



فصلنامه علمی

سال دوازدهم/ شماره ۳۷/ زمستان ۱۴۰۳

ISSN: ۲۵۳۸-۶۱۹۰

EISSN: ۲۷۱۷-۴۰۸۵

صاحب امتیاز: جامعه المصطفیٰ العالمیه

محل انتشار: مجتمع آموزش عالی بنت الهدی

مدیر مسئول: سید امیر رضا طاهایی فرد

سر دبیر: علی نقی فقیه‌هی

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

حمید پارسا/ 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 المصطفیٰ العالمیه
جمیل 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 المصطفیٰ العالمیه
علی نقی فقیه‌هی/ دانشیار روان شناسی تربیتی، عضو هیئت علمی دانشگاه قم
حسین قمری گبوی/ 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 افضل/ استاد فقه و مبانی حقوق، عضو هیئت علمی جامعه المصطفیٰ العالمیه
محمد نریمانی/ استاد روان شناسی، عضو هیئت علمی دانشگاه محقق اردبیلی

مدیر داخلی: سارا شفیعی

کارشناس نشریه: هدی بنکدار آفرانی

ویراستار: زهرا شفیعی

مترجم چکیده: کمالبرزگر 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.

www.isc.gov.ir

۱. پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)

www.noormags.ir

۲. پایگاه مجلات تخصصی نور

www.magiran.com

۳. بانک اطلاعات نشریات کشور

www.sid.ir

۴. پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی

<http://pz.kjournals.miu.ac.ir>

پایگاه نشریه

pzk.journals@miu.ac.ir

پست الکترونیکی

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

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

امور تحریریه: ۳۷۱۸۳۱۸۰-۲۵ 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)

اسماعیل آقا بابایی، علیرضا انتظاری، محمدجواد بحرینی، حسن تقیان
اکبر خادم الذاکرین، محمد ستایش پور، فاطمه شریفی، حسن شکوری
خالد غفوری الحسنی، محمد فلاحی قمی، فرج الله هدایت نیا گنجی
جعفر هوشیاری

دبیران تخصصی نشریه (به ترتیب حروف الفبا)

محمد جواد بحرینی، سارا شفیعی، حسن شکوری، 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 هیچ گونه 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. در بخش نتایج، نتایج حاصل از تحقیق و آزمون فرضیه ارائه شود.

۶-۴. در بخش بحث و نتیجه‌گیری، مقایسه دستاورد پژوهش با دیگر مطالعات ارائه شود و پیشنهادات کاربردی و محدودیت‌های مربوط به پژوهش نیز بیان گردد.

۷-۴. استناد دهی و تنظیم فهرست منابع به شیوه APA باشد:

رفرنس دهی به شیوه APA

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

۱. اگر نام نویسنده داخل متن ذکر شود: فقط (سال انتشار) کنار نام نویسنده داخل پرانتز بیان می‌شود؛

۲. اگر نام نویسنده و سال انتشار داخل متن ذکر شود در انتهای متن رفرنس آورده نمی‌شود.

۳. اگر نام نویسنده و سال انتشار در متن ذکر نشود، ارجاع داخل پرانتز و انتهای متن بیان می‌شود. (نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار)

اگر ذکر شماره صفحه ضروری باشد شماره صفحه بعد از سال انتشار بیان می‌شود: (نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار، شماره صفحه). اگر کتاب داری چند جلد باشد: (نام نویسنده، سال انتشار، ج/ص)

(ب) ارجاع به متون با نویسنده نامشخص

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

(ج) تنظیمات فهرست منابع

۱. مقاله

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

۲. کتاب

• نام خانودگی، نام نویسنده (سال انتشار)، نام کتاب، نام کامل مصحح یا مترجم، محل انتشار: انتشاراتی.

اگر نویسنده شرکعی باشد نوبت چاپ بعد از عنوان کتاب در پرانتز ذکر می‌شود:

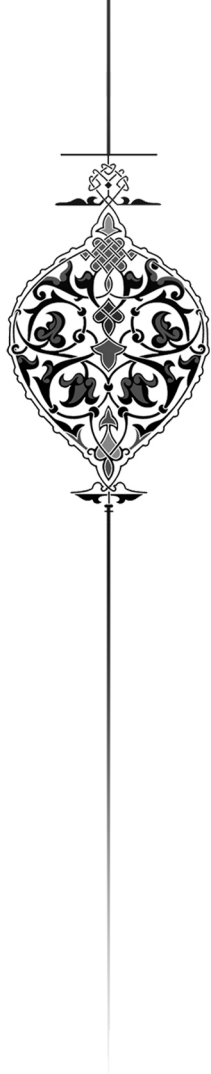
• نام خانودگی، نام نویسنده (سال انتشار)، نام کتاب (نوبت چاپ)، محل انتشار: انتشاراتی.

۳. ارجاع به کتبی که نویسنده مشخص ندارد مثل فرهنگ لغت:

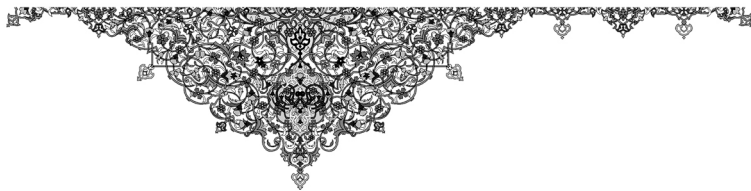
عنوان کتاب (نوبت چاپ)، (سال انتشار)، محل انتشار: انتشاراتی.

در این شماره می‌خوانیم

- اثر بخشی آموزش ارتقای کرامت نفس بر کاهش خودخوارانگاری دانشجویان دانشگاه تبریز / علی ایمان‌زاده، مریم مرنندی حیدرلو ۹
- بررسی فقهی حکم خروج زن از منزل برای مشاوره روانشناختی / هاجر ذبیحی، سلمان نعمتی، مریم برقی ۲۹
- اساسی‌سازی نهاد خانواده: مطالعه تطبیقی جایگاه خانواده در قوانین اساسی کشورهای اسلامی و اروپایی / علی مشهدی، سیده مینا موسوی ۵۳
- اصلاح بستر خانوادگی برای مقابله با انحراف اخلاقی کودکان در سیاست جنایی اسلام و اسناد بین‌المللی / غلامرضا پیوندی، غلام حیدر رضایی ۷۵
- واکاوی و تحلیل ماهیت شرطیت کراهت در طلاق خلع / سیدمحسن آرزو ۹۵
- نقش معادشناسی در رفع تراحم میل جنسی با سایر امیال از منظر قرآن کریم / علی رهید ۱۱۱
- واکاوی تقابل دورویکرد تکریم و تحقیر زن در کتب تفسیری تسنیم و مفاتیح‌الغیب / سیدحسین علیان‌سب، محمد مهدوی، مریم عطری خطیبی ۱۳۱



مقالات





اثربخشی آموزش ارتقای کرامت نفس بر کاهش خودخوارانگاری دانشجویان دانشگاه تبریز

علی ایمان زاده^۱، مریم مرندی حیدرلو^۲

چکیده

پژوهش حاضر با هدف بررسی اثربخشی آموزش کرامت انسانی بر کاهش خودخوارانگاری دانشجویان دانشگاه تبریز به روش نیمه آزمایشی با طرح پیش آزمون و پس آزمون با گروه گواه انجام شد. جامعه پژوهش شامل کلیه دانشجویان تحصیلات تکمیلی دانشگاه تبریز بود که ۳۲ نفر از ایشان به روش نمونه گیری هدفمند انتخاب و به طور تصادفی در دو گروه آزمایشی (۱۶ نفر) و گواه (۱۶ نفر) گمارده شدند. بسته آموزشی طراحی شده در ۸ جلسه، هر جلسه به مدت دو ساعت به گروه آزمایش آموزش داده شد و گروه گواه آموزشی دریافت نکردند. داده های پژوهش با استفاده از پرسش نامه محقق ساخته خودخوارانگاری به صورت پیش آزمون- پس آزمون بر روی گروه آزمایش و گواه جمع آوری و با روش تحلیل کواریانس تک متغیره و چندمتغیری تحلیل شد. نتایج تحلیل نشان دهنده کاهش معنادار میانگین نمرات پس آزمون در احساس خودخوارانگاری گروه آزمایش در مقایسه با گروه گواه بود. بنابراین، می توان گفت که آموزش کرامت انسانی در سطح معناداری سبب کاهش احساس خودخوارانگاری و مؤلفه های آن نظیر احساس جذاب نبودن، بی هنر بودن، مفید نبودن و سربار بودن، شده است. براساس نتایج پژوهش، پیشنهاد می شود آموزش الگوی کرامت انسانی در کاهش احساس خودخوارانگاری دانشجویان مورد استفاده قرار گیرد.

واژگان کلیدی: کرامت انسانی، خودخوارانگاری، آموزش الگوی کرامت انسانی، مؤلفه های خودانگاری، خودتحقیری.

DOI: 10.22034/IJWF.2025.19330.2316

نوع مقاله: پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۱۴ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۱/۱۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۲/۲۵
۱. دکتری فلسفه تعلیم و تربیت، دانشیار گروه علوم تربیتی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: aliimanzadeh@yahoo.com 0000-0002-1502-8482

۲. استادیار گروه آموزش علوم تربیتی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران.
Email: marndim@yahoo.com 0009-0008-3709-9537

The Effectiveness of Human Dignity Improvement Education on Reducing Self-Humiliation among Students in the University of Tabriz

Ali Imanzadeh¹, Maryam Marandi Heidarlou²

The present study aimed to investigate the effectiveness of human dignity education on reducing self-humiliation among students in the University of Tabriz, using a quasi-experimental design with a pre-test and post-test design with a control group. The research population included all postgraduate students in the University of Tabriz, 32 of whom were selected by the judgmental sampling and randomly placed in test group (16 people) and control group (16 people). The designed education package was taught to the test group in 8 two-hour sessions, and the control group did not receive education. The data were collected by a researcher-made self-humiliation questionnaire distributed in the test and control groups in a pretest-posttest manner, and analyzed using univariate and multivariate analysis of covariance. The results showed a significant decrease in the mean post-test scores regarding the feeling of self-humiliation in the test group compared to the control group. Therefore, it can be said that human dignity education has significantly reduced the feeling of self-humiliation and its components such as the feelings of unattractiveness, artlessness, unhelpfulness, and burdensomeness. According to the results, it is suggested that human dignity model education be used to reduce students' feeling of self-humiliation.

Keywords: human dignity, self-humiliation, human dignity model education, components of self-humiliation, self-deprecation.

DOI: 10.22034/IJWF.2025.19330.2316

Paper Type: Research

Data Received: 2023/10/06

Data Revised: 2024/03/31

Data Accepted: 2024/05/14

1. Ph.D. in Philosophy of Education, Associate Professor, Department of Educational Sciences, University of Tabriz, Tabriz, Iran. (Corresponding Author)

Email: aliimanzadeh@yahoo.com

 0000-0002-1502-8482

2. Assistant Professor, Department of Educational Sciences Teaching, Farhangian University, Tehran, Iran.

Email: marndim@yahoo.com

 0009-0008-3709-9537

۱. مقدمه

یکی از مسائل و مشکلاتی که از کمبود عزت نفس در انسان حاصل می شود، خودتحقیری یا خودخوارانگاری است. از دیدگاه آدلر حس حقارت ذاتی تمام انسانهاست و به نوع ارزشیابی فرد از خود و توانایی های خود بستگی دارد. (والکر و کانور،^۱ ۲۰۱۱). از دیدگاه شولتزینر و رابینوویچی^۲ (۲۰۱۲) خود خوارانگاری بیش از آنکه پدیده ای ارثی باشد، پدیده ای اجتماعی، ارتباطی و خانوادگی است. از دیدگاه آنها خودخوارانگاری که در سایه عدم کفایت فرد ایجاد می شود، ریشه در رفتارهای والدین و نوع ارتباط والدین با کودک و رفتارهای سرزنش گرانه والدین با کودک دارد. این رفتارها مانع از پرورش حس اعتماد به نفس در فرد شده که منجر به خودخوارانگاری در فرد می شود. خودخوارانگاری می تواند حاصل ترکیب احساس شرم با عصبانیت باشد (مک کولی^۳، ۲۰۱۷). از دیدگاه فرناندز و همکاران^۴ (۲۰۲۲) خودخوارانگاری^۵ بیماری روانی پیچیده و چندلایه ای است که ضمن درگیر کردن شناخت و روان انسان می تواند پیامدهای نامطلوب فردی و اجتماعی به همراه داشته باشد. از دیدگاه موری، دورهایم و دیکسون^۶ (۲۰۲۲) خودخوارانگاری یک بحث و نقطه ضعف روان شناختی است که در سایه عزت نفس پایین حاصل شده و با رویکردهای درمانی نظیر افزایش عزت نفس و تنظیم عواطف می توان به درمان آن پرداخت. خودخوارانگاری ریشه در کشمکش های درونی دارد و زمانی حاصل می شود که اعتماد به خود را از دست داده و عملکرد خود را نامطلوب ارزیابی می کند (کریتمر و کلاین،^۷ ۲۰۲۱). از دیدگاه لهی^۸ (۲۰۲۱) افراد خودخوارانگار احساس سربار بودن و عدم مفید بودن در خود و زندگی دارند. این افراد، همیشه این احساس را دارند که در جامعه و خانواده خود چندان مفید نیستند و بود و نبودشان در خانه و اجتماع تغییری ایجاد نمی کند. از دیدگاه کلی، تربی و رایس^۹ (۲۰۲۱) افراد خودخوارانگار به خاطر دست کم گرفتن توانایی های خود احساس بی هنری دارند و اعتماد به نفس خود را همیشه تقلیل

1. Walker, J., & Knauer, V.
2. Shultziner, D., & Rabinovici, I.
3. McCauley, C.
4. Fernández, S., & et al
5. Self- Humiliation
6. Murray, A. J., Durrheim, K., & Dixon, J.
7. Kretzmer, D., & Klein, E.
8. Leahy, R. L.
9. Kealy, D., Treeby, M. S., & Rice, S. M.

می‌دهند. این افراد اعتقاد چندانی به تغییر نداشته و سکون را بر تغییر ترجیح می‌دهند (گونزالس، و همکاران، ۲۰۲۱^۱). نظریه‌پردازان حوزه روان‌شناختی بدن، درباره ویژگی‌های افراد خودخوارانگار به احساس عدم جذاب بودن فرد اشاره دارند. این افراد تصویر منفی از بدن خود و ساختار بدنی خود دارند (لی، ۲۰۲۱، ۲^۲). از منظر جامعه‌شناختی افراد خودخوارانگار هویت فردی خود را در معرض آسیب می‌بینند و داشته‌های خود را کم‌رنگ جلوه می‌دهند (گرودموس، ۲۰۲۲، ۳^۳). از دیدگاه جودانت (۲۰۲۳)^۴ خودخوارانگاری حالت جنسیتی هم می‌تواند داشته باشد و این پدیده در زنان نسبت به مردان شیوع بیشتری دارد.

افراد خودخوارانگار از عزت‌نفس و تحقق خود پایین‌تری برخوردارند و توانایی‌های خود را پایین‌تر از توانایی‌های واقعی خود برآورد می‌کنند. این افراد تفسیرهای غیر منطقی از خود و پدیده‌ها دارند و در تعاملات بین فردی هم از تاب‌آوری کمتری برخوردارند. (تورس و برگنر، ۲۰۱۰)^۵ از منظر جامعه‌شناختی افراد خودخوارانگار حلقه ارتباطی ضعیف دارند و در شک دهی به حلقه‌های ارتباط، دنبال حلقه و افرادی می‌گردند که به رشد فردی و اجتماعی طرف مقابل کمکی نمی‌کنند (برندن، ۲۰۲۱، ۶^۶). چو و دنگ (۲۰۱۰)^۷ در تبیین افراد خودخوارانگار، ویژگی اصلی آنها را فقدان مهارت‌های مدیریت خود و برآورد توانمندی‌های خود عنوان می‌کند. افراد خودخوارانگار در کسب مهارت‌های اصلی زندگی از قبیل تنظیم هیجان، مهارت‌های حل مسئله و مهارت‌های خلاقیت و نوآوری چندان موفق عمل نمی‌کنند (واترگرن، ۲۰۱۵، ۸^۸). می‌توان با به‌کارگیری اصولی مثل کوچک‌سازی نقاط ضعف و برجسته کردن نقاط قوت خود، جایگزینی افکار مثبت با افکار منفی و ارتقای توانمندی‌های درونی بر خودخوارانگاری غلبه کرد (هارتر، ۲۰۱۵، ۹^۹).

از طرف دیگر، کرامت یکی از مبانی بنیادین انسان‌شناختی تربیت اسلامی است. این مفهوم در اخلاق و تربیت اخلاقی نقطه کانونی ایجاد تحول اخلاقی است. (شهریاری و شرفی،

1. Martínez-González, M. B., & et al
2. Liu, J.
3. Gerodimos, R.
4. Jogdand, Y.
5. Torres, W. J., & Bergner, R. M.
6. Branden, N.
7. Xu, F., & Deng, R.
8. Wettergren, A.
9. Harter, S.

کرامت در لغت عبارت است از: بزرگی، بزرگواری، جوانمردی، بخشش و... و در اصطلاح عبارت است از: جایگاه و منزلتی که انسان را در نزد هم‌نوعانش والا و با شخصیت معرفی می‌کند. راغب اصفهانی در توضیح واژه کرامت می‌نویسد: «کرم اگر وصف خدا باشد، مراد از آن، احسان و نعمت آشکار خداست و اگر وصف انسان باشد، تمام اخلاق و افعال پسندیده را در بر می‌گیرد. به کسی کریم نگویند، مگر بعد از آنکه آن اخلاق و افعال از وی ظاهر شود» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ ه.ق). کرامت به معنای نزاهت از پستی و فرومایگی و برخورداری از اعتلای روحی است. رسالت همه پیامبران این بوده است که نفوس آدمیان را به کرامت برسانند و کمال آدمی در گرو رشد کرامت وی است و انسان در زمینه کرامت به فضایل دیگر دست می‌یابد (فرمهبینی فراهانی، میرزا محمدی و امیرسالاری، ۱۳۸۸). کرامت بزرگواری است و بزرگواری حاصل بهره‌وری معین یک موجود است بی‌آنکه پای مقایسه با غیر در آن گشوده شود و هرگاه چنین شد آن را فضیلت گویند نه کرامت. کرامت به اصل انسان بودن باز می‌گردد و اختصاصی به دسته معینی از آدمیان ندارد: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ... و به راستی فرزندان آدم را بزرگوار داشتیم...» (اسراء: ۷۰). با نظر به کرامت به منزله ویژگی عمومی انسان‌ها، خداوند برای انسان در اساس انسان بودنش بهره‌وری‌هایی را فراهم آورده که مایه امتیاز او از غیر انسان است و به سبب آن وی را بزرگوار و مکرم داشته است (باقری نوع‌پرست، ۱۳۹۳). کرامت ویژگی متعالی انسانی است که انسان در سایه بهره‌مندی از ابعاد متفاوت خود به آن دست می‌یابد به طوری که برخورداری از آن جایگاه ویژه‌ای را به انسان در طبیعت و هستی می‌بخشد و انسان را در تأثیرگذاری بر طبیعت توانمند می‌کند (کاتب^۱، ۲۰۱۱). روزن^۲ کرامت را یکی از صفات عالی‌ه انسانی می‌داند که در تعدیل و ارزشمندی فرد نقش اساسی ایفا می‌کند که این امر به بهبود اجتماع و روابط اجتماعی نیز کمک می‌کند (۲۰۱۲).

در بطن مبنای انسانی کرامت، عزت پرورش می‌یابد. اصل عزت ناظر به این است که باید انسان را مکرم و عزیز داشت و مایه‌های عزت نفس او را فراهم آورد. عزت کرامت مضاعف است. از این رو، هر جا عزت باشد، کرامت نیز هست، اما هر جا کرامت باشد، لزوماً عزت موجود نیست. بنی آدم همه مکرم‌اند، اما همه عزتمند نیستند. معیار عزت تقواست.

1. Kateb, G.
2. Rosen, M.



(باقری نوع پرست، ۱۳۹۳) هرگاه انسان خود را توانا ببیند و دریابد که کاری از دست او بر می‌آید احساس سربلندی و عزت خواهد کرد و هرگاه خویشتن را ناتوان بیابد و ببیند کاری از او ساخته نیست احساس سرافکندگی و ذلت خواهد داشت. پس نخستین شرط عزت درونی آن است که فرد خود را کارآمد ببیند. آنچه نیاز است این است که فرد بهره‌ای از «تقوا» بیابد تا از لغزیدن در ورطه خودبینی مصون بماند (باقری نوع پرست، ۱۳۹۳). یکی از مفاهیمی که اسلام و آموزه‌های اسلامی تأکید زیادی بر آن دارند حفظ کرامت و ارتقای کرامت است.

فمینیسم یکی از جریان‌های مکاتب فلسفی و فکری است که داعیه حمایت از حقوق زنان و کرامت زن دارد و با مفاهیمی آرمانی نظیر آزادی زنان، تساوی حقوق زنان و مردان، برابری زن و مرد، طرفداری از زنان، نهضت طرفداری از حقوق زنان و کرامت‌دهی به زنان ظاهر شده است. (فاس^۱، ۲۰۱۳) به عقیده فمینیست‌ها، هویت و کرامت زنان در سایه برتری مردان و سلطه آنها بر زنان آسیب دیده و باید بر این برتری و سلطه مردان فایق آمد (باتلر^۲، ۲۰۱۱). آنها مکتب‌های فکری و الهی مختلف از جمله اسلام را به نقض حقوق زن و نگاه نابرابر نسبت به زن متهم می‌کنند (سلحشوری و ایمان زاده، ۱۳۹۰). نگاه اسلام و آموزه‌های اسلامی به زن نگاهی کریمانه است و هر دو جنس یعنی، زن و مرد را شایسته کرامت می‌داند. قرآن کریم مرد و زن را از نظر ارزش انسانی و معنوی، برابر می‌داند و با خطاب‌های «یا ایها الناس» و «یا ایها الذین آمنوا» هر دو را یکسان مورد خطاب قرار داده است. در هیچ یک از خطاب‌های قرآن کوچک‌ترین تفاوتی بین زن و مرد مشاهده نمی‌شود.

پژوهش‌های انجام شده درباره کرامت زن در آیات و روایات و خودخوانگاری نشان می‌دهد که این موضوع دغدغه پژوهشگران بوده است. جلائیان اکبرنیا و محمدی (۱۳۹۴) در پژوهشی با عنوان حرمت و کرامت زن در خانواده از دیدگاه امام رضا علیه السلام، کرامت واقعی زن را در عملی کردن و سر سپردن به دستورات دین درباره خود، خانواده و جامعه می‌داند و معتقد است زن و مرد در خلقت مساوی‌اند و چگونگی تعامل فردی و اجتماعی با وی در این زمینه بسیار مؤثر است. بهروز و نصری (۱۳۹۴) در پژوهشی با عنوان آسیب‌شناسی کرامت انسان از منظر نهج‌البلاغه (عوامل و زمینه سازهای معرفتی) باور و شناخت نادرست انسان

1. Fuss, D.

2. Butler, J.

نسبت به انسان و جهان هستی را اصلی‌ترین آسیب کرامت انسانی تلقی می‌کند. شناخت و باور انسان از انسان و جهان هستی، رابطه مستقیمی با تکوین شخصیت انسانی داشته و می‌تواند موجب رشد شخصیت انسان یا سقوط او گردد؛ چراکه انسان با شناخت‌های خود زندگی می‌کند. شناخت ناقص و نادرست انسان از انسان، سد بزرگ و مانع جدی برای نیل او به مقام کرامت انسانی و شکوفا ساختن استعدادها و توانمندی‌های منحصر به فرد وجود وی خواهد شد. کنی^۱ و همکاران (۲۰۱۶) در پژوهشی به این امر اشاره دارد که کرامت ادراک شده زنان در رعایت تساوی و کیفیت زندگی است و این دو عامل اصلی‌ترین مؤلفه‌های جهت‌دهنده به حفظ کرامت انسانی است. اسمیت^۲ (۲۰۱۳) در پژوهش بر روی کرامت زنان ژاپنی به این موضوع اشاره می‌کند که عوامل اجتماعی و فرهنگی زیادی بر کرامت زنان ژاپنی آسیب می‌رساند. از جمله این موارد می‌توان به بارداری‌های ناخواسته، تجاوز جنسی نسبت به زنان و عدم کاهش ساعات کاری زنان ژاپنی اشاره کرد. لسک^۳ (۲۰۱۳) در پژوهش خود، خودتحقیری یا خودخوارانگاری را فرایند کاهش اعتماد به نفس فردی توسط خود فرد عنوان می‌کند. پیامد اصلی این خودخوارانگاری احساس ناکارآمدی و احساس ناتوانی در انجام وظایف محوله است. چو و دنگ (۲۰۱۰) در پژوهش خود درباره خودخوارانگاری دانش‌آموزان مهاجر به این موضوع اشاره می‌کند که دانش‌آموزان مهاجر به علت فقدان مهارت‌های ارتباطی و زبانی، فقدان شبکه اجتماعی و روابط بین فردی و ناتوانی در مهارت‌های سازگاری و انطباق در سال‌های اولیه، دچار پدیده خودخوارانگاری می‌شوند که این عامل باعث تصور خود پایین، عزت نفس پایین و احساس غریب بودن و سربار بودن می‌کند. اوتیس^۴ (۲۰۰۸) در پژوهشی بر روی کرامت زنان شاغل در هتل‌های چینی به این نتیجه اشاره می‌کند که زنان شاغل در هتل‌های چینی، اگرچه به عنوان کارگر استخدام شده‌اند، ولی به صورت غیر رسمی بردگانی برای سرویس دهی جنسی به مهمانان هتل تبدیل شده‌اند که به کرامت آنها آسیب می‌رساند.

یافته‌های پژوهش‌های فوق نشان می‌دهد که خودخوارانگاری زنان یک پدیده

-
1. Kinney, M. V., & et al
 2. Smith, B. L.
 3. Leask, P.
 4. Otis, E. M.

ریشه‌ای است و ریشه در عوامل زیادی دارد که از جمله آن می‌توان به عوامل فرهنگی، اجتماعی، روان‌شناختی زنان اشاره کرد. این پدیده در زنان بیشتر از مردان مشاهده می‌شود. خودخوارانگاری زنان بیشتر ریشه در عوامل روان‌شناختی دارد و توجه به بدن در زنان بیشتر از مردان مشاهده می‌شود. (مارتینز گونزالس، و همکاران، ۲۰۲۱) جودانت (۲۰۲۳) بر این اعتقاد است که خودخوارانگاری زنان علاوه بر عوامل شخصیتی ریشه در رشد فضاهای تکنولوژیکی و گسترش فضاهای مجازی دارد. رشد شبکه‌های اجتماعی و الگوبرداری از مدل‌های فضاهای مجازی باعث می‌شود زنان نسبت به زیبایی‌ها و قابلیت‌های بدنی خود نگرش منفی داشته باشند و احساس تحقیر کنند. از دیدگاه الشاوت و نلیسن و بست^۱ (۲۰۱۷) خودخوارانگاری در زنان به دلیل از دست دادن عزت نفس و کمرویی است. خودخوارانگاری اولیه شامل احساس ناتوانی، کوچکی و حقارت است که سبب می‌شود فرد موقعیت را ناعادلانه ارزیابی کند و احساسات نامطلوبی به‌ویژه ناامیدی و خشم داشته باشد. با توجه به رشد روزافزون احساس خودخوارانگاری در دانشجویان به‌ویژه در سایه گسترش شبکه‌های اجتماعی، فقدان پژوهشی نظری و عملی درباره کرامت زن در آموزه‌های دینی و فقدان مداخلات مرتبط با آن در زمینه کاهش خودخوارانگاری، نیاز به آموزه‌های دینی به‌ویژه از منظر آیات و روایات درباره تأثیر کرامت بر کاهش احساس خود تحقیری زنان ضروری است. با توجه به بررسی پژوهش‌های انجام شده در مسئله پژوهش حاضر، مشخص شد که تاکنون پژوهشی با عنوان اثربخشی آموزش الگوی کرامت زن از دیدگاه آیات و روایات بر کاهش خودخوارانگاری دانشجویان دختر دانشگاه تبریز صورت نگرفته است. بنابراین، پژوهش حاضر ضمن در نظر داشتن توسعه دانش نظری درباره دو متغیر نامبرده، به دنبال بررسی این موضوع است که آیا آموزش ارتقای کرامت نفس می‌تواند بر کاهش خودخوارانگاری دانشجویان دختر دانشگاه تبریز اثربخش است یا نه؟

۲. شیوه اجرای پژوهش

۲-۱. روش پژوهش

پژوهش حاضر به روش نیمه آزمایشی با طرح پیش‌آزمون - پس‌آزمون با گروه گواه انجام

1. Elshout, M., Nelissen, R. M., & van Beest, I.

شد. بسته آموزشی طراحی شده در ۸ جلسه ۲ ساعته (هفته‌ای دو جلسه) به آزمودنی‌ها آموزش داده شد. داده‌های پژوهش با استفاده از تحلیل کواریانس و در نرم افزار SPSS نسخه ۲۳ مورد تحلیل قرار گرفتند. در تحلیل داده‌ها از آزمون تحلیل کواریانس تک متغیره و چندمتغیره استفاده شد.

۲-۲. جامعه و نمونه آماری

جامعه آماری پژوهش شامل کلیه دانشجویان دختر تحصیلات تکمیلی دانشگاه تبریز بود که ۳۲ نفر از آنها به روش نمونه‌گیری چندمرحله‌ای انتخاب و به طور تصادفی در دو گروه آزمایشی (۱۶ نفر) و کنترل (۱۶ نفر) گمارده شدند.

۲-۳. ابزار پژوهش

از ابزار پرسش‌نامه محقق ساخته برای گردآوری داده‌ها برای مطالعه احساس خودخوارانگاری استفاده شد. این پرسش‌نامه قبل از شروع جلسات آموزشی و بعد از اتمام جلسات آموزشی بر روی هر دو گروه آزمایش و گواه تکمیل شد.

۲-۳-۱. مقیاس احساس خودخوارانگاری؛ یک مقیاس محقق ساخته

با توجه به عدم وجود پرسش‌نامه استاندارد و متناسب با فرهنگ بومی درباره احساس خودخوارانگاری و نیز با توجه به پیشینه مطالعاتی و با الهام از نظریه‌های مطرح شده در این مورد مقیاس «احساس خودخوارانگاری» توسط محققان پژوهش حاضر ساخته شد. مقیاس خودخوارانگاری دارای ۲۹ گویه در طیف پنج درجه‌ای لیکرت است که احساس خودخوارانگاری را در ۴ سطح احساس جذاب نبودن، احساس بی‌هنر بودن، احساس مفید نبودن و احساس سربار بودن می‌سنجد. در این مقیاس، علاوه بر نمره هر خرده مقیاس، جداگانه یک نمره برای کل مقیاس احساس خودخوارانگاری محاسبه می‌شود که حداقل نمره آن ۲۹ و حداکثر آن ۱۴۷ است. نمره کل احساس خودخوارانگاری از مجموع نمرات زیرمقیاس‌ها به دست می‌آید. برای انتخاب مبنای نظری این مقیاس از رویکرد دانیل استیتمن^(۲۰۰۱) استفاده شد که خودخوارانگاری را در ارتباط با بحران هویت تعریف



می‌کند. این رویکرد بدین دلیل انتخاب شد که از بین رویکردهای مطرح شده درباره خودخوارانگاری، نگاهی کل‌گرا به خودخوارانگاری دارد و آن را با پدیده‌های دیگری نظیر هویت، احترام به خود و زیبایی‌شناسی مرتبط می‌داند.

برای تعیین روایی مقیاس خودخوارانگاری، پرسش‌نامه به همراه یک مقدمه و توضیح ابعاد آن در اختیار هشت نفر از اساتید متخصص روان‌شناسی بالینی، فلسفه و اندیشمندان حوزه‌های دینی قرار گرفت. از ایشان خواسته شد که با توجه به گویه‌های مقیاس، روا بودن گویه‌ها را در قالب گزینه‌های کاملاً مناسب، مناسب، متوسط، نامناسب و کاملاً نامناسب بیان کنند. برای محاسبه پایایی پرسش‌نامه طراحی شده، آلفای کرونباخ محاسبه شده برای پرسش‌نامه، ۰/۸۶ و برای خرده مقیاس احساس جذاب نبودن، احساس بی‌هنر بودن، احساس مفید نبودن و احساس سربار بودن به ترتیب ۰/۸۱، ۰/۸۳، ۰/۸۷ و ۰/۸۲ محاسبه شد.

۲-۳-۲. بسته آموزشی کرامت نفس

محتوای بسته آموزشی کرامت نفس از متون دینی، مقالات علمی منتشر شده و سایر منابع مکتوب در این مورد مرتبط با مفهوم و ابعاد کرامت استخراج شد. این بسته آموزشی در پنج مرحله به شرح ذیل تدوین شد:

- در مرحله اول، نظریه‌ها، منابع و پژوهش‌های مختلف درباره کرامت انسان مطالعه و کتب و مقاله‌های مرتبط با موضوع شناسایی و بررسی شد؛ منابعی همچون پژوهش‌های باقری نوع‌پرست (۱۳۹۳)، کاتب (۲۰۱۱)، جوداند (۲۰۲۳).

- در مرحله دوم با توجه به نتایج پژوهش‌های قبلی درباره مبنای کرامت، مؤلفه‌های اصلی و مرتبط با آن شناسایی گردید.

- در مرحله سوم، برای طراحی و تدوین بسته آموزشی کرامت، از برنامه‌های آموزشی که در پژوهش‌های قبلی برای تقویت بحث مورد استفاده قرار گرفته بود، ایده گرفته شد. علاوه بر فعالیت‌های فوق، در طراحی و تدوین بسته آموزشی، تلاش شد به سن، جنسیت، مقطع تحصیلی دانشجویان و نظرها و پیشنهادها متخصصان این حوزه توجه شود.

- مرحله چهارم، معطوف به بررسی روایی محتوایی بسته آموزشی توسط متخصصان این حوزه بود. روایی محتوایی بسته آموزشی، توسط ۶ نفر از اساتید (روان‌شناسی، مشاوره،

فلسفه و متخصص دینی) تأیید شد. برای بررسی روایی محتوای بسته آموزشی از شاخص نسبت روایی محتوایی (CVT) لاوشه (۱۹۷۵) استفاده شد. CVT به دست آمده برای بسته فوق برای تمامی اهداف در پروتکل آموزشی بین ۸/۰ تا ۱ به دست آمد. از روش والتز و همکاران (۲۰۱۰) برای بررسی شاخص روایی محتوایی (Cvi) استفاده شد. با توجه به تعداد متخصصینی که این شاخص را بررسی کرده بودند (۷۸/۰) این میزان برای تمام اهداف در بسته آموزشی بین ۹/۰ تا ۱ به دست آمد. این بسته آموزشی با توجه به دیدگاه‌ها مورد بازبینی قرار گرفت و اشکالات آن رفع شد و پیشنهادهای اصلاحی نیز اعمال گردید.

- مرحله پنجم، اجرای مقدماتی بسته آموزشی بود که به هدف اصلاح بسته آموزشی و متناسب سازی آن بسته انجام گرفت. بسته آموزشی بر روی ۱۰ نفر از دانشجویان اجرا و مشکلات و نواقص آن برطرف شد و فرم‌هایی آن تهیه و آماده اجرا برای جلسات آموزشی شد. شیوه‌ارایه محتوا به صورت تدریس توسط مدرس و سپس بحث گروهی درباره محتوای جلسه توسط شرکت‌کنندگان بود. سعی شد در برخی مباحث و در برخی از جلسات، شرکت‌کنندگان تجربیات شخصی خود را نیز بیان کنند. در شرع هر جلسه سعی شد مطالب جلسه قبل مرور شود.

جدول ۱

سرفصل محتوای جلسات آموزش کرامت و الزامات آن

جلسه	محتوای جلسات آموزشی	مدت زمان آموزش
۱	آشنایی با اعضای گروه، معرفی مدرس و اعضای گروه، بیان قوانین و اهداف گروه و ایجاد حس تعهد برای ادامه جلسات و اجرای پیش‌آزمون	۲ ساعت آموزشی
۲	معنا و مفهوم کرامت، انواع کرامت، ارتباط کرامت با عزت نفس، کرامت از منظر روان‌شناسی	۲ ساعت آموزشی
۳	تبیین کرامت از دیدگاه قرآن و اندیشمندان اسلامی	۲ ساعت آموزشی
۴	تبیین مفهوم کرامت از منظر روان‌شناسی و ارتباط آن با عزت نفس	۲ ساعت آموزشی
۵	مؤلفه‌های کرامت انسان از دیدگاه قرآن کریم: خلافت، غایت بودن انسان برای آفریده‌ها، علم، عقل، اختیار، فطرت، خلقت الهی	۲ ساعت آموزشی
۶	پیامدهای کرامت از منظر ابعاد فردی، اجتماعی، سیاسی، روان‌شناختی و...	۲ ساعت آموزشی
۷	عوامل تهدیدکننده کرامت و کرامت زنان با نگاهی تحلیلی و انتقادی به مکتب فمینیسم و شاخه‌های آن	۲ ساعت آموزشی
۸	جمع‌بندی جلسات، بحث و نتیجه‌گیری درباره جلسات آموزشی و اجرای پس‌آزمون	۲ ساعت آموزشی

۳. یافته‌های پژوهش

دامنه سنی آزمودنی‌های گروه آزمایش بین ۲۱ تا ۳۱ سال با میانگین ۲۷ سال و گروه کنترل ۲۲ سال تا ۳۰ سال با میانگین تقریباً ۲۶ سال بود. سطح تحصیلی کلیه آزمودنی‌ها کارشناسی ارشد و همه این دانشجویان دختر بودند.

جدول ۲

میانگین و انحراف معیار نمرات پیش‌آزمون - پس‌آزمون در مؤلفه‌های احساس خودخوارانگاری دانشجویان دختر

مؤلفه‌ها	گروه	آزمون	میانگین	انحراف استاندارد
احساس جذاب نبودن	آزمایش	پیش‌آزمون	۳/۵۶	۰/۷۴
		پس‌آزمون	۲/۱۸	۰/۴۸
	کنترل	پیش‌آزمون	۳/۷۰	۰/۷۹
		پس‌آزمون	۳/۷۴	۰/۸۴
احساس بی‌هنر بودن	آزمایش	پیش‌آزمون	۳/۷۹	۰/۷۰
		پس‌آزمون	۲/۴۹	۰/۶۱
	کنترل	پیش‌آزمون	۰/۹۳	۰/۸۲
		پس‌آزمون	۳/۹۳	۰/۶۷
احساس مفید نبودن	آزمایش	پیش‌آزمون	۳/۴۳	۰/۷۴
		پس‌آزمون	۲/۰۵	۰/۴۶
	کنترل	پیش‌آزمون	۳/۴۸	۰/۸۱
		پس‌آزمون	۳/۶۲	۰/۷۵
احساس سرپار بودن	آزمایش	پیش‌آزمون	۲/۶۹	۰/۵۲
		پس‌آزمون	۱/۹۵	۰/۴۴
	کنترل	پیش‌آزمون	۳/۰۸	۰/۷۶
		پس‌آزمون	۲/۹۵	۰/۵۴
نمره کل	آزمایش	پیش‌آزمون	۳/۳۲	۰/۳۵
		پس‌آزمون	۲/۰۸	۰/۳۴
	کنترل	پیش‌آزمون	۳/۴۵	۰/۴۷
		پس‌آزمون	۳/۴۴	۰/۷۵

برای بررسی اثربخشی آموزش کرامت بر کاهش خودخوارانگاری دانشجویان دختر دانشگاه تبریز از تحلیل کواریانس چندمتغیری استفاده شد. پیش شرط اساسی این تحلیل برابری ماتریس کواریانس هاست. نتایج آزمون باکس حکایت از این داشت که ماتریس

کواریانس‌ها با هم برابر است. از آزمون شاپیرو - ویلک نیز نرمال بودن توزیع داده‌ها استفاده شد و آماره شاپیرو-ویلک برای کاهش خودخوارانگاری برابر با ۰/۹۸ و سطح معناداری برابر با ۰/۴۵ به دست آمد. بنابراین، پیش فرض نرمال بودن داده‌ها نیز رعایت شد.

جدول ۳

نتایج آزمون لوین برای بررسی برابری واریانس‌های خطا در مؤلفه‌های احساس خودخوارانگاری

مؤلفه‌ها	F	معناداری
احساس جذاب نبودن	۰/۰۷	۰/۸۰
احساس بی‌هنر بودن	۱/۰۵	۰/۲۴
احساس مفید نبودن	۲/۲۸۰	۰/۰۱۶
احساس سربار بودن	۰/۱۹	۰/۷۰

نتایج جدول ۳ نشان می‌دهد که در تمام مؤلفه‌های احساس خودخوارانگاری اعم از احساس جذاب نبودن، احساس بی‌هنر بودن، احساس مفید نبودن و احساس سربار بودن در دو گروه، همگنی برقرار است. همچنین، مقدار آماره چندمتغیری لامبدای ویلکز و اثر پیلایی نشان داد بین دو گروه آزمایش و کنترل تفاوت معناداری در مؤلفه‌های احساس خودخوارانگاری وجود دارد.

جدول ۴

نتایج تحلیل واریانس یک‌طرفه برای بررسی تفاوت در مؤلفه‌های احساس خودخوارانگاری

منبع اثر	متغیرها	مجموع مجذورات	df	میانگین مجذورات	F	p	مجذور اتا	توان
گروه	احساس جذاب نبودن	۳۱/۱۹	۱	۳۱/۱۹	۱۰۴/۱۱	۰/۰۰۱	۰/۸۴	۱
	احساس بی‌هنر بودن	۴۶/۱۳	۱	۴۶/۱۳	۷۲/۵۴	۰/۰۰۱	۰/۷۷	۱
	احساس مفید نبودن	۱۹/۱۱	۱	۱۹/۱۱	۷۵/۱۲	۰/۰۰۱	۰/۸۵	۱
	احساس سربار بودن	۴/۹۷	۱	۴/۹۷	۴۳/۱۷	۰/۰۰۱	۰/۶۸	۱
خطا	احساس جذاب نبودن	۳/۵۷	۲۵	۰/۱۶				
	احساس بی‌هنر بودن	۸۹/۱۴	۲۵	۰/۱۵				
	احساس مفید نبودن	۲/۵۸	۲۵	۰/۱۱				
	احساس سربار بودن	۲/۷۹	۲۵	۰/۱۲				

بررسی تفاوت موجود بین مؤلفه‌ها از تحلیل واریانس يك طرفه انجام شد که نتایج آن در جدول شماره ۴ گزارش شده است. نتایج تحلیل واریانس نشان داد بین دو گروه آزمایش و کنترل در چهار مؤلفه احساس جذاب نبودن، احساس بی‌هنر بودن، احساس مفید نبودن و احساس سربار بودن، تفاوت معناداری وجود دارد.

۴. بحث و نتیجه‌گیری

جامعه دانشگاهی ایران با چالش‌های اساسی نظیر احساس وانهادگی، یأس و ناامیدی، جدایی، دنیاگریزی و احساس خودخوارانگاری مواجه است. (ایمان‌زاده و علیپور، ۱۳۹۷) هرکدام از این چالش‌ها از منظرهای متفاوت دینی، اجتماعی، روان‌شناختی و فلسفی می‌تواند مورد مطالعه و بررسی قرار گیرد. از جمله چالش‌های روزافزون در جامعه دانشگاهی افزایش احساس خودخوارانگاری است که می‌تواند بر کیفیت زندگی دانشجویی و عملکردهای تحصیلی ایشان تأثیر بسزایی داشته باشد. آموزه‌های دینی با نگاه جامع نسبت به انسان و هدایت او همیشه در پر کردن این شکاف‌ها و رفع این موانع دستورالعمل‌ها و راه‌حل‌های جامعی دارند که متناسب با فرهنگ بومی و دینی از کارایی بیشتری برخوردارند. در پژوهش حاضر، به بررسی اثربخشی نقش آموزش کرامت از دیدگاه آیات و روایات بر کاهش خودخوارانگاری دانشجویان دختر دانشگاه تبریز پرداخته شد. دیدگاه جامع اسلام در مورد زن و کرامت او و نقش فردی و اجتماعی زن می‌تواند در بسیاری از چالش‌های فراروی جامعه دانشگاهی و به‌ویژه احساس خودخوارانگاری ایشان نقش اساسی ایفا کند.

یافته‌های پژوهش حاضر نشان داد که کرامت، بر کاهش خودخوارانگاری دانشجویان دختر دانشگاه تبریز تأثیر معناداری دارد. پژوهش حاضر با یافته‌های پژوهش کاتب (۲۰۱۱)، روزن (۲۰۱۲)، باقری (۱۳۹۳)، تورس و برگز (۲۰۱۰)، واترگرین (۲۰۱۵)، کنی و همکاران (۲۰۱۶)، لسک (۲۰۱۳) و چونگ (۲۰۱۰)، مارتینز گونزالس و همکاران (۲۰۲۱)، جودانت (۲۰۲۳) و الشاوت و همکاران (۲۰۱۷) درباره ارتباط بین کرامت و مؤلفه‌های جهت‌دهنده و کاهنده به احساس خودخوارانگاری هم‌سویی دارد. در حالت جزئی‌تر، آموزش کرامت از دیدگاه آیات و روایات بر کاهش احساس مفید نبودن تأثیرگذار بوده است. از دیدگاه جودانت (۲۰۲۳) زنان نسبت به مردان از

برخی توانایی‌ها برخوردار نیستند و نسبت به مردها برآوردهای بدنی پایینی در مورد خود دارند که این موضوع می‌تواند عزت نفس زنان و دختران را کاهش دهد. همسو با این نظریه پژوهش کاتب (۲۰۱۱) به این موضوع اشاره دارد که کرامت انسان باعث تعالی انسان می‌شود و در سایه برخورداری از کرامت، انسان به خویشتن واقعی خویش دست میابد و احساس کارآمدی و ارزشمندی می‌کند. روزن (۲۰۱۲) احساس کرامت را باعث احساس ارزشمندی فرد می‌داند که می‌تواند منجر به بهبود مؤلفه‌های دیگر نظیر بهبود روابط اجتماعی شود. همسو با یافته‌های پژوهش حاضر، پژوهش چو و دنگ (۲۰۱۰) به این موضوع اشاره می‌کند که هرچه قدر خودخوارانگاری باعث احساس ناکارآمدی و ناتوانی در فرد می‌شود، احساس کرامت و رشد کرامت در فرد باعث احساس کارآمدی و توانمندی در فرد می‌شود. پژوهش باقری (۱۳۹۳) نیز به این موضوع اشاره دارد که کرامت یکی از مبانی انسانی است که به توصیف انسان می‌پردازد. در دامنه این مبنای انسانی است که عزت پرورش می‌یابد و عزت به عنوان یک اصل اساسی انسان شناختی از طرق مختلف در انسان قابل رشد و پرورش است و این عزتمندی باعث احساس ارزشمندی در فرد می‌شود.

همچنین یافته‌های پژوهش حاضر نشان داد که آموزش کرامت از دیدگاه آیات و روایات بر کاهش احساس بی‌هنر نبودن دانشجویان زن اثربخش بوده است. همسو با یافته‌های پژوهش حاضر پژوهش تورس و برگز (۲۰۱۰) به این موضوع اشاره می‌کند که افراد خودخوارانگار در برآورد توانایی‌ها، همیشه توانایی خود را کمتر برآورد کرده و توانایی بروز استعدادها و هنر خود را ندارند. پژوهش واترگین (۲۰۱۵) نیز به این موضوع اشاره دارد. از دیدگاه واترگین (۲۰۱۵) خودخوارانگاری عاملی اساسی در پایین آمدن برخی توانایی‌های اساسی انسانی است. از نظر ایشان افراد خودخوارانگه توانایی ظهور خلاقیت و نوآوری را در سطح واقعی ندارند و حتی در حل مسائل فردی و اجتماعی عملکرد پایینی از خود نشان می‌دهند. همچنین یافته‌های پژوهش حاضر نشان داد که آموزش کرامت و الزامات آن بر کاهش احساس سربار نبودن تأثیرگذار بوده است. همسو با یافته‌های پژوهش حاضر، یافته‌های پژوهش کاتب (۲۰۱۱) نشان می‌دهد که کرامت انسانی باعث می‌شود انسان توانایی عاملیت و تأثیرگذاری داشته باشد و این توانایی عامل بودن باعث می‌شود احساس سربار بودن او از

بین برود. پژوهش چو دونگ (۲۰۱۰) نیز بر ارتباط بین خودخوارانگاری و احساس سربار بودن تأکید دارد. از دیدگاه چو دونگ (۲۰۱۰) خودخوارانگاری در فرد باعث می‌شود انسان تکیه‌گاه درونی خود را از دست داده و به تکیه‌گاه‌های بیرونی متکی باشد و این موضوع منجر به احساس سرباربودن در فرد می‌شود.

یافته‌های پژوهش نشان داد که آموزش کرامت از دیدگاه آیات و روایات بر کاهش احساس جذاب نبودن زنان اثربخش بوده است. یافته‌های این پژوهش با یافته‌های پژوهش واترگرین (۲۰۱۵) و تورس و برگز (۲۰۱۰)، مارتینز گونزالس و همکاران (۲۰۲۱)، جودانت (۲۰۲۳) و الشاوت و همکاران (۲۰۱۷) همسویی کامل دارد. همسو با یافته‌های پژوهش حاضر، پژوهش جودانت (۲۰۲۳) بر نقش گسترش فضاهای مجازی بر کاهش عزت فرد و احساس خودخوارانگاری تأکید دارد. خودمقایسه‌ای زنان با ویژگی‌های بدنی جذاب و فریبنده الگوها باعث خودخوارانگاری آنها می‌شود. همسو با این یافته، واترگرین (۲۰۱۵) به این نکته تأکید دارد که افراد خودخوارانگار از فقدان مهارت تنظیم هیجان برخوردارند. از دیدگاه تورس و برگز (۲۰۱۰)، افراد خودخوارانگار از خود و پدیده‌ها تفسیرهای غیر منطقی دارند. یکی از مشکلاتی که دانشجویان با آن مواجه‌اند این است که ملاک‌های زیبایی را به زیبایی‌های ظاهری کاهش می‌دهند و از ظاهر نازیبای خود احساس حقارت و خودکم بینی و خودخوارانگاری می‌کنند. باتوجه به آیات و روایات، انسان موجودی است که از روح خدا در او دمیده شده و از چنان گوهر و وجودی برخوردار است که خداوند سایر موجودات جهان آفرینش را برای او خلق کرده است و جهان را به گونه‌ای آفریده است که انسان بتواند برای بهره‌وری خود از آن استفاده کند و تا آنجا او را برتری داده است که به فرشتگان دستور داده تا به تعظیم او کنند (رک. بقره: ۳۴). همه این امور بیانگر این حقیقت است که انسان از کرامت و فضیلت ذاتی برخوردار است و این کرامت در مقام انسانیت اوست. این کرامت بالقوه در تمام انسان‌ها وجود دارد و انسان در بالفعل کردن یا از بین بردن آن مختار است. رشد احساس کرامت براساس آموزه‌های دینی و مطابق دیدگاه‌های مقام معظم رهبری در افراد و به‌ویژه در زنان، این توانایی را به دانشجویان دختر می‌دهد که در ارزیابی زیبایی‌ها، ملاک زیبایی را نه در ظاهر بلکه بنا به آنچه در قرآن کریم بیان شده است مطابق تقوا و میزان نزدیکی به خداوند

در نظر بگیرند. برخورداری افراد از این حس کرامت و توجه به معیار تقوا، فرد را از افتادن در ورطه خودکم بینی و خودخوارانگاری و مؤلفه‌های آن یعنی، احساس جذاب نبودن، بی‌هنر بودن، سربار بودن و مفید نبودن نجات می‌دهد و ضمن تعدیل رفتارهای انسانی، وی را از هیجان‌های ناشی از احساس خودخوارانگاری نجات می‌دهد.

از جمله محدودیت‌های پژوهش حاضر می‌توان به محدود بودن جلسات آموزشی، محدود بودن گروه نمونه به دانشجویان دختر دانشگاه تبریز و محدود کردن نمونه پژوهش به دانشجویان دوره کارشناسی ارشد اشاره کرد. با توجه به یافته‌های پژوهش، پیشنهاد می‌شود آموزش و تعمیق آموزه‌های دینی در بین دانشجویان بیش از پیش مورد توجه مسئولین و سیاستگذاران آموزشی واقع شود. می‌توان با برگزاری دوره‌های آموزشی و غنی کردن مبنای انسان‌شناختی کرامت در برنامه‌های درسی دوره‌های تحصیلی مختلف، ضمن تبیین جریان فمینیسم، نگاه فمینیسمی نسبت به زن و جایگاه آن را نقد نمود و جایگاه نظام فکری اسلام را نسبت به زن و جایگاه او تبیین کرد. با توجه به جامعیت اندیشه‌های اسلام درباره کرامت و به‌ویژه درباره کرامت زن، می‌توان در سرفصل‌های برنامه‌های درسی مدارس و دانشگاه هرچند در قالب دوره‌های آموزشی اختیاری یا در دروس معارف اسلامی، مباحثی را به زنان و دختران آموزش داد.

در پایان، نویسندگان پژوهش حاضر بر خود لازم می‌دانند از تمامی افرادی که در این پژوهش مشارکت نموده و نویسندگان را در انجام این مهم همراهی کرده‌اند، تشکر و قدردانی نماید. همچنین از معاونت محترم پژوهشی دانشگاه تبریز و دفتر مشاوره دانشگاه تبریز نیز که پژوهش حاضر با حمایت معنوی و علمی ایشان انجام شد تقدیر می‌شود.

