



فصلنامه علمی

سال دوازدهم / شماره ۳۴ / بهار ۱۴۰۳

ISSN: ۲۵۳۸-۶۱۹۰

EISSN: ۲۷۱۷-۴۰۸۵

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

مدیر مسئول: سید محمود کاویانی

سر دبیر: علی نقی فقیه‌هی

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

حمید پارسانیا/ دانشیار فلسفه، عضو هیئت علمی دانشگاه تهران
مسعود جان بزرگی/ استاد روان شناسی، عضو هیئت علمی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
فرح رامین/ استاد فلسفه و کلام اسلامی، عضو هیئت علمی دانشگاه قم
عادل ساریخانی/ استاد حقوق جزا و جرم شناسی، عضو هیئت علمی دانشگاه قم
محمد مهدی صفورایی پاریزی/ دانشیار روان شناسی تربیتی، عضو هیئت علمی جامعه المصطفی ع العالمیه
جمیله علم الهدی/ دانشیار علوم تربیتی و روان شناسی، عضو هیئت علمی دانشگاه شهید بهشتی
محمد فاکر میبدی/ استاد تفسیر و علوم قرآن، عضو هیئت علمی جامعه المصطفی ع العالمیه
علی نقی فقیه‌هی/ دانشیار روان شناسی تربیتی، عضو هیئت علمی دانشگاه قم
حسین قمری گیوی/ استاد مشاوره، عضو هیئت علمی دانشگاه محقق اردبیلی
محمد مهدی گرجیان عربی/ استاد عرفان اسلامی و علوم قرآن، عضو هیئت علمی دانشگاه باقر العلوم
محسن ملک افضلی/ استاد فقه و مبانی حقوق، عضو هیئت علمی جامعه المصطفی ع العالمیه
محمد نریمانی/ استاد روان شناسی، عضو هیئت علمی دانشگاه محقق اردبیلی

مدیر داخلی: سارا شفیعی

کارشناس نشریه: هدی بنگدار آفرانی

ویراستار: زهرا شفیعی

مترجم چکیده: کمال برزگر بفروری

صفحه بندی: خانه چاپ و گرافیک سحر

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

۱. پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC) www.isc.gov.ir
۲. پایگاه مجلات تخصصی نور www.noormags.ir
۳. بانک اطلاعات نشریات کشور www.magiran.com
۴. پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی www.sid.ir

<http://pzjournals.miu.ac.ir>

pzjournals@miu.ac.ir

این نشریه حاصل فعالیت مشترک جامعه المصطفی ع العالمیه با انجمن علمی فقه و حقوق خانواده ایران است.

نشانی مجله: قم، پردیسان، ابتدای بلوار امامت، مجتمع آموزش عالی بنت الهدی.

امور تحریریه: ۳۷۱۸۳۲۸۴-۲۵ کد پستی: ۶۴۴۶۲-۳۷۱۶۶

قیمت: ۹۰۰,۰۰۰ 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 ژرف نگری
اندیشمندان دینی و غیردینی بوده است و طرفداران هر اندیشه، با توجه
به شالوده معرفتی خود، نظام فکری مبتنی بر آن شالوده را ارائه می نمایند.
فصلنامه علمی «پژوهش نامه اسلامی زنان و خانواده» در پی آن است
که اندیشه های علمی دانش پژوهان و فرهیختگان را در حوزه زنان و
خانواده، مبتنی بر مبانی اسلامی و نقد شناسه های غیر دینی منتشر نماید
و به نشر مؤلفه های بنیان های فکری دین اسلام بپردازد.

داوران علمی این شماره (به ترتیب حروف الفبا)
رضا احمدی، محمدرضا احمدی، خالد الغفوری
امین امیرحسینی، محمدجواد بحرینی، حسن تقیان
حامد رستمی نجف آبادی، داوود صفا، محمد مهدی صفورایی پاریزی
علی نقی فقیهی، فرج الله هدایت نیا، جعفر هوشیاری

دبیران تخصصی نشریه (به ترتیب حروف الفبا)
محمد جواد بحرینی، سارا شفیعی، داوود صفا، جعفر هوشیاری



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

۱. مقاله دست‌آورد پژوهش علمی نگارنده بوده و مختصات روش شناختی 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

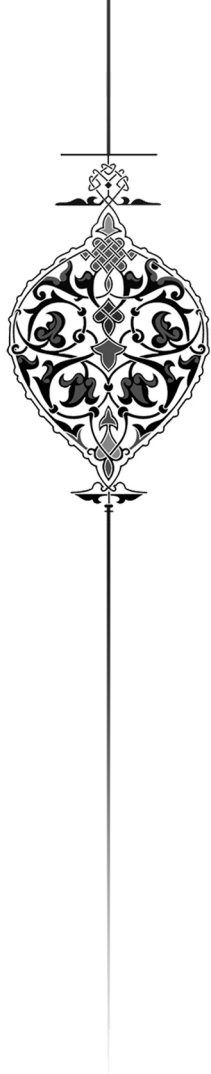
الف) ارجاع به متون در داخل متن با یک نویسنده و یک کتاب

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

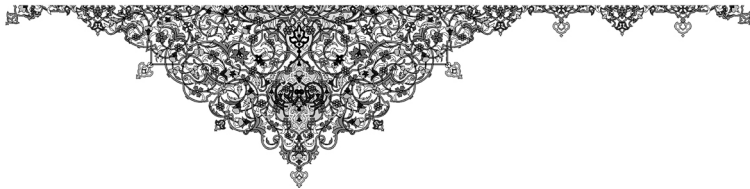
۱. مقاله
- نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار). عنوان مقاله. عنوان مجله، شماره نشریه (دوره انتشار)، شماره صفحه ابتدای مقاله - شماره صفحه انتهایی مقاله.
۲. کتاب
- نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار). نام کتاب. نام کامل مصحح یا مترجم. محل انتشار: انتشاراتی. اگر نویسنده شرکتی باشد نوبت چاپ بعد از عنوان کتاب در پرانتز ذکر می‌شود:
- نام خانوادگی، 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 می خوانیم

- نقش میانجی شفقت به خود در رابطه بین عزت نفس، بلوغ عاطفی و الگوهای رفتاری با خودشیفتگی در زوجین / علی اصغر موسوی، شهناز خالقی پور..... ۹
- رویکرد اسلامی به حقوق روانی زوجین و تکالیف تربیتی مربوط به آنها / معصومه نفیسی راد، علی نقی فقیهی..... ۳۳
- پدیدارشناسی دلالت های زنانگی در میان زنان سرپرست خانوار / جمال محمدی، سمیرا زارعی..... ۵۲
- نقش میل جنسی در کمال نهایی انسان از نظر قرآن کریم / علی رهید، محمد نقیب زاده..... ۸۳
- آداب فرزندپروری در سده های چهارم تا هشتم هجری قمری براساس متون منثور ادبی و تاریخی / فاطمه اردیبیشت، لیلیا پژوهنده، علیرضا نبی لو..... ۱۰۲
- بررسی تحلیلی - انتقادی اثر اعسار زوج بر حق امتناع زوجه از تمکین در قانون احوال شخصیه اهل تشیع افغانستان / عبدالخالق شفق..... ۱۲۵
- اختلاف زوجین در ماهیت مال پرداختی از طرف زوج به زوجه / احمد احسانی فر، حسین هوشمند فیروزآبادی..... ۱۴۷



مقالات





نقش میانجی شفقت به خود در رابطه بین عزت نفس، بلوغ عاطفی و الگوهای رفتاری با خودشیفتگی در زوجین

علی اصغر موسوی^۱، شهناز خالقی پور^۲

چکیده

پژوهش حاضر باهدف بررسی نقش میانجی شفقت به خود در رابطه بین عزت نفس، بلوغ عاطفی و الگوهای رفتاری با خودشیفتگی در زوجین به روش غیرآزمایشی از نوع همبستگی انجام شد. جامعه آماری پژوهش شامل زوجین ساکن شهر اصفهان بودند که تعداد ۲۰۰ زوج (۲۰۰ زن و ۲۰۰ مرد) که در زندگی مشترک به سر می بردند به روش نمونه گیری دردسترس برای ورود به پژوهش انتخاب شدند. اطلاعات با پرسش نامه های بلوغ عاطفی (EMS) شفقت به خود (SCS)، عزت نفس آیزنک (ESI)، سیاهه شخصیت زوجین ایرانی راسکین و همکاران (NPI-IC) و پرسش نامه محقق ساخته الگوهای رفتاری زوجی جمع آوری شد. ارزیابی الگوی پیشنهادی با تحلیل مسیر با نرم افزار Amos انجام شد. نتایج پژوهش نشان داد که مسیر مستقیم عزت نفس بر خودشیفتگی معنی دار نیست، مسیر مستقیم بلوغ عاطفی و الگوهای رفتاری زوجی (مقارن، مکمل و مثبت) بر خودشیفتگی معنی دار است، مسیر مستقیم شفقت به خود بر خودشیفتگی معنی دار می باشد و همچنین مسیر غیرمستقیم عزت نفس، بلوغ عاطفی و الگوهای رفتاری مقارن، مکمل و مثبت به خودشیفتگی از طریق شفقت به خود معنی دار است. براین اساس، خودشیفتگی در زوجین از عزت نفس، بلوغ عاطفی و الگوهای رفتاری زوجی و نقش میانجی شفقت به خود متأثر است. از نتایج این پژوهش می توان در طراحی مداخله شفقت ورزی برای خودشیفتگی زوجین استفاده کرد.

واژگان کلیدی: الگوی رفتاری زوجین، شفقت به خود، بلوغ عاطفی زوجین، خودشیفتگی در زوجین، عزت نفس، نقش میانجی شفقت به خود.

DOI: 10.22034/ijwf.2024.15834.2086

نوع مقاله: پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۱۶ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۱۱/۰۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۰۷
۱. دانشجوی کارشناسی ارشد، گروه روان شناسی مثبت گرا، واحد نایین، دانشگاه آزاد اسلامی، نایین، ایران.
Email: alias.mosavi58@gmail.com  0009-0005-9882-3770
۲. دانشیار گروه روان شناسی، واحد نایین، دانشگاه آزاد اسلامی، نایین، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: Sh.khaleghipour@iau.ac.ir  0000-0002-8475-7830

The Mediating Role of Self-Compassion in the relationship of Self-Esteem, Emotional Maturity, and Behavioral Patterns with Couples' Narcissism

Ali Asghar Mousavi¹, Shahnaz Khaleghipour²

The present study was conducted with the aim of investigating the mediating role of self-compassion in the relationship of self-esteem, emotional maturity, and behavioral patterns with couples' narcissism in a non-experimental, correlational way. The population included couples living in the city of Isfahan, and 200 couples (200 women and 200 men) living together were selected by the convenience sampling. The data were collected using Emotional Maturity Scale (EMS), Self-Compassion Scale (SCS), Eysenck's Self-esteem Inventory (ESI), Ruskin et al.'s Personality Inventory of Iranian Couple (NPI-IC), and a researcher-made questionnaire of couple behavior patterns. Analyzing the proposed pattern was done by path analysis using AMOS software. The results of this study showed that the direct path of self-esteem to narcissism is not significant, the direct path of emotional maturity and couple behavior patterns (symmetrical, complementary, and positive) to narcissism is significant, the direct path of self-compassion to narcissism is significant, and the indirect path of self-esteem, emotional maturity, and symmetrical, complementary and positive behavioral patterns to narcissism through self-compassion is significant. On this basis, couples' narcissism is affected by self-esteem, emotional maturity, and behavioral patterns, as well as the mediating role of self-compassion. These results can be used in the design of compassion intervention for couples' narcissism.

Keywords: couples' behavioral patterns, self-compassion, couples' emotional maturity, couples' narcissism, self-esteem, mediating role of self-compassion.

DOI: 10.22034/ijwf.2024.15834.2086

Paper Type: Research


Data Received: 2023/07/07

Data Revised: 2024/01/24

Data Accepted: 2024/02/26

1.M.A. Student, Department of Positive Psychology, Islamic Azad University, Naeen Branch, Naeen, Iran.

Email: alias.mosavi58@gmail.com

 0009-0005-9882-3770

2. Associate Professor, Department of Psychology, Islamic Azad University, Naeen Branch, Naeen, Iran. (Corresponding Author)

Email: sh.khaleghipour@iau.ac.ir

 0000-0002-8475-7830

مجموعه تکالیف، انتظارات و قوانین برآمده از ارزش‌های الهی حاکم بر تعاملات اعضای خانواده، ساختار خانواده از نگاه قرآن را تشکیل می‌دهد. قوانین و انتظارات اعضای خانواده بر کیفیت و کمیت تعاملات و تعیین حدود رفتاری تأثیر می‌گذارد. (هوشیاری، صفورا، پاریزی، جزایری و تقیان، ۱۳۹۹) زوجینی که روابط خود را بر مبنای قرآن بنا نهاده‌اند سلامت خانواده را تضمین می‌کنند. الگوهای رفتاری آسیب‌زا در رابطه بین زوجین می‌تواند محبت و دوستی بین آنها را کم‌رنگ و روابط صلح‌جویانه، تفاهم متقابل و همیاری را تبدیل به نارضایتی کند (علی‌نژاد، عمران، خروشی و دهقانی، ۱۴۰۱). از مؤلفه‌های تأثیرگذار بر روابط زناشویی، خودشیفتگی است که در توجه بیش‌ازحد به خود شناسایی می‌شود. خودشیفتگی^۱ از حب ذات افراطی نشئت گرفته و مانع رشد و تعالی می‌شود. خودشیفتگی، حالتی است که انسان جان و وجود خود را از دیگران بزرگ‌تر می‌بیند، نسبت به خود و آنچه مربوط به خود است حساسیت خاصی دارد و هرگونه اظهار نظر درباره شخصیت خود را نوعی انتقاد و نادیده‌گرفتن جایگاه خود تلقی می‌کند و سریع واکنش نشان می‌دهد (فقیهی، حاجی‌اسماعیلی، نشاط‌دوست و مطیع، ۱۳۹۵). انسان خودشیفته از همدلی اجتناب می‌کند، احساس بزرگ‌منشی و نیاز عمیق به تحسین دارد و برای احساسات دیگران ارزشی قائل نیست (فارل و ویلانکوت، ۲۰۱۹^۲).

از دیدگاه کوهات، خودشیفته‌ها خودبرتربینی نامحدودی دارند، برای تنظیم هیجانات خود، دیگران را به کار می‌گیرند تا شرایط افزایش اعتماد به نفس خود را فراهم کنند، به دلیل ایگوی ضعیف و باتوجه به نیاز شدید به دیگران با تصویری خودکفا از خود از وابستگی در روابط و صمیمیت اجتناب می‌کنند، روابط آنها فقط در راستای تأیید خودپنداره آنهاست، احساسی از غرور که انعکاس عزت نفس شکننده و اضطراب آنهاست رفتارهای آنها را برانگیخته می‌کند. (ویلیامز، کسینی، موسلی، فراتینی، رونینگستام، ۲۰۲۱^۳؛ استاربرید و استوری، ۲۰۲۰^۴) این افراد با بیان توانمندی‌های خیالی یا واقعی خود برای جلب توجه، تأیید و احترام دیگران برتری خود را به آنها ثابت می‌کنند (فقیهی، و همکاران، ۱۳۹۵). در روابط زوجی، خودشیفته‌ها به ابراهای

1. narcissism
 2. Farrell, A. H., & Vaillancourt, T.
 3. Williams, R., Casini, M. P., Moselli, M., Frattini, C., & Ronningstam, E.
 4. Starbird, A. D., & Story, P. A.

خود وابسته‌اند، سایر ابعاد ارتباطی برای آنها ارزشی ندارد و در الگوی رفتاری مثبت و ظرفیت دوست داشتن بازدارنده دارند.

روابط مبتنی بر الگوهای قابل پذیرش در میان زوجین، مسیر درست حل مسئله را مشخص می‌کند، سلامتی اعضای خانواده را افزایش می‌دهد و با ایجاد رضایت در روابط زناشویی، تعادل را در خانواده حفظ می‌کند. (حقیقی فرد، خالقی پور و زارع نیستانی، ۱۴۰۲) از جمله ریشه‌های مهم مشکل در خانواده‌ها الگوهای رفتاری^۱ رقابت‌آمیز زوجین است که می‌تواند باعث خشونت شود. الگوهای رفتاری زوجی براساس شیوه ارتباطی همسران به صورت کلامی و غیرکلامی شکل می‌گیرد (چی، اپستین، فن، لام و لی، ۲۰۱۳). وقتی رابطه با خویشاوندان جایگزین رابطه با همسر می‌شود الگوی رفتاری مثلث حاکم می‌شود. اگر بافت تبادل رفتاری زوج‌ها متضاد باشد این الگو مکمل است که در آن نوعی نابرابری و تفاوت حداکثری مثل سلطه‌پذیری و سلطه‌گری ایجاد می‌شود. پاسخ هریک از طرفین در این مورد باعث بروز یا تشدید پاسخ طرف مقابل در یک حلقه دائمی می‌شود. وقتی رابطه بر تساوی استوار است و اعضا رفتارهای یکدیگر را منعکس می‌کنند الگوی رفتاری متقارن است.

با وجود فقط یک تبادل آزادانه افکار در الگوی رفتاری متقارن زوجین، الگوی تقارنی مثبت شکل می‌گیرد. (نصراللهی و تمدنی، ۱۳۹۷) تغییر شکل و ساختار الگوی رابطه سازنده متقابل در روابط زوجین باعث فعال شدن رفتارهای خودشیفتگی، رفتار واکنشی سریع و عدم پذیرش می‌شود. عزت نفس^۳ اساسی‌ترین نیاز و بازتاب برآورد فرد از ارزشمندی خود و اثرگذارترین عامل برای رفتار منصفانه در روابط با همسر است. عزت نفس در قرآن به معنای شکست‌ناپذیر، سرفراز، قادر و سرسخت به‌کاررفته است که عناصر اصلی آن به صورت غیرصریح شامل ارزشمندی و کرامت معرفی شده است (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ۴۲۰/۲). به نقل از علی نژاد، عمران و کمالوند، ۱۳۹۵. در عزت نفس تبلوری از نگاه ارزشمند به خود، خدا و جهان هستی و ارتباط با آنها مشاهده می‌شود (مصطفوی، ۱۳۶۰، به نقل از علی نژاد، و همکاران، ۱۳۹۵). افرادی که عزت نفس بالایی دارند انسان‌ها را ارزشمند دانسته و آنها را قربانی باورهای دیگران نمی‌دانند. عامل خوددوستی، احساس رضایت داشتن از آنچه که هست، نداشتن شرم از وجود خود، خودپذیری و داشتن زندگی آگاهانه از عوامل مؤثر در حرمت نفس است.

1. behavior patterns
2. Chi, P., Epstein, N. B., Fang, X., Lam, D. O., & Li, X.
3. self esteem

خودارزشمندی و توجه به حرمت نفس بالغانه با سلامت روان رابطه دارد. مدل مورف و رودوال (۲۰۰۱) عزت نفس افراد خودشیفته را شکننده می‌دانند که تلاش می‌کنند باور استثنایی بودن خود را حفظ کنند. تعاملات بین شخصی در این افراد فقط برای کمک به عزت نفس آنهاست نه برای دستیابی به نزدیکی و صمیمیت. (کریگ، ۱۹۹۱) خودشیفتگی به دلیل اطمینان‌یابی از ارزشمندی خود و تلاش برای دریافت تأیید از شریک زندگی، هیچ‌گونه انرژی برای روابط مثبت باقی نمی‌گذارد (ولدهویس، آلیو، بیچد وات، کیجر، کانین، ۲۰۲۰). بلوغ عاطفی^۲ مؤلفه مؤثر در روابط موفق بین زوجین است. بلوغ عاطفی به معنای تشخیص، ابراز به موقع و مدیریت احساسات و عواطف و حفظ استقلال فردی در روابط احساسی است که برجسته‌ترین علامت آن توانایی تحمل تنش و بی‌تفاوتی به برخی از محرک‌هایی است که احساسات منفی فرد تحریک می‌کند (رافیدالی^۳، ۲۰۱۷). واژه قرآنی بلوغ عاطفی در روابط انسانی منطبق ابرار است (جیت‌چیان، ۱۴۰۰).

سازگاری، انعطاف‌پذیری، مسئولیت‌پذیری، شیوه مدیریت هیجان و برخورد متعادل و بالغانه با شرایط، خوب بودن به اندازه کافی، نداشتن انتظارات ایده‌آل‌گرایانه از دیگران، پذیرش شرایط و رضایت از خود از ویژگی‌های بلوغ عاطفی است. افرادی که به بلوغ عاطفی رسیده‌اند در رابطه با همسر به سمت تغییر مثبت رفتار خود حرکت می‌کنند و به دنبال سرزنش دیگران نیستند. (کور و آرورا،^۴ ۲۰۱۴) آنها از نظر عاطفی با حمایت از همسر و همدلی، شرایط خود را لذت‌بخش می‌کنند و با پذیرش احساسات خود، شناخت نیازهای خود و همسر، مرزهای سالم عشق و احترام به خود را تعیین می‌کنند و با چالش‌های زندگی با مهارت کنار می‌آیند (کاپری و رانی^۵، ۲۰۱۴). شفقت می‌تواند به برقراری ارتباط فرد با خودش کمک کند. شفقت به خود^۶ مستلزم حرکت به سوی رنج خود و رفتار با خود به شیوه همدلانه و مراقبت‌آمیز است.

شفقت به خود، سازه‌ای سه‌مؤلفه‌ای است که شامل مهربانی با خود (درمقابل

1. Veldhuis, J., Alleva, J. M., Bij de Vaate, A. J., Keijer, M., & Konijn, E. A.
2. emotional maturity
3. Rafeedali, E.
4. Kaur, J., & Arora, B.
5. Kapri, U. C., & Rani, N.
6. self-compassion



قضاوت و انتقاد از خود، مهرورزی و حمایت نسبت به بی‌کفایتی‌های خود)، احساسات مشترک بشری (درمقابل انزوا، اعتراف به اینکه همه انسان‌ها اشتباه می‌کنند و هوشیاری درمقابل همسان‌سازی افراطی) و آگاهی متعادل از تجارب زمان حال (که باعث می‌شود جنبه‌های دردناک یک تجربه نه نادیده گرفته شود و نه به طور مکرر ذهن را اشغال کند). ترکیب این سه مؤلفه، مشخصه فردی است که به خود شفقت دارد. شفقت به خود که از سیستم‌های رفتاری دلبستگی و پیوندجویی ناشی می‌شود و به جای دور شدن از روایت مشکلات فردی بر حفظ متانت و قضاوت‌های عادلانه در مواجهه با تجربیات ناخوشایند و خوش‌بینی نسبت به زندگی در زمان حال تأکید دارد. توانایی تبدیل درک، پذیرش و عشق به شکل درونی است (نف^۱، ۲۰۲۲). درقرآن به شفقت، مهربانی و رأفت، توجه به رنج دیگران و به مسئولیت‌پذیری دربرابر سرنوشت دیگران تأکید شده است.

علامه طباطبایی شفقت را به معنای دوست داشتن فرد مورد نظر همراه با ترس از قرار گرفتن او در معرض آسیب و نابودی می‌داند. (جابر ورزنده، میرجلیلی و فلاح، ۱۳۹۷) پژوهش‌ها نشان داده‌اند که شفقت به خود با اختلال‌های روانی کمتر، بهزیستی روانی بیشتر و تاب‌آوری بالاتر در برابر تنش‌ها همبسته است (سارینه، و همکاران، ۲۰۲۰^۲؛ لفیبری، مونتانی و کورسی، ۲۰۲۰^۳). گیلبرت و آیرون^۴ (۲۰۰۵) به استفاده از این سازه در بهبود هیجان‌های منفی توجه داشته و معتقد است افکار، تصاویر و رفتارهای تسکین‌بخش بیرونی باید درونی شوند تا ذهن نیز آرام شود. شفقت به خود در ساختارهای عمیق شخصیتی ریشه دارد و تجارب اولیه زندگی و کیفیت سیستم دلبستگی در شکل‌گیری آن مؤثر است (حقیقی‌فرد، و همکاران، ۱۴۰۲). شفقت به خود یک راهبرد تنظیم هیجانی مؤثر در بهبود روابط زوجین است که زمینه را برای ایجاد عواطف مثبت، مهرورزی و خودارزشمندی فراهم می‌کند. پژوهش حقیقی‌فرد و همکاران (۱۴۰۲) نشان داد زوج‌درمانی مثبت‌نگر مبتنی بر شفقت بر استحقاق، قلدری و سازگاری با همسر در مردان خودشیفته با تعارض زناشویی اثربخش است.

لرزنگنه و سلیمانی (۱۴۰۱) در پژوهش خود نشان دادند که ترومای کودکی و تحریفات

1. Neff, K. D.
2. Saarienen, A. I., & et al
3. Lefebvre, J. I., Montani, F., & Courcy, F.
4. Gilbert, P., & Irons, C.

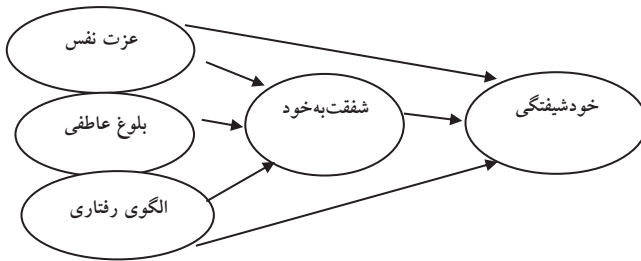
شناختی به واسطه طرح‌واره‌ها، خودشیفتگی را پیش‌بینی می‌کند. پژوهش فراوند و همکاران^۱ (۲۰۲۲) نیز نشان داد که شفقت با دیگران می‌تواند استثمارگری را در شخصیت‌های خودشیفته کاهش دهد و روابط با دیگران را بهبود بخشد. شفقت به خود، میانجی تأثیر منفی شرم بر عواطف مثبت است. نتایج پژوهش میلر و همکاران^۲ (۲۰۱۸) و روکوزا و همکاران^۳ (۲۰۱۸) نشان داد که خودشیفتگی آسیب‌پذیر با حساسیت مفرط به قضاوت، روان‌رنجوری و عزت‌نفس پایین رابطه دارد. بارت و فلورس^۴ (۲۰۱۶) و دیمرسی، هلیل و فاسون^۵ (۲۰۱۹) نیز در پژوهش‌های خود بیان کردند که خودشیفتگی آسیب‌پذیر با عزت‌نفس پایین رابطه دارد. کاپری و رانی (۲۰۱۴) و نهرا^۶ (۲۰۱۴) معتقدند که بلوغ عاطفی، پیش‌بینی‌کننده مهمی برای سطح موفقیت افراد در زنت دگی است. علی‌بابایی، وهابی‌همابادی و خالقی‌پور (۱۳۹۸) در پژوهش خود نشان دادند که مهرورزی بر خصومت، تاب‌آوری و احساس مثبت به همسر در زنان خیانت‌دیده مؤثر بوده است.

همچنین تیموری، مجتبابی و رضازاده (۱۴۰۰) در پژوهشی نشان دادند که شفقت‌درمانی بر زنان آسیب‌دیده از خیانت همسر تأثیر دارد. مطابق پژوهش شریفی‌ریگی، مهربانی‌زاده هنرمند، رحیمی، بشلیده و امینی (۱۳۹۷) بلوغ عاطفی در سازگاری دانشجویان نقش دارد و باعث بهبود عملکرد در حوزه‌های فردی، اجتماعی و بهزیستی روان‌شناختی می‌شود. خودشیفتگی بر تداوم پیوند عاطفی و صمیمیت میان زوجین تأثیر منفی دارد. ابعاد سازش نیافته خودشیفتگی مانند محق بودن و بهره‌کشی نیز با عشق و محبت رابطه منفی دارد. افراد خودشیفته به دنبال تأیید ارزشمندی خود به واسطه همسرند. الگوهای رفتاری غیرمؤثر همسران در روابط با یکدیگر و عدم بلوغ عاطفی می‌تواند خودشیفتگی در روابط با همسر را تشدید کند. بنابراین، شناسایی عواملی که بتواند تأثیر فعال‌سازی خودشیفتگی را در ارتباط با همسر تعدیل کند، ضروری است.

به نظر می‌رسد عامل شفقت به خود با توجه به ظرفیت تکامل یافته در توسعه دل‌بستگی

1. Freund, V. L., & et al
2. Miller, J. D., & et al
3. Rogoza, R., & et al
4. Barnett, M. D., & Flores, J.
5. Demirci, I., Halil, E. K. S. I., & Fusun, E. K. S. I.
6. Nehra, S.

درونی و پیوندجویی در قالب نقش میانجی مورد توجه است به طوری که به مدیریت هیجان و رفتار در برابر تجربه‌ها کمک می‌کند. از آنجا که تاکنون تأثیر غیرمستقیم عزت نفس، بلوغ عاطفی و الگوهای رفتاری در رابطه زوجی بر خودشیفتگی مطالعه نشده است، بررسی میانجی‌ها می‌تواند این تأثیر را آشکار کند. در پژوهش حاضر براساس یک الگوی مفهومی، اثرات مستقیم و غیرمستقیم عزت نفس، بلوغ عاطفی و الگوهای رفتاری در رابطه زوجی بر خودشیفتگی با میانجی‌گری شفقت به خود بررسی شد. پژوهش حاضر با هدف بررسی نقش میانجی شفقت به خود در رابطه بین عزت نفس، بلوغ عاطفی و الگوهای رفتاری در رابطه زوجی با خودشیفتگی در زوجین انجام گرفت و به دنبال پاسخ به این سؤال است که آیا شفقت به خود می‌تواند میانجی رابطه عزت نفس، بلوغ عاطفی و الگوهای رفتاری با خودشیفتگی باشد؟



شکل ۱: الگوی مفهومی پژوهش

۲. شیوه اجرای پژوهش

۲-۱. روش پژوهش

پژوهش حاضر به روش غیرآزمایشی از نوع همبستگی انجام شد. ابتدا موضوع پژوهش به آزمودنی‌ها توضیح داده شد، سپس به آنها اطمینان داده شد که از داده‌های پرسش‌نامه فقط برای اهداف پژوهش استفاده می‌شود. بعد از جلب رضایت آزمودنی‌ها پرسش‌نامه‌ها بین ایشان توزیع شد که به دلایلی مانند پاسخ‌دهی تصادفی با حذف داده‌های مخدوش تعداد ۴۰۰ پرسش‌نامه وارد مرحله تحلیل آماری شد. تحلیل داده‌ها با استفاده از الگوسازی معادله ساختاری با نرم‌افزار Amos انجام شد.

۲-۲. جامعه و نمونه آماری

جامعه آماری پژوهش شامل زوجین ساکن شهر اصفهان در سال ۱۴۰۱ بود که تعداد تعداد ۲۰۰ زوج (۲۰۰ زن و ۲۰۰ مرد) باروش نمونه‌گیری دردسترس و براساس فراخوان به شرکت در پژوهش، انتخاب و وارد پژوهش شدند. ملاک ورد افراد پژوهش عبارت بود از: متأهل بودن، حداقل سطح تحصیلی دیپلم و تکمیل رضایت‌نامه کامل برای شرکت در پژوهش توسط زوجین.

۲-۳. ابزار پژوهش

۲-۳-۱. مقیاس بلوغ عاطفی^۱ (EMS)

مقیاس بلوغ عاطفی دارای ۴۸ گویه در طیف پنج درجه‌ای لیکرت است که خرده‌مقیاس‌های آن پنج عامل ناپایداری هیجانی، بازگشت عاطفی، ناسازگاری اجتماعی، فروپاشی شخصیت و نبود استقلال را اندازه‌گیری می‌کند. سینگ و بهارگاوا پرسش‌نامه بلوغ عاطفی را در سال ۱۹۹۰ برای ارزیابی بلوغ عاطفی اعتباریابی کردند. روایی این مقیاس در برابر معیارهای بیرونی یعنی، پرسش‌نامه سازگاری برای دانشجویان کالج ۶۴٪ به دست آمده است. پایایی آزمون-بازآزمون مقیاس بر روی دانشجویان با همبستگی گشتاوری در فاصله زمانی ۶ ماه ۷۵٪ گزارش شده است. (سینگ و بهارگاوا، ۱۹۹۰) در پژوهش سعادت‌شامیر، زحمتکش و خجسته (۱۳۹۱) پایایی این مقیاس با آلفای کرونباخ ۷۹٪ گزارش شد و پایایی آن در در پژوهش حاضر با آلفای کرونباخ ۸۹٪ به دست آمد.

۲-۳-۲. مقیاس شفقت خود^۲ (SCS)

مقیاس شفقت خود را نف در سال ۲۰۰۳ ارائه کرد که دارای ۲۶ گویه در طیف پنج‌درجه‌ای لیکرت است و شش مؤلفه مهربانی با خود، خودقضاوتی، اشتراکات انسانی، انزوا، ذهن‌آگاهی و همانندسازی افراطی را می‌سنجد. نف (۲۰۲۲) اعتبار و پایایی آن را مناسب ارزیابی کرده است. در پژوهش خانجانی، صادقی، قروغی و بحرینیان^۳ آلفای کرونباخ کل این مقیاس ۷۹٪ گزارش شده است. در پژوهش شهبازی، رجبی، مقامی و جلوداری (۱۳۹۴) ضریب آلفای کرونباخ برای کل مقیاس ۹۱٪ و برای خرده‌مقیاس‌ها بین ۷۷٪ تا ۹۲٪

1. Emotional Maturity Scale
2. Self-Compassion Scale
3. Khanjani, S., Foroughi, AA., Sadghi, K., & Bahrainian, SA.

گزارش شده است. روایی همگرای این مقیاس با استفاده از میانگین واریانس استخراج شده ۰/۴۱ گزارش شده است. همسانی درونی مقیاس در پژوهش حاضر ۰/۸۱ به دست آمد.

۲-۳-۳. مقیاس عزت نفس^۱ (ESI)

مقیاس عزت نفس که در سال ۱۹۷۶ توسط آیزنک طراحی و اعتباریابی شده است دارای ۳۰ گویه است. این مقیاس، یکی از مؤلفه‌های عمده از عوامل شکل دهنده شخصیت را که مربوط به زمینه کلی سنخ استواری هیجانی در برابر ناستواری هیجانی و مربوط به عزت نفس در مقابل احساس حقارت قرار گرفته است، ارزیابی می‌کند. شیوه پاسخ‌دهی به سؤالات با بلی و خیر و در صورت تردید برای پاسخ‌گویی به هر کدام از سؤالات گزینه میانه و علامت سؤال (؟) انتخاب می‌شود. مهرابی زاده هنرمند، هاشمی و بساک نژاد (۱۳۹۰) ضریب پایایی این مقیاس را باروش الفای کرونباخ برای دانشجویان ۰/۸۷ گزارش کرده است. هرمزی نژاد (۱۳۸۰) ضریب پایایی با آلفای کرونباخ ۰/۸۸ و روایی هم‌زمان عزت نفس آیزنک و مقیاس عزت نفس اهواز را برای دانشجویان دختر ۰/۷۹ و برای دانشجویان پسر ۰/۷۴ گزارش کرده است. (مهرابی زاده هنرمند، هاشمی و بساک نژاد، ۱۳۹۰) پایایی این پرسش‌نامه در پژوهش حاضر ۰/۸۶ به دست آمد.

۲-۳-۴. سیاهه شخصیت خودشیفته زوجین ایرانی^۲ (NPI-IC)

این سیاهه توسط محمدشارونی، حسین زاده تقوایی، شکری، دانش و برجعلی (۱۳۹۸) در زوجین ایرانی رواسازی شده و دارای ۴۰ گویه و هفت عامل است که عبارتند از: اقتدار، خودبسنده‌گی، برتری جویی، تکبر، خودنمایی، محق بودن و استثمار است. ضرایب همسانی درونی عامل‌ها بین ۰/۶۱ تا ۰/۸۴ گزارش شده است. ضرایب همبستگی ۰/۱۶ تا ۰/۴۷ بین عامل‌های خودشیفته‌گی با تعارض زناشویی و دلزدگی زناشویی از روایی سازه حمایت می‌کند. در پژوهش حاضر ضرایب همسانی درونی عامل‌ها بین ۰/۷۳ تا ۰/۸۶ به دست آمد.

۲-۳-۵. پرسش‌نامه محقق ساخته الگوی رفتاری زوجین^۳

پرسش‌نامه محقق ساخته الگوی رفتاری زوجین برای ارزیابی الگوی رفتاری زوجین

1. Eysenck Self-Esteem Inventory
2. Narcissistic Personality Inventory for Iranian Couples
3. Behavioral patterns of couples Questionnaire

براساس پیشینه نظری پژوهش حاضر طراحی شد. این پرسش نامه دارای ۱۵ گویه در طیف چهار درجه‌ای لیکرت است که سه خرده‌مقیاس الگوی رفتاری مکمل، متقارن و مثبت را می‌سنجد. برای بررسی روایی صوری نظر ۱۰ نفر متخصص درمورد سطح دشواری، میزان عدم تناسب، ابهام عبارات و یا وجود نارسایی در معانی کلمات دریافت و با تغییرات جزئی در پرسش نامه اعمال شد. برای تعیین نسبت روایی محتوایی^۱ (CVR) از روش لاوشه^۲ استفاده شد. بدین منظور پرسش نامه در اختیار ۶ صاحب نظر قرار گرفت و با بیان هدف پژوهش، نظر ایشان در مورد نسبت روایی پرسش نامه در طیف سه درجه‌ای لیکرت (گویه ضروری است، مفید است، ولی ضروری نیست و گویه ضروری نیست) دریافت شد. باتوجه به اینکه نسبت روایی محتوایی محاسبه شده برای همه گویه‌ها ۰/۹۳ بود، هیچ گویه‌ای حذف نشد. همچنین برای تعیین شاخص روایی محتوایی^۳ (CVI) از روش والتز و باسل^۴ استفاده شد. بدین منظور نظر ۶ متخصص درباره شاخص روایی محتوایی پرسش نامه در طیف چهار درجه‌ای لیکرت (غیرمرتبط، نیاز به بازبینی اساسی، مرتبط، اما نیاز به بازبینی و کاملاً مرتبط) دریافت شد که شاخص روایی محتوایی بزرگ‌تر از ۰/۷۶ به دست آمد. بنابراین، تمام گویه‌ها در پرسش نامه حفظ شد. برای بررسی توافق از آزمون خی دو استفاده شد که ضریب توافق ۰/۷۳ به دست آمد. تحلیل عاملی اکتشافی، روایی سازه پرسش نامه را تأیید کرد. تمام سؤالات پرسش نامه ۶۸/۴۸٪ از کل واریانس پرسش نامه را تبیین کردند. روایی هم‌زمان با پرسش نامه الگوی ارتباطی زوجین کریستنسن و سولاوای (۱۹۹۱) ۰/۸۴ به دست آمد. همسانی درونی کل پرسش نامه با آلفای کرونباخ ۰/۹۳ به دست آمد.

۳. یافته‌های پژوهش

میانگین سنی و انحراف معیار آزمودنی‌ها برای کل گروه (۷/۶۱) ۴۸/۹۳ بود. وضعیت تحصیلات آنها ۲۱۳ نفر (۴۹/۳۰) دیپلم، ۸۳ نفر (۱۹/۲۱) فوق دیپلم، ۹۱ نفر (۲۱/۰۶) لیسانس، ۳۳ نفر (۷/۶۳) فوق لیسانس و ۱۲ نفر (۲/۷۷) دکترا بودند.

1. Content Validity Ratio
2. Lawshe
3. Content Validity Index
4. Waltz & Bausell

جدول ۱

آماره‌های توصیفی میانگین، انحراف معیار متغیرهای پژوهش

متغیر	میانگین	انحراف معیار
عزت نفس	۱۶/۶۳	۳/۵۳
بلوغ عاطفی	۷۹/۱۳	۳/۶۷
الگوی رفتاری مکمل	۱۰/۷۳	۲/۷۳
الگوی رفتاری متقارن	۱۲/۶۱	۲/۶۵
الگوی رفتاری مثبت	۹/۲۹	۲/۱۷
شفقت با خود	۸۱/۳۲	۲/۶۳
خودشیفتگی	۱۸/۷۷	۴/۵۱

آماره‌های توصیفی میانگین و انحراف استاندارد برای متغیرهای عزت نفس، بلوغ رفتاری، الگوی رفتاری زوجی، شفقت با خود و خودشیفتگی در جدول ۱ بیان شده است.

جدول ۲

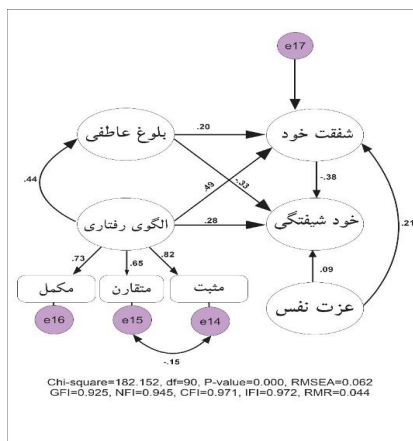
ضریب همبستگی گشتاوری عزت نفس، بلوغ عاطفی، الگوی رفتاری زوجی و شفقت به خود با خودشیفتگی در زوجین

متغیر	۱	۲	۳	۴	۵	۶	۷
عزت نفس	۱						
بلوغ عاطفی	۰/۳۲۶**	۱					
الگوی رفتاری مکمل	۰/۰۲۳	-۰/۱۱۹*	۱				
الگوی رفتاری متقارن	۰/۰۴۸	-۰/۱۰۸*	۰/۲۷۹*	۱			
الگوی رفتاری مثبت	۰/۲۲۹**	۰/۲۱۶**	-۰/۳۸۹**	-۰/۲۷۱**	۱		
شفقت به خود	۰/۲۱۷**	۰/۲۲۹**	-۰/۲۱۶**	-۰/۲۱۹**	۰/۳۴۲**	۱	
خودشیفتگی	۰/۰۶۱	-۰/۳۸۹**	۰/۳۲۱**	۰/۲۵۲**	-۰/۴۳۶**	-۰/۳۱۶**	۱

** $P < 0/01$ * $P < 0/05$

نتایج مربوط به جدول ۲ رابطه بین عزت نفس، بلوغ عاطفی و الگوی رفتاری زوجی و خودشیفتگی در زوجین را نشان می‌دهد. براساس این یافته می‌توان گفت که بین عزت نفس با خودشیفتگی در زوجین همبستگی وجود ندارد ($P \leq 0/05$). بین بلوغ عاطفی با خودشیفتگی در زوجین رابطه منفی معنی‌دار وجود دارد. بین الگوی رفتاری مکمل با خودشیفتگی در زوجین رابطه مثبت معنی‌دار وجود دارد. بین الگوی رفتاری متقارن با خودشیفتگی در زوجین رابطه مثبت معنی‌دار وجود دارد. بین الگوی رفتاری

مثبت با خودشیفتگی در زوجین رابطه منفی معنی دار وجود دارد. بین شفقت به خود با خودشیفتگی در زوجین رابطه منفی معنی دار وجود دارد ($P \geq 0.05$).



شکل ۲: مدل اصلاح شده نهایی

۱-۳. بررسی برازش مدل پیشنهادی

جدول ۳

شاخص های برازندگی مدل پیشنهادی

شاخص ها	CMIF/DF	GFI	AGFI	IFI	TLI	CFI	NFI	PNFI	RMSEA
مدل نهایی	۲/۵۹	۰/۹۲۵	۰/۹۰	۰/۹۷	۰/۸۶	۰/۹۷۱	۰/۹۴	۰/۵۶	۰/۰۶

تمام شاخص های برازش مدل اصلاح شده برازش مدل اصلاحی را تأیید کردند. مقادیر شاخص های برازندگی الگوی پیشنهادی شامل $CMIF/DF$ (۲/۵۹) شاخص نکویی برازش^۲ (GFI) ۰/۹۲، شاخص تعدیل یافته نکویی برازش^۳ (AGFI) ۰/۹۰ نزدیک به یک و در حد قابل قبول است. تمام شاخص های تطبیقی توکر لویس^۴ (TLI) ۰/۸۶، شاخص برازش مقایسه ای^۵ (CFI) و شاخص برازش فزاینده^۶ (IFI) ۰/۹۷ نزدیک به یک و بزرگ تر از ۰/۹۰

1. Minimum Discrepancy Function by Degrees of Freedom divided
2. Goodness of Fit Index (GFI)
3. Adjusted goodness of fit index (AGFI)
4. Tucker-Lewis Index (TLI)
5. Comparative Fit Index (CFI)
6. Incremental Fit Index (IFI)



است که نشان از برازندگی خوب مدل دارد. مقادیر شاخص مقتصد برازش نرم شده مقتصد^۱ (PNFI) ۵۶٪ و در حد مطلوب است. شاخص RMSEA^۲ نیز در حد قابل قبول است. بنابراین، شاخص‌های مقتصد نشان می‌دهد که اقتصاد مدل رعایت شده است. در مجموع با در نظر گرفتن مقادیر این شاخص مدل مفروض تحقیق حاضر برازش خوبی دارد. (هومن، ۱۳۸۸)

۳-۲. بررسی مسیرها

جدول شماره ۴ مسیر بین متغیرها را نشان می‌دهد. برای تعیین معنی‌داری روابط واسطه‌ای با استفاده از بوت‌استرپ براساس دوهزار نمونه و با سطح اطمینان ۹۵٪ نشان می‌دهد که مسیرهای غیرمستقیم و واسطه‌ای از عزت نفس با میانجیگری شفقت به خود به خودشیفتگی معنی‌دار است. همچنین مسیرهای غیرمستقیم و واسطه‌ای از بلوغ عاطفی با میانجی‌گری شفقت به خود به خودشیفتگی معنی‌دار است. مسیریهای غیرمستقیم و واسطه‌ای از الگوهای رفتاری (مکمل، متقارن و مثبت) با میانجی‌گری شفقت به خود به خودشیفتگی معنی‌دار است. در جدول ۴ و شکل ۲ مسیر مستقیم عزت نفس به خودشیفتگی معنی‌دار نیست ($t = 1/78, \beta = 0/09$). نتایج روابط مستقیم در این الگو نشان می‌دهد که مسیر شفقت به خود به خودشیفتگی معنی‌دار است ($t = 3/14, \beta = 0/38$). وقتی شفقت به خود در قالب میانجی در رابطه بین عزت نفس و خودشیفتگی وارد می‌شود مسیر غیرمستقیم عزت نفس و خودشیفتگی معنی‌دار می‌شود ($t = 3/58, \beta = 0/19$). مسیر غیرمستقیم عزت نفس به خودشیفتگی برابر با ۱۹٪ است که با توجه به حد پایین و بالا (۰/۰۹۰، ۰/۱۸۰) در سطح اطمینان ۹۵٪ معنی‌دار است.

با توجه به اینکه مسیر غیرمستقیم عزت نفس به خودشیفتگی معنی‌دار است، اما مسیر مستقیم آن معنی‌دار نیست شفقت به خود میانجی رابطه بین عزت نفس و خودشیفتگی است. نتایج نشان می‌دهد مسیر مستقیم بلوغ عاطفی به خودشیفتگی معنی‌دار است ($t = 2/16, \beta = 0/33$). وقتی شفقت به خود در قالب میانجی در رابطه بین بلوغ عاطفی و خودشیفتگی ظاهر می‌شود، مسیر غیرمستقیم بلوغ عاطفی به خودشیفتگی معنی‌دار است ($t = 2/71, \beta = 0/18$). شفقت به خود میانجی رابطه بین بلوغ عاطفی و خودشیفتگی

1. Parsimonious Fit Indices (PNFI)

2. The Root Mean Square Error of Approximation (RMSEA)

است. همچنین مسیر مستقیم الگوی رفتاری مکمل به خودشیفتگی معنی دار است ($t=2/80, \beta=0/30$). وقتی شفقت به خود در قالب میانجی در رابطه بین الگوی رفتاری مکمل و خودشیفتگی وارد می شود مسیر غیرمستقیم الگوی رفتاری مکمل و خودشیفتگی معنی دار می شود ($t=2/01, \beta=0/62$) که باتوجه به حد بالا و پایین ($0/118-0/39$) در سطح اطمینان ۹۵٪ معنی دار است.

همچنین مسیر مستقیم الگوی رفتاری متقارن به خودشیفتگی معنی دار است ($t=2/80, \beta=0/24$). نتایج روابط مستقیم در این الگو نشان داد که مسیر شفقت به خود به خودشیفتگی معنی دار است. وقتی شفقت به خود در قالب میانجی در رابطه بین الگوی رفتاری متقارن و خودشیفتگی وارد می شود مسیر غیرمستقیم الگوی رفتاری متقارن و خودشیفتگی معنی دار می شود ($t=3/17, \beta=0/56$) که باتوجه به حد بالا و پایین ($0/051-$ $0/129$) در سطح اطمینان ۹۵٪ معنی دار است.

نتایج نشان می دهد که مسیر مستقیم الگوی رفتاری مثبت به خودشیفتگی معنی دار است ($t=2/25, \beta=0/32$). همچنین نتایج روابط مستقیم در این الگو نشان داد که مسیر شفقت به خود به خودشیفتگی معنی دار است و وقتی شفقت به خود در قالب میانجی در رابطه بین الگوی رفتاری مثبت و خودشیفتگی وارد می شود مسیر غیرمستقیم الگوی رفتاری مثبت و خودشیفتگی معنی دار می شود ($t=3/78, \beta=0/17$) که باتوجه به حد بالا و پایین ($0/0-0/191/084$) در سطح اطمینان ۹۵٪ معنی دار است. شاخص در الگوی پژوهش ۲۶/۷۳٪ از واریانس خودشیفتگی را تبیین می کند.



نتایج ارزیابی مسیرهای کلی، مستقیم و غیرمستقیم الگو

حد بالا	حد پایین	t	β	SE	b	مسیرها	
۰/۱۲۷	۰/۰۲۳	۱/۷۸	۰/۰۹	۰/۰۳	۰/۱۹	عزت نفس ← خودشیفتگی	مسیر مستقیم
۰/۲۱۷	۰/۰۳۴	۲/۱۶	-۰/۳۳	۰/۱۰	-۰/۳۸	بلوغ عاطفی ← خودشیفتگی	
۰/۱۸۴	۰/۱۰۹	۲/۰۸	۰/۳۰	۰/۱۷	-۰/۳۲	الگوی رفتاری زوجی مکمل ← خودشیفتگی	
۰/۱۱۶	۰/۰۸۱	۲/۱۴	۰/۲۷	۰/۰۹	-۰/۲۶	الگوی رفتاری زوجی متقارن ← خودشیفتگی	
۰/۱۰۷	۰/۰۲۱	۲/۲۵	-۰/۳۲	۰/۰۶	۰/۳۰	الگوی رفتاری زوجی مثبت ← خودشیفتگی	
۰/۱۳۸	۰/۱۰۹	۲/۳۱	۰/۱۹	۰/۱۲	۰/۲۱	عزت نفس ← شفقت با خود	
۰/۱۰۳	۰/۰۶۰	۲/۶۷	۰/۲۰	۰/۱۵	۰/۳۷	بلوغ عاطفی ← شفقت با خود	
۰/۱۱۹	۰/۰۷۸	۲/۸۰	-۰/۲۴	۰/۰۶	-۰/۲۹	الگوی رفتاری زوجی مکمل ← شفقت با خود	
۰/۱۱۴	۰/۰۹۱	۲/۳۳	-۰/۱۲	۰/۱۱	-۰/۱۸	الگوی رفتاری زوجی متقارن ← شفقت با خود	
۰/۱۳۲	۰/۰۷۱	۲/۵۲	۰/۲۱	۰/۱۵	۰/۳۱	الگوی رفتاری زوجی مثبت ← شفقت با خود	
۰/۲۲۹	۰/۰۳۴	۳/۱۴	-۰/۳۸	۰/۰۷	-۰/۵۳	شفقت با خود ← خودشیفتگی	مسیر غیرمستقیم (میانجی)
۰/۱۸۰	۰/۰۹۰	۳/۵۸	۰/۱۹	۰/۰۵	۰/۱۶	عزت نفس ← شفقت به خود ← خودشیفتگی	
۰/۱۵۶	۰/۰۴۵	۲/۷۱	۰/۱۸	۰/۰۸	۰/۱۵	بلوغ عاطفی ← شفقت به خود ← خودشیفتگی	
۰/۱۱۸	۰/۰۳۹	۲/۰۱	۰/۲۰	۰/۱۰	۰/۲۳	الگوی رفتاری زوجی مکمل ← شفقت به خود ← خودشیفتگی	
۰/۱۲۹	۰/۰۵۱	۳/۱۷	۰/۵۶	۰/۰۳	۰/۱۴	الگوی رفتاری زوجی متقارن ← شفقت به خود ← خودشیفتگی	
۰/۱۹۱	۰/۰۸۴	۳/۷۸	۰/۱۷	۰/۰۴	۰/۲۴	الگوی رفتاری زوجی مثبت ← شفقت به خود ← خودشیفتگی	مسیر کلی
۰/۱۸۳	۰/۰۹۱	۲/۳۲	۰/۳۴	۰/۱۲	۰/۱۷	اثر کل غیرمستقیم	

۴. بحث و نتیجه‌گیری

نتایج پژوهش نشان می‌دهد که مسیر مستقیم عزت نفس به خودشیفتگی معنی‌دار نیست. نتایج پژوهش‌های پیشین، داده‌های متضادی را برای عزت نفس خودشیفته‌ها مطرح کرده‌اند. در پژوهش میلر و همکاران (۲۰۱۸) مشخص شد که خودشیفته‌ها عزت نفس پایین دارند. براساس یافته‌ها می‌توان تبیین کرد که بررسی خودشیفتگی در دو بعد سازش یافته و سازش نیافته می‌تواند رابطه خودشیفتگی با عزت نفس را توصیف کند. پژوهش حاضر خودشیفتگی را تفکیک نکرده است؛ در خودشیفتگی سازگارانه، توانمندی‌ها پرورش می‌یابند که براساس ارزیابی‌های مثبت فرد از خود می‌تواند عزت نفس بالا را تأیید کند، ولی خودشیفتگی سازش نیافته با ناسازگاری عاطفی و اجتماعی، جست‌وجوی قدرت، احساس ارزشمندی پایین و عزت نفس ضمنی پایین رابطه دارد. این افراد چون قضاوت‌های

تأییدی دیگران برایشان مهم است و ارزش‌گذاری خود را بر ارزیابی دیگران قرار می‌دهند، تأیید نگرفتن از دیگران خیلی سریع در رفتارشان برای خودبرتربینی تغییر می‌یابد.

دلیل دیگر بر معنی دار نشدن رابطه بین عزت نفس و خودشیفتگی ابزار استفاده شده در پژوهش حاضر است که بر ارزش‌گذاری از خود کمتر تأکید کرده است. براساس رویکرد قرآنی می‌توان تبیین کرد که بدترین مانع رستگاری، خودبینی و تکبر است که برای دستیابی به سعادت باید این مانع از بین برود. عامل مؤثر عزت نفس رشد یافته که برای اداره زندگی در نهاد بشر قرار داده شده است فرد را در برابر سلطه‌گران قوی و در برابر سایرین فروتن می‌کند. این موضوع باعث ارزشمندی، حفظ کرامت و روابط متقابل سالم می‌شود که می‌تواند بر کاهش رفتارهای خودبینانه تأثیر بگذارد.

نتایج دیگر پژوهش نشان می‌دهد که بلوغ عاطفی بر خودشیفتگی تأثیر دارد و با افزایش بلوغ عاطفی، خودشیفتگی کاهش می‌یابد. این موضوع با پژوهش کاپری و رانی (۲۰۱۴) هم‌راستا است. بلوغ عاطفی باعث ابراز به موقع احساسات و عواطف می‌شود و با حفظ استقلال فردی تحمل رنج و سرزنش تسهیل شده و با برخورد متعادل و بالغانه با شرایط و نداشتن انتظارات ایده‌آل‌گرایانه در رابطه با همسر، رفتار مثبت ادامه می‌یابد. همچنین با پذیرش نیازهای خود و همسر، مرزهای سالم عشق و احترام تعیین می‌شود و انعطاف‌پذیری زوجین برای حل تعارضات با روش‌های سازگارانه و مسئله‌محور افزایش می‌یابد که بر کاهش رفتارهای خودشیفتگی در رابطه با همسر تأثیر می‌گذارد. از دیدگاه قرآنی می‌توان گفت در زوجینی که به بلوغ عاطفی مورد نظر قرآن دست می‌یابند رفتارهای جامعه‌پسند مبتنی بر اخلاق که پایه و شاکله حرکت به سوی صفات مطلوب است، افزایش می‌یابد؛ نوعی بلوغ عاطفی که در حوزه روابط انسانی منطبق ابرار شدن است که فرد دیگران را بر خود ترجیح داده و دستیابی به خانواده ایمانی افزایش یافته و نشانه‌های خودبینی و تکبر در همسران کاهش می‌یابد.

نتایج دیگر پژوهش حاضر نشان می‌دهد که الگوهای رفتاری مکمل و متقارن در زوجها بر خودشیفتگی تأثیر دارد و باعث افزایش خودشیفتگی می‌شود. همچنین الگوهای رفتاری زوجی مثبت بر خودشیفتگی تأثیر منفی دارد و باعث کاهش خودشیفتگی می‌شود. این

موضوع با پژوهش حقیقی فرد و همکاران (۱۴۰۲) و علی بابایی و همکاران (۱۳۹۸) هم‌راستا است. در روابط زوجی، خودشیفته‌ها به ابژه‌های خود وابسته‌اند و سایر جنبه‌های ارتباطی برای آنها ارزشی ندارد و در شکل‌گیری الگوی رفتاری مثبت و ظرفیت دوست داشتن بازاری دارند. در الگوی رفتاری متقارن به دلیل رقابت ناسالم، زوجها رفتارهای یکدیگر را منعکس می‌کنند و در بافت تبادلات رفتاری مکمل که در آن نابرابری و تفاوت حداکثری وجود دارد پاسخ هریک از طرفین باعث بروز یا تشدید پاسخ طرف مقابل در یک حلقه دائمی شده و بر تشدید رفتارهای خودشیفته تأثیر می‌گذارد. در الگوی رفتاری مثبت، زوجین یک تبادیل آزادانه افکار و غیر رقابت‌آمیز برقرار می‌کنند که بی‌توجهی به نیازهای همسر، واکنش منفی سریع و عدم پذیرش یکدیگر و فعال شدن رفتارهای خودشیفتگی کاهش می‌یابد. روابط مبتنی بر الگوهای رفتاری مثبت در میان زوجین، مسیر درست را مشخص می‌کند و با ایجاد رضایت در روابط زناشویی باعث تعادل در خانواده شده و خودشیفتگی را کاهش می‌دهد. از دیدگاه قرآنی اصول مربوط به اندیشه، گفتار و رفتار فرد از پایه‌های اخلاقی سازنده ارتباط فرد با جهان پیرامون بوده و سازنده صحیح وجود انسان و عامل رهایی از خسران و دستیابی به رستگاری است. با توجه به رویکرد قرآنی، مراعات بسیاری از هنجارهای عرفی، شرعی، عقلی و پرهیز از نابهنجاری و الگوهای رفتاری غلط و مسئول دانستن خود در برابر دیگران، روابط اجتماعی را در مسیر سازنده قرار می‌دهد. این موضوع به شخص خطاکار این امکان را می‌دهد تا به اصلاح رفتار خود اقدام کند و حرکت در مسیر نادرست را به حرکت در مسیر صحیح تبدیل کند. همچنین فرصت کسب مدارج کمال و بازسازی رفتار دیگران را فراهم می‌کند و به شخص امکان می‌دهد که با تداوم روابط اجتماعی سالم، خود برترینی کاهش یابد.

نتایج دیگر پژوهش نشان می‌دهد که شفقت به خود بر خودشیفتگی تأثیر دارد. این یافته با پژوهش فراوند و همکاران (۲۰۲۲) و حقیقی فرد و همکاران (۱۴۰۲) که نشان داد شفقت بر سازگاری با همسر و کاهش طرح‌واره استحقاق تأثیر دارد، همسو می‌باشد. این یافته را می‌توان این‌گونه تبیین کرد که ابعاد سازش‌نا یافته خودشیفتگی مانند محق بودن و بهره‌کشی با عشق و محبت رابطه منفی داشته و بر تداوم پیوند عاطفی و صمیمیت میان

زن و شوهر تأثیر منفی دارد. شفقت به خود یک راهبرد تنظیم هیجانی مؤثر در روابط با همسر است که زمینه را برای شکل‌گیری عواطف مثبت، مهرورزی و خودارزشمندی فراهم می‌کند. شفقت به خود با سازه‌های خودارزیابی مرتبط است. افکار، هیجانات و رفتارهای مرتبط در رابطه با همسر که در خودشیفتگی ناسازگارانه از فرایند تأیید نگرفتن از دیگران و خودارزیابی منفی نشئت می‌گیرند با شفقت به خود کاهش می‌یابند. زوجین رنج ناشی از قضاوت شدن و شرم ناشی از خودارزشمندی پایین و پاسخ هیجانی دردناک را در مواجهه با تجربه‌های ناخوشایند در رابطه با همسر و نقص و اشتباه دیگران را با شفقت‌ورزی به خود که با رفتار همدلانه و مراقبت‌آمیز و با آگاهی تعادل یافته و حفظ متانت و قضاوت‌های عادلانه همراه است، کاهش می‌دهند. فرد با شفقت به خود از بعد معنوی خدا را ناظر بر زندگی خود می‌داند و باعث کنترل هیجان شده و در برابر رنج‌ها تسکین می‌یابد. همچنین برای ایجاد محبت متقابل در رابطه با همسر بسترسازی شده و خودشیفتگی در روابط کاهش می‌یابد (جابر ورزنده، و همکاران، ۱۳۹۷).

در روایات اسلامی، شفقت موجب پیشگیری و التیام رنج‌های مادی و معنوی و عامل بهزیستی و تربیت است و باعث حفظ و التیام در برابر رنج و بسترسازی برای محبت متقابل و بهزیستی می‌شود. (جابر ورزنده، و همکاران، ۱۳۹۷) از دیدگاه قرآن تا رقت قلب و مهربانی در وجود انسان پرورش پیدا نکند، نمی‌تواند به دیگران مهر بورزد و خود را در برابر آنها مسئول بداند و برای بهزیستی آنها تلاش کند (نف، ۲۰۲۰). بنابراین، شفقت موجب تأثیر متقابل شده، رابطه فرد با خدا، خود و مردم برپایه اعتقاد توحیدی، مسئولیت‌پذیری، همدردی و همدلی قرار می‌گیرد و فرد خدا را در تمام مراحل زندگی و در ارتباط با دیگران حاضر و ناظر و عامل دریافت رحمت و هدایت می‌داند و با کنترل احساس و مدیریت رفتار با حفاظت از روح دیگران از هرگونه آسیب، زمینه زندگی خوب و حفظ شخص از عوامل رنج‌آور را آماده می‌کند. بنابراین، توجه به شفقت کمک می‌کند شخص، خود را به خدا نزدیک و رابطه‌اش را بیشتر کند و اندیشه و رفتار او را برپایه شفقت در قالب یک اخلاق الهی شکل دهد که آثار مفیدی بر شخصیت و رابطه‌اش با خداوند و دیگران خواهد داشت که بر رفتارهای خودبرترین تأثیر می‌گذارد. شفقت باعث می‌شود که فرد با حفظ جایگاه خود، خودبرترینی را کنار بگذارد،



با دیگران پیوندی عمیق برقرار کند و خود را در برابر سعادت و بهزیستی آنها مسئول بداند. در مورد نقش میانجی شفقت به خود در رابطه بین عزت نفس، بلوغ عاطفی و الگوهای رفتاری زوجی و خودشیفتگی می توان گفت که خودشفقتی باعث می شود نفرت، غم و خشم درون و خودسرزنشگری کاهش یافته و فرد دوستدار خود و دیگران شود و از رفتارهای خودگرایی به سمت دیگرگرایی تغییر مسیر دهد. افراد خودشیفته به دلیل داشتن افکار منفی نسبت به خود و عدم ابراز هیجانات خود به روش سازنده، عواطف منفی بیشتری را تجربه می کنند، در روابط خود به دلیل عدم دریافت تأیید از همسر نسبت به وی احساس منفی پیدا می کنند که باعث تهدید خودانگاره برتر آنها می شود و خشم در آنها شدت یافته و تفکرات خودبزرگ بینانه در آنها افزایش می یابد. شفقت به خود که هدایت شفقت به درون و احساس گشودگی به رنج خود و تسکین این رنج با مهربانی است، فرد را در برابر خودارزیابی منفی و خودانگاره غیرواقع بینانه محافظت می کند و با کاهش رفتارهای مقابله ای ناسازگارانه زمینه مهرورزی به خود با ذهن آگاهی بالا ایجاد می شود و بر رفتارهای سخت و خودبرترینانه در روابط با همسر تأثیر می گذارد.

