشرده «نورالفقاهه»

بنابر نظری، مناسب ترین جایگاه برای طرح این بحث، مباحث الفاظ می باشد زیرا نگاهی به کلمات فقیهان نشان می دهد که ایشان جز از باب عمل به ظاهر و به تعبیر خودشان «استظهار» به آن تمسک نمی کنند. به دیگر بیان می توان آن را چیزی شبیه تمسک به عام یا اطلاق دانست که از نمونه های بارز مدلولهای لفظی است.^۱

براین اساس تنقیح مناط در وجه حجت بودن مانند قیاس منصوص العله و قیاس اولویت است که مرحوم مظفر درباره حجیت این دو نوع قیاس چنین می نویسد:

«منصوص العله و قیاس اولویت حجتند ولی نه به صورت استثنا از قیاس چرا که این دو در حقیقت از نوع قیاس نیستند بلکه از نوع ظواهر و حجت بودن آنها از باب حجت بودن ظهور است.»^۲

ج- اقوال فقیهان

نگاهی بدوی به پاره ای از متون فقهی نشان از مخالفت احتمالی برخی از فقیهان شیعه با الغاء خصوصیت و تنقیح مناط می دهد. دراین زمینه می توان از آیت الله خویی یاد کرد که در بحثی از احکام مکاسب گفته است:

«نهایت چیزی که از تنقیح مناط بدست می آید گمان به آن است و گمان به هیچ وجه بی نیاز کننده از حق نیست».^۳

با درنگ بیشتر در کلمات ایشان روشن می شود که وی با آنچه مورد پذیرش دیگر فقیهان است یعنی تنقیح مناط قطعی مخالفتی ندارد و اشکال او متوجه تنقیح مناط ظنی است که می توان آن را قیاس نیز نامید، مضاف براینکه برای فقیه درتنقیح مناط، اقرار وجدان و یقین حاصل می شود نه صرف گمان، لذا صرف گمان موجب تنقیح نیست. او در بحث بیع چنین می گوید:

«... ادعای بعضی ها این است که دلیل نفی غرر ویژه بیع است. (اما) نهایت امر آن است که بتوان از بیع به هرگونه معامله معاوضی تعدی نمود به سبب قطع به اینکه بیع خصوصیت ندارد و مناطی که در نهی شدن از بیع غرری وجود دارد چیزی جز زدودن نزاع

۱- زهرا لنسل، ارفع، اصول حاکم بر خانواده در مبانی فقهی - حقوقی اسلام، پایان نامه کارشناسی، دانشگاه امام

صادق (ع)، ۱۳۸۵-۱۳۸۴، ص ۸۱

۲- محمدرضا، مظفر، اصول فقه، علی شیروانی، ج ۲، ص ۳۵۱

۳- ابوالقاسم، خویی، مصباح الفقاهه، قم، مؤسسه انصاریان، بی تا، ج ۱، ص ۳۷۱

و بریدن مرافعه نیست، بدیهی است که این مناط در همه معامله های معاوضی موجود است.^۱

د- فرق تنقیح مناط با قیاس منصوص العله

تفاوت اساسی میان قیاس منصوص العله و تنقیح مناط این است که اصطلاح نخست تنها در مورد حکمی به کار می رود که علت آن بطور صریح در نص مربوط به آن آمده باشد برخلاف تنقیح مناط که علت حکم در نص مربوط به طور صریح ذکر شده و فقیه تنها از راه قرائن داخلی و خارجی با بهره گیری از مناسبت حکم و موضوع به مناط حکم دست یافته و بر طبق ضوابطی آن را به غیر مورد منصوص تعمیم می دهد.^۲

ه- فرق تنقیح مناط با قیاس مستنبط العله

تعریف این نوع قیاس عبارت است از اثبات حکم در محلی بواسطه وجود علتی به خاطر اینکه آن حکم در محل دیگر با همان علت ثابت است. محل اول که مقیس (مقایسه شده) است « فرع » نامیده می شود و محل دوم که مقیس علیه (آنچه به آن مقایسه می شود) است، « اصل » نامیده می شود. بنابراین عمل قیاس همان محل فرع بر اصل در حکمی است که شرعاً برای اصل ثابت است.^۳

فرق آن با تنقیح مناط این است که در اولی فقیه به مناط و ملاک حکم گمان پیدا کرده و بر همین اساس آن را به غیر مورد منصوص گسترش دهد حال آنکه تنقیح مناط تنها در جایی است که فقیه به مناط حکم قطع پیدا کرده و بر پایه قرائن استظهار عموم نموده باشد. در واقع در تنقیح مناط شخص علم پیدا می کند که جهت تشابه - در نظر شارع - علت تامه ثبوت حکم در اصل است و سپس می فهمد که همین علت تامه با تمام خصوصیاتش در فرع موجود است؛ در این صورت بطور یقین استنباط می کند که مثل چنین حکمی به همان گونه که در اصل وجود دارد در فرع نیز ثابت است چرا که محال است معلول از علتش تخلف کند.^۴

۱- علی اکبر، کلاتری، تنقیح مناط، کاوشی در فقه اسلامی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه، ش ۳۵

۲- همان

۳- زهرا، ارفع، اصول حاکم بر خانواده در مبانی فقهی - حقوقی اسلام، ص ۸۳

۴- محمدرضا، مظفر، اصول فقه، ج ۲، صص ۳۱۹ و ۳۲۳ و ۳۲۴

و- الغاء خصوصیت

الغاء خصوصیت در حکم ابزار برای تنقیح مناط است، بدین معنا که فقیه با درنگ و دقت در متن و جوانب آن، خصوصیات و تعینات آن را الغاء و بدین ترتیب قطع به شمول و گستردگی مناط پیدا می‌کند. به دیگر سخن امکان الغای خصوصیت از قراین تنقیح مناط است. حال این پرسش مطرح است که شخص چگونه و از چه راه پی به عدم خصوصیت می‌برد؟ برخی در این رابطه سخن از شم الفقاهه به میان آورده اند مانند آیت الله نائینی که در یکی از مباحث مربوط به بیع گفته است: «... از بیع به دیگر معاوضات تعدی نمی‌شود زیرا الغای خصوصیت کردن و استظهار نمودن این که مناط در این حکم عبارت است از معاوضه منوط به شم الفقاهه»^۱.

بعضی نیز مانند آیت الله بروجردی مناسبت حکم و موضوع را مورد توجه قرار داده اند. وی در بحث نماز مسافر هنگام بررسی حکم «من شغله السفر» می‌گوید:

«می‌توان گفت این که چنین شخصی دارای حرفه معینی مانند حمله داری و مانند آن باشد (که در نصوص آمده) خصوصیت ندارد زیرا به کمک مناسبت حکم و موضوع می‌توان استظهار نمود که سبب تمام بودن نماز این گونه افراد تکرار شدن سفر آنان و ملازم بودن ایشان با مسافرت است بدون آنکه حیثیت شغلی او دخالتی در حکم داشته باشد»^۲.
همو در برخی موارد دیگر سخن از تبادر به میان آورده است.^۳

ناگفته پیداست که عنصر عرف در این زمینه نقش بسزا دارد زیرا پی بردن به عدم خصوصیت از راه تبادر، مناسبت حکم و موضوع و ... بیش از همه در گرو فهم عرفی است. البته شأن عرف در این زمینه تنها کمک نمودن به ادراک گسترده بودن مناط حکم و محدود نبودن آن به مورد منصوص است و مقصود به هیچ وجه توانمند بودن عرف در پی بردن به مناطات احکام نیست چرا که بیان و معرفی مناطات کار شارع است.^۴

ز- شروط تنقیح مناط و الغاء خصوصیت

ب: عدم عروض عناوین ثانویه

الف: عدم اختصاص

۱- محمدحسین، نائینی، منیه الطالب فی شرح المکاسب، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۸ ق، ج ۳، ص ۳۵۸
۲- حسین، طباطبائی بروجردی و حسینعلی، منتظری، البدر الزاهر فی صلاه الجمعه و المسافر، قم، مکتبه آیت الله منتظری، ۱۳۷۴، ص ۲۵۱

۳- همان

۴- علی اکبر، کلانتری، تنقیح مناط، ش ۳۵

الف - عدم اختصاص:

الغای خصوصیت و تنقیح مناط تنها در مورد نصوصی صریح است که ظهور در اختصاص نداشته باشند، یعنی در موردی که از آن به « قضیه فی واقعه » تعبیر می‌شود بدون وجه است. از این رو امام خمینی (ره) در بحث اشتغال می‌گوید:

«... از آنچه گفتیم اختصاص داشتن این حدیث به واجبات روشن شد... و با اعتراف به ظاهر بودن آن در واجبات تنقیح مناط یا الغای خصوصیت و تعمیم آن به مستحبات بدون وجه است».

حتی باید گفت که در هر موردی که احتمال اختصاص بدهیم نیز نمی‌توان تنقیح مناط کرد، زیرا این امر مانع از قطع پیدا کردن به عمومیت مناط است چنانکه امام خمینی (ره) در یکی از مباحث طهارت می‌نویسد: «... الغاء خصوصیت تنها در موردی صحیح است که از نظر عرف احتمال خصوصیت ندهیم»^۱.

با توجه به همین نکته باید گفت که تنقیح مناط در احکام مخصوص به پیامبر (ص) و دیگر معصومین (ع) و نیز احکام ویژه همسران پیامبر (ص) و آنچه ایشان با توجه به ظروف خاص زمانی و مکانی انجام داده اند به کلی منتفی است.

ب - عدم عروض عناوین ثانویه:

گاهی ممکن است با توجه به طبیعت و ذات امر، مناطی را تنقیح کرد ولی عارض شدن برخی از عناوین ثانویه مانع از صدور حکم برطبق آن شود. از باب مثال برخی برای اثبات این حکم که بر زن پوشانیدن چهره واجب است، تنقیح مناط کرده و گفته اند مناط واجب بودن پوشیدن سایر قسمت‌های بدن جنبه فتنه انگیزی آنهاست و این مناط در مورد چهره موجود است زیرا زیبایی چهره و فتنه انگیز بودن آن کمتر از بعضی دیگر از قسمت‌های بدن نیست بلکه بیشتر است. بنابراین معقول نیست که از باب مثال، پوشانیدن مو به خاطر زیبایی و فتنه انگیزش واجب باشد ولی پوشانیدن رو که مرکز زیبایی های زن است واجب نباشد.

شهید مطهری در پاسخ به این سخن می‌نویسد:

«شکی نیست که واجب نبودن پوشش چهره و دو دست از این جهت نیست که ملاک و فلسفه اصلی پوشش در آن وجود ندارد بلکه از این جهت است که ملاک دیگری ایجاب می‌کند در این مورد استثناء بوجود آید و آن این است که اگر پوشش چهره و دو

دست بطور وجوب پیشنهاد شود موجب جرح و فلج شدن و سلب امکان فعالیت عادی از زن می‌گردد.^۱

ی- ذکر نمونه

و در ذیل به ذکر نمونه هایی نیز می‌پردازیم:

* صاحب کفایه در مبحث تعادل و ترجیح می‌گوید:

« بنابراین که ترجیح دادن خبر دارای مرجح را واجب بدانیم، آیا بر مرجحات مخصوص و منصوص اکتفا می‌شود یا می‌توان به غیر از آنها تعدی نمود؟ بعضی (با استناد به تنقیح مناط) احتمال دوم را پذیرفته اند زیرا از نظر ایشان ترجیح دادن بوسیله اصدقیق و اوثقیت راوی و مانند آنها (مرجحات منصوص) دلالت بر آن دارد که مناط عبارت است از ترجیح دادن خبر به وسیله هر امری که موجب نزدیک تر بودن آن به واقع شود؛ نیز از تعلیل آوردن به این امر که خبر مشهور شکی در آن نیست، استظهار می‌شود که علت مرجح بودن شهرت، نبودن شک در خبر مشهور نسبت به خبر دیگر است اگرچه در خود آن هزار شک باشد...»^۲

* صاحب جواهر برای اثبات اجرای حدود شرعی در زمان غیبت امام معصوم (ع) توسط فقیه جامع الشرایط دلائل متفاوتی ارائه می‌کند از جمله این که در بسیاری از موارد برای فقها نیابت از طرف امام معصوم (ع) ثابت است که با الغاء خصوصیت مورد و عدم فرق بین مناصب امام معصوم (ع) برای فقیه، در این جهت نیز نیابت ثابت است.^۳

* امام خمینی (ره) درباره این حدیث: «هرگاه چیزی نظیر گوشت و پوست در بازار مسلمانان یافت شود حکم به پاکی و تزکیه آن می‌گردد چون بازار مسلمانان نشانگر پاکی و تزکیه اشیاء است»^۴، چنین می‌فرماید:

« از روایات استفاده می‌شود که هر چیزی که در جامعه اسلامی یافت شود محکوم به تزکیه و پاکی است و هیچ ویژگی برای بازار نیست چون در نظر عرف برای سقف و دیوار بازار هیچ نقشی (و خصوصیتی) در پاکی اشیاء نمی‌باشد. افزون بر این لازم هم نیست زمینی که این گونه اشیا در آن پیدا می‌شود از آن مسلمانانی باشد. آنچه در حکم دخیل است این است که شیء در جامعه ای یافت شود که بر آن جامعه مسلمانان چیره باشند و

۱- مرتضی، مطهری، مسئله حجاب، تهران، صدرا، چاپ پنجاه و چهارم، ۱۳۷۹، ص ۱۹۰

۲- آخوند خراسانی، کفایه الاصول، بیروت، مؤسسه آل بیت لاحیاء التراث، ۱۴۰۱ ق، ج ۲، ص ۳۹۷

۳- محمدحسن، نجفی، جواهرالکلام فی شرح شرایع الاسلام، ج ۳، ص ۲۸

۴- حرعالملی، وسائل الشیعه، ج ۲، ص ۱۰۷۲

استقرار و غلبه آن به گونه ای باشد که نشانگر پاکی شیء و وجود شیء حکایت از این داشته باشد که از فعل و ساخت آنان است. در نتیجه با فهم ملاک (تنقیح ملاک از طریق الغا خصوصیت) می توان از دایره کوچک تعیین شده در روایت برای حکم دست برداشت و حکم به گسترش آن داد.^۱

* نیز امام خمینی (ره) در یکی از مباحث مکاسب محرمه به مناسبتی می نویسد:
« الغای خصوصیت و سرایت دادن حکم از لقطه به غیر درست نیست زیرا عرف با این کار مساعد نیست ».^۲

۱- روح الله، خمینی، کتاب الطهاره، ج ۳، ص ۵۴۰

۲- روح الله، خمینی، مکاسب محرمه، قم، مطبعه ی مهر، بی تا، ج ۲، ص ۲۷۲

فصل چهارم: جایگاه ضرر و زیان و عسر و حرج در تغییر احکام

بدون شک انسان فطرت و نیازهای فطری ثابتی دارد که احکام ثابت شریعت پاسخگوی همین جنبه پایدار در زندگی فرد و اجتماع است؛ مانند نیاز به عبادات، نیاز به تعالی اخلاقی، نیاز به آزادی و امنیت و عدالت و نفی تبعیض، تأمین حداقل رفاه، نکاح و ... بر همین اساس احکام اولیه نه تنها در بین افراد و ملل مختلف بصورت حق یا تکلیف مورد توجه قانونگذار است بلکه در بین دستورات تمامی انبیاء بصورت مشترک دریافت می‌شود.

«ان لا تعبدوا الا الله و بالوالدین احساناً»، «اعدلوا هو اقرب للتقوی»، دروغ نگفتن، ظلم نکردن، عدم شرک به خدا، برای همه اعضای انسانی بلکه مشترک بین ادیان الهی است، لذا مثل این گناهان، مواردی نیستند که زمانی ارتکاب آنها غیر مجاز و ممنوع و زمان دیگر حکم آنها قابل تغییر باشد و ارتکاب آنها مجاز شود، لذا گستره احکام اولیه، گستره ای است که قابلیت تبدیل و تغییر را ندارد، درعین حال به مرور زمان شکل زندگی انسانها و نحوه استفاده آنها از طبیعت و شیوه تسخیر آن و نیز نحوه ارتباطات اجتماعی و نهادهای جامعه دستخوش تغییر و تحول گردیده و انسان پیوسته روابط جدید و پیچیده تری با محیط و با هم‌نوع خود پیدا می‌کند لذا شریعت اسلام در این گونه مسائل نوظهور و مستحدث نیز راه‌هایی را تعبیه کرده است و در جهت تغییر تعلق احکام مواردی را تجویز نموده و راه‌هایی را گشوده که از این راه‌ها به عنوان احکام ثانویه یاد می‌شود، لذا علت و مبنای جعل احکام ثانویه، اباحه موارد منع شده در احکام اولیه نیست، لذا در جهت ترویج اباحه‌گری در جامعه نیست بلکه از باب نفی جرح و نفی ضرر و نفی اضطراب و اکراه و یا درمان بعضی از بیماری‌های روانی از قبیل نسیان و وسواس است. (لاشک لکثیرالاشک)، همچون مواردی که در حدیث رفع به چشم می‌خورد: «رفع ما توسوس، رفع ما استکره علیه، رفع ما اضطره علیه...» تجویز این موارد از جهت اباحه‌گری نیست بلکه از جهت تسهیل امر دنیا و آخرت بندگان است، لذا در قوانین ثانویه امر حرام مبذل به امر حلال نمی‌شود و توسعه بی‌بندوباری و اباحه‌گری صورت نمی‌گیرد بلکه مبنای این قوانین رفع اضطراب است و آن نیز از این جهت است که پایه این قواعد تسهیل در امر بندگان است، لذا دقیقاً در سیستم قانونگذاری شریعت راه کارهایی ویژه مختصات و شرایط

ویژه و افراد ویژه تعبیه شده، لذا تغییر احکام تنها بر طبق سازوکاری که در خود این دین در قالب قاعده ها و قوانین خاصی تعبیه شده است.

گفتار نخست: قاعدهٔ لاضرر

در آیات قرآنی و اخبار متعدد، تصریح بر قاعده لاضرر مشاهده می‌شود:

۱- تصریح بر قاعده لاضرر در آیات قرآنی

۱. «لا تضار والده بولدها ولا مولود له بولده»: نباید مادری بولدش ضرر برساند و نیز نباید پدری به فرزندش زیان برساند.^۱
 ۲. «ولا تمسکوهن ضرراً لتعتدوا»: آیه مردان را از این عمل نهی کرده؛ زنان خود را طلاق گفته و بعد با نیت تجاوز و تعدی و احتمالاً پایمال کردن حقوق مالی ناشی از زوجیت که به زنان مطلقه تعلق می‌گرفت به آنها رجوع کنند.^۲
 ۳. «من بعد وصیه یوصی بها او دین غیر مضار»: ترکیه بین ورثه تقسیم می‌شود بعد از آنکه مورد وصیت یا دینی که «غیر مضار» است از ترک خارج گردد.^۳
 ۴. «ولا یضار کاتب ولا شهید»: کاتب و گواهی دهندهٔ دین نباید ضرر برساند.^۴
- لذا در اخبار مختلف نیز مفهوم قاعده مطرح شده است:

۲- تصریح بر قاعده لاضرر در اخبار متعدد

معروفترین حدیث در این مورد داستان سمرهٔ بن جندب است که او برای رسیدن به درخت خرمايش باید از داخل ملک یک مرد انصاری می‌گذشت، این امر باعث مزاحمت خانوادهٔ آن مرد می‌شد و سمرهٔ حتی حاضر به اطلاع دادن به خانوادهٔ آن مرد قبل از ورودش نمی‌شد، لذا با شکایت آن مرد، پیامبر پیشنهاداتی را به سمرهٔ برای انصرافش از این عمل داد، اما سمرهٔ نپذیرفت، لذا پیامبر در مورد او گفت: «إِنک رجل مضار و لا ضرر و لا ضرار علی مؤمن»^۵ و اخبار دیگری که دلالت بر مفاد قاعده می‌کنند.^۶

۱- بقره / ۲۳۳

۲- بقره / ۲۳۱

۳- نساء / ۱۲

۴- بقره / ۲۸۲

۵- محمدبن یعقوب، کلینی، کافی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۲، کتاب المعیشه، باب الضرار، روایت ۲ و ۸

۶- برای اطلاع از این اخبار رجوع کنید به: مصطفی، محقق داماد، قواعد فقه، بخش مدنی، تهران، مرکز نشر

علوم اسلامی، ۱۳۷۵، ج ۱، صص ۱۴۲-۱۳۸

۳- معنای ضرر و ضرار

ضرر را خلاف نفع می‌دانند و یا نقص در حق دانسته اند، هم چنین ضرر را به سوء حال تفسیر می‌کنند اعم از اینکه سوء حال نفس بخاطر قلت علم و فضل یا سوء حال بدن به خاطر فقدان عضوی از اعضاء یا به خاطر قلت مال و آبرو.

در مجموع می‌توان گفت: در مورد نفس و مال کلمه ضرر استعمال می‌شود اما در مورد فقدان احترام و تجلیل و آبرو، کلمه ضرر کمتر استعمال می‌شود.

در معنای ضرار؛ ضرر رساندن متقابل دو نفر به یکدیگر است، یا اینکه ضرار در موردی است که با ضرر رسانیدن به دیگری نفعی عاید خودش نشود. و معانی دیگر...؛ لذا غالب استعمالات ضرار و مشتقاتش در تضییق، اهمال، حرج، سختی و کلفت شایع و رایج است.^۱

در قرآن مجید هم، هر جا کلمه ضرر استعمال شده به معنی ضرر مالی و جانی آمده است ولی هر جا کلمه ضرار آمده به معنای تضییق و ایصال حرج است.

لذا بطور مختصرتر: معنای حدیث لا ضرر آن است که، ضرر در اسلام مشروعیت ندارد، ولی عدم مشروعیت ضرر، هم شامل مرحله قانونگذاری می‌شود و هم شامل مرحله اجرای قانون.

رسول اکرم (ص) با جمله لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام، وجود ضرر را در محیط تشریع معدوم اعلام نموده و بنابراین همانطور که حکایت از مرحله انشاء قوانین دارد، همینطور در موارد خاص روابط اجتماعی مردم با یکدیگر، آنجا که عملی منجر به اضرار فرد دیگری گردد، مورد امضای شارع قرار نخواهد گرفت.

نتیجه گیری در قاعده لاضرر

به موجب بیان فوق نتیجه آن می‌شود که اولاً کلمه «لا» در جمله لاضرر و لا ضرار، نافیه است نه ناهیه و ثانیاً اختصاصی به ضرر شخصی ندارد، بلکه نسبت به ضرر نوعی عام و شامل است، ثالثاً رساننده آن است که احکام در شریعت مقدسه (اعم از تکلیفی و وضعی) مبتنی بر نفی ضرر عمومی و نوعی است و در احکام اولیه اسلام بطور کلی این اصل یعنی عدم زیان عامه رعایت گردیده است و همچنین نیز، در روابط اجتماعی مردم هرگونه اقدام زیانکارانه مورد امضای شرع مقدس نمی‌باشد.

بنابراین قاعده لاضرر، علاوه بر آنکه در موارد ضرر شخصی، بعنوان دلیل ثانوی می‌تواند دایره ادله اولیه را محدود سازد همچنین حاکی از یک خط مشی کلی در تشریع احکام اولیه می‌باشد. به دیگر سخن قاعده لاضرر رساننده آن است که اولاً، احکام الهی اعم از وضعی و تکلیفی مبتنی بر نفی ضرر بر مردم وضع گردیده و ثانیاً چنانچه شمول قوانین و مقررات اجتماعی در موارد خاصی موجب زیان بعضی بر بعض دیگر گردد آن قوانین مرتفع است.^۱

گفتار دوم: قاعده لاحرج

۱- معنای لغوی حرج و عسر

«حرج» در لغت به معنی ضیق، تنگی، تنگنا، گناه و حرام است، گفته اند حرج در اصل به معنی اجتماع و انبوهی شیء است، به گونه ای موجب حصول تصور ضیق و تنگی میان آن اشیاء شود و ...^۲

واژه «عسر» نیز متضاد «یسر» است و در معنی صعب، تنگ، دشوار، بدخویی، مشکل، سخت و سخت شدن روزگار به کار می‌رود، بدین ترتیب عسر عبارت است از صعوبت، مشقت و شدت.^۳

۱- مصطفی، محقق داماد، قواعد فقه، بخش مدنی، ج ۱، صص ۱۵۷-۱۵۶

۲- ابوالقاسم حسین بن محمد، راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، بیروت، دار المعرفه، بی تا

۳- لغت نامه دهخدا

۲- تصریح بر قاعده لا حرج در آیات قرآنی

۱. «... و ان كنتم جنباً فاطهروا و ان كنتم مرضى... فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً فامسحوا بوجوهكم و ايديكم منه ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج...»^۱
۲. «... و من كان مريضاً او على سفر فعذه من ايام اخر يريد الله بكم اليسر و لا يريد بكم العسر...»^۲
۳. «ربنا و لا تحمل علينا اصرأ كما حملته على الذين من قبلنا...»^۳

۳- تصریح بر قاعده لا حرج در اخبار

روایت عبدالاعلی مولى آل سام، در این روایت، راوی به امام صادق (ع) می‌گوید که به زمین افتاده و ناخن وی جدا شده و انگشت خود را با پارچه بسته است، حال چگونه باید وضو بگیرد. امام (ع) می‌فرماید: حکم این قضیه و نظایر آن از کتاب خدا روشن می‌شود، زیرا خداوند فرموده است که در دین بر شما حرجی قرار داده نشده است، پس بر آن مسح کن و اخبار دیگری که همگی دلالت بر این قاعده می‌کنند.^۴

گفتار سوم: قاعده سهولت

اساساً، شریعت، سهله و سمحه بوده و می‌تواند همانند عدالت، معیاری برای جداسازی احکام ثابت از متغیر گردد؛ به این گونه که اگر حکمی صعب، حرجی و از دیدگاه عرف عمل ناشدنی بود، آن حکم یا اساساً در شریعت جعل نشده یا اگر جعل شده، مربوط به زمان و مکانی بوده که عمل به آن برای افراد صعوبت در پی نمی‌آورد. علامه شهید مطهری در کتاب وحی و نبوت، در ضمن بر شمردن مشخصات ایدئولوژیکی اسلام، سومین آنها را سماحت و سهولت بر می‌شمرد:

«۳. سماحت و سهولت: اسلام به تعبیر رسول اکرم (ص) شریعت سمحه سهله است. در این شریعت به حکم اینکه سهله است، تکالیف دست و پاگیر و شاق و حرج آمیز وضع نشده است»^۵.

۱- مائده / ۶

۲- بقره / ۱۸۵

۳- بقره / ۲۸۶

۴- محمدبن حسن، حرعالمی، وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۳۲۷

۵- مرتضی، مطهری، مجموعه آثار، ج ۲، ص ۲۴۱

تذکر این مطلب ضروری به نظر می‌رسد که فقیهان بیشتر در مباحث فقهی و اصولی خود، «لا حرج» را مربوط به شخص می‌دانند، اما قاعده «لا ضرر» را برخی حکم حکومتی دانسته‌اند و برخی فرموده‌اند که مفاد آن نفی حکم ضرری است و برخی امور دیگری را بیان کرده‌اند، آنچه به نظر می‌رسد: قاعده «لا حرج» و «لا ضرر» با هم تفاوت‌هایی دارند، ولی روح حاکم بر هر دو قاعده، سهله و سمحه دینی است.

۱- تصریح بر قاعده سهولت در آیات قرآنی

در آیات قرآن با صراحت و با لفظ «سهله» و «سمحه» از دین تعریف و تمجید نشده، در قرآن گاهی در پی حکمی «یرید الله بکم الیسر» یا «یرید الله أن یخفف عنکم» یا «ما یرید الله لیجعل علیکم من حرج» آمده و نیز گاهی برای یک حکم، بدلی قرار داده شده و گاه برخی افراد از حکم عام کلی استثناء شده است. «یرید الله أن یخفف عنکم و خلق الانسان ضعیفاً»^۱.

۲- تصریح بر قاعده سهولت در اخبار

۱- امام صادق (ع) فرمود: پیامبر به عثمان بن مظعون فرمود: ای عثمان! خداوند مرا برای رهبانیت (زهدگرایی و ترک دنیا) نفرستاد بلکه مرا به دین مستقیم، آسان و سازگار فرستاد.^۲

۲- از حضرت علی (ع) سؤال شد: وضو گرفتن از باقی مانده آبی که گروهی مسلمان از آن وضو گرفته‌اند نزدت محبوبتر است یا وضو گرفتن از دلو سفید سرپوشیده؟ فرمود: خیر، بلکه از باقی مانده گروهی مسلمان (محبوبتر است)، زیرا محبوبترین دین شما نزد خدا، حنیفه آسان و سازگار است.^۳

۳- تصریح بر قاعده سهولت در کتب اهل سنت

۱. «بعثت بالحنیفه السمحه و من خالف سنتی فلیس منی».^۴

۱- نساء / ۲۸

۲- محمد بن یعقوب، کلینی، کافی، ج ۵، ص ۴۹۴

۳- محمد بن حسن، حرعاملی، وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۱۵۲

۴- علی بن حسام الدین، متقی، کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۳۵۸، ج ۱،

حدیث ۹۰۰

۲. «أحب الاديان إلى الله الحنيفيه السمحه».^۱

۳. «بعثت بالحنيفيه السمحه».^۲

۴. «إن لم أبعث باليهوديه و لا بالنصرانيه و لكنى بعثت بالحنيفيه السمحه».^۳

۴- ارتباط قاعده لاحرج با قاعده تسهيل

روشن است که این دو قاعده (قاعده تسهيل و لاحرج) به یک معنی نیستند؛ ممکن است اموری یافت شود که نه حرجی و نه آسان باشد. همچنین در مواقع شک در حرج، قاعده «لا حرج» نمی تواند کارگر افتد، ولی قاعده سهولت و تسهيل می تواند کارساز باشد؛ یعنی اگرچه نتوان با «لا حرج» حکم را از روی آنچه حرجش مشکوک است؛ برداشت، با قاعده تسهيل می توان آن حکم را از اسلام زدود. از سوی دیگر، قاعده «لا حرج» بیشتر شخصی است و حرج های فردی را برطرف می سازد، ولی قاعده تسهيل کلی است؛ یعنی در مجموع، تکالیف برای مکلفان کلفت آور نیست و آنان براحتی از عهده انجام آنها برمی آیند. این مطالب از آیه «یرید الله بکم الیسر و لا یرید بکم العسر» نیز استفاده می شود. لحن این آیه با آیه های «ما جعل علیکم فی الدین من حرج» یا «ما یرید الله لیجعل علیکم من حرج» متفاوت است، زیرا در اولی یسر و آسانی اراده شده و در دومی و سومی، حرج (سختی شدید و مشقت) نفی شده است و چنانکه برمی تابد اولی اعم از دومی و سومی است. به عبارت دیگر می توان سمحه و سهله بودن را معیاری برای جداسازی احکام ثابت از متغیر دانست، زیرا خداوند نخواسته شریعتش غیرسهله باشد. بنابراین، حکم صعب و حرجی یا از اول جزء دین نبوده و یا جعل آن در زمانی بوده که آن حکم برای نوع مردم حرج نداشته است اما اکنون که این حکم برای توده مردم حرج می آورد، تغییر می یابد تا حرج نوعی در پی نیاورد.^۴

۵- بررسی آیات قرآنی

الف: در پی حکمی در آیات اشاره به این قاعده شده: «یرید الله بکم الیسر» و ... که توضیح این آیات پیش از این آمد.

۱- همان، حدیث ۸۹۹

۲- همان، ج ۱۱، حدیث ۳۲۰۹۵

۳- احمدبن محمد، ابن حنبل، مسند احمد، استانبول، بی نا، ۱۳۶۱، ج ۱، ص ۳۳۶

۴- عبدالله، شقایق، فقه و زندگی، ص ۱۵۲

ب : آیاتی که بدون اشاره به سختی و آسانی، برای یک حکم بدل قرار داده است: این دسته از آیات، در قرآن فراوان یافت می‌شود. برای نمونه: برای حاجی، قربانی در منا را قرارداده، ولی در صورت ناتوانی می‌تواند سه روز را در آن جا و یا هفت روز را در وطن خود روزه بگیرند.^۱ و یا کفاره قتل خطایی آزاد کردن یک برده است و کسی که نتواند باید دو ماه روزه بگیرد و ...^۲

ج : آیاتی که برخی افراد را از برخی تکالیف معاف می‌کند:

۱. « لیس علی الاعمی حرج و لا علی الاعرج حرج و لا علی المریض حرج »^۳ (که اگر در جنگ شرکت نکنند، بر آنان گناهی نیست)
۲. « لیس علی الضعفاء و لا علی المرضى و لا علی الذین لا یجدون ما ینفقون حرج اذا نصحوا لله و للرسول ما علی المحسنین من سبیل و الله غفور رحیم »^۴
۳. « و الوالدات یرضعن اولادهن حولین کاملین لمن أراد أن یتّم الرضاعه و علی المولود له رزقهن و کسوتهن بالمعروف لا تکلف نفس الا وسعها... »^۵

۱- بقره / ۱۹۶

۲- نساء / ۹۲

۳- فتح / ۱۷

۴- توبه / ۹۱

۵- بقره / ۲۳۳

نتیجه‌گیری

در نهایت می‌توان چنین نتیجه گرفت که احکام ثانویه به عنوان راهبردهای ثانوی در پیشروی مکلفین قرار می‌دهد، اما در بحث فعلی، «تغییر جنسیت» چنانچه پیش از این نیز اشاره شد، اگر این تغییر در جهت حفظ مصلحت لزوم آور دیگر و در جهت تأمین سلامتی روحی و روانی باشد، به سبب مفاد این قواعد و تقدیم مصلحت اهم بر مهم و حکومت این قواعد بر احکام اولیه، این تغییر ضرورت می‌یابد و چرا که آنجا دیگر سلامت نفس که یکی از مقاصد شریعت است مقدم می‌شود و از آنجا که شریعت اسلام، شریعت سمحه و سهله است، حرج را از پیشروی مکلف خود برمی‌دارد و ضرری را که برای او حاصل می‌شود دفع می‌کند و این قواعد ثانویه، مقدم بر قواعد اولیه شده و تا آنجا که در حیطة این قواعد عمل شود، جواز این تغییر صادر می‌شود.

حال آنکه چنانچه این تغییر، ضرورت نداشته باشد و تأمین مصلحتی ضروری تر را ایجاب نکند، خروج از قواعد اولیه میسر نمی‌باشد و آنجا دیگر امکان دستبرد در قواعد ثابت و تغییرناپذیر وجود ندارد، حفظ نفس و حفظ نسل مقدم بر مصالح دیگر شده و حکم به جواز تغییر نیز داده نمی‌شود، آنجا دیگر ضرر حاصل برای مکلف، ضرر منظور از قاعده لاضرر نیست و حرجی که مکلف را به سختی می‌اندازد، حرج قاعده لاجرج نیست تا به حکم این قواعد، این ضرر و حرج برداشته شود، لذا دیگر از مصادیق و موضوعات احکام ثانویه نمی‌شوند و دیگر مصداق ضرر و حرج و اضطراب نمی‌باشند، آنچه این خلاء را پر می‌کند، رسیدن به هویت دینی و معنویت و برطرف سازی بحرانهای واقعی است، در این حالت حتی حکم به جواز این تغییر نیز بحران را بصورت واقعی حل نمی‌کند.

فصل پنجم: جایگاه سایر علوم در موضوع شناسی فقهی

با توجه به گسترش دامنه نیازهای فقهی و مسائل نوپیدای اجتماعی و گستردگی سؤالات و خواسته ها، لزوم تجدید نظر در کیفیت دریافتهای فقیهان و تحول در کیفیت نگاه به مسائل، جهت پاسخگویی به آنها بیش از پیش ملموس به نظر می‌رسد، اینکه آیا برای شناخت موضوعات صرف رجوع به علوم مقدّمی همچون لغت شناسی، ادبیات، صرف، نحو،... کافی است، یا اینکه علاوه بر این علوم، که همگی در خدمت حکم شناسی می‌باشند، به علوم دیگری که دخیل در موضوع شناسی هستند همچون ریاضی، نجوم، پزشکی، روانپزشکی و... نیاز می‌باشد؟

لذا برای پاسخ به این سؤال، دو مبحث را مورد توجه قرار می‌دهیم:

۱. نقش موضوع شناسی در استنباطهای فقهی

۲. نقش علوم بشری و تجربی در موضوع شناسی و در نتیجه در استنباطهای فقهی

گفتار نخست: نقش موضوع شناسی در استنباطهای فقهی

موضوع حکم، به اموری گفته می‌شود که در حکم، وجود او مفروض گرفته شده باشد، یعنی در صورتی شارع، مکلفان را وامی‌دارد که این موضوع، محقق شده باشد. میرزای نائینی در تعریف موضوع می‌فرماید: آن، عبارت است از امری که حکم شرعی الهی بر آن مترتب گشته است.^۱

۱- ضرورت موضوع شناسی در فقه

یکی از مباحثی که در زمینه استنباطهای فقهی مطرح است، مسأله موضوع شناسی است، در واقع مهبط احکامند و نقش کارساز و راهگشا و جهت دهنده در نوع استنباطها و نحوه برخورد با مسائل دارند یعنی فقیه، بدون شناخت موضوع نمی‌تواند حکم متناسب را بیان کند، لزوماً بدون شناخت دقیق موضوع، نمی‌توان از شناخت احکام سخن گفت و این مسأله کاملاً امری غیرممکن است، چه آنکه تمام اندیشه های فقهی نوینی که در عرصه فقاقت منشاء تحولات فکری و عملی شده است، از ناحیه موضوع شناسی بوده است.

مسأله موضوع شناسی از چنان اهمیتی برخوردار است که تمام حوزه های نظری و عملی را شامل می شود و تأثیر بسزا در بیان مسائل دارد.

