



پژوهش نامه اسلامی زنان و خانواده

فصلنامه علمی

سال هشتم / شماره نوزدهم / تابستان ۱۳۹۹

ISSN: ۲۵۳۸-۶۱۹۰

صاحب امتیاز: جامعه المصطفی العالمیه
محل انتشار: مجتمع آموزش عالی بنت الهدی

مدیرمسئول: فاطمه کبری متولیان

سردبیر: علی نقی فقیهی

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

حمید یارسانیا / دانشیار فلسفه و کلام دانشگاه باقرالعلوم

مسعود جان بزرگی / استاد روان شناسی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

ناصر رفیعی محمدی / دانشیار الهیات و معارف اسلامی جامعه المصطفی العالمیه

محمد علی شمالی / دانشیار فلسفه اخلاق مؤسسه آموزشی - پژوهشی امام خمینی علیه السلام

عباسعلی شاملی / دانشیار فلسفه تعلیم و تربیت جامعه المصطفی العالمیه

محمد مهدی صفورایی یاریزی / دانشیار روان شناسی تربیتی جامعه المصطفی العالمیه

علی نقی فقیهی / دانشیار علوم تربیتی دانشگاه قم

مدیر داخلی: سارا شفیعی

ویراستار: زهرا شفیعی

صفحه بندی: خانه چاپ و گرافیک سحر

مترجم چکیده (لاتین): کمال برزگر بروفی

فصلنامه علمی «پژوهش نامه اسلامی زنان و خانواده» در پایگاه‌های اطلاع‌رسانی ذیل به صورت تمام متن قابل دسترسی است.

www.isc.gov.ir

۱. پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)

www.noormags.ir

۲. پایگاه مجلات تخصصی نور

www.magiran.com

۳. بانک اطلاعات نشریات کشور

www.sid.ir

۴. پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی

<http://pzj.journals.miu.ac.ir>

پایگاه نشریه

iswf.mags@miu.ac.ir

پست الکترونیکی

نشانی مجله: قم، خیابان انقلاب، بعد از گلزار شهدا، مجتمع آموزش عالی بنت الهدی

امور تحریریه: ۰۲۵-۳۷۱۸۳۳۰۰، دورنگار: ۰۲۵-۳۷۲۰۸۹۷۸، کدپستی: ۳۷۱۵۸-۹۴۵۶۳۶

قیمت: ۴۰۰۰۰۰ ریال

این نشریه، براساس نامه مورخ ۱۳۹۴/۰۹/۱۶ به شماره
۳/۱۸/۱۹۴۹۷۷/ کمیسیون نشریات علمی کشور (وزارت علوم،
تحقیقات و فناوری)، از شماره ۲ حائز رتبه «علمی- پژوهشی» گردید.

رویکرد: موضوع «زن و خانواده» از دیرباز مورد بررسی، پرسش و
ژرف‌نگری اندیشمندان دینی و غیردینی بوده است و طرفداران هر
اندیشه، با توجه به شالوده معرفتی خود، نظام فکری مبتنی بر آن شالوده
را ارائه می‌نمایند.

فصلنامه علمی «پژوهش‌نامه اسلامی زنان و خانواده» در پی آن است
که اندیشه‌های علمی دانش‌پژوهان و فرهیختگان را در حوزه زنان و
خانواده، مبتنی بر مبانی اسلامی و نقد شناسه‌های غیردینی منتشر نماید
و به نشر مؤلفه‌های بنیان‌های فکری دین اسلام بپردازد.

داوران علمی این شماره (به ترتیب حروف الفبا)

رضا احمدی، خالد الغفوری، محمد جواد بحرینی

داود تقوایی، محمد ستایش پور، سید علی سید موسوی

حسن شکوری، داود صفا، محمد مهدی صفورایی پاریزی



راهنمای تدوین و نگارش مقالات فصلنامه علمی «پژوهش نامه اسلامی زنان و خانواده»

۱. مقاله دست‌آورد پژوهش علمی نگارنده بوده و مختصات روش‌شناختی و سامان یافته در ارائه موضوع مورد تحقیق بوده و برای چاپ در نشریات دیگر ارسال نشده باشد.
۲. پذیرش مقاله برای چاپ به عهده هیئت تحریریه فصلنامه است که بعد از داوری و تأیید همکاران علمی نشریه، صلاحیت چاپ آن، اعلام خواهد شد. بدیهی است که فصلنامه هیچ‌گونه تعهدی در قبال پذیرش و یا رد مقاله بر عهده نخواهد داشت و کلیه مسئولیت‌های ناشی از صحت علمی و یا دیدگاه‌های نظری و ارجاعات مندرج در مقاله بر عهده نویسنده و یا نویسندگان آن خواهد بود.
۳. مقالات ارسالی حداقل در ۱۵ صفحه و حداکثر ۲۰ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) و با قلم لوتوس شماره ۱۲ در محیط word حروف چینی شده باشد و به پایگاه نشریه ارسال گردد.
۴. مقاله ارسالی باید دارای ساختار مقالات علمی و با رعایت شرایط ذیل باشد:
 - ۱-۴. دارای عنوان، چکیده، (حداکثر ده سطر یا ۱۵۰ کلمه)، کلید واژگان (حداکثر ۷ کلید واژه)، مقدمه، روش پژوهش، نتایج، بحث و نتیجه‌گیری و فهرست منابع باشد.
 - ۲-۴. عنوان مقاله دقیق، علمی، متناسب با متن مقاله و با محتوایی رسا و مختصر باشد.
 - ۳-۴. مقدمه مقاله محل طرح موضوع مقاله، اهمیت و ابعاد و پیشینه موضوع مورد پژوهش و بیان منظور نویسنده از طرح پژوهش باشد.
 - ۴-۴. روش پژوهش شامل روش تحقیق، طرح تحقیق، جامعه و نمونه آماری و ابزار جمع‌آوری اطلاعات است.
 - ۵-۴. در بخش نتایج، نتایج حاصل از تحقیق و آزمون فرضیه ارائه شود.
 - ۶-۴. در بخش بحث و نتیجه‌گیری، مقایسه دستاورد پژوهش با دیگر مطالعات ارائه شود و پیشنهادات کاربردی و محدودیت‌های مربوط به پژوهش نیز بیان گردد.
 - ۷-۴. استناد دهی و تنظیم فهرست منابع به شیوه APA باشد:

رفرنس دهی به شیوه APA

الف) ارجاع به متون در داخل متن با یک نویسنده و یک کتاب

۱. اگر نام نویسنده داخل متن ذکر شود: فقط (سال انتشار) کنار نام نویسنده داخل پرانتز بیان می‌شود؛
 ۲. اگر نام نویسنده و سال انتشار داخل متن ذکر شود در انتهای متن رفرنس آورده نمی‌شود.
 ۳. اگر نام نویسنده و سال انتشار در متن ذکر نشود، ارجاع داخل پرانتز و انتهای متن بیان می‌شود. (نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار)
- اگر ذکر شماره صفحه ضروری باشد شماره صفحه بعد از سال انتشار بیان می‌شود: (نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار، شماره صفحه). اگر کتاب داری چند جلد باشد: (نام نویسنده، سال انتشار، ج/ص)

ب) ارجاع به متون با نویسنده نامشخص

۱. چند کلمه از عنوان کتاب یا مقاله داخل پرانتز همراه با سال انتشار نوشته می‌شود: (چند کلمه از عنوان کتاب یا مقاله، سال انتشار).

ج) تنظیمات فهرست منابع

۱. مقاله

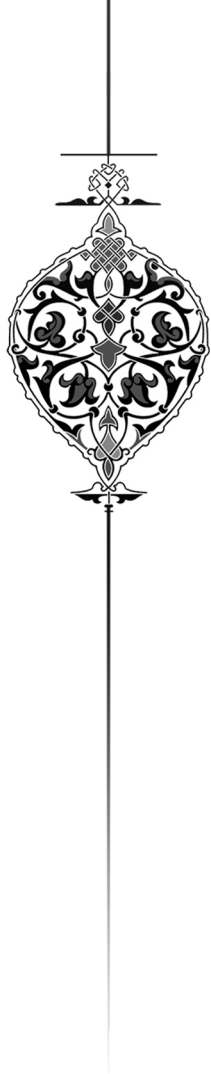
- نام خانودگی، نام نویسنده (سال انتشار). عنوان مقاله. عنوان مجله، شماره نشریه (دوره انتشار)، شماره صفحه ابتدای مقاله - شماره صفحه انتهایی مقاله.

۲. کتاب

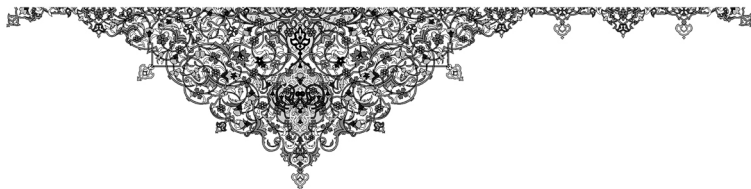
- نام خانودگی، نام نویسنده (سال انتشار). نام کتاب. نام کامل مصحح یا مترجم. محل انتشار: انتشاراتی. اگر نویسنده شرکتی باشد نوبت چاپ بعد از عنوان کتاب در پرانتز ذکر می‌شود:
- نام خانودگی، نام نویسنده (سال انتشار). نام کتاب (نوبت چاپ). محل انتشار: انتشاراتی.
- ۳. ارجاع به کتبی که نویسنده مشخص ندارد مثل فرهنگ لغت:
عنوان کتاب (نوبت چاپ). (سال انتشار). محل انتشار: انتشاراتی.

در این شماره می‌خوانیم

- مقایسه اثربخشی سطوح مختلف آموزش برنامه غنی‌سازی زندگی زناشویی با توجه به آموزه‌های روانشناختی اسلامی بر دلزدگی زناشویی زوجین / سید نجف هاشمی باباحیدری، رضا احمدی، طیبه شریفی، احمد غضنفری ۹
- تأملی در لزوم عده بر مطلقه عقیم / رضا دهقان نژاد ۲۷
- پیامدهای اختلال در احساس آرامش زنان در زندگی زناشویی / شهره روشنی، سوسن باستانی، نهله غروی نائینی ۴۷
- نقد و بررسی تطبیقی دیدگاه‌های موافق و مخالف کنترل جمعیت / احسان ترکاشوند، حسن قره‌باغی ۷۳
- تحلیل و ارزیابی ادله فقهای امامیه درباره مرجعیت زنان با تأکید بر دیدگاه‌های آیت الله خامنه‌ای (مدظله العالی) / فرشته ساسانی، عبدالله میراحمدی ۹۵
- تأثیر حمایت قانونی از زنان شاغل در دوره بارداری و شیردهی بر تمایل ایشان به فرزندآوری / لیلا ثمنی، زهرا کوه‌پیما رونیزی، سمیه کوه‌پیما رونیزی ۱۱۷
- تحلیل ادله فقهی موارد منع و جواز ختنه دختران در مذاهب خمسسه با تأکید بر فقه امامیه / علی غلامی، ندا مقدمی ۱۳۳
- وجوب حجاب حکمی فردی با آثار اجتماعی / معصومه ایمنی، احمد باقری، محمدکاظم رحمان ستایش ۱۵۷



مقالات



مقایسه اثربخشی سطوح مختلف آموزش برنامه غنی سازی زندگی زناشویی با توجه به آموزه‌های روان‌شناختی اسلامی بر دل‌زدگی زناشویی زوجین

سید نجف هاشمی باباحیدری^۱، رضا احمدی^۲، طیبه شریفی^۳، احمد غضنفری^۴

چکیده

پژوهش حاضر با هدف مقایسه اثربخشی سطوح مختلف آموزش برنامه غنی سازی زندگی زناشویی با توجه به آموزه‌های روان‌شناختی اسلامی بر دل‌زدگی زناشویی زوجین به روش نیمه‌آزمایشی با طرح پیش‌آزمون - پس‌آزمون و پیگیری با گروه گواه انجام شد. جامعه آماری این پژوهش شامل کلیه والدین دانش‌آموزان دختر متوسطه اول شهر فارس در سال ۱۳۹۸ بودند که ۱۲۰ نفر از ایشان به روش در دسترس انتخاب و در چهار گروه ۳۰ نفره (سه گروه آزمایش و یک گروه گواه) گمارده شدند. مقیاس دل‌زدگی زناشویی در مرحله پیش‌آزمون بر روی تمام گروه‌ها اجرا شد. گروه‌های آزمایش تحت آموزش برنامه غنی سازی زندگی زناشویی براساس آموزه‌های روان‌شناختی اسلامی (در سه سطح کوتاه مدت، میان مدت و بلندمدت) قرار گرفتند و گروه گواه مداخله‌ای دریافت نکرد. پس از اتمام دوره مداخله و سه ماه بعد، پس‌آزمون و آزمون پیگیری انجام شد. داده‌های به دست آمده با استفاده از روش آماری تحلیل واریانس با اندازه‌گیری‌های مکرر تجزیه و تحلیل شد. یافته‌ها نشان داد که بین دل‌زدگی زناشویی گروه‌های آزمایشی با یکدیگر و با گروه گواه تفاوت معناداری وجود دارد. برنامه مداخله بلندمدت در مقایسه با دو مداخله دیگر اثربخشی بیشتری بر روی گروه آزمایش داشت و ماندگاری برنامه مداخله پس از ۳ ماه نیز پابرجا بود.

واژگان کلیدی: دل‌زدگی زناشویی، زوجین، آموزه‌های روان‌شناختی اسلام،

غنی‌سازی زناشویی.

- نوع مقاله: پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۰/۳۰ تاریخ بازنگری: ۱۳۹۸/۱۲/۲۱ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۲/۲۸
۱. دانشجوی دکتری تخصصی روان‌شناسی، گروه روان‌شناسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد شهرکرد، شهرکرد، ایران.
Email: najaf2242@gmail.com
۲. استادیار روان‌شناسی، عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد شهرکرد، شهرکرد، ایران.
Email: rozgarden28@yahoo.com
۳. دانشیار روان‌شناسی، عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد شهرکرد، شهرکرد، ایران.
Email: sharifi_ta@yahoo.com
۴. دانشیار روان‌شناسی، عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد شهرکرد، شهرکرد، ایران.
Email: aghazan5@yahoo.com

A Comparison of the Effectiveness of Different Levels of Educating the Program of Enriching Marital Life Based on Islamic Psychological Teachings on Couples' Marital Boredom

Seyed Najaf Hashemi Baba Heidari¹, Reza Ahmadi², Tayebeh Sharifi³, Ahmad Ghazanfari⁴

The present research aimed to compare the effectiveness of different levels of educating the program of enriching marital life based on Islamic psychological teachings on couples' marital boredom with a quasi-experimental method and pretest-posttest design with a control group and a follow-up phase. The population included all parents of the first grade high school girl students in the city of Farsan in 2019 and 120 parents were selected by the convenience sampling and were placed in four groups of 30 (three test groups and one control group). In pretest phase, the marital boredom scale was performed among all groups. The test groups received an education of the program of enriching marital life based on Islamic psychological teachings (at short, medium, and long-term levels) and the control group did not receive any education. At the end of intervention period and three months later, posttest and follow-up test were given. ANOVA with repeated measures was applied to analyze the data. In the matter of marital boredom, the findings showed that there was a significant difference between the test groups and each other as well as the control group. The long-term intervention program had more effectiveness than other two interventions on the test groups. Moreover, the intervention program remained stable after 3 months.

Keywords: marital boredom, couples, Islamic psychological teachings, enriching marital life.

Paper Type: Research

Data Received: 2020/01/20 Data Revised: 2020/03/11 Data Accepted: 2020/03/18

1. Ph.D. Student in Psychology, Department of Psychology, Islamic Azad University, Shahrekord Branch, Shahrekord, Iran.
Email: najaf22420@gmail.com

2. Assistant Professor of Psychology, Faculty Member of Islamic Azad University, Shahrekord Branch, Shahrekord, Iran.
(Corresponding Author)
Email: rozgarden28@yahoo.com

3. Associate Professor of Psychology, Faculty Member of Islamic Azad University, Shahrekord Branch, Shahrekord, Iran.
Email: sharifi.ta@yahoo.com

4. Associate Professor of Psychology, Faculty Member of Islamic Azad University, Shahrekord Branch, Shahrekord, Iran.
Email: aghazan5@yahoo.com

۱. مقدمه

خانواده اولین و مهمترین نهاد اجتماعی است. جامعه سالم در گرو خانواده سالم و خانواده سالم در گرو داشتن زوجین سالم است. تعارضات و مشکلات زناشویی بین زوجها امری اجتناب ناپذیر است و زمانی اتفاق می افتد که بین زوجها عدم توافق و سازگاری رخ دهد. (ماخانووا، مک نولتی، ایکل، نیکونوا و مانر،^۱ ۲۰۱۸) خانواده محیطی مقدس، باصفا و به تعبیر قرآن محل سکون و آرامش واقعی است (احمدی، ۱۳۸۲). خداوند در آیه ۲۱ سوره روم می فرماید: «و از نشانه های او اینکه از [نوع] خودتان همسرانی برای شما آفرید تا بدانها آرام گیرید و میانتان دوستی و رحمت نهاد، آری در این [نعمت] برای مردمی که می اندیشند قطعاً نشانه هایی است». لازمته تقویت زندگی خانوادگی ثبات، دوام، طرز نگرش و تعامل زوجها با یکدیگر است (آنسا، نجما و نورین،^۲ ۲۰۱۳). خانواده نهادی اجتماعی است که پایه و اساس ارتباط انسانی را تشکیل می دهد و در آن زن و مرد از طریق نیرویی رمزی ناشی از غرایز، آیین، شعائر و عشق به هم جذب می شوند و به طور آزادانه و کامل تسلیم یکدیگر می شوند تا واحد پویایی به نام خانواده را ایجاد کنند (آلسون، استوتزر و برنو،^۳ ۲۰۰۹). تعارضات زناشویی باعث سست شدن روابط، افزایش مشکلات زناشویی و عدم ارضای نیازهای طبیعی زوجین می شود و با خطر فزاینده انواع اختلالات روانی همراه است و در صورت تداوم باعث دل زدگی زناشویی^۴ می شود (کانسون، بویر، هاتکینسون و ویلز،^۵ ۲۰۱۹). دل زدگی نشانه فرسودگی عاطفی، زوال شخصیت و کاهش فضیلت شخصی و نتیجه گیری طولانی مدت زوجین در موقعیت هایی است که از نظر عاطفی و احساسی مطالبات زیادی دارند. دل زدگی به معنی فروپاشی جسمی، عاطفی و روانی است که از نبود تناسب بین انتظارات و واقعیت ناشی می شود. دل زدگی زناشویی به دلیل مجموعه ای از توقعات غیرمنطقی و غیر واقع بینانه، گذار از هیجانانگیز، عدم توجه و دقت زوجین نسبت به هم و نیازهای یکدیگر، عدم بیان احساسات و نیازها و فراز و نشیب های زندگی بروز می کند (پاینز، نل و همر،^۶ ۲۰۱۱).

1. Makhanova, A., McNulty, J.K., Eckel, L.A., Nikonova, L., & Maner, J.K.

2. Aneesa, A., Najma, I. M., & Noreen, A. K.

3. Alson, S., & Bruno, S. F.

4. Marital bournout

5. Kansoun, Z., Boyer, L., Hodgkinson, M., Villes, V., & Fond, G.

6. Pines, A. M., Neal, M. B., Hammer, L. B.





رخ می دهد (مطهری، بهزادپور و احمدی، ۱۳۹۲). بسیاری از ازدواج ها دل زدگی را تجربه می کنند، اما با کیفیت پایین ادامه می یابند و زندگی متأهلی بی ثباتی را تشکیل می دهند که متمایل به فروپاشی است و به طور یقین با فراوانی افکار و تصوراتی درباره جدایی همراه است (بشلیده، شریفی و کارسولی، ۱۳۹۰).

دل زدگی زناشویی با فروپاشی رابطه و توسعه آگاهی و توجه به اموری که به اندازه گذشته خوشایند نیستند، شروع می شود و اگر در این مرحله از پیشرفت آن جلوگیری نشود، تمام چیزها از مرحله بد به مرحله بدتر می رسد. (پاینز، و همکاران، ۲۰۱۰) دل زدگی زناشویی عدم انطباق بین وضعیت موجود و وضعیت مورد انتظار است و وقتی به وجود می آید که وضعیت موجود فرد در روابط زناشویی با آنچه که وی انتظار دارد، منطبق نباشد و نارضایتی زناشویی وقتی ایجاد می شود که وضعیت موجود فرد در روابط زناشویی با وضعیت مورد انتظار فرد منطبق نباشد؛ یعنی حالتی که طی آن زن و شوهر از ازدواج با یکدیگر و با هم بودن احساس شادمانی و رضایت ندارند (لی، سان و چائو، ۲۰۱۶). انباشته شدن تنش ها و سرخوردگی های زندگی روزمره موجبات فروپاشی و فرسایش زندگی و سرانجام دل زدگی را فراهم می کند (نعیم، ۱۳۸۷). عدم شناخت نیاز همسران توسط یکدیگر، مطرح نکردن نیازها و نیافتن راه حل سازنده و مثبت برای نیازها، استرس، ناکامی، سرخوردگی، خشم و سرانجام دل زدگی را به دنبال دارد (عطاری، پورمحمد و راهنورد، ۱۳۸۸). دل زدگی زناشویی با عدم تعادل میان منابع و تقاضا و با ناهمخوانی میان انتظارات و ایده آل های افراد از سویی و واقعیات از سوی دیگر شروع می شود. نتیجه این ناهمخوانی، استرس است. استرس ممکن است به طور آگاهانه و هوشیارانه مشاهده و درک شود یا به طور ناآگاهانه در مدت طولانی پایدار بماند. در مرحله نخست به تدریج افراد احساس فشار عاطفی، فرسودگی و خستگی می کنند. در مرحله بعد، تغییراتی در نگرش و رفتار افراد ایجاد می شود؛ در این مرحله افراد نگرش خود را در مورد زندگی زناشویی و همسر تغییر می دهند که نتیجه آن دل زدگی است. دل زدگی با رشد آگاهی و توجه به چیزهایی که دیگر به اندازه گذشته خوشایند نیست، شروع می شود و به ندرت روند آن تدریجی است (اسکافلی و بونک، ۲۰۱۳).

1. Lee, Ty., Sun, GH., & Chao, SC.

2. Schufeli, W. B., & Bunk, B. P.

عوامل مختلفی مانند خلق و خوی همسر، درآمد و اشتغال همسر، تفاهم فکری (عقاید، باورها و ارزش‌ها)، ارضای جسمانی و روانی همسر و سبک‌های دلبستگی، دل‌زدگی زناشویی را تحت تأثیر قرار می‌دهد. متغیرهایی مانند بار مسئولیت‌های اضافی، فشار ناشی از تعهدات خانوادگی و مطالبات متناقض زوجین نسبت به یکدیگر نیز باعث تشدید دل‌زدگی زناشویی می‌شود. (پاینز، و همکاران، ۲۰۱۱)

مذهب و خانواده به ارزش‌های مشابهی تأکید می‌کنند و پژوهشگران رابطه نزدیکی بین آن دو پیش‌بینی می‌کنند. این جهت‌گیری موجب این نگرش شده است که مذهب می‌تواند روابط زناشویی را تقویت کند و استحکام بخشد. (مصلحی، ۱۳۹۱) مذهب و پایبندی به آن به ویژه در جامعه اسلامی این سؤال را مطرح می‌کند که شادمانی و رضامندی زناشویی در سایه تعالیم الهی و پایبندی به آن چگونه است و آیا پایبندی به مذهب و آموزه‌های دینی می‌تواند تأثیری در سطح شادمانی زناشویی داشته باشد. یکی از مهمترین مسائلی که زمینه آرامش و شادمانی زناشویی را فراهم می‌کند پایبندی زوجین به دستورات مذهبی است. خوشبختی زناشویی زمانی محقق می‌شود که زوجین ارتباط خوبی با مبدأ آفرینش داشته باشند و پایبند به احکام و دستورات الهی باشند نه آنکه مسائل زندگی آنها را از یاد خدا غافل کند (ربک، منافقون: ۹). زندگی کم‌تعارض در سایه توجه به مسائل معنوی و پرورش اعتقادات مذهبی است. ارزش‌های دینی به زندگی معنا می‌بخشد و پناهگاهی در اوج بحران‌های زندگی است. اعتقادات مذهبی زیربنای شکل‌دهی به سبک زندگی است. این مسئله سبب می‌شود که فرد مسلمان نسبت به پرورش معنویت در خود و نزدیکانش مسئولیت و نقش ویژه‌ای داشته باشد. براساس آموزه‌های اسلامی زندگی که در آن معنویت باشد شیرین و گواراست (خطیب، ۱۳۹۰).

تاکنون در مورد مقایسه اثربخشی سطوح مختلف آموزش برنامه غنی‌سازی زندگی زناشویی با توجه به آموزه‌های روان‌شناختی اسلامی بر دل‌زدگی زناشویی در داخل و خارج از کشور پژوهش مستقلی صورت نگرفته است، اما به‌طور کلی تحقیقاتی مرتبط با موضوع حاضر انجام شده است که عبارتند از: ربینسون و بلنتون^۱ (۲۰۱۷) در مطالعه بر روی



1. Robinson, L., & Blanton, P.

۲۵ نفر از زوجین ۳۰ سال و بالاتر نتیجه گرفتند که آموزش روابط زناشویی با جهت‌گیری مذهبی بر صمیمیت، کیفیت و تعهد زندگی زناشویی و کاهش دل‌زدگی تأثیر مثبت دارد. هالفورد، هیلپرت، بادنمن، کیتیا، لارسون و هلمان^۱ (۲۰۱۵) در تحقیقی نشان دادند که آموزش مهارت‌های ارتباط زناشویی به زوجینی که رضایت‌مندی زناشویی ضعیفی دارند، می‌تواند سطح رضایت‌مندی آنها را تا حد قابل توجهی افزایش دهد و با بهبود کیفیت زندگی آنها دل‌زدگی زناشویی را کاهش دهد. ناتانیل و دیوید^۲ (۲۰۰۹) در تحقیقی نشان دادند که آموزش براساس مذهب به حل تعارضات و دل‌زدگی زناشویی کمک می‌کند. ولستنسروفت و میشل^۳ (۲۰۰۹) در پژوهشی دریافته‌اند که آموزش مهارت‌های پس از ازدواج بر افزایش رضایت زناشویی و کاهش دل‌زدگی در میان خانواده‌ها مؤثر بوده است. هیتون و پرات^۴ (۲۰۰۴) در پژوهشی نشان دادند که بین عمل به باورهای دینی و میزان صمیمیت زناشویی، توافق، صادق بودن و عمل به تعهدات زوجین هم‌بستگی مثبت و معناداری وجود دارد. آقاییوسفی، فتحی آشتیانی، علی اکبری و ایمانی‌فر (۱۳۹۵) در پژوهشی نشان دادند که غنی‌سازی زندگی زناشویی بر حل تعارضات زناشویی، بهزیستی اجتماعی و کیفیت زندگی زوجین مؤثر است. محمودزاد، حسینیان، احمدی و فاتحی‌زاده (۱۳۹۳) در تحقیق خود در مورد بررسی تأثیر آموزه‌های شناختی-رفتاری اسلام بر سازگاری، رضایت و صمیمیت زناشویی نشان دادند که این آموزه‌ها بر مؤلفه‌های فوق تأثیر مثبت دارد.

فتوحی بناب، حسینی نسب و هاشمی (۱۳۹۰) در تحقیقی دریافته‌اند که زوج‌درمانی شناختی-رفتاری اسلامی بر خودشناسی زوج‌های ناساگار مؤثر است. خدایاری فرد (۱۳۸۶) در پژوهش خود در مورد رابطه نگرش مذهبی و رضایت‌مندی زناشویی نشان داد که بین نگرش مذهبی، رضایت‌مندی زناشویی و کاهش دل‌زدگی رابطه مثبت وجود دارد. پژوهش دیگری با عنوان رابطه بین تقیدات مذهبی و سازگاری زناشویی نشان داد که میزان سازگاری زناشویی زوجین با تقیدات مذهبی بالاتر به‌طور معناداری بیشتر از کسانی است که تقیدات مذهبی کمتری دارند (احمدی، ۱۳۸۵). در پژوهشی دیگر یافته‌های تحقیق حکایت از آن دارد

1. Halford, W. K., Hilpert, P., Bodenmann, G., Keithia, L., Larson, J., & Holman, T.

2. Nathaniel, M., & David, C.

3. Wolstensroft., & Micheel, J.

4. Heaton, T. B., & Pratt, E. L.

که مشاوره اسلامی و آموزش بر مبنای آموزه‌های روان‌شناختی اسلام بر سازگاری زناشویی و کاهش دل‌زدگی زوجین مؤثر است (دانش، ۱۳۸۳). در سال‌های اخیر به دلایل متعدد روانی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی گسترش روزافزون تعارضات و اختلافات زناشویی منجر به دل‌زدگی و در رأس آنها طلاق در جوامع مختلف بسیار دیده می‌شود تا آنجا که می‌توان گفت طلاق و افزایش روزافزون آن در قرن حاضر برای زنان و مردان متأهل و کسانی که در تدارک تشکیل خانواده هستند، زنگ خطری است که مستلزم داشتن بصیرت کافی و آگاهی عمیق‌تر زوجین از خصوصیات اخلاقی و روحی یکدیگر در هنگام ازدواج است.

اکنون در بسیاری از کشورهای صنعتی و پیشرفته طلاق تا ۵۰٪ افزایش داشته است. (موسوی، ۱۳۹۵) بنابراین، چون دامنه اختلافات ضربه‌های شدیدی بر کانون خانواده و روابط زناشویی همسران وارد می‌کند، ضروری است که با انجام پژوهش‌های متعدد در این حوزه و مقایسه اثربخشی سطوح مختلف برنامه‌های مختلف آموزشی درباره افزایش سطح مهارت و آگاهی زوجین از گسترش بیشتر مشکلات یاد شده پیشگیری کرد. بسیاری از مردم ایران به دین اسلام معتقدند و همچنین با توجه به این موضوع که هر شهر و منطقه‌ای در کشورمان نیز ممکن است به دلیل شرایط خاص فرهنگی و بومی در پاره‌ای از موارد روش‌هایی که با اعتقادات، فرهنگ و ارزش‌های مردم آن منطقه انطباق نداشته باشد برایشان کارایی لازم را نداشته باشد، لازم است در کنار روش‌ها و رویکردهای غنی‌سازی زندگی زناشویی به شکل کلی و با یک سطح یکسان، از روش‌های دیگر آموزش که در سطوح مختلف و مبتنی بر آموزه‌های روان‌شناختی اسلامی و متناسب با فرهنگ بومی هر شهر و منطقه هست نیز استفاده شود. دلیل سطح‌بندی این برنامه مداخله‌ای این است که از نظر زمان و محتوی در هر سطح، مقایسه‌ای صورت گیرد تا مشخص شود تأثیر این دو ویژگی بر متغیرهای وابسته پژوهش چگونه است. با آموزش این شیوه می‌توان خود را به ابزارهای جدید برخاسته از فرهنگ، ارزش‌ها و آیین ایرانی مجهز کرد و در هر موقعیت از روش متناسب با آن موقعیت استفاده کرد. جنبه نوآوری پژوهش حاضر نسبت به تحقیقات دیگر مقایسه سطوح مختلف برنامه آموزش غنی‌سازی زندگی زناشویی است. پژوهش حاضر به این پرسش‌ها پاسخ می‌دهد که آیا سطوح مختلف آموزش برنامه مذکور

بردل زندگی زناشویی زوجین تأثیر معنادار دارد و اگر این‌گونه است اثرگذاری سطوح مختلف این برنامه نسبت به یکدیگر چگونه است.

۲. شیوه اجرای پژوهش

۲-۱. روش پژوهش

پژوهش حاضر به روش نیمه‌آزمایشی با طرح پیش‌آزمون-پس‌آزمون و گروه گواه با مرحله پیگیری انجام شد. از هر سه گروه آزمایش و گروه گواه پیش‌آزمون گرفته شد. شرکت‌کنندگان گروه‌های آزمایش در سه سطح متفاوت از برنامه غنی‌سازی زندگی زناشویی براساس آموزه‌های روان‌شناختی اسلام (متفاوت از نظر تعداد جلسات و محتوی) که به ترتیب شامل ۶، ۸ و ۱۰ جلسه ۱/۵ ساعته در هفته بود، شرکت کردند. در این فاصله گروه گواه هیچ مداخله‌ای دریافت نکرد. پس از پایان جلسه آخر و سه ماه بعد از آخرین جلسه هر چهار گروه نمونه به‌طور مجدد پرسش‌نامه‌های دل‌زندگی زناشویی (MBS) را برای پیگیری تکمیل کردند.

۲-۲. جامعه و نمونه آماری

جامعه آماری پژوهش حاضر ۱۱۵۲ نفر از زوجینی بودند که فرزندان دخترشان در سال تحصیلی ۹۷-۹۸ در دبیرستان‌های متوسطه اول شهر فارسان تحصیل می‌کردند. گروه نمونه پژوهش ۱۲۰ نفر بودند که به روش نمونه‌گیری در دسترس انتخاب شدند. ملاک ورود افراد به پژوهش کسب نمره یک انحراف استاندارد بالاتر از نمره میانگین دل‌زندگی زناشویی بود. نمونه آماری به‌طور تصادفی در سه گروه آزمایش (هر گروه شامل پانزده زوج) و یک گروه گواه (شامل پانزده زوج) بودند. از ۴۵ زوج گروه‌های آزمایش ۴۲ زوج در هر سه گروه دوره آموزش را به پایان رساند و سایر زوج‌ها به دلیل غیبت بیش از دو جلسه از گروه کنار گذاشته شدند.

۲-۳. ابزار پژوهش

۲-۳-۱. مقیاس دل‌زندگی زناشویی

مقیاس دل‌زندگی زناشویی یک ابزار خودسنجی است که توسط پاینز (۱۹۹۶) برای اندازه‌گیری

میزان دل‌زدگی زناشویی در بین زوجین طراحی شده است. این پرسش‌نامه ۲۰ سؤال دارد و هدف آن ارزیابی ابعاد رفتار افراد یعنی، نوع دوستی، وظیفه‌شناسی، جوانمردی، ادب، مهربانی و فضیلت مدنی است. این مقیاس سه جزء اصلی از یافتادن جسمی، روانی و عاطفی دارد. تمام گویه‌ها با یک مقیاس هفت امتیازی پاسخ داده می‌شود. ضریب پایایی آزمون ۸۹٪ برای یک دوره یک ماهه، ۷۶٪ برای یک دوره دوماهه و ۶۶٪ برای یک دوره چهارماهه بود. ثبات درونی برای بیشتر آزمودنی‌ها با ضریب آلفای کرونباخ سنجیده شده است که بین ۹۱٪ تا ۹۳٪ می‌باشد. (پاینز، ۱۹۹۶)

۲-۳-۲. بسته مداخله‌ای سطوح مختلف آموزش غنی‌سازی زندگی زناشویی براساس آموزه‌های روان‌شناختی اسلامی

این بسته مداخله‌ای توسط محقق با بهره‌گیری از مفاهیم آیات قرآن مجید، احادیث ائمه علیهم‌السلام و سیره نبی مکرم اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و سایر منابع و کتب معتبر اسلامی مانند بحارالانوار، غررالحکم و درالکلم، وسائل الشیعه، صحیفه الرضا، کشف الغمه، دره البیضا و مقالات داخلی و خارجی تهیه شد. با توجه به اینکه باید به شرایط اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی منطقه مورد آزمون هم توجه می‌شد، تصمیم گرفته شد که بسته مداخله‌ای در سطوح مختلف از نظر میزان زمان آموزش و محتوی آموزشی گردآوری شود. به عبارت دیگر افرادی که مشکلات کمتر داشتند یعنی، آنها که کیفیت زندگی زناشویی بالاتر و دل‌زدگی زناشویی کمتر داشتند آموزش‌های سطح اول یا کوتاه‌مدت را دریافت کردند و با توجه به مؤلفه‌های یاد شده بسته آموزشی ارتقا پیدا کرد. این بسته با نظارت و مشورت اساتید راهنما و مشاور پژوهش تهیه و توسط تعدادی از اساتید این رشته در حوزه و دانشگاه بررسی شد و اصلاحات پیشنهادی آنها نیز اعمال گردید. سپس برای به دست آوردن روایی صوری، این برنامه بر روی گروه نمونه ۱۵ نفره اجرا شد و روایی ظاهری آن نیز تأیید گردید. همچنین ضریب توافق (درونی) متخصصان درباره فرایند زمان، ساختار، محتوی و تمرین‌های بسته آموزشی ۹۸٪ محاسبه شد.



جدول ۱

مداخله سطح یک (کوتاه مدت): آموزش برنامه غنی سازی زندگی زناشویی (برگرفته از آموزه های روان شناختی اسلامی)

شماره جلسه	خلاصه و اهداف	تکالیف
جلسه اول	بیان قواعد و مقررات و منطق جلسات با توجه به آموزه های اسلام و گرفتن پیش آزمون	
جلسه دوم	شرح مفهوم ارتباط مؤثر و اهمیت آن در زندگی زوجین با توجه به آموزه های اسلام	تمرین ارتباط مؤثر توسط زوجین
جلسه سوم	بررسی تکالیف جلسه قبل و ارائه بازخورد، بیان و شرح مفهوم روابط زناشویی و اهمیت آن با توجه آموزه های اسلام	بیان نقاط قوت و ضعف در روابط زناشویی و بررسی آنها توسط زوج ها
جلسه چهارم	بررسی تکالیف جلسه قبل و ارائه بازخورد، شرح رویکرد اسلام در مورد دیدگاه زوجین نسبت به یکدیگر (امانت محور، مالکیت محور) و اثرات آن در زندگی همسران	تمرین دیدگاه امانت محور توسط زوجین در رابطه با یکدیگر
جلسه پنجم	بررسی تکالیف جلسه قبل و ارائه بازخورد، بیان حقوق زن و مرد نسبت به یکدیگر با توجه به آموزه های اسلام	برشمردن حقوق اساسی و متقابل زوجین و اثرات توجه به آنها در زندگی
جلسه ششم	بررسی تکالیف، ارائه خلاصه ای از جلسات گذشته و جمع بندی مباحث- انجام پس آزمون	

جدول ۲

مداخله سطح دو (میان مدت): آموزش برنامه غنی سازی زندگی زناشویی (برگرفته از آموزه های روان شناختی اسلامی)

شماره جلسات	خلاصه و اهداف	تکالیف
جلسه اول	بیان مقررات و قواعد گروه و منطق جلسات - برقراری رابطه حسنه- انجام پیش آزمون	
جلسه دوم	شرح مفهوم مدیریت خانواده و اهمیت آن با توجه به آموزه های روان شناختی اسلامی	زوجین هر کدام نقش خود در مدیریت خانواده را بیان کنند
جلسه سوم	بررسی تکالیف جلسه قبل و ارائه بازخورد، بیان تفاوت های جنسیتی زوجین با توجه به آموزه های روان شناختی اسلامی	هر کدام از زوجین باید تفاوت های جنسیتی خود را با طرف مقابل برشمارد
جلسه چهارم	مرور تکالیف جلسه قبل و ارائه بازخورد، بیان اهمیت رازداری میان زوجین با توجه به آموزه های روان شناختی اسلامی	بیان مواردی از رازداری یا عدم رازداری و پیامدهای آن توسط زوجین
جلسه پنجم	بررسی تکالیف جلسه قبل و ارائه بازخورد توسط پژوهشگر، بیان مفهوم سوء ظن و اهمیت آگاهی از اثرات آن بر روابط زوجین با توجه به آموزه های روان شناختی اسلامی	زوجین هر کدام به نمونه هایی از سوء ظن و اثرات آن بر طرف مقابل اشاره کند
جلسه ششم	بررسی تکالیف جلسه قبل و ارائه بازخورد، شرح مفهوم شرب خمر، اعتیاد و قمار و اثرات آن بر زندگی زوجین با توجه به آموزه های روان شناختی اسلامی	برشمردن عوارض متعدد اعتیاد و شرب خمر بر زندگی مشترک توسط زوج ها
جلسه هفتم	مرور تکالیف جلسه قبل و ارائه بازخورد، بیان مفهوم تابو و تعصب های غیرمنطقی و اثرات آن بر زندگی زوجین با توجه به آموزه های روان شناختی اسلامی	بیان نمونه هایی از تابو و تعصبات بیجا و اثرات منفی آنها بر زندگی مشترک توسط زوجین
جلسه هشتم	بررسی تکالیف - ارائه خلاصه ای از جلسات گذشته و جمع بندی موضوعات مطرح شده- انجام پس آزمون	



جدول ۳

مداخله سطح سه (بلندمدت)؛ آموزش برنامه غنی سازی زندگی زناشویی (برگرفته از آموزه های روان شناختی اسلامی)

شماره جلسات	خلاصه و اهداف	تکالیف
جلسه اول	بیان قوانین و مقررات گروه و منطق جلسات - برقراری رابطه حسنه- انجام پیش آزمون	
جلسه دوم	بیان اولویت بندی های زوجین نسبت به یکدیگر در زندگی مشترک با توجه به آموزه های روان شناختی اسلامی	زوجین برخی اولویت بندی های خود نسبت به طرف مقابل در زندگی مشترک را بیان می کنند
جلسه سوم	بررسی تکالیف جلسه قبل و ارائه بازخورد، بیان مفهوم زینت و آراستگی زوجین با توجه به آموزه های روان شناختی اسلامی	شرح آثار آراستگی و پاکیزگی بر طرف دیگر توسط هر زوج
جلسه چهارم	مرور تکالیف جلسه قبل و ارائه بازخورد، شرح مفهوم توجه و همدلی زوجین و اهمیت آن با توجه به آموزه های روان شناختی اسلامی	بیان اثرات توجه و همدلی به طرف مقابل توسط هر کدام از زوجین
جلسه پنجم	بررسی تکالیف جلسه قبل و ارائه بازخورد، بیان مفهوم خرافه و جادو و تأثیر آنها بر روابط زوجین با توجه به آموزه های روان شناختی اسلامی	بیان نمونه هایی از اعتقادات خرافی در زندگی زناشویی و اثرات آنها
جلسه ششم	مرور تکالیف جلسه قبل و ارائه بازخورد، شرح مفهوم عشق ورزی زوجین و اهمیت آن با توجه به آموزه های روان شناختی اسلامی	شرح اثرات عشق ورزی در زندگی مشترک توسط زوجین
جلسه هفتم	بررسی تکالیف جلسه قبل و ارائه بازخورد، شرح اهمیت صبر و شکیبایی در برابر مشکلات و تقویت قدرت تاب آوری با توجه به آموزه های روان شناختی اسلامی	بیان برخی شرایط مهم در زندگی زناشویی توسط زوجین که صبر و تاب آوری می تواند در آنها نقش اثرگذار داشته باشد
جلسه هشتم	مرور و بررسی تکالیف جلسه قبل و ارائه بازخورد، بیان مفهوم صداقت و اعتماد همسران و اهمیت آن با توجه به آموزه های روان شناختی اسلامی	شرح اثرات اعتماد و صداقت متقابل توسط زوجین
جلسه نهم	بررسی تکالیف جلسه گذشته و دادن بازخورد به زوجین، بیان مفهوم خویشتن داری و خودکنترلی زوجین و اهمیت آن با توجه به آموزه های روان شناختی اسلامی	بیان نمونه هایی از خودکنترلی و اثرات آن در زندگی مشترک توسط زوجین
جلسه دهم	بررسی تکالیف - جمع بندی و ارائه خلاصه جلسات- انجام پس آزمون	

۳. یافته های پژوهش

جدول ۴

میانگین و انحراف معیار متغیر دل زدگی زناشویی

مداخله سطح یک	پیش آزمون		پس آزمون		پیگیری
	میانگین	انحراف معیار	میانگین	انحراف معیار	
مداخله سطح یک	۳/۸۱	۹۳۸/۹	۳/۶۱	۸۴۸/۱	۳/۶۲
مداخله سطح دو	۴/۲۱	۶۰۵/۶	۳/۴۶	۵۶۱/۵	۳/۵۶
مداخله سطح سه	۳/۹۳	۶۹۹/۶	۳/۳۰	۵۹۸/۵	۳/۳۱
گواه	۳/۷۷	۹۵۷/۹	۳/۸۳	۹۳۸/۹	۳/۸۱

همان طور که در جدول ۴ مشاهده می شود اختلاف میانگین در مرحله پیش آزمون و پس آزمون در سطح ۱، ۲ و ۳ محسوس است، اما در گروه گواه بین میانگین پیش آزمون، پس آزمون و پیگیری تفاوت قابل ملاحظه ای نیست.

جدول ۵

آزمون لوین برای بررسی نرمال بودن متغیر دل زدگی زناشویی

سطح معنی داری	df _۲	df _۱	f	
/۱۸	۵۴	۳	۱/۶۶	پیش آزمون
/۲۴	۵۴	۳	۱/۴۲	پس آزمون
/۲۶	۵۴	۳	۱/۳۶	پیگیری

همان طور که در جدول ۵ دیده می شود فرض نرمال بودن و برقراری واریانس ها براساس آزمون کلموگورف - اسمیرنوف ($p > ۱۸$; $۱/۶۶$) ($p > ۲۴$; $۱/۴۲$)، آزمون لوین ($۱/۳۶$); $p > ۲۶$) بررسی شد که معنی دار نشدند. بنابراین، می توان گفت که پیش فرض های نرمال بودن و برقراری واریانس ها در پژوهش برقرار است.

جدول ۶

اثر موجهی برای بررسی همگنی کواریانس ها

سطح معنی داری	df	موجهی
/۰۰	۲	/۵۰

همان طور که در جدول ۶ دیده می شود فرض همگن بودن کواریانس ها با استفاده از آزمون پیش فرض کرویت موجهی بررسی شد که با توجه به نتایج، این آزمون ($W = ۰/۵۰$)، $p < ۰/۰۵$ ، $df = ۲$) معنی دار شد. از آزمون گرین هاوس گیرز استفاده شد که نتایج این آزمون ($p < ۰/۰۵$ ، $df = ۱/۰۷$ ، $F = ۱۱۵/۲۷$) نشان داد که فرض همگنی کواریانس ها برقرار است.

جدول ۷

نتایج آزمون چند متغیره نمرات دل زدگی زناشویی

اثر	آزمون	ارزش	f	Df فرضیه	df خطا	سطح معنی داری	ضریب اتا
گروه پیش‌آزمون	اثر بیلابیلی	/۵۷	۷/۱۸	۶	۱۰۸	/۰۰	/۲۸
	لامبدای ویلکز	/۴۴	۸/۷۷	۶	۱۰۶	/۰۰	/۳۳
	هنتلینگ	۱/۲۰	۱۰/۴۱	۶	۱۰۴	/۰۰	/۳۷
	ریشه روی	۱/۱۶	۲۱/۰۴	۶	۵۴	/۰۰	/۵۳

همان‌طور که در جدول ۷ دیده می‌شود، براساس آزمون لامبدای ویلکز اجرا شده مقدار f محاسبه شده برابر با ۸/۷۷ و سطح معنی داری کوچک‌تر از ۰۱٪ است. بنابراین، فرض بین گروه‌ها در متغیر دل زدگی زناشویی تفاوت معنی داری داشت.

جدول ۸

مقایسه اثربین‌گروهی در دل زدگی زناشویی

	مجموع مجذورات	df	میانگین مجذورات	f	سطح معنی داری	ضریب اتا
گروه و پیش‌آزمون	۳۹۰/۵۳	۳	۱۳۰/۱۷	۱۰/۸۹	/۰۰	/۳۶
	۱۳۵/۰۲	۳	۴۵/۰۰	۱۱/۳۶	/۰۰	/۳۷

در جدول ۸ نیز نتایج تحلیل کواریانس تأثیر آموزش برنامه غنی‌سازی رویکرد اسلامی بر کاهش دل زدگی زوج‌ها نشان داده شده است. نتایج نشان داد که آموزش غنی‌سازی زندگی زناشویی براساس رویکرد اسلامی بین مرحله پیش‌آزمون و پس‌آزمون تفاوت معنی داری داشته است. بنابراین، آموزش صورت گرفته مؤثر بوده است ($p < 0/05$).

۴. بحث و نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف مقایسه اثربخشی سطوح مختلف آموزش برنامه غنی‌سازی زندگی زناشویی مبتنی بر آموزه‌های روان‌شناختی اسلامی بر دل زدگی زناشویی زوجین انجام شد. نتایج پژوهش حاضر نشان داد که آموزش سطوح مختلف برنامه غنی‌سازی زندگی زناشویی مبتنی بر آموزه‌های روان‌شناختی اسلامی باعث کاهش دل زدگی زناشویی زوجین شده



است. یافته‌های تحقیق حاضر نشان داد که میان اثربخشی سطوح مختلف آموزش برنامه غنی‌سازی زندگی زناشویی مبتنی بر آموزه‌های روان‌شناختی اسلامی با یکدیگر نیز تفاوت معناداری وجود دارد. به عبارت دیگر یافته‌ها نشان داد که سطح دو این برنامه و بعد از آن سطح سه و سطح یک به ترتیب بیشترین اثربخشی را در کاهش دل‌زدگی زناشویی زوجین داشته‌اند. نتیجه به دست آمده با پژوهش‌های آفایوسفی و همکاران (۱۳۹۵)، محمودزاده و همکاران (۱۳۹۳)، فتوحی بناب و همکاران (۱۳۹۰)، خدایاری فرد (۱۳۸۶)، احمدی و همکاران (۱۳۸۵)، ربینسون و همکاران (۲۰۱۷)، هالفورد و همکاران (۲۰۱۵)، ناتانیل و دیوید (۲۰۰۹) و میشل و ولستروف (۲۰۰۹) هماهنگ است.

خداوند متعال در آیه ۲۱ سوره روم می‌فرماید: «وازنشانه‌های او اینکه از [نوع] خودتان همسرانی برای شما آفرید تا بدانها آرام‌گیرید و میانتان دوستی و رحمت نهاد، آری در این [نعمت] برای مردمی که می‌اندیشند قطعاً نشانه‌هایی است». خداوند خانواده را کانون مودت و رحمت قرار داده است و مودت و رحمت جان‌مایه تحکیم پیوند خانوادگی است. هرچه این جان‌مایه تقویت شود نهاد خانواده و روابط میان زوجین مستحکم‌تر می‌شود و آرامش بیشتری بر زندگی حاکم می‌شود. (افروز، ۱۳۹۴) برای دستیابی به این آرامش، توجه به توانمندی‌های زوجین در ابعاد آموزه‌های دینی، شناختی، رفتاری، نگرشی، حسن ظن و داشتن نگرش مثبت به وجود همسر مهم است (فقهی، ۱۳۹۲). براین اساس، با تمرکز بر نقاط قوت زوجین و ایجاد روابط سالم میان آنها می‌توان با تغییر نگرش و به تبع آن اصلاح رفتارهای مشکل‌آفرین همسران گام‌های اساسی برداشت. در تبیین یافته پژوهش حاضر می‌توان گفت که محتوی این برنامه که به زوجین ارائه شد شامل برخی مهارت‌های ضروری زندگی زناشویی مانند مهارت ارتباط مؤثر، خودکنترلی، همدلی، مدیریت خانواده، مهارت‌های زناشویی و تقویت دانش زوجین در زمینه حقوق متقابل یکدیگر، اهمیت و تأثیر صداقت و اعتماد در زندگی، شناخت تفاوت‌های جنسی، اهمیت زینت و آراستگی و مهارت برخورد با همسر معتاد یا اهل شرب خمر با توجه به آموزه‌های روان‌شناختی اسلامی بود. بنابراین، انتظار است که چنین برنامه‌ای هدفمند که مبانی نظری قوی برگرفته از مبانی روان‌شناختی و آموزه‌های اسلامی دارد، بتواند در کاهش دل‌زدگی زناشویی زوجین مؤثر باشد.

در تبیینی دیگر می‌توان اظهار کرد که چون در جلسات آموزش تلاش بر آن بود که با مشارکت زوجین و انجام تکالیف ارائه شده راه‌حل‌هایی برای تقویت زندگی زناشویی مبتنی بر آموزه‌های روان‌شناختی اسلامی با بیان نمونه‌هایی از منابع معتبر در حیطه روابط همسران ارائه شود، انتظار می‌رود در هر آموزش به واسطه افزایش آگاهی و اصلاح نگرش زوجین تغییرات مثبت در کیفیت زندگی زناشویی زوجین رخ دهد و میزان دل‌زدگی آنها نسبت به یکدیگر کم شود. در تبیینی دیگر می‌توان گفت که چون سطوح مختلف این برنامه آموزشی به همه ابعاد زندگی زوجین از جمله جنبه‌های زیست‌شناختی، روان‌شناختی، اجتماعی، معنوی، بین‌فردی و اخلاقی توجه کرده است، پس کاهش دل‌زدگی زناشویی انتظاری بعید نیست. در یک تبیین کلی دیگر می‌توان گفت که آموزه‌های روان‌شناختی اسلامی جزئی از فرهنگ و اعتقادات دینی و مذهبی زوجین کشور است و تمام جوانب زندگی خانواده‌ها و زوجین ایرانی به‌گونه‌ای وابسته به این آموزه‌هاست و آنها تمایل دارند رفتارهای خود را با آموزه‌های اسلامی انطباق دهند و براساس آن عمل کنند. بنابراین، انتظار می‌رود آگاهی از این آموزه‌ها و عمل به آنها تأثیرات مثبت و ماندگاری بر زوجین داشته باشد و باعث کاهش دل‌زدگی آنها شود.

سطح دو آموزش برنامه غنی‌سازی زندگی زناشویی مبتنی بر آموزه‌های روان‌شناختی اسلامی بیشترین اثرگذاری را در کاهش دل‌زدگی زناشویی زوجین دارد. در تبیین این موضوع می‌توان گفت که با توجه به آسیب‌های اجتماعی موجود و فرهنگ زناشویی خاص منطقه، این مطلب دور از انتظار نیست که با ارائه آموزش‌های لازم در ارتباط با برخورد مناسب و افزایش دانش زوجین از سویی و اصلاح نگرش آنها و به تبع آن تغییر سازنده از سوی دیگر دل‌زدگی زناشویی در آنها کم شود.

در تبیین این موضوع که چرا سطح سه آموزش یادشده بعد از سطح دو تأثیر چشم‌گیرتری در کاهش دل‌زدگی زناشویی زوجین نسبت به سطح یک داشته است، می‌توان گفت که علاوه بر تعداد جلسات بیشتر در این سطح، آموزش مفاهیم مهمی مانند همدلی متقابل زوجین نسبت به یکدیگر، اهمیت عشق‌ورزی زوجین و شیوه‌های ابراز آن با توجه به آموزه‌های بی‌بدیل اسلامی، آموزش پرهیز از خرافه و جادو و طرز برخورد با این امور موهوم



از دیدگاه اسلام و آموزش شیوه‌های خویشتن‌داری و خودکنترلی با توجه به رویکردهای ناب اسلام، دور از انتظار نیست که دل‌زدگی زناشویی زوجین به‌طور معناداری کم شود. پژوهش حاضر با وجود بدیع بودن و مشخص بودن جامعه آماری محدودیت‌هایی نیز داشته است که تعمیم نتایج را با احتیاط مواجه می‌کند از جمله: محدودکردن پژوهش به گروه خاصی از زوجین که فرزندان آنها دانش‌آموزان دختر مقطع متوسطه اول بودند، ابزار خاص جمع‌آوری اطلاعات و نمونه کوچکی از جامعه آماری. با توجه به اینکه یافته‌های تحقیق نشان داد که آموزش سطوح مختلف برنامه غنی‌سازی زندگی زناشویی مبتنی بر آموزه‌های روان‌شناختی اسلامی باعث کاهش دل‌زدگی زناشویی زوجین شده است، پیشنهاد می‌شود به دلیل گستردگی و تأثیرگذاری آموزه‌های روان‌شناختی اسلامی در تمام ابعاد زندگی زوجین از برنامه غنی‌سازی زندگی زناشویی مبتنی بر آموزه‌های روان‌شناختی اسلامی به عنوان یکی از برنامه‌های اصلی آموزش پیش از ازدواج استفاده شود. همچنین پیشنهاد می‌شود برنامه غنی‌سازی زندگی زناشویی مبتنی بر آموزه‌های روان‌شناختی اسلامی با یک برنامه غنی‌سازی زندگی زناشویی براساس سایر رویکردها مقایسه شود.

فهرست منابع

- * قرآن کریم (۱۳۸۹). مترجم: محمد مهدی، فولادوند. قم: چاپخانه بزرگ قرآن کریم.
۱. احمدی، خدابخش (۱۳۸۲). بررسی عوامل مؤثر بر سازگاری زوجین و مقایسه دو روش مدخله‌ای تغییر شیوه زندگی و حل مشکل خانوادگی در کاهش ناسازگاری زناشویی. رساله دکتری چاپ نشده. دانشگاه علامه طباطبایی.
۲. احمدی، خدابخش (۱۳۸۵). بررسی رابطه میان تقیدات مذهبی و سازگاری زناشویی. نشریه خانواده‌پژوهی، ۵۵-۶۵، (۲).
۳. افروز، غلامعلی (۱۳۹۴). روان‌شناسی ازدواج و شکوه همسری. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۴. آقایوسفی، علیرضا، فتحی آشتیانی، علی، علی‌اکبری، مهناز، و ایمانی‌فر، حمیدرضا (۱۳۹۵). اثربخشی رویکرد غنی‌سازی زندگی زناشویی مبتنی بر نظریه انتخاب بر تعارض‌های زناشویی و بهزیستی اجتماعی. نشریه علمی پژوهشی زن و جامعه، ۷(۲)، ۱-۲۰.
۵. پاینز، آیالامالچ (۱۹۹۶). چه کنیم تا عشق رویایی به دل‌زدگی نینجامد. مترجم: شاداب، فاطمه. تهران: انتشارات ققنوس.
۶. خدایاری‌فرد، محمد (۱۳۸۶). رابطه نگرش مذهبی با رضایتمندی زناشویی در دانشجویان متأهل. نشریه خانواده‌پژوهی، ۱۰(۳)، ۶۱۲-۶۲۰.
۷. خطیب، سید مهدی (۱۳۹۰). رابطه بین سبک زندگی مذهبی و سلامت روانی با توجه به مؤلفه‌های شخصیتی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد روان‌شناسی. مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام. قم.
۸. دانش، عصمت (۱۳۸۳). تأثیر خودشناسی اسلامی در افزایش سازگاری زناشویی. نشریه تازه‌ها و پژوهش‌های مشاوره، ۱۱(۳)، ۸-۳۰.
۹. شریفی، مرضیه، کارسولی، سلیمان، و بشلیده، کیومرث (۱۳۹۰). اثربخشی بازآموزی اسنادی در کاهش فرسودگی

زناشویی و احتمال طلاق در زوجین متقاضی طلاق. نشریه روان‌درمانی و مشاوره خانواده، ۱۲(۱)، ۲۱۳-۲۲۵.

۱۰. عطاری، یوسف‌علی، پورمحمد، حسین، و راهنورد، سیما (۱۳۸۸). اثربخشی آموزش مهارت‌های ارتباطی به شیوه برنامه ارتباطی زوجین بر کاهش دل‌زدگی زناشویی در زوجین. نشریه اندیشه و رفتار، ۴(۱۴)، ۲۵-۳۴.

۱۱. فتوحی بناب، سهراب، حسینی‌نسب، داوود، و هاشمی، تهمینه (۱۳۹۰). بررسی اثربخشی زوج‌درمانی شناختی رفتاری اسلامی و تحلیل رفتار متقابل بر خودشناسی زوج‌های ناسازگار. نشریه مطالعات روان‌شناختی، ۷(۲)، ۳۵-۵۸.

۱۲. فقهی، علی‌نقی (۱۳۹۲). نگاه تربیتی به روابط عاطفی زوجین در آموزه‌های دینی. نشریه تربیت اسلامی، ۱۷(۱۸)، ۷۵-۱۰۱.

۱۳. محمودزاده، اعظم، حسینیان، سیمین، احمدی، احمد، و فاتحی‌زاده، مریم (۱۳۹۳). بررسی تأثیر زوج‌درمانی اسلامی بر صمیمیت زناشویی. نشریه روان‌شناسی و دین، ۱(۷)، ۵۹-۷۰.

۱۴. مصلحی، جواد (۱۳۹۱). رابطه همانندی/تضاد ویژگی‌های شخصیتی (درون‌گرایی/ بیرون‌گرایی) و رضایت زناشویی با توجه به بایبندی مذهبی زوجین. پایان‌نامه کارشناسی ارشد روان‌شناسی. مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره). قم.

۱۵. مطهری، زهراسادات، احمدی، خدابخش، و بهزادپور، سمانه (۱۳۹۲). اثر حضور ذهن بر کاهش دل‌زدگی زناشویی مادران دارای نقص توجه بیش‌فعالی. نشریه مشاوره و روان‌درمانی خانواده، ۳(۴)، ۵۹۱-۶۱۳.

۱۶. موسوی، سیدابراهیم (۱۳۹۵). بررسی تأثیر خانواده‌درمانی ساختی بر کاهش اختلالات رفتاری و رفتارهای نافرمانی ستیزه‌جویی در کودکان ۱۰-۵ سال. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه علوم پزشکی تهران.

۱۷. نعیم، سامیه (۱۳۸۷). رابطه بین دل‌زدگی زناشویی، روابط صمیمی با همسر و تعارضات زناشویی با خشونت علیه زنان شهر ایلام. پایان‌نامه کارشناسی ارشد روان‌شناسی عمومی. دانشگاه آزاد اسلامی واحد اهواز.

18. Alson, S., & Bruno, S. F. (2009). Dose marriage make people happy, or do happy people get married? *the journal socio-economice*, 35, 326-367.
19. Aneesha, A., Najma, I. M., & Noreen, A. K. (2013). Family communication and family system as the predictors of family satisfaction in adolescents. *Journal of Psychology*, 10(6), 258- 264.
20. Halford, W. K., Hilpert, P., Bodenmann, G., Keithia, L., Larson, J., & Holman, T. (2015). Immediate Effect of Couple Relationship Education on Low-Satisfaction Couples: Randomized Clinical Trial Plus an Uncontrolled Trial Replication. *Journal of behavior therapy*, 64 (3), 409-421.
21. Heaton, T. B., & Pratt, E. L. (2004). The Effects of Religious Homogamy on Marital Satisfaction and Stability. *Journal of Family Issues*, 11(2), 191-200.
22. Kansoun, Z., Boyer, L., Hodgkinson, M., Villes, V., & Fond, G. (2019). Burnout in French physician. A systematic review and meta- analysis. *J Affect Disord Journal*, 246, 132- 147.
23. Lee, Ty., Sun, GH., & Chao, SC. (2016). The effect of an infertility diagnosis on the distress, marital between husbands and wives in taiwan. *Journal Hum Report*, 16, 1757-1762.
24. Makhanova, A., McNulty, JK., Eckel, LA., Nikonova, L., & Maner, JK. (2018). Sex differences in testosterone reactivity during marital conflict. *Horm Behav*, 105, 7-22.
25. Nathaniel, M., & David, C. (2009). Family relation. *Journal of family therapy*, 34, 65-78.
26. Pines, A. M., & Neal, M. B., & Hammer, L. B. (2011). Job burnout and couple burnout I in dual- earner couples in the sandwiched generation. *Journal Social psychology Quarterly*, 74, 361-368.
27. Robinson, L., & Blanton, P. (2017). Marital strengths in enduring marriages. *Family Relation Journal*, 42(1), 38- 45.



28. Schufeli, W. B., & Bunk, B. P. (2013). *Burnout, an overview of 25 years of research and theorizing*. The Handbook of work and health psychology.
29. Wolstensroft., & Micheel, J. (2009). Burnout and marital adjustment in urban and rural clergy families. *the journal of florida state university*, 32, 63-75.