خودشفقتی باعث می شود که فرد هنگام مواجهه با وقایع ناخوشایند در رابطه با همسر با عادی سازی، احساسات منفی کمتری تجربه کند. همچنین با مشترک دانستن دردها و رنج ها، هیجانات را تنظیم کند و قضاوت های سخت گیرانه را کمتر کند و باعث جایگزین سازی هیجانات مثبت شود. بنابراین، راحت تر می تواند خطاهای خود و دیگران را بپذیرد. تاب آوری هیجانی در این مورد افزایش می یابد و فرد در قالب یک محافظ از قرار گرفتن در مقابل رفتارهای خودسرزنشگری درونی فاصله می گیرد. این مورد بر رفتارهای سازش نیافته خودشیفتگی در روابط با همسر نیز تأثیر می گذارد. عزت نفس، بلوغ عاطفی و الگوهای رفتاری در زوجین به واسطه خودشفقت ورزی می تواند احساس خودارزشمندی و تنظیم هیجان را ایجاد کند، تحمل تنش و بی تفاوتی به مسائل جزئی کم اهمیت را افزایش دهد، با آموختن پذیرش، روابط مثبت را در رابطه بین زوجین تقویت کند و واقع بینانه و به دوراز هرگونه حساسیت غیرمنطقی در رابطه با همسر برخورد کند. فرد به جای حالت های اجتناب از محیط و مبارزه برای محق بودن و برتری طلبی در برابر همسر، روابط متعارض را بهتر مدیریت

می‌کند و در موقعیت‌ها سازگاری بالاتری را نشان می‌دهد. همچنین با تغییر آمایش‌های شناختی به واسطه شفقت به خود، سازگاری با محرک‌های محیطی افزایش می‌یابد، الگوی زوجیت به باثبات تغییر می‌کند و عوامل فعال درونی ایمن، نسبت تبادلات کلامی مثبت به منفی روند افزایشی می‌یابد که این موضوع، سندرم خودمحوری را کاهش می‌دهد. یافته‌های پژوهشی تأییدکننده نقش و اهمیت شفقت به خود در رابطه بین عزت نفس، بلوغ عاطفی و الگوهای رفتاری زوجی در خودشیفتگی است. بنابراین، می‌توان از دیدگاه اسلام این‌گونه مطرح کرد که با تقویت شفقت، فرد به خدا نزدیک می‌شود و انسان خدا را در تمام مراحل زندگی حاضر می‌بیند. در نتیجه افکار و رفتار خود را برپایه خدامحوری قرار می‌دهد که تأثیر آن بر کاهش رفتارهای غیراخلاقی و غفلت‌زدایی برای اصلاح اندیشه و رفتار مشهود می‌شود. توجه به مداخلاتی که بر شفقت تأکید دارد و به کاهش خودشیفتگی و افزایش پذیرش هیجانی می‌پردازد از تلویحات بالینی نتایج پژوهش حاضر است.

از محدودیت‌های پژوهش حاضر این است که از روش‌های تصادفی برای انتخاب نمونه استفاده نشد. خودگزارشی ابزار پژوهش و احتمال سوگیری در پاسخ‌ها از محدودیت‌های دیگر پژوهش است. همچنین متغیرهای زمینه‌ای و فرهنگی بررسی نشده است. احتمال دارد در این مسیرها متغیرهای دیگری وجود داشته باشد که بررسی نشده باشد. بنابراین، در تحقیقات آتی بررسی این متغیرها ضروری است. مداخلات روانی برای زوجین می‌تواند بر پرورش یک ذهن شفقت‌ورز نسبت به عزت نفس پایین، بلوغ عاطفی و الگوهای رفتاری زوجی متضاد تمرکز و در نهایت پیامدهای رفتاری منفی مرتبط با آن را کنترل کند.

فهرست منابع

۱. تیموری، زهره، مجتبابی، مینا، و رضازاده، محمدرضا (۱۴۰۰). مقایسه اثربخشی زوج‌درمانی هیجان‌مدار و درمان مبتنی بر شفقت خود بر تنظیم هیجان در زنان آسیب‌دیده از خیانت همسر. *نشریه علوم پزشکی گیلان*، ۲۰(۳)، ۱۳-۱۴۳.
۲. جابر ورزنده، علیرضا، میرجلیلی، علی محمد، و فلاح، محمدحسین (۱۳۹۷). آثار تربیتی شفقت در حوزه فردی و اجتماعی از منظر قرآن و روایات. *دو نشریه آموزه‌های تربیتی در قرآن و حدیث*، ۱۴(۲)، ۹۹-۱۲۰.
۳. چیت‌چیان، هادی (۱۴۰۰). *بلوغ عاطفی و منطق ابرار، زمینه‌ساز تشکیل خانواده توحیدی و امت واحد*. <https://iqna.ir/fa/news/3988263>
۴. حقیقی‌فرد، سحر، خالقی‌پور، شهناز، و زارع نیستانی، محمد (۱۴۰۲). اثربخشی زوج‌درمانی مثبت‌گرا مبتنی بر شفقت بر استحقاق، قلدری و سازگاری با همسر در مردان خودشیفته. *نشریه مطالعات روان‌شناختی*، ۱۹(۲)، ۷۱-۸۵. doi: 10.22051/psy.2023.43018.2756
۵. سعادت‌شامیر، ابوطالب، زحمت‌کش، زینب، و خجسته، شهلا (۱۳۹۱). اثربخشی آموزش راهبردهای شناختی-

۶. رفتاری بر افزایش بلوغ عاطفی و شادکامی. نشریه علمی پژوهش‌نامه تربیتی دانشگاه آزاد واحد بجنورد، ۸(۳۳)، ۱۲-۱۰.
۷. شریفی ریگی، علی، مهرابی‌زاده هنرمند، مهناز، رحیمی، محمد، بشلیده، کیومرث، و امینی، زینب (۱۳۹۷). نقش بلوغ عاطفی، خودتاب‌آوری و هوش معنوی در پیش‌بینی سازگاری با دانشگاه با کنترل انعطاف‌پذیری شناختی در دانشجویان پسر. نشریه روان‌شناسی مثبت، ۴(۳)، ۱-۱۲.
۸. شهبازی، مسعود، رجبی، غلامرضا، مقامی، ابراهیم، و جلوداری، آرش (۱۳۹۴). ساختار عاملی تأییدی نسخه فارسی مقیاس درجه‌بندی تجدیدنظر شده شفقت خود در گروهی از زندانیان. نشریه روش‌ها و مدل‌های روان‌شناختی، ۶(۱۹)، ۳۱-۴۶.
۹. علی بابایی، مریم، وهابی همابادی، جلال، و خالقی پور، شهناز (۱۳۹۸). اثربخشی آموزش تلفیقی مهرورزی با خودگویی مثبت بر خصومت، تاب‌آوری و احساس مثبت به همسر در زنان خیانت‌دیده. نشریه روان‌شناسی مثبت، ۵(۲)، ۴۷-۶۴.
۱۰. علی نژاد، محمد، عمران، روح‌الله، خروشی، عبدالعظیم، و دهقانی، فرزاد (۱۴۰۱). بازکاوی مینای قرآنی رابطه زوجین و تأثیر آن در سلامت معنوی خانواده. نشریه قرآن و طب، ۷(۳)، ۴۴-۵۶.
۱۱. علی نژاد، محمد، عمران، روح‌الله، و کمالوند، پیمان (۱۳۹۵). مفهوم‌شناسی تطبیقی عزت‌نفس در قرآن و روان‌شناسی انسان‌گرا. نشریه فرهنگ مشاوره و روان‌درمانی، ۲۷(۷)، ۱-۳۲.
۱۲. فقیهی، زهرا، حاجی اسماعیلی، محمدرضا، طاهرحمید، نشاط‌دوست، و مطیع، مهدی (۱۳۹۵). اختلال شخصیت خودشیفته از منظر قرآن و حدیث. نشریه پژوهش دینی، ۱۶(۳)، ۱۱۹-۱۴۱.
۱۳. کرینگ، ان. ام (۱۹۹۱). *آسیب‌شناسی روانی*. مترجم: شمسی پور، حمید. تهران: انتشارات ارجمند.
۱۴. لر زنگنه، سارا، و سلیمانی، اسماعیل (۱۴۰۱). بررسی مدل روابط ساختاری ترومای کودکی و تحریفات شناختی با اختلال شخصیت خودشیفته: با میانجی‌گری طرح‌واره‌های ناسازگار اولیه. نشریه مطالعات روان‌شناسی بالینی، ۴۸(۱)، ۸۶-۱۰۸.
۱۵. محمدشارونی، رضوان، حسین‌زاده تقوایی، مرجان، شکری، امید، دانش، عصمت، و برجلی، احمد (۱۳۹۸). مشخصه‌های روان‌سنجی نسخه فارسی سیاهه شخصیت خودشیفته در زوجین ایرانی: ساختار عاملی، روایی و پایایی. نشریه روان‌سنجی، ۷(۲۸)، ۱۴۹-۱۷۱.
۱۶. مهرابی‌زاده هنرمند، مهناز، هاشمی، سید اسماعیل، و بساک نژاد، سودابه (۱۳۹۰). بررسی تأثیر درمان چندوجهی اسلامی بر افسردگی و عزت‌نفس دانشجویان. نشریه روان‌شناسی و دین، ۴(۳)، ۳۱-۴۸.
۱۷. نصراللهی، سارا، و تمدنی، مجتبی (۱۳۹۷). شناسایی الگوهای تداوم‌دهنده مشکلات زناشویی. نشریه فرهنگ مشاوره و روان‌درمانی، ۹(۱۱)، ۵۷-۷۵.
۱۸. هوشیاری، جعفر، صفورایی پاریزی، محمد مهدی، جزایری، حمید، و تقیان، حسن (۱۳۹۹). مرزهای درونی خانواده از نگاه روان‌شناسی و قرآن کریم. نشریه پژوهش‌نامه اسلامی زنان و خانواده، ۱(۲۰)، ۹-۳۲.
۱۹. هومن، حیدرعلی (۱۳۸۸). مدل‌یابی معادلات ساختاری با کاربرد نرم‌افزار لیزرل. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
19. Barnett, M. D., & Flores, J. (2016). Narcissus, exhausted: Self-compassion mediates the relationship between narcissism and school burnout. *Personality and Individual Differences*, 97, 102–108.
20. Chi, P., Epstein, N. B., Fang, X., Lam, D. O., & Li, X. (2013). Similarity of relationship standards, couple communication patterns, and marital satisfaction among Chinese couples. *Journal of Family Psychology*, 27(5), 806–816.
21. Demirci, I., Halil, E. K. S. I., & Fusun, E. K. S. I. (2019). Narcissism, life satisfaction, and harmony: The mediating roles of self-esteem and self-compassion. *Eurasian J. Educ. Res*, 19, 159–178. doi:10.14689/ejer.20184.8.
22. Farrell, A. H., & Vaillancourt, T. (2019). Developmental pathways of perfectionism: Associations with bullying perpetration, peer victimization, and narcissism. *Journal of Applied Developmental Psychology*, 65(1), 1–9.
23. Freund, V. L., Peeters, F., Meeesters, C., Geschwind, N., Lemmens, L. H., Bernstein, D. P., & Lobbestael, J. (2022). Narcissistic traits and compassion: Embracing oneself while devoiding others. *Frontiers in Psychology*, 13, 1-15.

24. Gilbert, P., & Irons, C. (2005). *Focused therapies and compassionate mind training for shame and self-attacking*. England: Routledge.
25. Kapri, U. C., & Rani, N. (2014). Emotional Maturity: Characteristics and Levels. *International Journal of Technological Exploration and Learning*, 3(1), 359- 361.
26. Kapri, U. C., & Rani, N. (2014). Emotional Maturity: Characteristics and Levels. *International Journal of Technological Exploration and Learning*, 3(1), 359- 361.
27. Kaur, J., & Arora, B. (2014). Coping styles among teachers trainees in relation to emotional maturity. Impact: *International Journal of Research in Humanities, Arts and Literature*, 2(4), 29- 34.
28. Khanjani, S., Foroughi, AA., Sadghi, K., & Bahrainian, SA. (2016). Psychometric properties of the Iranian version of the self-compassion scale (short form) (Persian). *Pejouhandeh*, 21(5), 282-289.
29. Lefebvre, J. I., Montani, F., & Courcy, F. (2020). Self-compassion and resilience at work: A practice-oriented review. *Advances in Developing Human Resources*, 22(4), 437- 452.
30. Miller, J. D., Lynam, D. R., Vize, C., Crowe, M., Sleep, C., Maples-Keller, J. L., & Campbell, W. K. (2018). Vulnerable narcissism is (mostly) a disorder of neuroticism. *Journal of personality*, 86(2), 186- 199.
31. Neff, K. D. (2022). Self-Compassion: Theory, Method, Research, and Intervention. *Annual Review of Psychology*, 74, 193- 218. (Text in Persian) <https://doi.org/10.1146/annurev-psych-032420-031047>.
32. Nehra, S. (2014). Relationship between adjustment and emotional maturity of IX class students. *Educationia Confab*, 3(2), 14- 22.
33. Rafeedali, E. (2017). Influence of self-consented emotional maturity on leadership schools Headsin Kerala, India. *European Journal of Education Studies*, 8(11), 11- 19.
34. Rogoza, R., Zemojtel-Piotrowska, M., Kwiatkowska, M. M., & Kwiatkowska, K. (2018). The Bright, the dark, and the blue face of narcissism: The spectrum of narcissism in its relations to the meta traits of personality, self-esteem, and the nomological network of shyness, loneliness, and empathy. *Frontiers in Psychology*, 9(343), 1- 12.
35. Saarinen, A. I., Keltikangas-Järvinen, L., Pulkki-Råback, L., Cloninger, C. R., Elovainio, M., Lehtimäki, T., & Hintsanen, M. (2020). The relationship of dispositional compassion with well-being: a study with a 15-year prospective follow-up. *The Journal of Positive Psychology*, 15(6), 806- 820.
36. Starbird, A. D., & Story, P. A. (2020). Consequences of childhood memories: Narcissism, malevolent, and benevolent childhood experiences. *Child Abuse & Neglect*, 108, 1- 12.
37. Veldhuis, J., Alleva, J. M., Bij de Vaate, A. J., Keijer, M., & Konijn, E. A. (2020). Me, my selfie, and I: The relations between selfie behaviors, body image, self-objectification, and self-esteem in young women. *Psychology of Popular Media*, 9(1), 3- 13.
38. Williams, R., Casini, M. P., Moselli, M., Frattini, C., & Ronningstam, E. (2021). The road from pathological narcissism to suicidality in adolescence: An empirical study. *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 18(18), 1- 11.



رویکرد اسلامی به حقوق روانی زوجین و تکالیف تربیتی مربوط به آنها

معصومه نفیسی‌راد^۱، علی‌نقی فقیهی^۲

چکیده

حقوق روانی زوجین پایه و اساس تکلیف آنهاست؛ یعنی حقوق و تکالیف دایرمدار یکدیگرند. پژوهش حاضر باهدف تبیین حقوق روانی زوجین از منظر آیات و روایات و تکالیف تربیتی مربوط به آنها به‌روش تحلیل محتوای کیفی از نوع اسنادی-اجتهادی انجام شد. بدین منظور منابع مکتوب دراین مورد مطالعه و تفسیر تربیتی آیات و روایات در موضوع پژوهش بررسی و تحلیل گردید و رویکرد اسلام به حقوق روانی زوجین و تکالیف تربیتی مربوطه از آنها استنباط شد. نتایج نشان داد که در نگاه تربیتی اسلام، تکالیف انسان‌ها لازمه حقوق و دایرمدار حقوق روانی آنهاست و چون توجه زوجین به حقوق روانی و تکالیف تربیتی مرتبط با آن زمینه‌بهریستی و سعادت ایشان را فراهم می‌کند، اهمیت والایی دارد. تکالیف تربیتی مرتبط با حقوق روانی زوجین که در پژوهش حاضر از آیات و روایات استنباط شد عبارتند از: تأمین آرامش، عزت و کرامت، مثبت‌نگری، نگاه‌نعمتی، تعاون و همیاری، خوش‌اخلاقی، عفو و گذشت، از خودگذشتگی، آراستگی، محبت و ارضای جنسی یکدیگر.

واژگان کلیدی: حقوق زوجین، حقوق روانی زوجین نسبت به یکدیگر، تکالیف تربیتی خانواده، تکالیف تربیتی زوجین نسبت به یکدیگر، رویکرد اسلام به حقوق روانی.

DOI: 10.22034/ijwf.2023.15178.2048

نوع مقاله: پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۰۹ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۴/۱۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۵/۰۴
۱. طلبه سطح ۳ فقه و اصول، جامعه الزهراء، قم، ایران. / کارشناس ارشد مطالعات زنان، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: mnafisirad@gmail.com

0009-0003-8366-6026

Email: an-faghihi@qom.ac.ir

۲. دانشیارگروه علوم تربیتی، دانشگاه قم، قم، ایران.
 0000-0003-0483-6051

An Islamic Approach to Couples' Psychological Rights and Their Educational Duties

Masoumeh Nafisirad ¹, Ali Naghi Faghihi ²

Couples' psychological rights are the basis of their duties. It means that rights and duties are mutually exclusive. This analytical-documentary research was conducted with the aim of explaining couples' psychological rights from the perspective of Quranic verses and narratives and their educational duties using the Ijtihadi method; thus, all the related written sources were studied and the educational interpretation of the verses and narratives about the subject of the research were reviewed and analyzed, and an Islamic approach to couples' psychological rights and their educational duties were deduced from them. The results showed that in the educational view of Islam, humans' duties are necessary for the rights and are exclusive to their psychological rights, and because the attention of couples to the psychological rights and the related educational duties provides the basis for their well-being and happiness, it is of great importance. The educational duties related to couples' psychological rights, which were deduced from the verses and narratives in the present research, are as follows: providing peace, honor and dignity, positivity, attention to blessing, cooperation, good manners, forgiveness, self-sacrifice, grooming, affection and sexual satisfaction.

Keywords: couples' rights, couples' psychological rights to each other, educational duties of family, couples' educational duties to each other, Islamic approach to the psychological rights.

DOI: 10.22034/ijwf.2023.15178.2048

Paper Type: Research


Data Received: 2023/01/29

Data Revised: 2023/07/01

Data Accepted: 2023/07/26


1.Seminary Third Level Student in Jurisprudence and Principles, Alzahra Society, Qom, Iran / M.A. in Women Studies, University of Religions and Denominations, Qom, Iran. (Corresponding Author)

Email: mnafisirad@gmail.com

 0009-0003-8366-6026

2. Associate Professor, Department of Educational Sciences, University of Qom, Qom, Iran.

Email: an-faghihi@qom.ac.ir

 0000-0003-0483-6051

۱. مقدمه

امروزه باتوجه به فراگیری جهالت‌های مدرن در جوامع مختلف بازگشت به زندگی عقلانی-و حیانی و تبیین حقوق روانی مشترک میان زن و مرد و تکالیف مرتبط با آنها که زمینه خوشبختی آنها را در زندگی فراهم می‌کند ضرورت بیشتری نسبت به گذشته دارد. در رویکرد اسلامی برگرفته از آیات و روایات، زن و شوهر در رشد، تربیت و تعالی روحی و معنوی مکمل یکدیگر بوده و حقوقی انسانی دارند و چون منشأ این حقوق روح، نفس و روان ایشان است، حقوق روانی نامیده می‌شوند. (قاضی، ۱۳۶۹؛ عبادی و ایروانی، ۱۳۹۱) این حقوق سرشتی و طبیعی توسط پروردگار در وجود انسان نهاده شده است و چنین نیست که به‌طور قراردادی در یک جامعه باشد و جامعه‌ای دیگر فاقد آن باشد. همچنین این حقوق هماهنگ با اهداف آفرینش زن و مرد است و تکالیف الهی که برعهده آنهاست (ر.ک.، روم: ۳۰) در راستای تحقق هدف‌های خلقت و هماهنگ با فطرت سرشتی آنهاست (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۶/۱۷۸). آموزه‌های دینی در تبیین حقوق روانی زوجین و تکالیف مرتبط با آنها بسیار است؛ زیرا اسلام برای تحول جامعه جاهلی و تبعیض‌های جنسیتی حاکم بر آن می‌بایست فرهنگ جامعه را از اساس متحول می‌کرد. این موضوع نیازمند تعلیم و تربیت نظام‌مند و مقتدری بود که می‌بایست در تمام ابعاد وجودی زن و مرد و مشترکات واقعی آنها معرفی شود. همچنین باید نوع خلقت، هماهنگ با اهداف خلقت تبیین و تکالیف تربیتی و رشدی مرتبط با آنها آموزش داده شود. از این رو، آیات و روایت متعددی در متون دینی به آن اختصاص یافته است. کثرت آموزه‌های دینی در این مورد اهمیت این موضوع را نشان داده و بررسی آن را ضروری کرده است. تبیین رویکرد اسلامی در زمینه حقوق روانی زوجین می‌تواند دید واقع‌بینانه به جامعه بشری ارائه کند و آن را از غور جوامع مختلف در تفکرات جاهلی غربی مصون نگاه دارد.

۲. چارچوب نظری پژوهش

۱-۲. مفهوم‌شناسی حقوق روانی

حقوق، جمع حق است. حق در لغت‌نامه فارسی به معنای راست کردن سخن، یقین نمودن و نامی از اسامی خداوند متعال است. (دهخدا، ۱۳۱۹، ذیل واژه حق) واژه حق در زبان عربی

امری است که ثابت و عین واقعیت است و حقیقت شیء محسوب می شود. واژه حق به معنای تحقق و ثبوت است و وقتی گفته می شود چیزی تحقق دارد؛ یعنی ثبوت دارد (علی مهنا، بی تا). از این رو، حق در برابر باطل است؛ یعنی چیزی که حقیقت دارد در مقابل چیزی که حقیقت ندارد و باطل است (معلوف، بی تا). در واقع، از آنچه در وجود انسان واقعیت دارد و جزء وجود تکوینی انسان است به حقوق انسانی یاد می شود. حقوق انسان باتوجه به نظام تکوین تعریف می شود (جوادی آملی، ۱۳۸۵) و چون حقیقت اصیل وجود انسانی به نفس و روان اوست از همین حقوق به حقوق روانی تعبیر می شود (قاضی، ۱۳۶۹). حقوق روانی همان حقوق مربوط به بعد نفسی و غیرمادی انسان است که در وجود همه انسان ها از زن و مرد به صورت سرشتی و فطری توسط پروردگار به ودیعه نهاده شده است (عبادی و ایروانی، ۱۳۹۱). این امور طبیعی، تکوینی، خدادای و روانی است که موضوع بررسی پژوهش حاضر است.

۲-۲. تلازم حقوق و تکالیف

براساس رویکرد اسلامی در برابر حقوق روانی تکالیفی وجود دارد. حقوق و تکالیف دو روی یک سکه می باشد؛ یعنی هر شخص نسبت به شخص مقابل خود حقوقی دارد و به ازای آن، تکالیفی هم برعهده دارد. به تعبیر امیرالمؤمنین علیه السلام حق و تکلیف دائر مدار یکدیگرند. اگر کسی حقی دارد مسئولیتی نیز دارد. اینکه کسی حقی داشته باشد و مسئولیت و تکالیفی نداشته باشد فقط از آن خداست. (دشتی، ۱۳۹۰) بنابراین، در نظام حقوقی اسلام حق مداری یا تکلیف مداری صرف، برای هیچ یک از انسان ها متصور نیست، بلکه هر استعداد طبیعی که در نهاد انسان قرار داده شده است حقی برای دارنده آن به دنبال دارد. همچنین هر نوع توانایی که بشر از راه اکتساب به دست آورد نیز موجد حق خواهد بود. در مقابل، برعهده افراد دارنده حق به نسبت برخورداری از حق ها تکالیفی نیز وجود دارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۸).

۲-۳. نگاه تربیتی اسلام به دائرمدار بودن حقوق روانی و تکالیف

در رویکرد اسلامی، دائرمدار بودن حقوق روانی و تکالیف، تربیتی است؛ یعنی هریک از نیازهای فطری انسان، حق روانی او و در ارتباط با خود، خدا و دیگر افراد بشر و طبیعت است. خداوند برای پرورش نفس انسان ها تکالیف تربیتی برای ادای آن حقوق قرار داده

است. برای مثال با ازدواج، تکالیفی تربیتی برعهده مردان و زنان قرار می‌گیرد که به موجب آن امیال فطری و حقوق طبیعی آنها توسط یکدیگر برآورده می‌شود. زوجین می‌توانند با شکوفاسازی توانمندی‌های یکدیگر زمینه رشد یکدیگر و اعضای خانواده را به سمت اهداف آفرینش فراهم کنند. نفس انسان که اصالت وجود انسان به آن است حقوق خدادادی خاصی دارد. خدای متعال در برابر هر حقی، تکالیفی برای پرورش کمالی افراد در نظر گرفته است. برای مثال، روح، حق آرامش دارد و کسی حق ندارد با گفتار یا کردارش آرامش آن را به هم بزند. خانواده موظف است بستر آرامش را برای افراد فراهم نموده و برای پرورش خود و دیگری (مکلف و ذی حق) اقدام کند. مثال دیگر، کرامت و عزتمندی است که هر انسانی به صورت فطری میل به آن دارد. بنابراین، حق هر انسانی است که عزتمند باشد و نباید هیچ‌کسی حتی خودش، وی را به ذلت بکشاند. هر فردی باید کرامت انسانی خود را حفظ کند، آن را ارتقا دهد و از اقدامات و فعالیت‌هایی که به آن آسیب می‌زند، پیشگیری کند تا به اهداف تربیتی و سعادت ابدی برسد. امام صادق علیه السلام فرمود: «خداوند تمام کارهای مؤمن را به خود او واگذار کرده، ولی به او اختیار نداده که خود را خوار و ذلیل کند» (طبرسی، ۱۴۱۲ هـ.ق، ۱/۱۷۹).

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در مورد خوش رفتاری زوجین در ادای حق کرامتی می‌فرماید: «حق زن بر گردن همسرش این است که او را سیر گرداند و بدنش را بیوشاند و هیچ‌گاه با او ترش‌رویی نکند. به خدا قسم! با انجام این کارها حق وی ادا می‌شود» (مجلسی، ۱۴۰۴ هـ.ق، ۲۵۴/۱۰۰).

در روایات آمده است که خداوند اجازه به ترک ادای حقوق افراد نمی‌دهد؛ اگرچه فاسق و فاجر باشند. نیک رفتاری که روش تربیتی درستی است باید در زندگی حاکمیت یابد. امام باقر علیه السلام می‌فرماید: «در سه چیز خداوند متعال به احدی اجازه ترک آنها را نداده است: ادای امانت به فرد چه نیکوکار و چه فاسق؛ وفای به عهد و پیمان با کسی چه نیکوکار و چه فاسق؛ نیکی به پدر و مادر، چه نیکوکار، فاسق و لاابالی باشند» (کلینی، ۱۴۲۹ هـ.ق، ۲/۱۶۲). بنابراین، نیک رفتاری به دیگری باید دینی اداشدنی تلقی شود. امام علی علیه السلام فرمود: «بزرگوار، نیکوکاری‌های خود را بدهی به گردن خود می‌داند که باید بپردازد» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ هـ.ق، حدیث شماره ۲۰۳۱ و ۲۰۳۲).

در زمینه حقوق زوجین تاکنون تحقیقاتی صورت گرفته است. از جمله ندیمی (۱۴۰۰) در پژوهش خود که باهدف بررسی حقوق عاطفی زوجین نسبت به یکدیگر مبتنی بر

تعالیم اسلامی انجام شده است، با استفاده از روش تحلیل محتوای متون اسلامی، اصول هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، رفتار فردی و معرفت‌شناسی، اصول اخلاقی و حقوقی زوجین را در دو مرحله جداگانه، ولی پیوسته تحلیل و ارائه نموده است. غلامی، خواجه‌پور و اعتمادی فر (۱۳۸۶) نیز در پژوهش خود بیان نموده است که از مصادیق اصل معروف در نظام حقوقی خانواده و یکی از تکالیف زوجین نسبت به یکدیگر، حسن معاشرت است. مبنا و منبع الزام به حسن معاشرت زوجین در فقه اسلامی و کتب فقهی بیان شده و الزام این تکلیف براساس منابع اسلامی ثابت شده است. هرچند این تکلیف جنبه اخلاقی دارد، در ماده ۱۱۰۳ قانون مدنی به آن وجهه حقوقی داده شده است. علیرضا کاوند و فروزان کردی‌وند (۱۳۸۴) در پژوهشی حقوق متقابل زوجین و نقش آن در جلوگیری از هرج و مرج در خانواده و جامعه را بررسی نموده‌اند. پژوهش ایشان از دریچه نگاه دین و با استفاده از منابع مرتبط با آن مانند آیات قرآن، روایات معصومین و نظر مفسران و دانشمندان مسلمان، حقوق زن و شوهر و دیدگاه‌های موجود در مورد مباحث مربوط به حقوق زن و مرد را در دنیای اسلام و غرب بررسی و تبیین نموده است. همچنین عبدی و جعفرزاده (۱۳۸۴) در پژوهش خود حقوق غیرمالی زوجین در خانواده را از نظر اسلام بررسی کرده و با بیان دلالت قوانین در این مورد، جایگاه امنیت روانی و حیثیت انسانی زوجین را در خانواده روشن نموده‌اند. رضاییان و بحرکانی (۱۳۸۳) نیز در پژوهش خود بیان نموده‌اند که چون حقوق خانواده در اسلام از مکتب فقهی و حقوقی اسلام منبعت است، حقوق خانواده در افکار و آرای علما به صورت برجسته و با رویکردی علمی مشهود است.

در کلیه پژوهش‌هایی که بدان اشاره شد حقوق غیرمالی، حقوق متقابل و حقوق عاطفی زوجین به‌ویژه از منظر منابع دینی مورد توجه بوده است، اما به حقوق روانی زوجین که مربوط به روح و نفس آنهاست، اشاره‌ای نشده است. در مورد تکالیف تربیتی حاصل از رعایت این حقوق و آثار تربیتی که برای هر یک از زوجین به‌همراه دارد نیز تاکنون پژوهشی انجام نشده است. بنابراین، در پژوهش حاضر بُعد دیگری از موضوع حقوق متقابل زوجین یعنی، حقوق روانی ایشان نسبت به یکدیگر مطالعه و جایگاه فقهی آن از منظر قرآن بررسی و تکالیف تربیتی حاصل از رعایت این حقوق در رویکرد اسلامی تبیین شده است. براین اساس،

با تبیین مصادیق حقوق روانی زوجین که در آموزه‌های اسلامی آمده، تکالیف و وظایف تربیتی آنها از منظر فقهی بررسی شده است.

پژوهش‌های انجام شده درباره حقوق زوجین به دو بخش کلی تقسیم می‌شود: حقوق مالی و حقوق غیرمالی زوجین. در حقوق غیرمالی، بدون ذکر حقوق روانی زوجین از حقوق معنوی و حقوق عاطفی زوجین یاد شده است. در هیچ‌یک از پژوهش‌های پیشین، موضوع حقوق روانی زوجین نسبت به یکدیگر و وظایف تربیتی که اسلام برعهده آنها گذاشته، بررسی نشده است. بنابراین، پژوهش حاضر در نوع خود بدیع است. مسئله اصلی پژوهش حاضر برای دستیابی به روابط مطلوب زوجین و پی‌ریزی خانواده‌های سالم و در نهایت جامعه‌ای سالم براساس حقوق روانی مشترک آنهاست که دو سؤال اصلی در این مورد بررسی شده است: نخست اینکه در آیات و روایات، برای زوجین در قالب دو جنس از حقیقت مشترک انسانی، چه حقوق روانی مطرح شده است؟ و دوم اینکه، در آیات و روایات برای تحقق حقوق روانی زوجین چه تکالیف تربیتی برعهده آنها گذاشته شده است؟

۳. روش اجرای پژوهش

پژوهش حاضر به روش تحلیل محتوای کیفی از نوع اسنادی - اجتهادی انجام شد و تفسیر تربیتی آیات و روایات در موضوع حقوق روانی زوجین نسبت به یکدیگر و تکالیف تربیتی آنها تبیین گردید. در پژوهش حاضر ابتدا وضع موجود بررسی شد و سپس، توصیفی نظام‌دار از وضعیت فعلی، بیان صفات و ویژگی‌ها و ارتباط میان متغیرها ارائه گردید. داده‌های پژوهش از منابع علمی مربوطه اعم از کتب چاپی، اسناد، مقاله، منابع فارسی و غیر فارسی، نرم‌افزارها و پایگاه‌های اطلاع‌رسانی جمع‌آوری شود. براین اساس، برای تبیین رویکرد اسلامی درباره حقوق روانی زوجین نسبت به یکدیگر و تکالیف تربیتی مربوط به آنها سه کار اساسی انجام شد: نخست، آیات و روایات درباره روح و فطرت مشترک زوجین و ارتباط آنها با زندگی سعادت‌مندانه استخراج و بررسی شد. در مرحله دوم، حقوق روانی که مبنای زندگی بهینه زوجین است از آیات و روایات کشف و ارائه شد. در مرحله سوم، تکالیف زوجین نسبت به یکدیگر که ناشی از حقوق روانی آنها بوده و از آیات و روایات در مرحله قبل استخراج شد، توصیف و تبیین گردید.

۴. یافته‌های پژوهش

۴-۱. حقوق روانی زن و شوهر و تکالیف تربیتی مربوط به آنها

حقوق روان یعنی، حقوقی فطری و سرشتی که در وجود انسان نهادینه شده است. این حقوق منشأ تشریح احکام الهی است و هریک از زوجین وظیفه‌ای تربیتی دارند که آن حقوق را به اجرا درآورد. مهمترین حقوق روانی که اسلام برای هریک از زن و شوهر تکالیف نموده است عبارتند از:

۴-۱-۱. حق آرامش

خداوند در آیه ۲۱ سوره روم به وجود عشق و احساس محبت متقابل بین زن و شوهر و ایجاد آرامش اشاره فرموده است: «از نشانه‌های خداوند این است که از نوع خودتان، همسرانی برای شما آفرید تا در کنار آنان آرامش یابید و میانتان دوستی و رحمت نهاد». امام سجاد علیه السلام می‌فرماید: «حق همسر تو این است که بدانی خدا او را مایه آرامش، راحتی، انس و الفت تو و محافظ تو قرار داده است» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ ه.ق). زندگی مشترک موجب تأمین نیازهای مادی و روحی فرد می‌شود و بستر تکامل و تربیت را فراهم می‌آورد. آرامش یکی از حقوق روانی زوجین است که در سایه ازدواج تأمین می‌شود و زوجین باید در رعایت و شناخت این حق و تکلیف کوشا باشند. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله زندگی مشترک را عامل ایجاد آرامش روحی و روانی زن و شوهر می‌داند و می‌فرماید: «بنده مسلمان پس از اسلام به فایده‌ای بالاتر از زن باایمان دست نیافته است که وقتی به او نگاه می‌کند خوشحال شود و به آرامش برسد و اگر به او راهنمایی کند، می‌پذیرد» (حرعاملی، ۱۴۱۶ ه.ق، ۲۳/۴). در روایت آمده است: «مردی به پیامبر صلی الله علیه و آله عرض کرد که همسری دارم که وقتی وارد خانه می‌شوم به استقبال می‌آید و چون خارج می‌شوم بدرقه‌ام می‌کند و زمانی که مرا اندوهگین می‌بیند، می‌گوید: اگر برای روزی غصه می‌خوری بدان دیگری آن را برعهده گرفته است و اگر برای آخرت است، خداوند اندوهت را زیاد کند. حضرت فرمود: خداوند کارگزارانی دارد و این زن از کارگزاران خداست و پاداشی همچون نصف اجر شهید دارد». (حرعاملی، ۱۴۱۶ ه.ق، ۱۷/۱۴). رسول اکرم صلی الله علیه و آله در این گفتار، یکی از بزرگ‌ترین ثمرات و برکات زندگی مشترک را بیان می‌کند. برای تحقق حق آرامش در کلمات معصومین، وظایف تربیتی مانند زینت زن و شوهر، استقبال از شوهر، نیکو سخن گفتن با او و مانند آن بیان شده که از نمونه‌های بارز ایجاد آرامش در زندگی مشترک است (صالحی،

۱۳۸۵). ازدواج به دلیل ایجاد تفاهم و همدلی، بسیاری از نیازهای جسمی و روحی انسان را که نیازهای اساسی اوست، تأمین می‌کند و آرامش و امنیت روانی به همراه دارد (صالحی، ۱۳۸۵). یکی از نیازهای انسان، نیازهای مادی است که ارتباط مستقیمی با حقوق روانی انسان دارد. (صالحی، ۱۳۸۵) پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله زن را هدیه لطیف الهی می‌داند و دستور می‌دهد که کارهای طاقت فرسا بر دوش او قرار ندهند: «زن لعبت است. کسی که او را به همسری اختیار کرد، ضایعش نکند» (حرعاملی، ۱۴۱۶ هـ.ق، ۲۰۷/۱۴). در جای دیگر می‌فرماید: «زنان عورت (محترم) هستند. آنها را در خانه نگاه دارید و در سختی‌های زندگی آنان را یاری کنید» (مجلسی، ۱۴۰۴ هـ.ق، ۱۱۲/۱۰۲). پیامبر صلی الله علیه و آله در جواب زنی که از حقوق شوهرش سؤال کرده بود، امر مدیریت و سرپرستی خانواده را برعهده شوهر قرار داد و فرمود: «حق شوهر بر زن این است که زن از او اطاعت کند و از نافرمانی او در کارهای نیکو بپرهیزد و بی‌اجازه او صدقه ندهد» (حرعاملی، ۱۴۱۶ هـ.ق، ۱۱۲/۱۴). باتوجه به اینکه مسئولیت تربیت فرزندان و اداره امور داخلی خانواده به‌طور معمول برعهده زن قرار دارد و مرد عهده‌دار تأمین مخارج زندگی است، مرد نباید هیچ منتهی بر خانواده خود بگذارد؛ زیرا این وظیفه‌ای است که به واسطه سرپرستی خانواده بر عهده‌اش قرار گرفته است.

رسول اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «از جمله حقوق زن بر مرد این است که او را از برهنگی بیپوشاند و از گرسنگی رهایی بخشد و از لغزش او درگذرد». (حرعاملی، ۱۴۱۶ هـ.ق، ۱۱۸/۱۴) در جای دیگر می‌فرماید: «مرد نگاهدار خانواده خود است و هر نگاه‌دارنده‌ای از مسئولیتی برخوردار است و باید که همسر و خانواده خود را تأمین نماید» (صالحی، ۱۳۸۵). در روایت است که وقتی پیامبر صلی الله علیه و آله کارهای درون خانه را بر دوش حضرت زهرا علیها السلام قرار داد و کارهای بیرون را بر دوش حضرت علی علیه السلام نهاد، حضرت زهرا علیها السلام مسرور شد و فرمود: «خدا می‌داند که چقدر خوشحال شدم از اینکه رسول خدا صلی الله علیه و آله مرا از کارهایی که برعهده مردان است، معاف کرد» (حرعاملی، ۱۴۱۶ هـ.ق، ۱۲۳/۱۴). البته نباید فراموش کرد که زن نیز می‌تواند با حفظ شئون اسلامی در تأمین معیشت خانواده یار و مددکار همسرش باشد و او را در داشتن یک زندگی مطلوب همراهی کند. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله اساس زندگی را بر محبت می‌داند و از هر کاری که موجب از بین رفتن علاقه بین زن و شوهر می‌شود، نهی کرده و این از نکات ویژه تربیتی در همسر داری است (صالحی، ۱۳۸۵).

۱-۴-۲. عزت و کرامت

یکی از حقوق روانی زوجین که خداوند به صورت فطری در وجود هریک از آنها قرار داده حق عزتمندی و کرامت است. زوجین هر دو مصداق آیه «و لقد کرّمنا بنی آدم...» بوده و در کرامت و عزت ذاتی با یکدیگر برابرند. عزت نفس به معنای خود عزیز داشتن است، چه اینکه کسی خودش را برای خداوند عزیز بدارد و یا در برابر مردم عزیز بدارد. یکی از معانی کرامت در لغت، عزت است و کلمه کرامت به جای عزت به کار می رود. بنابراین، وقتی می گویند «کرامت نفس» مراد و معنای آن همان معنای عزت نفس است (محمدی ری شهری، ۱۳۶۷/۸، ۳۷۴). عزت و کرامت حقی است که به صورت فطری در وجود زوجین قرار دارد و به میزان تقوا و عمل صالحی که انجام می دهند، می توانند نسبت به ادای این حق اقدام کنند (ر.ک. حجرات: ۱۳). رسول اکرم ﷺ فرمود: «بهترین مردان امت من کسانی اند که نسبت به خانواده خود خشن نباشند و بر آنان ترحم کنند و به آنان آزار نرسانند». رعایت این حق موجب افزایش محبت، نفوذ در دل ها، از بین بردن کینه، سلامت جسم و روان، جلوگیری از ابتلا به بیماری های روانی، محبوبیت انسان نزد دیگران و در نهایت فائق شدن بر مشکلات می شود (جوکار، ۱۳۹۰). پیامبر ﷺ فرمود: «وقتی مردی به همسر خود بنگرد و همسرش نیز به او بنگرد، خداوند به دیده رحمت به آنان می نگرد» (پابنده، ۱۳۸۲). زوجین باید در احترام گذاشتن به یکدیگر تلاش کنند. پیامبر ﷺ فرمود: «هرکس زنی را به همسری می گیرد باید احترام او را نگه دارد». امام باقر علیه السلام فرمود: «گرامی ترین شما نزد خداوند کسی است که بیشتر به همسر خود احترام بگذارد» (حرعاملی، ۱۴۱۶ هـ.ق، ۳۱۱/۲۱).

۱-۴-۳. مثبت نگری

هریک از زن و شوهر نسبت به دیگری حق نگاه مثبت و حسن ظن دارد. هر انسانی به طور فطری احساس کرامت و عزت دارد و دوست دارد که همنشین او با نگاه مثبت او را ارزیابی کند. از این رو، یکی از وظایف تربیتی که باعث رشد روانی هریک از زوجین می شود و در متون دینی بدان اشاره شده است حسن ظن به یکدیگر است و زوجین موظفند از ذهنیت بد و سوءظن نسبت به یکدیگر پرهیز کنند. رسول اکرم ﷺ فرمود: «مرد مؤمن نباید نسبت به زن مؤمن ذهنیت بد پیدا کند. اگر از یکی از ویژگی های شخصیتی و رفتاری او خوشش نیامد به دیگر ویژگی های خوب و شایسته او توجه کند» (فقیهی، ۱۳۹۲). امام صادق علیه السلام فرمود: «رحمت دائمی خدا شامل

بنده ای است که نیکوترین نگاه را در روابط بین خود و همسرش بر می‌گزیند» (صدوق، ۱۴۱۳ ه.ق، ۴۴۳/۳).

۴-۱-۴. نگاه نعمتی زوجین نسبت به یکدیگر

خداوند به هریک از زوجین این حق را داده است که از نگاه نعمتی دیگری برخوردار باشد و نباید این حق ضایع شود. امام سجاد علیه السلام بعد از تبیین حق مثبت‌نگری، حق نعمت دانستن یکدیگر را مطرح کرده است و می‌فرماید: «همچنین باید هریک از شما همسران برای یکدیگر خدا را ستایش کند و بداند که هرکدام برای یکدیگر نعمتی از طرف خداست. همه باید بدانند و این دید را داشته باشید که همسر نعمتی است از خدا که به او عطا کرده است. واجب است که با نعمت خداوند مصاحبت و رابطه نیکو برقرار سازند و او را گرامی بدارند و با او مدارا کنند» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ ه.ق). بنابراین، زوجین باید نگرش هم‌سطحی و همسری به یکدیگر داشته باشند و یکی خود را برتر از دیگری تلقی نکنند؛ زیرا هردو، نعمت ارزشمند خداوند هستند. نعمت دانستن همسران حقی است که خداوند برای هریک از زوجین قرار داده و هریک از آنها موظف به رعایت این حق هستند. پیغمبر صلی الله علیه و آله فرمود: «اگر بخواهم خیر دنیا و آخرت را به بنده مسلمانی عطا کنم همسر شایسته به او می‌دهم که وقتی در چهره او می‌نگرد بهجت بر قلب او وارد شود» (کلینی، ۱۴۲۹ ه.ق، ۳۲۷/۵).

۴-۱-۵. حق تعاون و همیاری

تعاون و همیاری زوجین و مشارکت آنها در انجام امور دنیا و آخرت از مصادیق حقوق روانی زوجین است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «به هرکس پنج چیز داده شود که دیگر عذری در ترک عمل برای آخرت ندارد: همسر شایسته که او را در کار دنیا و آخرت کمک کند، فرزندان نیک، درآمد داشتن در وطنش، اخلاق خوشی که با آن با مردم مدارا کند و دوست داشتن اهل بیت من» (راوندی، ۱۴۰۷، ۹۷/۴۰). همیاری و تعاون زوجین، تکلیفی تربیتی است که باید انجام دهند. پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «مرد صدیق یا شهید یا مردی که خداوند خیر دنیا و آخرت را برای او بخواهد به زن خود خدمت می‌کند و کمک‌کار اوست» (مجلسی، ۱۴۰۴ ه.ق، ۱۳۲/۱۰۴). رسول اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: «یا علی! خدمت و کمک به خانواده کفاره گناهان کبیره است و باعث فرونشاندن غضب و خشم پروردگار و مهریه حوریان بهشتی خواهد بود» (نراقی، بی‌تا).

۴-۱-۶. خوش اخلاقی

یکی از حقوق روانی زوجین نسبت به دیگری برخورداری از خوش خلقی همسر است.

هریک از زوجین باید بر رعایت این حق روانی و تکلیف تربیتی مرتبط با آن اهتمام داشته باشد. در روایات بسیار بر این حق روانی و لزوم رعایت آن به ویژه در محیط خانواده و میان زوجین تأکید شده است. پیامبر ﷺ در این مورد فرمود: «کامل ترین مؤمنان از نظر ایمان، خوش خلق ترین آنهاست و شایسته ترین شما آنهايي هستند که با زن هایشان خوش رفتارترند» (یثربی قمی، ۱۳۷۶). امام علی علیه السلام فرمود: «با همسرت خوش رفتار باش تا زندگی ات باصفا گردد». حضرت زهرا علیها السلام فرمود: «بهترین شما کسی است که در برخورد با مردم نرم تر و مهربان تر باشد و ارزشمندترین مردم کسانی اند که با همسرانشان مهربان و بخشنده اند» (متقی الهندی، ۱۴۰۱ ه.ق.).

پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «نیکوترین مردم از نظر ایمان، خوش اخلاق ترین آنها و مهرورزترینشان با خانواده خود است». (مجلسی، ۱۴۰۴ ه.ق، ۳۸۷/۷۱) امام صادق علیه السلام فرمود: «شوهر در رابطه خود با همسرش از سه چیز بی نیاز نیست: سازگاری با او تا محبت و عشق او را به خود جلب کند، خوش خویی با او و دلبری از او با آراستن خود برای وی و فراهم آوردن امکانات آسایش او» (محمدی ری شهری، ۱۳۶۷). پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «هر مردی که برای خدا و با امید به پاداش بر بد اخلاقی زنش صبر کند خدای تعالی به ازای هر شکیبایی که می کند همان ثوابی را به او می دهد که به حضرت ایوب علیه السلام در برابر بلایی که مبتلا شد داد و گناه این زن نیز در هر روز و شب به اندازه ریگ های ریگستان می باشد» (صدوق، ۱۳۸۲). امام زین العابدین علیه السلام در ردیف حقوق نعمتی زن بر شوهر، خوش رفتاری با وی را حق وی معرفی کرده است (مجلسی، ۱۴۰۴ ه.ق، ۵/۷۴). ایشان همچنین فرمود: «کسی به خدا نزدیک تر است که نسبت به خانواده خود خوش رفتارتر باشد و کسی بیشتر در پیشگاه الهی مورد رضایت است که نسبت به خانواده خود با محبت تر و نیکوکارتر باشد» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ ه.ق.).

زن نیز باید از هر فرصتی برای ابراز محبت به شوهر استفاده کند. پیامبر صلی الله علیه و آله می فرماید: «هر زنی که شوهرش را با زبانش بیازارد خداوند هیچ کار واجب و مستحبی را از او نمی پذیرد و هیچ کار نیکش را قبول نمی کند تا وقتی که شوهرش را راضی کند، اگرچه روزها روزه بگیرد و شب ها به عبادت مشغول شود». (مجلسی، ۱۴۰۴ ه.ق، ۲۴۴/۱۰۳) ایشان در کلام دیگری مصادیقی از تکالیف مربوط به خوش اخلاقی را به زن توصیه می کند: «به شوهرش دوستی و محبت کند و از خشم وی دوری گزیند و آنچه را مورد رضایت اوست انجام دهد و به پیمان و وعده وی وفادار باشد» (نوری، ۱۴۰۸ ه.ق.).

۴- ۱- ۷. عفو، گذشت و از خودگذشتگی

از حقوق روانی هریک از زوجین نسبت به یکدیگر از خودگذشتگی است که در روایات بر تکالیف آنها در این زمینه تأکید شده است. رسول خدا ﷺ این صفت پسندیده را بهترین اخلاق دنیا می‌داند و می‌فرماید: «می‌خواهید شما را به بهترین اخلاق دنیا و آخرت خبر دهم، آن اخلاق این است: از کسی که به تو ستم کرده است درگذر، با خویشان و فامیلی که از تو بریده‌اند پیوند برقرار کن، به کسی که نسبت به تو بدی کرده است نیکی نما و به کسی که تو را محروم کرده است، بخشش کن» (مجلسی، ۱۴۰۴ ه.ق، ۳۹۷/۶۹). اگر زن و شوهر از ابزار عفو و گذشت در زندگی بهره‌گیرند آسایش و آرامش روحی زندگی‌شان را فرامی‌گیرد و کینه از دل هایشان بیرون می‌رود و این موجب عزت دنیوی و اخروی آنها می‌شود. پیامبر ﷺ می‌فرماید: «از یکدیگر گذشت کنید تا کینه‌های شما برطرف گردد» (صالحی، ۱۳۸۵). در جای دیگر می‌فرماید: «کسی که بسیار گذشت می‌کند بر عمرش افزوده می‌گردد» (مجلسی، ۱۴۰۴ ه.ق، ۳۹۵/۷۵). آن حضرت باقی ماندن اشتباهات زندگی در ذهن زن و شوهر را از آفات زندگی زناشویی می‌داند و بهترین کمال را برای زوجین، رضایت از یکدیگر و فراموشی عیوب همدیگر می‌شمارد. ایشان خطاب به زنان می‌فرماید: «بهترین شما کسی است که وقتی شوهرش از دست او ناراحت شد به او بگوید تا از دست من راضی نشوی و محبتت را جلب نکنم دست به کار دیگری نمی‌زنم» (مجلسی، ۱۴۰۴ ه.ق، ۲۳۹/۱۰۰). در جای دیگر فرمود: «در نظر من چقدر بد است زنی که از خانه‌اش سراسیمه خارج شود بدون اینکه از خطاهای همسرش بگذرد و از او به دیگران شکایت کند» (صالحی، ۱۳۸۵).

۴- ۱- ۸. آراستگی

از حقوق روانی هریک از زوجین حق آراستگی است که در منابع اسلامی بر رعایت آن در زندگی زناشویی توجه شده و حفظ پاکدامنی و تعالی خانواده از آثار آن است. حسن زیات می‌گوید: «مردی بصری با من رفت‌وآمد داشت و من پیوسته او را تبلیغ می‌کردم تا شیعه امامی شد و امام باقر علیه السلام را برایش وصف می‌کردم تا به مکه رفتیم و پس از انجام حج وارد مدینه شدیم و اجازه ورود از امام باقر علیه السلام خواستیم و بر آن حضرت وارد شدیم. در اتاقی زیور شده و آن حضرت پتوی گلی بر دوش داشت و خضاب کرده و سرمه کشیده و ریش را آراسته بود. رفیق من به او نگاه می‌کرد و دلش آشوب می‌شد. چون برخاستیم امام علیه السلام فرمود: "ای حسن! فردا انشاءالله با رفیقت نزد من بیا." چون

فردا شد به دوستم گفتم: برویم نزد امام باقر علیه السلام. گفت: خودت برو. به او گفتم: سبحان الله، مگر نفرمود با دوستت بیا. باز گفت: خودت برو. پاپیش شدم تا او را بردم و به آن حضرت وارد شدیم. در اتاقی که فرشش ریگ بود و خودش آمد با پیراهنی درشت و ژولیده بود و به ما رو کرد و فرمود: "دیروز نزد من آمدید. مرا در آن اتاق دیدید که از آن همسرم بود و دیروز حق او بود و من برایش آراسته کردم و بر من لازم بود برایش آراسته کنم؛ همچنان که او برایم آرایش کرده بود و این است اتاق خودم. پس ای برادر بصری! دلت آشوب نشود". گفت: قربانت! آشوب شده بود، ولی اکنون خدا برطرفش کرد» (مجلسی، ۱۴۰۴ هـ.ق، ۶۵/۱۶-۶۷). در روایت آمده است: «رعایت نکردن این وظیفه از طرف شوهر باعث ضربه زدن به عفت همسرش می‌شود» (حرعاملی، ۱۴۱۶ هـ.ق، ۳۸۱/۱۴). در روایتی از امام باقر علیه السلام آمده است: «همان‌گونه که مردان دوست دارند زینت و آرایش را در زنان نشان ببینند زنان نیز دوست دارند زینت و آرایش را در مردانشان ببینند» (طبرسی، ۱۴۱۲ هـ.ق).

در مورد توجه به اهمیت آراستگی ظاهری شوهر در روایات آمده است که شخصی می‌گوید: «امام کاظم علیه السلام را دیدم که خضاب کرده بود [موی سر و صورت را رنگ (مشکی) زده بود]. گفتم: فدایت شوم! خضاب کرده‌ای؟! فرمود: "آری، آراستگی مردان از اموری است که بر عفت زنان می‌افزاید و عفت زنان از آن رو کاهش یافته که شوهران آنها به سر و روی خود نمی‌رسند". سپس فرمود: «آیا مایلی همسرت را نآراسته بینی به همان سان که او تو را در وضعیت نآراستگی می‌بیند» گفتم: نه. فرمود: «دلیل خضاب کردن من همین است. از اخلاق پیامبران، پاکیزگی، استعمال بوی خوش، زدودن موهای اضافی بدن و کم نگذاشتن از رابطه جنسی است» (بستان، ۱۳۸۸). حسن بن جهم می‌گوید: «ابوالحسن علیه السلام را دیدم که خضاب کرده است، عرض کردم: فدایت شوم خضاب کرده‌اید؟ فرمود: "آری! آراستگی بر عفت زنان می‌افزاید. به راستی زنان ترک عفت کرده‌اند، چون شوهرانشان آراستگی را ترک نموده‌اند. اگر آراسته نباشی آیا خوش داری که همسرت را نیز مانند خودت ببینی". عرض کردم: نه! فرمود: "او نیز چنین است"» (کلینی، ۱۴۲۹ هـ.ق، ۵۶۷/۵). این نکته در برخی روایات با صراحت بیشتری بیان شده است. برای نمونه در روایتی از امام محمد باقر علیه السلام نقل شده است: «زنان دوست دارند مردان را با همان آراستگی ببینند که مردان دوست دارند زنان را آن‌گونه ببینند» (طبرسی، ۱۴۱۲ هـ.ق). در این مورد می‌توان به روایاتی اشاره کرد که مردان را به پوشیدن لباس‌های زیبا برای همسرانشان ترغیب کرده‌اند. امام صادق علیه السلام فرمود: «شوهر در رابطه خود با همسرش به سه

امر نیازمند است: سازگاری با او تا از طریق سازگاری و محبت او را به خود جلب کند؛ فراهم آوردن امکانات آسایش برای او؛ خوش خلقی و دلبری از او با آراستن خود برای او» (محمدری شهری، ۱۳۶۷). از روایات مزبور می‌توان دریافت که این امر جزو سیره عملی پیامبر و امامان معصوم علیهم‌السلام بوده است. (بستان، ۱۳۸۸) پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمود: «بهترین زنان شما آن زنی است که برای شوهرش آرایش و زینت می‌کند، اما از بیگانگان خود را می‌پوشاند» (مجلسی، ۱۴۰۴ هـ.ق، ۲۳۵/۱۰۳). همچنین می‌فرماید: «بر زن است که [برای شوهرش] خوش‌بوترین عطرهايش را بزند و قشنگ‌ترین لباس‌هايش را بپوشد و از زیباترین زینت‌هايش استفاده کند» (کلینی، ۱۴۲۹ هـ.ق، ۵۰۸/۵). امام صادق علیه‌السلام نیز فرمود: «بهترین زنان شما زنی است که دارای بویی خوش و دست‌پختی خوب باشد، هنگامی که خرج می‌کند، به‌جا خرج کند و هنگامی که خرج نمی‌کند به‌جا از خرج کردن خودداری ورزد. چنین زنی کارگزاری از کارگزاران خداست و کارگزار خدا نه ناامید می‌شود و نه پشیمان» (حرعاملی، ۱۴۱۶ هـ.ق، ۱۵/۱۴).

۴-۱-۹. محبت

محبت به معنی دوستی و گرایش مثبت است و به‌صورت احساس در دل، ابراز زبانی، عاطفی و عملی بروز می‌یابد. محبت کششی لذتمند در انسان نسبت به شخص یا چیزی است که موجب ملایمت شده و با خواسته‌های فرد تناسب دارد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۳) هر انسانی به‌صورت فطری تمایل دارد از دیگری محبت ببیند و به دیگری محبت کند. زنان و مردان نیز نیازمند محبت یکدیگر هستند. محبت از مهمترین حقوق روانی در روابط عاطفی انسان‌ها بوده و اساس زندگی بر آن استوار است. در نگرش دینی، اساس دین، محبت است (مجلسی، ۱۴۰۴ هـ.ق، ۶۶/۲۳۸). مبنای این حق روانی میل به محبت به همسر است و وظیفه‌ای که ایجاد می‌کند برقراری روابط محبتی میان زن و شوهر است. خداوند محبت را در وجود هر یک از زن و شوهر قرار داده و آنها را موظف به ابراز این حق فطری نسبت به یکدیگر کرده است. محبت به همسر هدیه‌ای است که خداوند در آغاز ازدواج به زن و شوهر می‌دهد: «وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً؛ و در میان شما دوستی و مهربانی قرار داد» (روم: ۲۱).

در مورد ابراز محبت میان زن و مرد تفاوت وجود دارد. در روایات آمده است که لذت‌بخش‌ترین جمله برای زن این است که شوهرش به او بگوید: «عزیزم، دوستت دارم»، «عشق منی» و امیدبخش‌ترین جمله برای مرد این است که همسرش به او بگوید: «تو امید من

هستی»، «من به وجود تو افتخار می‌کنم». (امینی، ۱۳۹۴) در روایات به‌ویژه بر محبت مرد نسبت به زن که با محبت اولیای دین گره خورده تأکید شده است. امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «هرکس علاقه‌اش به ما شدیدتر می‌شود، علاقه او به زنان نیز شدیدتر می‌گردد» (حرعاملی، ۱۴۱۶ ه.ق، ۲۴/۲۰). بین محبت زیاد به زن با ازدیاد ایمان و کسب مراتب بالاتر ایمان رابطه همبستگی وجود دارد (صدوق، ۱۴۱۳ ه.ق، ۳/۳۸۴). محبت به همسر از اخلاق انبیاست (حرعاملی، ۱۴۱۶ ه.ق، ۲۲/۲۰). سنت عملی پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام صراحت در اظهار علاقه به همسر بوده است (مطهری، ۱۳۷۶). پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: «وقتی مردی به همسر خود نگاه کند و همسرش به او نگاه کند، خداوند به دیده رحمت به آنها نگاه می‌کند» (پاینده، ۱۳۸۲).