امام خمینی در باب ضرورت موضوع شناسی یک مجتهد می فرماید: «مجتهد باید به مسائل زمان خود اطلاع داشته باشد، برای مردم و جوانان و حتی عوام هم قابل قبول نیست که مرجع و مجتهدش بگوید من در مسائل سیاسی اظهار نظر نمی کنم، آشنایی به روش برخورد با حیلها و تزویرها، فرهنگ حاکم بر جهان، داشتن بصیرت و دید اقتصادی، اطلاع از کیفیت برخورد با فرهنگ حاکم بر جهان، شناخت سیاستها و حتی سیاسیون و فرمولهای دیکته شده آنان، درک موقعیتهای و نقاط قوت و ضعف غول سرمایه داری که در حقیقت استراتژی حکومت بر جهان را ترسیم می کند، از ویژگی های یک مجتهد جامع است، یک مجتهد باید زیرکی، هوش و فراست هدایت یک جامعه بزرگ اسلامی و حتی غیر اسلامی را داشته باشد و علاوه بر خلوص و تقوا و زهدی که درخور شأن مجتهد است، واقعاً مدیر و مدبّر باشد.»^۱

علامه شهید مطهری، در این خصوص می گوید: «فقیه و مجتهد کارش استنباط و استخراج احکام است، اما داشتن استعداد، جهان بینی و اطلاع و احاطه او به مسائل و موضوعات گوناگون در فتوایش بسیار تأثیر دارد، فقیه باید احاطه کامل به موضوعاتی که برای آن موضوعات فتوا صادر می کند داشته باشد، اگر فقیهی را فرض کنیم که همیشه در گوشه خانه یا مدرسه بوده، او را با فقیهی مقایسه کنیم که وارد جریانات زندگی است، این هر دو نفر به ادله شرعی و مدارک مراجعه می کنند، اما هر کدام به گونه ای مخصوص استنباط می کنند، به گونه ای که فتوای دهاتی بوی دهاتی می دهد و فتوای شهری بوی شهری».^۲

فقیه برجسته شیعه، علامه حلی، توانایی بر استنباط مسائل جدید و کشف موضوعات را از شرایط لازم افتا می داند.

شرایط افتا عبارتند از: ایمان، عدالت، شناخت احکام و قدرت بر درک مسائل جدید از روی فرع.^۳

رهبر معظم انقلاب، حضرت آیت الله خامنه ای، در زمینه موضوع شناسی و لزوم آن می فرماید: «تعداد موضوعاتی که در معرض پاسخگویی فقه قرار می گیرند و فقیه باید

۱- روح الله، خمینی، صحیفه نور، بی جا، انتشارات سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، ۱۳۶۹، ج ۲۱، ص ۹۸

۲- مرتضی، مطهری، ده گفتار، ص ۱۰۰

۳- حسن بن یوسف، حلی، قواعد الاحکام فی معرفه الحلال و الحرام، قم، شریف رضی، بی تا، ص ۱۱۹

حکم شرعی آنها را بیان کند، نیز افزایش می‌یابد و بی شک سرچشمه های فقه و نیز، شیوه فقهت برای فهم حکم این موضوعات کافی است ولی شناخت موضوعی آنها و تحقیق و تدقیق لازم برای تطبیق موضوع با عناوین کلی در فقه و استدلال مناسب و خلاصه بهترین روش برای درک حکم شرعی آن، کاری مهم و دراز است.^۱

و در موردی دیگر می‌فرمایند: «ای بسا موضوعاتی که در فقه مطرح گشته و حکم آن واضح است، ولی امروزه چنان تحول و تطوری یافته که به آسانی نمی‌توان حکم را از آنچه در گذشته گفته شده است دانست، در چنین مواردی است که فقه‌های عصر، باید روشن بینی و احاطه علمی و پابندی به روش فقهت از یکسو و آزاداندیشی و شجاعت علمی از سویی دیگر، مفاهیم جدیدی را در فقه، کشف کرده و احکام تازه ای را با استناد به کتاب و سنت عرضه کنند».^۲

اساساً فقه، سروکارش با موضوعات است و در واقع «اجتهاد، فعالیتی مرکب از موضوع شناسی و حکم شناسی است، نسبت موضوع و حکم، نسبت سبب و مسبب است، موضوع نقش علت و حکم نقش معلول را ایفا می‌کند».^۳

احکام، حمل به موضوعات می‌شوند، زیرا هر قضیه ای که متضمن حکم شرعی است، دارای موضوعی است که حکم شرعی برای آن وضع و جعل شده است، بدین لحاظ است که اساساً سروکار اصلی اولی فقه را باید با موضوعات دانست. آیت الله مکارم در این زمینه می‌فرمایند: «در این عصر و زمان، باید دنبال مجتهدی رفت که به مسائل روز آشنا باشد، همه آگاهان معتقدند و چرا؟ برای اینکه یکی از کارهای مهم مجتهد، موضوع شناسی است و اگر به مسائل روز آشنا نباشند موضوع شناسی ندارد، و موضوع شناسی که نداشت بنابراین احکامش احکامی خام خواهد بود».^۴

۲- اقسام موضوعات فقهی

الف- موضوعات شرعی

موضوعاتی اند که یا اختراع شاعرند و یا معنا و اصطلاح خاصی در نظر شارع دارند که زمان و مکان در این موضوعات اثر ندارد، بلکه در این موارد، شارع همانطور که حکم را

۱- پیام رهبر معظم انقلاب اسلامی به مجله فقه اهل بیت در تاریخ ۷۲/۱۱/۱۳

۲- فقه اهل بیت، شماره اول، ص ۲۲

۳- محمدباقر، صدر، دروس فی علم الاصول، لبنان، الحلقه الولی، ۱۹۷۸ م، ص ۱۵۸

۴- ناصر، مکارم شیرازی، مجله فقد و نظر، ش ۵، سال دوم، ص ۱۹

معین می‌کند موضوع و شرایط آن را نیز مشخص می‌سازد مانند رکعات نماز، مبطلات روزه و شرایط استطاعت و...

ب- موضوعات لغوی

ج- موضوعات طبیعی

د- موضوعات عرفی

اختراعی و ابداعی شارع نیستند و اگر در شریعت، موضوع حکم خاصی قرار می‌گیرد به اعتبار عرفی و عقلایی آن است، یعنی معنای عرفی آن اصطلاح و عنوان، معیار است. موضوعات عرفی، صرفاً موضوعاتی اند که از ناحیه عرف مورد جعل و نظر و توجه قرار می‌گیرند و شریعت، به این اعتبار، آنها را رسمیت می‌دهد که از جنبه عقلایی هم مورد توجه و نظر قرار می‌گیرند.

ذکر این نکته ضروری است که موضوعات عرفی فقهی خود نیز به دو دسته: عرف عام و عرف خاص تقسیم شده است.

نکته ای دیگر که در بحث موضوع شناسی قابل ذکر است، این است که با دگرگونی و تحول موضوع و یا خصوصیات آن، احکام مربوط به آن نیز ثابت نخواهند ماند و در معرض تحول قرار خواهد گرفت، لذا به سبب تأثیری که زمان و مکان در تحول موضوعات و تحول احکام اجتهادی دارد، احکام موضوعات نیز در معرض دگرگونی و تحول واقع شده است، چنین نگاهی به موضوعات و احکام متخذ از آن سبب می‌شود که در فقه، تحول حاصل شود و فقه بتواند در چارچوب کلی خودش به نیازهای جامعه اسلامی پاسخ مناسب بدهد.

گفتار دوم: نقش علوم بشری در موضوع شناسی فقهی

یکی از مواردی که در فقه مطرح است، علوم و نقش آن در اجتهاد و موضوع شناسی و در نتیجه همه آنها در بالندگی و کارآمد شدن سیستم فقهی است، این علوم بر دو نوعند:

۱. علمی که در شناخت احکام الله مؤثرند و در واقع، به مجتهد آن توانایی را می‌بخشند که مجتهد به وسیله آنها می‌تواند متون دینی (کتاب و سنت) را دریافت کند، علم صرف و نحو، ادبیات عرب، رجال و درایه الحدیث، بیان و منطق و... به عنوان علوم مقدماتی در فقه دخیلند.

۲. علمی‌اند که نقشی در استنباط‌های جدید و منطبق بر نیازهای زمان دارند، استنباط و فقه‌ای که بتواند پاسخگوی نیازهای فقهی عصر باشد، چه آنکه فقه اسلامی در خصوص هر یک از نیازهای فردی و اجتماعی مطلب و حکم و سخنی دارد و هر یک از قضایا و احکام به نوعی با علمی سروکار پیدا می‌کند. این علوم، متأخر از فقه‌اند و فقه، مجموعه‌ای عام و شامل است و از دور نمایه و جوهره‌ای پویا برخوردار است که به آن امکان انطباق با عصرها و نیازهای انسانی را در هر زمینه‌ای می‌دهد.

این علوم جدید، در واقع صورتی از علم دنیا است، علمی که در ابعاد مختلفی همچون انسان‌شناسی، بیولوژیکی، روانشناسی انسانی، جامعه‌شناسی، پزشکی و... بحث می‌کند.

تأثیرگذاری این علوم در فقه بدین صورت است که فقیه و پژوهشگر دینی، با اقتباس این علوم، در ناحیه ادراک مسائل و در فهم موضوعات، توانایی لازم را پیدا می‌کنند و به کمک همین علوم، توان آن را می‌یابد که موضوع شناسی کند، یعنی جهان بینی فقیه در نتیجه آشنایی این علوم، عمق و گسترش می‌یابد، دیگر به مسائل نگاهی خشک و منفرد از یافته‌های بشری را کافی نمی‌داند، این علوم بشری، در واقع به منزله پیش‌فرضه‌هایی‌اند که دست فقیه را می‌گیرند و وی را به سمت شناخت موضوعات به پیش می‌برند.

« دخالت علوم بشری در معرفت فقهی، به علوم متداول در حوزه‌های علمیه محدود نمی‌شود و علوم غیرحوزوی از رهگذر موضوع شناسی، نقشی تعیین‌کننده و کلیدی در فهم حکم شرعی و عمل به آن بازی می‌کنند »^۱.

فقه، رسالتی برای اداره دنیای مردم دارد و غزالی نیز، فقه را علم دنیا معرفی می‌کند، لذا مانعی ندارد که فقه امروزی و فقه‌های جدید، از علوم بشری کمک بگیرد و از آنها استفاده ببرد.

علم جدید، یک ضرورت حیاتی، انسانی و اجتماعی است و بدون آن، در جهان امروز نمی‌توان مدارج تعالی را طی کرد، علم جدید در واقع پلکان ترقی بشر است البته نه علم گسسته از تعالی‌های روحی و معنوی. لذا بالندگی کامل فقه، در گرو بهره‌وری از علوم جدید است و بدون این مسأله نمی‌توان فقهی ناظر به شئون اجتماعی و اداره نظام انسانی و پاسخگویی به خلاءها و نیازهای عصر را تنظیم نمود.

نقش آشنایی با علوم بشری در روشن بینی فقهی، آشنایی فقیه با علوم بشری و علوم جدید و به عبارتی، علوم تجربی در فرآیند عمل اجتهاد و برداشتهای مطلوب و بایسته فقهی، سهمی عمده و وافر دارد، در این صورت است که متد اجتهادی گذشته، نمی‌تواند پاسخگوی مسائل زمان حاضر باشد، لذا بایستی تحولی بنیادی در متد فقهی

صورت یابد و فقیهان را سزد که در علوم جدید، علوم تجربی بشری، سیاسی و... تأمل کنند و از یافته های آنها در راستای برداشتهای فقهی بهره جویند، علامه شهید مطهری، در جای جای نوشته های خودش که مربوط به حوزه ها و رسالت آنها چیزی نوشته این ضرورت را به شکلی محسوس نمایانده است و لذا در قسمتی از نوشته های خودش، به روش فقهی مرحوم آیت الله بروجردی اشاره می کند که ایشان در نتیجه همین روش و در نتیجه توجهش به علوم روز در صدور فتوا، از روشن بینی خاصی برخوردار بوده است.

نتیجه گیری

موضوع تغییر جنسیت نیز از موضوعات مورد بحث امروزه علوم پزشکی است، ضرورت شناسایی این موضوع برای فقیه تا بدان حد است که در صورت عدم شناخت این افراد و ویژگیهای شخصیتی و جسمی و روحی آنان، صدور احکام فقهی مرتبط با وظایف آنان به عنوان مکلف ممکن نخواهد بود، لذا برای صدور حکم و فتوا در رابطه با این افراد (افراد دوجنسی و افراد مبتلا به اختلال هویت جنسی)، آگاهی فقیه از این افراد و اقسام آنها و مسائل مرتبط با آنان ضرورت می‌یابد، لذا از آنجا که حیطه این موضوع مرتبط با علوم پزشکی و روانشناسی است، این موضوع نیز در دسته موضوعات عرفی خاص وارد شده، لذا پس از تحقیق و بررسی حول این موضوع، فقیه نیز با شناسایی این موضوع، بر طبق کتاب و سنت حکم مربوطه را صادر کرده، لذا این حکم منطبق با نیازهای روز جامعه بوده و برخلاف نص، کتاب و سنت هم نیست، لذا با توجه به شناور بودن فقه شیعی و بهره مند بودن آن از توانایی به روز شدن، حکم لازمه در مورد این موضوع توسط فقیه به کمک قواعد فقهی صادر شده، پس بر فقیه است که برای صدور حکم فقهی، در عصر حاضر، پس از شناخت موضوعات روز، حکم مربوطه را با اطلاع و آگاهی بیشتر صادر نماید، لذا چنانچه ضرورت این تغییر توسط علوم پزشکی اثبات شود، فقیه نیز حکم به جواز این عمل داده و در صورت عدم ضروری شناختن آن، فقیه نیز مصالح دیگر را با اهمیت شناخته و حکم به جواز این عمل نمی‌دهد.

فصل ششم: جایگاه دخالت در سیستم خلقت از منظر قواعد شرعی

یک اصل کلی بر نظام تکوین و تشریع در تفکر دینی حاکم است و آن انطباق و موازنه ای است که میان سیستم خلقت و شیوهی قانونگذاری در شریعت برقرار است. یعنی خالق طبیعت، همان جاعل شریعت است که «*الا له الخلق و الأمر تبارک الله رب العالمین*»^۱ و پیچیدگی و جامعیت و ماندگاری این نوع از قانونگذاری به سبب حقانیت و مطابقت نفس الامری آن با حقیقت خلقت است، لذا امر به «*فاقم وجهک للدين خفيّاً فطره الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك دين القيم*»^۲ مبین همین ویژگی است، زیرا بنا بر بیان آیه ی مبارکه، اولاً: این اسلوب از قانونگذاری حنیف و استوار است و از هر گونه افراط و تفریط و تعدّی و ضیق به دور می‌باشد. لذا پیامبر (ص) می‌فرماید: «*بعثني بالحنيفة السهلة السمحة*»، ثانیاً: مطابق نیازهای انسان و پاسخگوی فطرت است، ثالثاً: گذر از زمان و تغییر ابزار و افراد موجب اضمحلال و ناکارآمدی آن نیست زیرا همگنان با فطرت و متن خلقت است، رابعاً: همه ی انسانها بر فطرت پاک الهی آفریده شده اند و حقیقت دین توحیدی و حنیف است که حق باوری و ارزشها را در او بارور و استعدادهای درونی انسان را آشکار می‌سازد، خامساً: قوام زندگی انسانها به متابعت از چنین سیستم قانونگذاری کلان است و این دین جهانی است و مخاطب این خطاب همه ی انسانها هستند»^۳.

پیش از این نیز اشاره شد که روند خلقت روند تحول و تکامل است، در دستگاهی که هر یک از موجودات مستقل اند و مشغول به وظیفه ی خود، هم آنها در عین حال در ارتباط با کل نظام هستی اند و بدون دخالت در کار دیگری «*والشمس تجري لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم، والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم، لا الشمس ينبغي لها ان تدرك القمر ولا الليل سابق النهار و كل في فلک يسبحون*»^۴ همه و همه نشانه های قدرت و عظمت اویند، حال آنکه هر کدام مستقلاً به وظیفه ی خود مشغولند، اما این

۱- اعراف / ۵۴

۲- روم / ۳۰

۳- عزت السادات، میرخانی، مرجعیت علمی، نظام اسلامی، مسایل زنان، ص ۳

۴- یس / ۴۰-۳۸

خلقت یک خلقت و آفرینش عبث و از روی هوی و هوس نیست « و ما خلقنا السماء و الارض و ما بینهما باطلاً ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار »^۱
 « و ما خلقنا السماء و الارض و ما بینهما لا عبث، لو اردنا ان نتخذ لهواً لاتخذناه من لدنا ان كنا فاعلین »^۲ لذا نه تنها خلقت عبثی در کار نیست بلکه این نظام یک نظام احسن است. « الذي احسن كل شيء خلقه و بدأ خلق الانسان من طين »^۳ و « الله الذي جعل لكم الارض قراراً و السماء بناءً و صوركم فاحسن صوركم و رزقكم من الطيبات »^۴ نظامی که در آن هر چه آفریده و خلق شده، نیکو آفریده شده، هر جزئی هماهنگ با جزء دیگر است و خللی به جزء دیگر وارد نمی کند اما در کار خود نیز مستقل است، در این خلقت احسن در آفرینش هر جزئی حکمت و تدبیر وجود دارد. « الله ييسط الرزق لمن يشاء من عباده و يقدر له ان الله بكل شيء عليم »^۵، « و الله خلقكم ثم يتوفاكم و منكم... ان الله عليم قدير »^۶.

لذا در این نوع خلقت با تمام خصوصیاتش حکمت وجود دارد، قدرت وجود دارد، نظم و قانون مداری به چشم می خورد، این خلقت یک خلقت به حق است، عدالت در آن موج می زند، وعده های او بحق است، « ان الله يأمر بالعدل و الاحسان... »^۷، « لقد ارسلنا رسلنا بالبينات و انزلنا معهم الكتاب و الميزان ليقوم الناس بالقسط »^۸.

آری او خود امر به عدالت نیز می کند و او خلقت خود را به حق می داند، چرا که هم حکمت بر خلقتش حاکم است و هم نظم و هم قدرت و هم عدالت و توازن و...، لذا خلقتش را خلقت بر حق می داند، « ذلك بان الله هو الحق... »^۹، « خلق السموات و الارض بالحق تعالى عما يشركون »^{۱۰}. مکر او در خلقتش برترین مکرها است، « و مکروا و مکر الله و الله خیر الماکرین »^{۱۱} حال آیا من و تو امکان تغییر و دخالت و دگرگونی در این نظام احسن و اکمل و اعدل و احق را داریم ؟ آیا من و تو حکمت و قدرت و علم و

۱- ص / ۲۷

۲- انبیاء / ۱۶ و ۱۷

۳- سجده / ۷

۴- غافر / ۶۴

۵- عنکبوت / ۶۲

۶- نحل / ۷۰

۷- نحل / ۹۰

۸- حدید / ۲۵

۹- حج / ۶۲

۱۰- نحل / ۳

۱۱- آل عمران / ۵۴

عدالت کافی را برای دخالت در این خلقت داریم؟ مگر نه این است که «لخلق السماوات و الارض اکبر من خلق الناس و لكن اکثر الناس لا يعلمون»^۱، مگر نه این است که «... لا تبدیل لخلق الله»^۲ آری عاقبت آنها که با نواقص خود، جواز دخل و تصرف خود را در این نظام احسن صادر می کنند همان است که او خود فرموده: «نمتعهم قليلاً ثم نضطرهم الى عذاب غليظ»^۳، «الذين يجادلون في آيات الله بغير سلطان اتاهم كبر مقتاً عند الله و ...»^۴ و «يعلم الذين يجادلون في آياتنا ما لهم من محيص»^۵ آری نهایت و پایان امور آنان آن است که هیچ مفری و گریزگاهی برای آنان نمی ماند، آری این عاقبت آنان است که بدون علم و دانش، در امر او دخالت می کنند حال آنکه نه تنها به هدف خود نمی رسند، بلکه خشم عظیمی نزد خداوند از برای آنان هست، حال در مقابل آنان که در حکمت و قدرت و عظمت و تدبیر و علم و عدالت و ... و در نهایت حسن بودن خلقتش تفکر می کنند و از آن درس می گیرند «ان في خلق السماوات و الارض و اختلاف الليل و النهار ... لايات لقوم يعقلون»^۶. برای آنان جایگاهی بس رفیع در نظر گرفته شده. آری آنان تا مقام جانشینی او را عهده دار می شوند و در زمین به جانشینی او خلافت می کنند «و هو الذي جعلكم خلائف الارض و رفع بعضكم فوق بعض ...»^۷ براستی «تبارک الله رب العالمين»^۸.

نتیجه گیری:

لذا دخل و تصرف در این نظام، یک تصرف یکسویه نیست، در عین حال در ارتباط با کل نظام هست، با طرح یک مثال می توان این ارتباط دوسویه را به ذهن نزدیک نمود، بشر با دخالت خود در محیط زیست اطرافش، در عین آن که منافع خود را تأمین می کند اما اثرات زیانباری نیز بر جای می گذارد، با بریدن چوبها و از بین بردن جنگلها، کالای مصرفی خود را فراهم می کند حال آنکه نسل حیوانات را از بین می برد و منبع پاک کنندگی هوای طبیعت را نیز نابود می سازد، لذا دست بردن در عالم خلقت هم چنین حکمی دارد، بشر با تغییر در جنسیت خود، نه تنها خود را به هویت واقعی نزدیک نمی -

۱- مؤمن / ۵۷

۲- روم / ۳۰

۳- لقمان / ۲۴

۴- مؤمن / ۳۵

۵- شوری / ۳۵

۶- بقره / ۱۶۴

۷- انعام / ۱۶۵

۸- اعراف / ۵۴

کند بلکه اصول حاکم بر خلقت، اصل حفظ نفس و تداوم نسل و ... را نیز زیر پا می-گذارد لذا به کل سیستم آسیب می‌رساند، او جزئی از سیستم است اما کل را نیز باید در ارتباط با خود در نظر بگیرد، این نظام، یک نظام مرتبط است و انسان نمی‌تواند جزء‌گرا و فردگرا باشد، این را اسلام در حقوق مادی و معنوی و طبیعی در نظر می‌گیرد، نگاه قرآن نیز چنانچه گفته شد به خلقت، یک نگاه دوسویه است، جزء در ارتباط با کل.

بخش چهارم:

جایگاه تغییر جنسیت در نصوص دینی

فصل نخست: تغییر جنسیت از منظر آیات

طرح مطلب:

پرداختن به بحث جنسیت که در حقیقت پرداختن به بحث خصلت‌ها و تعارض‌های دو جنس مذکر و مؤنث است، از اهمیت و جایگاه ویژه‌ای برخوردار است چرا که بسیاری از احکام و وظایف افراد انسانی بر اساس نوع جنسیت آنها تعیین می‌گردد و لذا معیار و ملاک جنسیت، در تعیین بسیاری از احکام و تکالیف انسانی، راهنمای ما می‌باشد و از آنجا که دایره شمول این تکالیف و مسئولیت‌ها، تمام شئون زندگی را در بر می‌گیرد و لذا ضرورت پرداختن به این بحث بیش از پیش آشکار می‌گردد.

در دیدگاه الهی، تفاوت‌های طبیعی میان زن و مرد (اعم از جسمی و روحی) از متن کتاب آفرینش و نظام تکوین بر می‌خیزد دستگاه خلقت بگونه‌ای هدفمند هر یک از دو جنس را در مداری مخصوص قرار داده و آنان را بسوی کمالاتی که استعداد آنرا در وجودشان قرار داده، فراخوانده است، از اینرو در نظر گرفتن وضع طبیعی و فطری هر یک از زن و مرد در کنار برابری در انسانیت و حقوق مشترک انسانی، می‌تواند زمینه ساز رشد و تعالی جامعه بشری گردد. نتیجه چنین مقدمه‌ای، حکم به گوناگونی راه‌های کمال و تفاوت در حقوق و تکالیف و به عبارت دیگر، تفاوت در نقش‌های فردی و اجتماعی زن و مرد خواهد بود.^۱ لذا طرح همین مقدمه اهمیت پرداختن به بحث جنسیت و تعیین ویژگی‌های هر جنس را آشکار می‌کند.

جایگاه جنسیت از منظر قرآن کریم:

ابتدائاً بحث جنسیت و تکون جنسیت (بلوغ) را در ذیل آیات قرآن دنبال می‌کنیم، چنانچه به اهمیت این بحث اشاره شد، در آیات قرآن نه تنها طرح این بحث مغفول نمانده، بلکه کیفیت بلوغ جنسی و جداسازی بلوغ در مردان و زنان تبیین شده است، علائم بلوغ جنسی زن و مرد در قرآن آمده، لذا نخست موضوع جنسیت را در آیات قرآن بررسی می‌کنیم و اینکه جنسیت چه جایگاهی در قرآن کریم دارد و بدنبال آن تعریف فقه ما از جنسیت و ویژگی‌های هر جنس و نهایتاً احکام فقهی و فقدان فقه را، در طرح مسئله‌ی خنثی که خارج از ویژگی‌های هر دو جنس است مورد بررسی و مطالعه قرار می‌دهیم.

گفتار نخست: تکون جنسی (بلوغ)

بلوغ، پدیده اعجاب انگیزی است که در روند رشد انسانی، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، تنها یک پدیده زیستی نیست و بلکه یکی از نشانه‌های رشد فکری و اجتماعی است و در نتیجه نشانه آمادگی پذیرش مسئولیت‌های زیادی در زندگی فردی و اجتماعی به شمار می‌رود. در دین مبین اسلام، از آنجا که بلوغ از شرایط عامه مکلف است و لذا مکلف کسی است که حقوق و وظایف و تکالیفی دارد که موجب پذیرش مسئولیت‌ها می‌شود و اعمال وی معاقب خواهد بود، طرح این بحث لذا از موقعیت مهم و خاص برخوردار است.^۱

۱- بلوغ در آیات قرآنی

در قرآن کریم، واژه‌ی بلوغ به سه صورت بکار رفته است:
 بلوغ ازدواج «حتی اذا بلغوا النکاح»^۲، یعنی: تا آنزمان که به سر حد نکاح برسند.
 بلوغ احتلام یا (بلوغ جنسی): «و اذا بلغ الاطفال منکم الحلم»^۳ یعنی «و آنگاه که کودکان شما به حد احتلام رسیدند».
 بلوغ اشد (استحکام نیروی جوانی): «حتی یبلغ اشد»^۴، یعنی تا وی به قوت خویش برسد.

حلم واژه‌ای است که در کنار واژه بلوغ در قرآن بکار رفته است:
 و اذا بلغ الاطفال منکم الحلم...^۵
 لم یبلغوا الحلم^۶
 در فرهنگ لغات قرآن حلم را اینگونه معنی می‌کند:
 حَلَم: خواب، رویا، خواب دیدن، مراد اطفالیست که به حد بلوغ رسیده‌اند.
 احلام جمع حَلَم و حلم خواب، رویا (آنچه در خواب دیده می‌شود).
 احلام جمع حلم به معنی عقل
 حِلْم: بردباری کردن

۱- لیل، شادلو، سن بلوغ دختران و مسائل حقوقی آن، تهران، برگ زیتون، ۱۳۸۳، ص ۹

۲- نساء/ ۵

۳- نور/ ۵۹

۴- انعام/ ۱۵۲

۵- نور/ ۵۹

۶- نور/ ۵۸

و معانی دیگر...^۱

۲- معنی لغوی احتلام

احتلام مصدر باب افتعال به معنی خواب دیدن، جماع کردن در خواب، به سن بلوغ رسیدن و بالغ شدن است.^۲

در مجمع البحرین آمده: «احتلام رویه اللذه فی النوم انزال ام لم ينزل و منه احتملت ای رایت فی النوم آنها تجامع»، یعنی احتلام به معنی خواب لذت دیدن است خواه این خواب موجب انزال منی شود خواه نشود.^۳
بررسی حلم و احتلام در آیات قرآن:
آیه ۳۲ سوره طور و ۴۴ سوره یوسف و ۵۸ سوره نور

۳- مهمترین آیه در باب بلوغ

«و ابتلو الیتامی حتی اذا بلغوا النکاح فان آنستم منهم رشداً فادفعوا الیهم اموالهم»^۴
یعنی یتیمان را تا سر حد بلوغ نکاح آزمایش نمائید، پس اگر آنان را رشید یافتید اموال آنان را در اختیارشان قرار دهید. این آیه نیز برای رسیدن به بلوغ، بلوغ نکاح را ذکر فرموده احتلام: کنایه از رسیدن کودک به حد جنسی است که قوای جنسی او تحریک می‌شوند، لذا خدا می‌فرماید، آنها هنگام ورود اجازه بگیرند، اما بعضی از توضیحات آیت الله بجنوردی در ذیل این آیه می‌آوریم:

«و ابتلو الیتامی» در اینجا یتیم به معنی محجور است، یعنی ممنوع از تصرف در عرب به کسی که صغیر یا محجور از تصرف، یعنی فاقد استقلال در تصرف باشد، می‌گویند «هذا یتیم»، یعنی به آن حد از رشد جسمی و فکری که بتواند استقلال در تصرف داشته و معاملات مالی خودش را انجام دهد، نرسیده است.
«حتی اذا بلغوا النکاح» یعنی تا اینکه به حد نکاح برسند، «بلغ» در لغت به معنای رسیدن است.

۱- محمد، قریب، فرهنگ لغات قرآن، تهران، بنیاد، ۱۳۶۶، صص ۳۴۸-۳۴۷

۲- الیاس انطوان الیاس، فرهنگ نوین، مصطفی طباطبایی، بی‌جا، چاپ هشتم، ۱۳۷۰، ص ۱۶۵

۳- فخر الدین طریحی، مجمع البحرین، نجف، دارالکتب العلمیه، بی‌تا، ج ۶-۵، ص ۵۰

۴- نساء/۶

«بلوغ النکاح» عام است و بطور کلی حالت طبیعت انسان را بیان می‌کند، که اگر به حدی از رشد جسمی و جنسی رسید که توانست نکاح کند، یعنی در پسر به حد تولید مثل و در دختر به حد باروری رسید، آن وقت بلوغ حاصل شده است. نکته‌ای که از آیات مذکور استفاده می‌شود اینست که در هیچکدام از آنها سن به عنوان بلوغ ذکر نشده است و ملاک بلوغ را رسیدن به حد نکاح و حلم و اشد قرار داده است و هر کدام از این عناوین سه‌گانه در آیات مذکور و مانند آنها با یکدیگر متلازم هستند و بدیهی است که تحقق این عناوین برای انسان، عناوین واقعی و نفس الامری‌اند و جنبه تعبدی ندارد.^۱

گفتار دوم: جایگاه جنسیت در آیات قرآنی

چنانچه در فصول قبل اشاره شد، یکی از اصول عام حاکم بر نظام طبیعت اصل زوجیت است و آیات مختلف قرآنی نیز در تأیید این بحث آورده شد، لذا خود قرآن نیز اصل زوجیت را در نظام خلقت پذیرفته است و پس از این بحث، در بحث جنسیت با ذکر آیات قرآنی در باب بلوغ، زمانی که افراد انسانی اعم از مذکر و مؤنث مخاطب آیات الهی و احکام دینی قرار می‌گیرند و احکام و وظایف بر عهده آنها گذاشته می‌شود تعیین شد، حال این فرد مکلف با جنسیت معلوم.

در بعضی آیات قرآنی جنسیت دخالت در حکم دارد و موضوع حکم است و در آیات دیگر جنسیت مداخلیتی در آیات الهی ندارد: آنجا که جنسیت دخالت در حکم دارد: گاه آیه ویژه یک جنس را مطرح ساخته و جنس دیگر موضوعاً خارج است و گاه حکم در آیه جنس ویژه و مخصوص را مدنظر قرار نداده است.

الف- آنجا که مخاطب آیه اعم از زن و مرد است و دیگر جنسیت در آیه منظور نشده است، بلکه حقیقت انسانی مورد تأکید است:

«من عمل صالحاً من ذکرٍ او أنثی و هو مؤمن فلنجینه حیوة طیبه»^۲

هر کس- از مرد یا زن - کار شایسته کند و مؤمن باشد قطعاً او را با زندگی پاکیزه‌ای حیات [حقیقی] بخشیم.

ملاک دیگر مؤنث بودن یا مذکر بودن نیست، ملاک عمل صالح است و خالصانه برای

او.

۱- موسوی بجنوری، کیهان اندیشه، اسفند ۷۶، ش ۷۶

۲- نحل / ۹۷

«يرفع الله الذين امنوا منكم و الذين اوتو العلم درجت»^۱
خدا (رتبه) کسانی از شما را که به سوی او گرویده و کسانی را که دانشمندند
(برحسب) درجات بلند گرداند.
ملاک علم و فضیلت است، زن مؤمنه و مرد مومن و مرد دانشمند و زن عالم برترند و
تفاوتی در جنسیت آنها نیست.
«يا ايها الناس انا خلقنكم من ذكر و انثى و جعلناكم شعوباً و قبائل لتعارفوا ان اكرمكم
عند الله اتقكم»^۲

ای مردم، ما شما را از یک زن و یک مرد آفریدیم و شما را تیره‌ها و قبیله‌ها قرار دادیم
تا یکدیگر را بشناسید (اینها ملاک امتیاز نیست)، گرامیترین شما نزد خداوند، باتقواترین
شماست.

گرامیترین شما، با تقواترین شما هست، معیار پرهیزگاری و تقوای شماست و تقوای
انسان بما هو انسان «فضل الله المجهدین علی القعدين اجرأ عظيما»^۳
مجاهدان را بر خانه نشینان به پاداش بزرگ، برتری بخشیده است.

۱- در گستره آیات الهی گاه جنسیت مداخلیتی در حکم آیه ندارد

۲- آیه حکم ویژه و خاص یک جنس را مطرح نساخته و در آیات قرآنی،
گاه در حکم آیه، جنسیت مورد نظر قرار گرفته اما حکم آیه، مرتبط با دو
جنس است و تنها جنس خاص را مورد توجه قرار نداده: «یوصیکم الله فی
اولدکم للذکر مثل خطّ الانثیین»^۴

خداوند درباره فرزندان شما به شما سفارش می‌کند که سهم (میراث) پسر، به اندازه سهم
دو دختر باشد.

۱- مجادله ۱۱/

۲- حجرات/ ۱۳

۳- نساء/ ۹۵

۴- نساء/ ۱۱

۳- گاه حکم آیه جنس خاصی را مد نظر قرار داده و ویژه یک جنس است

الف- حکم آیه تنها بر جنس مؤنث تعلق گرفته است:

«والولادات یرضعن اولدهن حولین کاملین لمن اراد ان یتیم الرضاعه...»^۱
 مادران، فرزندان خود را دو سال تمام، شیر می‌دهند، (این) برای کسی است که بخواهد
 دوران شیرخوارگی را تکمیل کند...
 «ویستلونک عن المحیض قل هو اذی»^۲
 از تو درباره خون حیض سؤال می‌کنند، بگو: «چیز زیانبار و آلوده‌ای است.»
 «والمطلقت یتربصن بانفسهن ثلاثه قروء...»^۳
 زنان مطلقه، باید به مدت سه مرتبه عادت ماهانه دیدن انتظار بکشند.
 لذا در این آیات و آیات دیگر، خواستگاه حکم تنها مخصوص یک جنس، آن هم جنس
 مؤنث است.

ب- حکم آیه تنها بر جنس مذکر تعلق گرفته است:

«... و علی المولود له رزقهن و کسوتهن بالمعروف...»^۴
 و بر [پدر] که فرزند برای او متولد شده، لازم است خوراک و پوشاک را به طور شایسته
 بپردازد (در مدت شیردادن)
 «الرجال قوامون علی النساء بما فضل الله بعضهم علی بعض»^۵
 مردان، سرپرست و نگهبان زنانند.
 «... و اتوا النساء صدقاتهن نحله...»
 چنانچه ذکر شد در آیات مختلف قرآنی مخاطب آیه یا مرد است و یا زن یا اینکه هر
 دو مخاطب آیات الهی هستند و جنسیت مطرح لذا در آیات الهی و آیات متعدد نیز، زوجیت
 در نظام خلقت مطرح شده و (من کل شیء خلقنا زوجین لعلکم تذکرون)^۶ نیست و هر

۱- بقره/ ۲۳۳

۲- بقره/ ۲۲۲

۳- بقره/ ۲۲۸

۴- بقره/ ۲۳۳

۵- نساء/ ۳۴

۶- ذاریات/ ۴۹

آنچه در جهان طبیعت هست یا مذکر است و یا مونث، پس به صراحت آیات قرآنی، اصل زوجیت، اصل حاکم بر عالم است.

گفتار سوم: مخالفت با اصل زوجیت حاکم بر نظام هستی

چنانچه ذکر شد اصل زوجیت، اصلی عام و فراگیر است و نه تنها در انسان‌ها بلکه در جمادات و نباتات نیز فراگیر است و در آیات متعدد قرآن نیز به زوجیت در عالم اشاره شده است. لذا آنجا که مخالفت با این اصل و مبارزه با آن، نه منفعت عقلایی بدنال دارد و نه ضرورتی در آیات مختلف صراحتاً یا تلویحاً مورد نکوهش خداوند قرار گرفته، لذا در باب تغییر و مبارزه با این اصل در آیات قرآنی با دو دسته آیات مواجه می‌شویم:

۱- آیاتی که صراحتاً نفس تغییر را موضوع قرار می‌دهند

«وَمَنْ يَشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ۖ وَسَاءَتْ مَصِيرًا»^۱ «وَلَا ضَلٰهِيْهُمْ وَلَا مَنِيْنُهُمْ وَلَا مَرْنَهُمْ فٰلْيَغِيْرَنَّ خَلْقُ اللّٰهِ وَ مِنْ يَّتَخَذُ الشَّيْطٰنُ وَلِيًّا مَنْ دُوْنَ اللّٰهِ فَقَدْ خَسِرَ خَسِرٰنًا مَّبِيْنًا»^۲

«اولئك ماواههم جهنم ولا يجدون عنها محيصا»^۳

کسی که بعد از آشکار شدن حق، با پیامبر مخالفت کند و از راهی جزء راه مؤمنان پیروی نماید، ما او را به همان راه که می‌رود می‌بریم، و به دوزخ داخل می‌کنیم و جایگاه بدی دارد.

آنها را گمراه کنم و به آرزوها سرگرم سازم، و به آنان دستور می‌دهم که گوش چهارپایان را بشکافند (اعمال خرافی انجام دهند) و آفرینش (پاک) خدایی را تغییر دهند و هر کس، شیطان را به جای خدا ولی خود برگزیند، زیان آشکاری کرده است. آنها (پیروان شیطان) جایگاهشان جهنم است و هیچ راه فراری ندارند.

۱- نساء/ ۱۱۵

۲- نساء/ ۱۱۹

۳- نساء/ ۱۲۱

۲- آیاتی که اصول حاکم بر طبیعت را در مبارزه و مخالفت با تغییر در روند خلقت مورد اشاره و توجه قرار می دهند

الف- اصل زوجیت حاکم بر نظام خلقت^۱

«وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ».^۲
 «اولم یروا الی الارض کم انبتنا فیها من کل زوج کریم».^۳
 «خلق السموات بغیر عمد ترونها و القی فی الارض رواسی ان تمید بکم و بث فیها من کل دابه و انزلنا من السماء ماء فانبثنا فیها من کل زوج کریم».^۴

ب- اصل عبث نبودن خلقت

«و ما خلقنا السماء و الارض و ما بینما باطلاً ذلک ظن الذین کفروا فویل للذین کفروا من النار»^۵
 «و ما خلقنا السماء و الارض و ما بینهما لاعبین»، «لو اردنا ان نتخذ لهما لا تخذنه من لدنا ان کنّا فاعلین».^۶
 ما آسمان و زمین و آنچه را در میان آنهاست از روی بازی نیافریدیم، (بفرض محال) اگر می خواستیم سرگرمی انتخاب کنیم چیزی متناسب خود انتخاب می کردیم.
 «افحسبتم انما خلقناکم عبثاً و انکم الینا لاترجعون»^۷
 آیا گمان کردید شما را بیهوده آفریده ایم و بسوی ما باز نمی گردید.

