



فصلنامه علمی

سال چهاردهم/ شماره ۴۲/ بهار ۱۴۰۵

ISSN: ۲۵۳۸-۶۱۹۰

EISSN: ۲۷۱۷-۴۰۸۵

صاحب امتیاز: جامعه المصطفی ع العالمیه

محل انتشار: مجتمع آموزش عالی بنت الهدی

مدیر مسئول: سید امیر رضا طاهایی فرد

سردبیر: علی نقی فقیهی

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

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

مدیر داخلی: سارا شفیعی

کارشناس نشریه: عطیه مرادی

مترجم چکیده: کمال برزگر فیزی

ویرایش و صفحه بندی: خانه چاپ و گرافیک سحر

فصلنامه علمی «پژوهش نامه اسلامی زنان و خانواده» در پایگاه های اطلاع رسانی ذیل به صورت تمام متن قابل دسترسی است.

ISC) www.isc.gov.ir

www.noormags.ir

www.magiran.com

www.sid.ir

۱. پایگاه استنادی علوم جهان اسلام

۲. پایگاه مجلات تخصصی نور

۳. بانک اطلاعات نشریات کشور

۴. پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی

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

pzkjournals@miu.ac.ir

پایگاه نشریه

پست الکترونیکی

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

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

امور تحریریه: ۳۷۱۸۳۲۲۶-۰۲۵ کد پستی: ۶۴۴۶۲-۳۷۱۶۶

قیمت: ۱،۵۰۰،۰۰۰ ریال

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

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

داوران علمی این شماره (به ترتیب حروف الفبا)

رضا احمدی، محمد رضا احمدی، محمد جواد بحرینی
شهره روشنی، عبدالحکیم سلیمی، سارا شفیعی، داوود صفا
خالد غفوری الحسنی، هادی کرامتی معز
مسعود نورعلیزاده میانجی، فرج الله هدایت نیا گنجی

دبیران تخصصی نشریه (به ترتیب حروف الفبا)

محمد جواد بحرینی، حسن شکوری، داوود صفا

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

۱. مقاله دست آورد 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 مسئولیت های ناشی از صحت علمی و یا دیدگاه های 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 کلمه ای) 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:

۴-۱. دارای عنوان، چکیده، (حداکثر ده سطر یا ۱۵۰ کلمه)، کلید واژگان (حداکثر ۷ کلید واژه)، مقدمه، روش پژوهش، نتایج، بحث و نتیجه گیری و فهرست منابع باشد.

۴-۲. عنوان مقاله دقیق، علمی، متناسب با متن مقاله و با محتوایی رسا و مختصر باشد.

۴-۳. 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 جمع آوری اطلاعات است. در بخش نتایج، نتایج حاصل از تحقیق و آزمون فرضیه ارائه شود.

۴-۵. در بخش بحث و نتیجه گیری، مقایسه دستاورد پژوهش با دیگر مطالعات ارائه شود و پیشنهادات کاربردی و محدودیت های مربوط به پژوهش نیز بیان گردد.

۴-۷. 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 می شود؛

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

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

اگر ذکر شماره صفحه ضروری باشد شماره صفحه بعد از سال انتشار بیان می شود: (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 می شود: (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 انتهای مقاله.

۲. کتاب

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

اگر نویسنده شرکتی باشد نوبت چاپ بعد از عنوان کتاب در پرانتز ذکر می شود:

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

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

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

در این شماره می‌خوانیم

- مدل‌یابی روابط ساختاری تاب‌آوری روانشناختی پس از طلاق براساس اُنس با قرآن با میانجی‌گری معنای زندگی در افراد مطلقه / سعید پیرعین‌الدین ، علی رضایی شریف، علی شیخ‌الاسلامی..... ۷
- بازشناسی مؤلفه‌های معنایی «زوجیت» در اندیشه قرآنی حضرت آیت‌الله خامنه‌ای رحمته‌الله علیه با رویکرد ریشه‌شناسی سامی / محمدحسین شیرزاد، محمدحسن شیرزاد..... ۲۷
- استنتاج اصول حکمت متعالیه در مسئله جنسیت و عقل‌نظری / نرجس رودگر، شریفه فهیمی..... ۴۵
- نقد مدخل «بلوغ» دائرةالمعارف قرآن لیدن / فاطمه داوری شلمزاری ، محمدرضا رمضانی چالشتی، نفیسه امیری دوماری..... ۶۷
- بازپژوهی وجوب ازدواج در صورت ارتکاب معصیت یا ترس از ارتکاب معصیت / مصطفی دهقان..... ۸۷
- تأثیر ارزیابی وضعیت کودک در سلب حضانت از منظر فقه اسلامی و حقوق ایران / عباسعلی صالحی..... ۱۰۳
- مسئولیت مدنی ولی قهری در قبال نکاح صغیره با مطالعه تطبیقی در حقوق ایران و فرانسه / آرزو ملک‌شاه، مصطفی هراتی، سمیرا هراتی قوی..... ۱۲۱



Modeling the Structural Relationships of Psychological Resilience after Divorce Based on the Intimacy with the Quran with the Mediation of the Meaning of Life among Divorced Individuals

Saeed Pireinaladin^{1✉}, Ali Rezaeisharif², and Ali Sheykholeslami³

1. Corresponding Author, Department of Counseling, Faculty of Educational Sciences and Psychology, University of Mohaghegh Ardabili, Ardabil, Iran.

Email: pireinaladin@gmail.com

 0000-0003-2479-7811

2. Department of Counseling, Faculty of Educational Sciences and Psychology, University of Mohaghegh Ardabili, Ardabil, Iran.

Email: rezaisharif@yahoo.com

 0009-0003-3502-8575

3. Department of Counseling, Faculty of Educational Sciences and Psychology, University of Mohaghegh Ardabili, Ardabil, Iran.

Email: a_sheikholslami@yahoo.com

 0000-0002-7700-7206

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Research Article

Article history:

Received 4 January 2026

Received in revised form

24 February 2026

Accepted 16 March 2026

Available online 4 April 2026

Keywords:

intimacy with the Quran,
psychological resilience,
meaning of life,
divorce.

Objective: The present study aimed to investigate the mediating role of meaning in life in the relationship between the intimacy with *the Quran* and psychological resilience after divorce among divorced individuals.

Method: This study was conducted using a non-experimental descriptive-correlational method with a structural equation modeling approach. The population included divorced individuals living in Alborz province in 2023/2024. 200 people participated in this study through the convenience sampling using an online call distributed in virtual groups related to family and divorce. Data were collected using standard questionnaires of Khademi's (2010) intimacy with *the Quran*, Steger et al.'s (2006) meaning of life, and Connor' and Davidson's (2003) resilience and analyzed using Pearson correlation coefficient and path analysis in SPSS-22 and AMOS-23 software.

Results: The findings showed that the intimacy with *the Quran* ($r=0.287$, $P<0.01$) and the meaning of life ($r=0.629$, $P<0.01$) had a positive and significant relationship with psychological resilience. Also, the meaning of life fully mediated the intimacy with *the Quran* and psychological resilience after divorce ($P<0.01$).

Conclusions: The results showed that the intimacy with *the Quran* can enhance the psychological resilience of divorced individuals in facing post-divorce challenges by strengthening the meaning of life. Accordingly, utilizing Quranic teachings and strengthening the meaning of life can be effective in designing educational, counseling, and psychological interventions with the purpose of reducing the psychosocial consequences of divorce, promoting adjustment, and improving the quality of life of divorced individuals.

Cite this article: Pireinaladin, S., Rezaeisharif, A., & Sheykholeslami, A. (2026). Modeling the Structural Relationships of Psychological Resilience after Divorce Based on the Intimacy with the Quran with the Mediation of the Meaning of Life among Divorced Individuals. *The Islamic Journal of Women and the Family*, 14(1), 7 - 25 <https://doi.org/10.22034/ijwf.2025.20509.2395>



© Author(s) retain the copyright and full publishing rights.

DOI: <https://doi.org/10.22034/ijwf.2025.20509.2395>

Publisher: Al-Mustafa International University.

Introduction

Divorce is one of the most important stressful events in life, which is associated with extensive psychological, emotional and social consequences, and increases the risk of depression, mental disturbance, reduced adaptation and loss of quality of life in divorced people (Kord Zangeneh and Ghasemi Ardahaei, 2023; Hin & et al, 2025). In such circumstances, psychological resilience as one of the most important protective factors plays an essential role in people's adaptation to post-divorce conditions (Tahvilian & et al, 2023). Studies have shown that religious and spiritual factors, especially the intimacy with *the Quran*, can increase the capacity to deal with life crises by creating hope, mental peace, and rebuilding the meaning system of life (Ghaderi & et al, 2022; Lundmark and Ruddock, 2025). On the other hand, based on Frankl's theory of meaning therapy (1969), the meaning of life is one of the most important psychological resources in facing difficult situations and can play an important mediating role in transforming spiritual resources into adaptive outcomes.

Despite the available evidence about the relationship between religious variables, spirituality and resilience, the role of the mediator of the meaning of life in the relationship between the intimacy and *the Quran* and psychological resilience after divorce has been less investigated. Therefore, the current research was conducted with the aim of testing the structural model of relationships among the intimacy with *the Quran*, the meaning of life and psychological resilience among people who have experienced divorce.

Method

The present study, which is fundamental in terms of purpose and descriptive-correlational in terms of method, uses the Structural Equation Modeling (SEM) approach. The population included all divorced individuals residing in Alborz province in 2023-2024. Sampling was carried out by the convenience method using an online call distributed in active social network groups related to the field of family and divorce. Initially, 200 people entered the study, and after removing 25 incomplete questionnaires, the data of 175 people were used in the final analysis. The inclusion criteria for the research included having experience of divorce, at least 2 years after divorce, not remarrying after divorce, being literate, and being able to answer online questionnaires, and willingness to participate in the study. The exclusion criteria also included remarriage, returning to the previous marriage, a history of divorce less than 2 years, and unwillingness to continue cooperation.

Data were collected using the questionnaires of Khademi's (2010) intimacy with *the Quran*, Steger and et al.'s (2006) meaning of life, and Connor' and Davidson's (2003) resilience. Data analysis was performed using Pearson correlation coefficient and structural equation modeling in SPSS-22 and AMOS-23 software.

Results

From a total of 200 questionnaires collected, after eliminating 25 incomplete questionnaires, data from 175 people were analyzed. Of these, 40% had children and 60% did not have children. The highest educational frequency was related to the diploma and postgraduate diploma group (32.6%), and the highest age frequency was related to the 31 to 41 year old group (39.4%). The mean $\pm$ standard deviation of psychological resilience scores was 35.14 ± 72.9 , meaning of life was 31.38 ± 86.7 , and the intimacy of *the Quran* was 34.27 ± 11.83 . The results of the Kolmogorov-Smirnov test showed that the data distribution of all three variables was normal ($P < 0.05$). In addition, the intimacy with *the Quran* had a positive and significant relationship with psychological resilience ($r = 0.287$, $P < 0.01$) and the meaning of life ($r = 0.205$, $P < 0.01$), and a positive and significant correlation was also observed between the meaning of life and resilience ($r = 0.629$, $P < 0.01$). The results of structural equation modeling showed that the intimacy with *the Quran* had a significant direct effect on the meaning of life ($\beta = 0.205$), but its direct effect on resilience was not significant. In contrast, the intimacy with *the Quran* had a significant indirect effect on psychological resilience through the meaning of life ($\beta = 0.613$), and the meaning of life played a full mediating role in this relationship. Also, the meaning of life had a significant direct effect on resilience ($\beta = 0.102$). The model fit indices were also favorable ($\chi^2/df = 1.325$, GFI=0.99, AGFI=0.99, CFI=0.99, NFI=0.98, RMSEA=0.043).

Conclusions

The findings of this study showed that although the intimacy with *the Quran* did not have a significant direct effect on psychological resilience after divorce, it indirectly improved the resilience of divorced individuals by strengthening the meaning of life. This finding indicates that the role of religious resources in psychological adjustment is realized through the formation of meaning, purposefulness, and cognitive reconstruction of the experience of divorce rather than through a direct effect. Within this framework, the meaning of life acts as a psychological mechanism for transmitting the effect of the intimacy with *the Quran* on resilience.

From a theoretical perspective, the findings of the present study are consistent with Frankl's (1969) view on the role of meaning in facing the inevitable suffering of life, as well as with the studies of Melncuk (2025) and Adzim and et al. (2024); in the sense that spiritual resources can improve mental health when they increase the sense of meaning, purposefulness, and coherence in life. The results of the study are also consistent with the findings of Leaman and et al. (2024) and Lundmark and Ruddock (2025), indicating that religious and spiritual factors increase the adaptive capacity of individuals in the face of traumatic events by strengthening psychological resources.

From an applied perspective, the results of this study indicate that combining Quranic teachings with interventions based on strengthening the meaning of life can be used in the design of counseling, psychological, and rehabilitation programs specifically for divorced

individuals. Such interventions can help reduce the psychological consequences of divorce, increase resilience, adapt to new conditions, and improve the quality of life of this group.

However, the findings should be interpreted in light of the limitations of the study, including the use of convenience sampling, the limitation of the study population to divorced individuals in Alborz province, and the use of self-report instruments. Therefore, it is suggested that future research, using more diverse samples, longitudinal designs, and mixed methods, examine the mechanisms of the effect of religious and spiritual resources on post-divorce resilience more closely.

Author Contributions

All authors participated equally in the design of the study, writing the article, and editing the final versions.

Data Availability Statement

Data are available from the authors upon request.

Acknowledgements

The authors sincerely appreciate all the respected participants who cooperated with the researchers in conducting this study.

Ethical Considerations

The authors emphasize that all ethical principles have been observed in conducting and publishing this research. This has been confirmed by all authors. Cases such as falsification of data, distortion of results, plagiarism, and any other unethical behavior have been strictly avoided in this study.

Funding

This study was conducted without receiving any financial support from government, commercial, or non-profit organizations.

Conflict of Interest

The authors declare that there are no conflicts of interest in connection with this study. In other words, there were no financial or personal interests that could affect the results of the study.



مدل یابی روابط ساختاری تاب‌آوری روان‌شناختی پس از طلاق براساس انس با قرآن با میانجی‌گری معنای زندگی در افراد مطلقه

سعید پیرعین‌الدین^{۱*}، علی رضایی شریف^۲ و علی شیخ‌الاسلامی^۳

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری مشاوره، گروه مشاوره، دانشکده علوم تربیتی و روان‌شناسی، دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران. رایانامه:

pireinaladin@gmail.com

۲. استاد گروه مشاوره، دانشکده علوم تربیتی و روان‌شناسی، دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران. رایانامه: rezaiisharif@yahoo.com

۳. استاد گروه مشاوره، دانشکده علوم تربیتی و روان‌شناسی، دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران. رایانامه: sheikholslamy@yahoo.com

چکیده

اطلاعات مقاله

هدف: پژوهش حاضر باهدف بررسی نقش میانجی معنای زندگی در رابطه بین انس با قرآن و تاب‌آوری روان‌شناختی پس از طلاق در افراد مطلقه انجام شد.