فهرست منابع

۱. ایمان‌زاده، علی.. و علیپور، سریه (۱۳۹۷). بازنمایی تجربه حس تنهایی اگزستانسیال دانشجویان دختر مراجعه‌کننده به مرکز مشاوره دانشگاه تبریز. نشریه زن در توسعه و سیاست، ۱۶(۲)، ۱۹۷-۲۲۰.
۲. باقری نوع‌پرست، خسرو (۱۳۹۳). نگاهی دوباره به تربیت اسلامی. تهران: انتشارات مدرسه.
۳. بهروز، صمد.. و نصری، عبدالله (۱۳۹۴). آسیب‌شناسی کرامت انسان از منظر نهج البلاغه (عوامل و زمینه‌سازهای معرفتی). نشریه انسان پژوهی دینی، ۱۲(۳۳)، ۵-۲۷.
۴. جلائیان اکبرنیا، علی.. و محمدی، محمدرضا (۱۳۹۴). حرمت و کرامت زن در خانواده از نگاه امام رضا (ع). نشریه فرهنگ رضوی، ۳(۱۲)، ۱۱۹-۱۳۷.

۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۶). *مفردات الفاظ القرآن*. محقق: داوودی، صفوان عدنان. بیروت: الدارالشامیه.
۶. سلحشوری، احمد.. و ایمان زاده، علی (۱۳۹۰). نگاهی به رویکردهای تحلیلی و فراتحلیلی در فلسفه تعلیم و تربیت. همدان: انتشارات دانشگاه بوعلی.
۷. شهرپاری، محمد.. و شرفی، محمدرضا (۱۳۹۳). الگوی تربیت اخلاق اسلامی با محوریت کرامت نفس. نشریه پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی، ۲(۲۳)، ۲۷-۵۶.
۸. فرمهبینی فراهانی، محسن.. میرزامحمدی، محمدحسن.. و امیرسالاری، علی (۱۳۸۸). بررسی تربیت اخلاقی از منظر امام صادق (ع) (مبانی، اصول، روش های تربیتی). نشریه پژوهش های آموزش و یادگیری، ۱(۳۹)، ۶۵-۷۹.
9. Branden, N. (2021). *The power of self-esteem*. USA: Health Communications, Inc.
10. Butler, J. (2011). Gender trouble: Feminism and the subversion of identity. *Routledge*, 3(1), 3- 17.
11. Elshout, M., Nelissen, R. M., & van Beeß, I. (2017). Conceptualising humiliation. *Cognition and Emotion*, 31(8), 1581-1594.
12. Fernández, S., Gaviria, E., Halperin, E., Agudo, R., González-Puerto, J. A., Chas-Villar, A., & Saguy, T. (2022). The protective effect of agency on victims of humiliation. *Journal of Experimental Social Psychology*, 102, 104375.
13. Fuss, D. (2013). *Essentially speaking: Feminism, nature and difference*. UK: Routledge.
14. Gerodimos, R. (2022). Humiliation, shame, and violence: Honor, trauma, and political extremism before and after the 2009 crisis in Greece. *In International forum of psychoanalysis*, 31(1), 34-45.
15. Harter, S. (2015). The construction of the self: *Developmental and sociocultural foundations*. New York City: Guilford Publications
16. Jogdand, Y. (2023). Humiliation and Technology: Dilemmas and Challenges for State, Civil Society, and Industry. *Applied Cognitive Science and Technology: Implications of Interactions Between Human Cognition and Technology*, 28(3), 233- 250.
17. Kateb, G. (2011). *Human dignity*. USA: Harvard University Press.
18. Kealy, D., Treeby, M. S., & Rice, S. M. (2021). Shame, guilt, and suicidal thoughts: The interaction matters. *British Journal of Clinical Psychology*, 60(3), 414- 423.
19. Kinney, M. V., Boldosser-Boesch, A., & McCallon, B. (2016). Quality, equity, and dignity for women and babies. *The Lancet*, 388(10056), 2066- 2068.
20. Kretzmer, D., & Klein, E. (2021). *The concept of human dignity in human rights discourse*. Netherland: Leiden-University.
21. Leahy, R. L. (2021). *Cognitive-behavioral therapy for envy*. Cognitive Therapy and Research, 45(3), 418- 427.
22. Leask, P. (2013). Losing trust in the world: Humiliation and its consequences. *Psychodynamic practice*, 19(2), 129- 142.
23. Liu, J. (2021). The influence of the body image presented through TikTok trend-videos and its possible reasons. *In 2nd International Conference on Language, Art and Cultural Exchange*. Atlantis Press.
24. Martínez-González, M. B., Pérez-Pedraza, D. C., Alfaro-Álvarez, J., Reyes-Cervantes, C., González-Malabet, M., & Clemente-Suárez, V. J. (2021). Women facing psychological abuse: how do they respond to maternal identity humiliation and body shaming. *International journal of environmental research and public health*, 18(12), 27- 66.



25. McCauley, C. (2017). Toward a psychology of humiliation in asymmetric conflict. *American Psychologist*, 72(3), 255- 284.
26. Murray, A. J., Durrheim, K., & Dixon, J. (2022). Everyday dehumanization: Negative contact, humiliation, and the lived experience of being treated as 'less than human'. *British Journal of Social Psychology*, 61(3), 1050- 1066.
27. Otis, E. M. (2008). The dignity of working women: Service, sex, and the labor politics of localization in China's City of Eternal Spring. *American Behavioral Scientist*, 52(3), 356- 376.
28. Rosen, M. (2012). *Dignity: Its history and meaning*. USA: Harvard University Press.
29. Shultziner, D., & Rabinovici, I. (2012). Human dignity, self-worth, and humiliation: A comparative legal-psychological approach. *Psychology, Public Policy, and Law*, 18(1), 105- 137.
30. Smith, B. L. (2013). *Narratives of sorrow and dignity: Japanese women, pregnancy loss, and modern rituals of grieving*. UK: Oxford University Press
31. Statman, D. (2001). *Humiliation, dignity and self-respect; In The concept of human dignity in human rights discourse*. Netherland: Brill Nijhoff.
32. Torres, W. J., & Bergner, R. M. (2010). Humiliation: its nature and consequences. *Journal of the American Academy of Psychiatry and the Law*, 38(2), 195-204.
33. Walker, J., & Knauer, V. (2011). Humiliation, self-esteem and violence. *Journal of Forensic Psychiatry & Psychology*, 22(5), 724- 741.
34. Wettergren, Å. (2015). *Protecting the Self against Shame and Humiliation: Unwanted Migrants' Emotional Careers*. Wiesbaden: Springer.
35. Xu, F., & Deng, R. (2010). Self-humiliation of migrant children: Causes and solutions. *Chinese Journal of School Health*, 31(3), 382- 384.





بررسی فقهی حکم خروج زن از منزل برای مشاوره روان شناختی

هاجر ذبیحی^۱، سلمان نعمتی^۲، مریم برقی^۳

چکیده

مشاوره روان شناختی از راهکارهای مهم کاهش تعارضات خانواده و پیشگیری از تزلزل خانواده است، ازسوی دیگر تمکین به معنای انجام وظایف زناشویی توسط زوج (زن) اصلی ترین حق زوج، پس از عقد نکاح است. از جمله مسائلی که با حق تمکین زوج تعارض دارد، خروج زن از منزل بدون اذن زوج برای مشاوره به منظور رفع آسیب های روانی و تعارضات خانوادگی است. پژوهش حاضر باهدف بررسی فقهی حکم خروج زن از منزل برای مشاوره روان شناختی به روش تحلیلی- اسنادی با رویکرد تجزیه و تحلیل اجتهاد دینی- روان شناختی آیات و روایات انجام شد. بین فقه های شیعه درمورد مشروط بودن خروج زن از منزل به اذن شوهر، دو نظریه وجود دارد: نخست، نظر مشهور فقهاست که در هیچ شرایطی حق خروج از منزل را بدون اذن و رضایت شوهر مجاز نمی دانند. دوم، نظریاتی که خروج زن از منزل بدون اذن شوهر را در صورتی که سبب نشوز شود غیر مجاز می دانند. در پاسخ به نظر اول، نتایج بررسی ها نشان داد که براساس قاعده های لاضرر، تعامل به معروف، قوامیت مرد، آیه وقایه- و بازداری زن و فرزندان از آتش جهنم- و نیز مطلوبیت رجوع به خبره و کارشناس، خروج زن از منزل بدون اذن شوهر برای مشاوره روان شناختی در صورتی که به شرایط روحی و روانی شوهر توجه شود و نیز با رعایت مراتب تدریج مجاز است؛ چرا که سبب استحکام بنیان خانواده شده و از آسیب های فردی و خانوادگی عمیق تر که منجر به طلاق می شود، جلوگیری می کند.

واژگان کلیدی: مشاوره، خروج از منزل، زوج، زوج، تمکین، فقه، روان شناختی.

DOI: 10.22034/IJWF.2024.18855.2284

نوع مقاله: پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۲۳ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۹/۲۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۲۹
۱. دانش پژوه دکتری قرآن و علوم گرایش روان شناسی، گروه علوم قرآن و حدیث، مجتمع آموزش عالی بنت الهدی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران / مدیر گروه علوم تربیتی، مجتمع آموزش عالی بنت الهدی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران.
Email: zabihihajar@gmail.com 0000-0002-3594-025X

۲. استادیار گروه روان شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران.
Email: s.nemati@urd.ac.ir 0000-0001-8107-5837

۳. استادیار و مدیر گروه فقه خانواده، مجتمع آموزش عالی بنت الهدی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: msc.amouie@gmail.com 0000-0003-3834-0484

A Jurisprudential Study of the Ruling on the Woman Leaving the House for Psychological Counselings

Hajar Zabihi, ¹Salman Nemati, ² Maryam Borghei ³

Psychological counseling is one of the important strategies for reducing family conflicts and preventing family instability. On the other hand, obedience, meaning the fulfillment of marital duties by the wife (woman), is the most important right of the couple after the marriage. Among the issues that conflict with the right of obedience of the couple is the woman leaving the house without the husband's permission for counseling in order to eliminate psychological damages and family conflicts. The current study aimed to jurisprudentially investigate the ruling on the woman leaving the house for psychological counseling using an analytical-documentary method with the approach of analyzing religious-psychological Ijtihad of verses and narratives. Among Shiite jurists, there are two theories about the conditionality of the woman leaving the house with the husband's permission: first, according to the well-known opinion of jurists, under any circumstances, the woman does not have any right to leave the house without the husband's permission and consent. Second, theories that consider the woman leaving the house without the husband's permission to be impermissible if it causes disobedience. In response to the first opinion, the results of the studies showed that based on the principles of non-harm (La Zarar), interaction in a good way, the husband's responsibility, the verse of Veghayah - and preventing women and children from the fire of hell - as well as the desirability of referring to an expert, it is permissible for the woman to leave the house without her husband's permission for psychological counseling if the husband's mental and physical conditions are taken into account and the gradual steps are observed; because it strengthens the foundation of the family and prevents deeper personal and family damages which lead to divorce.

Keywords: counseling, leaving the house, husband, wife, obedience, jurisprudence, psychological.

DOI: 10.22034/IJWF.2024.18855.2284

Paper Type: Research

Data Received: 2024/06/12

Data Revised: 2024/12/13

Data Accepted: 2024/12/13

1. Ph.D. Student in Quran and Sciences in the Field of Psychology, Head of Department of Educational Sciences, Bent al-Hoda Higher Education Complex, Al-Mustafa International University, Qom, Iran.

Email: zabihihajar@gmail.com  0000-0002-3594-025x

2. Assistant Professor, Department of Psychology, University of Religions and Denominations, Qom, Iran.

Email: s.nemati@urd.ac.ir  0000-0001-8107-5837

3. Assistant Professor, Head of Department of Family Jurisprudence, Bent al-Hoda Higher Education Complex, Al-Mustafa International University, Qom, Iran. (Corresponding Author)

Email: msc.amouie@gmail.com  0000-0003-3834-0484

۱. مقدمه

مهمترین هدف از تشکیل خانواده ایجاد آرامش و سکون است. (ر.ک.، روم: ۲۱) برای تحقق این آرامش و سکون شریعت مقدس احکام و قواعدی را وضع نموده است. یکی از قوانین مهم در خانواده که از حقوق مسلم زوج نیز می باشد، حق تمکین است. تمکین در معنای فقهی همان تمکین خاص است که به «در اختیار بودن زن برای همسرش به منظور خواسته های مشروع جنسی» گفته می شود (جمعی از پژوهشگران، ۱۴۲۳، ۳۲/۲۳۵) و در معنای حقوقی به قبول ریاست شوهر بر خانواده و محترم شمردن اراده او در امور خانواده است، که بدان تمکین عام گفته می شود (صفایی و امامی، ۱۴۰۲، ۱۷۳/۱). یکی از قوانین بحث برانگیز در بین فقها و یک مسئله پر چالش در افکار عموم جواز یا عدم جواز خروج زن از منزل بدون اذن شوهر است.

برخی از فقها خروج متعارف زن از منزل بدون اذن شوهر با رعایت حق کامجویی شوهر را جایز می دانند (نجفی، ۱۳۹۱). مطالعات نشان می دهد که روایات، بر حبس زن در خانه و جلوگیری از حضور اجتماعی او دلالت ندارد. بهتر است که زن همواره در بیرون رفتن از منزل، با شوهرش هماهنگ باشد، اما نه بدین معنا که زن برای هر بار خروج از منزل اجازه بگیرد بلکه اذن کلی کافی است (احمدوند و آزادی، ۱۳۹۹). ممکن است یکی از موارد خروج زن از منزل برای درمان مسائل، چالش ها و تعارضات خانواده باشد. در صورت توافق زوجین برای رجوع به مشاور، ضمن اینکه حل تعارض خانواده تسریع و تسهیل خواهد شد، چالش فقهی نیز وجود نخواهد داشت که این موضوع از مسئله پژوهش حاضر خارج است، اما در صورت عدم موافقت زوج برای خروج زوجه از منزل به منظور مشاوره روان شناختی، سؤالاتی مطرح است که عبارتند از: آیا عامل ایجاد تعارض در خانواده مشکلات روان شناختی زوجه یا زوج است و یا عوامل مشترک زوجینی؟ مرجع تشخیص رجوع به مشاور و اینکه مشاوره می تواند تعارضات خانوادگی را کاهش دهد کیست؟ آیا الزام بر خروج از منزل وجود دارد و امکان مشاوره غیرحضوری در حل بحران وجود ندارد؟ آیا تعارضات و مسائل خانواده زمینه ساز عدم تمکین می شود و اضطرار ایجاد می کند؟ چه تضمینی بر اجرایی شدن راهکارهای ارائه شده توسط مشاور وجود دارد؟

در مورد سؤال اول باید گفت که چون مشکلات روان شناسی فردی زوجین ارتباط



تنگاتنگی با تعارضات زوجین دارد این مطالعه شامل مشکلات فردی و تعارضات زوجینی است. پاسخ به سؤال دوم نیازمند پژوهش‌های دیگری است که مراجع اجرایی و حاکمیتی نیز تاحدودی می‌توانند نقش‌آفرین باشند. درباره سؤال سوم نیز همانگونه که در تعریف مشاوره تخصصی خواهد آمد، منظور، مشاوره حضوری در فضای رسمی با مشاوره متعهد و متخصص است و نیازمند خروج و رجوع به مراکز تخصصی مشاوره است. در پاسخ سؤال چهارم نیز آنچه پژوهش حاضر بررسی خواهد کرد مشاوره در موارد اضطرار که زمینه‌ساز عدم تمکین و تزلزل بنیان خانواده خواهد بود مورد نظر است. درمورد سؤال پنجم نیز باید گفت که ضمانت اجرایی راهکارهای مشاوره، بررسی فقهی دیگری را می‌طلبد و می‌تواند هدف پژوهشگران دیگر قرار گیرد.

اهمیت بحث حاضر این است که در مواردی برای برگرداندن صلح و آرامش به خانواده‌های دچار تنش مراجعه به مشاور متخصص، عالم، عاقل و متعهد لازم است. مطالعات نشان می‌دهند که مشاوره خانواده در قالب خانواده‌درمانی یا زوج‌درمانی بر آرامش و رضایت زناشویی، عملکرد خانواده، شادمانی و سازگاری زوجین مؤثر است. (ر.ک.، سودانی، ۱۳۸۹؛ سیدمحریمی، قنبری و اصغری، ۱۳۹۵؛ جانبرزگی، ۱۳۹۵؛ جدیری فتحی آشتیانی، موتابی، و حسن‌آبادی، ۱۳۹۶؛ کیان، اعتمادی و بهرامی، ۱۳۹۹؛ ایزدی، ۱۳۹۹)، در قرآن کریم نیز بر حل مسائل خانواده تأکید شده است: (ر.ک.، نساء: ۳۵؛ مجادله: ۱؛ حجات: ۱۰)؛ «و اگر از جدایی میان آن دو [زن و شوهر] بیم دارید پس داوری از خانواده آن [شوهر] و داوری از خانواده آن [زن] تعیین کنید. اگر سرِ سازگاری دارند، خدا میان آن دو سازگاری خواهد داد. آری! خدا دانای آگاه است» (نساء: ۳۵).

سلامت روابط زوجین و موفقیت آنها در ایفای وظایف زناشویی آثار مهمی بر زوجین، فرزندان و در نتیجه کارآمدی خانواده و فعالیت‌های اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی جامعه خواهد داشت. در عصر حاضر خانواده با تأثیر از تحولات گوناگون اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی، دگرگون شده و این دگرگونی منجر به بروز تعارض در روابط اعضای خانواده، شده است و تعداد خانواده‌های درگیر بحران طلاق رو به فزونی است. مشاوره خانواده می‌تواند به بهبود ارتباط اعضای خانواده و رفع تنش‌های آن کمک کند و از گسست خانواده و افزایش آمار طلاق اعم از قانونی و عاطفی پیشگیری کند. (سالاری‌فر، ۱۳۹۸) بهترین نوع درمان در حیطه

خانواده خانواده درمانی است؛ یعنی در خانواده درمانی اعضای خانواده به طور فردی درمان نمی شوند بلکه کل اعضا باید هم زمان در جلسه های درمانی حضور داشته باشند (تبریزی، دیبائیان، کاردانی و جعفری، ۱۳۹۱). در صورتی که امکان حضور در جلسه های خانواده درمانی فراهم نباشد، هریک از زوجین می توانند به طور فردی با مراجعه به مشاور خانواده و آگاهی از نقش خود در کاهش تعارضات و اختلاف ها، خانواده را به هدف خود که آرامش است نزدیک نماید. انباشت تعارضات زوجین بر کاهش آرامش خانواده و حتی کاهش رضایت جنسی که یکی از اهداف مهم ازدواج است، مؤثر می باشد. مطالعات نشان می دهند که یکی از عوامل مؤثر بر احساس آرامش زوجین و استحکام خانواده، داشتن ارتباط جنسی زوجین مبتنی بر رضایت دوسویه است. مطالعات نشان می دهد اگر زوجین از سطح رضایت جنسی مطلوبی برخوردار باشند از بسیاری مشکلات چشم پوشی می کنند و یا از شدت آن کاسته می شود. در مقابل، نبود رابطه جنسی مطلوب، زمینه را برای دامن زدن به مشکلات جزئی و تبدیل آنها به مشکلات بزرگ مهیا می کند (رحمانی، مرقاتی خویی، صادقی و اله قلی، ۱۳۹۰). عملکرد جنسی مطلوب موجب احساس کامروایی، سرزندگی و شادابی، آرامش روحی، تقویت اعتماد به نفس، کاهش تنش های روزمره زندگی، احساس صمیمیت و نزدیکی بیشتر به همسر می شود و این مهم، به تحکیم روابط خانوادگی کمک شایانی می کند (فروتن، ۱۳۹۰)، اما گاهی ابتلای زوجین به اختلال های جنسی و یا تعارضاتی که کنش های جنسی زوجین را با مشکل مواجه می کند مانع احساس رضایت از زندگی و عامل تزلزل خانواده می شود. مطالعات نشان می دهد حدود ۴۳٪ از زنان و ۳۱٪ از مردان به اختلالات جنسی دچارند (کارسلون، ایزنستات و زیپورین، ۱۳۸۲). اختلال عملکرد جنسی ممکن است در هر مرحله از چرخه واکنش جنسی رخ دهند. درمانگر اختلالات جنسی از فنون رفتاری و مشاوره زناشویی در درمان مشکلات خاص جنسی بهره می گیرد تا به زوج ها کمک کند مشکلات جنسی خود را برطرف کنند و رضایت بیشتری را تجربه نمایند (تبریزی، و همکاران، ۱۳۹۱). مطالعات نشان می دهد که مشاوره و بازسازی شناختی سبب کاهش مشکلات جنسی زوجین و به دنبال آن افزایش رضایت جنسی می شود (ساسان پور، ۱۳۹۳). براساس مطالعات، زنان بیش از مردان در معرض اختلالات روانی هستند؛ احتمال ابتلای زنان به حملات وحشت زدگی، دو برابر



مردان است. همچنین احتمال اختلال عاطفی فصلی در آنها چهار برابر مردان و احتمال ابتلای آنها به اختلال خوردن نه برابر مردان است. از هر سه زن، یک نفر در طول زندگی دچار افسردگی بالینی می‌شود، در حالی که این نسبت بین مردان، یک نهم است (کارسلون، و همکاران، ۱۳۸۲). امروزه عوامل دیگری استرس و افسردگی در زنان را افزایش داده است؛ عواملی چون تلاش برای برقراری توازن میان شغل و مراقبت از فرزند، گسترش عوامل بحران هویت در فرزندان و چالش‌های تربیتی آنان و تأثیر مخرب رسانه‌های نوین بر خانواده (از قبیل بی‌اعتمادی زوجین به یکدیگر، افزایش فاصله عاطفی و روحی زوجین، تضعیف نقش خانواده، هنجارشکنی‌های اخلاقی، ترویج عشق‌های مجازی، بی‌توجهی به مسئولیت‌ها، تضعیف ارزش‌های اخلاقی، افزایش ارتباطات نامشروع و...) که ضرورت مشاوره در حل این بحران‌های روحی و خانوادگی را بیش از پیش کرده است.

از دلایل اهتمام به انجام چنین پژوهش‌هایی این است که این موضوع بر اعمال عبادی و غیرعبادی زوجه تأثیراتی دارد، به طوری که علاوه بر حرمت تکلیفی، آثار وضعی فراوانی از آن منتج می‌شود؛ آثاری که شاید بر خانواده و روابط بین زوجین تأثیرات مهمی داشته باشد. با توجه به مطالعات انجام شده، خلاء این موضوع در بین پژوهش‌های فقهی مشهود است. هرچند به شکل عام در مبحث حکم اذن زوج در خروج زوجه از منزل مطالعاتی انجام شده است، رجوع به مشاور در مسائل روان‌شناختی در حل تعارضات فردی و خانوادگی، یک مسئله مستحدثه فقهی را ایجاد کرده است و ضرورت پاسخ به این سؤالات که آیا از دیدگاه آیات و روایات اذن شوهر در خروج زن از منزل برای مشاوره الزامی است و آیا ادله‌ای بر جایز بودن این عمل وجود دارد؟ اجتناب ناپذیر است.

۲. روش پژوهش

پژوهش حاضر با رویکرد اجتهاد دینی در روان‌شناسی، به دنبال کشف «حکم فقهی اذن زوج برای مشاوره روان‌شناختی زوجه» است. این پژوهش از نظر هدف، بنیادی است که به دلیل مستحدثه بودن و فقدان ادله خاص «اذن زوج برای خروج زوجه از منزل برای مشاوره روان‌شناختی» با بررسی ادله خاص اذن همسر بر خروج از منزل و ادله خروج از

منزل در موارد خاص (مثل بیماری و غیره)، با روش اجتهادی در پی یافتن پاسخ این پرسش است که، آیا برای خروج زن از منزل برای مشاوره روان‌شناختی اذن همسر لازم است؟ اجتهاد دینی در اصطلاح به معنی تلاش علمی براساس منابع برای اکتشاف و استنباط معتبر مطلق آموزه‌های دین است که به آن اجتهاد عام نیز گفته می‌شود و همه اجتهادهای ممکن در حوزه دین را در بر می‌گیرد. به تناسب نیاز در علوم انسانی، برای اکتشاف و استخراج آموزه‌های دینی در یک موضوع خاص مانند اقتصاد، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و... کوشش علمی داشت که به آن اجتهاد خاص می‌گویند و آن را اجتهاد اقتصادی، اجتهاد روان‌شناختی و اجتهاد جامعه‌شناختی و... می‌نامند. (حسنی و علیپور، ۱۳۸۶)

۳. چارچوب نظری پژوهش

۳-۱. پیشینه پژوهش

پژوهش‌های انجام شده در این مسئله براساس ادله استنباط دودسته است که عبارتند از: مطالعات عام (که در آن استیذان زوجه از زوج برای خروج از منزل، براساس مجموعه قواعد و ادله موجود در آیات و روایات بررسی شده است) و مطالعات خاص (که در آن استیذان زن از شوهر بر خروج از منزل با توجه به یک قاعده خاص بررسی شده است).

پیشینه مطالعاتی دسته عام: در مطالعه‌ای که به طور عام شرایط قلمرو و آثار فقهی و حقوقی ریاست زوج در رابطه با زوجه بررسی شده است، بیان می‌دارد که به موجب آیه ۳۴ سوره نساء و ماده ۱۱۰۵ قانون مدنی در رابطه زوجیت، ریاست از آن شوهر است، اما این امتیاز به معنای سلطه و حکمرانی بی حد و مرز شوهر بر همسر خود نیست (پروین و حسینی، ۱۳۹۲). دیدگاه مفسران این است که مقصود از تعبیر «الرجال قوامون علی النساء»، استبداد، اجحاف و تعدی نیست بلکه منظور رهبری واحد و منظم با توجه به مسئولیت‌ها و مشورت‌های لازم است (ر.ک. طبرسی، بی تا، ۱۳۵/۵، طباطبایی، ۱۳۶۰، ۵۴۳/۴)، ضمن آنکه براساس اصول اولیه می‌توان گفت که ریاست و قوامیت مرد در وهله اول یک مسئولیت و وظیفه تلقی می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۱). احمدی و سلیلی (۱۳۸۹) در مطالعه خود با عنوان «بررسی فقهی مسئله خروج زن از منزل بدون اذن شوهر» بیان می‌دارند که حکم فقها در ممنوعیت خروج بدون اذن شوهر



از منزل، به علت حق استمتاع شوهر براساس وجود برخی روایات است (بدین دلیل که استمتاع در میان سایر دلائل، ظهور بیشتری دارد). در پژوهش ایشان بیان شده است که حق استمتاع باید دو سویه باشد آن هم به اندازه قابل قبول در نگاه عرف، نه بیشتر و حتی اگر این حق، اساس حق شوهر در بازداشتن زن از بیرون رفتن از منزل دانسته شود، این حق فقط برای بهره‌وری جنسی محقق می‌شود، درحالی‌که سخن فقیهان در این باره عام است. حقوق همسران، یا در خود پیمان ازدواج با شرط و مانند آن معین می‌شود و یا اگر شرط ویژه‌ای وجود نداشته باشد توسط عرف و سیره عقلا مشخص می‌گردد نجفی (۱۳۹۱).

در مقاله «خروج زن از منزل و اذن شوهر از منظر فقه امامیه»، براساس دیدگاه مشهور فقها (که حکم بر عدم جواز مطلق خروج زن از منزل بدون اذن شوهر در غیرانجام واجب را دادند) و بیشتر حقوقدانان که هم نظر با قول مشهور هستند، به بررسی اقوال و ادله مسئله در آیات و روایات پرداخته و با بررسی دیدگاه دیگری که قائل به جواز خروج بدون اذن در صورت عدم تنافی با حقوق مرد هستند، اثبات کرده است که خروج متعارف زن از منزل بدون اذن شوهر با رعایت حق کامجویی شوهر جایز است. (زین العابدین، ۱۳۹۱) احمدوند و آزادی (۱۳۹۹) در مقاله «بررسی فقهی و حکم تکلیفی اذن زن از شوهر هنگام خروج از منزل»، مبانی و مستندات ممنوعیت خروج زن از منزل بدون اذن شوهر، در آیات و روایات بررسی شده است که اثبات می‌کند مسئله اذن خروج زن از منزل مطلق نیست و دارای موارد استثناء می‌باشد. رهبر (۱۳۹۳) در مقاله «محدوده شرعی تمکین عامه زوجه» متذکر می‌شود که اصل لزوم استیذان زوجه برای خروج از منزل با استناد به روایات پذیرفته شده است، اما سؤال اصلی در این زمینه درباره محدوده استیذان است که آیا زوجه در هر خروجی به طور مطلق نیازمند اذن زوجه است؟ بسیاری از فقهای متقدم و متأخر امامیه مانند شیخ مفید، شیخ طوسی، ابوالصلاح حلبی، علامه حلی، امام خمینی و آیت الله سیستانی، ظهور در وجوب مطلق اذن و برخی از فقهای معاصر مانند آیت الله خویی، سید محمد مهدی شمس الدین، سید محمد حسین فضل الله و آیت الله محمد موسوی بجنوردی، ناظر بر قول دوم است. پیشینه مطالعاتی دسته خاص: علیدوست و عشایری منفرد (۱۳۹۰) در مقاله‌ای با عنوان «بازپژوهی خروج از منزل بدون اذن شوهر از منظر قاعده لاضرر» عنوان کرده‌اند که بسیاری

از فقیهان شیعه چنین برداشت کردند که زن برای هرگونه خروجی نیاز به اذن شوهر دارد و اگر بدون اذن او از خانه خارج شود فعل حرامی انجام داده و ناشزه تلقی می‌شود، اما اینکه آیا خارج شدن یا نشدن زن از خانه مصداق ضرر شمرده می‌شود تا با قاعده لاضرر حرمتش نفی شود نیز به گوناگونی برداشت‌های فقیهان از قاعده لاضرر بستگی دارد. براساس برخی دیدگاه‌ها بسیاری از آسیب‌هایی که با خارج نشدن زن از خانه ممکن است متوجه ایشان شود ضرر شمرده نمی‌شود تا مشمول قاعده لاضرر شود و اگر قاعده لاضرر نافی ضررهای شخصی باشد، حکم ضرری را فقط از همان شخصی که ضرر متوجه او شده نفی می‌کند نه از همه افراد. یعنی اگر حرمت خروج بی‌اذن است، که فقط موجب زیان دیدن برخی از زنان می‌شود این حکم فقط از همان زنان نفی می‌شود و به این بهانه نمی‌توان حکم را به صورت کلی از همه زنان نفی کرد.

نوذری فردوسی (۱۴۰۱) در مطالعه خود با عنوان «تحلیل فقهی حقوقی استیذان زن از شوهر در خروج از منزل با تأکید بر قاعده معروف» بیان می‌دارد که به‌طورکلی در مورد شرطیت استیذان برای خروج زن از منزل دو نظریه میان فقهای شیعه وجود دارد: در نظریه مشهور فقها زن به‌طورمطلق و در هیچ شرایطی حق خروج از منزل را بدون اذن و رضایت شوهر ندارد و نظر دوم یعنی نظر غیر مشهور، خروج زن بدون اذن شوهر در صورت تنافی با حق استمتاع وی ممنوع است. نویسندگان نظریه سومی را مورد بررسی قرار دادند و آن اینکه خروج زن از منزل نیازمند اذن شوهر است، اما وی با رعایت قاعده معروف و رعایت مصالح خانواده که فراتر از مصلحت فردی است، می‌بایست درباره استیذان زن تصمیم بگیرد. مطالعات دیگری نیز در این مورد انجام شده است که به‌واسطه موضوع بررسی شده که با حکم استیذان زوجه فاصله داشت از بیان تفصیلی آن در این نوشتار صرف نظر شد. مانند مطالعه کرم‌پور (۱۳۹۵) که به بررسی حقوقی و حکم عبادات در صورت عدم تمکین و نشوز از طرف زوجه پرداخته است. همچنین مقاله احمدی، احمدی، مرادخوانی و عابدیان کلخوران (۱۳۹۴) که به بررسی تطبیقی حکم استیذان زوجه برای خروج از منزل در فقه فریقین معطوف بوده است.

یافته حاصل از بررسی مجموع مطالعات فوق بیانگر این است که مسئله اذن خروج

زن از منزل مطلق نیست و دارای موارد استثناء می‌باشد. با جستجوهای صورت گرفته پژوهشی که به حکم اذن مرد در مشاوره زن و فرزندان یافت نشد.

۲-۳. مفهوم شناسی تمکین

لغویون تمکین را به معنای قبول کردن، پذیرفتن فرمان (طریحی، ۱۳۷۵، ۵۳/۲) و متمکن را به معنای صاحب حق قدر و منزلت آورده‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ هـ.ق، ۷۷۳/۱). در اصطلاح فقهی و حقوقی تمکین شامل تمکین عام و خاص می‌شود. تمکین عام یعنی، زن تکالیف خود را در قبال همسرش انجام دهد و از او بر پایه قانون و عرف اطاعت کند و ریاست او در اداره امور خانواده را بپذیرد. توقعات نامشروع یا نامتعارف شوهر از چارچوب تمکین خارج است و زوجه مکلف به اطاعت نیست (صفایی، ۱۳۹۸). تمکین خاص یعنی، زن رابطه جنسی با شوهر را به‌طور متعارف بپذیرد و جز در مواردی که مانعی موجه داشته باشد از استمتاع جنسی او ممانعت ننماید (محقق حلی، ۱۴۰۸ هـ.ق، ۳۴۷/۲).

۳-۳. مفهوم شناسی نشوز

نشوز در لغت به معنای مکان مرتفع است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ هـ.ق) و در علم فقه، به معنای تمکین نکردن، نافرمانی و عدم ایفای وظایف زناشویی از سوی زوجه است، اما برخی فقها نشوز را در مورد زوج نیز به‌کار برده‌اند و سرپیچی زوج در انجام تکالیف خود را نیز نشوز نامیده‌اند (شهیدثانی، ۱۳۸۳، ۲۰۰/۲). هرچند در نظام حقوقی کنونی، استعمال نشوز بیشتر برای نافرمانی زوجه کاربرد دارد. این موضوع سبب ایجاد برخی آثار حقوقی می‌شود؛ از جمله اینکه اگر زوجه ناشزه باشد در مدت ناشزه بودن، حق دریافت نفقه ندارد و حق قسم او زایل می‌شود.

۴-۳. مفهوم شناسی مشاوره

شور در لغت به معنای بیرون آوردن است. (قرشی بنائی، ۱۳۸۱، ۸۸/۴) مشاوره در معاجم عربی به شَرْتُ الْعَسَل تشبیه شده است (فراهدی، ۱۴۰۹ هـ.ق، ۲۸۰/۶). در مفردات نیز آمده است: «مشورت عبارت است از: به دست آوردن رأی درست با مراجعه افراد به یکدیگر» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ هـ.ق). مشاوره^۱ در دیکشنری APA به معنی «کمک حرفه‌ای در مقابله با مشکلات شخصی



از جمله مشکلات عاطفی، رفتاری، شغلی، زناشویی، آموزشی، توانبخشی و مراحل زندگی (مانند بازنشستگی) آمده است. مشاوره یک عمل حرفه‌ای با اهداف و کارکردهای مشخص و متمایز از خدمات مستقیم بالینی یا نظارت بالینی است. مشاوره نیاز به شایستگی‌های اولیه خاصی است (فالندر و سافرانسکی، ۲۰۱۹).

شفیع‌آبادی (۱۴۰۱) در تعریف مشاوره می‌نویسد: «فعالیت‌های تخصصی، یاورانه، حضوری، هدفدار و عاطفی بین مراجع یعنی، فرد دارای مشکل و مشاور یعنی، کسی که در برقراری رابطه حسنه و حل مشکلات کنشی تخصصی دارد که در آن مراجع در یک جو سرشار از تفاهم و همدلی، آزادانه و صادقانه به طرح مشکلش با مشاور می‌پردازد و پس از تجزیه و تحلیل و خودشناسی بهتر و عمیق‌تر با کمک او تصمیم مناسبی می‌گیرد و در نهایت به حل مشکل کنشی توفیق می‌یابد». باتوجه به تعاریف فوق می‌توان گفت که مشاوره تعاملی پویا مابین مراجع و مشاور است. همچنین مشاوره اجبار و تحمیل و همچنین پند و نصیحت نیست و رابطه حضوری است؛ زیرا از سویی ایجاد رابطه حسنه نیازمند همراهی رابطه کلامی و غیر کلامی است و از سوی دیگر مشاهده وضع ظاهری مراجع در شناخت مسئله کمک‌کننده است. مشاور مراجع را به خودشناسی هدایت می‌کند تا مراجع شیوه انتخاب و طرح‌ریزی و زندگی معقول را بیاموزد تا با چگونگی حل مشکلاتش آشنا شود.

مشاوره از نظر موضوع انواع مختلفی دارد که عبارتند از: مشاوره تحصیلی و شغلی، مشاوره سازشی یا شخصی، مشاوره کودک و نوجوان، مشاوره پیش از ازدواج، زوج درمانی و مشاوره خانواده یا خانواده درمانی.

۳-۵. مشاوره خانواده (خانواده درمانی)

خانواده درمانی شکلی از درمان کل خانواده به عنوان یک گروه است. خانواده واحد درمانی است و تغییر تعامل خانواده، راه تغییر عضو بیمار به شمار می‌رود. (تبریزی... و همکاران، ۱۳۸۵)

خانواده درمانی تلاش نظام‌دار برای تغییرات سودمند در جهت انسجام یا یگانگی خانواده از راه تغییر الگوی تعامل خانواده است، به گونه‌ای که این تغییرات رضایت فرد را از بودن در خانواده به طور معناداری افزایش دهد (جان‌بزرگی، پسندیده و آذربایجانی، ۱۴۰۲). مشاوره خانواده به



بررسی مسائل و مشکلات همه افراد خانواده می‌پردازد و با آنها ارتباط مؤثر و مفیدی برقرار می‌کند. مشاوران خانواده از جمله روان‌شناسانی هستند که به دلیل بررسی کل خانواده و مراجعه همه اعضای خانواده، می‌توانند تحلیل بهتر و روشن‌تری از مسائل افراد آن خانواده داشته باشند (زهراکار و جعفری، ۱۳۹۷).

۴. بررسی مسئله پژوهش

پژوهش حاضر در پی پاسخ به دو سؤال انجام شد: حکم اذن زوج برای مشاوره زوجه چیست؟ حکم اذن زوج بر خروج زوجه از منزل برای مشاوره چیست؟ در مورد سؤال اول باید گفت که امروزه با وجود فناوری‌های نوین امکان مشاوره برخط و غیربرخط و نیز مشاوره تلفنی برای افراد وجود دارد. هرچند این نوع مشاوره با مشاوره تخصصی سازگار نیست، در صورت ضرورت، چنین مشاوره‌هایی با نظارت مراکز رسمی، معتبر و تخصصی مناسب است. مشاوره بدین صورت اگر در زمان‌هایی باشد که منافاتی با حق استمتاع زوج نداشته باشد، دلیلی بر عدم جواز وجود ندارد. در نتیجه این بحث از موضوع پژوهش حاضر خارج است. بنابراین، در پژوهش حاضر این سؤال که آیا خروج زن از خانه برای مشاوره روان‌شناختی بدون اذن شوهر جایز است؟ مورد بررسی و تحلیل قرار گرفت.

۴-۱. حکم خروج زن از منزل برای مشاوره روان‌شناختی

فقیهان شیعه از جمله سید ابوالحسن اصفهانی و امام خمینی رحمتهما الله تعالی خارج نشدن زوجه از خانه بدون اذن زوج را حق مسلمی برای زوج دانسته‌اند. (اصفهانی و موسوی خمینی، ۱۳۸۰) شهید ثانی نیز این موضوع را حق مستقلی برای شوهر دانسته است و آن را از لوازم نکاح می‌داند (جبعی عاملی، ۱۴۱۳ هـ.ق، ۳۰۸/۸). برخی از فقیهان بر این نظر هستند که حتی در مواردی مانند اینکه زوج در مسافرت باشد، که در این شرایط حق استمتاع، معنا ندارد، باز هم زن بدون اذن همسرش حق خروج از منزل ندارد (آملی، ۱۳۸۰، ۵۵/۱۲-۵۶). برخی دیگر از فقهاء هر چند اذن خروج از منزل را حق مستقلی برای مرد نمی‌دانند، این جهت که حق استمتاع را به زمان و مکان محدود نمی‌دانند، اذن شوهر را برای خروج زن از منزل لازم می‌دانند (نجفی، ۱۳۴۲، ۳۲/۱۸۳). براین اساس، این سؤال مطرح می‌شود که آیا این عدم جواز خروج زوجه از

منزل بدون اذن زوج شامل خروج برای مشاوره روان‌شناسی در حل تعارضات زوجین نیز می‌شود یا اینکه این مسئله جزواستثنائات است؟ در اینجا دو دیدگاه وجود دارد؛ دیدگاه اول مطلق خروج از منزل با اذن زوج که شامل مشاوره روان‌شناختی نیز می‌شود و دیدگاه دوم جواز خروج بدون اذن زوج برای مشاوره روان‌شناختی.

۴- ۱. قول اول: لزوم اذن زوج در خروج از منزل برای مشاوره روان‌شناختی

اول، استدلال به آیه قوامیت در لزوم اذن زوج در خروج از منزل برای مشاوره روان‌شناختی
 قرآن کریم در آیه «الزَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ...» (نساء: ۳۴) به بیان وظیفه و جایگاه مردان در خانواده اشاره دارد و آنان را مدیر و سرپرست زن و خانواده معرفی می‌کند و علت آن، نوعی برتری است که خدای تعالی به واسطه طاققت مردان بر کارهای دشوار و امثال آن به ایشان داده است؛ زیرا زندگی زنان یک زندگی احساسی و عاطفی است. (طباطبایی، ۱۳۶۳، ۵۴۳/۴) اکثر محققان جایگاه مرد را جایگاه مدیر و سرپرست دانسته و برای تبیین منظورشان از تعبیر مختلفی استفاده کرده‌اند. عده‌ای از قوامیت به معنای قیمومت و سرپرستی نام برده‌اند (ر.ک.، قرشی بنابی، ۱۳۷۷، ۲۵۴/۲؛ مدرسی، ۱۴۱۹، ق. ۷۴/۲؛ نجفی خمینی، ۱۳۹۸، ۲۱۷/۳). برخی محققان نیز مراد از قوامیت مرد را ولایت وی دانسته‌اند (ر.ک.، قرائتی، بی‌تا، ۲۸۲/۲؛ مغنیه ۱۴۲۴ هـ.ق، ۳۱۵/۲) و عده‌ای نیز از قوامیت، عنوان سلطه مرد بر زن نام برده‌اند (ر.ک.، شریف‌الاهیجی، ۱۳۷۳، ۴۶۹/۱؛ حسینی شیرازی، ۱۴۲۴ هـ.ق، ۴۷۵/۱؛ طبرسی، ۱۴۰۶ هـ.ق، ۶۸/۳؛ عاملی، ۱۴۱۳ هـ.ق، ۳۱۱/۱؛ شبر، ۱۴۱۲ هـ.ق، ۱۱۴/۱) تاجایی که برخی در این مورد قیدی همچون والی حاکم بر رعیت را نیز آورده‌اند (ر.ک.، قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ۳۹۶/۳؛ سبزواری نجفی، ۱۴۰۶ هـ.ق، ۲۸۵/۲؛ شبر، ۱۴۰۷ هـ.ق، ۴۱/۲). از منظر صاحبان این دیدگاه، سرپرستی و مدیریت مرد اطلاق دارد و تمامی فعالیت‌ها و امورات زن و خانواده را در برمی‌گیرد، از جمله این فعالیت‌ها خروج زوج برای مشاوره روان‌شناختی نیز می‌باشد. بنابراین، مطابق نظر این دسته از فقها خروج زن از منزل بدون اذن زوج جائز نیست.

در نقد این دیدگاه که جایگاه مرد در خانواده را همچون جایگاه حاکم در مقابل رعیت بیان می‌کند باید گفت که در گذشته تصور بر این بود که مرد هدایت بی‌چون و چرای خانواده و اعضای آن را بر عهده دارد، روح و جسم زن متعلق به اوست و باید آسایش و رضای



خاطر شوهر را فراهم کند و شوهرش می‌تواند به هر شکلی که می‌خواهد از حق ریاست خود استفاده کند. درحالی‌که بین‌ترین تعبیر نسبت به قوامیت عبارتند از: «قیمومیت و سرپرستی» مردان و آیه فوق بحثی در مورد ولایت مردان نمی‌کند؛ ولایت سلطه‌ای است که شخص بر مال و جان دیگری پیدا می‌کند. (کاتوزیان، ۱۳۸۰، ۲/۲۰۲) اصل اختیار انسان از اصول قطعی مستنتج از عقل و نقل است. علاوه براین اصل، براساس قاعده سلطنت (که سلطنت هر شخص بر نفس خود نیز قابل احصاء است) اگر انسان از محدوده شرع خارج نشود، بر همه شئون خود تسلط دارد و کسی مجاز بر ایجاد محدودیت برای او نیست (طباطبایی، ۱۴۱۸، ق، ۱۷/۱۰). امروزه ریاست و سرپرستی مرد همانند یک وظیفه اجتماعی است تا اجرای حق شخصی؛ هدف شارع برتری دادن مرد بر زن و ارضای خواست‌های شخصی او نیست، رئیس خانواده بودن و مسئولیت اداره آن برای مرد، بدین دلیل است که او بهتر می‌تواند این مسئولیت را به عهده گیرد و زن معاون و همکار اوست، نه فرمانبردار مطلق. این رهبری به عهده مرد گذارده شده و او باید اختیار خویش را برای حفظ مصالح خانواده اعمال کند (کاتوزیان، ۱۳۸۰، ۱/۲۲۶).

زرگری و بهرامی احسان (۱۴۰۱) با بررسی مفهوم «قوام» و ارتباط معنایی بین آن از طریق معاجم و تفاسیر، به این نتیجه رسیده‌اند که قوامیت یک ویژگی عام برای مردان است که در جامعه و به تبع آن در خانواده معنا پیدا می‌کند و نقشی است که مرد بر دوش می‌کشد تا استحکام جامعه و خانواده را تضمین کند. تحلیل مفهوم قوامیت و مؤلفه‌های مرتبط با آن که شامل مودت، عدالت، حسن خلق، تکریم، صداقت، رفع نیازهای مادی و معنوی و غیره توسط مرد است، ترسیم‌کننده تصویری از مدیریت وظیفه‌مدار، مسئولیت‌پذیر، تکلیف‌گرا و خدمت‌گزار است نه مدیریتی مستبد، خودرأی و جزم‌اندیش که مصلحت فرد و خانواده را در نظر نمی‌گیرد.

دوم، استدلال به روایات معصومین علیهم‌السلام در لزوم اذن زوج در خروج از منزل برای مشاوره روان‌شناختی

در مورد ادله قول به لزوم اذن زوج در خروج از منزل برای مشاوره روان‌شناختی می‌توان به روایاتی که از سند معتبری نیز برخوردارند اشاره داشت. از جمله روایت «علی بن جعفر



فی کتابه، عن أخیه قال: سألته عن المرأة ألها أن تخرج بغير اذن زوجها؟ قال: لا....». علی بن جعفر در کتاب خود می نویسد: «از او (امام کاظم علیه السلام) درباره زنی پرسیدم که آیا بدون اذن شوهرش می تواند از منزل خارج شود؟ ایشان فرمود: نه...». در روایت دیگری در اصول کافی آمده است که امام باقر علیه السلام فرمودند: «زنی به محضر پیامبر صلی الله علیه و آله رسید و عرض کرد: ای پیامبر خدا! حق مرد بر گردن زن چیست؟ ایشان فرمودند: بر اوست که از شوهرش اطاعت کند، از خانه او بدون اذنش صدقه ای ندهد، بدون اذن او روزه مستحبی نگیرد، [از نظر جنسی] خود را از شوهرش دریغ نکند حتی اگر [باشوهرش] در کجاوه شتر باشند و از خانه اش بدون اذن شوهرش خارج نشود، اگر هم بی اذن خارج شود تا زمان بازگشت، فرشتگان آسمان و فرشتگان زمین و فرشتگان غضب و فرشتگان رحمت لعنتش می کنند» (کلینی، ۱۴۰۷ ه. ق، ۵/۵۰۷) و در موثقه سکونی از امام صادق علیه السلام نقل شده است: «پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: هر زنی که از خانه اش بی اذن خارج شود [استحقاق] نفقه ندارد تا اینکه بازگردد» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ ه. ق، ۳/۴۳۹).

فقها علاوه بر دلائل روایی به اجماع نیز تمسک جسته است. (سبزواری، ۱۴۱۳ ه. ق، ۲۵/۲۱۹) همچنین شهید ثانی برای اثبات این ادعا از طریق استنباط عقلی بدین نتیجه رسیده است که تمکین بر زن واجب است و اختصاص به زمان و مکان خاصی ندارد. به همین دلیل زن نمی تواند عملی انجام دهد که با این حق شوهر در تعارض باشد، مگر اینکه از شوهر اجازه داشته باشد (عاملی، ۱۴۱۳ ه. ق، ۸/۳۳۷).

اطلاق روایات شامل خروج زوجه برای مراجعه به مشاور برای مسائل روان شناسی می شود، اما اگر در میان ادله موافقین خروج بدون اذن شوهر، دلیلی بر تخصیص این اطلاقات وجود نداشته باشد عمل به این اطلاق لازم است.

۱-۲. قول دوم: عدم لزوم اذن زوج، بر خروج زوجه از منزل برای مشاوره روان شناختی

دیدگاه دیگری که در اینجا مطرح است دیدگاهی است که حکم به عدم لزوم اذن زوج برای خروج از منزل برای مراجعه به مشاور برای حل مسائل و مشکلات روان شناختی است. در این رویکرد نیز دو دسته ادله دیده می شود: ادله خاص و ادله عام که منظور از دلیل خاص، آیاتی است که محور اصلی مباحث آن بحث خانواده است.



اول، ادله خاص جواز خروج زوجه از منزل بدون اذن زوج برای مشاوره روان‌شناختی

الف) آیه ۳۹ سوره نساء (قاعده معروف): خداوند متعال در ضمن آیه ۳۹ سوره نساء می‌فرماید: «وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ». در مورد این آیه دو دیدگاه وجود دارد؛ برخی نظر بر وجوب تعامل به معروف دارند و برخی بر این عقیده‌اند که دلالت بر وجوب ندارد. اما باید گفت که «عاشروهن بالمعروف» فعل امر است و دلالت بر وجوب دارد و منظور از معروف نیز امر حسن و نیکو است. اکبری راد و ملک زاده (۱۳۸۸) در پژوهش خود که معنای معروف در قرآن و رابطه آن با حقوق زن در خانواده را بررسی کرده‌اند چنین بیان می‌دارند که موارد کاربرد معروف در قرآن کریم نشان می‌دهد که در بعضی آیات، حقوق زنان در زندگی مشترک به طور کلی و مطلق، با این واژه بیان شده و گاه تأمین نیازهای اقتصادی و گاهی دیگر، نوع رفتار و معاشرت با زنان با این واژه تبیین شده است.

در نقد این دلیل برخی فقهاء بر این نظر هستند که «عاشروهن بالمعروف» در اینجا چیزی جز استحباب را نمی‌رساند و یا اگر هم واجب باشد، معروف به معنای آنچه که در نزد شرع حسن باشد، اطلاق می‌شود و به معنای چیزی که متعارف و مرسوم است، مراد نیست. (شبیری زنجانی، ۱۳۹۶) در پاسخ باید گفت که فعل امر، ظهور در وجوب دارد به حکم عقل (مظفر، ۱۴۲۳ ه.ق). «عاشروهن» فعل امر است و همچنین بنا بر قاعده «عاشروهن بالمعروف»، در مورد معروف باید گفت که رفتار متقابل زوجین باید متناسب با عرف روزآمد جامعه مسلمانان باشد؛ بدین معنا که افزون بر آموزه‌های دینی و آنچه از کتاب و سنت برداشت می‌شود، آن بخش از عرف‌های عقلانی که در شارع مقدس به طور صریح یا ضمنی از آنها نهی نشده باشد، می‌تواند همانند آموزه‌های دینی نقش تعیین‌کننده‌ای در ترسیم نظام حقوق خانواده داشته باشد، هرچند این عرف‌ها نوپیدا باشند. به عبارت دیگر، مصادیق معروف بر حسب زمان و مکان و نیز میزان تمدن و فرهنگ جامعه اسلامی که زوجین در آن زندگی می‌کنند، می‌تواند متفاوت باشد. بنابراین، می‌توان گفت که معروف یعنی، آنچه در نزد شارع یا عرف عقلای جامعه حسنه باشد.

براین اساس اگر شوهر، همسر خود را بدون سبب یا به دلایلی که مصلحت خانواده در آن لحاظ نیست از خروج از منزل باز دارد، پیام اصلی این آیه قرآن را نادیده گرفته است

و حق شوهر برای خروج، این مورد را در بر نمی‌گیرد و منع از خروج برخلاف خواست و تقاضای همسر و عدم تنافی با حق استمتاع زوج، رفتار آزاردهنده تلقی می‌شود. بنابراین براساس این آیه، اطلاق روایات تخصیص می‌خورد. (نوزری، ۱۴۰۰) مرد نمی‌تواند زن را از بیرون رفتنی که برای مشاوره است، یعنی عملی که علاوه بر خواست و میل قلبی زن، رفتاری است که نزد عقلای جامعه حسنه تلقی می‌شود و برای تأمین آرامش و سلامت روحی و روانی خود و خانواده نقش مهمی دارد، منع کند.