تأملی در لزوم عدّه بر مطلقه عقیم

رضا دهقان نژاد^۱

چکیده

در نظام حقوقی اسلام وقوع طلاق آثار متعددی را برای مطلق و مطلقه ایجاد می‌کند که یکی از این آثار، لزوم عدّه نگه داشتن برای برخی از مطلقه‌هاست. مشهور فقها با استناد به آیات و روایات مربوطه برای سه گروه از مطلقه‌ها (مطلقه نابالغ، مطلقه یائسه و مطلقه غیر مدخول بها) حکم به عدم لزوم عدّه داده‌اند. یکی از مسائل چالشی و قابل بحث در این مورد، لزوم عدّه بر مطلقه‌هایی است که بنا بر نظر پزشکان متخصص، عقیم قطعی هستند. این مسئله از جمله مسائل جدیدی است که حکم آن در متون فقهی، به طور مبسوط مورد بحث قرار نگرفته است؛ مگر برخی از فقها که به طور گذرا به اصل مسئله اشاره کرده‌اند. پژوهش حاضر با هدف پاسخ‌گویی به این سؤال که آیا زنان مطلقه عقیم عدّه دارند، به روش تحلیلی - توصیفی انجام شد. با بررسی‌های انجام شده در منابع مربوطه، پژوهشی که موضوع مطالعه حاضر در آن بررسی شده باشد، یافت نشد. با تحلیل و بررسی ادله مربوط به لزوم عدّه و آرای فقها در این مورد، این نتیجه حاصل شد که هیچ دلیل روشنی بر لزوم رعایت عدّه بر مطلقه‌های عقیم وجود ندارد بلکه مستفاد از ادله، عدم لزوم عدّه بر آنان است.

واژگان کلیدی: طلاق، لزوم عدّه، مطلقه عقیم، عدّه زنان.

نوع مقاله: پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۷/۲۸ تاریخ بازنگری: ۱۳۹۸/۱۱/۱۹ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۲/۲۷
۱. استادیار گروه فقه و حقوق اسلامی، عضو هیئت علمی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران.

A Study on the Necessity of Observing Iddah by Sterile Divorced Women

Reza Dehghannejad¹

In Islamic law, divorce has many effects on divorced men and women that one of those is to observe Iddah by some divorced women. Most jurists believe that three groups of divorced women must not observe Iddah based on the Quranic verses and narratives: immature and menopausal divorced women, and a divorce that occurs before mating. One of the challenging issues is the necessity of observing Iddah by divorced women who are certain sterile according to specialist doctors. This issue is among new ones that its rule has not thoroughly been explained in jurisprudential texts except some jurists who have briefly pointed out this issue. This descriptive-analytical study was conducted with the purpose of answering the question whether sterile divorced women must observe Iddah. Reviewing related sources showed that there was no research that examined the subject of this study. Analyzing the arguments of the necessity of observing Iddah and jurists' ideas concluded that there is not any obvious evidence that indicates sterile divorced women must observe Iddah, even according to the arguments, they must not observe it.

Keywords: divorce, necessity of observing Iddah, sterile divorced women, Iddah of women.

Paper Type: Research

Data Received: 2019/10/20

Data Revised: 2020/02/08

Data Accepted: 2020/03/17

1. Assistant Professor of Jurisprudence and Islamic Law, Faculty Member of Azarbaijan Shahid Madani University, Tabriz, Iran.

Email: rmr_dehgan@yahoo.com

براساس مقررات فقه و حقوق اسلامی از مهمترین تکلیف برخی از زنان مطلقه، نگه داشتن عده است که در این مدت معین نمی‌توانند ازدواج مجدد داشته باشند. در مورد این موضوع میان فقهای اسلامی در بحث‌ها و فروع مختلف این تکلیف اختلاف‌های مهمی دیده می‌شود. برای مثال مشهور فقها معتقدند برای سه طایفه از زنان، نگه داشتن عده بعد از طلاق لازم نیست که عبارتند از: دختران مطلقه نابالغ اگرچه مدخول بها واقع شوند؛ زنان مطلقه‌ای که به سن یا سگی رسیده باشند؛ و زنان مطلقه غیرمدخول بها. البته دیدگاه مخالفی نیز نسبت به گروه‌هایی که ذکر شد میان فقهای اسلامی دیده می‌شود. براین اساس می‌توان گفت که مشروعیت عده، فی الجمله مطابق باقرآن، سنت و اجماع است نه بالجمله. (نجفی، ۱۴۰۴ هـ.ق، ۲۱۱/۳۲) یکی از مسائل چالشی و قابل بحث در این مورد این است که در زمان حاضر علم پزشکی به طور قطع درباره امکان حمل زنان و عدم امکان آن اظهار نظر می‌کند. در حال حاضر موارد زیادی از درمان‌های ناباروری با وجود تحمل هزینه‌های کلان نتیجه مثبت ندارند و عقیم مطلق تلقی می‌شوند. سؤالی که مطرح می‌شود این است که با توجه به پویایی فقه جعفری، حکم فقهی زنان مطلقه‌ای که از نظر پزشکی عقیم مطلق هستند و رحم آنها قابلیت انعقاد نطفه را ندارد، چیست؟ آیا آنها نیز باید عده نگه دارند یا مانند سه گروه یادشده، عده ندارند. باید توجه داشت که در زمان صدور روایات، امکان اظهار نظر قطعی درباره این مسئله وجود نداشته است و سؤالات پرسیده شده از پیشوایان دینی و پاسخ متناسب به آنها شاهد این مسئله است، پس فقهای اسلامی نیز این مسئله را چندان بررسی نکرده‌اند، اما برخی از فقهای معاصر در این خصوص دغدغه دارند. برای مثال مرحوم سبزواری که علاوه بر فقاها در دانش حدیث نیز تبحر دارد در مذهب الاحکام می‌نویسد: «نصوص و فتاوی متعرض مسائل جدید این زمان مانند اخراج رحم، عقیم بودن زن، فساد نطفه مرد و زن از تأثیرگذاری در انعقاد آن [اختلال در تخم‌گذاری زنان و اختلالات مربوط به اسپرم مردان] که با تجهیزات پزشکی تشخیص داده می‌شوند، نشده‌اند» (سبزواری، ۱۴۱۳ هـ.ق، ۷۷/۲۶).

ایشان معتقد است حتی اگر لزوم عده از باب حکمت باشد نیز در برخی موارد، موضوع حکمت منتفی است؛ یعنی نبود حکمت، مسلم و محرز است. براین اساس حکم به لزوم

عده چنین زنانی را مشکل می‌دانند و به عدم لزوم عده در این موارد تمایل دارند (سبزواری، ۱۴۱۳ هـ.ق، ۷۷/۲۶). برخی درباره عده می‌گویند: «ان علة العدة اختلاط الانساب الذی لا یأتی فی العقیم مطلقاً» (نجفی، ۱۴۲۴ هـ.ق، ۵۳/۳).

۲. چارچوب نظری پژوهش

در مورد لزوم عده بر مطلقه عقیم تاکنون پژوهش‌های مختلفی انجام شده است. (رک. مؤمن، ۱۳۷۴؛ علوی قزوینی، ۱۳۸۷؛ یوسفی، ۱۳۹۲) مظاهری (۱۳۸۲) در پژوهش خود از لزوم عده زنان نابارور دفاع کرده است. در پژوهش حاضر تلاش شده است با بررسی آیات، روایات و نظر فقها، در تحلیل و بررسی ادله لزوم عده بر زنان مطلقه، دیدگاه عدم لزوم عده را تقویت کند. منظور از زنان نابارور در پژوهش حاضر، همه زنان نابارور نیستند بلکه زنانی است که از نظر علم پزشکی عدم قابلیت رحم آنها برای انعقاد نطفه ثابت شده و عقیم مطلق هستند.

۲-۱. ادله لزوم عده بر زنان مطلقه براساس آیات

اگرچه در مشروعیت اجمالی لزوم عده نگه داشتن زنان مطلقه براساس آیات متعدد هیچ تردیدی نیست، برای روشن شدن این موضوع، آیات مورد نظر در دو محور بررسی شده است: اول) محور اول آیاتی است که از ظاهر آنها لزوم عده بر زنان مطلقه به طور مطلق اعم از عقیم و غیرعقیم برداشت می‌شود مثل آیه اول سوره طلاق که خطاب به پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است و دستور می‌دهد که هر موقع زنان خود را طلاق دادید، در زمان عده طلاق دهید و عده را بشمارید. و آیه ۲۲۸ سوره بقره که زنان مطلقه را به لزوم نگه داشتن عده دستور می‌دهد و کتمان آنچه در رحمشان هست را جایز نمی‌داند. در هر دو آیه ذکر شده، زنان مطلقه به طور مطلق ملزم به نگه داشتن عده هستند و هیچ قیدی نسبت به زنان عقیم و غیر آن نیست. در آیه اول واژه «النِّسَاء» و در آیه دوم «الْمُطَلَّقاتُ» جمع محلی با «ال» و افاده عموم می‌کنند که مقتضی ثبوت عده برای هر زن مطلقه هستند. (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۱ هـ.ق)

براساس علم اصول فقه، در موارد مشکوک نسبت به مقید بودن، به اصله الاطلاق استناد می‌شود، ولی به نظر می‌رسد استدلال فوق بر لزوم عده بر مطلق زنان مطلقه ناتمام است؛ زیرا اگرچه بسیاری از آیات قرآن کریم در ظاهر، عام یا مطلق به نظر می‌رسند، بعد از

فحص معلوم می‌شود با آیات دیگر مقید شده‌اند. از جمله می‌توان به آیه اول سوره طلاق که با آیه چهارم همین سوره قید خورده است، اشاره کرد. اطلاق این آیه شامل دو گروه نمی‌شود؛ زنانی که یائسه هستند و احتمال بارداری در آنها وجود ندارد و زنان خردسال که به سن قاعدگی نرسیده‌اند. براین اساس، زنانی که احتمال حمل^۱ در آنها وجود ندارد، عده ندارند (سبحانی تبریزی، ۱۴۱۴ هـ.ق). بنابراین، در زنانی که مشکوک به لزوم عده هستند، نمی‌توان برای اثبات عده به اطلاق این آیه تمسک کرد.

آیه دوم ناظر به زنان فقهی مستقیمه‌الحيض است و شامل زنان ذات‌الشهور نیست. براین اساس با آیه ۴۹ سوره احزاب (ر.ک.، فاضل لنکرانی، ۱۴۲۱ هـ.ق) و آیه چهارم سوره طلاق تخصیص می‌خورد. بنابراین در موارد مشکوک نمی‌توان به اطلاق آیات فوق تمسک کرد. برخی از مفسرین آیات فقهی، در ذیل همین آیه مطالبی بیان کرده‌اند که ادعای مطرح‌شده را ثابت می‌کند. برای نمونه سائیس (بی‌تا) می‌نویسد: «ذکر الله تعالی احکام عده الطلاق، اولها، وجوب العده، وإنما وجبت العده لیستدل بها علی براءة الرحم من الولد، فیؤمن اختلاط الأنساب».

دوم) محور دوم آیتی است که به صراحت عدم لزوم عده را برای برخی از زنان مطلقه بیان کرده است. از این آیات برداشت می‌شود که عده برای همه مطلقه‌ها به طور مطلق لازم نیست بلکه برخی از آنها شامل این حکم می‌شوند. از مهمترین آنها آیه «یا ایها الذین آمنوا إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لکم علیهن من عده تغتدوهن» (احزاب: ۴۹) است. براساس تصریح این آیه، زنانی که با آنها نزدیکی صورت نگرفته است (غیرمدخول بها هستند) در صورت طلاق، عده ندارند. برخی از فقهای بزرگ امامیه و اهل سنت (ر.ک.،

شهیدثانی، ۱۴۱۳ هـ.ق، ۲۱۴/۹؛ بحرانی، بی‌تا، ۱۱۱/۱۰؛ النووی، بی‌تا، ۱۲/۱۸؛ خاتم خلیطان، ۱۴۱۰ هـ.ق، ۲۷۳/۱۹) در استدلال به این آیه می‌گویند که دلیل عدم وجوب عده برای این گروه از زنان این است که رحم آنها خالی است و نیازی به تحصیل برائت رحم از طریق عده ندارند. البته ناگفته نماند که آیه شریفه، عده را معلق بر مس کرده است و اطلاق آن با روایاتی که دلالت می‌کند سبب عده یکی از دو امر دخول یا انزال است، مقید می‌شود (روحانی قمی، ۱۴۱۲ هـ.ق، ۲۰/۲۳). بنابراین، مس در این شریفه تمام العله عده نیست. همان‌طور که از کلام شهیدثانی (۲۱۴/۹،

۱. در اینکه مقصود از «إن ارتبتم» چیست؟ اقوال مختلفی میان فقها وجود دارد، اما معنای حمل یعنی، شک در حامله بودن چنین زنی با ظاهر آیه بیشتر سازگاری دارد. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴ هـ.ق، ۷۸/۵)



می توان فهمید دخول اماره برای اشتغال رحم است؛ زیرا انزال برحسب اشخاص، متفاوت و تشخیص و تتبع در آن، کار مشکل و قبیحی است و شارع سبب آن یعنی، وطی را مطرح کرده است که عامل اشتغال رحم می شود.

بسیاری از مفسرین آیات الاحکام در ذیل آیه: «فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا» تصریح کرده اند که با توجه به واژه «لکم علیهن» ، عده حق مرد است برعهده زن (ر.ک.، زمخشری، ۱۴۰۷ هـ.ق، ۵۴۹/۳؛ کاظمی، ۱۳۶۵، ۶۷/۴؛ شیر، ۱۴۰۷ هـ.ق، ۱۵۳/۵؛ عاملی، ۱۴۱۳ هـ.ق، ۲۱/۳؛ آلوسی، ۱۴۱۵ هـ.ق، ۲۲۶/۱۱؛ حقی بروسوی، بی تا، ۲۰۲/۷؛ کاشانی، ۱۴۲۳ هـ.ق، ۳۸۹/۵)؛ چون در عده، وضعیت نطفه و رحم زن نسبت به حمل یا عدم آن مشخص می شود و از اختلاط نسب مرد جلوگیری می شود (حسینی جرجانی، ۱۴۰۴ هـ.ق، ۴۴۵/۲؛ سایس، بی تا). برخی معتقدند که عده، حق خالص مرد است، ولی مشهور معتقدند که منع فساد از اختلاط انساب، حق شارع نیز هست (سایس، بی تا؛ حقی بروسوی، بی تا، ۲۰۲/۷). برخی نیز به اشکال مقدر مبنی بر اینکه ممکن است کسی ادعا کند اگر حق مرد است باید بتواند اسقاط حق کند، چنین پاسخ می دهند که عده از حقوقی است که قابل اسقاط نیست همان طور که در شرع مقدس، برخی حقوق مانند حق ارث قابل اسقاط نیست (سایس، بی تا؛ آلوسی، ۱۴۱۵ هـ.ق، ۲۲۶/۱۱).

با توجه به مطالبی که مطرح شد، می توان گفت که استدلال برآیات برای اثبات لزوم عده برای مطلق زنان مطلقه استحکام کافی ندارد و آیات قرآن دلالتی بر لزوم عده زنان مطلقه عقیم ندارند.

۲-۲. ادله لزوم عده بر زنان مطلقه براساس روایات

دومین دلیل مهمی که می توان برای تقویت دیدگاه عدم لزوم عده برای زنان مطلقه عقیم قطعی به آن تمسک کرد روایات متعددی است که در متون حدیثی از پیشوایان دینی در این زمینه وارد شده است. زنانی که عدم توانایی رحم آنها برای فرزندآوری ثابت شده است براساس روایات ذیل در صورت مطلقه بودن، عده ندارند:

۲-۲-۱. روایت زراره از امام باقر علیه السلام

عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ امْرَأَةٍ نَعِيَ إِلَيْهَا زَوْجَهَا فَأَعَدَّتْ وَ تَزَوَّجَتْ فَبَجَاءَ زَوْجُهَا الْأَوَّلُ فَطَلَّقَهَا فَفَارَقَهَا الْأَخْرَجُكُمْ تَعْتَدُ لِلثَّانِي فَقَالَ ثَلَاثَةٌ قُرْوٍ وَإِنَّمَا

تَسْتَبِرُ رَحْمَهَا بِثَلَاثَةِ قُرُوءٍ وَحِلِّ لِلنَّاسِ كُلِّهِمْ.

از امام باقر علیه السلام پرسیدم درباره زنی که خبر مرگ همسرش به وی رسید و او هم بعد از عده با دیگری ازدواج کرد. شوهر اول وی پیدا شد و زن را طلاق داد و شوهر دومی نیز از زن جدا شد. حالا این زن چقدر عده نگه دارد؟ حضرت فرمود: «سه قرء؛ زیرا همان با آن رحم زن استبراء می شود و در این صورت ازدواج دیگران با وی حلال

می شود». (طوسی، ۱۴۰۷ هـ.ق، ۴۸۹/۷)

راوی این روایت، زراره است و از نظر سند معتبر است. (خویی، بی تا، ۲۲۵/۸) از نظر دلالت بر موضوع بحث حاضر نیز مشکلی ندارد؛ زیرا حضرت در اینجا با جمله «إِنَّمَا تَسْتَبِرُ رَحْمَهَا بِثَلَاثَةِ قُرُوءٍ» و با «انمای» حصر، علیت استبرای رحم برای عده را تصریح کرده است.

۲-۲-۲. روایت اسحاق بن جریر از امام صادق علیه السلام

عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ جَرِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ اللَّهُ ع قَالَ قُلْتُ لَهُ الرَّجُلُ يَفْجُرُ بِالْمَرْأَةِ ثُمَّ يَبْدُو لَهُ فِي تَزْوِجِهَا هَلْ يَحِلُّ لَهُ ذَلِكَ قَالَ نَعَمْ إِذَا هُوَ اجْتَنَبَهَا حَتَّى تَنْقُضَ عِدَّتَهَا بِاسْتِبْرَاءِ رَحْمَهَا مِنْ مَاءِ الْفُجُورِ فَلَهُ أَنْ يَتَزَوَّجَهَا.

از امام صادق علیه السلام پرسیدم مردی با زنی زنا می کند و سپس تصمیم می گیرد با او ازدواج کند، آیا این ازدواج برای او حلال است؟ حضرت فرمود: «آری، اگر به مدت عده زن از او دوری کند تا اینکه معلوم شود رحم زن از زنا باردار نیست. در این صورت می تواند با او ازدواج کند». (کلینی، ۱۳۶۵، ۳۵۶/۵)

نکته ای که در ذیل این روایت باید به آن پرداخت این است که اگرچه این روایت با روایات معتبری که برای زنا عده را لازم نمی دانند، معارض است و برای همین حمل بر استحباب شده است، به طور واضح می رساند که عده نگه داشتن، راه پی بردن به باردار نبودن رحم است، ولی ممکن است در این میان گفته شود استبرای رحم در این روایت، تمام علت در عده زن مطلقه را بیان نمی کند؛ زیرا روایت درباره عده زانیه است و شاید ملاک و معیار در آن با ملاک و معیار در عده طلاق متفاوت باشد. (مؤمن، ۱۳۲۴)

در پاسخ به این نیز می توان گفت که این احتمال وجود دارد، ولی در مقابل، احتمال دیگری نیز هست و آن اینکه براساس روایات دیگری که درباره عده طلاق رمز آن را یادآور شده اند، همان ملاک در عده زنا هم وجود دارد. بنابراین، می توان این روایت را نیز مؤید بر اثبات موضوع بحث مطرح کرد.

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ سَأَلَهُ أَبِي وَأَنَا حَاضِرٌ عَنْ رَجُلٍ تَزَوَّجَ
 امْرَأَةً فَأَدْخَلَتْ عَلَيْهِ فَلَمْ يَمْسَسْهَا وَلَمْ يَصِلْ إِلَيْهَا حَتَّى طَلَّقَهَا هَلْ عَلَيْهَا عِدَّةٌ مِنْهُ فَقَالَ إِنَّمَا
 الْعِدَّةُ مِنَ الْمَاءِ قَبْلَ لَهْ فَإِنْ كَانَ وَقَعَهَا فِي الْفَرْجِ وَلَمْ يُنْزِلْ فَقَالَ إِذَا أَدْخَلَهُ وَجَبَ الْغُسْلُ
 وَ الْمَهْرُ وَالْعِدَّةُ.

عبدالله ابن سنان می گوید که پدرم درحالی که من هم حضور داشتم از امام
 صادق علیه السلام در مورد مردی که با زنی ازدواج کرده بود، پرسید: زن را بر مرد وارد
 می کنند، ولی وی با او تماس زناشویی نداشته است و او را طلاق می دهد. آیا در این
 صورت زن باید عده نگه دارد؟ حضرت فرمود: «عده لازم نیست. عده فقط به خاطر
 ماء (منی) واجب می شود». گفته شد که اگر مرد دخول کند بدون اینکه انزال کند
 آیا در این صورت هم عده ندارد؟ حضرت فرمود: «اگر دخول کند، غسل، مهر و عده
 واجب می شود». (کلینی، ۱۳۶۵، ۱۰۹/۶)

این روایت نیز از نظر سند و دلالت مشکلی ندارند؛ زیرا با کلمه **إِنَّمَا** که برای حصر
 استفاده می شود راز اصلی عده را روشن شدن وضع رحم از لحاظ بارداری و عدم آن بیان
 می کند. اشکالی که ممکن است در مورد این روایت مطرح شود این است که ذیل روایت،
 فقط دخول را موجب لزوم عده بیان کرده است درحالی که احتمال بارداری برای وی وجود
 ندارد. (مظاهری، ۱۳۸۲) در پاسخ به این سؤال می توان گفت که براساس صدر روایت چون در
 دخول احتمال اینکه منی به صورت ناخواسته وارد رحم شود، لزوم عده وجود دارد اگرچه
 انزالی که خود مرد متوجه شود، صورت نپذیرد. برای همین است که حضرت چنین پاسخی
 داد. صاحب **الأنوار اللوامع** می نویسد:

و لما كان الإنزال مما يخفى و يختلف بحسب الأشخاص و الأحوال بل في الشخص
 الواحد باعتبار ما يعرض له من الحالات فيعسر تتبعه و يقبح فأعرض الشارع عنه،
 و اكتفى بسبب الشغل و هو الوطى و علق الحكم في المشهور بالسبب الظاهري و هو
 الدخول بالزوجة في القبل أو الدبر. و إنما نيط بتغيّب قدر الحشفة ليتحقّق الوطى الشرعى
 المسبب لهذه الأمور المعلقة عليه و إن لم يمكنه الإنزال لأنه ربّما سبقه و هو لا يشعر به كما
 هو معلل به في تلك الأخبار الواردة في المسألة و قد مرّ كثير منها في مباحث الأغسال و

مباحث المهور و في الحدود. (بحرانی، بی تا، ۱۱۱/۱۰؛ عاملی، ۱۴۱۳ هـ ق، ۲۱۴/۹۰)

۲-۲-۴. روایت محمد بن مسلم از امام باقر علیه السلام

محمد بن مسلم از ابو جعفر علیه السلام نقل می‌کند: «الَّتِي لَا تَحْبِلُ مِثْلَهَا لَا عِدَّةَ عَلَيْهَا؛ زنی که مثل آن حامله نمی‌شود، عده ندارد». (کلینی، ۱۳۶۵، ۸۵/۶) زنانی که ناباروری آنها به طور قطعی معلوم شده است و مایوس از حمل شده‌اند از مصادیق بارز این روایت هستند.

۲-۲-۵. روایت جمیل بن دراج از باقرین علیهما السلام

عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحَدِهِمَا عَنِ الرَّجُلِ يُطَلِّقُ الصَّبِيَّةَ الَّتِي لَمْ تَبْلُغْ وَلَا تَحْمِلْ مِثْلَهَا وَقَدْ كَانَ دَخَلَ بِهَا وَالْمَرْأَةُ الَّتِي قَدْ يَبْسُتُ مِنَ الْمَحِيضِ وَارْتَفَعَ حَيْضُهَا فَلَا تَلِدُ مِثْلَهَا قَالَ لَيْسَ عَلَيْهِمَا عِدَّةٌ وَإِنْ دَخَلَ بِهِمَا.

از امام باقر یا امام صادق علیهما السلام سؤال شد مردی که دختری را طلاق داده است که هم نابالغ بوده است و هم مثل آن حامله نمی‌شود در حالی که مدخول واقع شده است و همچنین زنی که از حیض یائسه شده است و مثل آن فرزند نمی‌آورد، آیا عده دارند؟ حضرت فرمود: «این دو گروه از زنان عده ندارند، اگرچه مدخول بها واقع شده باشند». (کلینی، ۱۳۶۵، ۸۵/۶)

مرسله جمیل بن دراج با توجه به اعتماد شیخ صدوق و قائلین به حجیت مراسیل اصحاب اجماع قابل قبول و معتبر است (شبیری زنجانی، ۱۴۱۹ ه.ق، ۱۹۸۱/۶)، اما از نظر دلالت در این روایت سائل برای هر دو گروه از زنان یاد شده بر عدم توانایی امثال آنها بر حمل تکیه کرده است و امام علیه السلام نیز با توجه به سؤال، فرمود که اینها عده ندارند اگرچه مدخول بها باشند. بر این اساس، زنان صغیره و یائسه در عدم لزوم عده موضوعیت ندارند، پس حکم احادیث مذکور شامل زنانی که عقیم یقینی باشند نیز می‌شود.

۲-۲-۶. روایت محمد بن سلیمان از امام نهم علیه السلام

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سُلَيْمَانَ عَنْ أَبِي جَعْفَرِ الثَّانِي علیه السلام قَالَ قُلْتُ لَهُ جُعِلْتُ فِدَاكَ كَيْفَ صَارَتْ عِدَّةُ الْمُطَلَّاقَةِ ثَلَاثَ حَيْضٍ أَوْ ثَلَاثَةَ أَشْهُرٍ وَصَارَتْ عِدَّةُ الْمُتَوَفَّى عَنْهَا زَوْجَهَا أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَقَالَ أَمَّا عِدَّةُ الْمُطَلَّاقَةِ ثَلَاثَةٌ فَرُوءٌ فَلَا سِتْرَاءَ الرَّحِمِ مِنَ الْوَلَدِ.

از امام جواد علیه السلام پرسیدم: فدایت شوم چرا عده مطلقه سه حیض یا سه ماه است، ولی عده وفات چهار ماه و ده روز است. حضرت علیه السلام فرمود: «اینکه عده طلاق سه قریه است به دلیل استبراء رحم از بارداری است و اما عده وفات به این دلیل است که

خداوند شروطی را به نفع زنان و شرطی را نیز برعهده زنان مقرر کرده است». (کلینی،

۱۳۶۵، ۱۱۳/۶)

در برخی از منابع، حدیث مذکور مجهول دانسته شده است (مجلسی، ۱۴۰۶ هـ.ق، ۱۳/۲۸۰)، اما دلالت آن بر ادعای مطرح شده واضح است؛ زیرا روایت فوق با لام تعلیل به علیت بارداری در لزوم عده تصریح کرده است. به نظر می‌رسد اگر عقیم بودن قطعی زنی معلوم شود روایت شامل آن نیز می‌شود. درباره روایاتی که در ظاهر حیض و عدم حیض ملاک لزوم عده و عدم آن مطرح شده است (کلینی، ۱۳۶۵، ۸۶/۶) به قرینه جملات «وَلَا تَحْمِلُ مِثْلَهَا» و «فَلَا تَلِدُ مِثْلَهَا» که در روایت مختلف تصریح شده است، می‌توان گفت که بین حیض و بارداری و یأس از حیض و عدم بارداری ملازمه وجود دارد. به تعبیر دیگر، خود حیض موضوعیت ندارد بلکه چون طریق علم به امکان حمل و اماره آن است، معیار فوق مطرح شده است. شواهد دیگر بر این ادعا واژه ریب در آیه «إِنْ اِزْتَبْتُمْ» است که مفسرین و فقها منظور از آن را تردید در وجود حمل در رحم زن یائسه می‌دانند (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴ هـ.ق، ۵/۲۸۱)؛ یعنی اگر در حامله بودن زنان مایوس از حیض شک داشتید به مدت سه ماه باید عده نگه دارند؛ یعنی اگر در حمل چنین زنی شک نداشتید، وی عده ندارد. روایاتی در این خصوص وارد شده است که ملاک بودن حیض و موضوعیت داشتن آن در وجوب عده را به کلی مخدوش می‌کنند (ربک، کلینی، ۱۳۶۵، ۸۶/۶؛ حراملی، ۱۴۰۹ هـ.ق، ۲۲/۱۸۰). آیت الله مؤمن نیز درباره روایاتی که در آنها حیض را ملاک عده مطرح کرده‌اند، می‌نویسد:

می‌توان گفت اینکه در سخن پرسشگر، نبودن عادت ماهانه در زن طلاق گرفته آمده است، می‌رساند که در ذهن او ارتباطی میان عادت و عده وجود دارد و چه بسا چنین پرسشی برآمده از گفتارهایی است که از خود امامان شنیده‌اند مانند «العدة من الماء» و «اما عدة المطلقة ثلاثة قروء فلاستبراء الرحم من الولد». به این ترتیب در ذهن حمادبن عثمان که عرف اهل فقه آنچه را از او با سندی درست رسیده باشد، درست و صحیح می‌دانند این گونه جای گرفته است که عده برای اطمینان از باردار نبودن است، پس هرگاه زنی عادت نمی‌شود چنین اطمینانی درباره او خودبه‌خود یافت می‌شود و نیازی به عده نیست. این ذهنیت، او را بر آن داشت که چنین بپرسد. بنابراین، همه موضوع نزد او زنی است که همسانش عادت نمی‌شود و ویژگی نابالغ بودن یا سپری کردن سال‌های قاعدگی نقشی در آن ندارد. پاسخ امام علیه السلام که

عده‌ای براو نیست، مشخص می‌کند که همه موضوع، همان چیزی است که در ذهن پرسش‌کننده یافت می‌شود. (مؤمن، ۱۳۷۴)

برخی می‌گویند که مقصود از کلمه مثل در عبارت «لا تحيض مثلها و لا تلد مثلها» همانندی در شرایط جسمانی و بدنی نیست بلکه منظور همسان بودن از نظر سنی است (مظاهری، ۱۳۸۲)، ولی این اشکال وارد نیست؛ زیرا به نظر می‌رسد کسی که هم‌سن زنان صغیره و زنان بالای پنجاه یا شصت ساله باشد، امکان باروری ندارد که روایات بخواهند این موضوع را تبیین کنند.

۲-۳. دیدگاه فقها درباره لزوم عده بر زنان مطلقه

۲-۳-۱. انزال بدون دخول موجب عده می‌شود

به عقیده برخی فقها اگر منی به صورت مشروع و بدون دخول وارد رحم زنی شود، موجب عده می‌شود اگرچه مشهور فقها معیار عده را دخول می‌دانند (رک. حائری، ۱۴۱۸ هـ.ق، ۱۲/۲۸۵؛ نجفی، ۱۴۰۴ هـ.ق، ۳۲/۲۱۸)، ولی اگر موجب حمل نشود عده واجب نیست (شهید ثانی، ۱۴۱۳ هـ.ق، ۹/۲۱۴). صاحب عروه در بحث «لا عده علی من لم یدخل بها» نوشته است که وقتی نطفه شوهر بدون دخول، با مساحقه و یا با انزال وارد رحم زن شود، عده واجب می‌شود چه حامله باشد و چه نباشد؛ زیرا موجب عده، یکی دخول است؛ هرچند بدون انزال و دیگری دخول نطفه بدون وطی است؛ زیرا در برخی از روایات آمده است: «أَنَّ الْعِدَّةَ مِنَ الْمَاءِ» (رک. طباطبایی بیزی، ۱۴۱۴ هـ.ق، ۱/۵۳؛ محقق حلی، ۱۴۰۸ هـ.ق، ۳/۲۲؛ فرطوسی حویزی، ۱۴۱۶ هـ.ق؛ بحرانی، بی‌تا، ۱۰/۱۱۲؛ اصفهانی، ۱۳۹۳، ۳/۲۴۶؛ بصری بحرانی، ۱۴۱۳ هـ.ق، ۷/۱۸۷؛ مکارم شیرازی، ۱۳۹۳، ۳/۲۶۷؛ بهجت، ۱۳۸۶، ۴/۲۴۲). براساس این فتواها می‌توان گفت که معیار اصلی در وجوب عده، اطلاع از وضعیت حمل رحم زنان است و دخول و حیض موضوعیتی ندارند.

۲-۳-۲. لزوم عده برای زنی که شوهرش مقطوع الذکر و سلیم البیضتین است

بسیاری از فقها برای زنی که شوهرش محبوب مقطوع الذکر و سلیم البیضتین است در صورت طلاق، حکم به نگهداری عده داده‌اند. دلیل آن این است که امکان حمل با مساحقه وجود دارد (رک. محقق حلی، ۱۴۰۸ هـ.ق، ۳/۲۳؛ طوسی، ۱۳۸۷، ۵/۲۳۹؛ ابن براج طرابلسی، ۱۴۰۶ هـ.ق، ۲/۳۲۱؛ فخرالمحققین، ۱۳۸۷، ۳/۳۳۷)؛ زیرا معلوم است که امکان دخول از سوی چنین مردی وجود ندارد. بنابراین،

ملاک در نگه داشتن عدّه، خوف از اختلاط انساب است. صاحب جواهر بعد از نقل کلام محقق حلی مبنی بر لزوم عدّه برای زن مطلقه مقطوع الذکر سلیم الأثینین می نویسد:

معلوم است که اصل در نگه داشتن عدّه، حمل و دوری از اختلاط نسبه است. برای همین است که عدّه منتفی است از برای کسی که احتمال حمل در او نیست و همچنین مس کسی که هم آلت ذکر و هم بیضه هایش محبوب باشد چون عادتاً علم به برائت رحم حاصل می شود موجب عدّه نمی شود و این مس (مساحقه) داخل در شمول مس و دخول است بدون اینکه مخرجی داشته باشد. (نجفی، ۱۴۰۴ ه.ق، ۲۱۵/۳۲)

۲-۳-۳. کفایت یک عدّه برای زنی که وطی به شبهه شده است به دلیل تداخل اسباب

اگر کسی با زنی در حال عدّه ازدواج کند و با وجود جهل به حکم تحریم، او را وطی کند در اینکه زن به دلیل عدم تداخل اسباب باید دو عدّه نگه دارد و یا اینکه به دلیل تداخل اسباب، یک عدّه کافی است، میان فقها اختلاف نظر است. مشهور فقها بلکه ادعای اجماع شده این است که چنین زنی به دلیل اصل عدم تداخل باید بعد از اتمام عدّه اول، عدّه وطی به شبهه را نیز نگه دارد. (محقق حلی، ۱۴۰۸ ه.ق، ۳/۳۴) نص یا ظاهر کلام برخی از فقها بر طرفداری از تداخل در عدّه دلالت می کند (شهید ثانی، ۱۴۱۳ ه.ق، ۷/۳۳۹؛ بحرانی، ۱۴۰۵ ه.ق، ۵۳۵/۲۵؛ یزدی، ۱۴۱۴ ه.ق، ۱۰۷/۱؛ اراکی، ۱۴۱۹ ه.ق).

مضمون کلام صاحب جواهر بعد از نقل روایات مؤید تداخل عدد در دلایل تداخل چنین است: اول اینکه شمول قاعده اقتضای تعدد سبب-تعدد مسبب در محل بحث را به این صورت رد می کنند که این قاعده مختص به جایی است که سبب مطلق باشد و مقید به زمانی نباشد. در حالی که در محل بحث، سبب مقید به زمان خاص (سه طهر یا سه ماه) است و این در خارج یک فرد (یک عدّه) است. دوم اینکه غرض اصلی از عدّه طلاق، آگاهی از وضعیت رحم زن است که با عدّه اولی حاصل می شود. (نجفی، ۱۴۰۴ ه.ق، ۳۶۴/۳۲)

۲-۳-۴. عدّه طلاق برخلاف عدّه وفات، عبادی نیست

از نظر مذاهب اسلامی، مبدأ عدّه طلاق زنی که شوهرش غایب است، همان زمان وقوع طلاق می باشد، برخلاف عدّه وفات که شروع آن از زمان رسیدن خبر فوت به زن است. (جزیری، غروی و مازح، ۱۴۱۹ ه.ق، ۴/۶۱۱؛ محقق سبزواری، ۱۴۲۳ ه.ق، ۲/۲۷۳) برخی فقها دلیل این تفاوت را عبادی نبودن عدّه طلاق برخلاف عدّه وفات که عبادی است، می دانند؛ زیرا غرض از عدّه

طلاق و مشابه آن، برائت رحم است که آگاهانه عده نگه داشته باشد، نه ناآگاهانه (شریف

مرتضی، ۱۴۱۷ هـ.ق؛ شهیدثانی، ۱۴۱۳ هـ.ق، ۳۵۰/۹).

۳-۲-۵. موضوعیت نداشتن عدم ازدواج در عده

به اتفاق فقها تنها کسی که می‌تواند به زن مطلقه خود تحت شرایطی در زمان عده طلاق رجعی، رجوع کند یا در عده باین با وی ازدواج کند، مردی است که او را طلاق داده است. (مغنیه، ۱۴۲۱ هـ.ق، ۴۱۸/۲؛ حکیم، ۱۴۱۶ هـ.ق، ۱۲۵/۱۴) از همین اتفاق فتاوی می‌توان استنباط کرد که عدم ازدواج فی‌نفسه در ایام عده موضوعیت ندارد و گرنه نباید برای مرد مطلق، حق رجوع در عده طلاق رجعی و جواز ازدواج در عده طلاق باین در نظر گرفته می‌شد. بنابراین، اصلی‌ترین عاملی که می‌تواند حق رجوع و ازدواج در ایام عده را برای مطلق مشروعیت بخشد، عدم اختلاط انساب است.

۳-۲-۶. حرمت وطی زوجه معتده

فقها به اتفاق نظر، برای شوهرزنی که وطی به شبهه است، تا انقضای عده آن، وطی را حرام و بقیه استمتانات را به این دلیل جایز می‌دانند که هدف از عده جلوگیری از اختلاط انساب است که با دوری از وطی در ایام عده، غرض حاصل می‌شود و مانعی بر سایر استمتانات نیست. (طباطبایی یزدی، ۱۴۱۴ هـ.ق، ۱۰۵/۱) برخی از فقها در این صورت فقط جواز نظر به زوجه معتده را مطرح کرده‌اند آن هم بدون قصد التذاذ و در غیر این صورت تردید کرده‌اند (خویی، ۱۴۱۸ هـ.ق، ۵۹/۳۲).

۳-۲-۷. جلوگیری از اختلاط انساب و عدم حرمت ماء زانی مبنای لزوم یا عدم لزوم عده

برای زانیه

فقهای امامیه در اینکه حامل از زنا عده ندارد، اتفاق نظر دارند، اما در اینکه اگر زانی بدون حمل و شوهر باشد آیا عده برای وی واجب است یا نه، اختلاف نظر وجود دارد. مشهور فقها معتقد بر عدم وجوب عده هستند، اما برخی می‌گویند که عده واجب است. (رک.، فیض کاشانی، بی‌تا، ۳۴۴/۲؛ بحرانی، ۱۴۰۵ هـ.ق، ۵۰۴/۲۳) نکته قابل توجه این است که هر دو گروه به «ماء زانی» استناد می‌کنند. مشهور می‌گویند که عدم وجوب عده به دلیل عدم حرمت ماء زانی است (طباطبایی یزدی، ۱۴۱۴ هـ.ق، ۱۰۵/۱؛ مغنیه، ۱۴۲۱ هـ.ق، ۴۳۶/۲؛ قمی، ۱۴۲۶ هـ.ق، ۴۶۵/۱۰). غیر مشهور می‌گویند که



و جوب عده به دلیل اجتناب از اختلاط انساب است (فیض کاشانی، بی تا، ۲/۳۴۳: بحرانی، ۱۴۰۵ هـ.ق، ۲۹۷/۲۵: شهیدثانی، ۱۴۱۳ هـ.ق، ۲۶۳/۹: حائری، ۱۴۱۸ هـ.ق، ۱۲/۲۸۶).

۲-۳-۸. تصریح بسیاری از فقها به علت استبراء رحم در جوب عده

برخی از فقها فراغ رحم را حکمت عده می دانند نه علت و سبب آن. شهیدثانی با بیان اختلاف نظر در بحث لزوم یا عدم لزوم عده برای صغیره مدخول بها و یائسه، براساس مشهور، نظر دوم را قبول دارد و بعد از ذکر روایات مربوطه مانند «التي لا یجبل مثلها لا عده علیها» می نویسد:

مؤید این نظر از جهت اعتبار، نبودن حکمتی است که انگیزه عده در این دو گروه از زنان است و آن آگاهی از خالی بودن رحم از حمل است. لازم نبودن عده بر زنی که با او آمیزش نشده است نیز دلیلی بر همین است؛ زیرا این دو دسته (صغیره مدخول بها و یائسه) مانند غیر مدخول بها هستند. (شهیدثانی، ۱۴۱۳ هـ.ق، ۹/۲۳۱: حائری، ۱۴۱۸ هـ.ق، ۱۲/۲۹۶)

شهیدثانی آگاهی از خالی بودن رحم از حمل را حکمت عده می داند، ولی براساس انتفاء آن در مقابل نظر مخالف، حکم به عدم لزوم عده برای صغیره مدخول بها داده است. در واقع، حکمت را به معنای علت گرفته است. اگر منظورش حکمت به معنای خودش بود، نبودش نباید دلیل بر نبود حکم می شد. (انصاری دزفولی، ۱۴۱۰ هـ.ق، ۳/۲۴۶) بسیاری از فقها علت و سبب عده را وجود و احتمال حمل می دانند. فخرالمحققین بعد از بیان اختلاف نظر فقها در لزوم و عدم لزوم عده برای صغیره مدخول بها و یائسه و استناد به روایات موثقه عبدالرحمن ابن حجاج و حسنه زراره برای عدم لزوم عده می نویسد:

علت نگه داشتن عده در این دو گروه از زنان مطلقه منتفی است. هرگاه علت عده منتفی باشد، خود عده هم منتفی می شود. نبود علت در گروه دوم (زنان یائسه) آشکار است، اما در گروه اول (صغیره مدخول بها) سبب عده نگه داشتن، آگاهی از خالی بودن رحم از حمل است؛ زیرا در روایت محمدبن مسلم از امام باقر علیه السلام آمده است: «زنی که حامله نمی شود عده ای بر او نیست». در این حدیث به دیدگاه ما اشاره شده است و در این مسئله امکان حمل به طور عادی وجود ندارد؛ زیرا خداوند از همسر ابراهیم علیه السلام حکایت می کند که آیا من می توانم زاد و ولد کنم در حالی که خودم و همسرم پیر هستیم و خداوند با قدرت خود خرق عادت کرد و برایشان فرزندی عطا

کرد و خرق عادت برای اعجاز مقتضی وجود نخواهد بود. (فخرالمحققین، ۱۳۸۷، ۳/۳۳۷)

علامه حلی می نویسد:

نظر من اولی است؛ یعنی آن دو گروه عدّه ندارند. دلیل ما نیز این است که مقتضی عدّه نگه داشتن، زائل شده است، پس عدّه نیز زائل شده است و ملازمه بین این دو روشن است. به بیان دیگر همان عدّه غالباً برای استعمال فراغ رحم از حمل تشریح شده است و چون این حکمت در اینجا منتفی است دلیلی برای وجوب عدّه نیست و برای اینکه غیر مدخول بها اجماعاً عدّه ندارد، آیه و صغیره مدخول بها نیز چنین است؛ زیرا دخول در اینجا اعتباری ندارد.^۱ (حلی، ۱۴۱۳ ه.ق، ۷/۴۶۴)

ایشان سپس به روایات موثقه عبدالرحمن بن حجاج و حسنه زراره اشاره می کند و بعد از ذکر روایت محمد بن مسلم از امام باقر علیه السلام که می فرماید: «التي لا تحبل مثلها لا عدّة علیها» می گوید: «در این حدیث اشاره ای یافت می شود به علتی که در وجوب عدّه گفتیم». (حلی، ۱۴۱۳ ه.ق،

۷/۴۶۴)

کاشف الغطا می نویسد: «ان علة العدة اختلاط الانساب الذی لا یأتی فی العقیم مطلقاً». (نجفی، ۱۴۲۴ ه.ق، ۳/۵۳) فیض کاشانی (بی تا، ۲/۳۴۳)، صاحب حدائق (بحرانی، ۱۴۰۵ ه.ق، ۲۵/۳۹۲)، صاحب الانوار اللوامع (بحرانی، بی تا، ۲/۱۱)، صاحب ریاض المسائل (حائری، ۱۴۱۸ ه.ق، ۱۲/۲۸۶)، صاحب جواهر (نجفی، ۱۴۰۴ ه.ق، ۳۲/۲۱۵)، شهید ثانی در مسالک الافهام (۱۴۱۳ ه.ق، ۹/۲۱۴)، فاضل مقداد در کنز العرفان (حلی سیوری، ۱۴۲۵ ه.ق، ۲/۲۶۰) همچنین برخی فقهای اهل سنت مانند النووی (بی تا، ۱۸/۱۲) در کتاب المجموع شرح المهدب و خاتم خلیطان در کتاب الموسوعه الفقهی (۱۴۱۰ ه.ق، ۱۹/۲۷۳) به این مطلب تصریح کرده اند. بسیاری از فقها در تعریف شرعی عدّه جملات «لمعرفة براءة رحما» و «شرعت العدة صيانة للأنساب و تحصینا لها من الاختلاط» را به طور واضح آورده اند (شهید ثانی، ۱۴۱۳ ه.ق، ۹/۲۱۳؛ بحرانی، ۱۴۰۵ ه.ق، ۲۵/۳۹۱؛ بحرانی، بی تا، ۱۰/۱۰۶؛ حائری، ۱۴۱۸ ه.ق، ۱۲/۲۸۳؛ عاملی، ۱۴۲۷ ه.ق، ۷/۸۴؛ روحانی قمی، ۱۴۱۲ ه.ق، ۹/۲۳).

نکته مهم این است که فقهایی که به علت فراغ رحم از حمل در وجوب عدّه تصریح کرده اند از نص یا ظهور روایات معتبری که در این زمینه از پیشوایان دینی نقل شده است، استفاده کرده اند، اگرچه برخلاف نظر مشهور، مبنی بر وجوب عدّه به غیر از سه گروه یاد

۱. ابن فهد نیز کلام مشابهی در المهدب البارع در ذیل همین بحث گفته است. (ر.ک.، ابن فهد حلی، ۱۴۰۷ ه.ق، ۳/۴۸۸؛ صیمیری، ۱۴۲۰ ه.ق، ۳/۲۳۷؛ مدرسی یزدی، ۱۴۱۰ ه.ق)



شده، فتوا نداده‌اند. برخی می‌گویند که اگر ملاک اصلی برای وجوب عده، احتمال بارداری زن است، پس چرا حکم به عدم لزوم عده برای زانیه شده است، درحالی‌که احتمال بارداری در او وجود دارد و چرا براساس فتاوی فقها اگر شوهری زن خود را از پشت نزدیکی کند در صورت طلاق وی، زن باید عده نگه‌دارد درحالی‌که احتمال بارداری برای چنین زنی وجود ندارد (مظاهری، ۱۳۸۲). در پاسخ به اشکال اول باید گفت که این‌گونه نیست که در عدم لزوم عده برای زانیه میان فقها اتفاق نظر باشد تا ادعای این نوشتار نقض شود، بلکه آنچه بر آن ادعای عدم خلاف شده است، مربوط به جایی است که زانیه حامله باشد (سبحانی تبریزی، ۱۴۱۴ ه.ق)، ولی اگر حامله نباشد اختلاف نظر است. مشهور فقها معتقدند که وی عده ندارد، ولی برخی از فقهای امامیه و اهل سنت مانند شیخ حرعاملی (۱۴۰۹ ه.ق) به دلیل عمل به عموماً ادله و اجتناب از اختلاط انساب، حکم به لزوم عده کرده‌اند، هرچند از باب احتیاط (ری، فیض کاشانی، بی تا، ۳۴۴/۲، شهیدثانی، ۱۴۱۳ ه.ق، ۲۶۳/۹، بحرانی، ۱۴۰۵ ه.ق، ۵۰۴/۲۲، مغنیه، ۱۴۲۱ ه.ق، ۴۳۶/۲، مغنیه، ۱۴۲۱ ه.ق، ۳۹/۶، مغنیه، ۱۴۲۱ ه.ق، ۳۹/۶، سبحانی تبریزی، ۱۴۱۴ ه.ق). برخی استبراء وی را به دلیل جلوگیری از اختلاط انساب به مدت یک حیض مطرح کرده‌اند (طباطبایی یزدی، ۱۴۱۴ ه.ق، ۱۰۵/۱).

در مورد اشکال دوم باید گفت اگرچه نظر مشهور این است که براساس اطلاقات ادله، عده دایرمدار دخول است و دخول مطلق است و شامل دبر نیز می‌شود، ولی برخی از فقهای بزرگ نظر مخالفی دارند و معتقدند مطلق در اینجا به فرد شائع منصرف است و متبادر به فهم هم همان است و آن نزدیکی از قبُل است و یا اینکه دست‌کم در این مسئله توقف کرده‌اند. (بحرانی، ۱۴۰۵ ه.ق، ۳۹۳/۲۵، حائری، ۱۴۱۸ ه.ق، ۲۸۴/۱۲) برای نمونه سبحانی تبریزی (۱۴۱۴ ه.ق) بعد از ذکر دلایل روایی موافقین عده، برای چنین افرادی آنها را با استناد به دلایل روایی دیگر خدشه‌دار کرده است و در آخر مانند برخی از فقها حکم به توقف داده است. از جمله دلایل ایشان برای توقف این است که دخول از پشت در عصر ورود روایات بین فقهای اسلام براساس برخی روایات مانند «محاش نساء اَمّی علی رجال اَمّی حرام» محل اختلاف جدی بوده است. همچنین در برخی روایات نگه‌داشتن عده برالتذاذ از سوی جانبین مترتب شده است، درحالی‌که براساس ظاهر برخی روایات، دخول از پشت موجب اذیت شدن زن مطرح شده است.

۳. بحث و نتیجه‌گیری

اگرچه نصوص و فتاوی متعرض حکم این مسئله جدید در زمان حاضر یعنی، عده زنان عقیم نشده‌اند، اما مشهور فقها براساس عمومات و اطلاقات ادله، همه زنان مطلقه اعم از عقیم و غیر عقیم به جز سه مورد ذکر شده را مشمول حکم لزوم عده می‌دانند. برخی دیگر از فقها نظر مخالف دارند و به صراحت می‌گویند: «ان علة العدة اختلاط الانساب الذی لا یأتی فی العقیم مطلقاً». برخی نیز بر حکم بر عدم لزوم عده برای زنان عقیم تمایل دارند.

براساس اطلاقات و عمومات ادله نمی‌توان بر لزوم عده بر زنان عقیم حکم کرد؛ زیرا آیات مطلق مورد نظر با آیات دیگر که در متن مقاله حاضر بحث شد، مقید شده‌اند. بنابراین، نمی‌توان در زنانی که مشکوک به لزوم عده هستند مانند زنان عقیم به اطلاق آیات مورد نظر تمسک کرد.

از جملاتی که در روایات متعدد و معتبر پیشوایان دینی آمده است مانند «إِنَّمَا الْعِدَّةُ مِنَ الْمَاءِ»، «الَّتِي لَا تَحْبِلُ مِثْلَهَا لَا عِدَّةَ عَلَيْهَا»، «فَلَا تِلْدٌ مِثْلَهَا» و «أَمَّا عِدَّةُ الْمُطَلَّاقَةِ ثَلَاثَةٌ قُرُوءٌ فَلَا سِتْبْرَاءَ الرَّحِمِ مِنَ الْوَلَدِ» می‌توان به یک قاعده کلی در مورد عده زنان مطلقه رسید و آن اینکه رمز عده در غیر عده وفات، استبراء رحم از حمل است و زنانی که رحم آنها توانایی حمل و انعقاد نطفه ندارد، عده ندارند. براین اساس، زنان صغیره و یائسه در عدم لزوم عده موضوعیت ندارند، پس حکم احادیث مذکور، زنانی که عقیم یقینی باشند را نیز شامل می‌شود.

بسیاری از فتاوی متون فقهی، مخالف دیدگاه مشهور و مؤید ادعای این نوشتار هستند. لزوم عده برای زن مطلقه اگر بدون دخول انزال شده باشد، لزوم عده برای زن مطلقه‌ای که شوهرش مقطوع الذکر و سلیم البیضتین است، کفایت یک عده برای زنی که وطی به شبهه شده است به دلیل تداخل اسباب، عبادی نبودن عده طلاق برخلاف عده وفات، حرمت وطی زوجه معتده، جلوگیری از اختلاط انساب و عدم حرمت ماء زانی مبنای لزوم یا عدم لزوم عده برای زانیه و تصریح بسیاری از فقها به علیت استبراء رحم در وجوب عده از جمله این مطالب و فتاواست.

دلیل قابل اعتماد برای اثبات قاعده کلی و عام مبنی بر وجوب عده بر تمام اصناف زنان مطلقه نیست. (مؤمن، ۱۳۷۴) به تعبیر دیگر مقتضای قاعده اولیه مستنبط از ادله و نصوص

شرعیه در مورد زنان مطلقه، عدم وجوب عدّه است مگر اینکه ادله خاصی داشته باشد. بنابراین، حکم به عدّه زنان مطلقه عقیم به دلیلی خاصی نیاز دارد.

فهرست منابع

۱. ابن براج طرابلسی، قاضی عبدالعزیز (۱۴۰۶). المذهب. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۲. ابن فهد حلی، جمال‌الدین احمد بن محمد اسدی (۱۴۰۷). المذهب البارع فی شرح المختصر النافع. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۳. اصفهانی، سید ابوالحسن (۱۳۹۳). وسیله النجاه (مع حواشی الگلپایگانی). قم: چاپخانه مهر.
۴. اراکی، محمدعلی (۱۴۱۹). کتاب النکاح. قم: نور نگار.
۵. انصاری دزفولی، مرتضی بن محمد امین (۱۴۱۰). کتاب المکاسب (المحشی). قم: مؤسسه مطبوعاتی دارالکتاب.
۶. آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۷. بصری بحرانی، زین‌الدین محمد امین (۱۴۱۳). کلمه التقوی. قم: سید جواد وداعی.
۸. بحرانی، آل عصفور یوسف بن احمد بن ابراهیم (۱۴۰۵). الحدائق الناضره فی احکام العتره الطاهره. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۹. بحرانی، آل عصفور حسین بن محمد (بی‌تا). الانوار اللوامع فی شرح مفاتیح الشرائع (للفیض). قم: مجمع البحوث العلمیه.
۱۰. بهجت، محمدتقی (۱۳۸۶). استفتانات. قم: انتشارات شفق.
۱۱. جزیری، عبدالرحمن، غروی، سید محمد، و مازح، یاسر (۱۴۱۹). الفقه علی المذاهب الأربعة و مذهب اهل البيت (علیهم‌السلام). بیروت: دارالثلثین.
۱۲. حائری، سید علی بن محمد طباطبایی (۱۴۱۸). ریاض المسائل. قم: مؤسسه آل‌البيت (علیهم‌السلام).
۱۳. حسینی جرجانی، سید امیر ابوالفتوح (۱۴۰۴). آیات الاحکام. تهران: انتشارات نوید.
۱۴. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹). وسائل الشیعه. قم: مؤسسه آل‌البيت (علیهم‌السلام).
۱۵. حلی، حسن بن یوسف ابن مطهر اسدی (۱۴۱۳). مختلف الشیعه فی احکام الشریعه. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۱۶. حلی سیوری، مقداد بن عبدالله (۱۴۲۵). کنز العرفان فی فقه القرآن. قم: انتشارات مرتضوی.
۱۷. حکیم، سید محسن طباطبایی (۱۴۱۶). مستمسک العروه الوثقی. قم: مؤسسه دارالتفسیر.
۱۸. حقی بروسوی، اسماعیل (بی‌تا). تفسیر روح البیان. بیروت: دارالفکر.
۱۹. خاتم خلیطان (۱۴۱۰). الموسوعه الفقیهه. کویت: وزارت اوقاف و شئون اسلامی.
۲۰. خوبی، سید ابوالقاسم موسوی (۱۴۱۸). موسوعه الامام الخویی. قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخویی.
۲۱. خوبی، سید ابوالقاسم موسوی (بی‌تا). معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرجال. بی‌جا: بی‌نا.
۲۲. روحانی قمی، سید قاسم (۱۴۱۲). فقه الصادق (علیه‌السلام). قم: دارالکتاب مدرسه امام صادق (علیه‌السلام).
۲۳. زمخشری، محمود (۱۴۰۷). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل. بیروت: دارالکتاب العربی.
۲۴. سائیس، محمدعلی (بی‌تا). تفسیر آیات الاحکام. بی‌جا: بی‌نا.
۲۵. سیحانی تبریزی، جعفر (۱۴۱۴). نظام الطلاق فی الشریعه الاسلامیه الغراء. قم: مؤسسه امام صادق (علیه‌السلام).
۲۶. سبزواری، سید عبدالاعلی (۱۴۱۳). مذهب الاحکام. قم: مؤسسه المنار.
۲۷. شبر، سید عبدالله (۱۴۰۷). الجوهر الثمین فی تفسیر الکتاب المبین. کویت: مکتبه الالفین.
۲۸. شبیری زنجانی، سید موسی (۱۴۱۹). کتاب نکاح. قم: مؤسسه پژوهشی رأی پرداز.
۲۹. شهید ثانی، زین‌الدین بن علی (۱۴۱۳). مسالک الافهام الی تنقیح شرایع الاسلام. قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه.
۳۰. شریف مرتضی، علی بن حسین موسوی (۱۴۱۷). المسائل الناصریه. تهران: رابطه الثقافه و العلاقات الاسلامیه.
۳۱. صیمری، مفلح بن حسن (حسین) (۱۴۲۰). غایه المرام فی شرح شرایع الاسلام. بیروت: دارالهادی.
۳۲. طباطبایی یزدی، سید محمد کاظم (۱۴۱۴). تکمله العروه الوثقی. قم: کتاب فروشی داوری.
۳۳. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن (۱۳۸۷). المبسوط فی فقه الامامیه. تهران: المکتبه المرتضویه لاحیاء الآثار

- الجعفریه.
۳۴. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن (۱۴۰۷). تهذیب الاحکام. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۵. عاملی، سید محمد حسین ترحینی (۱۴۲۷). الزبده الفقہیہ فی شرح الروضه البہیہ. قم: دارالفقہ للطباعه والنشر.
۳۶. عاملی، علی بن حسین (۱۴۱۳). الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز. قم: دارالقرآن الکریم.
۳۷. علوی قزوینی، علی (۱۳۸۷). انواع عدّه و وضعیت زنان فاقد رحم. نشریه مطالعات راهبردی زنان، ۴۰، ۷-۴۴.
۳۸. فاضل لنکرانی، محمد (۱۴۲۱). تفصیل الشریعہ فی شرح تحریر الوسیلہ. قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیہم السلام.
۳۹. فخرالمحققین حلی، محمد بن حسن بن یوسف (۱۳۸۷). ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۴۰. فرطوسی حویزی، حسین (۱۴۱۶). التوضیح النافع فی شرح ترددات صاحب الشرائع. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۴۱. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی (بی تا). مفاتیح الشرائع. قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۴۲. قمی، سید تقی طباطبایی (۱۴۲۶). مبانی منہاج الصالحین. قم: منشورات قلم الشریق.
۴۳. کاشانی، ملافتح الله (۱۴۲۳). زبده التفاسیر. قم: بنیاد معارف اسلامی.
۴۴. کاظمی، جواد بن سعید (۱۳۶۵). مسالک الافہام الی آیات الاحکام. تهران: کتاب فروشی مرتضوی.
۴۵. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵). الکافی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۶. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۶). ملاذ الاخیار. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
۴۷. محقق حلی، نجم الدین (۱۴۰۸). شرایع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۴۸. محقق سبزواری، محمد باقر بن محمد مؤمن (۱۴۲۳). کفایہ الاحکام. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۴۹. مدرسی بزدی، سید عباس (۱۴۱۰). نموذج فی الفقہ الجعفری. قم: کتاب فروشی داوری.
۵۰. مظاہری، معصومه (۱۳۸۲). بررسی مبانی فقهی عدّه طلاق زنان ناباور. نشریه رهنمون، ۳ و ۴، ۱۲۵-۱۵۲.
۵۱. مغنیه، محمد جواد (۱۴۲۱). فقہ الامام الصادق علیہ السلام. قم: مؤسسه انصاریان.
۵۲. مغنیه، محمد جواد (۱۴۲۱). الفقہ علی المذاهب الخمسه. بیروت: دارالتیاریت الجدید.
۵۳. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۴). کتاب النکاح. قم: انتشارات مدرسه امام علی علیہ السلام.
۵۴. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۹۳). استفتانات جدید. قم: انتشارات امام علی علیہ السلام.
۵۵. مؤمن، محمد (۱۳۷۴). بررسی فقهی حکم عدّه زنان بدون رحم. نشریه فقہ اهل بیت علیہم السلام، شماره ۲، ۹۹-۱۴۶.
۵۶. نجفی، عباس بن حسن بن جعفر (۱۴۲۴). منہل العمام فی شرح شرایع الاسلام. نجف: مؤسسه کاشف الغطا.
۵۷. نجفی، محمد حسن (۱۴۰۴). جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۵۸. النووی، ابوزکریا محیی الدین یحیی بن شرف (بی تا). المجموع شرح المہذب. مصدر الكتاب: موقع یعسوب.
۵۹. یوسفی، رقیه (۱۳۹۲). چیستی و جرایب عدّه در اسلام. نشریه پژوهش نامه اسلامی زنان و خانواده، (۱)، ۱۲۳-۱۴۰.

پیامدهای اختلال در احساس آرامش زنان در زندگی زناشویی

شهره روشنی^۱، سوسن باستانی^۲، نهله غروی نائینی^۳

چکیده

پژوهش حاضر با هدف بررسی پیامدهای اختلال در احساس آرامش زنان در زندگی زناشویی به روش کیفی از نوع تحلیل محتوا انجام شد. اطلاعات با استفاده از مصاحبه عمیق با ۶۰ نفر از زنان متأهل ساکن شهر تهران که با نمونه‌گیری هدفمند و با در نظر گرفتن ملاک به اشباع رسیدن مقولات حاصل از تحلیل مصاحبه‌ها انتخاب شدند، جمع‌آوری شد. داده‌ها با روش تحلیل محتوای کیفی به شیوه گرانهایم و لوندمان تحلیل گردید که پنج مقوله اصلی شامل مواجهه زن با بحران و زلزله، جایگزین‌یابی برای آرامش مفقود، مواجهه همسر با بحران و زلزله، مواجهه فرزندان با بحران و زلزله و تعاملات برون خانوادگی نامطلوب و یک درون مایه شامل بحران و زلزله خانواده استخراج شد. با توجه به نتایج پژوهش می‌توان گفت که اختلال در آرامش زنان در زندگی زناشویی پیامدهای مختلفی برای اعضای خانواده داشته است که بیانگر مواجهه خانواده با اختلال جدی در ثبات و تعادل است. همه پیامدها به طور مجدد عامل اختلال در آرامش واقع شده و چرخه معیوب اختلال در احساس آرامش در زندگی زناشویی را بازتولید می‌کنند.

واژگان کلیدی: اختلال احساس آرامش، زندگی زناشویی، زنان.

نوع مقاله: پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۱/۰۹ تاریخ بازنگری: ۱۳۹۸/۰۵/۰۹ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۵/۲۰
۱. استادیار مطالعات زنان، عضو هیئت علمی پژوهشکده زنان دانشگاه الزهراء ع.ا.ه.، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: mailto:sh.rowshani@alzahra.ac.ir
۲. استاد جامعه‌شناسی، عضو هیئت علمی دانشگاه الزهراء ع.ا.ه.، تهران، ایران.
Email: mailto:sbastani@alzahra.ac.ir
۳. استاد علوم قرآن و حدیث، عضو هیئت علمی دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران.
Email: naeni.n@modares.ac.ir

The Consequences of Disruption in Women's Sense of Tranquility in Marital Life

Shohre Rowshani¹, Susan Bastani², Nahle Gharavi Naeeni³

This study was conducted with the purpose of investigating the consequences of disruption in women's sense of tranquility in marital life using a qualitative method (content analysis). The data were collected by in-depth interviews with 60 married women living in Tehran. They were purposefully selected, based on the theoretical saturation of the interview. The data were analyzed using Graneheim's and Lundman's five-stage qualitative method and five themes were extracted, including woman's exposure to crisis and instability, finding alternatives for missing tranquility, husband's exposure to crisis and instability, children's exposure to crisis and instability, and unpleasant extra-family interactions. One core theme was also extracted named crisis and instability in family. According to the results, it can be said that disruption in women's sense of tranquility in marital life has different consequences for family members that it shows family's exposure to serious disruption in stability and balance. Again, these consequences cause disruption in tranquility and it regenerates the defective cycle of disruption in the sense of tranquility in marital life.

Keywords: disruption in sense of tranquility, marital life, women.