نوع مقاله:
مقاله پژوهشی

روش پژوهش: پژوهش حاضر به روش غیر آزمایشی از نوع توصیفی-همبستگی با رویکرد مدل‌یابی معادلات ساختاری انجام شد. جامعه آماری شامل افراد مطلقه ساکن استان البرز در سال‌های ۱۴۰۳-۱۴۰۲ بود. تعداد ۱۷۵ نفر به روش نمونه‌گیری در دسترس و از طریق فراخوان آنلاین در گروه‌های مجازی مرتبط با خانواده و طلاق در این پژوهش شرکت نمودند. داده‌ها با استفاده از پرسش‌نامه‌های استاندارد انس با قرآن خادمی (۱۳۸۹)، معنای زندگی استگر و همکاران (۲۰۰۶) و تاب‌آوری کانر و دیویدسون (۲۰۰۳) گردآوری شد. تحلیل داده‌ها با استفاده از ضریب همبستگی پیرسون و تحلیل مسیر با مدل‌یابی معادلات ساختاری در نرم‌افزارهای SPSS۲۲ و AMOS۲۳ انجام شد.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۰۴
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۲/۰۵
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۲۵
تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۱/۱۵

یافته‌ها: یافته‌ها نشان داد که انس با قرآن ($r=0/287, p<0/05$) و معنای زندگی ($r=0/629, p<0/05$) با تاب‌آوری روان‌شناختی رابطه مثبت و معنادار دارند. همچنین، معنای زندگی رابطه بین انس با قرآن و تاب‌آوری روان‌شناختی پس از طلاق را به‌طور کامل میانجی‌گری کرد ($p<0/05$).
نتیجه‌گیری: نتایج نشان داد که انس با قرآن از طریق تقویت معنای زندگی می‌تواند تاب‌آوری روان‌شناختی افراد مطلقه را در مواجهه با چالش‌های پس از طلاق ارتقاء دهد. براین‌اساس، بهره‌گیری از آموزه‌های قرآنی و تقویت معنای زندگی می‌تواند در طراحی مداخلات آموزشی، مشاوره‌ای و روان‌شناختی باهدف کاهش پیامدهای روانی-اجتماعی طلاق، ارتقای سازگاری و بهبود کیفیت زندگی افراد مطلقه مؤثر باشد.

کلیدواژه‌ها:
انس با قرآن،
تاب‌آوری روان‌شناختی،
معنای زندگی،
طلاق.

استناد: پیرعین‌الدین، سعید؛ رضایی شریف، علی؛ و شیخ‌الاسلامی، علی (۱۴۰۵). مدل‌یابی روابط ساختاری تاب‌آوری روان‌شناختی پس از طلاق براساس انس با قرآن با میانجی‌گری معنای زندگی در افراد مطلقه. *پژوهشنامه اسلامی زنان و خانواده*، ۱۴(۱)، ۷-۲۵. <https://doi.org/10.22034/pzj.2025.20509.2395>



مقدمه

طلاق^۱، یک رویداد آسیب‌زا در زندگی است که بر سلامت جسمانی و روانی فرد تأثیر منفی می‌گذارد و بر ابعاد مختلف زندگی افراد درگیر در رابطه نیز تأثیرگذار است. (کرد زنگنه و قاسمی اردهایی، ۱۴۰۲؛ هین و همکاران، ۲۰۲۵)^۲ این پدیده به دلیل همراهی با فقدان و سوگ عمیق، منجر به افزایش شیوع افسردگی، بروز بیماری‌های روان‌تنی و حتی مرگ‌ومیر در افراد مطلقه نسبت به متأهلین می‌شود (صالح بیگی و همکاران، ۱۴۰۳؛ استروبی و استروبی، ۲۰۲۱)^۳؛ هین و همکاران، ۲۰۲۵). با توجه به این چالش‌ها، افراد مطلقه، همانند کسانی که با انواع فقدان مواجه می‌شوند، نیازمند تقویت تاب‌آوری روان‌شناختی برای حفظ سلامت روان و سازگاری با شرایط جدید هستند (تحویلیان و همکاران، ۲۰۲۳).

تاب‌آوری^۴ مفهومی روان‌شناختی است به معنای توانایی افراد در مقابله با شرایط غیرمنتظره و دشوار زندگی. این مفهوم شامل سرسختی در برابر استرس، بازگشت به حالت عادی و تلاش برای ادامه زندگی در شرایط ناگوار است. (رائو و همکاران، ۲۰۲۴)^۵ در حوزه روان‌شناسی، تاب‌آوری یکی از ارکان مهم سلامت روانی است و به توانایی فرد در برقراری تعادل بیولوژیکی، روان‌شناختی و معنوی در مواجهه با شرایط بحرانی و ترمیم خود اشاره دارد (خانجانی، ۱۴۰۲). مطالعات نشان داده‌اند که استفاده از سبک‌های مقابله‌ای سازگارانه می‌تواند افراد را مستعد رشد پس از آسیب کند و در مواقع دشواری، به‌مثابه یک میانجی سازگاری با اضطراب و افسردگی ناشی از طلاق عمل کند (عیسی نژاد و علیزاده، ۱۳۹۹؛ فرست^۶، ۲۰۲۴). به عبارت دیگر، افراد با سطح بالای تاب‌آوری قادرند در مراحل مختلف زندگی با مشکلات سازگار بهتری داشته باشند، از سطح بالایی رضایت‌مندی برخوردار باشند و در برابر عوامل تنش‌زا مقاومت نشان دهند (سجاد و تاکور، ۲۰۲۵)^۷؛ فروزنده و انتظاری، ۱۳۹۹).

افراد در مواجهه با تنش‌های جسمانی و روحی، از مکانیسم‌های مختلفی برای سازگاری استفاده می‌کنند. باورهای دینی یکی از این مکانیسم‌هاست که انعطاف‌پذیری فرد را در مواجهه با مشکلات و عوارض بیماری‌های مزمن افزایش می‌دهند (لوندمارک و رادوک، ۲۰۲۵)^۸؛ احمدی و همکاران، ۲۰۲۳). آموزه‌های دینی، در سطح راهبردی و عملیاتی، به افراد کمک می‌کند تا با چالش‌ها کنار بیایند و فنونی برای غلبه بر آنها فراهم آورند (خطیب و همکاران، ۱۴۰۱). محققان نشان داده‌اند که مذهب یکی از عوامل اصلی مؤثر بر ارتقای تاب‌آوری پس از طلاق است (لیمن و همکاران، ۲۰۲۴)^۹. اُنس باقرآن که یک مؤلفه دینی کلیدی است و شامل ارتباط فعال با متن قرآن از طریق قرائت، تدبر در آیات و به‌کارگیری آموزه‌های آن در زندگی روزمره است، می‌تواند به‌طور مستقیم برافزایش تاب‌آوری روان‌شناختی افراد در مواجهه با چالش‌های زندگی تأثیر بگذارد (قادری و همکاران، ۱۴۰۱). تجربیات عینی و مطالعات اجتماعی نشان داده‌اند که افراد پرورش‌یافته با آموزه‌های دینی و اخلاقی، توانایی بیشتری در مدیریت شرایط دشوار دارند (بلد و کازمارک، ۲۰۲۴)^{۱۰}؛ لیمن و همکاران، ۲۰۲۴). جعفری، مطیع و حاجی اسماعیلی (۱۴۰۱) در پژوهشی رابطه بین سطح امید به زندگی مبتنی بر ابعاد چهارگانه اُنس باقرآن، تفکر معطوف به زمان، تفکر مثبت و نشاط درونی و قرائت قرآن کریم را بررسی کردند. یافته‌های آنها نشان داد که قرائت و اُنس باقرآن به بهبود حرکت خانواده‌ها به سمت الگوی خانواده متعالی کمک می‌کند. همچنین، مطالعات پزشکی نشان می‌دهد که عقاید

1. divorce

2. Hine, B., & et al

3. Stroebe, W., & Stroebe, M. S.

4. Resilience

5. Rao, G. P., & et al

6. First, J. M.

7. Sajjad, A., & Thakur, S.

8. Lundmark, M., & Raddock, E.

9. Lyman, E. M., & et al

10. Bład, M., & Kaczmarek, P.

دینی در حفظ امید بیماران و ایجاد انگیزه شفا یافتن، به‌ویژه در موقعیت‌های بحرانی نقش مؤثری دارد (نورمحمدی، ۱۴۰۰). بشارت و حسینی (۱۴۰۱) گزارش کردند که اعمال و باورهای مذهبی با بهبود سلامتی، توان مقابله با بیماری و حفظ آرامش روانی در شرایط استرس‌زا مرتبط است. درمجموع، عوامل دینی و معنوی، به‌ویژه انس با قرآن، می‌توانند نقش محوری در ارتقای سلامت جسمانی و روانی افراد ایفا کنند. این موضوع در مواجهه با چالش‌های زندگی پس از طلاق اهمیت ویژه‌ای دارد؛ زیرا افراد می‌توانند از این منابع برای حفظ انگیزه، امید و بهبود کیفیت زندگی خود استفاده کنند.

در سال‌های اخیر، علاقه به مطالعه تأثیر معنویت بر سلامتی و بیماری به‌طور چشمگیری افزایش یافته است. این اهمیت با توجه به نقش سلامت معنوی در ابعاد چهارگانه سلامت تعریف‌شده که توسط سازمان بهداشت جهانی تعریف شده و شامل سلامت جسمانی، روانی، اجتماعی و معنوی است، برجسته‌تر شده است. سلامت معنوی به‌مثابه ارتباط یکپارچه و متعادل با نیروهای داخلی و خارجی، از طریق ثبات در زندگی، صلح درونی، هماهنگی و احساس ارتباط عمیق با خویش، خدا، جامعه و محیط تعریف می‌شود. (شکوهی و همکاران، ۱۳۹۹؛ خوش‌رو و همکاران، ۱۴۰۲) مطالعات نشان می‌دهد که معنویت و بهزیستی معنوی نه‌تنها تعیین‌کننده ابعاد مختلف سلامت روانی، جسمانی و هیجانی است، بلکه میزان شادکامی و بهزیستی روان‌شناختی در آینده را نیز پیش‌بینی می‌کند (کوندال و همکاران، ۲۰۲۴). این مفهوم به ادراک فرد از هدفمندی، ارزشمندی و جهت‌گیری کلی زندگی اشاره دارد (فرانکل، ۱۹۶۹).

نظریه معنا درمانی فرانکل (۱۹۶۹) سه بُعد اصلی را برای معنا در زندگی برجسته می‌کند: هدفمندی (وجود هدف‌های واضح)، اهمیت (اعتقاد به ارزش زندگی) و انسجام (درک منطقی از موقعیت‌های زندگی). بر اساس این دیدگاه، معنا در زندگی مانند یک ضربه‌گیر عمل می‌کند که وجود آن به افراد کمک می‌کند تا با استرس‌های محیطی به‌خوبی مقابله کنند (ملنچوک^۲، ۲۰۲۵). در مقابل، کاهش احساس معنا منجر به ایجاد احساسات منفی و ناامیدی می‌شود. فرانکل (۱۹۶۹) تأکید می‌کند که حتی در شرایط دشوار، انسان قادر است به جستجوی معنا بپردازد و وجود معنا کیفیت زندگی را بهبود می‌بخشد. این معنا، با توجه به شرایط فردی، شامل ارزش‌ها و اهداف شخصی است و ویژگی برجسته آن، نشاط در زندگی است (فرانکل، ۱۹۶۹؛ ملنچوک، ۲۰۲۵).

مروری بر ادبیات پژوهشی نشان می‌دهد که طلاق یکی از پدیده‌های آسیب‌زا در حوزه اجتماعی است که در صورت وقوع، تأثیرات منفی متعددی بر سلامت جامعه، خانواده‌ها و اعضای آن دارد. (کرد زنگنه و همکاران، ۱۴۰۲) این پدیده نه‌تنها زندگی فردی طرفین طلاق را تحت تأثیر قرار می‌دهد، بلکه به ساختارهای اجتماعی نیز آسیب می‌رساند (صالح بیگی و همکاران، ۱۴۰۳؛ استروبی و همکاران، ۲۰۲۱). با توجه به پیامدهای منفی طلاق، ازجمله افزایش نرخ افسردگی، بیماری‌های جسمانی-روانی و حتی مرگ‌ومیر در افراد مطلقه، توجه به عوامل کمک‌کننده برای تسهیل سازگاری پس از طلاق ضروری است (کرد زنگنه و همکاران، ۱۴۰۳؛ استروبی و همکاران، ۲۰۲۱). تحقیقات نشان داده‌اند که تاب‌آوری روان‌شناختی نقش اساسی در بازسازی زندگی پس از فقدان و به‌ویژه طلاق ایفا می‌کند (فرست، ۲۰۲۴). تاب‌آوری به‌عنوان توانایی افراد در مقابله با تنش‌ها، بازیابی تعادل روانی و سازگاری با شرایط جدید، از عوامل کلیدی در غلبه بر چالش‌های زندگی پس از طلاق شناخته شده است (خانجانی، ۱۴۰۲).

تاب‌آوری تحت تأثیر عوامل متعددی شکل گرفته و حفظ می‌شود؛ یکی از عوامل پیش‌بینی‌کننده که در سال‌های اخیر در ایجاد و حفظ تاب‌آوری موردتوجه قرار گرفته است، متغیرهای مذهبی و معنوی است. این متغیرها به‌عنوان عوامل محافظتی در برابر آشفتگی‌های روانی شناخته شده‌اند (هو و همکاران، ۲۰۲۵^۳). نتایج تحقیقات تجربی نشان داده‌اند که باورهای

1. Kondal, S., & et al

2. Melnychuk, I. Y.

3. Yoo, H., & et al

مذهبی و اُنس با آموزه‌های دینی، نقش سپر دفاعی در برابر عوامل مخرب و تنش‌زای محیطی ایفا می‌کنند و از مؤثرترین تکیه‌گاه‌های روانی به شمار می‌رود (خطیب و همکاران، ۱۴۰۱؛ سولویوا^۱، ۲۰۲۴؛ میلر و همکاران، ۲۰۲۵). به عبارت دیگر، این عوامل به افراد کمک می‌کنند تا در شرایط بحرانی، از نظر روانی آرام بمانند و با اعتماد به نفس بیشتری با چالش‌ها روبرو شوند (بشارت و حسینی، ۱۴۰۱). از طرفی دیگر، برخی مطالعات نشان داده‌اند، افرادی که زندگی آنها معنای بیشتری دارد بهتر می‌توانند با اضطراب و چالش‌های زندگی مقابله کنند. این افراد نه تنها توانایی پردازش اطلاعات جدید را دارند، بلکه چشم‌انداز وسیع‌تر و مثبت‌تری برای آینده خود دارند. معنا در زندگی یک مهارت مقابله‌ای مفید است که به انسان کمک می‌کند تا از اوقات خوب لذت ببرد و اوقات بد را تحمل کند (آدزیم و همکاران، ۲۰۲۴). بر اساس نظریه معنا درمانی فرانکل (۱۹۶۹)، انسان در هر موقعیتی، حتی در لحظات دشوار زندگی، می‌تواند به دنبال معنا باشد. وجود معنا در زندگی باعث بهبود کیفیت زندگی و افزایش انگیزه برای حرکت به سمت اهداف متعالی می‌شود.