ب) آیه وقایه: قرآن کریم در آیه ۶ سوره تحریم می‌فرماید: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! خود را با خانواده خویش از آتش دوزخ نگاه دارید». فعل «قوا» به معنای حفظ شیء از چیزی که به آن ضرر می‌رساند است. «وقود»، اسم برای چیزی است که آتش با آن شعله‌ور می‌شود. (فراهیدی، ۱۴۱۰، ۱۹۸/۵) این آیه به مؤمنان امر به محافظت خود و خانواده خود از آتش دوزخ می‌کند، محافظت از آتش، مصادیق گسترده‌ای دارد و شامل هر کاری است که سبب حفظ خود و خانواده از آتش دوزخ و دستیابی به سعادت ابدی می‌شود (طبرسی، ۱۳۷۲، ۴۷۷/۱۰). کلمه «قوا»، امر است و صیغه امر دلالت بر وجوب می‌کند؛ وجوب اینجا وجوب مولوی است (اعرافی، ۱۳۸۷). می‌توان استدلال کرد که مستفاد از ظاهر آیه فوق وجوب صیانت نسبت به جهنمی شدن اعضای خانواده است. مخاطب این تکلیف می‌تواند هریک از اعضا باشد، اما متیقّن از آن زوجین می‌باشند که ضمن آنکه باید خود را از عذاب الهی حفظ نمایند باید همسر و فرزندان خود را نیز از عذاب مذکور مصون دارند.

چون در پژوهش حاضر مسئله استیذان زن برای خروج از منزل برای مشاوره مطرح است، روی سخن با مردان است، ملازمه خروج زن برای مشاوره... با عدم تمکین، نشوز و مخالفت با زوج است؛ چون نشوز و عدم تمکین حرام است. بنابراین، آنچه ملازم آن است و موجب پیشگیری از آن می‌شود، واجب است. گاهی مقدمه نشوز و عدم تمکین، مسئله شناختی و فکری است و گاهی فقدان مهارت در اصلاح شناخت در درمان شناختی رفتاری می‌تواند این مسئله خانواده را حل کند. در اینجا می‌توان به ادله وجوب تعلّم احکام مبتلا به استناد کرد. اینجا هم قاعده «حسن تهیه مقدمات اطاعت» که قاعده‌ای عقلی است، مطرح است. (اعرافی، ۱۳۸۵) علت تعلّم، وجوب طریقی دارد و مطابق عقل، برای دفع



ضرر محتمل و تحصیل براءت یقینی باید تعلّم کرد تا حکم واقعی درک شود. اصل ضرورت یادگیری از اینجا ناشی می شود که عقل حکم می کند از ضررهای احتمالی جلوگیری شود؛ زیرا اگر فرد دانش کافی نداشته باشد ممکن است به طور ناخواسته نادرست و برخلاف حق عمل کند. بنابراین، یادگیری نه تنها لازم است، بلکه واجب و ضروری است (اشرفی، ۱۳۹۳).

با توجه به مطالب فوق می توان گفت که رجوع به مشاور پیش از ازدواج برای کسانی که در آستانه ازدواج هستند، اما آگاهی کافی یا مهارت لازم برای تمکین را ندارد، لازم است؛ زیرا از دیدگاه عقل، تعلّم واجب است و با قدرت بر امتثال یقینی نوبت به امتثال احتمالی نمی رسد. چه بسا با تعلّم قبل از وقت، شخص می تواند وظیفه واقعی خود را انجام دهد. اینجا به خاطر دفع ضرر محتمل، تعلّم قبل از وقت نیز واجب است. (اشرفی، ۱۳۹۳). نگرش غالب جامعه این است که این وجوب شامل عبادات است و سایر تکالیف و رفتارها همانند وجوب تمکین و حرمت نشوز در این چارچوب تصور نمی شود.

دوم) ادله عام جواز خروج زوجه بدون اذن زوج از منزل برای مشاوره روان شناختی

الف) قاعده لاضرر: یکی از قواعد مشهور فقهی قاعده «لاضرر» است که برگرفته از حدیثی از رسول اکرم صلی الله علیه و آله می باشد که می فرماید: «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ عَلَى الْمُؤْمِنِ». (عاملی، بی تا، ۳۲/۱۸) قاعده لاضرر بیانگر این است که در شریعت مقدس اسلام هیچ حکمی که موجب ضرر یا ضرار باشد، وجود ندارد (مشکینی، ۱۳۸۶، ص ۲۰۳). این قاعده یکی از پنج قاعده مهم است که در اکثر ابواب فقهی به کار می رود و مسائل فقهی بر آن استوار است. مهم ترین دلیل برای نفی ضرر و ضرار، عقل و نقل است که نقل شامل آیات ۲۳۱ و ۲۳۳ سوره بقره، آیه ۱۰۷ سوره توبه و آیه ۶ سوره طلاق و برخی روایات است.

«ضرر» به معنی انجام کاری که برای یک نفر ناخوشایند یا زیان آور باشد، است. یا ایجاد نقص و نقصان در چیزی؛ یعنی برخلاف منفعت باشد. (جوهری، ۱۳۶۳، ۷۱۹/۲) ضرار بر وزن فعال، مصدر باب مفاعله است. بدین دلیل برخی معتقدند ضرار بر خلاف ضرر - که همیشه از یک طرف بر طرف دیگر صورت می گیرد- بیانگر عملی دوسویه و ورود ضرر از دوطرف است (نراقی، ۱۴۱۷ ه.ق). شارع مقدس در مقام تشریع اولیه، احکام ضرری وضع نکرده است، اما اگر یکی از احکام در مقام عمل برای شخص ضرر ایجاد کند، قاعده لاضرر، آن را مرتفع می کند؛

یعنی هرگاه بر موضوعی عنوان ثانوی ضرر منطبق شود، حکم اولیه آن موضوع منتفی است (علیدوست و عشایری، ۱۳۹۰). براساس تعریف امام خمینی رحمته الله علیه واژه ضرر بیشتر در زیان مالی و جانی به کار می رود، اما واژه ضرار بیشتر در معنای ایجاد فشار، اضطراب، مضایقه و سخت گیری کاربرد دارد (موسوی خمینی، ۱۳۸۵/۱/۳۱).

با توجه به اینکه هدف از مشاوره تخصصی با توصیفی که از مشاوره ارائه شد، حل مشکلات روحی و روانی فردی و یا مسائل خانوادگی است، اگر منع از این خروج مصداق ضرر و ضرار باشد؛ یعنی عدم رجوع زن به مشاور ضرر به خود، به غیر یا به خانواده را در پی داشته باشد و یا سبب ضرر مادی یا معنوی شود، قاعده لاضرر به عنوان حکم ثانوی، دلیلی بر خروج بدون اذن برای مشاوره روان شناختی خواهد بود.

ب) شمولیت ادله رجوع به خبره و کارشناس بر وجوب رجوع به مشاوره روان شناختی: فقها بر وجود سیره عقلا در رجوع به اهل خبره تأکید داشتند و چنین بیان کردند که عقلا در هر حرفه و صنعتی بلکه در تمام امور مربوط به زندگی بر رجوع به متخصص تأکید داشته اند. (خویی، ۱۴۱۸ هـ.ق)

هر انسانی به این مسئله واقف است ممکن نیست هر فردی به تنهایی مسئولیت تحقیق و تلاش علمی کاملی در تمام ابعاد زندگی را برعهده بگیرد. به همین دلیل رویه جوامع بشری بر این استقرار دارد که در هر رشته ای عده ای تخصص یابند و هر فردی در رشته اختصاصی خود به آنچه خود او می شناسد عمل کند و در غیر آن به نظر متخصصین آن رشته اکتفا نماید. (فضل الله، ۱۴۱۸ هـ.ق) با توجه به گفته های فقها درباره اهمیت رجوع به اهل خبر و تجربه، می توان گفت که واقعیت های جامعه هم این موضوع را تأیید می کند. به طوری که در همه زمینه های زندگی، نیاز به مراجعه به افراد متخصص و ماهر مشهود است و مردم هرگاه برای انجام کاری نیازمند تخصص باشند، به اهل فن مراجعه می کنند (موسوی خمینی، ۱۳۷۶؛ نوری همدانی، ۱۳۷۵؛ طباطبایی حکیم، ۱۴۲۲).

سیره عقلا در صورتی معتبر است که شارع با آن مخالف نباشد بلکه مورد تأیید شارع قرار گرفته باشد. در مورد سیره عقلا بر رجوع به اهل خبره، برخی از فقها ضمن اینکه ردع آن را محرز ندانسته اند به دلیل ارتکازی بودن چنین سیره ای، عدم ردع آن را کافی برای

حجیت آن دانسته‌اند. برخی نیز از عدم ردع، اشاره تأیید آن را در این زمینه نتیجه گرفتند به این بیان که این سیره چون از ابتدای حیات بشری وجود داشته و زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه اطهار علیهم السلام نیز به آن عمل می‌شده است، اگر با آن موافق نبودند آن را منع می‌کردند یا اگر منعی بود بیان می‌شد. در نتیجه از عدم منع نسبت به سیره مزبور، موافقت و تأیید معصومین کشف می‌شود. (صدر، ۱۳۷۸) باید گفت که وجوب این مبحث بر نوع انسان‌ها ثابت نشده است و نیاز به تأمل دارد؛ زیرا رجوع به کارشناس و مشاور، حسن عقلی دارد و حکم ارشادی است نه مولوی. فقط می‌توان گفت که اگر عدم رجوع به مشاور مستلزم ضرر متناهی باشد و ضرر برای خود یا غیر یا خانواده را در پیش داشته باشد، ذیل قاعده لاضرر قرار می‌گیرد و رجوع به مشاور خبره برای مداخله در حل بحران و دفع ضرر، وجوب پیدا می‌کند.

۵. بحث و نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف بررسی فقهی حکم اذن زوج برای مشاوره زوجه انجام شد. نتایج بررسی‌ها نشان داد که رجوع به مشاور بدون اذن شوهر در صورت استنکاف شوهر از دادن اذن، حداقل به عنوان حکم ثانوی، مشمول قاعده لاضرر است و اطلاق ادله عدم جواز خروج زن از منزل بدون اذن شوهر تخصیص می‌خورد. ممکن است مطرح شود این مسئله واضح است پس تحقیق حاضر چه ضرورتی دارد؟ باید گفت عمده بحث پژوهش حاضر اهتمام به مسئله و غفلت از رجوع به مشاور در حل مسائل روان‌شناختی و تعارضات زناشویی است. توجه به مشکلات جسمی به دلیل محسوس و ملموس بودن آن و ظهور علائم ظاهری مورد توجه قرار می‌گیرد، اما مشکلات و مسائل روحی و روانی به سبب غیر محسوس و ملموس بودن و فقدان علائم ظاهری جسمی، مورد غفلت قرار می‌گیرد. در عصر حاضر از سویی با بسط و گسترش رسانه‌های نوین و ایجاد دهکده جهانی، کم‌رنگ شدن باورهای دینی و ایجاد تعارض ارزش‌های خانواده مشاهده می‌شود و از سوی دیگر جایگزینی خانواده هسته‌ای به خانواده‌های گسترده پیشین و کاهش نقش خانواده‌های زوجین و بزرگان در حل اختلافات زوجین، سبب افزایش روزافزون آمار طلاق و فروپاشی خانواده شده است. اهتمام به مسئله مشاوره روان‌شناختی، زوج‌درمانی و خانواده‌درمانی می‌تواند

با پیشگیری از شقاق و تعارضات عمیق‌تر، سلامت ارتباطی خانواده را بازگردانده و از سیر تصاعدی آمار طلاق جلوگیری کند.

می‌توان پیشنهادهاتی را به دستگاه‌های اجرایی نهادهای آموزشی، پژوهشی، تربیتی و فرهنگی ارائه داشت، تا فرهنگ بهره‌گیری از مشاوره روان‌شناختی در درمان بیماری‌های روحی روانی و تعارضات خانوادگی همانند بهره‌گیری از پزشک و متخصص در درمان بیماری‌های جسمی در جامعه نهادینه شود. برخی از پیشنهادها عبارتند از:

- توجه به پرورش و تربیت متخصصان متعهد. حل مشکلات روان‌شناختی با رویکرد سکولار نمی‌تواند هدف اصلی فرد و خانواده را که رشد و تعالی و دستیابی به سعادت است، تأمین کند. این مهم اهتمام بیش از پیش به رشته‌های روان‌شناسی اسلامی و روان‌شناسی قرآن بنیان را در حوزه‌های علمیه و مؤسسه‌های آموزشی می‌طلبد.

- ورود برخی دروس در مقطع دبیرستان و دانشگاه به عنوان راهکاری پیشگیرانه در بروز آسیب‌های خانواده. دروسی که ضمن آگاهی دختران و پسران جوان با تکالیف و حقوق خود در خانواده، با شناخت تفاوت‌های روان‌شناختی زن و مرد و آموزش مهارت‌های ارتباطی لازم از آمادگی لازم برای تشکیل خانواده برخوردار شوند. امروز تمرکز مراکز آموزشی بر آمادگی‌های اقتصادی و شغلی است و این مهم مغفول مانده است.

- الزامی کردن حضور در کارگاه‌های مهارت‌های زندگی، همسررداری و... برای زوجین جوان در شرف تشکیل خانواده و قبل از ثبت عقد ازدواج رسمی.

- حمایت مالی دولت در حل تعارض‌های زناشویی و خانوادگی پیش از اینکه با هزینه‌های مالی و اجتماعی و اخلاقی طلاق و فروپاشی خانواده‌ها مواجه شود؛ زیرا یکی از موانع زوجین در رجوع به مشاور هزینه‌های سنگین مشاوره‌های روان‌شناختی و خانواده‌درمانی است. همچنین لازم است تعرفه‌های درمان روان‌شناختی نیز تحت پوشش بیمه قرار گیرد.

فهرست منابع

- * قرآن کریم (۱۳۸۰). مترجم: مکارم شیرازی، ناصر. تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
* نهج البلاغه (۱۳۷۹). مترجم: دشتی، محمد. قم: انتشارات مشهور.

۱. أبو الصلاح، الحلبي (۱۴۰۳ هـ.ق). *الكافي في الفقه*. اصفهان: مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام.
۲. احمدوند، خليل الله، و آزادی، ستاره (۱۳۹۹). بررسی فقهی و حکم تکلیفی اذن زن از شوهر هنگام خروج از منزل. *نشریه قانون یار*، ۴(۱۱)، ۳۷۷-۴۰۰.
۳. احمدی، سیدمهدی، و سلیلی، سیدعلی (۱۳۸۹). بررسی فقهی مسئله خروج زن از منزل بدون اذن شوهر. *نشریه فقه و مبانی حقوق اسلامی*، ۷(۲۲)، ۱۱-۲۹.
۴. احمدیان، عبدالرسول، احمدی، محمدمهدی، مرادخانی، احمد، و عابدیان کلخوران، حسن (۱۳۹۴). مطالعه تطبیقی محدوده استیذان زوجه برای خروج از منزل در فقه فریقین. *نشریه پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی*، ۱۲(۴۲)، ۱۱-۲۸.
۵. اشرفی شاهرودی، مصطفی (۱۳۹۳). *درس خارج فقه: لزوم تعلم احکام*. مشاهده شده در وبسایت <https://eshia.ir/feqh/archive>.
۶. اصفهانی، سیدابوالحسن، و موسوی خمینی، روح الله (۱۳۸۰). *وسيلة النجاة*. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.
۷. اعرافی، علیرضا (۱۳۸۵). *درس خارج فقه تربیتی: احکام تعلیم و تعلم*. مشاهده شده در وبسایت <https://eshia.ir/feqh/archive/text/arafi/tarbiat> ۸۵۰۲۰۶/۸۴/ir/feqh/archive/text/arafi/tarbiat
۸. اعرافی، علیرضا (۱۳۸۷). *درس خارج فقه تربیتی: وجوب تربیت*. مشاهده شده در وبسایت <https://www.eshia.ir/feqh>.
۹. اکبری راد، طیه، و ملک زاده، فهیمه (۱۳۸۸). معناشناسی معروف در قرآن و رابطه آن با حقوق زن در خانواده. *نشریه فقه و حقوق خانواده*، ۱۴(۵)، ۷۰-۸۵.
۱۰. اهرمیان، افشین، سودانی، منصور، و حسین پور، محمد (۱۳۸۹). اثربخشی آموزش رویکرد راه حل محور به شیوه گروهی بر شادمانی و سازگاری زناشویی زوج‌های مراجعه‌کننده به مراکز مشاوره خانواده شهر بوشهر. *نشریه پژوهش‌های مشاوره تازه‌ها و پژوهش‌های مشاوره*، ۹(۳۶)، ۷-۲۸.
۱۱. ایزدی، مریم، و معین فر، روح اله (۱۳۹۹). اثربخشی زوج درمانی رفتاری-ارتباطی بر تعارضات زناشویی و عملکرد خانواده. *نشریه سنجش و پژوهش در مشاوره و روان‌شناسی*، ۲(۵)، ۶۵-۷۷.
۱۲. آملی، میرزا محمدتقی (۱۳۸۰). *مصابح الهدی فی شرح العروة الوثقی*. تهران: مؤلف.
۱۳. بیروین، فرهاد، و حسینی، وحیده (۱۳۹۲). شرایط قلمرو و آثار فقهی و حقوقی ریاست زوج در رابطه با زوجه. *نشریه پژوهش حقوق خصوصی*، ۲(۳)، ۶۵-۹۴.
۱۴. تبریزی، مصطفی، دیباییان، شهرزاد، کاردانی، مزده، و جعفری، فروغ (۱۳۹۱). *فرهنگ توصیفی خانواده و خانواده درمانی*. تهران: فراوان.
۱۵. تبریزی، میرزاجواد (۱۳۸۰). *المسائل المنتخبة*. قم: دارالصدیقه الشهیده.
۱۶. جان بزرگی، مسعود (۱۳۹۵). اثر خانواده درمانگری سیستمی معنوی بر رضایت زناشویی و کنش‌وری خانواده (الگوی مهر و قدرت). *نشریه پژوهش‌نامه اسلامی زنان و خانواده*، ۴(۱۱)، ۳۸-۹۰.
۱۷. جبعی العاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی (۱۳۸۳). *تحریر الروضة فی شرح اللمعة الدمشقیة*. تهران: سمت.
۱۸. جبعی عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی (۱۴۱۳ هـ.ق). *مسالك الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام*. قم: المعارف الإسلامی.
۱۹. جدیری، جعفر، فتحی آشتیانی، علی، موتابی، فرشته، و حسن آبادی، حمیدرضا (۱۳۹۶). اثربخشی زوج درمانی با رویکرد اسلامی بر رضایت زناشویی. *نشریه مطالعات اسلام و روان‌شناسی*، ۱۱(۲۰)، ۷-۳۷.
۲۰. جمعی از پژوهشگران (۱۴۲۳ هـ.ق). *موسوعة الفقه الإسلامی طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام*. قم: مؤسسه دائرة.
۲۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۱). *تفسیر سوره نساء آیه ۳۴ و ۳۵*. مشاهده شده در وبسایت <https://sath3.eshia.ir/feqh/archive/text/javadi/tafsir/77777/71>
۲۲. جوهری، اسماعیل بن جماد، و محمد بن ابی بکر مختار (۱۳۶۳). *الصالح تاج اللغة وصاح العربیة*. تهران: ناصر خسرو.
۲۳. حسن زاده، مهدی (۱۳۸۸). مبانی فقهی اعتبار نظر اهل خبره. *نشریه حقوق*، ۴۰(۲)، ۱۲۵-۱۳۷.
۲۴. حسینی، سید حمیدرضا، و علی پور، مهدی (۱۳۸۶). روش شناسی اجتهاد و اعتبارسنجی معرفتی آن. *نشریه روش‌شناسی علوم انسانی (حوزه و دانشگاه)*، ۱۳(۵۰)، ۹-۲۴.
۲۵. حسینی شیرازی، سید محمد (۱۴۲۳ هـ.ق). *تقریب القرآن الی الاذهان*. بیروت: دارالعلوم.
۲۶. خمینی، سید روح الله (۱۳۷۶). *الاجتهاد والتقلید*. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.

۲۷. خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۸ ه.ق). *التنقیح فی شرح العروة الوثقی (تقریرات به قلم علی غروی)*. قم: مؤسسه احیاء الآثار الامام الخویی.
۲۸. خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۷ ه.ق). *الهدایة فی الأصول*. قم: صاحب الامر علیه السلام.
۲۹. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد (۱۴۱۳ ه.ق). *المفردات فی غریب القرآن*. بیروت: دارالعلم.
۳۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۶ ه.ق). *مفردات الفاظ القرآن*. دمشق: دارالقلم.
۳۱. رحمانی، اعظم، مرقاتی خویی، عفت السادات، صادقی، نرجس، و اله قلی، لیل (۱۳۹۰). ارتباط رضایت جنسی و رضایت از زندگی زناشویی. *نشریه پرستاری ایران*، ۲۴ (۷۰)، ۸۲-۹۰.
۳۲. رهبر، مهدی (۱۳۹۳). محدوده شرعی تمکین عام زوجه. *نشریه پژوهش های فقهی*، ۱۲ (۱)، ۶۱-۸۲.
۳۳. زهرکار، کیانوش، و جعفری، فروغ (۱۳۹۷). *مشاوره خانواده (مفاهیم، تاریخچه، فرایند و نظریه ها)*. تهران: ارسباران.
۳۴. ساسان پور، مهشید (۱۳۹۳). *تأثیر بازسازی شناختی بر کاهش مشکلات جنسی (نان ارگانیک) و رضایت جنسی زوجین*. کنگره ملی آسیب شناسی خانواده. تهران.
۳۵. سبزواری نجفی، محمد بن حبیب الله (۱۴۱۹ ه.ق). *الجديد فی تفسیر القرآن*. بیروت: دارالتعارف.
۳۶. سبزواری، سید عبد الأعلى (۱۴۱۳ ه.ق). *مذهب الأحكام فی بیان الحلال والحرام*. قم: دفتر آیت الله سبزواری.
۳۷. سید محرمی، ایمان، قنبری هاشم آبادی، بهرام علی، و اصغری ابراهیم آباد، محمد جواد (۱۳۹۵). اثربخشی مشاوره گروهی به روش ساختاری بر عملکرد خانواده و رضایت زناشویی. *نشریه پژوهش های روان شناسی بالینی و مشاوره*، ۲ (۶)، ۶۳-۷۸.
۳۸. شتر، سید عبدالله بن محمد رضا (۱۴۰۷ ه.ق). *الجمهور الثمین فی تفسیر الکتاب المبین*. کویت: مکتب الالفین.
۳۹. شتر، سید عبدالله بن محمد رضا (۱۴۱۳ ه.ق). *تفسیر القرآن الکریم*. بیروت: دارالبلاغه.
۴۰. شریف لاهیجی، بهاء الدین محمد بن اشکوری دیلمی (۱۳۷۳). *تفسیر شریف لاهیجی*. تهران: دفتر نشر داد.
۴۱. شفیع آبادی، عبدالله (۱۴۰۸). *راهنمایی و مشاوره تحصیلی و شغلی (مفاهیم و کاربردها)*. تهران: انتشارات سمت.
۴۲. صدر، سید رضا (۱۳۷۸). *الاجتهاد والتقليد*. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۴۳. صفایی، حسین، و امامی، اسدالله (۱۳۹۰). *مختصر حقوق خانواده*. تهران: انتشارات میزان.
۴۴. طباطبایی محمد حسین (۱۳۶۳). *تفسیر المیزان*. مترجم: موسوی همدانی، محمد باقر. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴۵. الطباطبایی الحکیم، السید محسن (۱۳۹۱ ه.ق). *مستمسک العروة الوثقی*. نجف الاشرف: مطبعة الاداب.
۴۶. طباطبایی، سید علی (۱۴۱۸ ه.ق). *ریاض المسائل فی تحقیق الأحكام بالدلائل*. قم: آل البيت علیه السلام.
۴۷. طبرسی، امین الدین ابوعلی فضل بن حسن (۱۴۰۶ ه.ق). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دارالمعرفة.
۴۸. طبرسی، فضل بن حسن (بی تا). *تفسیر مجمع البیان*. مترجم: نوری، حسین، و مفتاح، محمد. تهران: انتشارات فراهانی.
۴۹. طریحی، فخرالدین بن محمد، (۱۳۷۵). *مجمع البحرين و مطلع النیرین*. تهران: مرتضوی.
۵۰. عاملی، علی بن حسین (۱۴۱۳ ه.ق). *الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز*. قم: دارالقرآن الکریم.
۵۱. عاملی، محمد بن علی موسوی (۱۴۱۱ ه.ق). *مدارک الأحكام فی شرح عبادات شرائع الاسلام*. بیروت: آل البيت علیه السلام.
۵۲. العریضی، علی بن جعفر (۱۴۰۹ ه.ق). *مسائل علی بن جعفر علیه السلام و مستدرکها*. قم: آل البيت علیه السلام.
۵۳. علی دوست، ابوالقاسم، و عشایری منفرد، محمد (۱۳۹۰). بازپژوهی خروج از منزل بدون اذن شوهر از منظر قاعده لاضرر. *نشریه مطالعات راهبردی زنان*، ۵۱ (۱)، ۴۳-۷۳.
۵۴. فاضل لنکرانی، محمد موحّدی (۱۴۲۱ ه.ق). *النکاح: تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسيلة*. قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیه السلام.
۵۵. الفراهیدی، الخلیل بن احمد (۱۴۰۹ ه.ق). *العين*. قم: مؤسسه دارالهجرة.
۵۶. فروتن، سید کاظم، و اخوان تقوی، محمد حسین (۱۳۹۰). بررسی نقش سلامت جنسی در خانواده ایرانی. *نشریه قضاوت*، ۷۱ (۱)، ۲۸-۳۳.
۵۷. فضل الله، سید محمد حسین (۱۴۱۸ ه.ق). *الفتاوی الواضحة*. بیروت: دارالملک.
۵۸. فضل الله، محمد حسین (۱۴۲۰ ه.ق). *دنیا المرأة*. قم: دارالملک للطباعة و النشر و التوزیع.
۵۹. قرشی، سید علی اکبر (۱۴۱۲ ه.ق). *قاموس قرآن*. تهران: دارالکتب الاسلامیة.
۶۰. قرشی بنابی، سید علی اکبر (۱۳۷۷). *تفسیر احسن الحدیث*. تهران: بنیاد بعثت.
۶۱. قمی مشهّدی، محمد بن محمد رضا (۱۳۶۸). *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب*. تهران: وزارت ارشاد اسلامی.

۶۲. کارسلون، کارن جی.، ایزنستات، استفانی ا.، و زیپورین، ترا (۱۳۸۲). *بهداشت روانی زنان*. مترجم: ابوالمعالی، خدیجه. صابری، هائیده. لطیفی، ژینوس. و محی‌الدین بناب، مهدی. تهران: ساوالان.
۶۳. کریمپور، اشرف (۱۳۹۵). بررسی آثار فقهی حقوقی نشوز همسران. *نشریه نامه جامعه*، ۱۱۷ (۱۳)، ۱۳۱-۱۶۲.
۶۴. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ ه.ق). *الکافی*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۶۵. کیان، فرناز.، اعتمادی، عذرا.، و بهرامی، فاطمه (۱۳۹۹). اثربخشی زوج‌درمانی گروهی هیجان‌مدار بر دلبستگی زوجین و شادمانی زناشویی. *نشریه دانش و پژوهش در روان‌شناسی کاربردی*، ۲۱ (۱)، ۷۲-۸۳.
۶۶. گلدینگ، ساموئل تی (۱۳۹۷). *اصول و مبانی مشاوره*. مترجم: گنجی، مهدی. تهران: انتشارات ساوالان.
۶۷. گنجی، حمزه (۱۳۸۹). *بهداشت روانی*. تهران: ارسباران.
۶۸. مصطفوی فرد، حامد.، و ایماندار، حمید (۱۳۹۶). رویکرد اندیشوران شیعه به مفهوم قوامیت مرد در آیه ۳۴ سوره نساء. *نشریه آموزه‌های قرآنی*، ۱۴ (۲۶)، ۸۱-۱۰۴.
۶۹. مغنیه محمد جواد (۱۴۲۴ ه.ق). *تفسیر الکاشف*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۷۰. موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۸۵). *الرسائل*. قم: اسماعیلیان.
۷۱. نجفی، زین‌العابدین (۱۳۹۱). خروج زن از منزل و اذن شوهر از منظر فقه امامیه. *نشریه فقه و مبانی حقوق اسلامی*، ۴۵ (۲)، ۱۰۳-۱۲۳.
۷۲. نجفی، محمد بن حسن (۱۳۶۲). *جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۷۳. نجفی خمینی، محمد جواد (۱۳۹۸). *تفسیر آسان*. تهران: اسلامیه.
۷۴. نراقی، مولی‌احمد بن محمد مهدی (۱۴۱۷ ه.ق). *عوائد الایام فی بیان قواعد استنباط الاحکام و مهمات مسائل الحلال والحرام*. قم: مکتب العالم الاسلامی.
۷۵. نودری فردوسی، محمد (۱۴۰۲). تحلیل فقهی حقوقی استیذان زن از شوهر در خروج از منزل با تأکید بر قاعده معروف. *نشریه پژوهش‌های فقهی*، ۱۷ (۴)، ۱۴۰-۱۴۲۲.
۷۶. نوری همدانی، حسین (۱۳۷۵). *الاجتهاد والتقلید*. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
77. Falender, C. A., & Shafranske, E. P. (2019) *Consultation in Psychology A Competency-Based Approach Publication*. American Psychological Association
78. Patterson, C. H. (1986). *Theories of Counseling and Psychotherapy*. New York: Harper & Row.





اساسی سازی نهاد خانواده: مطالعه تطبیقی جایگاه خانواده در قوانین اساسی کشورهای اسلامی و اروپایی

علی مشهدی^۱، سیده مینا موسوی^۲

چکیده

در قوانین اساسی برخی کشورها اصل مستقلی بر موضوع خانواده و لزوم حمایت دولت از نهاد خانواده اختصاص داده شده است. این موضوع نشان دهنده اهمیت قانون گذاران به موضوع خانواده است. در دو دهه گذشته قانون اساسی به طور فزاینده ای در حل و فصل مسائل حقوق خانواده نقش ایفا کرده است. پژوهش حاضر با هدف بررسی این مسئله که نهاد خانواده در قوانین اساسی کشورهای غربی و اسلامی چگونه تدوین و قانون گذاری شده است، انجام شد. بدین منظور، قانون اساسی برخی کشورهای اروپایی و کشورهای مسلمان شامل هشت کشور اروپایی (آلمان، اسپانیا، پرتغال، لهستان، سوئیس، یونان، کرواسی) و هشت کشور مسلمان (کویت، سوریه، عربستان، بحرین، مصر، پاکستان، افغانستان) به شیوه تحلیلی- اسنادی با تأکید بر تطبیق قوانین بررسی شد. نتایج نشان داد اگرچه تشکیل و اداره خانواده یکی از مسائل مربوط به روابط شخصی و خصوصی افراد است، چون خانواده واحد بنیادین جامعه و محلی است این نهاد اهمیت ویژه ای برای قانون گذاران داشته است، تاجایی که از دایره روابط خصوصی اشخاص خارج و به حوزه حقوق عمومی وارد شده است. نتایج و دستاورد پژوهش حاضر می تواند مورد توجه مقنن و نهاد پاسدار قانون اساسی در ایران (شورای نگهبان) و سایر کشورها قرار گیرد.

واژگان کلیدی: خانواده، قانون اساسی، اساسی سازی، کشورهای اسلامی، کشورهای اروپایی.

DOI: 10.22034/IJWF.2024.18614.2268

نوع مقاله: پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۲۲ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۵/۱۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۳۱

۱. دانشیار گروه حقوق عمومی و بین الملل، دانشکده حقوق، دانشگاه قم، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: Droitenviro@gmail.com

0000-0001-8439-1384

۲. کارشناس ارشد حقوق عمومی، دانشکده حقوق، دانشگاه قم، قم، ایران.

Email: m.mousavi.1795@gmail.com

0000-0002-9763-6499

Constitutionalization of the Family: A Comparative Study of the Family Position in the Constitutions of Islamic and European Countries

Ali Mashhadi,¹ Seyedeh Mina Mousavi²

In the constitutions of some countries, an independent principle has been dedicated to the issue of the family and the need for the state to support the family. This indicates the importance that legislators attach to the issue of the family. In the past two decades, the constitution has increasingly played a role in resolving family law issues. The current study was conducted with the aim of examining how the family has been formulated and legislated in the constitutions of Western and Islamic countries; thus, the constitutions of some European and Muslim countries, including eight European countries (Germany, Spain, Portugal, Poland, Switzerland, Greece, Croatia) and eight Muslim countries (Kuwait, Syria, Saudi Arabia, Bahrain, Egypt, Pakistan, Afghanistan), were examined in an analytical-documentary manner with an emphasis on the compatibility of laws. The results showed that although the formation and management of the family is one of the issues related to the personal and private relations of individuals, since the family is the fundamental unit of society and the locality, it has had a special importance for legislators of constitutions to the extent that it has left the circle of private relations of individuals and entered the field of public law. The results and achievements of this study can be of interest to the legislators and the constitutional guardianship body in Iran (Guardian Council) and other countries.

Keywords: family, constitution, constitutionalization, Islamic countries, European countries.

DOI: 10.22034/IJWF.2024.18614.2268

Paper Type: Research

Data Received: 2024/05/11

Data Revised: 2024/07/31

Data Accepted: 2024/08/21

1. Associate Professor, Department of Public and International Law, Faculty of Law, University of Qom, Qom, Iran.(Corresponding Author)

Email: droitenviro@gmail.com

 0000-0001-8439-1384

2. M.A. in Public Law, Faculty of Law, University of Qom, Qom, Iran.

Email: m.mousavi.1795@gmail.com

 0000-0002-9763-6499

خانواده واحد بنیادین جامعه و کانون اصلی رشد و تعالی است. توافق عقیدتی و آرمانی در تشکیل خانواده، زمینه‌ساز حرکت تکاملی و رشدیابنده انسان است. این موضوع، اصلی اساسی است و فراهم کردن امکانات برای نیل به این مقصود از وظایف حکومت‌هاست. خانواده پیش از آنکه سازمان حقوقی باشد نهاد اجتماعی شناخته شده و ممتاز است. بنابراین، مفهوم آن تا حد زیادی تابع نظام سیاسی جامعه است. می‌توان گفت خانواده با جامعه زندگی مشترک دارد و پایه‌پای آن تحول یافته است. (صبحی، ۱۳۹۳) در عصر حاضر به دلایل مختلفی مانند فردگرایی، انقلاب جنسیتی، تأکید بیش از حد بر تشابه حقوقی در جنس و تغییر در نگرش افراد و سبک زندگی آنها خانواده در معرض فروپاشی قرار گرفته است. در بیشتر جوامع، برنامه‌ریزی‌ها و سیاست‌گذاری‌ها در مورد خانواده در فضای دوگانگی فرد و خانواده دیده می‌شود (صبحی، ۱۳۹۳). پیش‌بینی قوانین بنیادی درباره خانواده‌ها در قانون اساسی کشورها سندی اساسی است که خانواده‌ها را برای دهه‌ها، حتی نسل‌های آینده صیانت می‌کند. اصول درست و منطقی قوانین اساسی در ساختار و فرهنگ خانواده‌ها جای می‌گیرد و همه افراد به این باور می‌رسند که این اصول بر خانواده حاکم بوده و کلید اصلی استحکام خانواده‌ها در پایداری به این اصول است (مک‌لین^۱، ۲۰۰۶).

با این وجود، برخی از صاحب‌نظران معتقدند که حتی بدون وجود اصل مستقلی در مورد نهاد خانواده در قانون اساسی، دولت‌ها موظف به محافظت و پاسداری از حقوق بنیادین انسان‌ها هستند؛ زیرا این حقوق قبل از قانون اساسی و پیدایش دولت‌ها وجود داشته و دولت‌ها فقط مسئول حفظ و نگهداری از این حقوق هستند. (کیان‌پور، ۱۳۹۸) در قانون اساسی کشورهای آمریکا، نروژ، فنلاند، فرانسه و لبنان اصل مستقلی در مورد خانواده وجود ندارد، اما در قانون اساسی کشورهای ایران، افغانستان، ژاپن، تایلند، الجزایر، سوریه، عراق، کویت، مراکش، گرجستان، کرواسی، اسپانیا، ایتالیا و آلمان اصل مستقلی به موضوع خانواده اختصاص یافته است (کیان‌پور، ۱۳۹۸). اعلامیه جهانی حقوق بشر تصدیق می‌کند که «خانواده واحد طبیعی و بنیادی جامعه است و از حمایت جامعه و دولت برخوردار است». اظهارات



مشابهی در مورد اهمیت و نقش اساسی برای خانواده‌ها در ده‌ها کنوانسیون و قراردادهای بین‌المللی دیگر یافت می‌شود (لایند^۱، ۲۰۱۰). قانون اساسی برخی کشورها و مفاد آن تلاش‌ها و استراتژی‌های مدافعان حقوق زنان را آگاهانه و هدفمند کرده است. مفاد مربوط به جنسیت بیانگر این است که قانون اساسی در مورد تبعیض جنسیتی مخالفت کرده و حقوق برابری را از نظر اجتماعی و سیاسی برای مردان و زنان قائل است. تاکنون جایگاه نهاد خانواده در قوانین اساسی برخی کشورهای اروپایی و مسلمان به طور تطبیقی بررسی نشده است. عمده مطالعات پیشین در حوزه خانواده و قانون اساسی مربوط به نهاد ازدواج و طلاق در قانون اساسی، برابری جنسیتی در قانون اساسی، حقوق زنان و قانون اساسی بوده است. برای مثال پرسیلا لمبرت و درسیلا اسکرابنر در سال ۲۰۱۳ مقاله‌ای با عنوان مقررات قانون اساسی و حقوق زنان، که مطالعه‌ای تطبیقی بین کشورهای آرژانتین، شیلی، بوتسوانا و آفریقای جنوبی است، منتشر کردند.

در سال ۲۰۱۰ مقاله‌ای از لایند واردلی با عنوان قانون اساسی ازدواج و قانون اساسی ملل را منتشر شد که در آن نهاد ازدواج در قوانین اساسی کشورهای جهان بررسی شده است. در این پژوهش برای نخستین بار، جایگاه نهاد خانواده در قوانین اساسی کشورهای آلمان، اسپانیا، پرتغال، ایتالیا، لهستان، سوئیس، یونان، کرواسی، کویت، ایران، سوریه، عربستان، بحرین، مصر، پاکستان، افغانستان به صورت تطبیقی بررسی شده است. پرسش اصلی تحقیق این است که قوانین اساسی این کشورها چه جایگاهی برای نهاد خانواده در نظر گرفته‌اند. نتایج پژوهش می‌تواند مورد استفاده مقنن قانون اساسی، اسناد بالادستی و نهاد ناظر قانون اساسی در ایران باشد. رویکرد کلی موضوعات کلان حقوق خانواده در قوانین اساسی کشورهای اسلامی و اروپایی می‌تواند مورد توجه مقنن اساسی و عادی قرار گیرد.

۲. چارچوب نظری پژوهش

۲-۱. اساسی‌سازی نهاد خانواده: مفهوم و قلمرو

اساسی‌سازی به فرآیند تغییر و تحولی می‌گویند که به سبب رخنه و نفوذ هنجارهای اساسی در گرایش‌های مختلف علم حقوق (از جمله حقوق خانواده) و آمیختن مجموعه نظم حقوقی

1. Lynnd, w.

به این هنجارها ایجاد می‌شود (تقی‌زاده دوغیکلا، ۱۳۸۳) که به صورت دو حالت اساسی سازی شکلی یا ماهوی است (مشهدی، ۱۳۹۳). در بسیاری از قوانین اساسی کشورهای جهان، اصل مستقلی به موضوع نهاد خانواده اختصاص داده شده است، ولی اساسی سازی شکلی نهاد خانواده و اشاره صرف به آن در متن قانون اساسی کافی نیست، بلکه این امر می‌تواند آثار حقوقی متعددی را در نظم هنجاری به دنبال داشته باشد. برخی از حقوق دانان، نفس اختصاص مواد ویژه به موضوعی مانند خانواده در قوانین اساسی را حاکی از عملی نمادین می‌دانند (گرچی ازندیانی، ۱۳۸۸). به همین دلیل، سبب اساسی سازی نهاد خانواده می‌تواند واجد آثار بنیادین هنجار مرجع در نظام قضایی، تقنینی و اجرایی باشد (ساین^۱، ۲۰۱۹؛ میلارد^۲، ۲۰۰۵). در پژوهش حاضر موضوع نهاد خانواده و حمایت از آن، نهاد ازدواج و اصل برابری جنسیتی در قوانین اساسی کشورهای مطرح و بررسی شد.

۲-۲. اساسی سازی نهاد خانواده در قوانین اساسی کشورهای مسلمان

در قوانین اساسی برخی کشورهای اسلامی مانند ایران، نهاد خانواده اهمیت ویژه دارد. این اهمیت، حاکی از جایگاه مهم موضوع خانواده در منابع کلان نظام حقوقی است و اساسی سازی شکلی و ماهوی را به دنبال دارد.

۲-۲-۱. اساسی سازی نهاد خانواده در قانون اساسی ایران

در قانون و حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، توجه ویژه‌ای به نهاد خانواده شده است. براساس بخشی از اصل دهم قانون اساسی، خانواده واحد بنیادی جامعه اسلامی است. همه قوانین و مقررات و برنامه‌ریزی‌های مربوط باید برای آسان کردن تشکیل خانواده، پاسداری از قداست آن و استواری روابط خانوادگی بر پایه حقوق و اخلاق اسلامی باشد. در رویه نهاد ناظر قانون اساسی و در سیاست‌های کلان و اسناد بالادستی مانند سیاست‌های کلی خانواده (ابلاغی از سوی رهبر انقلاب در سال ۱۳۹۵) قانون تسهیل ازدواج جوانان مصوب ۱۳۸۴، برخی مواد قانون مدنی و قانون حمایت خانواده (مصوب ۱۳۹۱) نیز به شاخصه‌های مورد اشاره در قانون اساسی توجه شده است. (شریعتی، بهرامی و صفدرزاده، ۱۴۰۲) علاوه بر این اصل بنیادین در

سایر اصول و بخش‌های قانون اساسی نیز به خانواده توجه ویژه‌ای شده است که می‌توان به مقدمه قانون اساسی و اصول ۳، ۱۰، ۲۱، ۲۸، ۳۱ و ۴۳ اشاره کرد. این اصول، قیومت، حضانت، زنان سالخورده، ولی شرعی و نظایر آن را شامل می‌شود. در مورد عدم موفقیت نظام حقوقی در اجرای کامل این موارد انتقاداتی نیز شده است (فرهنگی، روشن، و میرزایی امیرآبادی، ۱۳۹۳)؛ هرچند در این مورد قوانین و مقررات مناسبی دیده می‌شود.

۲-۲. اساسی‌سازی نهاد خانواده در قانون اساسی کویت

در اصل نهم قانون اساسی کشور کویت از نهاد خانواده به‌طور صریح حمایت شده است که خانواده را اساس جامعه می‌داند. این قانون، دولت را به حمایت از خانواده از راه اتخاذ تصمیمات و سیاست‌گذاری موظف می‌کند. قانون حمایت از خانواده کویت در سال ۱۹۸۴ تصویب شد. (مکتبی، ۲۰۱۶) در قانون اساسی کشور کویت اصل مستقلاً در مورد نهاد ازدواج وجود ندارد؛ زیرا دین رسمی این کشور دین اسلام معرفی شده است. بدیهی است که تشکیل خانواده براساس تعالیم دین اسلام فقط با نهاد ازدواج میسر است، اما دولت را موظف به حمایت از نهاد ازدواج و تسهیل این امر نکرده است. در قانون اساسی این کشور برای استحکام بنیان خانواده و حل مشکلات خانواده‌های پرجمعیت یا تک‌والد، تکلیفی برای دولت مشخص نشده است. اصل برابری جنسیتی و برابری حقوق زن و مرد در اصل ۲۹ قانون اساسی این کشور تصریح شده است (مکتبی، ۲۰۱۶).

۲-۳. اساسی‌سازی نهاد خانواده در قانون اساسی سوریه

قانون اساسی سوریه نهاد خانواده را کانون اساسی جامعه معرفی و دولت را به حمایت از نهاد خانواده موظف کرده است. براساس بند دوم اصل ۴۴ قانون اساسی این کشور، دولت موظف به حمایت از نهاد ازدواج است و لزوم سیاست‌گذاری برای برطرف کردن مشکلات مالی و اجتماعی برای تحقق امر ازدواج را برای دولت خاطرنشان می‌کند. در بند یکم اصل ۴۶ قانون اساسی کشور سوریه، دولت موظف است که هنگام بروز مشکلاتی مانند ازکارافتادگی، فقدان سرپرست، پیری و بیماری از خانواده‌ها حمایت کند. قانون اساسی این کشور براساس اصل ۴۵، حضور زنان در عرصه‌های سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی را تسهیل می‌کند. به موجب اصل ۲۵ قانون اساسی این کشور، زنان و مردان

حقوق اجتماعی و فرهنگی یکسان و برابر دارند و اصل برابری جنسیتی به صراحت بیان شده است. (رابو،^۱ ۲۰۱۶)

۲-۲-۴. اساسی سازی نهاد خانواده در قانون اساسی عربستان

قانون اساسی عربستان، اصل مستقلى را به تکریم نهاد خانواده اختصاص داده است. براساس اصل نهم قانون اساسی عربستان، خانواده، واحد بنیادین جامعه سعودی معرفی و اساس خانواده برپایه ایمان، عبودیت و اطاعت نسبت به خدا گذاشته شده است. براساس اصل دهم قانون اساسی این کشور، دولت موظف است در راستای حفظ ارزش های دینی و عربی در درون نهاد خانواده سیاست گذاری کند، اما در قانون اساسی عربستان نسبت به اتخاذ اقدامات و سیاست های رفاهی برای حمایت از نهاد خانواده، تکلیفی برای حکومت و دولت ارائه نشده است. در قانون اساسی کشور عربستان، اصلی به نام اصل برابری جنسیتی وجود ندارد و زنان و مردان در عرصه های اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی به ویژه اشتغال، حقوق یکسانی ندارند. بر همین اساس، هیچ قانونی برای حمایت از حقوق زنان در خانواده و اجتماع وجود ندارد. (قانون اساسی عربستان^۲، ۲۰۱۳)

۲-۲-۵. اساسی سازی نهاد خانواده در قانون اساسی بحرین

قانون اساسی بحرین، خانواده را بنیان و اساس جامعه می داند. براساس بند الف از اصل پنجم قانون اساسی بحرین، خانواده نهادی است که بر مبنای تعالیم اسلام تشکیل شده و کارکرد آن براساس فرامین اسلام تعریف می شود. براساس بند ب از اصل پنجم قانون اساسی این کشور، زنان با رعایت شروطی مانند عدم نقض قوانین دین اسلام و حفظ مصلحت خانواده می توانند در حوزه های سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی مانند مردان و برابر با آنها فعالیت کنند و دولت این امر را تضمین می کند. کشور بحرین در قانون اساسی خود اصل برابری جنسیتی را به صراحت بیان کرده است. براساس اصل ۱۸ قانون اساسی این کشور افراد از نظر جنسیت، حقوق یکسان دارند. (قانون اساسی بحرین^۳، ۲۰۱۷)

1. Rabo, A.
2. Saudi Arabia constitution
3. Bahrain constitution

۲-۲-۶. اساسی سازی نهاد خانواده در قانون اساسی مصر

قانون اساسی مصر، خانواده را کانون اساسی جامعه معرفی می کند و اصل مستقلى به تکریم نهاد خانواده اختصاص داده است. براساس اصل دهم قانون اساسی مصر، بنیان خانواده بر پایه مذهب، اخلاق و میهن پرستی تشکیل می شود و خانواده را اصل و محور تشکیل دهنده جامعه می داند. جامعه مصری از نهاد خانواده آغاز می شود و حکومت موظف است در حفظ کيان خانواده و استحکام بنیان خانواده تلاش کند. براساس اصل یازدهم قانون اساسی این کشور، حکومت باید در سیاست گذاری های خود مبنی بر اشتغال زنان این مسئله را در نظر داشته باشد که اشتغال زنان در قبال وظایف و کارکرد آنها در درون خانواده تداخل ایجاد نکند. براساس اصل نهم قانون اساسی مصر، به صراحت اصل برابری جنسیتی مطرح شده است به شرطی که این برابری جنسیتی مخالف با موازین اسلام و شریعت اسلام نباشد و تساوی حقوق زنان و مردان را در مسائل اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی تضمین می کند. (قانون اساسی مصر^۱، ۲۰۱۹)

۲-۲-۷. اساسی سازی نهاد خانواده در قانون اساسی پاکستان

براساس اصل ۳۵ قانون اساسی پاکستان، دولت موظف است از نهاد خانواده و ازدواج حمایت کند. دولت موظف است در راستای تحکیم بنیان خانواده قوانین و مقرراتی را وضع کند تا به بهبود شرایط خانواده ها در جامعه پاکستان منجر شود. برخلاف اینکه در اصل ۳۵ و در بند سوم اصل ۲۵ قانون اساسی پاکستان دولت موظف شده است تا برای حمایت از حقوق زنان و مادران تمهیداتی بیندیشد و قوانین لازم را مقرر کند، اما در جامعه پاکستان شرایط بسیار نامناسبی برای زنان و مادران از نظر شأن و کرامت انسانی و جایگاه آنها در خانواده وجود دارد. براساس بند دوم اصل ۲۵ قانون اساسی این کشور، اصل برابری جنسیتی به صراحت مطرح شده است و قانون اساسی این کشور حقوق یکسان و برابری برای مردان و زنان بیان می کند. (قانون اساسی پاکستان^۲، ۲۰۱۸)

۲-۲-۸. اساسی سازی نهاد خانواده در قانون اساسی افغانستان

کشور افغانستان در دوره طالبان فاقد قانون اساسی است، ولی قانون اساسی سال ۱۳۸۲

1. EGYPT constitution
2. Pakistan constitution

به صراحت در یک اصل از نهاد خانواده حمایت می‌کند. قانون اساسی افغانستان قبل از طالبان در اصل ۵۴، خانواده را رکن اساسی و بنیان جامعه معرفی و دولت را به حمایت از این نهاد ملزم کرده است. دولت موظف است در سیاست‌گذاری‌ها و قوانین خود ارتقای سلامت جسمی و روحی خانواده‌ها را بر مبنای تعالیم اسلام مدنظر داشته باشد. قانون اساسی این کشور از نهاد ازدواج و لزوم قانون‌گذاری برای تسهیل آن دستورالعملی ندارد و هیچ‌گونه سیاست رفاهی برای استحکام خانواده اتخاذ نمی‌کند. قانون اساسی این کشور در اصل ۲۲ هرگونه تبعیض در حقوق زن و مرد را منع می‌کند و حقوق برابر و یکسانی را برای زنان و مردان در عرصه‌های مختلف قائل است. (قانون اساسی افغانستان^۱، ۲۰۰۴)

۲-۳. اساسی‌سازی نهاد خانواده در قوانین اساسی کشورهای اروپایی

۲-۳-۱. اساسی‌سازی نهاد خانواده در قانون اساسی آلمان

حمایت از نهاد خانواده در قانون اساسی آلمان، اصلی بنیادین است. قانون اساسی آلمان، روابط حکومت و خانواده‌ها، روابط میان والدین و فرزندان را تنظیم می‌کند. اصل ۶ قانون اساسی آلمان هنجارهای اساسی را درباره خانواده و روابط خانوادگی ترسیم می‌کند. (عبدللهی و رستمی، ۱۳۹۵) خانواده‌ها به طور صریح توسط قانون حمایت می‌شوند و از خانواده‌های کم‌درآمد حمایت مالی انجام می‌شود. به موجب بند یکم اصل ۶ قانون اساسی آلمان، سیاست‌های رفاهی زیادی برای حمایت ویژه از خانواده در این کشور اتخاذ شده است. این سیاست‌ها شامل سیاست‌های مالیاتی، تحصیلی، بازار کار، حقوق بازنشستگی و... در زمینه حمایت از نهاد خانواده است. به موجب بند پنجم اصل ششم قانون اساسی این کشور، کودکان خارج از نکاح (هم‌باشی) به رسمیت شناخته می‌شوند که این موضوع سبب افزایش آمار تولد فرزندان نامشروع و رواج روابط خارج از نکاح شده است. همچنین چون در قانون اساسی آلمان برای نهاد ازدواج تعریف دقیقی ارائه نشده است ازدواج همجنس‌گرایان در این کشور به رسمیت شناخته می‌شود. موضوع برابری جنسیتی در بند دوم اصل ۳ قانون اساسی این کشور مطرح شده است که مبنای مهم سیاست‌گذاری در حوزه زنان و خانواده به شمار می‌رود. در قانون اساسی آلمان، زنان و مردان برابر هستند و

دولت باید برابری جنسیتی را ترویج کند. (قانون اساسی آلمان^۱، ۲۰۱۴)