Paper Type: Research

Data Received: 2019/01/29

Data Revised: 2019/07/31

Data Accepted: 2019/08/18

1. Assistant Professor of Women's Studies, Alzahra University, Faculty Member of Research Institute of Women, Tehran, Iran. (Corresponding Author)

Email: sh.rowshani@alzahra.ac.ir

2. Professor of Sociology, Faculty Member of Alzahra University, Tehran, Iran.

Email: sbastani@alzahra.ac.ir

4. Professor of Quran & Hadith Sciences, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran.

Email: naeeni_n@modares.ac.ir

در دیدگاه اسلامی سلول اصلی پیکره اجتماع، خانواده است و سلامت یا فساد جامعه انسانی در گرو سلامت یا فساد خانواده است. به همین دلیل اسلام توجه ویژه‌ای به خانواده دارد و همگان را به صیانت از خانواده موظف کرده است. (بانکی پورفرد، ۱۳۹۰) از نظر اسلام خانواده محل پرورش، رشد و تعالی انسان و تکامل شخصیت او و تأمین نیازهاست. خداوند متعال بهترین وسیله تسکین و آرامش انسان را در رابطه مودت‌آمیز انسان با همسر و فرزندان قرار داده است و جلوه‌های خاص این آرامش را با اهدای اکسیر مودت و رحمت در ابتدای ازدواج در قلب زن و شوهر متجلی کرده است (ر.ک.، روم: ۲۱؛ جوکار، ۱۳۹۱). خداوند در آیه ۲۱ سوره روم اصل مهم رسیدن به آرامش را مطرح می‌کند که باید در تمام ابعاد ازدواج مورد توجه قرار گیرد (بانکی پورفرد، ۱۳۹۲)؛ همچنین در آیه ۱۸۹ سوره اعراف آمده است: «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا». وجود صفا، یکرنگی و صمیمیت در خانواده علامت توفیق ازدواج در رسیدن به اصلی‌ترین هدف یعنی، ایجاد سکون و آرامش همسران در کنار یکدیگر و نشان‌دهنده عمل کردن آنها به وظایفشان در برابر یکدیگر است (امانی، ۱۳۹۰). در نظام الهی و فرهنگ قرآنی هدف اصلی ازدواج رسیدن به آرامش روان و آسایش خاطر، پیمودن طریق رشد و نیل به کمال انسانی است (افروز، ۱۳۹۰). قرآن خانواده را آیت بزرگ خداوند می‌داند که مرکز‌پیدایی و پرورش آرامش، مودت و رحمت است و در چنین خانواده‌ای همسران و فرزندان اندوه‌زدا و سرورآفرین همدیگر می‌شوند و به رهبری و پیشوایی پارسایان و شایستگان روزگار می‌رسند (گلزاری، ۱۳۸۷).

خانواده سنگ بنای همه جوامع بزرگ انسانی است و در استحکام روابط اجتماعی و رشد اعضای جامعه نقش بنیادین دارد. (نوابی‌نژاد، ۱۳۹۱) اگر بنیان نهاد خانواده متزلزل شود، بنیان‌های اخلاقی و اجتماعی کل نظام اجتماعی متزلزل می‌شود و جامعه به سوی مشکلات گوناگون می‌رود. خانواده کارکردهای مثبت، سازنده و بی‌بدیلی در ابعاد گوناگون حیات فردی و اجتماعی انسان دارد و در کسب موفقیت‌ها و شکوفایی استعدادها و ارتقای سلامت و بهداشت روانی فرد و جامعه بسیار تأثیرگذار است (ملکوتی‌خواه، ۱۳۹۰).

احساس آرامش از مهم‌ترین کارکردهای ازدواج و تشکیل خانواده است و آرامش و



اطمینانی که برای همسران و سایر اعضای خانواده در محیط خانواده بهنجار ایجاد می‌شود در هیچ جایی حاصل نمی‌شود و محیط آن امن‌ترین و رضایت‌بخش‌ترین بستر برای ارضای نیازهای روانی به‌ویژه تأمین آرامش روانی است. (پناهی، ۱۳۸۷) بررسی مسیر تحولات در حوزه خانواده نشان می‌دهد که در دهه‌های اخیر دگرگونی‌های اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و به دنبال آن دگرگونی‌هایی که در شکل و وظایف خانواده و دیدگاه افراد نسبت به خود، خانواده و انتظارات از زندگی زناشویی پدید آمده است نهاد خانواده را با چالش‌ها و تعارضات متفاوت و مضاعفی نسبت به گذشته روبه‌رو کرده است (جهانی دولت‌آباد و حسینی، ۱۳۹۳). متأسفانه در سال‌های اخیر احساس امنیت، آرامش و روابط صمیمانه میان همسران سست و رضایت زناشویی کم شده است (ستوده، ۱۳۷۹، به نقل از بنی‌فاطمه و طاهری تیمورلویی، ۱۳۸۸).

بررسی وضعیت موجود خانواده‌ها براساس پرونده‌های مراجعین به مراکز مشاوره و دادگاه‌های خانواده و نیز افزایش آمار طلاق نشان می‌دهد با وجود اینکه کسب آرامش از اهداف مهم ازدواج است برخی از افراد با ازدواج به آرامش نمی‌رسند و تأهل و زندگی زناشویی برای آنها آرامش‌آفرین نیست. بنابراین، اختلال در احساس آرامش در زندگی زناشویی از چالش‌هایی است که خانواده ایرانی امروزه با آن روبرو و نیازمند مطالعه است تا برای پیشگیری و درمان آن چاره‌اندیشی شود؛ زیرا هر عاملی که کارکردهای خانواده را مختل کند مانع تحقق اهدافی می‌شود که تشکیل خانواده به دنبال آن بوده است، پس بررسی ابعاد مختلف آن مهم است. یکی از ابعاد مسئله اختلال در احساس آرامش پیامدهای آن است که می‌تواند زمینه‌ساز آسیب‌های جدی برای اعضای خانواده باشد.

امروزه خانواده به صورت یک سیستم اجتماعی و ارتباطی تعریف شده است که سلامت آن و به تبع سلامت جامعه بازتابی از عملکرد مناسب اعضای آن است. (کامینگ و دیویس، ۲۰۰۲) با توجه به تعامل مستمر ارگانیک خانواده با اعضای خود و اجتماع، خانواده مانند کانون اصلی سلامت یا بیماری اعضای خود در نظر گرفته می‌شود (ستیر، ۱۳۸۴). بردشاو^۳ که با نگرش سیستمی به خانواده می‌نگرد معتقد است الگوی سیستمی خانواده نشان

1. Cummings, E. M., & Davies, P. T.

2. Satir

3. Bradshaw

می دهد که چگونه هر شخص نقشی را در مجموعه نظام خانواده بازی می کند. نگرش سیستمی خانواده را به عنوان یک نظام می پذیرد و از این رو، بیماری ذهنی را پدیده ای فردی و تفکیک پذیر ندانسته و آن را نشانگان ناموفق بودن نظام خانواده می داند (بردشاو، ۱۳۸۶). از منظر متفکران کارکردگرا اگر خانواده از نظر کارکردی دچار عدم تعادل شود، متزلزل و از هم گسیخته می شود. در نتیجه از هدف اصلی زندگی بازمی ماند و آرمانش را از دست می دهد. در خانواده متزلزل جذابیت زندگی به میزان قابل ملاحظه ای کاهش می یابد و انگیزه چندانی برای حفظ خانواده وجود ندارد. وقتی کارکردهای خانواده مانند کارکردهای زیستی، اجتماعی، شناختی و عاطفی یکی پس از دیگری آسیب می بیند اعضای آن به تدریج احساس رضایتمندی خود را از دست می دهند. کاهش تدریجی رضایتمندی اعضای خانواده ابتدا موجب گسست روانی و طلاق عاطفی و سپس گسست حقوقی و طلاق قانونی می شود. در دوران کنونی با تضعیف بسیاری از کارکردهای خانواده کارکرد عاطفی همچنان باقی مانده است و به همین دلیل خدشه دار شدن آن در سست شدن بنیان نظام خانواده نقش تعیین کننده ای دارد (چابکی و زارعان، ۱۳۹۷). آرامش بخشی از مهمترین کارکردهای عاطفی خانواده است و ایجاد هرگونه اختلالی در آن همه اعضای خانواده را تحت تأثیر قرار می دهد. کاهش تعاملات مثبت، سازگاری و رضایت زناشویی، کاهش احساس آرامش در زندگی را به دنبال دارد و نظام خانواده را متأثر می کند.

بر اساس پژوهش ها، رضایت زناشویی یکی از عوامل مؤثر در ثبات خانواده و بهداشت روانی زوجین و فرزندان است. وقتی روابط زوجین رضایت بخش باشد آرامش بر خانواده حاکم می شود. این امر موجب کاهش مشکلات روانی می شود و بهبود عملکرد در زندگی اجتماعی را در پی دارد. (پورحسین، ۱۳۸۵. به نقل از حاجی زاده میمنندی و دهقان چناری، ۱۳۹۴) در صورت بهره مندی خانواده از عملکرد مناسب، اعضای آن نیز سلامت و بهزیستی مطلوبی دارند (روستیت، چی و شووین، ۲۰۰۷). پژوهشگران معتقدند که رضایت زناشویی در حفظ تعادل زندگی، طول عمر بیشتر، سلامت بدنی و مصونیت بیشتر در برابر بیماری ها، سلامت روانی اعضای خانواده، کاهش افسردگی و احساس تنهایی، مقابله با فشارهای زندگی، داشتن عملکرد



مناسب در زندگی و تعامل با فرزندان مؤثر است (طلایی‌زاده و بختیارپور، ۱۳۹۵؛ معتمدی، غباری بناب، ابرغم، ۱۳۹۵؛ هدایتی و بگی، ۱۳۹۵؛ اسدی، غباری بناب و قاسم‌زاده، ۱۳۹۴؛ اسلاچر و شویی، ۲۰۱۷؛ کیپلر^۱، ۲۰۱۵ به نقل از کرابی، خجسته‌مهر، سودانی و اصلانی، ۱۳۹۵؛ یو، بارتل هرینگ، دی و گانگاما، ۲۰۱۴^۲؛ هیمن، لانگ، اسمیت، فیشر، سند و روزن، ۲۰۱۱^۳؛ کمپ‌داش، تیلور و کروگر، ۲۰۰۸^۴؛ ویتسون و ال‌شیخ، ۲۰۰۳^۵؛ روبرتز، ۲۰۰۰^۶).

رضایت از زندگی زناشویی می‌تواند بر توانایی زوجین در برقراری روابط رضایتمندانه با فرزندان و انجام وظایف والدینی در ارتباط با آنها تأثیر بگذارد. (جولایی، بحرانی، پاشایی پور و دیباییان، ۱۳۸۴) رضایت زناشویی ایفای نقش والدینی را آسان می‌کند. پژوهش‌ها نشان می‌دهند که رضایت زناشویی بالاتر با استرس فرزندپروری پایین‌تر و بهبود کارایی در نقش والدگری مرتبط است و والدگری ضعیف با اثرات قابل توجهی بر سلامت رفتاری و هیجانی فرزندان همراه است (اسدی، ۰۰ و همکاران، ۱۳۹۴). موفقیت و همدلی در روابط زناشویی، لیاقت و کارایی فرزندان را افزایش می‌دهد و خوشنودی والدین از رابطه زناشویی موفقیت در برآورده کردن انتظارات فرزندان را به دنبال دارد (کجیاف، آقایی و کاویانی، ۱۳۸۳). روابط زناشویی رضایت بخش اساس عملکرد خوب خانواده است و علاوه بر تسهیل فرزندپروری، روابط فرزندان با یکدیگر و با والدین را بهبود می‌بخشد و باعث سلامت جسمانی و روانی، رشد شایستگی، توانایی سازگاری و انطباق در کودکان می‌شود (بهرامی احسان و اسلمی، ۱۳۸۸).

عملکرد والدین بر شکل‌گیری افکار، رفتار و هیجانات کودکان تأثیر دارد و باید ریشه بسیاری از اختلالات روانی را در پرورش اولیه خانواده جست‌وجو کرد. از میان اعضای خانواده، مادر اولین کسی است که کودک با او رابطه برقرار می‌کند، بنابراین مهمترین نقش را در پرورش ویژگی‌های روان‌شناختی و عاطفی کودک به عهده دارد. (نظری، کاکاوند و مشهدی فراهانی، ۱۳۹۴) اگر مادر از زندگی زناشویی خود رضایت نداشته و بهداشت روانی او در معرض خطر باشد، نمی‌تواند محیط روانی سالمی برای دیگر اعضای خانواده فراهم کند.

1. Slatcher, R. B., & Schoebi, D.

2. Kepler

3. Yoo, H., Bartle-Haring, S., Day, R. D., & Gangamma, R.

4. Heiman, J. R., Long, J. S., Smith, S. N., Fisher, W. A., Sand, M. S., & Rosen, R. C.

5. Kamp Dush, C. M., Taylor, M. G., & Kroeger, R. A.

6. Whitson, S., & El-Sheikh, M.

7. Roberts, L. J.

در خانواده‌های ناراضی، شرایط برای شکوفایی و خلاقیت اعضا فراهم نمی‌شود و پس از والدین، فرزندان قربانی چنین فضای سرد و نامناسبی می‌شوند (جولایی، و همکاران، ۱۳۸۴).

سلامت رابطه زناشویی نه تنها بر زوجین اثرگذار است بلکه بر فرزندان نیز بسیار مؤثر است. رضایت زناشویی بالاتر بر کاهش مشکلات رفتاری فرزندان و افزایش تعامل فرزندان با همسالان در محیط مدرسه مؤثر است (اسدی، و همکاران، ۱۳۹۴) و میزان بالاتری از خودکارآمدی و توانایی بهتر برای مقابله با مشکلات و میزان پایین‌تری از اضطراب، افسردگی، پریشانی روانی و اختلالات روان‌شناختی (والتون و تاکوچی، ۲۰۱۰)، پرخاشگری و گوشه‌گیری فرزندان (اقدامی و حسین‌چاری، ۱۳۸۷) را به دنبال خواهد داشت. همچنین رضامندی زناشویی والدین مهمترین پیش‌بینی‌کننده خلاقیت کودکان بوده است (قدرتی، افروز، شریفی درآمدی و هومن، ۱۳۹۰) و بین رضایت زناشویی مادران با پیشرفت تحصیلی و موفقیت آموزشی فرزندان رابطه مثبت معنادار وجود دارد (دیباچی‌فروشان، امانی‌پور و محمودی، ۱۳۸۸؛ جولایی، و همکاران، ۱۳۸۴). در مقابل تأثیرات مثبت رضایت زناشویی و تعاملات مثبت زوجین بر اعضای خانواده براساس پژوهش‌های مختلف، بسیاری از مؤلفه‌های تهدیدکننده سلامت روان مانند افسردگی و اضطراب با عدم کارکرد سالم خانواده مرتبط است (ترودل و گلدفارب، ۲۰۱۰؛ ویتسون و آل‌شیک، ۲۰۰۳؛ ارفایی، محمدی و سهرابی، ۲۰۱۳).

آشفته‌گی زناشویی در جنبه‌های متعددی از روابط زناشویی مانند ارتباط عاطفی، حل مسئله، پرخاشگری، زمان با هم بودن، مسائل مالی، مسائل جنسی، جهت‌گیری نقش، رضایت از فرزند و تربیت فرزند اختلال ایجاد می‌کند (حسینیان، حسینی، شفیعی‌نیا و قاسم‌زاده، ۱۳۸۷) و می‌تواند به توانایی زن و شوهر برای برقراری روابط رضایت‌بخش با سایر اشخاص خارج از خانواده نیز آسیب برساند (وینچ، ۱۹۷۴). به نقل از نادری، حیدری و حسین‌زاده ملکی، ۱۳۸۸). تعارضات زناشویی بر سلامت جسمی و روانی زوجین تأثیر منفی دارد (الیسون، واکر، گلن، مارکوارت، ۲۰۱۱؛ لاندبلاد و هانسون، ۲۰۰۵؛ روبلز و کیکولت-گلاسر، ۲۰۰۳؛ بریانت، کانگر و میهان، ۲۰۱۸). آشفته‌گی و تعارض زناشویی موجب کاهش

1. Walton, E., & Takeuchi, D. T.
2. Trudel, G., & Goldfarb, M. R.
3. Whitson, S., & El-Sheikh, M.
4. Arfaie, A., Mohammadi, A., & Sohrabi, R.
5. Ellison, C. G., Walker, A. B., Glenn, N. D., & Marquardt, E.
6. Lundblad, A. M., & Hansson, K.
7. Robles, T. F., & Kiecolt-Glaser, J. K.
8. Bryant, C. M., Conger, R. D., & Meehan, J. M.



شادمانی، رضایتمندی از زندگی، عزت نفس و سلامت روانی و افزایش آسفتگی روانی می شود (هاوکینز و بوت، ۲۰۰۵). همچنین دل بستگی های مسئله ساز برای همسران (هاوکینز و بوت، ۲۰۰۵؛ فینچام^۲، ۲۰۰۳)، افسردگی (کرمی، زکی بی، علی خانی و خدادادی، ۱۳۹۱؛ کویی، و همکاران، ۱۹۹۳^۳)، افزایش استرس و اضطراب (کرمی، و همکاران، ۱۳۹۱) و مشکلات شغلی (مارکمن و لانگ، ۱۹۹۳^۴) را به دنبال دارد. ناسازگاری زناشویی نیز با افسردگی بیشتر و رضایت از زندگی کمتر و عزت نفس پایین تر ارتباط دارد (ونتو و کوب، ۲۰۱۱^۵؛ الکرناوی^۶، ۲۰۱۲). بر اساس پژوهش ها، نارضایتی زناشویی نیز سلامت جسمانی و روانی زوجین را به خطر می اندازد. بیماری های زنان به طور مستقیم از استرس های زناشویی ناشی می شود (گاتمن، ۱۹۹۳ به نقل از موسوی، ۱۳۹۱) و سطوح پایین رضایتمندی زناشویی موجب آسفتگی جسمانی شده است (لی و فانگ، ۲۰۱۱^۷) و با انواع پیامدهای آسیب زا مانند بروز مشکلات متعدد روانی (نارگیسو، و همکاران، ۲۰۱۲^۸)، اضطراب (کوهی، و همکاران، ۱۳۹۳؛ لی و فانگ، ۲۰۱۱) و افسردگی بالاتر (لی و فانگ، ۲۰۱۱) همراه است. علاوه بر این، نارضایتی و سرخوردگی از رابطه همسری، پیمان شکنی را به دنبال دارد (لانگ و یانگ، ۲۰۰۷، به نقل از محسن زاده، و همکاران، ۱۳۹۳).

کیفیت رابطه زناشویی علاوه بر زوجین، فرزندان را نیز تحت تأثیر قرار می دهد. هرچه رضایت زناشویی و در نتیجه سلامت روانی مادران در زندگی خانوادگی بیشتر باشد، فرزندان مشکلات عاطفی و رفتاری کمتری دارند و در مقابل هرچه مادران از زندگی خانوادگی خود رضایت کمتری داشته باشند، سلامت روانی پایین تری دارند و در نتیجه مشکلات عاطفی و رفتاری کودکان ارتباط مستقیمی با رضایت زناشویی و سلامت روانی مادران دارد. (به پژوه و موسوی، ۱۳۹۳) کیفیت رضایت زناشویی بر روابط والد- کودک تأثیر می گذارد و پیش بینی کننده خوبی برای مشکلات و اختلالات رفتاری کودکان است (شاکریان، ابراهیمی، فاطمی و دانایی، ۱۳۹۱؛ رضوی، محمودی و رحیمی، ۱۳۸۷؛ احدی و به پژوه، ۱۳۸۳؛ کجباف، و همکاران، ۱۳۸۳). نارضایتی زناشویی مادران بر افسردگی (ملا باقری، جلال منش و زراعتی، ۱۳۸۵) و عدم موفقیت تحصیلی فرزندان مؤثر است (جولایی،

1. Hawkins, D. N., & Booth, A.
2. Fincham, F. D.
3. Coie, J. D., & et al
4. Markman, H. J., & Long, B.
5. Vento, P. W. P. D., & Cobb, R. J.
6. Al-Krenawi, A.
7. Li, T., & Fung, H. H.
8. Nargiso, J. E.

و همکاران، ۱۳۸۴). رفتارهای والدین در شرایط عدم رضایت زناشویی و هنگام بروز مشاجره‌های خانوادگی بر رفتار کودکان تأثیر نامطلوب می‌گذارد (به پژوه و موسوی، ۱۳۹۳). بسیاری از کودکان ممکن است با مشاهده تعارضات مزمن و شدید خانوادگی دچار برخی ویژگی‌های شخصیتی شوند که پیش‌بینی‌کننده کیفیت نامطلوب ارتباطات بزرگسالی آنهاست (حسینیان، و همکاران، ۱۳۸۷). خشونت‌های زناشویی با مشکلات عاطفی و رفتاری فرزندان رابطه دارد (جرارد، کریشاناکومار و بوهرلر، ۲۰۰۶؛ دیویس، و همکاران، ۲۰۰۲) و ناسازگاری زناشویی بهترین پیش‌بینی‌کننده برای مشکلات عاطفی و رفتاری در کودکان و نوجوانان است (ال‌شیک، و همکاران، ۲۰۰۹؛ فرمن و دیویس، ۲۰۰۵).

پژوهش‌ها نشان داده‌اند که تعارض والدین، کودکان را دچار استرس، ترس و خشم می‌کند و در صورت تداوم باعث مشکلات رفتاری می‌شود. (کامینگ و دیویس، ۲۰۰۲) تعارضات زناشویی بر بیشتر حوزه‌ها مانند سلامت جسمانی فرزندان (قره‌باغی، آگیلار و وفایی، ۱۳۸۸؛ ال‌شیک، و همکاران، ۲۰۰۱)، سلامت روانی - اجتماعی (خواجه‌نوری و دهقانی، ۱۳۹۵؛ قره‌باغی، آگیلار و وفایی، ۱۳۸۸)، کارکرد شناختی، اجتماعی و روان‌شناختی (الیس و گاربر، ۲۰۰۲)، رابطه کودک با همسالان (الیاسی و منتظرالمهدی، ۱۳۹۵؛ دان و دیویس، ۲۰۰۱)، تأثیر منفی دارد. کشمکش‌ها و تعارضات زناشویی پیش‌بینی‌کننده مشکلات عزت‌نفس (قره‌باغی، آگیلار و وفایی، ۱۳۸۸؛ نیکولوتی، ال‌شیک و ویتسون، ۲۰۰۳)، اضطراب (فلاهرتی و مسترز، ۲۰۰۰)، افسردگی (کجباف، و همکاران، ۱۳۸۳؛ فلاهرتی و مسترز، ۲۰۰۰)، ناسازگاری (بشردوست، ۱۳۸۴؛ دیویس، استورج‌ایل، وینتر، کامینگ و فارل، ۲۰۰۶؛ فینچام، ۲۰۰۳)، احساس تنهایی و ناامیدی (نشان اسکندری و خوش‌نویس، ۱۳۹۶)، نارضایتی از زندگی (فانی و فانی، ۱۳۹۴) و رفتارهای تعارضی فرزندان در روابط زناشویی‌شان (سو، مینچام و پازلی، ۲۰۰۸) است. علاوه بر این اختلافات زناشویی، بروز مشکلات درسی و کاهش تحصیلی را به دنبال دارد (الیاسی و منتظرالمهدی، ۱۳۹۵؛ کجباف، و همکاران، ۱۳۸۳؛ الیس و گاربر، ۲۰۰۰).

با وجود پژوهش‌های متعدد در زمینه تأثیرات رضایت زناشویی، تعارض، ناسازگاری، نارضایتی و کاهش کیفیت تعاملات زناشویی بر زوجین و فرزندان در زمینه آرامش در زندگی

1. Gerard, J. M., Krishnakumar, A., & Buehler, C.
2. Forman, E. M., & Davies, P. T.
3. Ellis, B. J., & Garber, J.
4. Dunn, J., & Davies, L.
5. Nicolotti, L., El-Sheikh, M., & Whitson, S. M.
6. Flaherty, E. M., & Masters Glidden, L.
7. Davies, P. T., Sturge-Apple, M. L., Winter, M. A., Cummings, E. M., & Farrell, D.
8. Cui, M., Fincham, F. D., & Pasley, B. K.
9. Ellis, B. J., & Garber, J.



زناشویی نیز پژوهش‌های محدودی انجام شده است. ایپکچی (۱۳۹۰) در پژوهشی با عنوان بررسی احکام آرامش بخش قرآن در حیطه نظام خانواده، احکام قرآن در حیطه نظام خانواده با روش اسنادی و تحلیلی بررسی نموده است. هداوندی (۱۳۸۶) در بررسی عوامل مؤثر بر ایجاد آرامش در خانواده و رضایت از زندگی خانوادگی عوامل مؤثر بر ایجاد آرامش و کسب رضایت در زندگی خانوادگی را با استفاده از روش کتابخانه‌ای بیان کرده است. بررسی مطالعات پیشین در زمینه آرامش در زندگی زناشویی نشان می‌دهد که پژوهش میدانی در این زمینه صورت نگرفته است. از این رو، پژوهش حاضر در راستای ابعاد مختلف مسئله اختلال در احساس آرامش در زندگی زناشویی به دنبال یافتن پیامدهای اختلال در آرامش با استفاده از روش کیفی است.

۲. روش اجرای پژوهش

۲-۱. روش پژوهش

اساسی‌ترین ویژگی تحقیق کیفی تعمد صریح آن نسبت به نگرستن به رویدادها، کنش‌ها، هنجارها، ارزش‌ها و غیره از دیدگاه شرکت‌کنندگان است (برایمن، ۱۳۸۹) و به این نکته توجه دارد که به دلیل تفاوت دیدگاه‌های ذهنی و پس‌زمینه‌های اجتماعی مرتبط با آن دیدگاه‌ها و اعمال متفاوتی در میدان وجود دارد (فلیک، ۱۳۸۷). روش تحلیل محتوای کیفی نیز برای این فرض استوار است که با تحلیل پیام‌های زبانی می‌توان به معانی، اولویت‌ها، نگرش‌ها و شیوه‌های درک جهان دست یافت (ویلیکینسون و برمینگهام، ۲۰۰۳، به نقل از تبریزی، ۱۳۹۳). بر این اساس، مطالعه حاضر نیز که به دنبال یافتن پیامدهای اختلال در احساس آرامش در زندگی زناشویی است برای فهم تجربه زنان از روش تحلیل محتوای کیفی استفاده کرده است.

برای تحلیل داده‌ها از رویکرد تحلیل محتوا و شیوه پیشنهادی گرانهایم و لوندمان^۱ (۲۰۰۴) شامل پنج مرحله استفاده شد. در مرحله اول متن هر مصاحبه مکتوب، سپس متن مصاحبه برای رسیدن به درکی کلی از محتوای آن مطالعه شد. در مرحله سوم کدهای اولیه استخراج و پس از آن با ادغام کدها براساس شباهت‌ها، کدهای مشابه در قالب طبقات

1. Graneheim, U. H., & Lundman, B.

جامع‌تری با عنوان مقوله دسته‌بندی شد. در آخرین مرحله نیز محتوای نهفته در داده‌ها با عنوان درون‌مایه استخراج گردید.

۲-۲. جامعه و نمونه آماری

جامعه هدف پژوهش حاضر زنان متأهل بودند که در زمان انجام پژوهش با همسرشان زندگی می‌کردند. انتخاب افراد به روش نمونه‌گیری هدفمند و با در نظر گرفتن بیشترین تنوع براساس ویژگی‌هایی مانند سن، تحصیلات، طبقه اقتصادی-اجتماعی، وضعیت اشتغال، سن ازدواج، مدت زندگی زناشویی، تعداد فرزند و وضعیت خانواده اصلی صورت گرفته است و با شصت نفر از زنان براساس ملاک رسیدن به اشباع داده، یعنی تکراری شدن مقولات و حاصل نشدن مقوله جدید، مصاحبه شده است. مدت زندگی مشترک زنان مورد مطالعه بین ۱ تا ۵۴ سال و میانگین آن ۱۸ سال بود و به طور میانگین ۲ فرزند داشته‌اند. سن زنان بین ۲۳ تا ۷۲ سال و میانگین سنی آنها ۳۹ سال و سن همسرانشان بین ۲۵ تا ۷۸ سال و میانگین سنی آنها ۴۴ سال بوده است. سطح تحصیلات زنان و همسرانشان از زیر دیپلم تا دکترا بوده است. بیش از نیمی از زنان و همسرانشان تحصیلات لیسانس و بالاتر داشته‌اند. نیمی از جمعیت زنان مورد مطالعه را زنان خانه‌دار و نیمی را زنان شاغل تشکیل داده است. بیشتر همسران زنان مورد مطالعه شاغل و فقط پنج نفر بازنشسته و دو نفر بیکار بودند.

۲-۳. ابزار پژوهش

گردآوری داده‌ها با استفاده از مصاحبه عمیق با زنان انجام شد. مصاحبه‌ها براساس تمایل شرکت‌کنندگان در مکان‌های مختلف مانند منزل، محل کار، محل تحصیل و پارک انجام شد و مدت زمان مصاحبه‌ها بین ۶۰ تا ۱۵۰ دقیقه بود. انجام مصاحبه‌ها تا زمان رسیدن به اشباع داده یعنی، تکراری شدن مقولات و حاصل نشدن مقوله جدید ادامه یافت.

۳. یافته‌های پژوهش

زنان در مصاحبه‌ها تعابیر متنوعی را در تعریف احساس آرامش در زندگی زناشویی بیان کرده‌اند. نداشتن تنش، راحتی اعصاب و غصه‌نداشتن، اطمینان خاطر با وجود مشکلات و ثبات و امنیت خاطر از جمله تعابیر زنان در تعریف آرامش بوده است. زنان در بیان



تجربه خود از احساس آرامش در زندگی زناشویی به عوامل ایجادکننده اختلال در آرامش، راهبردهای خود در مواجهه با آن و پیامدهای اختلال در احساس آرامش اشاره کرده‌اند.

جدول ۱

پیامدهای اختلال در احساس آرامش زنان در زندگی زناشویی

درون مایه	مقوله‌ها	زیرمقوله‌ها
بحران و تزلزل خانواده		مواجهه زن با مشکلات و فشارهای روحی و جسمی؛ اختلال در رشد و موفقیت زن؛ تعامل نامطلوب زن با همسر؛ تعامل نامطلوب زن با فرزندان؛ تربیت ناموفق فرزندان؛ عدم تمایل به ادامه زندگی زناشویی؛ نگرانی حاصل از بی‌ثباتی زندگی زناشویی؛ تصمیم برای فرزنددار نشدن؛ انتخاب طلاق
		مسکین‌های معنوی؛ دیگران تسکین بخش
		روبرو شدن همسر با مشکلات روحی و جسمی
		روبرو شدن فرزندان با مشکلات روحی و رفتاری؛ اختلال در موفقیت فرزندان
		اختلال در تعاملات اجتماعی؛ از دست دادن مقبولیت اجتماعی

پیامدهای اختلال در احساس آرامش در پنج گروه دسته‌بندی شد که مقولات به همراه زیرمقوله‌ها در جدول ۱ بیان شده است که عبارتند از:

۳-۱. روبرو شدن زنان با بحران و تزلزل

روبرویی زن با بحران و تزلزل بیانگر آثار و نتایج اختلال در احساس آرامش زنان در زندگی زناشویی برای آنهاست.

۳-۱-۱. روبرو شدن زن با فشارهای جسمی و روحی

روبرویی زن با مشکلات و فشارهای روحی و جسمی یکی از نتایج مهم اختلال در احساس آرامش در زندگی زناشویی است که شکل‌های مختلفی دارد.

ابتلا به افسردگی از مشکلاتی است که در مواردی باعث آرزوی مرگ و اندیشیدن به خودکشی شده است:

این قدر رفتارهای مادر شوهرم بد و اذیت‌کننده است که بعضی وقتا آرزو می‌کنم ای کاش نبودم. بعضی وقت‌ها حالم این قدر بد است که آرزوی مرگ می‌کنم. در دوره‌ای که خیلی داغون شده بودم فقط منتظر فرصتی بودم که خودم را نابود کنم.

(خانم ۲۹ ساله با ۴ سال زندگی مشترک)

یکی دیگر از مشکلات روحی زنان ضعف عصبی است: «اعصابم خیلی ضعیف شده است. با کوچک‌ترین حرف و حرکتی ناراحت و برآشفته می‌شوم. درحالی‌که اوایل این‌طور نبودم». (خانم ۲۹ ساله با ۷ سال زندگی مشترک) زنان از دست دادن نشاط و انرژی گذشته، احساس تباه شدن عمر و زندگی، ضعف روحی و اضطراب شدید را نیز از پیامدهای اختلال در آرامش در زندگی زناشویی بیان کرده‌اند: «نگرانم، خیلی اضطراب دارم، تلاطم فکری دائم دارم، مدام با خودم کلنجار می‌روم» (خانم ۴۴ ساله با ۲۲ سال زندگی مشترک). علاوه بر این، احساس حقارت، از دست دادن اعتماد به نفس و انزوا و گوشه‌گیری نیز از پیامدهای اختلال در احساس آرامش زنان در زندگی زناشویی بوده است. زنان همچنین از روبرویی با مشکلات و بیماری‌های جسمی مختلف سخن گفته‌اند: «روزبه‌روز بیماری‌های جدید سراغم می‌آید، الان ناراحتی قلبی دارم، همیشه به دلیل مشکلات رابطه‌مان روی اعصابم هست» (خانم ۴۰ ساله با ۶ سال زندگی مشترک).

۳-۱-۲. اختلال در رشد و موفقیت زن

از دیگر نتایج اختلال در احساس آرامش زنان در زندگی زناشویی اختلال در رشد و موفقیت است. زنان رضایت در ابعاد زندگی را در گرو آرامش در زندگی زناشویی دانسته‌اند و اختلال در رشد و موفقیت در دیگر عرصه‌های زندگی را از تبعات اختلال در آرامش در زندگی زناشویی بیان کرده‌اند که مصادیق مختلفی دارد. اختلال در پیشرفت برنامه‌های شخصی از جمله تحصیل یکی از این مصادیق است. عدم تمرکز حواس در انجام وظایف شغلی و کارهای روزمره از دیگر مصادیق اختلال در رشد و موفقیت زنان است: «انسان وقتی آرامش ندارد و روح و روانش خراب است کارهایش نیز خراب می‌شود. خود من وقتی اعصابم از خانه و زندگی خراب است سر کار حواسم پرت است و اشتباه می‌کنم» (خانم ۴۲ ساله با ۲۸ سال زندگی مشترک). برخی زنان نیز به تعویق انداختن برنامه‌های مهم زندگی مانند فرزندآوری، ادامه تحصیل و تباه شدن فرصت‌ها را از نتایج اختلال در آرامش در زندگی زناشویی بیان کرده‌اند. زنان همچنین به عدم رشد معنوی اشاره کرده‌اند: «الان بعد از گذشت هشت سال به طور کامل احساس می‌کنم که از نظر معنوی پایین‌تر از دوران مجردی هستم که آن هم به خاطر نوع زندگی و تنش‌ها و مشکلاتی هست که از بعد از ازدواج داشته‌ام» (خانم ۳۳ ساله با ۸ سال زندگی مشترک).

۳-۱-۳. تعامل نامطلوب زن با همسر

از دیگر نتایج اختلال در احساس آرامش زنان در زندگی زناشویی تعامل نامطلوب زن با همسر است که نمودهای مختلفی دارد. پرخاشگری و بدرفتاری در تعامل با همسریکی از این نمودها بوده است: «وقتی اعصاب ندارم طوری می‌خواهم عصبانیتم را ابراز کنم که یک دفعه می‌پریم به شوهرم و سر کوچک‌ترین چیزی گیر می‌دهم و بهانه می‌گیرم» (خانم ۴۵ ساله با ۲۷ سال زندگی مشترک). عدم تبعیت از خواسته‌های همسر و عدم تمایل به رابطه جنسی از دیگر مظاهر تعامل نامطلوب زن با همسر بوده است:

به دلیل رفتارها و حرکاتی که از او دیده‌ام نسبت به او خیلی سرد و خسته شده‌ام. برای همین راضی به رابطه نیستم و چون مجبورم به خاطر او تن می‌دهم. خیلی مرا آزرده کرده است. وقتی به سمتم می‌آید، می‌خواهم از درون جیغ بکشم. (خانم ۲۹ ساله با ۵ سال زندگی مشترک)

۳-۱-۴. تعامل نامطلوب زن با فرزندان

از دیگر نتایج اختلال در آرامش زنان در زندگی زناشویی تعامل نامطلوب زن با فرزندان است که به شکل‌های مختلفی تجربه شده است. بی‌حوصلگی در تعامل با فرزند و برخورد پرخاشگرانه یکی از شکل‌های تعامل نامطلوب زن با فرزندان است:

یک زن بخش‌های مختلف زندگی‌اش قابل تفکیک نیست. برای همین وقتی در زندگی آرامش ندارد چیزهای دیگرش هم نابود است. من وقتی هستم که در زندگی‌ام تلاطم بوده است مادر خوبی نبوده‌ام، حوصله نداشته‌ام برای بچه وقت بگذارم، غرغر می‌کردم و زمان‌هایی هم عصبانیتم را با داد و فریاد سر بچه خالی می‌کردم. (خانم ۳۵ ساله با ۱۶ سال زندگی مشترک)

در برخی موارد نیز زنان به تنبیه نابه‌جا و خشونت‌آمیز فرزند در اثر اختلال در آرامش اشاره کرده‌اند.

۳-۱-۵. تربیت ناموفق فرزندان

تربیت ناموفق فرزندان نیز از نتایج اختلال در آرامش در زندگی زناشویی است. فشارهای روحی و عصبی و درگیری ذهنی زن مانع آرامش فکری لازم برای رسیدگی به امور فرزندان بیان شده است: «فشارهای روحی و عصبی باعث می‌شد که نتوانم از نظر فکری آرامش داشته



باشم و راحت به بچه‌هایم رسیدگی و حتی محبت کنم؛ زیرا همیشه درگیر بوده‌ام» (خانم ۵۲ ساله با ۳۱ سال زندگی مشترک).

۳-۱-۶. عدم تمایل به ادامه زندگی زناشویی

از نتایج اصلی اختلال در احساس آرامش عدم تمایل به ادامه زندگی زناشویی است که به شکل‌های مختلف توسط زنان بیان شده است. خستگی و بریدن از ادامه زندگی یکی از مظاهر عدم تمایل به ادامه زندگی زناشویی بوده است. بی‌نتیجه دانستن زندگی زناشویی از دیگر موارد بیان شده توسط زنان بوده است. برخی زنان نیز دچار سردی و بی‌تفاوتی نسبت به همسر شده‌اند. گاهی نیز سردی زن نسبت به همسر از بی‌تفاوتی فراتر رفته و به نفرت تبدیل شده است:

این‌قدر مرا شکنجه روحی داده است که دیگر هیچ چیز برایم مهم نیست. سرتاپای مرا غرق جواهر کند برایم مهم نیست. هر روز هم مرا با سیخ داغ بسوزاند، برایم مهم نیست. دیگر هیچ کاری با او ندارم و هیچ نیازی به او ندارم. (خانم ۵۶ ساله با ۳۷ سال زندگی مشترک)

۳-۱-۷. نگرانی نسبت به ثبات زندگی زناشویی

از نتایج مهم اختلال در احساس آرامش زنان در زندگی زناشویی نگرانی نسبت به ثبات زندگی زناشویی است. زنانی که در زندگی زناشویی مشکلات جدی داشته‌اند نسبت به ثبات و پایداری زندگی ابراز نگرانی کرده‌اند و آن را مانع آرامش خود دانسته‌اند: «وقتی به خاطر مشکلاتی که با هم داریم دغدغه آدم این می‌شود که این زندگی چه می‌شود، آیا از هم می‌پاشد یا نه، نمی‌توانم آرامش داشته باشم» (خانم ۳۰ ساله با ۷ سال زندگی مشترک).

۳-۱-۸. تصمیم برای فرزنددار نشدن

از دیگر نتایج اختلال در احساس آرامش در زندگی زناشویی تصمیم برای فرزنددار نشدن است. برخی زنان به دلیل عدم احساس امنیت و آرامش در زندگی زناشویی نداشتن فرزند را برگزیده‌اند: همسرم خیلی دوست دارد یک بچه دیگر داشته باشیم، اما من موافق نیستم و نمی‌خواهم بچه دیگری داشته باشیم؛ زیرا احساس امنیت نمی‌کنم و با وضعی که زندگی ما دارد همین یک بچه را بتوانیم به سرانجام برسانیم خیلی خوب است. (خانم ۳۴ ساله با ۱۱ سال زندگی مشترک)

۳-۱-۹. انتخاب طلاق

اختلال در احساس آرامش در زندگی زناشویی در برخی موارد باعث انتخاب طلاق شده است: «دیگر خسته شدم، بریدم، تقاضای طلاق دادم، اما طلاق نمی‌دهد. مهریه‌ام را بخشیدم که طلاق دهد، قبل از اینکه دخترم به دنیا بیاید تقاضای طلاق کردم، هنوز هم دارم تقاضا می‌کنم، الان دخترم هفده سالش است» (خانم ۵۶ ساله با ۳۷ سال زندگی مشترک).

۳-۲. جایگزین‌یابی برای آرامش مفقود

جایگزین‌یابی برای آرامش مفقود بیانگریکی از آثار اختلال در احساس آرامش زنان در زندگی زناشویی است که از روی آوردن زنان به روابطی جایگزین با هدف پر کردن خلأ ناشی از اختلال در آرامش در زندگی زناشویی حکایت دارد.

۳-۲-۱. مسکن‌های معنوی

یکی از انواع جایگزین‌های انتخاب شده توسط زنان، مسکن‌های معنوی است. زنان در روبرویی با اختلال در آرامش در زندگی زناشویی از ارتباط با خدا و توسل به اهل بیت علیهم‌السلام متناسب با شرایط خود به شیوه‌های مختلف برای کسب آرامش بهره برده‌اند. آرامش حاصل از یاد خدا به زنان برای تحمل مشکلات نیز کمک کرده است.

اعصابم ناراحت است. دو رکعت نماز می‌خوانم، راحت می‌شوم. انسان باید به صورتی خودش را خالی کند. می‌روم جلسه روضه امام حسین علیه‌السلام یا لهورف می‌خوانم برای خودم و گریه می‌کنم، سبک می‌شم. وقتی زندگی خیلی فشار می‌آورد غسل صبر می‌کنم. یاد خدا به آدم آرامش می‌دهد و کمک می‌کند آدم تحمل کند.
(خانم ۵۳ ساله با ۳۹ سال زندگی مشترک)

۳-۲-۲. دیگران تسکین بخش

دیگران تسکین بخش بیان‌گر جایگزین دیگر زنان در روبرویی با اختلال در احساس آرامش در زندگی زناشویی است. زنان برای کسب آرامش به ارتباط با دیگران روی آورده‌اند. این دیگران در مواردی اعضای خانواده زن شامل پدر، مادر، خواهر، برادر و فرزند بوده‌اند: «خلأ عاطفی‌ام را خانواده‌ام پر کرده‌اند، درد دل با برادر و زن برادرم. خواهر بزرگم هم خیلی کمکم می‌کند و حکم مادر را برایم دارد» (خانم ۴۱ ساله با ۱۲ سال زندگی مشترک). در مواردی نیز زنان ارتباط با دوستان،

اقوام و همسایگان را برگزیده‌اند. در برخی موارد نیز زن روابط خارج از چهارچوب خانواده را به‌عنوان جایگزینی برای آرامش مفقود انتخاب کرده است و در روبرویی با اختلال در آرامش در زندگی زناشویی با هدف پرکردن خلأهای خود در ارتباط با همسرش به یک مرد دیگر پناه برده است.

۳-۳. روبرویی همسر با بحران و تزلزل

روبرویی همسر با بحران و تزلزل بیانگر آثار و نتایج اختلال در احساس آرامش زنان در زندگی زناشویی برای همسر است. روبرویی زن با فشارهای روحی به دلیل اختلال در احساس آرامش در زندگی زناشویی موجب روبرویی همسر با مشکلات روحی و جسمی نیز شده است: شوهرم از احساس ناراحتی من از رفتارهای مادرش ناراحت می‌شود. برای مثال وقتی اختلاف من و مادرش اوج گرفت و حالم خیلی بد شده بود، دیدم شوهرم هم حالش خیلی بد است، اشتها ندارد، معده‌اش به هم ریخته است، سردردهای عجیب گرفته است؛ یعنی اثرش را مستقیم در جسمش دیدم. دیگر چه برسد به روحش. حرف نمی‌زد و ناراحت بود. (خانم ۲۹ ساله با ۴ سال زندگی مشترک)

۳-۴. روبرویی فرزندان با بحران و تزلزل

۳-۴-۱. روبرو شدن فرزندان با مشکلات روحی و رفتاری

روبرویی فرزندان با بحران و تزلزل بیانگر آثار و تبعات اختلال در احساس آرامش زنان در زندگی زناشویی برای فرزندان است. یکی از نتایج اختلال در احساس آرامش در زندگی زناشویی روبرویی فرزندان با مشکلات روحی و رفتاری مختلف مانند روبرویی فرزندان با فشار روانی، حساسیت عصبی فرزندان نسبت به تعاملات والدین به دلیل فضای پرتنش تعاملات آنها و پرخاشگری فرزندان است: «دعواهایمان روی لحن حرف زدن و رفتار دخترم خیلی اثر گذاشته و پرخاشگر شده است» (خانم ۳۳ ساله با ۸ سال زندگی مشترک). احساس ناامنی فرزندان درون خانواده و پناه جویی در خارج از خانواده از دیگر مشکلات روحی است که فرزندان با آن روبرو هستند: «دخترم در خانه احساس آرامش و امنیت ندارد و همیشه دنبال این است که به خانه پدر بزرگ و مادر بزرگش برود و به آنها پناه ببرد» (خانم ۳۳ ساله با ۸ سال زندگی مشترک). این احساس ناامنی در مواردی به اضطراب دائمی فرزند تبدیل شده است: «دخترم در رابطه ما خیلی لطمه

دید. شوهرم جلوی او مرا می زد و وحشی گری درمی آورد. دخترم الان خیلی مضطرب و ناراحت است» (خانم ۴۱ ساله با ۱۲ سال زندگی مشترک). انزوای فرزندان و کناره گیری از والدین نیز از نتایج تنش در روابط همسران و اختلال در آرامش در خانواده است: «بچه هایم منزوی شده اند، همیشه در اتاق خودشان هستند، از من و پدرشان فرار می کنند، از بحث کردن ما می ترسند» (خانم ۵۶ ساله با ۳۷ سال زندگی مشترک).

۳-۴-۲. عدم موفقیت فرزندان

عدم موفقیت فرزندان در عرصه های مختلف زندگی از دیگر نتایج اختلال در آرامش در خانواده است. عدم موفقیت در تحصیل و به دنبال آن اشتغال یکی از این عرصه ها بوده است: «پسرم به خاطر مشکلات ما خیلی خسارت دید. دانشجو بود، درسش را نیمه کاره رها کرد. الان هم کار درستی ندارد و نمی تواند ازدواج کند» (خانم ۵۲ ساله با ۳۱ سال زندگی مشترک). در برخی موارد نیز ترک تحصیل در مقاطع پایین تحصیلی صورت گرفته است: «به دلیل مشکلات ما پسرم خیلی مشکل پیدا کرده است. الان مدتی است که مدرسه نمی رود. البته پدرش نمی داند. دخترم هم اول دبیرستان درسش را ول کرد» (خانم ۳۵ ساله با ۱۹ سال زندگی مشترک).

۳-۵-۳. تعاملات برون خانوادگی نامطلوب

۳-۵-۱. اختلال در تعاملات اجتماعی

تعاملات برون خانوادگی نامطلوب بیانگر آثار و نتایج اختلال در احساس آرامش زنان در زندگی زناشویی در زمینه تعاملات اجتماعی خانواده است. اختلال در آرامش زنان در زندگی زناشویی باعث اختلال در تعاملات اجتماعی آنها شده است. اختلال در تعامل با خانواده یکی از پیامدهای اختلال در احساس آرامش است:

وقتی آرامش نداری با خانواده خودت هم که معاشرت می کنی ناراحتی؛ زیرا انسان وقتی ازدواج می کند مهمترین چیز برایش رابطه با همسرش است. وقتی این به هم بریزد انسان دیگه حوصله هیچ چیزی را ندارد» (خانم ۲۸ ساله با ۳ سال زندگی مشترک).

حضور در جمع به تنهایی و بدون همسر و کاهش ارتباط دیگران با زن به دلیل انزوای او نیز از نتایج اختلال در آرامش در زندگی زناشویی است.

۳-۵-۲. از دست دادن مقبولیت اجتماعی

از دست دادن مقبولیت اجتماعی از دیگر نتایج اختلال در احساس آرامش زنان در زندگی زناشویی است. برخی زنان مطرح کردن مشکلات زندگی زناشویی نزد دیگران را موجب نگاه نامطلوب دیگران به زن به عنوان فردی بدبخت با زندگی آشفته بیان کرده‌اند و معتقدند این مسئله باعث کاهش بیشتر آرامش می‌شود:

چیزی که تجربه کردم این است که وقتی آدم در جمعی از دهنش درمی‌رود و مشکلات زندگیش را می‌گوید، نگاه دیگران به زندگی آدم منفی می‌شود و خود اینکه دیگران به عنوان یک فرد بدبخت و مشکل‌دار به آدم نگاه می‌کنند و این خود آرامش انسان را کمتر می‌کند. (خانم ۲۹ ساله با ۴ سال زندگی مشترک)

۴. بحث و نتیجه‌گیری

در زمینه آرامش در زندگی زناشویی پژوهش میدانی صورت نگرفته است، اما یافته‌های پژوهش حاضر با نتایج سایر پژوهش‌ها در زمینه روابط زناشویی هم‌سو است. یکی از پیامدهای اختلال در احساس آرامش در زندگی زناشویی روبرویی با مشکلات و فشارهای روحی و جسمی بوده است. الیسون و همکاران (۲۰۱۱)، لاندبلاد و هانسون (۲۰۰۵)، روبلز و کیکولت - گلاس (۲۰۰۳) و بریانت و همکاران (۲۰۰۱) معتقدند که سلامت روانی و جسمانی هر دو با وضعیت زندگی زناشویی ارتباط دارند و تعارضات زناشویی بر سلامت جسمی و روانی زوجین تأثیر منفی دارد. یافته‌های نارگیسو و همکاران (۲۰۱۲) نیز نشان داد که نارضایتی و سرخوردگی از رابطه همسری با بروز انواع پیامدهای آسیب‌زا مانند بروز مشکلات متعدد روانی همراه است. لی و فانگ (۲۰۱۱) رضایت زناشویی پایین را با افسردگی بالاتر و اضطراب و آشفتگی جسمانی همراه دانسته‌اند. ونتو و کب (۲۰۱۱) و الکرناوی (۲۰۱۲) و هاوکینز و بوت (۲۰۰۵) نیز ناسازگاری، آشفتگی و تعارض زناشویی را موجب کاهش شادمانی، کاهش رضایتمندی از زندگی، کاهش عزت نفس و افزایش نشانه‌های آشفتگی و روان‌شناختی بیان کرده‌اند. پژوهش کوهی و همکاران (۱۳۹۳) نشان داد بین سرخوردگی زناشویی و سلامت روانی در عامل اضطراب رابطه مثبت معناداری وجود دارد. کرمی و همکاران (۱۳۹۱) نیز تعارضات زناشویی را عامل افزایش استرس، اضطراب و افسردگی در بین همسران بیان کرده‌اند.





از دیگر پیامدهای اختلال در احساس آرامش تعامل نامطلوب زن با همسر است. لی و فانگ (۲۰۱۱) نیز معتقدند سطوح پایین رضایتمندی زناشویی می‌تواند به دلیل رابطه آسیب‌زا باشد و باعث کاهش ارتباط، فقدان صمیمیت و طلاق شود. روبرویی فرزندان با مشکلات روحی و رفتاری و اختلال در موفقیت فرزندان در عرصه‌های مختلف زندگی از پیامدهای دیگر اختلال در احساس آرامش در زندگی زناشویی است که هم‌سو با یافته‌های پژوهش‌های پیشین است. براساس یافته‌های خواجه‌نوری و دهقانی (۱۳۹۵) و قره‌باغی و وفایی (۱۳۸۸) بین تعارضات والدین و سلامت جسمانی و روانی - اجتماعی کودکان رابطه معکوس وجود دارد. ال‌شیک و همکاران^۱ (۲۰۰۹) و فرمن و دیویس^۲ (۲۰۰۵) ناسازگاری زناشویی را بهترین پیش‌بینی‌کننده برای مشکلات عاطفی و رفتاری در کودکان و نوجوانان بیان کرده‌اند. پژوهش کجباف و همکاران (۱۳۸۲) نیز نشان داد بین رضایت زناشویی والدین و بروز اختلالات رفتاری دختران رابطه معنادار است. ملباقری و همکاران (۱۳۸۵) دریافتند که بین میزان رضایت زناشویی مادران و افسردگی نوجوانان رابطه معنادار معکوس وجود دارد. یافته‌های بشردوست (۱۳۸۴)، دیویس و همکاران (۲۰۰۶) و فینچام (۲۰۰۳) از رابطه معنادار بین تعارضات زناشویی با ناسازگاری فرزندان حکایت دارد. براساس پژوهش فانی و فانی (۱۳۹۴) تعارضات زناشویی والدین رابطه معکوس معنادار با رضایت از زندگی فرزندان دارد. یافته‌های کوئی و همکاران (۲۰۰۸) نیز نشان داد که تعارضات زناشویی با رفتارهای تعارضی فرزندان در روابط زناشویی همبستگی مثبت دارد.

بررسی پژوهش‌های پیشین نشان دهنده هم‌سویی یافته‌های پژوهش حاضر با نتایج مطالعات قبلی است. به برخی پیامدها مانند اختلال در رشد و موفقیت زن، تصمیم برای فرزنددارنشدن، جایگزین‌یابی برای آرامش مفقود، روابط خارج از چهارچوب خانواده، اختلال در تعاملات اجتماعی و ازدست‌دادن مقبولیت اجتماعی نیز در مطالعات قبلی چندان اشاره نشده است که پیشنهاد می‌شود در پژوهش‌های آینده به آنها توجه شود. دقت در یافته‌ها از تفاوت‌ها براساس سن زنان مورد مطالعه حکایت دارد. براین مبنا می‌توان بین زنان تمایزات نسلی در نظر گرفت. بر پایه رویکرد نسل تاریخی مانهایم^۳ و با

1. El-Sheikh, M., & et al

2. Forman, E. M., & Davies, P. T.

3. Mannheim

در نظر گرفتن انقلاب اسلامی به عنوان واقعه تاریخی مهم و در حکم حادثه نسل ساز، در پژوهش حاضر براساس یکی از تقسیم بندی های نسلی (جیت ساز قمی، ۱۳۸۶) که متولدین دهه ده و بیست را نسل بنیان گذاران انقلاب، متولدین دهه سی و چهل را نسل انقلاب و جنگ، متولدین دهه پنجاه و شصت را نسل سوم انقلاب و متولدین دهه هفتاد و هشتاد را نسل چهارم انقلاب در نظر گرفته، نسل بنیان گذاران انقلاب و نسل انقلاب و جنگ به عنوان نسل قدیم و نسل سوم و چهارم انقلاب به عنوان نسل جدید در نظر گرفته شده است. بر این مبنا بین نسل قدیم و نسل جدید در پیامدهای اختلال در احساس آرامش در زندگی زناشویی تمایزاتی دیده شده است. پیامدهای اختلال در رشد و موفقیت زن و نیز روابط خارج از چهارچوب خانواده فقط در بین زنان نسل جدید تجربه شده است. بر این اساس زنان نسل جدید و قدیم در پیامدهای مرتبط با روبرویی زن با بحران و تزلزل و جایگزین یابی برای آرامش مفقود متفاوت بوده اند و در پیامدهای مرتبط با روبرویی همسر با بحران و تزلزل، روبرویی فرزندان با بحران و تزلزل و تعاملات برون خانوادگی نامطلوب تفاوتی نداشته اند.

در پژوهش حاضر درون مایه استخراج شده از مقولات، بحران و تزلزل خانواده بوده است. اختلال در آرامش زنان در زندگی زناشویی پیامدهای مختلفی برای اعضای خانواده داشته است که بیانگر روبرویی خانواده با اختلال جدی در ثبات و تعادل است. همه پیامدها به عنوان عامل اختلال در آرامش است و چرخه معیوب اختلال در احساس آرامش در زندگی زناشویی را باز تولید می کنند. بنابراین، پیشنهاد می شود متخصصان برای حل مسئله اختلال در احساس آرامش در زندگی زناشویی علاوه بر تمرکز بر رفع عوامل اولیه ایجاد اختلال در احساس آرامش، پیامدهای اختلال در احساس آرامش را نیز که موجب تشدید مسئله می شوند، مورد توجه قرار داده و برای رفع آنها راه حل هایی مناسب و متناسب با شرایط هر خانواده بیان کنند.

فهرست منابع

- * قرآن کریم (۱۳۸۲). مترجم: فولادوند، محمد مهدی. قم: چاپخانه بزرگ قرآن کریم.
۱. احدی، بتول،، حجازی، الهه، و به پیژوه، احمد (۱۳۸۳). رضامندی زناشویی ابراز هیجان والدین و مشکلات عاطفی- رفتاری کودکان. نشریه روان شناسی، ۱۸(۱)، ۵۲-۶۹.
۲. اسدی، راضیه،، افروز، غلامعلی،، غباری بناب، باقر،، و قاسم زاده، سوگند (۱۳۹۴). رابطه رضایت زناشویی والدین

- با میزان محبوبیت آنها در نزد فرزندان بدون آسیب شنوایی. نشریه توانمندسازی کودکان، (۳)۶، ۸۲-۹۰.
۳. افروز، غلامعلی (۱۳۹۰). *روان شناسی خانواده*: همسران برتر. تهران: انتشارات انجمن اولیا و مربیان.
۴. اقدامی، زهرا، و حسین چاری، مسعود (۱۳۸۷). تأثیر دشواری کار زنان شاغل و همکاری همسران در امور منزل بر رضایت از روابط زناشویی و اختلال های رفتاری فرزندان. *نشریه مطالعات اجتماعی روان شناختی زنان*، (۱)۶، ۵۳-۶۹.
۵. الیاسی، محمدحسین، و منتظرالمهدی، مهدی (۱۳۹۵). تأثیر بهبود الگوهای تعاملی زن و شوهرها بر سلامت روانی و رضایت زناشویی آنها و هنجارپذیری فرزندانشان. *نشریه مطالعات امنیت اجتماعی*، ۴۵، ۷۴-۷۶.
۶. امانی، حدیثه (۱۳۹۰). نقش زن در آرامش خانواده. *نشریه اسلامی زنان و خانواده*، ۹، ۶۱-۸۳.
۷. اسپیکچی، مریم (۱۳۹۰). بررسی احکام آرامش بخش قرآن در حیطه نظام خانواده. پایان نامه کارشناسی ارشد به راهنمایی دکتر ناهید مشایی. دانشگاه فردوسی مشهد.
۸. بانکی پورفرید، امیرحسین (۱۳۹۰). آسیب شناسی نهاد خانواده در ایران با تأکید بر وضعیت ازدواج و طلاق. *کتاب اندیشه های راهبردی*. تهران: پیام عدالت.
۹. بانکی پورفرید، امیرحسین (۱۳۹۲). *سردلبیران: عوامل آرامش بخش و نشاط آفرین در خانواده*. اصفهان: حدیث راه عشق.
۱۰. برایمن، آلن (۱۳۸۹). کمیت و کیفیت در تحقیقات اجتماعی. مترجم: آقابگ پوری، هاشم. تهران: جامعه شناسان.
۱۱. بردشاو، جان (۱۳۸۶). *خانواده (تحلیل سیستمی خانواده)*. مترجم: قراچه داغی، مهدی. تهران: لیوسا.
۱۲. بشردوست، سیمین (۱۳۸۴). رابطه بین تعارضات زندگی زناشویی با سازگاری نوجوانان دختر مقطع راهنمایی شهر تهران. *نشریه دانش و پژوهش در روان شناسی کاربردی*، ۲۴، ۳۹-۵۸.
۱۳. بنی فاطمه، حسین، و طاهره، طاهری تیمورلویی (۱۳۸۸). تعیین عوامل اجتماعی- فرهنگی مرتبط با میزان رضایت از زندگی زناشویی در میان زنان متأهل شهر آذرشهر. *نشریه مطالعات جامعه شناسی*، ۲، ۷-۳۰.
۱۴. به پیژوه، احمد، و موسوی، بشری (۱۳۹۳). رابطه رضایت زناشویی و سلامت روانی در مادران دارای فرزندان مبتلا به مشکلات عاطفی و رفتاری. *نشریه علوم روان شناختی*، ۱۳، (۵۲) ۵۱۸-۵۰۵.
۱۵. بهرامی احسان، هادی، و واسلمی، الهه (۱۳۸۸). رابطه سازگاری زناشویی و سبک های فرزندپروری والدین با سلامت جسمی و روانی فرزندان. *نشریه روان شناسی و علوم تربیتی*، (۱)۳، ۶۳-۸۱.
۱۶. پناهی، احمدعلی (۱۳۸۷). خانواده از منظر دین و روان شناسی. *نشریه معرفت*، ۱۳۵، ۱۳-۳۴.
۱۷. تبریزی، منصوره (۱۳۹۳). تحلیل محتوای کیفی از منظر رویکردهای قیاسی و استقرایی. *نشریه علوم اجتماعی*، ۶۴، ۱۰۵-۱۳۸.
۱۸. جوکار، محبوبه (۱۳۹۱). گذری کوتاه بر تأثیر مدرنیسم بر خانواده با تأکید بر خانواده ایرانی. *کتاب اندیشه های راهبردی، زن و خانواده*. تهران: پیام عدالت.
۱۹. جولایی، سودابه، بحرانی، ناصر، پاشایی پور، شهزاد، و دیباییان، شهزاد (۱۳۸۴). بررسی رابطه رضایت از زندگی زناشویی با موفقیت های آموزشی فرزندان. *نشریه خانواده و پژوهش*، (۱)۲، ۱۰۸-۱۳۵.
۲۰. جهانی دولت آباد، اسماعیل، و حسینی، سیدحسن (۱۳۹۳). مطالعه جامعه شناختی علل و زمینه های بروز تعارضات زناشویی در شهر تهران. *نشریه بررسی مسائل اجتماعی ایران*، (۲)۵، ۳۶۴-۳۲۹.
۲۱. چابکی، ام البنین، و زارعان، منصوره (۱۳۹۷). درآمدی بر نظریه های جامعه شناختی خانواده (ازدواج، طلاق و فرزندآوری). تهران: جامعه شناسان و روش شناسان.
۲۲. جیت ساز قمی، محمدجواد (۱۳۸۶). بازشناسی مفاهیم نسل و شکاف نسلی. *نشریه جوان و مناسبات نسلی*، ۸۵، ۱-۱۱۲.
۲۳. حاجی زاده میمنندی، مسعود، و دهقان چناری، مریم (۱۳۹۴). سبک زندگی سلامت محور و رضایتمندی زناشویی بین زنان متأهل شهر یزد. *نشریه زن در فرهنگ و هنر*، (۱)۷، ۶۱-۷۶.
۲۴. حسینیان، سیمین، فاطمه، شفیعی نیا، اعظم، و قاسم زاده، سوگند (۱۳۸۷). رابطه آشفستگی زناشویی مادران با زندگی فرزندان همسر دار آنها. *نشریه مطالعات زنان*، (۳)۶، ۸۱-۱۰۳.
۲۵. خواجه نوری، بیژن، و دهقانی، رودابه (۱۳۹۵). مشکلات نوجوانان و ارتباط آن با نهاد خانواده. مورد مطالعه: رابطه تعارضات والدینی و سلامت روان نوجوانان. *نشریه جامعه شناسی نهادهای اجتماعی*، ۷، ۳۷-۶۶.
۲۶. دیباجی فروشانی، فاطمه سادات، امامی پور، سوزان، و محمودی، غلامرضا (۱۳۸۸). رابطه رضایتمندی زناشویی و راهبردهای حل تعارض والدین با پیشرفت تحصیلی فرزندان. *نشریه تحقیقات روان شناختی*، (۱)۱، ۵۷-۶۸.
۲۷. رضوی، عبدالحمید، محمودی، میترا، و رحیمی، محبوبه (۱۳۸۷). بررسی رابطه رضایت زناشویی و سبک های

- فرزندپروری والدین با مشکلات رفتاری فرزندان در دوره ابتدایی شهر ارسنجان. نشریه خانواده و پژوهش، ۲(۴)، ۷۳-۹۰.
۲۸. زکی‌بی، علی، علی‌خانی، مصطفی، خدادادی، کامران، و کرمی، جهانگیر (۱۳۹۱). رابطه مهارت‌های زندگی و تعارضات زناشویی با بهداشت روانی در زوجین. نشریه مشاوره و روان‌درمانی خانواده، ۴(۴۶۱)، ۴۶۷-۴۷۲.
۲۹. ستبر، ویرجینیا (۱۳۸۴). آدم‌سازی در روان‌شناسی خانواده. مترجم: بیرشک، بهروز. تهران: رشد.
۳۰. شاکریان، عطا، نظری، علی‌محمد، ابراهیمی، پایناز، فاطمی، عادل، و دانایی، صبا (۱۳۹۱). ارتباط شباهت و تضاد در ویژگی‌های شخصیتی با سازگاری زناشویی. نشریه علوم رفتاری، ۶(۳)، ۲۴۵-۲۵۱.
۳۱. طلایی‌زاده، فخری، و بختیارپور، سعید (۱۳۹۵). رابطه رضایت زناشویی و رضایت جنسی با سلامت روان زوجین. نشریه اندیشه و رفتار در روان‌شناسی بالینی، ۱۰(۴۰)، ۳۷-۴۶.
۳۲. فانی، حجت‌الله، و فانی، معصومه (۱۳۹۴). رابطه بین تعارضات زناشویی والدین با رشد قضاوت اخلاقی و رضایت از زندگی دانش‌آموزان دختر. نشریه زن و جامعه، ۶(۴)، ۵۹-۷۶.
۳۳. فلیک، اووه (۱۳۸۷). درآمدی بر تحقیق کیفی. مترجم: جلیلی، هادی. تهران: نی.
۳۴. قدرتی، مهدی، افروز، غلامعلی، شریفی‌درآمدی، پرویز، و هومن، حیدرعلی (۱۳۹۰). تبیین خلاقیت دانش‌آموزان تیزهوش بر مبنای هوش، سن و رضامندی زناشویی والدین آنها. نشریه روان‌شناسی افراد استثنایی، ۱(۳)، ۱-۲۲.
۳۵. قره‌باغی، فاطمه، و آگیلا-وفایی، مریم (۱۳۸۸). نقش تعارض زناشویی و ایمنی هیجانی خانواده در سلامت جسمانی و روانی - اجتماعی کودک. نشریه روان‌پزشکی و روان‌شناسی بالینی ایران، ۱۵(۴)، ۳۵۹-۳۶۷.
۳۶. قره‌باغی، فاطمه، و وفایی، مریم (۱۳۸۸). ارزیابی شناختی، مقابله هیجان‌مدار با تعارضات خانواده و سلامت کودک: بررسی نظریه شناختی استرس در کودکان دبستانی. نشریه مطالعات روان‌شناختی، ۵(۴)، ۶۷-۸۴.
۳۷. کجیاف، محمدباقر، آقایی، اصغر، و کاویانی، رؤیا (۱۳۸۳). بررسی رابطه میزان رضایت زناشویی والدین و بروز اختلالات رفتاری دختران. نشریه مطالعات اجتماعی روان‌شناختی زنان، ۲(۴)، ۱۲۳-۱۴۸.
۳۸. کرایسی، امین، خجسته‌مهر، رضا، سودانی، منصور، و اصلانی، خالد (۱۳۹۵). شناسایی عوامل مؤثر در ازدواج‌های پایدار رضایتمند در زنان. نشریه مشاوره و روان‌درمانی خانواده، ۶(۲)، ۱۲۹-۱۶۴.
۳۹. کرمی، جهانگیر، زکی‌بی، علی، علی‌خانی، مصطفی، و خدادادی، کامران (۱۳۹۱). رابطه مهارت‌های زندگی و تعارضات زناشویی با بهداشت روانی در زوجین. نشریه مشاوره و روان‌درمانی خانواده، ۴(۴۱)، ۴۶۱-۴۷۲.
۴۰. کوهی، سمانه، اعتمادی، عذرا، و فاتحی‌زاده، مریم (۱۳۹۳). بررسی رابطه ویژگی‌های شخصیتی و سلامت روانی با سرخوردگی زناشویی در زوجین. نشریه پژوهش‌های علوم شناختی و رفتاری، ۴(۱)، ۷۱-۸۴.
۴۱. گلزاری، محمود (۱۳۸۷). فرآیند علمی انتخاب همسر در دانشگاه. نشریه سپیده دانایی، ۱۷، ۱۳-۱۵.
۴۲. محسن‌زاده، فرشاد، مرادی کوچی، سمیرا، و خدادادی سنگده، جواد (۱۳۹۳). مطالعه پدیدارشناختی دلایل رضایت از ازدواج (از دیدگاه زنان راضی از ازدواج). نشریه مطالعات راهبردی زنان، ۶(۷-۳)، ۶۵-۷۳.
۴۳. معتمدی، فرزانه، غباری‌بناب، باقر، و ایرغم، زهرا (۱۳۹۵). بخشایش‌گری، رضایتمندی زناشویی و سلامت روان والدین کودکان کم‌توان ذهنی و عادی. نشریه کودکان استثنایی، ۱۶(۴)، ۲۷-۳۸.
۴۴. ملافاقری، معصومه، جلال‌منش، شمس‌الملوک، و زراعتی، حجت (۱۳۸۵). بررسی میزان نشانه‌های افسردگی نوجوانان و ارتباط آن با رضایت زناشویی مادران آنها در شهرستان تویسرکان در سال ۱۳۸۳. نشریه اصول بهداشت روانی، ۲۹ و ۳۰، ۴۳-۵۰.
۴۵. ملکوتی‌خواه، اسماعیل (۱۳۹۰). معناشناسی میثاق غلیظ در پیمان همسری و بررسی مؤلفه‌های بنیادین وفاداری به آن. نشریه مطالعات راهبردی زنان، ۵۲، ۱۱۱-۱۴۶.
۴۶. موسوی، سید فاطمه (۱۳۹۱). تبیین ابعاد پدیده طلاق عاطفی در خانواده‌های ایرانی. نشریه بانوان شیعه، ۲۹، ۷۱-۹۵.
۴۷. نادری، فرح، حیدری، علیرضا، و حسین‌زاده مالکی، زینب (۱۳۸۸). رابطه بین دانش و نگرش جنسی، مؤلفه‌های عشق و رضایت زناشویی با همسرآزاری در کارکنان متأهل ادارات دولتی شهر اهواز. نشریه زن و فرهنگ، ۱۱(۱)، ۲۸-۴۵.
۴۸. نشان اسکندری، فریده، و خوش‌نویس، الهه (۱۳۹۶). پیش‌بینی احساس تنهایی و امید به زندگی فرزندان دختر بر اساس تعارضات زناشویی و مشکلات عاطفی-هیجانی مادران. نشریه پژوهش‌های انتظامی-اجتماعی زنان و خانواده، ۵(۱)، ۱۰۶-۱۲۱.
۴۹. نظری، فاطمه، کاکاوند، علیرضا، و مشهدی‌فراهانی، ملکه (۱۳۹۴). رابطه طرح‌واره‌های ناسازگار اولیه با شیوه‌های

فرزندپروری مادران و اختلال‌های بیرونی شده فرزندان‌شان. نشریه روان‌شناسی کاربردی، ۲۹(۲)، ۱۱۵-۱۳۵.
۵۰. نوایی‌نژاد، شکوه (۱۳۹۱). اندیشه‌های راهبردی، زن و خانواده: آسیب‌ها و الگوهای مطلوب خانواده. تهران: پیام عدالت.