با توجه به شیوع رو به رشد طلاق در جوامع و تأثیرات مخرب آن بر سلامت روانی و اجتماعی افراد مطلقه، شناسایی عوامل مذهبی-معنوی به عنوان منابع حمایتی در برابر آسیب‌های ناشی از این پدیده ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است. در پژوهش حاضر با بررسی نقش میانجی‌گری معنای زندگی در رابطه بین اُنس با قرآن و تاب‌آوری روان‌شناختی، به رفع یک شکاف مهم در ادبیات پژوهشی اهتمام شد. مطالعات داخلی و خارجی نشان می‌دهد که متغیرهای مذهبی-معنوی مانند اُنس با قرآن می‌تواند به مثابه عوامل محافظتی در برابر استرس و اضطراب ناشی از طلاق عمل کند (قادری و همکاران، ۱۴۰۱؛ خطیب و همکاران، ۱۴۰۱؛ میلر و همکاران، ۲۰۲۵). این عوامل از طریق ایجاد امید، افزایش انگیزه و فراهم کردن چارچوبی معنادار برای درک رویدادهای منفی، به افراد کمک می‌کند تا با چالش‌های زندگی پس از طلاق مقابله کنند (بشارت و حسینی، ۱۴۰۱؛ میلر و همکاران، ۲۰۲۵).

یکی از شکاف‌های مهم در ادبیات پژوهشی، عدم توجه به نقش معنا در زندگی به عنوان پل ارتباطی بین اُنس با قرآن و تاب‌آوری روان‌شناختی است. درحالی‌که نظریه معنا درمانی فرانکل (۱۹۶۹) وجود معنا را کلید مقابله با استرس و بهبود کیفیت زندگی می‌داند، مطالعات تجربی محدودی به بررسی این مکانیسم در زمینه طلاق پرداخته‌اند. این شکاف در جوامعی با بافت فرهنگی و مذهبی عمیق مانند ایران (جایی که قرآن منبع اصلی الهام‌بخش زندگی شناخته می‌شود)، برجسته‌تر است. همچنین، مدل‌های نظری جامع که به طور هم‌زمان نقش متغیرهای مذهبی، معنویت و تاب‌آوری را در زندگی پس از طلاق مفهوم‌پردازی کند، بسیار اندک است (کوندال و همکاران، ۲۰۲۴).

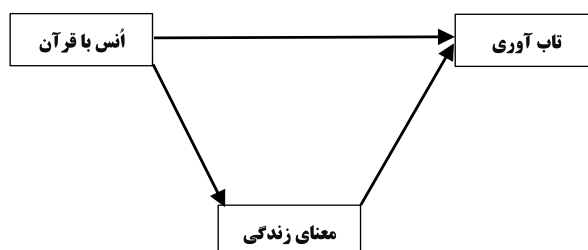
مطالعه حاضر اهمیت نظری و کاربردی دارد؛ از دیدگاه نظری، با توسعه یک مدل ساختاری جامع که نقش میانجی معنا در زندگی را در رابطه بین اُنس با قرآن و تاب‌آوری روان‌شناختی میان افراد مطلقه آزمون می‌کند، به تعمیق درک افراد از مکانیسم‌های روان‌شناختی مؤثر بر سازگاری پس از طلاق کمک می‌کند. این رویکرد ضمن تلفیق نظریه‌های موجود در حوزه معناشناسی فرانکل (۱۹۶۹) و تاب‌آوری روان‌شناختی (فرست، ۲۰۲۴)، چارچوبی نوآورانه برای تبیین تأثیر متغیرهای مذهبی-معنوی در سلامت روانی ارائه می‌دهد. از دیدگاه کاربردی، یافته‌های این پژوهش می‌تواند زمینه‌ساز طراحی مداخلات روانشناختی-معنوی مبتنی بر آموزه‌های قرآنی شود تا به افراد مطلقه کمک کند که نه فقط با چالش‌های زندگی پس از طلاق مقابله کنند، بلکه از طریق تقویت معنای زندگی، به سطح بالاتری از رضایت‌مندی و رشد شخصی دست یابند. این رویکرد در جوامع اسلامی با تأکید بر ارزش‌های دینی می‌تواند به مثابه یک راهبرد پیشگیرانه و درمانی مؤثر عمل کند. بنابراین، هدف اصلی این پژوهش، بررسی نقش میانجی معنای زندگی در رابطه بین اُنس با قرآن و تاب‌آوری روان‌شناختی

1. Solovyeva, S. L.

2. Miller, A. A., & et al

3. Adzim, A. F., & et al

در میان افراد دارای تجربه طلاق بود. مدل مفهومی این مطالعه، چگونگی ارتباط اُنس با قرآن، معنای زندگی و تاب‌آوری روان‌شناختی را به صورت نمودار یک ارائه می‌دهد.



شکل ۱. مدل مفهومی پژوهش

شیوه اجرای پژوهش

۱. روش پژوهش

پژوهش حاضر که از نظر هدف، بنیادی است به شیوه غیرآزمایشی از نوع توصیفی - همبستگی انجام شد و برای آزمون مدل مفهومی پیشنهادی، از رویکرد مدل‌یابی معادلات ساختاری (SEM) استفاده شد. تحلیل داده‌ها با استفاده از آزمون‌های آماری توصیفی و استنباطی شامل ضریب همبستگی پیرسون، تحلیل مسیر و تحلیل رگرسیون چند متغیره در نرم‌افزارهای SPSS نسخه ۲۲ و AMOS نسخه ۲۳ انجام شد.

پس از طراحی و آماده‌سازی پرسش‌نامه‌ها به صورت فرم‌های برخط، از طریق فراخوان در گروه‌های فعال شبکه‌های اجتماعی (بله، روبیکا، ایتا و تلگرام) مرتبط با خانواده و طلاق، افراد ساکن استان البرز با شرایط ورود دعوت به مشارکت شدند. برای رعایت کامل ملاحظات اخلاقی و حفظ حقوق شرکت‌کنندگان، فایل راهنمای جامعی همراه با پرسش‌نامه‌ها ارسال گردید که شامل توضیحات دقیق درباره اهداف پژوهش، محرمانه بودن اطلاعات، نحوه استفاده از داده‌ها و داوطلبانه بودن مشارکت بود. به شرکت‌کنندگان اعلام شد که در هر مرحله از پژوهش، می‌توانند بدون نیاز به ارائه دلیل، از ادامه همکاری خودداری کنند. فضایی اختصاصی برای اعلام رضایت آگاهانه پیش از آغاز تکمیل پرسش‌نامه‌ها فراهم شد و همچنین راهنمایی‌های لازم برای پاسخ‌دهی به پرسش‌نامه‌ها به صورت دقیق ارائه شد تا شرکت‌کنندگان در طول فرآیند احساس راحتی و اطمینان داشته باشند.

۲. جامعه و نمونه آماری

جامعه آماری پژوهش حاضر شامل کلیه افراد مطلقه ساکن استان البرز در سال ۱۴۰۳-۱۴۰۲ بود. با توجه به عدم دسترسی به آمار رسمی و به روز از تعداد دقیق این افراد، برآورد حجم جامعه آماری بر اساس داده‌های ثانویه و تحلیل‌های اولیه پژوهشگران صورت گرفت. داده‌های ثانویه مورداستفاده شامل گزارش‌ها و اطلاعات منتشرشده در منابع عمومی و آماری غیررسمی بود که با بررسی و ترکیب آنها، حجم جامعه به طور تقریبی حدود ۸۰۰۰ نفر تخمین زده شد. نمونه‌گیری به روش در دسترس و از طریق فراخوان آنلاین در گروه‌های فعال شبکه‌های اجتماعی مرتبط با حوزه خانواده و طلاق انجام شد. برای تعیین حجم نمونه، از معیارهای پذیرفته‌شده در مطالعات مدل‌یابی معادلات ساختاری و اصول نمونه‌گیری در پژوهش‌های کمی استفاده شد. با در نظر گرفتن دسترسی عملی به جامعه هدف، ضرورت کفایت آماری در برازش مدل و پیش‌بینی احتمال ریزش پاسخ‌دهندگان، حجم نمونه اولیه برابر با ۴۰۰ نفر تعیین شد.

ملاک ورود به پژوهش عبارت بود از: داشتن تجربه طلاق، گذشت حداقل ۲ سال از طلاق، عدم ازدواج مجدد پس از طلاق، داشتن سواد خواندن و نوشتن و توانایی پاسخ‌گویی به پرسش‌نامه‌های آنلاین و تمایل به شرکت در پژوهش. معیارهای خروج از پژوهش عبارت بود از: ازدواج مجدد پس از طلاق، برگشت به ازدواج قبلی، داشتن سابقه طلاق کمتر از ۲ سال، عدم توانایی در پاسخ به پرسش‌نامه‌ها و عدم تمایل به ادامه همکاری در پاسخ به پرسش‌نامه‌ها. پس از گردآوری داده‌ها، بررسی کیفی پرسش‌نامه‌ها انجام شد و ۲۵ پرسش‌نامه به دلیل ناقص بودن یا الگوی پاسخ‌گویی غیرمنطقی از تحلیل کنار گذاشته شد. درنهایت، داده‌های ۱۷۵ شرکت‌کننده با پرسش‌نامه‌های کامل و معتبر برای تحلیل‌های آماری نهایی مورد استفاده قرار گرفت.

۳. ابزار پژوهش

الف) پرسش‌نامه معنای زندگی^۱ (MLQ): پرسش‌نامه معنای زندگی توسط استگر، فریزر، اویشی و کالر^۲ در سال (۲۰۰۶) برای ارزیابی معنا و تلاش برای یافتن آن ارائه شد. این محققان برای ساخت این ابزار ۴۴ گویه تهیه کردند و سپس با استفاده از تحلیل عاملی اکتشافی به دو عامل وجود معنا در زندگی و جستجوی معنا در زندگی با مجموع ۱۷ گویه دست یافتند و سپس در یک تحلیل عاملی تأییدی با حذف گویه به ساختار مناسب دو عاملی با ۱۰ گویه دست یافتند. این پرسش‌نامه که در طیف ۷ درجه‌ای لیکرت ارائه شده است، در ایران توسط مصرآبادی و همکاران^۳ (۲۰۱۳) اعتبار یابی شده است. روایی و پایایی این مقیاس هم در نسخه اصلی و هم در نسخه هنجار شده با دو خرده مقیاس وجود معنا در زندگی و جستجوی معنا در زندگی تأیید شده است؛ به طوری که اعتبارسنجی پرسش‌نامه معنا در زندگی که در سال ۲۰۱۸ توسط سینگ و دیگران انجام شد، نشان داد که پرسش‌نامه معنا در زندگی روایی و پایایی مناسب و بالایی دارد و آلفای کرونباخ برای زیرمقیاس حضور ۰/۸۱ و برای زیر مقیاس جستجو ۰/۷۸ محاسبه شده است. بر اساس بررسی مصرآبادی و همکاران (۲۰۱۳) پرسش‌نامه معنا در زندگی پایایی و روایی بالایی دارد و آلفای کرونباخ بین ۰/۸۲ تا ۰/۸۷ گزارش شده است. در پژوهش حاضر نیز پایایی کل پرسش‌نامه با استفاده از ضریب آلفای کرونباخ ۰/۸۷ به دست آمد.

ب) پرسش‌نامه اُنس با قرآن: این پرسش‌نامه توسط خادمی (۱۳۸۹) به منظور سنجش میزان تعامل عاطفی، شناختی و عملی افراد با قرآن و آموزه‌های آن تدوین شد که شامل ۲۰ گویه در طیف پنج‌درجه‌ای لیکرت است. روایی محتوایی این پرسش‌نامه توسط خادمی (۱۳۸۹) تأیید شده است و پایایی این ابزار با استفاده از ضریب آلفای کرونباخ ۰/۸۵ گزارش شده است. در پژوهش حاضر پایایی این پرسش‌نامه با استفاده از ضریب آلفای کرونباخ ۰/۸۴ به دست آمد.

ج) مقیاس تاب‌آوری^۴ کانر و دیویدسون (CD-RIS): این مقیاس توسط کانر و دیویدسون^۵ در سال (۲۰۰۳) ساخته شده است که شامل ۲۵ گویه در طیف پنج‌درجه‌ای لیکرت است که برای اندازه‌گیری قدرت مقابله با فشار روانی طراحی شده است. این مقیاس اگرچه ابعاد مختلف تاب‌آوری را می‌سنجد، اما دارای یک نمره کل است. روایی این مقیاس به روش تحلیل عوامل و روایی همگرا و واگرا و پایایی آن به روش باز آزمایی و آلفای کرونباخ توسط سازندگان آزمون در گروه‌های مختلف عادی و درخطر تأیید شده است (کانر و همکاران، ۲۰۰۳). پرسش‌نامه مذکور توسط ظریفی و همکاران (۱۳۹۵) در ایران هنجاریابی شده است که پایایی آن با استفاده از ضریب آلفای کرونباخ ۰/۷۷ گزارش شده است. در پژوهش حاضر پایایی با استفاده از ضریب آلفای کرونباخ، ۰/۸۵ به دست آمد.