از آنجاکه ابراز محبت مرد به زن قوام‌دهنده نظام خانواده است در احادیث نیز بر ابراز علاقه مرد به زن بسیار تأکید شده است. محبت طرفین در اختیار مرد است و اگر مرد، زن را دوست بدارد و نسبت به او وفادار بماند زن نیز او را دوست می‌دارد و نسبت به او وفادار می‌ماند. از این رو، بی‌علاقگی مرد باعث بی‌علاقگی طرفین می‌شود، ولی بی‌علاقگی زن باعث بی‌علاقگی طرفین نمی‌شود. (مطهری، ۱۳۷۶) در برخی از روایات بر اهمیت ابراز کلامی محبت به همسر تأکید شده است. در روایتی آمده است: «این سخن مرد که به زن بگوید دوستت دارم، هیچ‌گاه از دل زن بیرون نخواهد رفت» (حرعاملی، ۱۴۱۶ ه.ق، ۱۰/۱۴). باید توجه داشت که مرد هم می‌تواند از همسر خود چنین حقی را مطالبه کند و با توجه به اینکه مرد در عرصه اجتماع با افراد گوناگون مواجه می‌شود و کمتر در معرض محبت قرار می‌گیرد، زن می‌تواند با خوش‌رویی و اظهار محبت به شوهر از غم وی بکاهد و او را مسرور کند. حضرت رضا علیه السلام می‌فرماید: «بدان که زنان گوناگون هستند؛ برخی زن‌ها دستاوردی گران‌بها و تاوان (رنج‌های آدمی) هستند و این زن کسی است که به شوهرش محبت می‌کند و عاشق اوست» (نوری، ۱۴۰۸ ه.ق). مردی خدمت رسول خدا صلی الله علیه و آله آمد و عرض کرد: «همسری دارم که هرگاه وارد خانه می‌شوم به استقبال می‌آید و چون از خانه بیرون می‌روم بدرقه‌ام می‌کند و زمانی که مرا اندوهگین می‌بیند، می‌گوید که اگر برای رزق و روزی غصه می‌خوری بدان که خداوند آن را برعهده گرفته است و اگر برای آخرت خود غصه می‌خوری خدا اندوهت را زیاد کند». رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «برای خدا کارگزارانی [در روی زمین] است و این زن یکی از کارگزاران خداست که پاداش او برابر با نیمی از پاداش شهید است» (حرعاملی،

۱۴۱۶ هـ.ق، ۱۰/۱۴). امام علی علیه السلام درباره رفتار حضرت زهرا علیها السلام چنین می‌گوید: «هرگاه به رخسارش نظاره می‌کردم تمام غصه‌هایم برطرف می‌شد و دردهایم را فراموش می‌کردم» (مجلسی، ۱۴۰۴ هـ.ق، ۱۳۴/۴۳). رفتار و اخلاق زن در ایجاد فضای صمیمانه نسبت به اعضای خانواده و به‌ویژه شوهر اهمیت زیادی دارد. زن با محبت خود می‌تواند قلب مرد را به دست آورد و موجب آرامش خانواده شود. پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «بهترین زنانان زنی است که با محبت، فرزندآور و سازگار باشد و بدترین آنان زنی است که لجباز باشد» (حرعاملی، ۱۴۱۶ هـ.ق، ۱۶۲/۱۴). دادن یک لیوان آب به مرد ازسوی همسرش می‌تواند بسیار آرامش بخش باشد. امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «هر زنی که به شوهرش مقداری آب دهد برای او بهتر از عبادت یک سال است که روزهایش روزه باشد و شب‌هایش عبادت کند و خداوند به جای هر مقدار آبی که به شوهرش بنوشاند شهری در بهشت برایش می‌سازد و شصت گناهش را می‌آمرزد» (حرعاملی، ۱۴۱۶ هـ.ق، ۱۷۲/۲۰). پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «حق مرد بر زن این است که [زن] ملازم خانه او باشد و به شوهرش دوستی و محبت کند و از خشم وی دوری‌گزیند و آنچه را مورد رضایت اوست انجام دهد و به پیمان وی وفادار باشد» (نوری، ۱۴۰۸ هـ.ق).

۴-۱-۱۰. ارضای جنسی یکدیگر

روابط جنسی از حقوق روانی در روابط عاطفی زن و شوهر است. در رعایت این حق، مرد نقش فاعل بودن و زن نقش مفعول بودن دارد. در آیات و روایات بر تأمین این حق روانی بسیار تأکید شده است. مردان نیز باید نسبت به پاسخ‌گویی این نیاز زن توجه داشته باشند. در روایت آمده است: «صفوان بن یحیی از امام رضا علیه السلام در مورد مردی سؤال کرد که همسر جوانی داشت و همبستری با او را یک ماه یا یک سال ترک می‌کرد و به او نزدیک نمی‌شد، البته نه برای اینکه به او آزار برساند، بلکه به دلیل اینکه مصیبتی دیده بود. آیا با این کار گناهکار است». امام علیه السلام فرمود: «اگر چهارماه او را ترک کرده باشد نه. پس از آن (چهارماه) اگر ترک کند گناهکار خواهد بود، مگر اینکه با اذن و رضایت زوجه‌اش باشد» (صدوق، ۱۴۱۳ هـ.ق، ۴۰۵/۳). برای تقویت این رابطه، خدای متعال لذتی قرار داده است که به تعبیر امام صادق علیه السلام از تمام لذت‌های دنیوی و اخروی بالاتر است (کلینی، ۱۴۲۹ هـ.ق، ۳۲۱/۵).

زن در خلوت خود با همسرش باید با ظرافت‌های خاص آمادگی جنسی خود را نشان دهد. از این رو، در اسلام پیش‌قدمی زن در مسائل جنسی امری مستحب است به طوری که برای

زن علاوه بر آثار دنیوی، پاداش اخروی نیز دارد و علاوه بر هنجاری نیک، در قالب عمل دینی به آن تأکید شده است. پیامبر ﷺ در بیان ضرورت اعلام آمادگی جنسی زن می‌فرماید: «بر زن لازم است که از خوش‌بوترین عطرها استفاده کند و زیباترین لباس‌ها را بپوشد و خود را به نیکوترین وجه بیارید و بامدادان و شامگاهان خود را بر شوهر عرضه و اعلام آمادگی کند» (حرعاملی، ۱۴۱۶ هـ.ق، ۲۱۱/۱۴). در روایت آمده است که زنی از پیامبر ﷺ درباره حقوق شوهر پرسید و آن حضرت فرمود: «بر زن است که خود را از شوهرش باز ندارد و بگذارد تا وی از او کام بگیرد، حتی اگر بر روی کوهان شتر باشد» (کلینی، ۱۴۲۹ هـ.ق، ۵۰۸/۵). این‌گونه آمادگی زن، شوهر را از هرگونه ارضای غریزه جنسی در بیرون از خانه دور نگه می‌دارد و کانون گرم خانواده تداوم پیدا می‌کند.

۵. بحث و نتیجه‌گیری

اسلام برای بهینه‌سازی روابط مطلوب زوجین و پی‌ریزی زندگی سعادت‌مندان بر اساس حقوق روانی مشترک آنها باید به دو سؤال اصلی پاسخ دهد: نخست اینکه در آیات و روایات برای زوجین چه حقوق روانی مطرح شده است؟ دوم اینکه، در آیات و روایات برای تحقق حقوق روانی زوجین چه تکالیف تربیتی برعهده آنها گذاشته شده است. در پژوهش حاضر برای پاسخ به این دو سؤال، مبانی نظری مربوطه مورد بررسی قرار گرفت و نتایج ذیل حاصل شد: حقوق روانی، حقوق مربوط به نفس و فطرت انسان است. (فقیهی، ۱۳۹۷) در نگرش اسلامی، منشأ حقوق روانی، عقل انسان است. عقل انسان تمام حقوق و تمایلات فطری از جمله حقوق روانی را دارد. (ر.ک.، مجلسی، ۱۴۰۴ هـ.ق، ۱۱۰/-؛ تمیمی‌آمدی، ۱۴۱۰ هـ.ق، ۲۳۹/۳) این حقوق منشأ تشریح احکام و فلسفه وضع تکالیف است و باید توسط هریک از زوجین رعایت شود. این حقوق با تکالیف تلازم دارد و حقوق و تکالیف دائرممدار یکدیگرند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۵).

تکالیف تربیتی مرتبط با حقوق روانی زوجین عبارتند از: زمینه‌سازی برای آرامش یکدیگر، حفظ عزت و کرامت یکدیگر، مثبت‌نگری، داشتن نگاه نعمتی، تعاون و همیاری، خوش‌اخلاقی، عفو و گذشت، آراستگی، محبت و ارضای جنسی یکدیگر که از آیات و روایات استنباط شده‌اند. (فقیهی، ۱۳۹۷) رعایت این حقوق موجب رشد و تربیت افراد و ادای حقوق تکوینی است و ثمراتی مانند خوش‌اخلاقی، کنترل خشم، رفتار نیکو، افزایش عشق و محبت

به پروردگار و به یکدیگر، مسئولیت‌پذیری، توجه کامل به حقوق یکدیگر، ایجاد آرامش و تعالی در خانواده را به همراه دارد. از همین رو، در آیات و روایات بر تکالیف مرتبط با این حقوق میان مؤمنان و به‌ویژه میان زوجین تأکید شده است.

درباره حقوق روانی زوجین و تکالیف تربیتی مربوط به آنها تحقیق مدونی صورت نگرفته است و چون آیات و روایات در این زمینه بسیار گسترده است استقصاء میسر نبود و باید انتخاب آیات و روایات در حد یک مقاله برای کشف حقوق روانی و تکالیف تربیتی انجام می‌گرفت. حقوق روانی از حقوق انسانی است که در همه انسان‌ها از زن، مرد و کودک مطرح است. در پژوهش حاضر به حقوق روانی زوجین اشاره شد. پیشنهاد می‌شود تحقیقاتی در زمینه حقوق روانی انسان و تکالیف بین‌المللی جوامع انسانی و تحقیقاتی در مورد حقوق روانی فرزندان و تکالیف والدین در ارتباط با آن حقوق یا تحقیق در حقوق روانی نوجوانان و تکالیف تربیتی اولیا و مربیان نسبت به آنها انجام شود.

فهرست منابع

- * قرآن کریم (۱۴۱۵ ه.ق). مترجم: فولادوند، محمد مهدی. تهران: هیئت علمی دارالقرآن الکریم.
۱. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ ه.ق). *تحف العقول عن آل الرسول*. مصحح: غفاری، علی اکبر. قم: جامعه مدرسین.
 ۲. امینی، ابراهیم (۱۳۹۴). *آیین همسرداری یا اخلاق خانواده*. قم: اسلامی.
 ۳. بستان، حسین (۱۳۸۸). *اسلام و تفاوت‌های جنسیتی در نهادهای اجتماعی*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و دفتر امور بانوان وزارت کشور.
 ۴. پاینده، ابوالقاسم (۱۳۸۲). *نهج الفصاحه*. تهران: دنیای دانش.
 ۵. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۴۱۰ ه.ق). *غرر الحکم و درر الکلم*. مصحح: رجایی، سید مهدی. قم: دارالکتب الاسلامی.
 ۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵). *حق و تکلیف در اسلام*. قم: اسراء.
 ۷. جوکار، محبوبه (۱۳۹۰). *حقوق و وظایف متقابل زن و شوهر اخلاقی، فقهی و حقوقی*. نشریه طهورا، ۴(۸)، ۷۹-۱۱۶.
 ۸. حرعاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۶ ه.ق). *تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه*. قم: مؤسسه آل‌البیت للاحیاء التراث.
 ۹. دشتی، محمد (۱۳۹۸). *نهج البلاغه*. قم: انتشارات اجود.
 ۱۰. دهخدا، علی اکبر (۱۳۱۹). *لغت‌نامه*. تهران: دانشگاه تهران.
 ۱۱. دیلمی، حسن بن محمد (بی‌تا). *ارشاد القلوب*. مترجم: رضایی، سید عبدالحسین. تهران: اسلامیه.
 ۱۲. راوندی، سعید بن هبة الله (۱۴۰۷ ه.ق). *الدعوات*. قم: انتشارات مدرسه امام مهدی عجل الله تعالی فرجه.
 ۱۳. رضایی، محمد مهدی (۱۳۹۰). *صحیفه سجادیه*. قم: دفتر نشر معارف.
 ۱۴. رضاییان، ایمان، و بحرکانی، هاجر (۱۳۹۳). *حقوق زوجین در قرآن*. کنگره بین‌المللی فرهنگ و اندیشه دینی. قم. <https://civilica.com/doc/۳۱۰۰۶>
 ۱۵. صافی، احمد (۱۳۸۳). *خانواده متعادل و نامتعادل، حقوق و وظایف و نحوه رفتار همسران با یکدیگر*. تهران: انجمن اولیا و مربیان.
 ۱۶. صالحی، غلامرضا (۱۳۸۵). *پیامبر اعظم و همسرداری مطلوب: راهکارها و آسیب‌ها*. نشریه معرفت، شماره ۱۰۸، ۷۳-۸۲.

۱۷. صدوق، محمدبن علی (۱۳۸۲). *ثواب الأعمال و عقاب الاعمال*. قم: نسیم کوثر.
۱۸. صدوق، محمدبن علی (۱۴۱۳ ه.ق). *من لایحضره الفقیه*. قم: جامعه المدرسین فی الحوزه العلمیه.
۱۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ ه.ق). *تفسیرالمیزان*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۰. طبرسی، حسن بن فضل (۱۴۱۲ ه.ق). *مکارم الاخلاق*. قم: الشریف الرضی.
۲۱. عبادی، جواد، و ایروانی، مهدی (۱۳۹۱). *بررسی تطبیقی حقوق کودک در قرآن و کنوانسیون حقوق کودک*. نشریه قرآن و علم، ۱۱، ۶۵-۸۶.
۲۲. عبدی، یاسر، و جعفرزاده، جعفر (۱۳۹۴). *بررسی حقوق غیرمالی زوجین از منظر حقوق اسلامی*. همایش ملی روان شناسی و خانواده. اهواز. <https://civilica.com/doc/540013>
۲۳. علی مهنا، عبدالله (بی تا). *لسان السان*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۴. غلامی، مجتبی، و خواجه پور، کمال، و اعتمادی فر، اعظم (۱۳۹۶). *بررسی حسن معاشرت زوجین و راهکارهای تعالی بخش آن با رویکرد تطبیقی قرآن و نهج البلاغه با حقوق موضوعه ایران*. همایش ملی سبک زندگی و سلامت. یزد. <https://civilica.com/doc/747187>
۲۵. فقیهی، علی نقی (۱۳۹۲). *نگاه تربیتی به روابط عاطفی زوجین در آموزه های دینی*. نشریه تربیت اسلامی، ۸(۱۷)، ۷۵-۱۰۱.
۲۶. فقیهی، علی نقی (۱۳۹۷). *نگرش اسلامی در تربیت و سبک زندگی خانوادگی*. قم: ابوالحسنی.
۲۷. قاضی، قاسم (۱۳۶۹). *حقوق کودکان در ایران و جهان*. نشریه روان شناسی و علوم تربیتی دانشگاه تهران، ۴۸، ۱۴۴-۱۵۸. <https://jpsyedu.ut.ac.ir/article>
۲۸. کاوند، علیرضا، و کردی وند فروزان (۱۳۹۴). *جستاری در حقوق متقابل زوجین در فرهنگ اسلامی*. کنفرانس ملی قرآن و تحول علوم ایران با محوریت فرهنگ عمومی. تهران. <https://civilica.com/doc/642232>
۲۹. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۲۹ ه.ق). *الکافی*. قم: دارالحدیث.
۳۰. متقی هندی، علی بن حسام (۱۴۰۱ ه.ق). *کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال*. بیروت: مؤسسه الرساله.
۳۱. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ ه.ق). *بحارالانوار*. بیروت: مؤسسه الوفاء.
۳۲. محمدی ری شهری، محمد (۱۳۶۷). *میزان الحکمه*. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۳۳. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۳). *اخلاق در قرآن*. محقق: اسکندری، محمدحسین. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۳۴. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸). *نگاهی گذرا به حقوق بشر از دیدگاه اسلام*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۳۵. مطهری، مرتضی (۱۳۷۶). *نظام حقوق زن در اسلام*. تهران: صدرا.
۳۶. معلوف، لوییس (بی تا). *المنجد فی اللغة العربیه المعاصره*. بیروت: بی جا.
۳۷. معین، محمد (۱۳۶۳). *فرهنگ فارسی معین*. تهران: امیرکبیر.
۳۸. نراقی، محمد مهدی (بی تا). *جامع السعادات*. نجف: دارالنعمان.
۳۹. نوری، حسین (۱۴۰۸ ه.ق). *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*. بیروت: مؤسسه آل البیت علیهم السلام لاحیاء التراث.
۴۰. یثربی قمی، سیدعلی محمد (۱۳۷۶). *حقوق خانواده در قانون مدنی جمهوری اسلامی ایران*. قم: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.



پدیدارشناسی دلالت‌های زنانگی در میان زنان سرپرست خانوار

جمال محمدی^۱، سمیرا زارعی^۲

چکیده

پژوهش حاضر باهدف بررسی پدیدارشناسی دلالت‌های زنانگی و فهم و تفسیر زنان سرپرست خانوار از زنانگی، به روش پدیدارشناسی ماکس وان مین انجام شد. زنانگی، در رویکرد نظری پژوهش، معادل اجرای بدن مند نقش‌ها، رفتارها و خصایلی است که در شرایط نابرابری جنسیتی، به شیوه‌ای گفتمانی، تولید و به تدریج مسلط می‌شود. در پژوهش حاضر بازنمودهای ادراک زنان سرپرست خانوار از این زنانگی مسلط، در چهار حوزه روابط اجتماعی، فضای کنش، زمان زیسته و بدن زیسته بررسی شد. جامعه آماری پژوهش شامل کلیه خانواده‌های زن سرپرست شهرستان بهار بود که تعداد ۲۳ نفر از ایشان به شیوه هدفمند از نوع ملاکی با بیشینه پراکنش، برای ورود به پژوهش انتخاب شدند. داده‌ها با استفاده از مصاحبه عمیق فردی تارسیدن به اشباع نظری در مصاحبه‌ها جمع‌آوری و به روش کیفی از نوع تحلیل مضمون تحلیل شد. نتایج پژوهش نشان داد که زنان سرپرست خانوار در حوزه روابط اجتماعی، واقعیت‌هایی مثل ایفای نقش‌های متعارض، انزوای تدریجی، بیگانگی از خود، چندچهره‌گی و تناقض ارتباطی را تجربه می‌کنند. همچنین مهم‌ترین مؤلفه‌های فضای کنشی که در آن زیست می‌کنند عبارتند از: احساس ناامنی، دزدگی از محیط، بی‌اعتمادی به دیگری، سیطره کلیشه‌های جنسیتی و تضاد زندگی خصوصی و عمومی. براین اساس، تجربه زیسته این زنان از زمان، متضمن عناصری همچون ملال، زمان‌پریشی، گسیختگی زمان و گذرگند زمان است. در چنین وضعیتی آنها بدن خود را در چارچوب مقولاتی مانند بدن به مثابه ابزار کار، بدن به مثابه طعمه جنسی، شرم بدنی، بدن آگاهی وارونه و بدن به منزله سرمایه، درک و تفسیر می‌کنند. بنابراین، می‌توان گفت که مؤلفه‌های این چهار حوزه در زندگی روزمره زنان سرپرست خانوار پیوندی متقابل با هم دارند که زنان سرپرست خانوار را به سوی پذیرش زنانگی مسلط سوق می‌دهد. زیست متعارض و هویت پرتناقض این زنان در جامعه مردسالار بیش از آنکه باعث شکل‌گیری خودآیینی و خودپنداره قوی زنانه در ایشان شود، سبب واپس‌روی آنها به سمت درونی‌سازی خصایل و رفتارهایی که به طور سنتی برجسب زنانه خورده‌اند، می‌شود. **واژگان کلیدی:** زنان سرپرست خانوار، تجربه زیسته از زمان، زیست متعارض، تناقض ارتباطی، انزوای تدریجی، دلالت‌های زنانگی.

DOI: 10.22034/ijwf.2024.17004.2151

نوع مقاله: پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۲۹ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۱۰/۰۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۲۷

۱. دانشیار گروه جامعه‌شناسی، دانشکده علوم انسانی و اجتماعی، دانشگاه کردستان، سنندج، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: m.jamal8@gmail.com  0000-0002-4246-5153

۲. کارشناسی ارشد گروه جامعه‌شناسی، دانشکده علوم انسانی و اجتماعی، دانشگاه کردستان، سنندج، ایران.
Email: sazapaq68@gmail.com  0000-0002-4237-4168

The Phenomenology of Femininity Implications among Female-Headed Households

Jamal Mohammadi¹, Samira Zarei²

This research was conducted with the purpose of examining the phenomenology of femininity implications and the understanding and interpretation of femininity by female-headed households using Max van Manen's phenomenology method. In the theoretical approach of the research, femininity is equivalent to the embodied performance of roles, behaviors, and characteristics that are produced and gradually mastered in the discursive way in the conditions of gender inequality. In the present research, the representations of the female-headed households' perception of this dominant femininity were reviewed in four areas of social relations, action space, lived time, and lived body. The population included all female-headed families of the city of Bahar, and 23 of them were selected by the judgmental sampling using a criterion with maximum distribution. The data were collected by in-depth individual interviews and thematic interpretation-analysis method until theoretical saturation was reached in the interviews and were analyzed using a qualitative method of thematic analysis. The research results showed that female-headed households experience the realities in the field of social relations such as playing conflicting roles, gradual isolation, alienation, multifacetedness, and communication contradiction. Moreover, the most important components of the action space in which they live are as follows: feeling of insecurity, boredom with the environment, mistrust of others, dominance of gender stereotypes, and conflict between private and public life. Therefore, these women's lived experience of time includes elements such as boredom, loss of time, rupture of time, and slow passage of time. In such a situation, they understand and interpret their body in the framework of categories such as the body as a work tool, the body as a sexual prey, body shame, inverted body consciousness, and the body as capital. Therefore, it can be said that the components of these four areas in the daily life of female-headed households have a mutual link, which leads them to accept dominant femininity. The conflicting life and contradictory identity of these women in the patriarchal society, rather than causing the formation of autonomy and a strong feminine self-concept in them, cause them to return to the internalization of traits and behaviors that are traditionally labeled as feminine.

Keywords: female-headed households, lived experience of time, conflicting life, communication contradiction, gradual isolation, femininity implications.

DOI : 10.22034/ijwf.2024.17004.2151

Paper Type: Research


Data Received: 2023/09/20

Data Revised: 2023/12/23

Data Accepted: 2024/01/17


1. Associate Professor, Department of Sociology, Faculty of Human and Social Sciences, University of Kurdistan, Sanandaj, Iran. (Corresponding Author)

Email: m.jamal8@gmail.com

 0000-0002-4246-5153

2. M.A., Department of Sociology, Faculty of Human and Social Sciences, University of Kurdistan, Sanandaj, Iran.

Email: sazapg68@gmail.com

 0000-0002-4237-4168

در نگاه رایج عرف، زنان سرپرست خانوار به کسانی می‌گویند که به دلیل فوت همسر ناگزیر مسئولیت اقتصادی خانواده را پذیرفته و هم‌زمان نقش مادر و پدر خانواده را ایفا می‌کنند. طی دهه‌های اخیر باتوجه به تغییرات ارزشی، هنجاری، تحولات اقتصادی و فرهنگی، میزان خانوارهایی که زنان در نتیجه طلاق، ازدواج نکردن و دلایل دیگر مسئولیت خانواده را برعهده گرفته‌اند، گسترش یافته‌اند. (احمدنیا و کامل قالیباف، ۱۳۹۶) به بیان دیگر، به موازات گسترش دامنه علل این پدیده از فوت شوهر تا طلاق، متواری شدن همسر، ازکارافتادگی همسر، اعتیاد همسر و... تعداد خانواده‌های زن سرپرست نیز افزایش یافته است. بنابراین، زنان سرپرست خانوار، طیف متنوعی از زنان بیوه، مطلقه، دختران مسن ازدواج نکرده تا همسران مردانی که معتاد، زندانی، مهاجر، ازکارافتاده یا معلول را شامل می‌شود. بنابراین، زنان سرپرست خانوار سرپرستی خانواده را در نبود حمایت مرد یا حتی در غیاب خود مرد برعهده دارند. آنها مدیریت اقتصادی خانواده و اخذ تصمیمات عمده را متقبل شده‌اند (ستاره‌فروزان و بیگلریان، ۱۳۸۲). زن سرپرست خانواده کسی است که مسئولیت اصلی معیشت خود و خانواده‌اش برعهده اوست، حتی اگر مرد در همان خانه زندگی کند (خسروی، ۱۳۸۰).

پرسش مطرح شده درمورد زنان سرپرست خانوار این است که آنها چه فهم و تفسیری از خود و زندگی خود دارند و آیا از نظر گونه‌شناسی اجتماعی بایکدیگر باهم دارند؟ (تبریزی‌کاهو، صالحی، کشاورز افشار، و مدنی، ۱۴۰۰) بسیاری از موضوعات مطالعه شده درباره زنان سرپرست خانوار به دنبال یافتن پاسخ این پرسش بوده است. موضوعاتی مثل ایفای نقش‌های متعارض، وجود کلیشه‌های منفی، انگ‌زنی و طرد اجتماعی، ابژه طمع‌ورزی جنسی، نداشتن حمایت اجتماعی، احساس ناامنی اجتماعی، زیستن در متن روابط متعارض، تضاد زندگی خصوصی و زندگی عمومی، زنانه شدن فقر و ضعیف بودن احساس امنیت ارتباطی در میان این زنان از این جمله است. پژوهش حاضر زنان سرپرست خانوار را از دریچه فهم و تفسیری که از زنانگی خود دارند، مطالعه می‌کند. ادراک و تفاسیر آنها از زنانگی، محصول تجارب زیسته آنها از ایفای نقش‌های متعارض در موقعیت‌های متعارض است.



در شرایط زیستی پرتعارض آنها تفکیک نقش‌های جنسیتی، مرزبندی عرصه‌های خصوصی و عمومی، تقسیم کار جنسیتی و جنسیتی بودن برخی منزلت‌های اجتماعی به هم می‌خورد. در این معنا، سرپرستی خانوار فقط ناظر به تقبل مسئولیتی مضاعف نیست، بلکه دال بر گونه‌ای بازتعریف مناسبات اجتماعی و تجارب متفاوت است. (تبریزی کاو، و همکاران، ۱۴۰۰) زنان سرپرست خانوار هم نقش‌های درون خانوادگی و سنتی دارند مانند مراقبت از فرزندان، کارهای خانه و عواطف مادری و هم نقش‌های اجتماعی به اصطلاح مردانه ایفا می‌کنند مانند اخذ تصمیمات مهم، حل مشکلات، گسترش روابط، مشارکت در امور عموم و غیره. با ازدست رفتن شوهر، زنان نقش مادری و سرپرستی فرزندان را هم‌زمان می‌پذیرند و این چندگانگی نقش، فشارها و آسیب‌های فراوانی به آنها وارد می‌کند (خانی، خضری و باری، ۱۳۹۶). فهم آنها از زن بودن در این شرایط شکل می‌گیرد.

ایفای نقش مادری، رسیدگی به امور منزل، تلاش برای کسب فرصت‌های شغلی و انجام فعالیت‌های اقتصادی چه کارهای خدماتی و پاره‌وقت و چه کارمندی و بالاتر، فشار نقش ایجاد می‌کند و این موضوع اثری شدید و بلندمدت بر جسم و روان آنها می‌گذارد. (احمدنیا و کامل‌قالیباف، ۱۳۹۶) این شرایط ایفای نقش‌های متعارض از زاویه‌ای دیگر، همان شرایط فقدان مرد مقتدر است که زن سرپرست خانوار هویت زنانه خود را در خلأ او شکل می‌دهد. در یک جامعه مردسالار، عمده مشکلاتی که زن سرپرست خانوار با آنها مواجه می‌شود مانند کلیشه‌های منفی و محدودیت‌های شغلی تا طمع‌ورزی جنسی و درخواست ازدواج‌های نامطلوب ناشی از نداشتن حمایت مستقیم مرد است (افراسیابی و جهانگیری، ۱۳۹۵). در شرایط فقدان اقتدار مرد بر خانواده، نوع تصور زنان از زنانگی متأثر از این غیبت است. این امر هم می‌تواند بسترساز تضعیف مضاعف زنان و هم‌نوایی فزاینده آنها با زنانگی مسلط باشد و هم می‌تواند زمینه را برای توانمندسازی قابلیت‌های زنانه آنها و مقاومتشان برای براندازی هژمونی مردانه فراهم کند.

زنانگی به خصایل، رفتارها و نقش‌هایی که به مرور زمان برچسب زنانه می‌خورند،

۱. زنانگی مسلط یا زنانگی هژمونیک یعنی، تصویر و ایمازی از سوبرکتیویته و جایگاه زنانه که برساخته و مطلوب گفتمان مردسالاری است و در جامعه در قالب ویژگی‌های طبیعی زن شناسانده شده و تثبیت شده است. از نظر فمینیست‌ها، کمترین شرط‌هایی زنان، خروج از زنانگی مسلط و شورش برای براندازی آن است.

اطلاق می‌شود. این خصایل و رفتارها ذاتی زنان نیست، بلکه طی تاریخ و در متن جامعه برساخته می‌شود. (مایلستون^۱، ۲۰۱۱) بنابراین، زنانگی چیزی غیر از زن بودن است و انسان‌ها می‌توانند قطع نظر از اینکه از نظر بیولوژیک مرد یا زن باشند واجد خصایل و رفتارهای زنانه باشند (فرانته^۲، ۲۰۱۰). این خصایل و رفتارها از هر فرهنگ به فرهنگی دیگر متفاوت است. هرچه یک فرهنگ بیشتر مردسالار باشد زنان با سهولت بیشتری تسلیم زنانگی مسلط می‌شوند. در این حالت، زنان نه توانمندی‌ها و اعتماد به نفس، بلکه شرم، احتیاط، ضعف، ترس و ناتوانی را به نمایش می‌گذارند (زیگلر^۳، ۲۰۰۸) و زنانگی معادل خدمت به تمایلات جنسی مردان است. خصلت‌هایی مانند لطافت، زیبایی، پذیرندگی، انفعال، ضعف جسمانی و حتی وقار و شرم، همگی ذیل فرهنگ مردسالار برچسب زنانه می‌خورند. این خصلت‌ها به مرور چنان جا می‌افتند که به کلیشه‌های جنسیتی مبدل می‌شوند. با تثبیت این کلیشه‌ها پدیده‌ای به نام ابژه شدن جنسی^۴ شکل می‌گیرد که براساس آن، انفعال و پذیرندگی جنسی، اموری زنانه و ابراز وجود جنسی و تمایل جنسی، اموری مردانه شمرده می‌شوند (آشر^۵، ۱۹۹۷).

پرسش اساسی این است که درک و تفسیر زنان سرپرست خانوار از زنانگی تا چه اندازه همسو با زنانگی هژمونیک است و آنها در چه صورت علیه آن مقاومت می‌کنند؟ زنان سرپرست خانوار چه درک و تفسیری از زنانگی در بستر نقش‌ها و منزلت‌های متعارض دارند؟ این درک و تفسیر چگونه فضای برهم‌کنش و تعامل‌های اجتماعی آنها را سمت و سو می‌دهد؟ چگونه زمان زیسته و بدن زیسته آنها را تحت تأثیر قرار می‌دهد و در نهایت چگونه به سمت بازتولید یا واسازی زنانگی هژمونیک عمل می‌کند؟

پژوهش‌های موجود در حوزه مطالعات تجربی را می‌توان به چند دسته تقسیم کرد: دسته نخست پژوهش‌هایی است که موضوع کیفیت زندگی زنان سرپرست خانوار را بررسی کرده‌اند. (رک،، بلداجی، فروزان، و رفیعی، ۱۳۹۰؛ شهبازی، ویسانی، دل‌بیشه، سایه‌میری، نادری، سهراب‌نژاد و مامی، ۱۳۹۴؛ صلحی، شعبانی‌همدان و صالحی، ۱۳۹۵) بسیاری از این پژوهش‌ها بیشتر بر شاخص‌های اقتصادی تأکید کرده‌اند (رک،، معیدفر و حمیدی، ۱۳۸۶؛ کرمانی، خراسانی، بهروان و نوغانی، ۱۳۹۱؛ ویسانی، و همکاران، ۱۳۹۴)؛

1. Milestone, K.
2. Ferrante, J.
3. Ziegler, K. A.
4. sexual objectification
5. Ussher, J. M.

برخی پژوهش‌های دیگر در همین گروه، نگاهی چندبعدی تر به موضوع داشته و به این نتیجه رسیده‌اند که شمار زیادی از زنان سرپرست خانوار به دلیل خوداشتغالی یا ثروت جامانده از همسر، مشکلات مالی ندارند و با مسائل دیگری درگیرند (ر.ک.، مختاری و دهقانی، ۱۴۰۰). دسته دوم به مطالعه سلامت اجتماعی و روانی زنان سرپرست خانوار پرداخته‌اند و معتقدند که وضعیت سلامت درمیان این قشر بسیار نامساعد است (ر.ک.، بلالی میبیدی، حسین پور، محمودی، مهربخش و حاجی مقصودی، ۱۳۸۹؛ جمالی، سپاه منصور و فلاحیان، ۱۳۹۲؛ حسینی، ستاره‌فروزان و امیرفریاری، ۱۳۸۸؛ یحیی‌زاده و خدیری، ۱۳۹۰). برای مثال، بلالی میبیدی و همکاران (۱۳۸۹) دریافته‌اند که حدود هفتاد درصد از زنان زیر پوشش کمیته امداد به افسردگی مبتلا می‌باشند و این پدیده به ترتیب درمیان زنان با همسر از کار افتاد، همسر زندانی، مطلقه و درنهایت همسر فوت شده رواج دارد. ایروانی (۱۳۹۰) نشان داده است که علائم اضطراب، افسردگی و اختلال کارکردهای اجتماعی درمیان زنان سرپرست خانوار شاغل به مراتب بیشتر از زنان عادی شاغل است. دسته سوم پژوهش‌ها توانمندسازی زنان سرپرست خانوار را بررسی می‌کنند. محققان این گروه رویکردی مداخله‌گرانه دارند و هدفشان تغییر در وضعیت عینی و ذهنی این زنان است. (ر.ک.، کیمیایی، ۱۳۹۰؛ کرمانی، و همکاران، ۱۳۹۱) برخی از پژوهش‌ها نیز موضوع تعارض نقشی یا ایفای نقش هم‌زمان پدر و مادر خانواده توسط زنان سرپرست خانوار و تلاطم‌ها، تعارض‌ها و تنش‌هایی را که در زندگی خصوصی و عمومی این زنان وجود دارد و به تعارض‌های شخصیتی و روانی آنها دامن می‌زند، بررسی کرده‌اند (ر.ک.، رستگارخالد و عظیمی، ۱۳۹۴). خارج از این دسته‌بندی، موارد منفرد و پراکنده‌ای از پژوهش‌ها نیز مسائلی مانند مشکلات اقتصادی، فقر مالی، معضلات عاطفی-جنسی، اشتغال نامناسب، ناتوانی در فرزندپروری و... را مطالعه کرده‌اند.

پژوهش‌هایی که موضوع زنان سرپرست خانوار را از دریچه مقوله کیفیت زندگی نگاه می‌کنند بیشتر نازل بودن سطح زندگی آنها را با شاخص‌های اقتصادی مرتبط دانسته‌اند و کمتر به تجارب زیسته آنها در سایر قلمروهای حیات اجتماعی نظر کرده‌اند. این پژوهش‌ها توجه چندانی به مقوله زنانگی ندارند. درست در همین نقطه است که پژوهش حاضر با این دسته از تحقیقات متفاوت می‌شود. پژوهش‌های نوع دوم یعنی، آن دسته که سلامت



اجتماعی و روانی زنان سرپرست خانوار را محور توجه قرار داده‌اند، خصلتی کیفی تر و انتقادی تر دارند و به پژوهش حاضر نزدیک تر است؛ زیرا مقوله سلامت را جز از راه مطالعه ژرف نگرانه تجارب زیسته این زنان در یک بستر متعارض نمی‌توان مطالعه کرد. با این وصف، پژوهش حاضر مقوله سلامت را از منظر ارتباط آن با درک و تفسیر زنان از زنانگی قابل فهم تر می‌داند و نازل بودن سطوح سلامت روانی و اجتماعی زنان در جامعه را به شکنده بودن جایگاه زنان و متعارض بودن نقش‌هایی که برعهده می‌گیرند، مرتبط می‌داند. بنابراین، در قیاس این پژوهش با پژوهش‌های دسته سوم نیز که بر توانمندسازی زنان تأکید می‌کنند باید گفت که بدون دگرذیسی فهم زنان از زنانگی و بدون براندازی پایه‌های مردسالاری، توانمندسازی زنان امکان پذیر نیست. پژوهش‌های نوع چهارم که مقوله تعارض نقشی را محور توجه قرار داده‌اند بیشترین نزدیکی را به پژوهش حاضر دارند با این تفاوت که پژوهش حاضر این مقوله را به طور کامل در ارتباط با مقوله زنانگی مطالعه می‌کند.

۲. چارچوب نظری پژوهش

آبشخور نظری پژوهش حاضر بحث‌ها و مناقشاتی است که طی دهه‌های گذشته بین نظریه پردازان موج دوم و سوم فمینیسم بر سر دلالت‌های زنانگی جریان داشته است. قطب‌نمای نظری، کار نظریه موج سوم درباره زنانگی است و اعتقاد بر این است که برای فهم زنانگی زنان سرپرست خانوار نظریه موج دوم راهگشا نیست. مسئله مهم این است که تفاوت مفهوم پردازی زنانگی بین فمینیست‌های موج دوم و سوم قبل از هرچیز به مفروضات بنیادین آنها درباره نقش زنانگی در روابط قدرت برمی‌گردد. (شیپرز و ساپ، ۲۰۱۲) بنابراین، برای تدقیق رویکرد نظری پژوهش و اثبات راهشگا بودن موج سوم باید از همین نقطه آغاز کرد. از دید نظریه پردازان موج دوم، ویژگی‌های متعارف زنانگی و الزام‌های اجتماعی مرتبط با آن، تجسم و بازتاب سلطه مردانه است. زنانگی چیزی نیست جز مجموعه‌ای از ویژگی‌ها و رفتارها که بر زنان تحمیل می‌شود و موقعیت فرودست آنها را بازتولید می‌کند. مؤنث بودن از نظر اجتماعی، عین زنانگی است و معنایی جز خدمت به میل جنسی مردانه، جذابیت جنسی و دسترسی پذیری جنسی ندارد (مک‌کینون، ۱۹۸۹).

1. Schippers, M., & Sapp, E. G.
2. MacKinnon, C.



زنانگی را مردان تعریف و تعیین می‌کنند. مردسالاری با القای نوعی ایدئولوژی، زنان را وادار می‌کند شکلی از زنانگی را که وجه مکمل سلطه جنسی مردان است تحقق و تجسم بخشند. قدرت مردانه در جامعه نوعی زندان مردسالار^۱ می‌سازد که در آن زنان مجبورند گونه‌ای زنانگی بدن مند را مطلوب نگاه خیره مردانه شکل دهند. بنابراین، در یک فرهنگ مردسالار، واژه زن اشاره به همان کهن‌الگوی از خود بیگانه‌ای دارد که هستی زنانه‌اش لایتغیر است و همین است که انسان را در زندان نقش‌های جنسیتی ابدی محبوس کرده است. (دالی، ۲، ۱۹۸۴) نزد فمینیست‌های موج دوم، زنانگی برآیند سلطه مردانه است؛ یعنی چیزی به جز نمودی از فرودستی زنان یا مجموعه‌ای از رفتارهای بدن مند که توسط مردان تحمیل می‌شود، نیست. به دلیل داشتن همین دیدگاه که زنانگی چیزی جز تجسد فرودستی زنان نیست، فمینیست موج دوم به شدت منتقد زنانگی است و از زنان می‌خواهد تمام نشانه‌ها و نمودهای زنانگی را کنار بگذارند و در پی ایجاد تغییرات اجتماعی باشند که کمک کند این نوع زنانگی از بین برود. زنانگی از نظر آنها فقط نوعی سازوکار کنترل است که مردان از آن برای فرودست‌سازی زنان استفاده می‌کنند. در واقع، زنانگی تجلی سرکوب زنان و ناتوانی و بی‌قدرتی آنهاست (شیپرز و ساپ، ۲۰۱۲). این نوع زنانگی هیچ‌گاه نمی‌تواند منبع رهایی‌بخش باشد بلکه شرط رهایی زنان، گذار از این نوع زنانگی و کنار گذاشتن آن است.

برخلاف موج دوم، نظریه پردازان موج سوم فمینیسم بر این باورند که زنانگی مجموعه‌ای از ایده‌آل‌های فرهنگی و اجتماعی است که یک زن باید کسب کند. زنانگی بر زنان تحمیل نمی‌شود و برآیند موقعیت فرودستی آنها نیست، بلکه چیزی است در دسترس همگان و هر زنی می‌تواند در مسیر تحقق آن گام بردارد. این تعریف مبتنی بر دیدگاه جو دیت باتلر درباره جنیست است که آن را امری گفتمانی، رابطه‌ای^۲ و اجرایی^۳ می‌داند. از دید او، هویت‌های جنسی برساخت گفتمانی آنچه که مردان و زنان باید باشند، است. در این معنا، زنانگی مفصل بندی جسم مند گفتمان‌های متداول درباره زن بودن است (باتلر، ۵، ۱۹۹۰). زنانگی مجموعه‌ای از عملکردهای رابطه‌ای و رفتارهای بدن مند است که همه می‌توانند در تحقق

1. patriarchal prison
2. Daly, M.
3. relational
4. performative
5. Butler, J.

آنها تلاش کنند. این دیدگاه انکار نمی‌کند که زنان همواره زیر فشار گفتمان‌های مردسالار قرار دارند تا شکل‌هایی از زنانگی را که مطلوب مردان است تحقق و تجسم بخشند. این دیدگاه با وجود تأیید وجود سلطه مردانه معتقد است که زنانگی فقط برآیند عینی و تجسم بدن مند انقیاد و فرودستی زنان نیست، بلکه محصول اجرای بدن مند مجموعه معیارهایی برای زن بودن در شرایط نابرابری جنسیتی است؛ معیارهایی که به شیوه‌ای گفتمانی تولید می‌شوند و همواره مورد مناقشه گفتمان‌های مختلف است (باتلر، ۱۹۹۰). زنانگی را باید در متن فرایند برساخت گفتمانی معانی جنسیتی و سلسله‌مراتب جنسیتی فهم و تحلیل کرد، البته نباید فراموش کرد که کل معانی و دلالت‌های زنانگی و کل سلسله‌مراتب جنسیتی شکل گرفته، همگی سیال، مناقشه‌پذیر و متغیرند. اصلی‌ترین رهنمود نظری قابل استنتاج از این موضوع این است که اگر زنانگی اجراهای بدن مند در تعامل‌های روزمره و برساختی گفتمانی است، پس خود عناصر برسازنده آن می‌تواند برای واسازی و براندازی گفتمان‌های مردسالار به کار گرفته شود.

اگر زنانگی چیزی است که به شیوه‌ای بدن مند محقق می‌شود و نوعی اجرای بدن مند است، پس همه زنان قطع نظر از تفاوت‌ها می‌توانند در اجرای بدن مند زنانگی مشارکت کنند. در این نگاه، زنانگی در معنای مجموعه‌ای از ایده‌آل‌هایی که جامعه برای یک زن در نظر می‌گیرد توسط خود زنان قابل مناقشه و قابل دستکاری است. ایده‌آل‌های زنانگی متکثر، گاه متناقض و متکی به زمینه است. این ایده‌آل‌ها را زنان در متن شرایط نابرابری جنسیتی و زیر سلطه مردسالاری تعقیب می‌کنند؛ شرایطی که در آن گفتمان‌های هژمونیک مردسالار، امر زنانه را در قیاس با امر مردانه در موقعیتی نازل و فرودست قرار می‌دهند.

گزاره نظری راه‌گشا برای پیگیری پرسش‌های پژوهش حاضر این است که هرچه امر زنانه در موقعیتی فرودست‌تر نسبت به امر مردانه قرار داشته باشد بازتولید جمعی زنانگی هژمونیک آسان‌تر اتفاق می‌افتد و نابرابری جنسیتی آسان‌تر تداوم می‌یابد، اما هرچه زنانگی مانند ابزاری برای تضعیف ایده‌آل‌ها و سلسله‌مراتب هژمونیک استفاده شود به همان اندازه می‌تواند به براندازی سلطه مردانه و نابرابری جنسیتی کمک کند و نوعی منبع قدرت باشد.

۳. شیوه اجرای پژوهش

۳-۱. روش پژوهش

پژوهش حاضر باروش پدیدارشناسی و براساس الگوی روشی ماکس وان منن انجام شد که بر چهار مضمون محوری مبتنی است که عبارتند از: روابط اجتماعی، فضای کنش، زمان زیسته و بدن زیسته. (وان منن^۱، ۲۰۱۶) براساس مضمون اول، زن سرپرست خانوار به دلیل جایگاه‌های متغیر و نقش‌های متعارضی که دارد وارد نوعی روابط متعارض و ناپایدار می‌شود که خودانگاره او و درک و تفسیرش از زنانگی را متأثر می‌کند. براساس مضمون دوم، او برخلاف زنان عادی، انواع فضاهای زنانه و مردانه را به‌طور هم‌زمان تجربه می‌کند و تجربه فضاوند او از جهان زندگی و محیط اطراف، تجربه‌ای یک‌دست نیست. براساس مضمون سوم، این تجربه فضاوند متعارض، ناگزیر زمان را نیز برای او درهم می‌شکند و زمان زیسته او متضمن انواع گسستگی در لذت‌ها و اضطراب‌هاست. سرانجام در بُعد بدن زیسته، زن سرپرست خانوار به موازات ایفای نقش‌های متعارض و تجربه فضاهای متضاد، واجد تنش‌ها و نوسان‌های متعدد در بدن‌انگاره و بدن‌آگاهی خواهد بود. براین‌اساس، داده‌های پژوهش با استفاده از مصاحبه عمیق فردی تا رسیدن به اشباع نظری در مصاحبه‌ها جمع‌آوری و به‌روش کیفی از نوع تحلیل مضمون تحلیل شد.

۳-۲. جامعه و نمونه آماری

جامعه آماری پژوهش شامل کلیه خانواده‌های زن سرپرست شهرستان بهار بود که تعداد ۲۳ نفر از ایشان به شیوه هدفمند از نوع ملاکی با بیشینه پراکنش) از میان تیپ‌های مختلف زنان سرپرست خانوار (همسر فوت شده، همسر ازکار افتاده، همسر زندانی، همسر معتاد، مطلقه، دختران مسن ازدواج نکرده، همسر متواری، همسر مهاجر) تا رسیدن به اشباع نظری در مصاحبه فردی برای ورود به پژوهش انتخاب شدند.

۴. یافته‌های پژوهش

تحلیل پدیدارشناختی داده‌های مستخرج از مصاحبه‌ها که همان درک تفسیرها و تجارب



1. Van Manen, M.

زیسته زنان سرپرست خانوار از زنانگی است در چهار مرحله انجام شد که عبارتند از: مرحله نخست شامل خواندن و فهم کلی داده‌ها، مرحله دوم شامل تلخیص داده‌ها بر مبنای افق دید پژوهشگر، مرحله سوم شامل تشکیل واحدهای معنایی و مرحله چهارم شامل مضمون‌پردازی و استخراج مقولات. در فرایند اجرای این چهار مرحله، تمام تلاش بر این بود که یافته‌های پژوهش مطابق چهار حوزه‌ای که ماکس وان منن دسته‌بندی کرده است، تحلیل شود؛ یعنی در حوزه‌های روابط اجتماعی، فضای کنش، زمان زیسته و بدن زیسته. به بیان دیگر، مفروض گرفته شده است که تجارب زیسته و تفاسیر زنان سرپرست خانوار از زنانگی آنها در این چهار حوزه نمود می‌یابد و از خلال تحلیل این چهار حوزه است که می‌توان پی برد که این زنان، زن بودن را چگونه فهم و تجربه می‌کنند.

جدول ۱

واحدهای معنایی و مضامین درک و تفسیر زنان سرپرست خانوار از روابط اجتماعی

مضامین اصلی	واحدهای معنایی	نمونه‌ای از مصاحبه انجام شده
ایفای نقش‌های چندگانه	مراقبت از فرزندان، کارهای خانگی، پخت‌وپز، خرید کردن، بردن بچه‌ها به مدرسه، اشتغال هر روزه در محل کار، انجام کارهای اداری، بازپرداخت اقساط، بردن اتومبیل به تعمیرگاه.	«هر روز قبل از رفتن به مغازه باید به بچه‌ها صبحانه بدهم و آنها را به مدرسه ببرم. شب قبل باید به اندازه‌ای غذا درست کنم که برای فردا ظهر هم کفایت کند؛ چون ظهرها نمی‌رسم غذا درست کنم. بعد از ظهر هم وقتی به خانه می‌آیم باید کلی خرید کنم.» (مهشید، ۴۶ ساله، مغازه‌دار)
انزوای تدریجی	سرولکه‌زدن با آدم‌های جورواجور، بی‌اعتماد شدن به دیگران، خسته شدن از نگاه‌ها و حرف‌های آزارنده، سرخورده شدن از برخوردهای تحقیرآمیز، لذت بردن از تنهایی.	«به جرأت می‌تونم بگم فقط با کودکانی که از شون پرستاری می‌کنم ارتباط دارم؛ به جز بچه خودم و یکی دو نفر از خانواده پدری‌ام، طی سه سالی که همسرم مهاجرت کرده با کمتر کسی ارتباط داشته‌ام. واقعاً تحمل این جامعه برای زن بی‌شوهر سخته.» (شیوا، ۳۲ ساله، پرستار کودک)
بیگانگی از خود	به فراموشی سپردن آرزوها، نداشتن فرصت کافی برای پرداختن به نیازهای شخصی، نداشتن حوزه خصوصی مستقل، ذوب شدن در تکالیف و کارهای گوناگون هر روزه، عادی شدن ترک لذت‌ها و تفریحات.	«سال هاست به دلیل ازکارافتادگی همسر این قدر کار و بار روی سرم ریخته که اصلاً فرصت تفریح و استراحت و خوشی نداشته‌ام. دیگه برام هم مهم نیست. مهم اینه که بتونم از پس مدیریت این بچه‌ها و این خونه بریام و آبروم پیش آشنا و همسایه حفظ بشه.» (طلیعه، ۶۲ ساله، بافنده و اشتغال به هنرهای تزئینی)
چندچهره‌گی	خوشحالی ظاهری، کتمان درد و رنج در جمع، پوشش آراسته، نمایش توان بدنی در کارهای مردانه، نشان دادن اعتماد به نفس در انجام کارها، پذیرش اندوه و افسردگی درون، پایبندی به آداب زنانه در مناسک و مراسم جمعی.	«نه سال است که همسر ازکارافتاده دارم و خودم خدمتکارم. نشده تا حالا در میان قوم و فامیل و در مجالس این را به روی خودم بیارم. همیشه سرم را بالا نگه داشته‌ام و از همه نظر نشان داده‌ام که من و خانواده‌ام از هیچی کم نداریم. این به روحیه بچه‌هام خیلی کمک کرده است.» (گیتی، ۵۲ ساله، خدمتکار رستوران)

<p>تناقض ارتباطی</p>	<p>غبطه خوردن به زنان عادی، دوری کردن از زنان عادی، علاقه به انجام مسئولیت‌ها در عین بیهوده‌انگاری احساس مسئولیت، سینه‌ای پر از در داشتن باوجود اتخاذ موضع سکوت.</p>	<p>«شب و روز پای دار قالی و مشغول انجام کارهای خانه هستم. گاهی در تنهایی و سکوت خودم دارم دق می‌کنم. البته حقیقتاً علاقه چندانی هم به رفتن پیش کسی ندارم. دیگه به این وضعیت عادت کرده‌ام، اما خیلی وقت‌ها هم خسته می‌شوم.» (محبوبه، ۴۳ ساله، قالیباف)</p>
--------------------------	--	---

یکی از میدان‌هایی که زنان سرپرست خانوار زنانگی خود را در آنجا به شکل هرروزه تجربه می‌کنند حوزه روابط اجتماعی است. اهمیت این میدان در زندگی این زنان از آن نظر است که آنها در اینجا به طرز ناگزیر وارد موقعیت‌هایی متعارض می‌شوند و نقش‌هایی متعارض ایفا می‌کنند. بنابراین، مشخصه اصلی این میدان که زیست بوم شکل‌گیری مناسبات جمعی و تعامل‌های نمادین است، تعارض نقش‌ها و ناهمخوانی موقعیت‌هاست. زنان هم‌زمان هم نقش‌های سنتی زنانه دارند و هم نقش‌هایی که از نظر عرف مردانه است. اگر در ساعات خاصی مجبور به مراقبت از فرزندان و انجام کارهای خانه‌اند، ساعاتی بعد ناچار به انجام وظایف اقتصادی و مشارکت در امور عمومی می‌باشند. بدین ترتیب نه تفکیک جنسیتی نقش‌ها نزد آنها معنادار است و نه زندگی خصوصی آنها مرز روشنی با زندگی عمومی دارد: «گاهی حتی ناچارم بچه‌ام را با خودم ببرم سر کار و آنجا ازش مراقبت کنم. گاهی هم وقتی می‌رسم خونه به قدری خسته‌ام که توان انجام کارهای خونه را ندارم. اینکه چه کاری زنانه و چه کاری مردانه است اصلاً برای من معنا نداره» (شهناز، ۲۷ ساله، حسابدار شرکت).

این اختلاط موقعیت‌ها و نقش‌ها و این تیره شدن مرزها خودبه‌خود آشفتگی ذهنی زنان را به دنبال دارد. آنها به تدریج هم در تنظیم روابط اجتماعی و هم در مدیریت زندگی خصوصی خود با مشکلاتی مواجه می‌شوند. پارادوکس مضاعف اینکه جامعه همچنان آنها را به منزله یک زن در مردسالارانه‌ترین معنای کلمه نگاه می‌کند: «برای یک زن بیوه برقراری و ادامه دادن روابط کار بسیار سختی است. اصلاً هیچ‌کس عادی نگات نمی‌کنه. مجبوری دائماً مراقب نگاه‌ها و حرفای دیگران باشی. این درحالیه که هر روز مجبوری به خاطر هزار تا کار از خانه بیرون بری و با این و اون در ارتباط باشی» (سمیرا، ۳۸ ساله، فروشنده بوتیک).

این همان نگاه خیره‌گیری بزرگ است که مانع از آن می‌شود زن سرپرست خانوار



به موازات مسئولیت‌های اجتماعی و خانوادگی خود، رشد شخصیتی پیدا کند. زیر سایه سنگین این نگاه، او خود را همچنان ضعیفه‌ای می‌پندارد که برحسب الزام شرایط، ناگزیر از ایفای نقش‌های مردانه شده است. هربار که تلاش می‌کند با خویشتن‌سازی^۱ و بازاندیشی در خود^۲ به سوی نوعی خودآیینی حرکت کند عرف‌ها و نرم‌های مسلط بر روابط اجتماعی مسیر او را مسدود می‌کنند و او را به سمت سرخوردگی و انزوای تدریجی سوق می‌دهند. این دوسوگرایی و این افت و خیز را می‌توان در دو نمونه عبارت زیر به وضوح تشخیص داد: «تا زمانی که همسر معتاد نشده بود ارتباطاتمون با دیگران همیشه با هم بود، ولی از وقتی که ایشون منزوی شده من مجبور شده‌ام خودم به سری روابط برای خودم تعریف کنم. زنی که شوهرش معتاد باشه واقعاً از هر نظر تنه‌است» (فاطمه، ۳۵ ساله، آرایشگر)؛ «یکی از مشکلات من اینه که خیلی‌ها خودشونو مالک و صاحب من می‌دونند، از برادر و پدرم گرفته تا برادر شوهرم که هنوز به خاطر بچه‌ها رابطه نزدیکی باهامون داره. تقریباً هر جا می‌رم باید با هماهنگی اینا باشه» (الهام، ۳۶ ساله، عروسک‌باف و اشتغال به کارهای تزئینی).

اظهار نظر اول برای مصاحبه‌شونده‌ای است که به سبب اعتیاد همسر ناچار شده است همه چیز زندگی خود را از نو تعریف کند از جمله هویت، روابط، کارها، مسئولیت‌ها، رفت‌وآمدها، نشست و برخاست‌ها و غیره، اما او احساس تنهایی می‌کند. شوهرش زنده است، ولی برای او گویی مرده است. بنابراین، با فقدان مرد مقتدر و حامی روبروست. از آن طرف، حامی و پشتوانه اجتماعی هم ندارد. جامعه نیز به او مانند موجودی مستقل و توانمند نگاه نمی‌کند. نتیجه اینکه در این موقعیت پرنوسان، احساس تنهایی و بی‌پناهی به او دست داده است. اظهار نظر دوم متعلق به زنی بیوه است؛ کسی که واقعاً شوهرش مرده است، اما هنوز صاحب دارد و افراد متعددی خود را مالک او می‌پندارند و خود را موظف می‌بینند حرکات و رفتارهایش را کنترل کنند. او سرپرست خانواده است، اما جامعه هنوز به او به منزله موجودی که نیازمند مراقبت است، نگاه می‌کند. ایفای نقش سرپرستی خانواده به رشد شخصیت او کمک نمی‌کند. حاصل کار برای هر دو مصاحبه‌شونده انزوای تدریجی و سرخوردگی از بسط روابط اجتماعی است. هرچه آنها در حوزه زندگی اجتماعی به تدریج از دیگران فاصله می‌گیرند در حوزه زندگی شخصی نیز از خود بیگانه می‌شوند.



بین ازدست دادن دیگران در حیات عمومی و گم کردن خود در زندگی شخصی فاصله چندانی وجود ندارد. اظهارات دو مصاحبه‌شونده متفاوت تا حدودی روشن‌گر این مضامین است: «یه زن بی شوهر به سختی می‌تواند با زنان شوهردار دوست باشد، چون گاهی او را رقیب می‌پندارند یا به شوهرشان اطمینان ندارند» (فرانک، ۲۶ ساله، حسابدار شرکت). «گاهی به همه بدبینم و به هیچ‌کس اعتماد ندارم. این قدر حرفای جورواجور از این و اون می‌شنوی دلت می‌خاد اصلاً تنهای تنها بشی و هیچ‌کس را نبینی» (بهار، ۳۸ ساله، کارمند).

براساس اظهار نظر نخست، زنی که در شرایط فقدان مرد زندگی به سر می‌برد روابطش با سایر زنان به سرعت به سردی می‌گراید؛ زیرا زنان متأهل او را رقیب خود می‌پندارند و وجودش را برای روابط زناشویی خود مضر می‌دانند. او فقط با زنان هم‌سنخ خود و با افرادی که روابط شغلی و کاری دارد، می‌تواند ادامه دهد. این‌گونه است که به تدریج انزوای او در زندگی عمومی تشدید می‌شود. این زن سرپرست خانوار، حوزه خصوصی مستقلی هم ندارد که خود را در آن پیدا کرده و به بازاندیشی و بازسازی خود بپردازد. او با تخریب هم‌زمان هردو حوزه رودرروست که نتیجه‌اش چیزی جز تخریب نفس نیست. فردی که دچار تخریب نفس می‌شود همیشه خود را از انظار دیگران پنهان می‌کند تا ویرانگی وجودی او را نبینند. این همان چیزی است که در اظهار نظر دوم مستتر است. در لاک خود فرورفتن مشخصه زندگی زنی است که نه زندگی خصوصی دارد و نه زندگی اجتماعی، بلکه در مرز فروریخته بین این دو به طور دائم در نوسان و سردرگمی است. در این بلا تکلیفی و سرگردانی، او گاه به خود پنهان‌سازی رومی آورد (یعنی، زدن نقاب بر چهره و پوشیدن لباس چند چهره‌گی) و گاهی هم واکنشی تند به دیگری نشان می‌دهد که در اظهارات برخی مصاحبه‌شوندگان مشهود است: «من اصلاً نگاه و حرف دیگران برام مهم نیست. اگه به چشم زنی که نان‌آور خانواده و تقریباً بی‌شوهر است به خودم نگاه کنم دیگه اصلاً نمی‌تونم زندگی کنم» (زهرا، ۳۴ ساله، کارمند).

از این اظهارات می‌توان استنباط کرد که در شرایط غیبت همسر، کلیت روابط اجتماعی زن از بنیاد زیروزیر می‌شود. زن ناگزیر است خود زنانه، تعامل با دیگری، جایگاه اجتماعی، شیوه‌های ابراز عواطف و ایفای نقش را از نو تعریف کند. اگر قادر به انجام این کار نباشد

دچار تناقض ارتباطی می‌شود. این وضعیت برای او متضمن انواع فشارها و مخاطرات است و متناسب با این فشارها و مخاطرات تلقی او از زنانگی تغییر می‌کند. لطافت، ظرافت، زیبایی، شکنندگی، وابستگی و گرایش به جلب توجه که خصایلی زنانه است در زندگی آنها معنا و شکل دیگری می‌یابند: «وقتی به چهره خود در آینه نگاه می‌کنم احساس می‌کنم شکل مردها را به خود گرفته‌ام. آخه در زندگی روزانه هم بیشتر با مردها سروکار دارم تا با زنان. کمتر فرصت می‌کنم مثل زنان عادی به کار و بار زنانه برسیم» (مهوش، ۴۲ ساله، کارمند).

هویت زن سرپرست خانوار به طور قوی از فاکتور فقدان مرد زندگی که در نظام معنایی زنان معادل سرپناه است، تأثیر می‌پذیرد. در نبود این پشتوانه اجتماعی، او تک‌وتنها با فرهنگ مردسالار که مسلح به انواع کلیشه‌های جنسیتی است رو در رو می‌شود. برخی از زنان در شرایط افول مرد در مواجهه با فشارها و سختی‌ها به ناچار مستأصل و درمانده شده و خود را در آینه زنانگی هژمونیک تعریف و بازسازی می‌کنند. برخی نیز از این شرایط برای توانمندسازی قابلیت‌های زنانه خود و مقاومت در برابر جامعه مردسالار استفاده کرده و زنانگی مستقل خود را از نو برساخته‌اند. این دو واکنش در اظهارات دو طیف از مصاحبه‌شوندگان مشهود است: «از وقتی همسر ما را ترک کرد من ماندم و سه تا بچه. بزرگ کردن اینها و هزار تا مسئولیت دیگر منو از پا درآورد. شوخی نیست تک‌وتنها یک خونه را اداره کنی. بارها می‌بری، اما باید بلند شی و دوباره شروع کنی» (زینب، ۵۸ ساله، فروشنده)؛ «تا زمانی که با همسر بودم اصلاً نمی‌دانستم زندگی یعنی چه. کلاً او همه‌کاره بود و منم وابسته و متکی به او. همین که رفت تازه خودمو پیدا کردم. الان راحت‌ترم. احساس می‌کنم از پس انجام هر کاری برمیام» (زاله، ۳۹ ساله، راننده آژانس بانوان).

اظهار نظر نخست، تجربه زیسته زنی است که در کشاکش افت و خیزهای خانوادگی و اجتماعی گرم و سرد روزگار چشیده است و نگاهی ترحم‌آمیز به خود دارد. او به طور صریح اقرار می‌کند که انجام این همه وظایف ناهمخوان برای یک زن دشوار است و او را از پناهی درمی‌آورد. بنابراین، به تلقی سنتی و هژمونیک زن در جامعه برگشته است: «انجام برخی وظایف خارج از آستانه تحمل زنان است و پرداختنشان به این مسئولیت‌ها به معنای اعطای حقوق نیست، بلکه عین گذاشتن بار مضاعف بردوش آنهاست». این گزاره‌ای مستخرج از گفتمان زنانگی هژمونیک است که فرهنگ مردسالار نیز از آن حمایت جدی می‌کند. اظهار نظر دوم

بیانگر حس استقلال خواهی زنی است که نمی خواهد کسی را مثل قیّم بالای سر خود ببیند و از این فرصت برای تداوم زیست مجردی و رهایی از مردسالاری بهره می جوید.