پ- اصل موزون بودن و ارتباط حکیمانه و منطقی میان اجزاء عالم

«تولج اللیل فی النهار و تولج النهار فی اللیل و تخرج الحی من المیت و تخرج المیت من الحی و تزرّق من تشاء بغیر حساب».^۸

۱- ترجمه آیات، ترجمه آقای ناصر مکارم شیرازی است.

۲- ذاریات / ۴۹

۳- شعراء / ۷

۴- لقمان / ۱۰

۵- ص / ۲۷

۶- انبیاء / ۱۶ و ۱۷

۷- مؤمنون / ۱۱۵

۸- آل عمران / ۲۷

شب را در روز داخل می‌کنی و روز را در شب و زنده را از مرده بیرون می‌آوری و مرده را از زنده، به هر کس بخواهی، بدون حساب، روزی می‌بخشی.

«و الارض مددنها و القینا فیها رواسی و انتینا فیها من کل شیء موزون»^۱
و زمین را گسترده‌ایم و در آن کوههای ثابتی افکنده‌ایم و از هر گیاه موزون در آن رویانده‌ایم.

«الم تر الی ربک کیف مد الظلّ و لو شاء لجعله ساکناً ثم جعلنا الشمس علیہ دلیلاً، ثم قبضناه الینا قبضاً یسیراً، و هو الذی جعل لکم الیل لباساً و النوم سباتاً و جعل النهار نشوراً»^۲

آیا ندیدی چگونه پروردگارت سایه را گسترده ساخت، و اگر می‌خواست آنرا ساکن قرار می‌داد، پس خورشید را بر وجود آن دلیل قرار دادیم! پس آنرا آهسته جمع می‌کنیم، او کسی است که شب را برای شما لباس قرار داد و خواب را مایه استراحت و روز را وسیله حرکت و حیات

«الله الذی رفع السموات بغير عمد ترونها ثم استوی علی العرش و سخر الشمس و القمر کل یجرى لاجل مسمى یدبر الامر یفصل الایات لعلکم بلقاء ربکم توقنون»^۳

خدا همان کسی است که آسمانها را بدون ستونهای که برای شما دیدنی باشد برافراشت، سپس بر عرش استیلا یافت و خورشید و ماه را مسخر ساخت که هر کدام تا زمان معینی حرکت دارند، کارها را او تدبیر می‌کند، آیات را (برای شما) تشریح می‌نماید، شاید به لقای پروردگارتان یقین پیدا کند.

۵- «وآیه لهم الیل نسلخ منه النهار فاذا هم مظلمون، و الشمس تجری لمستقر لها ذلک تقدیر العزیز العلیم، و القمر قدرنه منازل حتی عاد کالعرجون القدیم، لا الشمس ینبغی لها ان تدرك القمر و لا الیل سابق النهار و کل فی فلک یمسحون»^۴

شب (نیز) برای آنها نشانه‌ای است (از عظمت خدا)، ما روز را از آن بر می‌گیریم، ناگهان تاریکی آنان را فرا می‌گیرد، و خورشید که پیوسته بسوی قرارگاهش در حرکت است، این تقدیر خداوند قادر و داناست. و بر ای ماه منزلگاههایی قرار دادیم، سرانجام بصورت شاخه کهنه قوسی شکل در می‌آید و نه خورشید را سزااست که به ماه رسد و نه شب بر روز پیشی می‌گیرد و هر کدام در مسیر خود شناورند.

۱- حجر/۱۹

۲- فرقان/ ۴۵ و ۴۶ و ۴۷

۳- رعد/ ۲

۴- یس/ ۳۷ و ۳۸ و ۳۹ و ۴۰

ت- اصل نظام احسن

«الذی احسن کل شیء خلقه و بدأ خلق الانس من طین»^۱
 او همان کسی است که هر چه را آفرید نیکو آفرید و آفرینش انسان را از گل آغاز کرد.
 «الله الذی جعل لکم الارض قراراً و السماء بناءً و صورکم فاحسن صورکم و رزقکم
 من الطیبات...»^۲

خداوند کسی است که زمین را برای شما جایگاه امن و آرامش قرار داد و آسمان را
 همچون سقفی (بالای سرتان) و شما را صورتگری کرد و صورتتان را نیکو آفرید و از
 چیزهای پاکیزه به شما روزی داد.

ث- اصل حاکمیت حکمت و قدرت بر طبیعت و شریعت

«والله خلقکم ثم یتوفاکم و منکم من یرد الی ارضه العمر لکی لا یعلم بعد علم شیئاً ان
 الله علیمٌ قدیر»^۳

خداوند شما را آفرید، پس شما را می میراند، بعضی از شما به نامطلوب ترین سنین
 بالای عمر می رسند تا بعد از علم و آگاهی، چیزی ندانند، خداوند دانا و تواناست.
 «والله خلق کل دابة من ماء فمنهم یمشی علی بطنه و منهم... یخلق الله ما یشاء ان
 الله علی کل شیء قدیر»^۴

و خداوند هر جنبه ای را از آبی آفرید، گروهی از آنها... خداوند هر چه را بخواهد
 می آفریند، زیرا خدا بر همه چیز تواناست.

«الله یسبیط الرزق لمن یشاء من عباده و یقدر له ان الله بکل شیء علیم»^۵
 خداوند روزی را برای هر کس از بندگان بخواهد گسترده می کند و برای هر کس
 بخواهد محدود می سازد، خداوند به همه چیز داناست.
 «و من اياته أنک تری الارض خاشعةً فإذا انزلنا علیها الماء اهتزت و ربّت... أنه علی
 کل شیء قدیر»^۶

۱- سجده / ۷

۲- غافر / ۶۴

۳- نحل / ۷۰

۴- نور / ۴۵

۵- عنکبوت / ۶۲

۶- فصلت / ۳۹

و از آیات او این است که زمین را خشک می‌بینی، اما هنگامی که آب (باران) بر آن می‌فرستیم به جنبش در می‌آید و نمو می‌کند، همان کس که آنرا زنده کرد، مردگان را نیز زنده می‌کند، او بر همه چیز تواناست.

«وَلِلّٰهِ مَلِكُ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ وَ اللّٰهُ عَلٰی كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»^۱
 «و هو القاهر فوق عباده و هو الحکیم الخبیر»^۲
 اوست که بر بندگان خود، قاهر و مسلط است و اوست حکیم آگاه.

ج- اصل عدالت حاکم بر نظام خلقت

۱- «قُلْ اَمْرٌ رَبِّیْ بِالْقِسْطِ وَ اَقِمْوْا وُجُوْهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ...»^۳
 بگو، پروردگارم امر به عدالت کرده است.

۲- «وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْیَتِیْمِ اِلَّا بِالْاِثْمِ هِیْ اَحْسَنُ حَتّٰی یَبْلُغَ اَشُدُّهُ وَ اَوْفُوا الْکَیْلَ وَ الْمِیْزَانَ بِالْقِسْطِ...»^۴

و به مال یتیم، جز به بهترین صورت نزدیک نشوید تا به حد رشد رسد، و حق پیمانه و وزن را به عدالت ادا کنید.

۳- «اِنَّ اللّٰهَ یَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْاِحْسَانِ وَ اِتَّاءِ ذِی الْقُرْبٰی وَ یَنْهٰی عَنِ الْفَحْشَآءِ وَ الْمُنْكَرِ...»^۵

همانا خدا به عدل و احسان و بذل به خویشان امر و از فحشا و منکر نهی می‌کند.

۴- «لَقَدْ اَرْسَلْنَا رَسُلَنَا بِالْبَیِّنٰتِ وَ اَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْکِتٰبَ وَ الْمِیْزَانَ لِیَقُوْمَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ»^۶
 همانا پیامبرانمان را با بینات فرستادیم و همراهشان کتاب و میزان نازل کردیم...

ج- اصل حقانیت خلقت و حق باوری

«وَ خَلَقَ اللّٰهُ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضَ بِالْحَقِّ وَ لَتَجْزٰی كُلُّ نَفْسٍ بِمَا کَسَبَتْ وَ هُمْ لَا یُظْلَمُوْنَ»^۷

۱- آل عمران/ ۱۸۹

۲- انعام/ ۱۸

۳- اعراف/ ۲۹

۴- انعام/ ۱۵۲

۵- النحل/ ۹۰

۶- الحديد/ ۲۵

۷- جاثیه/ ۲۲

و خداوند آسمانها و زمین را بحق آفریده است تا هر کس در برابر اعمالی که انجام داده است جزا داده شود، و به آنها ستمی نخواهد شد.

«خلق السموات و الارض بالحق تعالی عما یشرکون»^۱

آسمانها و زمین را بحق آفرید، او برتر است از اینکه همتایی برای او قرار می‌دهند.
«ذلک بان الله هو الحق و ان ما یدعون من دونه هو الباطل و ان الله هو العلی الکبیر»^۲

این بخاطر آن است که خداوند حق است و آنچه غیر از او می‌خوانند باطل است و خداوند بلند مقام و بزرگ است.

«الا انّ لله ما فی السموات و الارض الا انّ و عدالله حقّ و لکن اکثرهم لا یعلمون»^۳
آگاه باشید آنچه در آسمانها و زمین است، از آن خداست! آگاه باشید وعده خدا حق است ولی بیشتر آنها نمی‌دانند.

«ذلک بان الله هو الحق و انه یحیی الموتی و انه علی کل شیء قدیر»^۴
این بخاطر آن است که [بدانید] خداوند حق است و اوست که مردگان را زنده می‌کند و بر هر چیزی تواناست.

«فتعلی الله الملک الحق لا اله الا هو رب العرش الکریم»^۵
پس برتر است خداوندی که فرمانروای حق است (از اینکه شما را بی‌هدف آفریده باشد)! معبودی جز او نیست، و او پروردگار عرش کریم است.
«الذین اتّخذوا دینهم لهواً و لعباً و غرّتهم الحیوة الدنیا فالیوم ننساهم کما نسوا لقاء یومهم هذا و ما کانوا بایاتنا یجحدون»^۶

همانا که دین و آیین خود را سرگرمی و بازیچه گرفتند و زندگی دنیا آنان را مغرور ساخت امروز ما آنها را فراموش می‌کنیم همانگونه که لقای چنین روزی را فراموش کردند و آیات ما را انکار نمودند.

۱- نحل/ ۳

۲- حج/ ۶۲

۳- یونس/ ۵۵

۴- حج/ ۶

۵- مؤمنون/ ۱۱۶

۶- اعراف/ ۵۱

ح- اصل حاکمیت نظم و حساب‌مندی و قانون‌مداری

«وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالَهُمْ كَسَرَابٍ... وَوَجَدَ اللَّهُ عِنْدَهُ فُوفَاهُ حِسَابُهُ وَ اللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ»^۱
کسانی که کافر شدند، اعمالشان همچون سرابی است... و خدا را نزد آن می‌یابد که حساب او را بطور کامل دهد و خداوند سریع الحساب است.
«اقْتَرَبَ النَّاسُ حِسَابَهُمْ وَ هُمْ فِي غَفْلَةٍ مَعْرُضُونَ»^۲
حساب مردم به آنان نزدیک شده، در حالیکه در غفلتند و روی گردانند.
«إِنَّ إِلَيْنَا أِيَابَهُمْ، ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ»^۳ به یقین بازگشت آنان به سوی ماست و مسلماً حسابشان با ماست.

خ- اصل عدم جواز دخالت و مجادله در عالم خلقت بدون علم و دانش

«الْم تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ وَ اسْبَغْ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ... وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَ لَا هُدًى وَ لَا كِتَابٍ مُنِيرٍ»^۴
آیا ندید خداوند آنچه را در آسمانها و زمین است مسخر شما کرده و... ولی بعضی از مردم بدون هیچ دانش و هدایت و کتاب روشنگری درباره خدا مجادله می‌کنند.
«نَمَتَّعَهُمْ قَلِيلًا ثُمَّ نَضْطَرُّهُمْ إِلَىٰ عَذَابٍ غَلِيظٍ»^۵
ما اندکی آنها را از متاع دنیا بهره‌مندی می‌کنیم، پس آنها را به تحمل عذاب شدیدی وادار می‌سازیم.
«الَّذِينَ يَجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَتْهُمْ كِبَرٌ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ وَ عِنْدَ الَّذِينَ آمَنُوا كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلْبٍ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٌ»^۶
همانها که در آیات خدا بی‌آنکه دلیلی برایشان آمده باشد، به مجادله بر می‌خیزند (این کارشان) خشم عظیمی نزد خداوند نزد آنان که ایمان آورده‌اند به بار می‌آورد، اینگونه خداوند بر دل هر متکبر جباری مهر می‌نهد.

۱- نور/ ۳۹

۲- انبیاء/ ۱

۳- غاشیه/ ۲۵ و ۲۶

۴- لقمان/ ۲۰

۵- لقمان/ ۲۴

۶- غافر/ ۳۵

«انّ الذین یجادلون فی آیات الله بغير سلطانٍ اتّهم ان فی صدورهم اِلّا کبر ما هم بیالغیه فاستعذ بالله انّه هو السميع البصیر»

«لخلق السموات و الارض اکبر من خلق الناس و لكنّ اکثر الناس لا یعلمون»^۱
 کسانی که در آیات خداوند بدون دلیلی که برای آنها آمده باشد ستیزه جویی می کنند، در سینه هایشان فقط تکبر (و غرور) است و هرگز به خواسته خود نخواهد رسید، پس به خدا پناه بر که او شنوا و بیناست.

آفرینش آسمانها و زمین از آفرینش انسانها مهمتر است، ولی بیشتر مردم نمی دانند.
 «و یعلم الذین یجادلون فی آیاتنا مالهم من محیص»^۲
 کسانی که در آیات ما مجادله می کنند بدانند هیچ گریزگاهی ندارند.

د- اصل برتری علم خدا و باطل بودن مکر انسان

«و مکروا و مکر الله و الله خیر الماکرین»^۳
 (یهود و دشمنان مسیح برای نابودی او و آیینش) نقشه کشیدند و خداوند (بر حفظ او و آیینش) چاره جویی کرد و خداوند، بهترین چاره جویان است.
 «و قد مکر الذین من قبلهم فله المکر جمیعاً یعلم ما تکسب کل نفس و سیعلم الکفار لمن عقبی الدار».^۴

پیش از آنان نیز کسانی طرحها و نقشه ها کشیدند ولی تمام طرحها و نقشه ها از آن خداست! او از کار هر کس آگاه است و بزودی کفار می دانند سرانجام (نیک و بد) در سرای دیگر از آن کیست؟

«فلا تحسبن الله مخلف وعده رسله ان الله عزیز ذو انتقام»
 آنها نهایت مکر (و نیرنگ) خود را بکار بردند و همه مکرها (و توطئه هایشان) نزد خدا آشکار است، هر چند کارشان چنان باشد که کوهها را از جا بر کند.
 «یوم تبدل الارض غیر الارض و السموات و برزو لله الواحد القهار»^۵
 پس گمان مبر که خدا و عده ای را که، پیامبران او داده، تخلف کند چرا که خداوند قادر و انتقام گیرنده است.

۱- مؤمن / ۵۶ و ۵۷

۲- شوری / ۳۵

۳- آل عمران / ۵۴

۴- رعد / ۴۲

۵- ابراهیم / ۴۶ و ۴۷

«من كان يريد العزه قلله العزه جميعاً... و الذين يمكرون السيئات لهم عذابٌ شديد و مكر اولئك هو يبور»^۱

کسی که خواهان عزت است (باید از خدا بخواهد چرا که) تمام عزت برای خداست... و آنها که نقشه‌های بد می‌کشند، عذاب سختی برای آنهاست و مکر (و تلاش افسادگرانه) آنان نابود می‌شود (و به جایی نمی‌رسد):

ذ- اصل عدم تبعیت از هوای نفس

«أريت من اتخذ إلهه هواه أفانت تكون عليه وكيلاً، ام تحسب ان اكثرهم يسمعون او يعقلون ان هم الا كلانعام بل هم اضلّ سبيلاً»^۲

آیا دیدی کسی را که هوای نفسش را معبود خود برگزیده است؟ آیا تو می‌توانی او را هدایت کنی (یا به دفاع از او بر می‌خیزی)؟!
آیا گمان می‌بری بیشتر آنان می‌شنوند یا می‌فهمند؟ آنان فقط همچون چهارپایانند، بلکه گمراه‌ترند!

«بل اتبع الذين ظلموا أهواءهم بغير علم فمن يهدي من أضلّ الله و ما لهم من ناصرين»^۳

ولی ظالمان بدون علم و آگاهی، از هوی و هوسهای خود پیروی کردند! پس چه کسی می‌تواند آنان را که خدا گمراه کرده است هدایت کند؟ و برای آنان هیچ یابوری نخواهد بود.

«أفريت من اتخذ إلهه هوهُ و أضلّه الله على علم و ختم على سمعه و قلبه و جعل على بصره غشاوه فمن يهديه من بعد الله افلا تذكرون»^۴

آیا دیدی کسی را که معبود خدا را هوای نفس خویش قرار داده و خداوند او را با آگاهی (بر اینکه شایسته هدایت نیست) گمراه ساخته و بر گوش و قلبش مهر زده و بر چشمش پرده‌ای افکنده است؟! با این حال چه کسی می‌تواند غیر از خدا او را هدایت کند؟! آیا متذکر نمی‌شوید؟!

۱- فاطر / ۱۰

۲- فرقان / ۴۳ و ۴۴

۳- روم / ۲۹

۴- جاثیه / ۲۳

ر- اصل عدم امکان تغییر و دگرگونی در آفرینش الهی

«فَأَقْمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ...»^۱
 پس روی خود را متوجه آیین خالص پروردگار کن، این فطرتی است که خداوند انسانها را بر آن آفریده، دگرگونی در آفرینش الهی نیست.

ز- اصل تفکر و تعقل حاکم بر هستی

«ان فی خلق السماوات و الارض و اختلاف اللیل و النهار و الفلک التی تجری فی البحر بما ینفع الناس و... لایات لقوم یعقلون»^۲
 در آفرینش آسمانها و زمین و آمد و شد شب و روز و کشتیهایی که در دریا به سود مردم در حرکتند... نشانه‌هایی است (از ذات پاک خدا و یگانگی او) برای مردمی که عقل دارند و می‌اندیشند.

«انما مثل الحیوه الدنیا کماء انزلنه من السماء فاختلفت به نبات الارض مما یاکل الناس... کذلک نفصل الایات لقوم یتفکرون»^۳
 مثل زندگی دنیا، همانند آبی است که از آسمان نازل کرده‌ایم که در پی آن، گیاهان (گوناگون) زمین می‌روید که مردم و چهارپایان از آن می‌خورند... اینگونه آیات خود را برای گروهی که می‌اندیشند، شرح می‌دهیم.

«و هو الذی مد الارض و جعل فیها رواسی و انهاراً و من کل الثمرات جعل فیها زوجین اثین یغشی اللیل النهار ان فی ذلک لایات لقوم یتفکرون»^۴
 و او کسی است که زمین را گسترد و در آن کوهها و نه‌رهای قرار داد و در آن از تمام میوه‌ها دو جفت آفرید و... در اینها آیاتی است برای گروهی که تفکر می‌کنند.

«و فی الارض قطع متجاورات و جنات من اعناب... ان فی ذلک لایات لقوم یعقلون»^۵
 و در روی زمین، قطعاتی در کنار هم قرار دارد که با هم متفاوتند و نیز باغهایی از انگور و...، در اینها نشانه‌هایی است برای گروهی که عقل خویش را بکار می‌گیرند.
 «ان فی خلق السماوات و الارض و اختلاف اللیل و النهار لایات لاولی الالباب»

۱- روم/ ۳۰

۲- بقره/ ۱۶۴

۳- یونس/ ۲۴

۴- رعد/ ۳

۵- رعد/ ۴

«مسلماناً در آفرینش آسمانها و زمین و آمد و رفت شب و روز، نشانه‌هایی برای خردمندان است».

«الذین یذکرون الله قیاما و قعوداً و علی جنوبهم و یتفکرون فی خلق السماوات و الارض ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانک فقنا عذاب النار، ربنا انک من تدخل النار فقد اخزیته و ما لظالمین من انصار، ربنا اننا سمعنا منادیاً ینادی للایمان ان ءامنوا ببرکم فامنا ربنا فاغفرلنا ذنوبنا و کفرنا سیئاتنا و توفنا مع الابرار...»^۱

و اما برای آنان که خلقت او را عبث نمی‌دانند و نظام خلقت را نظام احسن می‌دانند و در آفرینش آسمان و زمین می‌اندیشند و همان صفات اولی الالباب را دارند و تبعیت از هوای نفسشان نمی‌کنند و از حدود الهی تجاوز نمی‌کنند، پاداشی تا حد جانشینی و خلافت الهی بر زمین را از جانب او دریافت می‌کنند.

س- اصل خلافت انسان بر روی زمین

«و هو الذی جعلکم خلائف الارض و رفع بعضکم فوق بعض درجات...»^۲
و او کسی است که شما را جانشینان (و نمایندگان خود) در زمین ساخت و درجات بعضی از شما را بالاتر از بعضی دیگر قرارداد.
«و اذ قال ربک للملائکه انی جاعل فی الارض خلیفه»^۳
(به خاطر بیاور) هنگامی را که پروردگارت به فرشتگان گفت: من در روی زمین جانشینی (نماینده‌ای) قرار خواهم داد.

۱- آل عمران / ۱۹۰-۱۹۳

۲- انعام / ۱۶۵

۳- بقره / ۳۰

نتیجه‌گیری

چنانچه ذکر شد، در آیات متعدد قرآنی جنسیت مد نظر بوده است و اصل و اساس آفرینش مخلوقات بر زوج بودن آنها بنا نهاده شده، لذا مخاطب آیات قرآنی دو جنس مذکر و مؤنثند و این زوجیت حاکم بر طبیعت است که نو به نو شدن و شکوفایی و حیات را در عالم خلقت به همراه می‌آورد، آری من و تو مخاطب این آیات هستیم و مخاطب معناهای پرمعنی و هستی‌بخش و کمال آفرین، حال آیا من و تو جواز دخالت در این دستگاه عظیم و با نظم ویژه و اسلوب خیلی دقیق را داریم؟ حال آنکه روند خلقت، روند تحول و تکامل است و عبث آفریده نشده است و دقیقاً اصل زوجیت نیز از این معنا خارج نیست و همه‌ی موجودات تکامل خود را در پرتو زوجیت بدست می‌آورند. در دستگاہی که هر یک از موجودات مستقل‌اند و مشغول به وظیفه خود، هم آنها در عین حال در ارتباط با کل نظام هستی‌اند و بدون دخالت در کار دیگری: خورشید به سوی قرارگاهش در حرکت است و ماه را منزلگاههایی هست، نه خورشید را سزااست که بر ماه پیشی گیرد و نه شب بر روز پیش افتد» (مستقل بودن موجودات و در عین حال ارتباط با کل نظام هستی) آری براستی «تبارک الله الذی» و هرچه که در نظام عالم بیشتر به دقت کنی از نظم و حساب و کتاب و ارتباطات بیشتر شگفت می‌آیی «ینقلب الیک البصر» چشمت خسته می‌شود ولی پیچیدگی عالم به اتمام نمی‌رسد.

«ماتری فی خلق رحمان من تفاوت» در این خلقت، تفاوت، تبعیض، بی‌عدالتی، شکاف و از هم گسیختگی هرگز دیده نمی‌شود.

«فارجع البصر»، خوب نگاه کن، «هل تری من فطور؟» هیچ شکاف و جدایی نمی‌بینی! به انسان می‌گوید دوباره نگاه کن، او را تحریک می‌کند بر بازنگری، اما آفرینش او آفرینش حق است، وعده او ثابت و تغییر ناپذیر و همه چیز به بهترین صورت آفریده شده است، نه نقصی و نه کاستی‌ای، حال از تو می‌خواهد که در این نشانه‌های متنوع و پر عظمت او نظاره کنی و تعقل کنی، آیا تو را توان مقابله با او هست؟ قرآن به آنهایی اجازه ورود می‌دهد که قبل از ورود، در عالم خلقت اندیشیده باشند و اولی الالباب را می‌خواند و به آنها جواز ورود و دخالت می‌دهد که در حساب و کتاب او اندیشیده باشند و از عظمت او به شگفت آمده باشند و در مقابل او سر به زیر انداخته و بالهای خود را پهن کرده و ادعای بندگی و حقارت کرده و عالم باشند به علم و حکمت و قدرت و رحمت او.

آری باب ورود برای همگان گشوده نیست چرا که ظهر الفساد فی البر و البحر بما کسبت ایدی الناس»، همگان را توان شناخت علم و اراده او نیست.

اما آنان که او را نشاخشند و به مجادله و مخالفت با او برخاسته و حدود او را زیر پا گذاشتند «تاهم کبر مقتاً عندالله»، اندکی از متاع دنیا بهره‌مند شده و سپس عذاب شدیدی را متحمل می‌شوند.

اما در مقابل، آنان که ایستاده و نشسته و بر پهلو خوابیده او را یاد می‌کنند و در آفرینش آسمان و زمین و شب و روز و... او می‌اندیشند و تسبیح گوی اویند نیز و «ربنا ما خلقت هذا باطلاً» و از او می‌خواهند که فاغفرلنا ذنوبنا و کفر عنا سیئاتنا و توفنا مع ابرار» آری برآستی آنان تا بدانجا پرواز می‌کنند که او خود، آنها را به جانشینی خود در زمین بر می‌گزیند، آری آنزمان، آنان خود آیات او بر زمین می‌شوند و عمران و آبادی زمین او به آنان سپرده می‌شود «هو الذی جعلکم خلایف فی الارض»

دیگر آنزمان کل طبیعت در گستره دخل و تصرف آنان قرار می‌گیرد. «سخر لکم ما فی السماوات و الارض» باز هم آنان مخاطب کلام نورانی او قرار می‌گیرند و به آنان تذکر داده می‌شود که دخل و تصرفتان کودکانه و ملعبانه نباشد، عبودیت خدا را به فراموشی نسپارید و هوی و هوسان را نابود کنید.

لذا هر تبدیل و تغییری در نظام آفرینش بایستی در راستای مصلحت کلان زندگی بشر و غیر مغایر با طبیعت آفرینش باشد و حتی ابزار تکامل و روند تحول موجودات را نیز فراهم کند چراکه حرکت برخلاف اهدافش، معصیت است و گناهی نابخشودنی و عقاب شدنی.

فصل دوم:

احکام مکلف قبل و بعد از تغییر جنسیت از منظر فقه و روایات

طرح بحث:

پیش از این نیز اشاره شد یکی از اصول حاکم بر عالم خلقت، اصل زوجیت است و در کاملترین کتاب آسمانی نیز در آیات مختلف تأکید بر این اصل شده است، و لذا مخاطبین وحی نیز دو جنس مذکر و مؤنث‌اند و گفته شد که بدلیل اهمیت موضوع حتی در آیات قرآنی نیز به نحوه بلوغ و تکون جنسی اشاره شد چرا که بلوغ ملاک مسئولیت آفرینی مکلفان و جزء شرایط عامه تکلیف است لذا در روایات نیز تکامل و بلوغ جنسی از جایگاه مهمی برخوردار است. حال پس از بررسی بلوغ در آیات قرآنی:

گفتار نخست: بلوغ در روایات و کلام فقها

روایات در باب بلوغ بسیار زیاد است، دسته‌ای از روایات صرفاً به نشانه‌ها و علائم بلوغ و تعریف آن اکتفا کرده و ملاک بلوغ را بروز آن علائم دانسته، دسته دیگری از احادیث صرفاً به بیان سن بلوغ در کنار علائم اشاره داشته^۱:

۱- تعریف بلوغ در روایات

دسته اول:

در صحیح‌ه هشام آمده است که امام صادق (علیه السلام) فرمود:
«انقطاع یتیم بالا حتمام و هو اشد و ان احتلم و لم یونس منه رشده و کان سفیهاً او ضعیفاً عند ولیه ماله»^۲

یعنی پایان یافتن کودکی با احتلام است که همان اشد اوست و اگر محتلم شد و ایناس رشد از او نگیرد و اگر سفیه و یا ضعیف بود ولی او مالش را نگه می‌دارد و در اختیار را و قرار نمی‌دهد.

صحیح‌ه علی بن جعفر، در این روایت آمده است:

۱- لیلا، شادلو، سن بلوغ دختران و مسائل حقوقی آن، تهران، برگ زیتون، ۱۳۸۳، ص ۳۰
۲- محمدبن یعقوب، کلینی، فروع کافی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، چاپ سوم، ج ۷، ص ۲۵۳

عن علی بن جعفر (علیه السلام) من اخیه موسی بن جعفر (علیه السلام) قال: «سالته عن الیتیم متی ینقطع یتمه؟ قال: اذا احتلم و عرف الاخذ و العطاء»^۱

یعنی از موسی بن جعفر پرسیدم: که کودک در چه زمانی یتیم نیست؟ فرمود: وقتی که مسحتلم گردد و به گرفتن و دادن آشنا شود.

۲- تعریف بلوغ در متون دینی اسلام

در جواهر الکلام آمده: «مراد از بلوغ در لغت ادراک و رسیدن است و در اصطلاح رسیدن به حد نکاح است که از راه پیدایش منی در بدن و تحریک شهوت و میل به انجام جماع و آمدن آب جهنده که مبداء خلقت به مقتضای حکمت ربانی در انسان و غیر انسان است تا انسان و حیوان باقی بماند، حاصل گردد.

پس بلوغ در این صورت، کمال طبیعی برای انسان محسوب می‌شود که نسل با آن باقی بماند و عقل قوی و نیرومند شود و بلوغ عبارت است از انتقال اطفال از کودکی در حد کمال و رسیدن به حد مردان و زنان»^۲

فقه‌های دیگری نیز مانند شیخ طوسی و قاضی ابن براج و محقق حلی و علامه حلی و شهید اول، توجه به همین معنا داشته‌اند و بلوغ را امری طبیعی و غریزی دانسته‌اند.

۱- علائم و نشانه‌های بلوغ در روایات:

الف- احتلام

عن الحسن بن محمد السکونی عن الخضری عن ابراهیم بن ابی معاویه عن ابیه عن الاعمش عن ابن ظبیان: بدین مضمون که زن دیوانه‌ای را نزد عمر آوردند که زنا کرده بود، عمر دستور داد او را سنگسار کنند، علی (علیه السلام) فرمودند: آیا نمی‌دانی تکلیف از سه گروه برداشته شده است، کودک تا هنگام احتلام، دیوانه تا هنگام بهبودی و خوابیده تا هنگام بیدار.^۳

۱- محمد بن حسن، حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۳، کتاب الحجر، ص ۱۴۳، ح ۲

۲- محمد حسن، نجفی، جواهر الکلام کتاب الحجر، ص ۴

۳- محمد بن الحسن، حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱، کتاب الطهارة، ابواب مقدمه العبادات، ص ۲۲، ح ۱۱

ب- قاعدگی

محمد بن الحسن باسناده عن القاسم بن محمد عن علی بن ابی حمزه عن ابی بصیر عن ابی عبدالله: بدین مضمون که پسر وقتی محتلم شد باید روزه بگیرد و دختر وقتی که وقتی که حیض شد روزه و حجاب بر او واجب است.^۱

ج- ظاهر شدن موی زهار (انبات)

این نشانه در دختران و پسران مشترک است که در روایات متعدد به عنوان نشانه بلوغ آمده است.^۲

عبدالله بن جعفر الحمیری عن السندی بن محمد عن ابی البختری عن جعفر بن محمد عن ابیه: بدین معنا که: پیامبر در جنگ با بنی قریظه، افرادی را که معلوم نبود کودکند یا بالغ بر زهار امتحانشان کرد، آنکه موی زهار داشت می‌کشت و کسی که موی زهار نداشت به کودکان ملحق می‌ساخت.

د- نکاح و آمیزش

محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن عبدالعزیز العبدی عن حمزه بن حرمان عن ابی جعفر (علیه السلام) بدین معنا: دختر مانند پسر نیست، دختر وقتی که ازدواج کند و با او آمیزش شود و ۹ سال داشته باشد، دوران کودکی او به پایان می‌رسد و اموالی که دارد در اختیارش قرار می‌گیرد و معاملات او جایز می‌شود و حدود تام بر او جاری می‌شود. تصرفات مالی پسر نافذ نیست و از او کودکی خارج نمی‌شود تا اینکه پانزده ساله شود، مگر آنکه قبل از پانزده سالگی محتلم شود و موی صورت او برآید و یا موی زهار بیرون آید.^۳

۱- همان، ج ۳، کتاب الصلوة، ابواب لباس المصلی، ص ۲۹۷، ح ۳.

۲- همان، ج ۱، کتاب الطهارة، ابواب لباس المصلی، ص ۳۱، ح ۸.

۳- محمد بن الحسن، حر عاملی، وسایل الشیعه، ج ۱۳، کتاب الحجر، ص ۱۴۲، ح ۱.

هـ- رشد قد

در چندین روایت تغییر در قد نشانه بلوغ شناخته شده و برخی از احکام به مبنای آن صادر شده است، امیرالمؤمنین (علیه السلام) درباره مرد و کودکی که مرتکب قتل شده بودند حکم فرمود: اگر قد کودک ۵ وجب شد قصاص می‌شود و گرنه باید دیه بپردازد.^۱ امام صادق (علیه السلام) می‌فرماید: وقتی قد کودک به ۵ وجب رسد ذبیحه او حلال است.^۲

محمد بن مسلم می‌گوید: از امام صادق (علیه السلام) درباره حکم ذبیحه کودک پرسیدم امام فرمود: اگر کودک چالاکی باشد و قدش به ۵ وجب برسد و قدرت گرفتن کار را داشته باشد.^۳

دسته دوم:

همانطور که ذکر شد در دسته‌ای از روایات تنها علائم و نشانه‌های بلوغ ذکر شده و در بسیاری از روایات هیچ‌گونه اشاره‌ای به سن خاصی نکرده‌اند و تنها به ذکر علائم و نشانه‌ها پرداخته‌اند، اما در دسته‌ای دیگر از روایات نیز به سن خاصی اشاره شده است: احادیث و روایاتی که سن را ملاک بلوغ دانسته‌اند.

دسته‌ای از احادیث و روایاتی که سن را به همراه قاعدگی در دختران و احتلام در پسران نشانه بلوغ دانسته‌اند.^۴

این دسته از روایات و احادیث، سنین مختلفی را مد نظر قرار داده‌اند، به عنوان نمونه: امام صادق (علیه السلام) می‌فرماید: هنگامی که پسر سیزده ساله شد، خوبی‌ها و بدی‌های او نوشته می‌شود و بر بدی‌ها عقاب می‌شود، زمانیکه دختر ۹ ساله شد، همان حکم را دارد زیرا در نه سالگی قاعده می‌شود.^۵

امام صادق (علیه السلام) می‌فرماید: زمانیکه پسر هشت ساله شد تصرفات مالی او روا می‌شود و واجبات و حدود بر او واجب می‌گردد زمانیکه دختر نه ساله شد همان حکم را دارد.^۶

۱- همان، ج ۱۹، کتاب القصاص، ابواب قصاص فی النفس، ص ۶۶، باب ۳۶، ح ۱.

۲- همان، ج ۱۶، ابواب الذبائح، ص ۳۳۷، ح ۳.

۳- همان، ج ۱۶، کتاب الصيد و الذبائح، ص ۳۳۶، باب ۲۲، ح ۱.

۴- لیلا، شادلو، سن بلوغ دختران و مسائل حقوقی آن، ص ۶۶.

۵- محمد بن حسن، حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۳، کتاب الوصایا، ص ۴۳۱، باب ۴۴، ح ۱۲.

۶- همان، کتاب حدود و التعزیرات، ج ۱۷، ص ۵۲، باب ۲۱، ح ۱۳.

و احادیث دیگری در این باب که در ابواب گوناگون کتابهای روایی، روایاتی که درباره بلوغ ذکر شده بالغ بر دویست مورد است. لذا در روایات و احادیث متعدد وارده شرایط بلوغ مردان و زنان و به تبع آن احکام فقهی و وظایف شرعی آنها مشخص شده، لذا در میان همین احکام فقهی، در دسته‌ای از احکام جنسیت در آنها موثر است و نقش بسزایی در تعیین تکالیف آنها دارد و در دسته‌ای دیگر از احکام، جنسیت نقشی در تعیین تکالیف ندارد، لذا برای آندسته از احکام که جنسیت در تعیین آنها موثر است همچون: قضاوت، شهادت، ارث و نکاح و... با طرح مسئله بلوغ و تکون جنسی در آیات قرآنی و روایات با زمان خاص و ملاک‌هایی که فرد، مکلف و مسئول در پیشگاه الهی شناخته می‌شود آشنا شدیم، لذا در همین دسته از احکام که جنسیت در آنها موثر است، علاوه بر طرح مسئله بلوغ دو جنس زن و مرد و تعیین احکام و وظائف آنها، با دو جنسی‌ها نیز مواجه می‌شویم که نه در زمره مردان هستند و نه در شمار زنان، و از آنجا که احکام فقهی و شرعی برای عموم افراد بشر آمده‌اند و شمولیت دارند لذا ما ناگزیر از مشخص کردن تکالیف دو جنسی‌ها نیز هستیم، لذا در این گفتار می‌خواهیم با طرح مسئله بلوغ دو جنسی‌ها همچون سایر افراد مذکر و مونث بشر، زمان مکلف شناخته شدن آنها را بشناسیم و سپس با تعیین زمان بلوغ آنها و تعیین جنسیت آنها که آیا ملحق به گروه مردان می‌شوند یا زنان و یا دارای طبیعت ثالثه هستند، تکالیف آنها را نیز مشخص کنیم، لذا برای طرح تکالیفی شرعی که جنسیت در آنها موثر است، در خصوص افراد دو جنسی، طرح مسئله بلوغ آنها و تعیین جنسیت آنها، تأثیر مستقیمی بر تعیین تکالیف آنها دارد. لذا در گفتار نخست، مسئله بلوغ دو جنسی‌ها را مطرح می‌کنیم و در گفتار بعدی احکام دو جنسی‌ها.

گفتار دوم: ظهور امارات و نشانه‌های بلوغ در دو جنسی

چنانچه اشاره شد، ممکن است فرد دو جنسی دارای دو آلت تناسلی خارجی باشد و لذا این احتمال وجود دارد که امارات بلوغ بر هر دو آلت یا یکی از آنها ظاهر گردد، لذا در این جا سؤالات و شبهه‌هایی ایجاد می‌شود، برای بیان بهتر، مطلب را در دو بخش جداگانه: دو جنسی‌های کاذب و حقیقی بررسی می‌کنیم.