1. The Meaning of Life Questionnaire

2. Steger, M. F., & et al

3. Mesrabadi, J., & et al

4. Resilience Scale

5. Connor, K. M., & Davidson, J. R.

یافته‌های پژوهش

براساس داده‌های جمعیت‌شناختی، از میان ۱۷۵ شرکت‌کننده، ۴۰٪ دارای فرزند از ازدواج قبلی و ۶۰٪ فاقد فرزند بودند. همچنین، بیشترین فراوانی تحصیلی مربوط به گروه دیپلم و فوق‌دیپلم با ۳۲/۶٪ بود. در بخش سنی، بیشترین شرکت‌کنندگان در گروه سنی ۳۱ تا ۴۱ سال (۳۹/۴٪) قرار داشتند. با توجه به نتایج تحلیل‌های توصیفی، میانگین و انحراف استاندارد تاب‌آوری $9/72 \pm 35/14$ ، معنای زندگی $7/86 \pm 31/38$ و اُنس با قرآن $11/83 \pm 34/27$ بود.

جدول ۱. بررسی پیش‌فرض نرمالیتی

متغیر	کلموگروف اسمیرنوف	سطح معناداری
تاب‌آوری	۰/۹۹۸	۰/۲۷۲
معنای زندگی	۰/۷۵۲	۰/۷۰۸
اُنس با قرآن	۰/۷۹۹	۰/۵۴۵

در پژوهش حاضر برای بررسی نرمال بودن توزیع داده‌های متغیرهای اصلی از آزمون کولموگروف-اسمیرنوف استفاده شد. نتایج این آزمون در جدول ۱ ارائه شده است. از آنجاکه مقادیر سطح معناداری برای هر سه متغیر بیشتر از ۰/۰۵ گزارش شد، می‌توان نتیجه گرفت که توزیع داده‌ها از نرمال بودن برخوردار است و استفاده از آزمون‌های پارامتریک در تحلیل‌های بعدی موجه و قابل‌اتکاست.

جدول ۲. ماتریس همبستگی متغیرهای پژوهش

متغیر	۱	۲	۳
تاب‌آوری	۱	-	-
معنای زندگی	۰/۶۲۹**	۱	-
اُنس با قرآن	۰/۲۸۷**	۰/۲۰۵**	۱

* $P < 0.05$ / ** $P < 0.01$

یافته‌های مربوط به جدول ۲ نشان می‌دهد که اُنس با قرآن با تاب‌آوری ($p < 0.01$) و معنای زندگی ($p < 0.01$) رابطه مثبت و معناداری دارد. همچنین، بین معنای زندگی با تاب‌آوری همبستگی مثبت و معنی‌داری وجود دارد ($p < 0.01$).

جدول ۳. ضرایب استاندارد اثر مستقیم، غیرمستقیم و کل متغیرهای برون‌زا و میانجی بر تاب‌آوری روان‌شناختی

مسیر مدل	اثر مستقیم (CI٪۹۵)	اثر غیرمستقیم (CI٪۹۵)	اثر کل (CI٪۹۵)
اُنس با قرآن → معنای زندگی	$\beta = 0/205 [0/057, 0/341]$	---	$\beta = 0/205 [0/057, 0/341]$
معنای زندگی → تاب‌آوری	$\beta = 0/102 [0/085, 0/113]$	$\beta = 0/122 [0/034, 0/216]$	$\beta = 0/224 [0/133, 0/313]$
اُنس با قرآن → تاب‌آوری	---	$\beta = 0/613 [0/513, 0/692]$	$\beta = 0/613 [0/513, 0/692]$

در پژوهش حاضر برای بررسی اثرات مستقیم و غیرمستقیم اُنس با قرآن با میانجی‌گری معنای زندگی بر تاب‌آوری افراد مطلقه، مدل فرضی بر اساس پیشینه نظری و تجربی طراحی شد که برای ارزیابی مدل فرضی این پژوهش، ابتدا با استفاده از روش حداکثر درست‌نمایی، پارامترها برآورد شد. پارامترهای برآورد شده شامل ضرایب اثر مستقیم، ضرایب اثر غیرمستقیم

و ضرایب اثر کل است که در جدول ۳ ارائه شده است. در این جدول، روابط علی در مدل میانجی را با ضرایب استاندارد شده و فواصل اطمینان ۹۵ درصد نشان می‌دهد؛ متغیر انس با قرآن اثر مستقیمی بر تاب‌آوری ندارد، اما اثر غیرمستقیم معناداری از طریق معنای زندگی دارد [۰/۶۹۲، ۰/۵۱۳] $\beta = 0/613$ ، که نقش معنای زندگی به عنوان میانجی را برجسته می‌کند. معنای زندگی نیز هم اثر مستقیم [۰/۱۱۳، ۰/۰۸۵] $\beta = 0/102$ و هم اثر غیرمستقیم [۰/۲۱۶، ۰/۰۳۴] $\beta = 0/122$ بر تاب‌آوری دارد. همچنین، انس با قرآن اثر مستقیم معناداری بر معنای زندگی دارد [۰/۳۴۱، ۰/۰۵۷] $\beta = 0/205$ ، اما اثر غیرمستقیمی وجود ندارد. عدم قرار داشتن صفر در تمام فواصل اطمینان، معناداری آماری اثرات را تأیید می‌کند. این یافته‌ها ساختار مدل میانجی و اهمیت معنای زندگی در رابطه بین انس با قرآن و تاب‌آوری را تأکید می‌کنند.

جدول ۴. شاخص‌های برازش مدل آزمون شده پژوهش

شاخص‌های مربوط به برازش مدل	مقدار به دست آمده	دامنه مورد قبول	نتیجه برازش
مجذور خی	۱/۳۲۵	$3 \leq$	تأیید مدل
خی دو بر درجه آزادی	۱/۳۲۵	$x^2/df < 3$	تأیید مدل
نیکویی برازش	۰/۹۹	$GFI > 0.90$	تأیید مدل
شاخص نیکویی برازش انطباقی	۰/۹۹	$AGFI > 0.90$	تأیید مدل
شاخص برازش مقایسه‌ای	۰/۹۹	$CFI > 0.90$	تأیید مدل
شاخص برازش هنجار شده	۰/۹۸	$NFI > 0.90$	تأیید مدل
خطای ریشه مجذور میانگین تقریب	۰/۰۴۳	$RMSEA \leq 0.10$	تأیید مدل

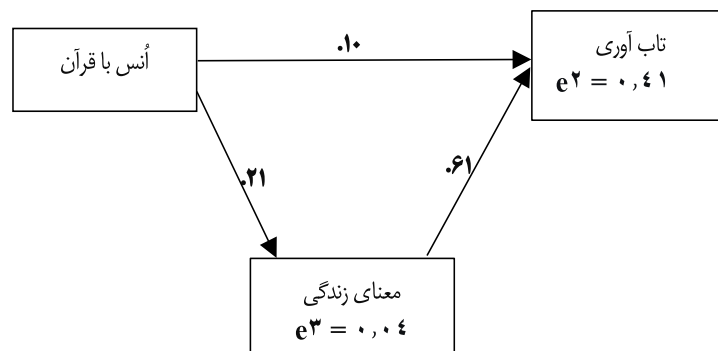
در ارزیابی برازش مدل ساختاری، معیارهای استاندارد موجود در متون معتبر روش‌های کمی و مدل‌یابی معادلات ساختاری هو و بنتلر^۱ (۱۹۹۹)، بایرن^۲ (۲۰۱۳) و کلین^۳ (۲۰۱۵) مبنای عمل قرار گرفت. نتایج حاصل از تحلیل برازش مدل در جدول ۴ خلاصه شده است. بر اساس مقادیر به دست آمده، تمامی شاخص‌ها در دامنه‌های مورد قبول قرار دارند. به طور خاص، شاخص خی دو تقسیم بر درجه آزادی برابر ۱/۳۲۵ محاسبه شد که کمتر از مقدار مرجع ۳ است و نشان از برازش مناسب مدل دارد (بایرن، ۲۰۱۳). همچنین، شاخص GFI برابر با ۰/۹۹، AGFI برابر با ۰/۹۹، CFI برابر با ۰/۹۹ و NFI برابر با ۰/۹۸ به دست آمد که بالاتر از حداقل آستانه پذیرفته شده ۰/۹۰ است (هو و بنتلر، ۱۹۹۹). همچنین، شاخص RMSEA برابر با ۰/۰۴۳ گزارش شد که در محدوده ایده آل (کمتر از ۰/۰۵) قرار دارد و نشان از برازش بسیار خوب مدل دارد (هو و بنتلر، ۱۹۹۹؛ براون و سودک، ۱۹۹۳)^۴؛ بنابراین، مدل تجربی پژوهش دارای برازش مناسبی با داده‌های تجربی است و فرضیه‌های مرتبط با روابط ساختاری درون مدل مورد حمایت قرار گرفتند.

1. Hu, L., & Bentler, P. M.

2. Byrne, B. M.

3. Kline, R. B.

4. Browne, M. W., & Cudeck, R.



شکل ۲: مدل تجربی پژوهش در حالت ضرایب استاندارد

با توجه به شاخص‌های نکویی برازش که در جدول ۴ گزارش شده است، مدل تجربی ارائه شده در شکل ۲ از برازش مطلوبی برخوردار است.

نتیجه‌گیری

هدف پژوهش حاضر بررسی رابطه بین اُنس با قرآن با تاب‌آوری روان‌شناختی پس از طلاق در افراد مطلقه با نقش واسطه‌ای معنای زندگی بود. نتایج حاصل از آزمون نشان داد که اُنس با قرآن رابطه مثبت و معناداری با افزایش معنای زندگی افراد مطلقه دارد. این یافته با مطالعات نورمحمدی (۱۴۰۰)، نجفی ثانی و همکاران (۱۳۹۱)، صف‌آرا و همکاران (۱۳۹۹)، سالم‌ن و لی^۱ (۲۰۱۹)، آدزیم و همکاران (۲۰۲۴) همسو است. نورمحمدی (۱۴۰۰) در پژوهش خود بر نقش عقاید دینی در امیدوار نگه داشتن افراد و ایجاد انگیزه و هدفمندی تأکید کرد و نشان داد که مراجعه به منابع دینی می‌تواند به افراد کمک کند تا در موقعیت‌های دشوار، امید به زندگی را حفظ کنند. آیه شریفه «وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِ رَبِّهِ يَسْلُكُهُ عَذَابًا صَعَدًا» (جن: ۱۷) نشان می‌دهد که دوری از یاد خدا و آموزه‌های دینی می‌تواند انسان را به سوی سختی‌ها و رنج‌های بیشتر سوق دهد و پیوستن به یاد خدا و انس با قرآن می‌تواند به انسان کمک کند تا از این مشکلات نجات یابد و معنا و هدفی برای زندگی پیدا کند. از این رو، اُنس با قرآن به مثابه یکی از ابعاد عقاید دینی، می‌تواند به افراد کمک کند تا معنا و هدفی برای زندگی پیدا کنند این یافته با نظریه معنا درمانی فرانکل (۱۹۶۹) یعنی، جستجوی معنا به عنوان یک مکانیسم مقابله‌ای در برابر استرس همخوانی دارد.

نجفی ثانی و همکاران (۱۳۹۱) نیز نشان دادند که اُنس با قرآن با شادی و ایجاد معنا در زندگی مرتبط است. این موضوع با مدل تاب‌آوری روان‌شناختی فرست (۲۰۲۴) تطبیق دارد؛ یعنی تاب‌آوری نه تنها نتیجه مستقیم مکانیسم‌های مقابله‌ای است، بلکه تحت تأثیر عوامل معنوی و معنای زندگی نیز قرار می‌گیرد. همچنین، صف‌آرا و همکاران (۱۳۹۹) نشان دادند که آموزش مهارت‌های معنوی می‌تواند به افراد کمک کند تا مشکلات هیجانی خود را کاهش دهند و با ایجاد انگیزه و قدرت، به سوی اهداف متعالی پیش روند. سالم‌ن و لی (۲۰۱۹) نیز تأکید کردند که مراجعه به منابع معنوی می‌تواند به افراد در درک بهتر از زندگی و کاهش اضطراب کمک کند. این موضوع با هین و همکاران (۲۰۲۵) همخوانی دارد که نقش دین را در کاهش پیامدهای منفی طلاق گزارش کردند. آدزیم و همکاران (۲۰۲۴) نیز نشان دادند که معنا در زندگی به مثابه یک مهارت مقابله‌ای می‌تواند به افراد کمک کند تا از اوقات خوب لذت ببرند و اوقات بد را تحمل کنند. این نتیجه با عیسی نژاد و علیزاده (۱۳۹۹) هماهنگ است؛ زیرا آنها نشان دادند که استفاده از سبک‌های مقابله‌ای سازگارانه می‌تواند افراد را مستعد رشد پس از آسیب کند.

نتایج مذکور با توجه به نقش قرآن به عنوان یک منبع الهام بخش در جوامع اسلامی، می تواند تبیین شوند. قرائت و تدبر در آیات قرآنی نه تنها به اصلاح باورها و شناخت های منفی ناشی از طلاق کمک می کند (عیسی نژاد و علیزاده، ۱۳۹۹)، بلکه افراد را به بازنگری در اهداف وجودی خود ترغیب می کند. در این چارچوب، معنا در زندگی به عنوان یک «ضربه گیر» در برابر استرس عمل می کند (ملنچوک، ۲۰۲۵) و به افراد مطلقه کمک می دهد تا از تفسیر مثبت تری از رویدادهای زندگی برخوردار شوند. یافته های پژوهش حاضر با مطالعات پیشین هم راستا است و نشان می دهد که انس با قرآن می تواند به افراد مطلقه کمک کند تا معنا و هدفی برای زندگی پیدا کنند، مشکلات هیجانی خود را کاهش دهند و انگیزه و قدرت لازم برای مقابله با چالش های پس از طلاق را کسب کنند. این نتیجه با نظریه معنا درمانی فرانکل (۱۹۶۹) و مدل تاب آوری روان شناختی (فرست، ۲۰۲۴) تلفیق می شود؛ یعنی تاب آوری نه تنها نتیجه مستقیم مکانیسم های مقابله ای است، بلکه تحت تأثیر عوامل معنوی و معنای زندگی نیز قرار می گیرد.