جدول ۲

واحد‌های معنایی و مضامین درک و تفسیر زنان سرپرست خانوار از فضای کنش

مضامین اصلی	واحد‌های معنایی	نمونه‌ای از مصاحبه انجام شده
احساس ناامنی	احساس بی‌پناهی و رهاشدگی، گسسته شدن از زندگی زناشویی، هراس از تعرض نمادین و فیزیکی.	«تاوقتی شوهرم زندان نرفته بود انواع جاها می‌رفتیم. در این سه سال هرجا رفته‌ام فقط با ترس و اضطراب بوده. زن بدون شوهر یعنی، زن بدون حامی و این واقعاً تحملش سخته». (فرانک، ۲۶ ساله، حسابدار شرکت)
دلزدگی از محیط	سرخوردگی از همه‌جا، بیگانه شدن از موطن، به‌یادآوردن خاطرات بد به‌هنگام دیدن محیط بیرونی.	«اکثر جاهایی که می‌روم به‌خاطر کار و مشغله است و‌گرنه حوصله بیرون رفتن ندارم. کمتر پیش می‌اد با علاقه دست بچه‌هامو بگیرم و ببرمشون جایی برای تفریح. خودم حوصله ندارم». (ثریا، ۵۲ سال، قالبباف)
بی‌اعتمادی به دیگری	بیگانه‌هراسی، گریز از مرد غریبه، حسادت به متأهلین، خودکم‌بینی.	«یک زن تنها حق داره به همه بدبین باشه. هیچ‌کس تو را یک آدم معمولی به حساب نمی‌اره. همه په‌جوری باهات برخورد می‌کنن. انگار په چیزی کم داری». (لیلا، ۲۹ ساله، دبیر)
کلیشه‌های جنسیتی	زن به‌منابۀ جنس ضعیف، اعتقاد ماهیت مردانه بودن کارهای فیزیکی به‌طور ذاتی، اعتقاد به ماهیت زنانه بودن شرم و حیا به‌طور ذاتی، اعتقاد به توانمندی مدیریتی کمتر، اعتقاد به مناسب بودن زنان برای کارهای خانگی یا سرپرستی کودکان و یا فعالیت‌های تزیینی.	«تو این فضا هر جور باشی په چیزی در موردت می‌گن، چون یک زنی، اونم بی‌شوهر. کاری می‌کنند دیدت به خودت عوض می‌شه. اصلاً این مشکل، یک مشکل فرهنگی، واقعاً زنان را دست‌کم می‌گیرند». (زاله، ۳۹ ساله، راننده آژانس بانوان)
تضاد زندگی خصوصی و عمومی	انجام کارهای زنانه در خانه و کارهای مردانه در بیرون، عاطفی بودن در خانه و عاقل بودن در محل کار، ایفای نقش مادرانگی و ایفای نقش مدیر زندگی	«ساعتی که در خانه هستم و به بچه‌ها می‌رسم احساس می‌کنم کار اصلی من همینه و همین باید باشه، اما بلافاصله می‌رم بیرون و درگیر کارها و روابطی می‌شوم که کلاً مادر بودن را از یادم می‌بره». (مرضیه، ۳۲ ساله، منشی شرکت)



پژوهش‌نامه اسلامی زنان و خانواده / سال دوازدهم / شماره ۳۴ / بهار ۱۳۹۳ / جمال محمدی



زنان سرپرست خانوار در خلأ وارد روابط اجتماعی نمی‌شوند، بلکه هر کنش اجتماعی آنها در حقیقت کنشی فضایی^۱ است. به بیان دیگر، هم ذهنیت یکایک آنها در مقام کنش‌گران اجتماعی و هم کلیت روابط اجتماعی آنها در متن فضا شکل می‌گیرد. این فضای زیسته که نقشی کلیدی در بساخت سوز و مناسبات اجتماعی دارد عنصری ثابت و ایستا نیست. (بارکر، ۱۳۸۷) اظهارات زنان سرپرست خانوار گویای آن است که عمده‌ترین مشخصه فضاهای کنش از دید بیشتر آنها احساس ناامنی است. بسیاری از این زنان وقتی از خانه بیرون می‌آیند

1. spatial action

و وارد فضاهای همگانی می‌شوند، احتمال می‌دهند که مورد تعرض نمادین یا فیزیکی قرار بگیرند و کسی نیست از حریم شخصی و فیزیکی آنها دفاع کند. این‌گونه احساس احتمال تجاوز به دلیل اعتقاد به نداشتن پشتوانه اجتماعی برای خود است و چون برخلاف زنان متأهل، احساس گسسته شدن از زندگی زناشویی معمولی را دارند، هیچ‌گاه با خیال آسوده در فضاهای همگانی قدم بر نمی‌دارند. آنها حتی وقتی وارد فضاهای جمعی می‌شوند این احساس بی‌پناهی و رهاشدگی را با خود دارند: «من به دلیل نوع کار و مشغله‌های دیگری که دارم زیاد بیرون می‌روم. اکثراً هم تنها هستم، اما همیشه می‌ترسم. احساس می‌کنم همه منو می‌شناسند و می‌دانند تنها و بی‌کس هستم. همیشه استرس دارم که نکنه یه لاتی برام آبروریزی ایجاد کند» (شهناز، ۲۷ ساله، حسابدار شرکت).

بی‌دلیل نیست که برخی از این زنان حس دزدگی از محیط که شامل مؤلفه‌هایی مانند سرخوردگی، بیگانگی و انزجار است را تجربه می‌کنند؛ این دزدگی درونی و ذهنی نیست، بلکه به سبب تجربه فضای اجتماعی در وجود کنشگران پدید می‌آید. خود فضای اجتماعی منبعث از روابط اجتماعی متغیر و مشتمل بر طیف متکثری از فضاهای ناهمگون است که یکدیگر را قطع می‌کنند، روابط درونی دارند، هم‌راستا هستند و یا در رابطه‌های متضاد و متناقض قرار می‌گیرند. (بارکر، ۱۳۸۷) قرار گرفتن در این وضعیت برای زنی که احساس بی‌پناهی و رهاشدگی دارد به دزدگی از محیط می‌انجامد: «خیلی وقت‌ها دلم می‌گیرد و دوست دارم جاهای مختلف برم، اما واقعاً هیچ‌جای به درد بخور نیست. جاهایی که معمولاً همه می‌روند به من خوش نمی‌گذرد. مردم یه جوری نگاه می‌کنند. ترجیح می‌دهم در خانه بمانم» (فاطمه، ۳۵ ساله، آرایشگر). بخشی از این دزدگی به بی‌اعتمادی به دیگری برمی‌گردد؛ دیگری برای زنان سرپرست خانوار، موجود قابل اعتمادی نیست. اگر این دیگری مرد باشد که فقط یک صیاد جنسی است و اگر زن باشد یک رقیب جنسی. زن سرپرست خانوار چون در زندگی خانوادگی خود مشکل دارد و خود را موجودی شکست خورده و بی‌پناه می‌پندارد اعتماد به نفس لازم برای نزدیک شدن و تعامل با دیگری را ندارد و به‌طور دائم از دیگران می‌گریزد.

علت اصلی اینکه زنان سرپرست خانوار علاقه چندانی به ورود به فضاهای جمعی ندارند، دیگرهراسی است. این زنان، در مجالس زنانه کمتر حضور می‌یابند؛ زیرا به زندگی



معمولی سایر زنان حسادت و درمقابل آنها احساس خودکم بینی می کنند. این زنان با این دیگرگریزی فضا را بر خود تنگ تر می کنند: «من حق ندارم به کسی اعتماد کنم چون حتی در خانواده خودم و درمیان دوستان و فامیل کسی نبوده برای من دلسوزی کند. کسی نبوده که منو به خاطر خودم بخواهد، همه مثل یه طعمه به من نگاه می کنند» (الهام، ۳۶ ساله، شاغل به کارهای تزئینی). از اصلی ترین مؤلفه های فضای زیسته زنان سرپرست خانوار، سیطره کلیشه های جنسیتی است که کارکردشان در نهایت فرادست نشاندن جنس مذکر و فرودست سازی جنس مؤنث است. کلیشه های جنسیتی، مجموعه سازمان یافته ای از باورها درباره هر دو جنس است که اطلاعات بسیاری در مورد ظواهر بدنی، وجهه نظرها، علایق، خصایل روانی، روابط اجتماعی و نوع شغل را در برمی گیرد (گولومبوک و فیوش، ۱۳۸۴).

این باورهای قالبی چارچوب هایی است که انسان براساس آن قضاوت می شود، براساس آن رفتار می کند و خود را ملزم به رعایت آنها می داند. سرپیچی از این کلیشه ها برای زنان پیامدهایی مانند نکوهش فردی، طرد اجتماعی و مجازات غیررسمی را به دنبال دارد. بنابراین، می توان گفت که کلیشه های جنسیتی برای فرودست سازی هرچه بیشتر زنان استفاده می شوند. به سبب کلیشه های جنسیتی است که زنان سرپرست خانوار به طور دائم با پدیده ای به نام شرمسار کردن بدنی^۱ روبه رو می شوند؛ یعنی تحقیر و تمسخر یک فرد به دلیل شکل یا سایز بدن او که می تواند تروماهای عاطفی شدیدی در او ایجاد کند و سلامت روانی و جسمانی او را به خطر اندازد.

معضل اصلی زنان سرپرست خانوار از آنجا نشأت می گیرد که تضادی بنیادین بین حوزه خصوصی و عمومی زندگی آنها وجود دارد. آنها هم زمان در دو فضا زندگی می کنند و این دو فضای زیسته متضاد ذهنیت آنها را دوپاره می کند. در جامعه ای که بر محور تفکیک جنسیتی نقش ها مبتنی است ایفای هم زمان نقش مادرانگی و نان آور خانه بودن کار ساده ای نیست، همچنان که ابراز ناب ترین عواطف در خانه و انجام عاقلانه ترین کنش ها در محل کار به طور هم زمان کار آسانی نیست؛ زیرا جامعه مردسالار چنان مرز قاطعی بین این دو کشیده است که جمع کردن نشان برای یک زن هزینه های گزافی دارد. خلاصه اینکه

1. body shaming

فضای زیسته‌ای که زنان سرپرست خانوار در آن زندگی می‌کنند امری انتزاعی و بدیهی نیست، بلکه به واسطه روابط نابرابر قدرت در یک جامعه مردسالار ساخته می‌شود.

جدول ۳

واحدهای معنایی و مضامین درک و تفسیر زنان سرپرست خانوار از زمان زیسته

مضامین اصلی	واحدهای معنایی	نمونه‌ای از مصاحبه انجام شده
ملال زمان	هر لحظه را به انتظار لحظه بعد سر کردن، بی تفاوتی نسبت به گذران عمر، از بین رفتن مرز بین خواب و بیداری	«خیلی وقت‌ها یادم میره الان کی هست. قاطی می‌کنم. راستش خیلی هم برام فرق نمی‌کنه در چه ساعتی از روز یا شب هستم، چون همش مشغول کارم». (نرگس، ۴۶ ساله، خدماتی - نظافتی)
زمان پریشی	فراموشی ترتیب وقایع زندگی	«شاید باور نکنید خیلی اتفاقاتی که طی سالیان گذشته برام افتاده را نمی‌تونم مرور کنم. یادم نیست کدام اتفاق کی بوده. گاهی حتی پیش میاد وسایل خونه را یادم میره سر جاشون بزارم». (مهشید، ۴۶ ساله، مغازه‌دار)
گسیختگی زمان	انقطاع مراحل عمر، توقف گهگاهی زمان، عادت کردن به وقفه‌های زمانی	«گاهی احساس می‌کنم کنترل همه چیز از دستم در رفته و نمی‌دانم کجای کارم. گاهی هم احساس می‌کنم درجا می‌زنم و راه پس و پیش ندارم». (زینب، ۵۸ ساله، فروشنده)
گذر کند زمان	احساس دائمی سالخوردگی، فراموشی لحظات گذشته، عطش زندگی	«همیشه می‌گم همین چند لحظه سپری بشه همه چی درست میشه، ولی باز همه چیز همونه که هست». (زهره، ۳۴ ساله، کارمند)

زمان زیسته در زندگی زنان سرپرست خانوار واجد چهار مؤلفه است که ارتباطی دیالکتیکی باهم دارند. نخستین مؤلفه، ملال زمان است؛ یعنی سیر گذر زمان در زندگی آنها آمیخته با اضطراب، اندوه و ملال است. این زنان به دلیل فشار وظایف و حجم انبوه مسئولیت‌ها هر لحظه را به انتظار رسیدن لحظات بعدی سپری می‌کنند. به بیان دیگر، زمان حال آنان همواره آشفته است و از آن می‌گریزند. این گریز از زمان حال باعث می‌شود نسبت به گذران عمر بی تفاوت باشند، به طوری که گاهی حتی برای برخی از آنها مهم نیست لحظاتی‌شان در بیداری می‌گذرد یا در خواب: «همیشه به این فکر می‌کنم کاش لحظه‌هایی کنار بچه‌ها یا با دوستانم خوش باشم، اما هیچ وقت آرام و قرار ندارم و فکر کار و مشغله دست از سرم برنمی‌دارند» (سمیرا، ۳۸ ساله، فروشنده بوتیک).

حاصل این بی‌قراری درک ملال‌آلود از زمان است که به مجرد تداوم، موجد نوعی زمان پریشی می‌شود. در زمان پریشی، سوژه به مرور ترتیب زمانی وقایعی که در گذشته برایش اتفاق افتاده است را از یاد می‌برد. در واقع، برای ذهن ملال زده، ظرف زمانی وقوع



رخدادها به هم می‌ریزد. واقعیت این است که مقولات زمان و مکان همواره از مجرای کنش‌های مادی که در خدمت بازتولید زندگی اجتماعی قرار دارند، خلق می‌شوند. انبوهی این کنش‌های مادی و تلبیاری شدن اثر آنها بر ذهن و روان زنان سرپرست خانوار حاصلی جز زمان پریشی برای آنها ندارد. «بارها پیش آمده ظهر که قرار بوده برم مدرسه دنبال بچه‌ام یادم رفته یا حتی چیزی دستم بوده و کلی دنبالش گشته‌ام» (فاطمه، ۳۶ ساله، آرایشگر).

زمان پریشی به مرور باعث می‌شود سوژه احساس کند مراحل مختلف زندگی اش هیچ ارتباطی به هم نداشته و انگار فقط برهه زمانی فعلی را زیسته است. چنین است که نوعی گسیختگی زمان در جهان زندگی او رخ می‌دهد که نشانه‌های دیگری نیز دارد مانند توقف گهگاهی زمان و زیستن در وقفه‌ها. در زمان گسیختگی، سوژه توان فهم تداوم زمان را ندارد. در این حالت، درک او از بودن را می‌توان ذیل مقوله زندگی در وقت اضافه مفهوم‌پردازی کرد؛ یعنی سوژه در انتظار به پایان آمدن لحظات حال و رسیدن لحظاتی خارج از این بازه زمانی که هیچ شباهتی به مابقی عمر او ندارند زندگی را سپری می‌کند: «من همیشه در انتظارم و از زمان حال فرار می‌کنم، اما خودمم نمی‌دونم در انتظار چی هستم» (الهام، ۳۶ یاله، کارهای تزئینی). برای زن سرپرست خانوار زمان بسیار به‌کندی می‌گذرد. او از زمان آمیخته به کار و تلاش و مسئولیت، بیزار است و همیشه احساس استیصال و درماندگی می‌کند. در عطش رسیدن به زندگی بهتر که برای او مبهم است، سعی می‌کند گذشته را فراموش کند، اما گذر کند زمان همه چیز را برای او وارونه می‌کند و زندگی مطلوب را به تأخیر می‌اندازد. خلاصه اینکه زمان زیسته زن سرپرست خانوار، زمانی درهم، گسیخته، کند و ملال زده است.

جدول ۴

واحد‌های معنایی و مضامین درک و تفسیر زنان سرپرست خانوار از بدن زیسته

مضامین اصلی	واحد‌های معنایی	نمونه‌ای از مصاحبه انجام شده
مراقبت از بدن برای انجام کارها	حفظ سلامتی، احساس نیاز به نیروی بدنی، اهمیت آن دسته از اعضای بدن که کار انجام می‌دهند.	«طی این پنج‌سالگی که طلاق گرفته‌ام برای بزرگ کردن این دو تا بچه مرتب کار کرده‌ام آن هم کار بدنی. کار من جوریه که باید همیشه سلامتی جسمی‌ام را حفظ کنم. کافی ست مدتی مرخص بشم واقعا زندگی ما تعطیل می‌شود». (سیمما، ۳۶ ساله، نیروی خدماتی. نظافتی)
بدن به مثابه طعمه جنسی	مزاحمت نگاه‌های آلوده، سرک کشیدن دیگران به روابط خصوصی زنان، حرف و حدیث‌های دوستان و آشنایان	«در این سه‌سالگی که همسرم زندانی بوده بیشترین چیزی که منو آزار داده نگاه‌های آلوده دیگران بوده. این قدر به من نگاه جنسی شده الان خودمم احساس می‌کنم من چیزی نیستم به جز یک طعمه جنسی. تنها قضایاتی که همه درباره یک زن بی شوهر دارند اینه که ببینند در زندگی شخصی اش با چه کسی رابطه داره». (مرضیه، ۳۲ ساله، منشی شرکت)

«من به دلیل کاری که دارم با افراد گوناگون سروکار پیدا می‌کنم و جاهای مختلف می‌روم. اگر حواسم جمع نباشه ازم سوءاستفاده می‌کنند. کافیه کمی به دیگران رو بدی یا لباس‌های آن چنانی بپوشی تا فکر کنند که اون کاره‌ای». (نرگس، ۴۶ ساله، نیروی خدماتی - نظافتی)	حفظ فاصله جسمانی از دیگران، متانت و حیا به مثابه سپری در برابر تعرض احتمالی، پرهیز از نزدیک شدن به غریبه‌ها، پوشاندن برجستگی‌های بدنی و جذابیت‌های جنسی	شرم بدنی
«از وقتی که به دلیل اعتیاد همسرم خودم سوپری را اداره می‌کنم مجبورم خیلی حواسم به خودم و به بدنم باشه. انواع مشتری میاد. بارها بوده متوجه نگاه‌های آلوده و توجهات جنسی شده‌ام و به روی خودم نیاورده‌ام». (مهشید، ۴۶ ساله، مغازه‌دار)	انزجار از نگاه آلوده، احساس ضعف بدنی زنانه، پس‌زدن توجه مردان، تلاش برای غلبه بر موانع بدنی با انجام کارهای سخت	بدن آگاهی وارونه
«من جز ظاهرهم هیچی ندارم. چرا استفاده نکنم. بعد از طلاق به این نتیجه رسیدم هرگز ازدواج مجدد نکنم. به مردها اعتمادی نیست. اصلاً به این جامعه هم اعتمادی نیست. فقط باید از اونا استفاده کرد. تنها تلاشم اینه خودم را جوان نگه دارم». (زهرا، ۳۴ ساله، کارمند)	استفاده از جذابیت‌های جسمانی برای بسط روابط اجتماعی، استفاده از بدن برای جلب توجه دیگران برای ارتقای شغلی، جوان نگه داشتن بدن برای جذب جنس مخالف	بدن به منزله سرمایه

از دیدگاه پدیدارشناسان، معنا محصول تجربه بدن مند سوژه از جهان است. (واسکول و فیلیپ، ۲۰۰۶) براین اساس، معنای زنانگی برای زنان سرپرست خانوار محصول اعمال، حرکات و فعالیت‌های بدنی است که آنها به شکل روزمره انجام می‌دهند. از آنجاکه رابطه بدن با جهان رابطه‌ای عملی است (مونگان، ۲۰۰۲) برخی از زنان سرپرست خانوار به دلیل حجم انبوه وظایف، بدن را در وهله نخست نوعی ابزار کار تلقی می‌کنند. پنداشت بدن به منزله ابزار کار، برآیند زیست دوگانه آنها در جامعه‌ای مردسالار است؛ جامعه‌ای که با اتکا به تعریفی هژمونیک از زنانگی، انجام کارهای بدنی سخت را امری مردانه می‌داند. گویی فقط مردان سوژه‌هایی بدن مند می‌باشند که در شرایطی انضمامی با مسائل عملی مواجه می‌شوند. بنابراین، زنان سرپرست خانوار که در ایفای نقش‌های به اصطلاح مردانه مشارکت می‌کنند، می‌پندارند که بدنشان از حالت معمولی خارج شده و فقط ابزاری در خدمت انجام کارهای مردانه است: «من خوب می‌دونم اگر روزی به لحاظ جسمی ضعیف و فرتوت شوم خیلی چیزها را از دست داده‌ام. دیگر نه کسی به من توجه می‌کند، نه توان کار کردن و مدیریت خانواده را خواهم داشت و نه حتی می‌توانم از خود مراقبت کنم. واقعاً دعا می‌کنم خدا هیچ وقت اون روز را نیاره» (محبوبه، ۴۳ ساله، قالیباف).

بسیاری از زنان سرپرست خانوار بدن خود را مانند طعمه جنسی تلقی می‌کنند. از دید پدیدارشناسی، مشخصه اصلی بودن در جهان، حضور جسمانی است. (کراسلی، ۱۹۹۵)



این حضور برای زنان سرپرست خانوار در قالب بدل شدن به طعمه‌ای جنسی در نگاه خیره دیگری، فهم می‌شود. برخی از این زنان احساس می‌کنند تمام اهمیتی که برای جامعه مردسالار دارند براساس جذابیت جنسی سنجیده می‌شود. این خودآگاهی جنسی نزد بسیاری از آنها مشهود و در حرکات، رفتارها، ادا و اطوار، ژست‌ها و نگاه‌های آنها نمایان است: «ظاهرم خیلی بهم اعتماد به نفس می‌دهد. خیلی جاها به خاطر ظاهرم به راحتی تحویلیم می‌گیرند و اغلب اوقات در مرکز توجه هستم» (لیلا، ۲۹ ساله، دبیر). «من هرچی دارم از ظاهرم است. حتی از متلک‌هایی که بهم می‌گویند و مزاحمت‌های که برام ایجاد می‌کنند گاهی لذت می‌برم. واقعاً اگر این توجهات نباشه تحمل این همه کار و مسئولیت سخته» (بهار، ۲۸ ساله، کارمند). این دو مصاحبه‌شونده به این نکته وقوف دارند که بدنشان به‌طور دائم مانند طعمه‌ای جنسی مورد تعرض نگاه خیره دیگری است. برخی زنان از این شیوه نگاه‌شدن انزجار دارند، اما برخی دیگر از آن استفاده کرده و گاهی لذت می‌برند. با این همه، هر دو گروه، خودآگاهی جنسی دارند و به تعبیر ترنر می‌دانند: «بدن‌هایشان به میانجی جذابیت‌های جنسی فعلیت می‌یابد» (ترنر، ۱۹۸۴). در مورد آن دسته از زنانی که با بدل شدن به ابژه جنسی، موضعی تقابلی دارند، خودآگاهی جنسی آمیخته با حالت دیگری به نام شرم بدنی است که گاهی آن را ابزاری برای مصون ماندن از تعرض قرار می‌دهند: «خیلی جاها نباید زیاد به خودت برسی، چون همین‌که بفهمند شوهر نداری، حسایی برات در دسر ایجاد می‌کنند. در این جور جاها باید بدنت را پوشیده و از انظار عام پنهان کنی» (سمیرا، ۳۸ ساله، فروشنده بوتیک).

آن گروه از زنان سرپرست خانوار که از نظر بدنی، ضعیف، پیر و فاقد جذابیت‌های جسمانی هستند به شیوه‌های گوناگون بدن‌های خود را از دیدگان عموم پوشیده و پنهان نگه می‌دارند تا احساس شرمساری و حقارت نکنند. در هر دو صورت، شرم بدنی زاینده نگرانی فرد از قضاوت شدن توسط دیگران است و طیف وسیعی از تجربیات و احوال جسمانی از سالخوردگی و غیرجذاب بودن گرفته تا رنگ پوست، معلولیت، سرطان و بدریختی را در برمی‌گیرد. (حسنی و محمدی، ۱۴۰۱). زیست دوگانه در جامعه مردسالار، زنان سرپرست خانوار را به سمت نوعی خودآگاهی سوق می‌دهد که بدن، محور آن است و می‌توان از اصطلاح بدن‌آگاهی وارونه برای توصیف آن استفاده کرد، بدین معنا که ادراک

زنان سرپرست خانوار از خود، نوعی آگاهی بدن مند است که در فضایی مشخص و در متن یک واقعیت اجتماعی مشخص شکل می‌گیرد. این بدن آگاهی نزد برخی از این زنان نه در قالب پنداشت بدن به منزله سرمایه‌ای قابل استفاده در تعامل‌های نمادین بین دو جنس، بلکه برای مصون نگه داشتن و پنهان کردن بدن از جنس مخالف به کار گرفته می‌شود. در اینجا زن سرپرست خانوار در مقام نوعی خودبازاندیشنده در تعاملی بدن مند با جامعه مردسالار وارد نوعی فرایند فعال معناسازی عملی می‌شود که متأثر از روابط قدرت است. او برای مقاومت در برابر این قدرت و پس زدن نگاه آلوده مردان، نوعی بدن آگاهی وارونه را در خود می‌پروراند. این زنان نگاهی اخلاقی به بدن دارند و تمام سعی خود را صرف مراقبت اخلاقی از آن می‌کنند. بدن نزد آنها نقطه ثقل حفظ هویت، شرافت و متانت در مقابل ناهمجنس است و مرزی است که هیچ بیگانه‌ای حق عبور از آن را ندارد. این امر به ویژه در میان مصاحبه‌شوندگان سالخورده، سنتی، کم‌سواد و متعلق به اقشار فرودست به وضوح دیده می‌شود: «هرگز حاضر نیستم طوری رفتار کنم که دیگران مرا به عنوان یک طعمه جنسی نگاه کنند. من وقتی این‌گونه شب و روز کار می‌کنم دیگه چه نیازی هست وارد به‌سری روابط دیگه بشم» (سودابه، ۵۶ ساله، فروشنده گی).

با این همه، گروه دیگری از زنان سرپرست خانوار، قائل به پنداشت بدن مانند سرمایه‌اند. به باور این گروه، بدن در وهله نخست سرمایه‌ای است که باید در متن روابط اجتماعی از آن استفاده کرد و آن را دستمایه‌ای برای کسب سایر سرمایه‌ها قرار داد. زنان جوان، باسواد، زیبا و متعلق به اقشار متوسط که روابط بازاری داشته‌اند، قائل به چنین پنداشتی می‌باشند؛ اینجا پیوند معناداری بین سرمایه فیزیکی و سرمایه اجتماعی وجود دارد. این زنان همچنین رضایت بدنی بالایی دارند و زن بودن را به‌دیده بسیار مثبت و خوش بینانه می‌نگرند: «من جز ظاهرم هیچی ندارم. چرا استفاده نکنم. بعد از طلاق فهمیدم هرگز ازدواج مجدد نکنم. به مردها اعتمادی نیست. اصلاً به این جامعه اعتمادی نیست. فقط باید از اونا استفاده کرد. تنها تلاشم اینه خودمو جوان نگه دارم» (زهرا، ۳۴ ساله، کارمند).

۵. بحث و نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر باهدف بررسی پدیدارشناسی دلالت‌های زنانگی و فهم و تفسیر زنان سرپرست خانوار از زنانگی شهرستان بهار استان همدان انجام شد. در پژوهش حاضر بازنمودهای ادراک زنان سرپرست خانوار از این زنانگی مسلط، در چهار حوزه روابط اجتماعی، فضای کنش، زمان زیسته و بدن زیسته بررسی شد. در پژوهش حاضر با ۲۳ نفر از زنان سرپرست خانواده مصاحبه شد. در پیدایش این خانواده‌های زن سرپرست، هفت علت نقش داشته است: فوت همسر، اعتیاد همسر، ازکارافتادگی همسر، مهاجرت همسر، زندانی بودن همسر، متواری بودن همسر و طلاق. پرسش اصلی پژوهش، نوع ادراک این زنان از زنانگی است و اینکه آنها نوع نقش‌ها، رفتارها و خصایلی را که فرهنگ مردسالار بانام زنانه معرفی و تثبیت می‌کند چگونه درک و تفسیر می‌کنند؟ به پیروی از مدل پدیدارشناسی ماکس وان منن، این مسئله در چهار محور روابط اجتماعی، فضای کنش، زمان زیسته و بدن زیسته مطالعه شد.

نتایج پژوهش نشان داد که زنان سرپرست خانوار در حوزه روابط اجتماعی واقعیت‌هایی مثل ایفای نقش‌های متعارض، انزوای تدریجی، بیگانگی از خود، چندچهره‌گی و تناقض ارتباطی را تجربه می‌کنند. قرار گرفتن در موقعیت‌های متعارض و ایفای نقش‌های متعارض، شاکله اصلی روابط اجتماعی آنهاست که دیگر واقعیت‌های مرتبط با این حوزه به تبع همین پدید می‌آیند.

آنچه را که زیست دوگانه و ذهنیت دوپاره آنها می‌توان نام نهاد از همین واقعیت نشأت می‌گیرد. تضاد اصلی این است که جامعه‌ای که از این زنان انتظار ایفای این نقش‌های متعارض را دارد آنها را به صورت عملی و نظری به پذیرش زنانگی هژمونیک یعنی، زن در مردسالارانه‌ترین معنای ممکن دعوت می‌کند. این تضاد، تعارض‌های زیستی و هویتی این زنان را مضاعف می‌کند. نتیجه این تضاد برای این زنان در حوزه روابط اجتماعی عبارتند از: انزوای تدریجی، بیگانگی از خود و گاهی نیز توسل به چندچهره‌گی. زنان در این حوزه به طور دائم در متن نوعی تناقض ارتباطی زندگی می‌کنند.

یافته فوق، ازجمله اصلی‌ترین رهنمودهای نظری پیش‌گفته قابل خوانش است



که هر اندازه امر زنانه نسبت به امر مردانه در موقعیتی فرودست تر باشد باز تولید زنانگی هژمونیک و تداوم نابرابری جنسیتی آسان تر خواهد بود، اما هر اندازه زنانگی به مثابه ابزاری برای تضعیف ایده آل ها و سلسله مراتب هژمونیک استفاده شود به همان اندازه می تواند به براندازی سلطه مردانه و نابرابری جنسیتی کمک کند و نوعی منبع قدرت به شمار آید.

نتیجه اینکه نوع روابط اجتماعی که مشارکت کنندگان در آن زندگی می کنند باعث بازتولید زنانگی هژمونیک و براندازی نابرابری جنسیتی و سلطه مردانه شده است نه واسازی آن. این گونه روابط اجتماعی متناقض و بیگانه کننده به موازات خود نوعی فضای کنش برای این زنان شکل می دهد که در آن احساس ناامنی، دلزدگی از محیط و بی اعتمادی به دیگری می کنند و درمی یابند که این فضا زیر سیطره کلیشه های جنسیتی است و آنها که هم زمان نقش پدر و مادر خانواده را ایفا می کنند ناگزیر با نوعی تضاد بین زندگی خصوصی و عمومی مواجه اند. این زنان بیشتر اوقات تلاش می کنند به جامعه ثابت کنند که در مدیریت خانواده و بازیگری در صحن اجتماع دست کمی از مردان ندارند در حالی که بافت جامعه مردسالار به طور دائم امکان نمایش توانمندی را از آنها سلب می کند. به بیان دیگر، حتی برای زنی که به الزام شرایط، سرپرست خانواده شده است فضای جنسیت زده جامعه مانع از تبدیل توانمندی های بالقوه او به بالفعل می شود.

فضای جنسیت زده همان مقوله یا پدیده ای است که براساس رویکرد نظری پژوهش، بستر اصلی مقاومت زنان برای تحقق زنانگی مطلوب است. اگر براساس رویکرد نظری پژوهش، زنان ایده آل های زنانگی را که فی نفسه متکثر، متناقض و متکی به زمینه است در متن شرایط نابرابری جنسیتی تعقیب کنند، فضای جنسیت زده همان بستر متجسد همیشه حاضر است که برای تحقق نفس زنانه و گریز از زنانگی هژمونیک باید بر آن غلبه و از آن گذر کنند. آن گونه که نتایج نشان می دهد مشارکت کنندگان به دلیل دشواری در مبارزه علیه این فضا دچار دلزدگی شده و احساس ناامنی و بی اعتمادی می کنند.

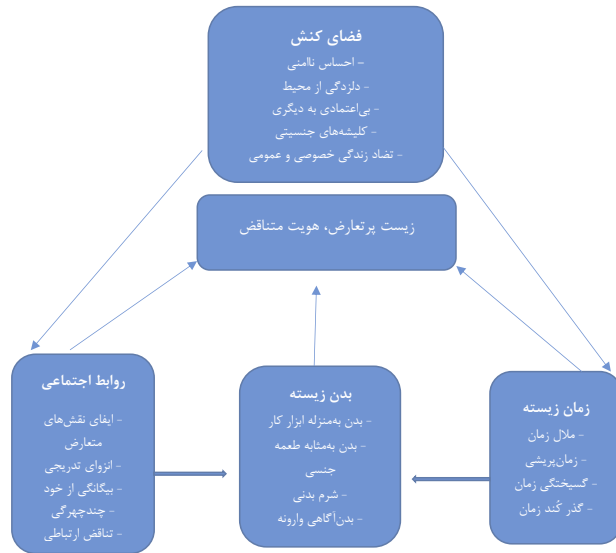
عناصر حک شده بر پیکره فضای خصوصی و عمومی جامعه از جنس مردانه است و زنان سرپرست خانوار جز در موارد معدودی قادر به تصرف این فضا و زنانه کردن آنها نیستند. زیست پرتعارض آنها به مرور سبب گسیختگی و چندپارگی زمانی که در آن زندگی



می‌کنند، می‌شود. در درجه نخست، زمان برای آنها آمیخته به ملال، رخوت و رکود است. لحظات برای آنها بسیار به‌کندی می‌گذرد و گذر کند لحظات بر ملال آنها می‌افزاید. ملال آلود بودن و کندی زمان به شیوه‌ای دیالکتیکی یکدیگر را تقویت می‌کنند، در نتیجه توان درک و لمس انسجام و تداوم زمان را از دست می‌دهند و فقط لحظات بریده‌بریده و منقطع را می‌توانند تجربه کنند. آنها به زمان پریشی دچار می‌شوند؛ یعنی حالتی که در آن نسبت به زمان بی‌تفاوتند و خواب و بیداری را از هم تمیز نمی‌دهند. این درک و تجربه آشفته از زمان یکی از شاکله‌های اصلی زیست پرتعارض و هویت متناقض است. آنچه در زندگی زنان سرپرست خانوار وجود ندارد انسجام، تداوم و تجربه ماندگار از زمان است. در چنین وضعیتی آنها بدن خود را مانند ابزار کار، طعمه جنسی و گاهی نیز به منزله سرمایه تجربه می‌کنند. همچنین شرم بدنی و بدن آگاهی وارونه دو مقوله اصلی تجربه آنها از بدنشان است. می‌توان نتیجه گرفت که مؤلفه‌های این چهار حوزه در زندگی روزمره زنان سرپرست خانوار پیوندی دیالکتیکی باهم دارند و این دیالکتیک، زنان سرپرست خانوار را به سمت پذیرش زنانگی هژمونیک سوق می‌دهد. زیست پرتعارض و هویت متناقض آنها در جامعه مردسالار بیش از آنکه باعث شکل‌گیری خودآیینی و خودپنداره قوی زنانه در وجودشان شود به واپس‌روی آنها به سمت درونی‌سازی خصایل و منش‌هایی کمک می‌کند که به‌طور سنتی برچسب زنانه خورده‌اند.

کاوش ژرف‌نگرانه در دلالت‌های زنانگی میان زنان سرپرست خانوار کار آسانی نیست و محدودیت‌ها و موانعی، مسیر دست‌یابی به داده‌های دقیق و معنادار را ناهموار می‌کند. از اصلی‌ترین محدودیت‌های پژوهش حاضر دسترسی به نمونه‌های مناسب برای مصاحبه و مطالعه بود که هم به دلیل زن بودن و هم به سبب تعلق به اقشار پایین اجتماع، چندان آسان نبود. به فرض امکان دسترسی، جلب رضایت و اعتماد آنها نیز امری دشوار و زمان‌بر بود. در پاره‌ای موارد با وجود متقاعد شدن فرد و اعلام آمادگی وی برای مصاحبه، اذعان می‌داشت که این گفت‌وگو برای ایشان بی‌فایده است و از انجام مصاحبه انصراف می‌داد. دقت به محتویات سخنان آنها نشان می‌دهد که این زنان، برقراری هرگونه رابطه با افراد غریبه را بیهوده می‌دانند و آمیدی به تغییر وضعیت خود ندارند. پیشنهاد می‌شود برای

بهبود وضعیت این زنان اقداماتی انجام شود که عبارتند از: انجام پژوهش‌های کاربردی کیفی و انتقادی از سوی نهادهایی که متولی حمایت و ارائه خدمات به زنان سرپرست خانوار می‌باشند؛ برگزاری کارگاه‌ها، همایش‌ها و نشست‌های تخصصی درباره شیوه‌های توانمندسازی زنان سرپرست خانوار؛ تلاش برای جنسیت‌زدایی از رویه‌ها، قوانین و مقررات اداری و سازمانی برای شرکت دادن بیشتر زنان در انجام فعالیت‌های عمومی.



شکل ۱: مدل برهم‌کنش حوزه‌های نمود زنانگی

فهرست منابع

۱. احمدنیا، شیرین، و کامل قالبیاف، آتنا (۱۳۹۶). زنان سرپرست خانوار در تهران: مطالعه کیفی تجربیات، چالش‌ها و ظرفیت‌های آنها. *نشریه رفاه اجتماعی*، ۱۷(۶۵)، ۱۰۳-۱۳۷.
۲. افراسیابی، حسین، و جهانگیری، ساناز (۱۳۹۵). آسیب‌شناسی تعاملات اجتماعی زنان سرپرست خانوار (مطالعه کیفی شهرستان شاهین‌شهر). *نشریه زن در توسعه و سیاست*، ۱۴(۴)، ۴۳۱-۴۵۰.
۳. ایروانی، محمدرضا (۱۳۹۰). بررسی مقایسه‌ای سلامت روانی زنان سرپرست خانوار شاغل و زنان عادی شاغل شهرستان ساری در سال ۱۳۸۸. *نشریه فرهنگی تربیتی زنان و خانواده*، ۶(۱۷)، ۱۱۷-۱۴۶.
۴. بارکر، کریس (۱۳۸۷). *مطالعات فرهنگی*. مترجم: فرجی مهدی، و حمیدی، نفیسه. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۵. بلالی مبینی، فاطمه، حسین پور، مریم، محمودی، مینو، مهربخش، شکوفه، و حاجی مقصودی، سعیده (۱۳۸۹). شیوع افسردگی در زنان سرپرست خانوار تحت پوشش کمیته امداد کرمان. *نشریه دنا*، ۱۱(۲)، ۱۱-۱۷.



۶. بلداجی، ام‌لیلا تاتینا، فروزان، آمنه، و رفیعی، حسن (۱۳۹۰). کیفیت زندگی زنان سرپرست خانوار تحت پوشش سازمان بهزیستی کشور و زنان شاغل خدماتی. *نشریه رفاه اجتماعی*، ۱۱(۴۰)، ۹-۲۸.
۷. تبریزی کاهو، غلامرضا، صالحی، کیوان، کشاورز افشار، حسین، و مدنی، یاسر (۱۴۰۰). پدیدارشناسی ادراک زنان سرپرست خانوار از خود در دو عرصه خصوصی و عمومی. *نشریه پژوهش‌های جامعه‌شناسی معاصر*، ۱۰(۱۹۱)، ۲۵۱-۲۹۳.
۸. جمالی، محمود، سپاه منصور، مزگان، و فلاحیان، معصومه (۱۳۹۲). مقایسه بهزیستی روان‌شناختی زنان سرپرست خانواده با زنان دارای سرپرست. *نشریه زن در توسعه و سیاست*، ۱۱(۴)، ۵۳۱-۵۴۲.
۹. حسینی، کوهستان، و محمدی، جمال (۱۴۰۱). پدیدارشناسی شرم بدنی در تجربه زنانه از فضاهاى جمعی (زنان شهر سندج). *نشریه پژوهش‌نامه زنان*، ۱۳(۴)، ۷۷-۱۱۲.
۱۰. حسینی، سیداحمد، ستاره فروزان، آمنه، و امیرفریار، معصومه (۱۳۸۸). بررسی سلامت روان زنان سرپرست خانوار تحت پوشش سازمان بهزیستی شهر تهران. *نشریه پژوهش اجتماعی*، ۲(۳)، ۱۱۷-۱۳۷.
۱۱. خانی، سعید، خضری، فرشید، و یاری، کتابیون (۱۳۹۶). مطالعه آسیب‌پذیری اجتماعی زنان سرپرست خانوار و زنان دارای سرپرست در منطقه سلطان‌آباد شهر تهران. *نشریه زن در توسعه و سیاست*، ۱۵(۴)، ۵۹۷-۶۲۰.
۱۲. خسروی، زهره (۱۳۸۰). بررسی آسیب‌های روانی-اجتماعی زنان سرپرست خانواده. *نشریه علوم انسانی الزهرا*، ۱۱(۳۹)، ۷۱-۹۴.
۱۳. رستگار خالده، امیر، و عظیمی، هاجر (۱۳۹۴). بررسی تعارض شغلی-خانوادگی زنان سرپرست خانوار. *نشریه زن در توسعه و سیاست*، ۱۲(۳)، ۴۲۵-۴۴۸.
۱۴. ستاره فروزان، آمنه، و بیگلریان، اکبر (۱۳۸۲). زنان سرپرست خانوار: فرصت‌ها و چالش‌ها. *نشریه زن در توسعه و سیاست*، ۵(۵)، ۳۵-۵۸.
۱۵. شهبازی، نسرين، ویسانی، یوسف، دل‌پیشه، علی، سایه‌میری، کوروش، نادری، زهرا، سهراب‌نژاد، علی، و مامی، شهرام (۱۳۹۴). ارتباط وضعیت اقتصادی-اجتماعی با سلامت عمومی در زنان سرپرست خانوار. *نشریه علمی دانشگاه علوم پزشکی ایلام*، ۱(۱)، ۲۳-۵۶.
۱۶. صلحی، مهناز، شعبانی همدان، مرضیه، و صالحی، مسعود (۱۳۹۵). تأثیر مداخله آموزشی مبتنی بر الگوی پرسید-پروسید روی کیفیت زندگی زنان سرپرست خانوار تحت پوشش بهزیستی تهران. *نشریه آموزش بهداشت و ارتقای سلامت ایران*، ۴(۴)، ۲۵۹-۲۷۰.
۱۷. کرمانی، مهدی، خراسانی، محمدمظلوم، بهروان، حسین، و نوغانی، محسن (۱۳۹۱). عوامل مؤثر بر توانمندی زنان سرپرست خانوار مورد مطالعه: زنان شاغل در مراکز کوثر شهرداری تهران در سال ۱۳۹۱. *نشریه جامعه‌شناسی ایران*، ۱۴(۳)، ۱۱۶-۱۴۸.
۱۸. کیمیایی، سیدعلی (۱۳۹۰). شیوه‌های توانمندسازی زنان سرپرست خانوار. *نشریه رفاه اجتماعی*، ۱۱(۴۰)، ۶۳-۹۲.
۱۹. گولومبوک، س.، و فی‌وش، ر (۱۳۸۴). رشد جنسیت. مترجم: م. شهرآرای. تهران: انتشارات ققنوس.
۲۰. مختاری، مریم، و دهقانی، حمیده (۱۴۰۰). تجربه زیسته زنان سرپرست خانوار در مناسبات اجتماعی در شهر یاسوج. *نشریه مطالعات زن و خانواده*، ۹(۳)، ۷۸-۱۰۱.
۲۱. معیدفر، سعید، و حمیدی، نفیسه (۱۳۸۶). زنان سرپرست خانوار: نگفته‌ها و آسیب‌های اجتماعی. *نشریه نامه علوم اجتماعی*، ۱۵(۱۳۱)، ۱۵۸.
۲۲. یحیی‌زاد، حسین، و خدری، بهزاد (۱۳۹۴). عوامل اجتماعی و اقتصادی مؤثر بر احساس امنیت اجتماعی زنان سرپرست خانوار در شهرستان مریوان. *نشریه رفاه اجتماعی*، ۱۵(۵۶)، ۱۵۱-۱۸۴.
23. Butler, J. (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
24. Crossley, N. (1995). Merleau-Ponty, the elusive body and carnal sociology. *Body and Society*, 1 (1), 43-66.
25. Daly, M. (1984). *Pure Lust: Elemental Philosophy*. Boston: Beacon Press.
26. Ferrante, J. (2010). *Sociology: A Global Perspective*. Belmont, CA: Thomson Wadsworth.
27. MacKinnon, C. (1989). *Toward a Feminist Theory of the State*. Harvard University Press.
28. Milestone, K. (2011). *Gender and Popular Culture*. Polity Press.
29. Monaghan, L. (2002). *Embodying gender, work and organization: solidarity, cool*

loyalties and contested hierarchy in a masculinist occupation. *Gender, Work and Organization*, 9 (5), 504-536.

30. Schippers, M., & Sapp, E. G. (2012). Reading Pulp Fiction: Femininity and power in second and third wave feminist theory. *Feminist Theory*, 13(1), 27- 42.
31. Turner, B. (1984). *The Body and Social Theory*. Thousand Oaks, CA: Sage.
32. Ussher, J. M. (1997). *Fantasies of femininity: Reframing the boundaries of sex*. Rutgers University Press.
33. Van Manen, M. (2016). *Researching lived experience: Human science for an action sensitive pedagogy*. Routledge University Press.
34. Waskul, D., & Phillip, V. (2006), *Body/ Embodiment: Symbolic Interaction and the Sociology of the Body*. England: Ashgate Publishing.
35. Ziegler, K. A. (2008). "Formidable-femininity": *Performing gender and third wave feminism in a women's self-defense class*. Southern Illinois University at Carbondale.





نقش میل جنسی در کمال نهایی انسان از نظر قرآن کریم

علی رهیدا، محمد نقیب‌زاده^۲

چکیده

میل جنسی نقش ویژه‌ای در رشد روحانی یا افول حیوانی انسان دارد. پژوهش حاضر باهدف بررسی نقش میل جنسی در کمال نهایی انسان ازمنظر قرآن کریم انجام شد. بنابراین، کلیه منابع مکتوب مربوطه به شیوه تحلیلی-اسنادی و با رعایت ضوابط تفسیر موضوعی مورد بررسی قرار گرفت. نتایج بررسی‌ها نشان داد که خلقت میل جنسی هدفمند بوده و می‌توان بدان صبغه عبادی بخشید و از آن برای کسب کمالات دنیوی و اخروی بهره برد. بااستناد به آیات قرآن، ایمان شرط لازم برای انتخاب شریک جنسی است و احتراز از فساد جنسی نقش به‌سزایی در عروج روحی دارد. همچنین حرکت استکمالی اهل بهشت در پرتو آمیزش جنسی تحقق می‌یابد و آیات دلالت‌کننده بر آمیزش جنسی انسان کامل نیز نشان‌دهنده نقش این میل در کمال انسان است.

واژگان کلیدی: میل جنسی، ارضای مشروع میل جنسی، کمال نهایی انسان، تربیت جنسی، شقاوت و سعادت در امیال، تفسیر موضوعی، آمیزش جنسی انسان کامل.

DOI: 10.22034/ijwf.2023.16825.2135

نوع مقاله: پژوهشی
تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۰۲ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۷/۰۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۱۷
۱. دانش‌آموخته دکتری گروه تفسیر و علوم قرآن، مؤسسه آموزشی-پژوهشی امام خمینی علیه السلام، قم، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: alirahid66@gmail.com  0000-0003-3891-3553

۲. استادیار گروه تفسیر و علوم قرآن، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، قم، ایران.
Email: mn@qabas.net  0009-0003-7587-5282

The Role of Sexual Desire in the Ultimate Perfection of Human from the View of the Holy Quran

Ali Rahid ¹, Mohammad Naghibzadeh ²

Sexual desire has a special role in the spiritual growth or animal decline of human. The present study was conducted with the aim of investigating the role of sexual desire in the ultimate perfection of human from the view of the Holy Quran. Therefore, all related written sources were review in an analytical-documentary manner and by following the criteria of thematic interpretation. The results showed that the creation of sexual desire is purposeful and it can be given the color of worship and it can be used to achieve worldly and hereafter perfections. According to the Quranic verses, faith is a necessary condition for selecting a sexual partner, and avoiding sexual corruption plays a significant role in spiritual ascension. In addition, the perfect movement of the people of paradise is realized in the light of sexual intercourse; The verses indicating the sexual intercourse of perfect human also show the role of this desire in the perfection of human.

Keywords: sexual desire, legitimate satisfaction of sexual desire, ultimate perfection of human, sexual education, misfortune and happiness in desires, thematic interpretation, sexual intercourse of perfect human.

DOI: 10.22034/ijwf.2023.16825.2135

Paper Type: Research

Data Received: 2023/08/24

Data Revised: 2023/09/23

Data Accepted: 2023/10/23

1. Ph.D., Department of Interpretation and Sciences of Quran, Khomeini Education and Research Institute, Qom, Iran. (Corresponding Author)

Email: alirahid66@gmail.com

 0000-0003-3891-3553

2. Assistant Professor, Department of Interpretation and Sciences of Quran, Khomeini Education and Research Institute, Qom, Iran.

Email: mn@qabas.net

 0009-0003-7587-5282

مقتضای حکمت الهی این است که هیچ فعلی از افعال او بی غرض و هدف نباشد. خلقت انسان که اشرف مخلوقات است نیز از این امر مستثنی نیست: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا» (مؤمنون: ۱۱۵). خداوندی که غنی علی الاطلاق است نفع و فایده‌ای از خلقت انسان نمی‌برد، بلکه هدف او لطف و احسان به بشر و رساندن او به کمال است. انسان نیز در مسیر پیمایش کمال خود نیازمند ابزار و وسایلی است که خالق حکیم از این امر نیز غفلت نکرده و همه آنها را در نهاد انسان تعبیه کرده است (فقیهی، ۱۳۹۴). یکی از این تجهیزات بسیار مهم، گزینه جنسی است که نقش ممتاز و بی‌بدیلی در صعود یا سقوط انسان دارد و از مهمترین، مشکل‌ترین، حساس‌ترین و مؤثرترین وسایل آزمایش انسان است به‌گونه‌ای که بسیاری از امتحانات و ابتلائات بشری به نوعی مرتبط با این میل است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸). طغیان و ارضای نامشروع این میل منشأ بسیاری از انحرافات فکری، رفتاری، فرهنگی، اجتماعی و... در دنیا، خسران دنیوی و شقاوت ابدی در آخرت و ارضای صحیح و مشروع آن یکی از بهترین مرکب‌ها برای رسیدن به کمال است (مصباح یزدی، ۱۳۸۴؛ مطهری، ۱۳۸۴، ۵۶۱/۱). انسان در صورت پیروزی در این امتحان، کمالات نفسانی قابل اعتنایی کسب و به بالاترین درجه عروج می‌کند مانند حضرت یوسف علیه السلام و بزرگانی مانند ابن سیرین و رجبعلی خیاط (مصباح یزدی، ۱۳۸۸). همچنین در صورت شکست به حزیض ذلت سقوط و در درکات ضلالت طی طریق می‌کند و به تعبیر امیرالمؤمنین علیه السلام در زمره بهایم و حیوانات قرار می‌گیرد (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶).

فلسفه وجودی میل جنسی انسان و ارضای آن نیز برای تأمین همین هدف تبیین می‌شود. پژوهش حاضر، دیدگاه قرآن را که منبع و حیانی و خطاناپذیر در مورد نقش ارضای میل جنسی در رساندن بشر به کمال نهایی اوست، بررسی می‌کند. اگرچه پس از جست‌وجوی گسترده در میان آثار، اثری که مشابه پژوهش حاضر باشد، یافت نشد، در میان تألیفات برخی از بزرگان اشاره‌هایی به این مسئله شده است که البته هیچ کدام به صورت مستقل به این مسئله نپرداخته‌اند. برای نمونه علامه مصباح یزدی در کتاب/اخلاق در قرآن (۱۳۹۱، ۲/۲۰۷-۲۲۷) توضیحاتی در مورد ارزش اخلاقی ارضای میل جنسی و بیان برخی کارکردهای این میل ارائه کرده است. علامه طباطبایی، شهید مطهری و آیت‌الله جوادی آملی نیز در



آثار خود به مناسبت‌هایی به صورت تک‌گزاره و اشاره‌ای مطالبی را در این زمینه آورده‌اند. در پژوهش حاضر به شیوه تحلیلی- اسنادی و با رعایت ضوابط تفسیر موضوعی این موضوع بررسی شده است. میل در مباحث انسان‌شناسی از کیفیات نفسانی است که منشأ اراده و حرکت ارادی در انسان بوده و در صورت فقدان آن، فعل اختیاری و ارادی محقق نمی‌شود. میل به تغذی همیشه در انسان وجود دارد، ولی این میل در شرایط خاص تحریک می‌شود تا به اراده خوردن منتهی شود. (مصباح یزدی، ۱۳۸۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۴) میل در اصطلاح به معنای کشش درونی و رغبتی است که باعث حرکت انسان شده و به رفتار او جهت می‌دهد. میل جنسی به معنی کشش و رغبت انسان به سمت مسائل جنسی و شهوانی است. حکما و فلاسفه این میل را قوه شهویه می‌نامند. اصطلاح میل جنسی در قرآن به کار نرفته، اما در آیات بسیاری به این مفهوم اشاره شده است. در فرهنگ قرآنی و روایی واژه شهوت گاه در مفهوم عام رغبت به لذات مادی و گاه در مفهوم خاص میل جنسی به کار رفته است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۷، ۲/۲۸۳). مفهوم هوی در برخی از مصادیق خود به میل جنسی اشاره دارد. مراد از کمال انسان، صفت وجودی است که شخص فاقد آن بوده، ولی پس از مدتی انسان واجد آن می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ۱/۵۱). برخی در تعریف کمال انسان گفته‌اند: «کمال الانسان هو خروجه في جانب العلم و العمل من القوة إلى الفعل» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۱۷/۱۹۶). بالاترین کمال را که فعلیتی مافوق آن برای انسان فرض نمی‌شود، کمال نهایی انسان می‌گویند (رجبی، ۱۳۹۵). اگرچه کلمه کمال انسان یا کمال نهایی در قرآن نیامده است، ولی در آیات وحی، کلمات و مفاهیمی وجود دارد که منطبق با مفهوم کمال نهایی انسان است. فوز، فلاح، سعادت و مفاهمی مانند لقای الهی، قرب الی الله، رضوان و رحمت الهی از این کلمات و مفاهیم است.

۲. چارچوب نظری پژوهش

۲-۱. هدفمندی میل جنسی

انسان در پیمایش حرکت استکمالی خود، تمام امکانات تعبیه شده در وجودش از جمله امیال را مانند ابزاری به کار می‌گیرد تا هدف خلقت خود را تأمین کند. وقتی هدف از خلقت



انسان ایصال او به سعادت است ناگزیر تمام توابع وجودی او نیز باید برای رساندن او به این مقصد تکوین و تعریف شود. خانواده، جغرافیای زندگی، عصر زندگی، حوادث، خصوصیات فردی، امیال و گرایش‌ها و... جز به سوی مقصد خلقت نمی‌تواند قرار گیرد مانند وقتی که فردی فقط به دلیل غرض خاصی مثل قهرمانی در مسابقه ورزشی انتخاب شود و تمام قصد این باشد که او به جایگاه قهرمانی قطعی برسد. در اینجا تمام شئون زندگی او مانند سبک زندگی، تغذیه، ساعت خواب و بیداری، تنبیه و تشویق، روابط اجتماعی و حتی تعطیلی و تفریحاتی که برای او در نظر گرفته می‌شود به‌طور قطع با پیروزی وی در مسابقه ربط دارد. خداوند نیز هرآنچه در نظام تکوین آفریده و در نظام تشریح جعل کرده است برای ایصال انسان به کمال متناسب اوست و انسان نیز باید همه این امور را در همین مورد به‌کار گیرد. همچنان‌که قرآن کریم به رسول الله ﷺ می‌فرماید: «قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (انعام: ۱۶۲). این آیه، سیر تکوینی (حیات و ممات) و سیر تشریحی (مناسک و نماز) انسان را برای خداوند متعال و در مسیر عبودیت و کمال می‌داند.

در این سلسله اهداف، تعیین هدف نهایی و اصیل نیز به انگیزه فاعل بستگی دارد. به طوری که ممکن است یک هدف برای فاعلی هدف متوسط و برای فاعل دیگر هدفی اصیل و نهایی باشد. (مصباح یزدی، ۱۳۹۱/۲، ۱۳۶؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۱/۲، ۴۹۵) انسان‌ها نیز در اعمال اختیاری خود بسته به انگیزه‌های خود اهدافی را دنبال می‌کنند. اگر هدف از انجام عملی صبغه الهی باشد ارزشمند بوده و او را در مسیر کمال یاری خواهد کرد. همین صبغه الهی نیز می‌تواند اهداف متوسط و نهایی داشته باشد. ممکن است برای فردی رهایی از جهنم هدف نهایی باشد، شخص دیگر علاوه بر رهایی از جهنم، رسیدن به نعمت‌های بهشتی را نیز در سلسله اهداف خود لحاظ کند. افرادی نیز در مرحله بالاتر تنها رضوان و لقای خداوند را در نظر داشته و باقی اهداف را در قالب مقدمه کسب می‌کنند. در مورد میل جنسی نیز هدف خداوند از خلقت آن در اختیار قرار دادن ابزار لازم برای سعادت انسان است. هر یک از انسان‌ها نیز می‌توانند این ابزار را به قصد هدف خاصی به‌کار گیرند. گروهی میل جنسی را فقط برای التذاذ و خوش‌گذرانی ارضاء می‌کنند. گروهی ممکن است با هدف تولید مثل یا تشکیل خانواده اقدام به ارضای مشروع میل جنسی کنند. ممکن است انگیزه برخی اجتناب



از معصیت و تعبد در امتثال دستورات الهی باشد، البته گروهی نیز هدف نهایی از خلقت را در نظر داشته و آمیزش جنسی را برای رسیدن به کمال نهایی و قرب الهی انجام می دهند. از این رو، خداوند رحمان در نظام تشریح که همسو با نظام تکوین است مسئله نکاح و ارضای صحیح میل جنسی را مطرح کرده تا به اقتضای ربوبیت خود که متکفل همه نیازهای مخلوق است راه رسیدن به کمالات را به انسان نشان داده باشد. نکاحی که در آیه «وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ» (نور: ۳۲) بدان امر و در روایات متعدد از آن به عظمت و سنت نبوی یاد شده است (کلینی، ۱۴۰۷ ه.ق، ۳۲۸/۵) فقط به معنی آمیزش جنسی نیست. نکاح و ارضای مشروع غریزه جنسی در نگاه قرآنی به منزله پلکانی است که انسان را در عروج به مقامات عالیه کمک کرده و سبب ترفیع درجات روحی وی می شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۴). از این رو، برخی از فقهای امامیه به صبغه عبادی نکاح تصریح کرده و آن را ملحق به عبادات دانسته اند. ایشان در مسئله امکان جعل یا شرط خیار در عقد نکاح توضیح داده اند که عقد نکاح مانند بیع و سایر عقود از قسم معاملات نیست تا بتوان در آن شرط خیار و... را معتبر دانست، بلکه از آنجاکه نکاح صبغه عبادی دارد چنین شرطی در آن راه ندارد (عاملی، ۱۴۱۰ ه.ق، ۱۲۰/۵). شاهد این مدعا آدابی است که برای آمیزش جنسی چه در شب زفاف و چه در سایر مواقع آمیزش در روایات آمده است. برخی از این تشریفات مربوط به قبل از آمیزش جنسی است مانند وضو گرفتن زن و شوهر، خواندن دو رکعت نماز، شکر خدا کردن، دعا برای دوام محبت و عشق بین زوجین، دعا برای عاقبت به خیری خود و فرزند، دعا برای در امان ماندن از شر شیطان، دعا برای تولید فرزند سالم و صالح، گفتن حمد و ثنای الهی، صلوات فرستادن، استعاذه کردن، گفتن «بسم الله الرحمن الرحیم»، تکرار ذکر تکبیر در شب زفاف و... (طبرسی، ۱۳۷۲؛ مفید، ۱۴۱۳ ه.ق).

برخی از آداب نیز مربوط به هنگام آمیزش جنسی و بعد از آن است مانند ذکر خدا گفتن، رو به قبله و پشت به قبله نبودن، جماع در شب جمعه، به طور کامل عریان نبودن، بدون روانداز نبودن، جای آرام و خلوت بودن، باعجله آمیزش نکردن، نگاه نکردن به عورت یکدیگر، صحبت نکردن با یکدیگر، با شکم پر آمیزش نکردن، غسل کردن فوری پس از آمیزش، با حالت جنابت نخوابیدن، شستن خود و وضو گرفتن در صورت فاصله تا غسل



کردن، عدم آمیزش در بین الطلوعین، عدم آمیزش در ظهر، عدم آمیزش به صورت ایستاده و... (طبرسی، ۱۳۷۲) با نگاهی دقیق به این دستورات مشخص می‌شود در همه این موارد نوعی احتراز از لذت جویی و التذاذ حیوانی لحاظ شده است، به طوری که این عمل به ظاهر شهوانی و حیوانی را در نظامی عبادی و روحانی توصیف می‌کند. گویی انسان در هنگام آمیزش جنسی مشروع، مشغول انجام مناسک عبادی و گام نهادن در معراجی روحانی است. برخی از اهل معرفت در تشریح این آداب در تشبیهی نغز، آمیزش جنسی مشروع را به مثابه ورود به حرم دانسته که مجرای فیض خداوند بوده و از این نظر نیازمند طهارت، اذن ورود، دعا و... است (جوادی آملی، ۱۳۸۹).

۲-۲. ارضای صحیح میل جنسی عامل سعادت انسان

برخلاف دیدگاه برخی مکاتب و اندیشمندان که میل جنسی را امری پلید و ارضای آن را نیز عامل سقوط انسان از جایگاهی رفیع می‌دانند (فقیهی، ۱۳۹۴) قرآن کریم در آیات متعدد، ارضای صحیح میل جنسی را عامل ترقی انسان می‌داند. این آیات را می‌توان در چهار قسمت بررسی کرد:

۲-۲-۱. شریک جنسی مؤمن، ابزاری برای حرکت تکاملی

در آیات متعدد، خلقت همسر برای انسان از الطاف الهی است: «وَ خَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا» (نبأ: ۸). از آنجاکه این آیات در مقام امتنان بر انسان است (ر.ک. ابن عاشور، ۱۴۲۰ هـ.ق، ۱۴۵/۲۷، قرطبی، ۱۳۶۴، ۱۲۵/۱۰) می‌توان دریافت که میل به همسر که بخش عمده آن ناشی از غریزه جنسی است از نعمت‌های تکوینی مهم الهی است و هر نعمتی که خالق حکیم برای انسان فراهم کرده است به طور قطع در مسیر هدف خلقت و کمال انسان کاربرد دارد.

اول، ایمان، شرط گزینش همسر

در مقام تشریح، خداوند در آیات متعدد، تقوا و ایمان همسر را از شروط گزینش همسر می‌داند و بر آن تأکید می‌کند. خداوند در سوره تحریم در خطاب به همسران پیامبر ﷺ می‌فرماید: «عَسَىٰ رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَنَّ أَنْ يُبَدِّلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِنْكَ مَسْلِمَاتٍ مُّؤْمِنَاتٍ قَانِتَاتٍ تَائِبَاتٍ عَابِدَاتٍ سَائِحَاتٍ ثَيِّبَاتٍ وَأَبْكَارًا» (تحریم: ۵). این آیه به اوصاف همسر شایسته اشاره می‌کند



و شش ویژگی یعنی، اسلام، ایمان، فرمانبری، توبه، عبادت و روزه داری را که از فضایل اعتقادی و اخلاقی است قبل از واژگان «شوهرکرده» و «دوشیزه» آورده است. گویی آیه شریفه بیان می‌دارد که شریک جنسی انسان در مرحله اول و قبل از توجه به وضعیت ظاهری همسر باید این فضایل را داشته باشد و مقصود اولی از نکاح و ارضای میل جنسی در مسیر این فضایل و کمالات است. نکته جالب توجه اینکه در تقدیم و تأخیر بین ثبوت و دوشیزگی، ابتدا ثبوت بودن را ذکر می‌کند تا به نوعی بیان دارد که شرایط ظاهری در ارضای میل جنسی چندان مدنظر نیست و رشد و صعود معنوی در سایه وجود سایر فضایل، اصل و اساس نکاح است.