۱- دو جنسی کاذب

س: چنانچه شخص دارای هر دو آلت تناسلی باشد و طبق امارات شرعی و یا قانونی و یا طبی، مرد یا زن در نظر گرفته شود و یا اگر فرد دارای یک آلت زنانه و یا مردانه باشد،

ولی از لحاظ طبی و فرمول کروموزومی، دو جنسی محسوب شود، بلوغ آنها به چه صورت تعیین می‌شود؟

پاسخ: چنانچه گفته شد، نشانه‌های بلوغ عبارتند از: احتلام، حیض، روئیدن موی خشن و رسیدن به سن معین/ در مورد ثبوت بلوغ با حیض و احتلام در خنثی از دو طریق ثابت می‌شود:

الف) علم کامل به اینکه حیض و منی می‌باشد.

ب) محل خروج حیض یا منی معتاد باشد.

با این توضیح که یا باید مشخص باشد که مایع خارج شده منی است و یا جنون ناشی از حیض و از این طریق، علم به بلوغ شخص خنثی برای ما حاصل گردد و در صورتیکه علم به منی یا حیض بودن نداشتیم، محلی که از آن خارج می‌شود، محل خروج ادرار بوده است.^۱

در دو جنسی کاذب مذکر که نشانه‌های رجولیت غلبه دارد و یا اینکه اطباء، بر اساس فاکتورهای معتبر پزشکی او را مرد در نظر می‌گیرند، احکام مردان بر او بار می‌شود. بلوغ او: ۱- رسیدن به سن ۱۶ سالگی طبق قول مشهور فقها ۲- روئیدن موی خشن (زبر) بر آلت تناسلی مردانه ۳- محتلم شدن (خروج منی) از آلت تناسلی مردانه در پاسخ به فروض زیر:

چنانچه امارات بلوغ زنانه در چنین شخصی زودتر ظاهر شود (از فرج زنانه، حیض خارج شود یا بر آن موی زبر برآید) آیا بلوغ حاصل شده:

ج: پذیرفته شد که امارات عرفی و طبی در تشخیص جنسیت بر امارات شرعی غلبه دارند و نظر پزشک به عنوان متخصص این امر بر نظر فقیه ارجحیت دارد.

چنانچه از فرج زنانه منی خارج گردد و با علم به منی بودن آن، آیا فرد دو جنسی کاذب مذکر بالغ شده است یا خیر؟

نظرات متفاوت است: ۱- بعضی بر اساس ملاکهای صاحب جواهر معتقدند: با علم به منی بودن مایع خارج شونده از فرج زنانه، چون منی مخصوص افراد ذکور است علم به بلوغ شخص حاصل می‌گردد.

۲- عده دیگر وجود هر دو شرط منی بودن و خروج از آلت معتاد - را با یکدیگر لازم

۱- صاحب جواهر در این زمینه می‌فرماید «و لو صار ذلک معتاداً او قلنا بدلالة خروج المنی مطلقاً علی البلوغ اتجه الولاد هذا» و بعد از ذکر نظر شهید ثانی، ادامه می‌دهد «لاینبغی التامل فی دلالة المنی الخارج من الفرج بعد العلم بكونه منياً علیهما ایضاً» (جواهر الکلام، ج ۲۶، ص ۴۷).

دانسته‌اند.^۱

– اگر مخرج معتاد از لحاظ عرفی، آلت مردانه باشد ولی وضعیت کروموزومی زنانه باشد، وضعیت بلوغ او چگونه خواهد بود؟

چون باید نظر پزشک را ارجح دانست، ایجاد امارات بلوغ اناث در شخص دو جنسی دلیل بر بلوغ محسوب خواهد شد، زیرا در اصل شخص دو جنسی کاذب مؤنث است.^۲ در مورد دو جنسی کاذب مؤنث، مطالب فوق دقیقاً معکوس می‌شود، امارات بلوغ در این فرد:

رسیدن به سن ۱۳ سالگی
حیض شدن فرد دو جنسی
روئیدن موی خشن بر فرج زنانه

۲- دو جنسی حقیقی

به دو شکل است:

الف- ظهور امارات یک جنس

او شخصی است که دارای هر دو آلت تناسلی زنانه و مردانه است اما امارات و نشانه‌های بلوغ یک صفت در او ظاهر می‌شود.

حال وضعیت بلوغ او چگونه است؟

با توجه به فرموده امام حسن مجتبی (علیه السلام) در مورد خنثا: «و هو الذی لا یدری ذکر هو او انثی فانه ینتظر به فان کان ذکراً احتلم و ان کان انثی حاضت و بدأ ثریها و الاقیل له بل علی الحایط فان اصاب بول الحایط فهو ذکر و ان تنکص بوله کما ینتکص بول البعیر فهی امرأه»^۳ لذا اکثر فقهای امامیه و بعضی از فقهای عامه همانند قاضی و شافعی معتقدند: بروز و ظهور امارات یک جنس دلیل بر بلوغ دو جنسی حقیقی نیست، زیرا ممکن است: آلتی که نشانه بلوغ بر آن ظاهر گردیده است زاید باشد.^۴

۱- ابی جعفر بن علی، طوسی، المبسوط فی فقه الامامیه، تهران؛ مکتبه الرضویه، ج دوم، ۱۳۳۷، ج ۲، ص ۲۸۲

۲- علی حسینی، بررسی وضعیت حقوقی و احکام فقهی دو جنسی‌ها، ص ۹۴

۳- محمد بن الحسن حر عاملی، وسایل الشیعه، ج ۱۷، ص ۵۷۴، باب ۱، ح ۷

۴- ابی جعفر بن علی، طوسی، مبسوط، ج ۲، ص ۲۸۳

در نهایت: بروز هر یک از نشانه‌های زیر به تنهایی دلیل بر بلوغ دو جنسی حقیقی نخواهد بود:^۱

خروج منی از آلت مردانه

خروج حیض از فرج زنانه

روئیدن موی خشن بر یکی از دو آلت تناسلی

رسیدن به سن ۹ تا ۱۵ سالگی

شهید ثانی علت تمام این احکام را در دو اصل عدم تکلیف و عدم بلوغ دانسته:

«و لکن اصاله عدم التکلیف و البلوغ تقتضی استصحاب الحال السابق الی ان یعلم المزیل و هو البلوغ الخمس عشر، سنه»^۲

ب- ظهور امارات بلوغ هر دو جنس

در صورتیکه خنثای مشکل دارای هر دو آلت تناسلی مردانه و زنانه باشد و از هر جنس یک اماره و نشانه بلوغ ظاهر می‌گردد و بطور حتم باید شخص را بالغ دانست، لذا می‌توان بطور خلاصه امارات و نشانه‌های بلوغ دو جنسی حقیقی را چنین نام برد:^۳

روئیدن موی خشن بر روی هر دو آلت تناسلی

خروج منی از آلت مردانه و حیض از فرج زنانه

رسیدن به سن ۱۶ سالگی بدون خروج منی و حیض

خروج منی و رسیدن به سن ۱۳ سالگی

روئیدن موی خشن بر آلت مردانه و خروج حیض از فرج زنانه

روئیدن موی خشن بر فرج زنانه و خروج منی از آلت مردانه

رسیدن به سن ۱۳ سالگی و روئیدن مو بر آلت مردانه

۱- در افرادی که دارای یک آلت تناسلی خارجی هستند اما پزشکان آنها را دو

جنسی حقیقی دانسته‌اند فقط رسیدن به سن ۱۶ سالگی دلیل بلوغ آنها خواهد بود.

۱- علی، حسینی، بررسی وضعیت حقوقی و احکام فقهی دو جنسی‌ها، ص ۱۷

۲- محمد تقی، حسینی شیرازی، الفقه، بیروت، دارالعلوم، ۱۴۰۹ ه، ج ۵، صص ۲۰۱-۲۰۰

۳- علی، حسینی، بررسی وضعیت حقوق و احکام فقهی دو جنسی‌ها، صص ۹۹-۱۰۰

گفتار سوم: احکام فقهی دو جنسی‌ها (قبل از تغییر جنسیت)

۱- حضانت

حضانت از خانواده حضن، حضون، حضان در لغت به معنای تربیت، حفظ، صیانت و حمایت و جانب و پهلو آمده است و البته معنی اصطلاحی آن نیز از معنی لغویش دور نیفتاده است و به معنی نگهداری و تربیت و حفظ طفل و مجنون آمده است. در قانون مدنی تعریفی از حضانت نیامده است و فقط به بررسی شرایط و تعیین متصدی و مدت و نحوه آن پرداخته است.

اما در فقه، اکثریت فقها آنرا ولایت و سلطنت بر تربیت و متعلقات آن از قبیل نگهداری کودک، گذاردن او در بستر، سرمه کشیدن، پاکیزه کردن و شستن جامه‌های او تعریف کرده‌اند.^۱

از این تعریف و تعریفهای دیگر که فقها آورده‌اند مشخص می‌گردد حضانت معطوف به حفظ و حمایت از جنبه جسمانی کودک است که به نوعی متضمن جنبه روحی - روانی وی نیز خواهد بود و موضوع دیگر تفاوت حضانت مثلاً با شیر دادن (به اصطلاح فقها رضاع) است.

شیر دادن از حقوق منحصر مادر است که او اختیار پذیرش یا رد آن را دارد، نمی‌توان مادر را مجبور به این امر کرد اما حضانت حق و تکلیف است و اینکه مدت شیردهی ممکن است کمتر از دو سال باشد، اما حضانت اطفال چه پسر و چه دختر تا هفت سالگی با مادر است.

الف- تعیین حضانت دو جنسی در روایات

پیش از این گفته شد که دو جنسی اقسامی دارد، بعضی مذکر و بعضی مؤنث و برخی حقیقی (در فقه تعبیر به خنثای مشکل می‌شود) هستند چنانچه ذکر شد، بر اساس امارات ابتدا سعی در شناسایی نوع دو جنسی می‌شود؛

اگر علائم و نشانه‌های مردی در او غالب بود، دو جنسی مذکر است و بالعکس اگر علائم و نشانه‌های زنی در او غالب بود، دو جنسی مؤنث است، لذا در حالت اول، دو جنسی مذکر مکلف به رعایت احکام و تکالیف مردان می‌باشد و در حالت دوم، احکام زنان بر او جاری می‌شود.

۱- محمدحسن، نجفی، جواهرالکلام فی شرح شرایع الاسلام، ج ۳۱، ص ۳۸۲.

اما مسئله در مورد دو جنسی خنثی به گونه‌ای متفاوت است، چرا که هیچ یک از علائم و نشانه‌های مردانه و زنانه بر او غالب نشده و بعنوان واسطه میان زن و مرد قرار گرفته است،

لذا در مسئله حضانت آنها، ابتدا روایات وارده بر خصوص حضانت و سپس کلام فقها را مطرح می‌کنیم.

روایات:

احادیث عدیده‌ای از سوی فقها شیعه و عامه در مورد حضانت نقل شده:

(الف) روایات دال بر حق مادر برای حضانت فرزند اعم از پسر و دختر تا هفت سالگی: صحیحۃ ایوب بن نوح که سؤال می‌کند، فرزندى دارم از زنم، سرپرستی او با چه کسی است که معصوم جواب می‌دهد: زن بر فرزند احق است تا اینکه به سن هفت سالگی برسد مگر اینکه زن بخواهد (که حضانت را به مرد واگذارد)^۱

(ب) احادیثی که دلالت بر حضانت پدر بطور مطلق دارند مگر در مدت شیرخوارگی که حضانت با مادر است.

فضل بن ابی العباس از امام صادق (علیه السلام) نقل می‌کند: «از او سؤال شد، پدر برای (حضانت) فرزند احق است یا مادر؟ امام در جواب فرمودند: بلکه مرد و فقط در مورد شیردادن مادر احق است.»^۲

(ج) احادیثی که بیانگر اشتراک پدر و مادر در حضانت طفل در مدت شیرخوارگی است و پس از آن حضانت به پدر منتقل می‌شود، داود بن حصین از ابی عبدالله (علیه السلام) نقل می‌کند که «در مورد آیه» «والوالدات یرضعن اولادهن» سؤال شد، امام فرمود: تا وقتی که فرزند در شیرخوارگی باشد بین والدین بالسویه است و وقتی که مدت رضاع تمام شد پدر احق به اوست و اگر پدر بمیرد مادر احق بر حضانت است.»^۳

(د) روایاتی که برای مادر تا وقتی که ازدواج نکرده است حق حضانت قائل شده‌اند از جمله روایتی که از ابی عبدالله (علیه السلام) نقل شده: «زن برای فرزند در حضانت احق است تا وقتی که ازدواج نکرده است.»^۴

۱- محمد بن حسن، حر عاملی، وسائل الشیعه، باب ۸۱، احکام اولاد، ج ۶.

۲- محمد بن حسن، حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۳.

۳- همان، باب ۸۱ ج ۱

۴- همان، ج ۴

ب- نظرات ارائه شده

در مورد حضانت خنثای مشکل از سوی فقها و حقوقدانان نظریات مختلفی ارائه شده است که عبارتند از: الف: الحاق به دختر: بر این اساس حضانت خنثای مشکل مانند دختر تا هفت سالگی با مادر است و با اتمام دو سالگی خاتمه نمی‌یابد، دلائل قائلین به این قول: ۱- با نگاهی به مسائل عبادی خنثا مشخص می‌شود بیشتر فقها خنثای مشکل را ملحق به دختر می‌دانند از جمله در مورد حجاب و نماز جمعه و...^۱ به عنوان نمونه در کتاب روضه^۲ نیز نماز جمعه از خنثا ساقط شده و در قواعد^۳ نیز آمده است که جهاد بر زن و خنثای مشکل واجب نیست.

۲- اطلاق روایاتی که دلالت بر استحقاق مادر در نگهداری طفل دارند و خروج پسر از اتمام دو سالگی از تحت شمول این روایات به علت اینکه پدر در تربیت پسر نسبت به مادر اولویت دارد. شهید ثانی می‌فرماید: «و دخوله فی عموم الاخبار الولد مطلق خرج منه الذكر لمناسبه تربیته و تادیبه فیبقی الباقی».^۴

لذا در مصادیقی که شک در دختر بودن یا پسر بودن داریم، تحت اطلاق باقی خواهد ماند زیرا برای خروج از عمومیت روایات حتماً لازم است که پسر بودن طفل مسلم و محرز باشد.

از جمله این روایات: روایت منقروی: «المرأه احق بالولد مالم تتزوج»^۵ و در حدیث نبوی دیگری: زنی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) سؤال کرد که فرزندی دارم و شوهرم مرا طلاق داده است و می‌خواهد که فرزندم را بگیرد، رسول خدا فرمود: تو را حق بر نگهداری او هست تا وقتی که از دواج نکرده‌ای.^۶

۳- اصل استصحاب: بدین صورت که در مدت رضاع و شیرخوارگی قطعاً نگهداری طفل حق و تکلیف مادر است و هیچکس نمی‌تواند این حق را مگر در موارد قانونی از او بگیرد و پس از اتمام دو سال شیرخوارگی طبق فتوای مشهور فقها حضانت پسر با پدر خواهد بود و مادر همچنان حضانت طفل دختر را در اختیار دارد.

۱- زین‌الدین علی‌بن احمد، شهید ثانی، مسالک الافهام الی تنقیح شرایع الاسلام، ج ۸، صص ۴۲۵-۴۲۶

۲- روضه، ج ۱، ص ۶۶۷ به نقل از میر عبد فتاح، الحسینی المراغی، عناوین، ج ۱، ص ۴۴

۳- قواعد، ج ۱، ص ۱۰۰، به نقل از میر عبد فتاح، همان، ص ۴۶.

۴- شهید ثانی، مسالک الافهام، ج ۸، ص ۴۲۶

۵- محمد بن حسن، حر عاملی، وسایل الشیعه، ج ۱۵، ص ۱۹۱، باب ۸۱، ح ۴

۶- حسین، نوری طبرسی، مستدرک الوسائل، ج ۲، ص ۶۲۵، باب ۵۸، ح ۵

لذا در مورد شخصی که شک و تردید در زن یا مرد بودن او داریم با جریان استصحاب حکم یقینی سابق، حکم به بقای حضانت مادر در این فاصله زمانی می‌دهیم، بنابراین حضانت خنثای مشکل بین سنین ۲ تا ۷ سالگی با مادر خواهد بود.^۱

۴- اصل عدم ولایت پدر قبل از ۷ سالگی که طبق آن پدر هیچ‌گونه استحقاقی در خصوص نگهداری طفل ندارد مگر برای پسر که این حق را شارع پس از دو سالگی مقرر کرده است.^۲

ب) الحاق به پسر:

صاحب جواهر، معروفترین فقیهی است که معتقد به الحاق حضانت طفل خنثای مشکل به پسر است، او در ضمن رد نظر شهید ثانی که:

اصل برائت خنثا در احکام عبادی است مگر در مواردی که وجوب آن متقین است و در خصوص حجاب نیز وجوب آن در غیر از مواردی که وجود آن متقین است مانند نماز، منع شده است.^۳

عموم اخباری که دلالت بر استحقاق مادر بر حضانت طفل تا ۷ سالگی دارد (از جمله روایتی که قبلاً ذکر شد) اولویتی نخواهد داشت بر عمومیت روایاتی که حضانت مادر را معلق به از شیر گرفتن دارند و فقط افراد مؤنث را از تحت این اطلاق خارج کرده است.^۴ و او ادامه می‌دهد که اصل بر ولایت پدر در مورد طفل می‌باشد و این اطلاق فقط در ۲ مورد تخصیص خورده:

۱- در مورد طفل پسر تا دو سالگی

۲- در خصوص طفل دختر تا ۷ سالگی که در هر دو مورد حضانت از آن مادر خواهد بود و در سایر موارد حضانت تحت اطلاق روایات باقی خواهد ماند.^۵

ج) قاعده قرعه

«القرعه لكل امر مشتبّه»، در مورد خنثای مشکل بدلیل عدم وجود امارات بر مرجحه و عدم وضع حکم اختصاصی حضانت وی، امر مشتبّه می‌شود به اینکه بگوییم حضانت او مانند دختران است یا مثل پسران بر این اساس برای حضانت طفل خنثی در فاصله ۲ تا ۷

۱- شهید ثانی، شرح لمعه، ج ۵، ص ۴۵۹

۲- شهید ثانی، شرح لمعه، ج ۵، ص ۴۵۹

۳- محمد حسن، نجفی، جواهر الکلام، ج ۳۱، صص ۲۹۲-۲۹۳

۴- همان

۵- همان

سالگی قرعه می‌اندازیم چنانچه قرعه بنام مادر اصابت کرد حضانت او در این فاصله با مادر است و برعکس اگر بنام پدر افتاد، او عهده دار حضانت طفل خواهد بود. این نظریه در بین کسانی که معتقد به الحاق خنثای مشکل به یکی از دو جنس هستند بیشتر مورد پذیرش است.^۱

(د) ماده ۹۳۹ قانون مدنی:

در این ماده پس از اینکه مقدار ارث دو جنسیهای واضح را مشخص می‌نماید در مورد دو جنسی حقیقی مقدار سهم الارث را نصف مجموع سهم مونث و مذکر در هر طبقه می‌داند یعنی اگر دو جنسی حقیقی با یک پسر و یک دختر وارث متوفی باشند به پسر ۴ سهم و به دختر ۲ سهم و به خنثای مشکل نصف مجموع یعنی ۳ سهم ($4+2=6 \div 2=3$) خواهد رسید.

همین محاسبه را فقها در کتاب خود در مورد دیه خنثای مشکل ارائه نموده‌اند لذا در مورد حضانت خنثای مشکل نیز می‌توان به همین نحو عمل کرد، لذا نصف سن متیقن حداقل و حداکثر را محاسبه می‌کنیم ($7+2=9 \div 2=4/5$) لذا تا سن چهار سال و نیم، حضانت طفل خنثای مشکل با مادر و پس از آن با پدر.^۲

بعضی همین روش را با کلام دیگری بیان کرده‌اند.^۳

ج- تحلیل روایات و نظرات

مشهور فقهای متقدم و متأخر، حضانت پسر تا ۲ سالگی و دختر تا ۷ سالگی را با مادر دانسته‌اند که پس از اتمام این مهلتها حضانت به پدر منتقل می‌شود و اینان برای نظریه خویش به جمع روایات و اجماع استناد کرده‌اند که پدر از مدت شیرخوارگی پسر برای حضانت او اولویت دارد و مادر نیز تا سن ۷ سالگی دختر حضانت او را بر عهده خواهد داشت.^۴

اما به این استدلال مشهور فقها ایراداتی وارد شده است:

۱- از جمله استاد دکتر سید جواد واحدی به نقل از جواد مدیرنیا، حقوق کودک بی‌جا، چاپخانه اتحاد، ۱۳۵۳، صص ۱۰۶، ۱۰۷.

۲- علی، حسینی، بررسی وضعیت حقوقی و احکام فقهی دو جنسی‌ها، ص ۸۱.

۳- محمد، حسینی شیرازی، الفقه، بیروت، دارالعلوم، ۱۴۰۹ق، ج ۸ ص ۱۶۸.

۴- صاحب جواهر می‌گوید: «فاذا فصل الولد و انقضت مدة الرضاعة فالوالد احق بالذكر و الام احق بالانثی حتی تبلغ سبع سنين من حين الولادة علی الاشهر بل المشهور بل عن الغنیة الاجماع علیه فیهما» (جواهرالکلام، ج ۳۱، صص ۲۹۳-۲۹۴).

استناد به جمع روایات در اینجا از لحاظ شرعی و عرفی پذیرفته نیست.^۱
 کلمه «ولد» اعم از دختر و پسر است و با روایاتی که حضانت را تا نه سالگی یا تا وقتی که ازدواج نکرده است یا تا سن بلوغ با مادر دانسته‌اند تعارض دارد.^۲
 با اختلاف در اقوال و نصوص و روایات، اجماع ادعایی مشهور فقها صحت نخواهد داشت.^۳

در مورد سایر روایات چهارگانه که قبلاً ذکر شد نیز باید گفت که دلالت بر حق حضانت مادر تا وقتی که ازدواج نکرده است، دارند از لحاظ سندیت ضعیف است و احادیثی که بطور مطلق (اعم از پسر و دختر) بر حضانت پدر با مادر تصریح داشته‌اند، جمع بین آنها امکان‌پذیر نیست و باید یکی را انتخاب کرد و گروهی معتقدند چون احادیث مشعر بر استحفاظ مطلق مادر در نگهداری کودک صحیحتر و مشهورتر هستند آنها را باید ترجیح داد یعنی مادر تا سن ۷ سالگی چه در مورد پسر و چه دختر محق در حضانت می‌باشد. صحیح‌تر آن است که بگوییم: بحث حضانت، بحث فردی نیست که به تشخیص خود افراد باشد چون بحث حضانت پس از انحلال نکاح بواسطه فسخ یا بواسطه طلاق است و از جمله مواردی است که عرصه ورود حاکم است. (تصمیم‌گیری با حاکم است) تا حاکم بر اساس شرایط طرفین و مصلحت مولی علیه بتواند اقدام لازم را نسبت به طفل انجام دهد.

۲- ارث

در شرع مقدس اسلام یکی دیگر از مسائلی که جنس در آنها تأثیر مستقیم دارد ارث است. حتی گاهی اوقات بنای تقسیم ارث، جنس وراث می‌باشد، بر همین اساس بعضی از وراث فرضیه و برخی دیگر قرابت بر و برخی گاه، فرضیه و گاه قرابت بر هستند.
 حال چنانچه فرزند پسر یا دختر باشد بنا به روشهای موجود در فقه و قانون ارث خاص خود را می‌برند اما وقتی که جنسیت کودک مبهم است چگونه ارث باید تقسیم شود؟ آیا باید سهام دختر را به او داد یا سهم الارث پسر را؟
 چنانچه دوجنسی کاذب مذکر باشد همانند یک مذکر در طبقات سه‌گانه، ارث خواهد برد و برعکس چنانچه دوجنسی کاذب، مونث باشد سهم‌مونث را در هر طبقه می‌برد.

۱- فاطمه، میرشمس، حضانت از دیدگاه فقه امامیه و سایر مذاهب اسلامی، مجله‌ی دانشکده حقوق و علوم سیاسی، مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۰، ش ۵۳، ص ۱۶۴

۲- همان

۳- محمدصادق، حسینی روحانی، فقه الصادق فی شرح التبصره، قم، مؤسسه دار الکتاب، ۱۴۱۴، ج ۲۲، ص ۱۶۸

اما در خصوص دوجنسی حقیقی که او را نمی‌توان با علامات و امارات ملحق به یکی از دو جنس کرد، تعیین سهم الارث مشکل خواهد بود. لذا در این مبحث، آراء مختلف فقها و روش قانون مدنی در تعیین ارث خنثی مطرح می‌شود:

الف- فقه امامیه

پیش از این گفته شد که نشانه‌ها و فاکتورهای تشخیص جنسیت فرد از دیدگاه فقها چه بود و نیز گفته شد در آنجا که این نشانه‌ها نتیجه بخش نبود، فقهای امامیه سه روش را برای تعیین جنسیت خنثای حقیقی و تعیین سهم‌الارث او برگزیده‌اند.

شمارش دنده‌ها؛ مبناي استدلال این گروه: روایت شریح قاضی است، شیخ مفید در اعلام و سید مرتضی در انتصار و علامه حلی در سرائر و علم‌الهدی در هدایه و ابن‌ادریس، این نظر را برگزیده‌اند و حتی بر آن ادعای اجماع کرده‌اند و گفته‌اند: اگر دنده‌های سمت چپ و راست بدن یکسان بود ارث زن را می‌برد و در غیر اینصورت ارث مرد را.^۱ ذکر شد که این روایت از لحاظ سند ضعیف و ادعای اجماع نیز محقق نشده است و روایاتی خلاف آن نیز از معصومین آمده است.

۲- قاعده قرعه: سردمدار این گروه از فقها شیخ طائفه است که در کتاب خلاف خود متذکر جریان قاعده قرعه گردیده و بر آن ادعای اجماع کرده است که اگر خنثا تنها وارث متوفی باشد تمام ارث را خواهد برد و چنانچه چند خنثا با یکدیگر باشند قرعه می‌اندازیم، اگر همگی مرد و یا زن افتاد به تساوی و الا مردان دو برابر زنان ارث می‌برند.

مبنای این نظریه بر صحیحۀ فضیل بن یسار قرار دارد که در آن حضرت امام صادق(علیه السلام) در مورد ارث ممسوح قرعه را ملاک دانست، اما این روایات و روایاتی از این قبیل در خصوص خنثا وارد نشده است و ممسوح با خنثا تفاوت زیادی دارد.

۳- قاعده تنصیف: مشهور فقهای امامیه معتقدند دو جنسی حقیقی نصف نصیب زن و مرد در هر طبقه که قرار دارد را به ارث می‌برد.

شیخ طوسی در نهاییه، مسبوط و ایجاز، شیخ مفید و صدوقین و سلارد ابن حمزه و ابن زهره و محقق طوسی و علامه و محقق کرکی و شهید اول و دوم و بسیاری دیگر از فقها این نظر را برگزیده‌اند و حتی در غنیه ادعای اجماع بر این موضوع شده است.^۲

۱- محمد حسن، نجفی، جواهر الکلام، ج ۳۹، ص ۲۸۴.

۲- محمد حسن، نجفی، جواهر الکلام، ج ۳۹، ص ۲۸۳.

مبنای این نظر روایاتی است که از معصومین خصوصاً حضرت علی (علیه السلام) نقل شده است از جمله صحیح هاشم بن سالم که حضرت پس از به نتیجه نرسیدن امارات ظاهری فرمود «... فان كانا سواء ورث ميراث الرجال و ميراث النساء»^۱ و همچنین روایات دیگری^۲ در این طریق محاسبه سهم وراثی که در بین آنها خنثای مشکل نیز وجود دارد به سادگی صورت مسئله نیست، لذا گاهی فقها را وادار به ارائه راهکارهای مختلف کرده است:

علامه در قواعد و صاحب جواهر و فاضل هندی در کشف اللثام و عاملی در مفتاح الکرامه از برجسته ترین فقهایی اند که ۴ طریق زیر را برای محاسبه ارث خنثای مشکل ذکر کرده اند:

طریق تنزیل:

بنابراین روش دو جنسی حقیقی را یکبار مذکر و یکبار مؤنث فرض می کنیم و هر بار سهم الارث وارث را تعیین می نماییم، سپس نصف مجموع سهام او را در هر فرض به عنوان سهم الارث نهایی به وارث و از جمله خنثا اعطا می کنیم.^۳

طریق تحقیق:

در این روش به خنثا یک برابر و نیم سهم مؤنث می دهیم و یا آنگونه که بعضی از فقها گفته اند نصف میراث پسر و نصف میراث دختر را بدست می آوریم و آندو را با یکدیگر جمع می کنیم تا سهم خنثا حاصل شود.^۴

طریق دعوی: در این طریق که علامه در قواعد^۵ آنرا به عنوان سومین روش ارث بردن خنثا ذکر کرده است قدر متقین سهمی که از ترکه، به هر یک از وارث می رسد را محاسبه و از کل سهام کسر می نماییم و سپس مابه التفاوت را بین وارث تقسیم می کنیم، در اعطای مازاد، فقها دو شیوه را اتخاذ کرده اند که یک نتیجه را در پی دارد:

الف: شیوه تقسیم ترکه از اصل^۶

ب: شیوه تقسیم مازاد پس از وضع مقادیر متیقن^۷

۱- حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۵۷۴، باب ۲، ح ۱

۲- همان، ح ۲

۳- جواهر الکلام، ج ۳۹، ص ۲۸۷، علامه حلی، قواعد الاحکام، کتاب الموارث به نقل از علی اصغر مروارید، سلسله الینابیع الفقهیه (مواریث) بیروت، الدار التراث و الدار الاسلامیه، ۱۴۱۰، ج ۲۲، ص ۴۸۴

۴- جواهر الکلام، ج ۳۹، ص ۲۸۶، قواعد الاحکام، به نقل از علی اصغر مروارید، همان

۵- به نقل از علی اصغر مروارید، سلسله الینابیع الفقهیه، ج ۲۲، ص ۴۸۵.

۶- علی، حسینی، بررسی وضعیت حقوقی و احکام فقهی دو جنسی ها، صص ۱۲۷-۱۲۶

۷- محمد، حسینی شیرازی، الفقه، ج ۸۸، ص ۱۵۱.

طریق تقسیم اصل ترکه به دو قسمت:^۱

همانگونه که از عنوان این روش استنتاج می‌شود ابتدا ترکه را به دو قسمت مساوی تقسیم می‌کنیم و یک نیمه را با فرض مؤنث بودن خنثا و نیمه دیگر را با فرض مذکر بودن او محاسبه می‌کنیم و سهام هر یک از وارث را تعیین می‌کنیم. نتیجه هر ۴ طریق مذکور و تفاوتی با یکدیگر ندارند.

ب- وضعیت قانون مدنی ایران

ماده ۹۳۹ بیان می‌دارد: «در تمام موارد مذکور در این مبحث و در مبحث قبل اگر وارث خنثی بوده و از جمله وراثی باشد که ذکور آنها دو برابر اناث می‌برند سهم الارث او بطریق ذیل معین می‌شود:

اگر علائم رجولیت غالب باشد سهم الارث یک پسر از طبقه خود و اگر علائم انائیت غلبه داشته باشد سهم الارث یک دختر از طبقه خود را می‌برد و اگر هیچیک از علائم غالب نباشند نصف مجموع سهم الارث یک پسر و یک دختر از طبقه خود را خواهد برد.» از ظاهر عبارات ماده فوق استنباط می‌شود که قانون مدنی طریق تحقیق را پذیرفته است و به نظر می‌رسد که انتخاب روش تحقیق به شرحی که گذشت ساده‌تر و به عدالت نیز نزدیکتر باشد، زیرا در تفاوت دو روش تحقیق و تنزیل گفته شد که در طریق تحقیق سهم الارث خنثا دقیقاً نصف مجموع سهام مذکر و مؤنث می‌شود اما در روش تنزیل مقداری از این نصف کمتر می‌باشد.

اما روش تحقیق و به تبع آن، طریق اتخاذی قانون مدنی در تمامی موارد کاربرد ندارد مثلاً:

فرض کنید که پدر و مادر یک خنثی ورثه حقوقی هستند اگر بجای خنثی یک مؤنث در نظر گرفته شود، پدر و مادر مؤنث همگی فرضبرند و مازاد ترکه نیز به طریق مقرر بین آنها تقسیم می‌شود و چنانچه به جای خنثی یک ذکر در نظر گرفته شود، پدر و مادر فرض خویش را می‌برند و بقیه ترکه به مذکر می‌رسد، در اینجا محاسبه نصف میراث مذکر و مؤنث از طریق دوم (تحقیق) مشکل می‌شود و به ناچار باید از سایر طریق ارائه شده استفاده کرد و چون روش اول (تنزیل) ساده‌تر و مشهورتر است آنرا بکار می‌بریم.^۲ لذا ماده ۹۳۹ قانون مدنی به تنهایی برای محاسبه ارث خنثی و سایر وراثت کفایت نمی‌کند.

۱- همان

۲- علی، حسینی، بررسی وضعیت حقوقی و احکام فقهی دوجنسی‌ها، ص ۱۳۴

لذا راه حل نهایی که به ذهن می‌رسد این است که قائل به تفکیک شویم: اگر ذکوریت یا انانیت خنثا تأثیر مستقیم بر عنوان ارثی سایر وارث نداشته باشد از راه حل دوم (تحقیق) استفاده می‌کنیم و الا چنانچه مؤثر باشد طریق اول را بکار می‌بریم. تنها موردی که باقی می‌ماند نسبت سهام وارث در صورت وجود زوج یا زوجه با دو جنسی می‌باشد، شیخ طوسی سهم الارث زوج یا زوجه که دوجنسی باشد را نصف مجموع سهام زن و مرد می‌داند ولی هیچ فقیه دیگری متعرض آن نشده است، زیرا ازدواج دو جنسی حقیقی را از ابتدا باطل می‌دانند اما صاحب جواهر معتقد است که احتمال دارد مراد شیخ آن باشد که چنانچه خنثایی به عنوان زوج یا زوجه با مرد یا زن واضحی ازدواج کند و قبل از استیضاح جنسیت، بمیرد و مشخص نشود که خنثا، واضح بود و یا مشکل، اصل را بر صحت عقد نکاح گذاشته و به خنثا نصف ارث زوج یا زوجه داده می‌شد چون احتمال دارد که در فرض زوجه بودن خنثا، وی مذکر بوده و ازدواج از ابتدا باطل باشد و یا اینکه مؤنث بوده و نکاح صحیح واقع شده باشد همچنین اگر اصل بر صحت نکاح دو خنثا با یکدیگر گذاشته شود و هر دو فوت نمایند ولی ارث تقسیم نشده باشد و جنسیت آنها تعیین نگردیده باشد چون دو احتمال زوج یا زوجه بودن برای هر یک از دو جنسی‌ها می‌رود، نصف میراث زوج و زوجه به آنها می‌رسد.^۱

۳- نکاح

در فرضی که پس از انعقاد عقد مشخص شود که یکی از زوجین دو جنسی می‌باشد و با مراجعه به پزشک و انجام معاینات، جنسیت وی را مشابه جنس طرف دوم عقد اعلام می‌دارد یا اینکه فرد را دو جنسی حقیقی (خنثای مشکل) معرفی می‌کنند که وضعیت او از لحاظ نوع جنس مبهم می‌باشد، در این فرض آیا نکاح باطل است یا صحیح؟ در صورت صحت نکاح آیا برای فرد مقابل حق فسخ ایجاد می‌شود؟ لذا این مبحث را در دو گفتار مورد بررسی قرار می‌دهیم: در گفتار اول، نظریه ایجاد حق فسخ و عقاید فقها و حقوقدانان در این زمینه بحث می‌شود و در گفتار دوم، نظریه بطلان نکاح و آثار و تبعات آن

الف- نظریه ایجاد حق فسخ

در ازدواج دوجنسی با اشخاص دیگر باید قائل به تفکیک شد:
• اگر قبل از انعقاد نکاح وضعیت دو جنسی بوسیله امارات تعیین گردد و مشخص شود

که فرد دوجنسی مذکر است دیگر نمی‌تواند ابداً با مرد دیگری ازدواج نماید زیرا او همانند یک مرد می‌باشد و ازدواج او با یک مرد دیگر باطل می‌باشد و موضوع دو جنسی‌کاذب مونث نیز بهمین شکل است.

• اما در صورتیکه قبل از عقد نکاح نتوان جنسیت را تعیین کرد و دو جنسی حقیقی باشد متعاقباً نکاح او بررسی می‌شود.

• بحث در آنجایی است که قبل از نکاح تعیین جنسیت نشده باشد اما پس از آن؛ کارشناس، زن یا شوهر را دو جنسی اعلام کند که خود سه فرض دارد:

الف: دو جنسی را حقیقی بداند که نکاح او باطل است.

ب: فرد را دوجنسی کاذب و مشابه جنسیت طرف او اعلام کند، در اینجا نیز چون اختلاف در جنس وجود ندارد، نکاح باطل است.

ج: ازدواج صورت گرفته است و پزشک متخصص یکی از زوجین را دو جنسی کاذب ولی در همان جنس و صنف قبلی اعلام کند مثلاً اگر فرد دو جنسی زن بود کارشناس نیز او را دو جنسی کاذب مونث بداند و چون احکام دو جنسی کاذب بر تشخیص جنسیت آنهاست، لذا ازدواج فوق صحیحاً واقع شده،

مسئله در اینجا است که هر انسان می‌خواهد با یک شخص طبیعی و سالم ازدواج کند و او را برای آرامش و حتی لذت بردن انتخاب می‌کند، حال بعد از عقد مواجهه با فردی می‌شود که دارای آلت تناسلی مشابه یا بعضی از جنس خودش می‌باشد، آیا این حالت برای طرف حق فسخ نکاح را ایجاد می‌کند؟ یا بر نکاح ایرادی وارد نیست.

در پاسخ این سوالات فقها ۲ دسته‌اند، عده‌ای که سرآمد آنها شیخ طوسی است و معتقد به برقراری حق فسخ برای طرف مقابل شده‌اند. و برخی دیگر این حالت را مانند وجود زائده و عضو زاید در بدن دانسته‌اند و معتقد به ثبوت خيار فسخ نیستند.