نتایج دیگر پژوهش نشان داد که انس با قرآن رابطه مثبت و معناداری با افزایش تاب آوری روان شناختی پس از طلاق دارد. این یافته با نتایج مطالعات پیشین از جمله پژوهش های پوربرابر و یعقوبی (۱۴۰۰)، کاسن و همکاران^۱ (۲۰۱۲)، مک اینتایر و دانکن^۲ (۲۰۱۳)، لوندمارک و رادوک^۳ (۲۰۲۵)، لیمن و همکاران (۲۰۲۴)، بلد و کازوماک (۲۰۲۴) همسو است. پوربرابر و یعقوبی (۱۴۰۰) در پژوهش خود نشان دادند که معنویت درمانی باعث افزایش تاب آوری و بهبود نگرش فرد نسبت به چالش های زندگی می شود. این موضوع با مدل تاب آوری روان شناختی (فرست، ۲۰۲۴) تطبیق دارد؛ یعنی تاب آوری نه تنها نتیجه مستقیم مکانیسم های مقابله ای است، بلکه تحت تأثیر عوامل معنوی و معنای زندگی نیز قرار می گیرد. کاسن و همکاران (۲۰۱۲) نیز در مطالعه خود به این نتیجه رسیدند که دین داری می تواند به توسعه تاب آوری در افراد در معرض خطر افسردگی کمک کند. این نتیجه با سالمن و لی (۲۰۱۹) همخوانی دارد؛ یعنی معنویت به عنوان مکانیسم مقابله ای ارزشمند در کنار آمدن با استرس عمل می کند. مک اینتایر و دانکن (۲۰۱۳) نیز نشان دادند که افرادی که از مقابله مذهبی مثبت (مانند توسل به خدا) استفاده می کنند، تاب آوری بیشتری نسبت به کسانی که از مقابله منفی استفاده می کنند، دارند. این نتایج را می توان با نقش انس با قرآن در بازسازی نظام معنایی افراد پس از تجربه طلاق تبیین کرد. قرائت و تدبر در آیات قرآن، افزون بر اصلاح باورها و شناخت های منفی ناشی از طلاق، افراد را به بازاندیشی در اهداف، ارزش ها و معنای زندگی ترغیب می کند. (عیسی نژاد و علیزاده، ۱۳۹۹) در چنین فرایندی، معنای زندگی با ایفای نقش یک منبع روان شناختی محافظت کننده، ظرفیت افراد را برای تفسیر سازگارانه تر رویدادهای تنش زا افزایش داده و اثرات منفی استرس را کاهش می دهد (ملنچوک، ۲۰۲۵). این تبیین با آموزه های قرآن کریم نیز همخوانی دارد؛ چنانکه خداوند متعال در آیه ۲۸ سوره رعد می فرماید: «أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ»؛ این آموزه بر نقش یاد خدا در دستیابی به آرامش درونی تأکید دارد؛ آرامشی که می تواند احساس تنهایی و ناامیدی را کاهش داده و سازگاری با چالش های پس از طلاق را تسهیل کند. این فرایند از طریق تقویت مشارکت معنوی، نوع دوستی، سپاسگزاری، بخشش و آرامش درونی، زمینه ارتقای سازگاری روان شناختی افراد را فراهم می کند (صف آرا و همکاران، ۱۳۹۹). یافته های این پژوهش نشان می دهند که انس با قرآن می تواند به افراد مطلقه کمک کند تا آرامش درونی و مقاومت روانی در برابر استرس کسب کنند، از طریق مشارکت معنوی و بخشش، نگرش مثبت نسبت به زندگی را بازسازی کنند و به عنوان یک مکانیسم مقابله ای، از اضطراب و افسردگی ناشی از طلاق کاسته و انگیزه حرکت به سوی اهداف جدید را افزایش دهند.

یافته آخر پژوهش نشان داد که معنای زندگی در رابطه بین انس با قرآن و تاب آوری روان شناختی پس از طلاق در افراد

1. Kasen, S., & et al

2. McIntire, L., & Duncan, R.

3. Lundmark, M., & Raddock, E.

مطلقه نقش واسطه‌ای ایفا می‌کند. این یافته با نتایج مطالعات اکبری و همکاران (۱۳۹۸)، آدزیم و همکاران (۲۰۲۴) همسو است. اکبری و همکاران (۱۳۹۸) در پژوهش خود به این نتیجه رسیدند که دین‌داری و سازه‌های روان‌شناختی مثبت، افراد را در مواجهه با مشکلات زندگی از شرایط مطلوب‌تری از لحاظ معنا و کیفیت زندگی برخوردار می‌کند. این موضوع با نظریه معنا درمانی فرانکل (۱۹۶۹)، یعنی جستجوی معنا به عنوان یک مکانیسم مقابله‌ای در برابر استرس (ملنچوک، ۲۰۲۵) هماهنگ است. این یافته‌ها همچنین با نظریه سیلگمن همخوانی دارد؛ یعنی مراجعه به منابع دینی باعث افزایش امید و خوش‌بینی می‌شود که به نوبه خود به سازگاری بهتر در موقعیت‌های بحرانی کمک می‌کند (حسین‌زاده و همکاران، ۱۳۹۵). در تبیین نقش واسطه‌ای معنای زندگی در رابطه بین اُنس با قرآن و تاب‌آوری روان‌شناختی می‌توان گفت که عوامل مذهبی مانند اُنس با قرآن با تشویق فرد به توکل به خدا، صبر و شکیبایی در مقابل مشکلات و دوری از ناامیدی، به ایجاد دیدگاهی مثبت نسبت به زندگی کمک می‌کنند. این تغییر در شناخت و دیدگاه زندگی، زمینه را برای افزایش خوش‌بینی و پذیرش مثبت تغییرات فراهم می‌کند؛ که یکی از ابعاد کلیدی تاب‌آوری است (هاشمی و همکاران، ۱۴۰۱). آیه شریفه ۴۵ سوره بقره نشان می‌دهد که نماز و صبر به مثابه دو عنصر کلیدی در زندگی مسلمانان، می‌تواند ابزار مؤثری در مقابله با سختی‌های زندگی باشد. این موضوع به افراد کمک می‌کند تا در مواجهه با چالش‌های پس از طلاق، آرامش درونی و استقامت روانی کسب کنند. این دیدگاه می‌تواند خوش‌بینی و سبک تفسیر خوش‌بینانه را در فرد فعال کند، که به طور مستقیم بر رویکردهای مقابله‌ای و رشد شخصی پس از بحران تأثیر می‌گذارد.

از نظر استگر و همکاران (۲۰۰۸)، داشتن معنا در زندگی باعث می‌شود انسان به جای غرق شدن در بدبینی و انزوا، به تلاش و فعالیت بپردازد. این موضوع با مدل تاب‌آوری (فرست، ۲۰۲۴) همخوانی دارد؛ یعنی تاب‌آوری نه تنها به مکانیسم‌های مقابله‌ای بستگی دارد، بلکه تحت تأثیر عوامل معنوی و معنای وجودی نیز قرار می‌گیرد. به اعتقاد فرانکل (۱۹۶۹)، معنا در زندگی به عنوان یکی از منابع مهم سازگاری انسان، نقش اساسی در نحوه مواجهه فرد با شرایط دشوار و بحران‌های زندگی ایفا می‌کند. برخورداری از اهداف و ارزش‌های معنادار، به افراد امکان می‌دهد تا رویدادهای چالش‌برانگیز را در چارچوبی هدفمندتر تفسیر کرده و با حفظ امید و انگیزه، مسیر سازگاری با شرایط جدید را هموار می‌کند (فرانکل، ۱۹۶۹؛ اکبری و همکاران، ۱۳۹۸). نتایج این تحقیق مؤید آن است که اُنس با قرآن از طریق افزایش معنای زندگی، نقش مهمی در تقویت تاب‌آوری روان‌شناختی در افراد مطلقه ایفا می‌کند. این یافته با نظریه‌های موجود در حوزه معنا درمانی هماهنگ است و نشان می‌دهد که عوامل دینی-معنوی می‌توانند به عنوان منابع حمایتی در برابر پیامدهای منفی طلاق عمل کنند؛ بنابراین، برنامه‌های مداخله‌ای مبتنی بر آموزه‌های قرآنی و تقویت معنای زندگی می‌تواند به ارتقاء سلامت روانی افراد مطلقه کمک کنند. یافته‌های مهم به دست آمده از مدل پژوهش حاضر بیانگر این است که اُنس با قرآن (به عنوان یک متغیر مذهبی) از طریق افزایش معنای زندگی، نقش مهمی در تقویت تاب‌آوری روان‌شناختی در افراد مطلقه ایفا می‌کند. این موضوع در شرایطی که افراد مطلقه با تحولات عاطفی، اجتماعی و روانی همچون تنهایی، ناامیدی و کاهش حمایت‌های خانوادگی مواجه هستند، اهمیت بیشتری می‌یابد. برای مثال در آیه ۲۸ سوره رعد آمده است که یاد خداوند و اُنس با قرآن منجر به آرامش درونی می‌شود. بنابراین، تکیه بر این منبع الهام‌بخش می‌تواند به افراد مطلقه کمک کند تا در مواجهه با مشکلات زندگی، احساس حمایت و معنا کنند و کمتر تحت تأثیر تنهایی و ناامیدی قرار گیرند. بر مبنای نتایج به دست آمده از پژوهش حاضر پیشنهاد می‌شود در برنامه‌های مشاوره‌ای و درمانی از اُنس با قرآن به عنوان یک عامل مؤثر در مقابله با آسیب‌های روانی-اجتماعی استفاده شود. این رویکرد نه تنها به کاهش پیامدهای منفی طلاق کمک می‌کند، بلکه می‌تواند در تسهیل سازگاری روانی و افزایش انگیزه و امید فرد نقش داشته باشد. این مداخلات می‌توانند شامل قرائت و تدبر در آیات قرآن، آموزش ذکر و دعا و تمرینات معنوی باشند که به افزایش آرامش درونی و تقویت معنا در زندگی کمک می‌کند.

با توجه به بافت فرهنگی و مذهبی جامعه ایرانی، ضروری است در طراحی برنامه‌های مشاوره‌ای و درمانی به نقش عوامل دینی توجه ویژه‌ای شود. استفاده از این منابع نه تنها با باورهای عمیق فرهنگی افراد هماهنگ است، بلکه باعث افزایش مقبولیت و اثربخشی برنامه‌های آموزشی و درمانی می‌شود. همچنین، برگزاری جلسات گروهی مبتنی بر قرآن فرصتی فراهم می‌کند که افراد ضمن تعامل با یکدیگر از آموزه‌های دینی الهام بگیرند و در مسیر بازسازی زندگی خود قدم بردارند.

نتایج پژوهش حاضر نشان داد که انس با قرآن و معنویت دینی می‌تواند منابعی قدرتمند در ارتقای سلامت روانی و سازگاری با چالش‌های زندگی پس از طلاق عمل باشد؛ بنابراین، طراحی برنامه‌های مشاوره‌ای و درمانی مبتنی بر عوامل دینی، می‌تواند به افزایش کیفیت خدمات روان‌شناختی و تسهیل فرآیند بهبودی افراد مطلقه کمک کند. این رویکرد به‌ویژه در جوامعی با بافت دینی مانند ایران، می‌تواند به‌طور مؤثری به ایجاد محیطی پرمعنا و سالم در سطح فردی و خانوادگی کمک کند.

پژوهش حاضر، مانند دیگر مطالعات تحقیقی، با برخی محدودیت‌های روش‌شناختی و نمونه‌گیری همراه بود. یکی از این محدودیت‌ها، محدود بودن جامعه آماری به افراد مطلقه ساکن در استان البرز است که ممکن است قابلیت تعمیم نتایج به سایر مناطق با شرایط فرهنگی و اجتماعی متفاوت را کاهش دهد. همچنین، روش گردآوری داده‌ها به‌صورت در دسترس، آنلاین و با استفاده از پرسش‌نامه موجب محدودیت در درک عمیق‌تر متغیرهای مورد مطالعه شد؛ زیرا این روش امکان تعامل مستقیم و درک زمینه‌ای از متغیرهای معنوی و روانی را کاهش می‌دهد. همچنین مقطعی بودن مطالعه و عدم پیگیری بلندمدت شرکت‌کنندگان، توانایی بررسی تحولات زمانی در روابط بین انس با قرآن، معنا در زندگی و تاب‌آوری روان‌شناختی را محدود کرده است.

پیشنهادهای پژوهشی

پیشنهاد می‌شود که در مطالعات آتی از جامعه‌های گسترده‌تر و روش‌های تحقیق ترکیبی استفاده شود تا دقت و اعتبار یافته‌ها افزایش یابد و درک عمیق‌تری از نقش عوامل دینی و معنوی در سازگاری روانی افراد مواجه با طلاق حاصل شود.

ملاحظات اخلاقی

پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسندگان تأکید می‌کنند که کلیه اصول اخلاقی در انجام و انتشار این پژوهش رعایت شده است. این موضوع توسط تمامی نویسندگان تأیید شده است.

عدم سوء رفتار علمی

مواردی مانند جعل داده‌ها، تحریف نتایج، سرقت ادبی و هرگونه رفتار غیراخلاقی دیگر در این پژوهش به‌طور جدی پرهیز شده است.

مشارکت نویسندگان

تمامی نویسندگان به‌صورت مساوی در طراحی پژوهش، نگارش مقاله و ویرایش نسخه‌های نهایی مشارکت داشته‌اند.

تعارض منافع

نویسندگان عدم وجود تعارض منافع (Conflict of Interest) را در ارتباط با این پژوهش اعلام می‌کنند. به عبارت دیگر، هیچ‌گونه منافع مالی یا شخصی که بر نتایج تحقیق تأثیرگذار باشد، وجود نداشته است.

حامی مالی

این پژوهش بدون دریافت هرگونه حمایت مالی از سازمان‌های دولتی، تجاری یا غیرانتفاعی انجام شده است.

سپاسگزاری

نویسندگان مقاله از تمامی شرکت‌کنندگان محترم که در انجام این پژوهش نهایت همکاری را با پژوهشگران داشتند، صمیمانه قدردانی می‌کنند.