آیه ۲۵ سوره نساء نیز بر ایمان همسر تأکید کرده است: «وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ؛ اگر توان مالی برای ازدواج با زن آزاد مؤمن ندارید با کنیزان مؤمن ازدواج کنید». این آیه، ایمان را شرط اساسی در هر ازدواجی می‌داند. این نکته آیه ۴۹ سوره احزاب نیز اشاره شده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا فَيَعْبُوهُنَّ وَسَرَخُوهُنَّ سَرَاحاً جَمِيلاً». در این آیه حکم طلاق زنان پیش از ارتباط جنسی برای عموم مؤمنین بیان شده است و آنان را با وصف «مؤمنات» ذکر می‌کند. از آنجا که براساس روایات و فتوای مشهور فقها ازدواج موقت با اهل کتاب جایز است (ر.ک. موسوی خمینی، ۱۴۲۴ه.ق، ۴۶۸/۲) روشن می‌شود که قید «مؤمنات» احترازی نیست و برای بیان صفت مطلوب زوجه است (بیضاوی، ۱۴۱۸ه.ق، ۲۳۵/۴؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۷، ۳۷۷/۷).

دوم) تحصیل سکینه و آرامش در سایه ایمان همسر

آیه دیگر هدف از ازدواج را نه فقط اطفای غریزه جنسی، بلکه تحصیل سکونت و آرامش جسمی و معنوی می‌داند: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا» (روم: ۲۱). این سکونت و آرامش در سایه معنویت و ایمان همسر ایجاد می‌شود؛ زیرا ازدواج و ارتباط جنسی با احساسات عالی انسانی آمیخته است و زمینه دستیابی به بسیاری از اوصاف روانی و فضایل اخلاقی مناسب را فراهم می‌کند (فقیهی، ۱۳۹۴). در روایت آمده است که پیامبر ﷺ پس از ازدواج امیرالمؤمنین ع و حضرت زهرا ع به منزل ایشان وارد شد و

از امیرالمؤمنین علیه السلام در مورد حضرت زهرا علیها السلام پرسید. امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: «نِعْمَ الْعَوْنُ عَلَى طَاعَةِ اللَّهِ». حضرت ازدواج را ابزاری در دستیابی به هدف خلقت می‌داند که ایمان و تقوای همسر راه را در این مسیر فراهم می‌کند. ایمانی که اگر در طول زندگی زناشویی از بین رود علقه زوجیت نیز به تبع آن از بین خواهد رفت. براساس آیات قرآن (ر.ک.، بقره: ۲۲۱؛ ممتحنه: ۱۰)، روایات (ر.ک.، طوسی، ۱۳۹۰، ۱۷۸/۳، قمی، ۱۳۶۳، ۳۶۳/۲، کلینی، ۱۴۰۷ هـ.ق، ۲۴۸/۵) و فتوای فقها (ر.ک.، حسینی روحانی قمی، ۱۴۱۲ هـ.ق، ۴۴۶/۲۱؛ مفید، ۱۴۱۳ هـ.ق؛ موسوی خمینی، ۱۴۲۴ هـ.ق، ۴۶۸/۲) ازدواج با کفار حرام است. اگر غرض از ازدواج فقط ارضای میل جنسی بود، دلیلی نداشت برای ایجاد رابطه جنسی اعتقادات شریک جنسی دخیل باشد، اما چون ارضای صحیح میل جنسی عامل حرکت در مسیر کمال انسانی است اعتقادات و فضایل اخلاقی شریک جنسی مورد توجه مؤکد قرآن کریم است. اگر هریک از زوجین پس از اسلام از اعتقاد خود برگردد و کافر شود، بی‌درنگ رابطه زوجیت قطع می‌شود و ادامه زندگی مشترک مشروع نیست (موسوی خمینی، بی‌تا، ۴۹۵/۲).

عدم ایمان یکی از زن و شوهر نیز موجب قطع زوجیت میان آن دو می‌شود. قرآن درباره زنان کافری که از شهر خود به دیار مسلمین هجرت کرده‌اند، دستور می‌دهد که پس از اطمینان از ایمان واقعی آنها دیگر آنها را به شهر و همسرانشان بازنگردانید؛ زیرا این زن و مرد دیگر بر یکدیگر حلال نیستند؛ «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مِهَاجِرَاتٍ فَاْمْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَأَهِنَّ جِلْلٌ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ» (ممتحنه: ۱۰). بسیاری از فقها با استناد به این آیه به حرمت ازدواج با کافر فتوا و به قطع رابطه زوجیت با ظهور ارتداد داده‌اند (ر.ک.، مفید، ۱۴۱۳ هـ.ق؛ حسینی روحانی قمی، ۱۴۱۲ هـ.ق، ۴۴۶/۲۱). در سوره بقره با صراحت بیشتری از ازدواج با مشرک نهی شده و تنها راه جواز آن، ایمان آوردن مشرک اعلام شده است: «وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَةَ حَتَّىٰ تُؤْمِنَ» (بقره: ۲۲۱). فضیل بن یسار می‌گوید: «از امام صادق علیه السلام از حکم تزویج خواهر همسر با مرد فاسدالعقیده‌ای پرسیدم. ایشان در پاسخ ضمن استشهاد به این آیه، این عمل را فاقد ارزش دانست و از انجام آن منع کرد» (کلینی، ۱۴۰۷ هـ.ق، ۳۴۹/۵).

سوم، منع نکاح با مفسدان اخلاقی و رفتاری

قرآن علاوه بر فساد اعتقادی، فساد رفتاری و اخلاقی را نیز مانعی برای ازدواج دانسته و می‌فرماید: «الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحَرِّمَ ذَلِكَ عَلَى



المؤمنین» (نور: ۳). مفسران در اینکه آیه شریفه در مقام بیان اخبار از یک حکم تکوینی است یا انشای حکم تشریحی، اختلاف نظر فراوانی دارند. گروهی معتقدند که آیه واقعیتی بیرونی را بیان کرده و می‌فرماید در عالم واقع اهل فحشا با همسری بدکاره یا مشرک ازدواج می‌کنند و چنین ازدواجی برای مؤمنین اتفاق نخواهد افتاد؛ زیرا اهل فحشا و ابتذال به یکدیگر علاقه داشته و به دنبال یکدیگر می‌گردند. درمقابل، عده‌ای می‌گویند مراد از آیه، بیان حکم شرعی است. از آنجاکه آیه در سیاق آیاتی قرار دارد که احکام شرعی را بیان می‌کند، به نظر می‌رسد در اینجا نیز انشای حکم شرعی مقصود است و مراد این است که ازدواج مرد زناکار با زن مؤمن و نیز زن زناکار با مرد مؤمن حرام است و زن یا مرد زناکار باید با زن و مرد زناکار یا مشرک ازدواج کند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۸۰/۱۵). روایات اهل بیت علیهم‌السلام نیز مؤید این احتمال است. در احادیث متعددی حضرات معصومین علیهم‌السلام در تفسیر آیه شریفه فرموده‌اند: «اگر کسی مشهور به زنا بود و حد نیز بر او جاری شد، ولی همچنان توبه نکرد، ازدواج با چنین کسی حرام است» (حویزی، ۱۴۱۵، ۵۷۷/۳، کلینی، ۱۴۰۷ ه.ق، ۳۵۴/۵).

امام باقر علیه‌السلام در روایتی با استناد به همین آیه شریفه و تقابل مؤمن و مشرک استدلال می‌کند که اگر کسی میل جنسی را از مسیر غیرمشروع آن ارضا کند در آن حالت از ایمان خارج شده است: «فَلَمْ يُسَمَّ اللَّهُ الرَّائِي مُؤْمِنًا وَلَا الرَّائِيَةَ مُؤْمِنَةً وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص لَيْسَ يَمْتَرِي فِيهِ أَهْلُ الْعِلْمِ أَنَّهُ قَالَ لَا يُرْنِي الرَّائِي حِينَ يُرْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ». (کلینی، ۱۴۰۷ ه.ق، ۳۲/۲) اینکه شخص زانی هنگام فحشا از حالت ایمان خارج است گویای این نکته است که ارضای صحیح میل جنسی در وجود انسان برای حرکت در مسیر سعادت است و از آنجاکه مشرک در مسیر شقاوت و ضلالت حرکت می‌کند، پس زانی که میل جنسی را از راه غیرمشروع آن ارضا می‌کند نیز در مسیر شقاوت است. شبیه این مفهوم در آیه ۲۶ سوره نور نیز آمده است: «الْحَيْثَاتُ لِلْحَيْثِينَ وَالْحَيْثُونَ لِلْحَيْثَاتِ وَالطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ وَالطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ أُولَئِكَ مُبَرَّزُونَ مِمَّا يَقُولُونَ هُمْ مَعْفُورَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ». اگرچه مفسران در معنی عبارت «خبیث» و «طیب» و وجه اختصاص این افراد به یکدیگر اختلاف نظر دارند، در حدیث آمده است این آیه مانند آیه «الرَّائِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً» است؛ زیرا گروهی از مردم به دنبال ازدواج با اهل فحشا بودند و خداوند ایشان را از این کار نهی کرد (طبرسی، ۱۳۷۲). برخی روایات مختلف حکایت می‌کنند که برخی

از اصحاب ائمه علیهم السلام از ایشان درباره ازدواج با زنان خبیثه سؤال می‌کردند و ائمه علیهم السلام نیز از چنین عملی نهی می‌کردند. این روایات نشان می‌دهد مراد از خبیثه، زنان خبیثه و اهل فحشا هستند برخلاف تفسیر برخی مفسران که خبیث را به معنی اعمال یا گفتار ناپاک دانسته‌اند (اشعری قمی، ۱۴۰۸ هـ.ق). باتوجه به قرینه مقابله، مراد از طیب نیز مرد پاکدامن است که برای حفظ طهارت و طی طریق در مسیر طهارت نیازمند شریک جنسی پاک است؛ زیرا تجانس روحی و اخلاقی در هر نوع مصاحبت و از جمله گزینش همسر از مواردی است که انسان را در سلوک الهی و نیل به کمالات نفسانی کمک می‌کند (فقیهی، ۱۳۹۴).

چهارم) اجتناب از فحشا لازمه ایمان و سلوک

خداوند در سوره فرقان در توصیف بندگان الهی که در مسیر بندگی قرار دارند اوصافی را ذکر می‌کند که یکی از این اوصاف دوری از زناست: «(وَ عِبَادُ الرَّحْمٰنِ وَ لَا یَزْنُوْنَ وَ مَنْ یَفْعَلْ ذٰلِكَ یَلْقُ اَثَمًا)» (فرقان: ۶۳-۶۸). سالک در طریق عبودیت که به سمت غایت بندگی در حرکت است نیازمند انجام برخی افعال و ترک بعضی اعمال است. در این آیات خداوند برخی از این موارد را بیان کرده که یکی از آنها ترک فحشا و بالتبع ارضای میل جنسی از مسیر صحیح آن است.

پنجم) ترک فحشای جنسی، شرط بیعت با رسول الله صلی الله علیه و آله

خداوند در سوره ممتحنه ترک زنا را یکی از شروط بیعت با پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله ذکر کرده و در ادامه به رسول خود دستور می‌دهد با کسانی که این شروط را تعهد می‌کنند بیعت و برای آنها از خداوند طلب مغفرت کند: «یا ایها النبی إذا جاءک المؤمنات یتابعنک علی أن لا یشرکن بالله شیئاً ولا یشرفن ولا یزنین ولا یقتلن اولادهن ولا یتأینن بیهتان یتفترینه بین یدیهن و أرجلهن و لا یعصینک فی معروف قبایعهن و استغفر هن الله إن الله غفور رحیم» (ممتحنه: ۱۲). استغفار پیامبر صلی الله علیه و آله شامل کسانی می‌شود که میل جنسی را از هر راهی ارضا نکرده و از این میل مراقبت می‌کنند. استغفار اشرف مخلوقات عالم، صرف ادای کلمات و قرارداد نیست و در ورای این خواسته اثرات تکوینی برای فرد حاصل می‌شود. اهل ادب اصل ماده غفر را به معنی محو اثر و موانع دانسته‌اند که وقتی در مورد گناهان به کار می‌رود به معنی رفع موانع و ظلمات سیئات است تا انسان بتواند آثار حسنات را دریافت و صلاحیت اخذ فیض و لطف را دارا شود (مصطفوی، ۱۳۶۸/۷، ۲۹۳). شاهد این مطلب فرموده حضرت ابراهیم علیه السلام است: «(وَ الَّذِیْ یُتِّیْنِیْ ثُمَّ یُحْیِیْنِیْ. وَ



الَّذِي أَظْمَعُ أَنْ يُغْفَرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ» (شعرا: ۸۱-۸۲). مراد از مغفرت حضرت ابراهیم علیه السلام تطهیر از گناه نیست؛ زیرا انبیا معصوم و مبری از گناه هستند، بلکه مقصود آن است که خداوند متعال آنچه را در حضرت ابراهیم علیه السلام مانع لقای بهتر و درک مراتب کامل تر است با غفرانش از میان برده، مقدمات نیل به کمال مطلق را برای حضرتش فراهم می‌کند. حجب و ظلمانی را خداوند از بین می‌برد که در اثر اقتضائات عالم دنیا از جمله انجام مباحتی مانند خواب، خوراک و اشتغالات لازمه دنیوی برای حضرت ابراهیم علیه السلام به وجود آمده است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۲۸۵/۱۵). استغفار پیامبر صلی الله علیه و آله برای کسانی که فحشا را ترک کرده و میل جنسی را در راه معقول آن به‌کار گرفته‌اند باعث رفع موانع ظلمانی و توفیق سلوک در مسیر رحمانی و حرکت به سمت سعادت ابدی است.

۲-۳. حرکت تکاملی بهشتیان در سایه رابطه جنسی

از دیگر آیات نشان‌گر نقش میل جنسی در مسیر کمال انسانی آیات بیانگر وجود و ارضای این میل در بهشت است. درباره ظرف مکانی تحقق کمال انسان بین اهل نظر اختلاف است. عده‌ای باتوجه به این نکته که تکامل، معلول عمل صالح و اختیاری انسان است و چنین عملی نیز تنها در سرای دنیا ممکن است ظرف تحقق کمالات را نیز همین دنیا یا عالم برزخ که از جهاتی به عالم دنیا شباهت دارد، دانسته‌اند. (ر.ک.، جوادی آملی، ۱۳۸۰، ۳۸۴/۱ و ۲۴۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۳۷۶/۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۴) گروه دیگر معتقدند که علاوه بر دنیا و عالم برزخ در بهشت و جهنم نیز نیل به کمال امکان‌پذیر است (ر.ک.، شجاعی، ۱۳۸۰؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۷، ۲۷۶/۶).

در تبیین این دیدگاه می‌توان گفت از آنجاکه کمال انسانی فعلیتی از نفس انسان و متناسب با نحوه وجود آن است، پس متناسب با هر نشئه از وجود انسان (دنیا، برزخ، قیامت) کمالی برای انسان در آن عالم تحقق پیدا خواهد کرد. حتی می‌توان گفت از آنجاکه این عوالم در طول یکدیگر بوده و یکی پس از دیگری به وجود می‌آیند ظرف تحقق کمال انسان به صورت کلی در عالم قیامت است؛ زیرا براساس آیات قرآن کریم، انسان موجودی ایستا و ساکن نیست، بلکه به‌طو دائم در حال حرکت و تکامل است. این حرکت استکمالی به سمت خداوند یعنی، ذات ازلی و ابدی است: «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره: ۱۵۶). از این رو،

این حرکت را انتها و تمامی نیست و پیوسته انسان سیر می‌کند تا به لقاء الله برسد: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ» (انشقاق ۶)، «إِلَىٰ اللَّهِ الْمُنِيرِ» (نور: ۴۲). این آیه می‌فرماید: «صیورت و شدن انسان به سمت خداست». سیر به سمت کمال مطلق و بی‌نهایت نشان می‌دهد کمال بعد از کمال و رشد بعد از رشد باید حاصل شود: «إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ» (قیامه: ۱۲). این سیر الی الله و شهود باطنی حضرت حق اوج تکامل انسان هاست (مصباح یزدی، ۱۳۸۸؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۷، ۳۱۰/۵) که البته تمامی ندارد (رهید و کریمی، ۱۴۰۰).

قرآن کریم در سوره انشقاق می‌فرماید: «لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ». برخی از قرآن پژوهان در ترجمه و توضیح این آیه گفته‌اند: «بی‌تردید شما حال و مرحله‌ای را پس از حال و مرحله‌ای خواهید پیمود. این سیر تکاملی در دنیا از مرحله نطفه شروع شده تا زمان مرگ در عالم برزخ تا زمان قیامت کبری و در سرای آخرت و در موافق قیامت تا مقام لقای الهی ادامه دارد» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۲۴۶/۲۰؛ مشکینی، ۱۳۸۱). برخی از بزرگان در این باره آورده‌اند که مرتبه «ذَنِي فَتَدَلِّي» آخرین مرحله سیر و سلوک انسان نیست و «أَقْرَأُ وَ أَرْقُ» پایانی ندارد. معنای جاودانگی بهشت نیز همین است که قلمرو مشاهدات انسان را مرزی نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۹).

۲-۴. التذاذ جنسی از مهمترین نعمت‌های بهشتی

یکی از نعمت‌هایی که مکرر در مورد اهل بهشت در آیات قرآن کریم مطرح شده نعمت برخورداری از لذت میل جنسی است. از آنجاکه لذت ارضای میل جنسی لذیذترین یا یکی از لذیذترین لذت‌هاست (ر.ک. کلینی، ۱۴۰۷ هـ.ق، ۳۲۱/۵) خداوند در قرآن کریم اهل جنت را به نعمت هم‌خوابگی با حورالعین و همسران بهشتی متنعم ساخته است (ر.ک.، دخان: ۵۴؛ طور: ۲۰؛ واقعه: ۲۲). به فرموده قرآن کریم، حیات حقیقی انسان در سرای آخرت است: «وَأِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ» (عنکبوت: ۶۴). این موجود زنده در حال حرکت است و در مسیر تکامل قدم برمی‌دارد. به نظر می‌رسد ارضای میل جنسی در نشئه قیامت نیز لازمه این حیات خاص بوده و برای درک درجات عالی‌تر ضروری است. گویی انسان با بهره‌برداری از این عطیه، قدرت ترقی به سمت کمالات را پیدا می‌کند همچنان‌که در نشئه دنیا نیز این میل را در مسیر کمال به‌کار می‌گرفته است.



۲-۵. خداوند و اولیای الهی، واسطه تزویج اهل بهشت

در تأیید این مطلب باید گفت که واسطه تزویج در آن نشئه نیز خود خداوند و اولیای اوست. در دو آیه قرآن در توصیف اهل بهشت آمده است: «رَزَوْنَاهُمْ مَجُورٍ عَيْنٍ» (دخان: ۵۴؛ طور: ۲۰). امام باقر علیه السلام فرمود: «فَإِذَا دَخَلَ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ وَ أَهْلُ النَّارِ النَّارَ بَعَثَ رَبُّ الْعَرْشِ عَلِيًّا علیه السلام فَأَنْزَلَهُمْ مَنَازِلَهُمْ مِنَ الْجَنَّةِ وَ رَزَوَجَهُمْ، فَعَلِيَ وَ اللَّهِ الَّذِي يُرْوَجُ أَهْلَ الْجَنَّةِ فِي الْجَنَّةِ» (کلینی، ۱۴۰۷ هـ.ق، ۱۵۹/۸). از آنجا که شریعت اختصاص به دنیا دارد و در بهشت احکام فقهی وجود ندارد، به نظر می‌رسد مراد از واسطه بودن امیرالمؤمنین علیه السلام در تزویج اهل بهشت، وساطت ایشان در طی مراحل کمال و افاضه فیض آن حضرت به بهشتیان در پرتو رابطه جنسی در بهشت است.

۲-۶. لذت جنسی از مصادیق کمالات بهشتی

شاهد قوی بر این ادعاهای مطرح شده آیات سوره نبأ است که می‌فرماید: «إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفَازًا. خَدَائِقَ وَأَعْنَابًا. وَكَوَاعِبَ أَتْرَابًا» (نبأ: ۳۱-۳۳). در این آیات خداوند پاداش اهل تقوا را در بهشت، نیل به فوز و کمال معرفی می‌کند. بلافاصله این فوز و کمال را تشریح و مصادیق آن را بیان می‌کند که یکی از این مصادیق، کواعب است. کواعب جمع کلمه کاعب به معنی دوشیزه‌ای است که تازه برآمدگی سینه او آشکار شده است و اشاره به آغاز جوانی او دارد. اتراب جمع ترب و به معنای مثل و مانند است. «کواعب اتراب» به معنای دخترانی هم‌سن و سال و شبیه به هم است. (رک، ابن عاشور، ۱۴۲۰ هـ.ق، ۳۹/۳۰؛ ابوحنیفه اندلسی، ۱۴۲۰ هـ.ق، ۲۸۹/۱۰؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ هـ.ق، ۲۸۱/۵؛ سمین، ۱۴۱۴ هـ.ق، ۴۶۷/۶؛ صافی، ۱۴۱۸ هـ.ق؛ طبرسی، ۱۳۷۲) در کلام عرب مقصود اصلی بین بدل و مبدل منه، بدل است تا جایی که گفته‌اند مبدل منه در حکم سقوط است (جامی، بی‌تا، ۱/۳۶۰). بنابراین، معنی آیه شریفه یعنی، فوز و سعادت که متقین به آن خواهند رسید همین خوردنی‌ها، آشامیدنی‌ها و آمیزش‌هاست. آمیزشی که انسان را برای عروج در درجات بهشت مهیا ساخته و پیوسته بر کمالات او می‌افزاید.

شاهد دیگر این مدعا آیات سوره مبارکه یس است که در توصیف بهشتیان می‌فرماید: «إِنَّ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ الْيَوْمَ فِي شُغْلٍ فَاكِهِونَ» (یس: ۵۵). امام صادق علیه السلام در تفسیر این آیه فرمود: «مَعْنَاهُ شُغْلُوا بِإِفْتِضَاحِ الْعَذَارَى يُفَاكِهُونُ بِالنِّسَاءِ وَ يُلَاعِبُونَهُنَّ»؛ ایشان در بهشت از دوشیزگان ازاله بکارت کرده و با همسران خویش ملاعبه و هم‌خوابگی دارند» (طبرسی، ۱۳۷۲، ۶۷۰/۸). بلافاصله در آیه

بعدی می‌فرماید: «هُمَّ وَ أَزْوَاجُهُمْ فِي ظِلَالٍ عَلَى الْأَرَائِكِ مُتَكُونُونَ» (یس: ۵۶). در این آیه پس از بیان نعمت ارضای میل جنسی سخن از اقامت فرد به همراه همسرش در سایه بهشتی به میان آمده است مانند آیه ۵۷ سوره نساء: «وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا هُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَ نُدْخِلُهُمْ ظِلًّا ظَلِيلًا». در آیات دیگر این سایه دائمی و زائل نشدنی معرفی شده است: «وَ ظِلِّ مُتَدَوِّدٍ» (واقعه: ۳۰)، «أَكْلُهَا دَائِمٌ وَ ظِلُّهَا» (رعد: ۳۵)؛ زیرا در بهشت خورشید وجود ندارد و بساط این خورشید و آسمان‌ها هنگام قیامت برچیده می‌شود (ر.ک.، انسان: ۱۳، انبیاء: ۱۰۴، تکویر: ۱). همچنان که جمعی از مفسران اشاره کرده‌اند به نظر می‌رسد مراد از این سایه گسترده و دائمی افاضه خیرات و نزول رحمت الهی باشد که اهل بهشت در سایه این رحمت و اسعه مراتب کمال را به دست می‌آورند (ر.ک.، راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ هـ.ق؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱، ۴۹/۷؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ هـ.ق، ۴۷/۲۸؛ فضل الله، ۱۴۱۹ هـ.ق، ۳۳۱/۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ۲۹۹/۷). ذکر این نکته بلافاصله پس از بیان لذت میل جنسی و معیت ازواج، اشعار به علیت آمیزش در مسیر کمال دارد.

۲-۷. انسان کامل و آمیزش جنسی

دلیل دیگر عاملیت میل جنسی در کمال انسانی، آمیزش جنسی انبیا و اولیای خداست. آیات وحی، روایات اهل بیت علیهم‌السلام و تاریخ بیان می‌کند که انبیا و ائمه علیهم‌السلام که انسان کامل بوده و مفتخر به مقام طهارت و عصمت هستند نیز میل جنسی و همسر داشته و این میل خود را با آمیزش با جنس مخالف ارضا می‌کردند. قرآن کریم می‌فرماید: «وَ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ وَ جَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَ ذُرِّيَّةً» (رعد: ۳۸). از طرفی انبیا و ائمه علیهم‌السلام هیچ‌گاه فعل عبث و بیهوده‌ای مرتکب نمی‌شوند. شهید مطهری می‌فرماید: «کارهای ما انسان‌ها بر دو قسم است: کارهای عبث و بیهوده که نتیجه‌ای بر آنها مترتب نیست؛ یعنی در رساندن ما به کمالاتی که در استعداد ما هست و به عبارت دیگر در رساندن ما به سعادت واقعی هیچ تأثیری ندارند و دیگر کارهای بخردانه و عقل‌پسند که نتایج خوب و مفیدی به بار می‌آورند و ما را به کمال شایسته‌مان می‌رسانند. نوع اول را کارهای لغو و باطل و پوچ و نوع دوم را کارهای اصیل و حکیمانه می‌نامیم، پس کار حکیمانه ما انسان‌ها عبارت است از کاری که ما را به کمال شایسته‌مان برساند» (مطهری، ۱۳۸۴، ۵۴۳/۲). بنابراین، انسان حکیم انسانی است که اول، در کار خود غایت و غرضی دارد؛ دوم، در میان هدف‌ها و غرض‌ها، اصلح و ارجح را انتخاب می‌کند؛ سوم، برای وصول به غرض اصلح و ارجح، بهترین



وسیله و نزدیک ترین راه را برمی‌گزینند (مطهری، ۱۳۸۴، ۴۶/۱). با این توضیح تمام افعال انبیا و ائمه علیهم‌السلام به طور قطع، حکیمانه و برای نیل به کمال خواهد بود. از جمله این افعال ارضای میل جنسی این ذوات مقدسه است که در مسیر سعادت و فلاح استخدام شده است. در این باره نقل شده است که زنی خدمت امام باقر علیه‌السلام رسید و گفت: «أَصْلَحَكَ اللَّهُ إِيَّيْ مُتَبَتِّلَةً فَقَالَ لَهَا وَ مَا التَّبْتُلُ عِنْدَكَ قَالَتْ لَا أُرِيدُ التَّزْوِيجَ أَبَدًا قَالَ وَ لَمْ؟ قَالَتْ أَلْتَمَسُ فِي ذَلِكَ الْفُضْلَ فَقَالَ انْصَرِفِي؛ فَلَوْ كَانَ فِي ذَلِكَ فَضْلٌ لَكَانَتْ فَاطِمَةُ علیها‌السلام أَحَقَّ بِهِ مِنْكَ إِنَّهُ لَيْسَ أَحَدٌ يَسْبِقُهَا إِلَى الْفُضْلِ؛ خدایوند حال شما را نیکو گرداند. من مُتَبَتِّل هستم. حضرت فرمود: تبتل در نزد تو چیست. زن گفت: اینکه هرگز ازدواج نکنم. حضرت فرمود: چر؟ جواب داد برای رسیدن به فضیلت و کمال. حضرت فرمود: چنین کاری نکن؛ زیرا اگر در ترک ازدواج فضیلت و کمالی بود قطعاً حضرت زهرا علیها‌السلام نسبت تو به این فضیلت سزاوارتر بود؛ زیرا احدی در فضیلت و کمال بر او پیشی نمی‌گیرد». (ابن بابویه، ۱۳۷۶) به همین دلیل پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم هنگامی که دید عده‌ای آمیزش جنسی را مخالف حرکت در مسیر سعادت انسانی تلقی کرده و نگاهی پست بدان داشتند، به شدت با آنها برخورد کرد. در روایت آمده است که عثمان بن مظعون خدمت پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم آمد و از تصمیم خود نسبت به اخته و مقطوع‌النسل کردن خود و فاصله گرفتن از همسر و اجتماع خبر داد. آن حضرت به شدت او را از این کار منع کرد و فرمود: «أَيَا مِنَ الْكُوفَى خُوبَى بَرَى بَرَى تُو نِيسْتَم. مِنِ اَز لِدَائِدِ حَلَالِ دُنْيَا اسْتَفَادَه مِی كَنَم وَ بَا هَمْسِرَانَمِ هَمْبَسْتَر مِی شُوم وَ هَر كَسِ اَز اِیْنِ سَنَتِ مَن تَخَطَى كُنَد اَز مَن نِیْسَت» (زمخشری، ۱۴۰۷ هـ.ق، ۶۷۱/۱، طبرسی، ۱۳۷۲، ۳/۳۶۴).

پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در فرمایش دیگری در کنار همسر بودن را از اعتکاف در مسجدالنبی بافضیلت‌تر می‌داند: «جُلُوسُ الْمَرْءِ عِنْدَ عِيَالِهِ أَحَبُّ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى مِنْ اِعْتِكَافٍ فِي مَسْجِدِي هَذَا». (ابی فراس، ۱۴۱۰ هـ.ق، ۱۲۲/۲) فرمایش حضرت مؤید این مطلب است که برای درک مقامات عالیه و درک فلاح و صلاح نیاز نیست انسان ترک ارضای غریزه کند، بلکه باید با استفاده از همین مرکب در صراط مستقیم طی طریق کرده و سالک به سوی خدا باشد. قرآن کریم در ماجرای بعثت حضرت موسی علیه‌السلام در وادی مقدس، معیت و همراهی اهل و عیال او را گوشزد می‌کند تا اشاره‌ای داشته باشد که اهل و عیال انسان نه فقط رهن طریق کمال نیستند، بلکه کمک و یاور خوبی در این مسیرند (قشیری، ۲۰۰۰، ۳/۶۴). «فَلَمَّا قَضَى مُوسَى الْأَجَلَ وَ

سَارَ بِأَهْلِهِ أَنَسَ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ نَارًا قَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ جَذْوَةٍ مِنَ النَّارِ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ» (قصص: ۲۹). برای تأیید این مطلب می‌توان به مسئله و جواب شرعی آمیزش استشهاد کرد. فقهای شیعه با استناد به آیه «لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (بقره: ۲۲۶) و روایات اهل بیت علیهم‌السلام (ر.ک.، ابن بابویه، ۱۴۱۳ هـ.ق، ۴۰۵/۳) فتوا داده‌اند که ترک عمل زناشویی بیشتر از چهار ماه جایز نیست (طباطبایی بزدی، ۱۴۱۹ هـ.ق، ۵۰۷/۵). از آنجاکه اوامر و نواهی الهی تابع وجود مصلحت و مفسده واقعی در امور است و مولای حکیم هر آنچه را که در مسیر سعادت انسانی خللی ایجاد می‌کند حرام و مکروه و هر چه او را در سلوک الی‌الله یاری می‌کند واجب و مستحب اعلام کرده است (ر.ک.، طباطبایی، ۱۳۹۰، ۶۷/۱۶ و ۱۹۲؛ مصباح بزدی، ۱۳۹۱، ۱۴۴/۳) به نظر می‌رسد وجوب جماع برای انسان نیز از آن رو که در مسیر کمال وی نقش دارد مورد توجه شارع است.

۳. بحث و نتیجه‌گیری

آفرینش غریزه جنسی مانند سایر امیال و غرایز فطری لازمه وجودی انسان و هدفمند است و همچون ابزاری زمینه را برای حرکت استکمالی انسان به سمت هدف خلقت و دستیابی به کمال نهایی فراهم می‌کند. میل جنسی مانند سایر امیال، فی‌نفسه نه ارزش اخلاقی مثبت دارد و نه ارزش اخلاقی منفی، بلکه با جهت‌دهی و هدایت این میل به سمت اهداف متعالی می‌توان به آن صبغه عبادی بخشید تا موجب رشد انسان در مسیر رسیدن به کمال نهایی باشد. این اهداف در افراد به حسب استعداد و انگیزه‌های گوناگون متفاوت خواهد بود. قرآن کریم در آیات متعدد به نقش ارضای میل جنسی در سعادت انسان اشاره می‌کند مانند آیاتی که ایمان را شرط اساسی برای انتخاب شریک جنسی عنوان کرده است. قرآن غرض از نکاح را آرامش و سکینه معرفی کرده است که این مهم در سایه ایمان و معنویت همسر به دست می‌آید.

برخی آیات قرآن، فساد اعتقادی (کفر و ارتداد) هر یک از زوجین را موجب قطع رابطه زوجیت می‌داند. همچنین ازدواج با افرادی که مفاسد اخلاقی و رفتاری دارند از منظر آیات وحی، نهی شده است. این آیات به تأثیر ارضای میل جنسی در کمال و سعادت انسان





دلالت دارد. آیاتی که اجتناب از فساد جنسی را ملازم با سلوک نفسانی بیان کرده اند به نقش میل جنسی در سعادت انسان اشاره دارند. دوری کنندگان از فساد جنسی مشمول دعای رسول اکرم صلی الله علیه و آله می باشند که موجب رشد و کمال نفسانی می شود. براساس آیات قرآن، یکی از کمالات و برجسته ترین نعمت های بهشتی، التذاذ جنسی است و بهشتیان در پرتو آمیزش جنسی حرکت استکمالی خواهند داشت. واسطه بودن خداوند و اولیای او در امر تزویج بهشتیان شاهد بر این مدعاست. آیات دال بر آمیزش جنسی انبیا و اولیای الهی از دیگر آیاتی است که بر نقش ارضای میل جنسی در سعادت انسان دلالت دارد.

فهرست منابع

- * قرآن کریم (۱۳۸۱). مترجم: مشکینی، علی. قم: الهادی.
۱. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۶). *الامالی*. تهران: کتابچی.
 ۲. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۳ ه.ق). *من لا یحضره الفقیه*. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
 ۳. ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰ ه.ق). *تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور*. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
 ۴. ابوحیان آندلسی، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ ه.ق). *البحر المحیط فی التفسیر*. بیروت: دارالفکر.
 ۵. اشعری قمی، احمد بن محمد بن عیسی (۱۴۰۸ ه.ق). *النوادر*. قم: مدرسه الامام المهدی علیه السلام.
 ۶. بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ ه.ق). *انوار التنزیل و اسرار التأویل*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
 ۷. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۳۶۶). *تصنیف غرر الحکم و درر الکلم*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
 ۸. جامی، عبدالرحمن بن احمد (بی تا). *شرح ملا جامی علی متن الکافی فی النحو*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
 ۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). *فلسفه حقوق بشر*. قم: مرکز نشر اسراء.
 ۱۰. حسینی روحانی قمی، سید صادق (۱۴۱۲ ه.ق). *فقه الصادق علیه السلام*. قم: دارالکتاب مدرسه امام صادق علیه السلام.
 ۱۱. رجبی، محمود (۱۳۹۵). *انسان شناسی*. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
 ۱۲. رهید، علی. و کریمی، مصطفی (۱۴۰۰). *محل تحقق کمال نهایی انسان از منظر قرآن کریم*. نشریه معرفت کلامی، ۲۷، ۱۴۸-۱۲۹.
 ۱۳. سمین، احمد بن یوسف (۱۴۱۴ ه.ق). *الدر المصون فی علوم الکتاب المکنون*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
 ۱۴. صافی، محمود (۱۴۱۸ ه.ق). *الجدول فی اعراب القرآن و صرفه و بیان مع فواید نحویه هامة*. دمشق: دار الرشید.
 ۱۵. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۹۰). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
 ۱۶. طباطبایی یزدی، سید محمد کاظم (۱۴۱۹ ه.ق). *العروه الوثقی فیما تعم به البلوی*. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
 ۱۷. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: ناصر خسرو.
 ۱۸. عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی (۱۴۱۰ ه.ق). *الروضه البهیة فی شرح المعجمه الدمشقیه*. قم: کتابفروشی داوری.
 ۱۹. عکبری، عبدالله بن حسین (۱۴۱۹ ه.ق). *التبیین فی اعراب القرآن*. ریاض: بیت الافکار الدولیه.
 ۲۰. فقیهی، علی نقی (۱۳۹۴). *تربیت جنسی: مبانی، اصول و روش ها / منظر قرآن و حدیث*. قم: مؤسسه فرهنگی دار الحدیث.
 ۲۱. قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۲۰۰۰). *لطائف الاشارات: تفسیر صوفی کامل للقرآن الکریم*. قاهره: الهیئه المصریه العامه للکتاب.
 ۲۲. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۰۷ ه.ق). *الکافی*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
 ۲۳. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۱). *اخلاق در قرآن*. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
 ۲۴. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۴). *به سوی خودسازی*. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام علیه السلام.

۲۵. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸). رستگاران. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.
۲۶. مصطفوی، سیدحسن (۱۳۶۸). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۷. مطهری، مرتضی (۱۳۸۴). مجموعه آثار استاد شهید مطهری. تهران: صدرا.
۲۸. مفید، محمدبن محمد (۱۴۱۳ هـ.ق). المقنعه. قم: کنگره شیخ مفید.
۲۹. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۷). اخلاق در قرآن. قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب علیه السلام.
۳۰. موسوی خمینی، سیدروح الله (۱۴۲۴ هـ.ق). توضیح المسائل. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۳۱. موسوی خمینی، سیدروح الله (بی تا). تحریر الوسیله. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.
۳۲. ورام بن ابی فراس، مسعودبن عیسی (۱۴۱۰ هـ.ق). تنبییه الخواطر و نزهه النواظر المعروف بمجموعه ورام. قم: مکتبه فقیه.





آداب فرزندپروری در سده‌های چهارم تا هشتم هجری قمری براساس متون منثور ادبی و تاریخی

فاطمه اردیبیشت^۱، لیلا پژوهنده^۲، علیرضا نبی‌لو^۳

چکیده

فرزندپروری و آداب پرورش از دیرباز مورد توجه فلاسفه، ادیبان و نخبگان فرهنگی بوده است که بازتاب بخشی از آن نیز در متون کهن زبان فارسی مشاهده می‌شود. پژوهش حاضر باهدف بررسی آداب فرزندپروری در سده‌های چهارم تا هشتم هجری قمری براساس متون منثور ادبی و تاریخی به روش کیفی از نوع تحلیل محتوا برپایه مطالعه متون اصلی انجام شد. یافته‌های پژوهش نشان دهنده نکات ظریف و ارزشمندی قبل و بعد از تولد فرزند برای تضمین سلامتی جسمی، روانی و معنوی اوست. باتوجه به اینکه ساختار بیشتر خانواده‌ها در گذشته سلطه‌گرایانه بوده است، برخی توصیه‌ها و ظرایف کلامی و رفتاری به والدین - در جایگاه صاحبان قدرت و اختیار - تأمل برانگیز و قابل توجه است. نام‌گذاری فرزندان و به‌کار بردن القاب شایسته برای آنها، ابراز محبت و احترام به فرزند، رعایت عدالت میان فرزندان هم‌جنس و غیرهم‌جنس، حفظ و مراقبت از فرزندان به بهای جان خود یا فرزند، اهتمام و تأکید به بازی کودکان، گزینش دقیق دایه باتوجه به ویژگی‌هایی خاص، پندوآندرز، تعلیم و تربیت و جایگاه مهم تنبیه و تشویق از مواردی است که در متون ادبی شناسایی شد.

واژگان کلیدی: فرزندپروری، سنن و آداب در متون نثر، فرزندپروری در سده‌های چهارم تا هشتم هجری، فرزندپروری در متون کهن.

DOI: 10.22034/ijwof.2023.16584.2119

نوع مقاله: پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۰۳ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۷/۲۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۱۴
۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه قم، قم، ایران. 0009000321129831

Email: f.ordibehesht.f@gmail.com

۲. دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه قم، قم، ایران. (نویسنده مسئول) 0009000112629098

Email: leila.pazhooandeh@gmail.com

۳. استاد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه قم، قم، ایران. 0000000215629747

Email: dr.ar_nabiloo@yahoo.com

Parenting Customs in the Fourth to Eighth Centuries A.H. Based on Literary and Historical Prose Texts

Fatemeh Ordibehesht ¹, Leila Pajouhandeh ², Alireza Nabilou ³

Parenting and rearing customs have long been the focus of philosophers, writers, and cultural elites, and a part of it is reflected in the ancient texts of the Persian language. This qualitative research was conducted with the aim of investigating parenting customs in the fourth to eighth centuries A.H. based on literary and historical prose texts using the content analysis based on the study of original texts. The findings of the research showed that there are subtle and valuable points before and after the birth of the child to ensure his/her physical, mental, and spiritual health. Considering that the structure of most families was domineering in the past, some verbal and behavioral advices and subtleties to parents - in the position of the owners of power and authority - are thought-provoking and significant. Naming children and using appropriate nicknames for them, expressing love and respect for them, observing justice between children of the same and opposite sex, protecting and caring for children at the expense of one's own life or that of the child, paying attention to and emphasizing children's play, carefully choosing a nanny according to special characteristics, advices, education, training, and the important position of punishment and encouragement are among the things that were identified in the literary texts.

Keywords: parenting, customs in prose texts, parenting in the fourth to eighth centuries A.H., parenting in the ancient texts.

DOI: 10.22034/ijwf.2023.16584.2119

Paper Type: Research


Data Received: 2023/07/25

Data Revised: 2023/10/17

Data Accepted: 2023/08/26


1. Ph.D. Student in Persian Language and Literature, University of Qom, Qom, Iran.

Email: f.ordibehesht.f@gmail.com

 0009000321129831


2. Associate Professor of Persian Language and Literature, University of Qom, Qom, Iran. (Corresponding Author)

Email: leila.pazhoohandeh@gmail.com

 0009000112629098

3. Professor of Persian Language and Literature, University of Qom, Qom, Iran.

Email: dr.ar_nabiloo@yahoo.com

 0000000215629747

خانواده ایرانی طی مراحل متعددی متحول شده و امروزه ساختار خانواده و توزیع قدرت در این نهاد با گذشته بسیار متفاوت است. فرزندان که عضوی از خانواده‌اند همواره مورد توجه پدر و مادر و از ارکان مهم خانواده ایرانی بوده‌اند. به همین دلیل رشد و پرورش آنها در طول اعصار همواره یکی از دغدغه‌های والدین بوده است. همین توجه سبب ایجاد نوعی الگو و روش برای پرورش فرزندان شده و این موضوع در آثار ادیبان گذشته بازتاب یافته است. این الگوهای تربیتی به شکل داستان، طنز، حکایت، تمثیل و پندواندرز در خلال متون گنجانده شده یا در برخی کتاب‌ها مانند *خلاق ناصری* و *قابوس‌نامه* به صورت مستقیم آمده است. این آثار مانند منبعی آموزشی مورد توجه شاهزادگان و بزرگ‌زادگان و یا عموم مردم بوده و نکات ارزشمندی دارند که بیانگر فرهنگ و تاریخ اجتماعی ایرانیان و آیین پرورش ایرانی-اسلامی در سده‌های یادشده است.

در پژوهش حاضر با بررسی ادبیات کهن (متون نثر) سده‌های چهارم تا هشتم، آداب و شیوه‌های فرزندپروری گذشتگان بررسی شد. بی‌تردید برای پرورش فرزندان سالم و سعادت‌مند، شناخت شیوه‌های فرزندپروری از میراث گذشتگان، کمتر از الگوهای امروزی اهمیت ندارد. برای ارتقای این الگوها، شناخت و نقد میراث گذشتگان درباره فرزندپروری سودمند است. براساس جامعه‌آماری، در پژوهش حاضر پنج سده از ادبیات منثور گذشته یعنی، از قرن چهارم تا هشتم هجری بررسی شد. یادآوری می‌شود که در بسیاری از موارد و شواهد باید استثناها را در نظر داشت و نمی‌توان حکم کلی درباره موضوع صادر کرد. در ادوار تاریخی، ساحت‌های جغرافیایی و فرهنگی مختلف، آداب، رسوم و خرده‌فرهنگ‌ها متنوع و همواره در حال تغییرند. با اینکه موضوع خانواده و فرزندپروری در نظریه‌های مدرن بسیار مورد توجه بوده است به نظر می‌رسد خانواده‌ها تا حدودی از منابع غنی و ارزشمند گذشته دور شده‌اند. نگاه نقادانه و پرسش‌گری از اعتقادات گذشتگان به همراه پژوهش و بازنگری این باورها بسیار ضروری و سودمند است. مقایسه دیدگاه گذشتگان که برخی تا امروز در فرهنگ، سنت و عرف جوامع امروزی آگاهانه یا ناآگاهانه و آرام و پنهان یا پرشتاب رسوخ کرده‌اند با نظریه‌های مطرح در حوزه جامعه‌شناسی و روان‌شناسی از اهداف پژوهش حاضر است.

۲. روش انجام پژوهش

پژوهش حاضر باهدف بررسی آداب فرزندپروری در سده‌های چهارم تا هشتم هجری قمری براساس متون منثور ادبی و تاریخی به روش کیفی از نوع تحلیل محتوا برپایه مطالعه متون اصلی انجام شد.

قلمرو پژوهش حاضر از نظر زمانی از آغاز سده چهارم تا پایان سده هشتم است و جامعه آماری آن شامل آثار و کتاب منثور فارسی در ادوار یادشده می‌باشد. این آثار شامل متون ادبی، تاریخی، اجتماعی، سیاسی و دینی است. با توجه به قابلیت و ظرفیت بالای این متون در طرح مباحث جامعه‌شناختی و روان‌شناختی و ویژگی‌های خاص ادبی و هنری آن نسبت به نظم، جامعه مورد پژوهش به این متون محدود شد تا آثار یادشده با تمرکز بیشتری بررسی شود. پژوهش حاضر بیشتر به نکات کاربردی و ارزشمند آثار یادشده متمرکز بود و بی‌تردید نقد و آسیب‌شناسی برخی دیدگاه‌ها و مطالبی که در متون گذشته آمده است، تحقیق مستقلی می‌طلبد.

۳. پیشینه تحقیق

درمورد خانواده و فرزندپروری در متون کهن نثر فارسی و آثار پژوهشی ارزشمند مرتبط با این حوزه مطالبی مطرح شده است. از جمله در کتاب تربیت فرزند در آینه متون نثر فارسی (نبی‌لو، ۱۳۸۸) در این مورد مطالب ارزشمندی مطرح شده است. درباره سنن و آداب فرزندپروری در کتاب‌های کلیله و دمنه، کیمیای سعادت، سندبادنامه، چهارمقاله، اخلاق ناصری و گلستان سعدی مطالبی آمده است. مقاله بررسی برخی مؤلفه‌های تربیتی در متون تعلیمی کهن (سبزی‌پور و حسینی‌راد، ۱۳۹۱) نیز دیدگاه‌ها و نظریات گذشتگان را در امر تعلیم و تربیت در قابوس‌نامه، اخلاق ناصری، کلیله و دمنه و مرزبان‌نامه بررسی نموده است. مقاله جایگاه و حقوق فرزندان در اسلام (پرچم و بوجاری، ۱۳۹۱) حقوق مادی و معنوی فرزندان را قبل و بعد از تولد در سه دوره سنی از دیدگاه قرآن، تفاسیر و روایات بررسی کرده است. همچنین مقاله بررسی سبک‌های فرزندپروری در منابع اسلامی (کوخایی و رود مقدس، ۱۳۹۵) نگرش‌های فرزندپروری در منابع اسلامی و وظایف والدین در این رابطه را بررسی نموده است.

۴. چارچوب نظری پژوهش

۴-۱. آداب فرزندپروری در متون منثور سده‌های چهارم تا هشتم هجری قمری

۴-۱-۱. تمهیدات و مقدمات باروری

داشتن فرزند صالح و سالم در خانواده و اجتماع چنان اهمیتی دارد که برای دستیابی به این مهم باید قبل از تولد فرزند زمینه‌های لازم برای این هدف مهیا شود و حتی پیش از انتخاب همسر، پیش‌بینی‌های لازم را در نظر گرفت و شرایط همسر را همه‌جانبه سنجید. «صفت هفتم آنکه از نسبی محترم باشد - و آن نسب دین و صلاح باشد - که بی‌اصل ادب نیافته بود و اخلاق ناپسندیده دارد و باشد که خلق به فرزند سرایت کند. صفت هشتم آنکه از خویشاوندان نزدیک نبود که در خبر است که فرزند از آن ضعیف آید و مگر سبب آن باشد که شهوت در حق خویشاوندان ضعیف‌تر بود» (غزالی، ۱۳۸۷، ۳۱۱/۱). غزالی هم به موضوع وراثت تأکید می‌کند و دلایل ویژگی‌های یادشده و منطق و خاستگاه آنها را بررسی کرده است. گفتنی است که نژاده بودن مادران سبب برتری فرزندان است (ر.ک.، نجوانی، ۱۳۴۴).

عواملی مانند طهارت پدر و مادر هنگام انعقاد نطفه، حسن اخلاق دایه‌ای که فرزند از او شیر می‌نوشد و کیفیت غذا، شیر نوزاد در حسن خلق فرزند مؤثر است. (کاشانی، ۱۳۸۷) پیش از تولد فرزند، حالات روحی والدین در خلق و خو، رفتار و زیبایی کودک تأثیر می‌گذارد (شهمردان بن ابی‌الخیر، ۱۳۶۲). ثغری در حکایتی از شخصی صحبت می‌کند که به سبب حرکات ناشایست پیش از تولد فرزند و انعقاد نطفه در حالت مستی، پس از دوازده سال پسر او حرکات و سکنات زنانه داشت (ثغری، ۱۳۸۵). شرایط جسمی بانوان می‌تواند در ضریب هوشی فرزندان اثر کند: «اگر با زن حیاض جماع کنند، دل‌کور شوند و فرزند ابله باشد» (محدث تبریزی، ۱۳۹۷). در ذخیره خوارزمشاهی نیز از نظر پزشکی به این مهم اشاره شده است: «اگر فرزند از والدین مست متولد شود، زشت، بیمار و کم عقل گردد» (جرجانی، ۱۳۴۷/۳، ۱۷۲). هجویری در مورد تغذیه حلال مادر و شفقت با اهل خود برای داشتن فرزندی نیک توصیه می‌کند (هجویری، ۱۳۷۵). خیام به زنان توصیه کرده است که قبل از نزدیکی با همسر به دلیل تأثیر روانی مثبت و حال خوب برای داشتن فرزند زیبا و عاقل، خود را با لباس نیکو و جواهرات بیارایند (خیام نیشابوری، ۱۳۸۵). از نظر فخررازی برای بهبود تدبیر منزل و کار فرزندان، زن باید در مزاج درست و نیکو و به قوت باشد (خیام، ۱۳۹۷).

۴-۲. شادی کردن و هدیه دادن در تولد فرزند

از نظر غزالی، عقیقه سنت مؤکد است: «دختر را به یک گوسفند و پسر را به دو گوسفند و همسنگ موی (فرزند) سیم یا زر به صدقه دادن». (غزالی، ۱۳۸۷) وقتی کراخاتون، مظفرالدین امیر عالم چلیپی را به دنیا آورد مولانا غزلی برای او سرود و مجلس سماع برپا داشت و هدایای زیادی جمع شد (مولوی، ۱۳۹۰). هنگامی که فرزند فاطمه خاتون به دنیا آمد نیز مولانا از شادی، مستی دینار زر بر سر فاطمه خاتون نثار کرد (افلاکی، ۱۳۶۲، ۸۲۷/۲). «مرزبان شاه از خرمی مژده فرزند در گنج بگشاد و مال به درویشان داد و بفرمود تا منجمان و حکما حاضر آوردند و در حجره زنان بفرمود تا طشت زرین بنهادند از بهر نشان و خیزران سیمین در دست ناظران» (ارجانی، ۱۳۶۲، ۵۸/۱). در برخی فرهنگ‌ها، جشن از شیر گرفتن فرزند در دریاها برگزار می‌شد (سرخسی، ۱۳۸۱).

۴-۱-۳. انتخاب نام نیک برای فرزند

از رسوم و حقوق فرزند، انتخاب نام نیکو برای کودک است که به دلیل اهمیت آن در قرآن بدان اشاره شده است. (ر.ک.، آل عمران: ۳۶) قشیری می‌گوید: «حق فرزند بر پدر آن است که نام نیکو بر وی نهد و شیر وی از جایی نیک دهد و ادب فرآموزد» (قشیری، ۱۳۹۱). منابع دیگر هم به این مهم اشاره کرده‌اند (ر.ک.، نصرالله منشی، ۱۳۸۹؛ غزالی، ۱۳۸۷، ۳۲۱/۱؛ عنصرالمعالی، ۱۳۷۸). خواجه نصیر طوسی دلیل آن را این‌گونه بیان می‌کند: «و چون فرزند در وجود آید ابتدا به تسمیه او باید کرد به نامی نیکو، چه اگر نامی ناموافق بر وی نهند مدت عمر از آن ناخوش دل باشد» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۶۰). در تاریخ بیهقی، امیر مسعود با تأیید این موضوع از پدر -سلطان محمود- قدردانی می‌کند: «و خداوند بنده را نیکوترین نامی ارزانی داشت و آن مسعود است و بزرگ‌تر آن است که بر وزن نام خداوند است که همیشه باد» (بیهقی، ۱۳۸۷، ۱۸۲/۱). مولانا نام پدر خود یعنی، بهاءالدین را برای فرزندش انتخاب کرد (گولینارلی، ۱۳۶۶؛ افلاکی، ۱۳۶۲، ۷۸۴/۲ و ۷۸۷). در جامع‌التواریخ به خاستگاه سیاسی و الهی -کرامت‌آمیز- اسامی منتخب در دربار مغولان اشاره شده است (فضل‌الله همدانی، ۱۳۷۳، ۴۹/۱). نام و لقب و کنیت در میان آنها گاهی براساس حادثه، شرایط و موقعیت همان لحظه تعیین می‌شد: «زنی حامله که شوهر او را در جنگ کشته بودند در میان درختی پوسیده رفت و بچه آورد. آن حال را با اغوز گفتند. او را قبچاق نام نهاد که به ترکی درخت میان پوسیده باشد» (فضل‌الله همدانی، ۱۳۷۳، ۵۲/۱).

پس از انتخاب نام نیک، القاب، تعبیرات و عناوینی که کودک با آن معرفی و توصیف می‌شود قابل توجه است. عناوینی مانند صحیفه شادمانی و جمال چهره، کامرانی، میوه دل و ثمره عمر (ر.ک.، مؤید بغدادی، ۱۳۱۵)، نور دیده و میوه دل (ر.ک. ف. نصرالله منشی، ۱۳۸۹)، خلاصه عمر و زندگانی (ر.ک.، نجوانی، ۱۳۹۵/۱/۳۹۰)، عمده زندگانی و ثمره درخت امانی (ر.ک.، وراوینی، ۱۳۸۷). یا خطاب‌های احساسی و عاطفی مانند ای جان و جهان من! ای راحت جان من! ای غمگسار من! ای دلدار من! تو مرا نور دیده‌ای و میوه دلی! راحت روحی و لذت عمری! (ر.ک.، سرخسی، ۱۳۸۱). پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله برای توصیف حسنین علیهما السلام از لفظ اکبادنا یاد کرده است (وراوینی، ۱۳۸۷؛ عین القضاة، ۱۳۶۲).

۴-۲. گزینش دایه برای پرورش فرزند

از رسوم گذشته، انتخاب دایه مناسب میان طبقات و اقشار مختلف بوده است. در فرهنگ عرب نیز رسم دایه گرفتن وجود داشت و پیامبر صلی الله علیه و آله را در کودکی به دایه سپردند. (گرگانی، ۱۳۱۲) بهاء‌ولد به کنیزکان رومی و حبشی برای بازی کردن و خواباندن کودک اشاره کرده است (بهاء‌ولد، ۱۳۵۲/۱/۲۳۱). درسمک عیار از استخدام دایه برای شاهزادگان سخن رفته است (ارجانی، ۱۳۶۲/۱/۱۱۱). حضور دایه در متون ادبی هم نمود دارد: «و طفل رضیع نبات از پستان ابر مطیر، شیر ترشیخ و تربیت نوشید و در حجر لطف دایه نامیه به بلوغ رسید» (نظامی نیشابوری، ۱۳۹۱). به اعتقاد قدما، پرورش فرزند باید با سختی همراه باشد و چون مهر دایه به اندازه مهر مادری نیست، پس سخت‌گیری او نسبت به کودک بیش از مادر است و پس تربیت کودک بهتر انجام می‌شود (عتبی، ۱۳۳۴). انتخاب دایه شرایطی داشت و والدین هر زنی را برای پرورش کودک نمی‌پذیرفتند و فرزندان خاص نیز از شیر هر دایه‌ای تغذیه نمی‌شدند (تنوخ، ۱۳۶۴/۲/۶۲۳).

ابن سینا درباره دایه و اهمیت سن و خلقیات و حتی چهره او می‌گوید: «بهتر آن است که در نخستین مرحله و تا موقعی که مادر اعتدال مزاج خود را باز یابد شیر یک‌زن دیگر به جز مادر نوزاد به او برسد. عمر زن شیرده بین بیست و پنج و سی و پنج سال باشد بسیار مناسب است؛ زیرا این مرحله عمر، دوره جوانی و تندرستی و به کمال رسیدن است و زن شیرده باید رنگ زیبا، گردن ستبر، سینه پهن و عضله‌ای داشته باشد. زن شیرده باید خوش خلق، خوش خو و خوش روی باشد» (ابن سینا، ۱۳۸۹). بزرگ زاده و اصیل بودن دایه (ر.ک.، منهج سراج، ۱۳۸۹/۱/۱۶۰) و خوش خلقی و خوش رویی او (ر.ک.، بناکتی، ۱۳۷۸)



بسیار مهم بوده است. در داستان بهرام گور ویژگی های دایه چنین بیان شده است: «دایگان مهربان و اتابکان مشفق گماشت تا او را می پروردند و نعمان سه دایه که هریک از خاندان های بزرگ بودند، به دست آورد؛ یکی از عرب و دیگری از عجم و سوم از ترک تا فصاحت عرب و سماحت عجم و شجاعت ترک او را فراهم آید و بی سعیی به هر سه زبان سخن گوید» (عوفی، ۱۳۷۴). گزینش دایه خوب (ر.ک.، فضل الله همدانی، ۱۳۷۳، ۸۶۴/۲) و مسلمان بودن دایه امتیازی بود که اخلاف چنگیز بدان توجه داشتند (ر.ک.، منهج سراج، ۱۳۸۹، ۲/۲۱۳).

علاوه بر ویژگی های پسندیده ای که برای دایه ذکر شده است از نظر پزشکی نیز دایه باید برنامه های بهداشتی و رژیم غذایی مناسبی داشته باشد تا بیشترین سود را برای کودک داشته باشد. در ذخیره خوارزمشاهی آمده است: «دایه هر بامداد به آب گرم و خوش غسل کند و اگر اندر گرمابه شود بهتر باشد و چون از گرمابه بیرون آید دست و پای و پشت و سینه او را بمالند مالیدنی معتدل و خوردن او طعامی باید که از او خون خیزد و اما اگر شیر او غلیظ باشد از بهر او سکنگبین به زودی سازند» (جرجانی، ۱۳۴۷، ۳/۱۹۳) و «آن دایه را طعام حلال دهند تا طینت او به خبایث آغشته نشود» (ارموی، ۱۳۴۰). گاه دایه ها افرادی فاضل و باسواد بودند (ر.ک.، افلاکی، ۱۳۶۲، ۱۵/۱)؛ خواجه نصیرطوسی می گوید: «دایه ای اختیار باید کرد که احمق و معلول نباشد، زیرا عادات بد و بیشتر علت ها به شیر تعدی کند از دایه به فرزند» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۶۰). در داستان سمک، بسیاری از دایگان با جادو آشنا هستند (ارجانی، ۱۳۶۲، ۱/۲۸۷). اعتقاد به تأثیر دایه بر کودک به حدی بود که گاهی نظریه هایی فاقد مبنای علمی در این باره دیده می شود: «اگر کودک ازرق چشم را دایه حبشی شیر دهد، سیاه چشم گردد» (شهمردان بن ابی الخیر، ۱۳۶۲).

۳-۴. مراقبت و نگرانی از آینده فرزند

در متون کهن با اشاره به لذت حضور خانواده (ر.ک.، نخجوانی، ۱۳۴۴؛ عین القضاة، ۱۳۶۲) به سنگینی بار وظایف فرزندان اشاره شده است: «آن درویش که زن کرد در کشتی نشست و چون فرزند آمد، غرق شد» (عطار نیشابوری، ۱۳۹۱) و چه بسا: «برای فراغ اهل و فرزندان و تمهید اسباب معیشت ایشان به جمع مال حاجت افتد و ذات خویش را فدای آن داشته آید» (منشی، ۱۳۸۹). والدین حتی پس از مرگ خود نگران فرزندان شان هستند (ر.ک.، نرشخی، ۱۳۹۶؛ تنوخی، ۱۳۶۴، ۵۲۳/۱؛ بیهقی، ۱۳۸۷، ۲/۴۸۳). حسنک وزیر وقتی اموال و جاننش را در خطر دید همچنان به فکر خانواده اش بود: «دل از جان

برداشته‌ام، از عیال و فرزندان اندیشه باید داشت» (بیهقی، ۱۳۸۷/۱، ۲۳۳/۱). گاه والدین با کشتن فرزندان به نوعی از آنها مراقبت می‌کردند تا در جنگ‌ها از اسارت آنها به دست دشمن پیشگیری کرده باشند (عتبی، ۱۳۳۴). برای مثال پس از واقعه مغول، مادر محمد خوارزمشاه هردو فرزندش را در جیحون غرق کرد (ر.ک.، منهج سراج، ۱۳۸۹/۱، ۳۷۹/۱). «و سلطان (جلال‌الدین) چون دانست که مقاومت ممکن نیست، پیش‌تر زن و فرزند و اهل حرم را در آب غرق گردانید تا به ذل اسیری نیفتند» (فضل‌الله همدانی، ۱۳۷۳/۱، ۵۲۷/۱).