ب- مبانی حق فسخ

ایجاد نفرت و عار: شیخ طوسی خنثا بودن احد از زوجین با وجود چهل طرف به این موضوع را ایجاد حق فسخ برای جاهل می‌داند.^۱

صاحب جواهر و برخی فقههای دیگر علت این قول شیخ را ایجاد نفرت و عار برای طرف عقد اعلام می‌کنند،^۱ زیرا شخص توقع دارد که با یک فرد طبیعی و سالم نزدیکی کند اما وجود نشانه‌ها و علایم جنس مخالف موجب ایجاد نفرت و اشمئزاز خواهد شد و این برای طرف یک ضرر محسوب می‌شود و طبق قاعدهٔ لاضرر باید قائل به ایجاد حق فسخ برای متضرر گردید.^۲

ایجاد عنن در مرد و عدم امکان نزدیکی در زن:

برخی از فقها علت بوجود آمدن حق فسخ را ایجاد عنن در مورد منع استمتاع در زن می‌دانند چنانکه شیخ طوسی آورده «اگر در مورد خنثا حکم به ذکر بودن نماییم آنها برای زن خیار فسخ وجود دارد؟ در اینجا دو قول است بعضی می‌گویند خیار وجود دارد زیرا بر او نقیصه‌ای وارد شده است بعضی دیگر می‌گویند خیار ندارد زیرا نزدیکی کرده است در مورد خنثا چنانچه مانند مردان نزدیکی کند پس آلت دیگر مانند خلقت زائد است مانند انگشت زاید و این نظر قوی است و اگر عقیم باشد یعنی برای او بچه نباشد برای زن خیار ایجاد نمی‌شود زیرا او مانند دیگر افراد نزدیکی کرده است.»^۳

شیخ در اینجا به نوعی نظر اول خود را رد کرده است و صرف حالت خنثا بودن احد از زوجین را علت خیار فسخ ندانسته است بلکه در صورتیکه مانند عنن باشد حق فسخ می‌آورد.

علامه نیز در قواعد می‌گوید «ولو بان خنثی فان امکن الوطاء فلا خيار علی رای و الاثبت» و صاحب جواهر پس از ذکر این مطلب می‌نویسد «هو تکلم واضح مع فرض امکان الوطاء الذی هو المقصود فی النکاح».^۴

ایجاد تدلیس:

عبارت است از انجام عملیات جهت انجام دیگری که ممکن است با عمل مثبت و منفی باشد و مستتر کردن عیب را نیز تدلیس گفته‌اند، از همین روی بعضی علت وجود خیار فسخ در دو جنسی‌ها را قاعدهٔ غرور و تدلیس دانسته‌اند.^۵

۱- محمد حسن، نجفی، «جواهر الکلام»، ج ۳۰، ص ۳۹۹، شهید ثانی، ج ۸، ص ۱۰۹، حسینی شیرازی، الفقه، ج ۶۶، ص ۴۰

۲- محمد جواد ذهنی تهرانی، المباحث الفقهیه فی شرح الروضه البهیة، بی‌جا، انتشارات وجدانی، ۱۳۷۵، ص ۱۷۴

۳- مغنی المحتاج، ج ۳، ص ۲۰۲، به نقل از دکتر عبدالکریم زیدان، المفصل فی احکام المرأة و البيت

۴- محمد حسن، نجفی، جواهر الکلام، ج ۵، ص ۳۳

۵- محمد، حسینی شیرازی، «الفقه»، ج ۶۶، ص ۴۰

بنا بر نظر اینان دخول یا عدم آن که معتقدین نظر دوم آنرا شرط می‌دانستند در اینجا همچگونه تأثیری ندارد و هر زمان که شخص متوجه این فریبکاری و عدم بیان واقعیت گردید می‌تواند نکاح را فسخ کند.

تدلیس یا بصورت مخفی کردن نشانه‌های جنس مخالف است یا عدم ذکر واقعیت قبل از انعقاد عقد به طرف مقابل می‌باشد.
بررسی مبانی حق فسخ:

در مسئله دوجنسی‌ها نیز با تعیین نوع جنسیت پس از عقد نکاح برای طرف مقابل بنا به دلایل زیر کلاً نباید اختیار فسخ قائل شد:

صرف داشتن یک عضو زاید در بدن را نمی‌توان موجب عار و نفرت دانست همانند موقعی که احدی از زوجین دارای یک انگشت زاید می‌باشد آیا برای طرف اشمئزاز بوجود می‌آورد؟ جواب منفی است، بنابراین داشتن آثار و علائم جنس مخالف را نمی‌توان علت نفرت به تبع آن فسخ عقد قرار داد.^۱

در صورتیکه ایجاد عنن در مرد و عدم امکان نزدیکی در زن علت فسخ نکاح باشد توضیح واضح‌تر است زیرا در افراد طبیعی نیز وجود هر یک از این دو، طبق قانون و شرع به طرف حق فسخ می‌دهد پس اختصاص آن به دو جنسی کاذب اضافه می‌باشد.^۲
اصل لزوم عقود می‌طلبد که موارد انحلال را فقط در حیطة تصریح شرع و قانون محدود کنیم.^۳

در صورت پذیرش ایجاد نفرت با دوجنسی بودن احد از طرفین نکاح و شک و تردید در اینکه آیا باعث زوال عقد نکاح می‌گردد یا خیر، اصل استصحاب اقتضا دارد که عقد صحیح قبلی مستدام باشد و نکاح سابق به قوت خود باقی است.^۴

«حق فسخ نکاح جنبه استثنایی دارد و نباید آنرا به موارد مشکوک گسترش داد.^۵
روایت «ولیس یرد الرجل من عیب»^۶ که طبق آن از عیوب مصرحه نمی‌توان به یکی از طرفین حق فسخ داد.

۱- محمد جواد، ذهنی تهرانی، المباحث الفقهیه فی شرح روضه البهیة، ج ۱۹، ص ۱۷۶

۲- علی حسینی، بررسی وضعیت حقوقی و احکام فقهی دوجنسی‌ها، ص ۱۱۰

۳- همان

۴- محمد جواد، ذهنی تهرانی، پیشین، ج ۱۹، ص ۱۷۴

۵- حسین صفایی و اسدالله امامی، مختصر حقوق خانواده، تهران، موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۸، ش ۱۸۷، ص ۱۹۱

۶- محمد بن حسن، حر عاملی، وسایل، ج ۱۴، ص ۶۱۰، باب ۱۴، ح ۴

وجود خيار فسخ خلاف اصل است و احتیاج به دلیل شرعی و قانونی دارد که در ما نحن فیه چنین دلیل قاطعی وجود ندارد^۱

مصلحت خانواده و اجتماع نیز اقتضا دارد که موارد انحلال نکاح حتی الامکان محدود شود.^۲

امروزه حتی در برخی از عیوب شرعی و قانونی که موجبات فسخ را فراهم می‌کند مانند برص و رتق و بیماریهای دیگر، بسیاری از حقوقدانان معتقدند چنانچه با عمل جراحی بتوان آنها را درمان کرد حق فسخی برای طرف مقابل نخواهد بود مگر اینکه شخص دارای این عیوب حاضر به عمل جراحی نگردد، بنابراین وجود زایدهای که براحتی و با انجام عمل جراحی ساده می‌توان آنها برداشت و رفع کرد نمی‌تواند بهانه‌ای برای فسخ یک عقد بسیار مهم مانند نکاح باشد.^۳

بعضی نیز وجود اختیار طلاق در ید مرد را دلیلی بر عدم امکان فسخ نکاح از جانب وی دانسته‌اند.^۴

ج- نظریه بطلان نکاح

در مورد دو جنسی‌ها کاذب گفته شد که نباید حق فسخ برای طرف مقابل قائل شد به عنوان عضو زاید در نظر گرفته می‌شود اما مسئله در صورتیکه احد از زوجین یا هر دو طرف، دو جنسی حقیقی باشند قابل بحث است که آیا نکاحی منعقد شده است یا خیر؟

ابتدائاً لازم است که ایجاد موانع نکاح را در خصوص افراد دو جنسی نیز بررسی کنیم تا مشخص شود آیا تفاوتی میان آنها و افراد طبیعی وجود دارد یا خیر؟

بند اول: ایجاد موانع نکاح

«موانع نکاح عبارتند از ۱- قرابت ۲- شوهر داشتن و استیفای عدد ۳- عده ۴- طلاق با رسوم ۵- کفر ۶- احرام ۷- لعان ۸- خارجی بودن»^۵ که ایجاد آنها در دو جنسی حقیقی مانند افراد عادی است اما در خصوص انجام عمل شنیع و زنا با خنثی، همچنین انجام این اعمال از جانب خنثی با غیر و نشر حرمت ناشی از آن مسئله کمی متفاوت است.

۱- علی بن الحسین، کرکی، جامع المقاصد فی شرح القواعد، بیروت، موسسه آل البیت، بی تا، ج ۱۳، ص ۲۳۳

۲- حسین صفایی و اسدالله امامی، مختصر حقوق خانواده، ص ۱۹۳

۳- علی، حسینی، بررسی وضعیت حقوقی و احکام فقهی دو جنسی‌ها، ص ۱۱۱

۴- «فاذا تزوجت و جلا و لم یعلم مجالها ثم علم لذلک بعده فلا خيار للزوج لأن الطلاق فی یده» (شمس الدین، سرخسی)، المسبوط، بیروت دار المعرفه، بی تا، ج ۵، ص ۱۰۴

۵- ناصر، کاتوزیان، حقوق مدنی: خانواده، تهران، شرکت انتشار، چاپ سوم، ۱۳۷۱، ج ۱، ش ۵۴، ص ۱۰۰

الف) دو جنسی در نقش مفعول:

مطابق شرع هر کس با زنی زنا کند، مادر و دختر آن زن بر او حرام می‌شود و مطابق قانون مدنی «اگر کسی با پسری عمل شنیع کند نمی‌تواند مادر یا دختر یا خواهر او را تزویج نماید.»^۱

حال وضعیت دوجنسی چگونه است، آیا اگر کسی با او از دبر نزدیکی کند، مادر و خواهر و دختر بر فاعل حرام می‌شود، چنانچه از قبل نزدیکی کند آیا دختر و مادر حرام می‌شود یا خیر؟ نظرات متفاوتی ارائه شده است:

عده‌ای اعتقاد دارند که نزدیکی با خنثا بطور مطلق موجب تحریم نخواهد شد،^۲ و در کشف اللثام علت آنرا اصل عدم حرمت در موارد مشکوک دانسته است.^۳ این نظر در میان فقهای معاصر نیز طرفدارانی دارد.^۴

برخی دیگر با استناد به حصول علم اجمالی در زنا و لواط با خنثای مشکل بنا بر دلیل عقلی و نه شرعی نشر حرمت خواهر و مادر و دختر وطی شونده را پذیرفته‌اند.^۵

عده‌ای نیز قائل به تفکیک شده‌اند «اگر در دبر خنثای مشکل دخول کند، مادر و دختر خنثا بر او حرام می‌شوند، اما اگر در قبل خنثا این عمل انجام شود اقارب بر او حرام نمی‌شوند.»^۶

اما همانگونه که برخی از فقهای معاصر^۷ اظهار کرده‌اند باید بین دو حالت زیر تفاوت گذاشت چنانچه دو جنسی را طبیعت ثالثه غیر از زن و مرد بدانیم، نزدیکی با او چه از قبل و چه از دبر موجب نشر حرمت نخواهد شد زیرا او نه مرد است و نه زن و بنابر اصل حلیت در موارد مشکوک حرمتی بوجود نمی‌آید. اما اگر خنثای مشکل را در حقیقت مرد یا زن بدانیم که بر ما پوشیده مانده است وطی از دبر، حرمت مادر و دختر وطی شونده بر فاعل و نزدیکی از قبل، حرمت مادر و دختر خنثا را در پی خواهد داشت. در مورد خواهر چون شک در زن یا مرد بودن مفعول داریم اصل عدم ایجاد حرمت و اصل حلیت اقتضای عدم

۱- ماده ۱۰۵۶

۲- به نقل از علی اصغر مرورید، سلسله الینابیع الفقه، ج ۲۲، ص ۶۰۵

۳- محسن، طباطبایی حکیم، مستمسک العروه الوثقی، لبنان، داراحیاء التراث العربی، بی تا، ج ۱۴، ص ۱۶۲

۴- پاسخ استفتاء از آیت الله صانعی،

۵- محسن، طباطبایی حکیم، همان، ج ۱۴، ص ۱۶۳

۶- پاسخ استفتاء از آیت الله نوری همدانی

۷- محمد، حسینی شیرازی، الفقه، ج ۳، ص ۱۱۴

تحریم دارد. با عنایت به اینکه پذیرفته شد خنثای مشکل جنس سومی را تشکیل می‌دهد و بنابراین اصل حلیت، نزدیکی در قبل و دبر، موجب نشر حرمت نمی‌شود.^۱

(ب) دو جنسی در نقش فاعل:

اگر دو جنس مذکر باشد احکام مرد را دارد و شبهه‌ای در نشر حرمت بوجود نمی‌آید اما موقعی که دو جنسی حقیقی باشد همانگونه که خواهد آمد چون نکاح او با سایر افراد باطل است، بنابراین مسئله، سالبه به انتفاء موضوع خواهد بود و اینکه بعضی از فقها^۲ به عدم ایجاد حرمت تصریح داشته‌اند مصادره به مطلوب است.

د- مصادیق بطلان نکاح

نکاح با همجنس باطل است و در این موضوع، اتفاق نظر در فقه و حقوق وجود دارد اما در خصوص دو جنسی که موضوع مشتبّه است سه حالت را باید از یکدیگر بازشناخت. الف) نکاح دو جنسی کاذب با فرد طبیعی:

ازدواجی میان دو نفر به وقوع می‌پیوندد و پس از آن مشخص می‌شود که یکی از طرفین دو جنسی کاذب است یعنی آثار داخلی و یا خارجی هر دو جنس را دارا می‌باشد اگر کارشناس فرد دو جنسی را ملحق به جنس مشابه طرف عقد دانست چون نکاح دو همجنس می‌باشد بنابراین کاشف از این است که ازدواج آنها از ابتدا باطل بوده است. حال اگر در ظاهر فرد، کاملاً آثار یک جنس موجود باشد که مخالف جنس طرف عقد است، اما از لحاظ درونی فاکتورهای جنسی مخالف را داشته باشد، ازدواج آنها چگونه خواهد بود؟

در اینجا باید پزشک جنس فرد را روی دستگاه ژنیتال خارجی و فرمول کروموزومی بشناسد. بنابراین چون کارشناس جنسیت فرد را مشابه جنس طرف مقابل او اعلام می‌کند، بطور قطع نکاح آنها باطل خواهد بود، حال در اینکه فرد دو جنسی نقش یا زن را ایفا می‌کند، تفاوتی نمی‌باشد.

(ب) نکاح دو جنسی با دو جنسی دیگر:

چنانچه هر دو طرف عقد دو جنسی کاذب باشند و پزشک جنسیت آنها را متفاوت تشخیص دهد نکاح صحیح است، اما اگر هر دو را یک جنس اعلام کند، نکاح بدون شک

۱- علی، حسینی، بررسی وضعیت حقوقی و احکام فقهی دوجنسی‌ها، ص ۱۱۳

۲- حسن بن یوسف، حلی، قواعد الاحکام، کتاب نکاح، نقل از محسن طباطبایی حکیم، مستمسک العروة الوثقی،

باطل است، همچنین اگر هر دو طرف را دو جنسی حقیقی (خنثای مشکل) اعلام نماید نکاح آنها باطل خواهد بود.

(ج) نکاح دو جنسی حقیقی با یک فرد طبیعی:

اکثریت فقههای شیعه و سنی، این نوع ازدواج را باطل دانسته‌اند و حتی افرادی که اعتقاد به طبیعت ثالثه بودن خنثای مشکل دارند ازدواج او را صحیح نمی‌دانند.^۱ شیخ طوسی تلویحاً دوجنسی حقیقی را پذیرفته است، او در مبحث ارث می‌فرماید: «اگر خنثای مشکل زوج یا زوجه باشد به او نصف نصیبین را اعطا می‌کنیم.»^۲ از این کلام فهمیده می‌شود که باید ابتدا ازدواج سابق را صحیح بدانیم تا معتقد به ارث بردن زوجه و زوج از یکدیگر باشیم. فقههای متأخر بر این نظر شیخ ایراد گرفته‌اند از جمله صاحب جواهر، آنرا سهو قلم می‌داند^۳ و محقق ثانی می‌گوید «شبهه‌ای در ضعف راهی که شیخ رفته است وجود ندارد.»^۴

هـ - مبنا و زمان بطلان

فقه‌ها مبنای بطلان نکاح دو جنسی را که در آن نظر جنس به جنس باشد روایت دینار خصی که در آن حضرت علی (علیه السلام) پس از تشخیص مرد بودن دو جنسی که نقش زن را ایفا کرد و حتی از شوهرش بچه آورد و خود نیز کنیزش را بچه دار کرده بود، نکاح را باطل دانست بدون اینکه زن را طلاق دهد.

و از لحاظ حقوقی نیز، مبنای بطلان: استدلالات عقلی و فلسفه وجودی نکاح (عبارت «زن و شوهر» و «مرد و زن») در متون قوانین باید دانست.

در خصوص زمان بطلان نکاح ممکن است میان این موضوع و تغییر جنسیت اختلاط بوجود آید،

در تغییر جنسیت به محض انجام عمل جراحی و همجنس شدن طرفین، عقد نکاح باطل می‌شود، اما در خصوص نکاح خنثی، کسانی که معتقد به بطلان نکاح خنثای مشکل و یا ازدواج دو همجنس (با شرط اشتباه طرفین) می‌باشند بالاتفاق نظر دارند که نکاح از

۱- پاسخ استفتاء از آیت الله صانعی

۲- ابی جعفر بن علی، طوسی، المسبوط فی فقه امامیه، ج ۴، ص ۲۶۶.

۳- محمد حسن، نجفی، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، ج ۳۰، ص ۳۳۰

۴- علی بن حسین، کرکی، جامع المقاصد فی شرح القواعد، ج ۱۳، ص ۲۳۳

ابتدا باطل بوده است،^۱ زیرا یکی از شرایط اساسی صحت نکاح، مختلف الجنس بودن طرفین عقد است.

اما در مورد تغییر جنسیت چون از ابتدا نکاح به درستی منعقد شده است اما در امتداد زمان، یکی از طرفین اقدام به مبدل شدن به جنس مشابه طرف عقد می‌کند و گفته شد که شرط اختلاف جنس طرفین عقد نکاح، استدامتاً نیز لازم است، بنابراین با از بین رفتن این شرط در طول زمان، عقد نکاح نیز از لحظه تغییر باطل خواهد شد، به تعبیر بهتر باید گفت که تغییر جنسیت باعث انفساخ نکاح می‌گردد زیرا آثار نکاح از ابتدا تا هنگام تبدیل جنس، به قوت خویش باقی است.

۴- شهادت

یکی دیگر از مسائلی که جنس در آن نقش مهمی ایفا می‌کند، شهادت است، بطور کلی وضعیت شهادت زن در نزد فقها بصورت زیر است:^۲

در حق الله و امور کیفری شهادت زن موجب ثبوت جرم نمی‌شود مگر در مواردی مثل زنا که نص صریح وجود دارد.

در حق الناس و امور غیرمالی، شهادت زن نه انفرادی و نه بصورت منضم با مرد پذیرفته نیست.

در امور مالی شهادت دو زن ارزش شهادت یک مرد را دارد.

در مواردی که فقط زنان می‌توانند بر آن اطلاع یابند مانند عیوب زنان، شهادت زنان پذیرفته شده است.

در برخی موارد تعداد زنانی که شهادت می‌دهند به نسبت موجب ثبوت می‌شود مانند شهادت بر وصیت که اگر ۴ زن شهادت دهند وصیت ثابت می‌شود و به همین نسبت شهادت سه زن سه‌چهارم و دو زن یک‌دوم و یک زن یک‌چهارم وصیت را ثابت می‌کند.

گروهی معتقدند که باید قائل به تفکیک شد در مواردی که شرع یا قانون صریحاً ثبوت یک امر را با شهادت تعداد خاصی از زنان یا مردان یا انضمام آنها با یکدیگر پذیرا شده است، مانند زنا و امور مالی - در اینجا شهادت فرد دو جنسی حقیقی معادل ارزش شهادت یک زن است زیرا جنسیت خنثی مبهم است و مشخص نیست که مرد است یا زن و جهت

۱- محمد حسن، نجفی، جواهر الکلام، ج ۳۰، ص ۳۲۹ و ۳۳۰، محمد، حسینی شیرازی، الفقه، ج ۶۶، صص ۴۰ و ۴۱، محقق کرکی، جامع المقاصد ج ۱۳، صص ۲۳۳ و ۲۳۲، شهید ثانی، مسالک الافهام، ج ۸، صص ۱۱۰ و ۱۰۹، و شرح لمعه، ج ۵، صص ۳۸۹ و ۳۸۸

۲- حسین، مهرپور، مباحثی از حقوق زن، بی‌جا، موسسه اطلاعات، ۱۳۷۹، صص ۲۹۱ و ۲۹۰

جلوگیری از تضییع حقوق احتمالی افراد برخی گفته‌اند باید حداقل ارزش را قایل شد همچنانکه بیشتر فقها همین تعداد را پذیرفته‌اند.^۱ اما در اموری که قانون و یا شرع معترض آنها نگردیده‌اند، اصل بر برابری شهادت مرد و زن است اما نظر بهتر آن است که همانطور که گفته شد: در مواردی که در شرع یا قانون صریحاً ثبوت امر با شهادت تعداد خاصی از زنان و یا مردان و یا انضمام آنها با یکدیگر پذیرا شده دقیقاً رعایت مختصات فقه شیعی شود و به منابع فقهی رجوع شود و طبق آیین شهادت در فقه شیعی عمل شود و قول برابر شهادت مرد و زن پذیرفته نیست چرا که نص صریحی در مورد آن وجود ندارد.

۵- وصیت و تعیین میزان سهم جنین متولد شده به نحو خنثی مشکل

فرض وصیت بر خنثی در کتب فقهی بدین صورت است که: وصیت بر حمل صحیح است، بنابراین شخص می‌تواند بر جنین موجود در رحم زن وصیت کند، چنانچه جنس حمل را در مقدار موصی به مؤثر بداند و وصیت کند اگر حمل پسر باشد فلان مقدار و چنانچه دختر باشد نصف آن به او برسد و حال اگر جنین بصورت خنثای مشکل متولد شود سهم او از وصیت چه مقدار خواهد بود؟ در این زمینه فقها پنج نظر ارائه داده‌اند که مبنای این اختلاف عقاید، پذیرش یا عدم پذیرش طبیعت ثالثه بودن خنثی است.^۲

الف- اعطاء قدر متقین

طبق این نظر وقتی حمل به صورت خنثی متولد شد، حداقل مورد وصیت باید به او داده شود، زیرا قدر متقین بین پسر و دختر همان کمترین سهم وضع شده است که در صورت مسئله سهم دختر می‌باشد، چون خنثای مشکل طبیعت ثالثه نیست و یکی از دو صنف زن یا مرد است و مازاد سهم متقین بین سایر وراثت تقسیم می‌شود.^۳

۱- روضه، ج ۳، ص ۱۴۶، به نقل از الحسینی المراغی، میر عبد الفتاح، عناوین، ج ۱، ص ۴۶

۲- علی، حسینی، بررسی وضعیت حقوقی و احکام فقهی دوجنسی‌ها، ص ۱۳۶

۳- شهید ثانی، مسالک الافهام، ج ۶، ص ۱۹۳، محمد، حسینی شیرازی، الفقه، ج ۶، ص ۲۹۲

ب- عدم استحقاق خنثی

بر این اساس چون خنثای مشکل دارای طبیعت ثالثه می‌باشد و غیر از پسر و دختر است، سهمی از موصی دریافت نمی‌کند و مورد وصیت مانند سایر ترکه بین ورثه تقسیم می‌شود.^۱

ج- تفسیر نظر موصی

باید مراد و منظور موصی را از تفاوت قائل شدن بین ذکر و انثی کشف کرد، اگر مراد موصی اعطای سهم به فرزند مذکر یا مونث طبیعی و سالم باشد چیزی به خنثی نخواهد رسید، زیرا در مقابل آنها قرار می‌گیرد و با شک در شمول وصیت بر خنثا و جریان اصل عدم، سهمی به خنثا نمی‌رسد، اما چنانچه مراد موصی طبیعی و سالم بودن طفل نباشد بر اساس قرعه یا تنصیف سهم عمل می‌شود.^۲

د- قاعده قرعه

مبنای این عقیده جریان قاعده «لاضرر» می‌باشد، زیرا سهمی کمتر از سهم پسر در وصیت یک نوع ضرر محسوب می‌شود و همچنین محروم کردن سایر وراث از مازاد سهم دختر نیز اضرار به آنها خواهد بود، برای رفع این نقیصه از قاعده قرعه استفاده می‌شود، چنانچه قرعه به نام پسر افتاد سهم پسری و اگر قرعه به اسم دختر اصابت کرد سهم دختری را از موصی به ارث خواهد برد.^۳

ه- تنصیف سهم پسر و دختر

اکثریت فقههای شیعه معتقدند که وصیت بر خنثای مشکل مانند ارث او می‌باشد و به موصی له خنثا، نصف مجموع سهم پسر و دختر از موصی به اعطا می‌شود، بنابراین اگر موصی سهم جنین را در صورتیکه مذکر یا مونث باشد متفاوت اعلام کند و حمل خنثای مشکل باشد، نصف سهم پسر و دختر به او می‌رسد.^۴

۱- شهید ثانی، مسالک الافهام، ج ۶، ص ۱۹۳

۲- محمد، حسینی شیرازی، الفقه، ج ۱، ص ۲۹۲

۳- همان

۴- پاسخ استفتاء از آیات عظام صانعی و نوری همدانی

گفتار چهارم: احکام فقهی مکلف پس از تغییر جنسیت

طرح مطلب:

امروزه مسئله‌ی تغییر جنسیت نه تنها از دید پزشکی، بلکه به لحاظ مباحث فقهی و حقوقی حائز اهمیت است. با پیشرفت علم پزشکی و گشوده شدن ابعاد جدیدتری از این موضوع در فراروی ما، لزوم یافتن جوابهایی در زمینه فقه و حقوق نیز بیش از پیش برای ما اهمیت می‌یابد.

پاسخ به سؤالهایی نظیر

آیا تغییر جنسیت در مورد افراد سالم امکان دارد؟

تغییر جنسیت چه ارتباطی با افراد خنثی دارد؟

پس از تغییر جنسیت رابطه زوجین نسبت به یکدیگر و با فرزندان شان چگونه خواهد بود؟

آیا ازدواج آنها به حالت سابق خود باقی است؟

مسئله‌ی مهریه، ارث، ولایت، و... پس از تغییر جنسیت به چه صورت است؟

لذا تغییر جنسیت، زمینه‌ساز مسائل و مباحث جدیدی در فقه و حقوق است که ما در فصل مزبور تلاش کردیم پاسخ بعضی از این سؤالات را مختصراً متذکر شدیم.

۱- تغییر جنسیت و بقای نکاح

چنانچه یکی از زوجین یا هردو، جنسیت خود را تغییر دهند، ازدواج آنها به چه صورت در می‌آید؟ آیا ازدواج همچنان به حال خود باقی است یا این دو از یکدیگر جدا می‌شوند؟ در اینجا صورتهای متصور است که حکم هر یک بررسی می‌شود:^۱

الف- اینکه فقط یکی از زوجین تغییر جنسیت دهد

در این حالت، ازدواج باطل است چون امکان بقای ازدواج وجود ندارد و ازدواج مرد با مرد یا زن با زن از نظر فقه شیعه و قانون مدنی مشروع نیست. قانون مدنی ایران، به لزوم اختلاف جنس در ازدواج اشاره دارد که برای نمونه می‌توان از مواد ۱۰۳۵-۱۰۵۹، ۱۰۶۷، ۱۱۲۲، ۱۱۲۴، یاد نمود در ماده ۱۰۶۹ ق.م. آمده است: «تعیین زن و شوهر به نحوی که

۱- محسن، خرازی، تغییر جنسیت، فقه اهل بیت، قم، موسسه فقه اهل البیت قم، سال ۶ ش ۲۳، صص ۱۱۴-۱۱۲، و محمد مهدی، کریمی‌نیا، تغییر جنسیت از منظر فقهی و حقوق، معرفت، قم، ۳۶، بی تا.

برای هیچ یک از طرفین در شخص طرف دیگر شبهه نباشد، شرط صحت نکاح است.» در عمل، هنگامی که سر دفتر بخواهد نکاحی را واقع و ثبت کند، برای احراز اختلاف جنس به شناسنامه طرفین رجوع می‌کند و در صورتی که شناسنامه حاکی از این اختلاف باشد می‌تواند عقد نکاح را جاری کند و آن را در دفتر رسمی ازدواج به ثبت برساند. البته ممکن است شناسنامه گویای حقیقت نبوده و در واقع، عقد نکاح بین دو هم‌جنس بسته شده باشد، این نکاح بی‌شک باطل است ولی برای ابطال سند نکاح و شناسنامه باید به دادگاه رجوع کرد و دادگاه با ارجاع امر به کارشناس (پزشک)، اگر تشخیص دهد که طرفین هم جنس هستند حکم به بطلان نکاح و ابطال سند آن و اصلاح شناسنامه می‌نماید. می‌توان فرض کرد که یک نفر خنثی (دوجنسی) که جنبه‌ی مردی یا زنی او غالب است با شخص دیگری از جنس مخالف ازدواج کند ولی به مرور زمان در اثر تحولاتی که در وضع جسمی او روی داده آثار تغییر جنسیت، بر فرض که امکان داشته باشد، در او آشکار شود و بالاخره با یک عمل جراحی، تغییر جنسیت تحقق یابد و بدین سان اختلاف جنس که هنگام عقد نکاح وجود داشته از میان برود، در اینصورت آیا ازدواجی که صحیحاً بسته شده باطل می‌شود یا نه؟

جواب: چون اختلاف جنس را هم هنگام عقد و هم در دوران زناشویی باید شرط نکاح دانست و به عبارت دیگر، اختلاف جنس هم ابتدائاً و هم در ادامه شرط است، از اینرو، نکاح با تغییر جنسیت باطل خواهد شد، البته این دادگاه است که کتاب باید تغییر جنسیت را بر اساس نظر کارشناس احراز و حکم، به بطلان نکاح از تاریخ تحقق تغییر جنسیت کند.^۱

ب- زوجین در غیر زمان متقارن تغییر جنسیت دهند، (همزمان نباشند)

در این حالت، همانند حالت سابق ازدواج باطل است چون مجوز شرعی برای ابقای ازدواج سابق وجود ندارد، به محض اینکه یکی از زوجین، جنس خود را تغییر دهد مثلاً جنس مرد به زن تبدیل گردد، در حالت جدید هر دو هم جنس خواهند شد و ازدواج سابق از بین خواهد رفت، حال اگر زن نیز بعد از مدتی تغییر جنسیت دهد، علقه زوجیت حاصل نمی‌شود بکله نیاز به اجرای خطبه عقد است.

ج- زوجین هر دو، در زمان واحد تغییر جنسیت می‌دهند، (مقتارند)

در صورتی که زن و شوهر، همزمان جنسیت خود را تغییر دهند، در اینکه آیا ازدواج سابق پابرجاست یا باطل شده است، دو احتمال وجود دارد:

احتمال اول: اینکه ازدواج سابق همچنان دارای دوام و بقای می‌باشد، توضیح اینکه، حقیقت ازدواج، زوجیت هر یک نسبت به دیگری است و نه بیش‌تر. در این صورت، تنها حالت و چگونگی آن در قبل و بعد از عمل جراحی تغییر کرده است، بنابراین زوج فعلی، قبلاً زوجه بوده و زوجه فعلی قبلاً زوج بوده که در این وضعیت جدید، حقیقت ازدواج یعنی زوجیت هر یک نسبت به دیگری همچنان به حال خودش باقی است، نهایت آنکه، وظیفه هر یک متفاوت با سابق است، مرد فعلی (بعد از تغییر جنسیت)، قبلاً وظایف یک زن (زوجه) را به عهده داشت و زن فعلی (بعد از تغییر جنسیت)، قبلاً وظایف یک مرد (زوج) را عهده‌دار بود.

احتمال دوم: اینکه ازدواج سابق دوام نداشته و در وضعیت جدید باطل گشته است، با این بیان که در ازدواج علاوه بر نسبت زوجیت بین طرفین چیزی دیگر نیز لازم است و آن اینکه، این مرد زوج باشد برای زنی که همسر اوست که در اصطلاح منطبق به آن «نسبت و اضافه غیرمتشابه الاطراف» می‌گویند یعنی بین دو چیز، فقط از یک طرف یک نسبت خاص وجود دارد که از طرف دیگر آن نسبت وجود ندارد، با توجه به آنچه گذشت، رابطه بین زن و شوهر، از نوع «غیرمتشابهه- الاطراف» است که این نسبت و رابطه، بعد از تغییر جنسیت زوجین، از بین رفته است، بنابراین عقد ازدواج سابق باطل گشته و طرفین برای ادامه زندگی با یکدیگر نیاز به عقد ازدواج جدید دارند، زیرا زن و مرد در زوجیت موضوعیت دارند و با تغییر جنسیت، موضوع اضافه مذکور باقی نمی‌ماند.

امام خمینی در تحریرالوسیله بعید نمی‌داند که ازدواج آن دو باقی باشد، اگرچه احوط آن است که دوباره ازدواج کنند و زن فعلی با غیر مردی که قبلاً زن او بوده، ازدواج نکند، مگر آنکه با اجازه هر دو طلاق واقع شود.^۱

۲- تغییر جنسیت و مسأله‌ی مهریه

مهر یا «صداق» مالی است که زن بر اثر ازدواج مالک آن می‌گردد و مرد ملزم به پرداخت آن است. نهاد مهر در حقوق ایران مبتنی بر سنت و مذهب است و نظیر آنرا در

۱- روح‌الله، موسوی خمینی، تحریرالوسیله، قم، چاپ جامعه مدرسین، ج ۲، ص ۵۶۴، مسأله ۴.

حقوق غربی نمی‌توان یافت. حتی اگر در عقد ازدواج بین زوجین، مهر تعیین نشده باشد، بر اساس ماده ۱۰۸۷، و ۱۰۹۳ قانون مدنی، زن مستحق «مهرالمثل» خواهد بود. حال، چنانچه زن تغییر جنسیت دهد، آیا مستحق مهریه می‌باشد یا اینکه با انحلال ازدواج سابق، مهریه منتفی بوده و مرد ملزم به پرداخت آن نخواهد بود؟

الف- در ازدواج دائم

در پاسخ، چهار نظریه را بیان کرده و آنها را به اختصار مورد بررسی قرار می‌دهیم: نظریه اول:^۱ پرداخت مهریه، مطلقاً لازم نیست، چه دخول شده باشد یا نه، چون حقیقت ازدواج این است که «مهریه» به عنوان ثمن در مقابل «بضع» است و تغییر جنسیت موجب انفساخ این معاوضه است، پس ثمن به جای اول خودش بر می‌گردد و در وضعیت جدید، زوج تعهدی در مقابل پرداخت مهریه نخواهد داشت.

مؤید اول: قرآن کریم، ازدواج قبل از مهریه را قبول دارد:

«لَا جُنَاحَ عَلَیْکُمْ إِن طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِیْضَةً وَ مَتَعُوْهُنَّ عَلَى الْمَوْسَعِ قَدَرَهُ وَ عَلَى الْمَقْتَرِ قَدَرَهُ مَتَاعاً بِالْمَعْرُوفِ حَقّاً عَلَى الْمُحْسَنِینَ»^۲

«اگر زنان را قبل از آمیزش جنسی یا تعیین مهر [به علی] طلاق دهید، گناهی بر شما نیست. [در این موقع] آنها را [با هدیه‌ای مناسب] بهره‌مند سازید. آنکس که توانایی دارد، به اندازه توانش و آن که تنگ دست است، به اندازه خودش، هدیه‌ای شایسته [که مناسب حال دهنده و گیرنده باشد] بدهد. این بر نیکوکاران، الزامی است.»

با توجه به آیه‌ی شریفه، طلاق قبل از تعیین مهریه، فرض شده است و معلوم است که طلاق فرع بر وجود نکاح است، به عبارت دیگر، نکاح محقق شده در حالی که مهریه تعیین نشده است و چنین نکاحی از سوی فقها و حقوقدانان، محکوم به بطلان نشده است.

مؤید دوم: بر اساس مفاد م ۱۰۸۷ قانون مدنی چنانچه عقدی بدون مهریه خوانده شود، عقد نکاح باطل نیست بلکه ارجاع به مهرالمثل داده می‌شود، حال آنکه اگر مهریه به عنوان رکن ازدواج باشد، می‌بایستی عدم ذکر مهریه موجب بطلان عقد گردد، در حالیکه فقها و حقوقدانان قائل به صحت ازدواج هستند.^۳

۱- محسن، خرازی، تغییر جنسیت، فقه اهل بیت، ص ۱۲۰

۲- بقره/ ۲۳۶

۳- محمد مهدی، کریمی‌نیا، تغییر جنسیت از منظر فقهی و حقوق

نظریه دوم: پرداخت کل مهریه لازم است مطلقاً، چه دخول شده باشد یا نه، دلیل این گروه می‌تواند این باشد که حقیقت مهریه، همانطور که در بررسی نظریه‌ی اول گفته شد، یک امر اعتباری و فرع بر اصل و ذات ازدواج است و زوجه مالک کل مهریه است و می‌تواند هرگونه تصرف در آن بنماید و مقتضای قاعده استصحاب این است که مهریه حتی بعد از بطلان عقد به خاطر تغییر جنسیت، به ملکیت زن باقی است.^۱ لذا استاد بزرگوار ما امام خمینی پرداخت تمام مهر را واجب می‌داند. آنجا که فرموده است:

فهل علیه نصفه مع عدم الدخول او تمامه؟ فيه الاشكال و الأ شبه التمام.^۲
نظریه سوم: در صورت دخول، پرداخت کل مهریه لازم است و الا نصف مهریه لازم است.

دلیل این گروه، وجود اخبار معتبره، فتوای فقه‌های اسلام و نیز قانون مدنی ایران است که در تمام این موارد، وجوب کل مهریه را منوط به دخول می‌داند.
مؤید اول: در روایات
(الف) صحیحۃ عبدالله بن سنان:^۳

در حضور من، پدرم از امام صادق (علیه السلام) درباره‌ی مردی پرسید که با زنی ازدواج کرده و با اینکه زن بر او وارد شده اما مرد هم با او نزدیکی نکرده و به وی دست نیافته، تا اینکه او را طلاق داده است. آیا این زن باید عده نگه دارد؟ امام فرمود: عده از آثار منی (مرد) است، عرض شد: اگر مرد نزدیکی کرده باشد و انزال نکرده باشد (چه حکمی دارد)؟ امام فرمود: با نزدیکی، غسل و مهر و عده واجب می‌شوند.

(ب) صحیحۃ حفص بن بختری از امام صادق علیه السلام:^۴

إذا التقى الختانان وجب المهر والعده والغسل

هر گاه به اندازه‌ی ختنه‌گاه داخل شود، مهر و عده و غسل واجب می‌شوند.