منابع

- * قرآن کریم (۱۳۷۶). مترجم: مکارم شیرازی، ناصر. تهران: دارالقرآن کریم.
- بشارت، محمدعلی، و حسینی، سیده اسماء (۱۴۰۱). ویژگی‌های روان‌سنجی مقیاس رفتارهای ارتقادهنده سلامت دینی در میان دانشجویان شهر تهران. نشریه دین و سلامت، ۱(۲)، ۵۴-۶۵.
- پوربرابر، فاطمه، و یعقوبی، طاهره (۱۴۰۰). تأثیر معنویت بر تاب‌آوری زنان. نشریه اسلام و سلامت، ۶(۲)، ۵۹-۶۸.
- جعفری، بی‌تا، مطیع، مهدی، و حاجی اسماعیلی، محمدرضا (۱۴۰۱). بررسی رابطه بین سطح امید به زندگی و نشاط درونی خانواده‌ها با قرائت و انس با قرآن در خانواده متعالی. نشریه سبک زندگی اسلامی با محوریت سلامت، ۶(۲)، ۱-۱۰.
- حسین زاده، مهدی، رجبی واسوکلایی، قاسم، موسوی، سید مسعود، پور شرعیاتی، فاطمه، و جوانی، علی (۱۳۹۵). ارتباط انس با قرآن و سلامت روانی در بین دانشجویان دانشکده پیراپزشکی دانشگاه علوم پزشکی تهران. نشریه طب و تزکیه، ۲۵(۱)، ۲۹-۳۶.
- خادمی، علی (۱۳۸۹). رابطه میزان انس با قرآن و الگوی مصرف در میان کارکنان سازمان‌های دولتی شهرستان ارومیه. نشریه روان‌شناسی و دین، ۳(۲)، ۱۰۳-۱۱۸.
- خان جانی، مهدی (۱۴۰۲). پیش‌بینی تاب‌آوری خانواده براساس سبک‌های حل تعارض و ادراک از سلامت خانواده اصلی در زوجین. نشریه روان‌شناسی فرهنگی، ۱۷(۱)، ۲۸۰-۲۹۹.
- خطیب، سید مهدی، آذربایجانی، مسعود، پسندیده، عباس، جان بزرگی، مسعود، و رسول‌زاده طباطبایی، سیدکاظم (۱۴۰۱). تدوین الگوی مفهومی مقابله دینی با استرس براساس قرآن کریم: نظریه داده‌بنیاد. نشریه روان‌شناسی فرهنگی، ۶(۱)، ۴۶-۷۵.
- خوش‌رو رودبارکی، طراوت، قربان پور لقمجانی، امیر، و بلند، حسن (۱۴۰۲). رابطه سرمایه روان‌شناختی با توانمندی خانواده: نقش میانجی معنای زندگی و حمایت اجتماعی ادراک شده. نشریه فرهنگی تربیتی زنان و خانواده، ۱۸(۶۳)، ۱۸۲-۲۱۲.
- شکوهی، مهدی، عبدالله‌زاده، حسن، و محمودی، هیوا (۱۳۹۹). بررسی ویژگی‌های روان‌سنجی نسخه فارسی پرسش‌نامه نیازهای معنوی در بیماران مبتلا به سرطان. نشریه دین و سلامت، ۸(۲)، ۹-۱۸.
- صالح بیگی، زهره، خاتمی ورزنه، ابوالفضل، و فرح‌بخش، کیومرث (۱۴۰۳). شناسایی نقش والدین در سازگاری دختران جوان با طلاق. نشریه فرهنگی تربیتی زنان و خانواده، ۹(۶۶)، ۳۳-۵۱.
- صف‌آرا، مریم، خان بابایی، مینا، و خان بابایی، مینو (۱۳۹۹). تأثیر آموزش مهارت‌های معنوی بر ارتقاء کیفیت زندگی و امید به زندگی مادران دارای کودک کم‌توان ذهنی. نشریه روان‌شناسی افراد استثنایی، ۱۰(۳۷)، ۱۶۱-۱۸۰.
- ظریفی، مجتبی، هنری، حبیب، و بحر العلوم، حسن (۱۳۹۵). ویژگی‌های روان‌سنجی و هنجاریابی نسخه فارسی پرسش‌نامه تاب‌آوری در دانش‌آموزان و دانشجویان ورزشکار و غیر ورزشکار. نشریه مطالعات روان‌شناسی ورزشی، ۵(۱۵)، ۱۳۱-۱۵۰.
- عبسی‌نژاد، امید، و علیزاده، زینب (۱۳۹۹). اثربخشی آموزش تقویت مقابله زوجی بر سازگاری زن‌شویی و راهبردهای مقابله‌ای زوجی. فصل‌نامه پژوهش‌های کاربردی روان‌شناختی، ۱۱(۱)، ۶۷-۸۵.
- فروزنده، الهام، و انتظاری، سمیرا (۱۳۹۹). اثربخشی ذهن‌آگاهی با رویکرد شناختی بر دشواری‌های تنظیم هیجانی و تاب‌آوری زنان مطلقه شهر تهران. نشریه پژوهش‌نامه زنان، ۱۱(۳۱)، ۲۵-۴۲.
- قادری، زهره، صادق‌نیا، مهرباب، و کرمی‌پور، الله‌کرم (۱۴۰۱). نقش تاب‌آوری روانی در رضایت‌مندی از منظر آموزه‌های قرآن کریم. نشریه پژوهش‌های ادینی، ۱۰(۱۹)، ۷۱-۸۲.
- کرد زنگنه، جعفر، و قاسمی‌اردهایی، علی (۱۴۰۲). پیامدهای طلاق برای زنان مطلقه با تأکید بر تفاوت‌های اجتماعی-جمعیتی مرتبط با آن: مطالعه‌ای در شهر اهواز. نامه انجمن جمعیت‌شناسی ایران، ۱۸(۳۵)، ۳۶۳-۳۹۲.
- نجفی ثانی، علیرضا، هاشمی اصل، بی‌بی مرضیه، گلمکانی، ناهید، و جعفرنژاد، فرزانه (۱۳۹۱). بررسی ارتباط انس با قرآن و فعالیت‌های مذهبی با شادمانی در زنان باردار. نشریه زنان، مامایی و نازایی ایران، ۱۵(۴۰)، ۲۴-۳۱.
- نورمحمدی، غلامرضا (۱۴۰۰). نقش معنویت بر سلامت جسمی. نشریه قرآن و طب، ۶(۴)، ۶۲-۷۱.

هاشمی، زهره، آقاجانی هشتجین، طهمورث، و شکرگزار، علیرضا (۱۴۰۱). رابطه بهزیستی معنوی با سلامت روان، تاب‌آوری و امید به زندگی در بیماران قلبی - عروقی بیمارستان جم شهر تهران. نشریه پژوهش در دین و سلامت، ۸ (۳)، ۳۸ - ۵۲.

References

- Adzim, A. F., Badayai, A. R. A., & Zahrin, S. N. A. (2024). The Relationship Between Meaning of Life and Psychological Well-Being among Hufaz in Malang-Jawa Timur-Indonesia. *International Journal of Research and Innovation in Social Science*, 8(17), 75- 86.
- Ahmadi, A., Heidarzadeh, A., Dehghan, M., Safarizadeh, M. H., & Forouzi, M. A. (2023). Spiritual coping strategies: Relationship with physical, anxiety, and depression symptoms of patients with cancer. *Indian Journal of Cancer*, 60(3), 439- 446.
- Blad, M., & Kaczmarek, P. (2024). The Roles of Religion in Building Resilience among Rural Inhabitants: Evidence from a Case Study in Poland. *Rural Theology*, 22(1), 2- 16.
- Browne, M. W., & Cudeck, R. (1993). Alternative ways of assessing model fit. *Sociological Methods & Research*, 21(2), 230- 258.
- Byrne, B. M. (2013). *Structural equation modeling with AMOS: Basic concepts, applications, and programming*. New York, NY: Routledge.
- Connor, K. M., & Davidson, J. R. (2003). Development of a new resilience scale: The Connor-Davidson resilience scale: (CD-RISC). *Depression and Anxiety*, 18(2), 76- 82.
- First, J. M. (2024). Post-traumatic stress and depression following disaster: examining the mediating role of disaster resilience. *Frontiers in public health*. doi: 10.3389/fpubh.2024.1272909
- Frankl VE. (1969). *the will to meaning: Principles and application of Logo therapy*. New York: World Publishing.
- Hine, B., Roy, E. M., Huang, C. Y., & Bates, E. (2025). Fathers' Experiences of Relationship Breakdown Including Post-Separation Abuse and Parental Alienating Behaviours. *Social Sciences*, 14(1), 31. <https://doi.org/10.3390/socsci14010031>
- Hu, L., & Bentler, P. M. (1999). Cutoff criteria for fit indexes in covariance structure analysis: Conventional criteria versus new alternatives. *Structural Equation Modeling*, 6(1), 1- 55.
- Jobst, L. J., Bader, M., & Moshagen, M. (2023). A tutorial on assessing statistical power and determining sample size for structural equation models. *Psychological Methods*, 28(1), 207- 221.
- Kasen, S., Wickramaratne, P., Gameroff, M. J., & Weissman, M. M. (2012). Religiosity and resilience in persons at high risk for major depression. *Psychological medicine*, 42(3), 509- 519.
- Kline, R. B. (2015). *Principles and practice of structural equation modeling*. New York: Guilford Press.
- Kondal, S., Aswal, T., & Das, A. (2024). The bridge between spirituality and psychological well-being with life satisfaction. *International Journal of Science and Research*, 13(6), 351-356.
- Lundmark, M., & Raddock, E. (2025). Religious coping in parenting a child with Down syndrome: A case study. *Archive for the Psychology of Religion*, 48(2), 135- 156.
- Lyman, E. M., Marks, L. D., Dollahite, D. C., Leavitt, C. E., Chamberlain, T. M., & Cooper, C. N. (2024). How Do Religious Women Cope with Marital Conflict and Hardship? *Psychology International*, 6(4), 1040- 1052.
- McIntire, L., & Duncan, R. (2013). Associations among religious coping, daily hassles, and resilience. *Archive for the Psychology of Religion*, 35(1), 101- 117.
- Melnychuk, I. Y. (2025). Peculiarities of spiritual and intellectual growth of the individual in the context of perceiving the meaning of life. *Spiritual and intellectual upbringing and teaching of youth in the XXI century*, - (7), 53- 57.
- Mesrabadi, J., Jafariyan, S., & Ostovar, N. (2013). Discriminative and construct validity of meaning in life questionnaire for Iranian students. *International Journal of Behavioral Sciences*, 7(1), 83- 90.
- Miller, A. A., O'Suilleabháin, P. S., Luchetti, M., Terracciano, A., & Sutin, A. R. (2025). Coping Styles as Mediators Between Purpose in Life and Cognitive Function: A Longitudinal Study. *Research on Aging*, 47(3-4), 240-252.
- Rao, G. P., Koneru, A., Nebhineni, N., & Mishra, K. K. (2024). Developing resilience and harnessing emotional intelligence. *Indian Journal of Psychiatry*, 66(2), 255- 261.
- Sajjad, A., & Thakur, S. (2025). The Role of Resilience in Predicting Marital Adjustment and Psychological Well-

- Being among Married People. *Social Science Review Archives*, 3(1), 214- 223.
- Singh, K., Junnarkar, M., Jaswal, S., & Kaur, J. (2018). *Validation of meaning in life questionnaire in Hindi (MLQ-H). Mental Health, Religion and Culture*. 19(5), 448-458.
- Solovyeva, S. L. (2024). Spiritual orientation of the psychological rehabilitation of combatants. *Neurology Bulletin*, 56(2), 197- 209.
- Steger, M. F., Frazier, P., Oishi, S., & Kaler, M. (2006). The meaning in life questionnaire: assessing the presence of and search for meaning in life. *Journal of counseling psychology*, 53(1), 80- 93.
- Stroebe, W., & Stroebe, M. S. (2021). *Beyond marriage: The impact of partner loss on health. In The emerging field of personal relationships*. London: Routledge.
- Tahvilian, M., Foroozandeh, E., & Banitaba, S. M. (2023). Comparing the Effects of Psychodrama with Cognitive Behavioral Therapy on Psychological Well-being of Women with Marital Conflicts. *Women's Health Bulletin*, 10(1), 23- 31.
- Yoo, H., Johnson, L. N., Wagner, K. N., & Cherry, K. A. (2025). The Associations Between Adverse Childhood Experiences, Shared Religious/Spiritual Practices, and Relationship Satisfaction in Couple Therapy: Sessions 1 Through 6. *Journal of Marital and Family Therapy*, 51(1), e12761.

Semantic Components of "Zawjiyyah (Pairing)" in the Quranic Thought of Ayatollah Khamenei with a Semitic Etymological Approach

Mohammad Hussein Shirzad ^{1✉}, and Mohammad Hassan Shirzad ²

1. Corresponding Author, Department of Islamic Knowledge, University of Mazandaran, Babolsar, Iran.

Email: mh.shirzad@umz.ac.ir  0009-0006-1678-7022

2. Department of Islamic Knowledge, University of Mazandaran, Babolsar, Iran.

Email: h.shirzad@umz.ac.ir  0009-0002-1865-9981

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 5 January 2026

Received in revised form 5 March 2026

Accepted 8 March 2026

Available online 4 April 2026

Keywords:

Zawjiyyah (pairing) in the Quran,
woman in the Quran,
Quranic thought of Ayatollah
Khamenei,
vocabulary of the Quran,
Semitic linguistics,
criticism of Marxism.

ABSTRACT

Objective: "Zawjiyyah (pairing)" is one of the key concepts of *the Holy Quran*, which Ayatollah Seyed Ali Khamenei introduced as the first principle in the charter of women in Islam and in explaining it, he contrasted the Quranic concept of Zawjiyyah with the Hegelian and Marxist dialectics. The aim of this research is to identify the semantic components of Zawjiyyah in the Quranic thought of the martyred Imam of the Revolution by using a Semitic etymology approach and explaining its differences with the Hegelian and Marxist dialectics.

Method: The present study was conducted using a descriptive-analytical method. In the first step, the semantic components of Zawjiyyah were extracted from the statements of Ayatollah Khamenei. Then, these components were analyzed by applying a Semitic etymology approach and examining the uses of the root "Z-W-J" in the Semitic sub-branches and compared with the findings of the first part. Finally, the Quranic concept of Zawjiyyah (pairing) was compared with Hegelian and Marxist dialectics.

Results: The research findings showed that the concept of Zawjiyyah in the Quranic thought of the martyred Imam of the Revolution is composed of five semantic components: "being a pair", "being connected", "being of the same rank", "being different" and "being complementary". The findings of the Semitic etymology also confirmed these components and showed that Zawjiyyah expresses the connection of two elements of the same rank that, despite their differences, complement each other. It also became clear that the Quranic concept of Zawjiyyah (pairing), unlike Hegelian and Marxist dialectics, is not based on hostile contradiction and conflict.

Conclusions: The results of the research indicate that Ayatollah Khamenei's Quranic explanation of the concept of Zawjiyyah is consistent with the findings of the Semitic etymology. Accordingly, the Holy Quran introduces the evolutionary process of the universe not as the result of a conflict between opposites, but rather as the result of the connection, companionship, and mutual evolution of two equal but different elements.

Cite this article: Shirzad, M. H., & Shirzad, M. H. (2026). Recognizing the Semantic Components of "Zawjiyyah (Pairing)" in the Quranic Thought of Ayatollah Khamenei with a Semitic Etymological Approach. *The Islamic Journal of Women and the Family*, 14(1), 27-44. <https://doi.org/10.22034/ijwf.2025.20522.2396>



© Author(s). retain the copyright and full publishing rights.

DOI: <https://doi.org/10.22034/ijwf.2025.20522.2396>

Publisher: Al-Mustafa International University.