۲-۳-۲. اساسی سازی نهاد خانواده در قانون اساسی اسپانیا

قانون اساسی اسپانیا نهاد خانواده را اصلی بنیادی می داند و از آن حمایت می کند. براساس بند یکم اصل ۳۹ قانون اساسی اسپانیا، دولت موظف است در زمینه های اقتصادی و اجتماعی از خانواده ها حمایت کند. به موجب بند دوم اصل سی و دوم قانون اساسی این کشور، مقررات مربوط به چگونگی ازدواج و حقوق و وظایف مزدوجین و طلاق آنها توسط دولت وضع می شود. بنابراین، مزدوجین می توانند از زن و مرد و یا افراد همجنس باشند که به تبع آن، حقوق همجنس گرایان و ازدواج آنها به رسمیت شناخته می شود و آنها از سال ۲۰۰۵ میلادی می توانند ازدواج خود را به صورت رسمی ثبت کنند. براساس بند دوم اصل ۳۲ قانون اساسی این کشور، دولت ازدواج با محارم و فرزندخوانده را ممنوع اعلام کرده است و چندهمسری نیز به موجب این اصل ممنوع است. در اصل ۱۴ قانون اساسی این کشور بجز برابری مردان و زنان در موضوع ازدواج، موضوع برابری جنسیتی مطرح شده است که به موجب آن زنان و مردان در عرصه های مختلف اجتماعی و سیاسی باید حقوق برابر و یکسان داشته باشند. (قانون اساسی اسپانیا^۲، ۲۰۱۱)

۲-۳-۳. اساسی سازی نهاد خانواده در قانون اساسی پرتغال

قانون اساسی پرتغال، خانواده را عنصری اساسی در جامعه می داند و از شمار قوانین اساسی است که قانون گذار در تدوین آن، حمایت ویژه و همه جانبه از نهاد خانواده به عمل آورده است. براساس بند یکم اصل ۶۷، خانواده اصلی بنیادین بوده و دولت ملزم به حمایت از خانواده و ایجاد شرایط لازم برای بهبود شرایط خانواده و استحکام خانواده است. در بند دوم ماده ۶۷ قانون اساسی این کشور، دولت موظف است که به اتخاذ سیاست هایی مانند حمایت از استقلال اجتماعی خانواده ها، حمایت از مادران و کودکان، همکاری در آموزش و پرورش فرزندان، تنظیم خانواده و... از بنیان خانواده حمایت کند. قانون اساسی پرتغال نگاه ویژه ای بر نقش پدر و مادری در راستای بهبود شرایط خانواده ها دارد. بندهای

سه‌گانه اصل ۶۷ قانون اساسی کشور پرتغال برای برای بهبود کیفیت نقش‌آفرینی والدین و استحکام بنیان خانواده سیاست‌های تشویقی ویژه‌ای دارد. براساس بند چهارم اصل ۳۶ قانون اساسی این کشور، کودکان متولد شده از رابطه خارج از ازدواج، حمایت می‌شوند و به موجب آن هرگونه رفتار تبعیض‌آمیز ادارات و نهادهای بر این کودکان ممنوع است. همچنین روابط خارج از ازدواج هم منع قانونی ندارد. براساس بند دوم اصل ۱۳، این کشور در سال ۲۰۱۰ ششمین کشوری بود که ازدواج همجنس‌گرایان را به رسمیت شناخت. در این نوع ازدواج، اجازه به فرزندی گرفتن فرزندخوانده وجود ندارند. به موجب بندهای یکم و دوم اصل ۱۳، زنان و مردان حقوق برابر و یکسانی دارند. (قانون اساسی پرتغال، ۲۰۰۵)

۲-۳-۴. اساسی‌سازی نهاد خانواده در قانون اساسی ایتالیا

قانون اساسی کشور ایتالیا به صراحت از نهاد خانواده حمایت کرده است. براساس اصل ۲۹ قانون اساسی ایتالیا، دولت از نهاد خانواده حمایت می‌کند و خانواده‌ای را به رسمیت می‌شناسد که از راه ازدواج تشکیل شده باشد. به موجب این اصل، زنان و مردان در امر ازدواج حقوق یکسانی دارند. براساس اصل ۳۱ دولت با اقدامات اقتصادی از خانواده‌های پرجمعیت حمایت مالی انجام می‌دهد تا شرایط زندگی را برای آنها تسهیل کند. به موجب اصل ۳۰ قانون اساسی این کشور، فرزندان متولد شده از روابط خارج از ازدواج به رسمیت شناخته می‌شوند و توسط دولت حمایت می‌شوند. به تبع این اصل، برای این روابط منع قانونی وجود ندارد. براساس این اصل، حقوق یکسان و برابری در امر سرپرستی و حضانت فرزندان برای زوجین وجود دارد. به موجب اصل ۳۷ و ۵۱ قانون اساسی ایتالیا، زنان و مردان در ازای اشتغال و کار برابر حقوق یکسانی دارند و بیان می‌دارد که شرایط کار برای زنان باید طوری باشد که امکان ایفای نقش مادری را در قانون خانواده داشته باشد. در اصل سوم قانون اساسی این کشور موضوع برابری جنسیتی مطرح شده است. (قانون اساسی ایتالیا، ۲۰۱۲)

۲-۳-۵. اساسی‌سازی نهاد خانواده در قانون اساسی لهستان

لهستان از کشورهایی است که در قانون اساسی خود اصل مستقلی را به حمایت از نهاد



خانواده اختصاص داده است. به موجب اصل ۱۸ قانون اساسی لهستان خانواده توسط دولت حمایت می شود و نهاد ازدواج فقط از راه پیوند زن و مرد شناسایی می شود. همچنین زندگی مشترک بدون ازدواج و ازدواج همجنس گرایان به رسمیت شناخته نمی شود. قانون اساسی لهستان از معدود قوانین اساسی در اروپاست که از فرزندان نامشروع حمایت نمی کند. همین موضوع سبب شده است که زندگی مشترک بدون ازدواج (هم باشی) در این کشور گسترش نیابد. لازم به ذکر است که کشور لهستان به همراه مجارستان تنها کشورهای اتحادیه اروپا هستند که از پذیرش بیانیه مشترک در دفاع از حقوق همجنس گرایان سرباز زده اند. قانون اساسی لهستان برای خانواده های پرجمعیت و یا تک والد کمک مالی در نظر می گیرد. براساس اصل ۷۱ قانون اساسی این کشور، دولت موظف است که در سیاست های اجتماعی و اقتصادی به مصلحت خانواده ها توجه داشته و اقدامات لازم را برای بهبود شرایط زندگی خانواده ها اتخاذ کند. قانون اساسی این کشور در اصل ۳۳ به صراحت اصل برابر جنسیتی را در همه زمینه ها به ویژه اشتغال بیان می کند. (قانون اساسی لهستان^۱، ۲۰۰۹)

۲-۳-۶. اساسی سازی نهاد خانواده در قانون اساسی سوئیس

قانون اساسی کشور سوئیس در بند یکم اصل ۴۱ از نهاد خانواده حمایت می کند. به موجب این اصل، خانواده مجموعه ای از بزرگسالان و کودکان هستند که بزرگسالان می توانند از زن و مرد و یا افراد همجنس باشند. برهمین اساس، زوج های همجنس نیز می توانند زندگی مشترک خود را به صورت رسمی در شهرداری ها ثبت کنند، اما هنوز لایحه ازدواج همجنس گرایان تصویب نشده است. قانون اساسی سوئیس آزادی های فردی از حق ازدواج و حق تشکیل خانواده را به صراحت تضمین کرده است. به موجب اصل ۱۴، دولت موظف است که برای تسهیل ازدواج و تشکیل خانواده سیاست گذاری های لازم را انجام دهد. اصل ۸ قانون اساسی کشور سوئیس، تساوی حقوق زن و مرد در عرصه های اجتماعی و اقتصادی را مطرح می کند. (قانون اساسی سوئیس^۲، ۲۰۱۴)

1. Poland constitution
2. Switzerland constitution

۲-۳-۷. اساسی سازی نهاد خانواده در قانون اساسی یونان

کشور یونان نهاد خانواده را اصلی بنیادین در حفظ و پیشرفت کشور می داند. بر همین اساس بند یکم اصل ۲۱ قانون اساسی این کشور دولت را به حمایت از نهاد ازدواج، مادران و کودکان ملزم می کند. برای حمایت از نهاد خانواده و استحکام آن در بند دوم اصل ۲۱ قانون اساسی یونان تسهیلاتی برای خانواده های پرجمعیت مانند مراقبت و حفاظت پیش بینی می کند. در این کشور، همجنس گرایان زندگی مشترک خود را ثبت می کنند، اما حق ازدواج ندارند. براساس بند دوم اصل چهارم قانون اساسی یونان، زنان و مردان حقوق برابری دارند و برابری جنسیتی به صراحت اعلام شده است. (قانون اساسی یونان، ۲۰۰۸)

۲-۳-۸. اساسی سازی نهاد خانواده در قانون اساسی کرواسی

قانون اساسی کشور کرواسی اصل مستقلی را به حمایت از نهاد خانواده اختصاص داده است. به موجب اصل ۶۱ قانون اساسی این کشور، خانواده توسط دولت حمایت می شود. براساس این اصل، قوانین مربوط به ازدواج زن و مرد از سوی دولت تنظیم و تصویب می شود. در این اصل به صراحت آمده است که تشکیل خانواده و زندگی مشترک فقط با ازدواج میسر است. به موجب اصل ۶۲ قانون اساسی کرواسی دولت موظف به حمایت مالی از خانواده هاست. قانون اساسی کرواسی از معدود قوانینی (کشورهای اروپایی) است که فرزندان متولد شده از روابط خارج از نکاح را حمایت نمی کند. اصل تساوی جنسیتی و عدم تبعیض بین زن و مرد در اصل سوم قانون اساسی کرواسی به صراحت بیان شده است. (قانون اساسی کرواسی، ۲۰۱۳)

۲-۴. مقایسه و تطبیق اهمیت نهاد خانواده در قوانین اساسی کشورهای مسلمان و اروپایی

با مطالعه قوانین اساسی ۱۶ کشور در مقاله حاضر این نتیجه حاصل شد که در همه این کشورها قانون گذاران در یک اصل مستقل به صراحت از نهاد خانواده و جایگاه آن در جامعه حمایت کرده است. بر مبنای اصول بنیادین در قوانین اساسی برخی از این کشورها، سیاست ها و دستورالعمل هایی وجود دارد. برای مثال در قانون اساسی آلمان



براساس بندهای دوم، سوم، چهارم و پنجم اصل ششم قانون اساسی، دولت موظف به حمایت از مادران و کودکان و سیاست‌گذاری و تصویب قوانین حمایتی در این راستاست و بدین صورت حقوق خانواده را تضمین می‌کند. در قانون اساسی کشور اسپانیا در بندهای دوم و سوم اصل ۳۹ دولت موظف می‌شود که نسبت به حقوق کودکان و مادران و بحث حفاظت و سرپرستی کودکان اهتمام ویژه‌ای داشته باشد. در قانون اساسی پرتغال نیز براساس بند دوم اصل ۶۷، دولت به اتخاذ سیاست‌هایی مانند استقلال اقتصادی و اجتماعی خانواده‌ها، حمایت از مادران و کودکان، همکاری در آموزش و پرورش فرزندان و... در حفاظت و استحکام از بنیان خانواده موظف می‌شود. براساس قانون اساسی لهستان، دولت باید در سیاست‌گذاری‌های اجتماعی و اقتصادی، مصلحت خانواده را در نظر بگیرد. براساس بند یکم اصل ۷۱ قانون اساسی لهستان، دولت از خانواده‌های پرجمعیت و خانواده‌های تک‌والد حمایت مالی می‌کند. براساس بندهای سه‌گانه اصل ۷۲ قانون اساسی این کشور دولت باید از حقوق کودکان حمایت کند. همچنین براساس بند دوم اصل ۷۱، دولت به حمایت از مادران در قبل و بعد از تولد موظف است. در مقام مقایسه با قوانین اساسی سایر کشورها باید گفت که قانون اساسی ایران جزو قوانین اساسی کشورهایی است که به موضوعات حقوق خانواده توجه ویژه‌ای داشته است، ولی همان‌گونه که در جدول شماره ۱ اشاره شده است، برخلاف کشورهای اروپایی، قوانین ایران بیشتر بر آسان کردن تشکیل خانواده و حمایت از گروه‌های خاص زنان متمرکز است. مهمترین موضوعات کلان اساسی‌سازی شده در قوانین اساسی کشورهای اسلامی و غربی مورد مطالعه در جدول شماره یک و دو ذیل آمده است.

جدول ۱

موضوعات کلان اساسی‌سازی شده در قوانین اساسی کشورهای اسلامی

ردیف	عنوان کشور	موضوعات	مستند قانون اساسی
۱	ایران	آسان کردن تشکیل خانواده استواری روابط خانوادگی قیمومت و حضانت حمایت از زنان سالخورده	اصول ۳ و ۱۰ و ۲۱ و ۲۸
۲	کویت	خانواده، اساس جامعه / اصل برابری جنسیتی برابری حقوق زن و مرد	اصل ۹ و ۲۹

۳	سوریه	حمایت از نهاد ازدواج تسهیل حضور زنان در عرصه‌های اجتماعی اصل برابری جنسیتی	اصول ۴۴ و ۴۵، ۴۶ و ۲۵
۴	عربستان	خانواده واحد بنیادین جامعه اساس خانواده بر پایه ایمان و عبودیت و اطاعت نسبت به خدا	اصل ۹
۵	بحرین	اسلامی بودن نهاد خانواده برابری جنسیتی به شرط عدم نقض قوانین اسلامی	اصل ۵ و ۱۸
۶	مصر	بنیان مذهبی و اخلاقی خانواده تکلیف حکومت بر حفظ کیان خانواده اشتغال زنان	اصول ۹ و ۱۰ و ۱۱
۷	پاکستان	تکلیف دولت به حمایت از نهاد خانواده و ازدواج برابری جنسیتی	اصول ۳۵ و ۲۵
۸	افغانستان	حمایت خانواده و ارتقای سلامت جسمی و روحی خانواده منع تبعیض	اصول ۵۴ و ۲۲

جدول ۲

موضوعات کلان اساسی‌سازی شده در قوانین اساسی کشورهای غربی

ردیف	عنوان کشور	موضوعات	مستند قانون اساسی
۱	آلمان	حمایت رفاهی از خانواده برابری جنسیتی کودکان خارج از نکاح	اصول ۶ و ۳
۲	اسپانیا	حمایت اقتصادی و اجتماعی از خانواده وضع قوانین در مورد چگونگی ازدواج ممنوعیت ازدواج با محارم ممنوعیت چند همسری	اصول ۳۹، ۳۲، ۱۴
۳	پرتغال	تکلیف دولت به حمایت از خانواده و سیاست‌های تشویقی تأکید بر نقش پدر و مادر	اصول ۳۶ و ۶۷
۴	ایتالیا	نهاد ازدواج حمایت مالی از خانواده‌های پر جمعیت برابری جنسیتی	اصول ۳۱، ۲۹ و ۳۷
۵	لهستان	حمایت از نهاد خانواده و ازدواج عدم شناسایی همجنس‌گرایی کمک مالی خانواده‌های پر جمعیت	اصول ۷۱، ۳۳، ۱۸
۶	سوئیس	حمایت از حق تشکیل خانواده و آزادی ازدواج تساوی حقوق زن و مرد	اصول ۴۱، ۱۴، ۸
۷	یونان	تکلیف دولت به حمایت از نهاد ازدواج تسهیلات برای خانواده‌های پر جمعیت برابری جنسیتی	اصول ۲ و ۴ و ۲۱
۸	کرواسی	حمایت دولت از خانواده تنظیم قوانین ازدواج زن و مرد حمایت مالی از خانواده‌ها	اصول ۶۲، ۶۱

۲-۴-۱. مقایسه تطبیقی قانون اساسی کشورهای مسلمان و اروپایی در موضوع ازدواج و تشکیل

خانواده

در بررسی انجام شده از ۱۶ کشور شامل ۸ کشور اروپایی و ۷ کشور مسلمان، کشورهای مسلمان به دلیل برخورداری از تعالیم اسلام و شریعت اسلام، تشکیل خانواده را تنها از راه نهاد ازدواج میسر می‌دانند. در قوانین اساسی این کشورها، اساس خانواده‌ها بر حفظ ارزش‌های اسلامی و تعالیم اسلامی استوار است. نکته دیگر اینکه در این کشورها حقوق همجنس‌گرایان به رسمیت شناخته نمی‌شود و خانواده‌های اسلامی را از انحطاط و بحران مصون می‌دارد، اما در بین ۸ کشور اروپایی یاد شده، آلمان، اسپانیا، پرتغال، ایتالیا، یونان، سوئیس و کرواسی روابط خارج از ازدواج را به رسمیت می‌شناسند و حقوق کودکان نامشروع را تضمین می‌کنند. کشورهای آلمان، اسپانیا و پرتغال به افراد همجنس اجازه ازدواج می‌دهند، اما کشورهای سوئیس و یونان فقط ثبت رسمی رابطه افراد همجنس را می‌پذیرند. لهستان جز معدود کشورهای اروپایی است که زندگی مشترک بدون ازدواج (هم‌باشی) و حقوق کودکان نامشروع و همجنس‌گرایان را به رسمیت نمی‌شناسد.

۲-۴-۲. مقایسه تطبیقی قانون اساسی کشورهای مسلمان و اروپایی در موضوع فرزندآوری

قانون اساسی سوئیس در بندهای شش‌گانه اصل ۴۱ با استفاده از تأمین مسکن مناسب، فراهم کردن شغل و معاش و فراهم کردن بستر آموزش مناسب برای کودکان حمایت ویژه‌ای از خانواده‌ها می‌کند. براساس بند دوم اصل قانون ۲۱ قانون اساسی کشور یونان، دولت موظف به فراهم کردن تسهیلات اقتصادی برای بهبود شرایط خانواده‌های پرجمعیت و مراقبت از آنهاست. قانون اساسی کشور کرواسی، روابط حکومت و خانواده‌ها و روابط میان والدین و فرزندان را به خوبی تنظیم می‌کند. براساس اصل ۶۲ قانون اساسی این کشور، دولت خانواده‌ها را در زمینه‌های اجتماعی، فرهنگی، آموزشی، مالی و تمام مسائلی که برای یک زندگی آبرومندانه برای خانواده‌ها نیاز است، حمایت می‌کند. قانون اساسی ۸ کشور اروپایی مورد مطالعه، برنامه‌ها و سیاست‌های اجتماعی و رفاهی زیادی برای حمایت از خانواده‌های پرجمعیت و تک‌والد برای دولت‌ها ارائه می‌دهد.

در قانون اساسی ۷ کشور مسلمان، نسبت به حمایت اقتصادی و مالی از خانواده‌ها

برنامه‌ای ارائه نشده است، اما در کشورهای مسلمان با توجه بر اینکه دین اسلام مذهب رسمی این کشورهاست قانون اساسی بر ارزش و کرامت زن در خانواده و نقش مادری زنان تأکید می‌کند. به استثنای قانون اساسی کشور عربستان که به حمایت از حقوق مادران و کودکان اشاره نمی‌کند و فقط اصل دهم قانون اساسی این کشور دولت را به حمایت از حقوق خانواده‌ها در راستای ارتقای ارزش‌های اسلامی و عربی موظف می‌کند. قانون اساسی کشور سوریه در بند دوم اصل ۴۴ از حقوق مادران و نوزادان حمایت می‌کند. قانون اساسی کشور کویت نیز براساس اصل نهم از حقوق مادران و کودکان حمایت می‌کند. قانون اساسی کشور افغانستان و پاکستان در مورد اهمیت نهاد خانواده و الزام دولت برای اتخاذ اقدامات لازم برای بهبود شرایط خانواده‌ها دستورالعملی را ارائه نکرده است.

۲-۴-۳. مقایسه تطبیقی قانون اساسی کشورهای مسلمان و اروپایی در موضوع تساوی جنسیتی

توجه به مساوات همگانی در برابر قانون و ورود مباحث مربوط به زنان در قوانین اساسی دنیا چندان بی‌سابقه نیست. مطالعه تطبیقی قوانین اساسی ۱۵ کشور نشان می‌دهد که بیشتر این کشورها به این امر اهتمام جدی داشته‌اند. براساس بندهای دوم و سوم اصل سوم قانون اساسی آلمان، اصل ۱۴ قانون اساسی اسپانیا، بندهای یکم و دوم اصل ۱۳ قانون اساسی پرتغال، اصل ۳، ۳۷ و ۵۱ قانون اساسی ایتالیا، اصل ۳۳ قانون اساسی لهستان، اصل ۸ قانون اساسی سوئیس، بند دوم اصل ۱۴ قانون اساسی یونان و اصل ۳ قانون اساسی کرواسی اصل برابری جنسیتی به صراحت اعلام شده است. در این ۸ کشور اروپایی دولت موظف است در سیاست‌گذاری‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی به مسئله برابری حقوق مردان و زنان اهتمام ویژه داشته باشد. در بررسی قانون اساسی ۷ کشور مسلمان می‌توان گفت که در قوانین اساسی کشورهای کویت، سوریه، بحرین، مصر، پاکستان، افغانستان براساس نگرشی که به زنان و حقوق زنان دارند به لفظ زن و برتری حقوق زنان و مردان اشاره شده است، اما هیچ‌گونه برنامه عملی برای تضمین اصل برابری جنسیتی و الزام دولت به رعایت این اصل در قوانین اساسی این کشورها ارائه نشده است.

۳. بحث و نتیجه‌گیری

مطالعه تطبیقی جایگاه نهاد خانواده در قوانین اساسی کشورهای مسلمان و اروپایی شامل هشت کشور از اروپا (آلمان، اسپانیا، پرتغال، لهستان، سوئیس، یونان، کرواسی) و هشت کشور مسلمان (کویت، سوریه، عربستان، بحرین، مصر، پاکستان، افغانستان) که برای نخستین بار در این مقاله بررسی و تدقیق شد برای حقوق اساسی ایران آثاری دارد. نتایج پژوهش حاضر می‌تواند مورد توجه مقنن عادی و اساسی و نهاد پاسدار قانون اساسی یعنی، شورای نگهبان در کنترل بر قوانین باشد. در حقوق ایران و با رویکرد تطبیقی با سایر کشورها باید گفت که قانون اساسی ایران جزو قوانین اساسی کشورهایی است که به موضوعات حقوق خانواده توجه ویژه‌ای داشته است و تعدادی از اصول قانون اساسی به این موضوع اختصاص یافته‌اند. همان‌گونه که در جدول شماره ۱۸ بحث شد طیف موضوعات در نظام حقوقی ایران برخلاف کشورهای اروپایی بیشتر بر آسان کردن تشکیل خانواده و حمایت از گروه‌های خاص (زنان سرپرست خانواده و مادران و بانوان سالخورده) زنان متمرکز است.

با بررسی پژوهش حاضر مشخص شد اگرچه تشکیل و اداره خانواده یکی از مسائل مربوط به روابط شخصی و خصوصی افراد است، اما چون خانواده واحد بنیادین جامعه و محلی است که توان تغییر فرهنگ جامعه را دارد موجب شده است که این نهاد اهمیت ویژه‌ای برای قانون‌گذاران قوانین اساسی داشته باشد و از روابط فقط خصوصی اشخاص خارج شده و به حوزه حقوق عمومی و منافع جامعه وارد شود. در قوانین اساسی ۱۵ کشور مورد بررسی (از جمله ایران) اصل مستقلی به نهاد خانواده و حمایت از آن اختصاص یافته است با این تفاوت که کشورهای آلمان، اسپانیا، پرتغال، ایتالیا و سوئیس در اصل جداگانه‌ای حمایت از نهاد خانواده را نیز تضمین می‌کنند. در این میان برخی کشورهای مسلمان در قوانین اساسی خود برای حمایت از نهاد خانواده برای دولت برنامه‌ای را ارائه نمی‌دهند. با نگاهی به اصول قانون اساسی در ایران و سایر کشورهای اروپایی و اسلامی می‌توان نتیجه گرفت که صرف اساسی‌سازی شکلی یعنی، اندارج مفهوم نهاد خانواده در قوانین اساسی کافی نیست، بلکه این امر نیازمند اساسی‌سازی ماهوی و توجه به نهاد

خانواده در سلسله مراتب هنجارهای نظام حقوقی از جمله در مجلس شورای اسلامی، شورای نگهبان، محاکم خانواده و عملکرد قوه مجریه است.

در تمامی کشورهای اروپایی مورد مطالعه پژوهش حاضر به جز لهستان، ازدواج تنها راه اتحاد بین زن و مرد نیست، بلکه زندگی مشترک بدون ازدواج (هم‌باشی) و حقوق کودکان متولد شده از این روابط را به رسمیت می‌شناسند. کشورهای آلمان، اسپانیا، پرتغال، ازدواج همجنس‌گرایان را به رسمیت می‌شناسند و تغییر در تعریف ازدواج برای پیوند دادن دو فرد همجنس به نهاد خانواده و نظم عمومی جامعه در این کشورها آسیب می‌رساند. کشورهای اسلامی با توجه به تعالیم دین اسلام، تشکیل خانواده را فقط براساس ازدواج و پیوند زن و مرد میسر می‌دانند که گام مهمی در راستای تکریم نهاد خانواده و استحکام بنیان خانواده‌هاست.

قوانین اساسی همه کشورهای مورد بررسی در پژوهش حاضر به جز کشور عربستان، در اصل مستقلاً به صراحت اصل برابری جنسیتی را مطرح کرده‌اند. در قوانین اساسی کشورهای اروپایی بررسی شده به‌ویژه آلمان، پرتغال و ایتالیا در طیف وسیعی از حوزه‌ها دولت ملزم به ارتقای برابری و عدم تبعیض است. در قانون اساسی ایران نیز اصول متعددی ناظر به نهاد خانواده است. بنابراین، در یک نگاه تطبیقی می‌توان قانون اساسی ایران را از نظر توجه به نهاد خانواده در مقایسه با برخی کشورهای مورد مطالعه مناسب و مطلوب ارزیابی کرد، ولی به نظر می‌رسد سیاست تقنینی و اجرایی، واجد آسیب‌های متعدد است.

فهرست منابع

۱. پهلوانی، الهام، و محمود، گلستانی (۱۳۹۳). جنبش‌های جنبش‌های از حقوق زنان در ایران و جهان. تهران: مؤسسه فرهنگی هنری انتشاراتی نگاه بینه.
۲. تقی‌زاده دوغیکلا، جواد (۱۳۸۳). مسئله اساسی‌سازی نظم حقوقی. نشریه پژوهش‌های حقوقی شهردانش، ۱۱، ۱۶۹-۱۲۲.
۳. حقیقی، معصومه (۱۳۹۵). حقوق فرهنگی زنان در اسناد بین‌المللی و منطقه‌ای قم. پایان‌نامه کارشناسی ارشد حقوق بین‌الملل. دانشکده حقوق دانشگاه قم.
۴. شریعتی، الهام، بهرامی، لیلا، و صفدرزاده، سیده فائزه (۱۴۰۲). تحلیلی بر اصل ۱۰ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران و انطباق شاخص‌های آن با قوانین ناظر بر خانواده. نشریه مطالعات حقوق عمومی دانشگاه تهران، ۱۰، ۵۳۳-۵۵۵.
۵. صبوچی، زهرا (۱۳۹۳). حمایت از نهاد خانواده در اسناد و رویه‌های بین‌المللی. پایان‌نامه دوره کارشناسی ارشد حقوق بین‌الملل. دانشکده حقوق دانشگاه قم.

۶. عبداللهی، حامد.. و ولی، رستمی (۱۳۹۵). عملکرد دولت‌های جمهوری اسلامی ایران و جمهوری فدرال آلمان در حمایت از خانواده. *نشریه اندیشه‌های حقوق عمومی*، ۵(۲)، ۳۹-۵۴.
۷. عظیم‌زاده اردبیلی، فائزه.. و عاطفه، ذیحی بیدگی (۱۳۹۷). *مبانی حقوق خانواده در اسلام و غرب*. تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
۸. فرهنگ، محمدحسین.. روشن، محمد.. و میرزایی امیرآبادی، محمدعلی (۱۳۹۳). *بررسی حقوق خانواده در پرتو اصول قانون اساسی*. دانشگاه آزاد اسلامی-دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی.
۹. قاضی شریعت‌پناهی، سید ابوالفضل (۱۳۸۸). *بایسته‌های حقوق اساسی*. تهران: نشر میزان.
۱۰. گرچی ازدریانی، علی‌اکبر (۱۳۸۸). *تکثر و تنوع هنجاری در حقوق اساسی فرانسه*. *نشریه تحقیقات حقوقی دانشکده حقوق دانشگاه شهید بهشتی*، ۵۰، ۳۲۴-۳۴۸.
۱۱. لاتنسل، زینب (۱۳۹۸). *بررسی و نقد کنواسیون رفع تبعیض علیه زنان با رویکرد دینی و فلسفی*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد فلسفه. دانشگاه قم.
۱۲. محمدزاده اصل، محمد (۱۳۹۵). *تحکیم نهاد خانواده در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران با رویکرد تحقق حقوق شهروندی*. *همایش ملی تبیین حقوق شهروندی (دوره ۲)*. جهاد دانشگاهی آذربایجان غربی.
۱۳. مرادخانی، فردین (۱۳۹۷). *بررسی مفهوم رویه‌های اساسی در حقوق اساسی*. *نشریه مطالعات حقوقی*، ۳۰(۴)، ۹۹-۱۲۷.
۱۴. مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی (۱۳۹۸). *سیاست‌ها و ساختار سیاست‌گذاری زنان و خانواده در سایر کشورها*. آلمان. *کد موضوعی ۲۷۰ شماره مسلسل ۱۶۳۹۹*.
۱۵. مشهدی، علی (۱۳۹۳). *اساسی‌سازی ماهوی حق بر محیط زیست در حقوق ایران و فرانسه*. *نشریه حقوق تطبیقی*، ۲، ۵۵۹-۵۸۰.
۱۶. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۰). *مجموعه مقالات دفاع از حقوق زنان*. قم: مؤسسه فرهنگی طه.
17. Lynnd, w. (2010) *The constitution of Marriage. and the constitutions of nations*. university of San Francisco law review, 45, 437- 480.
18. Afghanistan constitution. (2004). Available at <<https://www.constituteproject.org/countries>> last visited: 2024/5/11.
19. Bahrain constitution (2002, rev. 2017). Available at <<https://www.constituteproject.org/countries>> last visited: 2024/5/11.
20. Croatia constitution (1991, rev. 2013). Available at <<https://www.constituteproject.org/countries>> last visited: 2024/5/11.
21. EGYPT constitution (2014, rev. 2019). Available at <<https://www.constituteproject.org/countries>> last visited: 2024/5/11.
22. Germany constitution (1949, rev. 2014). Available at <<https://www.constituteproject.org/countries>> last visited: 2024/5/11.
23. Greece constitution (1975, rev. 2008). Available at <<https://www.constituteproject.org/countries>> last visited: 2024/5/11.
24. Italy constitution (1975, rev. 2012). Available at <<https://www.constituteproject.org/countries>> last visited: 2024/5/11.
25. Kuwait constitution (1962, reinst. 1992). Available at <<https://www.constituteproject.org/countries>> last visited: 2024/5/11.
26. Maktabi, R. (2016). Female citizenship and family law in Kuwait and Qatar: *Globalization and pressures for reform in two rentier states*. Nidaba, 1(1), 20- 34.
27. Mcclain, L. C. (2006). Family constitutions and the (new) constitution of the family. *Fordham Low Review*, 75(2). Available at: <https://ir.lawnet.fordham.edu/flr/vol75/iss2/19>
28. Millard, É. (2005). Le droit constitutionnel de la famille. *Code civil et constitution*, 65- 81, halshs-00126007.
29. Pakistan constitution (1937, reinst. 2002, rev 2018). Available at <<https://www.constituteproject.org/countries>> last visited: 2024/5/11.

30. Pariscilla, I., & Brusilla, S. (2021). constitutional provisions and women's rights: *A Comparative study of Advocacy in Argentina. Chile. Botswana and South AFRICA*. 881- 830. Available at: <https://www.wpsanet.org/papers/docs/WPSA-2016-Lambert-Scribner-2016.pdf>.
31. Poland constitution (1997, rev. 2009). Available at<<https://www.constituteproject.org/countries>> last visited: 2024/5/11.
32. Portugal constitution (1976, rev. 2005). Available at<<https://www.constituteproject.org/countries>> last visited: 2024/5/11.
33. Rabo, A. (2016). Syrian transnational families and family law. In From transnational relations to transnational laws. Oxford: *Routledge*.
34. Saudi Arabia constitution (1992, REV. 2013). Available at<<https://www.constituteproject.org/countries>> last visited: 2024/5/11.
35. Sayn, I. (2019). La constitutionnalisation du droit de la famille. *Actualidad juridica iberoamericana*, 10, 474- 495.
36. Spain constitution (1978, rev. 2011). Available at<<https://www.constituteproject.org/countries>> last visited: 2024/5/11.
37. Switzerland constitution (1999, rev. 2014). Available at<<https://www.constituteproject.org/countries>> last visited: 2024/5/11.
38. Syrian Arab republic constitution (2012, 2017 Draft). Available at<<https://www.constituteproject.org/countries>> last visited: 2024/5/11.





اصلاح بستر خانوادگی برای مقابله با انحراف اخلاقی کودکان در سیاست جنایی اسلام و اسناد بین‌المللی

غلامرضا پیوندی^۱، غلام حیدر رضایی^۲

چکیده

محیط خانواده نخستین و مهمترین جایگاه برای پرورش و شکل‌گیری شخصیت اخلاقی کودکان است و صیانت آنها از انحراف اخلاقی تا حد زیادی به بستر خانوادگی وابسته است. ازاین‌رو، اصلاح محیط خانوادگی برای پیشگیری از انحراف اخلاقی کودکان مهم و اجتناب‌ناپذیر است. پژوهش حاضر با هدف بررسی تدابیر و راهکارهای اصلاح بستر خانوادگی برای مقابله با انحراف اخلاقی کودکان به‌روش تحلیلی-اسنادی و با رویکرد تطبیقی بین سیاست جنایی اسلام و اسناد بین‌المللی انجام شد. یافته‌های پژوهش نشان داد که در سیاست جنایی اسلام، خانواده بر پایه اخلاق دینی و مسئولیت والدین شکل می‌گیرد و دولت اسلامی مکلف به حمایت از آن است. در اسناد بین‌المللی نیز نقش خانواده در پیشگیری از انحراف اخلاقی کودکان به رسمیت شناخته شده است و حکومت‌ها موظف به فراهم‌سازی بستر مناسب حمایتی و تربیتی هستند. اسلام بر ابعاد مادی و معنوی انسان به‌صورت توأمان توجه دارد. بنابراین، تدابیر اتخاذی در سیاست جنایی اسلام برای مقابله با عوامل زمینه‌ساز انحرافات اخلاقی کودکان در محیط خانواده، نسبت به اسناد بین‌المللی که رویکرد آن انسان‌محور است و به ابعاد معنوی توجه کمتری دارد، از جامعیت و استحکام بیشتری برخوردار است.

واژگان کلیدی: محیط خانواده، اصلاح بستر خانواده، انحراف اخلاقی کودکان، صیانت از کودکان، سیاست جنایی اسلام، اسناد بین‌المللی.

DOI: 10.22034/IJWF.2024.18099.2225

نوع مقاله: پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۳۰ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۵/۰۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۱۱

۱. استادیار و مدیر گروه فقه و حقوق، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: peyvandi@iict.ac.ir

0000-0003-4613-4496

۲. دکتری حقوق جزا و جرم‌شناسی، مؤسسه آموزش عالی علوم انسانی، جامعة المصطفی العالمیة، قم، ایران.

Email: rgholamhaidar@gmail.com

0000-0003-4613-4496

Modifying the Family Context to Deal with Children's Moral Deviation in Islamic Criminal Policy and International Documents

Gholam Reza Peivandi ¹, Gholam Heidar Rezaei ²

The family environment is the first and most important place for the upbringing and formation of children's moral character, and their protection from moral deviation largely depends on the family context. Therefore, it is important and inevitable to modify the family environment to prevent children's moral deviation. This research aimed to investigate measures and strategies for modifying the family environment to deal with children's moral deviation using an analytical-documentary method and with a comparative approach between Islamic criminal policy and international documents. The findings showed that in Islamic criminal policy, the family is formed based on religious morality and parental responsibility, and the Islamic state is obliged to support it. International documents also recognize the role of the family in preventing children's moral deviation, and governments are obliged to provide an appropriate supportive and educational context. Islam pays attention to both the material and spiritual dimensions of humans. Therefore, the measures adopted in Islamic criminal policy to deal with the factors that lead to children's moral deviations in the family environment are more comprehensive and robust than international documents, which have a human-centered approach and pay less attention to spiritual dimensions.

Keywords: family environment, modifying the family context, children's moral deviation, child protection, Islamic criminal policy, international documents.

DOI: 10.22034/IJWF.2024.18099.2225

Paper Type: Research

Data Received: 2024/02/19

Data Revised: 2024/07/23

Data Accepted: 2024/08/01

1. Assistant Professor and Head of Department of Jurisprudence and Law, Research Institute for Islamic Culture and Thought, Qom, Iran. (Corresponding Author)

Email: peyvandi@iict.ac.ir

 0000-0003-4613-4496

2. Ph.D. in Criminal Law and Criminology, Humanities Higher Education Institute, Al-Mustafa International University, Qom, Iran.

Email: rgholamhaidar@gmail.com

 0000-0001-8677-1428

۱. مقدمه

انسان به گونه‌ای آفریده شده است که اختیار معماری شخصیت خود را به دست دارد. سعادت و رستگاری انسان در گرو رشد و شکوفایی فضیلت‌های اخلاقی، آراستگی به آنها و پاکی از رذیلت‌هاست. مسئله مهم در صیانت کودکان از انحراف اخلاقی از بین بردن زمینه‌های انحراف اخلاقی کودکان یا ایجاد زمینه مناسب برای مصونیت کودکان از انحرافات اخلاقی است. گرایش به فضایل و کمالات اخلاقی هرچند امری فطری است و در خلقت انسان ریشه دارد، ولی افراد با تأثیر عوامل مختلف از شکوفایی و رشد اخلاقی باز می‌مانند. در نتیجه فرد از مسیر فضیلت‌مندی، منحرف شده و رذایل و انحراف اخلاقی در او شکل می‌گیرد. مقصود از انحراف اخلاقی، انجام افعال زشت و ناپسند و دست‌کشیدن از اصول و ارزش‌های اخلاقی است. (تختایی، ۱۳۹۶) همچنین انحراف اخلاقی، اعمال و رفتارهای مخالف با ارزش‌ها و دستورهای اخلاقی مانند بدگمانی، تندخویی، تکبر، منیت، عجب، فحشاء، افتراء، سخن‌چینی، تجسس، غیبت، حسادت، پیمان‌شکنی، خیانت در امانت، فریبکاری، دروغ‌گفتن، قطع رحم، ظلم و ستم، کینه‌جویی، تجاوز به حقوق دیگران و... است. این رفتارها ناقض هنجارها و ارزش‌های اخلاقی است (علینی، ۱۳۹۱).

انسان‌ها در هر مقطع سنی ممکن است در معرض انحرافات اخلاقی قرار گیرند. کودکان به دلیل موقعیت حساس سنی و وضعیت جسمی و روانی، بیشتر در معرض ابتلا به این انحرافات قرار دارند. کودکان سرمایه‌های تمدنی و معنوی جامعه و سازندگان اجتماع هستند و سلامت اخلاقی و روحی آنها تضمین‌کننده سلامت، امنیت، رشد و پیشرفت جامعه در آینده است. حضور کودکان در راهبرد رشد و توسعه و در چشم‌انداز آینده هر جامعه و ملت عاملی تعیین‌کننده است. (بشری، ۱۳۹۴) هرگونه غفلت و بی‌توجهی نسبت به کودکان، جامعه و جهان را با چالش‌ها و خطر اضمحلال و نابودی مواجه می‌کند. از این رو، پرورش، هدایت، ساماندهی و فراهم کردن زمینه‌های رشد و شکوفایی قابلیت‌های کودکان و دور نگه داشتن آنها از رذیلت‌ها و انحرافات اخلاقی اهمیت فراوانی دارد.

پیشرفت‌های تکنولوژی در عصر حاضر به همه افراد این امکان را می‌دهد که به محتوای متنوعی از اطلاعات دسترسی پیدا کنند. (لوبیس، ۲۰۲۳) براین اساس، عوامل انحراف



کودکان و آسیب‌پذیری آنها نیز بیشتر و مسئله انحراف اخلاقی کودکان به مشکل بزرگ اجتماعی تبدیل شده که جامعه و جهان امروز را متأثر نموده است. شیوه صیانت کودکان از انحرافات و رذیلت‌های اخلاقی از مسائل مهم جوامع مختلف و در محور سیاست جنایی کشورهاست. این مسئله باعث شده است که جامعه‌شناسان و جرم‌شناسان به تکاپو بیفتند تا سازوکارها و راه‌حل‌های مناسب برای مهار و جلوگیری از وقوع انحرافات اخلاقی و بزهکاری در میان کودکان پیدا و ارائه کنند. یکی از تدابیر و راه‌حل‌ها در این ارتباط، اصلاح بستر خانوادگی برای مقابله با انحراف اخلاقی کودکان است؛ زیرا کودکان نخستین تعامل خود با محیط را در خانواده آغاز می‌کنند و خانواده به معنای یک واحد اجتماعی که از ازدواج زن و مرد به وجود می‌آید و فرزندان کامل‌کننده آن هستند، مهمترین جایگاه و اولین آموزشگاه رفتاری برای کودکان است. در محیط خانوادگی، پدر و مادر از نخستین افرادی هستند که بر اخلاقیات و شخصیت اخلاقی فرزندان تأثیر می‌گذارند (آلبرتو، ۲۰۲۳). آنها با سلوک و رفتارهای خود پایه‌ها و اساس فضیلت‌ها یا رذیلت‌های اخلاقی را در ساختار شخصیت فرزندان پایه‌گذاری می‌کنند و بسترهای شکل‌گیری حالات و کمالات اخلاقی یا مفاسد و انحرافات اخلاقی را فراهم می‌کنند.

در خانواده‌ای که هم پدر و هم مادر در تربیت فرزند و مراقبت از او شرکت می‌کنند به طور قابل توجهی اعتماد به نفس کودک زیاد شده و کودک به ثبات عاطفی و موفقیت بهتر در همه امور دست می‌یابد. والدین با ایجاد محیط خانوادگی سالم و ایجاد احساس امنیت و پذیرش به بهترین شکل ممکن به رشد کودک خود کمک می‌کنند. (یونیسف، ۲۰۲۴)

خانواده به همان میزان که در موقعیت مناسب و شرایط مطلوب می‌تواند کودک را در مسیر رشد اخلاقی و اکتساب فضایل اخلاقی هدایت کرده و او را در فرایند جامعه‌پذیری یاری کند به همان میزان نیز در موقعیت نامناسب و شرایط نامطلوب می‌تواند کودک را در مسیر گمراهی و اکتساب رذایل اخلاقی قرار دهد. همچنین می‌تواند فرایند جامعه‌پذیری او را ضعیف یا مختل کند یا آن را با نتیجه‌ای معکوس مواجه نماید. ازاین‌رو، خانواده یکی از قوی‌ترین عوامل سازنده شخصیت اجتماعی و اخلاقی کودکان است (جوآنمرد، ۱۳۹۰). خانواده سالم، ضامن بقای نسل سالم و شایسته و کانون تربیت و پرورش صحیح نسل آینده است

(پیوندی، ۱۴۰۱). امام علی علیه السلام می‌فرماید: «قلب نوجوان مانند زمین آماده است که هر بذری در آن افشاندن شود، می‌پذیرد» (حرانی، ۱۴۰۴ ه.ق). پیامبر صلی الله علیه و آله نیز می‌فرماید: «هر کودکی بر فطرت پاک الهی متولد می‌شود. این پدر و مادر هستند که او را یهودی یا نصرانی یا مجوسی‌اش می‌کنند» (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۵ ه.ق، ۱/۳۵).

اگر خانواده نتواند کارکردهای مثبت خود را در تربیت فرزندان اعمال کند مرکزی برای انحراف اخلاقی و بستری برای مجرم‌پروری و ناسازگاری با جامعه می‌شود. بنابراین، اصلاح محیط خانوادگی و صیانت آن از آسیب‌ها برای قوام اجتماع و پیشگیری از انحرافات اخلاقی کودکان امری ضروری است و محیط خانوادگی باید به‌صورتی اصلاح شود که در پرورش و هدایت کودک تأثیر منفی نگذارد و او را به سمت مفاسد و انحرافات اخلاقی سوق ندهد. پژوهش حاضر با هدف بررسی تدابیر و راهکارهای اصلاح بستر خانوادگی برای مقابله با انحراف اخلاقی کودکان را به‌روش تحلیلی- اسنادی و با رویکرد تطبیقی بین سیاست جنایی اسلام و اسناد بین‌المللی انجام شد. بررسی‌های پژوهش‌های پیشین در موضوع مقاله حاضر نشان داد که تاکنون مقالاتی در این موضوع منتشر نشده است. در برخی از پژوهش‌ها به بحث اصلاح بستر خانوادگی برای جلوگیری از انحراف و جرم اشاره شده است (ر.ک.، غیبی قراچیه قیه، ۱۳۹۳؛ یوری، ۱۳۹۵؛ شورای مرکزی کرسی‌های آزاداندیشی حوزه علمیه اصفهان، ۱۳۹۷)، اما این پژوهش‌ها فاقد شاخصه پژوهش حاضر یعنی، مسئله اصلاح بستر خانوادگی برای مقابله با انحراف اخلاقی کودکان از منظر سیاست جنایی اسلام و اسناد بین‌المللی است.

۲. چارچوب نظری پژوهش

۲-۱. تدابیر اسلامی در اصلاح بستر خانوادگی برای مقابله با انحراف اخلاقی کودکان

برخی از مهمترین تدابیر برای اصلاح بستر خانوادگی در مقابله با انحراف اخلاقی کودکان عبارتند از: ایجاد حس مسئولیت در والدین، تشویق و ایجاد انگیزه برای والدین، حفظ جایگاه آمرانه (مدیریتی) والدین و مشروعیت بخشیدن به آن، تقویت اقتدار و جایگاه معنوی والدین، تقویت فرهنگ خدامحوری در خانواده و فقرزدایی از خانواده.

۲-۱-۱. ایجاد حس مسئولیت در والدین

برای جلوگیری از آسیب و لغزش‌های اخلاقی اعضا و فرزندان خانواده باید این حس در والدین ایجاد شود که در قبال تربیت فرزندان مسئول هستند. خداوند در قرآن کریم آشکارا فرمان داده و با این فرمان، حس مسئولیت را برای والدین ایجاد نموده است: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! خود را و خانواده خویش را از آتشی که هیزم آن انسان‌ها و سنگ‌هاست نگه دارید» (تحریم: ۶). (ر.ک.، گروهی از مترجمان، ۱۳۷۷، ۱۱۷/۱۶) مفسران معتقدند که براساس این آیه، یکی از وظایف و مسئولیت‌های مهم خانواده حفظ اعضا به‌ویژه فرزندان از فرجام بد با تعلیم و تربیت آنهاست؛ یعنی خانواده مسئول است که خوبی‌ها را به آنها بیاموزد و از بدی‌ها بازدارد و محیطی پاک و خالی از هرگونه آلودگی در فضای خانواده فراهم کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ هـ.ق، ۳۳۴/۱۹؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۲۸۷/۲۴).

از تعبیر «قوا: نگه دارید» در آیه فوق دو نکته مهم قابل برداشت است: یکی اینکه مسئولیت تربیتی فرزندان به والدین سپرده شده است و دیگر اینکه از والدین خواسته شده است که در تربیت فرزندان از راهبرد سیاست وقایوی و صیانتی استفاده کنند؛ یعنی والدین، ابتدا عوامل انحراف را شناسایی کنند و سپس با اقدامات تربیتی مناسب، کودکان را وقایه و صیانت نمایند. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در روایتی در مقام حقوق فرزندان بر پدران فرمود: «از جمله حقوق فرزند بر پدرش این است که به او کتاب خدا را بیاموزد و او را به پاکی و پاکدلی تربیت کند» (کلینی، ۱۴۰۷ هـ.ق، ۴۹/۶). این حدیث نشان می‌دهد که تربیت وقایوی و صیانتی از اطفال از باب انجام مسئولیت و ادای تکلیف است. امام سجاد علیه السلام نیز بر این مسئولیت والدین تأکید نموده است: «تو در برابر آنچه ولایتش برعهده تو گذاشته شده است، مسئول هستی؛ نسبت به تربیت نیکوی آنها و هدایت به سوی پروردگار و یاری او بر اطاعت از خدا» (حرانی، ۱۳۶۳). امام خمینی رحمه الله در این رابطه تصریح می‌کند که بر عهده ولی است که کودک را از آنچه اخلاقش را فاسد می‌کند و به‌ویژه از آنچه به اعتقاداتش آسیب می‌زند، محافظت نماید (موسوی خمینی، ۱۳۹۲، ۱۶/۲).

در بینش اسلامی، والدین از اولین افرادی هستند که مسئولیت حفظ و صیانت فرزندان از انحرافات اخلاقی را دارند. والدین، وظیفه ساختن و مقاوم‌سازی نسلی را برعهده دارند که

بتواند در برابر عوامل انحراف‌زا، مقاومت و ایستادگی کند و به طرف انحرافات اخلاقی و انواع جرایم کشیده نشود. در نتیجه وقتی برای والدین این حس پیدا شد که در نگهداری کودکان از آلودگی به گناهان و انحرافات اخلاقی مسئولند و در صورت عدم انجام این مسئولیت قابل مذمت و مؤاخذه می‌باشند، سعی می‌کنند که برای انجام این تکلیف، موانع تربیت را بردارند و به اصول و برنامه‌های تربیتی، نخست آشنا شده و سپس به آن عمل کنند. همچنین از باب انجام وظیفه اهتمام لازم را بر نظارت و کنترل فرزندان نشان دهند.

۲-۱-۲. تشویق و ایجاد انگیزه برای والدین

اگر انجام وظیفه با تشویق و پاداش همراه باشد انگیزه انسان بر انجام مسئولیت زیاد می‌شود و مسئولیت از روی رغبت و میل به‌طور شایسته انجام می‌شود. برای تشدید و تقویت روحیه مسئولیت‌پذیری خانواده در تربیت و پرورش کودکان باید پاداش و مشوق‌هایی در نظر گرفته شود. از این‌رو، در آموزه‌های اسلامی، والدین به ایفای نقش هدایتی در فرزندان تشویق و مفتخر شده‌اند: «خدا رحمت کند بنده‌ای را که فرزندش را با نیکی به او و مهربانی به او و آموزش او و آداب آموزی‌اش یاری کند» (نوری، ۱۴۰۸ هـ.ق، ۱۵/۱۶۹). همچنین پیامبر ﷺ فرمود: «فرزندان را تکریم کنید و ادبشان را به نیکی انجام دهید، خداوند شما را می‌آمرزد» (طبرسی، ۱۳۷۰).

برای تشویق و تحریض پدران و مادران برای انجام این مسئولیت مهم اجر و پاداش معنوی در قبال این عمل ذکر شده است. رسول خدا ﷺ درباره ارزش تعلیم قرآن به فرزند ازسوی پدر و مادر می‌فرماید: «هیچ‌کس نیست که فرزندش قرآن بیاموزد مگر آنکه روز قیامت بر سر پدر و مادرش تاج پادشاهی گذاشته می‌شود و دو لباس بر آنها پوشانده می‌شود که مردم همانند آن را ندیده‌اند» (حرعاملی، ۵۱۴۰۹ هـ.ق، ۶/۱۶۸). ایشان در بیان دیگر درباره ارزش فراگیری قرآن می‌فرماید: «فرزندان را به سه ویژگی تربیت کنید و قرائت قرآن؛ زیرا حاملان قرآن در سایه [رحمت] خداوند در آن روز که هیچ سایه‌ای جز سایه خدا نیست و در کنار پیامبران و برگزیدگان او جای دارند» (متقی هندی، ۱۳۹۷، ۱۶/۴۵۶). امام صادق علیه السلام نیز درباره جایگاه آخرتی پدر و مادری که به فرزندشان قرآن بیاموزند، فرمود: «هرکس به فرزند خود قرآن بیاموزد روز قیامت پدر و مادرش را فراخوانند و دو لباس بهشتی به آنها ببوشانند که از نور آن، چهره بهشتیان روشن و پرفروغ شود» (اکلینی، ۱۴۰۷ هـ.ق، ۶/۴۱). در تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام نیز به این موضوع توجه شده

است: «خداوند به پدر و مادر پاداش فراوانی عنایت می‌کند. آنها با شگفتی سؤال می‌کنند: پروردگارا! این همه تفضل درباره ما در قبال چیست؟ در جواب آنها گفته می‌شود که این همه عنایت و نعمت، پاداش شماست که به فرزند خود قرآن را آموختید و او را به دین اسلام بصیر و بینا کردید» (عسکری، ۱۴۰۹، ق. ۱).