گاه والدین نگران آن دسته از فرزندان ذکور خود می‌شدند که برای گرو به درباری روانه بودند تا بدان حد که برای خاطر وی (همچون پسر باکالیجار) مجبور به خواهش از پادشاه می‌شدند. (ر.ک.، بیهقی، ۱۳۸۷/۲، ۶۸۷/۲) در مواردی التماس والدین به‌ویژه مادر، فرزند را از زندان یا مرگ رهایی می‌بخشید (ر.ک.، دهلوی، ۱۳۸۶). کاوه پدری است مهربان که به دلیل حفظ جان فرزند، رودرروی بزرگ‌ترین ظالم زمانه ایستاد (ر.ک.، ابن‌بلخی، ۱۳۸۵). گاهی والدین مجبور به معامله با طرف متخاصم یا دشمنان می‌شدند (ر.ک.، ابن‌محدث تبریزی، ۱۳۹۷). البته گاهی از سر اضطرار میان طرف‌های متخاصم، ازدواج‌های سیاسی صورت می‌گرفت (ر.ک.، اسفندیار کاتب، ۱۳۹۲) یا برای حفظ جان فرزند به تهدید متوسل می‌شدند (ر.ک.، ارجانی، ۱۳۶۲/۱، ۱۶۲/۱).

از امور معنوی هم برای حفظ فرزند بهره می‌بردند. نوح برای محافظت پسر خود از غرق شدن به درگاه خدا نالید. (ر.ک.، سلطان ولد، ۱۳۶۷) عمرولیث در بیماری فرزند، مهر پدری را به‌غایت نشان داد و هفت شبانه‌روز، روزه داشت و به عبادت مشغول بود (ر.ک.، بیهقی، ۱۳۸۷، ۶۹۹/۲). صدقه، قربانی کردن و دعا خواندن راهکاری مرسوم برای حفظ اولاد در برابر بلا و بیماری‌ها بود (ر.ک.، غزالی، ۱۳۸۷، ۲۰۵/۱، طرسوسی، ۱۳۹۵، ۵۲۹/۲، افلاکی، ۱۳۶۲، ۸۳۷/۲). تأمین مالی فرزندان (ر.ک.، منور، ۱۳۹۸؛ مؤید بغدادی، ۱۳۱۵) و سرمایه‌گذاری برای آغاز شغل جدید (ر.ک.، سرخسی، ۱۳۸۱)، پنهان کردن اموال و ذخیره کردن سرمایه برای آینده آنها (ر.ک.، سرخسی، ۱۳۸۱)، تلاش برای تأمین معیشت خانواده (ر.ک.، نخجوانی، ۱۳۴۴؛ روزبهان ثانی، ۱۳۸۲)، حتی قبل از سفر حج (ر.ک.، غزالی، ۱۳۸۷، ۲۲۴/۱؛ معلم یزدی، ۱۴۰۰) از وظایفی بوده است که بدان توصیه و یا عمل می‌شده است.

گذشتگان معتقد بودند که نتیجه اعمال انسان چه خوب چه بد به آنها برمی‌گردد و اثر ظلم، به فرزندان انسان ظالم می‌رسد که در این صورت، ظالم به فرزندان خود زیان کرده

است. (راوندی، ۱۳۸۶) متأسفانه تاریخ از تلاش مادران درباری برای به تخت نشاندن فرزندان حکایت می‌کند که در بسیاری موارد این تلاش به دور از عدالت و اخلاق و بسیار پرهزینه بوده است (ر.ک.، نیشابوری، ۱۳۳۲؛ راوندی، ۱۳۸۶).

۴-۴. احترام به فرزند

اگر فرزندان در محیط خانواده محترم باشند و نیاز آنها تأمین شود از بسیاری از انحرافات در آینده جلوگیری می‌شود. براین اساس، توصیه می‌شود که به فرزندان به چشم احترام و شفقت نگریسته شود. (مؤید بغدادی، ۱۳۱۵) این احترام به شکل‌های مختلفی مانند سلام کردن، برخاستن و استقبال از فرزند و به القاب شایسته نامیدن، یادکرد نیکو در غیبت و حضور انجام می‌شود: «این فرزند زبده دولت و خلاصه مملکت و عنوان مسرت و فهرست بهجت من است» (ظهیری سمرقندی، ۱۳۸۱). مولانا در نامه‌ای فرزندش علاءالدین را که از خانواده قهر کرده با کلمات احترام‌آمیز افتخارالمدرسین و مونس الفقرا خطاب قرار می‌دهد. در نامه‌ای دیگر، سلطان ولد را فرزند عزیز و روح‌المدرسین و عروسش را شاهزاده و روشنایی دل و دیده خود و همه عالم خطاب می‌کند (ر.ک.، مولوی، ۱۳۹۰).

فرزند سلطان ولد (عارف) چنان از جانب پدرش مورد احترام و نوازش قرار می‌گرفت که گاه پدرش را مورد شماتت قرار می‌دادند که این کار میان بزرگان عیب است و نباید تکرار کند. (افلاکی، ۱۳۶۲، ۸۳۷/۲) نمونه‌ای از نهایت احترام و ادب را در مکتوب پدرانہ دستور الکاتب می‌توان دید: «خاطر به همه وجهی نگران و متعلق است و چون اشتغال آن فرزند به تحصیل کمالات استماع می‌رود به محمدمت مقرون می‌شود دیدار عزیزش که خلاصه همه آرزوها به حقیقت آن است، عما قریب مسیر باد» (نخجوانی، ۱۳۹۵). حضرت ابراهیم در بزنگاه دشوارترین و پرمخاطره‌ترین تصمیم زندگی نظر فرزند را جویا شد: «ای پسر! بسی محنت‌ها و بلاها که به ما رسید و همه به سر آمد و اکنون فرمانی رسیده از همه صعب‌تر. می‌فرمایند مرا که تو را قربان کنم/ در نگر تا در دل خویش چه بینی و تو را در این فرمان چه رأی است» (میبیدی، ۱۳۶۱، ۲۹۰/۸). گاهی پدر در امور کشورداری به رأی و نظر فرزند و مشورت او کار می‌کرد (ر.ک.، معلم یزدی، ۱۴۰۰). مشورت چنگیز با فرزندان و احترام به آنها که در منابع بدان اشاره شده قابل توجه است (ر.ک.، فضل‌الله همدانی، ۱۳۷۳، ۳۹۱/۱). گاهی احترام و محبت از جانب یکی از طرفین از حد می‌گذرد و جنبه افراطی می‌گیرد



(ر.ک.. منہاج سراج، ۱۳۸۹/۱، ۱۵۵). نکوداشت یاد فرزند حتی پس از مرگ او، صحنه‌های ماندگاری در تاریخ ایران ثبت کرده است. برای نمونه پاسخ استوار مادر عبدالله زبیر که خبر کشته شدن فرزندش را به او دادند (ر.ک.. بیہقی، ۱۳۸۷/۱، ۲۳۹) و عبارت تکان دهنده و باشکوه مادر حسنک وزیر که به دار سلطان غزنوی آویخته شد و بر مرکب چوبین نشست: «بزرگا! مردا! که این پسرم بود! که پادشاهی چون محمود این جهان بدو داد و پادشاهی چون مسعود آن جهان» (بیہقی، ۱۳۸۷/۱، ۲۳۹).

۴-۵. محبت و نیکی به فرزند

در آثار ادبی به تمایل و عشق ذاتی جانوران به فرزندان اشاره شده است؛ (ر.ک.. وراوینی، ۱۳۸۷) هرچند در روابط انسانی این معنی از غایت وضوح بر فرزند مخفی می‌ماند (ر.ک.. نخجوانی، ۱۳۹۵). محبت والدین به فرزند از زمان خلق آدم در وجودش سرشته شد. پس از مرگ هابیل به دست قابیل، والدین وی بسیار گریه کردند و از خداوند خواستند تا روح او را به کالبدش برگرداند (ر.ک.. ابوریحان، ۱۳۸۹). میبیدی از تفاوت علاقه میان والدین و فرزندان و دلیل آن می‌گوید: «فرزندان بر فراق پدر و مادر صبر توانند، اما پدر و مادر بر فراق فرزندان صبر نتوانند و این اندوه فرزندان کشیدن و غم ایشان خوردن از آدم علیه السلام میراث است به فرزندان، که آدم همه پدری کرد و هرگز پسری نکرده بود، پس پدری کردن گذاشت به میراث نه پسری کردن» (میبیدی، ۱۳۶۱، ۲۷/۵). خداوند شیث را به آدم بخشید تا موجب تسلی داغ فرزندش باشد (بنائکی، ۱۳۷۸). تنوخی برای اثبات جایگاه فرزند در قلب والدین معتقد است که خداوند نوح علیه السلام، ابراهیم و یعقوب را با فرزندانشان امتحان کرد و در حکایتی از ابوالحسن بن ابی طاهر آورده است که به قصد عذاب پدر، پسر را در حضور پدر شکنجه می‌کردند (تنوخی، ۱۳۶۴/۱، ۲۴). در داستان تنبیه موسی علیه السلام فراق زن و فرزندان یکی از عذاب‌های الهی بود که به آن دچار شده بود (ر.ک.. مجد خوافی، ۱۳۸۹). سلطان ولد می‌گوید: «مصطفی علیه السلام از اهل دیدار بود و فرزندان، جان و دل او» (سلطان ولد، ۱۳۶۷).

در آثار کهن سفارش‌های مکرر در مورد نیکی به همسر و فرزندان آمده است: «حذر کن از خصومت و دشمنی اهل خانه که زن باشد و از خصومت فرزندان و... و حجت گیر برایشان بی‌آنکه غضب کنی» (مسکویه، ۱۳۷۴) و «زیارت کن پدر را و کرامت کن برادر را و نیکویی کن به جای فرزند» (عطار، ۱۳۹۱). در مورد شفقت با فرزندان توصیه شده است: «بدان ای برادر! که زندگی تو از مرگ وقتی به شود که معادات تو به این یازده خصلت راست شود: با بزرگان به حرمت و با کودکان به شفقت...»

(انصاری، ۱۳۴۹). خلیفه عمر، فردی را که به فرزندش ملاطفت نکرده بود از کار برکنار کرد و گفت: «تورا بر خُردگان شفقت نیست بر بزرگان از کجا خواهد بود» (دهلوی، ۱۳۸۶). همچنین نیکویی در حق فرزندان شفاعت آخرت را به همراه دارد (منور، ۱۳۹۸). محبت فرزند در دل والدین با وجود معایب فرزند (ر.ک.، افلاکی، ۱۳۶۲/۱، ۳۱۴) و یا رفتار ناشایست آنها از میان نمی‌رود چنانچه آمده است: «پسری درحالت مستی به پدر خود سیلی زد. پس از هوشیاری از کردار ناصواب، دست خود را برید، اما پدر با عطفوت بسیار گفت: کاشکی هردو چشم پدر به زیان آمدی و یک تار موی از تو نیاززدی» (سمرقندی، ۱۳۵۴). هنگامی که گشتاسب پدر خود لهراسب را ترک کرد، پس از مدتی مهر پدری در او اثر کرد و فرزندش را بخشید (ر.ک.، حسینی قزوینی، ۱۳۸۳). همای (دختر بهمن) باوجود حرص حکومت داری، به سبب مهر مادری نتوانست فرزند خود را بکشد (ر.ک.، منہاج سراج، ۱۳۸۹/۱۱، ۱۱۴۶). در گذشته، به دلیل عشق پدران به فرزندان برای پیشگیری از جنگ، فرزند طرف مقابل را نزد خود گرو می‌گرفتند (ر.ک.، جوینی، ۱۳۸۲، ۹۷/۲) و غزالی برای پرهیز از شکستن دل خانواده از شغل و جایگاه درباری صرف نظر کرد (ر.ک.، غزالی، ۱۳۸۹).

گاه محبت نسبت به فرزند به افراط کشیده می‌شد و موجبات انحراف والدین را فراهم می‌کرد (ر.ک.، نصرالله منشی، ۱۳۸۹) آن‌گونه که معاویه در آخر عمر خود اعتراف کرد که تمام افعال ناپسند خود را به دلیل محبت فرزندش، یزید، انجام داده است (ر.ک.، اعثم کوفی، ۱۳۷۴). محبتی باعث رشد و شکوفایی فرزندان می‌شود که از افراط و تفریط به دور باشد (یعقوبی، ۱۳۸۲، ۲۹۱/۲). در برخی موارد محبت فرزند نمی‌توانست بر باورهای شرعی و عقیدتی چیره شود: «حسن صباح ظاهراً سخت صلاح و ورع داشت تا حدی در این باب مجد بود که پسر خود را به دلیل خُمر خوردن هلاک کرد». همچنین آمده است محمد بن بزرگ امید، پسرش را به دلیل بداعتقادی و دعوت امامت زندانی کرد (ر.ک.، بیضاوی، ۱۳۸۲). در موارد نادری والدین فرزند خود را از سر اضطرار یا طمع، خرید و فروش می‌کردند: «می‌گویند پدر امیر ارغون در وقت قحط و تنگی امیر ارغون را به یک ران گوشت گاو به پدر ایلوکه نوین قدان فروخته بود» (فضل‌الله همدانی، ۱۳۷۳، ۶۸/۱). داستان تکان دهنده گلستان که پدر و مادر به طمع نعمت بیکرانی که سلطان به آنها وعده داده بود فرزند را «به خون در سپردند» (سعدی، ۱۳۸۶).

۴-۶. رعایت عدالت در مورد فرزندان

غزالی رعایت عدالت مادی، معنوی و عاطفی میان فرزندان را از حقوق آنها می‌داند. (غزالی، ۱۳۸۷) این در حالی است که برخی داشتن دختر را نشان بداختری می‌دانستند (عبید زاکانی، ۱۳۸۳) و در عوض، پسران را و به‌ویژه پسر بزرگ را باهوش‌تر می‌دانستند (وروینی، ۱۳۸۷). گاه والدین با ارزش دادن بی‌اندازه به فرزند ذکور نسبت به دختران از مرز عدالت‌گستری دور می‌شدند: «باید که به سبب دختر، کراهیت ننماید و به سبب پسر، شادی بسیار نکند که نداند خیر در کدام است و دختر مبارک‌تر بود و ثواب در وی بیشتر بود» (غزالی، ۱۳۸۷، ۳۲۱/۱). هندوشاه نخجوانی (۱۳۹۵، ۱۹۲/۲) نیز این بی‌عدالتی را که بر مبنای جنسیت شکل گرفته است، محکوم می‌کند. میبیدی (۱۳۶۱، ۴۰/۵) در مورد ترجیح فرزند پسر بر دختر در دوران جاهلیت گفته است که زنان باردار تا هنگام زایمان، خود را از مردم پنهان می‌کردند و پس از آن اگر نوزاد پسر بود شاد و خرم و اگر دختر بود دچار غم و اندوه می‌شدند: «آن‌گاه در کار آن دختر با خود اندیشه کردی که او را به خواری و مشقت بیروم یا زنده در خاک کنم». رازی از احترام پیامبر ﷺ به دختران و جایگاه ارزشمند فاطمه علیها السلام نزد ایشان روایت می‌کند (ابوالفتوح رازی، ۱۳۸۰). زنان و دختران قبیله نزد مغولان جایگاه مناسبی داشتند؛ عدالت چنگیز در مورد دختران و پسران و نکوداشت بانوان قابل توجه است (فضل‌الله همدانی، ۱۳۷۳، ۵۸۸/۱).

گاهی میان فرزندان هم‌جنس هم تبعیض بوده است. (ر.ک.، فضل‌الله همدانی، ۲۴۲/۱؛ دهلوی، ۱۳۸۶) این تبعیض‌ها گاه به این دلیل بود که آن فرزند مورد توجه از مادر نژاده، بزرگ‌زاده یا صاحب ثروتی به دنیا آمده بود. در مورد مادر امیر مردانشاه آمده است که پدرش او را به خاطر مادر بزرگ‌زاده و ثروتمندش بیش از سایر اولاد دوست می‌داشته است (ر.ک.، بیهقی، ۱۳۸۷، ۷۴۸/۲). گاهی مبنای تبعیض، ظاهر بینی و نبود بینش درست بوده است: «ملک‌زاده‌ای را شنیدم که کوتاه بود و حقیر و دیگر برادران بلند و خوب‌روی. باری پدر به کراهت و استحقار درو نظر می‌کرد» (سعدی، ۱۳۸۶). بذر این‌گونه اختلافات و حسادت‌ها در میان فرزندان به دلیل اشتباه والدین به‌ویژه پدر و تبعیض او بین فرزندان کاشته می‌شد، چنان‌که در ماجرای کشته شدن ایرج، عوفی به اشتباه پدرش در این مورد اشاره می‌کند و فریدون را به دلیل برتری نهادن ایرج بر دیگر فرزندان و رجحان او بر دو فرزند دیگر با وجود سن کمتر، گناهکار می‌داند (عوفی،

۱۳۷۴). میبیدی (۱۵/۵، ۱۳۶۱) در ترجمه سوره یوسف علت دشمنی فرزندان یعقوب را بی‌عدالتی میان فرزندان او می‌داند: «که پدر ما یوسف را و بنیامین را به درستی و تحقیق بر ما برگزیده و مهر دل به افراط بر ایشان نهاده، پدر ما رأی خطا زد و در فعل جور کرد که در محبت فرزندان راه عدل بگذاشت». رعایت عدالت میان فرزندان، حتی در قسمت کردن غذا و عواقب عدم رعایت این موضوع از منظر کشورداری به صراحت از زبان وزیر مغول توصیه می‌شود: «و همچنین معین کرد که در وقتی که طوی باشد و آش پخش کنند کدام اندام از گوشت نصیب هر شعبه‌ای باشد» (فضل‌الله همدانی، ۱۳۷۳، ۵۷/۱).

۴- ۷. بازی با فرزند

بازی مهمترین بخش زندگی کودک است. در احادیثی آمده است که کودک را در هفت سال اول زندگی آزاد بگذارید که بازی کند تا از نظر جسمی و روانی، رشد لازم را داشته باشد. (سیف، کدیور، کرمی نوری و لطف‌آبادی، ۱۴۰۱) ارسطو می‌گوید: «بازی‌های کودک باید نه خستگی‌آور باشد و نه بی‌روح و سست بلکه چنان باشد که آنان را آزادمرد بپرورد» (ارسطو، ۱۳۶۴). در سوره یوسف آمده است که یعقوب در برابر استدلال برادران او در مورد نیاز یوسف به تفریح، هیچ پاسخی نمی‌دهد و در عمل آن را می‌پذیرد (میبیدی، ۱۳۶۱، ۱۷/۵). درک و شناخت خواسته‌های کودک بسیار مهم است: «کسی که لذت محبت حق تعالی وی را پدید آمد لذت‌های بهشت در چشم وی همچون لذت بازی کردن کودکان بود با بنجشک (گنجشک) در جنب لذت پادشاهی راندن و باشد که کودک آن بازی از پادشاهی دوست‌تر دارد» (غزالی، ۱۳۸۷، ۲/۴۴۲). جرجانی بازی کودک را برای سلامتی او تأکید کرده است (جرجانی، ۱۳۴۷، ۳/۲۰۰). به بازی کودکان در متون بسیار تأکید شده است (ابن سینا، ۱۳۸۹، ۳۶۴/۱؛ بهاء‌ولد، ۱۳۵۲، ۱/۱۳۴؛ سپهرودی، ۱۳۷۴).

قدما در خلال بازی و استفاده از علایق فرزندان، مهارت‌های رزمی را هم به آنها آموزش می‌دادند. (رک.، طوسی، ۱۳۶۰) ارموی بازی را پس از سختی‌های یادگیری علوم در مکتب مفید می‌داند: «چون از مکتب فارغ شود او را تمکین دهند تا بازی به اعتدال کردن. باید که آن بازی، بازی‌ای باشد که موجب شهامت و حذاقت باشد مانند تیراندازی و گوی زدن و شطرنج باختن تا نفس او از تعب و رنج مکتب راحت یابد» (ارموی، ۱۳۴۰). در منابع به انواع ورزش و بازی مانند طناب‌کشی، کشتی آزاد، مسابقه دو، تیراندازی، شمشیربازی، سوارکاری، تاب‌بازی،

قایقرانی و... (ر.ک.، ابن سینا، ۱۳۸۹، ۳۶۸/۱)، بازی بالعبت (عروسک) چوبی (ر.ک.، وراوینی، ۱۳۸۷)، بازی با تیغ یا شمشیر چوبی (ر.ک.، عوفی، ۱۳۷۴؛ نظامی نیشابوری، ۱۳۹۱)، بازی بادهل و بوق و گردونچه و اسپ چوبین (ر.ک.، طرسوسی، ۱۳۴۶، ۱۵/۱)، بازی‌هایی مانند نرد باختن و شطرنج باختن (ر.ک.، شبانکاره‌ای، ۱۳۷۶)، گردکان بازی (ر.ک.، مولوی، ۱۳۹۴)، بازی گوی و چوگان (ر.ک.، عوفی، ۱۳۷۴؛ مجد خوافی، ۱۳۸۹؛ طرسوسی، ۱۳۴۶، ۴۳/۱)، بیل بازی و سنگ بازی (ر.ک.، طرسوسی، ۱۳۹۵، ۵۷۱/۱)، تیروکمان و شکار (ر.ک.، عوفی، ۱۳۷۴) و خواندن اشعار (مدور) (ر.ک.، وطواط، ۱۳۶۲) اشاره کرده‌اند.

۴-۸. پند و نصیحت فرزند

از رسوم گذشته، پند دادن به فرزندان بوده است و این کار چنان اهمیت داشت که پندنامه‌های متعددی (براساس مخاطب) با موضوعات سیاسی، تاریخی، ادبی و مذهبی تألیف شده است. قابوس‌نامه یکی از مهمترین متون فارسی است که عنصرالمعالی با دلسوزی پدرانه خطاب به پسرش نوشته است. (ر.ک.، عنصرالمعالی، ۱۳۸۰) رساله/اخلاق‌الاشرف از واقع‌بینانه‌ترین نوشته‌هایی است که در تحلیل اخلاق فردی و سیاست اجتماعی ایران و کشورهای اسلامی نوشته شده است. پندنامه/میرسبکتکین به فرزند خود نیز از نصایح معروف موجود در کتب تاریخی است (شبانکاره‌ای، ۱۳۷۶). در مکاتیب مولانا نامه‌هایی خطاب به پسرش علاءالدین آمده است که خانه را به قهر ترک کرده است و مولوی مشفقانه به اندرز او می‌پردازد (ر.ک.، مولوی، ۱۳۹۰). یکی از زیباترین نصیحت‌های پدرانه به فرزند برای رعایت حال عروس را در گفتار مولانا خطاب به سلطان ولد می‌توان دید (ر.ک.، مولوی، ۱۳۹۰). سخنان تلخ پدرانه برای بزرگ و عزیز کردن فرزند سودمند خواهد بود: «پس گفتار تلخ وی چون داروی ناخوش بود» (مرقی کاشانی، ۱۳۶۶). چنگیز به‌طور مکرر، فرزندان را به مشورت نصیحت می‌کرد (فضل‌الله همدانی، ۱۳۷۳)، هرچند بازخواست و نصیحت همیشه اثرگذار نیست (مرقی کاشانی، ۱۳۶۶، ۹۲۹/۲). نویسندگان کهن در آثار خود در موارد و موضوعات مختلف مخاطبین را نصیحت کرده‌اند (ر.ک.، سعدی، ۱۳۸۶؛ خیام، ۱۳۸۵؛ جوینی، ۱۳۸۲، ۶۷/۳). نمونه‌ای از پند مادرانه به دختر: «زنی دختر خود را وصیت می‌کرد که جان مادرا! تو را چند نصیحت کنم که روی بپوش و از دریچه جمال به هرکس ننماید. مبادا! که به واسطه حسن و جمال تو کسی در فتنه افتد» (روزبهان ثانی، ۱۳۸۲).

۴-۹. تعلیم و تربیت فرزند

از قبقرراط نقل شده است که تنها کسی را که به تعلیم و آموزش نیاز ندارد خداوند است. (ر.ک.، طرسوسی، ۱۳۴۶/۲، ۳۲۷) به قول بیهقی: «کس از مادر وجیه نزاید» (بیهقی، ۱۳۸۷). گذشتگان در امر تعلیم و تربیت از آغاز تولد توصیه کرده‌اند (نجم‌الدین رازی، ۱۳۱۲): «هر کار که عظیم بود تخم آن اندر کودکی افکنده باشند» (غزالی، ۱۳۸۷، ۳۱/۲). از نظر ابوریحان: «برای دانستن عمر مولودی باید نخست به سال‌های تربیت او نظر کرد» (ابوریحان، ۱۳۸۹). خرقانی تربیت فرزند را عزیزتر از خود او می‌داند و معتقد است که نباید به بهانه محبت پدر و فرزندی در این مهم سهل‌انگاری کرد (خرقانی، ۱۳۵۴)؛ زیرا اگر کودک با تعلیمات خانواده ادب نشود روزگار او را ادب خواهد کرد (حمیدی، ۱۳۷۲). در متون کهن افزون بر لزوم آمادگی کودک برای مواجهه با سختی از سن پایین به موضوعات علمی و آداب اخلاقی، احکام دینی و شرعی (ر.ک.، ارموی، ۱۳۴۰؛ باخرزی، ۱۳۸۳، ۱۰۷/۲؛ منتجب‌الدین بدیع، ۱۳۸۴) و به زمان بندی آموزشی و برنامه درسی (ر.ک.، معلم یزدی، ۱۴۰۰؛ ابوروح، ۱۳۷۶) اشاره شده است. در میان مغول‌ها آموزش‌هایی مانند تیر انداختن، اسب تاختن و کشتی گرفتن برای جوانان ضروری بود (فضل‌الله همدانی، ۱۳۷۳، ۵۸۵/۱).

در طبقات بالاتر اجتماعی، تعلیم کودکان همراه با مهارت‌هایی مانند سواری و تیراندازی به شکلی جدی‌تر دنبال می‌شد. (ر.ک.، منهاج سراج، ۱۳۸۹، ۴۱۶/۱؛ کاتب ارجانی، ۱۳۶۲) مظفرالدین محمد مبارز از زمان تولد فرزندان تا دوران جوانی برنامه دقیقی برای فرزندان در نظر داشت و سعی داشت: «تا بر رنج و تعب خوگر شدنندی» (شبانکاره‌ای، ۱۳۷۶). افزون بر آموختن آیین جهاننداری (ر.ک.، راوندی، ۱۳۸۶؛ ابوالمؤید بغدادی، ۱۳۱۵) در تاریخ بیهقی سخت‌گیری در آموزش فرزندان سلطان محمود و تربیت خاص امیر مسعود، ولیعهد، قابل توجه است (بیهقی، ۱۳۸۷، ۱۶۴/۱). سعدی هم به لزوم استفاده از روش‌های سخت‌گیرانه و تنبیه برای فرزندان پادشاهان و امیران تأکید می‌کند (ر.ک.، سعدی، ۱۳۸۶). براساس منابع باوجود اینکه پسر بهرام: «کند فهم و کثرتبع و سخیف عقل و پلیدحسن» بود همچنان برای تعلیم او سعی می‌کرد (حسینی قزوینی، ۱۳۸۳).

۴-۹-۱. تنبیه

در مورد چگونگی تنبیه در روایات آمده است: «یکی از اصحاب از پسرش شکایت کرد و حضرت فرمود که او را نزن و با او قهر کن، اما طولش نده». (مجلسی، ۱۴۰۳، ۹۹/۱۰۱) عین‌القضات معتقد بود که

کودک برای پرورش باید هرگونه سختی، حتی تنبیه بدنی را تحمل کند: «لابد اینجا کودک را ببايد زدن، اگر نرنی جور بود نه احسان و حق کودک را ضایع کرده باشی». در جای دیگر تنبیه را به دلیل از بین بردن جهل فرزند ضروری و زدن کودک را خیر و غایت رحمت و شفقت می‌داند (عین‌القضات ۱۳۶۲). غزالی تنبیه کودک را به دلیل عدم انجام اعمال دینی جایز می‌داند (غزالی، ۱۳۸۷، ۴۳۷/۱). خواجه نصیر طوسی ادب و تنبیه کودک را بر والدین واجب می‌شمارد و در مواردی معتقد است که در مقابل اشتباهات کودکان باید خود را به تغافل زد و از لطایف‌الحیل استفاده کرد؛ زیرا تنبیه بیش از حد سبب گستاخی او می‌شود (طوسی، ۱۳۶۰). غزالی هم با این نظر هم‌داستان است (غزالی، ۱۳۸۷). عبید زاکانی سیاست، تنبیه و ایجاد ترس را از لوازم ضروری حرف‌شنوی و اطاعت فرزندان می‌داند (عبید زاکانی، ۱۳۷۴). از نظر مولوی، تنبیه بدنی می‌تواند از سر دلسوزی و خیرخواهی باشد (مولوی، ۱۳۹۴). از این رو، پدران به خود و معلمان فرزندان‌شان اجازه این امر را می‌دادند. در متون کهن اشاره‌های مکرر از تنبیه (بدنی) کودکان توسط معلمان دیده می‌شود (ر.ک.، مجد خوافی، ۱۳۸۹؛ وراوینی، ۱۳۸۷). در قایوس‌نامه آمده است: «شفقت بر کودکی که از سوی معلم تنبیه شده است، جایز نیست» (عنصر‌المعالی، ۱۳۷۸). مسکویه می‌گوید: «سزاوار است که چون معلم او را بزند، فریاد نکند و کسی را شفیع برنیانگیزد؛ زیرا این کار مملوکان است و کسی که ترسو و ناتوان است» (مسکویه، ۱۳۷۴).

طوسی با تأیید این مطلب توصیه می‌کند ضربه نخست آرام و ملایم باشد تا کودک عبرت گیرد. (طوسی، ۱۳۶۰) ارموی نیز کتک زدن را جزو تأدیب کودکان و شفاعت خواستن و پناه بردن به دیگران پس از تأدیب را صفت زنان و مخنثان می‌داند و کودکان را از این کار منع می‌کند (ارموی، ۱۳۴۰). شاید تنبیه بدنی کودکان به معلمان واگذار می‌شد تا میان والدین و فرزند تنفر ایجاد نشود و چه بسا دلسوزی والدین مانع از این بود که والدین کودک را به دست خود تنبیه کنند: «معلمی می‌کردم، کودکی آوردند شوخ، دوچشم همچین سرخ. با پدر و مادرش شرط کردم که اگر دست شکسته بر شما آید هیچ تغییری نکنید، گفتند: ما را از رقت فرزندی دل نمی‌دهد که با دست خود بزنیم، اما اگر تو بکنی بر تو هیچ ملامت نیست» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱). آمده است که کودکی پس از تنبیه شدن از سوی معلم فوت می‌شود. پدر او از نهایت صبوری و حسن اعتقاد بدون هیچ‌گونه شکایتی خرج سفر را به معلم می‌دهد تا پیش از آگاهی مادر کودک آنجا را

ترک کند (منهاج سراج، ۱۳۸۹، ۴۱۱/۱). فرزندان پادشاهان یا امرا بی‌واسطه (ر.ک.، وصاف الحضرة، ۱۳۹۹؛ سیفی هروی، ۱۳۸۱) یا به واسطه معلم تأدیب و تنبیه می‌شدند (ر.ک.، سعدی، ۱۳۸۶). تنبیه در نهاد تصوف و آموزش‌های خانقاهی هم رواج داشته است (ر.ک.، ابوروح، ۱۳۷۶). پیامبر ﷺ معتقد بود که تنبیه بدنی کودکان امری ناپسند و نکوهیده است (ر.ک.، فخرالدین رازی، ۱۳۸۲).

۴- ۹- ۲. تشویق

خواججه نصیر (۱۳۶۰) و غزالی (۲۷/۲، ۱۳۸۷) به تشویق و تنبیه به جا در مورد کودک اشاره می‌کنند. مولانا با تشویق و شفقت به فرزند آموزش می‌دهد: «حضرت سلطان ولد فرمود که روزی پدرم مرا پیش خود خواند و بر روی و سرم بوسه‌ها داده بی‌نهایت عنایت فرمود و بعد از آن گفت که بهاء‌الدین می‌خواهی که خدا را به تو بنمایم» (افلاکی، ۱۳۶۲، ۲۰۵/۱). تشویق برای تربیت فرزندان از عوامل پیشرفت آنها در تمام امور است (ر.ک.، بیهقی، ۱۳۸۷، ۱۶۶/۱؛ مجد خوافی، ۱۳۸۹). یحیی برمکی برای آگاه کردن فرزند نسبت به اشتباهش ابتدا به طور غیرمستقیم عمل می‌کند و صفات نیک فرزند را بیان می‌کند و او را به دلیل داشتن آن صفات تشویق می‌کند و سپس صفات زشت او را متذکر می‌شود (گرگانی، ۱۳۱۲). بزرگداشت چنگیز از تلاش نوآموزان قابل توجه است: «و عادت مغول چنان است که اول نوبت که کودکان شکار کنند انگشت بزرگ ایشان را جامی می‌کنند؛ یعنی به گوشت و چربش بمالند. چنگیزخان بنفس خود جامی می‌کرد» (فضل‌الله همدانی، ۱۳۷۳، ۵۳۶/۱). گاهی پادشاهان مسئولیت تشویق و ترغیب فرزندان را به عهده مریبان آنها می‌گذاشتند (سرخسی، ۱۳۸۱).

۵. بحث و نتیجه‌گیری

یافته‌های پژوهش حاضر که به گستره وسیعی از ادبیات منثور گذشته یعنی، پنج سده از قرن چهارم تا هشتم هجری نظر داشته است نکات ظریف و ارزشمند نظری و کاربردی در مورد فرزندپروری با الهام از دستورات الهی برای تضمین سلامت جسمی، روانی و معنوی فرزندان قبل و بعد از تولد کودک به دست می‌دهد. دقت و توجه در انتخاب همسر و تمهیدات لازم جسمی، روحی و معنوی قبل از تولد فرزند و پس از آن باهدف سلامت جسمانی و روانی فرزند، توجه به ویژگی‌های دایه مانند سن، اصالت، سلامتی، زیبایی و خلق و خوی دایه و بسیاری موارد ظریف دیگر در آثار گذشته اهمیت فرزندپروری را نزد ایشان نشان می‌دهد.

از آنجاکه انتخاب نام درخور و مناسب از اولین حقوق فرزندان بر والدین است، گذشتگان بر آن تأکید کرده‌اند. به کار بردن کنیه، تعابیر و القاب شایسته در حضور و غیبت فرزند یکی از شیوه‌های گوناگون و متعدد ابراز محبت و احترام به فرزند بوده است که رعایت می‌شد. رعایت عدالت میان فرزندان هم جنس و غیرهم جنس از نکاتی است که از منظر جنسیت و ساختار قدرت در خانواده مورد توجه است. منابع کهن افزون بر اشاره به بذل مال و جان توسط والدین به عواقب افراط و زیاده‌روی در ابراز محبت و آسیب‌های فردی و اجتماعی ناشی از آن پرداخته‌اند. در منابع کهن در موارد نادر، راه‌های دشوار و هول‌انگیزی مانند کشتن فرزندان برای مراقبت از آنها دیده می‌شود. همچنین جهان بینی و باور بر محبت والدین چیره و باعث قتل یا حبس فرزند می‌شد یا والدین فرزند خود را از سر اضطرار یا حرص و طمع خرید و فروش می‌کردند.

اهتمام و تأکید به بازی کودکان و ارائه دیدگاه‌های روان‌شناسانه در مورد آن، پندواندرز، تعلیم و تربیت و جایگاه مهم تنبیه و تشویق و اشاره به کارایی آن در تربیت و بیان دیدگاه‌های انتقادی از مواردی است که در آثار یادشده مورد توجه بوده است. در بسیاری از موارد مانند آموزش و اشتغال فرزندان میان خانواده‌ها و افشار عادی جامعه و درباریان تبعیض چشمگیر دیده می‌شود. با یادآوری این نکته که ساختار خانواده‌ها در بیشتر خانواده‌های سنتی گذشته، سلطه‌گرایانه یا پدرسالاری بوده است برخی توصیه‌ها و ظرایف کلامی و رفتاری به والدین در قالب صاحبان قدرت و اختیار، تأمل برانگیز و قابل توجه است.

فهرست منابع

- * قرآن کریم (۱۳۸۹). مترجم: الهی قمشه‌ای، مهدی. قم: انصاریان.
۱. ابن بلخی (۱۳۸۵). *فارس نامه*. تصحیح و تحشیه: گای لیسترانجو رینولد آلن نیکلسون. تهران: اساطیر.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۹). *قانون*. مترجم: شرفکندی. تهران: سروش.
۳. ابن محدث، تبریزی (منسوب به ابوالموید بلخی) (۱۳۹۷). *عجایب‌الدنیا*. مصحح: نویدی ملاطی، علی. تهران: افشار و سخن.
۴. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۳۸۰). *روض‌الجنان و روح‌الجنان*. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۵. ابوروح، جمال‌الدین (۱۳۷۶). *حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر*. مصحح: شفیع کدکنی، محمدرضا. تهران: مؤسسه انتشارات آگاه.
۶. ابوریحان، محمد بن احمد بیرونی (۱۳۸۹). *آثارالباقیه*. مترجم: داناسرشت، اکبر. تهران: امیرکبیر.
۷. ارجانی، فرامرزی خدادین عبدالله الکاتب (۱۳۶۲). *سمک عیار*. مصحح: نائل خانلری، پرویز. تهران: آگاه.
۸. ارسطو (۱۳۶۴). *سیاست*. مترجم: عنایت، حمید. تهران: سپهر.



۹. ارموی، سراج‌الدین محمد (۱۳۴۰). *لطایف‌الحکمه*. مصحح: یوسفی، غلامحسین. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
۱۰. اسفندیار کاتب، بهاء‌الدین محمد (۱۳۹۲). *تاریخ طبرستان*. تهران: میرماه.
۱۱. اعثم کوفی، ابومحمد (۱۳۷۴). *الفتوح*. مترجم: مستوفی هروی، محمدبن احمد. تهران: علمی و فرهنگی.
۱۲. افلاکی، شمس‌الدین احمد (۱۳۶۲). *مناقب‌العارفین*. تهران: دنیای کتاب.
۱۳. انصاری، خواجه عبدالله (۱۳۴۹). *رسائل جامع*. تصحیح: دستگردی، وحید. تهران: چاپخانه شرق.
۱۴. باخرزی، ابوالمفاخر یحیی (۱۳۸۳). *اورداد‌الأحباب و فصوص‌الأداب*. به‌کوشش: افشار، ایرج. تهران: دانشگاه تهران.
۱۵. بناکتی، محمدبن بناکتی (۱۳۷۸). *تاریخ بناکتی*. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۱۶. بوجاری، سهیلا. و پرچم، اعظم (۱۳۹۱). جایگاه و حقوق فرزندان در اسلام. نشریه پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی، ۲۰(۱۶)، ۱۳۷-۱۶۷.
۱۷. بهاء‌ولد، بهاء‌الدین محمد (۱۳۵۲). *معارف*. به‌اهتمام: فروزانفر، بدیع‌الزمان. تهران: اداره کل نگارش وزارت فرهنگ.
۱۸. بیضاوی، قاضی ناصرالدین (۱۳۸۲). *نظام‌التواریخ*. به‌کوشش: میرهاشم، محدث. تهران: انتشارات ادبی و تاریخی.
۱۹. بیهقی، ابوالفضل (۱۳۸۷). *تاریخ بیهقی*. به‌کوشش: خطیب رهبر، خلیل. تهران: مهتاب.
۲۰. تنوخی، محسن بن علی بن محمدبن داود (۱۳۶۴). *جامع‌الحکایات*، ترجمه فرج‌بعد از شدت. مترجم: حسین بن سعدبن الحسین الدهستانی. مصحح: غفاری، علی‌اکبر. قم: انتشارات اسلامی.
۲۱. ثغری، عمادبن محمد (۱۳۸۵). *طوطی‌نامه (جواهر‌الأسمار)*. به‌کوشش: آل احمد، شمس‌الدین. تهران: فردوس.
۲۲. جرجانی، سیداسماعیل (۱۳۴۷). *ذخیره خوارزمشاهی*. تصحیح: مصطفوی، جلال. تهران: انجمن آثار ملی.
۲۳. حسینی قزوینی، شرف‌الدین فضل‌الله (۱۳۸۳). *المعجم فی آثار ملوک‌العجم*. به‌کوشش: فتوحی نسب، احمد. تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی دانشگاه تهران.
۲۴. خرقانی، ابوالحسن (۱۳۵۴). *نورالعلوم*. به‌اهتمام: مینوی، مجتبی. تهران: انجمن آثار ملی.
۲۵. خوافی، مجدالدین (۱۳۸۹). *روضه خلد*. مصحح: وفایی، عباسعلی. تهران: سخن.
۲۶. خیام نیشابوری، عمر (۱۳۸۵). *نوروزنامه*. مصحح: مینوی، مجتبی. نشر: اساطیر.
۲۷. دهلوی، خواجه حسن (۱۳۸۶). *فوائد‌القرّاد*. مصحح: ملک، محمد لطیف. لاهور: نشر علمی لاهور.
۲۸. راوندی، محمدبن علی (۱۳۸۶). *راحه‌الصدور و آیه‌السرور*. مصحح: محمد اقبال. تهران: نشر اساطیر.
۲۹. روزبهان نانی، شرف‌الدین (۱۳۸۲). *تحفه اهل عرفان*. به‌کوشش: نوربخش، جواد. قم: یلدا.
۳۰. سبزی‌پور، امیر، و حسینی‌راد، تورج (۱۳۹۱). بررسی برخی مؤلفه‌های تربیتی در متون تعلیمی کهن. نشریه تخصصی سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی (بهار/ادب)، ۳(۳)، ۱۹۵-۲۱۴.
۳۱. سرخسی، حامدبن فضل‌الله (۱۳۸۱). *اعجوبه و محجوبه*. مصحح: سمیع‌زاده، رضا. دانشگاه تهران: آنا.
۳۲. سعدی، مصلح‌بن عبدالله (۱۳۸۶). *گلستان*. به‌کوشش: خطیب رهبر، خلیل. تهران: صفی‌علی‌شاه.
۳۳. سلطان ولد، بهاء‌الدین محمد (۱۳۶۷). *معارف*. به‌کوشش: هروی، نجیب‌مایل. تهران: مولی.
۳۴. سمرقندی، ابوحفص عمر بن حسن (۱۳۵۴). *منتخب رونق‌المجالس و بسنان‌العارفین و تحفه‌المربدین*. مصحح: رجایی، احمدعلی. تهران: دانشگاه تهران.
۳۵. سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۴). *فی‌حاله‌الطفولیت*. به‌کوشش: مفید، حسین. نشر: ایران مصور.
۳۶. سیف، سوسن، کدیور، پروین، کرمی‌نوری، رضا، و لطف‌آبادی، حسین (۱۴۰۱). *روان‌شناسی رشد*. تهران: پژوهشکده تحقیق و توسعه علوم انسانی.
۳۷. سیفی هروی، سیف‌بن محمد (۱۳۸۱). *بیراسته تاریخ‌نامه هرات*. به‌کوشش: محمدآصف فکرت. تهران: بنیاد موقوفات محمد افشار.
۳۸. شبانکاره‌ای، محمدبن علی (۱۳۷۶). *مجمع‌الأنساب*. مصحح: محدث، میرهاشم. تهران: امیرکبیر.
۳۹. شمس‌تبریزی، شمس‌الدین (۱۳۹۱). *مقالات شمس‌تبریزی*. مصحح: موحد، محمدعلی. تهران: خوارزمی.
۴۰. شهمردان بن ابی‌الخیر (۱۳۶۲). *نزهت‌نامه علایی*. مصحح: جهان‌پور، فرهنگ. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۴۱. طرسوسی، ابوطاهر بن حسن (۱۳۴۶). *داراب‌نامه طرسوسی*. مصحح: صفا، ذبیح‌الله. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۴۲. طرسوسی، ابوطاهر بن حسن (۱۳۸۰). *ابومسلم‌نامه*. مصحح: اسماعیلی، حسینی. تهران: قطره.
۴۳. طرسوسی، ابوطاهر بن حسن (۱۳۹۵). *حماسه قرآن‌حشیشی*. مصحح: جعفری‌پور، میلاد. تهران: علمی فرهنگی.
۴۴. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۶۰). *اخلاق ناصری*. مصحح: مینوی مجتبی، و حیدری، علیرضا. تهران: خوارزمی.
۴۵. ظهیری سمرقندی، محمدبن علی (۱۳۸۱). *سندبادنامه*. مصحح: کمال‌الدینی، محمدباقر. تهران: میراث مکتوب.

۴۶. عبید زاکانی، خواجه نظام‌الدین (۱۳۷۴). *اخلاق الأشراف*. مصحح: حلبی، علی اصغر. تهران: اساطیر.
۴۷. عبید زاکانی، خواجه نظام‌الدین (۱۳۸۳). *رساله دلگشا به انضمام رساله‌های تعریفات*، صدپند، نوادر الأمثال. مصحح: حلبی، علی اصغر. تهران: اساطیر.
۴۸. عتبی، ابونصر محمد بن عبد الجبار (۱۳۳۴). *تاریخ یمینی*. مترجم: جرفادقانی، ابوالشرف. مصحح: قویم، علی. تهران: فردین.
۴۹. عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۹۱). *تذکره الاولیا*. به‌کوشش: توکلی، امیر. تهران: بهزاد.
۵۰. عنصرالمعالی، کیکاوس بن اسکندر (۱۳۷۸). *قابوس‌نامه*. مصحح: یوسفی، غلامحسین. تهران: علمی و فرهنگی.
۵۱. عوفی، سدیدالدین محمد (۱۳۷۴). *جوامع‌الحکایات*. مصحح: شعار، جعفر. تهران: سخن.
۵۲. عین‌القضات همدانی، عبدالله بن محمد (۱۳۶۲). *نامه‌های عین‌القضات همدانی*. به‌کوشش: منزوی علی نقی، و عسیران، عقیف. تهران: اساطیر.
۵۳. غزالی، امام محمد (۱۳۸۷). *کیمیای سعادت*. به‌کوشش: خدیوچم، حسین. تهران: علمی و فرهنگی.
۵۴. غزالی، امام محمد (۱۳۸۹). *نصیحه‌الملوک*. تهران: نشر فردوس.
۵۵. فخرالدین رازی، محمد بن عمر (۱۳۸۲). *جامع‌العلوم ستینی*. مصحح: آل داود. تهران: بنیاد موقوفات محمود افشار.
۵۶. فضل‌الله همدانی، رشیدالدین (۱۳۷۳). *جامع‌التواریخ*. مصحح: روشن، محمد، و موسوی، مصطفی. نشر: البرز.
۵۷. قاضی حمیدالدین بلخی، ابوبکر (۱۳۷۲). *مقامات حمیدی*. صحح: انزایی نژاد، رضا. تهران: دانشگاهی.
۵۸. قشیری، ابوالقاسم (۱۳۹۱). *ترجمه رساله قشیری*. مترجم: ابوعلی حسن بن احمد عثمانی. مصحح: مهدی، مجتبی. تهران: هرمس.
۵۹. کاشانی، عزالدین محمود (۱۳۸۷). *مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه*. مصحح: کرباسی، عفت، و بزرگر خالقی، محمد رضا. تهران: زوار.
۶۰. کوخایی، آزاد، و رود مقدس، رضمانعلی (۱۳۹۵). *بررسی سبک‌های فرزندپروری در منابع اسلامی*. نشریه پژوهشی بصیرت و تربیت اسلامی، ۱۳(۳۶)، ۱۲۹-۱۵۰.
۶۱. گزگانی، میرزا عبدالعظیم خان (۱۳۱۲). *تاریخ برامکه*. تهران: مجلس.
۶۲. گولیبیناری، عبدالباقی (۱۳۶۶). *مولویه بعد از مولانا*. مترجم: توفیق‌بجانی. نشر: کیهان.
۶۳. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳). *بحار‌الأنوار الجامعة لدرر اخبار الأئمه الأطهار علیهم‌السلام*. بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۶۴. مرقی کاشانی، افضل‌الدین محمد (۱۳۶۶). *مصنفات*. مصحح: مینوی، مجتبی. تهران: خوارزمی.
۶۵. مسکویه، احمد (۱۳۷۴). *جاویدان خرد*. مترجم: شوشتری، تقی‌الدین محمد. صحح: ثروتیان، بهروز. ناشر: فرهنگ کاوش.
۶۶. معلم یزدی، معین‌الدین (۱۴۰۰). *مواهب‌الهی در تاریخ آل مظفر*. قم: ادبیات.
۶۷. منتجب‌الدین بدیع، مؤیدالدوله (۱۲۸۴). *عتبه‌الکتابه*. مصحح: قزوینی، محمد، و آشتیانی، اقبال. تهران: اساطیر.
۶۸. منشی، نصرالله بن محمد (۱۳۸۹). *کلبیه و دمنه*. مصحح: مینوی، مجتبی. تهران: پیمان.
۶۹. منور، محمد (۱۳۹۸). *اسرارالتوحید*. مصحح: بهمنیار، احمد. تهران: کتابخانه طهوری.
۷۰. منهج سراج، عثمان بن محمد (۱۳۸۹). *طبقات ناصری*. مصحح: حبیبی، عبدالحی. تهران: اساطیر.
۷۱. مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۹۰). *مکتوبات مولانا*. مصحح: سبحانی، توفیق. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۷۲. مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۹۴). *فیه ما فیه*. تهران: معین.
۷۳. مؤید بغدادی، بهاء‌الدین محمد (۱۳۱۵). *التوسل الی‌التوسل*. مصحح: بهمنیار، محمد. تهران: سهامی خاص.
۷۴. میبیدی، ابوالفضل رشیدالدین (۱۳۶۱). *کشف‌الأسرار و عدة‌الذیابار*. تهران: امیرکبیر.
۷۵. نبی‌لو، علیرضا (۱۳۸۸). *تربیت فرزندان در آئینه متون نشر قم*. دانشگاه قم.
۷۶. نجم‌الدین رازی، ابوبکر عبدالله بن محمد (۱۳۱۲). *مرصادالعباد من المبدأ الی‌المعاد*. به‌کوشش: شمس‌العرفا. تهران: مجلس.
۷۷. نخجوانی، هندوشاه (۱۳۴۴). *تجارب‌السلف در تواریخ خلفا و وزرای ایشان*. مصحح: اقبال، عباس. تهران: کتابخانه طهوری.
۷۸. نخجوانی، هندوشاه (۱۳۹۵). *دستورالکتاب فی تعیین‌المراتب*. مصحح: احمدی دارانی، علی‌اکبر. تهران: نشر مرکز.
۷۹. نرشخی، ابوبکر محمد بن جعفر (۱۳۹۶). *ترجمه تاریخ بخارا*. مترجم: قبادی، ابونصر. قم: مجمع ذخایر اسلامی.
۸۰. نظامی نیشابوری، صدرالدین حسن (۱۳۹۱). *تاج‌المآثر*. مصحح: فاموری، مهدی، و شادآرام، علیرضا. ناشر: دانشگاه آزاد یاسوج.

۸۱. نیشابوری، ظهیرالدین (۱۳۳۲). *سلجوقنامه*. تهران: خاور.
۸۲. وراوینی، سعدالدین (۱۳۸۷). *مرزبان نامه*. به کوشش: خطیب رهبر، خلیل. تهران: صفی علیشاه.
۸۳. و صاف الحضرة، عبدالله بن فضل الله (۱۳۹۹). *تاریخ و صاف*. مصحح: نیک نژاد، علیرضا. تهران: میرماه.
۸۴. وطواط، رشیدالدین محمد (۱۳۶۲). *حدایق السحرفی دقائق الشعر*. مصحح: اقبال، عباس. تهران: سنایی و طهوری.
۸۵. هجویری غزنوی، علی (۱۳۷۵). *کشف المحجوب*. مصحح: ژوکوفسکی. تهران: امیر.
۸۶. یعقوبی، احمد بن اسحاق (۱۳۸۲). *تاریخ یعقوبی*. مترجم: آیتی، محمدابراهیم. تهران: علمی و فرهنگی.



بررسی تحلیلی - انتقادی اثر اعسار زوج بر حق امتناع زوجه از تمکین در قانون احوال شخصیه اهل تشیع افغانستان

عبدالخالق شفق^۱

چکیده

حق حبس زوجه یکی از ضمانت‌های اجراهای مهریه است که اهمیت قابل توجهی دارد. پژوهش حاضر با هدف بررسی مفهوم حق حبس و شرایط اجرای آن، اعسار زوج و تأثیر آن در سقوط یا عدم سقوط حق حبس زوجه و همچنین اثر تقسیط مهر بر حق حبس در قانون احوال شخصیه اهل تشیع افغانستان به روش توصیفی - تحلیلی انجام شد. نتایج بررسی‌ها نشان داد که استفاده از حق حبس، منوط به تحقق دو شرط است که عبارتند از: حال بودن مهریه و عدم تمکین اختیاری. به نظر می‌رسد این موضوع که براساس بند ۲ ماده ۱۰۶ قانون احوال شخصیه اهل تشیع افغانستان، حق حبس زوجه حتی در صورت اعسار زوج و تقسیط مهریه تا پرداخت کامل آن محفوظ دانسته شده است، با اصل عدالت و انصاف سازگار نیست و پیامدهای منفی زیادی به همراه دارد. براین اساس، پیشنهاد می‌شود ماده فوق بازنگری و اصلاح و برای روشن شدن ابهام‌های موجود در این موضوع، چند بند دیگر مطابق بندهای پیشنهادی وضع شود.

واژگان کلیدی: حق حبس زوجه، فقه امامیه، قانون احوال شخصیه اهل تشیع افغانستان، اعسار زوج، تقسیط مهریه.

The Analytical-Critical Review of the Effect of Husband's Inability to Pay on Wife's Right to Refuse to Obey the Husband in Afghanistan's Shiite Personal Status Law

Abdolkhalegh Shafagh ¹

Wife's right to custody is one of the performance bonds of dowry, which is of considerable importance. This study was conducted with the purpose of investigating the concept of the right to custody and the conditions of its implementation, husband's inability to pay and its effect on losing or not losing wife's right to custody, as well as the influence of the division of dowry on the right to custody in Afghanistan's Shiite Personal Status Law in the descriptive-analytical way. The results of the investigations showed that the use of the right of custody depends on the fulfillment of two conditions, which are: the presence of dowry and the lack of voluntary obedience. It seems that according to Clause 2 of Article 106 of Afghanistan's Shiite Personal Status Law, wife's right to custody even in the case of husband's inability to pay and the division of dowry until its full payment is reserved. It is not compatible with the principle of justice and fairness and has many negative consequences. Therefore, it is suggested to revise and correct the above article, and to clarify the current ambiguities in this matter, some other clauses should be established according to the proposed clauses.

Keywords: wife's right to custody, Imamieh jurisprudence, Afghanistan's Shiite Personal Status Law, husband's inability to pay, division of dowry.

DOI: 10.22034/ijwf.2024.16469.2115

Paper Type: Research


Data Received: 2023/07/09

Data Revised: 2023/10/03

Data Accepted: 2023/10/09

1.Faculty Member of Department of Private Law, Avicenna University, Kabul, Afghanistan.

Email: a.khshafaq@gmail.com

 0009-0004-8676-1974

۱. مقدمه

با انعقاد عقد نکاح، زوجه مالک مهریه می‌شود و می‌تواند آن را از شوهر مطالبه کند. اگر شوهر از پرداخت مهریه امتناع نماید زوجه حق دارد تا زمانی که آن را دریافت نکرده است از تمکین خودداری کند که از آن به حق حبس تعبیر می‌شود. براساس بند ۲ ماده ۱۰۶ قانون احوال شخصیه اهل تشیع افغانستان، هرگاه زوج معسر باشد و قدرت پرداخت مهریه را نداشته باشد، زوجه می‌تواند تا زمانی که مهریه خود را به صورت کامل دریافت نکرده است از حق حبس استفاده و از تمکین امتناع نماید. به نظر می‌رسد این حکم که مبتنی بر دیدگاه مشهور فقهای امامیه (ر.ک.، عاملی، ۱۴۱۱ ه.ق، ۴۱۴/۱؛ نجفی، ۱۴۰۴ ه.ق، ۴۲/۳۱؛ موسوی خمینی، بی تا، ۲۹۹/۲؛ فاضل هندی، ۱۴۱۶ ه.ق، ۴۱۰/۷) نیز است با اصل عدالت و انصاف سازگار نیست. سؤالی که مطرح می‌شود این است که آیا می‌توان این ماده را در پرتو آرای فقهای امامیه و اصل سوم قانون اساسی افغانستان به گونه‌ای اصلاح و تعدیل کرد که تا حدی با اصل عدالت و انصاف سازگار باشد؟ همچنین اگر مهر حال باشد، ولی هنگام مطالبه، شوهر قادر به پرداخت همه آن نباشد و دادخواست اعسار دهد، دادگاه نیز با قبول دعوی اعسار از پرداخت کل مهر، بدون توجه به رضایت یا عدم رضایت زوجه حکم تقسیط مهریه را صادر کند، این سؤال مطرح است که آیا در این صورت نیز حق حبس زوجه تا پرداخت تمام اقساط محفوظ است یا با اخذ نخستین قسط ساقط می‌شود؟ آیا حکم به تقسیط مهریه را مؤجل می‌کند یا از آنجا که تقسیط بدون رضایت زوجه است نقشی در سقوط حق حبس نخواهد داشت؟

قانون احوال شخصیه اهل تشیع افغانستان که مبتنی بر فقه امامیه است در سال ۱۳۸۸ ه.ش به تصویب رسید و شیعیان افغانستان به موجب آن در احوال شخصیه تابع این قانون می‌باشند. بیش از یک دهه از تصویب این قانون می‌گذرد، ولی تاکنون به طور کامل و قابل توجه شرح و تفسیر نشده است. با توجه به جست‌وجوهای انجام شده در مورد موضوع پژوهش حاضر، کتاب یا مقاله‌ای که آن را بررسی کرده باشد، یافت نشد. کتاب *شرح قانون احوال شخصیه اهل تشیع* (جعفری و جویا، ۱۳۹۹، ۲۴/۳) به طور مختصر در این مورد توضیحاتی ارائه داده است.

اهمیت پژوهش حاضر در این است که موضوع را از زوایای مختلف بررسی و ابهام‌ها



و خلأهای قانونی را شناسایی کرده است و برای رفع آنها در پرتو فقه امامیه و اصل سوم قانون اساسی راهکار ارائه می‌دهد. این مهم سبب می‌شود که تابعان این قانون در کشور افغانستان از این حق خود به درستی آگاه شوند و از آن استفاده مقتضی کنند و وکلای مدافع و قضات دادگاه‌های خانواده افغانستان را برای دفاع و صدور رأی در مورد این موضوع نیز کمک خواهد کرد. همچنین با توجه به حضور گسترده اتباع شیعی مذهب افغانستان در ایران، قضات دادگاه‌های خانواده ایران نیز می‌توانند برای حل و فصل دعاوی مربوطه اتباع افغانستانی شیعی مذهب از نتایج پژوهش حاضر استفاده کنند؛ زیرا بر مبنای ماده ۷ قانون مدنی ایران، اتباع خارجی مقیم این کشور در امور مربوط به احوال شخصیه، تابع قانون دولت متبوع خود است. علاوه بر این، مراجع ذی صلاح را نیز برای اصلاح و تعدیل مواد قانونی مربوطه با استفاده از راهکارهای ارائه شده کمک می‌کند.

۲. چارچوب نظری پژوهش

۲-۱. مفهوم شناسی مهر

مهر در زبان فارسی به معنی کابین است. (عمید، ۱۳۸۹) در اصطلاح عبارت از مالی است که زن پس از نکاح مستحق دریافت آن از شوهر می‌شود (انصاری و طاهری، ۱۳۸۴، ۱۹۹۶/۳). همچنین گفته‌اند که مهر، مالی است که زن بر اثر ازدواج، مالک آن می‌شود و مرد ملزم به تأدیه آن است (صفایی و امامی، ۱۳۸۹). مهر در بند ۷ ماده ۳ قانون مراسم عروسی چنین تعریف شده است: «مقدار پول یا مال متقوم است که حین عقد نکاح از طرف ناکح برای منکوحه براساس شریعت اسلامی و قوانین نافذه کشور پرداخته شده یا بر ذمه وی لازم می‌شود». در ماده ۱۰۴ قانون احوال شخصیه اهل تشیع افغانستان، مهر چنین تعریف شده است: «مهر عبارت از مالی است که مرد به واسطه ازدواج با زن به او می‌پردازد یا انجام می‌دهد».

۲-۲. مفهوم شناسی حق حبس

حق حبس در اصطلاح حقوق عبارتند از: اختیاری که به موجب آن هریک از طرفین قرارداد حق پیدا می‌کنند که اجرای تعهد خود را منوط به اجرای تعهد دیگری کنند؛ یعنی در مواردی که تعهد طرفینی است یکی از طرفین می‌تواند از اجرای تعهد خود امتناع کند



تا طرف دیگر به تعهد خود عمل کند. حق حبس، نوعی ضمانت اجرا برای دستیابی به حق است. یکی از موارد حق حبس، حق حبس زوجه است که بر مبنای آن وی می‌تواند تا زمانی که مهریه خود را از شوهر دریافت نکرده است از تمکین امتناع کند تا از این راه، شوهر را به پرداخت مهریه وادار کند. بند ۲ ماده ۱۰۶ قانون احوال شخصیه اهل تشیع افغانستان در این مورد چنین تصریح می‌کند: «زوجه می‌تواند الی تأدیه کامل مهر، ولو زوج معسر باشد از تمکین امتناع کند مشروط بر اینکه قبل از مطالبه مهر با اختیار، تمکین نکرده و مهر او نیز مؤجل نباشد».

۲-۳. شرایط حق حبس زوجه

۲-۳-۱. حال بودن مهر

یکی از شرایط استفاده از حق حبس این است که مهر حال باشد. بنابراین، هرگاه مهر مؤجل باشد زوجه حق امتناع از تمکین را نخواهد داشت؛ زیرا طرفین عقد توافق کرده‌اند که تمکین، متوقف بر پرداخت مهر نباشد. در واقع، رضایت دادن (ر.ک.، طوسی، ۱۳۸۷، ۴/۳۱۴) به مهریه مؤجل بیانگر این است که زوجه از حق حبسش گذشته است. به عبارت دیگر، زوجه با قبول أجل حق مطالبه مهریه قبل از فرارسیدن مدت را ساقط کرده است و از آنجا که حق حبس متوقف بر وجود حق مطالبه است با فقدان حق مطالبه، حق حبس نیز ساقط می‌شود (محقق داماد، ۱۳۹۷). افزون بر این، حق استمتاع شوهر به مجرد انعقاد عقد بر زوجه محقق شده است و تمکین زوجه پیش از فرارسیدن أجل، وجوب پیدا کرده است و این وجوب در مورد شک استصحاب می‌شود (گرچی، ۱۳۹۷).