Introduction

"Zawjiyyah (pairing)" is one of the fundamental concepts of *the Holy Quran* that Ayatollah Khamenei, the martyred Imam of the Islamic Revolution, introduced as the first principle in the Charter of Women in Islam and in explaining it, presented a different reading from the common philosophical understandings, especially the Hegelian and Marxist dialectics. Regarding this principle, he says: "If we want to formulate a charter from the Islamic perspective about women that has some substance... the first issue that should be included in this charter is the issue of Zawjiyyah" (Khamenei, 2024/12/17). He also states in explaining the position of Zawjiyyah in the system of existence and comparing it with the Hegelian and Marxist dialectics: "Zawjiyyah (pairing) is the exact opposite of contradiction in the Hegelian and Marxist dialectics; that is, the main pillar of this Hegelian dialectic, which Marx later took from him, is contradiction, which is the movement of society, the movement of history, and the movement of humanity resulting from contradiction; that is, there is a thesis and an antithesis, and from the antithesis and thesis, a synthesis is created. In Islam, no [It's not like that]; synthesis does not emerge from the antithesis, [but rather] from Zawjiyyah; it is from Zawjiyyah, from the companionship that the next rank emerges, the next generation emerges, the next movement emerges, the next stage emerges" (Khamenei, 2023/01/04).

Ayatollah Khamenei takes the concept of Zawjiyyah beyond the scope of family relationships and introduces it as the principle governing the system of creation. Therefore, the present study seeks to answer the question of what semantic components the concept of Zawjiyyah in the Quranic thought of Ayatollah Khamenei is based on, by applying a Semitic etymological approach, and what differences this understanding has with Hegelian and Marxist dialectics.

Method

This research was conducted using a descriptive-analytical method. In the first stage, Ayatollah Khamenei's statements about the concept of Zawjiyyah were collected and his view on this concept was explained. In the next stage, the semantic components of Zawjiyyah were analyzed using a Semitic etymology approach. In this stage, the uses of the root "Z-W-J" in the Semitic sub-branches were investigated and the oldest semantic layers of this root were reconstructed. Finally, the findings from the etymological analysis were compared with the view of Ayatollah Khamenei, and then the differences between the Quranic concept of Zawjiyyah and Hegelian and Marxist dialectics were explained.

Results

Analysis of Ayatollah Khamenei's statements shows that the concept of Zawjiyyah is based on five semantic components that together provide a comprehensive picture of this Quranic concept. The first component is "being a pair". From his perspective, Zawjiyyah is realized when

two elements are placed next to each other and leave the individual state (Khamenei, 2013). The second component is "being connected". In this view, the mere presence of two elements is not enough to realize Zawjiyyah, but there must be a connection and relationship between the two (Khamenei, 1991/07/11). The third component is "being of the same rank". From Ayatollah Khamenei's perspective, Zawjiyyah is based on a relationship in which neither party has inherent superiority over the other. Therefore, any attitude based on the superiority of one party is incompatible with the reality of Zawjiyyah (Khamenei, 2013). The fourth component is "being different". This difference refers to biological and psychological characteristics, as well as differences in responsibilities. While emphasizing the unity of the truth of men and women, he recognizes the differences between them and considers these differences to be part of the structure of Zawjiyyah (Khamenei, 1997/10/22).

The last semantic component of Zawjiyyah is "being complementary". Ayatollah Khamenei considers the differences between men and women not to be a source of conflict, but rather a basis for growth and movement towards perfection. In his belief, Zawjiyyah is a bond that doubles the capacity of both parties on the path to excellence and, through mutual complementation, provides the basis for their progress (Khamenei, 2013).

In the next step, findings from the Semitic etymology showed that the root "Z-W-J" is one of the oldest common roots in the Semitic languages, and its remnants can be seen in Hebrew (Klein, 1987), Aramaic Targum (Dalman, 1901; Jastrow, 1903), Syriac (Brun, 1895; Costaz, 2002), Abyssinian (Dillmann, 1865; Leslau, 1991), and North Arabic (Ragheb Isfahani, 1412AH). A study of the uses of "Z-W-J" in the Semitic languages shows that this root consists of five semantic components. First, Zawjiyyah always requires the presence of two elements, and without the realization of "being a pair", the concept of Zawjiyyah cannot be formed. Second, there must be a strong connection between these two elements, because mere proximity does not achieve Zawjiyyah. Third, both parties to the relationship are equal and neither is superior to the other. Fourth, there is a difference and sometimes a kind of conflict between the parties, but this conflict is not a hostile conflict. Fifth, the difference between the parties is complementary in nature; meaning that each of the two parties compensates for the shortcomings of the other and creates a more efficient whole.

Based on this analysis, it can be said that the application of the concept of Zawjiyyah to the relationship between husband and wife is also based on these five components. A man and a woman form a pair; the marital bond connects them to each other; they are equal in terms of human dignity and existential truth; they differ from each other in biological, psychological and legal characteristics; and these differences provide the basis for mutual complementation and strengthening of the family.

Conclusions

The findings of the research show that from the perspective of Ayatollah Khamenei, Zawjiyyah (pairing) consists of five semantic components: being a pair, being connected, being of the same

rank, being different, and being complementary. The etymology of "Z-W-J" in the Semitic languages also confirms these components and shows that Zawjiyyah is a link between two elements of the same rank that, despite their differences, are complementary and cooperative.

In addition, comparing the Quranic concept of Zawjiyyah with Hegelian and Marxist dialectics showed that both theories accept the role of contradiction in the evolutionary movement, but the nature of this contradiction in them is completely different. In Hegelian dialectics, movement is formed on the basis of negation and conflict between thesis and antithesis, and Marx, inspired by this model, considers the evolutionary movement of society and history to be the result of internal contradictions (Motahari, 2009; Motahari, 2011). This is while in Quranic thought, evolution is the result of cooperation and mutual completion, not the result of conflict and mutual negation. Therefore, in the Quranic view, Zawjiyyah is a model for explaining human relationships and the system of creation, in which differences are not the source of conflict, but rather the basis for growth, perfection, and continuity of life.

Author Contributions

All authors participated equally in the design of the study, writing the article, and editing the final versions.

Data Availability Statement

Data are available from the authors upon request.

Acknowledgements

The authors would like to thank all those who supported the scientific and spiritual support of this research, especially the Department of Islamic Knowledge of the University of Mazandaran.

Ethical Considerations

The authors emphasize that all ethical principles have been observed in conducting and publishing this research. This has been confirmed by all authors. Cases such as falsification of data, distortion of results, plagiarism, and any other unethical behavior have been strictly avoided in this study.

Funding

This study was conducted without receiving any financial support from government, commercial, or non-profit organizations.

Conflict of Interest

The authors declare that there are no conflicts of interest in connection with this study. In other words, there were no financial or personal interests that could affect the results of the study.



بازشناسی مؤلفه‌های معنایی «زوجیت» در اندیشه قرآنی حضرت آیت‌الله خامنه‌ای رحمته‌الله علیه با رویکرد ریشه‌شناسی سامی

محمد حسین شیرزاد^۱ ✉، و محمد حسن شیرزاد^۲

۱. نویسنده مسئول، استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران. رایانامه: mh.shirzad@umz.ac.ir

۲. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران. رایانامه: h.shirzad@umz.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	هدف: «زوجیت» از مفاهیم کلیدی قرآن کریم است که حضرت آیت‌الله سید علی خامنه‌ای رحمته‌الله علیه آن را نخستین اصل در منشور زن در اسلام معرفی کرده و در تبیین آن، مفهوم قرآنی زوجیت را در برابر دیالکتیک هگلی و مارکسیستی قرار داده است. هدف این پژوهش، بازشناسی مؤلفه‌های معنایی زوجیت در اندیشه قرآنی امام شهید انقلاب رحمته‌الله علیه با بهره‌گیری از رویکرد ریشه‌شناسی سامی و تبیین تفاوت‌های آن با دیالکتیک هگلی و مارکسیستی است.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۱۵ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۲/۱۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۱۷ تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۱/۱۵	روش پژوهش: پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی انجام شده است. در گام نخست، مؤلفه‌های معنایی زوجیت از بیانات آیت‌الله خامنه‌ای رحمته‌الله علیه استخراج شد. سپس این مؤلفه‌ها با کاربری رویکرد ریشه‌شناسی سامی و بررسی کاربردهای ریشه «ز- و- ج» در زیرشاخه‌های سامی تحلیل و با یافته‌های بخش نخست مقایسه گردید. در پایان، مفهوم قرآنی زوجیت با دیالکتیک هگلی و مارکسیستی مقایسه شد.
کلیدواژه‌ها: زوجیت در قرآن، زن در قرآن، اندیشه قرآنی آیت‌الله خامنه‌ای رحمته‌الله علیه ، مفردات قرآن، زبان‌شناسی سامی، نقد مارکسیسم.	یافته‌ها: یافته‌های پژوهش نشان داد که مفهوم زوجیت در اندیشه قرآنی امام شهید انقلاب رحمته‌الله علیه از پنج مؤلفه معنایی «جفت بودن»، «متصل بودن»، «هم‌رتبه بودن»، «متفاوت بودن» و «مکمل بودن» تشکیل شده است. یافته‌های ریشه‌شناسی سامی نیز همین مؤلفه‌ها را تأیید کرد و نشان داد که زوجیت بیانگر پیوند دو عنصر هم‌رتبه است که با وجود تفاوت، یکدیگر را تکمیل می‌کنند. همچنین روشن شد که مفهوم قرآنی زوجیت، برخلاف دیالکتیک هگلی و مارکسیستی، بر تضاد خصمانه و تنازع استوار نیست.
	نتیجه‌گیری: نتایج پژوهش بیانگر آن است که تبیین قرآنی آیت‌الله خامنه‌ای رحمته‌الله علیه از مفهوم زوجیت با یافته‌های ریشه‌شناسی سامی همخوانی دارد. براین اساس، قرآن کریم روند تکاملی عالم را نه حاصل کشمکش میان اضداد، بلکه نتیجه پیوند، همراهی و تکامل متقابل دو عنصر هم‌رتبه ولی متفاوت معرفی می‌کند.

استناد: شیرزاد، محمد حسین؛ و شیرزاد محمد حسن (۱۴۰۵). بازشناسی مؤلفه‌های معنایی «زوجیت» در اندیشه قرآنی حضرت آیت‌الله خامنه‌ای رحمته‌الله علیه. *پژوهشنامه اسلامی زنان و خانواده*، ۱۴(۱)، ۲۷-۴۴. <https://doi.org/10.22034/ijwf.2025.20522.2396>



مقدمه

حضرت آیت الله سید علی خامنه‌ای رحمته الله علیه، امام شهید انقلاب اسلامی، افزون بر آنکه شخصیتی سیاسی، اجتماعی و فرهنگی است، متفکری برجسته در حوزه علوم و معارف اسلامی به شمار می‌آید (ر.ک.، ولایتی، ۱۳۹۲). اندیشه‌های فقهی، اصولی، حدیثی و تفسیری ایشان همواره مورد توجه محققان حوزوی و دانشگاهی قرار گرفته و الهام بخش آنان بوده است. سخن درباره اندیشه تفسیری آیت الله خامنه‌ای رحمته الله علیه بسیار است (ر.ک.، جمعی از نویسندگان، ۱۴۰۲)؛ آنچه در مقاله حاضر مطرح نظر است، نگرش ایشان درباره منزلت زن در قرآن کریم است که در آثار قلمی و زبانی ایشان نمودی بارز دارد (ر.ک.، خامنه‌ای، ۱۳۹۵). از جمله مفاهیم کلیدی که در این مورد از سوی ایشان بارها اشاره شده و به مثابه یکی از اصول بنیادین قرآن کریم درباره جایگاه زن در خانواده و جامعه معرفی شده است، مفهوم «زوجیت» می‌باشد. رهبر شهید انقلاب رحمته الله علیه، «زوجیت» را نخستین اصل مهم در منشور زن در اسلام دانسته و در این باره می‌فرمود: «اگر ما بخواهیم یک منشوری از دیدگاه اسلام درباره زن تنظیم بکنیم که موادی داشته باشد... اولین موضوعی که در این منشور باید بیاید، مسئله زوجیت است» (خامنه‌ای، ۱۴۰۳/۰۹/۲۷). ایشان در مقام تبیین معنای زوجیت، این مفهوم قرآنی را در تقابل با دیالکتیک هگلی و مارکسیستی نشانده و در این باره فرموده است: «تشکیل خانواده ناشی از یک قانون عام وجود است... آن قانون عبارت است از قانون زوجیت: «سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَ مِمَّا لَا يَعْلَمُونَ» (یس: ۳۶). ... زوجیت، درست نقطه مقابل تضاد در دیالکتیک هگلی و مارکسیست است؛ یعنی رکن اصلی این دیالکتیک هگل که بعد هم مارکس از او گرفته، تضاد است که حرکت جامعه، حرکت تاریخ و حرکت بشری ناشی از تضاد است؛ یعنی تز و آنتی تزی وجود دارد که از آنتی تز و تز، سنتز به وجود می‌آید. در اسلام نه [این طور نیست]؛ سنتز از آنتی تز به وجود نمی‌آید، [بلکه] از زوجیت به وجود می‌آید؛ از زوجیت است، از ملائمت است، از همراهی است که آن رتبه بعدی به وجود می‌آید، نسل بعدی به وجود می‌آید، حرکت بعدی به وجود می‌آید، مرحله بعدی به وجود می‌آید. البته اینها احتیاج به بررسی و کار دارد» (خامنه‌ای، ۱۴۰۱/۱۰/۱۴؛ ر.ک.، خامنه‌ای، ۱۴۰۳/۰۹/۲۷).

رهبر شهید انقلاب رحمته الله علیه پس از آنکه از وجود تفاوت میان مفهوم قرآنی زوجیت و دیالکتیک هگلی و مارکسیستی سخن گفت، محققان را به تأمل بیشتر در این باره فراخواند. برای پاسخ به فراخوان ایشان، در نوشتار حاضر کوشش شد مفهوم قرآنی زوجیت مورد مطالعه قرار گیرد و تمایزهای مفهومی آن با دیالکتیک هگلی و مارکسیستی بررسی و تحلیل شود. در مقاله حاضر به این پرسش اصلی که مفهوم زوجیت در بردارنده چه مؤلفه‌های معنایی^۱ است و نیز چه تفاوت‌های مفهومی با دیالکتیک هگلی و مارکسیستی دارد، پاسخ داده شد. برای پاسخ به این پرسش‌ها، نخست، مؤلفه‌های معنایی زوجیت از بیانات پراکنده رهبر شهید انقلاب رحمته الله علیه در این موضوع استخراج شد. سپس، مؤلفه‌های معنایی زوجیت با کاربردی رویکرد ریشه‌شناسی^۲ مورد کندوکاو قرار گرفت و سرانجام، تمایزهای مفهوم قرآنی زوجیت با دیالکتیک هگلی و مارکسیستی بررسی و تحلیل و برجستگی اندیشه قرآنی در این مورد نشان داده شد.