(ج) صحیحۃ داود بن سرحان از امام صادق (علیه السلام):^۵

إذا أوبخه فقد وجب الغسل والجلد والرجم و وجب المهر.

هرگاه دخول صورت گیرد، غسل، تازیانه، سنگسار و مهر واجب می‌شوند.

۱- محسن، خرازی، تغییر جنسیت، صص ۱۱۶-۱۱۵

۲- روح الله، موسوی خمینی، تحریر الوسیله، ج ۲، ص ۵۶۵، م ۳.

۳- محمد بن حسن، حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۵، ص ۶۵، باب ۵۴ از ابواب مهر، ح ۱

۴- همان، ح ۴

۵- همان، ح ۵



همچنین روایات دیگری که دلالت می‌کنند بر اینکه دخول، تمام مهر را واجب می‌کند. مؤید دوم: قانون مدنی در ماده ۱۰۹۲ می‌گوید: هرگاه شوهر قبل از نزدیکی زن خود را طلاق دهد زن مستحق نصف مهر خواهد بود و اگر شوهر بیش از نصف مهر را قبلاً داده باشد، حق دارد مازاد از نصف را عیناً یا مثلاً یا قیمناً استرداد کند.

با توجه به آنچه گذشت، چنانچه دخول صورت نگرفته باشد و به واسطه تغییر جنسیت بین زن و شوهر جدایی حاصل شده باشد، پرداخت کل مهریه لازم نخواهد بود.

نظریه چهارم: چنانچه تغییر جنسیت از سوی زن و بدون اجازه شوهر باشد، هیچ چیز بر شوهر لازم نیست مطلقاً، چه دخول شده باشد یا نه. چرا که اگر زن [بدون اجازه شوهر] اقدام به تغییر جنسیت کرده باشد، بر شوهر خود ضرر مالی وارد کرده و ضامن است، بنابراین اگر قبل از تغییر جنسیت مهر را دریافت کرده باید برگرداند و اگر دریافت نکرده، گرفتن آن جایز نیست.

بررسی نظریه چهارم: زن مال شوهرش را تلف نکرده بلکه مانع رسیدن او به اهدافش شده است و این از عوامل ضمان نیست اگر چه قائل به حرمت تکلیفی آن بشویم، بلکه به مجرد عقد، مهر به عهده شوهر آمده و زوجیت، مال نیست تا زن آنرا تلف کرده باشد و در سبب عارضی فرقی نیست که تنها به اختیار شوهر ایجاد شده باشد یا به اختیار هر دو، زیرا در تمام این صورتهای پرداخت همه مهر ضروری است، چرا که موضوع عقد دچار اختلال شده نه خود عقد و گفتیم که مقتضای عقد، مالکیت زن نسبت به همه مهر است.

نتیجه: قوی‌تر، وجه دوم است یعنی شوهر به طور مطلق باید تمام مهر را بپردازد و چه تغییر جنسیت قبل از دخول، انجام شده باشد یا بعد از آن و چه زن از شوهرش اجازه گرفته باشد یا خیر.

ب- در ازدواج موقت

آنچه بیان شد، نسبت به ازدواج دائم بود، اما نسبت به ازدواج موقت مطلب متفاوت است:

(الف) روایت عبید بن زراح از پدرش:

به امام صادق (علیه السلام) عرض کردم: آیا ازدواج موقت تا چهار زن جایز است؟ فرمود: تزوج منهنّ الفاً فإنهنّ مستأجرات.^۱ با هزار زن ازدواج کن، زیرا آنها مستأجر شما هستند.

ب) روایت محمد بن مسلم از امام باقر (علیه السلام)، در مورد ازدواج موقت: لیست من الاربع: لأنها لا تطلق ولا ترث (ولاتورث) و إنما هی مستأجرة - ازدواج موقت منحصر به چهار زن نیست، زیرا آنها طلاق داده نمی‌شوند و ارث نمی‌برند (و از آنها نیز ارث نمی‌برند) همانا چنین زنی مستأجر است.^۱

ج) روایت عیاشی از عبدالسلام و دیگر روایات^۲

همچنین در صحیحۀ عمر بن حنظله در کافی آمده:

به امام صادق (علیه السلام) عرض کردم: برای مدت یک ماه با زنی ازدواج کردم و مقداری از مهر را به او ندادم (آیا این کار جایز است)؟ فرمود: بله، به مقداری که خلف وعده کرده، از مهر او بردار، اگر نصف ماه بوده، نصف مهر را بردار و اگر یک سوم ماه بوده یک سوم را.

نتیجه: در ازدواج موقت، به مقدار مدت تخلف، از مهر برگردانده می‌شود، لذا اگر زنی تغییر جنسیت دهد، بر او واجب است که به مقدار زمان تخلف، مهر را برگرداند بله، اگر با اجازه شوهر تغییر جنسیت داده باشد، ضامن نیست، زیرا در این صورت خود شوهر بر آن اقدام کرده است و شاید اجازه دادن او به ابراء و بخشیدن مدت برگردد.

۳- تغییر جنسیت و مسئله ی عده

چنانچه زن تغییر جنسیت دهد ازدواج سابق باطل می‌گردد. حال آیا بلافاصله بعد از تغییر جنسیت، می‌تواند ازدواج نماید یا باید عده نگه دارد؟
احتمال اول: تغییر جنسیت همانند مرگ و طلاق است و نیاز به عده دارد، چون غایت و هدف عده، رعایت حرمت شوهر است.

احتمال دوم: تغییر جنسیت سبب سقوط عده می‌گردد، دلیل آن واضح است، زیرا عده بر زنان واجب است و در صورتی که زن تغییر جنسیت بدهد از موضوع حکم خارج می‌شود و معنا ندارد که با از بین رفتن موضوع، حکم باقی باشد، چنانکه سایر احکام نیز با منتفی شدن موضوعشان، باقی نمی‌مانند. حضرت امام خمینی نیز معتقد است که عده او ساقط می‌شود، حتی اگر عده وفات باشد، لذا احتمال دوم با کلام فقهای امامیه سازگار است.^۳

۱- همان، ص ۲۳

۲- همان، ص ۲۳.

۳- روح‌الله، موسوی خمینی، تحریر الوسیله، ج ۲، ص ۵۶۴، م

قانون مدنی در ماده ۱۱۵۰ در تعریف عده می‌گوید: «عده عبارت است از مدتی که تا انقضای آن زنی که عقد نکاح او منحل شده است نمی‌تواند شوهر دیگر اختیار کند؛ پس به مجرد اینکه زنی با تغییر جنسیت به جنس مرد تبدیل گردد لازم نیست عده نگه دارد.»

۴- تغییر جنسیت و مسئله‌ی ارث

فردی که تغییر جنسیت داده، از والدین خود به چه سهمی ارث می‌برد، آیا جنسیت فعلی او ملاک است یا جنسیت قبل از تغییر؟ نیز پدر و مادری که تغییر جنسیت داده است، از فرزند خویش به چه اندازه‌ای ارث می‌برد، آیا جنسیت فعلی او مورد نظر است یا جنسیت قبل از تغییر؟

این مسئله در دو حالت بررسی می‌شود:

الف) ارث بردن فرد تغییر جنسیت داده از والدین خودش.

ب) ارث بردن والدین تغییر جنس داده از فرزند خویش.

حالت الف) در این حالت، ملاک، جنسیت فعلی فرزند است. اگر یکی از کسان پسر یا دختر تغییر جنس داده بمیرد (مثل پدر یا مادر) پسر فعلی دو برابر دختر فعلی ارث می‌برد و همچنین است در سایر طبقات ارث، پس اگر دختر به جنس پسر، تغییر جنسیت دهد، دو برابر دختر ارث می‌برد و بالعکس، زیرا ملاک آن است که این عناوین در حال مرگ (مورث) فعلیت داشته و صدق کند و ادله‌ی ارث اطلاق دارند و همانطور که شامل زن و مرد قبلی (قبل از تغییر جنسیت) می‌شوند، شامل زن و مرد جدید هم می‌شوند.^۱ مانند این آیه: «برای مردان، از آنچه پدر و مادر و خویشاوندان از خود بر جای می‌گذارند، سهمی است و برای زنان نیز از آنچه پدر و مادر و خویشاوندان می‌گذارند، سهمی، خواه آن مال کم باشد یا زیاد. این سهمی تعیین شده و پرداختی است»^۲ و مانند این قول خداوند بزرگ:

خداوند درباره‌ی فرزندانان به شما سفارش می‌کند که سهم (میراث) پسر، به اندازه‌ی سهم دو دختر باشد.^۳

و لذا قانون مدنی در ماده ۹۰۷ می‌گوید. «... اگر اولاد متعدد باشند و بعضی از آنها پسر و بعضی دختر، پسر دو برابر دختر می‌برد.»

۱- محسن، خرازی، تغییر جنسیت، ص ۱۳۰

۲- نساء/ ۷

۳- نساء / ۱۱

در مورد ارث بردن فرزند از والدین اختلاف بین فقها وجود ندارد. تقریباً تمام کسانی که مسئله تغییر جنسیت را مطرح ساخته‌اند، ملاک را جنسیت فعلی در زمان موت مورث مدنظر قرار داده‌اند.

حالت ب) در این حالت، احتمالاتی مطرح است:
احتمال ۱: والدین تغییر جنس داده، اصلاً از فرزند خود ارث نمی‌برند و رابطه ارثیت بطور کامل قطع می‌گردد.

این احتمال بعید است، چون تغییر جنسیت از موانع ارث محسوب نمی‌شود. قانون مدنی ایران که متخذ از فقه امامیه است، به مواردی از موانع ارث اشاره دارد. در ماده ۸۸۰ می‌گوید: «قتل از موانع ارث است...» و در ماده ۸۸۱: «کافر از مسلم ارث نمی‌برد...» در ماده ۸۸۲ و ۸۸۳ به مانع بودن «لعان» و انکار سببیت اشاره دارد و در ماده ۸۸۴ به ولدالزنا اشاره دارد.

بنابراین، نه در فقه امامیه و نه در قانون مدنی به مانع بودن تغییر جنسیت اشاره ندارد و والدین تغییر جنس داده می‌توانند از فرزند خود ارث ببرند.

احتمال ۲: والدین تغییر جنس داده، از فرزند خود ارث می‌برند.^۱

مرحوم امام در تحریر الوسیله همین قول را برگزیده‌اند و برای اثبات آن به روایات مستفیض استدلال کرده‌اند که در بین آنها روایات معتبری به چشم می‌خورند مبنی بر اینکه میراث میت، تنها از آن نزدیکترین خویشاوندان اوست^۲ در موثقه زراره آمده:

از امام صادق (علیه السلام) شنیدم که می‌فرمود: و لكل جعلنا موالی معا ترک الوالدان و الاقربون به برای هر چیزی از آنچه پدر و مادر و نیز خویشاوندان نزدیک بر جای گذاشته‌اند، اولیایی در تعریف قرار دادیم: زراره گوید: مقصود آن حضرت این است که خویشاوندان میراث برند نه اولیای نعمت، زیرا سزاوارترین آنها نسبت به میت، نزدیکترین آنان به اوست، از رحمی که میت نیز از همان رحم است.^۳

ظاهر این روایت نشان می‌دهد که میزان اولییتی که موجب می‌شود تا شخص وارث باشد، نزدیکتر بودن او، از لحاظ خویشاوندی به میت است، بنابراین در اصل ارث پدر و مادر، حتی پس از تغییر جنسیت، تردیدی نیست، چنانچه این دو، حاجب کسانی شوند که از لحاظ خویشاوندی با میت در رتبه بعدی قرار دارند.

۱- محمد مهدی، کریمی‌نیا، تغییر جنسیت از نظر فقهی و حقوق

۲- محسن خرازی، تغییر جنسیت، ص ۱۳۱

۳- محمدبن حسن، حر عاملی، وسایل الشیعه، ج ۱۷، ص ۴۱۴، باب ۱ از موجبات ارث، ح ۱

شاهد آن: صحیحۀ ابویوب خراز از امام صادق (علیه السلام) است:
[در کتاب علی (علیه السلام) آمده است: هر خویشاوندی، به منزله رحمی است که میت نیز از همان رحم است، مگر وارثی نزدیکتر از او به میت وجود داشته باشد که در اینصورت حاجب او می‌شود]^۱ زیرا این روایت دلالت می‌کند بر اینکه در ارث نزدیکتر بودن به میت معتبر است.

و خبر دیگر، آنرا تأیید می‌کند:
با کسی مشورت کردم که از امام صادق (علیه السلام) سؤال کرده بود: مال برای چه کسی است؟ نزدیکتر به میت یا عصبه؟ فرمود: المال للأقرب، و العصبه فی فمه التراب، مال برای نزدیکتر [به میت] است و در دهان عصبه خاک باد. (با وجود اقرب، چیزی به او نمی‌رسد).^۲

بعد از اینکه روشن شد به خاطر وجود ملاک ارث - یعنی نزدیکتر بودن به میت - این دو (پدر و مادر بعد از تغییر جنسیت) ارث می‌برند، اکنون بحث در مقدار ارث آندو است:^۳

مرحوم امام در تحریرالوسیله فرموده است:
تفاوت این دو در مقدار ارث، به لحاظ بسته شدن نطفه است، زیرا در این حالت، پدر دوسوم و مادر یک‌سوم ارث می‌برد و احتیاطاً مصالحه با هم است.^۴
باید بگوییم که: نزدیکتر بودن به میت، اگر چه بین آنان مشترک است لیکن صدق «پدر» و «مادر» مشترک نیست و مقتضای اینکه «پدر» مختص کسی است که نطفه از او بوده و «مادر» مختص کسی است که وضع حمل کرده، آن است که: ارث آندو به اندازه یک‌سوم، اختلاف داشته باشد، بنابراین همانطور که قول مرحوم امام نیز مطرح شد، اعتبار بر حال بسته شدن نطفه است.

۵- تغییر جنسیت و مسئله‌ی عناوین خانوادگی

آیا اگر برادر و خواهر تغییر جنسیت دهند، رابطه برادر و خواهر بطور کامل قطع می‌گردد یا نه؟

۱- محمدبن حسن، حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۴۱۸، باب ۲ از موجبات ارث، ح ۱

۲- همان، ص ۴۱۵، باب ۱ از موجبات ارث، ح ۳

۳- محسن خرازی، تغییر جنسیت، ص ۱۵۰

۴- روح‌الله، موسوی خمینی، تحریرالوسیله، ج ۲، ص ۵۶۴، م ۷

امام خمینی(ره) در این باره می‌گوید: «اگر هر یک از برادر و خواهر تغییر جنسیت دهد به جنس مخالف در آید، نسبت آندو به یکدیگر قطع نمی‌شود، بلکه برادر، خواهر می‌شود و خواهر، برادر، و نیز اگر دو برادر و دو خواهر تغییر جنسیت دهند (دو برادر، دو خواهر می‌شوند و دو خواهر، دو برادر می‌شوند) و اگر عمویی تغییر جنسیت دهد، تبدیل به «عمه» و اگر عمه‌ای تغییر جنسیت دهد تبدیل به «عمو» می‌شود، همچنین با تغییر جنسیت، دایی به «خاله» و «خاله» به «دایی» تبدیل می‌گردند.^۱

توضیح بیشتر آنکه عناوین دو قسم است:^۲

عناوین مشترک مثل عنوان: عمو، دایی، خاله و عنوان فرزندی

عناوین مختص: الف: از قبیل عنوان پدر و مادر

ب: از قبیل عنوان برادر و خواهر

چنانچه، عنوان خانوادگی از عناوین مشترک باشد، تغییر جنسیت فرد، هیچ تغییری در آن عنوان ایجاد نمی‌کند مانند عنوان فرزندی، دایی، عمه و خاله و عمو، به این معنا که اگر کسی تغییر جنسیت دهد، از عنوان فرزندی خارج نمی‌شود و او همچنان فرزند والدین خود محسوب می‌شود اگر چه فرزند فعلی پسر است و در حالت قبل از تغییر جنسیت، دختر بوده است یا بالعکس نیز دایی این فرد که تغییر جنس داده، همچنان دایی او محسوب می‌شود و همچنین است عنوان عمو و خاله و عمه.

و چنانچه عنوان خانوادگی از عناوین مختص (قسم الف) باشد مثل عنوان پدر یا مادر بودن

س) سوالی که مطرح است این است که اگر پدر یا مادر تغییر جنس دهند آیا بر «پدر» عنوان «مادر» صادق است یا نه و نیز چنانچه «مادر» تغییر جنسیت دهد، آیا عنوان «پدر» بر او قابل صدق است؟

جنسیت) در جواب باید گفت: از آنجایی که عنوان پدری و مادری به لحاظ انعقاد نطفه است پس با تغییر جنسیت، این عنوان همچنان باقی است و عنوان پدر به عنوان مادر تبدیل نمی‌شود و بالعکس. همین مطلب در مورد «جد» و «جده» هم جریان دارد که با تغییر جنسیت، عنوان پدر بزرگ به عنوان مادر بزرگ تبدیل نمی‌گردد و بالعکس.

اگر عنوان خانوادگی از عناوین مختص (قسم ب) باشد مثل عنوان برادر و خواهر که در مورد اینها حالت کنونی ملاک و مبناست، پس اگر برادر تغییر جنسیت دهد به خواهر تبدیل عنوان می‌شود و بالعکس.

۱- روح‌الله، موسوی خمینی، تحریر الوسیله، ج ۲، ص ۵۶۰

۲- محمد مهدی، کریمی‌نیا، تغییر جنسیت از منظر فقهی و حقوق.

۶- تغییر جنسیت و مسئله ولایت و سرپرستی کودکان

بر اساس ماده ۱۱۶۹ قانون مدنی، «برای حضانت و نگاهداری طفلی که ابوین او جدا از یکدیگر زندگی می‌کنند، مادر تا سن هفت سالگی اولویت دارد و پس از آن با پدر است؛ تبصره: بعد از هفت سالگی در صورت حدوث اختلاف، حضانت طفل با رعایت مصلحت کودک به تشخیص دادگاه می‌باشد.»

س: حال چنانچه مادر یا پدر تغییر جنسیت دهد، حضانت و سرپرستی کودکان چگونه خواهد بود؟

حالت اول: تغییر جنسیت مادر به مرد: در این حالت ولایت بر او اولاد صغار پیدا نمی‌کند، آن عنوانی که دلالت برای آن ثابت می‌گردد عنوان اب (پدر) است که از منی او، فرزند بوجود آمده است و چنانچه گفته شد، عنوان پدر بودن و مادر بودن، از عناوین خاص است که با تغییر جنسیت، این عنوان همچنان باقی است، بنابراین، مادر به محض تغییر جنسیت، پدر نمی‌گردد بلکه همچنان عنوان مادر بر او اطلاق می‌گردد.

امام خمینی (ره) می‌گوید: «لو تغير جنس المرأة لایثبت لها الولایة علی الصغار فولا یتهم للجد للأب و مع فقهه للحاکم» یعنی: اگر جنس مادر به مرد تغییر کند، برای او ولایت بر کودکان ثابت نمی‌شود. بلکه ولایت کودکان برای جد پدری است و اگر جد پدری نداشت به عهده‌ی حاکم شرع است.^۱

اما در مواد مختلف قانونی: م ۱۱۸۱، م ۱۱۸۲، ۱۱۸۵

م ۱۱۸۱ ق.م می‌گوید: «هر یک از پدر و جد پدری نسبت به اولاد خود ولایت دارند»
م ۱۱۸۲ ق.م می‌گوید: «هرگاه طفل هم پدر و هم جد پدری داشته باشد و یکی از آنها محجور یا به علتی ممنوع از تصرف در اموال مولی‌علیه گردد، ولایت قانونی او ساقط می‌شود.»

م ۱۱۸۵ ق.م: «هرگاه ولی قهری طفل محجور شود مدعی العموم مکلف است مطابق مقررات راجعه به تعیین قیم، قیمی برای طفل معین کند.»

حالت دوم: تغییر جنسیت پدر به زن: در این حالت دو نظریه موجود است:
استاد بزرگوار ما امام خمینی (ره) معتقد است که ظاهراً ولایت او بر فرزندان نابالغش ساقط می‌شود، چنانکه اگر زن با تغییر جنسیت به مرد تبدیل شود بر فرزندان نابالغ ولایت

پیدا نمی کند، بلکه ولایت آنها برای جد پدری و در صورت نبود آن برای حاکم ثابت است.^۱

برای این نظریه دو دلیل را می توان نام برد: دلیل اول: ولایت بر عنوان «اب» مترتب است و به این مرد بعد از تغییر جنسیت، صدق «اب» یا پدر نمی شود. و روایات در این باب زیاد است:

(الف) موثقه محمد بن مسلم از یکی از دو امام (علیه السلام):

إذا زوج الرجل ابنته فهو جائر علی ابنه، ولابنه ایضاً ان یزوجها.

اگر مردی دختر پسر خود را شوهر داد این تزویج بر پسر او نافذ است و خود آن پسر نیز می تواند دخترش را شوهر دهد.

عرض کردم: اگر پدر دختر و جد او اختلاف نظر داشتند چه؟ فرمود: الجَد اُولیٰ بنکاحها.^۲

(ب) خبر علی بن جعفر: از امام موسی بن جعفر (علیه السلام) در مورد مردی سؤال کردم که آیا صلاحیت دارد، دخترش را بدون اجازه او شوهر دهد؟ فرمود: نعم، لیس یکون للولد مع الوالد امر إلا أن تکون أُمّره قد دخل بها قبل ذلک، قتلک لا یجوز نکاحها إلا أن تستأمر.^۳

برای فرزند با وجود پدرش، چیزی نیست مگر آن فرزند زنی باشد که قبلاً دخول شده باشد، که شوهر دادن چنین زنی بدون مشورت با او صحیح نیست.

(ج) خبر محمد بن مسلم: از امام صادق (علیه السلام) در مورد مردی سؤال شد که به مرد دیگر در مورد فرزندانش و اموال آنان، وصیت کرد و هنگام وصیت اجازه داد که با آن مال کار کند و سود را بین خود و آنان تقسیم [آیا چنین وصیتی نافذ است] فرمود: مانعی ندارد زیرا پدر در حالی که زنده است در این کار به او اجازه داده است.^۴

(د) همچنین خبر عبید بن زراره از امام صادق (علیه السلام)^۵ روایات دیگر نیز بر هر دو قید، یعنی مرد بودن و پدر بودن یا جد بودن — دلالت می کنند

دلیل دوم: ولایت برای پدری ثابت است که باقی بر صفت رجولیت باشد و با تغییر جنسیت، این صفت از بین رفته است بنابراین، ولایت او بر کودکانش ساقط است.

۱- روح الله، موسوی الخمینی، تحریر الوسیله، ج ۲، ص ۵۶۴، م ۶

۲- روح الله موسوی الخمینی، جامع الاحادیث، ج ۲۰، ص ۱۴۴

۳- همان، ص ۱۳۷

۴- محمد بن حسن حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۳، ص ۴۷۸، باب ۹۲، از وصایا، ج ۱

۵- حسین، طباطبائی بروجردی، جامع احادیث الشیعه، ج ۲۰، ص ۱۴۴.

چنانچه مرد به جنس مخالف، تغییر جنس دهد، این شخص همچنان نسبت به فرزندان و ولایت دادر، چون اولاً، بر این مرد که به جنس مخالف تبدیل شده، عنوان «پدر» همچنان صادق است و فرزند او می‌تواند بگوید که این شخص پدر من است که اکنون به جنس مخالف تبدیل شده است.

به عبارت دیگر: عنوان ابوت یا پدری بر فردی صادق است که فرزند از منی او ایجاد شده است. برای مثال اگر مرد با همسرش مجامعت نماید و سپس مرد برای ابد غائب گردد و فرزندى بوجود آید شکی نیست که آن مرد، پدر فرزند محسوب می‌شود در حالیکه هیچ نقصى نداشته مگر او اذخال منی در رحم مادر بچه، و همین مقدار برای صدق عنوان اب کافی است اگر چه جنسیت او تغییر یابد.

ثانیاً، از ادله شرعیه مانند روایات نمی‌توان استظهار نمود که ولایت به حالت «رجولیت» اختصاص دارد بکله این معنا قابل استظهار است که ولایت برای «پدر» است، یعنی آن کسی که در زندگی زناشویی، فرزند از منی او ایجاد شده است، بعد از تغییر جنسیت، بقای ولایت به وسیله استصحاب قابل اثبات است و نمی‌توان گفت موضوع تغییر پیدا کرده است چون بدیهی است که این شخص همان کسی است که ولایت بر کودکانش، برای او ثابت بود و الان استصحاب می‌گردد.^۱

۷- فروعات دیگر فقهی و تغییر جنسیت

۱- اگر تغییر جنسیت را جایز بدانیم، آیا برای زن بدون اجازه‌ی شوهرش جایز است یا خیر؟

دست زدن به چنین کاری بدون اجازه شوهر، اگر مزاحم حق شوهر از قبیل لذت بردن از او و مانند آن باشد، خروج از اطاعت شوهر و دخول در عنوان «نشوز» است و نشوز به حکم این آیه حرام است:

وَاللّٰتِیْ تَخَافُوْنَ نَشْوَرَ هِنْ فَغَطُوْهُنَّ...^۲

آن دسته از زنان را که از سرکشی و مخالفتشان بیم دارید، پند و اندرز دهید؛ [اگر مؤثر واقع نشد] در بستر از آنها دوری نمایید و [اگر هیچ راهی جز شدت عمل، برای وادار کردن آنها به انجام وظایفشان نبود] آنها را تنبیه کنید و...

و روایاتی که بر این حکم دلالت می‌کند، از جمله در کافی روایت شده است:

۱- محسن خرازی، تغییر جنسیت، ص ۱۲۹-۱۲۷ و محمد مهدی کرمی‌نیا، تغییر جنسیت از منظر فقهی و حقوق

جمعی از اصحاب و از احمد بن خالد از جامورانی از ابن ابی حمزه از ابوالمغرا از ابوبصیر از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده‌اند: زنی محضر رسول خدا (ص) رسید و عرض کرد: شوهر بر زن خود چه حقی دارد؟ فرمود: حاجت او را برآورد هر چند بر پالان شوهر باشد و بدون اجازه او چیزی به کسی ندهد. اگر چنین کند، گناه کرده است و شوهرش اجر می‌برد. هیچ شبی را در حالی که شوهرش غضبناک است به صبح نیاورد. عرض کرد: ای رسول خدا! هر چند ظالم باشد؟ فرمود: بله، عرض کرد: قسم به خدایی که تو را به حق مبعوث کرد، هرگز ازدواج نخواهم کرد.^۱

معلوم است که تغییر جنسیت اگر مزاحم حق شوهر باشد با قول پیامبر (ص): «ان تجبیه الی حاجته و این کانت علی قتب» منافات دارد. روایت دیگر:

مؤثقه محمد بن مسلم است:

جمعی از اصحاب ما از احمد بن محمد از ابن محبوب از مالک بن عطیه از محمد بن مسلم از امام باقر (علیه السلام) نقل کرده‌اند: زنی به محضر رسول خدا رسید و عرض کرد: ای رسول خدا! شوهر چه حقی بر زن خود دارد؟ فرمود: مطیع او باشد، از خانه او بدون اجازه‌اش صدقه ندهد، بدون اجازه او روزه مستحبی نگیرد، خود را از او منع نکند، هر چند بر پالان شتر باشد، بدون اجازه او از خانه خارج نشود و اگر بدون اجازه از خانه بیرون برود، فرشتگان آسمان و فرشتگان زمین و فرشتگان غضب و فرشتگان رحمت، او را لعنت می‌کنند تا زمانی که به خانه برگردد...^۲

اینها در صورتی است که دعوت شوهر برای لذت بردن فعلیت داشته باشد، اما دعوت برای لذت بردن، فعلیت نداشته باشد آیا اقدام به تغییر جنسیت حرام است یا خیر؟ چند وجه وجود دارد:

وجه نخست: ظاهراً حرام است در صورت فعلیت داشتن دعوت شوهر برای لذت بردن، زن خودش را از او منع کند، لذا شامل جایی که دعوت، فعلیت نداشته باشد، نمی‌شود، مگر این گونه توجیه کنیم که در معرض دعوت بودن کافی است که منع شوهر با تغییر جنسیت بر زن حرام باشد و شاید جایز نبودن خروج از خانه بدون اجازه شوهر، از همین جهت باشد، زیرا با خروج، اگر شوهر اراده استمتاع نماید، برایش ممکن نیست، در حالیکه حق شوهر است که هر وقت اراده کند بتواند از همسر خود لذت ببرد.

۱- محمد بن یعقوب، کلینی، کافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۲، ج ۵، ص ۵۰۸، ح ۸.

۲- محمد بن یعقوب، کلینی، کافی، ج ۵، ص ۵۰۶، ح ۱.

وجه دوم: وقتی خروج از منزل بدون اجازه شوهر حرام است به طریق اولی خروج از جنسیت بدون اجازه او حرام است، اگر چه او را برای استمتاع دعوت نکرده باشد. وجه سوم: اقدام به تغییر جنسیت موجب ضایع کردن حقوق شوهر می‌شود و تضييع حقوق، ظلم و حرام است، همچنین اقدام شوهر بر تغییر جنسیت نیز در وقتی که منافات با حق زن داشته باشد، جایز نیست. در نتیجه: برای زن و مرد، تغییر جنسیت اگر مزاحم با حق دیگری یا ضایع کننده آن باشد جایز نیست.^۱

می‌توان پاسخ داده شده را مورد انتقاد قرار داد، چرا که پیش از پرداختن به پاسخ سؤال، بهتر است فروض مختلف در نظر گرفته شده و منطبق با هر فرض، پاسخ مناسب فقهی به آن داده شود، چنانچه در سؤال آمده، تغییر جنسیت برای زن جایز شمرده شده است، لذا قبلاً گفته شده که فقها زمانی این عمل را جایز دانسته که این عمل به منظور معالجه یا مصلحت لزوم‌آور دیگر و مهمتری باشد، لذا نه تنها این تغییر، جواز می‌یابد بلکه انجام این عمل نیز ضرورت می‌یابد.

با این مقدمه، بهتر بود در پاسخ به این سؤال، دو فرض اصلی در نظر گرفته می‌شد: الف: تغییر جنسیت برای زوجه، بدلیل معالجه و یا مصلحت لزوم‌آور دیگر ضرورت یافته،

در این فرض، این تغییر برای زوجه یک حق محسوب می‌شود، می‌دانیم که حقوق بشر چیزی نیست که کسی به کسی دیگر آنرا اعطا کرده باشد، حقی است و عطیه‌ای است الهی که خداوند آنها را به بندگان افاضه کرده،

حقوقی‌اند ذاتی، غیرقابل سلب و غیرقابل اسقاط، حقوقی که لازمه حیثیت انسانی انسانها است، دوست توانای خلقت در آفرینش، آنها را برای انسانها قرار داده است یعنی همان مبدأ و قدرتی که عقل و اراده و شرافت را به انسان داده، هم او، این حقوق را نیز به بشر اعطا کرده است، لذا انسانها نه می‌توانند این حقوق را برای خود وضع کنند و نه از خود سلب و اسقاط و در دین مقدس اسلام نیز حقوق انسان، آزادی و مساوات آنها نهایت ارزش و احترام را دارد^۲ و حق حیات و حفظ آن نیز که از اولی‌ترین این حقوق است، فرد انسانها را شامل می‌شود لذا در این فرض نیز، اگر تغییر جنسیت برای زوجه ضرورت یافته و موثر در کمال انسانی اوست، لذا از حقوق او محسوب شده، حقی الهی، که در این

۱- محسن خرازی، تغییر جنسیت، ص ۱۱۰

۲- مرتضی مطهری، نظام حقوق زن در اسلام، ۱۳۵۹، صص ۱۲۵-۱۲۴

زمان انجام این عمل دیگر منوط به اجازه گرفتن از همسر او نیست، لذا در این فرض، تغییر جنسیت از حقوق مسلم انسانی زوجه است و لذا نیازی به اذن شوهر ندارد.

ب- در این فرض، تغییر جنسیت برای زوجه ضرورت ندارد و موثر در کمال او نیست: در این فرض، از آنجا که انجام این عمل موثر در تکامل فرد نیست، لذا در نفس تغییر، مصلحتی ضروری برای زوجه وجود ندارد، لذا این تغییر برای زوجه دیگر حق محسوب نشده و از آنجا که رعایت مصالح حفظ جان و حفظ نسل و ... تقدم می‌یابد، دیگر زوجه مجوزی برای انجام این عمل نخواهد داشت، در این فرض نیز نوبت به اذن گرفتن از شوهر نمی‌رسد، چرا که زوجه در این فرض محق نیست و نمی‌تواند به این عمل اقدام کند چه با اذن از شوهر چه بدون اذن از او، چرا که این عمل برای سلامتی او یا تکامل او ضرورت ندارد. لذا این بحث مرتبط با تغییر جنسیت و مسئله مهریه نیز هست، چرا که اگر در بحث مهریه نیز، تغییر جنسیت، حق زوجه شناخته شده و انجام عمل ضرورت یابد، لذا باید مهریه او نیز همچنان باقی مانده و از بین نرود و همانگونه که گفته شد، زوج نمی‌تواند از پرداخت آن ممانعت کند و حق زوجه محفوظ می‌ماند.

۲- اگر تغییر جنسیت را جایز بدانیم، آیا برای بردگان و کنیزان جایز است که بدون اذن مولی تغییر جنسیت بدهند؟

تغییر جنسیت، تصرف در نفس عبد و کنیز است و از آنجا که عبد و کنیز قدرت بر تصرفات ندارند، واجب است که در تغییر جنسیت، از مولای خود اجازه بگیرند و گر نه اقدام بر آن حرام است، ادله‌ای که دلالت می‌کند بر ممنوع بودن بردگان و کنیزان، از اینکه بدون اجازه مولی ازدواج و مانند آنرا انجام دهند، به طریق اولی دلالت بر ممنوعیت آنها از تغییر جنسیت می‌کند، اما اگر عبد یا کنیزی چنین کاری را بدون اجازه انجام دهند از ملک مولی خارج نمی‌شوند، هر چند در اقدام بر تغییر جنسیت بدون اجازه، معصیت کرده‌اند، زیرا تغییر جنسیت از اسباب خارج کننده از ملکیت نیست و عین، مملوک است، چه مرد باشد و چه زن، گرچه با تغییر جنسیت، بعضی احکام مملوک تغییر می‌کند:

اگر مملوک، عبد باشد و جنسیت او تغییر کند: نزدیکی با او جایز می‌شود.

اگر مملوک، کنیز باشد و جنسیتش تغییر کند: نزدیکی با او حرام می‌شود.

۳- در صورت جواز تغییر جنسیت، آیا برای اجیر در مدتی که خود را به دیگری اجاره داده و شرط هم شده که اجیر به عنوان مرد بودن یا زن بودن مباشرت به کار داشته باشد، جایز است که تغییر جنسیت بدهد یا خیر؟

تغییر جنسیت در این فرض جایز نیست، زیرا با وجوب عمل به عقد اجازه منافات دارد و مستلزم از بین رفتن حق غیر بدون اذن اوست، لذا اجیر حق ندارد در مدت اجازه کاری

کند که با حق مستأجر منافات داشته باشد مگر از او اجازه بگیرد و طبق فرض، تغییر جنسیت اجیر با حق مستأجر منافات دارد.

لذا فقها عقیده دارند که جایز نیست اجیر خاص (کسی که اجیر شده تا کار مشخصی را تمام وقت انجام دهد) برای شخص دیگر به عقد اجاره یا جعاله یا رایگان و نیز برای خودش، عملی را که با حق مستأجر منافات دارد انجام دهد مگر از او اجازه بگیرد. فقهای بزرگوار برای این مطلب به اجماع استدلال کرده‌اند، علاوه بر موثقه اسحاق بن عمار:

از ابوبراهیم امام هفتم (علیه السلام) در مورد مردی که مرد دیگر را در مقابل اجرت مشخص اجیر کرده و او را برای انجام کسب و کاری فرستاد، آنگاه، مرد دیگری چند درهم به او داده و می‌گوید: با این چند درهم فلان کالا را بخر و هر چه استفاده داشت نصف می‌کنیم، سؤال کردم:

امام فرمود: این اذن الذی استأجره فلیس به بأس: اگر شخصی که او را اجیر کرده اجازه بدهد، مانعی ندارد.^۱

مفهوم کلام امام این است که اگر مستأجر اجازه ندهد «بأس» ثابت است و ظاهر «بأس» عقوبت است و باز همان نتیجه قبلی تکرار می‌شود: هر جا تغییر جنسیت با حق کسی منافات داشته باشد، جایز نیست.^۲

۴- اگر جنس مادر تغییر کرده و به مرد تبدیل شود آیا ازدواج او با دخترانش جایز است یا خیر؟

چنین ازدواجی جایز نیست، زیرا موضوع حرمت، ازدواج با دختر است و این بعد از تغییر جنس دادن مادر و تبدیل شدن به مرد نیز صادق است، زیرا دختران اولاد مرد جدید هستند و به ضرورت دین، ازدواج با آنها حرام است، علاوه بر اینکه عموم آیه «حرمت علیکم أمهاتکم و بناتکم...»^۳ این مورد را فرا می‌گیرد و می‌توان برای اثبات حرمت ازدواج به آن استدلال کرد؛ زیرا «بناتکم» در آیه، شامل مرد جدید نیز می‌شود؛ در نتیجه ازدواج با آنها بر مرد جدید حرام است، و نیز مؤید مطلب این است که «بناتکم» در آیه اشعار دارد که رمز حرام بودن و ملاک آن، دختر بودن است و این خود قرینه اراده عموم از کلمه فوق است.

۱- محمد بن یعقوب، کلینی، کافی، ج ۵، ص ۲۸۷، ح ۱

۲- محسن خرازی، تغییر جنسیت، ص ۱۱۲

۳- نساء/ ۲۳

نکته دیگر که ذکر آن در اینجا لازم می‌آید اینکه: نگاه کردن مادر به پسرانش پس از آنکه به مرد تغییر جنسیت داده، اشکال ندارد؛ زیرا از باب نگاه کردن به همجنس است.^۱

۵- هرگاه جنس پدر تغییر کند و به زن تبدیل شود، ازدواج او با پسرانش جایز است یا نه؟

ازدواج او با پسرانش به ضرورت و تنقیح مناط قطعی حرام است و ذکر نشدن آن در ادله، مانع حرمت آن نیست، مانند حرمت قطعی نوشیدن از ظرفی که نصف آن از طلا و نصف دیگر آن از نقره است، با اینکه در ادله تنها ظرف طلا یا نقره ذکر شده.^۲

۶- اگر جنس مادر تغییر کند و به مرد تبدیل شود آیا بعد از تبدیل شدن به مرد، در محرم بودن همسر پسرانش، مانند پدر است یا خیر؟

امام خمینی (ره) با اشکال، قائل به محرمیت شده است و برای (اثبات) حرمت، چنین استدلال کرده است که ضمیر در قول خداوند: «و حلالل ایناتکم» شامل مرد جدید نیز می‌شود.^۳

۷- هرگاه جنس حلیله پسر تغییر کند و به مرد تبدیل شود، حکم به حرام بودن ازدواج او با مادر شوهر پیشین خود و نیز حکم به جواز نگاه او به این مادر شوهر و برعکس، محتاج به دلیل است.