۲-۱-۳. حفظ جایگاه آمرانه (مدیریتی، والدین و مشروعیت بخشیدن به آن

منظور از جایگاه آمرانه همان اشراف، نظارت و رفتار هدایت‌گرانه پدر و مادر است که در مواقع متعدد عامل هدایت و بازداری از انحراف اخلاقی کودکان است. از ابو بصیر روایت است که گفت: «از امام صادق علیه السلام در مورد آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا» پرسش کردم که خودم را می‌توانم نگاه دارم و حفظ کنم، ولی چگونه اعضای خانواده را از آتش حفظ کنیم. ایشان در جواب فرمود: آنها را امر به معروف و نهی از منکر کن. اگر از تو پذیرفتند آنها را از آتش دوزخ حفظ کرده‌ای و اگر نپذیرفتند آنچه را برعهده داشتی، انجام داده‌ای» (گروهی از مترجمان، ۱۳۷۷، ۱۶/۱۱۶، ۱۱۷). این روایت بر حفظ جایگاه آمرانه والدین و مشروعیت اوامر و نواهی آنها که برای رشد و هدایت فرزندان اعمال می‌شود، دلالت دارد. از این رو، زیاد دیده شده است که پیشوایان دینی، مدام فرزندان خود را به انجام اوامر الهی و کسب فضایل اخلاقی امر و از محرمات الهی و رذایل اخلاقی منع می‌کردند. قرآن می‌فرماید: «اسماعیل همواره خانواده‌اش را به نماز و زکات فرمان می‌داد و نزد پروردگارش مورد رضایت بود» (مریم: ۵۵). امر به نماز و زکات از مصادیق امر به معروف است. همچنین حکایت دارد از رفتار آمرانه حضرت لقمان نسبت به فرزندش که فرمود: «ای پسرکم! نماز را برپا دار و به کار پسندیده فرمان بده و از ناپسند بازدار و در برابر آنچه به تو می‌رسد بردبار باش که این از تصمیم استوار در کارهاست و از مردم رخ برمتاب و در زمین با سرمستی راه مرو؛ زیرا خدا هیچ متکبر خیال‌پرداز فخرفروشی را دوست ندارد و در راه رفتنت میانه‌رو باش و از صدايت کم کن؛ زیرا مسلماً ناپسندترین صداها، صدای الاغ‌هاست» (لقمان: ۱۹، ۱۷).

اوامر و نواهی والدین از اقدامات تربیت دینی و اخلاقی است و مشروعیت الهی دارد. در جوامع اسلامی کسی حق ندارد بابت این اوامر و نواهی، والدین را بازخواست یا محکوم کند. امروزه برخی با امر به معروف و نهی از منکر والدین مخالفند و آن را زیر سؤال می‌برند و والدین را به دخالت در امور فرزندان و سلب آزادی آنها متهم می‌کنند. شاخصه آمریت و هدایت‌گری والدین به‌ویژه وقتی آسیب‌های بیرون از خانه افراد را تهدید می‌کند، توان بازدارندگی و

پیشگیری فراوانی دارد. در عصر کنونی، عوامل بیرونی با حداقل موانع وارد خانه و حریم خصوصی افراد می‌شود و در سایه فناوری‌های نوین، بسیاری از افراد در معرض انحراف اخلاقی و ارتکاب جرائم قرار می‌گیرند (عابدی میانجی، ۱۳۸۸). بنابراین، حفظ اقتدار مدیر خانواده (والدین) در کنترل و نظارت بر فرزندان، سیاستی مشروع و قایوی از انحرافات اخلاقی آنهاست که باید برای آن اهتمام زیاد قائل شد. حضرت علی علیه السلام فرمود: «کسی را که نزدیکانش واگذارند، بیگانه او را پذیرا می‌شود» (لیثی واسطی، ۱۳۷۶). بنابراین، اگر والدین بتوانند با استفاده از اوامر و نواهی تربیتی و اتخاذ سایر اقدامات و شیوه‌های تربیتی، فرزند را در مسیر درست دینی و ارزش‌های اخلاقی نگه دارند فرزند هرگز شکار منحرفان بیگانه و بیرونی نمی‌شود.

۲-۴. تقویت اقتدار و جایگاه معنوی والدین در خانواده

برای تأثیرپذیری فرزندان از اوامر و نواهی و از اقدامات تربیتی والدین باید بر جایگاه معنوی والدین در خانواده و جامعه تأکید و آن را تقویت کرد. با تقویت مقام معنوی والدین، فرزندان و اعضای خانواده امتثال اوامر و نواهی را نوعی عبادت قلمداد می‌کنند و این باعث می‌شود که مخالفت با والدین را گناه و نافرمانی از خدا تلقی کنند. ایجاد این روحیه در فرزندان، توان و ظرفیت پیشگیری از انحراف اخلاقی کودکان را توسط والدین بالا می‌برد. از این رو، در اسلام بر مقام معنوی والدین تأکید شده و احترام به آنها واجب است. خداوند در آیات متعدد، احترام والدین را هم‌ردیف توحید و یگانه‌پرستی قرار داده است (زک، بقره: ۸۳؛ نساء: ۳۶؛ انعام: ۱۵۱). این نوع هم‌ردیفی بیانگر اهمیتی است که اسلام برای والدین قائل است؛ همچنان‌که در قرآن کریم سپاسگزاری در برابر والدین در ردیف سپاسگزاری در برابر مواهب و نعمت‌های خداست (مکریان، ۱۳۸۱).

براساس برخی از روایات، تا وقتی اشخاص داوطلب برای جهاد به قدر کافی وجود داشته باشند، خدمت نمودن به پدر و مادر از شرکت در عرصه جنگ و جهاد مهمتر است و شرکت در جهاد اگر موجب ناراحتی آنها شود، جایز نیست. در روایتی از امام صادق علیه السلام آمده است: «شخصی نزد پیامبر صلی الله علیه و آله آمد و عرض گفت که جوان بانشاط و ورزیده‌ای هستم و جهاد را دوست دارم، ولی مادری دارم که از این موضوع ناراحت می‌شود». پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «برگرد و با مادر خود باش. قسم! به آن خدایی که مرا به حق مبعوث ساخته است یک‌شب مادر با تو مأنوس



شود از یک سال جهاد در راه خدا بهتر است» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۲۹/۱۲). در حدیث دیگری آن حضرت فرمود: «نگاه فرزند از روی محبت به پدر و مادر عبادت است» (حرانی، ۱۳۶۳). در برخی از آیات قرآن آمده است: «اگر پدر و مادر کافر باشند باز رعایت احترامشان لازم است» (لقمان: ۱۵). فتوای فقها بر این است که اطاعت از والدین بر فرزند واجب است مگر در جایی که مستلزم معصیت خدا باشد. اطاعت از والدین چنان جایگاه والایی دارد که حتی فرزند حق ندارد بدون اذن آنها برخی از امور مستحبی را هم به جا آورد (منتظری، ۱۳۸۷). مطابق شریعت اگر مسافرت فرزند واجب نباشد و باعث اذیت پدر و مادر شود این مسافرت ممنوع و حرام است. از این رو، باید در این سفر، نماز خود را تمام بخواند و روزه را هم بگیرد (وحید خراسانی، ۱۴۲۸ ه.ق). باتوجه به مقام معنوی والدین در اسلام، احترام و جایگاه آنها در بین اعضای خانواده بالاست و نقش آنها در جلوگیری از انحراف و پیشگیری از جرم، چندبرابر است.

۲-۱-۵. تقویت فرهنگ خدامحوری در خانواده

یکی از عوامل بسیار مهم و مؤثر برای حل معضل ازهم پاشیدگی خانواده ها و جلوگیری از انحراف اخلاقی کودکان، تقویت فرهنگ خدامحوری است؛ زیرا توجه و اعتقاد به حضور و نظارت خداوند نیرویی بازدارنده را در انسان ایجاد می کند که در آموزه های اسلامی از آن به تقوا یاد می شود. تقوا قوه کنترل گر درونی است که مانع نفوذ عوامل مخاطره آمیز برای سلامت خانواده می شود. در تأثیرگذاری ایمان به خدا و تقوای ناشی از آن آمده است که سازمان های پلیسی و مؤسسات اصلاحی هرچند قوی و گسترده باشند قادر به جلوگیری از رفتار انحرافی و گناهان مخفی نیستند و هرگز نمی توانند نقش ضامن اجرا در کنترل و مهار جرایم و گناهان در خلوت را داشته باشند، ولی ایمان و تقوای ناشی از آن می تواند نقش خلل ناپذیری در بازداری انسان از گناهان آشکار و پنهان ایفا کند. (قرائتی، ۱۳۷۰) در آیات و روایات بر ایمان و تقوای الهی برای بازداری از معصیت و پیشگیری از انحرافات تکیه شده است: «آیا انسان نمی داند که خداوند همه اعمالش را می بیند» (علق: ۱۴) و «قطعاً پروردگار تو در کمین گاه است» (فجر: ۱۴). حضرت علی علیه السلام می فرماید: «از معصیت خدا در خلوتگاه ها خود را نگه دارید؛ زیرا همان خدا شاهد و دادرس است» (الشریف الرضی، ۱۴۱۴ ه.ق).

باور به خدا و وحدانیت او از اساسی ترین تعلیم دینی است و تأثیر مستقیمی بر شیوه

زیست انسان دارد؛ زیرا انسان مؤمن، الله را خالق، مالک، رب و حاکم همه مخلوقات می‌داند و رفتار و سلوک خود را بر مبنای این باور، نظام و سامان می‌بخشد. در اسلام، خانواده یکی از قالب‌های زیست اجتماعی انسان و اصلی‌ترین قانون اجتماعی است و نقش مهم و منحصر به فردی در تربیت و پرورش انسان دارد. از این رو، می‌توان گفت که خدا باوری و ایمان به خدا موجب سازگاری میان اعضای خانواده و تأمین‌کننده استحکام آن است. یکی از راه‌های در امان ماندن خانواده از خطر گناه و انحرافات اخلاقی، تقویت و ترویج خدامحوری در آن است.

۲-۱-۶. فقرزدایی از خانواده

از عواملی که خانواده‌ها را با خطر ازهم‌پاشیدگی مواجه کرده و زمینه انحرافات اخلاقی کودکان را فراهم می‌کند فقر اقتصادی است. دین اسلام تجمل، دنیا طلبی و زیاده‌خواهی را مذمت کرده است. همچنین فقر را بسیار نکوهش کرده است. لقمان حکیم در وصف فقر می‌گوید: «تمام تلخی‌های زندگی را چشیدم و در میان آنها تلخ‌تر از فقر چیزی نبود» (مجلسی، ۱۴۰۳، ۴۲۱/۱۳). در روایتی، نتیجه فقر، نقصان دین، سرگردانی عقل و دشمنی با دیگران معرفی شده است (ر.ک. مدنی شیرازی، ۱۴۰۹، ق. ۴۱۳/۳)؛ زیرا فقیر همواره به فکر رفع محرومیت و فقر خویش است و نمی‌تواند درباره مسائل که کرامت انسانی او را مخدوش می‌کند، بیندیشد و تمام همت او رهایی از چنگال فقر است. امام رضا علیه السلام فقر را کلید بدبختی و بیچارگی می‌داند: «المسکنه مفتاح البؤس؛ فقر کلید و ریشه بدبختی و بیچارگی است» (حکیمی، ۱۳۸۸). آن حضرت فقر را عامل نفی شخصیت می‌داند: «هرگاه دنیا (مال و ثروت) به انسانی روی آورد نیکی‌های دیگران را به او می‌دهد و هرگاه به کسی پشت کند (و او فقیر شود) نیکی‌های خود را نیز از او می‌گیرد» (ابن بابویه، ۱۳۷۸). زندگی انسان به شخصیت او بستگی دارد. پایگاه و محور اصلی اثرگذاری و نقش‌آفرینی هر فرد، کیان، منش و شخصیت اوست. از این رو، نفی شخصیت بسیار زیان‌بارتر از نفی شخص است. در این سخن امام رضا علیه السلام فقر عامل نفی شخصیت شمرده شده است که انسان فقیر دچار آن می‌شود و نقاط مثبت کیان خود را از دست می‌دهد یا آنها را نمی‌بیند؛ زیرا دچار عقدۀ حقارت (و خودکوچک‌بینی) می‌شود (حکیمی، ۱۳۸۸).

در روایات فوق به عوارضی از فقر اشاره شده است که همگی بستر ساز گناه و انحراف



اخلاقی هستند مانند نقصان دین، اضطراب در فکر و عقل، نداشتن جایگاه اجتماعی، احساس تنگنا و فشار، احساس بی پناهی و بی آبرویی و... جرم شناسان و جامعه شناسان معتقدند که تأثیر فقر در سلامت جسمانی، کیفیت فرهنگی، زندگی خانوادگی و فرصت های تحصیلی غیرقابل تردید است. (فرجاد، ۱۳۶۳؛ مدنی، ۱۳۸۲) تنگدستی اقتصادی از عوامل مهم ارتکاب افراد به انواع انحرافات مانند دزدی، فحشا و انحرافات جنسی به ویژه در کودکان و نوجوانان است. خانواده هایی که در فقر مادی شدید به سر می برند و فرزندان آنها به انواع محرومیت ها مبتلا هستند و خانواده ها نمی توانند نیازهای آنها را برطرف کنند، روی آوردن کودکان به انواع انحرافات و بزهکاری ها امری دور از ذهن نیست؛ زیرا یکی از راه هایی که فرزندان برای به دست آوردن خواسته های خود انتخاب می کنند بزهکاری و معارضة با هنجارهای اجتماعی و اخلاقی جامعه است. با مطالعات و تحقیقات صورت گرفته مشخص شده است که خانواده هایی که گرفتار فقر مادی هستند بیشتر از سایرین با بزهکاری و انحراف روبه رو خواهند بود؛ زیرا فقر سبب می شود والدین آن قدر درگیر تنش ها و مسائل اقتصادی شوند که از تربیت صحیح فرزندان و نظارت و کنترل بر آنها غافل شوند (ر.ک.، نوری، ۱۳۸۹؛ غیبی قراچیه قیه، ۱۳۹۳).

بین فقر خانواده و انحراف کودکان و نوجوانان رابطه است. کودکانی که در خانواده های فقیر زندگی می کنند با توجه به محدودیت ها و شرایط موجود، مصونیت و ایمنی کمتری نسبت به سایر کودکان دارند. نیازهای آموزشی و روانی، بهداشتی و تغذیه این کودکان به خوبی برآورده نمی شود و با توجه به تأثیر از فضای زندگی نادیده گرفته می شوند. (نجفی توانا، ۱۳۹۸؛ بشری، ۱۳۹۴) فقر مادی، سلامت جسمی و روانی خانواده و والدین را به خطر می اندازد؛ زیرا در شرایط نامناسب اقتصادی احتمال به دنیا آمدن کودک نارس و عقب مانده ذهنی افزایش می یابد (مدنی، ۱۳۸۲). این موضوع خود به خود، کودک را در معرض خطر انواع انحرافات قرار می دهد. فقر مادی از عوامل زمینه ساز انحرافات اخلاقی و بزهکاری کودکان به شمار می رود. بنابراین، پیشگیری از انحرافات اخلاقی کودکان ایجاب می کند که از خانواده های فقیر، فقرزدایی شود و اعضای آن مورد حمایت معیشتی و اقتصادی قرار گیرند. از آموزه های اسلامی دو راه حل برای فقرزدایی از جامعه اسلامی قابل استنباط است:

اول، راه حل مردمی فقرزدایی از خانواده

اسلام برای فقرزدایی از خانواده‌ها وظایفی را برعهده ثروتمندان قرار داده و در مورد فقرا و مستمندان توصیه کرده است از جمله انفاق فی سبیل الله. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۸) آیات زیادی در این موضوع قابل توجه و بررسی است (ر.ک.، نور: ۱۳؛ بقره: ۳؛ معارج: ۲۴-۲۵). برخی از وظایف مالی مانند پرداخت زکات و خمس، پرداخت کفارات مالی و قرض الحسنه قابلیت مصرف در این مورد را دارند. بنابراین، اجتماع اسلامی هنگامی که دچار کمبودها و مشکلات اقتصادی باشد و فقر و محرومیت گریبان گیر بخش یا بخش‌های از جامعه شود، مسئولیت آن متوجه آحاد امت اسلامی است و باید همگان از اموال شخصی هزینه نموده و کمبود و مشکلات جامعه و مردم را حل کنند. به بیان دیگر، با سرمایه شخصی مشکلات را از دوش دیگران بردارند؛ زیرا اگر این حقوق، تأدیه و پرداخته نشود و محرومیت‌ها کم نشود رنج‌آور و جرم‌ساز خواهد شد. از این رو، کمک‌های مردمی در فرهنگ اسلام اهمیت زیادی دارد.

دوم، راه حل حکومتی فقرزدایی از خانواده در اسلام

از وظایف اولیه دولت اسلامی است که با ایجاد رفاه و آسایش عمومی (مجلسی، ۱۴۰۴ هـ.ق، ۳۲۷/۴۰؛ حکیمی، ۱۳۸۰، ۶/۲۵۸) و اتخاذ برنامه‌های حمایتی از گروه‌ها و خانواده‌های در معرض آسیب و خطر، فقر و محرومیت‌های معیشتی خانواده‌ها را کم کند. امکان دستیابی یکسان به کالاهای ضروری (منتظری، ۱۴۰۹ هـ.ق، ۲/۲۶۴)، توجه ویژه حکومت اسلامی به محرومان جامعه (ر.ک.، نهج البلاغه، نامه ۵۳؛ حکیمی، ۱۳۸۰)، سوق دادن مشارکت مردمی برای مقابله با فقر خانواده‌ها (کلینی، ۱۴۰۷ هـ.ق، ۵/۶۶) و فراهم کردن زمینه کار و تشویق به آن (عابدین میانجی، ۱۳۸۸) نمونه‌هایی از برنامه‌های حمایتی دولت اسلامی از قشر مستضعف است.

۲-۲. اصلاح بستر خانوادگی برای مقابله با انحراف اخلاقی کودکان در اسناد بین‌المللی

باتوجه به نقش خطیر خانواده در صیانت کودکان از انحراف اخلاقی و پیشگیری از بزهکاری آنها و باتوجه به کارکردهای آسیب‌زای خانواده در برخی از موقعیت‌ها و شرایط، در اسناد بین‌المللی حمایت از خانواده در قالب یک راهبرد مورد توجه قرار گرفته است. در فقره ۳ ماده ۱۶ اعلامیه جهانی حقوق بشر تصریح شده است که خانواده رکن طبیعی و اساسی اجتماع است و حق دارد از حمایت جامعه و دولت بهره‌مند شود. در مقدمه کنوانسیون حقوق

کودک آمده است: «باتوجه به اینکه خانواده جزو اصلی جامعه و محیط طبیعی برای رشد و رفاه تمام اعضای خود به ویژه کودکان است باید از حمایت ها و مساعدت های لازمه به گونه ای برخوردار شود که بتواند وظایف و مسئولیت های خود را در قبال جامعه ایفا کند» (کنوانسیون حقوق کودک، ۱۹۸۹م). باتوجه به مطالعه اسناد بین المللی، حمایت های آموزشی و معیشتی از خانواده و حمایت خانواده های بدسرپرست از رهنمودهایی است که در اسناد مذکور برای رفع زمینه های خانوادگی انحراف اخلاقی و تقویت نقش آفرینی خانواده در پیشگیری از انحرافات اخلاقی کودکان به آنها تأکید شده است.

۲-۱. حمایت آموزشی از والدین

جرم شناسان معتقدند که دوران کودکی از لحظات بسیار گران بها برای سازندگی و تکوین یک شخصیت ایده آل است. از این رو، باید از این دوره درست بهره گیری کرد؛ زیرا بی توجهی و عدم استفاده درست از این لحظات که از پرمایه ترین دقایق عمر انسان است، آسیب ها و خسارات جبران ناپذیری به دنبال دارد. (کی نیا، ۱۳۸۵/۱، ۳۱۷) خانواده در سال های آغازین حیات کودک با تماس نزدیک و دائمی با کودک نقش قابل ملاحظه ای در سازندگی شخصیت و سلوک وی دارد و عامل تعیین کننده سرنوشت است (کی نیا، ۱۳۸۴/۲، ۶۰۴). به دلیل اهمیت جایگاه مهم خانواده در اسناد بین المللی، ارتقای سطح فرهنگی خانواده و توانمندسازی والدین در امر تربیت و رشد کودک از راه حمایت آموزشی از آنها مورد توجه قرار گرفته است. در بند ۱۶ رهنمودهای ریاض^۱ تأکید شده است: «برای فراهم کردن فرصت آموزش برای خانواده ها در زمینه نقش و مسئولیت های والدین در مورد رشد و پرورش کودک، مراقبت از کودک، ارتقای روابط مثبت والدین و فرزندان، جلب توجه والدین به مسائل کودکان و نوجوانان و تشویق مشارکت آنها در فعالیت های مبتنی بر خانواده و اجتماع باید اقدامات و تدابیر لازم صورت گیرد». در بند ۲ ماده ۱۸ کنوانسیون حقوق کودک مقرر شده است که کشورهای عضو برای تضمین و ترویج حقوق مندرج در کنوانسیون، مساعدت لازم را به والدین و سرپرستان قانونی برای ایفای مسؤولیت هایشان و برای پرورش کودک عرضه خواهند کرد (کنوانسیون حقوق کودک، ۱۹۸۹، ۱۸/۲). عدم آگاهی کافی والدین از چگونگی پرورش

کودک یکی از موانع عمده در ایفای نقش مثبت در تربیت کودک است (دوریسیچ و بونیچواچ، ۲۰۱۷). برنامه‌های آموزشی پیش از زایمان، در طول رشد جنین و بعد از زایمان در طول رشد کودک در آگاهی والدین بسیار مؤثر است. تربیت صحیح کودک مسئله‌ای نیست که والدین به‌طور غریزی نسبت به آن آگاهی داشته باشند، بلکه این امر اکتسابی است و والدین جوان به یادگیری و مطالعه در این مورد نیاز دارند. براساس مطالعات انجام شده، مادرانی که دانش گسترده‌ای در مورد رشد کودک دارند نسبت به مادرانی که دانش کمتری دارند تعامل مثبت‌تری با فرزندان خواهند داشت. (گاددن، ۲۰۱۶) برگزاری کلاس‌های آموزشی تربیت کودک و آموزش واکنش‌های مناسب والدین به رفتارهای غلط و خشن کودکان به والدین یاد می‌دهد که چه تنبیه یا تشویقی برای کودک در نظر بگیرند که با وی ارتباط سازنده برقرار کنند و از درگیری‌های غیرضروری با آنها اجتناب کنند و چه مقدار به کودک توجه و محبت کنند (افشاری، ۱۳۸۸).

باتوجه به اهمیت آموزش و پرورش در کانون خانوادگی ضروری است که معلومات و آموزش‌های لازم در مورد رفتار با فرزندان توسط افراد متخصص یا جمعیت یا انجمن‌های ذی‌صلاح در امر آموزش و پرورش و از راه صدا و سیما و مطبوعات داده شود. (پرفیت، ۱۳۷۸) اطاق‌ها و دفاتر مشاوره خانوادگی نیز نقش مهمی در این موضوع دارند. ازاین‌رو، لازم است که در هر محله‌ای چنین اطاق‌ها و دفاتری ایجاد شود به‌طوری‌که کودکان و خانواده‌ها به آسانی و راحتی به آنها دسترسی داشته باشند. در ارتقا و بالابردن کارکرد تربیتی و اجتماعی کردن خانواده‌ها استفاده از هنرهایی مانند نقاشی، نمایش فیلم، تئاتر و پخش موسیقی توسط صدا و سیما و سایر رسانه‌های گروهی و نیز سازمان‌های غیردولتی که در راستای بهبود روابط خانوادگی عمل می‌کنند، اهمیت زیادی دارد (افشاری، ۱۳۸۸).

۲-۲-۲. حمایت اقتصادی و معیشتی از خانواده‌های فقیر

توان مالی و امکانات مادی در ایجاد تعادل خانواده و موفقیت والدین برای تربیت فرزندان، حیاتی و ضروری است. کودکان خانواده‌هایی که به‌واسطه بی‌سرپرستی، بیکاری، بیماری سرپرست، تک‌والد بودن یا کثرت جمعیت در کمبود مالی و فقر اقتصادی به‌سر می‌برند



نیازمند مساعدت و حمایت‌های ویژه هستند. (نجفی توانا، ۱۳۹۸) این دسته از خانواده‌ها باید از نظر معیشت و رفاه، بیشتر مورد توجه باشند؛ زیرا اگر حمایت مالی از این خانواده‌ها صورت نگیرد آسیب‌های جدی بر خانواده وارد شده و بدین سبب نمی‌توانند نقش مثبت در تربیت فرزندان داشته باشند. در بند ۲ ماده ۳ کنوانسیون حقوق کودک مقرر شده است: «در راستای تضمین حمایت و مراقبتی که برای آسایش و رفاه یک طفل ضروری است، تمام دولت‌های عضو مکلف هستند که تدابیر و اقدامات قانونی و اجرایی لازم را در این باره اتخاذ کنند» (کنوانسیون حقوق کودک، ۱۹۸۹). در ماده ۲۷ این کنوانسیون از همه دولت‌های عضو خواسته شده است که حق برخورداری کودکان از سطح زندگی مناسب برای رشد جسمی، ذهنی، معنوی، اخلاقی و اجتماعی به رسمیت شناخته شود. به موجب ماده مذکور، پدر و مادر یا سایر اشخاص مسئول مراقبت از طفل مکلف هستند که در حد توان و امکانات مالی خود شرایط لازم زندگی برای رشد کودک را فراهم کنند. در بند ۱۱ رهنمودهای ریاض آمده است که اولویت هر جامعه باید رفع نیازها و رفاه خانواده و اعضای آن باشد (رهنمودهای ریاض، ۱۹۹۰). بنابراین، ضروری است که بودجه خاص و مناسبی هنگام تعیین بودجه عمومی کشور در نظر گرفته شود و از محل آن، خانواده‌های فقیر و کم‌درآمد تحت پوشش حمایت دائمی و فراگیر قرار داده شوند. این ضرورت ناشی از این نگاه است که خانواده یکی از مهمترین مراجع پیشگیری از انحرافات اخلاقی و ناهنجاری‌های اجتماعی است و باید همیشه مورد حمایت جامعه و دولت قرار گیرد تا بتواند مکلفیت و مسئولیت خود را در تربیت و اصلاح فرزندان به درستی انجام دهد؛ زیرا کودک فقط متعلق به خانواده نیست، بلکه متعلق به جامعه است. بنابراین، جامعه باید با حمایت‌های خود از خانواده کودک در تربیت او سهیم باشد. این موضوع به‌ویژه زمانی که در بنیاد خانواده از نظر نیازهای مادی و فقر اقتصادی، ضعف و سستی پیش می‌آید اولویت بیشتری دارد. در این مورد سازماندهی یک سیستم هماهنگ خدمات‌رسانی و ایمنی‌بخشی ضروری است. این سیستم، کودکان و نوجوانانی را که در چنین شرایطی زندگی می‌کنند شناسایی کرده و حمایت‌های لازم مانند مراقبت از کودکان و معلولان، تغذیه در مدارس، ارائه خدمات پزشکی رایگان و... را به آنها ارائه می‌دهد. بی‌تفاوتی و بی‌توجهی نسبت به چنین کودکانی پیامدهای خطرناکی به دنبال

دارد که جبران آنها هرچند با صرف هزینه‌های زیاد، دیگر امکان‌پذیر نخواهد بود.

۲-۳. حمایت از خانواده‌های بدسرپرست

خانواده بدسرپرست، خانواده‌ای است که در محیط آنها خشونت فیزیکی و روانی نسبت به کودک اعمال شود و کودک آرامش خاطر و احساس امنیت نداشته باشد. (پیوندی، ۱۴۰۱) حمایت از این خانواده‌ها در بند ۱۳ و ۱۴ رهنمودهای ریاض مورد توجه قرار گرفته است (۱۹۹۰). در این بند پیش‌بینی شده است که اگر محیط خانوادگی ثابت و مساعدی وجود نداشته باشد و تلاش‌های جامعه برای حفظ یکپارچگی خانواده و جلوگیری از ازهم‌پاشیدگی آن با مشکل روبه‌رو باشد، باید خانواده به صورت فرزندخواندگی مورد توجه قرار گیرد. از بندهای مذکور می‌توان دریافت که دولت‌های عضو مکلف هستند اقدامات و راهکارهایی برای تربیت کودکان در محیط‌های ثابت و استوار اتخاذ کنند. لازمه اتخاذ این تدابیر و اقدامات آگاهی از وجود خطر نسبت به کودکان در خانواده‌هاست. از این رو، ایجاد یک سیستم آگاهی‌بخشی و اطلاع‌رسانی برای شناسایی خانواده‌های بدسرپرست و تشکیل نهادهای خاص حمایتی از کودکان مانند پلیس کودکان و سازمان‌های غیردولتی در حمایت از کودکان و نوجوانان ضروری است و همه اقشار جامعه به شمول کودکان و نوجوانان باید از وجود چنین نهادهای حمایتی کودکان آگاهی داشته باشند تا بتوانند به راحتی و بدون ترس با آنها ارتباط برقرار نمایند و وضعیت خطرناک کودکان را گزارش و تشریح کنند.

یکی از راهکارها برای حمایت از خانواده‌های بدسرپرست ایجاد مراکز ارائه مشاوره و راهنمایی است. این مراکز می‌توانند برای اصلاح و بازسازی وضعیت خانواده‌هایی که فرزندان کم سن و سال دارند، از نظر روحی و عاطفی درحالت نامناسب و آشفته به سر می‌برند یا در آستانه فروپاشی هستند اقداماتی اتخاذ کنند. برای نمونه یکی از اقدامات این است که به والدین کمک کنند تا مسائل خاص مربوط به دوره کودکی فرزندان را درک کرده و پاسخ مناسب به آنها دهند. مراکز یادشده می‌توانند به والدین کمک کنند که چگونه با کودکان خود رفتار کنند تا از گروه همسالان تأثیر منفی نگیرند. وجود نهادهای حمایتی از خانواده‌های بدسرپرست در جامعه از فرار کودکان و نوجوانان از منزل پیشگیری کرده و مانع سوءاستفاده از آنها توسط افراد یا گروه‌های منحرف می‌شود. (افشاری، ۱۳۸۸)

۳. بحث و نتیجه‌گیری

از نظر اسلام و اسناد بین‌المللی نقش خانواده در تعلیم و تربیت اخلاقی کودکان و انتقال معیارهای سنجش ارزش‌ها و آموختن هم‌زیستی اجتماعی، بسیار مهم و حیاتی است. والدین که هسته‌های اصلی نهاد خانواده را تشکیل می‌دهند وظیفه خطیر و سنگینی در تربیت کودکان برعهده دارند و کوچک‌ترین غفلت آنها موجب کج‌روی و انحراف کودک از مسیر کمالات اخلاقی و سقوط به پرتگاه جرم، جنایت و مفساد اخلاقی می‌شود.

از نظر اسلام و اسناد بین‌المللی برای صیانت کودکان از انحرافات اخلاقی بر اصلاح سلامت اخلاقی خانواده تأکید شده است. از این رو، در اسلام تدابیری مانند ایجاد حس مسئولیت در والدین، حفظ جایگاه آمرانه والدین و مشروعیت بخشی به آن، تشویق و ایجاد انگیزه برای والدین، تقویت اقتدار و جایگاه معنوی والدین در خانواده، تقویت فرهنگ خدامحوری در خانواده و فقرزدایی از خانواده برای تقویت نقش خانواده در جلوگیری از انحراف اخلاقی بزهکاری کودکان ارائه شده است. در اسناد بین‌المللی نیز حمایت آموزشی از والدین، حمایت اقتصادی و بهبود معیشتی از خانواده‌های فقیر و حمایت از خانواده‌های بدسرپرست برای اصلاح و تقویت نقش خانواده در تربیت فرزندان و تأثیرگذاری در پیشگیری از انحراف اخلاقی آنها مورد توجه قرار گرفته است.

تربیت فرزندان بر والدین واجب است. والدین مکلف بر صیانت کودکان از انحرافات اخلاقی کودکان هستند. در اسلام، تربیت کودکان و صیانت آنها از انحرافات اخلاقی برای والدین عملی عبادی است و برای آن اجر و پاداش معنوی و اخروی وعده شده است. این باعث می‌شود که والدین برای رسیدن به این پاداش‌ها مسئولیت خود را در تربیت فرزندان به طور احسن ایفا کنند. این رویکرد در اسناد بین‌المللی مورد توجه قرار نگرفته است چون در رویکرد اسلامی، انسان ترکیبی از روح و جسم بوده و نیازمند هدایت و حیانی از طرف خداوند است. آموزه‌های اسلامی برای اصلاح بستر خانوادگی و برای مقابله با انحراف اخلاقی کودکان بر هر دو بعد مادی و معنوی انسان تمرکز دارد درحالی‌که در اسناد بین‌المللی رویکرد اومانستی حاکم است و توجه همه‌جانبه (جنبه‌های دنیوی و اخروی) به انسان که برای یک زندگی ابدی خلق شده، ندارد. در این رویکرد انسان به حد بلوغ



رسیده است و می‌تواند خودش آموزش را تدبیر کند و به هدایت الهی که خالق انسان است، نیازی نیست. از این رو، بعد معنوی انسان در اسناد یاد شده مغفول مانده و برای انسانی که مدتی در دنیا زیست می‌کند و باید برای زندگی وی برنامه‌ریزی کرد، تمرکز شده است. در سیاست جنایی اسلام برای پیشگیری از وقوع ناهنجاری‌ها و آسیب‌ها در خانواده‌ها، از هم‌پاشیدگی و جلوگیری از انحرافات اخلاقی کودکان بر تقویت فرهنگ خدامحوری و خداترسی تأکید شده است؛ زیرا توجه و اعتقاد به حضور و نظارت خداوند نیرویی بازدارنده را برای والدین ایجاد می‌کند که هم باعث صیانت خودشان از انواع آسیب‌ها و ناهنجاری‌ها می‌شود و هم در دامن امن آنها بستر رشد و کمالات اخلاقی برای فرزندان به طور شایسته فراهم می‌شود. این موضوع نیز در اسناد بین‌المللی مورد توجه قرار نگرفته و از نقاط ضعف اسناد مذکور است.

فهرست منابع

- * قرآن کریم (۱۳۸۱). مترجم: مشکینی، علی. قم: نشر الهادی.
- * نهج البلاغه (۱۴۱۴ ه.ق.). شریف الرضی، محمد بن حسین، قم: هجرت.
۱. ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین (۱۴۰۵ ه.ق.). *عوالی اللئالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیّه*. قم: دارسیدالشهداء للنشر.
۲. ابن بابویه، محمد علی (۱۳۷۸). *عیون اخبار الرضا*. تهران: نشر جهان.
۳. افشاری، صفرا (۱۳۸۸). *بررسی و مقایسه رویکردهای مختلف پیشگیری از بزهکاری کودکان*. پایان‌نامه دوره کارشناسی ارشد حقوق جزا و جرم‌شناسی. دانشکده حقوق. دانشگاه قم.
۴. بشری، سارا (۱۳۹۴). *بزهکاری اطفال و نوجوانان*. قم: دارالفکر.
۵. پرفیت، آلن (۱۳۷۸). *پاسخ‌هایی به خشونت*. مترجم: محسنی، مرتضی. تهران: انتشارات گنج دانش.
۶. پیوندی، غلام‌رضا (۱۴۰۱). *حقوق کودک*. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۷. تختایی، فاطمه (۱۳۹۶). *راهکارهای تربیتی قرآن و حدیث در مقابله با انحرافات اخلاقی و اجتماعی جوانان*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. تهران: دانشکده علوم قرآن و حدیث دانشگاه فرهنگیان.
۸. السید محمد باقر، *اتفسیر المنسوب الی الامام الحسن العسکری (ع)* (۱۴۰۹ ه.ق.). قم: مدرسه الامام المهدی.
۹. جوانمرد، کرم‌الله (۱۳۹۰). *پایگاه اجتماعی-اقتصادی خانواده و بزهکاری نوجوانان*. تهران: انتشارات جامعه‌شناسان.
۱۰. حرانی، حسن بن علی ابن شعبه (۱۳۶۳). *تحف العقول*. قم: جامعه مدرسین.
۱۱. حرعاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ ه.ق.). *وسائل الشیعه*. قم: مؤسسه آل‌البیت (ع).
۱۲. حکیمی، محمد (۱۳۸۸). *فرازهایی از سخنان امام رضا (ع)*. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۱۳. حکیمی، محمد رضا، حکیمی، محمد، و حکیمی، علی (۱۳۸۰). *الحیاء*. مترجم: آرام، احمد. تهران: نشر فرهنگ اسلامی.
۱۴. رهنمودهای سازمان ملل برای پیشگیری از بزهکاری نوجوانان (رهنمودهای ریاض). <https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/united-nations-guidelines-prevention-juvenile-delinquency-riyadh>.
۱۵. سالاری فر، محمد رضا (۱۳۹۰). *خانواده از دیدگاه روان‌شناسانه*. تهران: سمت.

۱۶. شورای مرکزی کرسی‌های آزاداندیشی حوزه علمیه اصفهان. (۱۳۹۸). *نگرشی آزاد به خانواده*. اصفهان: دفتر تبلیغات اسلامی اصفهان.
۱۷. صلاحی، جاوید (۱۳۸۹). *بزهکاری اطفال و نوجوانان*. تهران: میزان.
۱۸. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ ه.ق.). *المیزان*. قم: انتشارات اسلامی، جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۱۹. طبرسی، حسن بن فضل (۱۳۷۰). *مکارم/الاخلاق*. قم: الشریف الرضی.
۲۰. عابدی میانجی، محمد (۱۳۸۸). *وظایف دولت در پیشگیری از جرم*. قم: نورالسجاد.
۲۱. علینی، محمد (۱۳۹۱). *سرمایه اجتماعی در آموزه‌های اسلامی*. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۲۲. غیبی قراچه قیه، میثم (۱۳۹۳). *نقش خانواده در پیشگیری از بزهکاری اطفال و نوجوانان*. تهران: دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبایی.
۲۳. فرجاد، محمد حسین (۱۳۶۳). *آسیب شناسی اجتماعی و جامعه‌شناسی انحرافات*. تهران: انتشارات بدر.
۲۴. قرائتی، محسن (۱۳۷۰). *گناه شناسی*. بی جا: انتشارات پیام آزادی.
۲۵. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ ه.ق.). *الکافی*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۶. کی نیا، مهدی (۱۳۸۴). *مبانی جرم شناسی*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۷. کی نیا، مهدی (۱۳۸۵). *مبانی جرم شناسی*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۸. گروهی از مترجمان (۱۳۷۷). *تفسیر هدایت*. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۲۹. لیثی واسطی، علی بن محمد (۱۳۷۶). *عیون الحکم والمواعظ*. قم: دارالحديث.
۳۰. متقی هندی، علاءالدین (۱۳۹۷). *کنز العمال فی سنن الاقوال والافعال*. تصحیح صفوة السقا. بیروت: مکتبة التراث.
۳۱. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ ه.ق.). *بحار الانوار*. بیروت: مؤسسه آل البيت علیه السلام.
۳۲. مدنی شیرازی، سیدعلی خان بن احمد کبیر (۱۴۰۹ ه.ق.). *ریاض السالکین فی شرح صحیفه سید الساجدین*. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۳. مدنی، سعید (۱۳۸۲). *بررسی روند آزار کودکان در ایران براساس برخی یافته‌های علت شناسی آن*. نشریه علمی-پژوهشی *رفاه اجتماعی*، ۷(۲)، ۱۶۳-۱۹۰.
۳۴. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۵. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۸). *مثال‌های زیبای قرآن*. قم: نسل جوان.
۳۶. مکاریان، ناصر (۱۳۸۱). *معارف و احکام نوجوان (مطابق نظرات حضرت آیت‌الله العظمی منتظری)*. تهران: سرایی.
۳۷. منتظری، حسینعلی (۱۳۸۷). *اسلام دین فطرت*. تهران: سایه.
۳۸. منتظری، حسینعلی (۱۴۰۹ ه.ق.). *دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیه*. قم: نشر تفکر.
۳۹. نجفی توانا، علی (۱۳۹۸). *نابهنجاری و بزهکاری اطفال و نوجوانان*. تهران: نشر میزان.
۴۰. نوری، حسین بن محمدتقی (۱۴۰۸ ه.ق.). *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*. قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام.
۴۱. وحید خراسانی، حسین (۱۴۲۸ ه.ق.). *منتخب توضیح المسائل*. قم: مدرسه الامام باقرالعلوم علیه السلام.
۴۲. یآوری، احسان (۱۳۹۵). *سیاست جنایی اسلام در صیانت از نهاد خانواده*. قم: دانشکده حقوق دانشگاه قم.
43. Alberto, M., & Barros, C. (2023). Facing Uncertainty: The Role of Family in the Development of Identities. *Zero-a-seis*, 25(47), 322-34.
44. Durisic, M., & Bunijevac, M. (2017). Parental Involvement as an Important Factor for Successful Education. *Center for Educational Policy Studies Journal*, 7(3), 137- 153.
45. Lubis, D. F. (2023). Efforts to Improve Student's Moral Values in the Era of Digital Development. *International Journal of Student Education*, 103-105. DOI(<https://doi.org/10.62966/ijose.v2i1.275>) Vol. 2 No. 1
46. UNECEF (2024). *Positive Parenting: A gift for a lifetime*. <https://www.unicef.org/serbia/en/positive-parenting>
47. United Nations (1989). *Convention on the Rights of the Child*. General Assembly Resolution. <https://www.unicef.org/child-rights-convention>.
48. United Nations (1990). *Guidelines for the Prevention of Juvenile Delinquency*. (The Riyadh Guidelines). <https://digitallibrary.un.org/record/105349?ln=en&v=pdf>.
49. Vivian, L., Gadsden, M. F., & Heather B. (2016). *Parenting Matters: Supporting Parents of Children Ages 0-8.*, National Academies of Sciences. Washington, DC: The National Academies Press.



واکاوی و تحلیل ماهیت شرطیت کراهت در طلاق خلع

سیدمحسن آریز

چکیده

در طلاق خلع که راهکاری قانونی برای انحلال نکاح است زوجه به دلیل کراهت در برابر زوج خود به ازای مالی که به زوج می‌دهد از قید زوجیت رها می‌شود. مشهور فقهای امامیه و ماده ۱۱۴۶ قانون مدنی کراهت را شرط ضروری طلاق خلع می‌دانند. پژوهش حاضر با هدف بررسی و رفع ابهامات این نوع طلاق و پاسخ به این سؤال که آیا همیشه درخواست طلاق از سوی زن به معنای کراهت وی از شوهر است یا باید همراه با تنفر زن از مرد باشد، به روش تحلیلی- اسنادی با رویکرد اجتهادی انجام شد. نتایج پژوهش حاضر نشان داد که مشهور فقها قائلند که درخواست زن برای طلاق به تنهایی نشانه کراهت وی از همسر نیست. بررسی آیات و روایات باب طلاق به معنای عام از این نکته حکایت می‌کند که بذل مهر توسط زوجه، مقوم طلاق خلع نیست بلکه مطلق کراهت زوجه مقوم این نوع طلاق است و بذل مهر توسط زوج محقق طلاق خلع نمی‌باشد. همچنین عدم بذل آن، عدم صحت طلاق خلع را ثابت نمی‌کند. بررسی ادله فقها حاکی از این است که گروهی از فقها کراهت ذاتی را لازمه طلاق خلع می‌دانند و برخی دیگر قائل به کراهت عرضی هستند. ماده ۱۱۴۶ قانون مدنی نیز قوام طلاق خلع را بر دو چیز بنا نهاده است که عبارتند از: داشتن کراهت و بذل مال از طرف زوج به زوجه.

واژگان کلیدی: طلاق خلع، بذل مال توسط زوجه، بذل مهر، کراهت ذاتی، کراهت

عرضی.

An Analysis of the Nature of the Condition of Dislike in Khula

Seyed Mohsen Aziz ¹

In Khula, which is a legal solution for dissolving a marriage, the wife is released from the marital bond due to her dislike of her husband in exchange for the money she gives to him. The famous Imamieh jurists and Article 1146 of the Civil Code consider dislike to be a necessary condition for Khula. This research was conducted with the purpose of examining and resolving the ambiguities of this type of divorce and answering the question of whether a woman's request for divorce always means her dislike of her husband or it should be accompanied by the woman's hatred of the husband. The results showed that the famous jurists believe that a woman's request for divorce alone is not a sign of her dislike of her husband. A review of the verses and narratives on divorce in a general sense indicates that the wife's giving of dowry is not a factor in Khula, but rather the wife's absolute dislike is a factor in this type of divorce, and the husband's giving of dowry does not constitute Khula. In addition, the lack of giving it does not prove the invalidity of Khula. Examining the evidence of the jurists indicates that a group of jurists consider inherent dislike as a prerequisite for Khula, while others believe in accidental dislike. Article 1146 of the Civil Code also bases the validity of Khula on two things, which are: having dislike and giving money from the husband to the wife.

Keywords: Khula, giving money by the wife, giving of dowry, inherent dislike, accidental dislike.

DOI: 10.22034/IJWF.2024.18586.2265

Paper Type: Research

Data Received: 2024/05/08

Data Revised: 2024/07/22

Data Accepted: 2024/08/11

1. Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Fundamentals of Law, Faculty of Theology, Hakim Sabzevari University, Sabzevar, Iran.

Email: sm.aziz@hsu.ac.ir

 0000-0001-7969-4559

۱. مقدمه

طلاق در فقه اسلامی، ایقاعی تشریفاتی است که به موجب آن زوج یا نماینده او به اذن یا حکم دادگاه، زنی را که به طور دائم در قید زوجیت اوست، رها می‌کند. (کاتوزیان، ۱۳۸۲) براساس ماده ۱۱۳۳ قانون مدنی: «مرد می‌تواند با رعایت شرایط مقرر در این قانون با مراجعه به دادگاه، تقاضای طلاق همسرش را بکند». مطابق این ماده به تبعیت از فقه، حق طلاق به دست مرد است با توجه به اختیار مرد در امر طلاق در فقه اسلامی، فقها در جست‌وجوی راه‌های حقوقی و شرعی بوده‌اند تا در زمانی که مردان به ناحق زنان را در موقعیت ناخوشایند و نامطلوب نگه می‌دارند و از طلاق آنها خودداری می‌کنند زنان هم بتوانند از رنج زندگی ناخوشایند رها شوند. یکی از حقوق زنان در راستای انحلال نکاح، حق برخورداری از طلاق خلع است که با حدوث کراهت زوجه و بخشش مهریه به زوج، جاری می‌شود. این حقیقت به صورت یک اصل بین فقها مسلم است که کراهت از عناصر ضروری در این نوع طلاق است (شیخ صدوق، ۱۴۱۳.ق، ۳/۳۲۸؛ حرعاملی، ۱۴۰۹.ق، ۲۲/۲۸۰). محقق سبزواری در کفایه می‌فرماید: «خلع بدون کراهت زوجه صحیح نمی‌باشد». ایشان همچنین می‌افزاید: «اختلافی بین اخبار و روایات مثل اخبار صحیحی حلبی در این باره وجود ندارد که در آن اخبار آمده که اگر زوجه کراهتش را به زوج بگوید اخذ عوض خلع برای زوج حلال است والا حلال نمی‌باشد» (شیخ صدوق، ۱۴۱۳.ق، ۳/۳۲۸؛ حرعاملی، ۱۴۰۹.ق، ۲۲/۲۸۰). نظرات ایشان درباره نوع کراهتی که به طلاق خلع می‌انجامد، مختلف است. برخی می‌گویند اگر زن به هر علتی نخواهد به زندگی زناشویی ادامه دهد، می‌تواند با پرداخت عوض خلع، طلاق بگیرد و برخی دیگر، آن کراهتی را معتبر می‌دانند که علت آن ناسازگاری و ترس از ارتکاب گناه باشد و زن احیاناً شوهر را به مراعات ننمودن حقوق زناشویی تهدید کند.

با وصف اینکه کراهت زوجه از زوج و بذل مهریه لازمه طلاق خلع است این پرسش مطرح می‌شود که آیا اگر کراهت زن ناشی از وضعیتی باشد که مرد عامل به وجود آمدن آن باشد در این صورت نیز طلاق خلع به شمار می‌رود و بذل مهریه لازم است یا اینکه با وجود این نوع کراهت، خلع محقق نمی‌شود و زن می‌تواند درخواست طلاق کرده و مهریه خود را نیز دریافت کند. امام خمینی رحمته الله علیه و بسیاری از فقها می‌فرمایند: «اگر کراهت و طلب مفارقت



از جهت اذیت کردن شوهر به ناسزا و دشنام و زدن و مانند اینها نسبت به زنش باشد و زن بخواهد که خودش را از آنها خلاص کند، پس چیزی را بذل نماید تا او را طلاق دهد، خلع محقق نمی‌شود و آنچه را که از او می‌گیرد بر او حرام است» (موسوی خمینی، ۱۴۲۴ ه.ق، ۲/۲۹۰). ماده ۱۱۳۰ قانون مدنی به زوجه اجازه داده است در مواردی که ادامه زندگی زناشویی، وی را در وضعیت عسر و حرج قرار دهد با مراجعه به حاکم و اثبات حالت عسر و حرج، درخواست طلاق کند. هیچ شکی نیست که حق طلاق با توجه به ماده ۱۱۳۳ و جنبه ایقاعی طلاق با مرد است و به نظر می‌رسد که ماده ۱۱۳۰ بر مبنای قاعده نفی عسر و حرج و از باب حکومت مجوزی برای درخواست طلاق از سوی زن ارائه داده است. به همین دلیل، رویه‌های قضایی در این حالت با توجه به قید «درخواست طلاق از سوی زن» مورد را از نوع طلاق خلع نامیده و زن را براساس قانون طلاق خلع، ملزم به بذل مهریه می‌کنند.

اصل حق مهریه برای زن و راه حل اعطای حق طلاق به زن در ادله شرعی و قانونی بر مبنای عسر و حرج، امری مسلم و قطعی است، اما محرومیت زن از مهریه با بذل و الزام شوهر به اجرای طلاق خلع در جایی که زن درخواست طلاق خود را مستند به وجود کراهت ناشی از اعمال و رفتار مرد کرده باشد پرسش‌های اساسی را مطرح می‌کند مبنی بر اینکه اول، علاوه بر مناقشه بر سر شرط کافی بودن درخواست طلاق از سوی زن به منظور اجرای صیغه طلاق خلع، این احتمال قوی وجود دارد که وجود کراهت زن از مرد نیز در تحقق طلاق خلع شرط لازم باشد. بسیاری از فقها با عبارت «و يعتبر فيه ما يشترط في الخلع من الفدية والكره» چنین شرطی را ضروری دانسته‌اند؛ زیرا گاهی اوقات شوهر با اعمال رفتارهایی مانند بی‌توجهی به نیازهای روحی و روانی زن، عدم همراهی وی در مشکلات و بی‌علاقگی و نداشتن احساسات قوی نسبت به زن به گونه‌ای عرصه را بر زندگی زن تنگ می‌کند که زن چاره‌ای جز درخواست طلاق و بذل مهریه خود نمی‌بیند. این حالت براساس آیه ۱۹ سوره نساء نهی شده است: «وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ؛ وَ زَنَاتَانِ رَا دِر مَضِيْقَه نَگَذارید تا چیزی از مهریه‌ای که از شما گرفته‌اند به شما برگردانند». دوم، این پرسش نیز مطرح می‌شود که آیا همیشه درخواست طلاق از سوی زن به معنای کراهت وی از شوهر است؟ در پاسخ می‌توان گفت که فقط درخواست زن برای طلاق همیشه دلیل بر کراهت

وی نیست. سوم، این احتمال نیز وجود دارد که اگر قاضی حکم به طلاق خلع و زن را الزام به بذل مهریه کند، عمل شوهر مبنی بر اعمال فشار و ضیق بر زن را که در آیه نهی شده است تأیید و تثبیت می‌کند. چهارم اینکه اگر زن هیچ کراهتی از شوهر نداشته باشد و بین او و همسرش توافق اخلاق برقرار باشد، اما زن به دلایل دیگری خواستار طلاق باشد و مهریه خود را نیز بذل کند، آیا این طلاق خلع به شمار می‌رود؟ این مطلب مفروض است که اگر عسر و حرج در دادگاه اثبات شود، اما زن با رضایت خود، اجرای صیغه طلاق خلع را درخواست کند مهریه‌ای برای او نخواهد بود و به نظر می‌رسد که رویه‌های قضایی نیز همین مبنا را اساس قرار می‌دهند. مسئله مذکور در حد کلیات بحث در مورد مسئله نقش عسر و حرج در حق درخواست طلاق از سوی زن در برخی آثار محققان بررسی شده است، اما در مورد پرسش‌های مطروحه هیچ‌گونه پژوهشی نشده است. پژوهش حاضر، تلاش اجتهادی نویسنده در ارزیابی و تحلیل آثار و ابعاد مختلف فقهی و قضایی مسئله بوده و از جوانب بسیاری بدیع است.

۲. چارچوب نظری پژوهش

۲-۱. مفهوم‌شناسی خلع

خلع در لغت به معنای نزع و کنار گذاشتن (ابن منظور، ۱۴۱۴ ه.ق، ۸/۷۶؛ زبیدی، بی‌تا، ۳۲۱/۵) و کنایه از کندن لباس است. براساس آیه ۱۸۷ سوره بقره هریک از زوجین لباس یکدیگر هستند (طریحی، ۱۳۸۰ ه.ق، ۶۸۳/۱). عبارات در لغت به معنای برائت جستن از یکدیگر است (ابن اثیر جزری، ۱۳۷۶). در اصطلاح فقهی، طلاق خلع، طلاق است که زن به دلیل نفرتی که از شوهر پیدا کرده است با دادن مالی (فدیه) خود را از قید زوجیت او آزاد می‌کند اعم از اینکه مال مزبور عین مهر یا مساوی یا بیشتر و یا کمتر باشد (مختاری و مازندرانی، ۱۳۹۴؛ محقق بحرانی، بی‌تا، ۶۶۲/۶؛ فاضل هندی، ۱۴۰۷ ه.ق، ۱۵۱/۲؛ نجفی، ۱۳۶۲، ۳۳/۲).