قانون احوال شخصیه اهل تشیع افغانستان در بند ۲ ماده ۱۰۶ در این مورد می‌گوید: «زوجه می‌تواند الی تأدیه کامل مهر، ولو زوج معسر باشد از تمکین امتناع کند مشروط بر اینکه قبل از مطالبه مهر با اختیار، تمکین نکرده و مهر او نیز مؤجل نباشد». سؤالی که در این مورد مطرح می‌شود این است که هرگاه بخشی از مهر حال و بخشی دیگری آن مؤجل باشد، آیا باز هم زوجه حق حبس دارد؟ در پاسخ آمده است که هر بخشی از مهریه حکم خاص خود را دارد؛ یعنی حق حبس فقط نسبت به بخشی که حال است، محفوظ است (ر.ک.، نجفی، ۱۳۸۱، ۴۴/۳۱). و زوجه بعد از دریافت آن نمی‌تواند به استناد عدم دریافت بخش دیگر آن از حق حبس استفاده و از تمکین امتناع کند (الجزیری، ۲۰۰۳، ۴/۱۲۱). سؤال دیگری که مطرح می‌شود این است



که هرگاه مهریه مدت دار باشد، ولی مدت آن پایان یابد بدون اینکه بین زوجین آمیزشی واقع شده باشد آیا در این صورت نیز زوجه می تواند تا زمانی که مهریه پرداخت نشده است از تمکین خودداری کند؟ در پاسخ گفته شده است که مهر مؤجل بعد از رسیدن زمان تأدیه در حکم حال است. بنابراین، اگر زوجه از قبل تمکین نکرده باشد حق حبس وی محفوظ خواهد بود (صفایی و امامی، ۱۳۹۸). به نظر می رسد این دیدگاه قوت چندانی ندارد؛ زیرا در صورت مؤجل بودن مهریه، حق حبسی برای زوجه ایجاد نشده و قبل از فرارسیدن أجل تمکین وجوب پیدا کرده است. بنابراین، وضعیت سابق استصحاب می شود (میرزای قمی، ۱۴۱۳ هـ.ق، ۵۴/۴) و دلیلی برای به وجود آمدن حق حبس بعد از حال شدن مهریه نیست (موسوی خویی، ۱۴۱۰ هـ.ق، ۱۲۷/۲). همچنین قائل شدن به حق حبس در فرض مذکور، خلاف اراده زوجین است؛ زیرا اراده مشترک آنها از تأجیل بر این بوده است که قبل از تأدیه مهریه نیز تمکین صورت گیرد (امامی، ۱۳۸۴، ۳۹۸/۴) و نیز، حق حبس قاعده‌ای استثنایی است و نباید موارد استفاده از آن را گسترش داد (صفایی و امامی، ۱۳۹۸). به نظر می رسد که برای ارائه پاسخ مناسب به سؤال مطرح شده باید بین حالتی که زوجه در تمکین است، ولی شوهرش نخواسته است که از حق خود استفاده کند و حالتی که زن حاضر به تمکین نبوده تا اینکه مدت فرارسیده است، تفاوت گذاشت. در حالت اول، باید حق حبس زوجه را محفوظ دانست؛ زیرا شوهر خود به ضرر خویش اقدام کرده و از زوجه‌ای که در تمکین بوده استمتاع نبرده است تا اینکه مهر حال شده و حق حبس برگشته است (صفا، ۱۳۹۳). در حالت دوم، زوجه حق حبس ندارد. بند ۳ ماده ۱۰۶ قانون احوال شخصیه اهل تشیع افغانستان نیز این دیدگاه را تأیید کرده است و چنین مقرر می دارد: «اگر مهر مؤجل باشد و زوجه به عمد تا رسیدن زمان پرداخت آن تمکین نکند، حق امتناع او ساقط می شود».

سؤال دیگر این است که هرگاه تعیین مهر به زوج، زوجه و یا شخص ثالث واگذار شده باشد، آیا زوجه می تواند تا تعیین مهر و تسلیم آن از تمکین خودداری کند؟ در پاسخ به سؤال مورد نظر برخی از حقوق دانان معتقدند که زوجه نمی تواند از تمکین امتناع کند؛ زیرا حق حبس در عقد نکاح، قاعده‌ای استثنایی است و نباید از آن تفسیر موسع ارائه داده و آن را به موارد مشکوک نیز تعمیم داد. (صفایی و امامی، ۱۳۹۸) به نظر می رسد اگر مهریه

فوراً تعیین شود حق حبس زن محفوظ خواهد بود؛ زیرا باتوجه به بند ۲ ماده ۱۰۶ قانون احوال شخصیه اهل تشیع افغانستان یکی از شرایط حق حبس، حال بودن مهریه است که در صورت تعیین فوری مهر، این شرط محقق شده است.

سؤال دیگر این است که آیا در صورت عندالمطالبه بودن مهریه باز هم زوج می تواند از حق حبس استفاده کند؟ در پاسخ باید گفت که قانون احوال شخصیه اهل تشیع افغانستان حکمی ندارد، ولی برخی معتقدند که عندالمطالبه بودن مهر به معنی حال بودن مهر است (بصارتی، ۱۳۹۴) و اگر برای پرداخت، مدتی تعیین نشده باشد مهریه حال محسوب شده و قید عندالمطالبه بودن آن را از حال بودن خارج نمی کند؛ زیرا منظور از حال بودن این است که دائن در هر زمانی حق مطالبه دین خود را داشته باشد و در صورت مطالبه، پرداخت آن بر مدیون لازم است، برخلاف دین مؤجل که قبل از فرارسیدن اجل (مدت)، داین حق مطالبه ندارد. بنابراین، قید عندالمطالبه هیچ تأثیری در مؤجل کردن مهر ندارد (مؤمن، ۱۳۹۲) و حق حبس برای زوج محفوظ خواهد بود.

سؤال دیگر این است که اگر پرداخت مهریه منوط به عندالقدره و الاستطاعه شده باشد نیز حق حبس زوج محفوظ است یا ساقط می شود؟ در پاسخ باید بین دو حالت تفکیک شد: نخست، در مواردی که شوهر هنگام انعقاد عقد نکاح موسر بوده و قادر به پرداخت مهریه توافقی است، شرط عندالاستطاعه، بی فایده و در نتیجه باطل خواهد بود؛ زیرا اگر شوهر توان پرداخت بالفعل مهریه را داشته باشد، ولی آن را مشروط به استطاعت کند در عمل، کار لغو و بی فایده ای انجام داده است. بند ۲ ماده ۱۲۴ قانون احوال شخصیه اهل تشیع افغانستان در مورد شرط بی فایده چنین مقرر می دارد: «هرگاه شرط ضمن عقد نامقدور، بی فایده یا خلاف شرع و قانون باشد، شرط باطل و عقد نکاح صحیح است مگر در شرط نفی مطلق مهر که نکاح با آن باطل می شود». دوم اینکه، اگر شوهر از زمان انعقاد عقد نکاح توانایی پرداخت مهریه را نداشته و زوج نیز از ناتوانی شوهر نسبت به پرداخت مهریه تعیین شده آگاه باشد، نمی تواند از حق حبس استفاده کند؛ زیرا شرط یاد شده به معنی اسقاط حق حبس (کاتوزیان، ۱۳۹۴/۱۰/۱۴۸) و به منزله توافق ضمنی مبنی بر مؤجل قرار دادن مهریه است، در حالی که براساس بند ۲ ماده ۱۰۶ قانون احوال شخصیه اهل تشیع افغانستان یکی از شرایط اعمال

حق حبس، حال بودن مهریه است.

۲-۳-۲. عدم تمکین اختیاری

زوجه زمانی می‌تواند از حق حبس استفاده کند که قبل از دریافت مهر به‌اراده خود، تمکین نکرده باشد. بند ۲ ماده ۱۰۶ قانون احوال شخصیه اهل تشیع در این مورد چنین تصریح می‌کند: «زوجه می‌تواند الی تأدیه کامل مهر، ولو زوج معسر باشد از تمکین امتناع کند مشروط بر اینکه قبل از مطالبه مهر با اختیار تمکین نکرده و مهر او نیز مؤجل نباشد». با توجه به این ماده، هرگاه زوجه قبل از دریافت و مطالبه مهر با اختیار و اراده خود تمکین کرده باشد، حق حبس آن ساقط می‌شود. بنابراین، تمکین از روی اجبار و اکراه، مسقط حق حبس نخواهد بود. بیشتر فقهای امامیه نیز با این دیدگاه همسو می‌باشند (ر.ک. طوسی، ۱۴۰۷هـ.ق، ۳۹۳/۴؛ حلی، ۱۴۱۰هـ.ق، ۴۹۱/۲). جمهور فقهای عامه نیز قائل به سقوط حق حبس می‌باشند، ولی ابوحنیفه معتقد است که زوجه حتی بعد از تمکین نیز حق حبس دارد (ر.ک. الزحیلی، ۱۴۰۵هـ.ق، ۲۸۳/۷؛ طوسی، ۱۴۰۷هـ.ق، ۱۳۹۴/۴). محمد و ابویوسف از شاگردان ابوحنیفه با وی مخالفت کرده و معتقدند که زوجه نمی‌تواند در چنین فرضی از تمکین امتناع کند؛ زیرا زوجه با یک بار آمیزش و خلوت صحیحه با رضایت خود، جمیع معقود علیه را تسلیم کرده و برای این کار اهلیت نیز داشته است. بنابراین، حق حبس او ساقط می‌شود (کاشانی، ۲۰۰۳، ۲۸۸/۴).

۲-۳-۳. اعسار زوج و تأثیر آن در سقوط یا عدم سقوط حق حبس زوجه

مشهور فقهای امامیه معتقدند که هرگاه شوهر توانایی پرداخت مهریه را داشته باشد، زوجه می‌تواند تا زمانی که مهریه را دریافت نکرده است از تمکین امتناع کند. (ر.ک. محقق حلی، ۱۴۰۸هـ.ق، ۲۶۹/۲؛ علامه حلی، ۱۴۱۳هـ.ق، ۷۴/۳؛ طباطبایی حکیم، ۱۴۱۰هـ.ق، ۲۹۷/۲؛ موسوی خمینی، بی‌تا، ۲۹۹/۲؛ فیاض، بی‌تا، ۵۷/۳) سؤال اساسی این است که هرگاه زوج مُعسر بوده و قدرت پرداخت مهریه را نداشته باشد، آیا زوجه باز هم می‌تواند از حق حبس خود استفاده و از تمکین امتناع کند؟ قانون احوال شخصیه اهل تشیع افغانستان در این صورت نیز حق حبس زوجه را محفوظ دانسته و در بند ۲ ماده ۱۰۶ این قانون به صراحت چنین مقرر می‌دارد: «زوجه می‌تواند الی تأدیه کامل مهر، ولو زوج معسر باشد از تمکین امتناع کند مشروط بر اینکه قبل از مطالبه مهر با اختیار تمکین نکرده و مهر او نیز مؤجل نباشد». براساس این ماده، هرگاه مهر حال (معجل) باشد و



زوجه قبل از مطالبه آن با اراده و اختیار خود تمکین نیز نکرده باشد تازمانی که مهریه به طور کامل تأدیه نشده است، حتی اگر زوج معسر هم باشد، می تواند از تمکین امتناع کند.

مشهور فقهای امامیه (ر.ک.، عاملی، ۱۴۱۱ ه.ق، ۴۱۴/۱، نجفی، ۱۴۰۴ ه.ق، ۴۲/۳۱، خمینی، بی تا، ۲۹۹/۲؛ فاضل هندی، ۱۴۱۶ ه.ق، ۴۱۰/۷؛ معاونت آموزش و تحقیقات قوه قضائیه، ۱۳۸۲، ۷۷/۴) معتقدند که اعسار شوهر موجب اسقاط حق حبس زوجه نمی شود. شوهر چه معسر باشد و چه موسر، حق حبس زوجه محفوظ است با این تفاوت که در صورت اعسار، حق مطالبه وی ساقط می شود تا اینکه شوهر توانگر (دارا) شود. به عبارت دیگر، در صورت اعسار فقط حق مطالبه مهر ساقط می شود (ر.ک.، نجفی، ۱۴۰۴ ه.ق، ۴۲/۳۱؛ سبزواری، ۱۴۱۳ ه.ق، ۱۵۹/۲۵)، ولی حق حبس وجود دارد. در برابر نظر مشهور، دیدگاه دیگر این است که هرگاه مهر حال و زوج معسر باشد، حق حبس وی ساقط می شود؛ یعنی اگر زوج قادر به پرداخت مهر نباشد، زوجه نمی تواند از تمکین امتناع کند (حلی، ۱۴۱۰ ه.ق، ۵۹۱/۲؛ بحرانی، ۱۴۰۵ ه.ق، ۴۷۰/۲۴؛ انصاری، ۱۴۱۵ ه.ق)؛ زیرا اعسار زوج، مانع مطالبه مهریه می شود. در نقد این دیدگاه آمده است: «درست است که اعسار مانع مطالبه مهر می شود، ولی این امتناع مطالبه سبب نمی شود که مُعَوِّض (بضع) قبل از عوض (مهر) تسلیم شود» (نجفی، ۱۴۰۴ ه.ق، ۴۳/۳۱). به عبارت دیگر، منع مطالبه و سقوط اصل حق حبس، دو مقوله جداگانه است و هیچ ملازمه ای با هم ندارد. بنابراین، در صورت منع مطالبه نیز اصل حق حبس محفوظ خواهد بود. دیدگاه سوم قائل به تفصیل است. بر مبنای این دیدگاه اگر زوجه در زمان انعقاد عقد نکاح از اعسار زوج آگاه باشد، نمی تواند از حق حبس استفاده کند، ولی اگر آگاه نباشد، حق حبس وی به قوت خود باقی است و تا زمان تأدیه مهریه می تواند از تمکین امتناع کند. براساس این دیدگاه، علم و جهل زوجه در زمان انعقاد عقد نکاح نسبت به اعسار و عدم اعسار شوهر در سقوط حق حبس مؤثر است. آیت الله محمد علی اراکی که یکی از طرفداران این دیدگاه است در جواب استفتائی در این مورد می فرماید: «بعید نیست که هرگاه زوجه علم به فقر و عدم تمکن زوج داشته باشد و با این حال اقدام به ازدواج کند به منزله اسقاط حق مطالبه است و در این صورت حق امتناع ندارد» (اراکی، ۱۴۱۹ ه.ق). ایشان در اثر دیگر خود نیز در پاسخ به این سؤال که اگر شوهر معسر و مهر حال باشد آیا زوجه می تواند تازمان دارا شدن شوهر و پرداخت مهر از تمکین امتناع کند یا خیر؟ قائل به تفصیل شده و معتقد است: «هرگاه شوهر



معسر باشد و امیدی به تمکن مالی وی در آینده نزدیک نیز نباشد در این صورت اگر زوجه با آگاهی از این وضعیت مالی شوهر اقدام به ازدواج با او کرده باشد، نمی‌تواند از حق حبس استفاده کند؛ زیرا با آگاهی از چنین وضعیت و رضایت دادن به ازدواج در واقع حق حبس خود را ساقط کرده است. اگر ساقط نکرده باشد به این معناست که زوجه ازدواج را پذیرفته است، ولی متعهد و ملتزم به هم‌خوابی با شوهرش نشده است، در حالی که بعید به نظر می‌رسد طرفین چنین خواست و اراده‌ای داشته باشند. بنابراین، زوجه با ازدواج در چنین شرایطی گویا از حق حبس خود دست برداشته است» (اراکي، ۱۴۱۹ ه.ق). آیت‌الله سید موسی شبیری زنجانی معتقد است: «حکم حق امتناع زوجه از تمکین تا دریافت مهر وقتی مسلم و ثابت است که زوج توانایی پرداخت مهر را داشته باشد (معسر نباشد)؛ زیرا در بیشتر موارد نکاح به‌ویژه با توجه به مهریه‌های سنگین، زوجه خود می‌داند که زوج قبل از مباشرت، قادر به پرداخت کل مهر نیست و باز هم اقدام به ازدواج با وی می‌کند. از طرفی هم اگر مباشرت تا زمان پرداخت مهریه به تأخیر انداخته شود خلاف متعارف و شروط ارتکازی بین اشخاص است. بنابراین، هرگاه زوجه از قبل بداند که زوج توان پرداخت مهر را ندارد و با آن هم اقدام به ازدواج نموده باشد حق حبس وی ساقط خواهد شد، ولی اگر از آن آگاهی نداشته و تصورشان بر این بوده که قبل از مباشرت، تمام مهر ولو سنگین هم باشد را دریافت می‌کند به نظر می‌رسد که در این صورت حق حبس زوجه ساقط نخواهد شد» (شبیری زنجانی، ۱۴۱۹ ه.ق، ۲۲/۴۳۷).

آیت‌الله مکارم شیرازی در پاسخ به این سؤال که بعد از عقد نکاح در صورت اعسار زوج از پرداخت مهریه آیا زن می‌تواند به دلیل عدم دریافت آن تمکین نکند؟ می‌فرماید: «اگر در زمان عقد قرائنی بوده که زوج قادر به پرداخت فوری مهریه نیست، زوجه نمی‌تواند مهریه را نقداً مطالبه کند و تمکین را نباید مشروط کند و تمکین شامل تمام مراحل می‌شود». (معاونت آموزش و تحقیقات قوه قضائیه، ۱۳۸۲، ۴/۷۹) ایشان در جای دیگر می‌فرماید: «[زن] می‌تواند قبل از دریافت مهریه تمکین نکند مشروط بر اینکه قبلاً از اعسار زوج خبر نداشته باشد» (گنجینه استفتانات قضایی، بی‌تا). از عبارات شیخ مرتضی انصاری در کتاب *النکاح* نیز سقوط حق حبس زوجه در صورت اعسار زوج استنباط می‌شود به‌ویژه زمانی که زوجه قبل از عقد نیز نسبت به اعسار زوج آگاهی داشته باشد (انصاری، ۱۴۱۵ ه.ق). با توجه به آنچه بیان شد، می‌توان چنین نتیجه گرفت که اگر هم نتوان به طور مطلق بین اعسار و ایسار شوهر قائل به تفاوت شد، دیدگاه قائلین به تفصیل قابل

پذیرش است؛ یعنی هرگاه زوجه در هنگام انعقاد عقد نکاح از عدم تمکن شوهر نسبت به پرداخت مهریه آگاهی داشته باشد و یا حتی اگر بتوان از قرائن و اوضاع و احوال به یک علم نوعی مبنی بر عدم تمکن وی دست یافت با توجه به قاعده اقدام، حق حبس زوجه ساقط خواهد شد (میرداداشی، ۱۳۹۵).

به نظر می‌رسد با توجه به دلایل ذیل دیدگاه سوم یعنی، قائلین به تفصیل، بیشتر با اصل عدالت و انصاف سازگار بوده و قابلیت تطبیق بیشتر در جهان معاصر را دارد:

اول) بسیاری از ازدواج‌ها در زمان حاضر با مهریه سنگین منعقد می‌شود و شوهر نیز در بسیاری از موارد قادر به پرداخت آن به صورت یک جا نیست و زوجه هم در زمان انعقاد عقد به طور مختصر از آن آگاه است. به عبارت دیگر، زوجه با آگاهی از شغل و میزان درآمد شوهر و با علم به اینکه ممکن است وی در هیچ زمانی توان پرداخت مهریه را پیدا نکند ازدواج با او را می‌پذیرد. بنابراین، با توجه به قاعده اقدام، حق حبس زوجه ساقط شده و وی ملزم به تمکین خواهد بود.

دوم) به دور از انصاف است که زن حق داشته باشد به هر میزانی که دلش بخواهد هر چند سنگین، مهریه تعیین کند، ولی حق حبسش نیز به طور مطلق، خواه شوهر معسر باشد و خواه موسر، محفوظ باشد، در حالی که زوج افزون بر محرومیت از استمتاع و تملک منافع زوجه ملزم به پرداخت نفقه نیز شود. به نظر می‌رسد که این‌گونه تدبیر با اهداف ازدواج نیز سازگاری ندارد.

سوم) در روابط زناشویی و خانوادگی، اخلاق بیشتر از حقوق مؤثر است. آنچه موجب استحکام زندگی خانوادگی می‌شود عشق، تفاهم و تعامل است. نزاع زوجین به بهانه حق حبس، آن هم در آغاز زندگی مشترک، مغایر با اصل استحکام خانواده است و بنیان این نهاد مهم را به شدت متزلزل می‌کند. برخی معتقدند که به رسمیت شناختن حق حبس، خلاف شئون زن و ارزش ازدواج است؛ زیرا ازدواج را به قراردادی معاوضی یا شبه معاوضی تنزل داده و از ارزش و منزلت آن کم می‌کند. (گرچی، ۱۳۹۷)

چهارم) پذیرفتن حق حبس در هر حالت (حالت عسر و یسر) برای زوجه در گذشته مشکل جدی ایجاد نمی‌کرد؛ زیرا مهریه‌ها سنگین نبود و به دنبال آن مشکلی در پرداخت



نیز به وجود نمی‌آمد. از طرفی باتوجه به سطح پایین سواد، زنان از داشتن چنین حقی آگاه نبودند و افکار عمومی جامعه نیز مطالبه مهریه را مذموم می‌دانست، اما در دنیای امروز باتوجه به آگاهی زنان از این حق و رایج شدن مهریه‌های سنگین، پذیرفتن حق حبس در هر حالت به ویژه حالت اعسار، زندگی خانوادگی را با چالش‌های فراوانی مواجه کرده است؛ زیرا بسیاری از مردان قادر به پرداخت چنین مهریه‌هایی نیستند. (غیائی ثانی، ۱۳۹۶)

پنجم) دلالت روایاتی که برای اثبات حق حبس زوجه به آنها استناد شده است قوت کافی ندارد. (هدایت‌نیا، ۱۳۹۸) به همین دلیل برخی از فقها مانند صاحب حدائق و آیت‌الله جعفر سبحانی حتی پذیرش حق حبس زوجه در صورت یسر را غیرمنصوص می‌دانند (سبحانی، بی‌تا، ۲/۵۰۵؛ بحرانی، ۱۴۰۵ هـ.ق، ۴۶۰/۲۴). اینکه برای اثبات حق حبس زوجه به اجماع استناد شده است و برخی آن را تنها دلیل مشهور می‌دانند (بحرانی، ۱۴۰۵ هـ.ق، ۴۶۰/۲۴) نیز از سوی برخی از فقهای معاصر اشکال دارد. آیت‌الله مکارم شیرازی اجماعی را که مشهور برای اثبات ادعای خود به آن استناد می‌کنند اجماع مدرکی و فاقد اعتبار می‌داند. همچنین سایر دلایلی را که مشهور به آن استناد کرده‌اند مانند روایات و معاوضی دانستن عقد نکاح نیز قوت چندانی ندارند و برای اثبات مدعی کافی نیست (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴ هـ.ق، ۵۲/۶). وقتی اثبات حق حبس برای زوجه در حالت ایسار شوهر دلیل کافی نداشته و با اشکالات فراوانی مواجه باشد چگونه می‌توان آن را به حالت اعسار زوج نیز تعمیم داد. اگر اجماع هم پذیرفته شود، می‌تواند ناظر به حالتی باشد که زوج موسر است، چنان‌که برخی از فقها نیز این را تأیید کرده‌اند (حلی، ۱۴۱۰ هـ.ق، ۲/۵۹۱). بنابراین، ادله استنادی، حق حبس را برای زوجه ثابت نمی‌کند و التزام به آن جز در فرض موسر بودن زوج دشوار است.

ششم) ممکن است این اشکال وارد شود که حق مطالبه مهریه با حق حبس، دو مقوله جداگانه است و هیچ ملازمه‌ای با هم ندارد. بنابراین، اعسار زوج و آگاهی زوجه از آن در هنگام انعقاد عقد نکاح، فقط حق مطالبه مهریه را ساقط می‌کند نه حق حبس را؛ یعنی حق حبس همچنان به قوت خود باقی است. در پاسخ می‌توان گفت که دقت به هدف نهایی این دو یعنی، مطالبه و حبس به یک جا منتهی می‌شود؛ زیرا هدف از حبس (امتناع) رسیدن به مهریه است و مطالبه نیز برای رسیدن به همین هدف صورت می‌گیرد.

بنابراین، هدف نهایی از این دو حق، رسیدن به یک چیز یعنی، مهریه است. تفاوت میان این دو در این است که حق حبس محدود به زمان است؛ یعنی زوجه تا زمانی می‌تواند از این حق استفاده کند که با اختیار خود تمکین نکرده باشد؛ زیرا با تمکین اختیاری، چه زوج معسر باشد و چه موسر، حق حبس ساقط می‌شود (بند ۲ ماده ۱۰۶ قانون احوال شخصیه اهل تشیع)، در حالی که حق مطالبه در صورت ایسار زوج و حال بودن مهریه در هر صورت (تمکین و عدم تمکین) به قوت خود باقی است. در مواردی که استفاده از حق حبس و مطالبه هر دو قابلیت اعمال را دارد زوجه برای به دست آوردن مهریه می‌تواند از هر دو گزینه و یا یکی از آنها استفاده کند. تفاوت میان این دو این است که استفاده از حق حبس نسبت به حق مطالبه ممکن است شوهر را بیشتر در معرض فشار برای رفع اعسار و در نتیجه پرداخت مهریه قرار دهد. در نهایت باید گفت درست است که در صورت اعسار زوج، حق مطالبه مهریه ساقط می‌شود، ولی بقای استفاده از حق حبس نیز سودی ندارد؛ زیرا امتناع از تمکین هم نمی‌تواند شخص معسر را موسر گرداند. نتیجه اینکه بعد از اعسار زوج و سقوط حق مطالبه، استفاده از حق حبس نیز فایده‌ای ندارد و کار را به جایی نمی‌رساند. بنابراین، سقوط حق حبس در صورت اعسار زوج به‌ویژه زمانی که زوجه نسبت به آن در زمان انعقاد عقد نکاح آگاه باشد تقویت و تأیید می‌شود.

۴-۲. اثر تقسیط مهر بر حق حبس

آیا اگر مهر حال باشد، ولی هنگام مطالبه، شوهر قادر به پرداخت همه آن نباشد و دادخواست اعسار دهد، دادگاه نیز با قبول دعوای اعسار از پرداخت کل مهر بدون توجه به رضایت و یا عدم رضایت زن، حکم تقسیط مهریه را صادر کند نیز حق حبس زوجه تا پرداخت همه اقساط محفوظ است یا با اخذ نخستین قسط ساقط می‌شود؟ آیا حکم به تقسیط در عمل نیز مهریه را مؤجل می‌کند یا چون تقسیط بدون رضایت زوجه صورت گرفته است، نقشی در سقوط حق حبس ندارد؟ در پاسخ به این سؤال، فقهای امامیه دیدگاه‌های متفاوتی را بین کرده‌اند. برخی از فقها مانند آیت‌الله صافی گلپایگانی، سیستانی و فاضل لنکرانی معتقدند که حق حبس زوجه تا پایان پرداخت کامل مهریه محفوظ است. برخی دیگر مانند آیت‌الله محمدتقی بهجت و مکارم شیرازی معتقدند که با پرداخت



نخستین قسط، حق حبس زوجه ساقط می شود. (گنجینه استفتائات قضایی، سؤال ۳۰۰) در قانون احوال شخصیه اهل تشیع افغانستان حکم صریحی در این مورد نیست، ولی به نظر می رسد که از بند ۲ ماده ۱۰۶ این قانون به ویژه عبارت: «الی تأدیة کامل مهر» می توان چنین استنباط کرد که حق حبس زوجه در فرض مورد نظر، همچنان به قوت خود باقی است و تا پرداخت آخرین قسط و دریافت کامل مهریه می تواند از تمکین امتناع کند. بند ۲ ماده ۱۰۶ این قانون به صراحت چنین مقرر می دارد: «زوجه می تواند الی تأدیة کامل مهر، ولو زوج معسر باشد از تمکین امتناع کند مشروط بر اینکه قبل از مطالبه مهر با اختیار، تمکین نکرده و مهر او نیز مؤجل نباشد». هرچند از ماده مطرح شده استفاده می شود که زوجه تا زمان دریافت کل مهر (تمام اقساط) حق حبس دارد، ولی این حکم با اصل عدالت و انصاف سازگار به نظر نمی رسد. منصفانه این است که با پرداخت نخستین قسط، زوجه مکلف به تمکین باشد. دلایل مطرح شده برای این موضوع عبارتند از: اول) باتوجه به پایین بودن میزان درآمد بسیاری از مردان و مهریه های سنگین جامعه امروز ممکن است پرداخت همه اقساط مهریه سال های زیادی طول بکشد. از طرفی اگر زوجه حق امتناع از تمکین را تا پرداخت آخرین قسط داشته باشد، چون عدم تمکین به حکم قانون است نشوز نیز محسوب نمی شود و استحقاق دریافت نفقه نیز به قوت خود باقی است. در نتیجه شوهر مکلف به پرداخت نفقه و همچنین اقساط مهر زنی است که فقط به اسم همسر اوست، ولی در عمل هیچ نوع رابطه زناشویی میان آنها برقرار نیست. (هدایت نیا، ۱۳۹۷) این وضعیت با اصل عدالت و انصاف سازگار نیست. اگر پرداخت اقساط زیاد طول نمی کشید شاید می شد با مسامحه از کنار آن گذشت، ولی در مهریه های سنگین نمی توان از آن چشم پوشی کرد.

دوم) برخی از فقهای معاصر، حتی نسبت به اصل وجود حق حبس در نکاح اظهار تردید کرده اند چه رسد به اینکه آن را تا پرداخت آخرین قسط محفوظ بدانند. برای مثال آیت الله مکارم شیرازی معتقد است که اصل حق حبس در نکاح دلیلی روشنی ندارد. بر فرضی هم که بپذیریم حق حبس مشروعیت دارد در مواردی است که قرائن دال بر قید عندالقدره و الاستطاعه وجود نداشته باشد، در حالی که در اکثر موارد چنین قرینه ای عرفاً

وجود دارد.^۱ ایشان بقای حق حبس تا پرداخت کل مهریه را باتوجه به مهریه‌های سنگین و اینکه ممکن است تأدیه آن سال‌های زیادی طول بکشد خلاف روح ازدواج و مذاق شریعت می‌داند (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴ هـ.ق، ۵۳/۶). آیت‌الله مکارم شیرازی الزام زوج به پرداخت اقساط مهر و نفقه و عدم تعهد زوجه به تمکین تا پرداخت کل اقساط مهر را از مصادیق بارز قاعده لاضرر می‌داند. قاعده‌ای که حاکم بر ادله اولیه است. وی در ادامه گفته است که اسلام دین عقلانیت است و هیچ عقلی نمی‌پذیرد که زوج هم مکلف به پرداخت اقساط مهریه باشد و هم مؤظف به پرداخت برای مثال پنجاه‌ساله نفقه باشد، درحالی‌که زوجه در این مدت بتواند از حق حبس استفاده کرده و فقط بعد از این مدت ملزم به تمکین شود. آیت‌الله مکارم شیرازی درنهایت چنین تأکید می‌کند: «بنابراین، قضات محترم و مسئولین قضایی شک و تردید به خود راه ندهند که حکم فعلی مخالف شرع انور، کتاب، سنت و دلیل عقل است و هرچه سریع‌تر آن را اصلاح کنند و زوجه با گرفتن قسط اول تمکین کند» (به نقل از، صفایی و امامی، ۱۳۹۳). آیت‌الله بهجت نیز معتقد است که با صدور حکم اعسار شوهر و تقسیط مهریه، حق حبس زوجه با پرداخت نخستین قسط ساقط می‌شود. آیت‌الله سید عبدالکریم موسوی اردبیلی و حسن نوری همدانی نیز با اندک تفصیلاتی، حکم به سقوط حق حبس با پرداخت نخستین قسط داده‌اند (دفتر آموزش روحانیون و تدوین متون فقهی معاونت آموزش قوه قضائیه، ۱۳۸۵، سؤال ۳۰).

سوم) حقوق نباید نافی و ناقض قواعد اخلاقی باشد، بلکه باید مکمل و درکنار یکدیگر باشد. اهمیت این موضوع در حوزه حقوق خانواده مضاعف می‌شود به طوری که می‌توان گفت نه فقط قواعد بخش حقوق خانواده با قواعد اخلاقی هماهنگ باشد، بلکه در این حوزه، حقوق در خدمت اخلاق است. به عبارتی، اخلاق مقدم بر حقوق است. طبیعت خانواده و نوع رابطه اعضای آن با یکدیگر به صورتی است که حقوق به تنهایی نمی‌تواند این روابط را تنظیم کند. طبیعت خانواده با حقوق و احکام آمرانه سازگار نیست و تأثیر قوانین برای ایجاد نظم در آن ناچیز است. حقوق، زن و شوهر را به منزله دو مدعی در برابر هم قرار می‌دهد که هریک خواهان حق خود است. (حکمت‌نیا، ۱۳۸۸، ۱۱۲/۲) اگر اخلاق نباشد

۱. آیت‌الله مکارم شیرازی به تاریخ ۱۳۸۷/۸/۲۶ در نامه‌ای به آقای شاهرودی رئیس قوه قضائیه ایران نوشته است: «اصل حق حبس [در نکاح] دلیل روشنی ندارد و مقایسه ازدواج با خرید و فروش و مهریه و بضع با ثمن و مثنی یک مقایسه صوری است والا قطعاً ازدواج ماهیت بیع ندارد. به فرض اینکه قبول کنیم حق حبس مشروعیت دارد درجایی است که قرائن دال بر قید عندالقدره و الاستطاعه نباشد حال اینکه در اکثر موارد مخصوصاً جوانانی که اقدام به ازدواج می‌کنند چنین قرینه‌ای عرفاً وجود دارد». (میرداداشی، ۱۳۹۳)



حقوق به زن اجازه می‌دهد که برای کار و اداره امور منزل از شوهر دستمزد مطالبه کند (ر.ک.، بند ۴ ماده ۱۲۲ و ماده ۱۶۰ قانون احوال شخصیه اهل تشیع افغانستان)، همچنین به زن اجازه می‌دهد که در برابر شیردادن به فرزند از شوهر اجرت بخواهد (ر.ک.، بند ۱۰ ماده ۱۷۸ قانون احوال شخصیه اهل تشیع افغانستان)، به شوهر نیز با توجه به ریاست وی بر خانواده اختیاراتی می‌دهد که اگر بدون توجه به اخلاق اعمال شود زندگی مشترک را با مشکلات زیادی مواجه می‌کند. بدین ترتیب است که قانون‌گذار احوال شخصیه اهل تشیع افغانستان در ماده ۱۲۲ زوجین را مکلف به حسن معاشرت کرده و از آنها می‌خواهد که برای تحکیم خانواده با یکدیگر همکاری کنند و از اعمالی که موجب تنفر و انزجار یکدیگر می‌شود، اجتناب کنند (ر.ک.، ماده ۱۲۲ قانون احوال شخصیه اهل تشیع افغانستان). در این مورد نقش حقوق در تنظیم روابط خانوادگی انکار نمی‌شود؛ زیرا برخی افراد جز به زور با هیچ منطقی تسلیم نمی‌شوند و نسبت به این افراد، فقط حقوق می‌تواند حداقلی از نظم و عدالت را مستقر کند، ولی متوسل شدن به قانون باید آخرین گزینه باشد (کاتوزیان، ۱۳۹۴، ۳/۲). بنابراین، به نظر می‌رسد آن وحدت معنوی که از یک زندگی مشترک انتظار می‌رود فقط در گروه‌آموزه‌های اخلاقی است و این توقع از حقوق بیهوده است. چهارم) به نظر می‌رسد که حق حبس دو وجه دارد: یک وجه آن در قالب ضمانت اجرای عدم پرداخت مهر است که در آثار نویسندگان مورد توجه قرار گرفته و نسبت به وجه دیگر آن توجهی نشده است. اگر از این منظر نگاه شود استفاده از حق حبس به ویژه در مهریه‌های سنگین و مهریه‌هایی که به حکم دادگاه تقسیط شده است و پرداخت اقساط آن سال‌های زیادی طول می‌کشد به ضرر زوجه خواهد بود؛ زیرا شوهر را مجبور می‌کند تا برای ارضای نیازهای جنسی خود دست به ارتباط نامشروع یا ازدواج موقت و یا حتی در صورت امکان، ازدواج دائم بزند که هیچ‌کدام به نفع زوجه نخواهد بود.

پنجم) قائل شدن به بقای حق حبس آن هم در مهریه‌های سنگینی که ممکن است پرداخت تمام اقساط آن سال‌های زیادی طول بکشد، سبب عسر و حرج شوهر به ویژه حرجی ناشی از گزینه جنسی می‌شود. بنابراین، حق حبس در وضعیت مطرح شده با قاعده نفی عسر و حرج برداشته می‌شود. (رضوی، ۱۳۹۶) در برابر این استدلال ممکن است این اشکال مطرح شود: درست است که حق حبس در این فرض سبب عسر و حرج شوهر

می‌شود، ولی نفی آن نیز مستلزم ورود ضرر به زوجه خواهد بود؛ زیرا تا زمانی که حق حبس زوجه محفوظ است وی حداقل می‌تواند با فشار بر غریزه جنسی شوهر و وجوب انفاق ازسوی وی در قالب دو عامل فشار برای دریافت مهریه بهره‌گیرد، درحالی‌که اگر با دریافت نخستین قسط، حق حبس ساقط و مکلف به تمکین شود این دو تضمین را از دست می‌دهد. بنابراین، اگر قول به بقای حق حبس، مستلزم حرج زوج است سقوط حق حبس نیز می‌تواند مستلزم ضرر زوجه باشد. در پاسخ به این اشکال برخی فقها در این فرض ضرری را متوجه زوجه نمی‌دانند؛ زیرا ضرر وی از مجرای اجبار حاکم قابل دفع است (حسینی روحانی، ۱۴۱۲ ه.ق، ۱۲۲/۱۲۱). وقتی زوجه بتواند با مراجعه به دادگاه مهریه خود را بدون هزینه وصول کند، تحقق ضرر منتفی است. با وجود ورود ضرر به زوجه در فرض نفی حق حبس و در نتیجه تعارض قاعده لاضرر بالاحرج، برخی لاحرج را مقدم می‌دانند (انصاری، ۱۴۲۷ ه.ق).

ششم) خانواده اساسی‌ترین رکن اجتماع است و انحراف در آن صدمات زیادی را بر بیکر اجتماع وارد می‌کند. به همین دلیل قانون‌گذار در هنگام وضع قوانین باید این موارد را در نظر بگیرد و از اقداماتی که باعث تضعیف نهاد خانواده می‌شود، اجتناب کند. قانون اساسی افغانستان نیز در ماده ۵۴ خانواده را رکن اساسی جامعه می‌داند و دولت را مکلف کرده است تا برای سلامت جسمی و روحی خانواده تدابیر لازم را اتخاذ کند. بنابراین، به نظر می‌رسد که دوام استفاده از حق حبس تا پرداخت همه اقساط به‌ویژه در مهریه‌های سنگین، سلامت روانی خانواده را متزلزل کرده و در نتیجه مغایر با روح حاکم بر ماده ۵۴ قانون اساسی افغانستان است که می‌گوید: «خانواده رکن اساسی جامعه را تشکیل می‌دهد و مورد حمایت دولت قرار دارد. دولت برای تأمین سلامت جسمی و روحی خانواده، به‌ویژه طفل و مادر، تربیت اطفال و برای ازبین بردن رسوم مغایر با احکام دین مقدس اسلام تدابیر لازم اتخاذ می‌کند». برای تحکیم بنیان خانواده، تأمین مصالح اجتماعی و پرهیز از فساد و بالا رفتن آمار طلاق باید این ماده را اصلاح کرد و حکم به سقوط حق حبس با پرداخت نخستین قسط داد.

هفتم) به نظر می‌رسد که در نکاح، اصل بر تمکین است مگر اینکه مانعی قانونی وجود داشته باشد؛ زیرا با وقوع عقد نکاح به‌طور صحیح، روابط زوجیت بین طرفین موجود و حقوق و تکالیف متقابل برقرار می‌شود. قانون احوال شخصیه اهل تشیع افغانستان در



بند ۱ ماده ۱۲۲ چنین مقرر می‌دارد: «زوجین مکلف به انجام وجایب شرعی، قانونی زوجیت، حسن معاشرت با یکدیگر و والدین و اقارب یکدیگر هستند». یکی از تکالیف شرعی و قانونی زوجیت، رابطه زناشویی است. بنابراین حق حبس، استثنایی بر اصل تمکین است و نباید موارد استفاده از آن را گسترش داد (صفایی و امامی، ۱۳۹۸).

در سیستم قانون‌گذاری افغانستان، قانون موجود نباید مخالف معتقدات و احکام دین مقدس اسلام باشد. قانون اساسی در اصل سوم به صراحت چنین مقرر می‌دارد: «در افغانستان هیچ قانونی نمی‌تواند مخالف معتقدات و احکام دین مقدس اسلام باشد». براساس این اصل، لزومی ندارد که قوانین همواره براساس آرای مشهور فقها وضع شود، بلکه می‌توان براساس فتاوی غیرمشهوری که بیشتر با اصل عدالت و انصاف سازگار بوده و قابلیت تطبیق بیشتری در جامعه داشته باشد نیز قانون‌گذاری کرد؛ زیرا مخالفت با دیدگاه مشهور به معنی مخالفت با احکام اسلام نیست. بنابراین، هرچند مشهور فقهای امامیه معتقدند که زوجه در هر حالت حق حبس دارد، خواه زوج موسر باشد و یا معسر، ولی با توجه به اشکالاتی که بر این دیدگاه مطرح و پیامدهای منفی که برای آن ذکر شد با توجه به اصل سوم قانون اساسی از دیدگاه رقیب (غیرمشهور) نیز می‌توان برای وضع قانون و یا اصلاح و تعدیل آن استفاده کرد.

۳. بحث و نتیجه‌گیری

با توجه به بررسی‌های انجام شده در موضوع پژوهش حاضر نتایج ذیل حاصل شد:

- هرگاه بخشی از مهر حال و بخش دیگر آن مؤجل باشد حق حبس فقط نسبت به بخشی که حال است محفوظ است و زوجه بعد از دریافت آن نمی‌تواند به استناد عدم دریافت بخش دیگر آن از حق حبس استفاده و از تمکین امتناع کند.

- هرگاه مهریه مؤجل باشد، ولی مدت آن پایان یابد بدون اینکه بین زوجین آمیزشی واقع شده اگر زوجه در تمکین بوده و شوهر، خودش نخواسته باشد که از حقس استفاده کند حق حبس زوجه محفوظ است، ولی اگر زوجه حاضر به تمکین نبوده تا اینکه مدت فرارسیده است زوجه حق حبس ندارد.

- هرگاه تعیین مهر به زوج، زوج و یا شخص ثالث واگذار شده باشد برخی معتقدند که زوج نمی‌تواند تا تعیین مهر و تسلیم آن از تمکین امتناع کند، ولی به نظر می‌رسد که اگر مهر سریع تعیین شود حق حبس زوج محفوظ خواهد بود.

- اگر مهریه عندالمطالبه باشد و برای پرداخت آن مدتی تعیین نشده باشد حق حبس زوج محفوظ است.

- هرگاه پرداخت مهر منوط به عندالقدره و الاستطاعه شده باشد آیا بازهم حق حبس زوج محفوظ است یا ساقط می‌شود. بررسی‌ها نشان می‌دهد در مواردی که شوهر در هنگام انعقاد عقد نکاح موسر بوده و قادر به پرداخت مهر توافقی است شرط عندالاستطاعه بی‌فایده و باطل است، ولی اگر شوهر از زمان انعقاد عقد نکاح توانایی پرداخت مهریه را نداشته و زوج نیز از ناتوانی شوهر نسبت به پرداخت مهر تعیین شده آگاه باشد، نمی‌تواند از حق حبس استفاده کند.

- اینکه بر مبنای بند ۲ ماده ۱۰۶ قانون احوال شخصیه اهل تشیع، حق حبس زوج حتی در صورت اعسار زوج نیز تا پرداخت کامل مهر محفوظ دانسته شده است با اصل عدالت و انصاف سازگار به نظر نمی‌رسد. عادلانه این است که هرگاه زوج در زمان انعقاد عقد نکاح از اعسار زوج آگاه باشد، نمی‌تواند از حق حبس استفاده کند، ولی اگر آگاه نباشد، حق حبس وی به قوت خود باقی است و تا زمان تأدیه مهریه می‌تواند از تمکین امتناع کند. بر اساس این دیدگاه، علم و جهل زوج در زمان انعقاد عقد نکاح نسبت به اعسار و عدم اعسار شوهر در سقوط حق حبس مؤثر است.

- در مورد اینکه هرگاه دادگاه باتوجه به اعسار زوج، حکم تقسیط مهریه را صادر کند آیا حق حبس زوج تا پرداخت همه اقساط محفوظ است یا با اخذ نخستین قسط ساقط می‌شود؟ از بند ۲ ماده ۱۰۶ قانون احوال شخصیه اهل تشیع افغانستان می‌توان چنین استنباط کرد که حق حبس زوج همچنان به قوت خود باقی است، ولی این حکم با اصل عدالت و انصاف سازگار به نظر نمی‌رسد. منصفانه این است که با پرداخت نخستین قسط، زوج مکلف به تمکین باشد.

باتوجه به نتایج به دست آمده پیشنهاد می‌شود:



- بند ۲ ماده ۱۰۶ قانون احوال شخصیه اهل تشیع افغانستان چنین اصلاح شود: «زوجه می تواند الی تأدیه کامل مهر از تمکین امتناع کند مشروط بر اینکه مهریه حال بوده و قبل از مطالبه آن با اختیار، تمکین نیز نکرده باشد».

- بندهای جدیدی بدین شرح به ماده فوق افزوده شود: «هرگاه بخشی از مهریه حال و بخش دیگر آن مؤجل باشد با پرداخت بخش حال آن حق حبس زوجه ساقط می شود»؛ «هرگاه زوجه در هنگام انعقاد عقد نکاح از عدم تمکن شوهر نسبت به پرداخت مهریه آگاه باشد یا قرائنی وجود داشته باشد مبنی بر اینکه وی توان پرداخت فوری مهریه را ندارد، حق حبس زوجه ساقط می شود» و «هرگاه دادگاه حکم تقسیط مهریه را صادر کند با پرداخت نخستین قسط، حق حبس ساقط شده و زوجه مکلف به تمکین می شود».

فهرست منابع

۱. اراکی، محمدعلی (۱۴۱۹ ه.ق). کتاب النکاح. قم: نور نگار.
۲. امامی، سید حسن (۱۳۸۴). حقوق مدنی. تهران: انتشارات اسلامیه.
۳. انصاری، مرتضی (۱۴۲۷ ه.ق). فرآیند الاصول. قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۴. انصاری، مرتضی (۱۴۱۵ ه.ق). کتاب النکاح. قم: کنگره بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
۵. انصاری، مسعود، و طاهری، محمدعلی (۱۳۸۴). دانشنامه حقوق خصوصی. تهران: محراب فکر.
۶. بحرانی، یوسف بن احمد بن ابراهیم (۱۴۰۵ ه.ق). الحدائق الناضره فی احکام العترة الطاهره. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۷. بصارتی، داود (۱۳۹۴). بررسی مبانی فقهی و حقوقی نحوه مطالبه مهریه. تهران: مجد.
۸. الجزیری، عبدالرحمن (۲۰۰۳). کتاب الفقه علی المذاهب الاربعه. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۹. جعفری، عبدالله، و جوپا، محمدعلی (۱۳۹۹). شرح قانون احوال شخصیه اهل تشیع. کابل: بیناد اندیشه.
۱۰. حسینی روحانی، سیدصادق (۱۴۱۲ ه.ق). فقه الصادق. قم: دارالکتاب.
۱۱. حکمت نیا، محمود (۱۳۸۸). فلسفه حقوق خانواده. تهران: روابط عمومی شورای فرهنگی - اجتماعی زنان.
۱۲. حلی، ابن ادریس (۱۴۱۰ ه.ق). السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۱۳. رضوی، سیدعلی (۱۳۹۶). بررسی فقهی - حقوقی اثر اعسار زوج بر حق حبس زوجه. نشریه مطالعات حقوقی، (۹۲)، ۱۱۸ - ۱۴۶.
۱۴. الزحیلی، وهبه (۱۴۰۵ ه.ق). الفقه الاسلامی وادلتہ. دمشق: دارالفکر.
۱۵. سبحانی، جعفر (بی تا). نظام النکاح فی الشریعه الاسلامیه الغراء. قم: بی تا.
۱۶. سبزواری، سیدعبدالاعلی (۱۴۱۳ ه.ق). مذهب الاحکام فی بیان الحلال و الحرام. قم: مؤسسه المنار.
۱۷. شبیری زنجانی، سیدموسی (۱۴۱۹ ه.ق). کتاب نکاح. قم: مؤسسه رأی پرداز.
۱۸. صفار، محمدجواد (۱۳۹۳). درس هایی از حقوق خانواده (باتکیه بر موقعیت حقوقی زن در نکاح و طلاق). تهران: جنگل.
۱۹. صفایی، سیدحسین، و امامی، اسدالله (۱۳۹۸). مختصر حقوق خانواده. تهران: نشر میزان.
۲۰. طباطبایی حکیم، سیدمحسن (۱۴۱۰ ه.ق). منهاج الصالحین. بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
۲۱. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن (۱۳۸۷). المبسوط فی فقه الامامیه. تهران: المکتبه المرتضویه لاحیاء الآثار الجعفریه.
۲۲. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن (۱۴۰۷ ه.ق). الخلاف. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.

۲۳. عاملی، سید محمدبن علی (۱۴۱۱ ه.ق). *نهایه المرام فی شرح مختصر شرایع الاسلام*. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۲۴. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ ه.ق). *قواعد الاحکام فی معرفه الحلال والحرام*. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۲۵. عمید، حسن (۱۳۸۹). *فرهنگ فارسی عمید*. تهران: راه رشد.
۲۶. غیائی ثانی، اعظم (۱۳۹۶). *بازخوانی ادله فقهی حق امتناع زوجه*. نشریه علمی-ترویجی فقه و حقوق خانواده، ۲۲(۶۷)، ۱۴۲-۱۲۸.
۲۷. فاضل هندی، محمدبن حسن (۱۴۱۶ ه.ق). *کشف التام والایهام عن قواعد الاحکام*. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۲۸. فیاض، محمداسحاق (بی تا). *منهاج الصالحین*. بی جا: بی نا.
۲۹. کاتوزیان، ناصر (۱۳۹۴). *دوره حقوق مدنی*. تهران: شرکت سهامی انتشار.
۳۰. کاشانی، ابن ابی بکر مسعود (۲۰۰۳). *بدایع الصنائع فی ترتیب الشرایع*. بی جا: دارالکتب العلمیه.
۳۱. گرجی، ابوالقاسم (۱۳۹۷). *بررسی تطبیقی حقوق خانواده*. تهران: دانشگاه تهران.
۳۲. محقق حلی، جعفر بن حسن (۱۴۰۸ ه.ق). *شرایع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام*. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۳۳. محقق داماد، سید مصطفی (۱۳۹۷). *بررسی فقهی حقوق خانواده (نکاح و انحلال آن)*. تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
۳۴. معاونت آموزش و تحقیقات قوه قضائیه (۱۳۸۲). *مجموعه آرای فقهی در امور حقوقی*. قم: قوه قضائیه.
۳۵. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۴ ه.ق). *کتاب النکاح*. قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام.
۳۶. موسوی خمینی، سیدروح الله (بی تا). *تحریر الوسیله*. قم: مؤسسه مطبوعاتی دارالعلم.
۳۷. موسوی خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۰ ه.ق). *منهاج الصالحین*. قم: نشر مدینه العلم.
۳۸. مؤمن، رقیه السادات (۱۳۹۲). *جایگاه و محدوده حقوق جنسی زوجین در فقه امامیه و حقوق ایران*. تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۳۹. میردآداشی، سید مهدی (۱۳۹۵). *تبیین فقهی شروط ضمن عقد ازدواج و عیوب موجب فسخ نکاح و حق حبس زوجه*. تهران: جنگل.
۴۰. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن (۱۴۱۳ ه.ق). *جامع الشتات فی اجوبه السؤالات*. تهران: کیهان.
۴۱. نجفی، محمد حسن (۱۳۸۱). *جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۲. نجفی، محمد حسن (۱۴۰۴ ه.ق). *جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۳. وزارت عدلیه افغانستان، جریده رسمی (۱۳۵۵). *قانون مدنی*. شماره مسلسل ۳۵۳.
۴۴. وزارت عدلیه افغانستان، جریده رسمی (۱۳۸۲). *قانون اساسی*. شماره مسلسل ۸۱۸.
۴۵. وزارت عدلیه افغانستان، جریده رسمی (۱۳۸۸). *قانون احوال شخصیه اهل تشیع*. شماره مسلسل ۹۸۸.
۴۶. وزارت عدلیه افغانستان، جریده رسمی (۱۳۹۶). *قانون مراسم عروسی*. شماره مسلسل ۱۲۸۰.
۴۷. هدایت نیا، فرج الله (۱۳۹۷). *نشوز زوجین در فقه و نظام حقوقی ایران*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۴۸. هدایت نیا، فرج الله (۱۳۹۸). *ظرفیت حقوق در تحکیم خانواده*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.



اختلاف زوجین در ماهیت مال پرداختی از طرف زوج به زوج

احمد احسانی فرا، حسین هوشمند فیروزآبادی^۲

چکیده

اختلاف میان ادعای زوج مبنی بر مهر بودن مالی که وی به زوج پرداخته است (برای بریء کردن ذمه‌اش از پرداخت مهریه) با ادعای زوج مبنی بر هبه بودن مالی که تحصیل کرده است (برای بهره‌مندی از امکان تحصیل مهریه علاوه بر هبه) و همچنین تلاقی ادعای زوج مبنی بر هبه بودن مالی که پرداخت کرده است (برای بهره‌مندی از امکان رجوع از هبه) و ادعای زوج مبنی بر مهر بودن مال (برای ممانعت از رجوع و بازگرداندن مال پرداخت شده) از دعاوی شایع و رایج در اختلافات زوجین در محاکم می‌باشد. در این دعاوی، تشخیص مدعی و منکر و مقدم کردن قول یکی از زوجین از مهمترین چالش‌های پیش روی محاکم است. از این رو، پژوهش حاضر با هدف بررسی ماهیت و عنوان مالی که از طرف زوج به زوج پرداخت می‌شود به شیوه تحلیلی-اسنادی انجام شد. نتایج پژوهش نشان داد که برای تشخیص مدعی و منکر در این دعاوی، پنج دیدگاه در آرای فقهی عرضه شده است. مطابق نظریه مشهور فقها که در هر دو دعوای مزبور، قول مدعی مهر بودن مال پرداخته شده از جانب زوج به زوج را مقدم می‌دانند، تقویت می‌شود. اماره معوض بودن پرداخت، اصل عدم تبرع و اماره مدیون بودن پرداخت‌کننده از مهم‌ترین ادله‌ای است که در گزینش این نظریه نقش مهمی دارد. در پژوهش حاضر با طرح و تبیین نظریات رقیب و مقایسه و مقارنه آنها با نظریه مشهور فقها و نیز تبیین و تنقیح ادله نظریه مشهور، قوت تحلیلی و دلالتی نظریه مشهور و ترجیح آن بر سایر نظریات مشخص شد.


واژگان کلیدی: مهریه، هبه، تبرع، اصل عدم تبرع، اماره مدیونیت، ماهیت مال

پرداختی به زوج.

DOI: 10.22034/ijwf.2024.16680.2127

نوع مقاله: پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۱۴ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۱۰/۰۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۰۷

۱. استادیار حقوق خصوصی، عضو هیئت علمی پژوهشگاه قوه قضائیه، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: ehsanifarahmad@gmail.com  0009-0006-4191-963X

۲. دانشیار گروه حقوق و فقه اجتماعی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران / دانش‌آموخته سطح ۴ حوزه علمیه قم، قم، ایران.

Email: hooshmand@rihu.ac.ir

 0000-0002-5644-5821

The Difference between Spouses in the Nature of Money Paid by the Husband to the Wife

Ahmad Ehsanifar ¹, Hussein Houshmand Firouzabadi ²

The difference between the husband's claim that the money he has paid to his wife is dowry (Mahr) (to fulfill his promise to pay dowry) and the wife's claim that the money she has acquired is a gift (to benefit from the possibility of acquiring dowry in addition to the gift) and also the conflict between the husband's claim that the money he has paid is a gift (to benefit from the possibility of returning to the gift) and the wife's claim that the money she has acquired is dowry (to prevent returning the paid money) are among the common claims in the disputes between spouses in the courts. In these lawsuits, distinguishing between the claimant and the denier and preceding the promise of one of the spouses is one of the most important challenges in the courts. Therefore, the current research was conducted with the aim of investigating the nature and title of money paid by the husband to the wife in an analytical-documentary way. The results showed that in order to distinguish between the claimant and the denier in these claims, five points of view have been presented in jurisprudential opinions. The famous theory of jurists that believes in both of the above-mentioned lawsuits, the claimant's promise that the money the husband pays to the wife is dowry takes precedence, is strengthened. The principle (Amareh) of reciprocity of payment, the principle of non-gratuity, and the principle of indebtedness of the payer are among the most important reasons that play a significant role in choosing this theory. In the present research, by explaining competing theories and comparing them with the famous theory of jurists, as well as explaining the evidence of the famous theory, the analytical and implicational strength of the famous theory and its preference over other theories were determined.

Keywords: dowry (Mahr), gift, gratuity, principle of non-gratuity, principle of indebtedness, nature of the money paid to the wife.

DOI: 10.22034/ijwf.2024.16680.2127

Paper Type: Research


Data Received: 2023/08/05

Data Revised: 2023/12/24

Data Accepted: 2024/01/27


1. Assistant Professor of Private Law, Judiciary Research Institute, Tehran, Iran. (Corresponding Author)

Email: ehsanifarahmad@gmail.com

 0009-0006-4191-963X

2. Associate Professor, Department of Law and Social Jurisprudence, Research Institute of Hawzeh and University, Qom, Iran / Qom Seminary Fourth Level Graduate, Qom, Iran.

Email: hooshmand@rihu.ac.ir

 0000-0002-5644-5821

۱. مقدمه

هبه یعنی، تمیلک بدون عوض و به صورت منجز عین (ابن عابدین، ۱۴۱۲ هـ.ق، ۲۵۵/۶) و یا دادن چیزی به دیگری بدون در نظر گرفتن عوض. (مصطفوی، ۱۴۰۲، ۲۱۰/۱۳) هبه مختص نیازمندان نیست و برخلاف صدقه که گیرنده آن نیازمند است نیاز به قصد قربت هم ندارد (عاملی (شهید اول)، ۱۴۱۰ هـ.ق). مهر واژه‌ای عربی است که در زبان فارسی کابین نامیده می‌شود (محقق داماد، ۱۳۸۲). در لغت به معنای صداق و عطیه‌ای از جانب زوج به زوجه است (طریحی، ۱۴۱۶ هـ.ق، ۴۸۶/۳). در اصطلاح، مهریه مقدار مالی است که زوج پرداختش به زوجه را هنگام عقد ازدواج یا بعد از آن بر ذمه می‌گیرد (کاتوزیان، ۱۳۷۱). وقتی زوج مالی را به زوجه می‌پردازد ممکن است در آینده میان زوجین در ماهیت مال پرداختی اختلاف افتد؛ یعنی یکی از آنها ادعای مهر بودن مال پرداختی را دارد و دیگری ادعای هبه یا هدیه بودن آن مال را.

از آنجاکه بر اساس قاعده «البینه علی المدعی و الیمین علی المنکر (علی من انکر؛ علی المدعی علیه)» (شریف مرتضی، ۱۴۱۵ هـ.ق؛ کلینی، ۱۴۰۷ هـ.ق، ۳۶۱/۷؛ مفید، ۱۴۱۳ هـ.ق) مدعی در دعوا وظیفه اقامه بینه و ادله را برعهده دارد و اگر ادله وی احرازکننده ادعا نباشد، دعوا با ابراز سوگند منکر به نفع منکر خاتمه می‌یابد، شناخت مدعی و منکر در هر دعوا اهمیت زیادی دارد. در این مسئله دو فرض قابل احصاء است: در نخستین فرض، زوج ادعا می‌کند که مال پرداختی، دینی بوده است که وی بابت مهر بر ذمه داشته است و با این ادعا بخواهد دعوی مطالبه مهر توسط زوجه را با ناکامی مواجه کند و در مقابل، زوجه ادعای هبه بودن مال پرداختی را داشته باشد تا بتواند مهر خود را نیز مطالبه کند. در دومین فرض، ممکن است زوج ادعا کند که مال بانام هبه پرداخت شده است تا بتواند با حق رجوع خود، مال را مسترد دارد، ولی زوجه ادعا کند که مال بانام مهر پرداخت شده است تا امکان استرداد را از زوج سلب کند. برخی فقها دو فرض مطرح شده را با ادله یکسان بررسی کرده‌اند و در نهایت به یک حکم در مورد دو فرض رسیده‌اند. برخی دیگر، دو حالت مطرح شده را با ادله غیر یکسانی بررسی کرده‌اند و در نهایت، حکم متفاوتی را در این دو فرض به دست آورده‌اند. با اتخاذ مبنای دوم، نمی‌توان از ادله، استدلال‌ات و احکامی که فقها در مورد یکی از دو فرض مطرح کرده‌اند برای فرض دیگر استفاده کرد. اصلی‌ترین ملاکی که سبب تفاوت روش و ادله بحث در این دو



فرض می‌شود به ماهیت متفاوت مهر و هبه بستگی دارد. توضیح آنکه مهر، دین زوج به زوجه است و بر ذمه مرد مستقر می‌شود (ر.ک.، موسوی خمینی، بی‌تا، ۳۵۱/۲؛ علامه حلی، ۱۳۸۸؛ کاشف الغطاء، ۱۴۲۲هـ.ق)، اما هبه، ماهیت تبرعی دارد و زوج را مدیون نمی‌کند. ملاک مهمی که سبب اختلاف در روش، ادله و احکام این دو فرض می‌شود این است که پرداخت مال اماره‌ای است بر معوض بودن انتقال. به تعبیر دیگر، اماره‌ای است بر مدیونیت پرداخت‌کننده. از این رو، به نظر برخی فقها معاصر درجایی که اختلاف بر سر دو عبارت مهر و هبه باشد قول مدعی مهر بودن مقدم است، چه زوج باشد و چه زوجه. به عقیده این فقها این‌گونه نیست که در اختلاف میان زوجین بر سر عبارت مهر بودن یا هبه بودن مال پرداختی همواره قول زوج مقدم باشد، بلکه اگر زوج ادعای مهر کند و زوجه ادعای هبه، قول زوج مقدم است و اگر زوج ادعای هبه کند و زوجه ادعای مهر، قول زوجه مقدم می‌شود.