می‌توان گفت: جواز نگاه هر یک از آن دو به دیگری، قبل از تغییر جنسیت ثابت است و بنابراین که مرد بودن یا زن بودن از احوال باشد و حکم نگاه به هم جنس با نگاه به غیر هم جنس متحد باشد، می‌توان جواز نگاه کردن را استصحاب کرد و در صورت ثابت شدن جواز نگاه کردن، پس از تغییر جنسیت، ازدواج با مادرزن، حرام خواهد بود، زیرا بین جواز نگاه کردن و حرمت ازدواج، ملازمه وجود دارد. شاید همین مطلب باعث شده که حضرت امام (ره) با اشکال، حرمت را بعید نمی‌دانند.^۴

۸- هرگاه جنسیت شوهر تغییر کند و تبدیل به زن شود، علقه زوجیت بین او و همسرش از بین می‌رود، زیرا بین دو هم‌جنس، زوجیت و رابطه زناشویی قابل تصور نیست، حال اگر بعد از تغییر جنس دادن به زن، دوباره تبدیل به مرد شود آیا بدون احتیاج به عقد جدید، می‌توان حکم به بازگشت علقه زوجیت کرد یا احتیاج به عقد جدید وجود دارد؟

۱- محسن خرازی، تغییر جنسیت، ص ۱۳۷

۲- همان، ص ۱۳۹

۳- روح‌الله، موسوی خمینی، تحریر الوسیله، ج ۲، ص ۵۶۵، م ۸

۴- روح‌الله، موسوی خمینی، تحریر الوسیله، ج ۲، ص ۵۶۵

می‌توان گفت: از آنجا که عرف اعاده معدوم را جایز می‌داند، حکم می‌کند که این مرد عین همان مرد پیشین است، گویا از بین نرفته است و جمیع آثار آن بر او مترتب می‌شود، از قبیل زوجیت همسرش، ملکیت اموالش، بقای بدنش برنجاست در صورتی که قبل از تغییر نجس بوده و خود را تطهیر نکرده باشد و...

لذا این بحث، مرتبط با تغییر جنسیت و مسئله‌ی مهریه، نیز هست، چرا که اگر در بحث مهریه، نیز تغییر جنسیت حق زوجه شناخته شده و انجام عمل ضرورت یابد، لذا باید مهریه او نیز همچنان باقی مانده و از بین برود و لذا همانطور که گفته شده زوج نمی‌تواند از پرداخت آن ممانعت کند و لذا حق زوجه محفوظ می‌ماند.

فصل سوم: تغییر جنسیت در منظر اندیشمندان مسلمان معاصر^۱

سؤال: تغییر جنسیت از نظر شرع چگونه مسائلی است؟

جواب: تغییر جنسیت ذاتاً خلاف شرع نیست، ولی باید از مقدمات مشروع استفاده شود، یعنی نظر به عورت و لمس آن لازم نیاید مگر این که به حد ضرورت همچون ضرورت مراجعه به طبیب رسیده باشد، که در این صورت جایز است.

سؤال: آیا تغییر جنسیت در محرمیت افراد بر یکدیگر تأثیر می‌گذارد یا نه؟

جواب: بعد از تغییر جنسیت هر نسبتی با خویشاوندان خود پیدا کند، آن نسبت ملاک است.

سؤال: آیا کسی که جنسیتش محرز است به هر دلیلی می‌تواند جنسیت خود را تغییر دهد؟ و چنانچه جایز باشد و این کار انجام شود روابط او با خویشان و محارمش چگونه است؟

جواب: اگر مستلزم حرام شرعی نباشد دلیلی بر حرمت نداریم؛ و پس از تغییر جنسیت به نحو کامل چون موضوع عوض می‌شود احکام تابع موضوع جدید است.

سؤال: اگر در عمل جراحی کشف از واقعیت پنهانی شده باشد، مثلاً کسی که در اثر عمل جراحی مرد شده معلوم شود از اول مرد بوده - آیا احکام تغییر جنسیت بر آن جاری می‌شود؟

جواب: ظاهراً در فرض سؤال تغییر جنسیت صادق نیست و باید آثار کشف خلاف مترتب شود.

سؤال: اگر مادر تغییر جنسیت دهد، آیا بعد از مرد شدن او کسانی که بر پسرش حلالند بر او هم محرمند؟ و اگر عروس کسی تغییر جنسیت دهد و مرد شود، آیا بر مادر شوهر سابقش محرم خواهد بود؟ و یا اگر پدر تغییر جنسیت دهد و زن شود به پسر خود محرم خواهد بود در حالی که فعلاً نه پدر اوست و نه مادر؟

جواب: اگر پدر یا مادر تغییر جنسیت دهند بر اولاد بلاواسطه و با واسطه و همچنین بر آباء و اجداد و جدهای خودشان محرم می‌باشند؛ و در مسئله عروس احتیاط شود.

۱- ناصر، مکارم شیرازی، «استفتائات جدید»، ابوالقاسم علیان نژادی، قم، مدرسه امام علی بن ابیطالب، ۱۳۷۹، ج ۱،

سؤال: بعضی از زنان و مردان در خود احساس جنس مخالف می‌کنند و بعضاً اگر تغییر جنسیت ندهند احتمال اقدام به خودکشی در آنان هست، آیا اصولاً تغییر جنسیت جایز است؟

جواب: به طور کلی دلیلی بر حرمت تغییر جنسیت نداریم و اگر حال آنها به نحوی باشد که تغییر جنسیت برای آنها ضرورت داشته باشد بعید نیست که واجب باشد.

سؤال: اگر کسی در خود تمایلات یا برخی آثار جنس مخالف را مشاهده کند، آیا واجب است تغییر جنسیت دهد یا نه؟

جواب: واجب نیست.

سؤال: اگر زن یا شوهر تغییر جنسیت دهند عقد و مهریه و سایر احکام چه صورتی پیدا می‌کند؟

جواب: عقد باطل می‌شود؛ و در صورت تحقق دخول، مهر مستقر بر ذمه شوهر می‌باشد؛ و در صورت عدم دخول احوط تصالح است.

سؤال: اگر هر یک از برادر و خواهر تغییر جنسیت دهند، آیا نسبت آنها به یکدیگر قطع می‌شود یا نه؟ و همین‌طور در مورد دو برادر و خواهر و عمه و عمو و خاله؟

جواب: نسبت قطع نمی‌شود، ولی عنوان عوض می‌شود؛ مثلاً برادر خواهر می‌شود و هر کدام حکم خود را خواهد داشت.

سؤال: اگر یکی از بستگان کسی که تغییر جنسیت داده بمیرد، حکم ارث تابع بعد از تغییر جنسیت است یا قبل از آن؟ و اگر فردی که تغییر جنسیت داده پدر یا مادر باشد چه حکمی خواهد داشت؟ زیرا پس از تغییر، فرد فعلی نه پدر خواهد بود و نه مادر.

جواب: در غیر پدر و مادر، حکم عنوان حال فوت ملاحظه می‌شود؛ و در خصوص پدر و مادر احتیاط شود.

تغییر جنسیت در رساله امام(ره):

مسأله ۱- ظاهراً تغییر دادن جنس مرد به زن و جنس زن به مرد از طریق عمل جراحی اشکال ندارد و همچنین عمل جراحی بر روی کسی که خنثی است تا سرانجام یا مرد شود و یا زن حرام نیست، و آیا اگر مردی در خود تمایلاتی از سنخ تمایلات زنان احساس کند و یا اثری از آثار زنان را در خود ببیند و یا اگر زنی از خود تمایلاتی از سنخ تمایلات مردان را احساس کند و یا اثری از آثار مردان را در خود ببیند واجب است بر او این که به عمل جراحی اقدام نموده اولی خود را زن و دومی خود را مرد کند؟ و یا واجب نیست؟ به حسب ظاهر واجب نیست، البته این در صورتی است که اولی حقیقتاً زن باشد و تنها هر یک بعضی از تمایلات و یا آثار جنسی مخالف را در خود ببیند و از آنجا که تغییر

جنسیت ممکن شده است بخواهد از جنس مخالف بشود (نه در جاییکه کسی در مرد بودن و یا زن بودن خود تردید دارد و اگر به ظاهر مرد است احتمال قوی بدهد که شاید در واقع زن باشد و یا اگر زن است احتمال قوی بدهد که شاید در واقع مرد باشد که در این صورت تغییر جنسیت ظاهریش به جنسیت واقعی به شرطی که در مسأله بعد می‌آید واجب است.)

مسأله ۲- اگر کسی را فرض کنی که قبل از عمل جراحی یقین داشته باشد به اینکه از جنس مخالف است و عمل جراحی اگر بر روی او انجام شود او را به جنس مخالف مبدل نمی‌کند بلکه جنسیت واقعی‌اش را که تا کنون پنهان بوده کشف می‌سازد شبهه‌ای نیست در این که واجب است مادام که عمل را انجام نداده مانند بعد از عمل آثار جنس مخالف را مترتب کند و حرام است آثار جنسی که فعلاً به حسب ظاهر دارد مترتب نماید، بنابراین اگر کسی که فعلاً در جنس زنان است یقین داشته باشد به این که در واقع مرد است همه آنچه بر مردان واجب و یا حرام است بر او نیز واجب یا حرام است، و به عکس آن، و اما اینکه چنین کسی که با عمل فعلاً دختر شده حال که فعلاً پسر است واجب است که دو برابر دختر فعلی ارث می‌برد، و همچنین است در سایر طبقات ارث، لکن اشکالی که باقی می‌ماند در مسأله ارث پدر و مادر و جد و جده است که اگر پدر میت تغییر جنسیت بدهد و مادر شود او در حال حاضر نه پدر میت است و نه مادر او و همچنین این اشکال باقی است در جایی که مادر تغییر جنسیت دهد که مرد فعلی نه مادر طفل است و نه پدر، حال آیا برای توارث بین آن دو وضع زمان تولد ملاحظه می‌شود؟ (یعنی مرد فعلی که طفل را زاییده و هنگام تولد طفل زن بود ارث مادر از کودک را ببرد) و یا توارث بین آنها به لحاظ مادر فرزندی نباشد بلکه به این لحاظ باشد که چون در ارث معیار الاقرب فالاقرب به میت و اولویت است (و مرد فعلی هر چه باشد چه مرد و چه زن اقرب به طفل است) از این بابت ارث ببرد؟ و یا اصلاً بین آن دو توارثی نباشد؟ محل تردد از شبهه ارث بردن است و ظاهراً اختلافشان در ارث به لحاظ حال انعقاد نطفه است، بنابراین اگر در حال انعقاد نطفه پدر بوده و در ثلث اموال طفل ارث می‌برد، با این حال نزدیکتر به احتیاط مصلحه است.

مسأله ۸- اگر جنسیت مادر دگرگون شود آیا بعد از مرد شدن باز هم با عروس خودش محرم است، همان طور که شوهر واقعی چنین است یا نه؟ با اشکالی که در مسأله است بعید نیست محرم است، و اگر جنسیت پدر تغییر یابد آیا در این حال که زن شده با پسرش محرم است هر چند که فعلاً مادر او نیست؟ ظاهر همین است و اگر زن پسر و به اصطلاح عروس کسی مرد شود آیا باز هم بر مادر شوهر سابقش محرم است؟ با اشکالی که در آن هست بعید نیست محرم باشد.

مسأله ۹- همه آنچه که درباره اقربای نسبی گفته شد در اقربای رضاعی مانند مادر و پدر رضاعی و خواهر و برادر رضاعی و هر اقربای دیگر نیز می‌آید.

مسأله ۱۰- آنچه که تا کنون گفته شد درباره دگرگونی واقعی جنس به جنس دیگر بود، اما اگر از طریق عمل جراحی کشف شود واقعیت شخص عمل شده که تا کنون مخفی بوده و مثلاً این شخص که زن به حساب می‌آمده و بعد از عمل مرد شده معلوم شود که از اول مرد بوده و به غلط تا کنون زن پنداشته می‌شده، و خلاصه کشف شود این که اگر تاکنون آثار زینت بر او جاری می‌شده بیجا ترتب می‌شده و آن دیگری که بعد از عمل کشف شود واقعاً از اول زن بوده و تاکنون آثار مردی بر او مترتب می‌شده بیجا بوده در اینصورت مسئله دیگری پیش می‌آید.

فتوای حضرت امام مدظله العالی در مسائل ۱ و ۳ و ۷ از مسائل تغییر جنسیت در تحریرالوسیله جلد ۲ صفحات ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸ در این مورد نیز جواز عمل جراحی و عدم تأثیر آن در حقوق مالی و ولایتی تحقق یافته از قبل، دلالت دارد.

سؤال:

برای زنان و مردان اشخاص خنثی که تغییر جنسیت در عمل برای آنان ممکن است تا آنها را به احوالجنسین ملحق کنند و هم چنین زنان و مردانی که آثار مرد یا زن بودن به روشنی در آنها دیده می‌شود و لکن تمایل به تغییر جنسیت، به عبارت روشن‌تر تنقیص جنسیت دارند- برای این که در خود بعضی از آثار جنس مخالف از جمله حرکات و رفتار و سکنتات جنس مخالف را مشاهده می‌کنند و با توجه به مطالب فوق، آیا تغییر جنسیت جایز است یا نه؟ و آیا تنقیص جنسیت جایز است یا نه؟ لطفاً جواب را مشروحاً بیان فرمایید.

حضرت آیت الله یوسف صانعی

تغییر جنسیت را به حسب واقع و ثبوت، بر فرض امکان به حسب طبع قضیه، نمی‌توان گفت حرام است. و یک حرکت علمی مانند بقیه حرکات علمی می‌باشد، یعنی اگر قبل از تغییر مرد بوده و بعداً واقعاً زن شده، آثار زن بودن بر او بار می‌شود، لکن برای عمل و اجرای آن به سایر جهات مساله باید توجه داشت، از مسائل اخلاقی و شخصیت انسانی و حقوقی، چه حقوق خود شخص و چه حقوق دیگران و امور دیگر و معمولاً اگر نگوئیم دایماً، تغییر جنسیت، به خاطر جهات خارجی نادرست و حرام و موجب فسادهای گوناگون خواهد شد. به دلایل اولیه، بنابر اینکه هر چند جایز و تصرف در مخلوق است نه در خلقت، لکن به دلیل تبعات و مفاسد عظیم آن نمی‌توان گفت جایز است، و اما تغییر اثباتی - به این معنی که: شخص ویژگی‌های مرد را دارد ولی طبق تشخیص پزشکان واقعاً زن است و یا بالعکس - مانعی ندارد، و جایز است، بلکه برای حفظ حقوق و احکام، تغییر، لازم و

واجب است که این کار را در حقیقت نمی‌توان دگرگونی نامید که اثبات یک واقعیت و یک امر حقیقی است و ناگفته نماند که اینگونه تغییر جنسیت‌ها منجر به مشخص شدن جنس واقعی برای خنثی می‌شود، و چون ظاهراً مفسده خارجیه ندارد، نمی‌توان گفت حرام است.

سوال

تغییر جنسیت مرد به زن و زن به مرد و ملحق کردن خنثی به زن با عمل جراحی چه حکمی دارد؟

حضرت آیت الله سید علی خامنه‌ای

در مورد خنثی نیز در موردی که فائده عقلائی در تغییر جنسیت باشد اشکال ندارد.

سوال

در مورد تغییر جنسیت با توجه به اینکه از نظر طبّی این عمل (در غیر از خنثی) به تعبیر اطباء تنقیص جنسیت محسوب می‌شود بعضاً با مواردی اطباء مواجه‌اند که شخص از نظر ظواهر بدن بدون هیچ شبهه‌ای یا مرد است یا زن ولی دارای تمایلات، احساسات و عواطف جنس مخالف است، بسیاری از این افراد می‌گویند اگر این تغییر صورت نگیرد انتحار (خودکشی) خواهیم کرد (و تا به حال بار این مسأله پیش آمده) و با توجه به اینکه آمارهای نشان می‌دهد این گونه افراد ۶ الی ۱۶ ماه بعد از وضعیت جدید پشیمان خواهند شد آیا اطباء در این گونه موارد که با تهدید انتحار مواجه‌اند می‌توانند از باب این که حفظ نفس مقدم‌تر از حفظ عضو است این عمل را انجام دهند؟ و آیا اصولاً این عمل برای خود چنین شخصی حرام است یا جائز؟

حضرت آیت الله سید علی خامنه‌ای

تغییر جنسیت برای شخص و به درخواست شخص اشکال ندارد حتی اگر چه جلوگیری از اقدام بر انتحار متوقف بر آن نباشد و یا اصلاً خطر انتحاری در بین نباشد.

حضرت آیت الله محمد فاضل لنکرانی

لا مانع من التّغییر فی الصّوره المذكوره بل لیس هو فی الحقیقه تغیر بل کشف عن الجنسیه الواقعیه المجهوله.

حضرت آیت الله ناصر مکارم شیرازی

تغییر جنسیت دو صورت دارد گاهی ظاهری و صوری است یعنی اثری از آلت جنس مخالف در او نیست فقط یک جراحی صوری در او انجام می‌گیرد و چیزی شبیه آلت جنس مخالف ظاهر می‌گردد، این کار جایز نمی‌باشد و گاه واقعی است یعنی با جراحی کردن عضو تناسلی مخالف ظاهر می‌شود این جایز است و محذور شرعی ندارد مخصوصاً در

مواردی که آثار جنس مخالف در او باشد اما چون این جراحی نیاز به نظر و لمس دارد تنها در موارد ضرورت مانند آنچه ذکر کرده‌اید مجاز است.
متن سوال:

دو جنسی‌ها دو دسته‌اند: دوجنسی‌های کاذب و دوجنسی‌های حقیقی
سوال اول: دوجنسی کاذب دو نوع هستند:

۱- دو جنسی کاذب مونث ۲- دو جنسی کاذب مذکر. در دو جنسی کاذب مونث با وضعیت کروموزومی XX 46 (یعنی کروموزوم مؤنث) ولی ظاهری کاملاً مردانه دارد. اقدام پزشکی و جراحی برای حفظ ظاهر مردانه در صورت تمایل فرد علی‌رغم ماهیت زنانه چه حکمی دارد؟ مسائل حریمیت چه حکمی دارد؟

در صورت ازدواج با زن سالم تکلیف چیست؟ وظیفه پزشک متخصص در قبال این ازدواج‌ها و یا کسانی که تا کنون ازدواج نموده‌اند چه خواهد بود؟ با علم به این که دو زن را شرعاً به ازدواج هم در آورده‌اند.

سوال دوم: در دو جنسی کاذب مذکر با وضعیت کروموزومی XY 46 (یعنی کروموزوم مردانه) که دارای ظاهری کاملاً زنانه است آیا می‌توان بر اساس خواسته بیمار (علی‌رغم ماهیت مردانه) در جهت حفظ ظاهر زنانه اقدام پزشکی و یا جراحی نمود؟ مسائل حریمیت چه حکمی دارد؟ ازدواج این فرد با مرد سالم بویژه در ازدواج‌های انجام شده چه حکمی دارد؟ و پزشک متخصص که این وضعیت را تشخیص می‌دهد چه وظیفه شرعی دارد: سکوت، کشف اسرار بیمار و یا...؟

حضرت آیت الله عبدالکریم موسوی اردبیلی

اگر تشخیص داده شد که زن است ولی ظاهری مردانه دارد حکم مرد پیدا نمی‌کند و نمی‌تواند زن بگیرد در حریمیت هم حکم زن را دارد اما کلام در تشخیص است زیرا علم که نمی‌گوید این زن است یا مرد علم این قدر می‌گوید: این شخص این کروموزوم را دارد و این غالباً در زن‌ها موجود است ولی این که آیا این شخص با وجود ظاهری کاملاً مردانه داشتن زن و بچه زن است یا مرد از چهارچوب علم بیرون است چون احتمال داده می‌شود آن کروموزوم که از مختصات مؤنث است بندرت در مرد هم وجود داشته باشد، به جای این که بگوییم این ماهیتا زن است و در نتیجه اختلاف مادرزادی، ظاهر مرد را پیدا کرده بگوییم این مرد است و به جهت اختلاف، کروموزوم مؤنث پیدا کرده اگر این احتمال در نظریه علم به وجود آید و امکان داشته باشد باید گفت مرد است و احکام مرد را دارد همچنین است سوال دوم.

توضیح بیشتر آنکه این گونه اشخاص دچار یک نحوه تضاد در وجودشان هستند زن و کروموزوم این‌ها با اندام ظاهری شان توافق ندارد اگر دلیل علمی داشته باشیم که زن و کروموزوم خطا نمی‌رود قطعاً اختلال ظاهری این‌ها در نتیجه اختلال تکاملی است. جواب همان است که گفته شد و اگر این احتمال از نظر علمی وجود داشته باشد به ظاهر حکم می‌شود. سوالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که عمل جراحی برای حفظ ظاهر این‌ها برای چیست؟ اگر برای این است که ظاهر این‌ها در حال تغییر و موافقت با زن و کروموزوم است این خود دلیل میشود که ظاهر اینها در نتیجه اختلال بوده است و در هر حال پاسخ قطعی مساله احتیاج به توضیح بیشتری دارد که باید از نظر علمی داده شود.

سوال:

دو جنسی حقیقی در این افراد که دارای هر دو گونه بیضه و تخمدان بوده که ممکن است هر دو فعال باشند طرح قرار گرفتن گوناوها به صورت مختلف گزارش شده است یعنی ممکن است تخمدان‌ها در یک طرف و بیضه‌ها در طرف دیگر باشند و یا مخلوطی از بافت بیضه و تخمدان در یک طرف یا هر دو طرف مشاهده شود (و اندام تناسلی خارجی به اشکال گوناگون است). در دو جنسی حقیقی که فرد از نظر کروموزومی هر دو گوناد را دارا می‌باشد (تخمدان و بیضه) تبدیل وضعیت فرد چه حکمی دارد؟ آیا شرعاً پزشک یا جامعه پزشکی مسئول مشخص نمودن ماهیت جنسی بیمار می‌باشند؟ آیا خواست بیماران صرفاً می‌تواند ملاک تبدیل وضعیت توسط پزشک معالج باشد؟ یا می‌بایستی از مراجع قانونی کسب اجازه نماید؟ اگر پزشک به خواست بیمار عمل نماید به لحاظ شرعی و یا قانونی چه حکمی دارد؟ کلا مسائل مترتب به لحاظ شرعی در این موارد چیست؟

حضرت آیت‌الله عبدالکریم موسوی اردبیلی

در مورد دو جنسی حقیقی (خنثای مشکل) اگر از نظر علمی تبدیل وضعیت شخص ماهیتاً و حقیقتاً ممکن باشد اشکال ندارد و چنانچه برای فریب و یا حل مشکل زندگی باشد ولی واقعاً مشکل بماند و مشکل بیشتری ایجاد شود جایز نیست، پزشک و جامعه هم در تشخیص وضع او مسئولیتی ندارند. در دو جنسی حقیقی خواست بیمار می‌تواند ملاک تبدیل وضعیت توسط پزشک معالج باشد و احتیاجی به کسب اجازه از مراجع قانونی نیست مگر برای مراسم قانونی، از نظر شرع هم حکم همان است که گفته شد.

سوال:

ما هو حکم اجرا العملية الجراحية للاحاق الخنثى بالمرأه او بالرجل؟

حضرت آیت الله سید علی خامنه‌ای

لا مانع من ذلك في نفسه و لكن يجب التحرز عن المقدمات المحرمه.

متن سوال: بالنسبه الى الخنثى الكاذبه - ای ان الشخص فى خلایا جسمه من الناحیه الوارثیه ذکر مثلاً و لكن الاله الخارجیه تغایر ذلک او العکس - فهل يجوز تغییر الشكل الخارجی بما یوافق واقع الامر؟

حضرت آیت الله ابوالقاسم خوئی
لا مانع من ذلک.

سوال:

اگر زن یا مرد پس از ازدواج تغییر جنسیت دهد، حکم ازدواج قبلی چگونه است؟ در صورت بطلان آیا مرد باید مهریه را تماماً بپردازد؟

حضرت آیت الله سید علی خامنه‌ای

ازدواج از حال تغییر باطل می‌شود و اگر بعد از دخول بوده تمام مهر ثابت می‌شود و چنانچه قبل از آن بوده حکم به تنصیف مهر معلوم نیست.

سوال:

اگر زنی که ازدواج کرده، پس از ازدواج تغییر جنسیت دهد و تبدیل به مرد شود، حکم ازدواج آنها و پرداخت مهریه چگونه است؟

حضرت آیت الله یوسف صانعی

ج- تغییر جنسیت واقعی بعد از ازدواج که باعث ضرر و اذیت دیگری می‌شود، حرام است لکن با فرض تحقق و تغییر جنسیت، ازدواج از هنگام تغییر باطل می‌شود و زوج، بدهکار مهر، هر چند بعد از دخول، نمی‌باشد و این خود زوجه است که سبب استدامه مهر را که همان استدامه عقد است، از بین برده و مورد مانند جایی است که زوجه‌ای سبب حرمت خود بر شوهرش به وسیله رضاع گردد و به هر حال بطلان هر عقدی مستلزم برگشت به حال سابق و قبل العقد می‌باشد و این گونه موارد غیر از باب طلاق و جدا شدن زن و مرد از حین طلاق است.

سوال:

زن و مردی با هم ازدواج کرده اند، اگر مرد تغییر جنسیت دهد حکم ازدواج آنها چگونه است؟

حضرت آیت الله یوسف صانعی

ج- اگر زنی با مردی ازدواج کند و مرد تغییر جنسیت دهد، ازدواجش از هنگام تغییر باطل می‌شود. در صورت آمیزش قبل از تغییر باید مهریه زن را بدهد و در صورت عدم آمیزش، بنابر «اقوی» باید بپردازد.

سوال:

اگر هر دو تغییر جنسیت دهند چگونه است؟

حضرت آیت الله یوسف صانعی

ج- اگر زن و شوهر هر دو تغییر جنسیت دهند، به این ترتیب که زن، مرد و مرد زن شود، اگر تغییر جنسیت آن دو با هم در یک زمان نباشد، حکم آن مانند سابق است، اما اگر هر دو با هم تغییر جنسیت دهند، احوط است که مجدداً ازدواج کنند و زن با دیگری ازدواج نکند، مگر این که با اجازه طرفین طلاق بگیرد، هر چند که بعید نیست ازدواج آنها همچنان برقرار باشد.

سوال:

تغییر جنسیت مرد به زن و زن به مرد و ملحق کردن خنثی به زن یا مرد با عمل جراحی چه حکمی دارد؟

حضرت آیت الله سید علی خامنه‌ای

در مورد خنثی نیز در موردی که فائده عقلائی در تغییر جنسیت باشد اشکال ندارد.

سوال:

اگر مردی در اثر عدم تربیت صحیح و عدم مراعات مسائل شرعی در خانواده، در کودکی لباس زنان پوشیده و حالا که بزرگ شده خود را زن می‌داند و با استفاده از داروهای شیمیایی حالات زنانه در او تقویت شده و درخواست تغییر جنسیت می‌کند، آیا جایز است تغییر جنسیت بدهد؟

حضرت آیت الله ناصر مکارم شیرازی

همان طوری که در بالا گفته شد تغییر جنسیت صوری جایز نیست، ولی اگر جنسیت واقعی او خلاف آن است که در او ظاهر می‌باشد، تغییر آن جایز بلکه گاه واجب است.

سؤال: دختری از کودکی لباس مردانه می‌پوشیده و حالا که بزرگ شده خود را مرد می‌داند و استفاده از داروهای شیمیایی حالت مردانه در او ایجاد شده و با مراجعه به پزشک، درخواست تغییر جنسیت خود را نموده است، آیا پزشک مجاز به تغییر جنسیت می‌باشد؟

جواب: تغییر جنسیت اگر صوری باشد جایز نیست و اگر واقعی باشد (این امر در افراد دو جنسی واقع می‌شود) به عنوان درمان و ظاهر شدن جنسیت واقعی جایز و گاه واجب است.

سوال:

خنثای مشکل اگر فوت نماید چه کسی باید او را غسل بدهد اگر مرد او را غسل بدهد شاید در واقع زن باشد و اگر زن غسل بدهد شاید مرد باشد در این صورت تکلیف غسل او چیست؟

حضرت آیت الله سید محمد رضا گلپایگانی موسوی

احوط آن است که محارم نسبی زن یک غسل داده و محارم نسبی مرد، غسل دیگری بدهند و اگر محرم نداشته باشد نیز احوط آنست که هم زن و هم مرد او را نیز لباس غسل بدهند و این حکم، در صورتیست که خنثی سه سال به بالا بوده باشد و اگر سه سال کمتر باشد هر کدام از مرد یا زن او را غسل بدهند. و از محارم نسبی او نباشد - جائز است.

سوال:

خنثی از نظر محرم و نامحرم بودنش با مردان و زنان چه حکمی دارد؟

حضرت آیت الله سید محمد رضا گلپایگانی موسوی

اگر خنثی مشکل باشد باید احتیاط کند یعنی نسبت به مردها خود را زن محسوب دارد و از نامحرم خود را بیوشاند و نسبت به زن‌ها خود را مرد حساب کند و به زن نامحرم نگاه نکند.

متن سوال:

بالنسبه الى الخنثی الکاذبه - الى ان الشخص فی خلايا جسمه من الناحیه الوارثیه ذکر مثلاً و لکن الاله الخارجیه تغایر ذلک او العکس - فهل يجوز تغییر الشكل الخارجی بما یوافق واقع الامر؟

حضرت آیت الله محمد فاضل لنکرانی

خنثی مشکله^۱ می‌تواند در نماز جمعه شرکت کند ولی نمی‌تواند مکمل عدد لازم (۵ نفر) یا امام جمعه باشد، پس اگر غیر از او فقط چهار نفر جمع شده باشند نماز جمعه برگزار نمی‌شود و باید نماز ظهر بخوانند

حضرت آیت الله سید روح الله خمینی موسوی

المیت المشتبه بین الذکر و الانثی و لو من جهه کونه خنثی یغسله من ورا الثوب کل من الرجل و الانثی.

حضرت آیت الله سید روح الله خمینی موسوی

۱- کسی که مرد یا زن بودنش اصلاً معلوم نیست.

يجب بعد الذبح الحلق او التقصير و يتخير بينهما الاطوائف: الاولى النساء فان عليهن التقصير لا الحلق، فلو حلقن لا يجزيهن، الثانيه الضروره اى الذى اول حجه، فان عليه الحلق على الاحوط..... الخامسه الخنثى المشكل، فانه اذا لم يكن من احدى الثالثه الاخيرہ يجب عليه التقصير، والا جمع بينه و بين الحلق على الاحوط.

حضرت آيت الله ابوالقاسم خوئی

«فصل فى ميراث الخنثى» الخنثى - و هو من له فرج الرجال و فرج النساء- ان علم انه من الرجال او النساء عمل به والا رجه الى الامارات، فمنها: البول من احد هما بعينه فان كان يبول من فرج الرجال فهو رجل و ان كان يبول من فرج النساء فهو امراه و ان كان يبول من كان منهما كان المدار على ما سبق البول منه، فان تساويا فى السبق قيل المدار على ما ينقطع عنه البول اخيرا و لا يخلو من اشكال، و على كل حال اذا لم تكن اماره على احد الامرین اعطى نصف سهم رجل و نصف سهم امراه، فاذا خلف الميت ولدين ذكرا و خنثى فرضتهما ذكرين تاره ثم ذكرا و انثى اخرى و ضربت احدى الفريضتين فى الاخرى فالفريضة على الفرض الاول اثنان و على الفرض الثانى ثلاثه فاذا و ضربت الاثنان فى الثالثه كان حاصل الضريب سته فاذا فى مخرج النصف و هو اثنان صار اثنتى عشر، سبعة منها للذكر و خمسة للخنثى، و اذا خلف ذكرين و خنثى فرضيتها ذكرا فالفريضة ثلاثه للثلاثه ذكور، و فرضت ها انثى فالفريضة خمسة للخنثى.

سوال:

در مورد خنثی مشکل یا غیر مشکل، آیا ازدواج با او جایز است یا نه؟

حضرت آیت الله جواد تبریزی

بسمه تعالى، تزويج با خنثای مشکل جایز نیست، و خنثایی که مرد بودن یا زن بودنش معلوم است، حکم سایر مردم را دارد، والله العالم.

حضرت آيت الله ابوالقاسم خوئی

الواط فى دبر الخنثى موجب الجنابه على الحوط فيجب الجمع بين الغسل و الوضو اذا كان الواطى، او المرطو محدثا، بالاصغر دون قلبها الامع الانزل فيجب عليه الغسل دونها الا ان تنزل هى ايضا، و لو دخلت الخنثى، فى الرجل، او الانثى مع عدم الانزال لا يجب الغسل على الواطى و لا على الموطو، و اذا دخل الرجل بالخنثى و تلك الخنثى بالانثى، وجب الغسل، على الخنثى دون الرجل و الانثى على تفصيل تقدم.

سوال:

ما حکم الخنثی فی الحج مثل التقصير و ما شابه، و فی حاله الاحرام هل يجب عليها ان تغطي راسها و بدنھا؟

آیت عظام خویی تبریزی

الخوئی: علیها ان تعمل بالاحتیاط بالنسبه الى تکالیف الرجال و النساء، و مقتضى ذلك ان تقصر فى الحج و لا تحلق و ان لا تغطى راسها ايضا كالرجل كما لا تغطى وجهها كالنساء اما البدن فتغطيه بثوبى الاحرام و تستتر بهما، و الله العالم.

سوال:

بالنسبه الى الخنثى الكاذبه - اى ان الشخص فى خلايا جسمه من الناحیه الوارثیه ذكر مثلا ولكن الاله الخارجیه تغاير ذلك او العكس. فهل يجوز تغيير الشكل الخارجى بما يوافق واقع الامر؟.

آیات عظام خویی تبریزی

الخوئی: لا مانع من ذلك

حضرت آیت الله روح الله الموسوی الخمينی

«و اما اللواحق ففيها فصول: الاول فى ميراث الخنثى.» لو كان بعض الوراث خنثى بان كان له فرج الرجال و النساء فان امکن تعیین كونه رجلا او امراه با حدى المرجحات المنصوصه او غير المنصوصه فهو غير مشكل، و يعمل على طبقها، و الا فهو مشكل.

حضرت آیت الله روح الله الموسوی الخمينی

الخنثى المشكل اى الذى لا تكون فيه المرجحات المنصوصه و لا العلائم الموجبه للاطمئنان يرث نصف نصيب الرجال و نصف نصيب النساء.

حضرت آیت الله روح الله الموسوی الخمينی

لا يتحقق الزنا بدخول الخنثى ذكره الغير الاصلی، و لا بدلدخول المحرم غير الاصلی، كالدخول حال الحيض و الصوم و الاعتكاف و لا مع الشبهه موضوعا او حكما.

حضرت آیت الله روح الله الموسوی الخمينی

يثبت الارش فى لحيه الخنثى المشكل و كذا فى لحيه امراه لو فرض النقص و فى كل مورد مما لا تقدير فيه، ولو فرض ان ازاله الشعر فى العبد او الامه تزيد فى قيمه او لا ينقص منها لا شى عليه الا التعرّيز، و لو فرض التعيب بذلك وجب الارش.

حضرت آیت الله روح الله الموسوی الخمينی

«و منها تغيير الجنسيه» الظاهر عدم حرمه تغيير جنس الرجل بالمرآه بالعمل و بالعكس، و كذا لا يحرم العمل فى الخنثى ليصير ملحقا با حد الجنسين، و هل يجب ذلك لو رات المرآه فى نفسها تماثلات من سنخ تماثلات الرجل او بعض آثار الرجوليّه او راس المرء فى نفسه تماثلات الجنس المخالف او بعض آثاره؟

الظاهر عدم وجوبه اذا كان الشخص حقيق من جنس و لكن امکن تغییر جنسیت بهما
یخالفه.

حضرت آیت الله سید محمد رضا گلپایگانی
المیت المشتبه بین الذکر و الانثی و لو من جهة کونه خنثی، بغسله من وراء الثوب کل
من الرجال و الانثی.

حضرت آیت الله سید محمدرضا گلپایگانی
یشترط فیمن تجب علیه الجمعه امور: منها البلوغ فلا تجب علی غیر البالغ، و منها
العقل، فلا تجب علی المجنون و منها الذکوره فلا تجب علی الانثی، و الخنثی یحتاط
بالجمع بین الجمعه و الظهر، و ان کان الاقوی جواز اجترائه باظهر، لكن الا حوط الا ولی
تاخیر الظهر عن وقت الجمعه...

«در استفتائات دیگری نیز از حضرت آیت الله العظمی خامنه‌ای داریم:^۱
تغییر جنسیت افرادی که در ظاهر مذکرند ولی تمایلات جنسی زنانه دارند و برای
کشف و آشکار کردن واقعیت جنسی آنان، اشکال ندارد به شرطی که این کار مستلزم فعل
حرام و ترتب مفسده‌ای نباشد (استفتائات ج ۲، ص ۱۹۲).
انجام عمل جراحی برای الحاق فرد خنثی به زن یا مرد فی نفسه اشکال ندارد ولی
واجب است از مقدمات حرام پرهیز شود (استفتائات ج ۲، ص ۱۹۳).»

۱- محمد علی، محسن زاده، «احکام ویژه مراکز درمانی و آموزش پزشکی»، بی‌جا، استاد مطهری، اول ۱۳۸۲،

خلاصه و نتایج

تغییر جنسیت از مسائل جدید مطرح شده در حوزه ی علم پزشکی است، این مسئله در کشورهای غربی به یک مسئله ی چالش برانگیز مبدل شده، حال آنکه آمار نشان می دهد که مسئله ی مزبور در کشورهای اسلامی به عنوان یک مسئله ی جدی و فراگیر مورد بررسی قرار نگرفته است، در کشور ما ایران نیز وضع به همین طریق است، آمارها تعداد مراجعه کنندگان به پزشکی قانونی را در جهت تغییر جنسیت خود زیاد نشان نمی دهد اما از آنجا که در سیستم و نظام حقوقی کامل اسلام برای کوچکترین مسائل برنامه وجود دارد و از آنجائیکه دین مبین اسلام، یک دین جهان شمول است، برای اینگونه افراد نیز بدون برنامه نبوده و آنها را نادیده نگرفته است، نیز از آنجا که فقه اسلامی اداره ی امور زندگی بشر را از منطقه ی تولد تا گور عهده دار می شود، در جهت پاسخ به احکام این گروه از افراد نیز راهکارهایی ارائه می دهد که در این کار تحقیقی سعی شده تا اشاره ای به این راهکارهای فقهی صورت بگیرد.