۲-۲. مفهوم‌شناسی کراهت

واژه کراهت از ماده گره به فتح اول به معنای ناپسندی و مشقتی است که از خارج بر شخصی وارد و تحمیل شود. (قریشی، ۱۴۱۲ ه.ق، ۱۰۶/۶) در لسان‌العرب به نقل از فراء گفته شده است: «کره (با فتحه) یعنی، آنچه دیگری تو را بر آن وادار می‌کند» (ابن منظور، ۱۴۱۴ ه.ق، ۸۰/۱۲). معنای

اصطلاحی این کلمه نزد فقها همان معنا و مفهوم مورد نظر اهل لغت است؛ یعنی عبارت است از: واداشتن دیگری به کاری که بدان مایل نیست (انصاری دزفولی، ۱۴۲۱ ه.ق). مرحوم محقق در شرایع (محقق حلی، ۱۴۰۸ ه.ق، ۴/۳)، ابن ادریس در سرائر (الحلی، ۱۴۱۰ ه.ق، ۳/۲۲۷) و غیر از ایشان در کتب دیگر نیز بر همین نکته تصریح کرده اند.

۲-۳. اقسام کراحت

آیا کراحت از خود مرد است و یا کراحت از رفتار و اعمال او. اگر کراحت ناشی از سخت گیری مرد بر زن باشد، علما براساس شواهد عقلانی و قرائن عرفی، اقسامی را برای کراحت در نظر گرفته اند. نام گذاری این اقسام به اعتبار حالات و عوارضی است که بر روحیه زن و شرایط معیشتی وی حکم فرما شده و اثر غیرقابل اغماضی را بر روی هم زیستی با همسر خود برجای گذاشته است. این اقسام عبارتند از: کراحت ناشی از زوج؛ کراحت ناشی از انزجار درونی زوجه باوجود ملایم بودن خلق و خوی زوج؛ کراحت ناشی از زوج شامل کراحت ناشی از نشوز زوج، ناشی از عجز و اعسار زوج و ناشی از زشتی چهره یا بیماری های انزجارآور زوج. تمام این موارد براساس نظر فقها و علما به کراحت ذاتی و عرضی تقسیم می شود.

۲-۳-۱. کراحت ذاتی

کراحت ذاتی یعنی، کراهتی که به هویت جسمی یا ذاتی زوج برمی گردد مانند کراحت ناشی از قبح چهره، دنائت باطن، زشت رویی و بدخلقی زوج. (دیانی، ۱۳۸۷) اگر منشأ پیدایش کراحت در زن، ازدواج مجدد زوج و یا کراحت ناشی از اعتیاد به مسکر باشد، بعید است شرایط طلاق خلع را داشته باشد (بحرانی، بی تا، ۵۷۶/۲۵). از روایات واصله در مورد طلاق خلع چنین برمی آید که منظور از کراحت ذاتی، کراحت ناشی از خود مرد است نه از اعمال و رفتار وی. گروهی از فقها با تأیید این دیدگاه می گویند: «کراحت زوجه از زوج باید به حدی باشد که خوف وقوع وی در معصیت نشوز یا غیر آن باشد و این کراحت باید از حیثیت زوجیت باشد نه از حیثیات دیگری مثل فقر زوج و عجز وی از حفظ خود و عیال و مال خود و اراده بردن زوجه از وطن به غربت و مانند اینها». سیستانی می گوید: «در طلاق خلع معتبر است که کراحت زن از شوهرش به حدی باشد که او را به مراعات نکردن حقوق زناشویی تهدید نماید». طلاق زنی که به شوهرش مایل نیست و مهر یا

مال دیگر خود را به او می بخشد که طلاقش دهد، طلاق خلع می گویند (خویی، ۱۳۹۱/۱، ۳۱۸).

۲-۳-۲. کراهت عرضی (مطلق کراهت)

برخی فقها معتقدند که شدت کراهت زوجه باید به حد نشوز و ورود به معاصی برسد؛ یعنی با توجه به قول و فعل وی، بیم آن برود که خروج از طاعت زوج برایش هموار شود. (موسوی خمینی، ۱۴۲۴ ه. ق. ۲/۳۵۲) در صورت نشوز زوج و عدم وجود کراهت از سمت زوجه، دیگر خلع محقق نیست و نوع طلاق متفاوت از طلاق خلع خواهد بود و شرایط خلع را از نظر بذل عوض و... مطرح و صحیح نیست. طیف دیگری از فقها بر این عقیده اند که خلع با صرف کراهت حاصل می شود و ضرورتی ندارد که حد فوق محرز شود (نجفی، ۱۳۶۲، ۴۱/۳۳). برمبنای دیدگاه ایشان منشأ این کراهت گاهی ذاتی است مانند کراهتی که ناشی از خصوصیات زوج است مانند شکل ظاهری یا خلیات و شیوه تعاملات اجتماعی و امثال آن و گاهی عارضی است مثل آنکه زوجه به دلیل ازدواج مجدد همسر از او متنفر شود (عاملی، ۱۴۲۳، ب، ۱۵۲/۲؛ موسوی خمینی، ۱۴۲۴ ه. ق. ۲/۳۵۲؛ محقق داماد، ۱۳۹۵؛ محسنی، ۱۳۹۳). کراهت زن از شوهر یعنی، زن از شوهرش به قدری تنفر داشته باشد که ادامه زندگی مسالمت آمیز برایش ممکن نباشد چه منشأ کراهت و تنفر ذاتی باشد مثل بدخلقی و زشت رویی یا عرضی باشد مثل شراب خواری، ترک نماز و مانند این دو. همه اینها زمانی است که شوهر در ادای حقوق واجب زن مانند تقسیم نفقه و مانند آنها تقصیر نداشته باشد. اگر کراهت او ناشی از تقصیر مرد در ادای حقوق واجب زن باشد طلاق خلعی صحیح نیست. بنابراین، اگر زن چیزی را بذل کند تا شوهرش او را طلاق دهد، سپس مرد نیز او را طلاق دهد، اگر فقط طلاق خلع را قصد کند، صحیح نیست و اگر طلاق عادی را قصد کند، صحیح است، چه بذل صحیح باشد (یعنی به انگیزه طبیعت طلاق باشد) یا بذل صحیح نباشد (یعنی فقط به انگیزه طلاق خلع باشد). بنابراین، اگر زوجه از زوج کراهت داشته باشد بدون اینکه کراهت از ناحیه تقصیر در ادای حقوق باشد و شوهر از گفتار و رفتار او این کراهت را بفهمد، زن می تواند در برابر مالی که به شوهر می دهد از او درخواست طلاق کند و اگر شوهر بر این اساس طلاق خلعی بدهد، صحیح است، اما با نبود کراهت و نفرت، طلاق خلع صحیح نیست و زوج مالک فدیة نمی شود. در کراهت لازم نیست به اندازه ای باشد که ترس واقع شدن در حرام پیدا شود.

۲-۴. بازبایی دیدگاه‌های موجود در شرطیت کراهت در طلاق خلع

بر مبنای دیدگاه مشهور فقهای امامیه، کراهت زوجه از زوج شرط لازم برای تحقق خلع است. (نجفی، ۱۳۶۲، ۴۱/۳۳؛ محقق بحرانی، بی تا، ۳۷/۵؛ موسوی خمینی، ۱۴۲۴ ه. ق، ۳۵۲/۲؛ عاملی، ۱۴۲۳ ه. ق، ۱۵۲/۲) مستند فقهی لزوم کراهت، اول اجماع و دوم، نصوص در حد متواتر است (نجفی، ۱۳۶۲، ۴۱/۳۳؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ ه. ق). مؤلف ریاض المسائل و جواهر الکلام بر اصل اشتراط کراهت ادعای اجماع کرده‌اند و وجود روایات مستفیض و بلکه متواتر نیز این اصل را تأیید می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۹ ه. ق، ۴۱/۳۳؛ نجفی، ۱۳۶۲). آیت الله بهجت می‌فرماید: «در صورتی که مرد، زن را بی آنکه کراهتی داشته باشد، طلاق دهد چنین طلاق صحیح نیست و مرد مالک فدیة نمی‌شود و طلاق در این صورت به شکل رجعی خواهد بود». محقق داماد با التزام به شرطیت کراهت می‌گوید: «یکی از عناصر لازم در طلاق خلع آن است که زوجه نسبت به زوج کراهت داشته باشد و در غیر این صورت طلاق خلع صحیح نیست و لزوماً بایستی این کراهت فقط از ناحیه زوجه باشد». همچنین ایشان می‌گوید: «کراهت لازم در طلاق خلع گاهی ذاتی است مثل کراهتی که ناشی از خصوصیات زوج است از قبیل زشتی چهره و سوء خلق وی و امثال آن و گاهی نیز به صورت عارضی است مانند حالتی که زوجه به خاطر ازدواج مجدد شوهرش از وی متنفر است و با وجود هریک از این دو نوع کراهت، طلاق خلع می‌تواند صورت گیرد» (محقق داماد، ۱۳۹۵).

نظر مذهب مشهور اهل سنت آن است که کراهت زوجه شرط نیست مذهب مالک بر آن است که کراهت فی الجمله شرط است که در کتاب رموز الفقهاء به آن اشاره شده است. اهل سنت معتقدند که خلع در حالت سازگاری هم واقع می‌شود و نیازی به وجود کراهت زوجه نیست. استدلال جمهور این است که خداوند در قرآن فرموده است: «فإن طبن لکم عن شیء منه نفساً فكلوه هنئلاً مریاً؛ و اگر با رضایت خاطر چیزی از مهریه خود به شما بخشیدند آن را دریافت دارید و حلال و گوارا مصرف کنید». علمای اهل سنت در وجه استدلال به این آیه گفته‌اند: «وقتی جایز باشد که زن تمام مهریه‌اش را به شوهرش هبه کند بدون آنکه در مقابل آن چیزی برایش حاصل شود جایز بودن آن در خلع که زن مالک نفس خودش می‌شود به طریق اولی جایز است». این گفته محل تأمل است؛ زیرا آیه حلیت اخذ مهر را مربوط به جایی می‌داند که زن با رضایت خاطر، مهر خود را ببخشد در حالی که محل نزاع در اینجا بذل مهر به واسطه

اکراه است و ظاهر آیه ارتباطی به محل بحث ندارد. سؤال اساسی این است که کراهت لازمه خلع باید در چه حدی باشد. آیا کراهت ذاتی لازم است یا کراهت عرضی؟ در این مورد دو دیدگاه از سوی فقها مطرح شده است: دیدگاه نخست مربوط به علمایی مانند ابن ادریس، امام خمینی رحمته الله علیه، تبریزی، شریفی اسکویی و... است که معتقدند کراهت ذاتی لازمه طلاق خلع است. دیدگاه دوم مربوط به علامه حلی، محقق حلی، فخرالمحققین، مکارم شیرازی و... است که می‌گویند کراهت عرضی برای طلاق خلع کفایت می‌کند. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۹، ۲/۱۵۰)

۲-۴-۱. دیدگاه نخست

گروهی از فقهای امامیه مانند امام خمینی رحمته الله علیه، تبریزی، علامه حلی، شهیدثانی، فخرالمحققین و... معتقدند که طلاق خلع در جایی است که زن از خود مرد متنفر باشد به حدی که به او بگوید: «اگر مرا طلاق ندهی من با مردی دیگر ازدواج می‌کنم که تواز او متنفر هستی» (محقق حلی، ۱۴۰۹، ق. ۳/۶۱۸؛ محقق حلی، ۱۴۱۹، ق. ۳/۱۵۷؛ فخرالمحققین، ۱۳۸۹، ۳/۳۷۷؛ عاملی، ۱۴۱۲، ق. ۹/۴۱۱). برخی از فقها مانند شیخ طوسی و ابن حمزه می‌گویند: «اگر زن نسبت به مرد چنین کراهتی داشته باشد بر مرد واجب است که زن را طلاق دهد» (طوسی، بی‌تا؛ طوسی، ۱۴۰۸، ه. ق. ۱). ایشان همچنین می‌گویند: «شدت کراهت زوجه باید به حد نشوز و ورود به معاصی باشد که باتوجه به قول و فعل وی این بیم رود که خروج از طاعت زوج را موجب شود»؛ یعنی کراهت ذاتی را شرط طلاق خلع می‌دانند. با دقت و تأمل در اقوال ایشان این نکته به وضوح مشهود است. منظور از کراهت ذاتی مورد نظر ایشان، کراهت زوجه از خود زوج است. به نظر می‌رسد اگر کراهت زوجه فقط از ناحیه زوج نباشد، بلکه به واسطه اعمال و رفتار مرد باشد، مجوز طلاق خلع نیست و اگر با این شرط طلاق صورت گیرد باطل خواهد بود و شرط آن یعنی، بخشش مهریه نیز منتفی است (ر. ک.، الحلی، ۱۴۱۰، ق. ۲/۷۲۴؛ شریفی اشکوری، ۱۳۸۱؛ موسوی خمینی، ۱۴۲۴، ق. ۲/۵۳۳). ابن ادریس می‌گوید: «صرف کراهت برای طلاق خلع کفایت نمی‌کند، بلکه باید کراهت به حدی باشد که خوف وقوع زن در معصیت وجود داشته باشد». ابن ادریس در سرائر بر این قول ادعای اجماع کرده است (حلی، ۱۴۱۰، ق. ۲/۷۲۴).

امام خمینی رحمته الله علیه در تحریر الوسیله می‌فرماید: «ظاهر آن است که کراهت شرط شده در خلع باید ذاتی باشد و از خصوصیات شوهر نشأت گرفته باشد». (موسوی خمینی، ۱۴۲۴، ق. ۳/۶۲۹) آیت الله تبریزی



می‌فرماید: «در طلاق خلع لازم است کراهت زوجه نسبت به زوج، کراهت موقت و زودگذر نباشد، بلکه ماندگار باشد به طوری که خوف آن است که بقای زوجیت منجر به ارتکاب حرام شود و الله العالم». نقد و تحلیل دیدگاه اول: در توضیح می‌توان گفت اگرچه ایشان کراهت عرضی را قبول نکرده است، ابتدای کلام ایشان مبهم است. هرچند محتمل است با توجه به سیاق کلام و تأکید بر قید ماندگار بودن و اشاره به ارتکاب حرام با بقای زوجیت می‌توان کراهت ذاتی را از آن استنباط کرد. شریفی اشکوری می‌گوید: «در مبارات، مسمای کراهت کافی است و در خلع، شدت کراهت ضروری است» (شریفی اشکوری، ۱۳۸۱/۹/۲۵۱). ایشان در جای دیگر می‌فرماید: «همچنانی که گفته شد در خلع شرط است که زوجه کراهت شدید داشته باشد به طوری که از گفتار و کردار و... خائف باشند که از اطاعت زوج خارج شود و داخل در معصیت شود» (شریفی اشکوری، ۱۳۸۱/۹/۲۷۵). فقهای دیگری مانند علامه حلی، فخرالمحققین و... نیز معتقد به کراهت ذاتی هستند (فخرالمحققین، ۱۳۸۹/۳/۳۷۷). شایان ذکر است که بین ذاتی بودن کراهت و شدت داشتن آن لازمه ضروریه وجود ندارد، بلکه رابطه این دو مفهوم، رابطه خصوص من جه است. با توجه به دلایل مطرح شده می‌توان گفت که شرط ضروری در طلاق خلع، کراهت زوجه از زوج است. همچنین با دقت و تأمل در اقوال معتقدین به این دیدگاه این نکته به خوبی قابل درک است که کراهت، لازمه طلاق خلع کراهت زوجه از خود زوج یعنی، کراهت ذاتی است. به نظر می‌رسد اگر کراهت زوجه از ناحیه زوج به تنهایی نباشد، بلکه به واسطه اعمال و رفتار وی باشد، نمی‌تواند مجوز طلاق خلع باشد و اگر با این شرط طلاق صورت گیرد باطل خواهد بود و شرط آن یعنی، بخشش مهریه نیز منتفی است.

۲-۴-۲. دیدگاه دوم

گروه دیگری از فقها بر این باور هستند که خلع فقط با کراهت حاصل می‌شود. این گروه اگرچه تصریح به کراهت عرضی نکردند، اما از اطلاق کلام ایشان چنین برمی‌آید که کراهت عرضی را نیز برای تحقق طلاق خلع کافی می‌دانند. بنابراین، در بیان ملاک کراهت ضرورتی ندارد که زوجه قول و فعلی جاری کند. آنها معتقدند که هرگونه کراهتی سبب طلاق خلع می‌شود و مطلق کراهت را شرط می‌دانند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴/۱/۴۱۴). نکته مهم در اینجا این است که بسیاری از فقها با وجود التزام به مطلق کراهت در خلع براین باورند که اگر کراهت از

نظر آزار و اذیت و عسر و حرج ایجاد شده از جانب زوج بر بذل مهر باشد، طلاق خلع محقق نمی‌شود و در این صورت اخذ مهریه بر مرد حرام است (موسوی خمینی، ۱۴۲۴ ه.ق، ۶۲۹/۳؛ شریفی اشکوری، ۱۳۸۱). برخی از فقها مانند صاحب جواهر، علامه حلی، مکارم شیرازی و طاهری صرف اظهار کراهت را برای تحقق خلع کافی دانسته و شدت کراهت را لازم نمی‌دانند (ر.ک.، مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۴۱۴/۱؛ نجفی، ۱۳۶۲، ۴۱/۳۳؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ ه.ق؛ عاملی، ۱۴۲۳ ه.ق، ۱۵۲۱/۲). مکارم شیرازی می‌گوید: «هرگونه کراهتی سبب طلاق خلع می‌شود». در توضیح این دیدگاه باید گفت: «اگرچه قائلین به این دیدگاه با صراحت به کراهت عرضی اشاره نکردند، اما از اطلاق کلام ایشان به وضوح قابل استنباط است که ایشان، کراهت عرضی را نیز برای تحقق طلاق خلع کافی می‌دانند».

نقد و تحلیل دیدگاه دوم: مجموع روایات باب خلع و مبارات و به طور عام، روایات طلاق در یک منظومه به هم پیوسته مفهومی قرار دارند و هریک مفهوم دیگری را روشن تر می‌کند و چون در یک فحوا هستند باید در ارتباط با یکدیگر معنا شوند و تفکیک آنها موجب نارسایی روند استنباط می‌شود. بحث خلع در روایات بسیاری ممزوج با بحث طلاق مبارات است. در روایات باب مبارات آمده است: «اگر هر کدام از زن و شوهر از یکدیگر کراهت داشته باشند هر آنچه از مال یکدیگر در دست دارند، حلال است و طلاق انجام می‌گیرد» (حرعاملی، ۱۴۰۹ ه.ق، ۲۹۴/۲۲)، ولی اگر کراهت از طرف زن باشد و کراهت را اظهار کند مهر بر مرد حلال است و طلاق به صورت بائن انجام می‌گیرد. در این صورت به زن سکنی و نفقه تعلق نمی‌گیرد (طوسی، ۱۳۶۴، ۹۵/۸).

۲-۴-۳. قول مختار و جمع بندی ادله

از مجموع استنادات مطرح شده استنباط می‌شود که موضوع حکم خلع این است که زن نسبت به ادامه زندگی کراهت داشته باشد. این کراهت، مقید به قید خاصی نشده است و چون در این جریان مرد متضرر می‌شود مهر از او قابل مطالبه نیست مگر در یک جا که سبب این بی میلی، فعل اختیاری مرد باشد. در این صورت براساس قاعده اقدام، مهر بر مرد حلال نیست. بنابراین، خلع صورت می‌گیرد ولی مهر بر مرد حلال نیست. طلاق خلع مشروط به مطلق کراهت است مگر اینکه منشأ این کراهت، فعل اختیاری مرد باشد که در این صورت حق اخذ مهر را ندارد. براساس این استنباط می‌توان ادعا کرد که اگر مرد سبب مباشر یا حتی سبب غیر مباشر این کراهت هم باشد باز به دلیل تحقق موضوع حکم که

کراهت یک طرفه زن است، خلع اتفاق می‌افتد، ولی مهریه به مرد تعلق نمی‌گیرد زیرا خودش چنین اقدام کرده است. بنابراین، باید حق المهر زن را پرداخت کند.

۲-۴-۴. تحلیل و بیان ادله قول مختار

دلیل صحت مدعای بالا این است که با تأملی در روایات باب مشخص می‌شود که معصوم علیه السلام در دسته‌بندی اقسام طلاق وقتی ملاک طلاق را کراهت قرار می‌دهد به سه قسم اشاره می‌کند: نخست، کراهت از دو ناحیه است که می‌شود طلاق مبارات که از توابع و عوارض آن این است که طرفین هرکدام آنچه را برعهده دیگری دارد، ببخشند (حرعاملی، ۱۴۰۹، ق. ۲۹۴/۲۲). دوم، کراهت از ناحیه مرد است که بالاتفاق باید مهر زن را بپردازد و این وجوب پرداخت مقوم اصل طلاق نیست بلکه از توابع آن است. سوم، کراهت از ناحیه زن است که می‌شود طلاق خلع که از توابع آن بخشودگی مهر توسط زوجه به نفع زوج است.

مفهوم روایات فوق نشان می‌دهد که هرکس کراهت دارد باید بار مالی طلاق را برعهده بگیرد و اگر کراهت طرفینی است هردو باید آن را به دوش کشند مگر در دوجا که سبب مباشر یا غیرمباشر کراهت طرف مقابل مکره (به فتح راء) باشد که در این صورت از جبران مالی توسط مکره برخوردار نمی‌شود؛ زیرا خود بر ضرر خود اقدام کرده است و این مصداق قاعده شریفه اقدام است. بنابراین، عدم جواز اخذ صداق توسط زوج آنجا که خود او موجب کراهت زوجه شود از باب قاعده اقدام است، ولی از سوی دیگر که اصل کراهت پابرجاست طلاق خلع محقق می‌شود.

دلیل دیگر این است که در روایات مبارکه باب موضوع و حکم به صورت جمله شرطیه مرکب از فعل شرط و جواب شرط آمده است. برای مثال در روایت کافی می‌فرماید: «فَإِذَا قَالَتْ لِزَوْجِهَا ذَلِكَ حَلَّ خُلْعُهَا وَحَلَّ لِزَوْجِهَا مَا أَخَذَ مِنْهَا» (طوسی، ۱۳۶۴، ۹۵/۸ و ۹۶ و ۹۷). این فراز مرکب از یک فعل شرط یعنی «قالت لزوجهها ذلك» است و مراد، بیان الفاظی است که در روایات مبارکه وارد شده است. براین اساس، اگر زن این الفاظ را بگوید طلاق خلع صورت می‌گیرد. دو جزای شرط، «حل خلعها» که مراد همان تحقق حکم طلاق خلع است و «حل لزوجهها ما أخذ منها» که مراد جواز اخذ مهریه توسط مرد است. بنابراین، در حمل مورد نظر، یک موضوع وجود دارد و دو محمول. روشن است که قوام محمول به موضوع است و در روایت شریفه،

حکم خلع و جواز اخذ هر دو در عرض هم، یک مقوم دارند که عبارت است از: بیان الفاظ منصوبه توسط زوجه. این الفاظ دال بر کراهت زوجه دارد و به مجرد تحقق فعل شرط، جزای شرط حاصل می‌شود که عبارت است از: طلاق خلع و دوم، جواز اخذ مهر توسط زوج. بنابراین، از نظر نگارنده، قول مشهور با بازخوانی مجموع روایات طلاق و نه مجرد روایات خلع مورد تردید بوده و ادله آن نارساست. همچنین به تبع آن با توجه به اینکه ماده ۱۱۳۳ قانون مدنی نیز ملهم به فتح‌ها از این استنباط فقهی است نگارنده در ماده قانونی مذکور پیشنهاد بازنگری دارد.

۲-۵. بررسی حقوقی کراهت در طلاق خلع

در اصطلاح حقوقی، ماده ۱۱۴۶ ق. م می‌گوید: «طلاق خلع آن است که زن به واسطه کراهتی که از شوهر خود دارد در مقابل مالی که به شوهر می‌دهد طلاق بگیرد اعم از اینکه مال مزبور عین مهر یا معادل آن و یا بیشتر و یا کمتر از مهر باشد». علاوه بر شرایط عمومی صحت طلاق، در طلاق خلع، کراهت زن از شوهر ضروری است. بنابر صریح ماده قانونی فوق، طلاق خلع زمانی محقق می‌شود که زن از شوهر خود کراهت داشته باشد و برای رهایی خود مالی به شوهر بذل کند تا شوهر او را طلاق دهد. در کراهتی که موجب بذل مال از طرف زن برای گرفتن طلاق می‌شود، فرق نمی‌کند که کراهت زن از ویژگی‌های طبیعت و خلقت شوهر باشد مانند قباحت منظر، سوء خلق، نقص بعضی اعضاء یا ناشی از عوارض خارجی باشد مانند داشتن زن دیگر، عدم ایفای زوج به بعض حقوق واجبه زن و یا آنکه زن از زندگی زناشویی خسته شده و بخواهد آزاد شود. هرگاه زن از شوهر خود کراهت نداشته باشد، ولی چون شوهر او را آزار و اذیت می‌کند و زن برای استخلاص خود و حفظ آبرو، مالی به شوهر می‌دهد تا طلاق بگیرد، طلاق مزبور اگر بعد بیان شود، خلع نیست و شوهر مستحق آن مال نمی‌شود و باید آن را به زن رد کند (امامی، ۱۳۷۴، ۴۷/۵).

ظاهر این ماده از قانون مدنی نیز حاکی از مطلق کراهت بوده و صحت طلاق خلع را محدود در کراهت ذاتی نکرده است. در حقوق مدنی نیز همین ملاک و مبنا برای کراهت ذاتی و عرضی مورد تأیید قرار گرفته است. امامی در حقوق مدنی می‌گوید: «در کراهتی که موجب بذل مال از طرف زن برای گرفتن طلاق می‌شود، فرق نمی‌کند که کراهت زن از خصوصیات



طبیعت و خلقت شوهر باشد مانند قباحت منظر، سوء خلق، نقص بعضی اعضا یا آنکه ناشی از عوارض خارجی باشد مانند داشتن زن دیگر، عدم ایفای زوج به بعض حقوق واجب زن و یا آنکه زن از زندگانی زناشویی خسته شده و بخواهد آزاد شود» (امامی، ۱۳۷۴، ۴۷/۵).

طاهری نیز بر همین اساس می‌گوید: «کراهت لازم در طلاق گاهی ذاتی است مثل کراهت ناشی از خصوصیات زوج مانند زشتی چهره، سوء خلق و امثال آن و گاهی عارضی است مثل آنکه زوجه به دلیل ازدواج مجدد زوج از او متنفر شده است» (طاهری، ۱۳۹۱، ۳/۲۵). کراهتی که ناشی از خصوصیات زوج است مانند شکل ظاهری یا خلیات و شیوه تعاملات اجتماعی و امثال آن و گاهی عارضی است مثل آنکه زوجه به دلیل ازدواج مجدد همسر از او متنفر شود (محقق داماد، ۱۳۹۵).

۳. بحث و نتیجه‌گیری

یافته‌های پژوهش پس از بررسی ادله فقها حاکی از این است که گروهی از فقها کراهت ذاتی زوجه را لازمه طلاق خلع می‌دانند و برخی دیگر قائل به کراهت عرضی هستند. ماده ۱۱۴۶ قانون مدنی نیز قوام طلاق خلع را بر دو چیز بنا نهاده که عبارتند از: داشتن کراهت و بذل مال از طرف زوج به زوجه. پژوهش حاضر با بررسی روایات مبارکه باب طلاق به معنای عام از این نکته حکایت می‌کند که بذل مهر، مقوم طلاق خلع نیست. آنچه مقوم طلاق خلع است مطلق کراهت زوجه از زوج است و بذل مهر توسط زوج، محقق طلاق خلع نیست و عدم بذل آن، عدم صحت طلاق خلع را ثابت نمی‌کند. در پژوهش حاضر نظرات و دیدگاه‌های مختلف در مورد میزان و شدت کراهت از نظر فقهای متقدم و متأخر مثل شیخ طوسی، علامه حلی، فخرالمحققین، شهید ثانی، امام خمینی رحمته‌الله علیه بررسی شد. همچنین اقوال مختلف در مورد شرطیت کراهت که باید ذاتی باشد یا عرضی بررسی شد. نظرات فقهای مانند امام خمینی رحمته‌الله علیه بر این است که کراهت شرط شده در خلع باید ذاتی باشد. فقهای مانند علامه حلی و فخرالمحققین بر همین نظرند. فقهای مانند صاحب جواهر و فقهای معاصر مانند آیت‌الله مکارم شیرازی و برخی از حقوق دانان مطلق کراهت را شرط تحقق خلع می‌دانند. برخی مانند محقق حلی قائل به تفصیل شده و معتقدند که کراهت لازم در طلاق خلع گاهی ذاتی است و گاهی عرضی که با هر دوی آن طلاق خلع می‌تواند صورت

بگیرد. با بررسی قوانین موضوعه براساس ماده (۱۱۳۳) قانون مدنی، حق طلاق به دست مرد است و اگر زن نیز به واسطه کراهت از شوهر درخواست طلاق داشته باشد در ماده ۱۱۴۶ قانون مدنی این حق به زن داده شده است که بتواند با بذل مهر، خود را از قید زندگی زناشویی رها کند و طلاق خلع بگیرد. با بررسی و تحلیل‌های انجام شده در پژوهش حاضر مشخص شد که با توجه به نظر مشهور فقها و ماده ۱۱۴۶ قانون مدنی در طلاق خلع، مطلق کراهت شرط است و این کراهت مقید به ذاتی بودن نیست. اگر منشأ کراهت، فعل اختیاری مرد باشد نیز وی حق گرفتن مهر را ندارد.

فهرست منابع

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ه. ق.). *لسان العرب*. بیروت: دار صادر.
۲. امامی، سید حسن (۱۳۷۴). *حقوق مدنی* (امامی). تهران: انتشارات اسلامیه.
۳. انصاری دزفولی، مرتضی (۱۴۲۱ ه. ق.). *صیغ العقود والایقاعات*. قم: مجمع اندیشه اسلامی.
۴. البحرانی، یوسف بن احمد (بی تا). *الحدائق الناطرة فی احکام العترة الطاهرة*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین.
۵. جزری، ابن اثیر، مبارک بن محمد (۱۳۶۷). *النهاية فی غریب الحديث والأثر*. قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۶. الحرالعاملی، محمد بن الحسن (بی تا). *وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة*. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۷. حرعاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ ه. ق.). *وسائل الشیعة*. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۸. الحلّی، حسن بن یوسف (۱۴۲۱ ه. ق.). *تلخیص المرام فی معرفه الاحکام*. محقق: هادی القیسی. قم: المطبعة مکتب الاعلام الاسلامی، مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی.
۹. الحلّی، محمد بن احمد ادریس (۱۴۱۰ ه. ق.). *کتاب السرائر*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین.
۱۰. حلّی، جعفر بن حسن نجم الدین (۱۴۰۸ ه. ق.). *شرايع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام*. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۱۱. حلّی، محمد بن منصور بن احمد ابن ادریس (۱۴۱۰ ه. ق.). *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۱۲. خویی، ابوالقاسم (۱۳۹۱). *احکام شرعی بانوان*. قم: دارالصدیقه الشهدیه.
۱۳. دزفولی، مرتضی بن محمد امین انصاری (۱۴۱۵ ه. ق.). *کتاب المکاسب (للشیخ الانصاری)*. قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
۱۴. الزبیدی، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسینی (بی تا). *تاج العروس من جواهر القاموس*. بیروت: دارالهدایه.
۱۵. شریفی اشکوری، الیاس (۱۳۸۱). *فقرات فقهیه*. مصحح: موسوی زمانی، علی، ومهری خوانساری، محسن. قم: آل ایوب.
۱۶. صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۴۱۳ ه. ق.). *من لایحضره الفقیه*. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۱۷. طاهری، حبیب الله (۱۳۹۱). *حقوق مدنی*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۸. الطباطبائی، السید علی (۱۴۱۹ ه. ق.). *ریاض المسائل*. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۱۹. الطریحی، فخر الدین (۱۳۸۰). *مجمع البحرین*. قم: دفتر نشر اسلامی.
۲۰. طوسی، ابن حمزه (۱۴۰۸ ه. ق.). *الوسیله*. قم: منشورات مکتبه آیت الله المرعشی النجفی.
۲۱. طوسی، ابوجعفر محمد بن الحسن (۱۳۶۲). *النهاية فی مجرد الفقه و الفتوی*. تهران: دانشگاه تهران.
۲۲. طوسی، ابوجعفر محمد بن الحسن (۱۳۶۴). *تهذیب الاحکام فی شرح المقنعه*. قم: دارالکتب الاسلامیه.
۲۳. طوسی، جعفر بن محمد (۱۳۶۴). *تهذیب الاحکام*. محقق: خراسان، حسن. مصحح: آخوندی، محمد. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

۲۴. طوسی، جعفر بن محمد (بی تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: احیاء التراث العربی.
۲۵. عاملی (الشهید الثاني)، زین الدین علی (الف. ۱۴۱۲ ه. ق.). *الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة*. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
۲۶. عاملی (الشهید الثاني)، زین الدین علی (ب. ۱۴۱۲ ه. ق.). *مسالك الافهام الی تنقیح شرایع الاسلام*. قم: مؤسسه المعارف الإسلامیة.
۲۷. فاضل هندی، بهاء الدین محمد بن الحسن (۱۴۰۷ ه. ق.). *كشف اللثام*. قم: مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی.
۲۸. فخر المحققین (۱۳۸۹). *ایضاح الفوائد فی شرح القواعد*. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۲۹. قریشی، سید علی اکبر (۱۴۱۲ ه. ق.). *قاموس القرآن*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۰. قمی، میرزا ابوالقاسم (۱۳۷۱). *جامع الشتات*. تهران: مؤسسه کیهان.
۳۱. محسنی، محمد آصف (۱۳۹۳). *قانون احوال شخصیه شیعه / از آغاز تا انجام*. کابل: مؤسسه ام المؤمنین خدیجه کبری.
۳۲. المحقق الحلّی، جعفر بن الحسن (۱۴۰۹ ه. ق.). *شرایع الاسلام*. محقق: الحسینی الشیرازی، السید صادق. تهران: نشر استقلال.
۳۳. محقق داماد، سید مصطفی (۱۳۹۵). *بررسی فقهی حقوق خانواده*. تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
۳۴. مختاری، محمد حسین، و مازندرانی، علی اصغر (۱۳۹۴). *فرهنگ اصطلاحات فقهی*. قم: نشر عروة الوثقی.
۳۵. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۶. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۷. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۹). *احکام خانواده*. قم: امام علی بن ابی طالب علیه السلام.
۳۸. موسوی خمینی، سید روح الله (۱۴۲۴ ه. ق.). *تحریر الوسیله*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۳۹. النجفی، محمد حسن (۱۳۶۲). *جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.





نقش معادشناسی در رفع تزاحم میل جنسی با سایر امیال از منظر قرآن کریم

علی رهید^۱

چکیده

ازجمله راهکارهای قرآن در ایجاد هماهنگی میان امیال، مداخله بینشی است که از مهمترین آن می‌توان به شناخت‌افزایی نسبت به معاد اشاره کرد. در پژوهش حاضر به روش تحلیلی-اسنادی و با تمرکز بر ضوابط تفسیر موضوعی، دیدگاه قرآن کریم در مورد نقش این شناخت در هماهنگی میان میل جنسی با سایر امیال بررسی شد. یافته‌های پژوهش نشان داد که قرآن کریم میل جنسی را بسیار قدرتمند می‌داند که در بسیاری از تراحمات غالب است، اما معادشناسی صحیح، تأثیر بسزایی در هماهنگی این میل با سایر امیال دارد. مقایسه بین امیال و لذت‌های دنیوی و اخروی، بیان ویژگی‌های کمی و کیفی آنها، توجه به ظهور ملکات نفسانی در قیامت و تأثیر امیال و گرایش‌ها در آن، تجسم اعمال و امیال در قیامت، بیان مکرر و تفصیلی پاداش و عقاب در رابطه با میل جنسی از راهکارهای قرآن کریم برای رفع تزاحم بین میل جنسی با سایر امیال است.

واژگان کلیدی: معادشناسی، ظهور ملکات، تجسم اعمال، میل جنسی، تزاحم امیال، تزاحم میل جنسی، تفسیر موضوعی.

The Role of Eschatology in Resolving the Conflict between Sexual Desire and Other Desires from the Perspective of the Holy Quran

Ali Rahid ¹

Among the Quranic strategies for creating harmony among desires is insight intervention, the most important of which is increasing knowledge about the resurrection. In the present study, using an analytical-documentary method and with focusing on the criteria of thematic interpretation, the perspective of the Holy Quran on the role of this knowledge in the harmony between sexual desire and other desires was examined. The findings of the study indicated that the Holy Quran considers sexual desire to be very powerful, which is dominant in many conflicts, but correct eschatology has a significant impact on the harmony between this desire and other desires. Comparing worldly and otherworldly desires and pleasures, expressing their quantitative and qualitative characteristics, paying attention to the emergence of sensual properties in the resurrection and the effect of desires and tendencies on it, embodying actions and desires in the resurrection, and repeatedly and in detail stating rewards and punishments in relation to sexual desire are among the strategies of the Holy Quran for resolving the conflict between sexual desire and other desires.

Keywords: eschatology, emergence of properties, embodying actions, sexual desire, conflict of desires, conflict of sexual desire, thematic interpretation.

DOI: 10.22034/IJWF.2024.18075.2222

Paper Type: Research

Data Received: 2024/02/15

Data Revised: 2024/07/06

Data Accepted: 2024/07/08

1. Ph.D., Department of Interpretation and Quran Sciences, Imam Khomeini Education and Research Institute, Qom, Iran.

Email: alirahid66@gmail.com

 0000-0003-3891-3553

آفرینش انسان به گونه‌ای است که در وجودش انواع مختلفی از امیال نهادینه شده است. از ویژگی‌های منحصر به فرد نفس انسان این است که این امیال به طور پیچیده با یکدیگر ارتباط دارند و حالات و شرایط مختلفی را پدید می‌آورند. فلسفه وجود امیال و گرایش‌های متزاحم به فلسفه خلقت انسان مربوط است. وجود این گرایش‌های متضاد در انسان او را اشرف مخلوقات و مفتخر به تاج «کَرَمنا» کرده است. وجود این تراحمات لازمه زندگی بشری است که با ترجیح یک میل عالی بر میل دانی، عمل او ارزش پیدا کرده و بر سایر موجودات تفوق و برتری پیدا می‌کند. (مصباح یزدی، ۱۳۹۰) اگر انسان اسیر امیال فرومایه شد و در ترجیح یک میل جانب امیال دانی را گرفت در نظام ارزش‌گذاری دینی از جایگاه رفیع انسانیت سقوط می‌کند و در صورت تکرار و مدوامت از حیوانات نیز پست‌تر می‌شود. عبدالله بن سنان می‌گوید: «از امام صادق (ع) پرسیدم که شأن و مقام ملائکه بالاتر است یا انسان‌ها؟ حضرت در پاسخ از قول امیرالمؤمنین (ع) فرمود: «خداوند عزوجل در فرشتگان عقل را بدون شهوت و در چهارپایان شهوت را بدون عقل و در فرزندان آدم هردو را قرار داد. حال کسی که عقلش بر شهوتش غالب شود به یقین از فرشتگان بهتر بوده و آنکه شهوتش بر عقلش غالب شود از چهارپایان بدتر است» (ابن بابویه، ۱۳۸۵).

از مهمترین و قدرتمندترین امیال انسان، میل جنسی است که نقش ممتاز و بی‌بدیلی در صعود یا سقوط انسان دارد. بسیاری از امتحانات و ابتلائات بشری مرتبط با تراحمات این میل با سایر امیال است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸). یکی از مهمترین راه‌های رفع تراحم میان امیال مختلف از جمله تراحم میل جنسی، راهکارهای بینشی است. راهکار بینشی، راهکاری از جنس شناخت و آگاهی است؛ یعنی با افزایش یا تغییر آن، میل جنسی با سایر امیال حرکتی هماهنگ و همسو خواهد داشت. در تبیین این مطلب باید گفت واضح است که در تراحم امیال، میلی برگزیده می‌شود که رجحان بیشتری دارد، اما بسیار اتفاق می‌افتد که انسان در تشخیص اینکه کدام میل رجحان بیشتری دارد دچار اشتباه در مصداق می‌شود و میلی که در واقع مرجوح بود را به دلیل تشخیص اشتباه، راجح تلقی می‌کند. در نگاهی دقیق‌تر مراحل شکل‌گیری یک عمل اختیاری عبارتند از: تصور عمل، تصور فایده، تصدیق به فایده، میل و انگیزه، تبدیل میل به شوق و شوق مؤکد و اراده و تصمیم‌گیری به

انجام عمل (فقیهی، ۱۳۹۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۷). از آنجاکه تصور و تصدیق به فایده از مقوله بینش ها و از سنخ شناخت است ایجاد میل و رغبت و تشدید و ترجیح آن، مسبوق و مترتب به انواع شناخت و آگاهی است (مصباح یزدی، ۱۳۹۲).

شناخت و آگاهی در این مرحله بسیار حساس به انسان کمک می کند که آن میلی را که هم لذت حقیقی دارد و هم در سیر کمالی انسان مفید است به صورت صحیح در نظر بگیرد و با نگاه دقیق و عاقلانه ای دست به انتخاب و گزینش بزند. مسئله معروف تعارض عقل و نفس مربوط به همین مرحله است که انسان به کمک عقل و آگاهی، رجحان و اهمیت یک میل و خواست را درک کند و چون انسان همیشه به دنبال سعادت و کمال است با روشنگری عقل، انتخاب درستی انجام می دهد (مصباح یزدی، ۱۳۹۰)؛ درست همانند خودرویی که برای تعیین مسیر و حرکت درست نیازمند چراغ و روشنایی است تا مسیر درستی را انتخاب کند. هرچه شناخت و آگاهی انسان بیشتر و دقیق تر باشد و افق بیشتری از مسیر پیش رو را آشکار کند حرکت و سیر بهتری خواهد داشت (مصباح یزدی، ۱۳۹۰). از این رو، گفته اند که تمام انواع عمل برخاسته از علم و آگاهی است (طباطبایی، ۱۳۹۰)؛ یعنی علم و شناخت است که معین می کند انسان به کدام میل توجه و آن را انتخاب کند. از مهمترین شناخت های مورد تأکید قرآن برای ایجاد هماهنگی میان میل جنسی با سایر امیال توجه به مسئله معاد و ویژگی های مختلف آن است که یک سوم آیات قرآن کریم به این مسئله اشاره دارد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶). میل در زبان فارسی به معنی رغبت، اشتها، انگیزه، محبت، خمیدن، برگردیدن، انحراف و... است. (عمید، ۱۳۶۳، ذیل واژه میل) میل در مباحث انسان شناسی، کیفیات نفسانی است که منشأ اراده و حرکت ارادی در انسان است و در صورت فقدان آن، فعل اختیاری و ارادی محقق نمی شود. همچنان که میل به ارتزاق و تغذی همیشه در انسان وجود دارد، ولی این میل در شرایط خاص تحریک و تقویت می شود تا به اراده انسان منتهی شود. (مصباح یزدی، ۱۳۸۴)

میل جنسی به معنی کشش و رغبت انسان به سمت مسائل جنسی و شهوانی است. حکما و فلاسفه این میل را قوه شهویه می نامند. (نراقی، ۱۳۷۸؛ موسوی خمینی، ۱۳۷۹) اصطلاح میل جنسی در قرآن به کار نرفته، اما در آیات بسیاری به این مفهوم اشاره شده است. مراد از

معاد در پژوهش حاضر، زندگی انسان پس از حیات در این دنیا است که اعم از عالم برزخ و قیامت کبری است.

در پژوهش حاضر به روش تحلیلی- اسنادی، دیدگاه قرآن کریم که منبع وحیانی و خطاناپذیر است را درباره نقش معادشناسی در رفع نزاع میان میل جنسی با سایر امیال بررسی شد. اگرچه در میان آثار موجود، پژوهشی مرتبط با پژوهش حاضر یافت نشد، ولی در لابه لای آثار بزرگان مطالبی مرتبط وجود دارد. آیت الله مصباح یزدی در آثار خود به ویژه در کتاب های انسان شناسی در قرآن (۱۳۹۹)، خودشناسی برای خودسازی (۱۳۹۶)، اخلاق در قرآن (۱۳۹۸) و... مسئله نزاع امیال و نقش معادشناسی و شناخت رابطه دنیا و آخرت در ترجیح امیال را بررسی نموده است. سید فقیهی در کتاب روش های تربیت اخلاقی قرآن در المیزان (۱۳۹۳) در صفحات ۳۱۷ تا ۳۲۶، تعارض امیال و عوامل ترجیح یک میل بر دیگری را به صورت اجمالی بیان کرده است.

۲. چارچوب نظری پژوهش

۲-۱. نزاع انواع امیال انسانی

گاهی امیال انسان به طور هم زمان با یکدیگر ارضا شده و درگیری و نزاعی با یکدیگر ندارند مانند زمانی که چند میل مختلف فرد را وادار به انجام یک عمل می کند. برای مثال، میل جنسی و میل به زیبایی طلبی، انسان را وادار به گزینش همسر می کند تا هر دو میل با هم ارضا شود. (مصباح یزدی، ۱۳۹۱) انسان با انتخاب همسر زیبا هم میل به زیبایی طلبی خود را ارضا می کند و هم درصدد ارضای میل جنسی خود برمی آید. قرآن کریم در سوره بقره سخن گروهی از مردم را نقل می کند که در کنار میل به کسب حسنات اخروی میل به حسنات دنیوی نیز در آنها وجود دارد: «وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ» (بقره: ۲۰۱). گاهی نیز برخی از امیال با یکدیگر ترکیب شده و در کنار یکدیگر قرار می گیرند مانند انسانی که میل به غذا خوردن، میل به بقا، میل به قدرت، شوق به محبت کردن و جمال دوستی را با غذا خوردن در کنار محبوب و در محیطی زیبا ارضا می کند. گاهی امیال و کشش های انسانی قابل جمع در کنار یکدیگر نیست و ارضای هریک مانع و مزاحمی





در مسیر ارضای دیگری است. درست شبیه آهنی که در کشاکش نیروی بین دو آهن ربا قرار گرفته انسان نیز گاهی در بین کشش دو یا چند میل قرار گرفته است و رفتن به یک سو او را از ارضای سایر امیال بازمی دارد با این تفاوت که در طبیعت با وارد شدن نیروهای مختلف بر یک جسم آنچه در خارج محقق می شود برآیند جبری نیروهاست، ولی تزاخم امیال در وجود انسان بدین گونه نیست که انسان مقهور جاذبه قوی تر باشد و همیشه نسبت به میل قوی تر، حالت انفعالی داشته باشد. انسان نیرویی دارد که بتواند در برابر امیال قوی نیز مقاومت کند و این توانایی را دارد که عملی مخالف با قوی ترین امیال خود انجام دهد. (مصباح یزدی، ۱۳۹۰) مانند کسی که بسیار گرسنه است و میل شدیدی به غذا دارد، ولی مطلع می شود که این غذا برایش ضرر دارد یا نهی شرعی در مصرف آن وجود دارد و در نتیجه از خوردن آن غذا منصرف می شود.

قرآن در ماجرای فریب حضرت آدم علیه السلام توسط شیطان، میل انسان به جاودانگی و قدرت طلبی را عامل اصلی بیان می کند و می فرماید: «فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَذُكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَ مُلْكٍ لَّيْلِي» (طه: ۱۲۰). در سوره اعراف آمده است: «فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ مِنْ سَوَاتِمِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَينِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ» (اعراف: ۲۰). براساس این دو آیه، شیطان از گرایش و میل به بقا در وجود انسان آگاه است و با تحریک این میل زمینه اغوا را فراهم کرد. او همچنین برای فریب آدم علیه السلام از میل به قدرت طلبی او سوءاستفاده کرد و سلطنت و حکومت بی زوال را در درون او تزئین کرد تا بدین دلیل آدم علیه السلام در مقابل سایر امیال خود مغلوب شود و درصدد ارضای این دو میل برآید. (مصباح یزدی، ۱۳۹۱)

براساس آیات دیگری از قرآن گاهی میل به دنیا طلبی و آسایش از سویی و ترس از فقر و تنگدستی از سوی دیگر به قدری شدت می یابد که انسان یکی از قوی ترین امیال و عواطف خود یعنی، حب فرزند و اولاد را نیز کنار می گذارد و آن را نادیده می گیرد: «وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةً إِمْلَاقٍ» (انعام: ۱۵۱). از این آیه و آیات مشابه می توان دریافت که چرا گروهی از عرب های جاهلی فرزندان خود را به دلیل فقر و تنگدستی نابود می کردند. تزاخم امیال همیشه بین امیال عالی و دانی صورت نمی گیرد، بلکه گاهی تزاخم بین دو میل مثبت نیز می تواند واقع

شود. قرآن کریم در مورد حضرت سلیمان علیه السلام می‌فرماید: «إِذْ عُرِضَ عَلَيْهِ بِالْعَشِيِّ الصَّافِنَاتُ الْهِيَاذُ* فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ» (ص: ۳۱-۳۲). اگرچه در معنی و تفسیر این آیه اقوال متعددی بیان شد که برخی از آنها با ساحت قدسی انبیا علیهم السلام نیز ناسازگار است، اما آنچه صحیح به نظر می‌رسد این است که حضرت سلیمان علیه السلام به دلیل میل و علاقه‌ای که به جهاد در راه خدا داشت تعدادی اسب را برای این غرض تربیت می‌کرد که خود عبادت و در مسیر قرب الهی بود. با آنکه هرگز نماز حضرت سلیمان علیه السلام قضا نشده بود، پس از آنکه گله اسبان از نظرش ناپدید شد، دستور داد که آنها را برگردانند و به نوازش آنها مشغول شد. ایشان در هنگام این عبادت از عبادت دیگر یعنی، نماز بازماند و در ترجیح یکی از این امیال عالی، تربیت و رسیدگی به این اسبان را ترجیح داد (طباطبایی، ۱۳۹۰).

۱-۱-۲. تزامم میل جنسی با سایر امیال

تزامم میل جنسی با سایر امیال و گرایش‌های انسان در آیات متعددی از قرآن اشاره شده است. در تزامم و کشاکش امیال گاهی حتی متقین نیز مغلوب و میل جنسی پیروز این تنازع است. خداوند در سوره آل عمران در توصیف متقین آورده است: «لِلْمُتَّقِينَ وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَمَنْ يَغْفِرِ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَى مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ» (آل عمران: ۱۳۳-۱۳۵). فحشا به گناهی گفته می‌شود که قباح و زشتی آن در اوج و روشن باشد (طباطبایی، ۱۳۹۰؛ مصطفوی، ۱۳۶۸). از آنجا که اهل ادب گفته‌اند کلمه شرط «اذا» بیشتر در جایی استعمال می‌شود که فعل شرط به طور یقین محقق شود (دسوقی و هندوی، بی‌تا) می‌توان دریافت که متقین نیز گاهی در تزامم میل جنسی با سایر امیال متعالی، ارضای نامشروع میل جنسی را ترجیح داده و به آن روی می‌آورند، البته در ادامه خداوند متعال می‌فرماید: «متقین اصرار بر این کبیره نخواهند داشت و در تزاممات بعدی مراقبت خواهند داشت».

قرآن کریم میل جنسی را میلی عظیم و قوی معرفی کرده است (ر.ک.، نساء: ۲۷) که بسیاری از انسان‌ها را مغلوب خود خواهد کرد. از این رو، خداوند که از ضعف و ناتوانی انسان در کشاکش بین میل جنسی و سایر امیال آگاهی داشت تخفیفاتی برای انسان در نظر گرفته و راه‌هایی برای ارضای این میل تشریع کرده است: «يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا» (نساء: ۲۸). در قرآن کریم آمده است که میل جنسی در صورت طغیان چنان قدرتی پیدا می‌کند



که انسان را وادار می‌کند تا چشمش را در مقابل سایر امیال و خواست‌های خود ببندد و تنها چیزی که می‌بیند ارضای بی‌چون و چرای این میل باشد. انسانی که به‌طور ذاتی میل به احترام، عزیز بودن، عفیف جلوه کردن و... دارد وقتی در مقابل طغیان غریزه جنسی قرار می‌گیرد هیچ توجهی به سایر امیال نداشته و همه را فدای ارضای این میل می‌کند. در ماجرای حضرت یوسف علیه السلام و زلیخا، قرآن کریم تعبیر «تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا» (یوسف: ۳۰) را برای زلیخا به‌کار برده است. از فعل مضارع «تُرَاوِدُ» برداشت می‌شود که درخواست زلیخا و نقشه‌کشی او برای کام‌جویی از حضرت یوسف علیه السلام یک مرتبه نبوده و استمرار داشته است و در ادامه علت آن را «شغاف» محبت بیان کرده است. در معنی شغاف، احتمالات متعددی بیان شده است از جمله پوست نازکی است که روی قلب را گرفته، سویدا و باطن قلب، دردی که به دلیل محبت شدید وارد قلب می‌شود و... (سمین، ۱۴۱۴.ق). در معنی جمله «قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا» نیز گفته‌اند: «گویی محبت یوسف علیه السلام غلاف و حجاب ظاهری قلب زلیخا را دریده بود و تا سویدا و باطن قلب او نفوذ کرده بود» (آلوسی، ۱۴۱۵.ق؛ طباطبایی، ۱۳۹۰). از آنجا که قلب مرکز بینش‌ها و گرایش‌های انسان است قلب زلیخا که مالا مال از شوق کام‌جویی از یوسف علیه السلام بود به هیچ میل و گرایش دیگری اعتنا نداشت و فقط به دنبال خواسته جنسی خود بود. امام باقر علیه السلام ذیل این آیه فرموده است: «قَدْ حَبَبَهَا حُبُّهُ عَنِ النَّاسِ فَلَا تَعْقِلُ غَيْرَهُ» (قمی، ۱۳۶۳). این آیه مؤید همین برداشت است. امیرالمؤمنین علیه السلام در روایتی به آفت شهوت پرستی و توجه افراطی به غریزه جنسی اشاره کرده و فرموده است: «ذَهَابُ الْعَقْلِ بَيْنَ الْهَوَىٰ وَ الشَّهْوَةِ» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶). برخی از بزرگان نقل کرده‌اند: «إِذَا قَامَ ذَكَرُ الرَّجُلِ ذَهَبَ ثُلُثَا عَقْلِهِ» هرگاه غریزه جنسی انسان تحریک شود دوسوم عقل او می‌رود (فیض کاشانی، ۱۳۷۶؛ نراقی، بی‌تا). با توجه به توضیح ارائه شده در تقابل عقل و نفس می‌توان دریافت که ازاله عقل بدین معنی است که گرایش‌هایی که نیاز به تصدیق و تأیید عقل دارند از بین رفته و انسانی که غریزه جنسی او تحریک شده است توجه چندانی بدان ندارد.