۵۱. هداوندی، محبوبه (۱۳۸۶). بررسی عوامل مؤثر بر ایجاد آرامش در خانواده و رضایت از زندگی خانوادگی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه آزاد اسلامی تهران مرکزی.

۵۲. هدایتی، مهرنوش، و بیگی، سارا (۱۳۹۵). تعیین رابطه بین سبک‌های دلبستگی و رضایتمندی زناشویی با شاخص عملکرد جنسی در زنان. نشریه زنان، ۷(۲)، ۱۲۷-۱۴۱.

53. Al-Krenawi, A. (2012). A study of psychological symptoms, family function, marital and life satisfactions of polygamous and monogamous women: The Palestinian case. *International Journal of Social Psychiatry*, 58(1), 79-86.
54. Arfaie, A., Mohammadi, A., & Sohrabi, R. (2013). Relationship between marital conflict and child affective-behavioral psychopathological symptoms. *Journal Procedia-Social and Behavioral Sciences*, 84, 1776-1778.
55. Bryant, C. M., Conger, R. D., & Meehan, J. M. (2001). The influence of in-laws on change in marital success. *Journal of Marriage and Family*, 63(3), 614-626.
56. Coie, J. D., Watt, N. F., West, S. G., Hawkins, J. D., Asarnow, J. R., Markman, H. J., & Long, B. (1993). The science of prevention: a conceptual framework and some directions for a national research program. *Journal American psychologist*, 48(10), 1013- 1022.
57. Cui, M., Fincham, F. D., & Pasley, B. K. (2008). Young adult romantic relationships: The role of parents' marital problems and relationship efficacy. *Journal Personality and Social Psychology Bulletin*, 34(9), 1226-1235.
58. Cummings, E. M., & Davies, P. T. (2002). Effects of marital conflict on children: Recent advances and emerging themes in process-oriented research. *Journal of child psychology and psychiatry*, 43(1), 31-63.
59. Davies, P. T., Harold, G. T., Goeke-Morey, M. C., & Cummings, E. M. (2002). Child Emotional Security and Interparental Conflict. *Journal Monographs of the Society for Research in Child Development*, 67(3), 101-115.
60. Davies, P. T., Sturge-Apple, M. L., Winter, M. A., Cummings, E. M., & Farrell, D. (2006). Child adaptational development in contexts of interparental conflict over time. *Journal Child Development*, 77(1), 218-233.
61. Dunn, J., & Davies, L. (2001). *Sibling relationships and interparental conflict*. Child development and interparental conflict. New York: Cambridge University Press.
62. Ellis, B. J., & Garber, J. (2000). Psychosocial antecedents of variation in girls' pubertal timing: Maternal depression, stepfather presence, and marital and family stress. *Journal Child development*, 71(2), 485-501.
63. Ellison, C. G., Walker, A. B., Glenn, N. D., & Marquardt, E. (2011). The effects of parental marital discord and divorce on the religious and spiritual lives of young adults. *Journal Social Science Research*, 40(2), 538-551.
64. El-Sheikh, M., Harger, J., & Whitson, S. M. (2001). Exposure to interparental conflict and children's adjustment and physical health: The moderating role of vagal tone. *Journal Child development*, 72(6), 1617-1636.
65. El-Sheikh, M., Kouros, C. D., Erath, S., Cummings, E. M., Keller, P., & Staton, L. (2009). Marital conflict and children's externalizing behavior: Pathways involving interactions between parasympathetic and sympathetic nervous system activity. *Journal Monographs of the Society for research in Child Development*, 74(1), 74- 80.

66. Fincham, F. D. (2003). Marital conflict: Correlates, structure, and context. *Journal Current Directions in Psychological Science*, 12(1), 23-27.
67. Flaherty, E. M., & Masters Glidden, L. (2000). Positive adjustment in parents rearing children with Down syndrome. *Journal Early Education and Development*, 11(4), 407-422.
68. Forman, E. M., & Davies, P. T. (2005). Assessing children's appraisals of security in the family system: The development of the Security in the Family System (SIFS) scales. *Journal of Child Psychology and Psychiatry*, 46(8), 900-916.
69. Gerard, J. M., Krishnakumar, A., & Buehler, C. (2006). Marital conflict, parent-child relations, and youth maladjustment: A longitudinal investigation of spillover effects. *Journal of Family Issues*, 27(7), 951-975.
70. Graneheim, U. H., & Lundman, B. (2004). Qualitative content analysis in nursing research: concepts, procedures and measures to achieve trustworthiness. *Journal Nurse education today*, 24(2), 105-112.
71. Hawkins, D. N., & Booth, A. (2005). Unhappily ever after: Effects of long-term, low-quality marriages on well-being. *Journal Social Forces*, 84(1), 451-471.
72. Heiman, J. R., Long, J. S., Smith, S. N., Fisher, W. A., Sand, M. S., & Rosen, R. C. (2011). Sexual satisfaction and relationship happiness in midlife and older couples in five countries. *Journal Archives of sexual behavior*, 40(4), 741-753.
73. Kamp Dush, C. M., Taylor, M. G., & Kroeger, R. A. (2008). Marital happiness and psychological well-being across the life course. *Journal Family relations*, 57(2), 211-226.
74. Li, T., & Fung, H. H. (2011). The dynamic goal theory of marital satisfaction. *Journal Review of General Psychology*, 15(3), 246-254.
75. Lundblad, A. M., & Hansson, K. (2005). Relational problems and psychiatric symptoms in couple therapy. International. *Journal of Social Welfare*, 14(4), 256-264.
76. Markman, H. J., Renick, M. J., Floyd, F. J., Stanley, S. M., & Clements, M. (1993). Preventing marital distress through communication and conflict management training: A 4-and 5-year follow-up. *Journal of consulting and clinical psychology*, 61(1), 70-77.
77. Nargiso, J. E., Becker, S. J., Wolff, J. C., Uhl, K. M., Simon, V., Spirito, A., & Prinstein, M. J. (2012). Psychological, peer, and family influences on smoking among an adolescent psychiatric sample. *Journal of substance abuse treatment*, 42(3), 310-318.
78. Nicolotti, L., El-Sheikh, M., & Whitson, S. M. (2003). Children's coping with marital conflict and their adjustment and physical health: Vulnerability and protective functions. *Journal of Family Psychology*, 17(3), 315-326.
79. Roberts, L. J. (2000). Fire and ice in marital communication: Hostile and distancing behaviors as predictors of marital distress. *Journal of Marriage and Family*, 62(3), 693-707.
80. Robles, T. F., & Kiecolt-Glaser, J. K. (2003). The physiology of marriage: Pathways to health. *Journal Physiology & behavior*, 79(3), 409-416.
81. Roustit, C., Chaix, B., & Chauvin, P. (2007). Family breakup and adolescents' psychosocial maladjustment: public health implications of family disruptions. *Journal Pediatrics*, 120(4), 984-991.
82. Slatcher, R. B., & Schoebi, D. (2017). Protective processes underlying the

- links between marital quality and physical health. *Journal Current Opinion in Psychology*, 13, 148-152.
83. Trudel, G., & Goldfarb, M. R. (2010). Marital and sexual functioning and dysfunctioning, depression and anxiety. *Journal Sexologies*, 19(3), 137-142.
84. Vento, P. W. P. D., & Cobb, R. J. (2011). Chronic stress as a moderator of the association between depressive symptoms and marital satisfaction. *Journal of Social and Clinical Psychology*, 30(9), 905-936.
85. Walton, E., & Takeuchi, D. T. (2010). Family structure, family processes, and well-being among Asian Americans: Considering gender and nativity. *Journal of Family Issues*, 31(3), 301-332.
86. Whitson, S., & El-Sheikh, M. (2003). Marital conflict and health: Processes and protective factors. *Journal Aggression and Violent Behavior*, 8(3), 283-312.
87. Yoo, H., Bartle-Haring, S., Day, R. D., & Gangamma, R. (2014). Couple communication, emotional and sexual intimacy, and relationship satisfaction. *Journal of sex & marital therapy*, 40(4), 275-293.



نقد و بررسی تطبیقی دیدگاه‌های موافق و مخالف کنترل جمعیت

احسان ترکاشوند^۱، حسن قره‌باغی^۲

چکیده

پژوهش حاضر با هدف بررسی تطبیقی ادله برون دینی و درون دینی در مورد کثرت جمعیت به روش مروری- تحلیلی انجام شد که با تشریح و تبیین آیات و روایات، مبانی نظری افرادی که معتقد به ضرورت کاهش و کنترل جمعیت هستند مورد نقد و بررسی قرار گرفت. بدین منظور منابع مربوطه اعم از مقالات، کتب مربوطه مورد تحلیل و بررسی قرار گرفت. با بررسی‌های انجام شده، پژوهشی که موضوع مطالعه حاضر در آن بررسی شده باشد، یافت نشد. نتایج پژوهش حاضر نشان داد که بسیاری از ادله برون دینی مثل اصل سودگرایی، آرمان‌گرایی، حقوق طبیعی و غیره فقط بر بعد مادی انسان به طور ناقص تکیه کرده و از آرمان‌های حقیقی و سودهای حداکثری غفلت نموده است، به طوری که آیات و روایات موافق کنترل جمعیت را بدون توجه به آیات و روایات مشوق و مؤید تکثر جمعیت و ازدیاد نسل تفسیر نموده‌اند. بنابراین، اسلام علاوه بر کیفیت بالای جمعیت، بر کمیت آن نیز تأکید می‌کند، چنان‌که این موضوع از برخی ادله برون دینی در نهی از کنترل جمعیت نیز قابل برداشت است.

واژگان کلیدی: کنترل جمعیت، سودگرایی، مالتوس، آیات و روایات کثرت

جمعیت.

نوع مقاله: پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۲/۰۲ تاریخ بازنگری: ۱۳۹۸/۰۹/۲۱ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۱۱
۱. استادیار معارف اسلامی، عضو هیأت علمی گروه معارف اسلامی، دانشگاه ملایر، ملایر، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: torhashvand11@yahoo.com
۲. دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه دین، مؤسسه آموزشی- پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران.
Email: qarehbaghi@chmail.ir

A Comparative Study on the Pros and Cons of Population Control

Ahsan Torkashvand¹, Hassan Gharehbaghi²

This review-analytical study tried to comparatively investigate the extra-religious and intra-religious arguments about population increase. By explaining the Quranic verses and narratives, the theoretical foundations of people, who believe in decreasing and controlling population, were analyzed; thus, related sources including papers and books were reviewed, and it was determined that there was no research that examined the subject of this study. The results demonstrated that many extra-religious arguments, such as the principle of utilitarianism, idealism, natural rights, etc., only incompletely concentrate on the material dimension of human and ignore real ideals and maximum profits, so that they interpret the verses and narratives in agreement with population control without considering those which encourage and confirm population increase. Therefore, Islam emphasizes both the high quality and high quantity of population, as it can be inferred from some extra-religious arguments which forbid population control.

Keywords: population control, utilitarianism, Malthus, the verses and narratives of population increase.

Paper Type: Research

Data Received: 2019/02/21 **Data Revised:** 2019/12/12 **Data Accepted:** 2020/01/01

1. Assistant Professor of Islamic Knowledge, Faculty Member of Department of Islamic Knowledge, Malayer University, Malayer, Iran. (Corresponding Author)

Email: torhashvand110@yahoo.com

2. M.A. Student in Philosophy of Religion, Imam Khomeini Education and Research Institute, Qom, Iran.

Email: qarehbaghi@chmail.ir

۱. مقدمه

یکی از مسائل مهم در حوزه علوم اجتماعی بحث کنترل جمعیت است. با توجه به پیامدهای احتمالی مثبت و منفی کاهش یا افزایش جمعیت این بحث به طور چشمگیری در میان اندیشمندان علوم اجتماعی و دینی صورت گرفته است. برخی از اندیشمندان با ادله برون دینی به ضرورت کنترل و کاهش جمعیت و برخی دیگر به افزایش جمعیت معتقدند. این بحث در میان اندیشمندان علوم دینی نیز با ادله درون دینی مطرح است و موافقان و مخالفان خود را دارد. برخلاف کسانی که با برخی از پندارهای خود به ضرورت کنترل جمعیت در همه شرایط حکم می‌کنند منابع دینی مختلف مانند مسیحیت (ر.ک.، ادوارد، ۱۹۹۸)، یهودیت و اسلام (ر.ک.، نوری همدانی، ۱۳۸۲) انسان را به ازدیاد نسل و کثرت جمعیت تشویق می‌کند. هدف از پژوهش حاضر بررسی تطبیقی آرای موافقان و مخالفان کنترل جمعیت با ادله برون دینی و درون دینی است و ضرورت آن زمانی روشن می‌شود که به این نکته توجه شود که اگر رشد جمعیت به ۲/۱ برسد در بهترین شرایط فقط جمعیت موجود، ثابت باقی می‌ماند. اکنون که براساس آمار رسمی کشور ایران، رشد جمعیت ۱/۶ و در بهترین شرایط ۱/۷ است، جمعیت کشور روبه‌روز در حال کم شدن و در نتیجه پیر شدن است (ر.ک.، سوختانلو، ۱۳۹۲). درباره کاهش و کنترل جمعیت در دهه‌های اخیر مطالعات زیادی انجام شده (ر.ک.، فرهادی، ۱۳۷۲؛ متین، ۱۳۷۳؛ طاهری، ۱۳۸۴؛ سلطانی، ۱۳۷۴؛ جزایری، ۱۳۷۳؛ براون، ۱۳۷۴) و برخی از دلایل آنها مانند فقر و تنگدستی خانواده، تفکر سکولاریسم نیز نقد گردیده است (هاشمی نژاد، ۱۳۴۶؛ موسوی، ۱۳۹۵؛ عنوانی، ۱۳۹۲). مطالعاتی نیز درباره علل کاهش و کنترل نسل و پیامدهای آن (ر.ک.، سوختانلو، ۱۳۹۲) وجود دارد، اما پژوهش علمی مناسبی که ادله موافقان و مخالفان کنترل و کاهش جمعیت را نقل، تطبیق و نقد کرده باشد، وجود ندارد. پژوهش حاضر برخی از ادله مخالفین کثرت جمعیت مانند اصل سودگرایی، آرمان‌گرایی، حقوق طبیعی و... را نقد و بررسی کرده است.

۲. چارچوب نظری پژوهش

۲-۱. ادله برون دینی در کنترل جمعیت

پدیده کنترل جمعیت در فرهنگ اسلامی پدیده‌ای نوظهور است و در چند دهه اخیر به طور جدی در جامعه اسلامی به ویژه در ایران جاری شده است. کنترل بی‌رویه جمعیت در ایران در چند دهه اخیر به حدی رسیده است که صاحب نظران احساس خطر می‌کنند. کنترل جمعیت در غرب سال‌هاست که اجرا می‌شود و به شیوه‌های مختلف نیز حمایت می‌شود. تبلیغات زیاد این پدیده را در افکار عمومی مغرب زمین امری مطلوب جلوه می‌دهد به گونه‌ای که در برخی از نوشته‌ها از جمعیت زیاد به انفجار جمعیت یاد شده است. (ادوارد، ۱۹۹۸) برخی از ادله موافقان جدی کنترل جمعیت در مغرب زمین عبارتند از: اصل سودگرایی^۱؛ اصل آرمان‌گرایی یا انسان‌گرایی^۲؛ جمعیت کم، پایه و مبنایی برای استحکام پایه‌های مشروعیت سیاسی^۳؛ عدالت اجتماعی^۴ و مفهوم حقوق انسانی^۵ یا حقوق طبیعی^۶ (ادوارد، ۱۹۹۸).

۲-۱-۱. اصل سودگرایی و نقد آن

مبدع این اصل بنتام است و مفادش این است که انسان به حکم طبیعت، جویای لذت و گریز از درد و رنج است. وی خوب را مرادف و بلکه مساوی با لذت می‌داند و معتقد است که انسان‌ها همیشه و در همه حال در پی جلب و جذب لذت و منفعت و گریز از الم و محنت هستند. از طرفی طبع و طینت انسانی چنان ساخته و پرداخته شده است که در رفتارها و اعمال خود جز به تأمین لذت و دفع درد و محنت نمی‌اندیشد. ادوارد مور^۸ در مورد این اصل می‌گوید: «فعلی اخلاقی است که بیشترین لذت را برای مردم حاصل می‌کند در حالی که کمترین رنج و مشقت را دارد» (ادوارد مور، ۱۳۶۶؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۷). اسپینوزا نیز اعتقاد فایده‌گرایان درباره تکلیف انسان را در این دستور خلاصه می‌کند که: «سود خود را بجوید و از زیان بگریزد»

1. Edward, C.
2. Utilitarianism
3. Idealism
4. Political Legitimacy
5. Social Justice
6. Human Rights
7. Natural Rights
8. Edward Moor Jorge

فروغی، ۱۳۷۷، ۶۲/۲). از نظر سودگرایان درست بودن کار به این بستگی دارد که آن کار بهترین نتایج را به دنبال داشته باشد. اخلاق سودگرایانه دو بعد مهم دارد یکی بعد لذت‌گرایانه که هم‌وغم آن لذت و خوشبختی است و دیگری بعد نتیجه‌گرایانه که تمرکز و تأکید آن بر نتایج کارهاست (گراهام، ۲۰۰۴). همه سودگرایان بر این نکته اتفاق دارند که خوب یعنی، سود یا رفاه انسان و منظور بیشتر آنها از سود و رفاه، لذت است. براساس این اصل، کثرت جمعیت به راحتی‌های فردی، کسب آزادی بیشتر، استفاده از لذات زندگی و فراموش کردن مصالح اجتماعی ضربه می‌زند؛ زیرا کثرت فرزندان یک خانواده به این نوع آزادی‌ها لطمه می‌زند و موجب گسترش فقر و تهیدستی در میان مردم می‌شود. کثرت جمعیت علاوه بر درد و رنج‌هایی که به خانواده تحمیل می‌کند، باعث ایجاد مشکلاتی برای جامعه و محدود شدن لذات و آزادی‌های افراد نیز می‌شود. بنابراین، می‌توان با تمسک به این نظریه جمعیت را کنترل کرد و مانع از ازدیاد نسل شد.

این اصل علاوه بر آنکه همه انسان‌ها را خودپسند می‌داند، معیارهای آن هم مخدوش است؛ زیرا هیچ سخنی از لذت‌های اخروی و توکل به خدا ندارد. خودپسند دانستن همه انسان‌ها علاوه بر نسبیت اخلاقی از بعد نظری، موجب نوعی هرج و مرج در بعد عملی می‌شود. (مصباح یزدی، ۱۳۸۷) در این دیدگاه به اصل رفاه‌طلبی، آسایش دنیوی و مادی‌گرایی توجه زیادی شده است. براساس این نظریه، بسیاری از رفتارهای اختیاری انسان‌ها که سود و لذت مادی ندارند مانند ایثار، فداکاری و... را نمی‌توان توجیه کرد (جونز، ۱۳۵۸). انسان‌ها بسیاری از اموری که لذت ندارند را با ارزش می‌دانند. می‌توان گفت که سودگرایی با اصل دانستن سود و رفاه و تأکید زیاد بر لذت، نگاهی ابزارگرایانه به ارزش‌های والای انسانی دارد و هر وسیله‌ای را برای رسیدن به سود بیشتر توجیه می‌کند.

رواج این تفکر باعث فروپاشی عدالت اجتماعی و محروم شدن بخشی از جامعه از حقوق خود می‌شود؛ زیرا اگر معیار، اصل سودگرایی و لذت‌گرایی باشد به معنی آغاز مسابقه برای کسب لذت و سود بیشتر است که موجب می‌شود افراد ناتوان و ضعیف جامعه به حقوق خود نرسند. براین اساس، سودگرایی به عدالت تصحیحی و عدالت توزیعی توجهی نمی‌کند؛



زیرا اصل بر سود خود فرد و یا گروه است. یکی از لوازم این مکتب، اعتباری دانستن حقوق و نفی هرگونه مبنای واقعی برای آنهاست. درحالی که به هیچ روی نمی توان حقوق انسان را امری اعتباری دانست (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۷)؛ زیرا موجب نسبیت لجام گسیخته ای می شود که هیچ کس حاضر به پذیرش آن نیست.

۲-۱-۲. اصل آرمان گرایی و نقد آن

این اصل همان اصل انسان گرایی در تعبیرات فلاسفه ایدئالیسم است. این ایده معتقد است که انسان مقام و منزلت بالایی دارد، به طوری که می تواند از جبر طبیعت و تاریخ رهایی یابد و به آرمان شهر کمال انسانی خود برسد. این اصل بر عدالت و وظایف اخلاقی استوار است. (ادوارد، ۱۹۹۸؛ جراند سی، ۱۳۸۳) ایده آلیست ها معتقدند که انسان به طور اساسی شریف، مسالمت جو و قابل احترام است که در نتیجه مناسبات مدرن و پیچیده اجتماعی به چپاول روی می آورد تا بقای خود را حفظ کند. آنها معتقدند که صلح خواهی و مسالمت جویی صفتی ذاتی و جنگ و طمع ورزی صفتی عارضی است و چنین خصوصیتی تنها در صورت وجود محیط مساعد می تواند موجبات سعادت، عدالت و امنیت انسان ها را فراهم کند. ایده آلیست ها ذات شریر انسان را بر نمی تابند و معتقدند انسان موجودی است که ظرفیت رسیدن به آرمان شهر را دارد. آنها بیشتر از اموری مانند رونق، بهبود و پیشرفت انسان سخن می گویند و با ارتقای شأن انسان تا مرز خداگونگی، صلح و امنیت را نه امر یافتنی بلکه طرحی ساختنی به دست انسان می دانند. براساس این اصل، هرچه جمعیت در جهان بیشتر باشد بر آشوب جهان افزوده می شود و انسان از رسیدن به شهر کمال فاصله می گیرد. انسان گرایان با این اعتقاد که زندگی بدون آزادی ارزش زیستن ندارد، به آزادی مطلق انسان بسیار اهمیت می دهند. بنابراین، کثرت جمعیت و تزاوجات پدید آمده از آن را محدودکننده آزادی انسان می دانند.

اصل آرمان گرایی مبتنی بر فلسفه ایدئالیسم و اومانیسزم است. این رویکرد فلسفی جایگاه انسان را فقط با توجه به خودش می سنجد و در آن هیچ خبری از اعتقاد به معنویت، خدا، معاد و امور ماوراء الطبیعی که اصل و اساس انسان را تشکیل می دهند، نیست. آنها

انسان را معیار شناخت، حق، ارزش و آزادی می‌دانند. حال آنکه براساس عقل و نقل، انسان موجودی عین‌الربط به خداوند متعال است و براساس آموزه توحید جایی برای انسان محوری باقی نمی‌ماند. انسان حق آزادی در چارچوبی مشخص را دارد که دین برای سعادت دنیوی و اخروی او تعیین کرده است، اما اگر با تأکید بر کرامت انسانی بتوان گفت که انسان اشرف مخلوقات است، این فقط به دلیل مقام والای او از نظر عبودیت و اطاعت از خداست. انسان موجودی آرمان‌گراست، اما تعریفی که این گروه از آرمان ارائه داده‌اند با مبنای هیچ کدام از موحدان سازگار نیست. علاوه بر اشکال مطرح شده که به فلسفه ایدئالیسم و اومانیسیم وارد شده است، باز هم می‌توان همان آرمان‌های دنیوی مادی بشری را با افزایش جمعیت و نه کاهش آن تأمین کرد. چنان‌که پیداست این دیدگاه فقط به برخی از ابعاد دنیوی، به ضرورت کاهش جمعیت فتوا داده است. اگرچه پدر و مادر جوان در جوانی با فرزند کم، آسایش بیشتری دارند، اما همین پدر و مادر در پیری نیاز شدیدی به فرزند دارند؛ زیرا نیازهای دوران کهنسالی با فرزندان زیاد تأمین می‌شود. حتی در دوران جوانی نیز لذت و شادی‌هایی که از داشتن فرزند به پدر و مادر می‌رسد در بیشتر مواقع از رنج و مشقت‌هایی است که آنها تحمل می‌کنند بیشتر است.

۱-۲-۳. اصل حقوق طبیعی و حقوق انسانی و نقد آن

از نظر طرفداران حقوق طبیعی، اساسی‌ترین حقوق طبیعی و فطری انسان حق زندگی، برابری و کسب شادکامی است. گرایش عدالت‌بنیاد حقوق طبیعی، عدالت را معیار حقانیت و مشروعیت قوانین می‌داند و براساس آن قوانین را ارزیابی می‌کند. از نگاه آنها عدالت، حقیقتی مطلق، جاودانه، فراگیر و آزاد از قید زمان و مکان است. این اصل در جست‌وجوی عدالت به معنای برابری فرصت‌هاست؛ زیرا انسان در فطرت خود جویای عدالت است تا به نیکی و نعمت برسد. اصل آزادی اراده ژان ژاک روسو از اصل حقوق طبیعی نشأت می‌گیرد. هگل حق افراد برای لذت‌بردن را جزء ارکان آزادی می‌داند. (پازگاد، ۱۳۵۹/۱، ۱۵۴) استدلال طرفداران کنترل جمعیت این است که افزایش جمعیت این حقوق یعنی، حق زندگی، برابری، آزادی، مالکیت، شادکامی و غیره را از انسان گرفته است، براین اساس، برای تأمین حقوق طبیعی و انسانی باید جلو رشد جمعیت گرفته شود.

این رویکرد مبتنی بر نفی هرگونه حقوق الهی است و منشأ هرگونه حق را طبیعت انسان‌ها می‌داند. روشن است که با مبنای الهی نمی‌توان هیچ حقی برای انسان ثابت کرد مگر اینکه آن حق از مجرای الهی صورت پذیرد. علاوه بر این، فروعی که طرفداران این دیدگاه بر اصل فوق‌مترتب کرده‌اند نیز به راحتی قابل استنتاج از این اصل نیست. به عبارت دیگر، حتی اگر مبنای فوق‌هم پذیرفته شود، چرا دلیل افزایش جمعیت موجب محدودکردن این حقوق می‌شود؟ ممکن است در موارد جزئی این گروه بتوانند مصادیق خاصی برای خودشان پیدا کنند، اما این ادعای کلی و عمومی که مطرح شد، بدون دلیل است.

۲-۱-۴. نظریه جمعیت کم، پایه و اساس مشروعیت سیاسی و عدالت اجتماعی و نقد آن

وقتی جمعیت کم باشد، می‌توان عدالت را در جامعه برقرار کرد و وقتی عدالت اجتماعی در جامعه برپا شود مشروعیت سیاسی بالا می‌رود. از نظر موافقان این دیدگاه تحقق عدالت اجتماعی که مهمترین وظیفه حاکمان است، در صورت کم بودن جمعیت و کنترل زادوولد صورت می‌گیرد؛ زیرا وقتی جمعیت کم باشد نزاع بر سر امکانات اجتماعی کمتر می‌شود و حاکمان تسلط بیشتری بر افراد و منابع دارند و می‌توانند آنها را بهتر بین افراد جامعه تقسیم و مدیریت کنند و این عوامل مشروعیت یا مقبولیت سیاسی آنها را بالا می‌برد و پایه‌های حکومت آنها قوی‌تر می‌شود، براین اساس، این اصل به ضرورت کنترل جمعیت حکم می‌کند.

برقراری عدالت اجتماعی چه با جمعیت زیاد و چه با جمعیت کم یکی از مهمترین اهداف حکومت است. کسانی که رشد جمعیت را مانع عدالت اجتماعی و مشروعیت سیاسی می‌دانند هرگز در مقام عمل به چنین اصلی پایبند نیستند؛ زیرا در حال حاضر که شعار کنترل جمعیت بر همه جای جهان سایه انداخته است، براساس مبنای آنها باید در جهان منابع به طور عادلانه توزیع شود در حالی که بیش از سه چهارم جمعیت جهان در اواخر قرن بیستم و اوایل قرن بیست و یکم در کشورهای توسعه نیافته هستند و تنها از بیست درصد منابع استفاده می‌کنند. این در حالی است که بیش از هشتاد درصد منابع موجود در جهان توسط کشورهای توسعه یافته مصرف می‌شود. محاسبات نشان می‌دهد که مصرف سرانه افراد در یک کشور توسعه یافته

بیش از شانزده برابر مصرف سرانه در کشورهای توسعه نیافته است. (مؤمنی، ۱۳۷۶)

۲-۱-۵. تئوری مالتوس و نقد آن

توماس رابرت مالتوس اقتصاددان انگلیسی افزایش جمعیت را خطری برای بقای جهان می‌داند و محدودیت ارادی زادوولد را توصیه می‌کند. (ایوکار فانتان، ۱۳۶۶) او معتقد است که رشد جمعیت با تصاعد هندسی بالا می‌رود در حالی که رشد امکانات و مواد غذایی و ضروریات زندگی با تصاعد ریاضی پیش می‌رود؛ یعنی جمعیت به نسبت ۲،۴،۶،۸،... و افزایش می‌یابد در حالی که امکانات و مواد غذایی به نسبت ۱،۲،۳،۴،... رو به افزایش است. مالتوس می‌گوید:

چون من به پایان فقر و تهی‌دستی توده مردم امیدی ندارم، توصیه می‌کنم تا زادوولد خود را محدود سازند که تنها در این صورت است که مردم خواهند توانست آسوده و راحت زندگی کنند. در باور او هر انسان که زیادی باشد و پا به عرصه حیات بگذارد از روزی محروم خواهد ماند و دچار فقر می‌شود. (سووی، ۱۳۵۷)

مالتوس مدعی است که یکی از عوامل بدبختی و عدم پیشرفت بشر تمایل دائم موجودات زنده به افزایش نوع خود بدون توجه به مقدار غذایی است که در دسترس است. مالتوس راه جلوگیری و مبارزه با ازدیاد جمعیت را الزام یا ممانعت اخلاقی می‌داند و برای دولت نیز نقش‌هایی تعیین می‌کند از جمله اینکه دولت باید حداقل سن را برای ازدواج تعیین کند، از هرگونه کمک به فقرا جلوگیری کند و زمین‌ه کوچ ساکنان مناطق پرجمعیت را به نواحی کم‌سکنه پدید آورد. (کتابی، ۱۳۸۱) براساس این اصل، برای ایجاد تعادل بین رشد جمعیت و رشد امکانات مادی و دنیوی باید از افزایش جمعیت به‌طور جدی پیشگیری کرد (ادوارد، ۱۹۹۸). این اصل اگرچه توسط مالتوس مطرح شد، ولی در نظریات سایر افراد غربی طرفدار کنترل جمعیت و حتی برخی از روشنفکران سراسر جهان نیز مؤثر بوده است.

نسبتی که مالتوس برای افزایش جمعیت جهان مطرح کرده است تاکنون حتی در یک نقطه از جهان و در یک زمان معین مصداق پیدا نکرده است؛ پژوهش‌های میدانی هم این حقیقت را ثابت کرده‌اند. بین افزایش جمعیت و زیادتی مواد غذایی رابطه ثابت و محکمی وجود دارد. هرچه جمعیت بیشتر شود به تدریج کشت زیادتر می‌شود، زمین‌های بایر به شیوه‌های مختلف علمی دایر می‌شوند و علم با وسایل جدید برای تهیه مواد غذایی به



انسان کمک می‌کند. همان طور که پیداست از زمان مالتوس تاکنون زمان زیادی گذشته است و روزبه‌روز بر امکانات و رفاه مردم به لحاظ مواد غذایی افزوده می‌شود به طوری که اکنون هیچ‌کس حاضر نیست شرایط زندگی مانند شرایط زندگی زمان مالتوس و حتی شخص مالتوس باشد. (مطهری، ۱۳۵۸، ۲۴۵/۴) نکته مهم دیگر این است که وی محرک‌های مختلف اعمال انسانی را با هم اشتباه کرده است؛ زیرا تعداد فرزندان تنها تابع غریزه جنسی نیست؛ غریزه جنسی از مبدأ حیوانی سرچشمه می‌گیرد و به صورت سرکش‌ترین شهوات ظاهر می‌شود حال آنکه میل به داشتن فرزندان بیشتر، منشأ اجتماعی و دینی دارد و بر حسب زمان و مکان به صورت‌های مختلف ظاهر می‌شود.

۲-۱-۶. ادله برون دینی در نهی از کنترل جمعیت

اول، جمعیت زیاد، مهمترین ذخایر هر کشور است

با ارزش‌ترین و مؤثرترین منابع حیاتی و ذخایر یک کشور ذخایر انسانی آن است که سرچشمه موفقیت‌هاست، پس مبارزه با افزایش جمعیت یک کشور مبارزه با عظمت آن کشور است. اگر از منابع یک کشور به صورت کامل و علمی استفاده شود، منابع آن کشور توسط افراد آن مملکت استخراج شود و به صورت شایسته مصرف شود محدودیتی برای ازدیاد جمعیت نیست. در یک کشور احتیاج به بازوان برای کشت زمین‌های کشاورزی، برای رونق بازار کسب و کار، برای گسترش و تولید صنعت و احتیاج به نفوس برای تشکیل یک ملت جدید مشوق تولید و ازدیاد فرزندان هستند. جمعیت زیاد، عامل اقتدار بشری است و باعث قوت می‌شود. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «بمدکم باموال و بنین» (نوح: ۱۲). در این آیه بنین در کنار اموال آمده است و همان‌طور که ثروت یک کشور در قدرت او تأثیر دارد جمعیت جوان نیز برای آن کشور عامل اقتدار است.

دوم، جلوگیری از افسردگی والدین

برخی از اندیشمندان، کودکان را منبع شادی خانواده می‌دانند و معتقدند با وجود فرزندان، لذت زیادی در خانواده به وجود می‌آید. بیشتر والدین عنصر محرک و شادی را به عنوان یک مزیت از کودکانشان دریافت می‌کنند. (آرگیل، ۲۰۰۱) کنترل جمعیت حتی مفسده‌های دیگری

مانند بالارفتن سن ازدواج یا تشویق به دیر ازدواج کردن را به دنبال دارد که هر کدام به تنهایی مشکل اجتماعی مهمی است.

سوم) جلوگیری از پیری کشورها

این نکته از نظر جامعه‌شناسان و سیاست‌مداران بسیار مهم است که به دنبال کنترل جمعیت، نیروهای جوان کشور پیر می‌شوند و چون زادوولد محدود است جمعیت کشورها روزه‌روز پیر می‌شوند و این موجب عدم پیشرفت در زمینه‌های گوناگون می‌شود. (اگیل، ۲۰۰۱) در کشورهای عقب مانده یا در حال توسعه که نیاز شدیدی به پیشرفت و تکامل دارند، مشکلات جدی‌تری است. نیروی کار و اشتغال اگرچه منحصر در جوانان نیست، اما جوانان در این عرصه پیشگام هستند یا بیشتر از غیر جوانان می‌توانند فعالیت داشته باشند (قوبدل، ۱۳۹۶؛ میرتهامی، ۱۳۸۲)؛ در عرصه‌های گوناگون نیز این حقیقت نمود بیشتری دارد (رک، میرتهامی، ۱۳۸۲).

۲-۲. ادله درون دینی در کنترل جمعیت

در بین آیات و روایات دو دسته رویکرد درباره جمعیت وجود دارد؛ دسته‌ای از آیات و روایات مشوق کنترل جمعیت و کم بودن زادوولد هستند و دسته‌ای دیگر زادوولد را تشویق می‌کنند و با کنترل جمعیت مخالف است.

۲-۲-۱. نظر متفکران اسلامی

متفکران و اندیشمندان مسلمان با تأثیرپذیری از تبلیغات معتقدند که جمعیت را باید کنترل کرد (رک، کتابی، ۱۳۸۱؛ رهبری، ۱۳۸۵)، ولی این عقیده عمومی نیست و بیشتر متفکران اسلامی به ویژه فقها و مراجع اسلام با این امر مخالفند و یا برای آن شرایطی در نظر گرفته‌اند. برای استخراج نظر اسلام از آیات و روایات ابتدا باید اصلی بیان شود که به طور آشکار از منابع دین به دست می‌آید و آن این است که تولید مثل و فرزند متعدد داشتن به طور ذاتی و بدون در نظر گرفتن موانع دیگر، از نظر شارع مقدس امری پسندیده و مطلوب است. این اصل از روایات اسلامی قابل استنتاج است و صاحب نظران نیز بر این نکته تأکید کرده‌اند (خرازی،

۱۳۷۹؛ نوری همدانی، ۱۳۸۲؛ حسینی طهرانی، ۱۴۱۵ هـ.ق).

اول، روایاتی که دلالت بر ازدواج با زن ولود دارد

برخی از این روایات در این مورد که در بین آنها روایات صحیح‌السند نیز وجود دارد، عبارتند از: قال رسول الله ﷺ: «تَزَوَّجُوا بِكْرًا وَلُودًا وَلَا تَزَوَّجُوا حَسَنَاءَ جَمِيلَةً عَاقِرًا؛ با زن باکره ولود ازدواج کنید و با زن زیبایی عاقر (کسی که فرزند به دنیا نمی‌آورد) ازدواج نکنید» (کلینی، ۱۴۰۷ هـ.ق، ۳۳۳/۵: العالمی، ۱۴۰۹ هـ.ق، ۵۴/۲۰). این حدیث مسند است و تمام روایات این سند یعنی، حسن بن محبوب، ابن زریں و محمد بن مسلم، ثقه و امامی هستند. بنابراین، این روایت از نظر سند صحیح است و دلالت آن نیز بر کثرت اولاد مشخص است؛ زیرا توصیه به ازدواج با زنی می‌شود که ولود باشد و ولود در مقابل زن عاقر گذاشته شده است. در کتب لغت عاقر به زنی گفته می‌شود که قابلیت حمل و آوردن اولاد را ندارد (ر.ک. ابن منظور، ۱۴۱۴ هـ.ق، ۵۹۱/۴). کلمه ولود نیز صیغه مبالغه است و دلالت بر کثرت ولد می‌کند (شرتونی، ۱۳۸۷).

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى وَعَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ جَمِيعاً عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رَبَائِبٍ عَنْ أَبِي سَمْرَةَ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «إِنَّ خَيْرَ نِسَائِكُمُ الْوَلُودُ الْوُدُودُ؛ همانا بهترین همسران شما کسانی هستند که بچه زیاد بزنند و با محبت باشند». (العالمی، ۱۴۰۹ هـ.ق، ۲۸/۲۰: الطوسی، ۱۳۶۵، ۴۰۰/۷: مجلسی، ۱۴۰۳ هـ.ق، ۲۳۵/۱۰۰). این روایت از نظر سند متصل و راویان آن امامی، ثقه و جلیل‌القدر هستند. بنابراین، مشکلی از نظر سند برای آن نیست. از نظر دلالت هم در این روایت پیامبر اکرم ﷺ صفات زنانی که ازدواج با آنها مستحب است را بیان می‌کند که یکی از آنها ولود بودن است. ولود یعنی، کسی است که قابلیت چندبار حمل و به دنیا آوردن چندین فرزند را داشته باشد.

دوم، روایاتی که به دلیل محبوب بودن اولاد زیاد، مسلمانان را به ازدواج تشویق می‌کنند

برخی از این روایات عبارتند از:

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَأَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعاً عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رَبَائِبٍ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى ابْنِ أَعْيَنَ مَوْلَى آلِ سَامٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: تَزَوَّجُوا الْأَبْكَارَ فَإِنَّهُنَّ أَطْيَبُ شَيْءٍ أَفْوَاهًا وَفِي حَدِيثٍ آخَرَ وَأَنْشَفُهُ أَرْحَامًا وَأَدْرُسُنِيءٌ أَخْلَافًا وَأَفْتَحُ شَيْءٍ أَرْحَامًا أَمَا عَلِمْتُمْ إِنِّي أَبَاهِي بِكُمْ الْأُمَّمَ

يَوْمَ الْقِيَامَةِ حَتَّىٰ بِالسَّقَطِ يَظُلُّ مُحَبَّبَاتِنَا عَلَىٰ بَابِ الْجَنَّةِ فَيَقُولُ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ ادْخُلِ الْجَنَّةَ فَيَقُولُ لَا ادْخُلْ حَتَّىٰ يَدْخُلَ أَبَوَايَ قَبْلِي فَيَقُولُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ لِمَلِكِهِ مِنَ الْمَلَائِكَةِ ائْتِنِي بِأَبَوَيْهِ فَيَأْتُرُهُمَا إِلَىٰ الْجَنَّةِ فَيَقُولُ هَذَا بِفَضْلِ رَحْمَتِي لَكَ.

پیامبر اکرم ﷺ فرمود: ازدواج کنید آیا نمی‌دانید من روز قیامت به شما حتی به اولادی که از شما سقط می‌شود، افتخار می‌کنم. همانا [آن اولادی که از شما سقط می‌شوند] با حالت ایستاده بر دروازه بهشت می‌ایستد و خداوند به او می‌فرماید داخل بهشت شو، او می‌گوید من وارد بهشت نمی‌شوم مگر اینکه پدر و مادرم قبل از من داخل بهشت شوند. سپس خداوند به یکی از فرشتگان می‌فرماید: پدر و مادر او را بیاورید. پس خداوند امر می‌کند که آن دورا به بهشت ببرند. سپس آن سقط می‌گوید: همانا این از عنایات پروردگار من است. (العالمی، ۱۴۰۹ هـ.ق، ۵۵/۲۰؛ کلینی، ۱۴۰۷ هـ.ق، ۲۰/۳۳۴؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸)

درباره سند این روایت باید گفت که این حدیث مستند است و تمامی راویان آن امامی و ثقه هستند. بنابراین، این حدیث قابل اعتماد و صحیحه است.

وَ يَأْتِسَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رَبِائٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ أَنَّ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «اطلبوا الولد فَإِنِّي مُكَاتِرٌ بِكُمْ الْأُمَّمَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ؛ صاحب اولاد شوید، من فردای قیامت به کثرت شما بر سایر امت‌ها افتخار می‌کنم». (کلینی، ۱۴۰۷ هـ.ق، ۵/۳۳۳؛ ابن بابویه، ۱۴۱۳ هـ.ق، ۳/۳۸۲؛ العالمی، ۱۴۰۹ هـ.ق، ۲۰/۱۴) این روایت از نظر سندی کامل و مستند است و راویان آن همه امامی و ثقه هستند. بنابراین، این روایت صحیحه است.

امام زین العابدین علیه السلام در روایتی می‌فرماید: «مَنْ سَعَادَةِ الرَّجُلِ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ يَسْتَعِينُ بِهِمْ؛ از جمله سعادت‌های انسان این است که اولادی داشته باشد که از آنها کمک بگیرد». (کلینی، ۱۴۰۷ هـ.ق، ۲/۶؛ العالمی، ۱۴۰۹ هـ.ق، ۲۱/۲۵۶) این حدیث مرسله است و سلسله روایت آن در آخر سند ابهام دارند. در این باب چندین حدیث دیگر و مشابه همین مضمون وجود دارد.

دلالت دو دسته روایات مطرح شده بر داشتن اولاد روشن است؛ زیرا همان طور که در متن این روایات آمده است رسول خدا ﷺ در روز قیامت بر کثرت امت خود مباهات می‌کنند. در روایات فوق پیامبر اکرم ﷺ با «تزوجوا» و «اطلبوا» امر به تزویج می‌کند و معل می‌کند به اینکه «به کثرت امت خود در میان امم روز قیامت مباهات می‌کنم». در برخی از این روایات فرزندان، یاور والدین معرفی شده‌اند و هرچه کمک و نصرت بیشتری در سایه

تربیت درست وجود داشته باشد، امور خانواده نیز در مسائل مختلف بهتر رخ می‌دهد. همچنین پیامبر ﷺ مسلمین را به ازدواج با زنانی امر می‌کند که ولود باشند و این نشان از این است که داشتن فرزند بیشتر در نظر ایشان مطلوب بوده است که چنین توصیه‌ای به امت خود دارند.

سوم، روایاتی که مسلمانان را به ازدواج تشویق می‌کنند تا فرزندانشان تسبیح‌گوی خدا باشند

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: مَا يَمْنَعُ الْمُؤْمِنَ أَنْ يَتَّخِذَ أَهْلًا لَعَلَّ اللَّهَ أَنْ يَرْزُقَهُ نَسَمَةً تُثِقُلُ الْأَرْضَ بِإِلَهِ إِلَّا اللَّهُ.

پیامبر اکرم ﷺ فرمود: چه چیزی مؤمن را از ازدواج بازمی‌دارد بلکه خدا به او یک ولدی را عطا کند که زمین را با گفتن ذکر لاله الا الله سنگین کند. (العالمی، ۱۴۰۹ هـ.ق،

۱۴/۲۰؛ طوسی، ۱۴۱۳ هـ.ق، ۳/۳۸۲؛ الاحسائی، ۱۴۰۵ هـ.ق، ۳/۲۸۸)

این روایت مسند است و راویان آن ذکر شده است، اما به دلیل وجود عمر ابن شمر ضعیف است؛ زیرا او فردی امامی است، اما نجاشی او را فردی ضعیف می‌داند. شخصی خدمت پیامبر اکرم رسول الله ﷺ رسید و گفت:

ای رسول خدا همانا من دختر عمویی دارم که متدین و زیباست، اما عاقر است. آیا با او ازدواج کنم؟ پیامبر ﷺ در جواب فرمود: با او ازدواج مکن. همانا زمانی که حضرت یوسف عليه السلام برادرش را ملاقات کرد به او فرمود: چگونه توانستی بعد از من ازدواج کنی؟ برادرش در جواب گفت: پدرم یعقوب عليه السلام به من فرمود که اگر می‌توانی دارای ذریه‌ای شوی که زمین را با ذکر سبحان الله سنگین کند، ازدواج کن. (کلینی، ۱۴۰۷ هـ.ق، ۵/۳۲۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳ هـ.ق، ۱۲/۲۶۶؛ نوری، ۱۴۰۸ هـ.ق، ۱۴/۱۷۷)

این روایت از نظر سند مشکلی ندارد؛ زیرا مسند است و تمامی راویان آن ذکر شده است و همه آنها نیز ثقه هستند. بنابراین، این روایت هم صحیح است. درباره دلالت این دسته هم باید گفت از این دسته از روایات‌ها نیز می‌توان برداشت کرد که اسلام در کنار توجه مؤکد والدین بر تربیت صحیح و دینی فرزندان و بالابردن کیفیت آنها بر کمیت نیز تأکید دارد؛ زیرا تا فرزندی نباشد والدین چه کسانی را تربیت کنند که تسبیح‌گوی خداوند باشند و هر چه تعداد فرزندان بیشتر باشد و والدین بتوانند به وظایف خود در قبال تربیت آنها عمل کنند هم جامعه دینی متشکل از افراد مؤمن می‌شود و هم براساس روایات فرزندان صدقه‌ای جاریه برای والدین می‌شوند.

چهارم) روایت‌هایی که مسلمانان را از عزوبت نهی می‌کند

برخی روایات به مسلمانان توصیه می‌کند که عزب نمانند و همسر اختیار کنند. در این زمینه بیش از ده حدیث وجود دارد:

محمد ابن یعقوب عن علی ابن محمد ابن بendar عن أحمد عن جعفر ابن محمد عن ابن القداح عن ابی عبدالله علیه السلام قال: «جَاءَ رَجُلٌ إِلَى أَبِي ع فَقَالَ لَهُ هَلْ لَكَ مِنْ زَوْجَةٍ قَالَ لَا فَقَالَ أَبِي مَا أَحْبُّ أَنْ لِي الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا وَإِنِّي بَتُّ لِنَيْلَةٍ وَ لَيْسَتْ لِي زَوْجَةٌ ثُمَّ قَالَ الرَّكْعَتَانِ يُصَلِّيهِمَا رَجُلٌ مُتَزَوِّجٌ أَفْضَلُ مِنْ رَجُلٍ أَعَزَبَ يَقُومُ لَيْلَهُ وَيَصُومُ نَهَارَهُ ثُمَّ أَغْطَاهُ أَبِي سَبْعَةَ دَنَانِيرٍ ثُمَّ قَالَ تَزَوَّجْ بِهَذِهِ ثُمَّ قَالَ أَبِي قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص اخْتَدُوا الْأَهْلَ فَإِنَّهُ أَرْزُقُ لَكُمْ.

ابن قداح می‌گوید که امام کاظم علیه السلام می‌فرماید: مردی نزد پدر بزرگوارم امام صادق علیه السلام آمد و آن حضرت به او فرمود: «آیا زن داری؟» عرض کرد: نه. پدرم فرمود: «دوست ندارم دنیا و آنچه در آن است، مال من باشد، ولی شبی را درحالی بگذرانم که همسری نداشته باشم». آنگاه فرمود: «دو رکعت نمازی که مرد همسر دار به جای آورد بهتر از مرد بی‌همسری است که شب تا صبح نماز بخواند و روزش را روزه بگیرد». سپس پدرم هفتاد دینار به او پرداخت و فرمود: «با این پول ازدواج کن». آنگاه گفت که رسول خدا فرمود: «همسر اختیار کنید، چون برای جلب روزی شما بهتر است». (برجوردی، ۱۳۸۶، ۲۵/۱۰۰)

این روایت از نظر سند، مسند است و راویان آن موثق و جلیل‌القدر هستند. بنابراین، صحیحه است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «أَكْثَرُ أَهْلِ النَّارِ الْعُرَابُ؛ بیشترین اهل جهنم جوانان بی‌همسر هستند» (شیخ حرعاملی، ۱۴۰۵ هـ.ق، ۲۰/۲۰). این روایت از نظر سلسله راویان، مسند است، اما به دلیل وجود محمد بن علی در بین راویان، روایت ضعیف است. همچنین پیامبر صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «سِرَارُكُمْ عُرَابُكُمْ وَ الْعُرَابُ إِخْوَانُ الشَّيَاطِينِ؛ بدترین شما عزب‌های شما هستند و عزب‌ها برادران شیاطین‌اند» (مجلسی، ۱۴۰۳ هـ.ق، ۲۲۱/۱۰۰). دو روایت اخیر نیز از نظر سند ضعیف هستند، اما آنچه می‌تواند جابر این ضعف سند باشد وجود بیش از بیست حدیث با مضمون این روایات است که به نظر می‌رسد می‌تواند مضمون این روایات را تا حدی که بتوان به آنها استناد کرد، مطمئن کند (رک. مجلسی، ۱۴۰۳ هـ.ق، ۲۲۰-۲۲۱).

در این دسته از روایات، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام از عزوبت که به معنای ازدواج نکردن و مجرد ماندن است، نهی کرده است و تعبیر تندی هم برای آنها آورده است.



ازدواج کردن مقدمه‌ای است برای داشتن فرزند که ثمره تشکیل خانواده است و مؤید این است که این روایات هم می‌توانند نشان‌دهنده دیدگاه اسلام در رابطه کثرت موالید باشند. به بیان دیگر، اسلام به طور جدی بر ازدواج تأکید دارد و دوری از آن را به دلایل مختلف نکوهش و مذمت می‌کند. ازدواج به طور یقین بحث فرزندآوری را به دنبال دارد و مقدمه‌ای برای آن است و حتی می‌توان گفت که فرزندآوری مهمترین کارکرد تشکیل خانواده است. موافقان افزایش جمعیت، روایات مشوق ازدواج را دلیلی بر افزایش جمعیت می‌دانند.

پنجم) نهی از مبارزه با تقدیر و خالقیت الهی

فقر هرگز مولود عوامل خلقت و طبیعت نیست بلکه پدیده‌ای اجتماعی است که یا معلول سیاست‌های استعماری و استکباری و یا معلول استفاده نادرست از منابع طبیعی است؛ زیرا خداوند جهان را طوری خلق کرده است که حتی اگر جمعیت جهان چندین برابر جمعیت کنونی شود، می‌تواند احتیاجات آنها را برآورده کند. در قرآن کریم نیز می‌توان آیاتی یافت که با بیان‌های مختلف مانند نامحدودیت روزی انسان، رحمت دانستن فرزندان و... بر افزایش جمعیت دلالت می‌کنند. علامه طباطبایی در ذیل آیه شریفه «وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ حَسْبِيَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْأً كَبِيرًا؛ فرزندان خود را به خاطر ترس از گرسنگی نکشید، همانا ما آنها و شما را روزی خواهیم داد» (اسراء: ۳۱)، بر این امر تأکید می‌کند (ر.ک.، طباطبایی، ۱۴۱۷ه.ق، ۸۶/۱۳؛ حسینی طهرانی، ۱۴۱۵ه.ق). آیات دیگری نیز در قرآن کریم وجود دارد که نشان از این امر دارد (ر.ک.، انعام: ۱۴ و ۱۵؛ اسراء: ۳۰ و ۳۱)؛ خداوند متعال در این آیات با نهی از رفتارهای جاهلانه، ضمانت خود بر روزی رسانی را علت تحریم قتل اولاد می‌داند.

توجه به رازقیت خداوند و قدرت او بر تأمین رزق تمام موجودات، انسان را به تأمین رزق جمعیت افزایش یافته مطمئن می‌کند، به طوری که افزایش جمعیت هیچ تأثیری در بروز و یا ازدیاد فقر ندارد. خداوندی که افراد مجرد فقیر را به تشکیل خانواده تشویق می‌کند همان خدایی است که نگرانی آنها را نسبت به تأمین روزی همسر و فرزندان برطرف کرده است. بنابراین، افزایش جمعیت نمی‌تواند قدرت خدا نسبت به تأمین رزق انسان را بگیرد و باعث فقر و هلاکت آنها شود. در آیات و روایات مختلف به داشتن فرزندان بیشتر تأکید شده است.

(ر.ک.، موسوی، ۱۳۹۵؛ حسینی طهرانی، ۱۴۱۵ ه.ق) آیات و روایات دیگری نیز بر رزاق بودن خداوند متعال و اینکه روزی تمام موجودات به خواست و اراده الهی بستگی دارد و نه انسان‌ها دلالت دارد (ر.ک.، میرهاشمی، ۱۳۹۶). نکته‌ای که در باب این آیات و روایات باید در نظر گرفت این است که هر چند در این روایات امر به ازدیاد و تکثیر اولاد مانند «تَزَوَّجُوا» و «اطلبوا» شده است، اما باید دید که این اوامر دلالت بر وجوب دارند یا منظور از آنها استحباب است. آنچه با توجه به منابع دینی و کتب فقهی مشخص است این است که نفس ازدواج واجب نیست و امری مستحب است. همچنین در هیچ یک از کتب معتبر، فصل و عنوانی به نام وجوب نکاح نیست و علما نیز از آن بحث نکرده‌اند و آنچه در کتب فقهی با عنوان نکاح از آن بحث می‌شود، استحباب این امر را می‌رساند. همچنین هیچ عالم و فقیهی بر واجب بودن ازدواج جز در موارد خاص حکم به وجوب نداده است. بنابراین، نهایت چیزی که اوامر تکثیر اولاد بر آن دلالت دارند، استحباب است و نمی‌توان با آنها مانند اوامر وجوبیه برخورد کرد (ر.ک.، انصاری، ۱۴۱۵ ه.ق).

۲-۲-۳. آیات و روایات موافق کنترل جمعیت

ظاهر برخی از آیات و روایات بر جواز کنترل و تحدید نسل دلالت دارند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالِكُمْ وَلَا أَوْلَادِكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید اموال و اولادتان شما را از یاد خدا غافل نکند و هر کس از یاد خدا غافل شود از زیانکاران خواهد بود» (منافقون: ۹). در آیات ۱۴ و ۱۵ سوره تغابن و آیه ۲۰ سوره حدید، فرزندان سبب غفلت از یاد خدا معرفی شده‌اند و هر چه تعداد آنها بیشتر باشد این دوری از یاد خدا نیز بیشتر خواهد بود و با توجه به این آیات احتمال هلاکت والدین نیز بیشتر است. اسلام زندگی اصیل را زندگی معنوی می‌داند و دنیا و زندگی مادی را ابزاری برای رسیدن به کمال و قرب الهی می‌شمارد و در آیه ۲۰ سوره حدید کثرت فرزندان را مانند کثرت مال مذمت می‌کند که این امر نشانه مذموم بودن افزایش جمعیت است.

عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام أَنَّهُ قَالَ: «ثَلَاثٌ مِنْ أَعْظَمِ الْبَلَاءِ كَثْرَةُ الْعَائِلَةِ وَغَلْبَةُ الدِّينِ وَدَوَامُ الْمَرَضِ؛ سه چیز از بزرگ‌ترین مصیبت‌هاست: زیادای عیال، زیاد بودن دیون (به‌گونه‌ای که نتوان آن را ادا کرد) و بیماری لاعلاج». (نوری، ۱۴۰۸ ه.ق، ۳۸۸/۱۳؛ الآمدی، ۱۳۶۶) امام علی عليه السلام در روایتی دیگر نیز می‌فرماید: «لَيْسَ الْخَيْرَ أَنْ يَكْثُرَ مَالُكَ وَوَلَدُكَ وَلَكِنَّ الْخَيْرَ أَنْ يَكْثُرَ عِلْمُكَ وَ يَعْظُمَ حِلْمُكَ؛ خیر این

نیست که مال و فرزندان تو زیاد شوند بلکه خیر و نیکی در این است که علم تو افزون شده و صبر و حلم تو بزرگ شود» (مجلسی، ۱۴۰۳ هـ.ق، ۱/۳۸). این دو روایت از لحاظ سندی ضعیف است؛ زیرا برای آنها سند و سلسله راوی ذکر نشده است.

پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در روایتی می‌فرماید: «الْفَقْرُ هُوَ الْمُؤْتُ الْأَكْبَرُ فَلَهُ الْعِيَالُ أَحَدُ الْيَسَارَيْنِ؛ همانا فقر، موت بزرگ است و کم بودن عائله خود یکی از دو چیزی است که زندگی به وسیله آنها آسان می‌شود». (مجلسی، ۱۴۰۳ هـ.ق، ۱۰/۹۸، الحرانی، ۱۴۰۴ هـ.ق؛ ابن بابویه، ۱۴۰۳ هـ.ق، ۲/۶۲) این روایت از لحاظ سندی مسند است و سلسله راویان آن کامل است و همه آنها هم صحیح هستند. در این دسته از روایات نیز کثرت اولاد نکوهش شده است. بنابراین، عده‌ای این روایات را مستمسک خود برای مسئله کنترل جمعیت قرار داده‌اند. به‌ویژه روایت سوم را که کم بودن اولاد و اهل و عیال را سبب راحتی می‌داند.

۲-۲-۴. بررسی و تحلیل آیات و روایات در مورد کنترل جمعیت

مطلوبیت فرزند زیاد، مقید به صالح بودن است. در روایتی از رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آمده است: «مِنْ سَعَادَةِ الرَّجُلِ الْوَلَدُ الصَّالِحُ؛ یکی از سعادت‌های انسان این است که فرزند صالح داشته باشد». (کلینی، ۱۴۰۷ هـ.ق، ۶/۲؛ العالمی، ۱۴۰۹ هـ.ق، ۲۱/۳۵۹) با توجه به روایت فوق و روایات مانند آن اگر انسان درست تربیت نشود به کمال نمی‌رسد (علی، ۱۳۸۴). البته انسان به صرف اینکه شاید فرزندانش صالح نشوند، نمی‌تواند از این تکلیف دوری کند. روایات فقط کسانی را تشویق به فرزند زیاد می‌کنند که بتوانند آنها را صالح تربیت کنند. انسان باید علاوه بر فرزنددار شدن، در تربیت او هم بکوشد. همان‌گونه که اسلام از پیروان خود می‌خواهد که فرزند بیاورند، در مقابل از آنها می‌خواهد که فرزندان خود را به بهترین نحو تربیت کنند و نسلی خوب از خود باقی بگذارند که صدقه‌ای جاریه و باقیات الصالحات برای آنها باشد. امام سجاد عَلَيْهِ السَّلَام در رساله حقوق خود می‌فرماید: «حق فرزندان بر تو این است که بدانی مسئولیت تربیت خوب او و راهنمای او به پروردگارش هستی».

از تعلیل ذیل برخی از روایات با مضمون «أَتَى أَبَاهِي بِكُمُ الْأُمَّمُ؛ من به شما افتخار می‌کنم» به دست می‌آید که اگر اولاد موجب مباهات و افتخار پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شوند، مطلوبیت خواهند داشت. در این صورت هرچه اولاد زیادتر باشند مطلوبیتشان بیشتر است. بنابراین،

نمی‌توان پذیرفت که اسلام به جمعیت فقط با دیدگاهی کیفیت می‌نگرد و به کمیت آن اهمیتی نمی‌دهد. سخن صحیح این است که اسلام بر جمعیت زیاد و با کیفیت بالا تأکید می‌کند. لذا با توجه به روایات دسته نخست، نمی‌توان کمیت جمعیت را نادیده گرفت.

از مفهوم آیه نهم سوره منافقون و دیگر آیات مشابه، استفاده می‌شود که فرزند زیاد اگر انسان را از یاد خدا غافل نکند و انسان بتواند به وظیفه و تکالیف دینی‌اش هم نسبت به فرزندان و هم نسبت به خود و دیگران عمل کند بسیار مطلوب است (نوری همدانی، ۱۳۸۲). این تحلیل از مفهوم آیه با صراحت قابل استفاده است. نکته قابل توجه این است که به بهانه ظاهر آیه نمی‌توان از مفهوم صریح آیه دست برداشت.

هرگاه ولی و سرپرست جامعه اعم از پیامبر ﷺ و معصومان علیهم‌السلام و یا جانشینان آنها تشخیص دهند که اگر جمعیت زیاد شود، نمی‌توان به تربیت و تعلیم آنها رسید و نیز نمی‌توان برای آنها کار و وسایل ازدواج فراهم کرد، آنگاه حاکم می‌تواند بنا بر مصلحت و ضرورت به تنظیم و تحدید نسل اقدام کند. به بیان دیگر اگر مطالعات کارشناسان باایمان، با بصیرت و همه‌جانبه‌نگر به این نتیجه برسد که اگر میزان زادوولد از حد معینی تجاوز کند هستی و جان کل جامعه به خطر می‌افتد، آنگاه می‌توان نسبت به کنترل جمعیت اقدام کرد؛ زیرا از روایات و عقل به دست می‌آید که در موارد تزامم مصلحت فرد و جامعه، مصلحت جامعه فراتر از مصلحت فرد است.

تنظیم نسل با کنترل بی‌قید و شرط جمعیت متفاوت است. امام صادق علیه‌السلام در روایتی می‌فرماید: «مَنْ تَرَكَ التَّزْوِيجَ مَخَافَةَ الْعَيْلَةِ فَقَدْ أَسَاءَ بِاللَّهِ الظَّنُّ؛ کسی که به خاطر تنگناهای مالی و مشکلات اداره کردن عیال، ازدواج نکند همانا به خدای متعال سوء ظن دارد» (کلینی، ۱۴۰۷هـ.ق، ۳۳۰/۵؛ الاحسانی، ۱۴۰۵هـ.ق، ۲۸۲/۳). برخلاف غریبان و بسیاری از مستشرقین که کمبود امکانات مادی را دلیل کنترل جدی جمعیت می‌دانند (رک. کتابی، ۱۳۸۱؛ زنجانی، ۱۳۵۴؛ رودی فهیمی، ۱۳۸۵؛ فرهاد، ۱۳۳۱) اسلام بر توکل به خدا، وسعت رزق و روزی پیدا کردن در صورت ازدواج و فرزنددار شدن و مطلوبیت این امر تأکید می‌کند. بالاتر اینکه از سخن یعقوب به فرزندش و توصیه او به ازدواج استفاده می‌شود که کثرت فرزندان صالح و تسبیح‌گوی خدا نه تنها در اسلام بلکه در همه آیین‌های آسمانی امری پسندیده، مستحب و مورد تأکید است (مؤمن قمی، ۱۳۷۶).

سیره عملی اهل بیت علیهم السلام این حقیقت را نشان می‌دهد که آنها با کنترل جمعیت موافق نبوده‌اند. برای مثال حضرت فاطمه زهرا علیها السلام که در مجموع براساس مشهور روایات شیعه نه سال زندگی مشترک داشت، با احتساب فرزند ۶ ماهه ایشان، حضرت محسن علیه السلام، در طول نه سال زندگی مشترک با امیرالمؤمنین علیه السلام پنج فرزند به دنیا آورد. امام موسی ابن جعفر علیه السلام هم براساس مشهور حدود ۳۷ فرزند داشت. این حقیقت نشان دهنده آن است که سیره عملی اهل بیت علیهم السلام که خود یکی از منابع دین اسلام است بر کاهش جمعیت نبوده است بلکه بر کثرت جمعیت و مطلوب بودن جمعیت زیاد بوده است.

درباره روایاتی مانند «قله العیال احد الیسارین» باید گفت که با وجود اینکه به این دست روایت‌ها برای کنترل جمعیت زیاد استناد می‌شود، اما این حدیث دلالت قابل قبولی برای کنترل جمعیت ندارد. چون این روایت با توجه به قرائن مختلف، درصدد ارزش‌گذاری و خوب یا بد قلمداد کردن چیزی نیست بلکه می‌خواهد مطلبی را مانند یک واقعیت عینی بیان کند که عبارت است از: دشواری اداره فرزندان زیاد. دلیل مطلب هم سیره خود اهل بیت علیهم السلام است که بسیاری از آنها خانواده‌ای بزرگ داشتند و قلیل العیال نبودند.

۳. بحث و نتیجه‌گیری

ادله برون دینی ضرورت کنترل جمعیت مانند اصل سودگرایی، آرمان‌گرایی، تئوری مالتوس و غیره علاوه بر آنکه مبتنی بر اصول اندیشه فلسفی اجتماعی غرب است، بسیاری از اصول انسانی مانند کرامت ذاتی انسان، توحیدمحور بودن زندگی انسان، آسایش بلندمدت انسان و امثال آن را نادیده گرفته است. برخی از ادله برون دینی مانند تأکید بر جمعیت زیاد به عنوان مهمترین ذخایر کشورها، نهی مبارزه با تقدیر الهی، افسردگی والدین و پیری زودرس کشورها در صورت نداشتن فرزند، بر کثرت جمعیت و ضرورت افزایش جمعیت تأکید می‌کنند. ادله درون دینی یعنی، آیات و روایات وارد شده در تأیید کنترل جمعیت نیز مطلق و بدون قید و شرط نیست، بلکه به واسطه آن دسته از آیات و روایاتی که بر عدم ضرورت کنترل جمعیت تأکید می‌کنند مقید به شرایط و ضوابط خاصی هستند و می‌توان چنین نتیجه گرفت که اسلام با رویکرد کنترل جمعیت موافق نیست بلکه علاوه بر کیفیت بالای جمعیت انسانی بر کمیت بالای آن نیز تأکید می‌کنند. کنترل جمعیت و تحدید نسل

در شرایط فعلی به‌ویژه در کشور ایران و کشورهای پیرو مکتب اهل بیت علیهم‌السلام نه تنها امری نامطلوب است بلکه به حیات جامعه مسلمان ضربه می‌زند. بنابراین، باید همواره علاوه بر کیفیت جمعیت بر زیاد بودن جمعیت نیز تأکید شود.

فهرست منابع

- * قرآن کریم (۱۳۸۲). مترجم: فولادوند، محمد مهدی. قم: کتابخانه بزرگ قرآن کریم.
۱. ابن منظور، محمد بن مكرم (۱۴۱۴ه.ق). *لسان العرب*. بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
 ۲. ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی (۱۳۹۸). *التوحید*. قم: انتشارات جامعه مدرسین.
 ۳. ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی (۱۴۰۳ه.ق). *الخصال*. قم: جامعه مدرسین.
 ۴. الاحسایی، ابن بی‌الجمهور (۱۴۰۵ه.ق). *عوالی اللئالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیّه*. قم: سیدالشهدا علیهم‌السلام.
 ۵. ادوارد مور، جورج (۱۳۶۶). *اخلاق*. مترجم: سعادت، اسماعیل. تهران: انتشارات علمی و فرهنگ.
 ۶. الامدی، عبدالواحد بن محمد تمیمی (۱۳۶۶). *غررالحکم و دررالکلم*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
 ۷. انصاری، مرتضی بن محمد (۱۴۱۵ه.ق). *کتاب النکاح*. قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
 ۸. براون، لستر (۱۳۷۴). *برای چند نفر جا هست؟*. مترجمان: طراوتی، حمید، و بهار، فرزانه. مشهد: جهاد دانشگاهی دانشگاه مشهد.
 ۹. بروجردی، آقا حسین (۱۳۸۶). *جامع احادیث الشیعه*. تهران: فرهنگ سبز.
 ۱۰. بازارگاد، بهاء‌الدین (۱۳۵۹). *فلسفه سیاسی*. بی‌جا: زوار.
 ۱۱. جراندسی، مک‌کالوم (۱۳۸۳). *فلسفه سیاسی*. مترجم: جندقی، بهروز. قم: کتاب طه.
 ۱۲. جزایری، علی‌رضا، و پورشهباز، عباس (۱۳۷۲). *پیامدهای روانی افزایش جمعیت*. نشریه کلک، ۵۷، ۱۰۲-۱۱۲.
 ۱۳. جمعی از نویسندگان (۱۳۸۷). *درسمانه فلسفه حقوق*. قم: مؤسسه امام خمینی علیه‌السلام.
 ۱۴. جونز، ویلیام تامس (۱۳۵۸). *خدائوندان اندیشه سیاسی*. مترجم: رامین، علی. تهران: امیرکبیر.
 ۱۵. الحرائی، حسن بن شعبه (۱۴۰۴ه.ق). *تحف العقول عن آل الرسول*. قم: جامعه مدرسین.
 ۱۶. حسینی طهرانی، محمدحسین (۱۴۱۵ه.ق). *کاهش جمعیت ضربه‌ای سهمگین بر بیکر مسلمان*. تهران: حکمت.
 ۱۷. خرازی، سید محسن (۱۳۷۹). *کنترل جمعیت و عقیم‌سازی*. نشریه فقه اهل بیت علیهم‌السلام، ۲۱، ۴۱-۶۹.
 ۱۸. رهبری، حسن (۱۳۸۵). *اسلام و ساماندهی جمعیت*. قم: بوستان کتاب.
 ۱۹. زنجانی، حبیب‌الله (۱۳۵۴). *جمعیت و غذا*. نشریه دانشکده، ۱(۳)، ۱۵۶-۱۶۳.
 ۲۰. سلطانی، محمدعلی (۱۳۷۴). *اثرات جمعیت بر ناهنجاری‌های اجتماعی*. نشریه تحقیقات جغرافیایی زمستان، ۳۹، ۱۱۷-۱۲۶.
 ۲۱. سوختانلو، زهرا، و رحمت‌آبادی، اعظم (۱۳۹۲). *تحدید نسل شیعه، تحدید جامعه ایران (علل کاهش جمعیت و پیامدهای آن)*. نشریه معرفت، ۲۲(۱۸۹)، ۴۵-۵۸.
 ۲۲. سووی، آلفرد (۱۳۵۷). *مالتوس و دومارکس*. مترجم: صدقیانی، ابراهیم. تهران: امیرکبیر.
 ۲۳. شرتونی، رشید (۱۳۸۷). *مبایده عربیه فی الصرف و النحو*. قم: دارالعلم.
 ۲۴. طاهری، سمیه (۱۳۸۴). *ازدیاد جمعیت و ارتباط آن با انحرافات اجتماعی*. نشریه بیوند، ۳۱۷، ۱۰-۱۵.
 ۲۵. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷ه.ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: جامعه مدرسین.
 ۲۶. الطوسی، محمد بن حسن (۱۳۶۵). *التهذیب*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
 ۲۷. عاملی، محمد بن مکی (۱۴۱۰ه.ق). *اللمعه الدمشقیه فی فقه الإمامیه*. بیروت: دارالتراث.
 ۲۸. العاملی، الشیخ حربین محمد بن حسن (۱۴۰۹ه.ق). *وسایل الشیعه*. قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام.
 ۲۹. علیی، محمدولی (۱۳۸۴). *تأثیر آموزه‌ها و فتاوی شیعی در رشد و کنترل جمعیت*. نشریه شیعه‌شناسی، ۱۲، ۱۴۳-۱۷۴.
 ۳۰. عنوانی، حامد (۱۳۹۲). *سکولاریزاسیون خانواده و تأثیر آن در کاهش جمعیت*. نشریه معرفت، ۲۲(۱۸۹)، ۱۰۱-۱۱۶.
 ۳۱. فائز، ژان ایوکا، و شارل کندامین (۱۳۶۶). *چیرگی برگرسنگی*. مترجم: آگاهی، عباس. مشهد: آستان قدس رضوی.

۳۲. فرهاد، آتش (۱۳۳۱). ازدیاد جمعیت و مسئله تغذیه آنها. نشریه فرهنگ نو، ۲، ۱۰۳-۱۰۹.
۳۳. فرهادی، یدالله (۱۳۷۲). اثرات متقابل رشد جمعیت و توسعه اقتصادی و اجتماعی در کشورهای در حال توسعه. نشریه جمعیت، ۳ و ۴، ۱۳۵-۱۴۷.
۳۴. فروغی، محمدعلی (۱۳۷۷). سیر حکمت در اروپا. تهران: البرز.
۳۵. قویدل، صالح، و میرغیائی مرادی، نسیم (۱۳۹۶). پیروی جمعیت، امید به زندگی و رشد اقتصادی. نشریه پژوهش‌های اقتصادی ایران، ۲۲(۷۳)، ۱۵۹-۱۹۶.
۳۶. کتابی، احمد (۱۳۸۱). درآمدی بر اندیشه‌ها و نظریه‌های جامعه‌شناسی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۳۷. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۷ ه.ق). الکافی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۸. متین، عطاالله (۱۳۷۳). ابعاد دیگری از رشد بی‌رویه جمعیت و لزوم توجه و تحقیق. نشریه جمعیت، ۸ و ۹، ۶۳-۶۸.
۳۹. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ ه.ق). بحار الانوار. بیروت: مؤسسه الوفا.
۴۰. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۷). نقد و بررسی مکاتب اخلاقی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۴۱. مطهری، مرتضی (۱۳۵۸). مجموعه آثار. تهران: صدرا.
۴۲. موسوی، مرتضی، و جعفری، محمد (۱۳۹۵). تحلیل کلامی از عدم تنافی افزایش جمعیت با چالش فقر. نشریه معرفت، ۲۵(۲۲۴)، ۷۵-۹۰.
۴۳. مؤمن قمی، محمد (۱۳۷۶). سخنی در تنظیم خانواده. نشریه فقه اهل بیت علیهم السلام، ۸، ۱۱۲-۱۳۵.
۴۴. مؤمنی، فرشاد (۱۳۷۶). جمعیت و توسعه، نقش واقعی رشد بالای جمعیت در تداوم توسعه نیافتگی. نشریه نامه مفید، ۱۰، ۲۰۷-۲۲۲.
۴۵. میرتھامی، الهام (۱۳۸۲). تأثیر پیروی جمعیت بر اقتصاد، یک چشم‌انداز اروپایی. نشریه تازه‌های جهان بیمه، ۶۸، ۷۷-۷۹.
۴۶. میرهاشمی، زهرا سادات، و جلیلی کلهری، طاهره (۱۳۹۶). تبیین و بررسی دیدگاه‌های مستنبط از آیات و روایات درباره سیاست راهبردی تکثیر مولید و افزایش جمعیت در اسلام. نشریه پژوهشکده زنان دانشگاه الزهراء علیها السلام، ۲(۵)، ۱۵۳-۱۹۲.
۴۷. نوری همدانی، حسین (۱۳۸۲). کنترل جمعیت. نشریه فقه اهل بیت علیهم السلام، ۳۳، ۲۴-۵۲.
۴۸. نوری، حسین بن محمد (۱۴۰۸ ه.ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۴۹. هاشمی نژاد، عبدالکریم (۱۳۴۶). زندگی متناقض عصر ما: مبارزه با افزایش جمعیت. نشریه درس‌هایی از مکتب اسلام، ۹(۴)، ۲۸۰-۲۸۳.

50. Argyle, M. (2001). *The psychology of happiness*. London: Routledge.
51. Edward, C. (1998). *Routledge Encyclopedia Of Philosophy*. London: Routledge.
52. Graham, G. (2004). *Eight Theories of Ethics*. London: Routledge.

تحلیل و ارزیابی ادله فقهای امامیه درباره مرجعیت زنان با تأکید بر دیدگاه‌های آیت‌الله

خامنه‌ای (مدظله‌العالی)

فرشته ساسانی^۱، عبدالله میراحمدی^۲

چکیده

مناصب سیاسی- اجتماعی زنان از مسائل پرچالشی است که از دیرباز محل مناقشه اندیشمندان بوده و مرجعیت زنان از مناصب پرچالش اجتماعی مرتبط با حوزه دین است. پژوهش حاضر با هدف بررسی آراء مفسران و فقیهان موافق و مخالف مرجعیت زنان به روش توصیفی- تحلیلی انجام شد. بدین منظور منابع مربوطه اعم از مقالات علمی پژوهشی و کتب علمای متقدم، متاخر و معاصر مورد تحلیل و بررسی قرار گرفت. با بررسی‌های انجام شده، پژوهشی که موضوع مطالعه حاضر در آن بررسی شده باشد، یافت نشد. پژوهش حاضر با تحلیل مهم‌ترین ادله قائلان به عدم جواز مرجعیت زنان توسط فقهای شیعه، به وجوه ناتمام این ادله اشاره کرده است و به این نتیجه دست یافت که دلیل قاطع و خدشه‌ناپذیری بر عدم مشروعیت تصدی مرجعیت از جانب زن در دسترس نیست مگر اصرار بر مذاق شارع. لازم است با توجه به تأثیر شرایط زمان و مکان در استنباط فقهی، گسترش مطالبات اجتماعی از سوی زنان، و نظرات آیت‌الله خامنه‌ای (مدظله‌العالی) در مدیریت اجتماعی کشور، در این مورد تدقیق بیشتری شود. همچنین در پژوهش حاضر با طرح نظریه تفصیل، بیان شد که اجماع مرکب ادعایی در این زمینه، سخن پایانی نیست و برخی از فقها دست کم درباره مرجعیت زن برای زنان، نظر مساعد دارند.

واژگان کلیدی: مرجعیت زنان، دیدگاه فقها، دلایل عدم جواز مرجعیت زنان،

دلایل جواز مرجعیت زنان.

نوع مقاله: پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۵/۱۵ تاریخ بازنگری: ۱۳۹۸/۱۰/۱۶ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۲۳
۱. دانش پژوه سطح چهار رشته تفسیر تطبیقی، حوزه علمیه رفیعه المصطفی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: fereshtehsasani@yahoo.com

۲. استادیار علوم قرآن و حدیث، عضو هیأت علمی دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران.

Email: mirahmadi_a@yahoo.com

Analyzing Imamieh Jurists' Arguments about Women's Authority with an Emphasis on Ayatollah Khamenei

Fereshteh Sasani¹, Abdollah Mirahmadi²

From a long time ago, women's social-political positions have been one of the most challenging issues that have been the subject of controversy among scholars and one of the most challenging social positions related to religion has been women's authority. This descriptive-analytical research aimed to investigate the pros and cons of women's authority among interpreters and jurists; thus, related sources including research papers and books of early, late, and contemporary scholars were reviewed, and it was determined that there was no research that examined the subject of this research. This research first pointed out the incomplete aspects of the arguments of Shiite jurists, who do not believe in women's authority, through analyzing the most of those arguments, and it found out that there is no definite reason, except legislator's understanding (Zogh-e-Share) for the illegitimacy of women's authority. There is a need to be more careful in this case, because of the effect of time and place conditions on jurisprudential inference, the expansion of women's social demands, and Ayatollah Khamenei's ideas on the social management of our country. Furthermore, by presenting the theory of details in this research, the compound consensus claimed in this matter is not the final word and at least some jurists agree with women's authority on women.

Keywords: women's authority, jurists' idea, reason for the illegitimacy of women's authority, reason for the legitimacy of women's authority.

Paper Type: Research

Data Received: 2019/06/08

Data Revised: 2020/01/06

Data Accepted: 2020/01/13

1. Fourth Level of Comparative Interpretation, Rafieh Al-Mustafa Seminary, Tehran, Iran. (Corresponding Author)

Email: fereshtehsasani@yahoo.com

3. Assistant Professor of Quran & Hadith Sciences, Faculty Member of Kharazmi University, Tehran, Iran.

Email: mirahmadi_a@yahoo.com

۱. مقدمه

در منظومه دینی، انسان موجودی مرکب است که طبیعت و فطرت دو بخش وجودی او را می‌سازد. حاصل بخش اول، تفاوت ویژگی‌هاست و محصول بخش دوم، هویت مشترک و غالب بر همه امور و شئون اوست. همه افراد از نظر داشتن روح، مشترک هستند، ولی از نظر بهره‌گیری از طبیعت متفاوت نقش‌ها و وظایف خاصی دارند و به دو صنف مذکر و مؤنث تقسیم می‌شوند که نه ذکورت کمال است و نه انوئت، نقص است بلکه ملاک افضلیت، اطاعت است. موضوع جنسیت و مرجعیت که از عوارض نقش‌های متفاوت است یکی از احکامی است که محل بحث فقهاست و این پرسش که اگر زنی تمام شرایط لازم برای مرجعیت را داشته باشد، آیا زن بودن او مانع مرجعیت و حجیت فتاوی او می‌شود، از دیرباز معرکه آرای اهل تحقیق و نظر بوده است و اگرچه در ظاهر نتایج متفاوتی داشته است، ولی گویا در این زمینه اجماع مرکب وجود دارد و آرا بر مدار جواز و عدم جواز می‌چرخد و جدال بین سیره عقلا از سویی و مذاق شارع از سوی دیگر تمام شدنی نیست. سعی نگارنده در پژوهش حاضر این است که با طرح ادله قائلین به عدم جواز مرجعیت زن و ذکر دلایل قائلین به جواز، نظریه سوم را با عنوان قول تفصیل بیان کند. این نظریه نه تخطی از مذاق شارع دارد و نه تعدی از سیره عقلا بلکه با تدبیر، تحقیق و بررسی همه‌جانبه آرای هر دو گروه و با استمداد از فرمایشات حضرت آیت‌الله خامنه‌ای (مدظله العالی) که در عین برخورداری از قوه فقاقت و عدالت در مدیریت مسائل اجتماعی، فکری صائب و اندیشه‌ای نورانی دارد، معبری برای ورود اندیشه‌ای نو و ناب فراهم می‌کند.

۲. چارچوب نظری پژوهش

۱-۲. مفهوم‌شناسی

اول) اجتهاد: اجتهاد در لغت دوریشه دارد: یکی جهد به معنای مشقت و سختی که در این صورت اجتهاد به معنای تحمل مشقت است و دیگری جهد به معنای طاقت و توان که در این حالت اجتهاد به معنای به‌کارگیری همه توان است. (ابن منظور، ۱۴۱۴ هـ.ق، ۳/۱۳۳)

دوم) افتاء: این واژه از ریشه فتواست و معانی متعددی دارد که یکی از آنها بیان حکم

مسئله است. بنابراین، فقیه پس از بررسی ادله و جست و جوی کامل آنها علم یا ظن به حکمی از احکام الهی پیدا می‌کند و سپس نظر خود را که فتواست، بیان می‌کند. (ابن منظور، ۱۴۱۴هـ.ق، ۳/۱۴۵)

سوم) ولایت: ولایت در زبان عربی از ماده ولی به معنای قرب و نزدیکی است. این ماده یگانه است و معنای واحدی دارد و برای لفظ ولایت افزون بر آن دو معنای سلطنت و چیرگی، رهبری و حکومت ذکر شده است. (قزوینی، ۱۳۹۹، ۶/۱۴۱؛ زبیدی، ۱۴۱۴هـ.ق، ۱۰/۳۹۸)

۲-۲. ادله مخالفان مرجعیت زنان

مسئله مرجعیت زن اگرچه در کلمات فقهای متأخر به صورت روشن و صریح مطرح شده است، اما در کلمات فقهای قدیم یا عنوان نشده است و یا کلام ایشان در مورد این مسئله روشن نیست. به طور کلی می‌توان گفت که فقها شرایط مفتی را در کتاب/مربه معروف و نهی/ از منکر و در بحث اجتهاد و تقلید از نظر بیان شرایط مفتی بیان کرده‌اند.

۲-۲-۱. ادله قرآنی قائلان به عدم جواز مرجعیت زن

۲-۲-۱-۱. استدلال به آیه قوامیت در عدم جواز مرجعیت زن

«الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ؛ مردان سرپرست و نگهبان زنانند از آن جهت که خداوند بعضی را بر بعضی برتری داده است و از آن جهت که از مال خود نفقه می‌دهند.» (نسا: ۳۴)

خداوند مردان را بر زنان برتری داده است (رک.، طبرسی، ۱۳۷۲، ۳/۶۸؛ قرطبی، ۱۳۸۷، ۵/۱۶۸) و آنها را قیم و سرپرست زنان معرفی کرده است. قرار گرفتن زن در مسند مرجعیت به معنای پیروی مرد از زن و قیام او به امور مردان است و این با آیه شریفه که کمال مردان را در عقل، حزم یا دوراندیشی، عزم یا تصمیم قاطع و سواد نوشتن (رک.، زمخشری، ۱۳۹۱)، حسن تدبیر و نیرومندی در عمل (رک.، طبرسی، ۱۳۷۵)، قدرت فکر و تعقل و افزونی نیروی بدن (رک.، طوسی، ۱۴۱۱هـ.ق، ۳/۸۹؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ۴/۵۴۷) و بلکه برتری نوع مردان بر زنان (گلبایگانی، ۱۴۳۲هـ.ق، ۱/۴۴) می‌داند، منافات دارد. بنابراین، قوامیت برای گروه مردان نسبت به زنان در همه جهات عمومی که زندگی آنها را به هم مرتبط می‌کند، وضع شده است (حسینی طهرانی، ۱۴۱۸هـ.ق).

• پاسخ به استدلال به آیه قوامیت در عدم جواز مرجعیت زن

آیه شریفه می‌فرماید که مردان قوام و برپادارنده امور زنان هستند. برخی از مفسران دایره قوامیت را به همه حوزه‌های اجتماعی مانند قضاوت، حکومت و امور نظامی گسترش داده‌اند و معتقدند بنای احکام شریعت برگردش عالم بر مبنای تعقل است نه عاطفه (رک.، طباطبایی، ۱۴۰۹ هـ.ق، ۴/۳۴۳)، ولی برخی دیگر محدوده آیه را به دلیل الزام به پرداخت نفقه خانواده دانسته‌اند نه اجتماع (رک.، جوادی آملی، ۱۳۸۸) و ارتباط آیات قبل و بعد هم این قول را تقویت کرده است (رک.، طبرسی، ۱۴۰۳ هـ.ق، ۳/۴۲) و ماده ۱۰۴۹ قانون مدنی نیز از این تفسیر تبعیت می‌کند.

اگر مراد از قوامیت، ریاست باشد براساس روایت «سید القوم خادمهم» (صدوق، ۱۴۰۵ هـ.ق، ۴/۳۷۸) ریاست یعنی، خدمت و مسئولیت‌پذیری که کاری اجرایی است نه یک فضیلت. در واقع هدف اسلام تأمین پوشش زیبای قوامیت با رویکرد اخلاقی و تربیتی است نه تشریحی به‌گونه‌ای که با انکا به این زیرساخت اگر به ریاستی از ریاست خانواده تا ریاست کلان سیاسی رسید خود را خادم بدانند و تعامل او براساس مهر و محبت و معروف باشد نه قهر و غلبه و سلطه‌گری.

قوامیت پیش از آنکه یک حق تلقی شود، یک تکلیف است که برعهده مردان گذاشته شده است. اگرچه این تکلیف حقوقی را نیز برای او ایجاد می‌کند و دیگران باید وی را در انجام این مسئولیت یاری دهند. شیخ طوسی درباره آیه قوامیت که یکی از مهمترین ادله مخالفان تصدی امور ولایی توسط بانوان است آیه «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» را این‌گونه تفسیر می‌کند: «یعنی، شوهران باید در ادای حقوق زنانشان که برعهده مردان قرار گرفته است، تلاش کنند». ایشان برخلاف برخی افراد از این آیه هیچ‌گونه برتری برای مرد استنباط نمی‌کند بلکه مفاد این آیه را به‌گونه‌ای بیان می‌کند که در عین برخوردار بودن از مقام قوامیت، وظیفه‌ای در چارچوب خانواده و نه اجتماع برعهده مرد می‌گذارد (طوسی، ۱۳۶۵، ۳/۳۸۵).

امام صادق علیه السلام در یک جلسه علمی به صراحت فرمود که فقیه، فرمان خدا را بیان می‌کند و هیچ سیطره‌ای بر مقلدان خود ندارد. آنچه او می‌گوید بیان احکام الهی است و اگر تعهد و الزامی برای مقلدان می‌آورد، به اعتبار فرمان الهی است نه تشخیص فردی. (خوبی،



۱۴۱۱ هـ.ق. ۶۵/۱) به این ترتیب، امر تقلید هیچ ارتباطی با موضوع قوامیت ندارد، حتی با این فرض که قوامیت مردان بر زنان فراتر از قوامیت زوج بر زوجه باشد؛ زیرا افتاء چیزی جز بیان حکم الهی نیست.

۲-۲-۱-۲. استدلال به آیه در عدم جواز مرجعیت زن

«وَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَ دَرَجَةٌ؛ برای زنان حقوقی شایسته است مانند وظیفه‌ای که به عهده آنان است و مردان را برای زنان مرتبتی است.» (بقره: ۲۲۸)

این آیه درباره موازنه بین حقوق و وظایف بانوان سخن می‌گوید، سپس برتری مردان بر زنان را آن هم نه یک درجه بلکه به درجات بیان می‌کند. برتری در عقل، دیه، ارث و شایستگی برای امامت، قضاوت و شهادت. (فخررازی، ۱۴۱۱ هـ.ق. ۸۱/۶) بدیهی است تصدی منصب مرجعیت از سوی زنان زمینه‌ساز فضل و برتری آنها بر مردان است، هر چند آیه شریفه این معنا را بر نمی‌تابد (حسینی طهرانی، ۱۴۱۸ هـ.ق.).

• پاسخ به استدلال به آیه در عدم جواز مرجعیت زن

این استدلال بیگانه از معنای آیه است؛ زیرا موضوع آیه پیرامون زن مطلقه است. همچنین درجه یک فضل است نه یک فضیلت؛ درجه به معنای تقسیم کار است و حق طلاق را به مرد می‌سپارد تا تصمیمات عاطفی زمینه ظهور نیابند. صاحب جواهر نیز منظور از برتری مردان نسبت به زنان را اختیار طلاق و رجوع می‌داند که به عهده مرد است. (نجفی، ۱۳۶۳، ۵۸/۲)

این دلیل اخص از مدعاست؛ زیرا با در نظر گرفتن پذیرش نظریه برتری، مرجعیت زن برای مرد منع شده است نه برای زن. همچنین ممکن است مراد آیه شریفه بیان یک حکم تکوینی باشد نه یک حکم شرعی. علامه طباطبایی نیز ذیل آیه قوامیت تجهیز مردان به توانمندی‌های جسمی و روحی در راستای انجام وظایف را فضل الهی می‌داند. (طباطبایی،

۱۳۷۴، ۴/۳۴۳)

۲-۲-۱-۳. استدلال به آیه شهادت در عدم جواز مرجعیت زن

وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى.

و دو شاهد از مردان را به شهادت طلبید، پس اگر دو مرد نبودند مردی را با دو زن از میان گواهانی که [به عدالت آنان] رضایت دارید [گواه بگیرید]، تا [اگر] یکی از آن دو [زن] فراموش کرد [زن] دیگری را یادآوری کند. (بقره: ۲۸۲)

براساس این آیه، شهادت دو زن در حکم شهادت یک مرد است و دیگر فرقی نمی‌کند که حکمت آن چه باشد؛ جوشش غلیان و احساسات زنانه (مطهری، ۱۳۷۵)، غلبه فراموشی (طبرسی، ۱۳۷۲، ۴/۱۳۰)، ضعف حافظه و نه نقص عقل (جوادی آملی، ۱۳۸۸)، گمراهی و جهالت (سید قطب، ۱۳۸۶) و یا پایین بودن عقل و درک و شعور زن نسبت به مرد (صدوق، ۱۴۰۵، ۳/۳۹۱). پس هرگاه شهادت زن که مربوط به قضایای موردی و جزئی است، پذیرفته نباشد فتوای او که در حقیقت نظر و رأی در مسائل و قضایای کلی است به طریق اولی حجت نیست.

• پاسخ به استدلال آیه شهادت در عدم جواز مرجعیت زن

اول) از روایاتی که توسط شیخ حرعاملی درباره شهادت زنان گردآوری شده است نتایج زیر به دست می‌آید:

- در امور مختص زنان مانند مسئله ولادت که برای اثبات ارث یا وصیت، شهادت زنان به شرط تعدد پذیرفته می‌شود، شهادت زنان به تنهایی و بدون انضمام به مردان قابل پذیرش است؛

- در اموری که مربوط به سلامت جنسی دختری است، شهادت یک زن کفایت می‌کند و مانع از تنفیذ شهادت چهار شاهد مرد می‌شود؛

- درباره شهادت برقتلی که موجب قصاص است و یا در موارد طلاق، شهادت زنان پذیرفته نیست؛

- در زمینه مسائل مالی، شهادت زنان به انضمام شهادت مردان قابل پذیرش است.

(حرعاملی، ۱۴۱۴ هـ.ق، ۱۸/-)

دوم) سخت‌گیری شارع مقدس درباره شهادت زن در امور مالی که دامنه پرنزاعی دارد و مسئله قتل با توجه به طبع حساس، لطیف و عاطفه محور زنان و وظیفه مهم مهرگستری آنها و توجه به تربیت فرزند، شاید به دلیل تمایل به دورنگه داشتن زنان از مسائل شکننده و درامان ماندن از آزار و اذیت‌های احتمالی است که ممکن است پس از شهادت پیش آید. (علاسوند، ۱۳۸۶)

سوم) شهادت برای شاهد یک تکلیف است نه یک حق که از او دریغ شده باشد. چهارم) احضار افراد برای گواهی دادن چه به حق باشد یا ناحق و تطویل آیین دادرسی به وظایف خانوادگی زنان که اولویت اول آنهاست، آسیب می‌رساند. پنجم) اگرچه برخی ادعا کرده‌اند که زنان در ضبط جزئیات حافظه قوی تری نسبت به مردان دارند، (رک.، پیژ، ۱۳۸۲) باز هم به دلیل تنوع اشتغالات و وضعیت جسمی آنها مثل فرآیند عادت ماهانه و زایمان و عدم علاقه به مسائل خارج از خانواده (مطهری، ۱۳۷۵) امکان فراموشی و نسیان آنها بیشتر است. بنابراین، پس براساس نص صریح قرآن تعدد شهود برای تذکر و یادآوری بیشتر و موجب ایمنی بخشی برای صاحبان حق و شهود است. البته فراموشی برای مردان نیز احتمالی عقلایی است، ولی برخورداری از این تخفیف، حکایت از کمال حمایت و رأفت دین نسبت به زن، انسانیت و احساسات اوست. همچنین باید گفت که تعدد شهود موجب تقسیم مسئولیت می‌شود و از تمرکز عوارض و پیامدهای شهادت نسبت به یک نفر جلوگیری می‌کند. بنابراین، این حکم به هیچ وجه نسبت به زنان بار منفی و تحقیرآمیز ندارد و از ورود آنها به دایره مرجعیت کم نمی‌کند. به عبارت دیگر سلب امتیاز ظلم است، ولی سلب تکلیف لطف است.

۲-۲-۲. ادله روایی قائلان به عدم جواز مرجعیت زن

برای اثبات نهی شرعی از جواز تصدی مرجعیت تقلید زنان مهمترین احادیث استدلال شده عبارتند از:

۲-۲-۱. استدلال به روایت منع از قضاوت و داوری زنان

الْحُسَيْنُ بْنُ عَلِيٍّ عَنْ أَبِي حَدِيَجَةَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام وَ لَكِنْ انظُرُوا إِلَى رَجُلٍ مِنْكُمْ يَعْلَمُ شَيْئاً مِنْ قَضَائِنَا فَاجْعَلُوهُ بَيْنَكُمْ فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ قَاضِياً.

بلکه بنگرید به مردی از میان خودتان که از قضایا آگاهی دارد. او را حکم قرار دهید به درستی که من او را قاضی قرار دادم. (کلینی، ۱۳۶۷، ۴۱۲/۷، صدوق، ۱۴۰۵ هـ.ق، ۳/۳)

امام صادق عليه السلام با تکیه بر لفظ رجل اعلام می‌دارد که منصب قضا محمل حکمرانی مردان است و زنان (به دلیل ویژگی‌های جنسیتی) حق ورود در این عرصه را ندارند. بنابراین، جایز نیست زن در هیچ یک از احکام قاضی باشد. (طوسی، ۱۴۱۷ هـ.ق، ۶/۲۱۳) آیات الهی

به زنان فرمان می‌دهد که از حضور در اجتماعات پرهیز کنند (ر.ک... احزاب: ۳۳) و از سوئی بیان می‌کند که زنان تحت سلطنت و قیمومت مردان هستند (ر.ک... نسا: ۳۴) چگونه ممکن است زن در منزل خود بر همسرش قیمومت نداشته باشد، ولی در بیرون از منزل بر مردان دیگر قیمومت و سلطنت داشته باشد (گلبایگانی، ۱۴۳۲ ه.ق، ۱/۴۴).

• پاسخ به استدلال روایت منع از قضاوت و داوری زنان

اگرچه این روایت از نظر سند معتبر است (خوبی، ۱۴۱۱ ه.ق، ۸/۱)، ولی به دلیل وجود حسن ابن علی و شاذان در طریق روایت برخی از آن تعبیر به حسنه کرده‌اند (خوبی، ۱۴۱۱ ه.ق، ۱/۲۳۴). با این حال، دلالت آن نیاز به بررسی دارد. مهمترین پاسخ‌هایی که در این زمینه می‌توان مطرح کرد عبارتند از:

- در تفکر اسلامی پس از خداوند متعال پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، امام معصوم علیه السلام و مراجع دینی حق قضاوت دارند. اخذ عنوان رجولیت در روایت به دلیل غلبه است نه به دلیل تعبد و انحصار قضاوت در رجال. البته نظریه انحصار قضاوت در مردان هم با وجود شهرت مخالفانی دارد مانند محقق اردبیلی (۱۴۰۳ ه.ق، ۲/۱۵) از متأخرین و آیت الله جوادی آملی از معاصرین.

- هیچ دلیلی بر تلازم میان باب قضا و فتوا نیست که براساس آن هرچه در باب قضا معتبر است در باب فتوی هم معتبر باشد.

اگر روایات و یا عبارات فقها نیز بر ذکورت تأکید دارند، در واقع بیان شرایط فقهی است که بر منصب قضاوت می‌نشیند نه فقهی که بر مسند فتواست. (نجفی، ۱۳۷۲) شهید مطهری معتقد است که باب قضاوت متفاوت از مرجعیت و افتاست. در باب افتا هیچ دلیلی بر انحصار آن به حوزه مردان نیست بلکه اگر زنی در شرایط برتری قرار گرفت و اعلم و عادل بود، براساس ادله فقهی تقلید از او جایز و بلکه واجب است (مطهری، ۱۳۷۱). البته دستیابی زنان به چنین مرتبتی برای ایشان هم محرز نیست بلکه مجهول است. به نظر می‌رسد با پذیرش این امر ریشه آن را باید در تعلیم و تربیت و عدم برخوردارگی از شرایط برابر علمی و آموزشی جست‌وجو کرد نه اینکه زنان در ادراک و دریافت‌های عقل نظری نقص ذاتی داشته باشند.

مقام معظم رهبری می‌فرماید:

ظاهراً فتوای زن هم حداقل برای زن حجت است و این طور به نظر می‌رسد؛ یعنی آن اشکالاتی که در باب قضا هست ظاهراً در باب فتوا نیست؛ به نظر می‌رسد که ایرادی

هم نداشته باشد. (پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله خامنه‌ای، ۱۳/۱۲/۷۵)

برخی از فقها بر این باورند که زنان می‌توانند در امور زنان و همچنین مردان محارمشان قضاوت کنند. (ر.ک.، مجلسی، ۱۴۰۳ هـ.ق، ۵۲/۳۲۵) آیت‌الله نوری همدانی معتقد است چون قضاوت اسلامی یکی از شئون حکومتی اسلام است قضاوت زنان و دخالت آنها در مراحل امور قضایی در مواردی که با تنظیم برنامه‌ای از طرف زعیم اسلامی و در چهارچوب موازین اسلامی جایز است (نریمانی، ۱۳۹۴).

- قضاوت از جمله مناصبی است که نیازمند نصب و اعطاست و مانند مرجعیت نیست که فقط در صورت وجود شرایط تحقق می‌یابد. (پایگاه اطلاع‌رسانی معاونت فرهنگی قوه قضائیه، ۲۲/۲/۱۳۹۳)

- قضاوت در اصطلاح شرعی یک تکلیف است که از زنان برداشته شده نه یک حق که از آنها دریغ شده است. (جوادی آملی، ۱۳۸۸)

- رفع مسئولیت قضاوت از زنان چه بسا به دلیل آثار و پیامدهای سخت مالی و جانی و مقابله با تهدیدهای شکننده‌ای باشد که با وظایف تکوینی زنان تناسب ندارد و این امر چه ارتباطی با مرجعیت دارد که یک بحث فنی و در محیط رشید علمی است و هدف و همت نگارنده نیز اثبات مرجعیت زنان آن هم برای زنان است نه قضاوت آنها.

۲-۳. استدلال به لزوم پوشیدگی و تستر زنان در منع از قضاوت و داوری زنان

در بسیاری از منابع دینی با مضامین متفاوت، احکام الزامی و غیرالزامی برای زنان بیان شده است که مضمون مجموع آنها لزوم پوشیدگی (ر.ک.، نور، ۳۱)، عدم ارتباط و اختلاط با نامحرم (ر.ک.، احزاب: ۳۳) و ترغیب بانوان به عدم خروج از منزل و عدم شرکت در اجتماعات است (ر.ک.، سیدرضی، ۱۳۶۹؛ محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۴، ۱۲/۱۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳ هـ.ق، ۲۳۸/۱۰۳؛ حرعاملی، ۱۴۱۴ هـ.ق، ۱۴-). مفاد این ادله آن است که در اندیشه دینی اختلاط زن و مرد امری نامطلوب است و دامن زدن به آن موجب رضایت شارع نیست، پس قبول مرجعیت زنان برای پذیرش و تن دادن به این امر است.

• پاسخ به استدلال روایات لزوم پوشیدگی و تستر زنان

پایبندی به ملاحظات دینی و اجتماعی به معنی پشت‌پازدن به همه استعدادهایی که خداوند در وجود زنان به ودیعه نهاده است، نیست؛ زیرا مسئولیت‌های علمی و اجتماعی

به طور یکسان متوجه همگان است مگر مواردی که با نقش‌های تکوینی و طبیعی منافات داشته باشد و یکی از عوارض بحث مرجعیت زنان جلوگیری از اختلاط و سپردن امر زنان به زنان است نه دامن زدن به اختلاط. حفظ نگاه و خودداری از نظرهای شهوانی برای مردان و زنان نسبت به یکدیگر، ضرورت عدم اختلاط بی‌رویه آنها، حرمت خلوت کردن مرد و زن نامحرم در یک مکان، حرمت روابط نامشروع، ضرورت رعایت عفت، حیا و حجاب، استحباب اکید ازدواج و قبح شدید طلاق، حرمت افکار آلوده و مسموم و ده‌ها حکم واجب، مستحب، حرام و مکروه مجموعه‌ای از این دست‌والعمل‌هاست که بخشی در میان زن و مرد مشترک است و برخی مختص مردان و بخشی ویژه زنان است. (علاسوند، ۱۳۸۶) مقام معظم رهبری پاسخ مبسوطی به این قبیل اشکالات دارد و در دیدار با اقشار مختلف بانوان می‌فرماید:

هدف از طرح مباحث زنان، تبعیت از تفکر غربی و تقلید کورکورانه از آن و کشاندن زنان به کوچه و کارخانه و کوبیدن بر طبل برابری جنسی با شعار آزادی با همه مظاهر آن اعم از آزادی از اخلاق، آزادی از قوانین و آزادی از اسارت کارفرمایی که قصد استثمار و بهره‌کشی دارد و ترویج اختلاط ناروا نیست، بلکه ما برای رسیدن زن به کمال وجودی خود تلاش می‌کنیم؛ یعنی زن در جامعه به حق انسانی و حقیقی خود برسد و دوم استعدادهای او شکوفا شود و رشد حقیقی و انسانی پیدا کند و در نهایت به تکامل انسانی برسد. انسانی که می‌تواند به پیشرفت بشریت و جامعه خود کمک کند. او با برشمردن عرصه‌های مختلف حیات زنان معتقد است که در عرصه رشد معنوی و تعالی روحی و نفسانی انسان میان زن و مرد فرقی نیست و هر دو می‌توانند مدارج عالی معنویت و قرب به خدا را طی کنند و در این عرصه ردپای کمترین تفاوت‌ها دیده نمی‌شود و تقوا جنسیت بردار نیست. محور نقش‌های خانوادگی هم بر مدار هویت مشترک و ویژگی‌های مختص است و تفاوت‌ها مبتنی بر تناس است و بین حدود و حقوق زنان توازن برقرار است. در عرصه حضور اجتماعی هم موضوعاتی شامل حقوق مساوی است مانند فعالیت‌های اجتماعی اعم از فعالیت اقتصادی، سیاسی، علمی، درس خواندن، درس گفتن و همه میدان‌های زندگی در صحن جامعه و در اینجا هم میان مرد و زن هیچ تفاوتی از نظر اسلام نیست. البته تفاوت‌هایی در کیفیت حضور وجود دارد. در عرصه این فعالیت‌ها اسلام حدودی را معین کرده است که این حدود مربوط به زن و اجازه داشتن او برای فعالیت نیست بلکه مربوط به اختلاط زن و مرد است که اسلام روی این مسئله حساسیت دارد. اگر این حساسیت اسلام نسبت به روابط و نوع اختلاط مرد و زن رعایت شود حجاب بزرگ‌ترین حجت زن مسلمان برای

حضور اجتماعی است. همه کارهایی که مردان می‌توانند در عرصه اجتماعی انجام دهند زنان هم اگر قدرت جسمانی و شوق و فرصتش را داشته باشند، می‌توانند انجام دهند. (خامنه‌ای، ۱۳۸۶)

ایشان همچنین با تمجید و تجلیل از بانوانی که به قله‌های معرفت رسیدند، می‌فرماید:

خانم‌هایی هستند که در زمینه علوم دینی پیشرفت کرده‌اند و به مراتب بالا رسیده‌اند. یک روز خانم بزرگواری در اصفهان بود به نام بانوی اصفهانی که خانم بسیار عالی مقامی بود. مجتهد، عارف و فقیه بود، اما فقط او بود. امروز بحمدلله دختران جوانی که در آینده نه‌چندان دور به مقامات عالی علمی، فقهی و فلسفی می‌رسند، بسیار است و اینها افتخار نظام اسلامی هستند. (پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله خامنه‌ای، ۱۳۷۳/۷/۲۰)

بررسی و واکاوی در مدارک تاریخی نیز حاکی از حضور زنان برجسته‌ای است که از مصادر فقه و حدیث، تاریخ و تفسیر و افتخاری برای جامعه زنان هستند و این نشان می‌دهد که هرگاه پرده‌های ظلم و جهالت کنار رود و فضایی برای علم و دانایی فراهم شود بانوان خوش می‌درخشند. (ر.ک.، ابن‌اثیر، ۱۴۰۹ هـ.ق)

۲-۴. استدلال به شهرت فتوایی در منع از قضاوت و داوری زنان

در کلمات برخی از فقها نسبت به عدم جواز مرجعیت زنان ادعای شهرت بلکه اجماع قطعی شده است تا جایی که بطلان جواز مرجعیت زن از امور بسیار واضح است و عدم تعرض برخی از فقها نسبت به این مسئله به دلیل وضوح آن است. (ر.ک.، شهیدثانی، ۱۴۱۰ هـ.ق، ۳/۶۲)

• پاسخ به استدلال شهرت فتوایی در منع از قضاوت و داوری زنان

در مورد حجیت شهرت فتوایی یعنی، شایع بودن یک فتوا بدون آنکه به حد اجماع برسد دیدگاه‌های متعددی وجود دارد مانند حجیت به صورت مطلق، عدم حجیت به صورت مطلق، حجیت فتوای فقهای متقدم و حجیت در صورتی که همراه با روایت باشد. (تبریزی، ۱۳۹۷) صاحب معالم تنها حجیت شهرت فتوایی قدما یعنی، فتاوی فقها تا زمان شیخ طوسی را می‌پذیرد (ابن‌الشیهد الثانی، ۱۳۷۴)، در حالی که به نظر شیخ انصاری ملاک حجیت شهرت فتوایی، فتوای معظم فقهای معروف است و نه مطلق فقها (انصاری، ۱۳۸۱، ۱۰۵/۱). به عقیده برخی فقها شهرت فتوایی از امارات معتبره است، ولی دیدگاه بسیاری از فقها مخالف



آن است (عراقی، ۱۳۶۴، ۱۰۰/۳؛ بروجرودی، ۱۴۱۵هـ.ق، ۵۴۳/۲) و اعتماد به حجیت شهرت فتوایی با چنین وضعیتی حتی در صورت تحقق آن، محل تأمل جدی است.

برخی دسترسی به شهرت فتوایی حتی میان متأخران از فقها به لحاظ صغروی را به دلایلی ناممکن دانسته‌اند. (فقیهی، ۱۳۹۷) برخی از فقها به صراحت در مورد شرطیت ذکورت در مرجعیت تردید کرده‌اند. مرحوم کمپانی نیز با بیان شرط ذکورت به صراحت اعتبار آن را انکار می‌کند و معتقد است آنچه در مورد قضاوت و امامت جماعت زنان آمده است با فتوا قابل مقایسه نیست (اصفهانی، ۱۳۹۱). استاد مطهری نیز با تأکید بر نظریه مرحوم حکیم می‌فرماید: «ما هیچ دلیلی بر عدم تصدی مرجعیت تقلید برای زنان نداریم غیر از اینکه کسی ادعا کند که ادله ما منصرف به مرد است؛ یعنی وقتی گفتند فقیه، مقصود مرد است و الا این قید نزد عقلا دلیلی ندارد» (حکیم، ۱۳۷۴، ۴۳/۱؛ مطهری، ۱۳۷۵).

۲-۵. استدلال به مذاق شارع در منع از قضاوت و داوری زنان

آیت الله خوئی در بحث شرایط مرجع تقلید پس از نقد و بررسی دلایل قائلین به اشتراط ذکورت نتیجه می‌گیرد که هیچ‌یک از آن ادله نمی‌تواند شرط مرد بودن را در مرجع تقلید ثابت کند و ذکر رجولیت از باب غلبه است نه از باب انصراف روایات. آنگاه ایشان از این نتیجه‌گیری صرف نظر می‌کند و با استناد به مذاق شریعت، مرد بودن را در مرجع تقلید شرط می‌داند و تقلید از زن را جایز نمی‌داند؛ زیرا تصدی مقام افتاء با وظیفه اصلی زن یعنی، حفظ پوشش و تصدی امور منزل منافات دارد و شارع مقدس هرگز راضی نیست که زنان خود را در معرض چنین کاری قرار دهند. (خوئی، ۱۴۱۱هـ.ق، ۲۲۶/۱)

• پاسخ به استدلال مذاق شارع در منع از قضاوت و داوری زنان

مرجعیت زن مسئله‌ای است که به استناد آرا و توجه به عنصر زمان و مکان، دگرگونی روابط حاکم بر جامعه، مطالبات برآمده از رشد انقلابی و شکوفایی استعداد های بانوان به برکت حاکمیت انقلاب اسلامی حکمی نو و ناب می‌طلبد؛ حکمی که زنان را به دلیل جنسیت از حقوق بدیهی خود باز ندارد؛ زیرا معیار در جواز مرجعیت باید علم، عدالت، معرفت به علوم اسلامی و بهره‌مندی از قوه استنباط احکام اسلامی باشد (موسوی خمینی، ۱۳۶۰، ۹۹/۲) و عرف و عقلا تفاوتی در این ملاک‌ها میان زن و مرد نمی‌بینند. مقام معظم رهبری (مدظله العالی) در این

مورد می‌فرماید:

مسئله زن در دنیای امروز و از جمله در کشور ما یکی از مسائلی است که به جهات مختلف همچنان درخور پیگیری و تأمل و کار و فکر است. اولانیمی از جمعیت کشورها زنان هستند. چگونه می‌توان به شکل سالمی از این امکان و استعداد عظیم به نفع هر کشوری استفاده کرد؟ ثانیاً مسئله جنسیت که یکی از حساس‌ترین و ظریف‌ترین مسائل آفرینش است چگونه می‌تواند در خدمت تعالی انسان قرار بگیرد نه در خدمت انحطاط بشر؟ ثالثاً به دلیل تفاوت‌های طبیعی بین زن و مرد چگونه می‌توان چه در محیط اجتماعی و چه در محیط خانواده رفتاری را نهادینه کرد که به زن ظلم نشود؟ اینها مسائل خیلی مهمی است. اگر ما همین دو سه مسئله را محور فکر و تأمل و بحث و کار قرار بدهیم یک مجموعه تلاش و کار مطالعاتی و تحقیقی و عملی را به دنبال خود خواهد آورد. (پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله خامنه‌ای، ۱۳۹۶/۷/۳۰)

ایشان همچنین ضمن انتقاد از نگرش‌های غیر اصولی می‌فرماید:

اسلام اگر روی محدودیت‌های زن در داخل خانواده تکیه می‌کند به هیچ وجه به معنای این نیست که زن را از شرکت در مسائل اجتماعی و فعالیت‌های عمومی و حضور در عرصه‌های علمی و در سطح بین‌المللی منع کند؛ بعضی افراط می‌کنند و بعضی تفریط، یک عده مغرض هم از این کج‌فهمی استفاده کردند. کأنه یا باید زن، مادر خوب و همسر خوبی باشد یا باید در تلاش‌ها و فعالیت‌های اجتماعی شرکت کند که این هر دو غلط است. هم باید مادر خوب و همسر خوبی باشد، هم در فعالیت اجتماعی شرکت کند، البته با رعایت حجاب. حضرت فاطمه زهرا علیها السلام مظهر چنین جمعی است. (پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله خامنه‌ای، ۱۳۸۹/۹/۷)

آیت‌الله خامنه‌ای در مورد تصدی برخی مقاماتی که شبهه اختلاط را به دنبال دارد،

می‌فرماید:

فرض کنید که اگر زن، یکی از مقامات عالی‌تر حکومتی را احراز کرد یک مقام خیلی مهمی که مراجعین فراوان مرد دارد، هیچ اشکالی ندارد و هیچ مانعی از حضور زن نیست. زن می‌تواند در این مقام از هزاران مرد و مراجع پذیرایی حکیمانه کند و خواسته مشروع و به حقشان را که از آن مقام توقع است، برآورده کند، اما حجاب وجود دارد. آن را رعایت کنید و وارد میدان مبارزات نشوید. (پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله خامنه‌ای، ۱۳۷۶/۴/۳۰)

ایشان با اعتقاد به لزوم اصلاح برخی از قوانین معتقدند آنچه که در فقه درباره احکام



زنان وجود دارد سخن آخر نیست بلکه ممکن است با تحقیق یک فقیه ماهر و مسلط بر مبانی و متد فقاهت نکات جدیدی استنباط شود. (پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله خامنه‌ای، ۱۳۸۶/۴/۱۳)

۲-۳. ادله قائلان به جواز مرجعیت زنان

۲-۳-۱. ادله قرآنی قائلان به جواز مرجعیت زنان

در قرآن کریم آیاتی برای اثبات جواز تقلید در احکام دین آمده است که واژه‌های آن به طور یکسان شامل زن و مرد می‌شود.

۲-۳-۱-۱. استدلال به آیه نافر در جواز مرجعیت زنان

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ.

و شایسته نیست مؤمنان همگی [برای جهاد] کوچ کنند، پس چرا از هر فرقه‌ای از آنان دسته‌ای کوچ نمی‌کنند [تا دسته‌ای بمانند] و در دین آگاهی پیدا کنند و قوم خود را وقتی به سوی آنان بازگشتند بیم دهند، باشد که آنان از کیفر الهی بترسند؟ (توبه: ۱۲۲)

در این آیه خدای متعال فراخوان هجرت علمی می‌دهد. همه کسانی که توانایی درک عمیق دین را دارند باید رنج سفر را بر خود هموار کنند تا به بارگاه رفیع فقاهت برسند (و خوب تفقه). آنگاه در بازگشت مردم را انداز کنند (و خوب افتا) تا آنان از مهالک رها شوند و در حریم امن احکام الهی قرار گیرند (و خوب تقلید). اگرچه برخی از این آیه حجیت خبر را برداشت کرده‌اند نه وجوب فقاهت را (خوبی، ۱۴۱۰ه.ق. ۶۵/۱)، در اطلاق آیه شریفه و عدم تقیید آن هیچ سخنی نیامده است.

۲-۳-۱-۲. استدلال به آیه سؤال در جواز مرجعیت زنان

«فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ؛ پس از اهل ذکر بپرسید اگر نمی‌دانید». (نحل: ۴۳) این آیه شریفه، کبرای کلی را بیان می‌کند و آن هم رجوع به اهل فن و خبره است. عقلاً در این مراجعه معتقدند فرقی میان متخصص زن و مرد نیست. اگرچه برخی با استناد به آیات پیشین و شأن نزول آیه معتقدند که آیه یاد شده درباره مباحث اعتقادی است نه فروع



فقهی، ولی مرحوم خوئی استدلال آنها را پاسخ می‌دهد و از ظهور آیه در مراجعه جاهل به عالم دفاع می‌کند و البته در انتها نرمشی هم نشان می‌دهد که اگر بحث آیه اعتقادی باشد با تقلید و پذیرش تعبدی منافات دارد. (خوئی، ۱۴۱ هـ.ق، ۱/۶۵)

۲-۳-۱-۳. استدلال به آیه کتمان در جواز مرجعیت زنان

إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ
أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ.

کسانی که نشانه‌های روشن و رهنمودی را که فرو فرستاده‌ایم بعد از آنکه آن را برای مردم در کتاب توضیح داده‌ایم، نهفته می‌دارند. آنان را خدا لعنت می‌کند و لعنت‌کنندگان لعنتشان می‌کنند. (بقره: ۱۵۹)

این آیه از باب وجوب امر به معروف و نهی از منکر می‌فرماید که همه عالمان به احکام الهی چه مرد باشند یا زن، باید دانش خود را به دیگران انتقال دهند و در صورت کتمان، مستحق لعن الهی می‌شوند.

۲-۳-۲. ادله روایی قائلان به جواز مرجعیت زنان در عصب غیبت

در توقیع امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشريف وظیفه شیعیان در حوادث پیش آمده در عصر غیبت چنین معرفی شده است:

أَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ فَأَرْجُوا فِيهَا إِلَى رِوَاةِ حَدِيثِنَا فَإِنَّهُمْ حُجَّتِي عَلَيْكُمْ وَأَنَا حُجَّةُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ.

اما رخدادهایی که پیش می‌آید پس به روایان حدیث ما مراجعه کنید؛ زیرا آنان حجت من بر شمایند و من حجت خدا بر آنان هستم. (صدوق، ۱۳۹۵/۲/۴۸۴، طوسی، ۱۴۱۱ هـ.ق؛ طبرسی، ۱۳۹۰)

این روایت از نظر سند ضعیف است؛ زیرا اسحاق ابن یعقوب در کتاب‌های رجالی به نوعام یا خاص توثیق نشده است بلکه تنها شیخ طوسی در کتاب غیبت به دلیل ورود توقیع مورد بحث برای اسحاق وی را مدح کرده است و توقیعی که راوی آن خود اسحاق بن یعقوب است (طوسی، ۱۴۱۱ هـ.ق)، ولی مرحوم خوئی معتقد است که این‌گونه روایات که بر جواز تقلید دلالت دارند از نظر کثرت در حد تواتر اجمالی هستند (خوئی، ۱۴۱۱ هـ.ق، ۱/۹۱). در نتیجه این روایات که بیشتر درباره صفات قاضی آمده است، قابل اعتماد هستند (جرعاملی، ۱۴۱۴ هـ.ق).

در این روایت امام عَلَيْهِ السَّلَامُ راویان حدیث را مرجع مردم در رخداد های اجتماعی قرار داده است. بدیهی است مراد حضرت، صاحبان رأی و فتوا هستند (موسوی خمینی، ۱۳۹۱) و اطلاق آن شامل زن و مرد می شود. لازمه تصدی افتا نیز درک درست از حوادث و واقعه، نیازهای زمان و استنباط احکام از منابع است که نیاز به شاخص های علمی دارد نه تشخیص جنسی.

۲-۳-۴. صفات و ویژگی های فقها (در جواز مرجعیت زنان)

در روایتی از امام حسن عسگری عَلَيْهِ السَّلَامُ صفات و خصوصیات فقیه واقعی چنین معرفی شده است:

أَمَّا مَنْ كَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ صَانِتًا لِنَفْسِهِ حَافِظًا لِدِينِهِ مُخَالِفًا هَوَاهُ مُطِيعًا لِأَمْرِ مَوْلَاهُ
فَلِلْعَوَامِّ أَنْ يُقْلِدُوهُ.