دیدگاه برخی فقهای معاصر به خوبی گویای انفکاک در روش، ادله، مبانی و احکام این دو فرض است. ایشان آنجا که زوجه مدعی مهر بودن و زوج مدعی هبه بودن مال پرداختی را دارد قائل به تقدم قول زوجه و در صورتی که قول هیچ‌یک از طرفین مخالف با ظاهر نباشد، قائل به تداعی (مدعی بودن دو نفر نسبت به یک چیز) و تحالف (سوگند متوجه هر دو طرف دعوا شود) و بازگشت مال به ملکیت زوج است مگر آنکه قول یکی از طرفین مخالف ظاهر باشد که در این حالت قول کسی که موافق ظاهر است، مقدم می‌شود. (سیستانی، ۱۴۱۷هـ.ق، ۱۰۰/۳) تشخیص مدعی و منکر در این دعوا از مسائلی است که به تصریح برخی فقها پیچیدگی‌هایی دارد (ر.ک.، مکارم شیرازی، ۱۴۲۴هـ.ق، ۹۳/۶) که ورود به آن و خروج دقیق از آن نیازمند تأمل و تتبع وسیع است (ر.ک.، اصفهانی، ۱۴۲۲هـ.ق؛ موسوی خمینی، بی‌تا، ۳۰۱/۲). پرسش اصلی نوشتار حاضر این است که مال پرداختی از طرف زوج به زوجه چه ماهیت و عنوانی دارد و در دوران میان هبه و مهر بودن مال پرداختی زوج به زوجه تکلیف چیست؟

۲. چارچوب نظری پژوهش

برخی فقها مسئله محل بحث در مقاله حاضر را در فرضی مطرح کرده‌اند که مالی که زوج می‌پردازد برابر با مهر باشد. (ر.ک.، ابن‌ادریس، ۱۴۱۰هـ.ق، ۵۸۳/۲؛ اصفهانی، ۱۴۲۲هـ.ق؛ طبرسی، ۱۴۱۰هـ.ق، ۱۶۵/۲؛



طوسی، ۱۴۰۷ هـ.ق، ۳۸۶/۴؛ بهجت، ۱۴۲۶ هـ.ق، ۷۴/۴؛ سحانی، بی تا، ۲۸۳/۲؛ سبزواری، ۱۴۱۳ هـ.ق، ۱۸۲/۲۵؛ سیستانی، ۱۴۱۷ هـ.ق، ۱۰۰/۳؛ علامه حلی، ۱۴۲۰ هـ.ق، ۵۸۲/۳؛ گلپایگانی، ۱۴۱۳ هـ.ق، ۳۶۳/۲؛ محقق حلی، ۱۴۰۸ هـ.ق، ۲۷۷/۲) برخی دیگر از فقها تصریح کرده‌اند که تفاوتی در میزان مال پرداختی وجود ندارد و اگر میزان پرداختی مال، کمتر (ر.ک.، سبزواری، ۱۴۲۳ هـ.ق، ۲۴۹/۲؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳ هـ.ق، ۳۰۲/۸) یا بیشتر (ر.ک.، طرابلسی، ۱۴۰۶ هـ.ق، ۲۱۱/۲) از میزان مهر باشد نیز حکم یکسان با حالتی دارد که میزان پرداختی برابر با مهر است. بسیاری از فقها مسئله را به صورت مطلق مطرح کرده‌اند و تصریحی در برابری یا عدم برابری میزان پرداختی با میزان مهر در کلام ایشان وجود ندارد.

تعیین مدعی و منکر در دعوا و اختلاف زوجین بر سر ماهیت مال پرداختی در مقالات منتشره به صورت مستقل بررسی نشده است، اما به صورت گریزی و موردی در برخی مقاله‌ها مانند مقاله قواعد فقه قضایی و کاربرد آن در حقوق خانواده (قاعده بینه و اقرار) در خلال برخی دیگر از دعاوی و اختلافات زوجین (نقیبی، ۱۳۹۲) بررسی شده است. مسئله اصلی در این مقالات موضوع دیگری است و به صورت مستقل به موضوع اختلاف زوجین در ماهیت دعوا اشاره نشده است. به همین دلیل، اول اینکه استقصا در تمام آرا، انظار و دیدگاه‌ها نشده و به بیان دیدگاه مشهور اکتفا شده است. دوم اینکه ادله و مبانی دیدگاه مشهور، تبیین و تنقیح نشده است. سوم اینکه اختلاف میان زوجین در فرضی بررسی شده است که زوج مدعی پرداخت مهر و زوجه مدعی پرداخت هبه بوده است بدون آنکه فرض معکوس یعنی، جایی که زوج مدعی پرداخت هبه و زوجه مدعی پرداخت مهر است، بررسی نشده است. مسئله اختلاف میان زوجین در ماهیت مال پرداختی از مسائلی است که در همه اعصار فقهی همواره مورد اهتمام فقها بوده است به طوری که پیشینه بحث درباره این مسئله به نخستین کتاب‌های فقهی مدون در اواخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم هجری قمری بازمی‌گردد. در بیشتر دعاوی، مرد مدعی پرداخت مهر و زن مدعی پرداخت هبه است و در تعابیر فقها همین صورت از دعوا مورد توجه قرار گرفته است. بنابراین، ابتدا همین فرض و ادله آن و سپس صورت دیگر دعوا که زن مدعی پرداخت مهر و مرد مدعی هبه بودن است، بررسی می‌شود.

۳. انواع صورت دعوا در ماهیت مال پرداختی به زوج

۳-۱. صورت اول دعوا: ادعای پرداخت مهر از سوی زوج و ادعای پرداخت هبه از سوی زوجه

در اختلاف زوجین در ماهیت و عنوان پرداخت به این صورت که زوج ادعای پرداخت مهر و زوجه ادعای پرداخت هبه را دارد، دیدگاه‌های متعددی از سوی فقها ارائه شده است.

۳-۱-۱. دیدگاه نخست (دیدگاه مشهور): تقدم قول زوج

دیدگاه نخست، خود به دو قول فرعی تقسیم می‌شود. قول فرعی نخست که دیدگاه مشهور فقهاست به صورت مطلق قول زوج را با سوگند مقدم می‌داند. قول فرعی دوم نیز قول زوج را مقدم می‌داند، ولی در این قسم دو حالت از یکدیگر تفکیک شده است؛ اگر زوجه ادعای وقوع هبه بدون وجود صیغه لفظی را کند، قول زوج بدون نیاز به سوگند مقدم می‌شود و اگر زوجه مدعی وقوع هبه با وجود صیغه لفظی را داشته باشد، قول زوج به همراه سوگند مقدم می‌شود.

دیدگاه تقدم قول زوج به صراحت در برخی آرای قضایی نیز مشاهده می‌شود. برای نمونه شعبه ۴۰ دادگاه تجدیدنظر با رد نظر شعبه ۲۸۳ دادگاه عمومی حقوق (خانواده) تهران - در رأی به شماره ۹۵۰۹۹۷۰۲۲۴۰۰۰۰۷۸ مورخ ۱۳۹۵/۲/۱۵ چنین نظر داده است که در صورت واگذاری اموالی از ناحیه زوج به زوجه و عدم ارائه دلیلی مبنی بر وقوع هبه از سوی زوجه بانوجه به اصل عدم تبرع، استحقاق زوج به این اموال محرز بوده و واگذاری اموال مذکور در قالب پرداخت مهریه محاسبه می‌شود. (ر.ک.، سامانه ملی آرای قضایی قوه قضائیه)

اول) تقدم قول زوج به همراه سوگند

نظر مشهور فقها در این اختلاف، تقدم قول زوج به همراه سوگند است. هم در بین فقهای متقدم و متأخر (ر.ک.، ابن ادریس، ۱۴۱۰هـ.ق، ۵۸۳/۲، حلی، ۱۴۲۴هـ.ق، ۳/۲، صیمری، ۱۴۰۸هـ.ق، ۳۶۴/۲، طبرسی، ۱۴۱۰هـ.ق، ۱۶۵/۲، طوسی، ۱۴۰۷هـ.ق، ۳۸۶/۴، عاملی، ۱۴۲۹هـ.ق؛ علامه حلی، ۱۴۱۰هـ.ق، ۱۸/۲، علامه حلی، ۱۴۲۰هـ.ق، ۵۸۲/۳؛ علامه حلی، ۱۴۲۱هـ.ق؛ مجلسی، ۱۴۳/۱۴۰؛ محقق حلی، ۱۴۰۸هـ.ق، ۲۷۷/۲، نجفی، ۱۴۰۴هـ.ق، ۱۴۰/۳۱) و هم در بین فقهای معاصر (ر.ک.، بهجت، ۱۴۲۶هـ.ق، ۷۴/۴، سبحانی، بی تا، ۲۸۳/۲؛ سبزواری، ۱۴۱۳هـ.ق، ۱۸۲/۲۵؛ گلپایگانی، ۱۴۱۳هـ.ق، ۳۶۳/۲؛ گلپایگانی، ۱۴۰۹هـ.ق، ۱۷۱-۱۷۰/۲؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۴هـ.ق، ۹۴/۶؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۷هـ.ق، ۲۷۰-۲۷۱/۳) این دیدگاه

مشهور است. در فقه عامه نیز به تصریح شیخ طوسی، فقهای شافعی و حنفی قائل به همین نظریه می‌باشند (ر.ک.، طوسی، ۱۴۰۷ هـ.ق، ۳۸۶/۴).

دوم) تقدم قول زوج بدون نیاز به سوگند در فرض عدم وجود صیغه لفظی برای هبه

در قول نخست از دیدگاه اول گفته شد که قول زوج به صورت مطلق مقدم می‌شود و تقدم قول وی منوط به ادای سوگند است. در قول فرعی دوم از دیدگاه اول، میان انعقاد عقد هبه با صیغه لفظی و انعقاد عقد هبه بدون صیغه لفظی یا با صیغه مبهم، تفصیل برقرار می‌شود؛ بدین صورت که اگر زوجه مدعی باشد که عقد هبه با صیغه ملفوظ و صریح منعقد شده است، قول مرد به همراه سوگند مقدم می‌شود و اگر زوجه مدعی شود که عقد هبه بدون صیغه ملفوظ منعقد شده یا با صیغه مبهم و غیر صریح منعقد شده است، قول مرد مقدم می‌شود بدون اینکه به سوگند نیاز باشد. شیخ طوسی با آنکه در خلاف معتقد به قول اول است، ولی در مبسوط به قول دوم روی آورده است (ر.ک.، طوسی، ۱۳۸۷، ۳۰۲/۴). علامه حلی با آنکه در *ارشاد الازهران*، *تحریر الاحکام و تلخیص المرام* قائل به قول اول است، اما در *قواعد الاحکام* به قول دوم روی آورده است (ر.ک.، علامه حلی، ۱۴۱۳ هـ.ق، ۸۹/۳). برخی دیگر از فقها از معتقدان به این دیدگاه هستند (ر.ک.، طرابلسی، ۱۴۰۶ هـ.ق، ۲۱۱/۲؛ سبزواری، ۱۴۲۳ هـ.ق، ۲۴۹/۲؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳ هـ.ق، ۳۰۲/۸). این عقیده از سوی فقهای مطرح شد که شیوه انعقاد عقد هبه را فقط به وسیله صیغه ملفوظ، صحیح می‌دانستند و هبه بدون صیغه ملفوظ را ناصحیح قلمداد می‌کردند. در جایی که زوجه مدعی است که مال پرداخت شده بانام هبه بدون صیغه لفظی به وی منتقل شده است، زوجه اقرار می‌کند به اینکه عقد هبه باطل بوده است. در اینجا حتی اگر زوج اقرار کند به اینکه قصدش از پرداخت مال، هبه بوده است باز هم بدون وجود صیغه لفظی، امکان انعقاد عقد هبه وجود نداشت. (شهید ثانی، ۱۴۱۳ هـ.ق، ۳۰۲/۸) به همین دلیل جایی که زوجه اقرار می‌کند به انعقاد هبه بدون صیغه معتبر، نیازی به سوگند زوج نیست (ر.ک.، شهید ثانی، ۱۴۱۳ هـ.ق، ۳۰۲/۸). از این رو، به ادعای زوجه، مال از ملکیت زوج خارج نشده است و به همین دلیل، قول زوجه رأساً باطل است و مقتضی لازم برای اینکه بتوان این قول را یک ادعا دانست، وجود ندارد. بر این اساس، قول زوج بدون آنکه نیاز به سوگند داشته باشد، مقدم است.



بطلان این دیدگاه با مشهود بودن بطلان دلیل آن روشن می‌شود. در انعقاد هبه نه تنها بیان صیغه خاص در ایجاب و قبول شرط صحت عقد نیست، بلکه صیغه ملفوظ نیز لازم نیست و ادله صحت عقد معاطاتی شامل همه عقود به جز نکاح در برخی اقوال می‌شود. (ر.ک.، فاضل لنکرانی، ۱۴۲۱ ه.ق؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۴ ه.ق، ۹۴/۶) شهیدثانی بعد از ایراد بر محقق حلی که قول زوج را به صورت مطلق به همراه سوگند مقدم دانسته است قول محقق را مبتنی بر این مبنا تحلیل می‌کند که از منظر وی، معاطات در انعقاد عقد هبه کفایت می‌کند (شهیدثانی، ۱۴۱۳ ه.ق، ۳۰۳/۸). بنابراین، چون انعقاد هبه منوط به صیغه لفظی نیست و با انجام فعلی که با اراده و قصد صورت گیرد نیز می‌توان هبه را منعقد کرد (چه در فرضی که زن مدعی انعقاد هبه بدون وجود صیغه لفظی است، چه در فرضی که زوج مدعی انعقاد هبه با صیغه لغظی است و چه در فرضی که زوج ادعای انعقاد هبه با الفاظ مبهمی را که هم می‌تواند بر هبه و هم می‌تواند بر مهر دلالت کند، دارد) سوگند زوج لازم است (نجفی، ۱۴۰۴ ه.ق، ۱۴۰/۳۱). این نکته را باید افزود که اگر زوجین بر این مطلب اتفاق داشته باشند که پرداخت مال با الفاظی همراه بود که این الفاظ ظهور بر هبه داشته‌اند و زوج ادعا کند که قصد وی پرداخت مهر بوده و زوج ادعا کند که قصد زوج پرداخت هبه بوده است، چون ادعای زوج خلاف ظهور الفاظ بوده است، وی مدعی است و وظیفه اقامه بینه با اوست و زوج به دلیل موافقت گفتارش با ظاهر، منکر دانسته می‌شود (بهجت، ۱۴۲۶ ه.ق، ۷۴/۴؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۲۱ ه.ق).

۳-۱-۲. دیدگاه دوم: تداعی

دومین دیدگاهی که در مسئله اختلاف میان زوجین در ماهیت و عنوان مال پرداخت شده مطرح می‌شود، تداعی است. این دیدگاه، خود به دو قول فرعی تقسیم می‌شود.

اول، تداعی به صورت مطلق

در قول فرعی اول از این دیدگاه به صورت مطلق، اختلاف زوجین از اقسام تداعی است. (ر.ک.، اصفهانی، ۱۴۲۲ ه.ق؛ موسوی خمینی، بی تا، ۳۰۱/۲؛ سیستانی، ۱۴۱۷ ه.ق، ۱۰۰/۳؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۲۱ ه.ق) از آنجاکه عناوین هبه و مهر هر دو عبارت وجودی مسبق به عدم است، قائلان به این دیدگاه مسئله مزبور را در جایگاه تداعی در نظر می‌گیرند. در تقابل میان دو عبارت هبه و مهر، اصل عدم در ناحیه هردو می‌تواند جریان یابد، در نتیجه اصل عدم مهر با اصل عدم هبه در تعارض

قرار می‌گیرند و هردو تساقط می‌کنند. از این رو، به دلیل تداعی که باعث تحالف می‌شود مال به مالکش که زوج است، بازمی‌گردد (سیستانی، ۱۴۱۷ ه.ق، ۱۰۰/۳). ضابطه باب تداعی جایی است که قول هیچ‌یک از طرفین نزاع با اصل سازگار نباشد و یا قول هردو با اصل سازگار باشد به طوری که هردو در تعارض، تساقط می‌کنند و از اعتبار می‌افتند. در این حالت هردو طرف دعوا از طرفی مدعی و از طرفی منکر شمرده می‌شوند؛ زیرا قسمتی از گفتار هریک از طرفین دعوا، ادعا و قسمتی دیگر از گفتار هریک انکار دانسته می‌شود (نابینی، ۱۴۱۳ ه.ق، ۱۰/۱۷۵).

برخی فقها نتیجه عملی این دیدگاه را همان نتیجه دیدگاه نخست دانسته‌اند؛ زیرا نتیجه تداعی و تحالف این است که مالی باقی می‌ماند که نه هبه شده است و نه به مهر داده شده است. بنابراین، باید به صاحبش که زوج است، برگردد و این همان نتیجه‌ای است که دیدگاه اول نیز بدان معتقد است؛ یعنی تقدم قول زوج. (مکارم‌شیرازی، ۱۴۲۴ ه.ق، ۹۴/۶) برخلاف آنچه درباره یکسانی نتیجه عملی این دیدگاه و دیدگاه نخست گفته شد تفاوت عملی دیدگاه نخست با دیدگاه حاضر به وضوح مشخص است؛ زیرا مبتنی بر دیدگاه نخست، یعنی تقدم قول زوج، مال در قالب مهر باید کماکان در ید زوجه باشد و ملکیت زوجه بر مال مستقر و تثبیت می‌شود، در حالی که مبتنی بر این دیدگاه با تداعی زوجین و تحالف آنها، مال مجدد به مالکش یعنی، زوج بازمی‌گردد و از ید زوجه باید خارج شود و اگر مال در ید زوجه تلف شده باشد، زوجه موظف به پرداخت بدل آن اعم از مثل یا قیمت می‌شود.

الف) تفصیل بین اختلاف زوجین در قصد زوج و اختلاف زوجین در لفظ مستعمل توسط زوج

در قول فرعی دوم از این دیدگاه بین دو حالت، تفصیل برقرار شده است. حالت نخست، جایی است که اختلاف زوجین در قصد زوج هنگام پرداخت باشد؛ یعنی زوج ادعای داشتن قصد مهر هنگام پرداخت را داشته باشد و زوجه ادعا کند که زوج هنگام پرداخت، قصد هبه را کرده بود. در این حالت، قول زوج به همراه سوگند، مقدم دانسته شده است، اما حالت دوم در اختلاف زوجین در لفظ به کاررفته توسط زوج هنگام پرداخت باشد؛ یعنی زوج ادعا کند که هنگام پرداخت از الفاظ دال بر مهر و زوجه ادعا کند که هنگام پرداخت از الفاظ دال بر هبه استفاده کرده است. در این حالت تداعی رخ می‌دهد. (زین‌الدین، ۱۴۱۳ ه.ق، ۱۲۸/۷)

۳-۱-۳. دیدگاه سوم: تقدم قول زوجه

دیدگاه سوم در مسئله اختلاف میان زوجین در ماهیت و عبارت مال پرداخت شده، تقدم قول زوجه است. این دیدگاه مستند به اماره و قاعده ید است؛ یعنی وقتی مال در ید و تصرف زوجه است براساس اماره ید، قول متصرف و ذی‌الید باید مقدم و وی باید مدعی علیه تلقی شود. این دیدگاه از پاسخ برخی فقهای معاصر به تعدادی از استفتائات به دست می‌آید. یکی از مراجع معاصر (آیت‌الله صافی گلپایگانی) در پاسخ به یکی از استفتائات می‌فرماید: «ظاهر این است که هرکدام ملک را تحت ید دارند مدعی علیه و مدعی طرفی است که معارض با ید دیگری است، اگر مدعی بینه ندارد و مدعی علیه را که منکر ادعای اوست، می‌تواند قسم بدهد» (نرم افزار گنجینه آرای قضایی، بی‌تا). در رد این دیدگاه آمده است: «قول متصرف و ذی‌الید در صورتی مقدم می‌شود که مسبوق به ید غیر نباشد، درحالی‌که در اینجا زن قبول دارد مالی که در دست اوست سابقاً در تصرف شوهر بوده و از شوهر به وی منتقل شده است» (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴ هـ.ق، ۶/۹۴).

قانون مدنی نیز در ماده ۳۷ شرط استناد به اماره ید را که در ماده ۳۵ مقرر شده است، عدم وجود اقرار ذوالید و متصرف به ملکیت سابق شخصی دیگر می‌داند. در صورت وجود اقرار، اماره ید مبتنی بر این ماده قابل استناد نیست: «اگر متصرف فعلی اقرار کند که ملک، سابقاً مال مدعی او بوده است در این صورت مشارالیه نمی‌تواند برای رد ادعای مالکیت شخص مزبور به تصرف خود استناد کند مگر اینکه ثابت کند که ملک به ناقل صحیح به او منتقل شده است». اسقاط اعتبار اماره ید در صورت اقرار ذوالید و متصرف به وجود حالت سابقه پیشینی برای ملکیت مال از مشهورات فقه امامیه است (موسوی خمینی، بی‌تا، ۲/۴۳۲؛ خوبی، ۱۴۲۲ هـ.ق، ۶۸/۱؛ تبریزی، بی‌تا؛ سبزواری، ۱۴۱۳ هـ.ق، ۱۳۲/۲۷). از این رو، در اینجا با وجود آنکه زوجه مقرر به ملکیت سابق زوج بر مال است اعتبار قاعده ید نیز ساقط می‌شود.

۳-۱-۴. دیدگاه چهارم: صلح قهری

دیدگاه چهارم در اختلاف میان زوجین در ماهیت و عنوان پرداخت مطرح شده مصالحه قهری است؛ بدین صورت که حاکم باید این دو را به صلح الزام کند. این عقیده در حاشیه سید اسماعیل صدر بر کتاب جامع عباسی مطرح شده است. ایشان در حاشیه کتاب بر قول صاحب این کتاب یعنی، شیخ بهاء‌الدین عاملی که قائل به تقدم قول زوج است چنین



می‌نویسد: «احوط صلح است در این صورت» (عاملی، ۱۴۲۹ه.ق).

۳-۱-۵. دیدگاه پنجم: تفصیل به اعتبار جنس مال پرداخت شده

پنجمین دیدگاه در مسئله اختلاف میان زوجین در ماهیت و عبارت مال پرداخت شده که از اختصاصات فقه مالکی است و شیخ طوسی در *الخلافا* آن را نقل قول کرده است، دیدگاهی تفصیلی به اعتبار جنس مال پرداخت شده است. در کالاهایی که از روی عادت، هدیه داده می‌شوند قول زوجه که مدعی عبارت هبه است، مقدم می‌شود و در سایر کالاهای قول زوج که مدعی عبارت مهر است، مقدم می‌شود. (طوسی، ۱۴۰۷ه.ق، ۲۸۶/۴) کالاهایی که از روی عادت هدیه داده می‌شوند در برخی اقوال بر کالاهای حقیر و ارزان تطبیق داده شده‌اند. برخی از کالاهایی که در منابع فقهی از روی عادت هدیه داده می‌شود عبارتند از: مقنعه، انگشتر و جوراب (سبحانی، بی‌تا، ۲۸۳/۲). کالاهایی که از روی عادت در قالب مهر داده می‌شوند بر کالاهای گران تطبیق داده شده‌اند (ر.ک.، مکارم شیرازی، ۱۴۲۴ه.ق، ۹۵/۶)، ولی تطبیق کالاهایی که در عرف از روی عادت هدیه داده می‌شوند بر کالاهای حقیر و ارزان و تطبیق کالاهایی که در عرف از روی عادت، مهر قرار داده می‌شوند بر کالاهای گران، تطبیق بی‌وجه و مدعای صرف است که از ارتکازات ذهنی قائل به دست آمده است، وگرنه ممکن است در عرف، هدیه به کالاهای گران نیز تعلق بگیرد و بالعکس، مهر به کالای ارزان تعلق گیرد.

در رد این دیدگاه برخی فقها دیدگاه مزبور را خروج از محل بحث دانسته‌اند؛ زیرا قول زوجه در اینجا همراه با قرائن است. از این رو ظاهر، منطبق با قول زوجه است و به همین دلیل، منکر بودن وی در اینجا محل نزاع نیست. (ر.ک.، مکارم شیرازی، ۱۴۲۴ه.ق، ۹۵/۶) فقیه دیگری از فقهای معاصر این دیدگاه را این‌گونه نقد می‌کند که اگر کالای پرداخت شده ظاهری ارائه دهد که مفید اطمینان باشد باید به همان ظاهر رجوع شود (ر.ک.، سبحانی، بی‌تا، ۲۸۳/۲). تقدم و رجحان قول کسی که ادعایی موافق با ظاهر عرفی و عادی دارد در دیدگاه برخی دیگر از فقهای معاصر نیز دیده می‌شود که در دعوی زوجین و اختلاف ایشان در عبارت مهر یا هبه، قول موافق ظاهر را مقدم می‌دانند. برای مثال اگر از مقدار یا جنس یا وصف مال پرداختی یا زمان پرداخت مال یا شرایط مالی و اوضاع و احوال زوجین بتوان ظاهری عرفی و عادی را استنتاج کرد، قول گوینده آن ظاهر مقدم است (ر.ک.، سیستانی، ۱۴۱۷ه.ق، ۱۰۰/۳).

۳-۱-۶. ادله دیدگاه مشهور (تقدم قول زوج)

در اختلاف میان زوجین در ماهیت و عبارت مال پرداخت شده، ادله فقها حول محور قواعد فقهی کلی است و کمتر فقهی در این تنازع به ادله روایی استناد کرده است. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴ ه.ق، ۸۷/۶) در ادله دیدگاه مشهور، دو دسته از ادله قابل تمییز است: نخست، ادله‌ای که ناظر به عنوان پرداخت از منظر پرداخت‌کننده مال است و دوم، ادله‌ای که ناظر به عنوان پرداخت از منظر اشخاص ثالث غیر از پرداخت‌کننده و گیرنده است. در ادله دسته اول که ناظر به پرداخت از منظر پرداخت‌کننده است محتوای ذهنی پرداخت‌کننده هنگام پرداخت به شیوه بارزی مهم و مورد اعتماد و مورد اعتنا قرار می‌گیرد و همین محتوای ذهنی بر مقاصد و نیت گیرنده غلبه می‌یابد. در ادله دسته دوم که ناظر به پرداخت از منظر اشخاصی غیر از پرداخت‌کننده و گیرنده است این مسئله مورد ملاحظه و دقت قرار می‌گیرد که اگر سایرین بدون اینکه هیچ حضور ذهنی نسبت به مراودات، معاملات و ارتباطات پرداخت‌کننده و گیرنده داشته باشند و فقط واقعه پرداخت مال از پرداخت‌کننده به گیرنده را می‌بینند چه محتوایی در ذهن ایشان نسبت به نام این پرداخت شکل می‌گیرد. همین محتوای ذهنی در ادله دسته دوم غلبه می‌یابد. هر دو قسم از ادله دسته اول و دوم در تعابیر فقها برای ترجیح و تقدم قول زوج مطرح شده است که در ادامه تبیین می‌شود.

اول، ادله دسته نخست: عنوان پرداخت از منظر پرداخت‌کننده

الف) آگاه‌تر بودن زوج نسبت به قصد خود

پرداخت مال عملی است یک‌طرفه که توسط پرداخت‌کننده انجام می‌شود و وی به قصد خویش آگاه‌تر است. (سبزواری، ۱۴۱۳ ه.ق، ۱۸۲/۲۵؛ محقق حلی، ۱۴۰۸ ه.ق، ۲۷۷/۲؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۴ ه.ق، ۹۴/۶) از این رو، قول وی باید مقدم باشد.

ب) قاعده «ما لا يعلم الا من قبله»

از آنجاکه شناخت و آگاهی از قصد زوج در پرداخت مال فقط از ناحیه اظهارات وی امکان‌پذیر است مسئله مزبور از مصادیق قاعده «ما لا يعلم (يعرف) الا من قبله» است و منطبق با مقتضای این قاعده، قول مرد پذیرفته می‌شود. (ر.ک.، شهیدثانی، ۱۴۱۳ ه.ق، ۳۰۳/۸)



مکارم شیرازی، ۱۴۲۴ هـ.ق، ۹۴/۶، نجفی، ۱۴۰۴ هـ.ق، ۱۴۰/۳۱) در برخی مصادیقی که فقها نسبت به شمول این قاعده مطرح کرده‌اند مصادیقی دیده می‌شود که امور نفسانی است و بروز و ظهور خارجی ندارد. برای مثال اگر زوجه برای سفر حج مستطیع شود و ادعا کند که هیچ خوفی از تهدیدات این سفر ندارد و درمقابل، زوج ادعا کند که برخی تهدیدات سفر باعث خوف زوجه می‌شود، قول زوجه مقدم بوده و پذیرفته است. صاحب‌عناوین بعد از بیان این مصداق، علت تقدم قول زوجه را این‌گونه بیان می‌کند: «خوف، امری نفسانی است و آگاهی یافتن از نفس زن جز از راه اخبار خود وی امکان‌پذیر نیست» (حسینی مراغی، ۱۴۱۷ هـ.ق، ۶۱۷/۲). قاعده مزبور بر این مدعاست که در مواردی که علم به واقع شدن ادعایی ممکن نمی‌شود جز از راه اعلام و اخبار صاحب آن ادعا، چاره‌ای جز تصدیق مدعی نیست. برخی فقها در بیان نقش و جایگاه این قاعده متقدمند که اگر این قاعده مجرا نشود جریان بسیاری از امور متوقف می‌شود (ر.ک.، کاشف‌الغطاء، ۱۳۵۹، ۹۶/۱).

ج) شرطیت انحصاری اراده پرداخت‌کننده در پرداخت

استدلال دیگر برای موجه‌سازی تقدم قول زوج آن است که در پرداخت و ایفای عهد، آنچه معتبر است و شرط صحت آن شمرده می‌شود، اراده، قصد و نیت پرداخت‌کننده است نه اراده، قصد و نیت گیرنده. از این رو، قصد زوج که پرداخت‌کننده است محل اعتنا و اعتبار است نه قصد زوجه که گیرنده مال است. (سبزواری، ۱۴۱۳ هـ.ق، ۱۸۲/۲۵، نجفی، ۱۴۰۴ هـ.ق، ۱۴۰/۳۱)

د) منکر بودن زوج و مدعی بودن زوجه

واژه‌های مدعی و منکر از نظر مفهوم‌شناسی اصطلاحی، تعاریف گوناگونی در نزد فقها دارد. مبتنی بر معیار مشهور در تمیز مدعی و منکر، زن در این دعوا مدعی دانسته می‌شود. معیار مشهور در تشخیص مدعی از منکر آن است که مدعی کسی است که قول وی مخالف ظاهر یا قاعده یا اصل است و منکر کسی است که قولش موافق ظاهر یا قاعده یا اصل است. (رشتی، ۱۴۰۷ هـ.ق؛ نایینی و عراقی، ۱۴۲۱ هـ.ق) برخی فقها به منکر بودن زوج در قالب یکی از ادله تقدم قول وی در اختلاف میان زوجین در ماهیت و عنوان پرداخت مال استناد کرده‌اند (ر.ک.، ابن‌ادریس، ۱۴۱۰ هـ.ق، ۵۸۳/۲؛ شهیدثانی، ۱۴۱۳ هـ.ق، ۳۰۲/۸؛ طبرسی، ۱۴۱۰ هـ.ق، ۱۶۵/۲؛ طوسی، ۱۴۰۷ هـ.ق، ۳۸۶/۴؛ نجفی، ۱۴۰۴ هـ.ق، ۱۴۰/۳۱). معتقدان به منکر بودن زوج در این دعوا، تقدم قول زوج را مستند به دو دلیل می‌دانند:



نخست آنکه زوج استناد به امری می‌کند که جز از سوی خود وی معلوم نمی‌شود و دوم آنکه قول زوج موافق اصل عدم است (ر.ک.، نجفی، ۱۴۰۴ ه.ق، ۱۴۰/۳۱). معیار مطرح شده در تشخیص مدعی و منکر به نظر برخی معاصرین و متأخرین قابل اعتنا نیست. به همین دلیل معیار دیگری که برای شناخت مدعی مطرح شده معیار تشخیص عرفی است (ر.ک.، موسوی خمینی، ۱۴۲۱ ه.ق، ۴۶۷/۳؛ خوبی، ۱۴۲۲ ه.ق، ۵۱/۱؛ فاضل لنگرانی، ۱۴۲۱ ه.ق). مبتنی بر دیدگاهی که تشخیص مدعی و منکر را به فهم عرف احاله می‌دهد شاید نتوان در دعوای زوجین و اختلاف بر سر عبارت مال پرداختی به صورت عمومی و در همه دعاوی، زوج یا زوجه را مدعی یا منکر تلقی کرد و باید اوضاع و احوال و شرایط پیرامونی هر دعوا به صورت خاص ملاحظه شود.

ه) اختیار پرداخت‌کننده در تعیین عنوان پرداخت (تنقیح مناط از ماده ۲۸۲ قانون مدنی)

برای تقدم قول زوج بر مبنای ظهور ماده ۲۸۲ قانون مدنی می‌توان مؤیدی را به دست آورد که می‌گوید: «اگر کسی به یک نفر دیون متعدده داشته باشد تشخیص اینکه تأدیه از بابت کدام دین است با مدیون می‌باشد». البته نمی‌توان به این ماده برای استدلال به تقدم قول زوج در تعیین عنوان پرداخت استناد کرد؛ زیرا منطوق و مدلول مطابقی ماده در جایی است که پرداخت‌کننده چند دین به قابض دارد و در اینکه پرداخت برای کدام دین است، میان طرفین نزاع شکل می‌گیرد و قانون‌گذار در این حالت، پرداخت‌کننده را مقدم دانسته است تا نام یکی از چند دین خود را اختیار کند حال آنکه مسئله تحقیق حاضر جایی است که شخص یک دین به دیگری دارد (مهر) و بین او و قابض در عنوان پرداخت، اختلاف رخ می‌دهد. ملاک مدنظر قانون‌گذار در ماده ۲۸۲ قانون مدنی به حدی روشن است که ملاک مزبور قابل تسری به موارد دیگری است که در بردارنده این ملاک است. ملاک مورد نظر قانون‌گذار در این ماده این است که در واقعه حقوقی پرداخت، پرداخت‌کننده بهتر از قابض می‌داند که پرداخت از چه بابی و با چه ماهیتی بوده است. به تعبیر یکی از استادان حقوق مدنی: «از نظر منطقی نیز مدیون است که درباره پرداخت دیون خود تصمیم می‌گیرد، پس او هم باید معین کند که کدام یک از دیون را می‌پردازد» (کاتوزیان، ۱۳۸۰، ۷۱/۴). این ملاک قابل تسری به موارد دیگر است. با اخذ این ملاک و با تنقیح مناط می‌توان در جایی که پرداخت‌کننده ادعای پرداخت دین خود را می‌کند و قابض ادعای پرداخت با عنوانی دیگر را دارد، قول

پرداخت‌کننده را مقدم دانست.

دوم) ادله دسته دوم: عنوان پرداخت از منظر اشخاص ثالث

در ادله دسته دوم که ناظر به عنوان پرداخت از منظر اشخاصی غیر از پرداخت‌کننده و گیرنده است این مسئله مورد ملاحظه و دقت قرار می‌گیرد که اگر سایرین بدون اینکه هیچ حضور ذهنی نسبت به مرادوات، معاملات و ارتباطات پرداخت‌کننده و گیرنده داشته باشند و فقط واقعه پرداخت مال از پرداخت‌کننده به گیرنده را می‌بینند چه محتوایی در ذهن ایشان نسبت به نام این پرداخت شکل می‌گیرد. همین محتوای ذهنی در ادله دسته دوم غلبه می‌یابد.

الف) تأسیس اماره معوض بودن پرداخت

در ادله تقدم قول زوج این‌گونه استدلال شده است که طبیعت مال اقتضا می‌کند که به صورت مضمون انتقال یابد و گفتار مخالف با این طبیعت نیازمند دلیل است. (سبحانی، بی‌تا، ۲/۲۸۳) مراد از مضمون در استدلال این دسته از فقها معوض بودن است. در تفسیر قاعده فقهی «کل عقد یضمن بصحیحه یضمن بفاسده و کل عقد لا یضمن بصحیحه لا یضمن بفاسده» آمده است که مراد از ضمان دار بودن عقد، معوض بودن عقد و مراد از فقدان ضمان، مجانی بودن عقد است (حسینی مراغی، ۱۴۱۷ هـ.ق، ۲/۴۶۴؛ موسوی قزوینی، ۱۴۱۹ هـ.ق). استدلال مطرح شده مبتنی بر مبنای برخی فقها که به تقابل میان مهر و بضع نظر می‌دهند ماهیت شبه معوض دارد، در حالی که هبه تبرع تام است و فاقد عنصر معاوضی بودن است. بر مبنای استدلال گفته شده و منطبق با طبع اموال می‌توان به تأسیس اماره‌ای اقدام کرد که هنگام تنازع به کار آید و گوینده گفتار موافق با این اماره را در جایگاه منکر و گوینده گفتار مخالف با اماره را در جایگاه مدعی بنشانند.

ب) اصل عدم تبرع

اصل عدم تبرع در دعوی میان زوجین بر سر عبارت مال پرداختی از ادله‌ای است که در تحلیل برخی فقها برای تقدم قول زوج مطرح شده است. (شهید ثانی، ۱۴۱۳ هـ.ق، ۲/۲۵۸؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۴ هـ.ق، ۶/۹۴؛ نجفی، ۱۴۰۴ هـ.ق، ۳۱/۱۴۰) این اصل مبتنی بر این استدلال است که در صورت اختلاف میان پرداخت‌کننده و گیرنده در وجود قصد تبرع به این صورت که پرداخت‌کننده ادعای عدم وجود قصد تبرع و گیرنده ادعای وجود قصد تبرع می‌کند اگر با هیچ قرینه، ظاهر،

بینه، دلیل، اماره، شاهد و ظاهری نتوان ادعای هیچ‌یک از طرفین متداعیین را تقویت کرد، شک و تردید در وجود یا عدم وجود قصد تبرع ایجاد می‌شود. در این حالت مقتضای اصل اولی، عدم وجود قصد تبرع است (ر.ک.، طباطبایی یزدی، ۱۴۱۹ ه.ق، ۳۸۲/۵؛ علامه حلی، ۱۴۱۴ ه.ق، ۳۲/۱۳؛ فاضل‌هندی اصفهانی، ۱۴۱۶ ه.ق، ۴۷۸/۷).

ظهور پرداخت بر عدم تبرع و تأسیس اماره مدیونیت (ظهور ماده ۲۶۵ قانون مدنی) مجرای ماده ۲۶۵ قانون مدنی فرضی است که شخصی مالی را به دیگری تسلیم کرده است، ولی مشخص نیست که این مال از چه نظر (از برای تأدیه دین یا تبرعاً یا به اشتباه یا از باب امانت) تسلیم شده است. در این مورد در ماده ۲۶۵ قانون مدنی مقرر شده است: «هرکس مالی به دیگری بدهد ظاهر در عدم تبرع است. بنابراین، اگر کسی چیزی به دیگری بدهد بدون اینکه مقروض آن چیز باشد، می‌تواند استرداد کند». بر این اساس ماده ۲۶۵ قانون مدنی حاوی اماره قانونی تبرعی نبودن دادن مال به دیگری است که در نخستین بخش ماده آمده است و دادن مال را ظاهر در عدم تبرع می‌داند (کاتوزیان، ۱۳۸۷). در این ماده به صراحت تصریح شده است که مالی که به دیگری داده می‌شود از باب تبرع و در قالب یکی از عقود تبرعی مانند هبه، عاریه و اباحه انتفاع مجانی تحویل داده نشده است. پیرامون ماده ۲۶۵ قانون مدنی، آنچه از دیرباز محل اختلاف حقوق دانان بوده است و در آرای محاکم قضایی نیز موضوع اختلاف قرار می‌گیرد این است که در صورت بروز اختلاف میان پرداخت‌کننده مال (دافع) و گیرنده مال (قابض) در عنوان پرداخت و در دعوی استرداد مال، قول کدام یک مقدم است؟ آیا باید پرداخت مال را بابت ادای دین از قبل موجود دانست و بر این اساس، پرداخت‌کننده را محق برای استرداد مال ندانست یا آنکه باید بر این اعتقاد بود که پرداخت مال به اشتباه یا بابت امانت یا در قالب تبرع صورت گرفته و از این منظر امکان استرداد مال تسلیم شده توسط پرداخت‌کننده وجود دارد؟

آنچه بر مسئله پژوهش حاضر اثر می‌گذارد اماره‌ای است که فقره اول ماده ۲۶۵ قانون مدنی مطرح کرده و آن هم اماره غیر تبرعی بودن پرداخت مال است که مبتنی بر این اماره قانونی، پرداخت مال از باب عقود تبرعی مانند هبه، عاریه و اباحه انتفاع مجانی نیست. به اعتقاد برخی از اساتید حقوق مدنی ماده ۲۶۵ قانون مدنی بر اماره مدیونیت



پرداخت‌کننده دلالت دارد که منطبق با این تفسیر، پرداخت زوج اماره بر مدیونیت وی دارد و روشن است که مدیونیت زوج نسبت به پرداخت مهر بوده است نه نسبت به پرداخت تبرعی. براساس این تفسیر، فقط پرداخت مال به دیگری ظهور بر این دارد که پردازنده، دین از قبل موجود خود را تأدیه کرده است. یکی از اولین مفسرین قانون مدنی در شرح این ماده می‌نویسد: «اگر کسی مالی به دیگری بدهد، ظن غالب بر این است که قصد تبرع نداشته و با دادن آن مال قرض خود را به طرف مقابل ادا می‌کند، چنانچه همین حکم را ماده ۲۶۵ مقرر داشته» (عدل، ۱۳۸۵). از این جمله استنباط شده است که ایشان جمله «ظاهر در عدم تبرع است» را به معنی «ظاهر در وفای به عهد است» تفسیر کرده است (کاتوزیان، ۱۳۸۰، ۱۷۶/۴). براین اساس، اساتید دیگر حقوق مدنی نیز معتقدند که در حقوق ما پرداخت، اماره بر وجود دین است (کاتوزیان، ۱۳۸۰، ۹/۴). بر مبنای این تفسیر، هر پرداخت، اماره بر مدیونیت است و نشانه وفای به عهد از پیش موجود است. بنابراین، هرکس مالی به دیگری بدهد فرض بر این است که دین خود را ادا کرده است.

۲-۳. صورت دوم دعوا: ادعای پرداخت مهر از سوی زوجه و ادعای پرداخت تبرعی

ازسوی زوج

صورت دوم دعوا جایی است که زوجه ادعا می‌کند که مال پرداختی بابت مهر به وی داده شده و زوج ادعا می‌کند که مال به صورت تبرعی به وی انتقال داده شده است. در این دعوا باید از ادله پیش‌گفته کمک گرفت تا بتوان حکم موضوع را براساس مبانی فقهی استنتاج کرد. مبتنی بر ادله پیش‌گفته در صورت نخست دعوا، دو دسته از ادله واکاوی شد: دسته نخست از ادله مزبور، ادله‌ای است که ناظر به عنوان پرداخت از منظر پرداخت‌کننده است و مبتنی بر این دسته از ادله، قول پرداخت‌کننده مقدم بر قول گیرنده است. دسته دوم از ادله مباحث در صورت نخست دعوا ناظر به عنوان پرداخت از منظر اشخاص ثالث است و مبتنی بر این دسته از ادله، قول کسی که قائل به مهر بودن پرداخت است، مقدم می‌شود. در صورت نخست دعوا، از آنجا که پرداخت‌کننده همان کسی بود که قائل به مهر بودن پرداخت است بین ادله دسته اول و ادله دسته دوم تعارضی رخ نمی‌داد و هر دو دسته از ادله مزبور، قول زوج را مقدم می‌دانستند؛ زیرا وی پرداخت‌کننده است و همان قائل



به مهر بودن پرداخت است. اما در صورت دوم دعوا، نتیجه‌ای که از ادله دسته اول به دست می‌آید با نتیجه عاید از ادله دسته دوم در تعارض می‌افتد و درحالی که مبتنی بر ادله دسته اول، قول مرد باید مقدم باشد. مبتنی بر ادله دسته دوم، قول زن که قائل به مهر بودن پرداخت است، مقدم می‌شود. در نتیجه باید بین ادله دسته اول و ادله دسته دوم در صورت دوم دعوا اقدام به تعدیل و ترجیح صورت گیرد.

در نسبت سنجی میان ادله، ادله دسته دوم بر ادله دسته اول به سه دلیل غلبه دارد: نخست به دلیل شرایط و مقیدات متعددی که بر قاعده «ما لا یعلم الا من قبله» وارد شده است. دوم، به دلیل قوت تحلیلی ادله دسته دوم و سوم، به دلیل فتاوی صریحی که در این زمینه وجود دارد. بسیاری از فقها مفاد قاعده «لا یعلم الا من قبله» را به طور مطلق نپذیرفته‌اند و پذیرش مفاد قاعده را منوط به مقیداتی دانسته‌اند. تفصیل قیودات مطروحه توسط فقها مورد بحث پژوهش حاضر نیست، ولی به صورت نمایه وار برخی از این قیودات عبارتند از:

- راه دیگری برای اثبات مدعا به جز پذیرش قول مدعی وجود نداشته باشد و راه

منحصر در اثبات مدعا پذیرش قول مدعی باشد؛ (حسینی مراغی، ۱۴۱۷ ه.ق، ۲/۶۱۸)

- پذیرش مدعا از نظر قوانین طبیعی، تکوینی و قواعد تشریحی امکان وقوعی داشته

باشد؛ (سبزواری، ۱۴۱۳ ه.ق، ۲۸/۲۳۶؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۲۱ ه.ق)

- از نظر قواعد عقلی و رویه‌های عرفی ادعای مدعی باید قابل پذیرش باشد؛ (نابینی، ۱۳۷۳/۲/۶۶)

- مدعی با ادعای خود در معرض تهمت و اتهام قرار نداشته باشد؛ (موسوی خمینی، بی تا،

۲/۲۵۳؛ سیستانی، ۱۴۱۷ ه.ق، ۳/۱۶۰ و ۱۶۳)

- صدق ادعای مدعی محتمل باشد یا کذب ادعای وی معلوم نباشد؛ (طباطبایی یزدی،

۱۴۲۸ ه.ق، ۲/۸۴۸)

- ادعای مدعی مخالف با روال معمول و متداول امور نباشد؛ (سبحانی، ۱۴۱۴ ه.ق)

- قرینه‌ای بر کذب ادعای وی وجود نداشته باشد؛ (حسینی مراغی، ۱۴۱۷ ه.ق، ۲/۶۲۰؛ طباطبایی

یزدی، ۱۴۲۸ ه.ق؛ مغنیه، ۱۴۲۱ ه.ق، ۲/۴۴۹-۴۵۰)

- نتوان از ظواهر عبارات مدعی اقراری علیه خودش را به دست آورد؛ (حسینی مراغی، ۱۴۱۷ ه.ق،

- آگاهی یافتن از موضوع ادعا مشقت‌آور باشد مانند مواردی که موضوع ادعا در خفا

رخ می‌دهد. (قمی، ۱۴۱۳ هـ.ق، ۴۸/۴؛ نجفی، ۱۴۰۴ هـ.ق، ۳۶۴/۳۱)

مقیدات و شرایط مطرح در تعابیر فقها حاکی از آن است که نمی‌توان مفاد قاعده «مالا یعلم الا من قبله» را مانند سایر قواعد فقهی در بیشتر موارد جاری دانست و باید در موارد اعمال این قاعده جانب احتیاط را رعایت کرد به‌ویژه جایی که ادله‌ای در مقابل و مخالف با این قاعده وجود داشته باشد که در مسئله مورد بحث، ادله دسته دوم که بنیان تحلیلی قوی دارد و مؤیدات روایی نیز آن را تقویت می‌کند، مخالف با این قاعده عمل می‌کند. افزون‌براین، فتاوای صریح برخی فقها دال بر آن است که درجایی که زن ادعای مهر بودن مال پرداختی و مرد ادعای تبرع بودن آن را دارد، قول زوجه مقدم است (سیستانی، ۱۴۱۷ هـ.ق، ۱۰۰/۳). آیت‌الله مکارم شیرازی درجایی که زوج ادعای مهر بودن و زوجه ادعای تبرعی بودن مال پرداختی به زوجه را دارند، قول زوج را مقدم می‌داند و درجایی که زوجه ادعای مهر بودن و زوج ادعای تبرعی بودن را دارد، قول کسی را که مدعی مدیونیت پرداخت‌کننده است، مقدم می‌داند که در این فرض، قول زوجه دانسته می‌شود: «ادعای ادای دین مقدم است» (ر.ک.، سایت اختصاصی آیت‌الله مکارم شیرازی). در برخی آرای قضایی درجایی که زوج مدعی هبه مال است تا رجوع کند، اما زوجه مدعی مهریه بودن مال است تا بتواند آن را نزد خود نگه دارد و مالک دانسته شود، دادگاه ماهیت این مال را مهریه دانسته است و چنین رأی صادر شده که چنانچه واهب (زوج) در دادگاه اقرار کرده باشد انتقال مذکور برای پرداخت مهریه بوده است، ادعای هبه و رجوع از آن مسموع نیست و فاقد جایگاه قانونی است. ازجمله در دادنامه قطعی شماره ۹۴۰۹۹۸۲۱۶۳۷۰۱۶۶۰ دادگاه تجدیدنظر به تاریخ ۱۳۹۵/۰۳/۰۱ نظر دادگاه بدوی تأیید و آمده است: «ادعای هبه و رجوع از آن و ابطال سند، منتفی و غیرقابل استماع و فاقد جایگاه قانونی محسوب می‌شود» (ر.ک.، سامانه ملی آرای قضایی قوه قضائیه).

۴. بحث و نتیجه‌گیری



درجایی که مالی از سوی زوج به زوجه پرداخت می‌شود و بعدها در ماهیت و عبارت مال پرداختی اختلاف رخ می‌دهد یعنی، زوج ادعای مهر بودن مال پرداختی و زوجه ادعای هبه بودن مال پرداختی را می‌کند، بنابر قول مشهور فقهای متقدم، متأخر و معاصر، قول زوج به همراه سوگند مقدم است و زوجه برای اثبات ادعای خود باید دلیل اقامه کند مگر آنکه قول زوج موافق با ظاهر عرفی و عادی باشد و قول زوج مخالف با ظهور عرفی و عادی که در این حالت، قول زوج مقدم می‌شود.

اگرچه برخی مراجع معاصر در این فرض قائل به تداعی و تحالف میان زوجین می‌باشند، چون بعد از تحالف، مال به مالکش یعنی، زوج بازمی‌گردد زوج مجدد می‌تواند مال را به جای مهر به همسرش پرداخت کند. نتیجه‌ای که از دیدگاه تداعی متخذ می‌شود آن است که هیچ‌یک از دو ادعای مزبور بر دیگری برتری ندارد؛ یعنی هر یک، از سویی ادعا و از سوی دیگر انکار شمرده شود و هردو موافق با اصل باشد و تعارض این اصل‌ها باعث تساقط آنها شود و یا هیچ‌یک موافق اصل نباشد. در این حالت توازن کامل میان دو ادعا به گونه‌ای است که دو ادعای مزبور عدل، قسیم و هم‌عرض یکدیگرند حال آنکه به ادعان برخی از فقها ادعای زوجه و ادعای زوج در این دعوا این‌گونه نیست؛ زیرا درجایی که زوج ادعای پرداخت مهر را دارد چون ماهیت مهر، دینی است بر ذمه زوج دلایل ذیل محرض است:

- ادعای زوج موافق با اماره معوض بودن انتقال مال است؛

- ادعای زوج موافق با اماره مدیونیت پرداخت‌کننده است؛

- ادعای زوج موافق با قاعده «مالا یعلم الا من قبله»، «مالا یعرف الا من قبله»، «کل

شیء لا یعلم إلا من قبل مدعیه یسمع قوله فیه»، «کل شیء لا یعلم الا من صاحبه فقولہ مصدق فیه» است؛

- باتوجه به اینکه پرداخت مال، عملی یک‌طرفه است که فقط با اراده پرداخت‌کننده

صورت می‌گیرد چنان‌که فقها در مورد پرداخت گفته‌اند: «و الوفاء إنما یعتبر فیه نية الدافع دون القابض»، زوج اعرف، اعلم، ابصر و آگاه‌تر به این است که بداند مال را با چه قصد و نیتی پرداخت کرده است؛

- با اخذ ملاک از ماده ۲۸۲ قانون مدنی و با تنقیح مناط، می‌توان درجایی که

پرداخت‌کننده ادعای پرداخت دین خود را و قابض ادعای پرداخت با عبارتی دیگر را می‌کند قول پرداخت‌کننده را مقدم دانست. از این رو، قول زوج مقدم بر قول زوجه می‌شود. اگر دعوای مذکور در بندهای قبل منقلب شود و زوجه ادعای مهر بودن مال پرداختی را کند و زوج ادعا کند که مال پرداختی به صورت تبرعی برای اذن در انتفاع و اباحه در انتفاع به زوجه داده شده است، مبتنی بر ادله راجح و قوی تر و همچنین برمبنای فتوای برخی مراجع معاصر، قول زوجه به همراه سوگند مقدم است و زوج برای اثبات ادعای خود باید ادله اقامه کند.

فهرست منابع

۱. ابن‌ادریس حلی، محمد (۱۴۱۰ه.ق). *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲. اصفهانی، سیدابوالحسن (۱۴۲۲ه.ق). *وسيلة النجاة مع حواشی الامام الخميني*. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۳. بهجت، محمدتقی (۱۴۲۶ه.ق). *جامع المسائل*. قم: دفتر آیت‌الله بهجت.
۴. تبریزی، میرزا جواد (بی‌تا). *اسس القضاء والشهادة*. قم: دفتر آیت‌الله تبریزی.
۵. حسینی مراغی، سیدمیر عبدالفتاح (۱۴۱۷ه.ق). *العناوین الفقهیه*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۶. حلی (علامه)، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی (۱۳۸۸). *تذکرة الفقهاء*. قم: مؤسسه آل‌البيت علیهم‌السلام.
۷. حلی (علامه)، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی (۱۴۱۳ه.ق). *قواعد الاحکام فی معرفة الحلال والحرام*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۸. حلی (علامه)، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی (۱۴۱۴ه.ق). *تذکرة الفقهاء*. قم: مؤسسه آل‌البيت علیهم‌السلام.
۹. حلی (علامه)، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی (۱۴۲۱ه.ق). *تلخیص المرام فی معرفة الاحکام*. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۰. حلی (محقق)، نجم‌الدین جعفر بن حسن (۱۴۰۸ه.ق). *شراعیة الاسلام فی مسائل الحلال والحرام*. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۱۱. حلی (علامه)، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی (۱۴۱۰ه.ق). *ارشاد الاذهان الی احکام الایمان*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۲. حلی (علامه)، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی (۱۴۲۰ه.ق). *تحریر الاحکام الشرعیة علی مذهب الامامیه*. قم: مؤسسه امام صادق علیه‌السلام.
۱۳. حلی، شمس‌الدین (۱۴۲۴ه.ق). *معالم‌الدین فی فقه آل یاسین*. قم: مؤسسه امام صادق علیه‌السلام.
۱۴. خویی، سیدابوالقاسم (۱۴۲۲ه.ق). *مبانی تکملة المنهاج*. قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوی.
۱۵. دمشقی، ابن‌عابدین (۱۴۱۲ه.ق). *رد المختار علی الدر المختار*. قم: دارالفکر.
۱۶. رشتی، میرزا حبیب‌الله (۱۴۰۷ه.ق). *فقه الامامیه - قسم الخیارات*. قم: دآوری.
۱۷. زین‌الدین، محمدامین (۱۴۱۳ه.ق). *کلمة التقوی*. قم: سید جواد ورعی.
۱۸. سامانه ملی آرای قضایی قوه قضائیه به نشانی <http://ara.jri.ac.ir>
۱۹. سایت اختصاصی آیت‌الله مکارم شیرازی به نشانی www.makarem.ir
۲۰. سبحانی، جعفر (۱۴۱۴ه.ق). *نظام الطلاق فی الشریعة الاسلامیة الغراء*. قم: مؤسسه امام صادق علیه‌السلام.
۲۱. سبحانی، جعفر (بی‌تا). *نظام النکاح فی الشریعة الاسلامیة الغراء*. قم: بی‌نا.
۲۲. سبزواری، سید عبدالاعلی (۱۴۱۳ه.ق). *مهذب الاحکام*. قم: مؤسسه المنار.
۲۳. سبزواری، محمدباقر بن محمد مؤمن (۱۴۲۳ه.ق). *کفایة الاحکام*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.



۲۴. سیستانی، سیدعلی (۱۴۱۷ه.ق). *منهاج الصالحین*. قم: دفتر آیت الله سیستانی.
۲۵. شریف مرتضی، سیدعلی بن حسین (۱۴۱۵ه.ق). *الانتصار فی انفرادات الامامیه*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۶. صیمیری، مفلح بن حسن (۱۴۰۸ه.ق). *تلخیص الخلاف و خلاصه الاختلاف - منتخب الخلاف*. قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۲۷. طباطبایی یزدی، سید محمد کاظم (۱۴۱۹ه.ق). *العروة الوثقی (المحشی)*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۸. طباطبایی یزدی، سید محمد کاظم (۱۴۲۸ه.ق). *العروة الوثقی (مع التعليقات)*. قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام.
۲۹. طبرسی، امین الاسلام فضل بن حسن (۱۴۱۰ه.ق). *المؤلف من المختلف بین ائمه السلف*. مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه.
۳۰. طرابلسی، قاضی بن براج (۱۴۰۶ه.ق). *المهذب*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۱. طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۴۱۶ه.ق). *مجمع البحرین*. قم: بنیاد بعثت.
۳۲. طوسی، شیخ ابوجعفر محمد بن حسن (۱۳۸۷). *المبسوط فی فقه الامامیه*. تهران: المکتبه المرتضویه.
۳۳. طوسی، شیخ ابوجعفر محمد بن حسن (۱۴۰۷ه.ق). *الخلاف*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۴. عاملی (شهید اول)، محمد بن مکی (۱۴۱۰ه.ق). *اللمعة الدمشقیة فی فقه الامامیه*. بیروت: دارالتراث - الدار الاسلامی.
۳۵. عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی (۱۴۱۳ه.ق). *مسالك الافهام الی تنقیح شرایع الاسلام*. قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه.
۳۶. عاملی، بهاء الدین (۱۴۲۹ه.ق). *جامع عباسی و تکمیل آن*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۷. عدل، مصطفی (۱۳۸۵)، *حقوق مدنی*. قم: انتشارات طه.
۳۸. فاضل لنکرانی، محمد (۱۴۲۱ه.ق). *تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیله - النکاح*. قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام.
۳۹. فاضل هندی اصفهانی، محمد بن حسن (۱۴۱۶ه.ق). *کشف اللثام و الابهام عن قواعد الاحکام*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴۰. فاضل لنکرانی، محمد (۱۴۲۱ه.ق). *تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیله - الطلاق، الموارث*. قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام.
۴۱. قمی، میرزا ابوالقاسم بن محمد حسن (۱۴۱۳ه.ق). *جامع الشتات فی اجوبه السؤالات*. تهران: مؤسسه کیهان.
۴۲. کاشف الغطاء، حسن بن جعفر بن خضر (۱۴۲۲ه.ق). *انوار الفقاهه - کتاب النکاح*. نجف: مؤسسه کاشف الغطاء.
۴۳. کاتوزیان، ناصر (۱۳۷۱). *حقوق خانواده*. تهران: انتشارات بهمن.
۴۴. کاتوزیان، ناصر (۱۳۸۰). *قواعد عمومی قراردادها*. تهران: شرکت سهامی انتشار.
۴۵. کاتوزیان، ناصر (۱۳۸۷). *قانون مدنی در نظم حقوقی کنونی*. تهران: میزان.
۴۶. کاشف الغطاء، محمد حسین (۱۳۵۹). *تحریر المجله*. نجف: المکتبه المرتضویه.
۴۷. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ه.ق). *الکافی*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۸. گلپایگانی، سید محمد رضا (۱۴۰۹ه.ق). *مجمع المسائل*. قم: دارالقرآن الکریم.
۴۹. گلپایگانی، سید محمد رضا (۱۴۱۳ه.ق). *هدایة العباد*. قم: دارالقرآن الکریم.
۵۰. مجلسی، محمد تقی (۱۴۰۰). *یک دوره فقه کامل فارسی*. تهران: مؤسسه فراهانی.
۵۱. محقق داماد، سید مصطفی (۱۳۸۲). *قواعد فقه*. تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
۵۲. مغنیه، محمد جواد (۱۴۲۱ه.ق). *الفقه علی المذاهب الخمسه*. بیروت: دارالتیاد - دارالحواد.
۵۳. مفید، محمد بن محمد بن نعمان العکبری (۱۴۱۳ه.ق). *المقنعه*. قم: کنگره شیخ مفید.
۵۴. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۴ه.ق). *کتاب النکاح*. قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام.
۵۵. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۷ه.ق). *استفتانات جدید*. قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام.
۵۶. موسوی قزوینی، سید علی (۱۴۱۹ه.ق). *رساله قاعده (ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده)*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۵۷. موسوی خمینی، سید روح الله (۱۴۲۱ه.ق). *کتاب البیع*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۵۸. موسوی خمینی، سید روح الله (بی تا). *تحریر الوسیله*. قم: مؤسسه مطبوعات دارالعلم.
۵۹. نایینی، میرزا محمد حسین غروی (۱۳۷۳). *منیة الطالب فی حاشیه المکاسب*. تهران: المکتبه المحمدیه.
۶۰. نایینی، میرزا محمد حسین، و عراقی، آقاضیاء الدین (۱۴۲۱ه.ق). *الرسائل الفقهیة (میرزا ابوالفضل نجم آبادی،*

- مقرر). قم: انتشارات مؤسسه معارف اسلامی امام رضا علیه السلام.
۶۱. نایینی، میرزا محمد حسین غروی (۱۴۱۳ ه.ق). *المکاسب و البیع*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۶۲. نجفی، محمد حسن (۱۴۰۴ ه.ق). *جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶۳. نرم افزار گنجینه آرای قضایی، مرکز تحقیقات فقهی حقوقی قوه قضائیه، بی تا.
۶۴. نقیبی، سید ابوالقاسم (۱۳۹۲). قواعد فقه قضایی و کاربرد آن در حقوق خانواده. نشریه فقه و حقوق خانواده (ندای صادق)، ۱۸ (۵۸)، ۲۹ - ۴۸.



The Islamic Journal of Women and the Family

Quarterly Journal

12st Year / no.34 / Spring 2024

ISSN: 4085-2538

EISSN: 6190-2717

Proprietor: Al-Mustafa International University

Published: BintulHoda Higher Education Complex

Chief Director: Seyed Mahmud Kaveyani

Editor-in-Chief: Ali Naqi Faqihi

Members of the Editorial Board (in alphabetical order)

Hamid Parsania / Associate Professor of Philosophy, Faculty Member of University of Qom
Masoud Janbozorgi, Professor of Psychology, Faculty Member of Research Institute of Hawzah and University
Farah Ramin / Professor of Philosophy and Islamic Theology, Faculty Member of University of Qom
Adel Sarikhani, Professor of Criminal Law and Criminology, Faculty Member of University of Qom
Mohammad Mahdi Safouraei Parizi, Associate Professor of Educational Psychology, Faculty Member of Al-Mustafa International University
Jamileh Alamolhoda, Associate Professor of Educational Sciences and Psychology, Faculty Member of Shahid Beheshti University
Mohammad Faker Meibodi, Professor of Quranic Interpretation and Sciences, Faculty Member of Al-Mustafa International University
Ali Naghi Faghihi, Associate Professor of Educational Psychology, Faculty Member of University of Qom
Hussein Ghamari Givi, Professor of Counseling, Faculty Member of University of Mohaghegh Ardabili
Mohammad Mahdi Gorjian Arabi, Professor of Islamic Mysticism and Quranic Sciences, Faculty Member of Baqir al-Olum University
Mohsen Malek Afzali, Professor of Jurisprudence and Principles of Law, Faculty Member of Al-Mustafa International University
Mohammad Narimani, Professor of Psychology, Faculty Member of University of Mohaghegh Ardabili

Director Editor: Sara Shafe'i

Editor: Zahra Shafe'i

Translators of Abstracts: Kamal BarzegarBafroie

Technical Advisor & Layout: Sahar Printing & Graphic House

"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. Scintific Information Database www.SID.ir
- The Journal Webpage <http://pzk.journals.miu.ac.ir>

Email: iswf.mags@miu.ac.ir

Address: Bent al-Hoda University, The Beginning of Imam Boulevard, Pardisan, Qom
Office Telephone: 00982537183300 Postal code: 64462-37166