قرآن در ماجرای قوم لوط که غرق در طغیان میل جنسی شده بودند، می‌فرماید: «لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ» (حجر: ۷۲)، عمه به معنی تحیر و سرگردانی است (فراهیدی، ۱۴۰۹.هـ. ق؛ زمخشری، ۱۳۸۶). خداوند در این آیه به جان پیامبر صلی الله علیه و آله سوگند می‌خورد که قوم لوط در

مستی و بیهوشی ناشی از غلیان میل جنسی به سر برده و مانند کسی که عقلش را از دست داده است سرگردان و متحیر بودند. در سوره نمل نیز آنها را قومی جاهل خطاب کرده که حکم عقل را نادیده گرفته و بدان توجه نمی‌کنند: «بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ» (نمل: ۵۵). خداوند در سوره عنکبوت شدت مستی جنسی اینان را در حدی می‌داند که چنین عمل قبیحی را در ملأ عام انجام داده و گویی ابایی از شنیع بودن آن نداشته و آن را قبیح نمی‌دانستند: «أَأَنْتُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ وَ تَقْطَعُونَ السَّبِيلَ وَ تَأْتُونَ فِي نَادِيَكُمُ الْمُنْكَرَ» (عنکبوت: ۲۹). کلمه «نادی» به معنی جلسه‌ای است که همه اهل مجلس در آن حضور داشته باشند. (طباطبایی، ۱۳۹۰)

خداوند در سوره تغابن می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوًّا لَكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ». (تغابن: ۱۴). امام باقر (ع) در ذیل این آیه فرمود: «زمانی که مسلمانان مکه قصد هجرت به مدینه داشتند برخی از همسران و فرزندان مسلمانان مخالفت کرده و گروهی از آنها نیز پذیرفتند و در مکه ماندند» (قمی، ۱۳۶۳). خداوند نیز در این آیه، مؤمنان را انداز می‌دهد: «مبادا غریزه جنسی و همسرخواهی شما مانع سایر گرایش‌ها و امیال متعالی شما شود». از این رو، برخی از همسران را در قالب دشمن معرفی کرده تا اشاره کند تبعیت و توجه افراطی به میل جنسی همانند دشمنی است که انسان را در مسیر سعادت و کمال نابود می‌کند. خطاب «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» نیز اشار به این مطلب دارد که لازمه ایمان حقیقی این است که فرد در تراحم میان میل جنسی با سایر امیال متعالی تسلیم امیال و غرایز طبیعی نشود.

شاید علت نهی قرآن از ازدواج هم‌زمان با دو خواهر (ر.ک.، نساء: ۲۳) نیز این مطلب باشد که در تلاقی امیالی مثل کمال خواهی، حسادت، محبت، میل جنسی و... انسان باید مصلحت مهمتر را در نظر بگیرد و چشم را بر روی میل جنسی ببندد تا مبادا توجه بی‌چون و چرا به میل جنسی باعث بروز عداوت و حسد در جای دیگر شود؛ زیرا دو خواهر براساس رابطه نسبی علاقه و عاطفه شدیدی به یکدیگر دارند و اگر در جایی رقیب یکدیگر شوند و امیال قوی‌تری مثل میل جنسی در مقابل وارد شود احتمال اینکه این گرایش‌های عاطفی در کشمکش با سایر امیال قربانی شود، بسیار است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱)



۳. معادشناسی و هماهنگ سازی میل جنسی با سایر امیال

شناخت دقیق معاد میل به دنیاگرایی و دنیاخواهی را که اساس خطاها و انحرافات است تضعیف می کند: «حُبُّ الدُّنْيَا رَأْسُ كُلِّ خَطِيئَةٍ» (کلینی، ۵۱۴۰۷ ق). از آنجاکه بسیاری از امیال دانی و پست انسان مانند میل جنسی جنبه دنیوی دارد و لذتی از لذایذ مادی را برطرف می کند کسی که فرجام شناسی دقیق داشته باشد، می تواند هماهنگی بین امیال دانی و عالی را به بهترین وجه انجام دهد. معادشناسی صحیح حتی امیالی مانند میل به بقا و کمال را نیز سمت و سوی مطلوب داده و در مسیر اصلی آن قرار می دهد. کسی که دنیا را تنها ظرف زندگی و حیات انسان بداند میلی مانند میل به بقا را فقط در این موطن جست و جو می کند. قرآن در مورد یهودیان می فرماید: «وَلْتَجِدْنَهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاةٍ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرَ أَلْفَ سَنَةٍ» (بقره: ۹۶). مفسران معتقدند مراد از حیات هزارساله، زندگی طولانی و ابدی است؛ زیرا در آن زمان آخرین عدد از نظر وضع، عدد هزار بود و بیشتر از آن را با ترکیب هزارهزار و... بیان می کردند (ر.ک. طباطبایی، ۱۳۹۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲)، ولی کسی که معاد را خوب بشناسد برای آن بقای لایتناهی تلاش کرده و میل به بقا در این سرای فانی در او فروکش می کند: «الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره: ۱۵۶) و «وَالَّذِينَ الْأَخْرَجَ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (اعراف: ۱۶۹).

میل به فسق و فجور نیز متأثر از بینش صحیح از معاد مدیریت می شود و با اصلاح بینشی یاد شده این میل نیز عملکردی متناسب با سایر امیال خواهد داشت. قرآن در سوره قیامت علت میل انسان به فسق و فجور را عدم شناخت صحیح از قیامت می داند و می فرماید: «بَلْ يَرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ يَسْأَلُ أَيَّانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ» (قیامت: ۵-۶). کلمه فجر به معنی شکاف وسیع است و معصیت را از این نظر فجور نامیدند که باعث دریده شدن حریم دیانت است. (طباطبایی، ۱۳۹۰) آیه شریفه می فرماید: «انسان آرزو دارد در آینده عمرش آزاد باشد و به هر کاری که میل داشت بپردازد». از آیات قبلی و بعدی این آیات می توان دریافت که چنین میل و گرایشی در انسان در نتیجه انکار بعث و قیامت است (طباطبایی، ۱۳۹۰).

۱-۳. مقایسه بین حیات دنیوی و اخروی

قرآن در موارد گوناگون که شناخت درست نسبت به مسیر و مقصد وجود نداشت و انسان

در تعامل صحیح امیال دچار اشتباه می‌شود اقدام به ارائه بینش درست در این زمینه می‌کند. برای نمونه می‌فرماید: «بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى» (اعلی: ۱۶-۱۷). خداوند در این‌گونه آیات، میل به کمال‌خواهی انسان را هدف می‌گیرد و او را به سمت کمالی بهتر از نظر کمی و کیفی رهنمون می‌کند. از آنجاکه عقلاً برای ترجیح یک لذت بر لذت دیگر، لذتی را انتخاب می‌کنند که هم طولانی‌تر بوده و هم کیفیت آن بهتر باشد خداوند در این آیه، دو مزیت کمی و کیفی سرای آخرت را در مقایسه با دنیای فانی متذکر می‌شود تا میل لذت‌جویی و کمال‌خواهی انسان را متوجه کامل‌ترین آنها کند. انسانی که اندیشه و بینش درست داشته باشد هیچ‌گاه حیات و سعادت ابدی خود را قربانی لذت زودگذر میل جنسی نمی‌کند. از همین رو، قرآن در سوره آل عمران ابتدا تذکر می‌دهد که میل و گرایش به جنس مخالف در وجود انسان قرار داده شده است، ولی این امیال و خواست‌ها مختص حیات محدود و فرومایه دنیاست و بهترین این لذت‌ها و امیال هم از نظر کمی و هم از نظر کیفی در سرای آخرت وجود دارد: «زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْخَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَتَابِ قُلْ أَتُنَبِّئُكُمْ بِخَيْرٍ مِنْ ذَلِكَُمْ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ بِصِيرٍ بِالْعِبَادِ» (آل عمران: ۱۴-۱۵). خداوند در این آیات برخی امیال و گرایش‌های طبیعی انسان از جمله میل جنسی را ذکر کرده و ارضای آن را لازمه حیات انسان در زندگی دنیوی می‌داند. همچنین بلافاصله حیات اخروی انسان و انواع نعمات الهی در قیامت را متذکر شده تا انسان در مواجهه با این امیال دچار نسیان و فراموشی نشود و در تراحم این امیال انتخاب صحیح داشته باشد.

در ماجرای حضرت یوسف علیه السلام نیز یکی از علل مطرح شده از سوی آن حضرت در عدم اجابت درخواست زلیخا توجه به مسئله فلاح و رستگاری اخروی است: «قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ» (یوسف: ۲۳). روشن است حضرت یوسف علیه السلام به‌طور ضمنی اشاره دارد که فلاح و رستگاری ابدی قابل اغماض و چشم‌پوشی نیست و لذت زودگذر دنیا در مقابل سعادت ابدی دیده نمی‌شود. قرآن در جای دیگر با بیانی نغز و زیبا از قول اهل بهشت نعمت‌های الهی سرای باقی را بدون هیچ‌گونه رنج و سختی معرفی کرده است



و می‌فرماید: «الَّذِي أَحَلَّنَا دَارَ الْمُقَامَةِ مِنْ فَضْلِهِ لَا يَمَسُّنَا فِيهَا نَصَبٌ وَلَا يَمَسُّنَا فِيهَا لُغُوبٌ» (فاطر: ۳۵). کلمه نَصَب به معنی سختی و مشقت و کلمه لغوب به معنی تعب و سختی در طلب معاش و سایر امور دنیوی است. (طباطبایی، ۱۳۹۰) برخی گفته‌اند که نصب به سختی‌های مادی و لغوب به مشقت‌های روحی گفته می‌شود (الوسی، ۱۴۱۵ هـ.ق). از آیه فوق شریفه می‌توان دریافت که یکی دیگر از آفات لذاذ دنیوی این است که پیوسته همراه با مشقت و سختی است. ارضای حلال میل جنسی در دنیا سختی‌های جسمی، روحی و مالی متعددی دارد، اما ارضای آن در بهشت هیچ‌گونه سختی و تلخی به همراه ندارد. انسان عاقل اگر درست تعقل کند ارضای میل جنسی زودگذر و همراه با رنج و سختی را بر لذت ابدی و بی‌رنج و بی‌مشقت مقدم نمی‌کند به‌ویژه اگر این ارضا از راه حرام باشد که عقوبت الهی را نیز در پی داشته باشد. از این رو، در روایات متعدد وارد شده است که در لذت و شهوت ناپایداری که بعد از آن ندامت، سختی و آتش است هیچ خیری وجود ندارد (ر.ک.، ابن بابویه، ۱۴۱۳ هـ.ق؛ تمیمی آمدی، ۱۳۶۶).

۳-۲. ظهور ملکات نفسانی در قیامت

قرآن روز قیامت را روز آشکار شدن ملکات و پنهانی‌های نفس می‌داند: «يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ» (طارق: ۹). بزرگان و مفسران نیز به این آیه استناد کرده و رستاخیز را روز ظهور و بروز ملکات نفسانی و باطنی افراد دانسته‌اند (ر.ک.، جوادی آملی، ۱۳۸۰؛ طباطبایی، ۱۳۹۰؛ موسوی خمینی، ۱۳۷۹). برخی از آیات و روایات دلالت دارند که علاوه بر اعمال، امیال و گرایش‌ها نیز در تشکیل ملکات نفسانی مؤثرند. امام صادق علیه السلام فرمود: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَحْشُرُ النَّاسَ عَلَى نِيَابَتِهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (کلینی، ۱۴۰۷). ملاصدرا با استناد به این روایت به تأثیر امیال و گرایش‌های انسان بر ملکات نفسانی و جلوه کردن آن در قیامت استدلال می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳). در برخی از روایات آمده است: «کسی که میل و گرایش به مال اندوزی یا خودبینی دارد به شکل مورچه و کسی که تمایلات جنسی افراطی دارد به شکل خوک ... محشور می‌شود» (ابن بابویه، ۱۴۰۶ هـ.ق؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ هـ.ق؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ هـ.ق). قرآن از قول اهل جهنم می‌فرماید: «وَنَادُوا يَا مَلِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكُمْ مَأْكُونٌ» (زخرف: ۷۷). این آیه مانند قول بنی اسرائیل خطاب به حضرت موسی علیه السلام است که در چندین مورد از عبارت «أَدْعُ لَنَا رَبَّكَ» استفاده کرده‌اند (بقره: ۶۱، ۶۸، ۶۹ و ۷۰؛ اعراف: ۱۳۴؛ زخرف: ۴۹؛ مائده: ۳۴). آنها به دلیل وجود ملکه تکبر و میل شدید به خودخواهی، هنگام درخواست

و خواهش از حضرت موسی علیه السلام با حالت غرور و تکبر می‌گویند: «خدای تو». اهل جهنم نیز به دلیل وجود همین امیال رذل و لئیم با وجود درک ربوبیت مطلق خداوند هنگام استمداد و التماس به جای «ربنا» از عبارت «ربک» استفاده می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۸۰).

در سوره تکویر آمده است: «وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ» (تکویر: ۵). برخی از مفسران و اهل نظر این آیه شریفه را به معنی حشر انسان‌ها به صورت حیوانات به دلیل داشتن گرایش‌ها و امیال حیوانی دانسته‌اند (ر.ک.، موسوی خمینی، ۱۴۱۸ ه.ق؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۲۳ ه.ق). حال انسانی که بداند اگر میل جنسی او با سایر امیال دانی و عالی به صورت هماهنگ عمل نکند در کیفیت زندگی ابدی او مؤثر است و حشر او به صورت حیوان (خوک) خواهد بود به طور قطع، درصدد هماهنگ سازی این میل با سایر امیال نفسانی برخواهد آمد، حتی اگر این میل به مرحله عمل نرسیده و فقط گرایشی قوی در نفس انسان باشد. در تبیین کیفیت این تأثیر و تأثر گفته‌اند: «نفس آدمی قابلیت پذیرش صورت‌های مختلف را دارد. هریک از قوا وقتی به حد کمال خود رسید در عالم آخرت به صورت هم‌سنخ خود ظاهر می‌شود؛ زیرا صورت اخروی تابع ملکات نفسانی است که آدمی در همین دنیا برای خود تحصیل کرده است. اگر انسان در صراط زندگی به واسطه قوه عاقله تعادل سایر قوا را حفظ کرده باشد در طریق انسانیت است و با همین صورت در آخرت ظاهر می‌شود و اگر قوه عقل وی تحت رهبری قوای دیگر قرار گیرد باطن و صورت حقیقی او تابع همان قوه قرار می‌گیرد. این مطلبی است که در حکمت متعالیه به اثبات رسیده است» (جوادی آملی، ۱۳۸۸).

۳-۳. تجسم اعمال در قیامت

از آیات و روایات متعدد می‌توان دریافت که تمام اعمال انسان صورتی قدسی و ملکوتی دارد و انسان در آن دنیا با آن صورت‌ها روبه‌رو خواهد شد. (ر.ک.، بقره: ۸۱، ۱۱۰، ۱۶۷، ۲۷۲ و ۲۸۱؛ آل عمران: ۳۰، ۲۵، ۱۶۱ و ۱۸۰؛ لقمان: ۱۶؛ انبیاء: ۴۱ و ۴۷؛ نجم: ۴۰ و ۳۹؛ نبأ: ۴۰؛ ق: ۲۲؛ زمر: ۲۴، ۴۸، ۴۷ و ۷۰؛ انعام: ۱۰، ۲۸، ۳۱، ۱۳۹ و ۱۶۰؛ نحل: ۲۵، ۳۴ و ۱۱۱؛ احقاف: ۲۶ و ۱۹؛ هود: ۸ و ۱۱۱؛ انفال: ۶۰؛ تکویر: ۱۴ و ۱۲؛ یس: ۵۴) معنی ساده و روان تجسم اعمال این است که اعمال نیک دنیوی انسان در رستاخیز تغییر شکل می‌دهد و به صورت نعمت‌های بهشتی درمی‌آید چنان‌که اعمال بد به صورت آتش و زنجیر و انواع عذاب نمودار می‌شوند. هر عملی که انسان انجام می‌دهد خواه خوب باشد و خواه بد، صورتی دنیوی دارد و صورتی



اخروی که هم اکنون در دل و نهاد عمل نهفته است و روز رستاخیز پس از تحولات و تطوراتی که در آن رخ می دهد شکل کنونی و دنیوی خود را از دست داده با واقعیت اخروی خود جلوه می کند و موجب لذت و شادمانی و یا آزار و اندوه می شود. عادات و ملکات رفتاری انسان نیز به طور اولی در رستاخیز صورت ملکوتی خواهند داشت و در مقابل او مجسم می شوند. آگاهی از این مطلب که هر عملی چه بزرگ و چه کوچک در قیامت در مقابل انسان قرار می گیرد نقش بسزایی در هماهنگی امیال برای ارتکاب عمل دارد. قرآن در آیات فراوان به مسئله تجسم اعمال اشاره کرده است که مقتضای حال بسیاری از آنها انداز به انسان ها در هماهنگی امیال مختلف است. قرآن از قول لقمان به فرزندش می فرماید: «يَا بُنَيَّ إِنِّي أَنَا نَكَثٌ مِّثْقَالِ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَاوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ» (لقمان: ۱۶). در آیه ۳۰ سوره آل عمران آمده است: «يَوْمَ نَجْذُلُ كُلَّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ». اگرچه استناد به عمومات این آیات از بحث در مورد مواجهه با اعمال و امیال جنسی در قیامت بی نیاز می کند، اما آیه ۲۲۳ سوره بقره به طور خاص به این مطلب اشاره می کند: «نَسَاؤُكُمْ حَزَنٌ لَكُمْ فَاثْوَا حَزَنُكُمْ أَنِّي سَنُتِمُّ وَقَدِّمُوا لَأَنْفُسِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَاقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ». هرچند احتمالات متعددی در معنای عبارات «قَدِّمُوا لَأَنْفُسِكُمْ» و «اعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَاقُوهُ» مطرح شده است، ولی یکی از احتمالات قابل توجه این است که مراد، تقدیم عمل صالح است (طباطبایی، ۱۳۹۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲) و خداوند متعال بعد از بیان جواز استمتاعات مختلف از همسر بیان می کند: «این اعمال شما به سرای آخرت پیش فرستاده شده و بدانید که در آن روز با این اعمال ملاقات خواهید کرد. اگرچه انواع بهره مندی ها برای شما تجویز شده است، ولی مراقب باشید توجه به میل جنسی به سمت افراط نرفته و این میل در تعامل و همکاری با سایر امیال فعالیت کند» (بقره: ۲۲۳). در روایتی از امیرالمؤمنین علیه السلام آمده است: «عمل فحشا در قیامت به صورت بوی بسیار بدی آشکار می شود که تمام اهل محشر از آن در اذیت و آزار هستند» (ابن بابویه، ۵۱۴۰۶. ق.).

در فرهنگ قرآن و روایات معصومین علیهم السلام عمل، فقط به عمل جوارحی اطلاق نشده است بلکه عمل مفهوم عامی دارد که اعمال قلبی و امیال و گرایشات انسان را نیز شامل می شود. در آیه ۲۸۳ سوره بقره آمده است: «وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ»

خداوند اثم و فجور را به قلب نسبت داده است». امام صادق (ع) در مورد تجسم اعتقادات و گرایشات انسان ها در سرای دیگر فرمود: «در عالم قبر انسان خوش رویی وارد قبر شده، متوفی از او می پرسد تو کیستی. او پاسخ می دهد: أَنَا رَأَيْكَ الْحَسَنَ الَّذِي كُنْتُ عَلَيْهِ؛ من اعتقادات نیکوی تو هستم که بدان پایبند بودی. برای برخی نیز انسان زشت رویی وارد قبر می شود که تا آن وقت بدتر از او ندیده بود. از او سؤال می کند تو کیستی؟ جواب می دهد: رَأَيْكَ الْحَبِيثَ؛ من اعتقادات و گرایشات ناپاک تو هستم» (کلینی، ۵۱۴۰۷ ق). بااین وجود، تصور اینکه انسان در قیامت با تمام اعمال و امیال شهوانی خود مواجه خواهد شد و همه این اعمال بر او عرضه می شوند برای ترک افراط در توجه و عمل خارج از چارچوب میل جنسی کافی است.

۳-۴. بیان ثواب و عقاب

انسان به طور فطری از رنج ها و ناملایمات گریزان و به دنبال جلب منفعت است. قرآن در آیات فراوان به این مسئله توجه داشته و در روش تربیتی خود از آن بهره برده است. علاوه بر اینکه خوف از عذاب دنیا و قیامت در هماهنگی امیال مؤثر است شوق و امید به ثواب نیز در این مسئله بسیار مؤثر است. قرآن برای اینکه امیال حیوانی انسان طغیان نکند به طور مرتب یاد مرگ و قیامت را ذکر کرده (ثلث آیات قرآن) و بهشت و جهنم را به انسان یادآوری می کند. خداوند عاقبت کسانی را که مطیع امیال و هوس های نفسانی خود شده اند ابتلا به عذاب سخت معرفی کرده است: «وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ» (ص: ۲۶). قرآن به انسان می آموزد که اگر چندروزی در دنیا فشار و ناراحتی حاصل از مدیریت امیال و گرایشات را تحمل کرد پاداشی باارزش تر در قیامت در انتظار وی خواهد بود. قرآن در بیان پاداش این خویشتن داری می فرماید: «وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ وَأَنْتُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (زخرف: ۷۱). یکی از ویژگی های وارثان جاودان بهشت در سوره مؤمنون، محافظت از میل جنسی در برابر محرّمات دنیوی معرفی شده است: «وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ أُولَٰئِكَ هُمُ الْوَارِثُونَ* الَّذِينَ يَرْتُونَ الْفَرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (مؤمنون: ۵-۱۱). در جای دیگر اجر و پاداش این عفیفان و کنترل کنندگان میل جنسی را عظیم و باشکوه معرفی می کند: «وَالْحَفِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظِينَ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا» (احزاب: ۳۵).



کسانی که امیال حیوانی و غریزه جنسی خود را در چارچوب طراحی شده به کار نگرفته و به تعبیر آیات قرآن در گرایش به این امیال اسراف و تعدی کردند مستوجب رنج و عذاب در این دنیا و قیامت هستند. خداوند در مورد کیفر اهل فحشا می فرماید: «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةً جَلْدَةً وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيَشْهَدَ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ» (نور: ۲). تحمل رنج تازیانه، سختی عدم توجه و ترحم، آبروریزی و تحقیر از عقوبت هایی است که خداوند برای جلوگیری از فعالیت افراطی میل جنسی وضع کرده است. در جریان قوم لوط نیز خداوند پس از بیان عذاب دنیوی آنها با بارانی از سنگ به دیگران دستور می دهد که از این ماجرا درس گرفته و مراقب میل جنسی خود باشند: «وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ» (اعراف: ۸۴).

امام صادق (علیه السلام) نیز یاد مرگ و قیامت و حساب و کتاب آن دنیا را باعث نابودی شهوات می داند: «ذَكَرَ الْمَوْتَ يَمِيتُ الشَّهَوَاتِ فِي النَّفْسِ» (مصباح الشریعه، ۱۴۰۰، منسوب به جعفر بن محمد (علیه السلام)). روشن است که مراد از میراندن، حذف و نابودی این امیال نیست، بلکه منظور عملکردی متعادل و هماهنگ با سایر امیال برای نیل به هدف خلقت است. امیرالمؤمنین (علیه السلام) عدم طاقت انسان طاغی در برابر آتش مهیب جهنم را این گونه بیان می کند: «بدانید که این پوست نازک را طاقت بر آتش نیست، پس به خود رحم کنید که شما خود را در دنیا به مصائب و رنج ها امتحان کرده اید. آیا مشاهده کرده اید که یکی از شما به خاطر خاری که به بدنش فرومی رود و از لغزیدنی که دچار خونریزی می شود و از ریگ داغی که او را می سوزاند چگونه ناله سر داده و اظهار درد می کند، پس چه طاقت و حالی خواهد داشت وقتی بین دو طبقه از آتش قرار گیرد درحالی که هم خوابه سنگ سوزان و همنشین شیطان شود. آیا می دانید وقتی مالک دوزخ بر آتش خشم گیرد آتش ها به روی هم غلتیده و یکدیگر را به سختی می کوبند و هرگاه به آتش بانگ زند آتش دوزخ بی تابانه از نهیب او در میان درهای جهنم برجهد» (شریف الرضی، ۱۴۱۴: ۵۰۱ ق).

خداوند کسانی که میل جنسی خود را هماهنگ با سایر امیال به کار گرفته و در ارضای آن افراط و تفریط نکردند با وعده و بشارت مورد توجه قرار داده و از این رهگذر درصدد تربیت آنها برآمده است: «نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ وَبَشِيرُ الْمُؤْمِنِينَ» (بقره: ۲۲۳)؛ «الْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا» (احزاب: ۳۵). خداوند رحمان برای جبران لذت های





جنسی که به دلیل تعفف و تعدیل امیال در این دنیا به ظاهر فوت شده‌اند نعمت همسران بهشتی و حورالعین را مطرح می‌کند که اوصاف آن بدین‌گونه آمده است: «وَعِنْدَهُمْ قَاصِرَاتُ الطَّرَفِ» (صافات: ۴۸). زنان بهشتی، غیر از شوهران خود به دیگری چشمی ندارند و نسبت به آنان نیز با چشمی مستانه و عاشقانه نگاه می‌کنند؛ آن زنان هم عاشق شوهران خود هستند و هم تناسب سنی با آنها دارند: «عُزْبًا اَتْرَابًا» (واقعه: ۳۷)؛ آن همسران همچون لؤلؤ زیبا و دست‌نخورده هستند: «وَحُورٌ عَيْنٌ * كَأَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ الْمَكْنُونِ» (واقعه: ۲۲-۲۳) و هر وقت همسران نزد آنها می‌آیند آنها را باکره می‌یابند: «فَجَعَلْنَاهُنَّ ابْكَارًا» (واقعه: ۳۶). پستان آن زنان برآمدگی کمی داشته و تازه رسیده است: «وَكَواعِبٌ اَتْرَابًا» (نبأ: ۳۳) و به این همسران احدی دست نزده است: «لَمْ يَطْمِثْهُنَّ اِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌ» (الرحمن: ۵۶)؛ این همسران محفوظ و عقیف هستند نه مبتذل و فرومایه: «حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ» (الرحمن: ۷۲)؛ حوری‌های منتظر در خیمه‌ها به قدری زیبا هستند که گویا یاقوت و مرجانند: «كَأَثَرُهُنَّ الْيَاقُوتُ وَالْمَرْجَانُ» (الرحمن: ۵۸)؛ از نظر کمالات، لایق بهشت و بهشتیان هستند و از هرگونه کجی، انحراف و نقطه ضعف پاک هستند: «هُنَّ فِيهَا اَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ» (نساء: ۵۷).

روایات ائمه علیهم‌السلام نیز پاداش اخروی تعدیل امیال انسانی را مافوق تصور بشر و خارج از درک و فهم او بیان کرده است و عبارت «مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ وَلَا أُذُنٌ سَمِعَتْ وَلَا خَطَرَ عَلَى قَلْبٍ بَشَرٍ؛ آنچه که هیچ چشمی ندیده و هیچ گوشی نشنیده و به قلب هیچ انسانی خطور نکرده» بسیار در کلام ایشان استعمال شده است. (قمی، ۱۳۶۳؛ ابن بابویه، ۱۳۷۶) امیرالمؤمنین علیه‌السلام به نقل از رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمود: «إِنَّ الْجَنَّةَ حُقَّتْ بِالْمُسْكَارِ وَإِنَّ النَّارَ حُقَّتْ بِالشَّهَوَاتِ؛ بهشت پیچیده به سختی‌ها و دوزخ آمیخته به شهوات است» (شریف‌الرضی، ۱۴۱۴.ق)؛ یعنی اگرچه مدیریت و هماهنگی میل جنسی با سایر امیال متزاحم ممکن است با سختی‌هایی همراه باشد، ولی کسی که طالب نعمت‌های بهشت باشد لاجرم باید این سختی‌ها و مشقات را تحمل کند و اگر به خواست‌ها و شهوات خود پاسخ بی‌حد و مرز بدهد سرانجام به آتش دوزخ گرفتار می‌شود.

۴. بحث و نتیجه‌گیری

قرآن یکی از ویژگی‌های انحصاری انسان را عدم انفصال و گسستگی امیال او می‌داند که به



یکدیگر مرتبط است و عملکرد پیچیده‌ای دارد. از این رو، گاهی ارضای یک میل با ارضای میل دیگر تراحم و تعارض خواهد داشت. از منظر قرآن، ابلیس با آگاهی از وجود چنین امیال متعارضی توانست آدم علیه السلام را فریب داده و او را به سمت خوردن میوه ممنوعه سوق دهد. (ر.ک.، طه: ۱۲۰؛ اعراف: ۲۰) این تعارض ممکن است بین امیال عالی و دانی یا بین دو میل دانی و یا میان دو میل عالی به وجود آید (ر.ک.، انعام: ۱۵۱؛ ص: ۳۱-۳۲). آیات وحی با اشاره به تراحم میان میل جنسی با سایر امیال در آیاتی میل جنسی را چنان قدرتمند می‌داند که می‌تواند بسیاری از امیال فطری انسان را مغلوب کند (ر.ک.، نساء: ۲۷-۲۸؛ آل عمران: ۱۳۳-۱۳۵). از برخی آیات قرآن می‌توان دریافت انسانی که به طور فطری میل به احترام، عزیز بودن و عقیف جلوه کردن دارد با فشار غریزه جنسی از همه این امور دست می‌کشد و فقط به سمت ارضای میل جنسی حرکت می‌کند (ر.ک.، یوسف: ۳۰). قرآن در سوره حجر قوم لوط را مستان جنسی معرفی کرده که در هنگام غلیان میل جنسی هیچ توجهی به سایر امیال انسانی و متعالی نداشتند تا جایی که در ملأ عام اقدام به فحشای جنسی می‌کردند.

قرآن در مقام مداخله شناختی برای رفع تراحم میل جنسی با سایر امیال در آیات فراوانی بر افزایش شناخت نسبت به مسئله معاد و حیات ابدی اقدام کرده است و ریشه بسیاری از ضلالت‌ها و انحرافات در این مسئله را فراموشی فرجام و معاد می‌داند. آیات الهی هنگام تراحم امیال مختلف با مقایسه حیات دنیوی با اخروی برای انتخابی درست، متذکر لذتی پایدارتر و لذیذتر در حیات جاودان می‌شود. (ر.ک.، آل عمران: ۱۴-۱۵) در سوره یوسف، التفات به این مطلب یکی از عوامل خویشتن‌داری جنسی حضرت یوسف علیه السلام در مقابل زلیخا مطرح شده است (ر.ک.، یوسف: ۲۳). گروهی از اهل معرفت و تحقیق با استناد به آیه ۹ سوره طارق، روز قیامت را موطن ظهور و بروز ملکات نفسانی انسان می‌دانند (جوادی آملی، ۱۳۸۰؛ طباطبایی، ۱۳۹۰؛ موسوی خمینی، ۱۳۷۹). صدرالدین شیرازی و برخی دیگر از بزرگان معتقدند که علاوه بر اعمال، گرایش‌ها و امیال انسان نیز در تکوین ملکات نفسانی دخیل است و کسی که در تراحم میل جنسی عملکرد متعادل نداشته باشد در قیامت با صورت نفسانی متناسب با آن میل محشور می‌شود. مستند قرآنی این دیدگاه آیه ۵ سوره تکویر است (موسوی خمینی، ۱۴۱۸؛

اشاره به تجسم اعمال و تجسد امیال انسان در قیامت از دیگر راهکارهای قرآن برای ایجاد هماهنگی میان میل جنسی با سایر امیال است. آیه ۲۲۳ سوره بقره به مواجهه انسان با رفتارهای جنسی در قیامت اشاره می‌کند. همچنین بیان پاداش‌هایی مانند همسران زیباروی، عفیف، شوهردوست، باکره و... برای کسانی که میل جنسی را تعدیل کرده و تذکر عواقبی مانند تازیانه، عدم توجه و ترحم، طرد اجتماعی، آبروریزی، تحقیر و عذاب برای کسانی که میل جنسی را خارج از چارچوب مطلوب با سایر امیال ارضا کرده‌اند از دیگر روش‌های قرآن برای رفع نزاع میل جنسی با سایر امیال است.

فهرست منابع

- * قرآن کریم (۱۳۸۱). مترجم: مشکینی، علی. قم: نشر الهادی.
۱. آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ ه.ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۶). الامالی. تهران: کتابچی.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۸۵). علل الشرایع. قم: کتابفروشی داوری.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۶ ه.ق). ثواب الاعمال و عقاب الاعمال. قم: دار الشریف الرضی للنشر.
۵. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۳ ه.ق). من لا یحضره الفقیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۶. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۳۶۶). تصنیف غرر الحکم و درر الکلم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۰). تفسیر تسنیم. قم: مرکز نشر اسراء.
۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸). حق و تکلیف در اسلام. محقق: خلیلی، مصطفی. قم: مرکز نشر اسراء.
۹. موسوی خمینی، سید مصطفی (۱۴۱۸ ه.ق). تفسیر القرآن الکریم. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۰. دسوقی، محمد، و هندای، عبدالحمید (بی‌تا). حاشیه الدسوقی علی مختصر المعانی. بیروت: المکتبه العصریه.
۱۱. زمخشری، محمود بن عمر (۱۳۸۶). مقدمه الادب. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.
۱۲. سمین، احمد بن یوسف (۱۴۱۴ ه.ق). الدر المصون فی علوم الکتاب المکنون. بیروت: دار الکتب العلمیه. منشورات محمد علی بیضون.
۱۳. شریف الرضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ ه.ق). نهج البلاغه. محقق: الصبحی صالح. قم: هجرت.
۱۴. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ ه.ق). وسائل الشیعه. قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۱۵. صدراالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۱). تفسیر القرآن الکریم. مصحح: خواجوی، محمد. قم: بیدار.
۱۶. صدراالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳). شرح اصول الکافی. مصحح: خواجوی، محمد. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۷. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۹۰). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۸. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصر خسرو.
۱۹. عمید، حسن (۱۳۶۳). فرهنگ فارسی. تهران: انتشارات امیر کبیر.
۲۰. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ ه.ق). کتاب العین. قم: هجرت.
۲۱. فقیهی، سید احمد (۱۳۹۳). روش‌های تربیت اخلاقی در المیزان. قم: مؤسسه آموزشی-پژوهشی امام خمینی (ره).
۲۲. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۲۳ ه.ق). الحقایق فی محاسن الاخلاق؛ قره العیون فی المعارف و الحکم.

- مصباح الانظار، مصحح: محسن عقیل. قم: دارالکتاب الاسلامی.
۲۳. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۳۷۶). *المحجۃ البیضاء فی تہذیب الاحیاء*. مصحح: غفاری: علی اکبر. قم: جماعہ المدرسین فی الحوزہ العلمیہ.
۲۴. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۱۵.ق). *تفسیر الصافی*. تهران: مکتبہ الصدر.
۲۵. قمی، علی بن ابراہیم (۱۳۶۳). *تفسیر القمی*. قم: دارالکتاب.
۲۶. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۰۷.ق). *الکافی*. تهران: دارالکتب الاسلامیہ.
۲۷. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۱). *اخلاق در قرآن*. محقق: اسکندری، محمد حسین. قم: انتشارات مؤسسہ آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیہ السلام.
۲۸. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۲). *انسان سازی در قرآن*. محقق: محمود فتحعلی. قم: انتشارات مؤسسہ آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیہ السلام.
۲۹. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۰). *انسان شناسی در قرآن*. محقق: محمود فتحعلی. قم: انتشارات مؤسسہ آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیہ السلام.
۳۰. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۴). *بہ سوی خود سازی*. قم: انتشارات مؤسسہ آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیہ السلام.
۳۱. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۸). *پیش نیازهای مدیریت اسلامی*. محقق: متقی فر، غلامرضا. قم: انتشارات مؤسسہ آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیہ السلام.
۳۲. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۶۷). *دروس فلسفہ اخلاق*. تهران: مؤسسہ اطلاعات.
۳۳. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۸.ب). *رستگاران*. قم: انتشارات مؤسسہ آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیہ السلام.
۳۴. مصطفوی، سید حسن (۱۳۶۸). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۵. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۶). *پیام قرآن*. تهران: دارالکتب الاسلامیہ.
۳۶. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱). *تفسیر نمونه*. تهران: دارالکتب الاسلامیہ.
۳۷. منسوب بہ جعفر بن محمد علیہ السلام (۱۴۰۰). *مصباح الشریعہ*. بیروت: اعلمی.
۳۸. موسوی خمینی، سید روح اللہ (۱۳۷۹). *شرح حدیث «جنود عقل و جہل»*. قم: مؤسسہ تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیہ السلام.
۳۹. نراقی، احمد بن محمد مهدی (۱۳۷۸). *معراج السعاده*. قم: مؤسسہ انتشارات ہجرت.
۴۰. نراقی، محمد بن ابی ذر (بی تا). *جامع السعادات*. مصحح: کلانتر، محمد. بیروت: مؤسسہ الاعلمی للمطبوعات.



واکاوی تقابل دو رویکرد تکریم و تحقیر زن در کتب تفسیری تسنیم و مفاتیح الغیب

سیدحسین علیانسنب^۱، محمد مهدوی^۲، مریم عطری خطیبی^۳

چکیده

پژوهش حاضر با هدف بررسی دو رویکرد تکریم و تحقیر زن در کتب تفسیری تسنیم و مفاتیح الغیب انجام شد و به این سؤال که کدام رویکرد تفسیری با مراد قرآن در منزلت زن انطباق بیشتری دارد، پاسخ داد. براین اساس با این پیش فرض که برخی خوانش ها از متون دینی در سمت وسو دادن به تلقی های بدبینانه از اسلام در مورد زنان مؤثر است، دیدگاه های تفسیری فخر رازی در تفسیر مفاتیح الغیب و دیدگاه های آیت الله جوادی آملی در تفسیر تسنیم در محورهای شخصیت، حقوق خانوادگی، حقوق اجتماعی و حقوق مالی زن به روش تحلیلی- اسنادی با رویکرد تطبیقی بررسی شد. یافته های پژوهش نشان داد که مشی فقهی و کلامی، روش بهره گیری از روایات و تحولات عصر این دو مفسر در شکل گیری نگرش آنها و تفسیر آیات مرتبط با منزلت زنان مؤثر بوده است و نگرش تحقیرآمیز فخر رازی به زن، نه فقط نظر اسلام نیست بلکه مورد نقد آیت الله جوادی آملی قرار گرفته است و اندیشمندان متعددی از اهل سنت نیز آن را به چالش کشیده اند.

واژگان کلیدی: منزلت زن در کتب تفسیری، تکریم زن در کتب تفسیری،

تحقیر زن در کتب تفسیری، قرآن کریم، فخر رازی، جوادی آملی.

DOI: 10.22034/IJWF.2024.18441.2256

نوع مقاله: پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۰۳ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۶/۱۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۱۳

۱. دانشیار گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات و علوم اسلامی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: olyanasab@tabrizu.ac.ir 0000-0002-5847-4220

۲. دانشیار گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات و علوم اسلامی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران.
Email: mo.madavi@tabrizu.ac.ir 0000-0002-6644-1082

۳. کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و علوم اسلامی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران.
Email: maryamatri55121@gmail.com 0009-0004-3332-9889

A Study on the Contrast of Two Approaches of Honoring and Despising Women in the Interpretive Books of Tasnim and Mafatih al-Ghaib

Seyed Hussein Olyanasab¹, Mohammad Mahdavi², Maryam Atri Khatibi³

This research aimed to examine two approaches of honoring and despising women in the interpretive books of Tasnim and Mafatih al-Ghaib, and to answer the question of which interpretive approach is more consistent with the intention of Quran regarding the status of women; thus, with the assumption that some readings of religious texts are effective in leading to pessimistic perceptions of Islam regarding women, the interpretive views of Fakhr Razi in the interpretation of Mafatih al-Ghaib and the views of Ayatollah Javadi Amoli in the interpretation of Tasnim were examined using a comparative analytical-documentary method in the areas of personality, family rights, social rights, and financial rights of women. The findings of the research showed that the jurisprudential and theological approach, the method of utilizing the narratives, and the changes of the era of these two commentators were effective on shaping their attitude and interpreting the verses related to the status of women, and that Fakhr Razi's derogatory attitude toward women is not only not the opinion of Islam, but has also been criticized by Ayatollah Javadi Amoli, and numerous Sunni scholars have also challenged it.

Keywords: status of women in interpretive books, honoring women in interpretive books, despising women in interpretive books, the Holy Quran, Fakhr Razi, Javadi Amoli.

DOI: 10.22034/IJWF.2024.18441.2256

Paper Type: Research

Data Received: 2024/04/22

Data Revised: 2024/09/01

Data Accepted: 2024/09/03

1. Associate Professor, Department of Islamic Knowledge, Faculty of Theology and Islamic Sciences, University of Tabriz, Tabriz, Iran.(Corresponding Author)

Email: olyanasab@tabrizu.ac.ir

 0000-0002-5847-4220

2. Associate Professor, Department of Islamic Knowledge, Faculty of Theology and Islamic Sciences, University of Tabriz, Tabriz, Iran.

Email: mo.madavi@tabrizu.ac.ir

 0000-0002-6644-1082

3. M.A. in Quran and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Sciences, University of Tabriz, Tabriz, Iran.

Email: maryamatri55121@gmail.com

 0009-0004-3332-9889

قرآن کریم و متون دینی با قطع نظر از هویت جنسیتی افراد همیشه از مقام خلیفه‌اللهی و کرامت ذاتی انسان سخن گفته است و در توصیف کمالات مردان و زنان، مراعات حقوق، منزلت، کرامت و جایگاه رفیعی که نظام هستی برای زن و مرد در نظر گرفته است عدالت بین دو جنس را رعایت کرده‌اند. باوجود چنین مواضع صریحی، عده‌ای دین اسلام را به مردسالاری و زن‌ستیزی متهم کرده و چنین برداشتی را به آیات قرآن و متون دینی نسبت داده‌اند. برخی از این مدعیان با نگرش‌های متفاوت تاریخی، جامعه‌شناختی یا روان‌شناختی به مقوله جنسیت، مردسالاری را ترویج می‌کنند. برخی دیگر، زعامت زنان و برخی نیز یکسان‌سازی احکام و حقوق مردان و زنان را مطالبه می‌کنند. ظهور و بروز شخصیت زن در جایگاه واقعی خود و توانمندسازی او در انجام رسالت‌های الهی و تکالیف سنگین انسانی، خانوادگی و اجتماعی، مستلزم رفع موانع فکری و اعتقادی با نقد عالمانه این‌گونه سطحی‌نگری‌هاست که وجه مشترک آنها پیش‌داوری درباره نظر اسلام است. در پژوهش حاضر با این پیش‌فرض که برخی تفاسیر و خوانش‌ها از متون دینی در جهت‌دهی به چنین تلقی‌های بدبینانه از اسلام نقش دارند، دو خوانش متفاوت از قرآن کریم درباره منزلت زن مقایسه شد. همچنین این موضوع که فرضیه تحقیر زن مطابق دیدگاه قرآن نیست، بلکه نظر برخی از مفسران است و باید این دیدگاه‌ها با تفاسیر مخالف خود تطبیق داده و به چالش کشیده شوند، بررسی شد. براین اساس، دیدگاه‌های تفسیری فخر رازی در تفسیر مفاتیح‌الغیب و دیدگاه‌های آیت‌الله جوادی آملی در تفسیر تسنیم در محورهای شخصیت، حقوق خانوادگی، حقوق اجتماعی و حقوق مالی زن بررسی شد.

یکی از رویکردهای غالب تفسیر مقارن یا تطبیقی که در پژوهش حاضر آمده این است که پژوهشگر، آرای چند مفسر و روش آنها درباره آیات مرتبط با موضوعی را مطالعه کرده، سپس با مقایسه و عرضه دیدگاه آنها بر معیارهای درست، بهترین تفسیر را برمی‌گزیند. (الخالدی، ۱۴۲۲ه.ق) در پژوهش حاضر بدین دلیل کتب تفسیری فخر رازی و آیت‌الله جوادی آملی برای مقایسه تطبیقی انتخاب شد که هر دو مفسر از افراد شاخص دو مذهب اسلام یعنی اهل سنت و شیعه هستند و در موضوعات اجتماعی به‌ویژه مسائل مرتبط با منزلت



زنان تلاش‌های علمی قابل توجهی داشته‌اند. تفسیر فخر رازی از منابع مهم تفسیری با رویکرد عقلی است که به دلیل توانایی و مهارت مفسر در علوم گوناگون و با جوانب مختلف، آیات قرآن را بررسی نموده و مسائل مختلف اصول، فلسفه، کلام و مسائل اجتهاد نظری و عقلی را مورد توجه قرار داده است، اما انبوهی از ابهامات و تشکیک‌ها برجا گذاشته است (معرفت، ۱۳۸۸). تفسیر تسنیم نیز به دلیل بهره‌گیری مفسر از منابع تفسیری و روایی جامع حتی منابع غیر شیعی، جایگاه رفیعی دارد.

تنوع مکاتب فکری و چالش‌های فرهنگی در دوره نگارش تفسیر تسنیم در کنار جامعیت علمی، فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی آیت‌الله جوادی آملی سبب شده است ایشان مباحث کاربردی روز، کلام جدید و چالش‌های اجتماعی و سیاسی متعددی را در تفسیر قرآن در نظر بگیرد. منزلت زن که در همه اعصار مورد توجه اندیشمندان علوم مختلف بوده و امروزه محافل علمی و دینی را به چالش فرامی‌خواند در هر دو تفسیر فوق به‌طور تفصیلی بررسی شده و نظرات فخر رازی و تفاسیر همسو با آن، مستمسک کسانی شده است که اسلام را به مردسالاری و زن‌ستیزی متهم می‌کنند. مقایسه دیدگاه دو مفسر نام‌برده، قرائت‌ها و خوانش‌های متعدد از دین را کنار هم قرار داده و از اینکه قرائت و نگرش اندیشمندی جایگزین متون اصلی دینی شود، جلوگیری می‌کند.

۲. چارچوب نظری پژوهش

اولین مطالعات معاصر درباره منزلت زن مقالات شهید مطهری در سال‌های ۱۳۴۵ - ۱۳۴۶ است که در سال ۱۳۵۳ در قالب کتاب نظام حقوق زن در اسلام چاپ شد. آثار قرآنی مرتبط با موضوع پژوهش حاضر، کتاب زن مظهر خلاقیت الله (همایونی، ۱۳۷۷) است که با معرفی زنان الگو در قرآن، رویکردهای تحقیرآمیز نسبت به مقام زن را نقد کرده است. مقاله گذری بر جایگاه زن در قرآن کریم (پاکاری، ۱۳۹۹) نیز رویکرد مشابهی دارد. شکریبگی (۱۳۸۴) در مقاله‌ای با عنوان بررسی جایگاه و منزلت زن در قرآن، بر اهمیت حقوق انسانی زن و لزوم احترام به او تأکید کرده است. حسینی (۱۳۸۹) نویسنده کتاب منزلت و حقوق زن، قرآن را احیاکننده حقوق زنان می‌داند. انصاری (۱۳۹۲) در کتاب زن از منظر قرآن با بررسی بیش از سیصد آیه،

یکسان بودن زمینه‌های هدایت زنان و مردان در قرآن کریم مورد بررسی و توجه قرار گرفته است. جامع‌ترین کتاب مرتبط با موضوع پژوهش حاضر، کتاب زن در آیین جلال و جمال (جوادی آملی، ۱۳۸۳) است که ابعاد متعددی از منزلت زن را بررسی نموده است.

درباره نگرش فخر رازی، مطالعات قابل توجهی انجام نشده است. مطالعات تطبیقی تفسیری مرتبط با موضوع بررسی آرای فخر رازی را می‌توان در پایان‌نامه‌ای با عنوان بررسی آیات حقوق زن در تفاسیر مفاتیح‌الغیب و المنار (توانا، ۱۳۹۲) و مقاله‌ای با عنوان ملاک فضیلت و ارزشمندی زن از منظر علامه طباطبایی و فخر رازی (فلاحی قمی و علیزاده، ۱۳۹۷) یافت. وجه تمایز پژوهش حاضر با پژوهش‌های پیشین این است که در پژوهش حاضر، دیدگاه تفسیری فخر رازی با دیدگاه تفسیری آیت‌الله جوادی آملی که یکی از اعظم عالمان معاصر شیعه و جامع علوم معقول و منقول است و نظرات بدیعی درباره منزلت زنان دارد، مقایسه شده است تا با برجسته‌سازی وجوه تمایز دیدگاه این دو مفسر در مجامع علمی به زدوده شدن اتهام زن‌ستیزی از اسلام کمک کند.

۱-۲. ابعاد منزلت زن در قرآن از منظر فخر رازی و آیت‌الله جوادی آملی

آیات فراوانی وظایف متقابل خانوادگی، احکام، تکالیف و حقوق زنان را بیان کرده‌اند. فخر رازی و آیت‌الله جوادی آملی در تفسیر این آیات رویکرد متفاوتی دارند که برآیند آن، تحقیر زن توسط فخر رازی و تکریم وی توسط آیت‌الله جوادی است. تطبیق این دیدگاه‌های تفسیری در چهار بعد مرتبط با شخصیت، حقوق خانوادگی، حقوق اجتماعی و حقوق اقتصادی زنان دسته‌بندی شده و برای هرکدام نمونه‌هایی بیان شده است.

۱-۱-۲. شخصیت زن در قرآن از منظر فخر رازی و آیت‌الله جوادی آملی

اول، تحقیر و تکریم زن در کیفیت خلقت

از جمله مناقشات تفسیری مرتبط با منزلت زنان، آیات دال بر خلقت انسان‌هاست. فخر رازی با استناد به آیه «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا» (نساء: ۱) استقلال زن در خلقت را نفی کرده و او را طفیلی مرد می‌داند. وی عبارت «نَفْسٍ وَاحِدَةٍ» را بر خلقت حضرت آدم و «خَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا» را بر خلقت حوا تطبیق داده و در تفسیر آیه، دیدگاهی را تقویت کرده که معتقد است آدم علیه السلام پس از آفریده شدن خوابش گرفت و



درحالی که او خواب بود خداوند حو را از یک جزء او خلق کرد. وی برای اثبات ادعایش به حدیث منسوب به پیامبر ﷺ استناد کرده است بدین مضمون که زن از دنده چپ مرد خلق شده است (ر.ک. بخاری، ۱۳۸۲، ۵۸۷/۴). به نظر فخر رازی لازمه استقلال خلقت زن این است که مردم از دو نفس خلق شده باشند نه از یک نفس. وی برای همسوسازی عبارت «مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ» با دیدگاه خود می گوید: «عبارت مِنْ، برای بیان ابتدای غایت است؛ یعنی چون آغاز خلقت با آدم بود همه انسان هایی که از او به وجود آمده اند در واقع از یک نفس آفریده شده اند». وی سپس به روایتی از ابن عباس تمسک می جوید که مدعی است خداوند حضرت آدم را بدین دلیل آدم نامید که او را از پهنه زمین آفرید و حوا هم بدین دلیل که از دنده آدم و در واقع از شیء زنده آفریده شد به حوا موسوم شد. (رازی، ۱۴۲۰ ه.ق، ۴۷۸/۹)

وی در تفسیر آیه شریفه «خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا» نیز بر همین دیدگاه اصرار کرده و می گوید: «اگر خلقت زن و مرد مستقل و از دو جنس بود آنها با همدیگر به آرامش نمی رسیدند و به یکدیگر میل قلبی نداشتند». (رازی، ۱۴۲۰ ه.ق، ۹۱/۲۵) آیت الله جوادی آملی آدم و حوا را در کیفیت خلقت مشترک می داند و معتقد است جسم و روح مرد و زن از یک جنس آفریده شده و هیچ کدام از آنها بر دیگری برتری تکوینی ندارد. از نظر ایشان، حرف «مِنْ» در «مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ» همانند عبارت «خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا» «من» نشویه است که بر ابتدای غایت و منشأ و مبدأ پیدایش امری دلالت می کند. بدین ترتیب خداوند ابتدا حضرت آدم را از یک حقیقت پدید آورد، سپس از همان حقیقت، حوا را آفرید. پس روح و جسم آدم و همسرش از همان ابتدا هم سنخ یکدیگر شکل گرفت؛ بدین ترتیب که بخشی از یک طین خاص، وجود آدم را شکل داد و بخش دیگرش وجود حوا را. وی «وَ خَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا» را نیز تفسیر می کند که همسر آدم ﷺ از نوع خود آدم ﷺ، انسانی مثل خود او و از همان حقیقتی است که آدم خلق شده است؛ یعنی فرد دیگری از همان حقیقت که دوتایی یک جفت را تشکیل می دهند و در نهایت نسل فراوانی را پدید می آورند (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۸۹/۱۷).