اما هر فقیه‌ای که خویشتن دار و نگاهبان دین خود باشد و با هوای نفسش بستیزد و مطیع فرمان مولایش باشد بر مردم است که از او تقلید کنند. (طبرسی، ۱۴۰۳ هـ.ق، ۴۵۸/۲؛ حرعاملی، ۱۴۱۴ هـ.ق، ۱۳۱/۲۷)

این حدیث نیز به دلیل مرسله بودن ضعیف است، ولی چنان که در مورد حدیث پیش گفته شد، این گونه روایات که بر جواز تقلید دلالت دارند از نظر کثرت در حد تواتر اجمالی (خوبی، ۱۴۱۱ هـ.ق، ۹۱/۱) و در نتیجه قابل اعتماد هستند. در این حدیث معیار مراجعه به فقها ارزش هایی مانند صیانت نفس، مخالفت هوی، اطاعت مولا است. بدیهی است که ورود در میدان مسابقه ارزش ها و فضیلت ها به شخصیت انسان ها بستگی دارد نه جنسیت آنها. بنابراین، آنچه در مرجعیت مهم است توانایی علمی است که زنان نیز اگر صلاحیت کافی داشته باشند، می توانند مرجع مردم در احکام شرعی باشند. مرجعیتی که در اعصار سابق چه بسا با نقل روایت صورت می گرفته است، ولی در عصر حاضر با توجه به پیچیدگی های خاص خود نیاز به گذراندن مقدمات خاصی دارد، اما همان طور که در زمان معصومین عَلَيْهِمُ السَّلَامُ برخی از زنان متصدی این امر شده اند در این زمان نیز می توانند این منصب را عهده دار شوند.

۲-۳-۵. سیره عقلا در جواز مرجعیت زنان

سیره عقلا بر اعتماد به نظر کارشناسی در هر رشته ای است به گونه ای که در اموری که از آن آگاهی ندارند به متخصص و خبره رجوع می کنند و به رأی او عمل می کنند و در این مراجعه



فرقی میان متخصص مرد و زن نمی‌گذارند. نکته مهم درباره سیره عقلا رضایت و امضای شارع نسبت به آن است. با توجه به ادله نه تنها منعی بر این موضوع نیست بلکه رجوع به زنان در مسائل شرعی در عصر معصومین علیهم‌السلام محقق است و زنان فقیه و مجتهد در معرض پرسش و مراجعه دیگران هستند. اگرچه تعداد این زنان در قبال مردان کم است، با توجه به شرایط آن زمان و دیدگاه منفی اعراب به جایگاه و شخصیت زن انتظاری بیش از این نیست. شهید مطهری در این زمینه می‌نویسد:

دلیل عمده در باب تقلید بنا عقلا است و از نظر بنا عقلا که اصل اساسی تقلید است، فرقی میان زن و مرد در این جهت نیست. همین‌طور که اگر مردی اعلم بود باید به او رجوع شود اگر زنی هم اعلم بود به او رجوع می‌کنند. بنای عقلا این است که اگر یک نفر اعلم باشد و دیگری غیراعلم آن اعلم را چه زن باشد و چه مرد ترجیح می‌دهند. (مطهری، ۱۳۷۵)

۲-۳-۶. قول تفصیل در جواز مرجعیت زنان

در آیات الهی فراخوان به عبادت و بندگی پروردگاری می‌دهد که انسان‌ها را در گوه‌رآفرینش مساوی قرار داد (رک. نسا: ۱)، ولی در عین حال اعلام می‌کند که مرد مثل زن نیست (رک. آل عمران: ۳۶). زن انسانی است با غلبه حیات عاطفی و احساسی و مرد انسانی است با غلبه حیات تعقلی. (طباطبایی، ۱۳۷۴/۴، ۳۴۳) نوع ادراک زن و مرد متفاوت است. ادراک زن حساس‌تر و دقیق‌تر و ادراک مرد عمیق‌تر و صریح‌تر است. یکی در عقل نظری موفق‌تر است و دیگری در عقل عملی (جعفری، ۱۳۷۱/۱۱، ۲۳۹). ترکیب عقلی زن ضعیف‌تر از مرد نیست بلکه گاهی خیلی هم قوی‌تر است، ولی یکی اندیشه زنانه دارد و دیگری اندیشه مردانه (خامنه‌ای، ۱۳۸۶) و در جمع بندی نهایی هر دو موظفند به حفظ حیات بشری و احیای هر آنچه که معروف است و مقابله با هر چیزی که نظام اجتماعی را در بن بست منکرات قرار می‌دهد (رک. توبه: ۷۱). البته در این تلاش دوجانبه باید سعی شود که حریم‌ها حفظ شود و حدود الهی برپا بماند و عفت به عنوان امری خارج از جنسیت فراروی انسان‌ها قرار گیرد و بستر روان‌سازی آن فراهم شود. یکی از مهمترین شاکله‌های این معنا عدم واقع شدن در منظر و مرئای دیگری است. حضرت زهرا علیها‌السلام می‌فرماید: «خَيْرٌ لِلنِّسَاءِ أَنْ لَا يَرَيْنَ الرِّجَالَ وَلَا يَرَاهُنَّ الرِّجَالُ» (حرعاملی، ۱۴۱۴ هـ.ق، ۶۷/۲۰) که به تعبیر آیت‌الله جوادی آملی پیام این کلام محدودیت زنان نیست بلکه زنان باید

امور ویژه خود را بیاموزند تا از مراجعه به مردان بی‌نیاز باشند.

اگر پذیرفته شود که زن و مرد نامحرمند، پس نیاز درمانی زنان در عالی‌ترین سطوح تخصصی باید توسط افرادی از جنس خودشان پاسخ داده شود تا نیازی به مراجعه به اطبای مرد نباشد و اگر نیاز به حضور در محاکم قضایی دارند باید در همه سطوح تخصصی، زنانی پاسخ‌گو باشند. براین اساس، آیا نمی‌توان گفت که زنان نیاز به مراجعه به فقها دارند و لازم است زنانی پاسخ‌گوی آنها باشند؟ به‌ویژه درباره موضوعات زنانه که پیچیدگی‌های آنها برای فقها دردسرافرین است؛ زیرا جنس موضوع برای آنها قابل‌رصد نیست و چه بسا با بیان احتیاط‌های چندجانبه بخواهند پاسخ‌گو باشند. بدیهی است که عمل به آن نیز گرفتاری‌های خاص خود را دارد. براین اساس، گمان می‌شود که طرح نظریه اجماع مرکب نیاز به بازخوانی مجدد دارد و گوهر کلام صاحب‌جواهر در کتاب *مجمع‌الرسائل* درباره اشتراط ذکوریت در پذیرش امور مختلف که با حواشی بزرگانی مانند شیخ انصاری، سیدمحمدکاظم طباطبایی، میرزای شیرازی و محقق خراسانی همراه است درخشش بیشتری می‌یابد، چنان‌که می‌فرماید:

شرط چهارم، شرط ذکوریت و مرد بودن است و شرطیت این شرط در مشاغل و مناصب به چند گونه است، اما در شرطیت ذکوریت در فتوا و مرجعیت باید گفت که با توجه به ادله و موازین موجود خاصه در مسائل مربوط به زنان، ذکوریت مقلد یعنی، مرجع تقلید شرط نیست و بلکه اولی آن است که در این مسائل به زنان رجوع شود. (نیرمانی، ۱۳۹۴)

برخی از مفسران نیز با اعلام انفتاح باب اجتهاد زنان و انتقاد از برخی تنگ‌نظری‌ها معتقدند که مرجعیت بانوان نیز اگر محذور جانبی وجود نداشته باشد، منعی ندارد. در ظاهر نیز محذوری نیست؛ زیرا نه پیش‌فرض اختلاط دارد و نه پشت‌پازدن به مسئولیت‌های خانوادگی به‌ویژه اگر مرجعیت زن را به عهده بگیرد، است؛ همان‌طور که می‌تواند امام جماعت زنان شود. (جوادی‌آملی، ۱۳۸۸)

مقام معظم رهبری (مدظله‌العالی) نیز در این زمینه می‌فرماید:

به نظر من باید فقهای زن در این زمینه آستین همت بالا بزنند و با تنقیح و تشخیص موضوع و مسائل مربوط به زنان آنها را بحث کنند و بنویسند. فتوای زن

هم حداقل برای زن حجت است. این طور به نظر می‌رسد؛ یعنی آن اشکالاتی که در باب قضا هست، ظاهراً در باب فتوا نیست و به نظر می‌رسد که ایرادی هم نداشته باشد. (پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله خامنه‌ای، ۱۳/۱۲/۷۵)

در این میان گلایه ایشان این است که بزرگ‌ترین مقصر در این قضیه خود زن‌ها هستند؛ یعنی خانم‌های باسواد و تحصیل‌کرده که باید وارد میدان مبارزه صحیح برای مسئله زن شوند، ولی کوتاهی می‌کنند و کار را دست افراد عامی و بی‌اطلاع‌رها می‌کنند که به نتیجه نمی‌رسد. ایشان معتقد است که این کج‌اندیشی‌ها یک عرف و فرهنگ است که با آن نمی‌توان دستوری برخورد کرد و بخشنامه صادر کرد بلکه باید با کار مداوم و مؤثر فرهنگی با این باورهای غلط جامعه مقابله کرد. (خامنه‌ای، ۱۳۸۶) البته این نکته نیز را نباید از نظر دور داشت که عرصه اجتماعی از دو آسیب رنج می‌برد؛ از سوبب دیدگاه انقباضی و بسته به اصطلاح متدینین و از سوی دیگر، دیدگاه انبساطی و وسیع به اصطلاح متجددین و روشنفکرانها. بنابراین، باید تلاش کرد تا فاصله بین آرمان‌های دینی و اقدامات عملی را کاهش داد تا زن در یک تعامل خردمندانه و متوازن بین سه عرصه وظایف انسانی، نقش‌های خانوادگی و ضرورت‌های اجتماعی پیوند زند و بدون آنکه از خانواده بازماند به اجتماع هم بپردازد و حضوری عالمانه و مسئولانه همراه با تعبد و بندگی را به نمایش بگذارد.

۳. بحث و نتیجه‌گیری

معیار در جواز مرجعیت عدالت، معرفت و علم به علوم اسلامی و قدرت استنباط احکام الهی است و جنسیت راهی برای معانی ندارد. دلایل قائلان به عدم جواز مرجعیت زنان همگی قابل مناقشه و محل تردید است. مستفاد از اطلاق آیات و روایات ناظر به لزوم مراجعه به فقیهان، نفی مرجعیت زنان نیاز به دلیل قطعی صریح دارد. ذکر کلمه رجل در برخی روایات با وجود صحت حدیث و قبول دلالت، مربوط به باب قضا است نه باب افتا و ملازمه‌ای نیز بین این دو نیست.

به نظر می‌رسد به مقتضای حکم اولی هیچ منع شرعی نسبت به مرجعیت زنان نیست. عدم تمایل برخی از فقها را می‌توان با توجه به فضای حاکم بر زمان و زمانه و یا ملاحظات ثانویه توجیه کرد. استناد به مذاق شارع را می‌توان در همین راستا ارزیابی کرد. با وجود



قبول مذاق شارع، زن نمی‌تواند مرجع تقلید مردان باشد، ولی پذیرش مرجعیت زنان محذوری ندارد. همان‌طور که امامت جماعت زن برای زنان جایز است و منافاتی با حفظ پوشش ندارد. عمده‌ترین دلیل جواز پذیرش مسئولیت افتا و مرجعیت از سوی زنان سیره عقلاست که به امضای شارع رسیده است و عمومیت دارد. این سیره همان‌طور که فتوای فقیه مرد را اعتبار می‌بخشد، فتوای فقیه زن را هم مشروعیت می‌دهد.

فهرست منابع

- * قرآن کریم (۱۳۹۱). مترجم: فولادوند، محمدمهدی. قم: چاپخانه بزرگ قرآن کریم.
۱. ابن اثیر، علی بن محمد (۱۴۰۹ ه.ق). *اسد الغابه فی معرفه الصحابه*. بیروت: دارالفکر.
۲. ابن الشیبه الثانی، حسن (۱۳۷۴). *معالم الاصول*. قم: دارالفکر.
۳. ابن بابویه (صدوق)، محمد ابن علی (۱۴۰۵ ه.ق). *من لا یحضره الفقیه*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۴. ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی (۱۳۹۵). *کمال الدین و تمام النعمه*. قم: دارالکتب الاسلامیه.
۵. ابن منظور، جمال الدین (۱۴۱۴ ه.ق). *لسان العرب*. بیروت: دارصار.
۶. اردبیلی، احمد (۱۴۰۳ ه.ق). *مجمع الفائده و البرهان*. تهران: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۷. اصفهانی، محمدحسین (۱۳۹۱). *بحوث فی الاصول*. قم: انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۸. آمدی، عبدالواحد (۱۳۸۱). *غرر الحکم*. قم: انتشارات امام عصر علیه السلام.
۹. انصاری، مرتضی (۱۳۸۱). *فرائد الاصول*. قم: انتشارات مطبوعات دینی.
۱۰. ایزدی فرد، علی اکبر، و کاویار، حسین (۱۳۹۱). *واکاوی ادله ناظر بر مرجعیت زنان بر فقه امامیه*. نشریه راهبرد، ۲۳۲-۲۱۱، ۶۵.
۱۱. بروجردی، حسین (۱۴۱۵ ه.ق). *نهایه الاصول*. قم: نشر تفکر.
۱۲. پیز، آلن، و پیز، باربارا (۱۳۸۲). *چرا مردان به حرف زنان گوش نمی‌دهند*. تهران: انتشارات اشاره.
۱۳. تبریزی، میرزا موسی (۱۳۹۷). *اوثق الوسائل فی شرح الرسائل*. قم: انتشارات نجفی.
۱۴. جعفری، محمدتقی (۱۳۷۱). *ترجمه و تفسیر نهج البلاغه*. تهران: انتشارات دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸). *زن در آینه جلال و جمال*. قم: دارالهدی.
۱۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰). *تفسیر تسنیم*. قم: مؤسسه تحقیقاتی اسرا.
۱۷. حرعاملی، محمدحسن (۱۴۱۴ ه.ق). *وسایل الشیعه*. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۱۸. حسینی طهرانی، محمدحسین (۱۴۱۸ ه.ق). *رساله بدیعه فی تفسیر آیه الرجال قوامون علی النساء*. تهران: انتشارات علامه طباطبایی.
۱۹. حکیم، محسن (۱۳۷۴). *مستمسک العروه الوثقی*. قم: انتشارات دارالتفسیر.
۲۰. خامنه‌ای، علی (۱۳۸۶). *زن از دیدگاه مقام معظم رهبری*. تهران: انتشارات بیطرفان.
۲۱. خوبی، ابوالقاسم (۱۴۱۱ ه.ق). *الاجتهاد و التقليد فی التنقیح فی شرح العروه الوثقی*. قم: مؤسسه خوبی الاسلامیه.
۲۲. رشیدرضا، محمد (۱۴۱۴ ه.ق). *تفسیر المنار*. بیروت: انتشارات دارالمعرفه.
۲۳. زبیدی، مرتضی (۱۴۱۴ ه.ق). *تاج العروس من جواهر القاموس*. بیروت: انتشارات دارالفکر.
۲۴. زمخشری، محمد (۱۳۹۱). *تفسیر کشف*. مترجم: انصاری خوشابر، مسعود. تهران: انتشارات ققنوس.
۲۵. سید قطب (۱۳۸۶). *فی ظلال القرآن*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۶. سیدرضی (۱۳۶۹). *نهج البلاغه*. مترجم: دشتی، محمد. قم: انتشارات امام علی علیه السلام.
۲۷. شهید اول، محمد (۱۴۱۱ ه.ق). *اللمعه دمشقیه*. قم: انتشارات دارالفکر.
۲۸. شهید ثانی، زین الدین (۱۴۱۰ ه.ق). *الروضه البهیة فی شرح اللمعه دمشقیه*. قم: انتشارات داوری.
۲۹. طباطبایی یزدی، محمدکاظم (۱۴۰۹ ه.ق). *العروه الوثقی*. قم: مؤسسه الاعلمی.
۳۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۴). *تفسیر المیزان*. مترجم: موسوی همدانی، محمدباقر. قم: انتشارات



جامعه مدرسین.

۳۱. طبرسی، احمدبن علی (۱۴۰۳ هـ.ق). *الإحتجاج علی اهل اللجاج*. مشهد: نشر مرتضی.

۳۲. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: انتشارات ناصر خسرو.

۳۳. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۹۰). *اعلام الوری باعلام الهدی*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

۳۴. طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵). *مجمع البحرین*. تهران: مرتضوی.

۳۵. طوسی، محمدبن حسن (۱۴۱۱ هـ.ق). *کتاب الغیبه*. قم: دارالمعارف الاسلامیه.

۳۶. طوسی، محمدبن حسن (۱۳۶۵). *تهذیب الاحکام*. تهران: انتشارات دارالکتب الاسلامیه.

۳۷. طوسی، محمدبن حسن (۱۴۱۷ هـ.ق). *الخلاص*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

۳۸. عراقی، ضیاءالدین (۱۳۶۴). *نهایه الافکار*. قم: انتشارات اسلامی.

۳۹. علاسوند، فریبا (۱۳۸۶). *زنان در موازنه حقوق و تکالیف*. تهران: انتشارات بیطرفان.

۴۰. علیشاهی، ابوالفضل (۱۳۹۰). *مفهوم و حجیت مذاق شریعت در فرآیند استنباط احکام فقهی*. قم: مؤسسه بوستان کتاب.

۴۱. فخررازی، محمدبن عمر (۱۴۱۱ هـ.ق). *تفسیر الکبیر*. بیروت: انتشارات دارالکتب العلمیه.

۴۲. فقیهی، علی (۱۳۹۷). *عدم امکان دسترسی به شهرت فتوائیه و مقتضای ادله. نشریه پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی*، ۵۱، ۱۱۹-۱۳۶.

۴۳. فیض کاشانی، محمدبن شاه مرتضی (۱۴۱۶ هـ.ق). *تفسیر صافی*. قم: الهادی.

۴۴. قرطبی، محمدبن احمد (۱۳۸۷). *تفسیر قرطبی*. قم: انتشارات مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی.

۴۵. قزوینی رازی، ابوالحسین (۱۳۹۹). *محجم مقاییس اللغه*. قم: انتشارات دارالفکر.

۴۶. کلینی، ابوجعفر محمدبن یعقوب بن اسحاق (۱۳۶۷ هـ.ق). *الکافی*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

۴۷. گلپایگانی، محمدرضا (۱۴۳۲ هـ.ق). *کتاب القضا*. قم: مرکز الحقایق الاسلامیه.

۴۸. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ هـ.ق). *بحار الانوار*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

۴۹. محمدی ری شهری، محمد (۱۳۸۴). *میزان الحکمه*. قم: انتشارات دارالحدیث.

۵۰. مطهری، مرتضی (۱۳۷۱). *زن و گواهی. نشریه پیام زن*، ۷، ۱۶-۱۹.

۵۱. مطهری، مرتضی (۱۳۷۱). *زن و مرجعیت. نشریه پیام زن*، ۱۱، ۱۱-۱۸.

۵۲. مطهری، مرتضی (۱۳۷۴). *آشنایی با علوم اسلامی*. تهران: صدرا.

۵۳. مطهری، مرتضی (۱۳۷۵). *اسلام و مقتضیات زمان*. تهران: صدرا.

۵۴. مهدی پور، علی اکبر (۱۳۷۴). *کریمه اهل بیت (علیهم السلام)*. قم: انتشارات حاذق.

۵۵. موسوی خمینی، روح الله (۱۳۶۰). *الرسائل*. قم: انتشارات اسماعیلیان.

۵۶. موسوی خمینی، روح الله (۱۳۹۱). *رساله توضیح المسائل*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (علیه السلام).

۵۷. نجفی، محمدحسن (۱۳۶۳). *جواهر الکلام*. تهران: انتشارات دارالکتب الاسلامیه.

۵۸. نجفی، محمدحسن (۱۳۷۲). *زن و مرجعیت. نشریه کاوشی در فقه*، ۱، ۲۹-۷۸.

۵۹. نریمانی، مهدی (۱۳۹۴). *کاوشی نو در مسئله حضور اجتماعی زنان*. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.

تأثیر حمایت قانونی از زنان شاغل در دوره بارداری و شیردهی بر تمایل ایشان به فرزندآوری

لیلا ثمنی^۱، زهرا کوه‌پیما رونیزی^۲، سمیه کوه‌پیما رونیزی^۳

چکیده

بررسی سن ازدواج، فاصله مولید و تعداد فرزندان از جمله شاخص‌های مهم در مسئله جمعیت است و کاهش باروری موضوعی نگران‌کننده در برخی کشورهاست. براین اساس، پژوهش حاضر با هدف بررسی تأثیر حمایت‌های قانونی بر تمایل زنان شاغل به فرزندآوری به شیوه توصیفی از نوع همبستگی انجام شد. جامعه آماری این پژوهش شامل زنان شاغل کادر پزشکی شهرستان فسا بود که تعداد هشتاد نفر از ایشان به شیوه نمونه‌گیری تصادفی برای ورود به پژوهش انتخاب شدند. اطلاعات پژوهش با استفاده از پرسش‌نامه‌های محقق ساخته فرزندآوری و حمایت‌های قانونی و امکانات موجود جمع‌آوری و داده‌ها با استفاده از تحلیل واریانس یک‌راهه تحلیل شد. یافته‌ها نشان داد که بین حمایت قانونی و تمایل زنان شاغل به باروری رابطه مثبت معناداری وجود دارد. همچنین نتایج نشان داد که بین درآمد و تمایل زنان شاغل به باروری رابطه معناداری وجود ندارد و وضعیت استخدامی و سطح تحصیلات زنان بر دیدگاه ایشان نسبت به باروری بی‌تأثیر است.

واژگان کلیدی: حمایت‌های قانونی، باروری، دوره شیردهی، زنان شاغل.

نوع مقاله: پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۲/۱۴ تاریخ بازنگری: ۱۳۹۸/۰۶/۲۴ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۹/۰۹
۱. استادیار پژوهشکده زنان دانشگاه الزهراء (ع.ا.ه)، عضو هیئت علمی پژوهشکده زنان دانشگاه الزهراء (ع.ا.ه)، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: l.samani@alzahra.ac.ir

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد مطالعات زنان، دانشگاه الزهراء (ع.ا.ه)، تهران، ایران.

Email: kohpeyma@gmail.com

۳. دانشجوی کارشناسی ارشد مدیریت آموزشی، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران.

Email: koohpayma@gmail.com

The Influence of Legal Supports of Working Women during Pregnancy and Lactation Period on Their Desire to Have Children

Leila Samani¹, Zahra Kouhpeima Ronizi², Somayeh Kouhpeima Ronizi³

The study of marriage age, reproduction interval, and the number of children are among the most important criteria in the issue of population, and fertility reduction is a matter of concern in some countries. Therefore, this descriptive-correlational study attempted to investigate the influence of legal supports on working women's desire to have children. The sample included 80 women who were selected among female medical staff in the city of Fasa by the simple random sampling. The data were gathered by researcher-made questionnaires of having children, legal supports, and available facilities, and they were analyzed by the one-way ANOVA. The findings showed that there is a positive and meaningful relationship between legal supports and women's desire to have children. In addition, there is not a meaningful relationship between income and their desire to have children. Women's employment status and education level have no influence on their desire to have children.

Keywords: legal supports, fertility, lactation period, working women.

Paper Type: Research

Data Received: 2019/05/04

Data Revised: 2019/09/15

Data Accepted: 2019/11/30

1. Assistant Professor, Alzahra University, Research Institute of Women, Faculty Member of Alzahra University, Tehran, Iran. (Corresponding Author)

Email: l.samani@alzahra.ac.ir

2. M.A. Student in Women's Studies, Alzahra University, Tehran, Iran.

Email: kohpeyma@gmail.com

3. M.A. Student in Educational Management, Kashan University, Kashan, Iran.

Email: koohpayma@gmail.com

جمعیت هر کشور سرمایه اجتماعی آن کشور است و فواید زیادی در سطح ملی و بین‌المللی دارد و کاهش و پیری جمعیت، کشور را آسیب‌پذیر می‌کند. بعد از انقلاب اسلامی مسئله تحدید نسل مطرح شد و سیاست‌گذاری‌ها برای کاهش میزان باروری بود. براساس دیدگاه مقام معظم رهبری^(مدظله‌العالی) این رویکرد باید از اواسط دهه هفتاد متوقف می‌شد. اکنون اطلاعات مرکز آمار ایران نشان می‌دهد که جمعیت ایران در سال‌های اخیر پیرتر شده است. برای مثال در سال ۱۳۹۵ میانگین سنی مردان ایرانی نزدیک به ۳۱ سال و میانگین سنی زنان ۳۱.۳ سال بود و میانه سنی هم با ۳ سال افزایش نسبت به سال ۱۳۹۰ به ۳۰ سال رسید. بنابراین، سن نیمی از جمعیت ایران بیشتر از ۳۰ سال و سن نیمی دیگر کمتر از ۳۰ سال که براساس تعاریف جمعیت‌شناسی، شروع پیری جمعیت ایران را نشان می‌دهد.

بررسی کشورهای مختلف نشان می‌دهد که جلوگیری طبیعی از بارداری که از اواخر قرن هجدهم در فرانسه رواج داشت شیوه‌ای مردانه بود و آن‌گونه که فلیپ آریه^۱ می‌گوید زاهد مآبانه بود؛ زیرا مرد انگیزه‌های جنسی خود را مهار کرده بود. تا آن زمان حتی تصور مداخله در رفتار جنسی، قانون طبیعت تلقی می‌شد. پدیده فوق، حاکی از بروز تحولی در افکار آنها نسبت به بدن خود بود که باعث انقلابی در تفکرات شد. آندره بورگیه^۲ به این نکته تأکید می‌کند که گسترش روش ضدبارداری با تغییر در نگرش نسبت به زندگی همراه شد. اشتغال زنان به عنوان یکی از عوامل اساسی و مهم در باروری مورد توجه محققان زیادی بوده است. در واقع یکی از تبیین‌های اساسی کاهش باروری، تعارض میان باروری و اشتغال زنان است و حمایت‌های قانونی و وجود تسهیلات در محل کار بر تمایل زنان شاغل به باروری مؤثر است. (کوئین، ۱۳۷۲)

بیشتر مردم دیدگاهشان این است که زنان شاغل به دلیل اشتغال و حضور اجتماعی تمایلی به فرزندآوری ندارند، در صورتی که اگر زندگی زنان شاغل به طور دقیق بررسی شود، دیده می‌شود که زنان شاغل با وجود اینکه به فرزندآوری تمایل دارند برای جلوگیری از



فرزندآوری نیز دلایلی دارند. به نظر می‌رسد که بین حمایت‌های قانونی و تمایل زنان به فرزندآوری ارتباط است به همین دلیل در پژوهش حاضر تأثیر حمایت‌های قانونی از زنان شاغل در دوره بارداری و شیردهی بر تمایل ایشان به فرزندآوری بررسی شده است. (جاجی‌زاده بنده‌قرا، جان‌نثاری و نصیری، ۱۳۹۵)

محققان در مطالعاتی که رابطه میان مشارکت نیروی کار زنان و باروری را بررسی کرده‌اند از نظریه انتخاب عقلایی اقتصاد خرد استفاده کرده‌اند که در آن احتمالات فرزندآوری به سطوحی از هزینه‌های مستقیم و هزینه‌های فرصت فرزندآوری مربوط می‌شود. در این مدل تصمیم‌گیری، نرخ باروری تابعی از ترجیحات افراد و هزینه‌های کودکان با فرض محدودیت درآمد است. هزینه‌های کودکان شامل هزینه‌های فرصت، مراقبت، تربیت و آموزش است و در این مدل، نقش دستمزدهای زنان به‌عنوان معرّف هزینه فرصت فرزندآوری در تغییرات باروری مهم قلمداد می‌شود. دستمزد زنان با تأثیرات مثبت بر مشارکت آنها در نیروی کار هم به‌طور منفی و هم به‌طور مثبت بر باروری تأثیر می‌گذارد. تأثیر مثبت دستمزدهای زنان به این صورت است که با افزایش درآمد، تقاضا برای بچه‌دار شدن زیاد می‌شود و افزایش درآمد باعث افزایش باروری می‌شود. تأثیر منفی دستمزدهای زنان نیز به این صورت است که وقتی درآمد زیاد می‌شود هزینه فرصت داشتن تعداد بیشتری فرزند نیز زیاد می‌شود. بنابراین، تأثیر تعدیل‌کننده و کاهشی بر نرخ باروری خواهد داشت. شواهد تجربی نشان می‌دهند که نظریه اقتصاد جدید خانوار در ارائه یک تبیین کلی از رابطه بین فعالیت در بازار کار و فرزندآوری ناتوان مانده است. (ویکس، ۱۳۸۵)

همبستگی بین اشتغال زنان و نرخ باروری به عوامل متعددی بستگی دارد. برنامه‌ریزی و تصمیم‌گیری در مورد فرزندآوری فقط توسط زنان انجام نمی‌شود، ارائه تصویری دقیق‌تر از مکانیزم‌هایی که ویژگی‌های اشتغال زنان با فرزندآوری را مرتبط می‌کند، مستلزم بررسی ویژگی‌های اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و جمعیت‌شناختی والدین است. ارتقای مؤلفه‌های توسعه مانند گسترش شهرنشینی، افزایش سطح تحصیلات زنان و به‌دنبال آن اشتغال بیشتر زنان علاوه بر آنکه سن ازدواج را افزایش داده است میل به فرزندآوری را در میان زنان ایرانی کم کرده و در دو دهه گذشته سطح باروری روند کاهشی به خود گرفته است.

بیشتر مطالعات نشان می‌دهند که بین اشتغال و تحصیلات زنان و باروری رابطه معکوس وجود دارد (شیری و بیداریان، ۱۳۸۸؛ شیری، نورالهی و رستمی، ۱۳۹۲)، اما به باور صاحب نظران علوم اجتماعی، خصوصاً جمعیت شناسان الگوی رابطه بین اشتغال و باروری می‌تواند برحسب منطقه و سطوح توسعه یافتگی آن جامعه در طول زمان متفاوت باشد. رابطه معکوس بین اشتغال زنان و نرخ باروری به عوامل گوناگون بستگی دارد. کشورهای توسعه یافته در سطح بسیار پایین نرخ باروری هستند و مشخصه بارز آنها میزان بالای مشارکت زنان در نیروی کار است.

افزایش میزان ورود زنان به بازار کار و پیدایش اشتغال به منزله جایگزین جدی نقش سنتی زنان به عنوان مادر و خانه دار نقش مهمی در کاهش باروری در این کشورها داشته است. محققان بسیاری مانند دل بونوا^۱ (۲۰۰۲)، بروسترو رایندفوس^۲ (۲۰۰۰)، دریافتند که در کشورهای اروپایی همبستگی منفی بین میزان نرخ باروری و میزان مشارکت زنان در بازار کار قبل از دهه ۱۹۸۰ به همبستگی مثبت در بعد از آن تغییر کرده است. با افزایش بیکاری، درآمد خانواده‌ها کم می‌شود. اگر تصور شود که کودکان یک کالای طبیعی هستند، پس کاهش درآمد بر اثر افزایش بیکاری باعث کاهش باروری می‌شود. تأثیر منفی سطح بالای بیکاری زنان در این کشورها تحت تأثیر وضعیت اقتصادی نامناسب خانواده بر اثر بیکاری مردان تقویت می‌شود. از سوی دیگر افزایش بیکاری از طریق کاهش هزینه‌های فرصت زنان و هزینه داشتن فرزند باعث افزایش باروری می‌شود. سهم بالاتر هزینه‌های خانواده در کشورهای با میزان بالاتر مشارکت زنان، از طریق کاهش هزینه فرصت فرزندآوری و تربیت فرزندان می‌تواند تأثیر مثبت بر باروری داشته باشد. به طور خلاصه مشارکت نیروی کار مردان، بیکاری زنان و مردان و سهم هزینه‌های خانواده برای فرزند اول، می‌تواند عامل ناهمگونی کشورها در میزان رابطه همبستگی منفی میان باروری و اشتغال زنان باشد. باید گفت که رویکرد حاکم بر تدوین پژوهش حاضر ترکیبی از رویکردهای مبتنی بر نظریه‌های عقلانی-ساختاری و نظریه‌های هنجاری-فرهنگی است.

ادیبی سده، ارجمند سیاهپوش و درویش زاده (۱۳۹۰) در پژوهش خود با عنوان بررسی

1. Del Bono, E.

2. Brewster, K.L., & Rindfuss, R.

میزان افزایش باروری و عوامل مؤثر بر آن در میان طایفه کرد ساکن اندیشک به این نتیجه رسیدند که متغیرهای میزان تحصیلات زن و میزان تحصیلات مرد رابطه منفی و معکوس با میزان باروری دارد و بین سطح درآمد خانواده با میزان باروری رابطه و همبستگی نیست. بین متغیر نگرش افراد به باروری و میزان باروری رابطه و همبستگی مثبت و مستقیم وجود دارد. بین سطح درآمد خانواده با میزان باروری رابطه و همبستگی نیست. نتایج آنالیز واریانس یک طرفه نیز نشانگر عدم تفاوت معنادار بین میزان باروری در بین زنان با وضعیت اشتغال گوناگون است (گلپایگانی، ۱۳۹۰).

در پژوهش خود با عنوان بررسی عوامل مؤثر بر تغییر نگرش خانواده‌های ایرانی در مورد کم فرزندآوری با نگاه به سیاست‌های جمعیتی گفت که نتایج حاصل از داده‌های کیفی نمایانگر عوامل مؤثر بر تغییر نگرش خانواده‌های ایرانی طی ۲۰ سال اخیر است که سه عامل تغییر در سبک زندگی، بالا بودن مؤلفه‌های فردگرایی و پایین بودن مؤلفه مسئولیت‌پذیری بیشترین سهم تأثیرگذاری را نشان می‌دهد. نکته مهم در اینجا قرار گرفتن عامل مسائل مالی و رفاهی در سطوح پایین تر نرخ تأثیرگذاری است. موسوی و قافله‌باشی (۱۳۹۲) نیز در پژوهشی با عنوان بررسی جایگاه و نگرش به فرزندآوری در خانواده‌های جوان شهر قزوین به این نتیجه رسیدند که آزمودنی‌ها به فرزندآوری و تعدد فرزند نگرش منفی داشته‌اند. بین زن و مرد از نظر نگرش به فرزندآوری، تحصیلات، طبقه اقتصادی-اجتماعی و عضویت آزمودنی‌ها در خانواده‌های کم جمعیت یا پر جمعیت و نگرش آنها به فرزندآوری تفاوت معناداری نیست. عوامل اقتصادی بیشتر از عوامل اعتقادی، فرهنگی و هویت‌شناختی-جسمانی بر نگرش منفی خانواده‌های جوان به فرزندآوری تأثیرگذار بوده است.

رازقی نصرآباد، علی ماندگاری و محمدی پور ندوشن (۱۳۹۳) در تحقیقی با عنوان چگونگی تأثیرگذاری تحصیلات زنان بر تأخیر در فرزندآوری دریافت که زنان دانشجوی به دلیل صرف زمان طولانی برای فعالیت‌های آموزشی و تحقیقی، مشکلات انجام هم‌زمان نقش دانشجویی و مادری و مسائل مالی و اقتصادی که در ابتدای ازدواج با آنها مواجه هستند، فرزندآوری را با تأخیر آغاز می‌کنند. مباحثی (۱۳۹۲) در تحقیق دیگری با عنوان تعیین مهمترین عوامل تأثیرگذار بر الگوی باروری خانواده‌های تک فرزند و بدون فرزند شهرستان

شهرکرد دریافتند که سه عامل افزایش هزینه‌ها و فشار اقتصادی، عدم وجود حمایت‌ها و تسهیلات رفاهی از جانب دولت برای فرزندآوری و نگرش غلطی که داشتن فرزند بیشتر نشانه فرهنگ اجتماعی ضعیف‌تر است از مهمترین عوامل تأثیرگذار بر فرزندآوری است.

تراب‌زاده (۱۳۹۳) در تحقیقی باعنوان تحلیل جامعه‌شناختی عوامل مؤثر بر نگرش به باروری با استفاده از روش نظریه میدانی با روش کیفی و به‌کارگیری مصاحبه عمیق نتیجه گرفتند که عواملی مانند شرایط اقتصادی، تحصیلات و اشتغال تأثیر چندانی بر رفتار باروری ندارد. علاقه زنان و همسرانشان و شرایط جامعه موجب تمایل یا عدم تمایل افراد به فرزندآوری می‌شود. راد و ثوابی (۱۳۹۴) در تحقیقی باعنوان بررسی گرایش به باروری و عوامل اجتماعی مرتبط با آن دریافتند که باورهای مذهبی مهمترین عامل در گرایش به باروری زنان است. در مجموع ۳۰٪ گرایش به باروری توسط متغیرهای باورهای مذهبی، فرزند ایده‌آل، سرمایه اجتماعی، مدت اقامت در شهر تبریز و پایگاه اجتماعی تبیین می‌شود. رازقی نصرآباد و همکاران (۱۳۹۴) در پژوهشی باعنوان بررسی تعارض کار خانواده و رابطه آن با رفتار باروری دریافتند که متغیر تعداد فرزندان با تعارض کار-خانواده رابطه منفی دارد. طول مدت زناشویی، پست سازمانی و مشارکت مرد در امور خانه شدت تأثیر متغیر تعارض بر باروری را کم می‌کند.

حسینی، عسکری ندوشن و مرادی (۱۳۹۵) نیز در پژوهشی باعنوان بررسی تطبیقی تمایلات فرزندآوری زنان کرد شیعه و سنی در مناطق روستایی شهرستان کامیاران دریافتند که ترکیبی از مشخصه‌های فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی و جمعیتی نقش تعیین‌کننده و معناداری در پیش‌بینی احتمال تمایل به فرزندآوری در میان زنان هر دو گروه مذهبی دارد و برای جلوگیری از استمرار کاهش باروری یا ارتقای آن به بالاتر از سطح جایگزینی سیاست‌های دولت باید با خواسته‌ها و منافع زنان و خانواده‌ها همسو باشد. محمدی و صیفوری (۱۳۹۶) در پژوهشی باعنوان بررسی جامعه‌شناختی عوامل مؤثر بر ترجیح باروری زنان دریافتند که نتایج حاصل از این پژوهش نشان می‌دهد که مهمترین عامل اثربخش بر ترجیح باروری زنان، نگرش منفی آنها نسبت به آینده است که به شکل غیرمستقیم تحت تأثیر میزان درآمد، میزان استفاده از رسانه‌ها و میزان تحصیلات است. فطرس، نجمی و

معمارزاده (۱۳۹۶) در پژوهشی باعنوان تحلیل ارتباط میان نرخ اشتغال زنان و میزان باروری دریافتند که سن ازدواج، نرخ شهرنشینی و درآمد سرانه با نرخ باروری رابطه منفی دارد. درحالی‌که نرخ اشتغال با نرخ باروری رابطه مثبت دارد که نشان می‌دهد با افزایش میزان اشتغال و ایجاد امنیت مالی میل به باروری در میان زنان ایران زیاده شده است.

مک‌گینیتی و راسل^۱ (۲۰۰۸) در مطالعه‌ای در ایرلند نشان دادند که زنان علاوه بر اشتغال در بیرون از خانه بار اصلی مسئولیت کار خانگی را نیز به دوش می‌کشند و این بار مسئولیت در تعطیلات پایان هفته زیاد می‌شود. بار مسئولیت مضاعف زنان شاغل پیامدهای جمعیت‌شناختی مهمی در باروری دارد. زنان شاغل علاوه بر اینکه در بیرون خانه کار می‌کنند مسئولیت کارهای خانه هم با آنهاست. ترکیب کارهای خانه با اشتغال در خارج از خانه سبب می‌شود فشار مضاعفی بر این زنان وارد شود که این امر تمایل به فرزندآوری آنها را کم می‌کند. اردمر و دمیرل^۲ (۲۰۱۴) در مطالعه‌ای باعنوان تعارض کار-خانواده و خانواده-کار در بین معلمان شهر آنکارا شاخص تعارض کار و خانواده را به دو بعد تعارض کار-خانواده و تعارض خانواده-کار تقسیم کرد. نتایج نشان داد که معلمان زن و معلمان جوان (۳۰ ساله و کمتر) نسبت به سایرین تعارض کار-خانواده بالاتری دارند و معلمان مدارس خصوصی هر دو جنبه تعارض یعنی، کار با خانواده و خانواده با کار را در سطح بالاتری از مدارس عمومی تجربه می‌کنند. مرور مطالعات نشان می‌دهد که در ایران مانند بسیاری از جوامعی که مسئولیت‌های اصلی درون خانه برعهده زنان است زنان شاغل با تعارض کار-خانواده مواجه هستند. بسیاری از تحقیقات درباره وضعیت شغلی بر باروری و مقایسه ساعات اختصاص داده به کار یا امور خانه در میان زنان شاغل و خانه‌دار است. در حوزه جامعه‌شناسی نیز بیشتر به عوامل مؤثر بر تعارض کار و خانواده توجه شده است و به تأثیر تعارض کار خانواده بر تمایلات و رفتارهای مرتبط با فرزندآوری به‌عنوان یکی از کارکردهای اساسی خانواده کمتر اشاره شده است.

در پژوهش حاضر تلاش می‌شود با تمرکز بر رابطه تعارض با باروری زنان شاغل، ادبیات این حوزه توسعه یابد تا با انجام تحقیقات بیشتر زمینه سیاست‌گذاری و انجام مداخلات

1. McGinnity, F., & Russell, H.

2. Erdamar G., & Demirel, H.

مؤثر در کشور برای کاهش مشکلات مادران شاغل از یک سو و جلوگیری از کاهش بیشتر باروری از سوی دیگر فراهم شود. در حال حاضر جمعیت ایران به سمت پیرشدن پیش می‌رود و نرخ باروری کم شده است. در این میان یکی از راه‌حل‌های کاهش این مشکل نقش حکومت در بعد قانون‌گذاری در این زمینه است. حکومت می‌تواند با تصویب و اجرای قوانین یا اعمال تسهیلات و حمایت‌ها موانع افزایش نرخ باروری را برطرف کند و خانواده‌ها را به افزایش نرخ باروری تشویق کند. پژوهش حاضر به دلیل اهمیت بعد حمایتی و قانونی حکومت تأثیر حمایت‌های قانونی بر تمایل زنان شاغل به باروری را بررسی می‌کند.

۲. شیوه اجرای پژوهش

۲-۱. روش پژوهش

پژوهش حاضر به روش توصیفی از نوع همبستگی انجام شد. داده‌های پژوهش با استفاده از نرم‌افزار SPSS و با روش ضریب همبستگی پیرسون، آزمون تی و تحلیل واریانس یک‌راهه تحلیل شد.

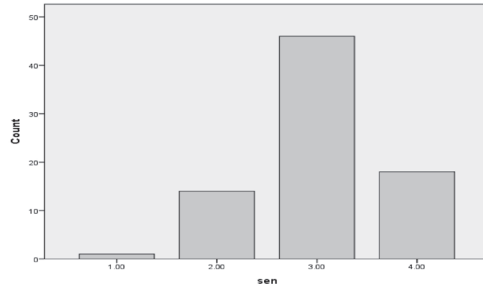
۲-۲. جامعه و نمونه آماری

جامعه آماری پژوهش حاضر زنان شاغل جامعه پزشکی شهرستان فسا بود که از بین آنها با توجه به جدول مورگان هشتاد نفر به صورت تصادفی برای گروه نمونه انتخاب شدند.

۳. ابزار پژوهش

ابزار گردآوری اطلاعات پژوهش حاضر شامل پرسش‌نامه محقق ساخته است که در قالب دو پرسش‌نامه فرزندآوری با ۱۶ سؤال و پرسش‌نامه حمایت‌های قانونی و امکانات موجود با ۲۲ در طیف پنج درجه‌ای لیکرت تدوین شد. روایی محتوایی پرسش‌نامه توسط تعدادی از متخصصین حوزه مطالعات زنان تأیید و نظرات آنها بررسی و اعمال شده است. پایایی پرسش‌نامه نیز با ضریب آلفای کرونباخ ۰/۹ برآورد شده است که در سطح آلفای ۰/۵ معنادار بوده و حاکی از پایایی بالای ابزار اندازه‌گیری است.

۳. یافته‌های پژوهش



نمودار ۱. فراوانی نمونه براساس گروه سنی

نمودار نشان می‌دهد که بیشتر زنان گروه نمونه، در گروه سنی ۲۶ تا ۳۵ سال قرار داشتند.

جدول ۱

ضریب همبستگی بین حمایت قانونی و تمایل زنان شاغل به باروری

شاخص	متغیر	تمایل به باروری	حمایت‌های قانونی
رابطه	تمایل به باروری	۱	۰/۲۲۸
معناداری			۰/۰۴۸
رابطه	حمایت‌های قانونی	۰/۲۲۸	۱
معناداری			۰/۰۴۸

برای بررسی نوع ارتباط بین حمایت قانونی و تمایل زنان شاغل به باروری از آزمون ضریب همبستگی پیرسون استفاده شد. ضریب همبستگی پیرسون نشان می‌دهد که معناداری ۰/۰۴۸ به دست آمده است و چون معناداری کمتر از ۰/۰۵ است، می‌توان گفت که بین حمایت دولت و تمایل زنان شاغل به باروری رابطه معناداری وجود دارد و مقدار این رابطه ۰/۲۲۸ است و ضریب همبستگی بین آنها مثبت است، پس بین حمایت دولت در الزام مدیر به رعایت قوانینی که به نفع زنان باردار است و مادران در محل کار با تمایل زنان شاغل به فرزندآوری رابطه مثبت وجود دارد.

جدول ۲

ضریب همبستگی بین امکانات سازمانی و تمایل زنان شاغل به باروری

شاخص	متغیر	تمایل به باروری	امکانات سازمانی
رابطه	تمایل به باروری	۱	۰/۲۲۶
معناداری			۰/۰۴۲
رابطه	امکانات سازمانی	۰/۲۲۶	۱
معناداری			۰/۰۴۲

با توجه به جدول ۲ ضریب همبستگی پیرسون نشان می‌دهد که بین امکانات سازمانی و تمایل زنان شاغل به باروری رابطه مثبت ۰/۲۲۶ وجود دارد؛ یعنی بین امکانات سازمانی از جمله امکانات متناسب با دوران بارداری و شیردهی در محل کار، وجود مدرسه در نزدیکی محل کار، بالا رفتن کیفیت مهد کودک از ابعاد مختلف در محل کار، وجود مهدکودک مناسب در محل کار، وجود مشاور خانواده در محل کار، وجود کلاس‌های آموزش تربیت فرزند در محل کار، وجود مشاور و دستیار پزشک در دوران بارداری در محل کار، وجود سرویس ایاب و ذهاب در مدت بارداری و در طول دوران شیردهی در محل کار، دریافت طرح‌های تشویقی برای فرزندآوری از طرف کارفرما، وجود مکان استراحت در زمان بارداری و شیردهی در محل کار، وجود محل شیردهی در محل کار، تطبیق و تنظیم ساعت کار مهدکودک با ساعت موظف کار با تمایل زنان به فرزندآوری رابطه مثبت وجود دارد.

جدول ۳

ضریب همبستگی بین مرخصی زایمان و تمایل زنان شاغل به باروری

شاخص	متغیر	تمایل به باروری	مرخصی زایمان
رابطه	تمایل به باروری	۱	۰/۲۲۳
معناداری			۰/۰۴۷
رابطه	مرخصی زایمان	۰/۲۲۳	۱
معناداری			۰/۰۴۷

با توجه به جدول ۳ ضریب همبستگی پیرسون نشان می‌دهد که بین مرخصی زایمان و تمایل زنان شاغل به باروری رابطه مثبت ۰/۲۲۳ وجود دارد؛ یعنی بین مرخصی زایمان

ماه و بیشتر از ۹ ماه رابطه مثبت وجود دارد.

جدول ۴

ضریب همبستگی بین شغل و تمایل زنان شاغل به باروری

شغل	تمایل به باروری	متغیر	شاخص
۰/۲۲۹	۱	تمایل به باروری	رابطه
۰/۰۴۰			معناداری
۱	۰/۲۲۹	شغل	رابطه
	۰/۰۴۰		معناداری

با توجه به جدول ۴ ضریب همبستگی پیرسون نشان می‌دهد که بین شرایط شغلی و تمایل زنان شاغل به باروری رابطه مثبت ۰/۲۲۹ وجود دارد؛ یعنی امکانات شغلی مانند حفظ منصب شغلی پس از مرخصی زایمان، انجام برخی از کارها در دوره بارداری و شیردهی به صورت غیرحضور و دورکاری، کاهش ساعت کاری و تعریف نیروی کمکی در زمان بارداری و پس از آن تا اتمام شیردهی با تمایل زنان شاغل به باروری رابطه مثبت دارد.

جدول ۵

ضریب همبستگی بین درآمد و تمایل زنان شاغل به باروری

درآمد	تمایل به باروری	متغیر	شاخص
۰/۱۸۳	۱	تمایل به باروری	رابطه
۰/۱۰۲			معناداری
۱	۰/۱۸۳	درآمد	رابطه
	۰/۱۰۲		معناداری

با توجه به جدول ۵ ضریب همبستگی پیرسون نشان می‌دهد که بین درآمد و تمایل زنان شاغل به باروری رابطه‌ای وجود ندارد. بنابراین، نتایج نشان می‌دهد که بین دریافت حقوق در مرخصی زایمان، عدم کاهش حقوق در مدت مرخصی زایمان، دریافت کمک هزینه بارداری از محل کار، دریافت کمک هزینه شیردهی از محل کار، دریافت کمک هزینه پرستار بچه از محل کار با تمایل زنان شاغل به باروری رابطه‌ای وجود ندارد.

جدول ۶

آزمون تی مستقل برای مقایسه دیدگاه زنان شاغل براساس وضعیت استخدامی

متغیر	تعداد	میانگین	انحراف استاندارد	t	sig
رسمی	۳۳	۲/۷۴	۰/۶۴	-۱/۲۷	۰/۸۴۷
قراردادی	۴۳	۲/۹۴	۰/۶۶	-۱/۲۸	

با توجه به جدول ۶ آزمون تی مستقل نشان می‌دهد که وضعیت استخدامی تأثیری در دیدگاه زنان شاغل ندارد. بنابراین، قراردادی یا رسمی بودن شغل زنان بر تمایل زنان به فرزندآوری تأثیری ندارد. برای مثال نبود ثبات شغلی در اشتغال قراردادی مانع تمایل زنان شاغل به فرزندآوری نیست.

جدول ۷

آزمون تحلیل واریانس برای مقایسه دیدگاه زنان شاغل براساس سطح تحصیلات

متغیر	تعداد	میانگین	انحراف استاندارد	F	sig
دکتری	۱۲	۰/۵۲	۰/۶۵		
کارشناسی ارشد	۲۲	۰/۴۹	۰/۶۲		
کارشناسی	۳۰	۰/۵۰	۰/۶۶	۱/۲۱	۰/۳۱۱
پایین‌تر	۱۰	۰/۵۱	۰/۶۴		

با توجه به جدول ۷ آزمون تحلیل واریانس یک راهه نشان می‌دهد که سطح تحصیلات تأثیری در دیدگاه زنان شاغل ندارد.

۴. بحث و نتیجه‌گیری

یکی از ابزارهای اقتدار هر کشور افزایش نسل جوان و بزرگ بودن جمعیت آن است. کاهش نرخ باروری و پیری جمعیت موجب آسیب‌پذیری بیشتر کشور می‌شود. بنابراین، کشور باید به سمت افزایش جمعیت البته به صورت معقول و معتدل برود. (رک، خامنه‌ای، ۱۳۹۳) برگزاری همایش، میزگرد، سخنرانی، چاپ مقاله و غیره از ابزارهای لازم، اما ناکافی است. باید تلاش شود که مسئله کاهش نرخ باروری به شکل عمیق و علمی حل شود و گره‌های ذهنی که در

مورد این مسئله وجود دارد، باز شود و حقیقت قضیه روشن شود. بهترین روشی که بستر جامعه را برای افزایش نرخ باروری آماده می‌کند فرهنگ‌سازی با استفاده از امکانات کشور است تا بتوان فکر عمیق و اساسی منطقی و قانع‌کننده‌ای برای افراد در کشور ایجاد کرد. ابتدا باید نخبگان جامعه مسئله لزوم افزایش نرخ باروری را قبول کنند و قانع شوند؛ زیرا اگر نخبگان جامعه قبول کنند، کار فرهنگ‌سازی آسان می‌شود. متفکرین و صاحبان دانش مربوط به مسئله جمعیت در هر بخش می‌توانند در این زمینه منطق صحیح و قابل قبولی را ارائه کنند. بعد دیگر افزایش نرخ باروری، قانون‌گذاری است. عوامل زیادی موجب کاهش نرخ باروری می‌شود که یکی از آنها بالا رفتن سن ازدواج است (ر.ک.، خامنه‌ای، ۱۳۹۲).

در پژوهش حاضر رابطه معناداری ۰/۰۴۸ بین حمایت دولت و تمایل زنان شاغل به باروری به دست آمد. بر این اساس، هرچه حمایت دولت بیشتر شود تمایل زنان شاغل به باروری نیز بیشتر می‌شود. نتایج نشان می‌دهد که بین امکانات سازمانی و تمایل زنان شاغل به باروری به میزان ۰/۲۲۶ رابطه مثبت و معنادار وجود دارد؛ یعنی هرچه امکانات سازمانی بیشتر باشد، تمایل زنان شاغل به بارداری نیز بیشتر می‌شود. همچنین بین مرخصی زایمان و تمایل زنان شاغل به باروری رابطه مثبت ۰/۲۲۳ وجود دارد؛ یعنی هرچه مرخصی زایمان بیشتر باشد تمایل زنان شاغل به بارداری نیز بیشتر می‌شود. نتایج نشان می‌دهند که بین شرایط شغل و تمایل زنان شاغل به باروری رابطه ۰/۲۲۹ مثبت وجود دارد؛ یعنی هرچه امکانات شغلی بیشتر شود تمایل زنان شاغل به باروری نیز بیشتر می‌شود. همچنین نتایج نشان می‌دهد که بین درآمد و تمایل زنان شاغل به باروری رابطه‌ای وجود ندارد. آزمون تی مستقل نشان داد که بین دیدگاه زنان شاغل بر اساس وضعیت استخدامی تفاوتی نیست. آزمون تحلیل واریانس یک‌راهه نیز نشان داد که سطح تحصیلات بر دیدگاه زنان شاغل تأثیری ندارد. به عبارت دیگر دیدگاه زنان شاغل در بیمارستان بر اساس سطح تحصیلات یکسان است.

نگاه بیشتر مردم این است که زنان شاغل تمایلی به فرزندآوری ندارند و فرزندآوری را مانعی برای حضور اجتماعی و اشتغال خود می‌دانند. به همین دلیل ترجیح می‌دهند که از فرزندآوری جلوگیری کنند. در حالی که نتایج پژوهش حاضر نشان داد که زنان حضور

اجتماعی و اشتغال را از موانع فرزندآوری نمی دانند و معتقدند که اعمال حمایت های قانونی، شرایط مساعد برای فرزندآوری را فراهم می کند.

نتایج پژوهش حاضر در سیاست گذاری های کلان چه در حوزه تحکیم خانواده و چه در حوزه های اجتماعی تأثیری می گذارد؛ یعنی وقتی سیاست گذاری ها بر محور افزایش نرخ باروری باشد، تمام نهادها و سازمان ها و هر محیطی که زنان در آن مشغول باشند حمایت هایی را برای فراهم شدن شرایط زنان برای فرزندآوری ایجاد می کنند. فراکسیون زنان و خانواده در مجلس شورای اسلامی باید مسئله باروری زنان شاغل را به طور جدی بررسی کند و آن را در قالب یک لایحه برای تدوین قوانینی برای بهبود شرایط زنان شاغل متمایل به فرزندآوری به مجلس شورای اسلامی تحویل دهد.

سازمان های ذی ربط باید خود را موظف به اجرای قوانین بدانند. همچنین سیستم نظارت حکومتی باید به طور جدی اجرایی شدن قوانین حمایتی را دنبال کند و متخلفین مجازات شوند. تجهیز امکانات متناسب با دوران بارداری و شیردهی در محل کار زنان؛ افزایش سطح آگاهی زنان شاغل از حقوق خود در محیط کاری در قالب کارگاه های آموزشی و حضور مشاور خانواده برای تسهیل روابط زوجین و روابط مادر و فرزندی در محل کار زنان شاغل می تواند در تمایل زنان به باروری مؤثر باشد و این فرایند را تسهیل کند.

فهرست منابع

۱. ادیبی سده، مهدی.، ارجمند سیاهپوش، اسحق.، و درویش زاده، زهرا (۱۳۹۰). بررسی میزان افزایش باروری و عوامل مؤثر بر آن در میان طایفه کرد ساکن اندیمشک. *نشریه مطالعات توسعه اجتماعی ایران*، ۱، ۸۱-۹۸.
۲. تراب زاده، پگاه (۱۳۹۳). *تحلیل جامعه شناختی عوامل مؤثر بر نگرش به باروری با استفاده از روش نظریه میدانی*. همایش ملی چالش های خانواده ایرانی، ۱۰۱-۱۶.
۳. حاجی زاده بنده فرا، فهیمه.، جان نثاری، شراره.، و نصیری، ملیحه (۱۳۹۵). تأثیر مثبت تأثیر مثبت توانمندی زنان بر فرزندوری؛ تعداد فرزندان بیشتر در زنان شاغل. *نشریه زنان مامایی و نازایی ایران*، ۱۹، ۵۱-۶۱.
۴. حسینی، حاتم.، عسکری ندوشن، عباس.، و مرادی، ناهید (۱۳۹۵). بررسی تطبیقی تمایلات فرزندآوری زنان کرد شیعه و سنی در مناطق روستایی شهرستان کامیاران. *نشریه مطالعات زن و خانواده*، ۱(۱۴)، ۶۳-۸۴.
۵. خامنه ای، سیدعلی (۱۳۹۲). *بیانات مقام معظم رهبری*. مشاهده شده در سایت رسمی مقام معظم رهبری: Khamenei.ir
۶. خامنه ای، سیدعلی (۱۳۹۳). *بیانات مقام معظم رهبری*. سایت رسمی مقام معظم رهبری: Khamenei.ir
۷. راد، فیروز.، و ثوابی، حمیده (۱۳۹۴). بررسی گرایش به باروری و عوامل اجتماعی مرتبط با آن. *نشریه مطالعات زن و خانواده*، ۳(۳۱)، ۱۲۷-۱۵۵.
۸. رازقی نصرآباد، حبیبه بی بی (۱۳۹۵). *چگونگی تأثیرگذاری تحصیلات زنان بر تأخیر در فرزندآوری؛ نتایج یک مطالعه کیفی در بین دانشجویان دانشگاه های تهران*. *نشریه راهبرد اجتماعی فرهنگی*، ۵(۲۰)، ۱۶۷-۱۹۰.

۹. رازقی نصرآباد، حبیبه بی بی، علی مندگاری، ملیحه، و محمدی پور ندوشن، علی (۱۳۹۳). بررسی تعارض کار خانواده و رابطه آن با رفتار باروری. *نشریه انجمن جمعیت شناسی ایران*، ۱۰(۱۹)، ۱۶۵-۱۹۳.
۱۰. شیرینی، طهمورث، و بیداریان، سهیلا (۱۳۸۸). بررسی عوامل اقتصادی جمعیتی مؤثر بر باروری زنان ۴۹-۱۵ ساله شاغل در آموزش و پرورش منطقه ی ۲۲ تهران. *پژوهش نامه علوم اجتماعی*، ۳(۳)، ۹۳-۱۰۷.
۱۱. شیرینی، محمد، نوراللهی، طه، و ورستمی، الهام (۱۳۹۲). بررسی عوامل مؤثر بر باروری با تکیه بر رویکرد چند سطحی. *نشریه معرفت*، ۱۸۹(۲۲)، ۳۹-۶۲.
۱۲. فطرس، محمدحسن، نجمی، مریم، و معمارزاده، عباس (۱۳۹۶). تحلیل ارتباط میان نرخ اشتغال زنان و میزان باروری. *نشریه زن در توسعه و سیاست*، ۱۵(۳)، ۳۱۱-۳۲۵.
۱۳. کوئن، بروس (۱۳۷۲). *مبانی جامعه شناسی*. مترجم: توسلی، غلام عباس، و فاضل، رضا. تهران: انتشارات سمت.
۱۴. گلپایگانی، زهرا (۱۳۹۰). *بررسی عوامل مؤثر بر تغییر نگرش خانواده های ایرانی در خصوص کم فرزندآوری با نگاه به سیاست های جمعیتی*. کنفرانس بین المللی علوم انسانی روان شناسی و علوم اجتماعی.
۱۵. مباحثی، محمود (۱۳۹۲). تعیین مهمترین عوامل تأثیرگذار بر الگوی باروری خانواده های تک فرزند و بدون فرزند شهرستان شهرکرد. *نشریه علمی-پژوهشی دانشگاه علوم پزشکی ایلام*، ۲۱(۶)، ۶۳-۷۰.
۱۶. محمدی، نعیم، و صیفوری، بتول (۱۳۹۵). *بررسی جامعه شناختی عوامل مؤثر بر ترجیح باروری زنان*. *نشریه فرهنگی-تربیتی زنان و خانواده*، ۱۱(۳۶)، ۴۹-۷۰.
۱۷. موسوی، سیده فاطمه، و قافله باشی، مهدیه سادات (۱۳۹۲). *بررسی جایگاه و نگرش به فرزندآوری در خانواده های جوان شهر قزوین*. *نشریه مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی*، ۲۱(۲)، ۱۱۱-۱۳۴.
۱۸. ویکس، جان (۱۳۸۵). *جمعیت: مقدمه ای بر مفاهیم و موضوعات*. مترجم: میرزایی، الهه. تهران: مؤسسه عالی آموزش و پژوهش مدیریت و برنامه ریزی.
19. Brewster, K.L., & Rindfuss, R. (2000). Fertility and Women's Employment in Industrialized Nation. *Annual Review of Sociology*, 26,271-296.
20. Del Bono, E. (2002). *Total Fertility Rates and Female Labor Force Participation in Great Britain and Italy: Estimation of a Reduced Form Model Using Regional Panel Data*. Pembroke College. University of Oxford.
21. Erdamar, G., & Demirel, H. (2014) Investigation of Work-family, Family-work conflict of the teachers. *Proced Soc Behav Sci*, 116(49),19- 24.
22. McGinnity, F., & Russell, H. (2008). *Gender Inequality in Time Use: The Distribution of Caring, Housework and Employment among Woman and Men in Ireland*. Ireland: Brunswick Press.



تحلیل ادله فقهی موارد منع و جواز ختنه دختران در مذاهب خمسسه با تأکید بر فقه امامیه

علی غلامی^۱، ندا مقدمی^۲

چکیده

ختنه دختران، رسمی فرهنگی است که در جوامع مختلف با کیفیت متفاوت صورت می‌گیرد. این رسم براساس یافته‌های سازمان بهداشت جهانی مشتمل بر انواعی بوده که در نتیجه برخی از آنها احتمال دارد صدماتی بر جسمانی و روانی به دختران وارد آید که ناقض حقوق انسانی آنهاست. این درحالی است که بررسی نظرات برخی از فقهای عامه و امامیه بیانگر رویکرد مثبت به ختنه دختران است، به ویژه اینکه گاهی فقهای امامیه به استناد روایات معتبر حکم به استحباب این عمل داده‌اند. براین اساس، پژوهش حاضر با هدف بررسی و تحلیل ادله فقهی موارد منع و جواز ختنه دختران در مذاهب خمسسه با تأکید بر فقه امامیه به روش توصیفی-تحلیلی انجام شد. بدین منظور منابع مربوطه اعم از کتب فقهی مورد تحلیل و بررسی قرار گرفت. با بررسی‌های انجام شده، پژوهشی که موضوع مطالعه حاضر در آن بررسی شده باشد، یافت نشد. نتایج و یافته‌های پژوهش حاضر نشان داد که بررسی انواع ختنه دختران و تطبیق آنها با مفاد روایات، مبین این مهم است که حکم جواز ختنه دختران فقط به نوع اول (خفیف‌ترین درجه) تعلق می‌گیرد و سایر انواع آن که در مواردی متضمن ایجاد صدماتی است، از دایره جواز خارج است. بنابراین تصور استناد همه مصادیق ختنه دختران به فقه نادرست است و خلاف اهتمام دین به سلامت جسمانی و روانی انسان‌هاست.

واژگان کلیدی: ختنه دختران، حقوق دختران، فقه امامیه، فقه اهل سنت،

حکم استحباب.

نوع مقاله: پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۳/۱۹ تاریخ بازنگری: ۱۳۹۸/۰۸/۰۲ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۹/۱۰
۱. دانشیار حقوق جزا و جرم‌شناسی، عضو هیئت علمی دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: a.gholami@isu.ac.ir

۲. کارشناس ارشد حقوق جزا و جرم‌شناسی، دانشگاه شهید باهنر کرمان، کرمان، ایران.