نتایج این کار تحقیقی پس از شناسایی موضوع در حوزه ی پزشکی و با تدقیق و تحقیق در گستره ی آیات الهی و متون فقهی - اصولی و حقوقی حاصل شده، این نتایج عبارتند از:

۱- در خصوص دوجنسی های کاذب اصطلاح « تعیین جنس » یا « اصلاح جنس » صدق می کند در آن آثار و علائم جنس واقعی فرد تقویت می شود و مبرزات جنس مغلوب حذف می شود و فقط در مورد «دو جنسی حقیقی» ممکن است اصطلاح « تغییر جنس » بکار گرفته شود که این امر از لحاظ شرعی نه تنها معنی ندارد بلکه در مواردی واجب و ضروری خواهد بود.

۲- در فقه اسلامی، احکام به تبع موضوعات صادر شده و لذا آشنایی و شناخت اقسام موضوعات در فقه ضرورت می یابد، موضوعات فقهی بر چهار دسته ی موضوعات شرعی، عرفی، لغوی و طبیعی تقسیم می شوند، لذا تغییر جنسیت از موضوعات عرفی فقهی است آن هم عرف خاص. چرا که این موضوع در حوزه ی علم پزشکی و روانشناسی مطرح می شود و لذا به تبع موضوع شناسی در این علوم، حکم مربوطه توسط فقیه صادر می شود، لذا برای شناخت حدود و گستره ی این موضوع باید به علم پزشکی و روانشناسی مراجعه نمود.

۳- برای شناخت این پدیده در علم فقه، نیاز به رجوع به مستندات از آیات و روایات معصومین و آراء فقها داریم، چرا که بحث دوجنسی در فقه که تحت عنوان خنثی مطرح می شود اولاً و بالذات مطرح نیست بلکه در ذیل احکام فقهی بعضی از مباحث که جنسیت در آنها موضوعیت دارند به صورت جانبی مطرح گردیده است. لذا فقها با رجوع به اخبار متعدد، اماراتی را ذکر کرده اند که با شناسایی این امارات می توان جنسیت مکلف را شناسایی کرد و در نهایت فقها این موارد مشتبّه را حمل بر یکی از دو جنس نموده تا وضعیت شرعی و حقوقی این افراد معین گردد.

۴- با بررسی پیشینه ی تاریخی این مسئله در علم پزشکی و روانشناسی، این نتیجه حاصل می شود که امروزه داوطلبان این تغییر اکثراً به دلایل شخصیتی و اجتماعی به این تغییر رو آورده اند، این اختلالات روانی، شخصیتی و اجتماعی آنها را مجبور به تغییر در وضعیت خود کرده، لذا این آمار نشان دهنده ی جامعه ی بیمار جنسی نیست فلذا بدنبال این مسائل، اگر تغییری هم صورت گیرد، تغییر واقعی نخواهد بود، آنها نه تنها جنسیت دومی بدست نمی آورند بلکه هویت واقعی خود را نیز از دست می دهند.

۵- سبب شناسی در حوزه ی تغییر جنسیت در دو علم پزشکی - روانشناسی و جامعه شناسی صورت گرفته، در علم پزشکی سبب شناسی مرتبط با دو گروه اختلال هویت جنسی و اختلال جنسیت صورت گرفته است و در علم جامعه شناسی نیز نتایج ذیل حاصل شده است:

دلایل عمده ی تشویق کننده ی افراد به تغییر جنسیتشان در علم جامعه شناسی: به دو دلیل تقلیدهای بی جا و غلبه اندیشه های فمینیستی تقسیم می گردد، لذا همزمان با ورود پیشرفت و تکنولوژی کشورهای غربی به ملل غیر غربی، آفات و آسیبها و معضلات فرهنگی این تمدن نیز در کشورهای غیر غربی وارد می شود، لذا کشورهای جهان سوم با کپی برداری و تقلید از تمدن غربی که برای خود جوامع غربی نیز مسئله برانگیز شده، سعی در رسیدن به اوج پیشرفت و تکنولوژی دارند.

و در بخش دوم با طرح اندیشه ی گروههای مختلف فمینیستی در میان ملل، عقایدی همچون «تساوی زن و مرد، نابودی نظام مرد سالاری و عرصه ی ورود زن به تمامی فعالیتهای اجتماعی و نابودی نقش سنتی زن و تربیت انسانهای دوجنسیتی و...» روز به روز فاصله ی دو جنس زن و مرد از یکدیگر بیشتر شده و بیزاری این دو جنس از یکدیگر افزایش یافته و اصلی ترین نهاد جامعه، خانواده رو به اضمحلال و نابودی پیش رفته است.

۶- با شناسایی موضوع تغییر جنسیت در علم پزشکی و بدنبال آن سبب شناسی آن در حوزه های پزشکی و جامعه شناسی، حال بایستی راهکارهای متناسب با موضوع توسط

اندیشمندان دینی ارائه شود، لذا فقها با کمک گرفتن از قواعد و اصول فقهی سعی در ارائه به روزترین راهکارها متناسب با مسئله ی تغییر جنسیت کرده اند، پرداختن به بحث مقاصد شرعی و مصالح و مفاسد، علت و ملاک احکام، جایگاه احکام ثانویه در تغییر احکام ثابت و ارتباط فقه با سایر علوم، همه و همه قواعدی اند که با تمسک به آنها می توان راه حلهای مسئله ی مزبور را شناسایی کرد.

۷- درک روح و معنای احکام، برقراری ارتباط منظم میان سلسله ی احکام و هماهنگی میان آنان و تدوین قواعد و نظریه های فقهی و در نهایت رسیدن به مقاصد شریعت و اهداف دین، همگی بر شناخت اصول حاکم بر احکام شریعت استوار است و یکی از این اصول، اصل تبعیت احکام از مصالح و مفاسد است، فلذا در فقه اسلامی، هر حکمی، علتی و هر علتی، حکمتی دارد و این حکمتها نیز تابع مصالح و مفاسدند و این مصالح همان مصالح پنج گانه ی حفظ دین، نفس، عقل، نسل و مال است، لذا تغییر در جنسیت فرد زمانی مجوز شرعی می یابد که در تعارض با مصالح پنج گانه حاکم بر احکام شریعت نباشد اگر با تغییر در هویت و جنسیت فرد، سلامتی فرد و یا نسل او به خطر افتد، از نظر شرعی این تغییر جواز نمی یابد.

۸- می دانیم که احکام اولیه از ثابتات هستند و لا یتغیرند، لذا از آنجا که فقه اسلامی یک فقه شناور است و قابلیت به روز شدن و پاسخگویی به مسائل مستحدث و جدید را دارد، لذا راهکار احکام ثانویه را تأسیس می کند تا با تمسک به قواعد ثانویه از جمله: قاعده های لاضرر، لاجرح و قاعده ی سهولت امکان یافتن راه حل برای این موضوعات جدید نیز حاصل شود، بر اساس این قواعد چنانچه تغییر در جنسیت، ضرورت نداشته باشد و تأمین مصلحت ضروری تری را ایجاب نکند و در جهت تأمین سلامتی جسمی-روحی و نسل شخص مکلف نباشد، امکان دستبرد و خروج از قواعد ثابت و تغییر ناپذیر وجود ندارد.

۹- بعضی از اصول حاکم بر عالم خلقت در بحث ما نحن فیه از این قرارند: اصل توحید، اصل علیت، اصل تحول و تکامل و اصل زوجیت.

مهمترین سند دین شناسی قرآن است، کتابی دست نخورده و تحریف نشده که باید دیگر آثار و منابع دینی را با آن سنجید، در آیات متعدد قرآنی، اصل زوجیت مورد توجه و تأکید قرار گرفته است، لذا مخاطب آیات قرآنی دو جنس مذکر و مؤنث اند، روند خلقت روند تحول و تکامل است و عبث آفریده نشده است و دقیقاً اصل زوجیت نیز از این معنا خارج نیست، هر چه در خلقت او بیشتر نظر کنی جز نظم و حساب و کتاب و عدالت چیزی نمی یابی، هر یک از مخلوقات در عمل به وظیفه ی خود مستقلند و در عین حال در ارتباط با کل نظام هستی اند، حکمت و تدبّر و قدرت به معنای اتمّ و اکمل مختص اوست،

لذا او آفرینش خود را به حق می داند و جواز دخالت در خلقتش را بدون علم و اندیشه ی کافی صادر نمی کند و برای این مداخله گران، عاقبتی جز سردرگمی در نظر نمی گیرد، لذا هر تبدیل و تغییری در نظام آفرینش او نباید کودکانه و عبث باشد، این تغییرات بایستی به دست اهل علم و تفکر و در راستای مصلحت کلان زندگی بشر و غیر مغایر با طبیعت آفرینش باشد.

۱۰- اندیشمندان و فقهای دین نیز با تدقیق در این آیات الهی و روایات معصومین سعی در صدور احکام فقهی مرتبط با این افراد کرده اند، این احکام در دو بخش اصلی صادر شده اند، احکامی که مرتبط با شخص خنثی است که این فرد همچون سایر مکلفان حقوق و تکالیفی دارد که با شناخت این احکام، می توان حقوق و تکالیف این افراد را شناخت و احکامی که مرتبط با فرد تغییر جنسیت داده است که این احکام وضعیت فقهی و حقوقی او را پس از تغییر جنسیت مشخص می کند، لذا فقیه فرد مکلف را در فروض مختلف در نظر گرفته و با توجه به راهکارهایی که قواعد فقهی در اختیارش می گذارند، احکام مرتبط با فرد مکلف را صادر می کند، لذا پس از تعیین جنسیت و بدنبال آن تعیین حقوق و وظایف فرد تغییر جنس داده، او نیز موظف است همچون سایر مکلفین به شناسایی حقوق و تکالیف خود و عمل به آنها بپردازد.

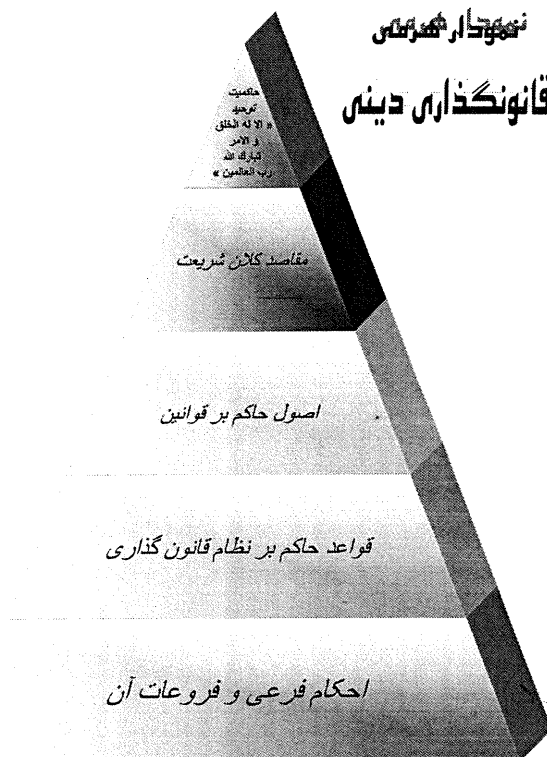
۱۱- پیش از این نیز اشاره شد که بحث خنثی در فقه اولاً و بالذات مطرح نیست، برای شناخت بیشتر این بحث و پاسخگویی به سؤالات مرتبط با آن، می بایست به آراء اندیشمندان و مجتهدان معاصر رجوع کرد چرا که فقهای معاصر با شناسایی موضوع و گستره آن، امکان پاسخگویی به فروع بیشتری را در ارتباط با مسئله ی مزبور دارند. اندیشمندان مسلمان معاصر، آراء فقهی خود را برای هر دو دسته ی افراد دوجنسی و اختلال هویت جنسی مطرح کرده اند، آنها تغییر جنسیت صوری را جایز ندانسته حال اگر این تغییر واقعی باشد و به عنوان درمان و ظاهر شدن جنسیت واقعی فرد باشد آن را جایز و گاه واجب دانسته اند.

۱۲- در نهایت، در جهت ایراد نتیجه گیری پایانی، ترسیم هرم فقهی را ضروری می دانیم: بخش تحتانی هرم، احکام ثابت فقهی اند که زیربنای فقه اند: که تحت عنوان احکام اولیه شکل گرفته اند و بخش دیگر آن قواعد ثانویه همچون لاضرر، لاجرح، قاعده ی سهولت هستند که بر احکام اولیه سایه افکنده اند و شاکله ی فقه را بر اساس راهکارهای ویژه و ضرورتها بنیان می نهند، این قواعد هستند که گریزگاههایی برای مکلف در مواقع ضرر و عسر و حرج و اضطراب او فراهم می کنند و این شریعت سهله و سمحه، در این مواقع نیز سهولت را برای مکلف خود به ارمغان می آورد، مقدم بر این

قواعد، اصول کلی عام حاکم بر این قواعدند، اصولی همچون کرامت و عدالت و تحول و تکامل و تغییر، اصولی که حاکم بر جزء جزء عالم خلقتند و احسن بودن و اکمل بودن خلقت او را آشکار می سازند، این اصول تخلف ناپذیرند و تکامل و پیشرفت را برای افراد بشر فراهم می نمایند، بالاتر از آنان و در رأس این اصول مقاصد شرعی اند، حفظ نسل و نفس و دین و عقل و مال، قواعدی که حاکم بر اصول و قواعد شرعی اند، متضمن سعادت و خوشبختی نسل انسانی، چرا که حفظ نفس انسان و دین و عقل و نسل و مال اویند که در وهله ی اول اهمیت از دیدگاه فقه و شریعت اسلام می باشند، لذا متضمن سعادت و رفاه اویند، و در نهایت و در رأس این هرم آن ذات یگانه است که با تعیین این قواعد و اصول و مقاصد حاکم بر آنان، خلقت به حقش را وعده می دهد و « ذلک بان الله هو الحق و انّ ما يدعون من دونه هو الباطل و ان الله هو العلیّ الکبیر »، آری اوست که « این ربکم الذی خلق السماوات و الارض فی سته ایام ثم استوی علی العرش یغشی اللیل النهار یطلبه حثیثاً و الشمس و القمر و النجوم مسخرات بأمره الا له الخلق و الامر تبارک الله رب العالمین.

پس در حکمی در اسلام تابع علت، حکمت، مصلحت و مقاصد و غایاتی است که اگر از تمامی این معابر با انطباق و استناد عبور کرد آنجاست که حکم به جواز می باید و الا اگر حکمی دارای غایت، مصلحت، حکمت، علت نبود و عبث انجام شد قابلیت اجرا ندارد زیرا به تخریب خلقت و بنیاد هستی می انجامد.

نمودار هرمی قانونگذاری دین



فهرست منابع

الف (کتب

۱) کتب فارسی:

- ۱- آریان پور کاشانی، منوچهر، فرهنگ پیشرو آریان پور انگلیسی - فارسی، ۶ جلدی، تهران، جهان رایانه، ۱۳۷۷.
- ۲- آنو، آی، کشف و درمان رنج های اولیه ی زندگی، ترجمه ی زهرا ادهمی، تهران، روشنفکران، ۱۳۷۰.
- ۳- انطوان الیاس، الیاس، فرهنگ نوین، ترجمه ی مصطفی طباطبایی، بی جا، بی نا، هشتم، ۱۳۷۰.
- ۴- بستان، حسین، نابرابری جنسی از دیدگاه اسلام و فمینیسم، قم، پژوهشکده ی حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۲.
- ۵- بوستانی، قاسم، فرهنگ مبین (عربی - فارسی)، ترجمه ی کامل المنجد الابدی، تهران، ترجمه ی کامل المنجد الابدی، فقیه، ۱۳۷۴.
- ۶- بهائی، محمد بن حسین، جامع عباسی، بی جا، بی نا، ۱۲۸۳.
- ۷- پاک نژاد، رضا، ازدواج، مکتب انسان سازی، تهران، بی نا، ۱۳۵۵.
- ۸- تشکری، زهرا، زن در نگاه روشنفکران، قم، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، ۱۳۸۱.
- ۹- توکلی، اسدالله، مصلحت در فقه شیعه و سنی، قم، مرکز انتشارات مؤسسه آموزش و پژوهش امام خمینی، ۱۳۸۴.
- ۱۰- جوادی آملی، عبدالله، زن در آئینه جلال و جمال، تهران، نشر فرهنگی رجاء، چاپ چهارم، ۱۳۷۴.
- ۱۱- حریری، عبد علی بن جمعه، تفسیر نورالثقلین، تصحیح هاشم رسولی، قم، العلمیه، ۱۳۸۵.
- ۱۲- حسن زاده، آملی، شرح فص حکمه عصمیه فی کلمه فاطمیه، تهران، نثرطوبی، ۱۳۷۹.
- ۱۳- حبیب، سلیمان، فرهنگ بزرگ فارسی - انگلیسی، دارای مهمترین و متداولترین لغات انگلیسی و برابرهای فارسی، تهران، فرهنگ معاصر، چاپ هشتم، ۱۳۶۸.
- ۱۴- حبیب، سلیمان، فرهنگ جامع فارسی - انگلیسی، دارای متجاوز از پنجاه هزار لغت مفرد و مرکب و اصطلاحات و امثال فارسی و معانی انگلیسی آنها با تلفظ لغات به حروف انگلیسی به ضمیمه ی بحث کافی از کلیه ی نکات صرفی و نحوی، تهران، فرهنگ معاصر، ۱۳۷۰.
- ۱۵- خمینی، روح الله، صحیفه نور، بی جا، انتشارات سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، ۱۳۶۹.
- ۱۶- دلیوکالات، جیمز، روانشناسی فیزیولوژیک، ترجمه ی اسماعیل بیابان گرد و محمد علی پور و احمد غضنفری، تهران، دانشگاه شاهد، ۱۳۷۴.

- ۱۷- دهخدا، علی اکبر، لغت نامه ی دهخدا، زیر نظر دکتر محمد معین، تهران، چاپخانه ی دانشگاه تهران، ۱۳۴۷.
- ۱۸- رئیس، فیروزه، اختلال هویت جنسی (GID)، دگرجنسیت جوها (TS)، تهران، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تیمورزاده، ۱۳۸۱.
- ۱۹- ریسونی، احمد، اهداف دین از دیدگاه شاطبی، ترجمه ی سیدحسن اسلامی و سید محمدعلی ابهری، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.
- ۲۰- زراعت، عباس و مسجدسرای، حمید، مبانی استنباط فقه و حقوق: مشتمل بر متن اصول فقه مظفر... تطبیق قواعد اصولی با قوانین موضوعه، تهران، ققنوس، ۱۳۸۰.
- ۲۱- شادلو، لیا، سن بلوغ دختران و مسائل حقوقی آن، تهران، برگ زیتون، ۱۳۸۳.
- ۲۲- شفیع سروستانی، ابراهیم، جریان شناسی دفاع از حقوق زنان در ایران، قم، کتاب طه، ۱۳۸۵.
- ۲۳- شهیدی، مهدی، ارث، تهران، سمت، ۱۳۷۴.
- ۲۴- صفایی، حسین و امامی، اسدالله، مختصر حقوق خانواده، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چاپ هفتم، ۱۳۷۸.
- ۲۵- طباطبائی بروجردی، حسین، جامع احادیث الشیعه، قم، بی نا، ۱۳۶۶.
- ۲۶- عمید، حسن، فرهنگ عمید، شامل واژه های فارسی و لغات عربی و اروپایی مصطلح در زبان فارسی و اصطلاحات علمی و ادبی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۲.
- ۲۷- فاطمه زهرا (سلام الله علیها)، صحیفه الزهراء (سلام الله علیها)، ترجمه ی جواد قیومی، قم، مؤسسه نشر الاسلامی، ۱۳۷۳.
- ۲۸- فرجی، ذبیح الله، انگیزش و هیجان و واکنشهای روانتنی، تهران، میترا، ۱۳۷۵.
- ۲۹- قریب، محمد، فرهنگ لغات قرآن، تهران، بنیاد، ۱۳۶۶.
- ۳۰- کاتوزیان، ناصر، حقوق مدنی: خانواده، تهران، شرکت انتشار، چاپ سوم، ۱۳۷۱.
- ۳۱- کاهانی، علیرضا و فخری شجاعی، پیمان، اختلال هویت جنسی (GID)، دگرجنسیت جوها (TS)، تهران، مؤسسه فرهنگی - انتشاراتی تیمورزاده، ۱۳۸۱.
- ۳۲- گاردنر، ویلیام، جنگ علیه خانواده، ترجمه معصومه محمدی، قم، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، ۱۳۸۶.
- ۳۳- گروهی از نویسندگان، مجموعه آثار کنگره ی بررسی مبانی فقهی امام خمینی، قم، مؤسسه ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۴.
- ۳۴- گودرزی، فرامرز، پزشکی قانونی، تهران، انیشتین، ۱۳۷۰.
- ۳۵- گولومبک، سوزان و فی وش، رابین، رشد جنسیت، ترجمه ی شهناز شهر آرای، تهران، ققنوس، ۱۳۷۸.
- ۳۶- مارلو، بی، پرستاری کودکان مارلو، ترجمه ی سونیا آرزوینانس، تهران، ۱۳۷۵.

- ۳۷- محسن زاده، محمدعلی، احکام ویژه مراکز درمانی و آموزش پزشکی، بی جا، استاد مطهری، ۱۳۸۲.
- ۳۸- محقق داماد، مصطفی، قواعد فقه، بخش مدنی، تهران، مرکز نشر علوم اسلامی، ۱۳۷۵.
- ۳۹- مدرسی، محمدتقی، تفسیر هدایت، ترجمه ی احمد آرام، مشهد، ۱۳۷۸.
- ۴۰- مدیرنیا، جواد، حقوق کودک، بی جا، چاپخانه ی اتحاد، ۱۳۵۳.
- ۴۱- مشیری، مهشید، فرهنگ زبان فارسی، تهران، سروش، انتشارات صدا و سیما، ۱۳۷۴.
- ۴۲- مطهری، مرتضی، آشنایی با علوم اسلامی، قم، انتشارات صدرا، بی تا.
- ۴۳- _____ ده گفتار، قم، انتشارات صدرا، بی تا.
- ۴۴- _____ عدل الهی، قم، انتشارات صدرا، چاپ هشتم، ۱۳۷۲.
- ۴۵- _____ فلسفه ی اخلاق، قم، انتشارات صدرا، چاپ دوم، ۱۳۶۶.
- ۴۶- _____ مجموعه ی آثار، قم، انتشارات صدرا، بی تا.
- ۴۷- _____ مجموعه ی آثار، قم، انتشارات صدرا، چاپ سوم، ۱۳۷۴.
- ۴۸- _____ مسئله ی حجاب، تهران، انتشارات صدرا، چاپ پنجاه و چهارم، ۱۳۷۹.
- ۴۹- _____ نظام حقوق زن در اسلام، قم، انتشارات صدرا، ۱۳۵۹.
- ۵۰- مظفر، محمدرضا، اصول فقه، قم، انتشارات دفتر تبلیغات حوزه ی علمیه ی قم، چاپ سوم، ۱۳۶۸.
- ۵۱- _____ اصول فقه، ترجمه ی علی شیروانی، تهران، انتشارات دارالفکر، ۱۳۸۲.
- ۵۲- مکارم شیرازی، ناصر، استفتائات جدید، قم، مدرسه ی امام علی بن ابیطالب، ۱۳۷۹.
- ۵۳- _____ زهرا؛ برترین بانوی جهان، بی جا، انتشارات سرور، چاپ دوم، ۱۳۷۶.
- ۵۴- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، تفسیر نمونه، قم، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۸.
- ۵۵- ملکیان، مصطفی و دیگران، گفتگوهای فلسفه فقه، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه ی علمیه ی قم، بی تا.
- ۵۶- «منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی»، به نقل از لوح فشرده نورالفقاهه.
- ۵۷- منتظری، حسینعلی، «رساله ی استفتائات»، تهران، سایه، ۱۳۸۳.
- ۵۸- موسوی اردبیلی، عبدالکریم (حاشیه نویس)، توضیح المسائل المحشی للامام الخمینی، بی جا، مؤسسه مکتب امیرالمؤمنین (ع)، ۱۳۷۳.
- ۵۹- مهرپور، حسین، «مباحثی از حقوق زن»، بی جا، مؤسسه اطلاعات، ۱۳۷۹.
- ۶۰- میرعبدفتاح، الحسینی المرآفی، عناوین، قم، مؤسسه نشراسلامی، ۱۴۱۷ ق.
- ۶۱- میشل، آندره، پیکار با تبعیض جنسی، ترجمه ی محمدجعفرپوینده، تهران، نگاه، ۱۳۷۶.
- (۲) کتب عربی:
- ۱- قرآن کریم
- ۲- نهج البلاغه
- ۳- آخوند خراسانی، کفایه الاصول، بیروت، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، ۱۴۰۱ ق.
- ۴- ابن حنبل، احمد بن محمد، «مسند احمد بن حنبل»، استانبول، بی تا، ۱۳۶۱.

- ۵- ابن منظور الافریقى المصرى، ابى الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، قم، ادب الحوزه، ۱۴۰۵ ق.
- ۶- _____ لسان العرب، بيروت، داراحياء التراث العربى، ۱۴۰۸ ق و ۱۴۱۶ ق.
- ۷- بوطى، محمد سعيد رمضان، ضوابط المصلحه فى الشريعة الاسلاميه، بيروت، مؤسسه الرساله، چاپ ششم، ۱۴۲۲ ق.
- ۸- بوطى، محمد سعيد رمضان، ضوابط المصلحه فى الشريعة الاسلاميه، دمشق، دارالمتحده، چاپ ششم، ۱۴۱۲ ق.
- ۹- جيعى عاملى (شهيد ثانى)، زين الدين على بن احمد، الروضه البهييه فى شرح اللمعه الدمشقيه، تهران، مركز نشر دفتر تبليغات اسلامى، چاپ سوم، ۱۳۶۷.
- ۱۰- _____ الروضه البهييه فى شرح اللمعه الدمشقيه، بيروت، مكتبه الاعلام الاسلامى، چاپ پنجم، ۱۳۷۰.
- ۱۱- _____ مسالك الافهام الى تنقيح شرايع الاسلام، قم، مؤسسه معارف الاسلاميه، بى تا.
- ۱۲- حرانى، على بن الحسين بن شعبه، تحف العقول عن آل رسول (صلى الله عليهم)، تهران، كتابخانه ى اسلاميه، بى تا.
- ۱۳- حرّ عاملى، محمد بن حسن، وسايل الشيعه، بيروت، داراحياء التراث العربى، ۱۴۰۳.
- ۱۴- حسنى، اسماعيل، نظريه المقاصد عند الامام محمد الطاهر بن عاشور، هيرندن، المعهد العالمى للفكر الاسلامى، ۱۴۱۶ ق.
- ۱۵- حسینی روحانی، محمدصادق، فقه الصادق فى شرح التبصره، قم، مؤسسه دارالكتاب، ۱۴۱۴ ق.
- ۱۶- حسینی شیرازی، محمدتقی، الفقه، بيروت، دارالعلوم، ۱۴۰۹ ق.
- ۱۷- حسینی مراغی، میر عبدفتاح، عناوين، قم، مؤسسه ى نشر اسلامى، ۱۴۱۷ ق.
- ۱۸- حصرى، احمد، التركات والوصايا فى فقه الاسلامى، عمان - اردن، مكتبه الاقصى، بى تا.
- ۱۹- حكيّم، محمدتقى، اصول العامه للفقه المقارن، بى جا، دارالاندلس، بى تا.
- ۲۰- حلى، حسن بن يوسف، قواعد الاحكام فى معرفه الحلال و الحرام، قم، شريف رضى، بى تا.
- ۲۱- خمينى، روح الله، تحرير الواسيله، قم، چاپ جامعه ى مدرسين، بى تا.
- ۲۲- _____ كتاب البيع، قم، مؤسسه ى مطبوعاتى اسماعيليان، چاپ سوم، ۱۳۶۳.
- ۲۳- _____ كتاب الطهاره، قم، مؤسسه ى تنظيم و نشر آثار امام خمينى، ۱۳۷۹.
- ۲۴- _____ مكاسب محرمة، قم، مطبعه ى مهر، بى تا.
- ۲۵- خويى، ابوالقاسم، مصباح الفقاهه، قم، مؤسسه ى انصاريان، بى تا.
- ۲۶- ذهني تهرانی، محمدجواد، المباحث الفقهييه فى شرح الروضه البهييه، بى جا، انتشارات وجدانى، ۱۳۷۵.
- ۲۷- رازى، فخرالدين، المحصول فى علم الاصول، بيروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۱۲ ق.

- ٢٨- راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، معجم المفردات الفاظ القرآن، قم، مؤسسه ی مطبوعاتی اسماعیلیان، بی تا.
- ٢٩- _____ المفردات فی غریب القرآن، بیروت، دارالمعرفه، بی تا.
- ٣٠- زیدان، عبدالکریم، المفصل فی احکام المرأه والبيت المسلم فی الشریعه الاسلام، بیروت، مؤسسه الرساله، بی تا.
- ٣١- سرخسی، شمس الدین، المبسوط، بیروت، دارالمعرفه، بی تا.
- ٣٢- سورى، عبدالحکیم، مباحث العله فی القیاس عندالاصولیین، بیروت، دارالبشاره الاسلامیه، ١٤٠٦ ق.
- ٣٣- سیورى حلی، جمال الدین مقداد بن عبدالله، التنقیح الرائع لمختصر الشرایع، قم، مطبعه الخیام، ١٤٠٤ ق.
- ٣٤- شاطبی، ابی اسحاق، الموافقات فی اصول الاحکام، بی جا، دارالاحیاء الکتب العربیه، بی تا.
- ٣٥- صدر، محمد باقر، دروس فی علم الاصول، لبنان، الحلقه الولی، ١٩٧٨.
- ٣٦- صدوق، علل الشرایع، قم، مکتبه الداوری، بی تا.
- ٣٧- طباطبایی حکیم، محسن، مستمسک العروه الوثقی، لبنان، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- ٣٨- طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، نجف، دارالکتب العلمیه، بی تا.
- ٣٩- طوسی، ابی جعفر بن علی، المبسوط فی فقه الامامیه، تهران، مکتبه الرضویه، چاپ دوم، ١٣٧٧.
- ٤٠- طوفی، نجم الدین، المصلحه فی الشریعه الاسلامیه، بی تا، رساله الاسلام، ١٣٦٩.
- ٤١- عاملی، ابی عبدالله محمدبن مکی، القواعد والفوائد، قم، منشورات مکتبه المفید، بی تا.
- ٤٢- عبده، محمد، نهج البلاغه، بیروت، دارالمدفعه، بی تا.
- ٤٣- غزالی، ابی حامد، المستصفی من علم الاصول، بیروت، مؤسسه الرساله، ١٤١٧ ق.
- ٤٤- قمی، ابوالقاسم بن محمد حسین، قوانین الاصول، تهران، کتابفروشی علمیه الاسلامیه، ١٢٦١ ق.
- ٤٥- کرکی، علی بن الحسین، جامع المقاصد فی شرح القواعد، بیروت، مؤسسه ی آل البيت، بی تا.
- ٤٦- کلینی، ابو جعفر محمد بن یعقوب، فروع کافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ سوم، ١٣٦٧.
- ٤٧- _____ الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ سوم، ١٣٩١.
- ٤٨- _____ الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم، ١٣٦٢.
- ٤٩- لوئیس، معلوف، المنجد فی اللغه والاعلام، دارالمشرق، بیروت، چاپ سی وسوم، ١٩٩٢.
- ٥٠- متقی، علی بن حسام الدین، کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال، بیروت، مؤسسه ی الرساله، ١٣٥٨.
- ٥١- مجلس الاعلی للشئون الاسلامیه، موسوعه فقه الاسلامی، قاهره، وزاره الاوقاف المجلس الاعلی للشئون الاسلامیه، ١٤١٠ ق.
- ٥٢- مجلسی، محمد باقر، بحارالانوار، بیروت، داراحیاء التراث العربی، چاپ سوم، ١٤٠٣ ق.

- ۵۳- _____ بحار الانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء، چاپ دوم، ۱۴۰۳ ق.
- ۵۴- مختارالسلامی، محمد، القیاس و تطبیقاته المعاصره، جده، المعهد الاسلامی، ۱۴۱۶ ق.
- ۵۵- مروارید، اصغر، سلسله الینایع الفقهیه (مواریث)، بیروت، الدارالتراث و الدار الاسلامیه، ۱۴۱۰ ق.
- ۵۶- مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، بنگاه ترجمه ی نشر کتاب، ۱۳۶۰.
- ۵۷- مؤمن، محمد، کلمات سدیدیه فی مسایل جدیدیه، قم، مؤسسه ی نشر الاسلامی، ۱۴۱۵ ق.
- ۵۸- نائینی، محمدحسین، فوایدالاصول، قم، مؤسسه ی نشر الاسلامی، چاپ ششم، ۱۴۰۶ ق.
- ۵۹- _____ منیه الطالب فی شرح المکاسب، قم، مؤسسه ی نشر الاسلامی، ۱۴۱۸ ق.
- ۶۰- نجفی، محمد حسن، جواهرالکلام فی شرح شرایع الاسلام، بیروت، داراحیاء التراث العربی، چاپ هفتم، بی تا.
- ۶۱- نوری طبرسی، حسین، مستدرک الوسائل، قم، مؤسسه ی مطبوعاتی اسماعیلیان، بی تا.
- ج (رسالات و پایان نامه ها:**
- ۱- ارفع، زهرا (نسل)، « اصول حاکم بر خانواده در مبانی فقهی - حقوقی اسلام »، رساله ی کارشناسی، دانشگاه امام صادق (ع)، واحد خواران، ۱۳۸۵.
- ۲- حسینی، علی، « بررسی احکام فقهی و وضعیت حقوقی دوجنسی ها »، رساله ی کارشناسی ارشد، دانشکده حقوق، دانشگاه تهران، ۱۳۸۱.
- ۳- هاشم بیگی، مریم، « بررسی مسأله ی تحریم موبد در فقه امامیه و تأثیر آن در ثبات خانواده »، رساله ی کارشناسی، دانشگاه امام صادق (ع)، واحد خواران، ۱۳۸۵.
- د (مقالات:**
- ۱- آشوری لنگرودی، حسن، « امام خمینی و حفظ مصالح نظام »، پیام حوزه، بی جا، ش ۴، زمستان ۱۳۷۸.
- ۲- خرازی، محسن، « تغییر جنسیت »، فقه اهل بیت، قم، مؤسسه ی فقه اهل البیت، ش ۲۳، بی تا.
- ۳- رحیمیان، سعید، « فقه و زمان »، نوید شیراز، ۱۳۷۹.
- ۴- رضائی اصفهانی، محمدعلی، « زوجیت و تعارض آن با پدیده ی بکرزایی »، بینات، بی جا، ش ۲۹، بی تا.
- ۵- شفاعی، عبدالله، « فقه و زندگی »، کاوشی نو در فقه اسلامی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه، ش ۳۹، ۱۳۸۳.
- ۶- طرزی، عبدالرضا، « تغییر جنسیت و سخنی با مسئولین بهزیستی »، دیدگاههای نو در فقه اسلامی، تهران، ۱۳۸۰.
- ۷- عباسوند، فریبا، « مبانی و تفاوت ها در فقه و زنان (۲) »، حواء، قم، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، ش ۳، بهمن ۱۳۸۲.

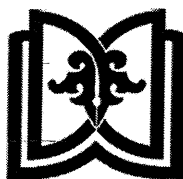
- ۸- غنی نژاد، موسی، «پایان تاریخ و آخرین انسان»، اطلاعات سیاسی - اقتصادی، بی جا، ش ۶۳ و ۶۴، آذر و دی ۱۳۷۱.
- ۹- کریمی نیا، محمد مهدی، «تغییرجنسیت از منظر فقهی و حقوق»، معرفت، قم، ش ۳۶، بی تا.
- ۱۰- کلاتری، علی اکبر، «تنقیح مناط»، کاوشی نو در فقه اسلامی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه، ش ۳۵، بی تا.
- ۱۱- مکارم شیرازی، ناصر، «مجله ی نقد و نظر»، بی جا، ش ۵، بی تا.
- ۱۲- موسوی بجنوردی، «کیهان اندیشه»، بی جا، ش ۷۶، اسفند ۷۶.
- ۱۳- مهرابی، فریدون، «بررسی برخی از ویژگیهای تبدل خواهی جنسی در بیماران ایرانی»، فصلنامه ی اندیشه و رفتار، بی جا، ۱۳۷۴، بی تا.
- ۱۴- میرخانی، عزت السادات، «مرجعیت علمی - نظام اسلامی، مسائل زنان»، ارسالی به همایش مرجعیت علمی، تهران، دانشگاه امام صادق (ع)، واحد برادران، خرداد ۱۳۸۶.
- ۱۵- میرخلیلی، احمد، «فقه و ملاکات احکام»، فصلنامه قبسات، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه ی اسلامی، ش ۱۵ و ۱۶، بی تا.
- ۱۶- میرشمسی، فاطمه، «حضانت از دیدگاه فقه امامیه و سایر مذاهب اسلامی»، مجله ی دانشکده حقوق و علوم سیاسی، تهران، مؤسسه ی چاپ و انتشارات دانشگاه تهران، ش ۵۳، ۱۳۸۰.
- ۱۷- هانتینگتون، ساموئل، 'غرب، غریب نه غالب'، راه نو، بی جا، خرداد ۱۳۷۷، سال اول، ش ۶.

د) منابع انگلیسی:

- 1- De Beauvoir , Simon , **The second sex** , New York , Vintage book , 1989.
- 2- Della , Summers , **Long man , Dictionary of Contemporary English** , Har Law , Pearson Education , 2003.
- 3- Hansfield , H.H, **Sexually Transmitted Disease in Homosexual Men** , American Journal of Public Health , no: 90 , 1981.
- 4- Hornby. Albert Sydney , **Oxford advances learners dictionary of Current English** , Tehran , Ayandesazan , 2005.
- 5- J.Genuis , Stephan , **Riskey sex** , Edmonton Alberta.ed ; KEG Publishing , 1991.
- 6- M.Jaggar , Alison , **Human Biology in Feminist theory: Sexual Equality** , Reconsidered in Knowing women (49).
- 7- Oakley , Ann , **Woman's work: The house wife , past and present** , New York , vintage book , 1976.
- 8- Peach , Lucindajoy , **Women's in culture**.
- 9- Ramazanoglu , **Feminism and the contradictions of oppression** , London and New York , Routledge , 1989.
- 10- Sinclair , John , **Collins Cobuild English Dictionary** , Tehran , Samir , 1998, P.1951.
- 11- Tony , Rosemarie , **Feminist Thought** , London , Routledge , 1997.

Jurisprudential and Legal Bases for
Permission of Gender Change

By:
Dr. Mahdie Mohammad Taghizade



MAJD PUBLICATIONS