دوم، هدف خلقت زن در قرآن

فخر رازی برای خلقت مرد هدف مستقل تعریف می کند، اما چنین شأنی را برای زن نمی پذیرد. وی برای اثبات این ادعا دو آیه «مِنْ آيَاتِهِ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا»

(روم: ۲۱) و «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا» (بقره: ۲۹) را مقایسه می‌کند و می‌گوید: «همانند حیوانات و گیاهان که برای منافع غیر خود خلق شده‌اند زنان هم برای خدمت به مرد آفریده شده‌اند». فخر رازی حتی وقتی مخاطب تکالیف الهی بودن زنان را خلاف دیدگاهش می‌یابد آن را نیز توجیه می‌کند که تکلیف زن، متوجه خود او نیست، بلکه آن هم به سبب مرد و برای اتمام نعمت بر مرد است. از نظر فخر رازی، زنان خلقت کم‌مایه‌ای دارند و به همین دلیل برخی از تکالیف سخت از آنها ساقط شده است. وی به این سؤال هم که اگر زن اهلیت تکلیف ندارد چرا خداوند همانند کودکان با او رفتار نکرده و همچنان برخی تکالیف را برای او معین کرده است؟ پاسخ می‌دهد و می‌گوید برای اینکه از عذاب خداوند ترسیده از همسر خود فرمان برده و از حرام پرهیز کنند، چون در غیر این صورت فساد روی می‌داد. (رازی، ۱۴۲۰ه.ق، ۹۱/۲۵)

آیت‌الله جوادی آملی با تمسک به حکمت خداوند، تفاوت در هدف آفرینش زن و مرد را نمی‌پذیرد و آیه «مِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا» (روم: ۲۱) را به نفع مرد تفسیر نمی‌کند، بلکه معتقد است آیه در مقام بیان ارکان زوجیت فطری در اسلام است. بدین ترتیب که مهمترین رکن خانواده، آرامش روحی و جنسی همسران است و خداوند در این آیه از احساس شوق، لذت و دوست داشتن زن و شوهر تعبیری می‌کند که هر کدام با رسیدن به یکدیگر آن را می‌یابند، انسانیت آنها در کنار هم کامل می‌شود، انسان‌هایی مثل خودشان را به وجود می‌آورند، تشویش‌های بزرگ قلبی و عقلی آنها از بین می‌رود، دل‌هایشان از اضطراب رها می‌شود، با قصد احسان به یکدیگر کمک می‌کنند، پاکدامن بمانند و با بسنده کردن به یکدیگر از انگیزه‌های جنسی نامشروع که به قصد لذت جویی انجام می‌شود، منصرف شده و در مسیر بقای نسل و حفظ نوع بشر به سالم‌ترین و حکیمانه‌ترین وجه گام برمی‌دارند. ایشان در تفسیر «لِتَشْكُنُوا إِلَيْهَا» نیز زن و مرد را دو انسان مکمل و آرامش‌بخش یکدیگر توصیف می‌کند که تنها تفاوتشان در مسئولیت‌های آنهاست. در مقابل تهیه مسکن که برعهده مرد گذاشته شده، وظیفه سکونت هم برعهده زن است؛ زیرا عنصر اصلی سکونت و آرامش، عاطفه، محبت و مهر زن است که فضیلت اخلاقی ممتازی برای اوست. ایشان با اشاره به فراز «جَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَ رَحْمَةً» منشأ گرایش مرد به زن را نتیجه مودت و رحمتی می‌داند که خداوند بین آنها قرار داده است، اما این مودت و



رحمت خدایی، گرایش غریزی نر و مادگی نیست؛ زیرا قرآن کریم گرایش شهوانی حیوانات را آیه الهی نام نگذاشته و بر آن اصراری نکرده است. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۳۴/۱۷) بنابراین، در این تدبیر الهی هرکدام از مرد و زن جایگاه خود را دارند و زن وسیله تمتع مرد نیست.

سوم، ایمان زن در قرآن

فخر رازی در تداوم پایین آوردن منزلت زن با استناد به آیه «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَظْهَرْنَ» (بقره: ۲۲۲ و ۲۲۳) زن را به نقص ایمان متهم می‌کند. از نظر فخر رازی، ترک عبادات زنان در ایام حیض و عدم انجام برخی فرایض دینی موجب نقصان ایمان زنان می‌شود. وی برای ادعای خود به گفتار عطاء، قتاده و سدی استشهاد می‌کند که گفته‌اند: «أَذًى در لغت به هر چیز مورد اکراه اطلاق می‌شود و «قُلْ هُوَ أَذًى» هرگونه قدر و ناپاکی را شامل می‌شود». (رازی، ۱۴۲۰ هـ.ق، ۴/۴۱۵) آیت‌الله جوادی آملی این آیه را فقط درصدد بیان حدود رابطه جنسی و پاسخ به سؤالات مسلمانان می‌داند که به دلیل اختلافات بین اهل کتاب و رفتار متفاوت آنها در قبال زنان حائض پیش آمده بود (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۱۷/۲۶۰). ایشان در پاسخ کسانی که مدعی هستند زنان به دلیل نقصان عبادت در ایام حیض در دینشان نقص دارند، از دو بیان روایی و قرآنی استفاده می‌کند. همچنین با رد کم بودن مجموع ساعات عبادت زنان به روایاتی استناد می‌کند که به زن حائض توصیه می‌کنند در اوقات نماز وضو گرفته و به اندازه وقت نماز در مصلاهی خود و روبه قبله نشسته و با ذکر گفتن، ثواب نماز را ببرد. جبران افطار زن حائض در روزه هم با انجام قضای آن محقق می‌شود. افزون بر این، زنان چند سال زودتر از مردان مکلف می‌شوند و براساس فتوای مشهور، خداوند به طور تقریبی، شش سال قبل از مکلف شدن مرد، زن را به حضور می‌پذیرد. بنابراین، زنان نه تنها نقصان ایمان ندارند، بلکه برای دریافت فضیلت‌های الهی شایسته‌تر از مردان هستند. ایشان با استناد به آیه «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ انْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ» (نحل: ۹۷) شخصیت انسانی زنان را هم‌ردیف مردان می‌داند و می‌گوید که قرب الهی و ارزشمندی انسان نزد پروردگار از معیارهای اصیل تبعیت می‌کند و جنسیت فرد، تعیین‌کننده دین داری او نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۳).

چهارم، عقل زن در قرآن

فخر رازی با اشاره به آیه «أَوْ مَنْ يُنشِئُ فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ» (زخرف: ۱۸) مدعی است که عبارت مذکور ناظر به نقصان عقل زن است؛ یعنی کسی که در زیورات رشد می‌کند ذات ناقصی دارد؛ زیرا اگر در ذات وی نقصانی نبود نیاز نداشت خود را با وسایل آرایشی بپاراید. وی عبارت «وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ» را نیز دلیل دیگری بر نقصان عقل زن می‌داند؛ بدین معنی که او در جدل، مخاصمه و قدرت ناتوان است و این به دلیل ضعف زبان، کاستی عقل و سستی طبع اوست. وی در پایان می‌گوید: «آیه دلالت دارد به اینکه آرایش برای زنان مباح است، ولی برای مردان حرام است؛ زیرا خداوند آن را از معایب و موجبات نقصان قرار داده است و پرداختن مردان به آرایش، خود را در خواری انداختن و حرام است» (رازی، ۱۴۲۰، ق. ۶۲۴/۲۷). آیت‌الله جوادی آملی در این مورد نظری مغایر دارد؛ ایشان معتقد است که غرض آیه این نیست که زن «عندالله» ناقص است، بلکه آیه هشدار می‌دهد که زن «عندکم» ناقص است: «شما که زن را ناقص می‌دانید برای خودتان پسر قبول کردید و برای خدا دختر درحالی که اگر زن «عندالله» ناقص بود دیگر نمی‌فرمود: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً». براساس این آیه، معیار افضلیت، مرد یا زن بودن نیست، بلکه ایمان، تقوی و عمل صالح است» (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۵۱۸/۴۷).

۲-۱-۲. حقوق خانوادگی زن در قرآن از منظر فخر رازی و آیت‌الله جوادی آملی

فخر رازی کامل شدن زوجیت را مشروط به رعایت حقوق هریک از زوجین توسط دیگری می‌داند، اما رابطه زناشویی را طوری ترسیم می‌کند که شوهر امیر و راعی باشد و زن هم خود را فرمان بردار مرد بداند. وی به تناسب دیدگاهش در تفسیر آیات دال بر احکام و حقوق زناشویی، وجوه متعددی از برتری مردان را برجسته می‌کند. آیت‌الله جوادی برخلاف اندیشه فخر رازی و دیگر مفسرانی که جنس زن را همانند یک شیء می‌پندارند و او را مانند اسیری عاجز در دست مرد میدانند و تکالیف او را نیز در راستای خدمت به مرد توجیه می‌کنند (حکمت‌نیا، ۱۳۹۰) معتقد است که مرد در حقوق زناشویی رجحانی بر زن ندارد و سعی می‌کند برخی عبارات دینی که برتری مرد را تداعی می‌کند در راستای حفظ منزلت و جایگاه زن تأویل کند.

اول، آزادی مردان در استمتاع از زنان

فخر رازی آیه «وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ» (نساء: ۲۴) که به یکی از حدود زندگی



زناشویی اشاره دارد را طوری تفسیر می‌کند که در نهایت، برتری مرد تداعی شود. وی برای «احسان» معنی لغوی ممانعت را برمی‌گزیند و محصنات را زنانی می‌داند که شوهر دارند؛ زیرا شوهر مانند مانعی جلوی ارتکاب زنا را می‌گیرد. ایشان در تفسیر «إِلا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ» یکی دیگر از برتری‌های مردان را یادآور می‌شود که با پرداخت مهریه کنیزان به مولای آنها می‌توانند آنها را به نکاح خود درآورند. (رازی، ۱۴۲۰ ه.ق، ۳۳/۱۰)

آیت الله جوادی آملی در تفسیر آیه ۲۴ سوره نساء، بدون اینکه زنان را به لغزش و بی‌بندوباری متهم کند ابتدا حدود ازدواج‌های ممنوع را بیان می‌کند، سپس با استناد به عبارت «إِلا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ» مصداق آیه را اول، به کنیزانی تطبیق می‌دهد که با رضایت مولی در دست سایر مؤمنین هستند و مولا قصد دارد کنیزش را شوهر بدهد که این کنیز جزو مصادیق محصنات است و اجازه ازدواج هم دارد. دوم، به زنان غیرمسلمان شوهردار تطبیق می‌دهد که در جنگ‌ها به اسارت مسلمانان درآمده‌اند و با بیان فروضی که موجب متضرر شدن این زنان می‌شود راهکار صحیح را این‌گونه می‌داند که رابطه آنها با شوهران سابقشان قطع شود و از نو ازدواج دیگری کنند که مقتضای زمان و در راستای سلامت جامعه و مراعات حقوق زنان و کنیزانی است که به دست مسلمانان اسیر می‌شدند. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۴۳۹/۱۸)

دوم، عدالت در تعدد زوجات

یکی از آیات مرتبط با حقوق زنان در امور خانوادگی که مفسران برداشت‌های متعددی از آن داشته‌اند آیه «وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاتَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ» (نساء: ۳ و ۴) است که رعایت عدالت را شرط جواز تعدد زوجات می‌داند. فخر رازی معتقد است چون تبعیض بین همسران از امیال قلبی است و امیال قلبی از توان انسان خارج است تکلیف به آن تکلیف به مالا یتطاق است. براین اساس، خداوند از تبعیض بین زوجات در میل قلبی نهی نکرده است، اما مرد باید از گفتار و کردار تبعیض‌آمیز اجتناب کند. فخر رازی برای تقویت دیدگاهش استدلال می‌کند که «وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ» جمله شرطیه و «فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً» جزای شرط است. سپس در تحلیل رابطه شرط و جزاء، روایت عکرمه را نزدیک به صحت می‌داند. در این روایت، مردی چند همسر داشت و تعدادی یتیم را سرپرستی میکرد. آن مرد پس

از انفاق تمام اموالش به همسرانش، اموال یتیمان را خرج زندگی خود می‌کرد. خداوند با فرمایش «وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُفْسِدُوا فِي الْيَتَامَى» نسبت به تعدد زوجات و تکرار ازدواجی که موجب شود سرپرست یتیم در جبران هزینه‌های زندگی اش دچار مشکل شده و به اموال یتیمان دست‌درازی کند، هشدار داد (رازی، ۱۴۲۰ هـ.ق، ۹/۴۸۵). براساس چنین تفسیر و تحلیلی از شأن نزول آیه، خداوند در این آیه هیچ دستوری به رعایت عدالت بین زوجات صادر نکرده است. آیت‌الله جوادی آملی تصریح می‌کند که آیات فوق (ر.ک.، نساء: ۳ و ۴) در نگاه سطحی مشوق تعدد زوجات است، اما مفهومش این است که «اگر می‌ترسید در صورت ازدواج با دختران یتیم نتوانید عدالت را در حقشان مراعات کنید با زنانی غیر از آنها ازدواج کنید». سپس با نقل روایتی از ابن جریر هشدار می‌دهد که همانند ترس رعایت نکردن عدالت در اموال یتیمان از بی‌عدالتی در حق زنان هم بترسید و با تعدادی از آنها ازدواج کنید که مطمئن باشید درباره آنها به عدالت رفتار می‌کنید (طبری، ۱۴۱۲ هـ.ق، ۶/۳۴۴). آیت‌الله جوادی ذیل این آیه می‌فرماید: «اگر مرد از توانایی خودش در رعایت عدالت اطمینان ندارد باید به یک‌زوجه بسنده کند، حتی اگر از ادای حقوق یک‌زوجه هم برنمی‌آید به آنچه در ملک یمین دارد، اکتفا کند تا ظلمی بر زنان مرتکب نشود» (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۱۷/۳۳۹). ایشان با در نظر گرفتن شرایط اجتماعی تصریح می‌کند که تعدد زوجات زمانی به دلیل نیازمندی برخی افراد و مصلحت امت مباح شده است. مصالحی مانند نازایی برخی از زنان، تفاوت مزاج و سرد و گرمی برخی از زنان و مردان، کشته شدن مردان در کشورهای جنگ‌زده و افزایش تعداد زنان و در نتیجه سلب فرصت ازدواج از جمعی از آنها زمینه این اباحه را فراهم کرده بود. همچنین فوایدی مانند تقویت پیوندهای نسبی و سببی، افزایش عصبيت مردم و قبایل، تقویت روحیه آنها برای دفاع از اسلام و ترویج آن بر تعدد زوجات مترتب بود که مختص صدر اسلام بود. برخورداری مردم از ایمان‌های قوی نیز مفسد مترتب بر آن را کاهش می‌داد و در نتیجه دین اسلام آن را مشروع و مباح اعلام کرد، اما اصل مطلوب در اسلام همچنان تک‌همسری است و تعدد زوجات فقط امری مباح و رخصت مشروط به رعایت عدالت است. بنابراین، اگر مصالح عوض شود و جای خود را به تهدیدات و مفسد بدهد، همانند امروز که ممکن است اشاعه تعدد زوجات، خانواده‌ها را دچار مفسده، بی‌نظمی، تزلزل و بی‌قانونی کند و فساد را به سطح جامعه سرایت و رشد



امت را در مسیر نادرستی قرار دهد، ولی امر مؤمنین اختیار دارد مفسد آن را در نظر گرفته و با اینکه امر مباحی است، منع کند. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۳۴۴/۱۷) آیت‌الله جوادی آملی ذیل آیه ارث هم به عدم اختصاص سهم زیاد برای زوجات متعدد اشاره کرده است و می‌فرماید: «حکمت این تقسیم، ارشادی است از جانب خداوند مبنی بر اینکه اصل در زوجیت تک‌همسری است؛ زیرا اگر تعدد زوجات از اهداف شریعت بود سهم چند همسر را بیش از سهم یک‌زن تعیین می‌کرد» (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۴۲۱/۱۷).

سوم) کنترل نشوز مرد و زن

نشوز، عدم تمکین و نافرمانی در انجام وظایف زناشویی است که به صورت ابراز خشونت در کردار و گفتار بین زن و شوهر پدید می‌آید. نشوز زن شامل سخت‌گیری، فشار بر مرد، عصیان و امتناع از اطاعت او (فیومی، ۱۳۹۶) و نشوز مرد شامل جفا کردن به زن و زدن اوست. (ابن فارس، ۱۹۷۹، ۴۳۰/۵) قرآن کریم در آیه «وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا» (نساء: ۳۴) نشوز زنان و در آیه «وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ» (نساء: ۱۲۸) نشوز مردان را مورد توجه قرار داده و راه کنترل آن را بیان کرده است. اولین راهکار قرآنی برای کنترل نشوز زنان موعظه است که فخر رازی آن را نیز حمل بر تحقیر می‌کند. وی از قول شافعی می‌گوید: «موعظه کردن زن مرحله‌ای از اجرای حد بر اوست و باوجود موعظه، نیازی به زدن او نیست». وی در عبارت «وَاضْرِبُوهُنَّ» تصریح می‌کند بهتر است از زدن زن پرهیز شود، اما اگر به هر دلیلی زدن او لازم باشد باید او را به شکلی زده که هلاک نشود. همچنین موقع کتک زدن زن شایسته است به جاهای مختلف بدن او ضربه زده شود نه یکجا و پی‌درپی و به صورت او هم ضربه زده نشود چون صورت محل زیبایی اوست. دیگر اینکه تعداد ضربه‌ها باید به چهل ضربه یا در قول دیگر بیست ضربه نرسد؛ زیرا آن مقدار، حد کامل در حق برده است (رازی، ۱۴۲۰، ق. ۵۱۲/۱۱).

فخر رازی که در نشوز زن چنین قاطعانه اجازه زدن می‌دهد، در نشوز مرد نظر دیگری دارد و با استناد به آیه ۱۲۸ سوره نساء زوجین را به مصالحه دعوت کرده و توصیه می‌کند زن روی همه یا بخشی از سه حق نفقه، مهریه و قسم که بر شوهرش دارد، مصالحه کند و



شوهرش را از نشوز بازدارد؛ یعنی با بخشیدن مهریه، گذشتن از حق قسم یا اسقاط نفقه از مرد بخواهد که او را طلاق ندهد. وی سپس در ذیل فراز «وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ» با این بیان که منظور آیه این است که به طور معمول، زن بخل ورزیده و چیزی از این حقوق را به مرد نمی‌بخشد یا مرد بخل ورزیده و عمر خود را با زنی کاهل و نازبیا سپری می‌کند بدون اینکه لذتی به دست آورد (ر.ک.، رازی، ۱۴۲۰ه.ق، ۱۱/۲۳۵) باز هم رویه تحقیر زن را تداوم می‌بخشد.

آیت‌الله جوادی با تأکید بر اهمیت حقوق متقابل در زندگی زناشویی به دلیل اینکه پیوند زناشویی را از مقدس‌ترین رابطه‌ها و سزاوارترین آنها به نگهداری می‌داند، در همه حال زن و شوهر را به صلح و گذشت بیشتر در زندگی سوق می‌دهد. گذشت‌های حقوقی مانند گذشت از حق قسم، مضاجعه، نفقه، لباس، مسکن و مانند آن و گذشت‌های اخلاقی مثل گذشت از بی‌مهری، اعراض، سکوت شوهر و... که همه برای محافظت از شیرازه خانواده است. ایشان با استناد به آیه ۱۲۸ سوره نساء می‌فرماید: «اگر مشخص شود ریشه بدرفتاری مرد برخی مسائل بیرونی مثل گرفتاری‌ها و مشغله‌های دینی یا دنیایی اوست، شایسته است زن عذر مرد را بپذیرد و صبر کند و به او مهلت دهد، اما اگر علت بدرفتاری او کراهت قلبی و عدم تمایل به همسرش باشد، بهتر است مصلحه و آشتی کنند و زن با مرد تفاهم کرده از برخی حقوقش بگذرد تا زندگی‌شان به طلاق منتهی نشود. بدین ترتیب که زن بخشی از مهریه خود یا تمام آن را به شوهرش ببخشد یا مردی که دو همسر دارد، ولی به دلیل کراهت یا ناتوانی در پرداخت نفقه قصد دارد یکی از همسرانش را طلاق دهد زن از یکی از حقوق خود مثل حق مبیعت یا نفقه بگذرد و مانع طلاق نشود». ایشان نیز همانند فخر رازی در تفسیر «وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ» بخل و حرص را مانع صلح میان زوجین می‌داند، اما آن را فقط به بخل زنان حمل نمی‌کند، بلکه معتقد است بخل متعلق به هر دو جنس است و همان‌طور که زنان بر حقوق خود مانند مهریه، قسم و نفقه بخیل هستند مردان هم بر دارایی‌های خود بخیل هستند و زشت‌ترین بخل‌ها، بخل ورزی زن و شوهر برای کسب رضایت و خشنودی یکدیگر است. پس لازم است هر دو توجه کنند که این ضعف نفس را درمان و مهار کنند تا به زندگی آنها آسیب نرساند. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۵/۴۴۵)

۲-۱-۳. حقوق اجتماعی زن در قرآن از منظر فخر رازی و آیت‌الله جوادی آملی

تفاوت زنان و مردان در برخی امتیازها و محدودیت‌های اجتماعی یکی دیگر از موضوعات

مورد توجه و اختلاف مفسران به‌ویژه فخر رازی و آیت‌الله جوادی آملی است که در چندین محور و ذیل آیات متعددی از قرآن بررسی شده است.

اول، ریاست و برتری مطلق مرد بر زن

فخر رازی با استناد به آیه «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ» (نساء: ۳۴ و ۳۵) مدعی است خداوند مرد را امیر زن و حکمش را بر او نافذ قرار داده است. همچنین مرد به دلیل تسلط و بالادستی، اختیار تأدیب زن را دارد. ایشان برای این ادعا به دو دلیل «بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ» و «بِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ» استناد می‌کند. فخر رازی در تبیین فراز اول، برخی از دلایل برتری مورد ادعای خود را به صفات حقیقی مردان برمی‌گرداند و برخی را برتری‌هایی می‌داند که شرع برای مردان در نظر گرفته است. در صفات حقیقی بر علم، قدرت و عقل مردان تأکید می‌کند که موجب شده است مردان در امور عقلی، تصمیم‌گیری، توانمندی فیزیکی، تیراندازی، اسب‌سواری و نویسندگی بر زنان ترجیح داده شوند و بیشتر دانشمندان و همه پیامبران از بین مردان برخیزند. برتری‌های شرعی را هم از ترجیح مرد در امامت، جهاد، اذان، خطبه، اعتکاف، شهادت در حدود و قصاص، سهم ارث، تعصیب در میراث، تحمل دیه در قتل غیر عمد، قسامه اولیای دم، ولایت در ازدواج دختران، حق طلاق و رجوع، تعدد زوجات و شناخته شدن نسب توسط مردان استنباط می‌کند. (رازی، ۱۴۲۰ هـ.ق، ۷۰/۱۰) ایشان در تفسیر عبارت «وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ» نیز که آن را دومین سبب بالادستی مردان می‌داند به پرداخت‌های مالی مرد برای زن همانند مهریه و نفقه اشاره می‌کند و ذیل عبارت «وَالرِّجَالُ عَلَيْهِمْ دَرَجَةٌ» (بقره: ۲۲۸) ادعای خود را تقویت کرده و به برتری مردان بر زنان در اموری مانند عقل، دیه، میراث، صلاحیت امامت، قضاوت، شهادت و... تصریح می‌کند (رازی، ۱۴۲۰ هـ.ق، ۴۳۵/۶).

آیت‌الله جوادی آملی در گام اول، مدلول «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» را محدود و دایره شمول آن را از صنف وسیع زن و مرد در جامعه به محدوده زن و شوهری و خانواده کم می‌کند، سپس قوامیت مورد نظر آیه را به تقسیم کار و سپردن مسئولیت اجرایی به مرد محدود می‌کند که همانند سایر مدیریت‌ها هیچ‌گونه فخر معنوی محسوب نمی‌شود. ایشان معتقد است زن و مرد در حقوق اجتماعی برابرند و هر جا که برتری مرد تداعی می‌شود

مسئولیت بیشتری متوجه اوست نه حقوق بیشتر. ایشان قوامیت را نه نشانه تقرب به خدا، بلکه وظیفه مرد و در راستای مسئولیت‌های او می‌داند که فضیلت به‌شمار نمی‌رود. (جوادی آملی، ۱۳۸۳) ایشان سپس در قوامیت، به عبارت «مِمَّا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَ مِمَّا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ» استناد می‌کند که چون مرد مسئول تأمین هزینه زندگی است سرپرستی خانواده هم با اوست و این سرپرستی فقط یک وظیفه است؛ زیرا روح قیمومیت و قوام بودن، وظیفه‌مندی است، پس قرآن کریم زن را در فرمان مرد قرار نداده، بلکه او را به سرپرستی زن و منزل مکلف کرده است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۳۱۱/۹).

آیت‌الله جوادی آملی انتساب درجه به مردان در عبارت «وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ» (بقره: ۲۲۸) را نیز به قابلیت‌ها و توانمندی‌های مردانه برای مدیریت خانواده حمل می‌کند و معتقد است ملاک ترجیح مرد و شایستگی او برای مدیریت خانواده، فقط مرد بودن اوست نه شوهر بودن او؛ زیرا دین اسلام با توجه به خصوصیت‌های مردانه، شرایط جسمانی و تفاوت‌های بدنی و روانی زن و مرد، قوامیت را به مرد سپرده است. بنابراین، حکم خداوند برای تقسیم مسئولیت‌های اجرایی جامعه با در نظر گرفتن قابلیت‌های هر یک از زن و مرد صادر شده است و چنین حکمی نشانگر کمال ذاتی مرد و نقص ذاتی زن نیست؛ زیرا تنها معیار برتری افراد، تقوا و پرهیزکاری است و هرکس که در مسئولیت خود متعهد باشد به آن مقام می‌رسد. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۲۶۳/۱۱)

دوم، اعتبار شهادت زن

یکی دیگر از دلایل فخر رازی برای بیان نقص ذاتی زن مقایسه اعتبار شهادت او با مرد در محاکم است. وی در تفسیر آیه «وَأَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَ امْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشَّهَادَةِ أَنْ تَضَلَّ إِحْدَاهُمَا» (بقره: ۲۸۲) می‌گوید: «أَنْ تَضَلَّ إِحْدَاهُمَا» و علت معادل بودن شهادت دو زن با شهادت یک مرد را بیان می‌کند که نقص ذاتی زن است و آن نقیصه، غلبه نسیان و فراموشی بر طبیعت زنان به دلیل رطوبت و سردی مزاج آنهاست. فخر رازی معتقد است خداوند در این آیه مرد را بر زن برتری داده است تا روشن شود قرار گرفتن دو زن در جایگاه یک مرد در موضوع، عدل (هم‌وزنی) است و این فقط با اضلال یکی از دو زن رخ می‌دهد. ضلال هم به معنای فراموشی یا گمراهی از هدایت است. (رازی، ۱۴۲۰ هـ.ق، ۹۵/۷)



آیت الله جوادی آملی معتقد است که شهادت، امری مستند به حس و مشاهده است و هم‌وزنی شهادت دو زن با یک مرد به دلیل محدودیت‌هایی است که برای حضور و مشاهده زنان وجود دارد. آیت الله جوادی نظر کسانی که «أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا» را به کمبود عقل و دین یا رطوبت و سردی مزاج زنان تفسیر کرده‌اند، مردود می‌داند و تصریح می‌کند که اشتغال به معاملات مالی و امثال آن از شأن زن نیست. به همین دلیل طبیعی است که حافظه زن در این موارد ضعیف باشد، ولی در اموری مانند خانه‌داری که به آن اشتغال بیشتری دارد حافظه‌اش از مردان هم نیرومندتر است. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۱۲/۶۴۸)

۲-۱-۴. حقوق مالی زن در قرآن از منظر فخر رازی و آیت الله جوادی آملی

اول، تفاوت ارث دختر و پسر

آیه «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ» (نساء: ۱۱) بر کم بودن سهم الارث زنان نسبت به مردان در شرایط مساوی دلالت می‌کند. با اینکه آیه در مقام بیان یک حکم مالی است، اما فخر رازی از تمام عبارات آن برای تحقیر زنان بهره می‌برد. وی از ترکیب ظاهری عبارت «لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ» شروع کرده و درباره مقدم بودن مردان بر زنان سؤال می‌کند. ایشان سپس به سؤال خود به چند وجه پاسخ می‌دهد که تحقیر زنان را در پی داشته باشد؛ وجه اول اینکه مقدم کردن مرد بر زن به دلیل برتری اوست همان‌طور که سهم او هم دو برابر سهم زن است. وجه دوم، برای اینکه آیه به دلالت مطابقی بر افضلیت مرد دلالت کند و به دلالت التزامی بر نقص زن؛ زیرا اگر «أنثی» را مقدم بر «الذکر» می‌کرد به طریق مطابقت، بر نقص زن دلالت می‌کرد و به طریق التزام، بر فضل مرد، درحالی‌که خداوند نشان دادن فضایل و برتری‌ها را بر نشان دادن رذایل و نقایص ترجیح می‌دهد. به همین دلیل، شیوه اول را انتخاب کرد. همان‌گونه که در آیه «إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَنْفُسَكُمْ وَ إِنْ أَسَاءْتُمْ فَلَهَا» (اسراء: ۱۷) احسان را اول و مکرر گفته است، ولی اسائه را مؤخر و یک بار گفته است. وجه سوم نیز این است که در عهد جاهلیت فقط مردان ارث می‌بردند و زنان سهم نداشتند. آیه ارث بدین شکل نازل شد و تصریح کرد که برای مردان همین‌که سهمشان دوبرابر بهره زنان باشد، کافی است و شایسته نیست زنان را به‌طور کامل از میراث محروم کنند. (رازی، ۱۴۲۰هـ.ق، ۵۱۱/۹)

فخر رازی در ادامه می‌پرسد: «خداوند با چه حکمتی سهم زن را نصف مرد قرار داده است



درحالی‌که با توجه به عجز زن، شایسته بود نصیبش از میراث بیشتر یا برابر باشد؟». سپس در پاسخ به سؤال خود پاسخ‌های ذیل را می‌دهد که باز هم در تضاد با جایگاه و حرمت زن است:

- مرد بیشتر در بیرون منزل است، ولی زن در خانه می‌ماند و هزینه‌اش را هم شوهرش می‌دهد. طبیعی است که هرکس بیشتر از خانه خارج شود به مال بیشتری نیاز دارد؛

- مرد از نظر خلقت و عقل و عهده‌داری برخی مناصب دینی مانند شایستگی امامت و قضاوت نسبت به زن کمالات بیشتری دارد و هرکس این ویژگی‌ها را داشته باشد باید به او انعام و بخشش بیشتری شود؛

- زن عقل کم و شهوت بسیار دارد و ممکن است اموال زیاد موجب فساد او شود؛

- مرد به دلیل برخورداری از کمال عقل و توانمندی‌های اجتماعی می‌تواند اموالش را در امور خیر صرف کند و باعث ستایش در دنیا و پاداش در آخرت شود، اما زن به دلیل حشرونشر اجتماعی محدودتر، توانایی این کارها را ندارد. (رازی، ۱۴۲۰ ه.ق، ۵۱۸/۹).

وی به روایتی منسوب به امام صادق علیه السلام اشاره می‌کند که امام در جواب کسی که حکمت تفاوت ارث زن و مرد را پرسید، فرمود: «حوا یک مشتم گندم خورد و یک مشتم هم پنهان کرد و فقط یک مشتم به آدم داد. خداوند بدین دلیل که حوا سهم خود را دو برابر سهم مرد در نظر گرفت امر را تغییر داد و نصیب ارث زن را نصف سهم ارث مرد قرار داد». فخر رازی در نهایت می‌گوید: «اینکه خداوند در همین آیه مردان را هفت بار خطاب قرار داده است، ولی زنان را فقط چندبار با ضمیر غایب نام برده است، دلیل دیگری است بر اینکه خداوند خواسته است با این نکته دقیق، برتری مردان بر زنان را یادآوری کند». (رازی، ۱۴۲۰ ه.ق، ۵۲۰/۹)

برخلاف فخر رازی که کم بودن ارث زن را به نقص کمالات زن ربط می‌دهد آیت‌الله جوادی ابتدا هرگونه رابطه بین کمال انسانی و فراوانی مال را نفی می‌کند، سپس با اشاره به بهره‌مندی زنان از اموال، زمینه شبهه تبعیض مالی و کم بهره بودن زن را نیز برطرف می‌کند. از نظر آیت‌الله جوادی ابزار اقتصادی گاهی مستقیم و گاهی غیرمستقیم در اختیار شخص قرار می‌گیرند. زنان جزو دسته دوم هستند و بدون آنکه در قبال اموال مسؤولیت مستقیم داشته باشند از منافع ثروت به صورت مهریه و نفقه برخوردار می‌شوند. (جوادی آملی، ۱۳۸۳)

آیت‌الله جوادی آملی در ترکیب ظاهری عبارت «لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِیِّینَ» در آیه، نیز معتقد



است که در آیه ۱۱ سوره نساء ارث زن اصل است و ارث مرد محمولی بر آن قرار داده شده است به گونه ای که ارث مرد با اضافه شدن به ارث زن شناخته می شود؛ زیرا اگر می گفت: «لَلْأُنْثَىٰ نَصْفَ الذَّكَرِ» این معنی را نمی رساند و با سیاق بعد از آن نمی ساخت. ایشان در راستای نفی توجیهات ضد زن در بیان حکمت تقسیم ارث نیز می گوید: «اینکه زن به سبب نقص عقل و غلبه هوا و هوس ممکن است سهم خود را در امور منکر و ناپسند هزینه کند، گفته بسیار زشتی است؛ زیرا لازمه ضعف عقل کسی، نه تنها کم شدن بهره ارث او نیست، بلکه چه بسا اقتضای زیادت سهم او را هم داشته باشد. به همین دلیل، برخی از گذشتگان گفته اند میراث، خلاف قیاس معقول آمده است. ادعای کسانی هم که می پندارند زن اگر ثروت بیشتری داشته باشد در امور منکر و برای ارضای شهوت هزینه می کند، باطلی است که بر پایه باطلی دیگر بنا شده؛ زیرا تجربه نشان داده است مردان بیش از زنان اموالشان را خرج شهوات می کنند. همچنین تجربه ثابت کرده که اگر امر نفقه به زنان موکول شود، بسیاری از آنها میانه روی را ترجیح می دهند» (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۴۰۶/۱۷).

دوم) پرداخت مهریه

یکی دیگر از حقوق مالی که مستمسک پیش داوری درباره زنان و محل اختلاف نظر فخر رازی و آیت الله جوادی شده، لزوم پرداخت مهریه به زنان است. فخر رازی با استناد به آیه «وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ خَلَّةً فَإِنْ طِبَّنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا» (نساء: ۴) معتقد است که مهریه حق زن و کامل کننده نکاح است و زن می تواند مهریه اش را بگیرد یا به شوهرش ببخشد (رازی، ۱۴۲۰ هـ.ق، ۴۹۲/۹). اگرچه فخر رازی با پذیرش حق مهریه، نگرش مساعدی به زن نشان می دهد، ولی در تفسیر آیه «لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً» (بقره: ۲۳۶) اظهارات زن ستیزانه ای در این مورد دارد که با رویکرد کلی وی در تحقیر زن سازگارتر است. فخر رازی از «لا جناح» به «لامهر علیکم» تعبیر کرده است و عقد نکاح بدون مهریه را هم جایز می داند. وی با استناد به فراز «مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ» در آیه می گوید: «اگر زنی قبل از لمس یا تعیین مهریه طلاق داده شود پرداخت مهریه برای او واجب نیست» (رازی، ۱۴۲۰ هـ.ق، ۴۷۳/۶). سپس در تفسیر آیه «وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بَيْنَهُ عَقْدَةُ النِّكَاحِ وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ» (بقره: ۲۳۷) که از آیات الاحکام مرتبط با مهریه است می گوید: «با اینکه در آخر آیه هر دو نفر (زن و شوهر) به عفو

و بخشش سفارش شده‌اند، اما اینکه دستور عفو با صیغه مذکر بیان شده است به دلیل قاعده تغلیب است و تغلیب مردان بر زنان در خطابات قرآنی به دلیل اصل بودن ذکوریت و فرع بودن تأنیث در لفظ و معنی است» (رازی، ۱۴۲۰ ه.ق، ۴۸/۶).

اگرچه بیان ایشان ناظر به یک قاعده ادبی در زبان عربی است، اما ارتباط دادن آن به کمال مرد و نقصان زن ریشه در نگرش منفی فخر رازی نسبت به زن دارد. ایشان ذیل آیه «وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً» (نساء: ۲۴) نیز لازم می‌داند مهریه کنیز به مولایش پرداخته شود؛ زیرا از نظر فخر رازی مهریه کنیزان بهای بضع آنهاست. همچنین براساس حدیث نبوی «عبد و هر آن چیزی که در دست دارد ملک مولای اوست» (رازی، ۱۴۲۰ ه.ق، ۳۸/۱۰)، مهریه را بهای بضع زنان دانستن از مطالب مورد تأکید فخر رازی است که نگرش منفی ایشان به زنان را تداعی می‌کند.

تمایز مهم دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی با فخر رازی در این موضوع این است که ایشان معتقد است پیوند زناشویی برتر از ارتباطی است که انسان با دارایی‌ها و املاک خودش دارد و مهریه عطیه‌ای الهی است که خداوند متعال واجب کرده است تا مردان به همسرانشان بپردازند. بنابراین، آیت‌الله جوادی در اصل اینکه مهریه حق زن است موافق فخر رازی است و آن را نشان صداقت و وفاداری مرد می‌داند، اما برخلاف فخر رازی که می‌گوید زن اختیار دارد مهریه‌اش را بگیرد یا ببخشد، تعبیر لطیفی دارد. آیت‌الله جوادی آملی معتقد است که مخاطب «وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ» شوهران هستند، اما آن را متوجه همه مسلمانان هم می‌داند؛ یعنی خداوند به اولیایی که دختران را شوهر می‌دادند فرمان داد مهریه‌ای را که به نیابت از دختر می‌گرفتند به خود او بدهند. چون در زمان جاهلیت، سرپرست دختر چیزی از مهریه به دختر نمی‌داد و یا شخصی خواهر خود را به همسری مردی می‌داد و در عوض، خواهر او را به همسری می‌گرفت و به هیچ‌یک از زنان مهریه نمی‌دادند. ایشان برای مهریه نیز معنایی بالاتر از عوض بضع لحاظ می‌کند. بدین بیان که شوهر در عوض مهریه، مالک چیزی نمی‌شود و بضع زن و ناموس مرد فقط متعلق به خداست و ملک کسی نیست که قابل قیمت‌گذاری باشد. آیت‌الله جوادی این اظهارات را با معنی کردن عبارت «نَحْلَهُ» کامل کرده و می‌نویسد: «این بخشش واجب و حتمی که از نشانه‌های محبت و برای محکم کردن



مودت و پیوند خویشاوندی است از لطیف‌ترین عبارات قرآن و نشانه ادب و حیای خداوند در گفتار و نیز برای تکریم زنان و ناموس آنهاست تا کسی گمان نکند امر مقدس ازدواج شبیه معاملات است و زن در ازای مهریه، خود را در اختیار شوهر می‌گذارد» (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۳۷۵/۱۷).

۳. بحث و نتیجه‌گیری

در پژوهش حاضر با این پیش فرض که ریشه برخی نگرش‌های منفی به منزلت زن در چگونگی خوانش برخی از اندیشمندان از منابع دینی است، دیدگاه‌های تفسیری فخر رازی و آیت‌الله جوادی آملی به طور تطبیقی مورد بررسی و تحلیل قرار گرفت. تأمل در موارد اختلاف این دو مفسر و ارزیابی دیدگاه‌های آنها نشان می‌دهد که منشأ نگرش تحقیرآمیز فخر رازی به زنان برخی پیش فرض‌هاست که علاوه بر آیت‌الله جوادی توسط اندیشمندان دیگری نیز نقد شده است. برخی از این پیش فرض‌ها عبارتند از:

- تحلیل تفاسیر معاصر فخر رازی نشان می‌دهد که فخر رازی در تحلیل‌هایش به روایاتی استناد می‌کند که با روح قرآن سازگار نیستند. سرچشمه باور وی به خلقت حوا از دنده چپ آدم نیز روایات اسرائیلی برگرفته از تورات است (کتاب مقدس، ۲۰۱۴، سفر پیدایش، ۲/۲۱). در سلسله حدیث مربوطه، کعب الاحبار و وهب بن منبه از ناقلان اسرائیلیات هستند (ابن جوزی، ۱۴۲۲ ه. ق. ۱/۳۶۶). طبری هم تصریح می‌کند که حدیث مذکور از اهل کتاب به وی رسیده است (طبری، ۱۴۱۲ ه. ق. ۴/۱۵). رشیدرضا نیز در تفسیر المنار، روایات خلقت زن از دنده چپ را نقد کرده و بر نفس واحده در جنس انسان تأکید می‌کند (رشید رضا، ۱۴۱۴ ه. ق. ۲/۳۷۷). این درحالی است که آیت‌الله جوادی آملی در فصلی از کتاب تفسیر تسنیم که با عنوان بحث روایتی، موارد زیادی از روایات را نقد می‌کند و هر روایتی را برای استناد بر نمی‌گزیند.

- اختلاف نظر فخر رازی و آیت‌الله جوادی آملی در موضوع تعدد زوجات و لزوم عدالت بین زوجات ممکن است متأثر از مشی فقهی و کلامی آنها باشد. فخر رازی مطیع آرای شافعی است و به دلیل جمود و تقلیدگرایی حاکم بر فقه اهل سنت، مصالح اجتماعی مرتبط با تعدد زوجات را در نظر نمی‌گیرد و نیز به دلیل متأثر بودن از کلام اشاعره رعایت عدالت توسط مرد را خارج از توان او می‌داند و از او رفع تکلیف می‌کند. آیت‌الله جوادی

آملی در بستر پویایی فقه شیعه و کلام امامیه با پذیرش حکمت تعدد زوجات و پذیرش آن به صورت حکمی مباح مشروع، بر لزوم رعایت عدالت بین زوجات تأکید کرده و راهکارهایی را برای آن بیان می‌کند و با اشاره به مفاسد مترتب بر آن در عصر حاضر، پیشنهاد می‌کند که ولّی جامعه در موضوع تعدد زوجات دستور تجدید نظر و تغییر حکم صادر کند.

- علاوه بر مبانی فکری آیت‌الله جوادی آملی و فخر رازی، تحولات عصر مفسران هم ارزش بررسی دارد. عصر آیت‌الله جوادی آملی، عصر شکوفایی علم، گفتگوی تمدن‌ها، توسعه ارتباطات انسانی، بیداری جهان اسلام، شکل‌گیری نهضت‌های مختلف فرهنگی، اجتماعی و سیاسی و تحولات بنیادین در جوامع اسلامی است که در جهت‌گیری تفسیر ایشان مؤثر بوده است. ایشان با در نظر گرفتن این تحولات، نقش‌های سنتی برای زن را ناکافی دانسته و تصریح می‌کند چیزهایی که زن برای نظام خانه و تربیت اولاد و امور دنیایی مثل احکام معاملات فرامی‌گیرد با تفاوت زمان، مکان و احوال تغییر می‌کند، همان‌گونه که امور لازم بر مردان برحسب شرایط زمانی و مکانی تغییر می‌کند. این ادعا با رویکرد امام خمینی رحمته‌الله علیه هم تأیید می‌شود که با اشاره به نقش فعال زن در تعیین سرنوشت خود، او را مربی نسل‌های آینده دانسته و موجودی توانمند می‌شناسد که در روند تاریخ و عرصه‌های مختلف سیاسی، اجتماعی و اقتصادی شرکت کرده، حماسه‌های فراوانی آفریده است (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ۱۵/۱۰) و با خلاقیت و تعامل سازنده‌ای که با مردان داشته، رشد و ترقی جوامع انسانی و تحقق آمال بشریت را به ارمغان آورده است (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ۳۴۱/۷).

- نکته دیگر، نقد عالمان شیعه و سنی بر رویکرد فخر رازی است. علامه طباطبایی مانند آیت‌الله جوادی آملی که زن و مرد را جزئی از یک پیکر دانسته که هیچ‌کدام مالک یا خادم دیگری نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۲۹۵/۱۸)، تصریح می‌کند که هریک از زوجین فی‌نفسه ناقص و محتاج طرف دیگر است و هریک از آنها به دلیل همین نقص و نیاز با حرکت و رسیدن به دیگری آرام می‌شود و از مجموع آن دو واحدی کامل درست می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۶/۱۶). رشیدرضا هم آرامش روحی و جنسی را رکن مهم خانواده می‌داند که زوجین با پیوستن به هم به آن می‌رسند، تشویش‌ها را از قلوب یکدیگر زدوده و یکدیگر را پادمان و از گناه مصون می‌دارند (رشید رضا، ۱۴۱۴ ه.ق، ۳۷۷/۲). این دیدگاه توسط شهید مطهری نیز تأیید



شده است که تصریح می‌کند قانون خلقت برای اینکه زن و مرد را به یکدیگر پیوند دهد و کانون خانوادگی را استوارتر کند زن و مرد را نیازمند یکدیگر آفریده است (مطهری، ۱۳۵۷).

علامه طباطبایی همچنین تصور برتری مردان به دلیل برخی صفات حقیقی و مناصب شرعی را به چالش می‌کشد و همسو با آیت‌الله جوادی آملی که معتقد است برتری ممدوح در نزد خداوند امری اکتسابی است نه ذاتی، ملاک برتری را در پرهیزگاری منحصر می‌کند که فقط با مجاهدت حاصل می‌شود. (فلاحی قمی و علیزاده، ۱۳۹۷) همچنین در کنار توجه به زیادت‌هایی که خدا به دلیل توانایی‌های مردان و نقش آن در زندگی مشترک به مرد عطا کرده است به ارزش عواطف و احساسات زنان که سرمایه عاطفی لازم برای زندگی مشترک محسوب می‌شود توجه بیشتری کرده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۳/۴۴۳). تلقی نقص ذاتی زن از معادل بودن شهادت دو زن با شهادت یک مرد توسط فخر رازی علاوه بر آیت‌الله جوادی با مخالفت رشیدرضا نیز مواجه شده است. وی با تحلیلی اجتماعی، نسیان شهود را طبیعی و دلیل آن را امور عارضی مانند اشتغال اندک زنان به معاملات و برخی کارهای خلاف شأن زنان می‌داند و از نیرومندی حافظه زنان در اموری که اشتغال دارند خبر داده و در نهایت حکمت آن را دور کردن زنان از موقعیت‌های ناپسند جنایت، شکنجه و تعذیب می‌داند تا زنان از زشتی‌ها فاصله گرفته با اهل منکرات روبه‌رو نشده و واسطه شکنجه و تعذیب نشوند تا نازک‌دلی و رقت قلوب آنها حفظ شود (رشید رضا، ۱۴۱۴ ه.ق، ۵/۴۴۶).

حقوق پژوهان هم معتقدند اگر شهادت دو زن نشانه نقصان و بی‌اعتباری زن بود در موارد خاصی که شهادت مرد بی‌تأثیر است باید شهادت زن هم به شیوه اولی فاقد تأثیر می‌شد. همچنین با توجه به اینکه شرط قبول شهادت، عدالت است اگر زن فاقد اعتبار و شخصیت بود باید اصل شهادت او پذیرفته نمی‌شد و ضمیمه شدن زنی دیگر تأثیری نمی‌گذاشت. (اسلامی، ۱۳۸۹) با مشخص شدن تفاوت نگرش فخر رازی و آیت‌الله جوادی و برخی زمینه‌های این تفاوت‌ها، فرضیه پژوهش حاضر مبنی بر اینکه تحقیر زن دیدگاه قرآن نیست و اتهام زن‌ستیزی به اسلام ریشه در برخی خوانش‌ها از دین و آیات قرآن دارد، تأیید شد. نکته دیگر اینکه نگرش فخر رازی در منزلت زنان دیدگاه مشهور مفسران اهل سنت تلقی نمی‌شود؛ زیرا مفسران معاصر اهل سنت نیز انتقادات جدی بر نظرات ایشان دارند. نتیجه

اینکه در تفسیر آیت الله جوادی آملی و نگرش ایشان به موضوع زن و منزلت او که مورد تأیید اندیشمندان جامع نگر متعددی مانند امام خمینی رحمه الله، طباطبایی، مطهری، رشیدرضا و... قرار گرفته است مقتضیات زمان و مکان و تحولات اجتماعی در نظر گرفته شده است. همچنین با توجه به تبحر و جامعیت مفسر در علوم معقول و منقول، بدون اینکه از حدود و چارچوب های مسلّم دینی عدول شود خوانشی از منزلت زن در اسلام به جامعه ارائه شده که شایسته است در مجامع دینی و علمی معرفی شود و موضع اسلام درباره زن را در اختیار عموم مردم و دانشمندان به ویژه علاقه مندان به مطالعات دینی قرار دهد.

فهرست منابع

- * قرآن کریم (۱۳۹۰). مترجم: فولادوند، محمد مهدی. قم: انتشارات نشتا.
۱. ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی (۵۴۲۲ ه. ق.). زاد المسیر فی علم التفسیر. بیروت: دارالکتب العربی.
۲. ابن فارس، احمد (۱۳۹۹). معجم مقاییس اللغة. بیروت: دارالفکر.
۳. اسلامی، محمد رضا (۱۳۸۹). آشنایی با حقوق زن در قرآن. گرگان: انتشارات فراغی.
۴. انجمن کتاب مقدس (۱۳۶۶). کتاب مقدس. مترجم: هزاره نو. ایلام: انتشارات ایلام.
۵. انصاری، محمد علی (۱۳۹۲). زن از منظر قرآن. تهران: بیان هدایت نور.
۶. بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۳۸۲). صحیح بخاری. زاهدان: حرمین.
۷. توانا، اکرم (۱۳۹۲). بررسی آیات حقوق زن در تفاسیر مفاتیح الغیب و المنار. پایان نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه تربیت معلم تهران. دانشکده ادبیات و زبان های خارجی.
۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳). زن در آینه جلال و جمال. قم: اسراء.
۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸). تفسیر تسنیم. قم: نشر اسراء.
۱۰. حسینی، سید ابراهیم (۱۳۹۶). منزلت و حقوق زن. تهران: کانون اندیشه جوان.
۱۱. حکمت نیا، محمود (۱۳۹۰). حقوق زن و خانواده. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۲. الخالدی، صلاح عبدالفتاح (۵۴۲۲ ه. ق.). التفسیر الموضوعی بین النظرية والتطبيق. عمان: دارالنفائس.
۱۳. رازی، فخرالدین ابوعبدالله محمد بن عمر (۵۴۲۰ ه. ق.). مفاتیح الغیب. بیروت: داراحیاء التراث الاسلامی.
۱۴. رشیدرضا، محمد (۱۴۱۴ ه. ق.). تفسیر المنار. بیروت: دارالمعرفه.
۱۵. شکر بیگی، عالیّه (۱۳۸۴). بررسی جایگاه و منزلت زن در قرآن. مجموعه مقالات همایش ضرورت گسترش مفاهیم قرآن کریم. تهران.
۱۶. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۴). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۷. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر (۵۴۱۲ ه. ق.). جامع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دارالمعرفه.
۱۸. فلاحی قمی، محمد، و علیزاده، مریم (۱۳۹۷). ملاک فضیلت و ارزشمندی زن از منظر علامه طباطبایی و فخر رازی. نشریه مطالعات تطبیقی قرآن و حدیث، ۶(۱۰)، ۳۵-۶۳.
۱۹. فیومی، احمد بن محمد (۱۳۹۶). مصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر. تهران: طلیعه نور.
۲۰. مطهری، مرتضی (۱۳۵۷). نظام حقوق زن در اسلام. قم: صدرا.
۲۱. معرفت، محمد هادی (۱۳۸۸). تفسیر و مفسران. مترجم: خیاط، علی. قم: تمهید.
۲۲. موسوی خمینی، روح الله (۱۳۸۱). صحیفه امام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه الله.
۲۳. همایونی، علویه (۱۳۷۷). زن مظهر خلاقیت الله. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

The Islamic Journal of Women and the Family
Quarterly Journal

12st Year / no.37 / winter 2025

ISSN: 4085-2538

EISSN: 6190-2717

Proprietor: Al-Mustafa International University

Published: BintulHoda Higher Education Complex

Chief Director: Seyed Amirreza Tahaei

Editor-in-Chief: Ali Naqi Faqih

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 Safourei 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 Faqih, 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

Journal expert: Hoda Bonakdar Afarani

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. Scientific Information Database www.SID.ir

The Journal Webpage <http://pzkjournals.miu.ac.ir>

Email: iswf.mags@miu.ac.ir

Address: Bent al-Hoda University, The Beginning of Imam Boulevard, Pardisan, Qom

Office Telephone: 00982537183180 **Postal code:** 64462-37166