Email: moghadam67@gmail.com

An Analysis of Jurisprudential Arguments about Prohibition and Permission of Female Circumcision in Fifth Denominations with an Emphasis on Imamieh Jurisprudence

Ali Gholami¹, Neda Moghadami²

Female circumcision is a cultural rite that is performed in different societies in various ways. According to the World Health Organization, this rite includes some forms which may result in some physical and mental damages to girls that break their human rights. However, some general and Imamieh jurists have a positive attitude to female circumcision, particularly, sometimes Imamieh jurists considered it as a recommended action based on the valid narratives. This descriptive-analytical research was conducted with the aim of reviewing and analyzing jurisprudential arguments about prohibition and permission of female circumcision in fifth denominations with an emphasis on Imamieh jurisprudence; thus, related sources including jurisprudential books were reviewed, and it was determined that there was no research that examined the subject of this research. Reviewing different forms of female circumcision and comparing them with the content of narratives confirmed that the first form (the least degree) of forms of female circumcision is permitted and other ones are not permitted because of their damages. Therefore, the notion that jurisprudence gives us permission to perform all forms of female circumcision is wrong, and it is contrary to the concern of religion about the physical and mental health of humans.

Keywords: female circumcision, women's rights, Imamieh jurisprudence, Sunnite jurisprudence, recommendation rule.

Paper Type: Research

Data Received: 2019/08/05

Data Revised: 2020/01/06

Data Accepted: 2020/01/11

1. Associate Professor of Criminal Law and Criminology, Faculty Member of Imam Sadiq University, Tehran, Iran.
(Corresponding Author)

Email: a.gholami@isu.ac.ir

1.M.A. in Criminal Law and Criminology, Shahid Bahonar University of Kerman, Kerman, Iran.

Email: moghadam67@gmail.com

ختنه دختران^۱ رسمی فرهنگی است که در جوامع مختلف آداب متفاوتی دارد. سازمان بهداشت جهانی^۲ در سال ۱۹۹۵ در تعریف آن گفت: «عمل قطع آلت تناسلی دختران شامل کلیه اعمال سنتی است که باعث قطع تمام یا بخش‌هایی از آلت تناسلی خارجی دختران می‌شود» (کریمی، ۱۳۸۹). عمده‌ترین دلایل انجام این عمل عبارت است از:

- دلیل جنسی (برای کنترل یا کم کردن میل جنسی دختران): بسیاری از مدافعان و مجریان این رسم معتقدند که ختنه، تمایلات جنسی دختران را کم یا کنترل می‌کند و از بکارت آنها تا فرارسیدن ازدواج محافظت می‌کند؛ (فانید، ۱۳۸۶)

- دلیل اجتماعی (ورود دختران به مرحله زنانگی): شباهت هویت دختران با مادران امری ریشه‌دار است و دختران کوچک برای به دست آوردن هویت زنانگی باید شبیه مادرانشان شوند. ختنه یکی از لوازم تحصیل و کسب زنانگی است؛ (تانگ، ۱۳۸۷)

- باورهای مذهبی (اجرای دستور دینی): بسیاری از افراد انجام این رسم را از دستورات دینی می‌دانند و خود را مکلف به انجام آن می‌دانند؛

- باورهای بهداشتی و زیبایی‌شناختی: برخی بر این باورند که اعضای مزبور باید در عمل ختنه قطع شوند؛ زیرا این اعضا شکل ظاهری این عضو را زشت می‌کنند، قدرت تناسلی و باروری دختران را کم می‌کنند و در بزرگسالی و زمان بارداری باعث فوت نوزاد در هنگام تولد می‌شوند. (احمدی، ۱۳۷۸)

درباره منشأ عمل ختنه دختران و زمان آغاز آن منابع تاریخی محدودی در دست است. برخی خاستگاه جغرافیایی این رسم را دره رود نیل در مصر باستان می‌دانند و معتقدند که این رسم بعدها در نواحی اطراف حوزه رود نیل و شمال شرق و غرب آفریقا گسترش یافته است. برخی از مورخین پیشینه تاریخی ختنه دختران را به قوم یهود نسبت می‌دهند و بیان کرده‌اند که ختنه دختران ابتدا در میان قوم یهود و عملی مذهبی و یا حتی نوعی قربانی دادن در راه خدا بوده است. (فرنج، ۱۳۷۳) برخی دیگر نیز عقیده دارند که رسم ختنه در آغاز در هیچ‌یک از کشورهای متمدن و غیر متمدن دنیای قدیم به استثنای مصر معمول



نبوده است (مصطفوی، ۱۳۶۹). مطالعات تاریخی بیانگر آن است که این رسم سه هزار سال در میان جوامع حوزه جنوب غرب آسیا و قاره آفریقا سابقه داشته و پیش از اسلام در آیین یهود و مسیحیت نیز رواج داشته است به طوری که اکنون در میان بسیاری از مسیحیان آفریقا از جمله قبطی‌ها شایع است. یهودیان اتیوپیایی که به فلاشا معروف هستند نیز این کار را انجام می‌دهند (کسلر، ۲۰۰۵).

اگرچه ختنه دختران بیشتر در میان مسلمانان شایع است، اما این تصور که انجام همه انواع آن در احکام اسلامی تأیید شده است، تصویری نادرست است؛ زیرا سلامت جسم و روان و عدم آزار هم‌نوع از موضوعاتی است که در اسلام و دستورات دینی مسلمانان بسیار به آن تأکید شده است. خداوند متعال حیات، سلامتی و آرامش روانی را به‌عنوان نعمت‌هایی بارزش به انسان‌ها داده است و شکر آنها را صیانت از این نعمت‌ها به‌صورت شایسته می‌داند. مسلمانان توجه به وضعیت جسمانی و روانی کودکان به‌ویژه دختران را بسیار مهم می‌دانند و به شیوه‌های مختلف در حفظ آن می‌کوشند (حکیمی، ۱۳۷۸)؛ زیرا آنچه متضمن پایداری، رشد، شکوفایی و تداوم جوامع انسانی است تضمین تمام حقوق انسانی افرادی است که در آن جامعه زندگی می‌کنند. همه افراد جامعه اعم از مرد و زن به نحو ذاتی و اکتسابی حقوقی دارند که پیروی از آنها نه تنها در شکوفایی فردی بلکه در پیشرفت‌های اجتماعی نیز مهم است (دفتر کمیساری عالی حقوق بشر، ...، ۱۳۸۸، ۲/۶۳۶).

دختران و زنان به‌عنوان نیمی از جمعیت بشری صاحبان اصلی حقوقی هستند که امروزه حقوق بشر زنان نامیده می‌شود. این حقوق ایجاب می‌کند که دختران ختنه‌شده نیز بدون هرگونه تبعیضی بر مبنای جنسیت از حقوقی مانند حق حیات و سلامت جسمی و روانی برخوردار باشند. این امر مستلزم آن است که در مواردی که عمل ختنه در راستای انجام احکام دینی اجرا می‌شود، حقوق ناظر به اصل حیات و سلامت جسمانی نقض نشود. (شجاعی، ۱۳۸۴، ۲/۱۳۳) بررسی ختنه دختران در فقه اسلامی به‌ویژه فقه امامیه بسیار مهم است تا به روشنی مشخص شود دین اسلام در چه مواردی جواز انجام این عمل و در چه مواردی دستور به منع آن داده است. مقاله حاضر ابتدا انواع ختنه دختران و آثار محتمل بر انجام

آن را بررسی و سپس با تحلیل نظرات فقها به ویژه فقه‌های امامیه مشخص نموده است که حکم شرعی ختنه دختران در اسلام چیست و حکم مذکور با توجه به انواع ختنه دختران شامل چه مواردی می‌شود.

۲. چارچوب نظری پژوهش

۲-۱. انواع ختنه

براساس تعریف سازمان بهداشت جهانی ختنه دختران فرآیندی است که در آن بخش‌هایی از آلت تناسلی خارجی دختران قطع می‌شود. تفاوت عمل جوامع مختلف مجری این رسم در قطع اعضای مزبور باعث تقسیم‌بندی‌هایی در این مورد می‌شود. در هر یک از تقسیم‌بندی‌ها براساس اینکه چه اعضای قطع شده است، ممکن است صدماتی در زمان انجام عمل یا پس از آن بر تمامیت جسمانی و یا روانی دختران ختنه شده وارد شود.

فرهنگ، مجموعه درهم‌تنیده‌ای شامل دانستنی‌ها، اعتقادات، هنرها، اخلاقیات، قوانین، آداب و رسوم، عادات و هرگونه توانایی دیگری است که در میان گروهی از انسان‌ها مشترک است و از نسلی به نسل دیگر و از جامعه‌ای به جامعه دیگر منتقل می‌شود. بنابراین، فرهنگ یک هنجار بدون تغییر نیست و در طول زمان و مکان متغیر است. (نیک‌خلق و وثوقی، ۱۳۸۴) ختنه دختران رسمی فرهنگی است و ارائه یک تقسیم‌بندی جامع و مانع از آن به سهولت امکان‌پذیر نیست. سازمان بهداشت جهانی در سال ۱۹۹۷ پس از بررسی‌های فراوان و مطالعات میدانی در جوامع مجری و با در نظر گرفتن مسائل پزشکی و درمانی تقسیم‌بندی‌هایی انجام داده است که تا حد زیادی انواع ختنه دختران را پوشش می‌دهد.

۲-۱-۱. نوع اول^۱

این نوع بهترین حالت ختنه است که در آن به ندرت تمام کلیتوریس یا بخش‌های دیگر آلت تناسلی مانند لب‌های کوچک، لب‌های بزرگ و فضای دهلیزی آسیب می‌بیند. در این نوع ختنه پوست اطراف کلیتوریس و چین‌غشایی برداشته می‌شود. گاهی هم هیچ بافتی از آلت تناسلی از بین نمی‌رود و با برگزاری یک جشن مراسم ختنه با وسیله‌ای مانند چاقو یا

سوزن و با رهاکردن یک قطره خون به صورت نمادین انجام می‌شود.

۲-۱-۲. نوع دوم^۱

در ختنه نوع دوم، قطع کلیتوریس حتمی است و علاوه بر کلیتوریس تمام یا بخشی از لب‌های کوچک نیز که نقش مهمی در محافظت از کلیتوریس دارند، قطع می‌شود. (محمدی اصل، ۱۳۸۸)

۲-۱-۳. نوع سوم^۲

ختنه نوع سوم که در اصطلاح عامیانه به آن ختنه فرعون می‌گویند شدیدترین و خطرناک‌ترین نوع ختنه دختران است که در آن تمام یا بخشی از آلت تناسلی خارجی شامل کلیتوریس، لب‌های کوچک و سطح داخلی لب‌های بزرگ قطع می‌شود و پس از قطع عمیق و برش‌های داخلی تمامی فضای دهلیزی را مسدود می‌کنند. (فرنچ، ۱۳۷۳)

۲-۱-۴. نوع چهارم یا اعمال مشابه ختنه دختران

در اینجا ختنه در معنای خاص آن مد نظر نیست بلکه رفتارهای مختلفی مانند شکاف دادن، خراش دادن، داغ کردن یا سوزاندن بافت‌های احاطه‌کننده آلت تناسلی، پاره کردن بافت اطراف دهانه واژن، گذاشتن مواد یا علف‌های خورنده داخل واژن برای خونریزی یا تنگ کردن واژن و... به نام ختنه دختران صورت می‌گیرد و چون باعث انهدام کامل یا جزئی ارگان‌های جنسی دختران می‌شود در این تقسیم‌بندی قرار می‌گیرد. (کریبی، ۱۳۸۹)

۲-۲. آثار محتمل ختنه

ختنه دختران رسمی فرهنگی است که کیفیت اجرای آن به ویژه سن ختنه‌شوندگان در جوامع مجری آن متفاوت است. مطالعات موردی در بسیاری از جوامع نشان می‌دهد که سن معمول برای ختنه دختران سنین ۴ تا ۱۲ سالگی است. (دبیری و میلر، ۱۳۸۴) این کودکان به دلیل محرومیت از حقوق و نیازهای اساسی مانند سلامتی، بهداشت و امکانات رفاهی و درمانی در معرض سوء رفتارهای جسمی و روانی قرار می‌گیرند و از کمک‌ها و حمایت‌های قانونی محروم هستند. به همین دلیل کودکان در معرض خطر یا کودکان در شرایط دشوار

1. Excision
2. Infibulation

محسوب می‌شوند (معظمی، ۱۳۸۸). با توجه به ماهیت عمل ختنه دختران در طی این عمل تمام یا بخشی از اعضای دستگاه تناسلی آنها قطع می‌شود که نوعی نقص عضو نیز است. در این نقص عضو ممکن است صدمات و آسیب‌هایی بر تمامیت جسمانی و روانی آنها وارد شود که مانع بهره‌مندی آنها از برخی حقوق اساسی و بنیادین مانند حق حیات و سلامت جسمی و روانی شود (رضوی، ۱۳۸۳).

۲-۲-۱. تهدید حق حیات

حق حیات بنیادی‌ترین حق انسانی است و چون حقوق بشر به زنده بودن ابناء بشر وابسته است بر سایر حقوق اولویت دارد. (اسلامی ندوشن، ۱۳۵۷) منظور از حق حیات آن است که هر فرد بتواند سالم و طبیعی زندگی کند؛ این حق از حقوق مسلم هر فرد است. جوامع و مذاهب نیز برای حیات بشر ارزش و احترام خاصی قائل شده‌اند و تصریح کرده‌اند که هیچ انسانی را نباید بدون دلیل قانونی از حق حیات محروم کرد و حق زیستن را از او گرفت (آقایی، ۱۳۷۶). در برخی از انواع ختنه به ویژه نوع دوم و سوم یکی از موارد شایع که باعث مرگ می‌شود قطع شریان کلیتورال است. وقتی کلیتوریس قطع می‌شود شریانی به نام کلیتورال که در آن خون با فشار بالا و جریان قوی در گردش است نیز قطع می‌شود. قطع این شریان باعث خونریزی زیاد و در مواردی باعث فوت فرد می‌شود (شجاعی، ۱۳۸۳/۱/۴۵۳). بنابراین، اگرچه حق حیات در برابر قدرت دولت‌ها مورد استناد قرار می‌گیرد، اما ختنه دختران رسمی است که با وجود اینکه دولت‌ها در اجرای آن نقشی ندارند، ولی در روابط میان افراد جامعه می‌تواند سبب به خطر افتادن حیات فرد شود (قربان‌نیا، ۱۳۸۷).

۲-۲-۲. تهدید حق سلامت جسمی و روانی

حق سلامت از مصادیقی است که در نظام بین‌المللی حقوق بشر به رسمیت شناخته شده است. منظور از سلامتی در اساسنامه سازمان بهداشت جهانی سلامتی کامل جسمی، روانی و اجتماعی است و فقط به معنای فقدان بیماری و معلولیت نیست. (رواسیان کاشی، ۱۳۸۸) در برخی از مصادیق ختنه، صدماتی بر تمامیت جسمانی دختران وارد می‌شود که در نتیجه آن ممکن است عوارض جسمی و روحی-روانی تا مدت‌ها تندرستی و سلامت جسمی آنها را به چالش بکشد. مهمترین این عوارض عبارتند از:

- خونریزی‌های شدید و گاهی غیرقابل کنترل که باعث مرگ می‌شود؛
- عفونت‌های موضعی و عمومی بدن که به درمان‌های پزشکی احتیاج دارد؛
- عفونت‌های حاد و مزمن دستگاه تناسلی و ادراری؛
- ایجاد دردهای غیرقابل تحمل در صورت امکان برقراری رابطه جنسی؛
- مشکلات نازایی، خطرات و مشکلات ناشی از حاملگی به‌ویژه زمان زایمان (ایزدی، ۱۳۸۲؛ کازری و کاویانی، ۱۳۷۷)؛

- ابتلا به بیماری‌هایی مانند کزاز و ایدز که به راحتی قابل درمان نیستند و اثرات مخرب طولانی دارند. استفاده از وسایل غیر بهداشتی و غیراستریلیزه که به صورت مشترک استفاده می‌شوند احتمال ابتلا به ویروس ایدز را به شدت افزایش می‌دهد. (باصری، ۱۳۸۸)

عمل ختنه در کنار صدمات و عوارض فیزیکی که بر جسم وارد می‌کند سلامت روانی دختران را نیز به خطر می‌اندازد. اشخاص ختنه‌شده از اختلالات روانی مانند اختلال پس از حادثه، افسردگی، وسواس‌های فکری و عملی و حتی اقدام به خودکشی رنج می‌برند. (خسروی، ۱۳۸۲) دستگاه تناسلی از چندین بافت تشکیل شده است که هر یک از این بافت‌ها و اجزا در یک مجموعه واحد نیازهای متعددی مانند دفع ادرار، دفع خون قاعدگی، ارضای نیازهای جنسی و... را برطرف می‌کنند (معین، ۱۳۷۱/۲، ۲۳۱۵). یکی از بافت‌های مهم دستگاه تناسلی خارجی دختران، کلیتوریس است که به همراه غدد دهلیزی نقش مهمی را در روابط جنسی ایفا می‌کند و سبب التذاذ از مقاربت جنسی می‌شود. در ختنه نوع دوم و سوم که کلیتوریس و سایر بخش‌های مجاور یعنی، لب‌های بزرگ، لب‌های کوچک و بخشی از غدد دهلیزی قطع می‌شود (نورانی، ۱۳۸۰)، لذت جنسی از زنان سلب می‌شود و موجبات ابتلا به برخی از اختلالات جنسی مانند اختلال انگیختگی جنسی، اختلال ارگاسمی درزن، اختلال درد جنسی و اختلال میل جنسی کم‌کار فراهم می‌شود (پی‌هالچین و کراس و ویتبورن، ۱۳۸۹/۲، ۴۹).

۲-۳. نظر فقها درباره ختنه دختران

شیعیان و اهل سنت در برخی از اصول دین مانند توحید، نبوت و... اعتقادات مشترکی دارند، اما در برخی موارد مانند ختنه دختران دیدگاه‌های متفاوتی دارند (محمدی، ۱۳۸۸) و هر گروه برای اثبات درستی تفسیر خود از آیات و روایات مختلفی بهره می‌گیرد.

۲-۳-۱. دیدگاه علمای اهل سنت درباره ختنه دختران

پیروان مذهب تسنن تابع یکی از چهار گروه مالکی، حنبلی، حنفی یا شافعی هستند و هر دسته به فتوای رهبران و علمای صاحب نظر خود در مسائل گوناگون دینی و شرعی عمل می‌کنند.

اول، وجوب ختنه دختران و پسران به طور یکسان

فرقه شافعی ختنه دختران را مانند ختنه پسران واجب می‌داند. امام نووی از علمای شافعی مذهب می‌نویسد: «نزد ما شافعی‌ها ختنه کردن دختران و پسران واجب است و بیشتر گذشتگان ما آن را واجب دانسته‌اند». (نووی، بی‌تا، ۱/۳۶۷) مهم‌ترین مدرکی که شافعی‌ها در وجوب ختنه دختران به آن استناد می‌کنند روایت پیامبر اکرم ﷺ است که می‌فرماید:

إِذَا جَلَسَ بَيْنَ شَعْبِ الْأَرْبَعِ - أَيْ أَطْرَافِهَا - وَمَسَّ الْخِتَانَ فَفَقْدَ وَجِبِ الْغُسْلِ.

اگر در بین دو دست و دو پای زن نشستید و دو محل ختنه شده (ذکر و فرج) به هم رسیدند دخول صورت گرفته ولو اینکه شهوت خارج نشده باشد، غسل واجب است.

این گروه معتقدند که منظور از الختان الختان در این حدیث آلت تناسلی مرد و فرج زن است. بنابراین، از لفظ الختان برمی‌آید که نه تنها آلت تناسلی مرد بلکه فرج زن نیز باید ختنه شده باشد.^۱ (اهل الحدیث...، بی‌تا) در کنار این روایت دلایل دیگری نیز وجود دارد که شافعی‌ها از آنها وجوب ختنه را برداشت کرده‌اند که عبارتند از:

سخت‌گیری گذشتگان بر انجام ختنه: شافعی‌ها معتقدند که اگر ختنه دختران واجب نبود این همه سخت‌گیری برای آن وجود نداشت. ملامحمد ربیعی یکی از علمای شافعی کرمانشاه می‌گوید:

ختنه کردن پیروی از آیین حضرت ابراهیم عليه السلام است که دین مقدس اسلام بر آن تأکید کرده است و تأکید می‌کند کسانی که به علت‌هایی ختنه نشده‌اند بر ایشان واجب است به هر نحوی که صلاح می‌دانند هرچه زودتر این واجب را انجام دهند.

فطری بودن ختنه و عمومیت آن در پسران و دختران: به استناد آیه ۱۲۴ سوره بقره، شافعی‌ها استدلال می‌کنند که خداوند حضرت ابراهیم عليه السلام را به طهارت آزمود که پنج موضع طهارت در سر عبارتند از: کوتاه کردن سبیل، آب‌کشیدن دهان، آب به بینی وارد کردن، مسواک زدن و موی سر تمیز کردن و پنج موضع در بدن عبارتند از: کوتاه کردن

۱. این روایت را شیخان (شیخ طوسی و شیخ مفید) و همچنین اُبی هریره نیز روایت کرده‌اند.

ناخن‌ها، تراشیدن موهای زیرناف، ختنه کردن، تراشیدن موهای زیر بغل و شستن محل دفع ادرار و مدفوع. آنها این مواضع آزمایش را از خصائل فطرت می‌دانند که عمومیت دارد و چون ختنه هم بین آنهاست به دختران نیز تسری پیدا کرده و بر آنها واجب شده است. (ربیع، ۱۳۷۰، ۳/۱۸۴)

دوم) استحباب ختنه دختران و پسران به طور مساوی

ابوحنیفه و ابو عبدالله مالک بن انس از علمای فرقه‌های حنفی و مالکی معتقدند که ختنه کردن در حق تمام مردم چه زن و چه مرد مستحب مؤکد است و واجب نیست؛ یعنی اصل بر مستحب بودن ختنه است. برخی از علما مانند امام شوکانی معتقد است: «قول حق بر این است که دلیل صحیحی بر وجوب ختنه نیست و آنچه یقین بخش است سنت بودن آن است و واجب بودن با دلیل یقینی ثابت می‌شود» (شوکانی صنعانی، ۱۹۹۴، ۱۰/۱۳۹). قائلین قول دوم معتقدند که دلایل آشکاری بر واجب بودن ختنه دختران نیافتند و در پاسخ به استدلال‌ات شافعی‌ها گفته‌اند که اگر ختنه واجب می‌شد، علما و فقها نسبت به وجوب آن سهل‌انگاری نمی‌کردند؛ زیرا کسانی که پایبند به التزامات اسلام هستند این موضوع را نیز به صورت تعبدی می‌پذیرفتند هرچند که حدیث مورد استناد آن ضعیف و مرسل باشد. استدلال بر اینکه ختنه کردن از خصوصیات و خصائل فطرت است، صحیح نیست؛ زیرا این اوصاف و خصوصیات عمومیت ندارد و در آنها بین زن و مرد فرق است مانند کوتاه کردن سبیل (کریمی، ۱۳۸۹).

سوم) وجوب ختنه پسران و استحباب ختنه دختران

پیروان مکتب حنبلی معتقدند که ختنه کردن برای پسران واجب و برای دختران مستحب است. حنبلی‌ها ختنه دختران را نوعی زیبایی و مکرمت می‌دانند و در حدیث آورده‌اند: «خفض النساء مکرمه و لیس من السنه و لا شیئاً واجباً، و أیّ شیء أفضل من المکرمه؛ ختنه زنان مکرمت است و امر واجبی نیست و چه چیزی برای زنان بهتر از مکرمت و بزرگواری است». این حدیث و احادیث دیگری که از امام احمد و طبرانی روایت شده است، دلالت بر استحباب ختنه دختران دارد: «الختان واجب علی الرجال و مکرمه فی حق النساء و لیس بواجب علیهن؛ ختنه مردان واجب است و برای زنان ختنه نیکو و زیباست؛ ولی برای آنها واجب نیست». (ربک، ختنه دختران در ...، بی‌تا)

چهارم) عدم وجوب یا عدم استحباب ختنه دختران

دیدگاه‌های فقهی برخی از فقهای معاصر اهل سنت درباره رسم ختنه زنان در بسیاری از موارد با آنچه که رهبرانشان بر آن فتوا داده‌اند، متفاوت است و با این رسم مخالفت‌های شدیدی شده است. شیخ الازهر برجسته‌ترین چهره مذهبی کشور مصر می‌گوید: «عمل ختنه دختران بر اساس عقاید مذهبی ضرورت ندارد» (جمعیت حمایت از حقوق بشر زنان، ۱۳۸۵). شیخ صدیق عبدالهی از فقهای معاصر اهل سنت می‌گوید:

ختنه زنان در سنت سفارش و ذکر نشده است و ختنه نکردن زنان عملی خلاف شرع و اسلام نیست. خداوند برای هر بخش از بدن انسان کارکردهایی را در نظر گرفته است، پس لازم نیست که آلت تناسلی خارجی زنان توسط ماماها، زنان مسن یا جراحان ماهر با هدف تکمیل یا تغییر آنچه که خداوند خلق کرده است، قطع شود. آنچه امروزه ما به عنوان عمل قطع آلت تناسلی خارجی زنان مشاهده می‌کنیم، امری نیست که پیامبر ﷺ آن را سفارش کرده باشد. ختنه عملی است که سلامت زنان را به خطر می‌اندازد.

دکتر احمد طالب، رئیس دانشکده شریعت دانشگاه الازهر مصر، در مارس ۲۰۰۵ اعلام کرد: «همه اعمال ناظر به ختنه زنان جرم محسوب می‌شود و هیچ ارتباطی به اسلام ندارد. قطع پوست یا بریدن آلت تناسلی زنان یک تکلیف اسلامی و دینی نیست». محمد عرفه، استاد بخش شریعت اسلامی دانشکده شریعت دانشگاه الازهر مصر، می‌گوید:

فیزیولوژیست‌ها کارکردهای سیستم تناسلی خارجی را بررسی کرده‌اند و به این نتیجه رسیده‌اند که قطع قسمت‌هایی از آلت تناسلی زنان نقش مؤثری در ناباروری دارد. بنابراین، محو لذت‌هایی که قانوناً حق زنان است، صحیح نیست.

یوسف عبدالله قرضاوی، عالم دینی عربی مصری الاصل و رئیس و مؤسس اتحادیه جهانی علمای مسلمان و فقیه معاصر، می‌گوید:

درباره مسئله ختنه زنان میان علما و پزشکان اختلاف است و سال‌ها بحث و جدل ادامه دارد، اما از نظر من معتدل‌ترین، بهترین و نزدیک‌ترین اقوال همان ختنه سبک است و لزومی به قطع عمیق بخش‌های مختلف نیست. (قرضاوی، ۱۳۸۴)

۲-۳-۲. تحلیل نظر فقهای اهل سنت

در تحلیل نظر مذاهب مختلف اهل سنت و فقهای معاصر آنها درباره ختنه دختران باید به

چهار نکته اشاره کرد:

الف) در تحلیل نظر فقهای اهل سنت از مذاهب مختلف باید گفت که نظر قابل دفاع، نظر حنابله است که معتقدند ختنه کردن برای پسران واجب و برای دختران مستحب است و ختنه دختران را نوعی زیبایی و مکرمت می‌دانند. حنابله در تحلیل نظر خود به دو روایت استناد کرده‌اند که با حدیث امام صادق علیه السلام که مبین سنت نبوی است نیز مطابقت دارد. امام صادق علیه السلام در این حدیث می‌فرماید: «ختنه زنان مکرمت است و از سنت پیامبر صلی الله علیه و آله و امر واجبی نیست و چه چیزی برای زنان بهتر از مکرمت و بزرگواری است». نظر فقهای شافعی مبنی بر تساوی و جوب ختنه پسران و دختران قابل قبول نیست؛ زیرا روایت مورد استدلال، روایتی ضعیف و مرسل است که حنفی‌ها و مالکی‌ها نیز به آن ایراد گرفته‌اند و در بعضی نقل‌ها نیز با عبارتی متفاوت آمده است: «عن أبي هريرة أن رسول الله صلی الله علیه و آله قال: إذا جلس بين شعبها الأربع، ثم جهدها فقد وجب الغسل وإن لم يُنزل». این ادعا که چون کلمه ختنان در مورد مرد و زن به طور یکسان در روایت به کار رفته است، دلالت بر یکسانی حکم و جوب در ختنه دو جنس دارد، ادعای دقیقی نیست؛ زیرا روایت با ذکر کلمه ختنان در مقام تبیین مواضعی است که با تماس و ارتباط آنها غسل واجب می‌شود نه تبیین حکم ختنه مرد و زن.

ب) این استدلال که فطری بودن ختنه، عامل عمومیت آن میان پسران و دختران است، مخدوش است؛ زیرا اوصاف و خصوصیات مذکور در تفسیر آیه ۱۲۴ سوره بقره عمومیت ندارد و در آنها بین زن و مرد فرق است مانند کوتاه کردن سبیل. ادعای سخت‌گیری گذشتگان به ختنه زنان ادعایی است که دلیلی برای آن نیامده است. فقط عمل یا سخت‌گیری مسلمانان نسبت به امری آن را حائز وصف حجیت نمی‌کند و اگر ختنه واجب بود علما و فقها نسبت به وجوب آن سهل‌انگاری نمی‌کردند.

ج) نظر فقهای مذاهب حنفی و مالکی که فائند ختنه کردن در حق مردان و زنان مستحب مؤکد است و واجب نیست و اصل بر مستحب بودن ختنه است، اگرچه نسبت به ختنه زنان دیدگاه قابل قبولی دارد، ولی از باب یکسان‌سازی حکم ختنه دو جنس اشکال دارد؛ زیرا با روایات متعدد دال بر وجوب ختنه مردان که مورد استناد برخی از اهل سنت نیز هست، تعارض دارد.



د) اندیشمندان و فقهای معاصر اهل سنت از نظر نوع اظهار نظر نسبت به موضوع ختنه دختران به دو گروه تقسیم می‌شوند: گروهی که بر اساس منابع دینی و نظرات فقهای سابق با این حکم مخالفت کرده‌اند و یا آن را مستحب می‌دانند مانند شیخ الازهر، شیخ صدیق عبدالهی از فقهای اهل سنت و یوسف عبدالله قرضاوی (عالم دینی رئیس و مؤسس اتحادیه جهانی علمای مسلمان). گروه دوم که بر اساس مبانی حقوق بشر امروزیین یا یافته‌های پزشکی با این حکم مخالفت هستند مانند دکتر احمد طالب (رئیس دانشکده شریعت دانشگاه الازهر مصر) و محمد عرفه (استاد بخش شریعت اسلامی دانشکده شریعت دانشگاه الازهر مصر).
 به نظر می‌رسد با توجه به ابتناء بر مبانی فقهی اهل سنت، نظر گروه اول فارغ از مذاهب پشتیبان آن قابل قبول تر باشد، اگرچه نسبت به ختنه مردان اظهار نظر صریحی در آن یافت نمی‌شود.

۲-۴. دیدگاه علمای شیعه درباره ختنه دختران

ادله استنباط احکام شرعی در فقه شیعه، قرآن، سنت، اجماع و عقل است و فقهای امامیه با تمسک به این دلایل در هر موضوعی که نیاز باشد احکام شرعی را استنباط می‌کنند. در آیات قرآن به مسئله ختنه دختران اشاره نشده است. بنابراین، فقهای امامیه موضوع ختنه دختران را به استناد روایات معتبر در کتب روایی بررسی کرده‌اند.

۲-۴-۱. نظر برخی از فقهای پیشین

اول، شهید ثانی (زین الدین بن علی العاملی)

شهید ثانی در باب نکاح از کتاب *الروضه البهیه فی شرح اللمعه الدمشقیه* در قسمت احکام اولاد و در بخش مربوط به احکام ختنه پسران، درباره ختنه دختران می‌فرماید: «ختنه کردن زنان مستحب است، هر چند بالغ شده باشند». امام صادق علیه السلام فرمود: «ختنه کردن زنان مکرمت است و چه چیزی بهتر از مکرمت است». شهید ثانی با توجه به مضمون روایت فوق حکم شرعی ختنه دختران را استحباب می‌داند. (ر.ک.، مکی العاملی، ۱۳۸۵)

دوم) شیخ محمد بن حسن الحر العاملی (صاحب وسائل)

ایشان در کتاب *وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه* در باب احکام اولاد ذیل دو باب

۵۶ و ۵۸ با تمسک به احادیث و روایات معتبر، عدم وجوب ختنه دختران و مستحب بودن آن را به تفصیل شرح داده است. شیخ حرعاملی در باب ۵۶ با عنوان وجوب ختنه مردان و عدم وجوب ختنه زنان از سه حدیث معتبر عدم وجوب آن را استخراج کرده است:

در روایت شماره ۲۷۵۳۰ در صحیحہ مرادی از ابی بصیر نقل شده است:

سؤال کردم از امام باقر علیه السلام در مورد کنیزی که از سرزمین شرک اسیر می شود و اسلام می آورد و سپس به دنبال شخصی می گردند که او را ختنه کند. پس نتوانستند زنی را پیدا کنند، آیا واجب است وی ختنه شود هر چند این کار را به مردی واگذار کنند؟ امام علیه السلام فرمود: «ختنه کردن بر مردان واجب است و بر زنان واجب نیست».

- در روایت شماره ۲۷۵۳۱ از عبدالله بن سنان از امام صادق علیه السلام نقل می کند که امام علیه السلام فرمود: «ختنه کردن پسران از سنت پیامبر صلی الله علیه و آله است؛ یعنی واجب است و ختنه کردن دختران از سنت نیست؛ یعنی واجب نیست».

- در روایت شماره ۲۷۵۳۲ در مؤتفه مسعده بن صدقه از امام صادق علیه السلام نقل شده است که فرمود: «خفض النساء مکرمه ولیس من السنه ولا شیئاً واجباً، وأی شیء أفضل من المکرمه؟؛ ختنه زنان مکرمت است و از سنت پیامبر صلی الله علیه و آله و امر واجبی نیست و چه چیزی برای زنان بهتر از مکرمت و بزرگواری است؟». عبارت «لا شیئاً واجباً» در این روایت از باب تأکید آمده است و بر سه نکته دلالت دارد: اول اینکه ختنه زنان مکرمت است؛ دوم اینکه ختنه از سنت پیامبر صلی الله علیه و آله نیست و سنت در ظاهر به معنای وجوب است و در عبارت بعدی به عدم وجوب آن تصریح شده است؛ سوم اینکه مکرمت به معنای استحباب است.^۱

- در باب ۵۸، شیخ حرعاملی با عنوان استحباب ختنه دختر و آداب آن از حدیثی درباره رسم ختنه دختران، استحباب آن را استنتاج کرده است. در روایت شماره ۲۷۵۳۴ آمده است که عبدالله بن سنان از امام صادق علیه السلام نقل می کند که امام فرمود: «ختنه برای مردان واجب و برای زنان مکرمت است» ایشان با عنایت به روایات مذکور بر اعتقاد به استحباب ختنه دختران دارد (حرعاملی، ۱۳۹۶، ۱۵/۱۶۶).

۱. مرحوم شیخ حرعاملی در کتاب خود متذکر شده است که دو روایت نخست را کلینی در فروع کافی جلد ۲ صفحه ۹۱ نقل کرده است و روایت سوم از الحمیری به دو شکل، یک بار در کتاب قرب الاسناد از هارون ابن مسلم و در جای دیگر از مرحوم کلینی نقل شده است. همچنین شیخ طوسی در کتاب التهنید از مرحوم کلینی در فروع کافی جلد ۲ صفحه ۹۱ نقل شده است.

شیخ محمد حسن نجفی در کتاب جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام از کتاب النکاح درباره ختنه دختران می‌فرماید:

واما ختنه در مورد زنان که در کلام بعضی از فقها به آن خفص جواری می‌گویند بدون اختلاف مستحب است. بلکه اجماع به هر دو قسمش (اعم از منقول و محصل) بر آن شده است و روایات مستفیض و متواتر درباره آن موجود است...؛ و برای ولی واجب نیست قبل از بلوغ، دختر را ختنه کند و همچنین واجب نیست که دختر خودش بعد از بلوغ خود را ختنه کند و ظاهر آن است که زمان ختنه در دختران هفت سالگی است، بلکه در خبر غیاث بن ابراهیم از امام صادق علیه السلام و ایشان از پدرشان امام باقر علیه السلام آمده است که دختر را ختنه نکنید تا زمانی که به هفت سالگی برسد. همچنین سزاوار است در ختنه دختران به مقدار زیاد قطع نشود.

در صحیحہ ابن مسلم از امام صادق علیه السلام نقل شده است:

وقتی گروهی از زنان به مدینه مهاجرت کردند در میان آنها زنی بود که به او ام حبیب می‌گفتند و دختران و زنان را ختنه می‌کرد. هنگامی که پیامبر صلی الله علیه و آله او را دید به وی گفت: «ای ام حبیب، آن کاری که در دست تو بود امروز هم در دست توست؟» گفت: بله یا رسول الله! مگر آنکه حرام باشد و مرا نهی کنید. پس پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «نه، بلکه حلال است، پس نزدیک شو تا تو را تعلیم دهم». ام حبیب نزدیک شد و پیامبر فرمود: «ای ام حبیب! وقتی ختنه را انجام می‌دهی از ریشه قطع مکن و مقداری از آن نگه دار؛ زیرا صورت را زیباتر می‌کند و در رابطه جنسی برای شوهر لذت بخش تر است». (نجفی، ۱۳۷۴، ۲۶۲/۳۱)

بنابراین، پیامبر صلی الله علیه و آله نیز نظر بر استحباب این عمل دارند.

۲-۴-۲. نظر فقهای معاصر درباره ختنه دختران

در زمان حاضر نیز عمل ختنه دختران در برخی از مناطق انجام می‌شود. بنابراین، نگارندگان درباره موضوع ختنه دختران از برخی علما و مراجع عظام تقلید حال حاضر مانند آیات عظام طباطبایی حکیم، نوری همدانی، صافی گلپایگانی و مکارم شیرازی^۱ در این مورد استفتاء کرد تا حکم شرعی این عمل با توجه به برخی از آسیب‌های احتمالی مشخص

۱. آیت‌الله نوری همدانی، استفتاء شماره ۷۳۵۲: «ختنه برای دختران نوعی حسن و سربلندی است». آیت‌الله لطف‌الله صافی گلپایگانی، استفتاء شماره ۹۲۱۴۴: «واجب نیست». آیت‌الله ناصر مکارم شیرازی، استفتاء شماره ۱۲-۱۳۲-۱۲-۹۱: «ممنوع است». آیت‌الله حکیم: «در اختیار خود دختر است». متن استفتاء آیت‌الله حکیم به پیوست بیان شده است.

شود. فقهای معاصر برخلاف فقهای متقدم که نظر بر استحباب داشتند، نسبت به مسئله ختنه دختران متفق القول نیستند. برخی از مراجع فقط به عدم وجوب یا عدم حرمت و بعضی دیگر مانند آیت الله مکارم شیرازی بر منع آن، فتوا داده‌اند و آیت الله حکیم نیز اصل موضوع را به خود دختر موکول کرده است. آنچه از مجموعه احادیث و روایات و کلام قدما به ویژه فقهای امامیه و پاسخ استفتائات فقهای معاصر دریافت می‌شود این است که در فقه شیعه، ختنه کردن دختران واجب نیست بلکه امری مستحب است که بهتر است انجام شود و ترک آن مانند ترک واجب شرعی عقابی ندارد. بنابراین، ختنه زنان در بین شیعیان مانند اهل سنت شایع نیست و فقط در گروه مستعلویه (که شاخه‌ای از اسمائیلیه است) در مصر ختنه زنان شایع است. ایشان با استناد به روایتی مرسل از شیخ صدوق این عمل را انجام می‌دهند. غیاث بن ابراهیم از امام صادق علیه السلام و ایشان از پدرش امام باقر علیه السلام نقل می‌کند که امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: «ایرادی ندارد که زن ختنه نشود، ولی مرد ناگزیر از آن است». بنابراین، آنها معتقدند که بهتر است زنان ختنه شوند، ولی اگر این عمل به هر دلیلی محقق نشد، ایرادی ندارد. شیعیان مستعلوی از این روایت، استحباب این عمل را برداشت کرده‌اند.

۲-۴-۳. تعیین مصادیق حکم استحباب ختنه دختران در پرتو روایات و نصوص دینی در فقه امامیه

درباره احکام شرعی ختنه دختران در فقه امامیه، نصوص و روایات متعددی ذکر شده است که فقها با استناد آن و با تمسک به ادله استنباط احکام شرعی، حکم این مسئله را استنتاج کرده‌اند. نتایج حاصل از بررسی‌های انجام شده از سویی نشان می‌دهد که ختنه زنان در اسلام توسط شارع مقدس نهی نشده است و در عین حال بر وجوب آن نیز تأکید نشده است. از سوی دیگر در احکام دینی کیفیت عمل ختنه زنان مانند ختنه مردان بیان نشده است. بنابراین، برای تعیین دقیق مصداق ختنه زنان که در اسلام حکم به استحباب آن شده است باید انواع چهارگانه ختنه زنان را که سازمان بهداشت جهانی پس از مطالعات دقیق پزشکی ارائه کرده است با آنچه در روایات دینی درباره ختنه زنان بیان شده است، تطبیق داد تا به طور دقیق مشخص شود موارد جواز فقه به ویژه فقه امامیه به کدام یک از

انواع ختنه زنان تعلق می‌گیرد و کدام یک از انواع این عمل از شمول استحباب خارج است. از میان تمام روایات مربوط به ختنه زنان، صحیحه ابن مسلم از امام صادق علیه السلام بسیار مهم است و درباره ختنه زنان قابل تأمل است. به نظر می‌رسد این روایت نسبت به سایر روایات می‌تواند در تعیین مصادیق ختنه زنان در اسلام با انواعی که از سوی سازمان بهداشت جهانی برشمرده شده است مورد استناد قرار گیرد و اهمیت تعیین‌کننده‌ای در تعیین موارد جواز و یا عدم جواز فقه درباره ختنه دختران دارد. متن روایتی که در صحیحه ابن مسلم از امام صادق علیه السلام نقل شده است عبارتند از:

وقتی گروهی از زنان به مدینه مهاجرت کردند، در میان آنها زنی بود که به او ام حبیب می‌گفتند و دختران و زنان را ختنه می‌کرد. پس هنگامی که پیامبر صلی الله علیه و آله او را دید به وی گفت: «ای ام حبیب! آن کاری که در دست تو بود، امروز هم در دست توست؟» گفت: «بله یا رسول الله! مگر آنکه حرام باشد و مرا نهی کنید. پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «نه بلکه حلال است، پس نزدیک شو تا تو را تعلیم دهم». ام حبیب نزدیک شد و پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «ای ام حبیب! وقتی ختنه را انجام می‌دهی از ریشه قطع مکن و مقداری از آن نگاه دار؛ زیرا صورت را زیباتر می‌کند و در رابطه جنسی برای شوهر لذت بخش تر است».

از روایت فوق سه نکته مهم قابل برداشت است:

اول) رواج رسم ختنه زنان قبل از اسلام: از ظاهر روایت چنین برداشت می‌شود که وقتی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله اسلام را در شبه جزیره عربستان تبلیغ می‌کرد رسومی با پیشینه چندین هزار ساله همچنان در میان مردم اجرا می‌شد که به راحتی قابل حذف نبود. یکی از این رسوم، رسم ختنه دختران بود که در میان زنان در آن زمان انجام می‌گرفت. وقتی برخی از این زنان مسلمان شدند و همراه رسول خدا صلی الله علیه و آله به مدینه مهاجرت کردند، همچنان اجرای این رسم ادامه داشت. بنابراین، ختنه زنان با ظهور اسلام آغاز نشده است بلکه قبل از اسلام نیز در آیین یهود و مسیحیت رایج بوده است.

دوم) عدم حرمت ختنه زنان: پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به این امر مهم توجه داشت که برخی از رفتار و رسومی را که مردم به آن اعتقاد دارند و قابلیت منع تدریجی دارد به صورت دفعی و یک‌باره منع نکند. بنابراین، ایشان با توجه به مقتضیات زمان و احترام به عقاید و رسوم جاری یک‌باره به حرمت عمل ختنه زنان امر نکرد و آن را با تدابیری تعدیل کرد. فقها نیز

با استعانت از روایت فوق و روایات دیگر و سایر ادله استنباط احکام شرعی مانند عقل و اجماع، حکم استحباب آن را استنتاج کردند.

سوم) توصیه رسول اکرم ﷺ درباره کم و کیف ختنه زنان: کیفیت ختنه زنان به طور دقیق و به گونه‌ای که سبب ایجاد رویه‌ای یکسان شود در اسلام تعیین نشده است و یکی از معدود مواردی که می‌توان به استناد آن تا حدودی کم و کیف این عمل را مشخص کرد، قسمت پایانی روایت اخیر است. پیامبر اکرم ﷺ پس از آنکه به حلال بودن ختنه زنان اشاره کرد به ام حبیب فرمود: «وقتی عمل ختنه را انجام می‌دهی از ریشه قطع مکن و مقداری از آن را نگه دار؛ زیرا صورت را زیباتر کرده و در رابطه جنسی برای شوهر لذت بخش تر است». ایشان ریشه کلمه استئصال را که در لغت به معنای ریشه‌کن کردن است در قالب فعل امر منفی یا نهی به کار برده است و این دلالت بر آن دارد که ایشان افراط در این مسئله را نهی کرده است. به بیان دیگر، آنچه از فحوای سخن پیامبر ﷺ برداشت می‌شود این است که درباره ختنه زنان به قطع کامل اعضای تناسلی خارجی زنان امر نشده است و ایشان علت این امر را در سلامتی زنان و لذت بردن شوهر از رابطه جنسی مطرح کرده است؛ چیزی که امروزه با عنوان حقوق جنسی به رسمیت شناخته می‌شود.

کلیتوریس یکی از مهمترین بخش‌های دستگاه تناسلی خارجی زنان است که در استیفای حقوق جنسی نقش مهمی دارد. بنابراین، وقتی پیامبر ﷺ دلیل عدم قطع کامل را سلامتی زنان و لذت بردن شوهر از رابطه جنسی مطرح می‌کند، به نظر می‌رسد به این عضو حساس نیز توجه داشته است. آنچه با دلایل عقلی و نقلی برداشت می‌شود این است که هر قسم از ختنه زنان که در آن اعضای مهمی که در عملکرد دستگاه تناسلی خارجی زنان نقش دارد (مانند کلیتوریس) قطع شود، در اسلام تأیید نمی‌شود و مشمول استحباب نیست.

۲-۴-۴. تطبیق انواع ختنه دختران با صحیحه ابن مسلم

با در نظر گرفتن مفاد روایت صحیحه/ ابن مسلم از امام صادق ع و فرمایشات رسول اکرم ﷺ و توصیه‌های ایشان به ام حبیب و ماهیت انواع چهارگانه ختنه زنان به نظر می‌رسد که آنچه مورد حکم اسلام قرار می‌گیرد، نوع اول ختنه زنان است. البته همین نوع می‌تواند همراه با قطع کلیتوریس یا بدون قطع آن باشد. بنابراین، آنچه از نظر شارع بلامانع است مواردی

است که آسیب جدی به کلیتوریس وارد نشود. ختنه نوع دوم و نوع سوم به دلیل قطع کلیتوریس و سایر اعضای دیگر مانند لب‌های بزرگ و کوچک و محدود کردن عملکرد دستگاه آلت تناسلی، متضمن آسیب‌هایی است که از نظر منطق اسلام چنین صدماتی به جسم و روان زنان پذیرفته نیست. به‌ویژه در نوع سوم که به علت ماهیت عمل، حقوق تناسلی و جنسی به‌طور آشکاری نقض می‌شود و فرد به شدت آسیب می‌بیند. شارع مقدس در قلمرو دیات در قبال قطع شفران یا لب‌های بزرگ آلت تناسلی زنان دیه مقرر کرده است. این حکم در ماده ۶۶۴ قانون مجازات اسلامی آمده است (ر.ک.، قانون مجازات اسلامی، ۱۳۹۲). بنابراین، نمی‌توان پذیرفت که در دستورات اسلامی از سویی در قبال قطع عضوی از اعضای تناسلی زنان، دیه تعیین شود و از سوی دیگر حکم به استحباب قطع آن صادر شده باشد.

نوع چهارم ختنه زنان شامل اعمالی است که صدق عنوان ختنه بر آنها بسیار دشوار است و این‌گونه رفتارها بدون آنکه عمل ختنه را تحت پوشش قرار دهد، براساس تعصبات اشتباه قومی و فرهنگ‌های منسوخ انجام می‌شود. بنابراین، چنین اعمالی در دایره رفتارهایی که در اسلام با عنوان خفض الجواری به آن حکم شده است، قرار نمی‌گیرد.

قدر متیقن آن است که استحباب ختنه زنان از منظر اسلام فراتر از آنچه که در روایت از سوی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله خواسته شده است، نیست و سایر اعمالی که در آنها بخش‌های حیاتی و مهم آلت تناسلی زنان قطع می‌شود، مورد حکم استحباب قرار نگرفته است. بنابراین به نظر می‌رسد از میان انواع چهارگانه ختنه زنان، تنها نوع اول و با تفکیک قطع یا عدم قطع کلیتوریس از نظر اسلام استحباب دارد و سه نوع دیگر با در نظر گرفتن مفهوم روایت و تطبیق با مفاد آن، مصداق حکم استحباب اسلام نیست؛ زیرا هر قسم از ختنه دختران که در آن اعضای دخیل در عملکرد دستگاه تناسلی خارجی دختران نقش داشته باشد از جمله کلیتوریس قطع شود، مصداق حکم استحباب اسلام قرار نمی‌گیرد. بنابراین، حکم جواز اسلام تنها به نوع اول بدون قطع کلیتوریس تعلق می‌گیرد و ختنه نوع دوم، سوم و چهارم به دلیل قطع اعضای حیاتی و محدود کردن عملکرد دستگاه تناسلی از این حکم خارج هستند که نظرات فقهای معاصر نیز دال بر آن است.

۳. بحث و نتیجه‌گیری

تفاسیر علما درباره ختنه زنان متفاوت است و هر گروه برای اثبات درستی تفسیر خود از آیات و روایات مختلفی بهره می‌گیرد. بررسی مواضع فقهای اهل سنت نشان می‌دهد که در میان اهل سنت، فرقه شافعی ختنه دختران را مانند ختنه پسران واجب می‌داند، اما در نقطه مقابل ایشان، ابوحنیفه و ابو عبدالله مالک بن انس از علمای فرقه‌های حنفی و مالکی معتقدند که ختنه کردن در حق تمام مردم چه زن و چه مرد مستحب مؤکد است و واجب نیست. پیروان مکتب حنبلی نظری متفاوت با سه فرقه دیگر دارند و معتقدند که ختنه کردن برای پسران واجب و برای دختران مستحب است. آنها ختنه دختران را نوعی زیبایی و مکرمت می‌دانند، اما دیدگاه‌های فقهی برخی از فقهای معاصر اهل سنت درباره رسم ختنه زنان در بسیاری از موارد با آنچه رهبران‌شان بر آن فتوا داده‌اند، متفاوت است و در حال حاضر مخالفت‌های شدیدی درباره این رسم ایجاد شده است.

آنچه از مجموع احادیث، روایات، کلام قدما و فقهای معاصر دریافت می‌شود این است که در فقه شیعه، ختنه کردن دختران واجب نیست، بلکه مستحب است که بهتر است انجام شود و ترک آن مانند ترک واجب شرعی عقابی در پی ندارد. بنابراین در بین شیعیان مانند اهل سنت ختنه زنان شایع نیست و تنها گروه مستعلوی در مصر زنان را ختنه می‌کنند. از نظر نگارندگان با در نظر گرفتن شرایطی که در حال حاضر در مورد ختنه دختران و آثار مترتب بر آن وجود دارد، و جوب این عمل محل تأمل است و دلایل نگارندگان مبنی بر عدم وجوب ختنه دختران به شرح زیر است:

احکام اسلام دو گونه‌اند: اول احکام تأسیسی که در دین اسلام وضع شده‌اند و پیش از ظهور اسلام وجود نداشتند مانند خواندن هفده رکعت نماز شبانه روز. دوم احکام امضایی یا تأییدی. این دسته احکامی هستند که پیش از ظهور اسلام نیز وجود داشتند و اسلام آنها را تأیید کرده است مانند ختنه مردان. این رسم قرن‌ها پیش از ظهور اسلام در بین یهودیان و مسیحیان نیز رواج داشته است و مردم شبه جزیره عربستان نیز در مورد پسران خود این عمل را انجام می‌دادند. پس از ظهور اسلام پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله این رسم را در مورد پسران واجب اعلام کرد. در دین اسلام والدین موظفند پسران خود را ختنه کنند و اگر این

وظیفه را انجام ندهند خود فرد باید پس از رسیدن به بلوغ آن را انجام دهد. امروزه نیز فواید پزشکی این عمل بر هیچ کس پوشیده نیست. فوایدی مانند حذف ترشحات مضر چربی که زیر پوسته روی حشفه جمع می شود، پیشگیری از عفونت های ادراری و کلیوی، کاهش سرطان آلت تناسلی مردان و حال اگر ختنه زنان نیز مانند ختنه مردان مورد تأکید بود، ختنه زنان هم واجب می شد، اما با وجود اینکه مانند ختنه مردان پیش از ظهور اسلام در بین برخی از قبایل وجود داشته است، پس از ظهور اسلام حکم به وجوب آن نشده است و این موافق عقل سلیم است که چون ختنه زنان مانند ختنه مردان فواید پزشکی و بهداشتی قابل توجهی ندارد، واجب نباشد.

در تعالیم اسلامی همه اشکال خشونت بدون دلیل و وجه خاص نسبت به همه انسان ها ممنوع است و رعایت حال افراد به ویژه زنان و کودکان بسیار مهم است. ختنه زنان نیز رفتاری است که در برخی از انواع آن به ویژه نوع دوم و سوم، زنان و دختران را متحمل دردهای زیادی می کند و صدمات جسمی و روحی فراوانی دارد. مهربانی و منع خشونت بارها در کلام خداوند متعال و معصومین علیهم السلام آمده است. برای مثال در آیه ۵۸ سوره احزاب آمده است: «کسانی که مردان مؤمن و زنان مؤمن را بی هیچ گناهی بیازارند، تهمت و گناه بزرگی را بر دوش می کشند». پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز در روایتی می فرماید: «آنکه به مؤمنی آزار رساند، مرا آزار داده و آنکه مرا آزار دهد، خدا را آزار داده است و در تورات، انجیل، زبور و قرآن کریم هم نفرین شده است» (حرالعالمی، ۱۳۹۶، ۷۵/۱۵۰). بنابراین، بسیار بعید به نظر می رسد که دین اسلام با چنین رأفت و عطوفتی تمام انواع ختنه دختران را که برخی از آنها متضمن شدیدترین رنج ها و آزارها نسبت به دختران است، واجب کرده باشد.

دلایل بسیاری برای انجام رسم ختنه زنان وجود دارد و این عمل با توجیهاات متفاوتی انجام می شود. از مهمترین دلایلی که زنان و دختران به خاطر آن ختنه می شوند این است که عمل ختنه می تواند از تمایلات جنسی دختران کم کند، آن را کنترل کند و بکارت آنها را تا دوران ازدواج پاک و منزّه نگاه دارد. صرف نظر از این مسئله که توهینی به شخصیت زنان است و کرامت انسانی آنها را پایمال می کند نکته قابل تأمل آنکه یکی از غرایز اصلی انسان گزینه جنسی است و در اسلام توجه جدی به این غریزه شده است. واقع بینی اسلام در



توجه به این غریزه حیرت‌انگیز است و خداوند راه ارضای این غریزه را در ازدواج و راه کنترل این غریزه را پیش از ازدواج در خویشستن داری و پیشه‌کردن عفت و پاکدامنی قرار داده است. بنابراین، اگر خداوند راه کنترل امیال جنسی را در ختنه کردن قرار می‌داد، باید به طور صریح به آن اشاره و آن را واجب می‌کرد در حالی که افراد محروم از ازدواج را به پیشه کردن عفاف سفارش کرده است (ر.ک.، نور: ۳۳) نه پاک کردن صورت مسئله با اعمالی مانند ختنه زنان. تمامی این دلایل بیانگر آن است که دین مبین اسلام ختنه زنان را واجب نکرده است و به طور صریح نیز حکم بر نهی این عمل نداده است. با وجود چنین رویکردی، گاهی بر عمل ختنه آثاری مترتب می‌شود که ممکن است باعث صدمه بر جسم و روان زنان شود. بنابراین، با در نظر گرفتن این مهم نمی‌توان به طور مطلق حکم بر جواز یا منع ختنه دختران داد؛ زیرا از سویی نمی‌توان امری را که در اسلام نسبت آن رویکرد مثبت وجود دارد، نادیده گرفت و از سوی دیگر هم نمی‌توان نسبت به صدمات و لطمات احتمالی وارده بر تمامیت جسمانی دختران که حفظ آنها در اسلام تأکید شده است، بی‌تفاوت بود. پس باید با در نظر گرفتن دیدگاه‌های فقهی به‌ویژه روایات و نصوص وارده و تطبیق آن با انواع چهارگانه ختنه دختران قائل به تفکیک شد.

فهرست منابع

- * قرآن کریم (۱۳۸۲). مترجم: فولادوند، محمد مهدی. قم: کتابخانه بزرگ قرآن کریم.
۱. احمدی، بابک (۱۳۷۸). حقیقت و زیبایی. تهران: نشر مرکز.
 ۲. اسلامی ندوشن، محمدعلی (۱۳۵۷). ذکر مناقب حقوق بشر در جهان سوم. تهران: انتشارات توس.
 ۳. اهل‌الحديث حکم خفاض الاثاب (بی‌تا). مشاهده شده در پایگاه اطلاع‌رسانی <http://www.Ahlalhdeth.com>
 ۴. ایزدی، مهدی (۱۳۸۲). نکات برتر در بیماری‌های زنان و زایمان. تهران: نشر پروانه.
 ۵. آقایی، بهمن (۱۳۷۶). فرهنگ حقوق بشر. تهران: کتابخانه گنج دانش.
 ۶. باصری، علی‌اکبر (۱۳۸۸). حقوق مبتلایان به HIV. تهران: انتشارات خرسندی.
 ۷. پی‌هالچین، ریچارد. و کراس ویتبورن، سوزان (۱۳۸۹). آسیب‌شناسی روانی. مترجم: سیدمحمدی، یحیی. تهران: نشر روان.
 ۸. تانگ، رزمزی (۱۳۸۷). درآمدی جامع بر نظریه‌های فمینیستی. مترجم: نجم عراقی، منیژه. تهران: نشر نی.
 ۹. جباری، محمدرضا (۱۳۸۹). تاریخ اسلام. قم: حوزه علوم اسلامی دانشگاهیان.
 ۱۰. جمعیت حمایت از حقوق بشر زنان (۱۳۸۵). مقابله با خشونت در کشورهای اسلامی. تهران: نشر حقوقدان با همکاری دانش‌نگار.
 ۱۱. حرالعالمی، محمدبن حسن (۱۳۹۶). وسایل الشیعه الی التحصیل مسائل الشریعه. تهران: المکتبه السلامیه.
 ۱۲. حکیمی، محمد (۱۳۷۸). دفاع از حقوق زن. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
 ۱۳. ختنه دختران در مذاهب چهارگانه اهل سنت (بی‌تا). مشاهده شده در پایگاه اطلاع‌رسانی راه اسلام: www.islamway&aqs=chrome

۱۴. خسروی، زهره (۱۳۸۲). *مبانی روان‌شناسی شخصیت*. تهران: دفتر برنامه‌ریزی اجتماعی و مطالعات فرهنگی.
۱۵. دفتر کمیساریای عالی حقوق بشر با همکاری کانون وکلای بین‌المللی (۱۳۸۸). *حقوق بشر در دستگاه قضایی*. مترجم: نوری نشاط، سعید. تهران: نشر سازمان دفاع از حقوق قربانیان.
۱۶. دیری، واریس... و میلر، کاتلین (۱۳۸۴). *گل صحرا*. مترجم: فیلسوفی، شهلا، و نجفی، خورشید. تهران: نشر چشمه.
۱۷. ربیعی، محمد (۱۳۷۰). *باقیات صالحات در فقه امام شافعی*. تهران: انتشارات پیام.
۱۸. رضوی، الهام (۱۳۸۳). *حقوق بشر و چالش‌های فمینیسم: مسائل اساسی حقوق بشر در جهان امروز (مجموعه مقالات کنگره بررسی مسائل حقوق بشر)*. تهران: شرکت سهامی انتشار.
۱۹. رواسیان کاشی، سمیه (۱۳۸۸). *فصل مشترک تبعیض‌ها (بررسی کنوانسیون منع تبعیض علیه زنان)*. تهران: نشر و پژوهش شیرازه.
۲۰. شجاعی، زهرا (۱۳۸۳). *برای زنان فردا*. تهران: شرکت انتشارات سوره مهر.
۲۱. شجاعی، زهرا (۱۳۸۴). *برای زنان فردا*. تهران: ناشر روز نو.
۲۲. شوکانی صنعانی، محمد بن علی بن محمد (۱۹۹۴ م.). *نیل الاوطار*. بیروت: دارالفکر.
۲۳. فانید، نگار (۱۳۸۶). *حقوق زنان بزه‌دیده در امور کیفری با استناد اسناد بین‌المللی و قوانین داخلی*. مجموعه مقالات همایش ملی زنان و چالش‌های پیش‌رو (با نگاه ویژه به استان ایلام). تهران: انتشارات برگ آذین.
۲۴. فرنچ، مارلین (۱۳۷۳). *جنگ علیه زنان*. مترجم: تمدن (مالکی)، توران دخت. تهران: انتشارات علمی.
۲۵. *قانون مجازات اسلامی* (۱۳۹۲). تهران: معاونت تدوین، تنقیح و انتشار قوانین و مقررات.
۲۶. قربان‌نیا، ناصر (۱۳۸۷). *حقوق بشر و حقوق بشر دوستانه*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۷. قرضاوی، یوسف عبدالله (۱۳۸۴). *دیدگاه‌های فقهی معاصر*. مترجم: نعمتی، احمد. تهران: نشر احسان.
۲۸. کازری، امیرحسین... و کاویانی، احمد (۱۳۷۷). *بیماری‌های زنان و زایمان*. تهران: نشر تبلور.
۲۹. کریمی، فاطمه (۱۳۸۹). *ترازوی تن (خشونت علیه زنان)*. تهران: انتشارات روشن‌گران و مطالعات زنان.
۳۰. محمدی اصل، عباس (۱۳۸۸). *جنسیت و خشونت*. تهران: نشر گل آذین.
۳۱. محمدی، ابوالحسن (۱۳۸۸). *مبانی استنباط حقوق اسلامی (اصول فقه)*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۳۲. مصطفوی، علی اصغر (۱۳۶۹). *اسطوره قربانی*. تهران: انتشارات بامداد.
۳۳. معظمی، شهلا (۱۳۸۸). *بزهکاری کودکان و نوجوانان*. تهران: نشر دادگستر.
۳۴. معین، محمد (۱۳۷۱). *فرهنگ فارسی معین*. تهران: انتشارات امیرکبیر.
۳۵. مکی‌العاملی، زین‌الدین بن علی (شهید ثانی) (۱۳۸۵). *الروضه البهیة فی شرح المعه‌الدمشقیة*. تهران: مکتبه‌الاعلام الاسلامی.
۳۶. نجفی، محمدحسن (۱۳۷۴). *جواهرالکلام فی شرح شرایع الاسلام*. تهران: المکتبه‌السلامیه.
۳۷. نورانی، مهدی (۱۳۸۰). *کالبدشناسی و فیزیولوژی برای پرستاران*. تهران: انتشارات چهره.
۳۸. نووی، محی‌الدین (بی‌تا). *المجموع*. مشاهده شده در کتابخانه آنلاین <http://www.Shiaonline.com>
۳۹. نیک‌خلق، علی‌اکبر... و وثوقی، منصور (۱۳۸۴). *مبانی جامعه‌شناسی*. تهران: انتشارات بهینه.
40. Kessler, E. (2005). *A Dictionary of Jewish-Christian Relations*. Neil Wenborn: Cambridge University Press.

ضمائم

العنوان الإلكتروني: n.moghadami67@gmail.com

اسم المرسل: ندا مقدمي

تاريخ الارسال: ١٩ / ربيع الثاني / ١٤٣٤

آيا ختنه ی دختران در فقه شيعه مورد تأكيد است؟
حکم آن از نظر وجوب، استحباب و... در فقه شيعه چيست؟
در فقه اهل سنت حکم آن چيست؟
باتوجه به صدمات بدنی ناشی از ختنه بر جسم دختران آيا بازهم انجام آن از نظر اسلام ضرورت دارد؟

بسمه تعالی

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

ج — ولی در این مورد حق تصرف در دختر کوچک خود بنا بر احتیاط واجب ندارد و امر آن به خود دختر بعد از بلوغ واگذار شده است .

وجوب حجاب حکمی فردی با آثار اجتماعی

معصومه ایمنی^۱، احمد باقری^۲، محمدکاظم رحمان ستایش^۳

چکیده

احکام شرعی در یک تقسیم بندی کلی به احکام فردی و اجتماعی دسته بندی می شود. از این رو در مورد احکام شرعی مثل حجاب، این سؤال که حکم وجوب حجاب مانند وجوب نماز و روزه، فردی است یا مثل وجوب حج، خمس و زکات در شمار احکام اجتماعی است، مطرح است. یافتن پاسخ این سؤال، مسئله اجباری بودن حجاب را از منظری جدید به چالش می کشد. پژوهش حاضر با هدف تبیین رفع چالش های موجود در مسئله حجاب به روش تحلیل آرای موافق و مخالف انجام شد. بدین منظور منابع مربوطه اعم از مقالات و کتب در بازه زمانی ۱۳۷۱ تا ۱۳۹۷ مورد تحلیل و بررسی قرار گرفت. با بررسی های انجام شده، پژوهشی که موضوع مطالعه حاضر در آن بررسی شده باشد، یافت نشد. نتایج و یافته های پژوهش حاضر نشان داد که حجاب و حکم فقهی آن حقیقتی فردی با آثار غیر قابل انکار اجتماعی است. از این رو، در فرض آسیب های اجتماعی مترتب بر آن، حاکمیت می تواند مثل یک حکم ثانوی برطبق قاعده «الضروره تتقدر بقدرها» و نیز «الضرورات تبیح المحظورات»، آحاد جامعه را به رعایت پوشش مطلوب شرعی ملزم کند.

واژگان کلیدی: حجاب، حدود حجاب، آثار فردی حجاب، آثار اجتماعی

حجاب، الزام حجاب، ستر.

نوع مقاله: پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۶/۱۴ تاریخ بازنگری: ۱۳۹۸/۰۹/۱۴ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۱۵
۱. دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق، دانشکده حقوق الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: saboo.tasnim@yahoo.com

۲. استاد فقه و مبانی حقوق، عضو هیئت علمی دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: bagheri@ut.ac.ir

۳. استادیار فقه و مبانی حقوق، عضو هیئت علمی واحد علوم تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: Kr.setayesh@gmail.com

The Obligation of Hijab, an Individual Rule with Social Effects

Masoumeh Imani¹, Ahmad Bagheri², Mohammad Kazem Rahman Setayesh³

Shariah rules are generally divided into individual and social rules. Therefore, in the case of Hijab, this question is arisen: Is the obligation rule of Hijab individual like the obligation of prayer and fast, or is it social like the obligation of Hajj, Khoms, and Zakat? The obligation of Hijab will be challenged from a new perspective by answering that question. This study aimed to solve the challenges of this issue through analyzing its pros and cons; thus, related sources including papers and books published during 1992-2018 were reviewed, and it was determined that there was no research that examined the subject of this study. According to the results, Hijab and its jurisprudential rule are an individual truth with undeniable social effects. As a result, assuming its social harms, the authority can oblige all members of society to observe Hijab as a secondary rule, based on both the rules of "Al-zarourah Taghadara Beghadreha" and "Al-zarourat Tabiha Al-mahzourat".

Keywords: Hijab, limits of Hijab, individual effects of Hijab, social effects of Hijab, obligation of Hijab, veil.

Paper Type: Research

Data Received: 2019/02/05 **Data Revised:** 2019/12/05 **Data Accepted:** 2020/01/05

1. Ph.D. Student in Jurisprudence and Principles of Law, Faculty of Law, Theology, and Political Sciences, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran, Iran. Email: saboo.tasnim@yahoo.com

2. Professor of Jurisprudence and Principles of Law, Faculty Member of University of Tehran, Tehran, Iran. (Corresponding Author)

Email: bagheri@ut.ac.ir

3. Assistant Professor of Jurisprudence and Principles of Law, Faculty Member of Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran, Iran.

Email: kr.setayesh@gmail.com

درباره وجوب پوشش زن در میان هیچ‌یک از مذاهب اسلامی تردیدی نیست. همه فقها و عالمان آشنا به نصوص دینی بر لزوم پوشیده بودن بدن از نگاه نامحرم اتفاق نظر دارند و چون این حکم در قرآن آمده است، ابدی و همیشگی است. امروزه حجاب برای زنان شامل ابعاد سیاسی، اقتصادی و فرهنگی است. این مسئله خطابش با زنان یعنی، نیمی از جمعیت جامعه است و چون این موضوع در تنظیم روابط زن و مرد نقش دارد به همه افراد جامعه مربوط می‌شود، اما همیشه سؤالاتی در این مورد مطرح است مانند اینکه آیا حجاب زنان مسئله‌ای شخصی است و حکم تکلیفی مربوط به آن در همین محدوده، مفهوم می‌یابد یا نه و آیا حکومت اسلامی حقی در اجبار افراد در رعایت حجاب دارد یا حجاب مسئله‌ای اجتماعی است که حکومت اسلامی باید با وضع قوانین از بی‌حجابی جلوگیری کند. بدیهی است که تبیین این مسئله و نتیجه آن می‌تواند مناقشه کنونی جامعه درباره الزامی بودن پوشش اسلامی یا اختیاری بودن آن را به سمت راهبردی علمی و مبنایی هدایت کند؛ زیرا مسئله دخالت حاکمیت در این امر مبتنی بر اجتماعی دانستن آن است و اگر فردی باشد، حکومت نمی‌تواند در این موضوع دخالت کند. این اثر مهم، ضرورت انجام پژوهش حاضر را به خوبی روشن می‌کند.

تبیین و تحلیل مسئله حجاب از سویی باید در حوزه فقه و مباحث فقهی صورت گیرد و از سوی دیگر باید به جنبه‌های اجتماعی و فرهنگی آن توجه شود. احکام دینی در کتب فقهی به سه دسته تقسیم می‌شوند: عبادات (که شامل طهارت، نماز، روزه، زکات، خمس، حج، جهاد، امر به معروف و نهی از منکر است)؛ فقه (که به عقود و ایقاعات معینه و غیرمعینه اشاره دارد) و مسائل فردی و قوانین اجتماعی زندگی (مثل حدود، قصاص و...). (موسوی خمینی، ۱۳۷۹، ۱۲۲/۲؛ مکارم شیرازی، بی‌تا) احکام دینی فقه به دو قسمت فردی و اجتماعی تقسیم می‌شود و به جز قسمت عبادات که احکامی فردی است، بقیه بیشتر احکام اجتماعی می‌باشد (فیض، ۱۳۷۳). در تفاوت میان احکام فردی و اجتماعی در فقه باید گفت که حتی احکام فردی هم خالی از جنبه اجتماعی نیستند و نمی‌توان انکار کرد که احکام فردی تأثیر غیرمستقیم بر احکام اجتماعی دارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۷)، اما در زندگی اجتماعی، قوانین،



مقررات و آداب خاصی وجود دارد که بسیاری از احکام فردی با آنها جنبه اجتماعی به خود می‌گیرند. برای مثال وجوب نماز با اینکه یک حکم فردی است، اما با عبارت «ان الصلوة تهمی عن الفحشاء و المنکر» بی‌تردید آثار اجتماعی قابل توجهی نیز به دنبال دارد که می‌تواند یکی از حکمت‌های تشریح آن باشد.

پژوهش حاضر مسئله حجاب را از نظر فردی یا اجتماعی بودن آن و با رویکرد توصیفی-انتقادی و تحلیلی بررسی می‌کند. تاکنون پژوهش‌های متعددی در حوزه حجاب انجام شده است. از جمله مقاله رابطه حجاب زن با سلامت روانی خانواده و جامعه گرامی و عزیز، (۱۳۹۶) که در آن عفاف و حجاب به یک معناست و وجوب حجاب زن مسلمان نشانه تکریم و احترام اسلام به زن مسلمان است. حال آنکه به نظر می‌رسد مقوله حجاب و عفاف دو مقوله مجزاست و باید جداگانه بررسی شوند. در این پژوهش جنبه‌های اجتماعی حجاب که وجهه مؤثرتر حجاب است در نظر گرفته نشده است. مقاله بررسی مفهوم حجاب در متون اسلامی، جایگاه آثار و شیوه‌های تربیتی آن (رهنا، ۱۳۹۴) فقط فواید فردی و اجتماعی حجاب را بیان کرده است و جایگاه حجاب در چارچوب دین و قوانین حاکمیتی را تبیین نکرده است. در مقاله بررسی رابطه نوع حجاب و میزان امنیت اجتماعی در بین زنان شهر تهران (فاضلیان، ۱۳۸۹) فقط ارتباط امنیت اجتماعی فرد با حجاب وی به صورت آماری بررسی شده و این نتیجه حاصل شده است که رابطه معناداری بین نوع حجاب زن و امنیت اجتماعی و تهدیدات وارده به آنها وجود دارد. در پژوهش حاضر مسئله حجاب از دو بعد فردی و اجتماعی از منظر جامعه‌شناسی و احکام تکلیفی بررسی گردیده است.

۲. چارچوب نظری پژوهش

۲-۱. مسئله فردی و اجتماعی حجاب از نظر جامعه‌شناسی

در درون هر انسان دو نوع هستی وجود دارد که در یک نوع آن همه حالات نفسانی که به خود انسان و حوادث حیات شخصی او مربوط است، می‌باشد و آن وجودی است که می‌توان آن را هستی فردی نامید. نوع دیگر هستی منظومه‌ای از افکار، احساسات و عاداتی است که بیانگر گروه و یا گروه‌های مختلفی است که انسان عضو آنهاست. باورهای مذهبی

و اخلاقی، سنت‌ها و عقاید جمعی از این دسته است و مجموعه آنها هستی اجتماعی را تشکیل می‌دهد. (دورکیم، ۱۳۷۶) جرج هربرت مید «خود» را به «من فردی» و «من اجتماعی» تقسیم می‌کند. من اجتماعی، انعکاس و بروز هنجارها و ارزش‌های جامعه در فرد است، اما من فردی معرف جنبه شخصی و منحصر به فرد شخص است. من فردی تحت تأثیر محرک‌های آنی، سرکش و غیرعادی است. برای مثال شخصی که مرتکب قتل می‌شود با توجه به من فردی خود رفتار کرده است. چنین فردی ممنوعیت اجتماعی قتل و ارزشی که جامعه برای حیات فرد در نظر دارد را نادیده می‌گیرد (توسلی، ۱۳۸۰). برخی از جامعه‌شناسان مدرن می‌گویند که مسائل اجتماعی نوع خاصی از تعارض میان نفع جمعی و نفع فردی است که بهترین گزینه آن برای هر شخص انتخاب نفع فردی است. اگر بسیاری از افراد نفع فردی را انتخاب کنند، وضعیتی ایجاد می‌شود که برای همه افراد بدتر از حالتی است که با انتخاب گزینه همیارانه یا نفع جمعی برایشان اتفاق می‌افتد (گورویچ، ۱۳۵۱)؛ یعنی، به نفع هر فرد است که در تعارض بین نفع شخصی و اجتماعی خود، منافع اجتماعی را ترجیح دهد.

مسائلی مانند انتخاب نوع خوراک، نوع تفریح، نوع شغل، نوع دوست‌یابی، نوع سخن‌گفتن و نوع عقیده یا مذهب از نوع منافع شخصی فرد است که در آنها فرد به دنبال گذران امور زندگی فردی است، اما وقتی فرد خود را در اجتماع در نظر می‌گیرد، برای نوع رانندگی، مصرف الکل، امور سیاسی و... با مسائل اجتماعی روبه‌رو می‌شود. عقلانیت کلان‌نگر و عدالت‌محور در برخورد مسائل فردی با مسائل اجتماعی اگر به حقوق دیگران تعرض شود یا موجب سلب امنیت دیگران شود با انگیزه‌هایی مانند حفظ امنیت و منافع ملی و حکومتی، حفظ حوزه اخلاق اجتماعی، حفظ حقوق کار و حفظ بهداشت عمومی با تکیه بر برخی مستندات مانند تقدیم اهم بر مهم (صدر، ۱۳۸۲)، جلوگیری از اختلال نظام و حفظ دین از طریق سازوکارهای جدی، حدود و ثغوری را برای مسائل فردی تعیین کرده است. حدودی مانند حکم شراب‌خواری و زنا اگر مستتر باشد مجازات ندارد، ولی اگر علنی باشد مجازات دارد. ملاک فردی و اجتماعی بودن، ذاتی نیست و بحثی که فردی است، می‌تواند جنبه اجتماعی هم پیدا کند.

۲-۲. حجاب از منظر فقه اسلامی

آیه ۳۱ سوره نور مهمترین مستند فقها برای اثبات وجوب پوشش و مشتمل بر حدود آن است. مباحث حجاب در احادیث، بیشتر در حکم تفسیر و تبیین این آیه و به ویژه عبارت «إِلَّا مَا ظَهَرَ؛ زینت‌های آشکار» و حکم نگاه کردن به آنهاست. (بیهقی، بی تا؛ سیوطی، ۱۴۲۱ هـ.ق؛ حرعاملی، ۱۴۰۴ هـ.ق) آیه ۳۳ سوره احزاب درباره نهی از تبرج و آیه جلاباب (شبیبری زنجانی، ۱۳۷۷؛ فاضل، ۱۴۱۹ هـ.ق) نیز به موضوع حجاب اشاره می‌کنند. احادیث مختلفی مانند پوشش زنان سالخورده، آغاز وجوب حجاب پس از بلوغ یا چگونگی حجاب در برابر اقسام خاصی از مردان یا کودکان نابالغ نیز به مسئله حجاب اشاره دارند (بیهقی، بی تا، ۲۲۶/۲؛ حرعاملی، ۱۴۰۴ هـ.ق، ۲۲۵/۲). در متون فقهی، حجاب با عبارت ستر آمده است (جوهری، ۱۴۰۷ هـ.ق؛ ابن منظور، ۱۴۱۰ هـ.ق؛ زبیدی، ۱۴۱۴ هـ.ق). برخی از فقها می‌گویند: «الحجاب ما حَجَبَ بِهِ شَيْءٌ عَنِ شَيْءٍ؛ حجاب آن چیزی است که به واسطه آن چیزی از چیزی مانع قرار گیرد» (فراهدی، ۱۴۰۰ هـ.ق). براساس این تعریف، روشن است که نباید در تعریف چیزی از خود آن یا مشتقات آن استفاده کرد تا مصادره به مطلوب رخ ندهد. در پژوهش حاضر برای روشن شدن معنای حجاب از فعل آن یعنی، حجب استفاده شده است. بنابراین، بهتر است که گفته شود: «الحجاب کُلُّ مَا حَالَ بَيْنَ شَيْئَيْنِ؛ هر آنچه میان دو چیز حائل شود، حجاب است» (طریحی، ۱۳۷۵).

موضوع حجاب در منابع فقهی به صورت مستقل مطرح نشده بلکه در دو بحث آمده است: یکی در مبحث لباس نمازگزار و پوشش در حالت غیر نماز که پوشش در حالت نماز یا ستر صلاتی با پوشش در غیر حالت نماز فرق دارد. پوشش در حالت ستر صلاتی در هر حال واجب است. پوشش غیر از حالت نماز، مقصود پوشیده بودن از نگاه دیگران است حتی اگر در تاریکی باشد. دوم، پوشش در بحث نکاح است که درباره حکم نگاه کردن طرفین عقد هنگام خواستگاری و احکام نگاه کردن و احکام ستر صحبت کرده است.

۲-۳. فلسفه حجاب برای بانوان در اسلام

حکمت تشریح حکم حجاب به تصریح آیات قرآن (رک. ۱۰، احزاب: ۳۳، ۵۳، ۵۹، نور: ۶۰) و احادیث ایجاد امنیت روانی، حفظ سلامت اخلاقی جامعه و ارزش گذاری عفاف و حیاست که براساس آن گوناگونی مراتب احکام حجاب به خوبی قابل تحلیل است. تأکید قرآن، احادیث و متون



فقهی بر اکتساب و تقویت عفت و تقوا، ضرورت رعایت حیا و عفاف در مناسبات زن و مرد غیرمحرم و حرمت برخی امور مانند قرارگرفتن زن و مرد غیرمحرم در یک محیط بدون امکان ورود شخص دیگر، نهی شدید از چشم‌چرانی مردان، وجوب ستر برای زن در برابر غیرمحرم و پرهیز او از هرگونه رفتار تحریک‌آمیز در محیط جامعه مانند تبرج یا سخن گفتن مهیج، بیانگر ارتباط وثیق عفاف و حیا با حجاب است (ر.ک.، احزاب: ۳۳-۳۲؛ نور: ۳۱-۳۰). (حکیم، ۱۴۰۶هـ.ق؛ مجلسی، ۱۳۱۵؛ طباطبایی بزدی، ۱۳۲۹؛ زحیلی، ۱۴۱۸هـ.ق)

فلسفه پوشش برای بانوان چند محور مشخص دارد که عبارتند از: محور خانوادگی، روان‌شناختی و اجتماعی. در محور روان‌شناختی، یکی از آثار مهم حجاب زنان، حفظ آرامش روانی جامعه و پاکی دلهاست. خداوند در قرآن حجاب را عامل طهارت قلب و روح معرفی می‌کند (ر.ک.، احزاب: ۵۳). در محور خانوادگی باید گفت که حجاب سبب تحکیم روابط افراد خانواده و برقراری صمیمیت کامل بین زوجین می‌شود. حجاب و پوشش مورد نظر اسلام که در حقیقت مبین مرزبندی میان محرم و نامحرم است، اگر در جامعه رعایت شود در بسیاری از موارد از اختلاط نامشروع میان جنس مخالف جلوگیری می‌کند و مانع بسیاری از ناهنجاری‌های جنسی و اخلاقی می‌شود. در نتیجه روابط زن و شوهر که ارکان اصلی و اولیه تشکیل خانواده است، آرامش و سکون، امنیت خاطر پایدار و در نهایت اعتماد متقابل ایجاد می‌شود. حفظ مرز میان محرم و نامحرم با تحقق سایر شرایط فردی و اجتماعی باعث افزایش ازدواج و کاهش آمار طلاق می‌گردد. به همین دلیل است که قرآن ازدواج را مایه سکون و آرامش می‌داند (ر.ک.، روم: ۲۱). امام علی علیه السلام در نهج‌البلاغه به امام حسن علیه السلام می‌فرماید:

زنان را در پرده حجاب نگاهشان دار تا نامحرمان را ننگرند؛ زیرا که سخت‌گیری در پوشش، عامل سلامت و استواری آنهاست. بیرون رفتن زنان بدتر از آن نیست که افراد غیرصالح را میانشان آوری و اگر بتوانی به‌گونه‌ای زندگی کنی که غیرتورا نشناسد، چنین کن. (دستی، ۱۳۸۱)

اگرچه شکل بیان امام علی علیه السلام توصیه‌ای است و حکم الزامی ندارد، ولی اهداف و آثار حجاب را تا حد زیادی روشن می‌کند. یکی از عوامل مهم استحکام نهاد خانواده، رعایت حجاب است. اگر حجاب در جامعه به‌طور کامل رعایت شود و روابط جنسی به محیط



خانواده محدود گردد، جوانان تمایل بیشتری به ازدواج پیدا می‌کنند و خانواده‌های تشکیل شده نیز ثبات بیشتری دارند. اگر خودنمایی، آرایش و تحریک در اجتماع رواج یابد و روابط جنسی در غیر محیط خانواده میسر شود، هیچ وقت جوانان مشکلات ازدواج را نمی‌پذیرند و به آن تن نمی‌دهند و خانواده‌های تشکیل شده نیز متزلزل می‌شوند؛ زیرا مردان با دیدن زنان بی حجاب تحریک می‌شوند و در نتیجه کانون گرم خانوادگی سرد می‌شود و محبت در خانواده جای خود را به تنفر می‌دهد؛ زیرا همسر قانونی، رقیب و مانع روابط جدید جنسی به حساب می‌آید. نهاد خانواده تنها با پاسداری از حجاب اسلامی درخشش و بالندگی لازم را پیدا می‌کند.

در محور اجتماعی، حجاب موجب حفظ و استیفای نیروی کار و فعالیت اجتماعی می‌شود. اسلام می‌خواهد انواع لذت‌های جنسی فقط در محیط خانوادگی و با ازدواج قانونی به دست آید و اجتماع برای کار و فعالیت باشد. برخلاف سیستم غربی عصر حاضر که کار و فعالیت را با لذت جویی‌های جنسی به هم می‌آمیزد، اسلام می‌خواهد این دو محیط را به طور کامل از یکدیگر جدا کند. (مطهری، ۱۳۸۲)

یکی دیگر از دلایل لزوم پوشش کامل زنان ویژگی‌های آنهاست؛ زیرا زن مظهر جمال و مرد مظهر شیفتگی است. به همین دلیل به زن سفارش شده است که خود را در معرض نمایش قرار ندهد. با اینکه به پوشش مردان کمتر از زنان سفارش شده است، ولی مردان در عمل پوشیده‌تر از زنان هستند؛ زیرا تمایل مرد به نگاه کردن و چشم‌چرانی است نه به خودنمایی، و تمایل زن بیشتر به خودنمایی است نه به چشم‌چرانی. شهید مطهری (۱۳۸۲) می‌فرماید: «تمایل مرد به چشم‌چرانی، بیشتر زن را تحریک به خودنمایی می‌کند و به همین دلیل تبرج (بزک نمودن) از مختصات زنان است.»

پوشیده بودن زن در حدودی که اسلام تعیین کرده است موجب کرامت و احترام بیشتر اوست؛ زیرا او را از تعرض افراد جلف و فاقد اخلاق حفظ می‌کند. حفظ حجاب، پوشیدگی و عفت زن از نشانه‌های کرامت اوست و برهنگی و بی‌عفتی موجب دورشدن از کرامت انسانی است. قرآن کریم به طور مکرر به حفظ حجاب و پوشش زنان توجه کرده است. (رک. احزاب: ۵۹؛ تحریم: ۱۲) یکی از کمالات حضرت مریم علیها السلام پاک دامنی ایشان است؛ قرآن کریم حضرت

مریم علیها السلام را الگویی پاک دامنی مردان و زنان معرفی کرده است. با توجه به این دو آیه مشخص می‌شود که ارزش زن، پاک دامنی اوست و یکی از راه‌های حفظ این پاک دامنی، پوشش و حجاب است.

۲-۴. ادله قائلین به فردی بودن حکم حجاب

۲-۴-۱. حجاب جزء احکام عبادی است

برخی معتقدند که شروع و انجام حجاب از طرف شخص است، پس باید آن را رعایت کند. در همان حال ممکن است که در آن تقصیر داشته باشد و یا مزایایی برای او داشته باشد. بنابراین، جنبه فردی دارد. این دسته از نظریه پردازان معتقدند که چون حجاب از احکام تکلیفی و فردی است، پس یک تکلیف شخصی محض است نه یک مسئله اجتماعی، و حکومت دینی حق الزام در این گونه اعمال و فرایض را ندارد؛ زیرا اعمال عبادی به قصد قربت وابسته است و چنین قصدی باید از روی اعتقاد قلبی صادر شود و حجاب از احکام تکلیفی غیر قابل الزام است. در عبادات مختلف مانند نماز، روزه و حج که قصد قربت شرط است زور، اجبار و تعزیر ارزشی ندارد. عقاید دینی و احکام الهی متوقف بر باور است که امری قلبی است و امور قلبی قابل تصرف نیست و با منع، اکراه و اجبار حاصل نمی‌شود و قابل تخصیص و تقیید نیست. (ایازی، ۱۳۹۷) بنابراین، حکومت دینی نمی‌تواند با اجبار و زور افراد را ملزم به انجام تکالیف الهی مانند حجاب کند به ویژه درباره احکام عبادی و تکالیف فردی که مربوط به رابطه خدا و فرد است و باید همراه با قصد قربت باشد؛ زیرا قصد قربت، عملی قلبی است و الزام در آن معنا ندارد.

در نقد و بررسی ادله فوق باید گفت که اول اینکه حجاب امری عبادی است، پس فردی است نه اجتماعی؛ دوم اینکه حجاب چون عبادی است نیاز به قصد قربت دارد، پس نمی‌توان کسی را به آن الزام کرد و این همان فردی بودن مسئله را می‌رساند نه اجتماعی بودن آن را. در نقد بیان اول باید گفت که حجاب امری تعبدی نیست؛ زیرا تنها برخی اعمال که در آنها عمل پرستش باشد، عنوان تعبدی می‌گیرد و حجاب جزء این گونه اعمال نیست بلکه واجب توصلی است. اگر حجاب جزء اعمال تعبدی باشد باید این مسئله که آیا هر عملی که قصد قربت در آن شرط است فردی است، و یا اینکه ملازمه‌ای بین این دو نیست،



حل شود. با مراجعه به ابواب مختلف فقه مشخص می‌شود که برخی عبادات مانند خمس و زکات هم جنبه فردی دارند و هم اجتماعی و چه بسا جنبه اجتماعی این اعمال بر جنبه فردی آن غلبه دارد و حتی برخی عبادات مانند نماز و حج که عباداتی فردی هستند نیز با مسائل اجتماعی، سیاسی و امور دنیایی پیوند دارند. امام خمینی رحمته الله علیه می‌فرماید: «در نماز و حج نیز جهات اجتماعی و سیاسی مربوط به زندگی و معیشت دنیوی وجود دارد» (موسوی خمینی، ۱۳۷۹، ۲/ ۶۱۷). بنابراین، رابطه تساوی بین عمل تقریبی و فردی برقرار نیست و اینها لازم و ملزوم هم نیستند و می‌توان رابطه عموم و خصوص من وجه را تصور کرد.

نقد و بررسی: در نقد مطلب دوم باید گفت که عبادی بودن حجاب را نباید امری مسلم شمرد؛ زیرا هرچند عملی واجب است، در مورد اشتراط قصد قربت این است که در آن تردید وجود دارد و آن را عبادت به معنای اعم می‌توان تلقی کرد. دوم اینکه با وجود عبادی بودن حجاب، ملازمه آن با عدم الزام قابل تشکیک است؛ زیرا عباداتی مانند خمس و زکات با اینکه عبادت به معنای اخص است و قصد قربت شرط صحت آنهاست، با الزام و اجبار حکومتی قابل جمع می‌باشد چنان‌که در صدر اسلام توسط عاملان و کارگزاران حکومت جابایت می‌شدند. قصد قربت چه در اعمال تعبدی و چه در اعمال توصلی نمی‌تواند مانع تعلق الزام حکومتی به آن اعمال شود. لزوم قصد قربت در اعمال تعبدی به دلیل وجود امر الهی است (مظفر، ۱۳۸۳؛ سبزواری، ۱۳۷۵)، اما این بدان معنا نیست که افراد در انجام قوانین عرفی و عقلی یا واجبات توصلی نمی‌توانند قصد قربت کنند. به عبارت دیگر، واجبات توصلی مشروط به قصد قربت نیستند (عراقی، ۱۴۱۳ هـ.ق؛ مشکینی، ۱۳۷۱)، اما قصد قربت کردن در آنها امری ممکن و مقرب است؛ زیرا هر عملی که به قصد تقرب و نزدیک شدن به خداوند انجام شود، عملی تقریبی محسوب می‌شود.

۲-۴-۲. دلالت برخی آیات قرآن به فردی بودن حجاب

بعضی از قائلین به فردی بودن حجاب، شخصی بودن حجاب را به قرآن مستند می‌کنند و با توجه به برداشت جدیدی که از برخی آیات قرآن ارائه می‌دهند، حجاب را حق اجتماعی نمی‌دانند. (امین، ۱۳۶۱؛ صدر، ۱۳۸۲؛ شحرور، ۱۹۹۹ م.). محمد شحرور، قرآن پژوه معاصر، با ادعای نواندیشی در قرآن دیدگاه‌های متفاوتی در برابر حجاب دارد. ایشان با بررسی مفهوم واژگان

حجاب، پس از ریشه‌یابی واژه جیوب می‌گوید: «جیوب در زن عبارت است از: دو سینه و زیر دو سینه، زیر بغل، شرمگاه و سرین. بنابراین، زن تنها همین نوع از جیوب را باید بپوشاند» (شحرور، ۱۹۹۹م. وی با استناد به آیه: «وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا» (نور: ۳۱) می‌گوید:

زن دوگونه زینت دارد؛ یکی زینت ظاهری و دیگری زینت باطنی. آنچه خداوند در خلقت زن آشکار کرد، زینت ظاهری است مانند سر، شکم، پشت، دست‌ها و پاها و پوشاندن آنها واجب نیست و آنچه خداوند در ساختار خلقت زن محقق کرده است، زینت باطنی است. (شحرور، ۱۹۹۹م.)

سپس در مقام جمع‌بندی می‌گوید: «حد ادنی در حجاب زن، پوشاندن جیوب پنهان است». از نگاه شحرور فقط پوشاندن قسمتی از جیوب که براساس معنای او مربوط به باطن ساختار وجود زن است، واجب است، سپس در معنای جیوب می‌گوید:

این مقدار از پوشش، هم حکم شخصی و هم حکم تربیتی است. این حکم شخصی برای تربیت زن و بازدارندگی او از رفتار منافی عفت صادر شده است و نه جز غیر آن و نه یک حکم خشن و نه حکمی در قلمروی قانون و قابل پیگرد. (شحرور، ۱۹۹۹م.)
نویسنده دیگری نیز برای اثبات شخصی بودن حجاب به استدلال قرآنی متفاوتی تمسک کرده است و می‌گوید:

در امر حجاب مطلقاً دین با دموکراسی سازگار است؛ زیرا خطاب حکم حجاب در قرآن با مؤمنان و مؤمنات است؛ یعنی رعایت حکم به ایمان افراد واگذار شده است که امر انتخابی و خواستنی است و هیچ مجازاتی برای زنان غیر عامل به حجاب تعیین نشده است و صرفاً گناهی است که فقط توسط خداوند قابل بازخواست است. (مرضوی، ۱۳۸۷، به نقل از ملک افضلی اردکانی و فلاح، ۱۳۹۴)

نقد و بررسی: در نقد نظریات شحرور باید گفت که وی می‌گوید که زینت دو نوع است، اما زینت در آیه مورد نظر فقط زینت مکانی که جسم زن باشد، است. بنابراین، زیورآلات و آرایش مورد نهی قرآن نیست. برای بررسی این مطلب باید منظور از زینت و مورد آیه مشخص شود. ابن منظور در یک بیان کلی زینت را اسم جامعی می‌داند که شامل هر آنچه زینت‌دهنده باشد، است. (ابن منظور، ۱۴۱۰هـ.ق، ۱۳/۱۲۱) صاحب مجمع البحرین زینت را منحصر در آنچه انسان خود را با آن می‌آراید، می‌داند (طریحی، ۱۳۷۵، ۶/۲۶۲). راغب در یک بررسی کامل زینت را شامل سه قسم، زینت نفسانی (مانند علم و اعتقادات نیکو)، زینت بدنی (مانند



توان جسمانی و زیبایی اندام) و زینت خارجی (مانند مال و...) می‌داند (راغب، ۱۴۱۲ ه.ق). بنابراین، معنای لغوی زینت بسیار گسترده‌تر از معنای زیور فارسی است. در این آیه که زنان را از آشکار کردن زینت خود برای دیگران باز می‌دارد، دو مورد استثنا شده است: یکی جمله «إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا» و دیگری «إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ...». در استثنای اول هر چیزی از زینت را که خود به خود آشکار است از حکم حرمت آشکارسازی زینت جدا می‌کند. بنابراین، آیه به دو نوع زینت زن اشاره دارد: یک دسته که خود به خود نمایان است و دسته دیگر که پنهان است مگر اینکه شخص به قصد بخواهد آنها را آشکار کند و آیه آنها را از آن باز داشته است. همچنین واژه جیب در مورد انسان به معنای مطلق شکاف نیست تا منظور از آیه قسمت‌های باطنی بدن زن باشد چنان‌که شحورور می‌پندارد، بلکه هرگاه در مورد انسان به کار رفته است به معنای شکاف پیراهن یا زره اوست. در لسان‌العرب آمده است: «الجیب جیب القميص والدرع والجمع الجيوب في تنزيل العزيز وَلِيَضْرِبَنَّ مِخْمَرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ» (ابن منظور، ۱۴۱۰ ه.ق). تنها یک مورد درباره خود انسان به کار رفته است و آن هم به معنای قلب و سینه اوست: «فلان ناصح الجيب يعني بذلك قلبه اي صدره» (ابن منظور، ۱۴۱۰ ه.ق).

در نقدی دیگر باید گفت که جست‌وجو و تتبع در آیات اجتماعی قرآن به روشنی نشان می‌دهد که بیشترین آیات اجتماعی قرآن خطاب به مؤمنان است. (رک، بقره: ۱۷۸) آیا حکم قصاص که مخاطب آن اهل ایمان هستند از احکام اجتماعی اسلام نیست؟ مسئله این است که نباید فردی بودن امری را معادل فردی بودن حکم آن دانست و یا اجتماعی بودن امری را معادل اجتماعی بودن حکم آن دانست. برای مثال، انفاق امری اجتماعی است، اما حکم و امر قرآن به آن فردی است؛ یعنی شخص می‌تواند انفاق کند و می‌تواند نکند و حکومت حق الزام ندارد. در این صورت می‌توان گفت که حجاب یک مسئله اجتماعی است، اما حکم و جوب آن فردی است؛ یعنی رعایت حجاب جامعه را منزه می‌کند و از مسائل منفی عفت پیشگیری می‌کند، اما حکم و جوب آن فردی است یا نماز که آثار اجتماعی دارد، اما حکومت، حق الزام به آن را ندارد و حتی مؤمنان را هم نمی‌تواند به برگزاری نماز جماعت مجبور کند هرچند به آن امر شده است. ترویج بی‌حجابی و تبلیغ آن امری اجتماعی است و حکم حرمت آن هم اجتماعی است و این غیر از حکم خود حجاب

است. بنابراین، اینکه خطاب به مؤمنان است به معنای شخصی بودن تکلیف نیست. با اینکه تقوا امری شخصی است در برخی موارد عامه، مردم مؤمن و غیر مؤمن مأمور به تقوا شده‌اند (ر.ک. نساء: ۱). گاهی همه مردم با تعبیر «يَا أَيُّهَا النَّاسُ» برای سود بردن از طبیعت، مخاطب قرار می‌گیرند: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا؛ ای مردم از نعمت‌های حلال و پاکیزه‌ای که از زمین می‌روید، بهره‌مند شوید» (بقره: ۱۶۸). گاهی هم برای این سود جستن با جمله «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» مخاطب قرار می‌گیرد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید از پاکیزه‌ترین چیزهایی که به شما روزی دادیم، بهره‌مند شوید» (بقره: ۱۷۲). دولت اسلامی می‌تواند رباخواران، حرام‌خواران و کسانی را که از راه حرام کسب درآمد می‌کنند، متخلفان از دستور پیامبر ﷺ و فرمان‌های حکومتی و نیز متخلفان از فرمان جهاد را مجازات کند، پس میان مخاطب قرار دادن مؤمنان و اختیاری بودن تکالیفی که برعهده ایشان نهاده می‌شود هیچ تلازمی نیست.

۲-۴-۳. نبود مجازات برای عدم رعایت حجاب در صدر اسلام

قائلین به نظریه فردگرایی حکم حجاب می‌گویند که در مورد حجاب نه تنها شواهدی مبنی بر اجتماعی بودن حکم وجود ندارد بلکه در تاریخ شیعه نیز موردی نیست که زنی به دلیل رعایت نکردن حجاب، توسط حکومت اسلامی مجازات شده باشد. هرچا امری مجازاتی داشته است جزء جزء آن در کتب روایی آمده است، اما در مورد حجاب نه تنها روایتی بیان نشده است بلکه احادیث زیادی وجود دارد که الزام زنان به رعایت حجاب و تقصیر آنها در ترک حجاب را به گردن شوهرانشان می‌گذارد نه حکومت. حتی مجازات بی‌حجابی به عنوان تعزیر هم سابقه ندارد. احکام مربوط به حجاب هم مثل نماز و روزه و نه مثل احکام حکومتی فاقد ضمانت اجرای اجتماعی است. (صدر، ۱۳۸۲)

در هیچ یک از متون تاریخی، برخوردی از ناحیه حکومت اسلامی و یا از امام معصوم علیه السلام در این مورد گزارش نشده است. بنابراین، حکمی خصوصی است که حکومت حق دخالت در آن را ندارد. (ایازی، ۱۳۹۷؛ مفتاح، ۱۳۸۷) این موضوع دو مسئله را لازم و ملزوم یکدیگر می‌داند که نبود مجازات ترک حجاب در صدر اسلام و اجتماعی بودن یک چیز است؛ یعنی هرگاه امری فردی شد تارک آن مجازات نمی‌شود.



نقد و بررسی: در پاسخ به بیانی که مطرح شد می‌توان گفت اول آنکه گزارش تاریخی یا عدم آن جزء منابع استنادی فقهی نیست؛ زیرا فقیه پس از دستیابی به ادله لفظیه قانع‌کننده، هیچ‌گاه در انتظار سندی تاریخی در مورد اجرای حکم نیست، مگر بنا بر این بوده باشد که تمام فعالیت‌های اجتماعی به کل اسناد تاریخی منتقل شوند؟! (زیبایی‌نژاد، ۱۳۸۷) اگر ادعا شود این مسئله به عنوان سیره متشرعه که یکی از منابع اصیل فقهی است، مطرح است باید گفت که در زمان پیامبر ﷺ و ائمه علیهم‌السلام چنین رویه‌ای نبوده است. بنابراین، استنباط می‌شود که حجاب امری اجتماعی نیست و حکومت حق دخالت ندارد. در جواب باید گفت که اول اینکه سیره از دلایل لبی است که باید به قدر متیقن آن عمل کرد و از اطلاق آن به ادله لفظیه نمی‌توان بهره گرفت. با این وصف اگر پذیرفته شود که در صدر اسلام با پدیده بی‌حجابی برخورد الزام‌آور یا بازدارنده نمی‌شده است تنها نتیجه آن، عدم لزوم مداخله حکومت است نه عدم جواز آن. دوم اینکه اگر گزارش‌های تاریخی نمایانگر تسامح معصوم علیها در برابر اجرای حکم می‌بود، می‌توانست قرینه‌ای در کنار قرائن دیگر باشد که چنین چیزی هم ثابت نیست بلکه با ادله روایی قابل نقض است. سوم آنکه آنچه در مقام واقع دیده می‌شود، گزارش‌های تاریخی حاکی از حساسیت‌های معصومان علیهم‌السلام و جامعه اسلامی به این پدیده است. پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در فرمانی خطاب به عمرو بن حزم، والی نجران، می‌فرماید: «این بیانی است از سوی خدا و رسول او و مردم را از اینکه لباس کوچکی بپوشند که عورتشان آشکار شود، بازدارد و از اینکه کسی موهایش را پشت سرش انباشته کند، نهی کند» (الحمیری، بی‌تا، ۱۰۱۵/۴؛ میانجی، ۱۴۰۰ه.ق، ۲/۵۲۷).

۲-۴-۴. حفظ آزادی زنان در گرو پذیرش نظریه فردی بودن حجاب است

معتقدین به نظریه فردی‌گرایی حجاب می‌گویند که احترام به حیثیت و شرف انسانی یکی از مواد اعلامیه حقوق بشر است. هر انسانی چه مرد باشد یا زن، سفید باشد یا سیاه و تابع هر کشور یا مذهبی باشد، شریف و آزاد است. (اعلامیه حقوق بشر...، ۱۹۴۸) قبول نظریه اجتماعی بودن حجاب، بی‌اعتنایی به حق آزادی او و اهانت به حیثیت انسانی او و ظلم فاحش است به زن. عزت و کرامت انسانی، حق آزادی زن و حکم عقل و شرع به اینکه هیچ کس بدون علت نباید اسیر و زندانی شود و ظلم به هیچ شکلی نباید واقع شود، ایجاب می‌کند که حکم

به فردی بودن حجاب صادر شود.

نقد و بررسی: حجاب در اسلام وظیفه‌ای است که برعهده زن نهاده شده است و در معاشرت و برخورد با مرد نامحرم باید کیفیت خاصی را در لباس پوشیدن رعایت کند. این وظیفه از ناحیه مرد بر او تحمیل نشده است و چیزی نیست که با حیثیت و کرامت او منافات داشته باشد و تجاوز به حقوق طبیعی او که خداوند برایش خلق کرده است، نیست. رعایت برخی مصالح اجتماعی، زن یا مرد را مقید می‌کند که در معاشرت‌های اجتماعی روش خاصی داشته باشند، اما این به معنای زندانی کردن یا بردگی نیست و نمی‌توان آن را منافی حیثیت انسانی و اصل آزادی فرد دانست. (جعفریان، ۱۴۲۸هـ.ق)

۲-۵. ادله قائلین به اجتماعی بودن حکم حجاب

۲-۵-۱. دلالت برخی از آیات قرآن و روایات به اجتماعی بودن حکم حجاب

به عقیده صاحبان این نظریه جای انکار نیست که پیامبر گرامی اسلام ﷺ و برخی از امامان معصوم علیهم‌السلام در این زمینه و حتی گاه در مورد وضعیت آقایان، رهنمودها، برخوردها و تویخ‌هایی داشته‌اند. آیه «ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ» نشان می‌دهد که بخشی از این آیه ارتباط بین مردان و زنان در جامعه را بررسی می‌کند و به تأثیر نگاه نامحرم از روی ریب و شهوت به یکدیگر در قلوب آنها اشاره دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷هـ.ق، ۱۶/۳۳۷؛ طبرسی، ۱۴۰۸هـ.ق، ۸/۵۷۸؛ قرائتی، ۱۳۸۳/۹/۳۹۱). در روایت مرسله آمده است که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم خطاب به حواء [که زنی عطر فروش بود] فرمود: «حواء! زینتت را برای غیرشوهرت آشکار مساز. برای هیچ زنی حلال نیست مچ و پایش را برای غیرهمسرش آشکار نماید و اگر چنین کرد، پیوسته مشمول لعنت و خشم و غضب الهی است و فرشتگان الهی او را لعنت می‌کنند و خداوند برای وی عذابی دردناک فراهم کرده است». (نوری، ۱۴۰۸هـ.ق، ۱۴/۲۴۱) در روایت صحیح حلی از امام صادق علیه‌السلام نقل شده است: «درست نیست زن مسلمان روسری و پیراهنی را در کوچه‌ها به تن کند که بدنش را نپوشاند» (حرعاملی، ۱۴۰۴هـ.ق، ۴/۳۸۸). به عقیده این نظریه پردازان این روایات و مستندات قرآنی به خوبی نشان می‌دهد که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امامان معصوم علیهم‌السلام مسئله حجاب را به عنوان یک اصل اجتماعی بسیار مهم می‌دانستند.



نقد و بررسی: در بررسی این دلیل باید گفت که تمرکز آیه و روایات مورد استناد بر این است که زن مسلمان باید خود را از معرض نگاه نامحرم حفظ کند و در حقیقت درصد است تا از به وجود آمدن زمینه ارتکاب حرام جلوگیری کند، پس پیش از اینکه ناظر به مسئله حجاب باشد، نهی از عملی است که موجبات گناه را فراهم می‌کند. درست مانند بسیاری دیگر از احکام فردی و اجتماعی اسلام که عمل به آنها می‌تواند زمینه گناه و فساد را از بین ببرد و می‌توان گفت که حرمت دروغ، غیبت، کینه‌ورزی، حسادت و بسیاری از احکام و مسائل اخلاقی و فقهی از این نوع است. در تبیین آیه ۵۳ سوره احزاب چند مورد را می‌توان مطرح کرد:

- خطاب‌هایی که در این آیه درباره زنان پیامبر ﷺ آمده است در حقیقت مربوط به همه زنان مسلمان است؛ زیرا در «أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَ قُلُوبِهِنَّ» خداوند برای هر زن و مردی، پاکدلی را می‌خواهد.

- نگاه نامحرمان به یکدیگر در دل آنان تأثیرگذار است؛ زیرا می‌فرماید: «...وَ إِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَ قُلُوبِهِنَّ...»؛ و هرگاه از همسران پیامبر ﷺ چیزی خواستید از پشت پرده بخواهید. این رفتار برای دل‌های شما و دل‌های آنها پاکیزه‌تر است» (احزاب: ۵۳). با بیان جمله بعد از آیه و توجه به خطاب جمع و به هر دو طرف در آیه یعنی، ذکر جوانب مختلف مرتبط با حکم، اجتماعی بودن استفاده می‌شود به‌ویژه با اطهر بودن.

- در مورد روایت مرسله، حولا مورد خطاب، نهی از ابداء زینت به غیر است، پس می‌توان نگاه را از سطح یک عمل فردی به امری که مربوط به دیگران هم هست، دانست.

- در روایت امام صادق ع با مراجعه به وسائل الشیعه اصل روایت به این صورت است: «لا یصلح للمرأة المسلمة أن تلبس من الخمر والدروع ما لا یواری شیئا؛ سزاوار نیست برای زن مسلمان که روسری‌ها و روپوش‌هایی بپوشد که بدن او را پوشش نمی‌دهد». (کلینی، ۱۳۸۸، ۲/۵۴۷۵؛ طوسی، ۱۳۶۵، ۲/۲۱۹؛ طوسی، ۱۳۶۳)

در وسائل الشیعه زنان از پوشیدن لباس رقیق و نازک نهی شده‌اند و مردان نیز از اینکه چنین اجازة‌ای به زنان بدهند نهی شده‌اند. ایشان می‌گوید: «أقول: و تقدم فی آداب الحمام أحادیث كثيرة تتضمن النهی عن لبس المرأة الثياب الرقاق و نهی الرجل عن الاذن لها فی ذلك». به

نظرمی‌رسد این قسمت در ترجمه اشتباه شده است و مترجم رفاق که به معنای نازک است را به جای زقاق که به معنای کوچه است، گرفته است. با توجه با این خطا مشخص نیست که این نهی در مورد چه فضا و مکانی هست.

۲-۵-۲. حکومتی بودن حکم حجاب

طرفداران این نظریه معتقدند که حکم حجاب از احکام اجتماعی است؛ زیرا پیوند وثیق و ارتباط مستقیم با جامعه و نظام حاکم بر جامعه اسلامی دارد هر چند نافی وظیفه افراد در امر به معروف و نهی از منکر زبانی نیست. مهمترین دلیل الزام حجاب در حکومت اسلامی امر به معروف و نهی از منکر است که در ضرورت و وجوب آن بحثی نیست و سه مرحله انکار قلبی، تذکر زبانی و استفاده از قدرت برای آن شمرده است که نشان می‌دهد در اسلام استفاده از اجبار در حکم شرعی جایز است، البته در صورت شرایط و حفظ حدود. نکته مهم این است که عموم فقها استفاده از قدرت را مختص حکومت می‌دانند (نجفی، ۱۳۷۷، ۲۱/۴۸۳؛ موسوی خمینی، ۱۳۸۶، ۲/۴۲۴) که این نکته نشان می‌دهد استفاده از قدرت در امر به معروف و نهی از منکر از وظایف حکومت است. از سوی دیگر موضوع امر به معروف و نهی از منکر عام است و تمام وظایف شرعی از جمله حجاب را شامل می‌شود. از مستندات معتقدان این نظریه روایاتی نیز ذکر شده است که یکی از آنها نامه پیامبر ﷺ به معاذ ابن جبل است آنگاه که وی را برای حکمرانی به یمن فرستاد:

من کل أمر خشیت أن يقع إليك منه عيب حتى يعذروك وأمت أمر الجاهلية إلا ما سنه الاسلام. وأظهر أمر الاسلام كله صغيره و كبيره و لیکن أكثرهمک الصلاة فإنها رأس الاسلام بعد الاقرار بالدين.

قبل از اینکه مردم جاهلانه به کارت عیب بگیرند مصلحت آن کار را برایشان بیان کن و رسوم جاهلیت را جز آنچه اسلام پذیرفته است، محو و نابود کن. تمام دستورات اسلام را چه کوچک و چه بزرگ اعلام کن و بیشتر تلاشت مصروف نماز شود؛ زیرا آن پس از اعتراف به دین مانند سر و رأس اسلام است. (ابن شعبه حرانی، ۱۳۹۷)

روایت معروف دیگری نیز شیخ صدوق با سند خود از فضل ابن شاذان نقل می‌کند؛ وی از امام رضا علیه السلام از فلسفه حکومت و ضرورت وجود حاکم می‌پرسد و حضرت می‌فرماید: چون مردم در محدوده‌ای مشخص، محدود شده‌اند و فرمان یافته‌اند از آن



چارچوب نگذرند؛ زیرا موجب فساد و تباهی آنها می‌شود. این امر ثابت و شدنی نیست مگر اینکه شخصی امین بر آنها گمارده شود؛ شخصی که آنها را از تعدی و ورود در امور ممنوع بازدارد؛ زیرا در غیر این صورت هیچ کس لذت و سود خود را به خاطر تباهی دیگری رها نمی‌کند و به همین سبب خداوند حاکمی بر مردم قرار داد تا آنها را از فساد بازدارد و حدود و احکام را در میانشان اقامه کند. (شیخ صدوق، ۱۳۸۰)

این روایات و روایات متعدد دیگر اجرایی شدن احکام اسلام را از وظایف حاکم اسلامی می‌دانند که شامل حجاب نیز می‌شود. طرفداران این نظریه با استناد به این روایات یکی از وظایف حاکم اسلامی را جلوگیری از تعدی و تجاوز مردم به حقوق یکدیگر و ممانعت از ورود ایشان به کارهای حرام و مفسده‌انگیز می‌دانند و براساس این دلایل، حجاب را از سوی حکومت اسلامی یک اصل اجتماعی می‌دانند.

نقد و بررسی: با توجه به روایات طرفداران این نظر و نصوص مربوط به حجاب در قرآن کریم می‌توان استنباط کرد که دولت در حریم مربوط به حجاب، حق و وظیفه مداخله دارد. باید به این نکته نیز توجه کرد که در آیات حجاب که با خطاب قل یعنی، فعل امر نسبت به رسول خدا ﷺ شروع می‌شوند و به کار رفتن فعل امر و دستور به زنان مؤمن مبنی بر پوشاندن خود به کیفیت خاص مذکور در آیات، همگی دلالت بر وجوب پوشش و حجاب زن به صورت فردی و ضرورت اجرای حکم آن توسط حاکم اسلامی دارد.

۲-۵-۳. اجتماعی بودن حکم حجاب براساس غرض عقلایی

اول اینکه خداوند متعال در قرآن مجید به برخی حکمت‌های این واجب اشاره کرده است از جمله حفظ حرمت و احترام زن، کاهش خطا و خطر و مصونیت زن، (ر.ک.، احزاب: ۵۹) پرهیز از مفسده (ر.ک.، نور: ۶۰) و طهارت قلبی انسان‌ها (ر.ک.، احزاب: ۵۹)، اما بیان این حکمت‌ها به معنای این نیست که تمام فلسفه حجاب در این امور نهفته است بلکه قرآن به بخشی از این وجوه اشاره کرده است. دوم اینکه هر چند حفظ احترام، پرهیز از مفسده و یا طهارت قلبی امری شخصی است، ولی تعریف و لوازم آنها منحصر در حوزه شخصی نیست. برای مثال در مورد احترام، این مسئله در تعامل با سایرین شکل می‌گیرد. علامه طباطبایی در تفسیر آیه می‌فرماید: «پوشاندن همه بدن به شناخته شدن به اینکه اهل عفت، حجاب، صلاح و سدادند، نزدیک تر است. در نتیجه وقتی به این عنوان شناخته شدند دیگر اذیت نمی‌شوند؛ یعنی اهل فسق و

فجور متعرض آنها نمی شوند» (طباطبایی، ۱۴۱۷ هـ.ق، ۱۶/۳۴۰).

این تفسیر نشان می‌دهد احترامی که در این مسئله بیان شده است باید در اثر برخورد با افراد دیگر حاصل شود و کسی نمی‌تواند ادعا کند که به واسطه آزادی شخصی نمی‌خواهد از این احترام برخوردار باشد؛ زیرا این آزادی شخصی با حکم حجاب که یکی از حکمت‌های آن حفظ احترام است، مقید شده است. این نکته درباره طهارت قلبی نیز جریان دارد. جنبه شخصی بودن طهارت در اینجا نمود بیشتری دارد، اما برخی حکمت‌هایی که از این آیه استخراج شده است بیانگر جنبه اجتماعی بودن مسئله هم هست. آنچه در فلسفه حجاب از جنبه‌های مختلف بیان شده است از حکم عقل، جامعه‌شناسی و روان‌شناسی بیشتر به جنبه اجتماعی حجاب اشاره دارد تا جنبه فردی آن.

۳. بحث و نتیجه‌گیری

بررسی آرای مختلف و ادله ارائه شده نشان می‌دهد که حکم و وجوب حجاب یک حکم فردی است؛ یعنی رعایت حدود پوشش شرعی بر هر زن مسلمان واجب است و تخطی از آن حرام و مستلزم عقوبت اخروی است؛ درست مانند نماز که هر فرد مسلمان مکلف، ملزم به اقامه آن است تا جایی که مبنای پذیرش و رد سایر اعمال واقع شده است. در مسئله وجوب حجاب، چون در بیشتر اوقات عدم رعایت حجاب تأثیر اجتماعی مستقیمی بر امنیت اخلاقی جامعه دارد و ممکن است موجب فساد اخلاقی در اجتماع و باعث زمینه‌سازی ارتکاب گناهان و اعمال حرام دیگر شود، حکومت اسلامی می‌تواند عمل به آن را اجباری کند و در صورت اصرار بر ارتکاب بی‌حجابی، برای مرتکب، مجازات تعزیری تعیین کند. بنابراین، باید گفت که هرچند با توجه به فردی بودن حکم حجاب، الزام آن ممنوع و محظور است، اما آثار اجتماعی مترتب بر آن و ضرورت حفظ امنیت اخلاقی جامعه که مسئولیت خطیر و عمده نظام اسلامی است این اختیار را به حکومت می‌دهد که تا حدی که اخلاق عمومی جامعه خدشه دار نشود از قوه قاهره و الزام استفاده کند و براساس قواعد باب ضرورت مانند الضرورات تبيح المحظورات و الضرورة تقتدر بقدرها در صورت برطرف شدن ضرورت و محظوریت، الزام و اجبار نیز منتفی می‌شود.

فهرست منابع

- * قرآن کریم (۱۳۹۱). مترجم: فولادوند، محمد مهدی. قم: چاپخانه بزرگ قرآن کریم.
- * نهج البلاغه (۱۳۸۱). مترجم: دشتی، محمد. قم: انتشارات آل علی علیه السلام.
۱. ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمدبن علی (۱۳۸۰). *علل الشرایع*. قم: حیدریه.
 ۲. ابن شعبه حرانی (۱۳۹۷). *تحف العقول*. قم: اسماعیلیان.
 ۳. ابن منظور، محمدبن مکرّم (۱۴۱۰ ه.ق). *لسان العرب*. بیروت: مؤسسه النشر العلمی للمطبوعات.
 ۴. *اعلامیه جهانی حقوق بشر ماده ۱ و ۲* (۱۹۴۸ م). مجمع عمومی سازمان ملل متحد.
 ۵. امین، سیده نصرت بیگم (۱۳۶۱). *مخزن العرفان در تفسیر قرآن*. تهران: نهضت زنان مسلمان.
 ۶. ایازی، سیدمحمدعلی (۱۳۹۷). *نقد و بررسی ادله فقهی الزام حکومتی حجاب*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
 ۷. بنی هاشمی خمینی، محمدحسن (۱۳۹۱). *توضیح المسائل مراجع*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
 ۸. بیهقی، احمدبن حسین (بی تا). *السنن الکبری*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
 ۹. توسلی، غلام عباس (۱۳۸۰). *نظریه های جامعه شناسی*. تهران: سمت.
 ۱۰. تی بی باتامور (۱۳۹۲). *نجیگان و جامعه*. مترجم: علیرضا طبیب. تهران: پردیس دانش.
 ۱۱. جعفریان، رسول (۱۴۲۸ ه.ق). *رسائل حجابیه*. قم: دلیل ما.
 ۱۲. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۷ ه.ق). *الصحاح تاج اللغه و صحاح العربیه*. بیروت: دارالعلم للملایین.
 ۱۳. حرعاملی، محمدبن حسن (۱۴۰۴ ه.ق). *تفصیل الوسائل الشیعیه الی مسایل الشریعه*. قم: مؤسسه آل البيت الاحیاء التراث.
 ۱۴. حکیم، محسن (۱۴۰۶ ه.ق). *مستمسک العروه الوثقی*. قم: چاپ افست.
 ۱۵. الحمیری، اسماعیل بن محمد (بی تا). *دیوان السید الحمیری*. بیروت: مؤسسه العلمی للمطبوعات.
 ۱۶. دورکیم، امیل (۱۳۷۶). *تربیت جامعه شناسی*. مترجم: محمدعلی، کاردان. تهران: دانشگاه تهران.
 ۱۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ه.ق). *مفردات الفاظ القرآن*. مصحح: داوودی، صفوان عدنان. بیروت: دارالقلم.
 ۱۸. رهنما، اکبر (۱۳۹۴). *بررسی مفهوم حجاب در متون اسلامی، جایگاه آثار و جلوه های تربیتی آن*. پژوهشنامه معارف قرآنی، ۲۲ (۶)، ۳۷-۵۴.
 ۱۹. زبیدی، مرتضی (۱۴۱۴ ه.ق). *تاج العروس من جواهر القاموس*. بیروت: دارالفکر.
 ۲۰. زحیلی، وهبه بن مصطفی (۱۴۱۸ ه.ق). *تفسیر منیر*. سوریه: دارالفکر.
 ۲۱. زیبایی نژاد، محمدرضا (۱۳۸۷). *نظام اسلامی و مسئله حجاب*. قم: دفتر مطالعات و تحقیقات زنان.
 ۲۲. سبحانی، جعفر (۱۳۸۱). *تهذیب الاصول*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
 ۲۳. سبزواری، سیدعبدالاعلی (بی تا). *تهذیب الاصول*. قم: مؤسسه المنار.
 ۲۴. سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر (۱۴۲۱ ه.ق). *الدر المنثور فی تفسیر المائور*. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
 ۲۵. شحرور، محمد (۱۹۹۹ م.). *الکتاب و القرآن قرائت معاصره*. دمشق: اهالی للتوزیع.
 ۲۶. صدر، شادی (۱۳۸۲). *آیا حکومت مسئول بی حجایی است؟ ماهنامه زنان*، شماره ۱۰۳.
 ۲۷. طباطبایی یزدی، محمدکاظم (۱۳۲۹). *عروه الوثقی*. قم: مؤسسه العلمی للمطبوعات.
 ۲۸. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷ ه.ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسه العلمی للمطبوعات.
 ۲۹. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۰۸ ه.ق). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دارالمعرفه.
 ۳۰. طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵). *مجمع البحرین*. تهران: کتاب فروشی مرتضوی.
 ۳۱. طوسی، محمدبن حسن (۱۳۶۳). *استبصار*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
 ۳۲. طوسی، محمدبن حسن (۱۳۶۵). *تهذیب*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
 ۳۳. عراقی، ضیاءالدین (۱۴۱۴ ه.ق). *مقالات اصول*. قم: چاپ محسن عراقی و منظر حکیم.
 ۳۴. فاضل مقداد، جمال الدین مقداد بن عبدالله (۱۴۱۹ ه.ق). *کنز العرفان فی فقه القرآن*. تهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی.
 ۳۵. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۵ ه.ق). *کتاب العین*. قم: چاپ مهدی مخزومی و ابراهیم سامرایی.
 ۳۶. فیض، علیرضا (۱۳۷۳). *مبایذ فقه و اصول*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۳۷. قرائتی، محسن (۱۳۸۳). تفسیر نور. تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۳۸. کالینیکوس، الکس (۲۰۰۴ ه.ق). مانیفیست ضد سرمایه‌داری. تهران: آزادمهر.
۳۹. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۸). الکافی. بیروت: چاپ علی اکبر غفاری.
۴۰. گرامی، شیرین و عزیز، مهناز (۱۳۹۶). رابطه حجاب زنان با سلامت روانی خانواده و جامعه. همایش وزارت علوم، تحقیقات فناوری. دانشگاه الزهراء (ع). تهران.
۴۱. گورویچ، ژرژ (۱۳۵۱). دیالکتیک یا سیر جدالی و جامعه‌شناسی. مترجم: حبیبی، حسن. بی‌جا: بی‌نا.
۴۲. مجلسی، محمد باقر (۱۳۱۵). بحار الانوار. قم: دارالکتب الاسلامیه.
۴۳. مشکینی اردبیلی، علی (بی‌تا). اصطلاحات الاصول و معظم ابحاثها. قم: نشر الهادی.
۴۴. مطهری، مرتضی (۱۳۶۹). مسئله حجاب. قم: انتشارات صدرا.
۴۵. مطهری، مرتضی (۱۳۸۲). مجموعه آثار. قم: انتشارات صدرا.
۴۶. مظفر، محمد رضا (۱۳۸۳). اصول الفقه. قم: انتشارات دارالفکر.
۴۷. مفتاح، محمد هادی (۱۳۸۷). وظیفه حکومت اسلامی در زمینه پوشش بانوان: حجاب، مسئولیت‌ها و اختیارات دولت اسلامی. قم: پژوهشگاه و فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۴۸. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۷). اخلاق در قرآن. قم: مدرسه الامام علی بن ابیطالب (ع).
۴۹. مکارم شیرازی، ناصر (بی‌تا). توضیح المسائل. تهران: پیام عدالت.
۵۰. ملک افضل اردکانی، محسن و فلاح، فاطمه (۱۳۹۴). تحلیل و نقد ادله فردی بودن حجاب. نشریه مطالعات اسلامی فقه و اصول، ۱۰۱ (۴۷)، ۱۸۳-۲۰۴.
۵۱. موسوی خمینی (ره)، روح الله (۱۳۷۹). تحریر الوسیله. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ع).
۵۲. میانجی، محمد باقر (۱۴۰۰ ه.ق). بدایع الکلام فی تفسیر آیات الاحکام. بیروت: مؤسسه الوفا.
۵۳. نجفی جواهری، محمد حسن (۱۳۷۷). جواهر الکلام. قم: جامعه مدرسین قم.
۵۴. نوری طبرسی، حسین (۱۴۰۸ ه.ق). مستدرک الوسایل. قم: مؤسسه آل‌البتیة الاحیاء التراث العربی.

The Islamic Journal of Women and the Family
Quarterly Journal

8st Year / no.19 / Summer 2020

ISSN: 2538-6190

Proprietor: Al-Mustafa International University

Published: BintulHoda Higher Education Complex

Chief Director: Fatemeh Kobra Motevalian

Editor-in-Chief: Ali NaqiFaqihi

Members of the Editorial Board (in alphabetical order)

Hamid Parsania: Associate professor, Philosophy, Baqir al-Uloom University

Masud Jan Bozorgi: professor, Psychology, Academy of Hawzah and University

NaserRafe'iMuhammadi: Associate professor, Theology and Islamic Sciences, Al-Mustafa International University

Muhammad Ali Shomali: Associate professor, Ethics, Imam Khomeini Education and Research Institute

Abbas Ali Shameli: Associate professor, Philosophy of Education, Al-Mustafa International University

Muhammad Mahdi SafuraiParizi: Associate professor, Educational Psychology, Al-Mustafa International University

Ali NaqiFaqihi: Associate professor, Educational Sciences, Qom University

Director Editor: Sara Shafe'i

Editor: Zahra Shafe'i

Technical Advisor & Layout: Sahar Printing & Graphic House

Translators of Abstracts: Kamal BarzegarBafroie

"The Islamic Journal of Women and the Family" is accessible online on the following websites:

- | | |
|--|---|
| 1. Islamic World Science Citation Center (ISC) | www.isc.gov.ir |
| 2. Noor Journals Website | www.noormags.ir |
| 3. Iran Magazine Data Bank | www.magiran.com |
| 4. Scientific Information Database | www.SID.ir |
| The Journal Webpage | http://pzk.journals.miu.ac.ir |

Email: iswf.mags@miu.ac.ir

Address: Research Department, Bintolhoda Higher Education Complex, Next to Gulzar Cemetery,
Inqilab St, Qom, Iran

Phone: 00982537183300 Fax: 00982537208978 Zip code: 37158-945636