روش پژوهش

پژوهش حاضر به روش توصیفی - تحلیلی انجام شد؛ در مرحله نخست، بیانات آیت الله خامنه‌ای رحمته الله علیه درباره مفهوم زوجیت گردآوری و دیدگاه ایشان درباره این مفهوم تشریح شد. در مرحله بعد، مؤلفه‌های معنایی زوجیت با بهره‌گیری از رویکرد ریشه‌شناسی سامی مورد واکاوی و تحلیل قرار گرفت. در این مرحله، کاربردهای ریشه «ز-و-ج» در زیرشاخه‌های سامی

1. Semantic Components

2. Etymology

پی‌جویی و قدیم‌ترین لایه‌های معنایی این ریشه بازسازی شد. در پایان نیز یافته‌های حاصل از تحلیل ریشه‌شناسی با دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای رحمته الله علیه مقایسه و سپس تفاوت‌های مفهوم قرآنی زوجیت با دیالکتیک هگلی و مارکسیستی برشمرده شد. ریشه‌شناسی رویکردی شناخته‌شده در زبان‌شناسی تاریخی - تطبیقی^۱ است که قدیم‌ترین و اصیل‌ترین معنای واژه‌ها را در قالب مطالعه مقایسه‌ای میان زبان‌های خویشاوند شناسایی می‌کند و سیر تحولات معنایی آنها را در گذر زمان به بحث می‌گذارد (بوسمان^۲، ۲۰۰۶؛ ۳۸۵؛ کمپبل و میکسکو^۳، ۲۰۰۷، ۵۶-۵۷). براین اساس، برای ریشه‌شناسی مفردات قرآنی باید سه‌گام اساسی برداشته شود: نخست آنکه برای کشف قدیم‌ترین معنای هر واژه، سابقه آن در گذشته‌های دور کاویده شود؛ اگر آن واژه از اصالت سامی برخوردار است، پیشینه آن در زبان‌های نیای سامی پی‌جویی شود و اگر فاقد اصالت سامی است، ریشه‌های آن در زبان‌های ایرانی، یونانی و امثال آنها بازشناخته شود. گام بعد آن است که همزادهای یک واژه قرآنی در زبان‌های خویشاوند عربی همچون عبری، سریانی و گیزی شناسایی و با یکدیگر مقایسه شود. سرانجام آنکه کاربردهای قرآنی آن واژه، با در نظر داشتن نتایج حاصل از گام‌های پیشین تحلیل شود و وجوه معنایی آن در آیات قرآن کریم استخراج گردد.

ادبیات موضوع و چارچوب نظری پژوهش

۱. مؤلفه‌های معنایی زوجیت از منظر آیت‌الله خامنه‌ای رحمته الله علیه

اگرچه تعریف روشنی از زوجیت در آثار حضرت آیت‌الله خامنه‌ای رحمته الله علیه در دست نیست، می‌توان از واکاوی این مفهوم در بیانات ایشان به پنج مؤلفه معنایی دست یافت که در ادامه بررسی می‌شود.

۱-۱. مؤلفه معنایی «جفت بودن»

نخستین مؤلفه معنایی زوجیت که در بیانات رهبر شهید انقلاب رحمته الله علیه اشاره شده است، «جفت بودن» است. این مؤلفه معنایی بارها در منابع معتبر لغوی مورد تأکید قرار گرفته و مدلول اصلی ماده «ز-و-ج» دانسته شده است (ر.ک.، جوهری، ۱۴۰۷ ه.ق، ۳۲۰/۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ ه.ق، ۲۹۱/۲). آیت‌الله خامنه‌ای رحمته الله علیه در همین رابطه می‌فرماید: «زوجیت، دوگونگی نوع انسان و خصوصیات و ویژگی‌هایی که در هر جنسی، متناسب با ویژگی‌های آن جنس دیگر قرار داده شده، برای این است که هر یک از این دو جنس - زن و مرد - بتوانند با آسایشی که در سایه ازدواج، همسری، با هم بودن و توأم بودن به دست می‌آورند، راه را آسان‌تر ببیمایند و بهتر حرکت کنند» (خامنه‌ای، ۱۳۵۶/۱/۱).

همان‌گونه که در بیانات یادشده دیده می‌شود، رهبر شهید انقلاب رحمته الله علیه زوجیت را «دوگونگی نوع انسان» خوانده و در تبیین آن از تعبیر «با هم بودن» و «توأم بودن» استفاده کرده است. براین اساس، از منظر ایشان مفهوم «زوج» زمانی تحقق می‌یابد که دو چیز در کنار هم قرار گیرند و از فرد بودن خارج شوند. در همین باره، ایشان تصریح می‌کند که خدای متعال نیز زندگی مشترک و مزدوج را برای انسان‌ها می‌پسندد: «خداوند متعال از زن و مرد تنها خوشش نمی‌آید... خدای متعال از زندگی مشترک و مزدوج خوشش می‌آید» (خامنه‌ای، ۱۳۹۲، ۲۸).

۲-۱. مؤلفه معنایی «متصل بودن»

دومین مؤلفه معنایی زوجیت که در بیانات آیت‌الله خامنه‌ای رحمته الله علیه دیده می‌شود، «متصل بودن» است. ایشان در همین باره فرمود: «اصل قضیه این است که باید کانون خانواده به وجود بیاید؛ اسلام این را خواسته است. شما یک دختر از جایی و یک پسر از جای دیگری می‌آیید و با یکدیگر آشنا و متصل می‌شوید؛ یک خانواده به وجود می‌آید... با این کلمات عقدی که می‌خوانیم - که یک امر اعتباری است - یک علقه اعتباری بین شما به وجود می‌آید. باید همه همّت دختر و پسر این باشد

1. Historical-Comparative Linguistics

2. Bussmann, H.

3. Campbell, L., & Mixco, M.

که این را حفظ کنند ... هم دختر و هم پسر سعی کنند که این علقه زوجیت را حفظ کنند» (خامنه‌ای، ۱۳۷۰/۴/۲۰؛ ر.ک.، خامنه‌ای، ۱۳۹۲، ۶۴).

با توجه به بیانات مذکور، رهبر شهید انقلاب رحمته‌الله «پیوستگی» و «اتصال» را از مؤلفه‌های قوام‌بخش زوجیت می‌داند. استفاده از تعبیر «علقه» که وام‌واژه‌ای عربی در زبان فارسی و به معنای «پیوستگی» و «رابطه» است، قرینه‌ای دیگر بر همین مطلب است (انوری، ۱۳۸۲، ۵۰۷۲/۵؛ ر.ک.، راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ه.ق، ۵۷۹-۵۸۰؛ فیروزآبادی، ۱۴۲۶ ه.ق، ۹۱۰-۹۱۱). برای این اساس، از انضمام مؤلفه معنایی دوم به مؤلفه معنایی نخست، این‌گونه برداشت می‌شود که از منظر آیت‌الله خامنه‌ای رحمته‌الله، زوجیت نه فقط محصول حضور دو عنصر بلکه محصول اتصال و پیوستگی آن دو به یکدیگر است.

۱-۳. مؤلفه معنایی «هم‌رتبه بودن»

سومین مؤلفه معنایی که از واکاوی بیانات حضرت آیت‌الله خامنه‌ای رحمته‌الله به دست می‌آید، مؤلفه «هم‌رتبه بودن» در زوجیت است؛ یعنی جفتی که به یکدیگر می‌پیوندند، هم‌پایه و هم‌رتبه‌اند و یکی بر دیگری تفوق ندارد. ایشان در این باره می‌فرماید: «شما ببینید این آیه شریفه چه می‌فرماید: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا ...» (روم: ۲۱) ... [یعنی زوجین] جنس جداگانه‌ای نیستند، در دو رتبه جداگانه نیستند؛ همه یک حقیقتند، یک جوهر و یک ذاتند» (خامنه‌ای، ۱۳۷۶/۰۷/۳۰). همچنین ایشان فرمود: «ما دیده بودیم که گاهی مرد، زن را موجود درجه دو حساب می‌کرد، اما موجود درجه دو نداریم؛ هر دو [زن و مرد] مثل هم هستند، هر دو از حقوق برابری ... برخوردارند. باید مثل دو نفر شریک، مثل دو نفر رفیق، در خانه با هم زندگی کنند» (خامنه‌ای، ۱۳۹۲، ۸۷).

۱-۴. مؤلفه معنایی «متفاوت بودن»

چهارمین مؤلفه معنایی زوجیت که در بیانات رهبر شهید انقلاب رحمته‌الله دیده می‌شود، «متفاوت بودن» است. این تفاوت، ناظر به ویژگی‌های جنسی و زیست‌شناختی، ویژگی‌های روحی و روان‌شناختی و ناظر به حقوق و تکالیف زوجین است. ایشان درباره تفاوت‌های جنسی میان زن و مرد می‌فرماید: «زوجیت و دو جنسی در طبیعت بشر، برای هدف بزرگی است. آن هدف، عبارت است از سکون و آرامش، تا شما در کنار جنس مخالف خودتان در درون خانواده ... آرامش پیدا کنید» (خامنه‌ای، ۱۳۷۶/۰۷/۳۰). ایشان در این بیانات به سه نکته کلیدی اشاره کرده است: نخست آنکه تعبیر «دو جنسی» را هم‌ارز با «زوجیت» قرار داده است؛ دیگر آنکه هدف از کنار هم قرار گرفتن دو جنس را سکون و آرامش برای هر دو دانسته و سوم اینکه تشکیل خانواده و سکون منبث از آن را برآمده از اتصال دو جنس مخالف با یکدیگر دانسته است.

حضرت آیت‌الله خامنه‌ای رحمته‌الله درباره تفاوت‌های روحی و روان‌شناختی زن و مرد بیان می‌کند: «خدای متعال طبیعت زن را ظریف قرار داده است ... روح زن چون لطیف‌تر است، احتیاج به آرامش بیشتری دارد. او نیاز به آسایش و تکیه کردن به یک جای مطمئن دارد. این تکیه‌گاه کیست؟ او شوهر است. خدا اینها را این‌طور کنار هم قرار داده است» (خامنه‌ای، ۱۳۹۲، ۹۳). ایشان همچنین درباره تفاوت‌های زن و مرد از حیث وظایفی که بر دوش دارند، می‌فرماید: «... جنس جداگانه‌ای نیستند، در دو رتبه جداگانه نیستند؛ یک حقیقتند، یک جوهر و یک ذاتند. البته در بعضی از خصوصیات، با هم تفاوت‌هایی دارند؛ چون وظایفشان دو تاست» (خامنه‌ای، ۱۳۷۶/۰۷/۳۰). در این بیانات به دو نکته مهم اشاره شده است: نخست آنکه زن و مرد هم‌رتبه یکدیگرند و از یک جوهر و ذات مشترک برخوردارند (نقطه اشتراک زن و مرد)؛ و دیگر آنکه زن و مرد از حیث وظایف و تکالیفی که بر عهده دارند و به تبع آن، از حیث حقوق و انتظاراتی که از یکدیگر دارند، با هم متفاوت‌اند (نقطه افتراق زن و مرد). از مذاقه در بیانات یادشده پیداست که زوجیت، مؤلفه معنایی چهارمی نیز دارد و آن، وجود تفاوت میان دو عنصری است که در کنار هم قرار می‌گیرند. برای این اساس، از انضمام مؤلفه معنایی چهارم به مؤلفه‌های معنایی پیشین به دست می‌آید که از منظر رهبر شهید انقلاب رحمته‌الله، زوجیت محصول اتصال و پیوستگی میان دو عنصری است که در عین هم‌رتبه بودن، با

یکدیگر متفاوت‌اند؛ چه از لحاظ جنسی و زیست‌شناختی، چه از لحاظ روحی و روان‌شناختی و چه از لحاظ حقوق و تکالیف.

۱-۵. مؤلفه معنایی «مکمل بودن»

پنجمین مؤلفه معنایی زوجیت که از بیانات آیت‌الله خامنه‌ای رحمته الله علیه به دست می‌آید، «مکمل بودن» است؛ یعنی تفاوت‌های زن و مرد به جای آنکه به تعارض و تنازع میان آنان بینجامد زمینه‌ای برای وفاق و رفع نقصان‌ها و کاستی‌های آنان شناخته می‌شود. ایشان در همین رابطه می‌فرماید: «خدای متعال زن و مرد را زوج آفریده؛ یعنی مکمل یکدیگر» (خامنه‌ای، ۱۴۰۳/۰۹/۲۷). همچنین می‌فرماید: «مهم‌ترین فایده و هدف ازدواج، عبارت است از تشکیل خانواده. نفس این علقه زوجیت و تشکیل یک‌واحد جدید، مایه آرامش زن و مرد و مایه کمال و اتمام شخصیت آنهاست. بدون آن، هم زن و هم مرد ناقصند» (خامنه‌ای، ۱۳۹۲، ۴۰).

شایان ذکر است که براساس بیانات رهبر شهید انقلاب رحمته الله علیه، جنبه مکملی زوجیت، هم ناظر به ابعاد مادی و دنیوی و هم ناظر به ابعاد معنوی و اخروی است. ایشان درباره اینکه زن و مرد چگونه یکدیگر را از حیث مادی و دنیوی تکمیل می‌کنند، می‌فرماید: «اسلام مرد را قوام و زن را ریحان می‌داند. این نه جسارت به زن است، نه جسارت به مرد. نه نادیده گرفتن حق زن است و نه نادیده گرفتن حق مرد؛ بلکه درست دیدن طبیعت آنهاست. ترازوی آنها هم اتفاقاً برابر است؛ یعنی وقتی جنس لطیف و زیبا و عامل آرامش و آرایش معنوی محیط زندگی را در یک کفه می‌گذاریم و این جنس مدیریت و کارکرد و محل اعتماد و اتکا بودن و تکیه‌گاه بودن برای زن را هم در کفه دیگر ترازو می‌گذاریم، این دو کفه با هم برابر می‌شود. نه آن بر این ترجیح دارد و نه این بر آن» (خامنه‌ای، ۱۳۹۲، ۸۸). از این بیانات استفاده می‌شود که گرچه زن و مرد با هم تفاوت‌های بارزی دارند، این تفاوت‌ها نه تنها باعث جدایی آنان از یکدیگر نمی‌شود، بلکه آن دو را تکمیل کرده و در رسیدن به آرامش یاری می‌کند؛ زن از سویی با مهربانی، امانت‌داری و مهیا کردن محیط خانه، به مرد آرامش می‌بخشد و از سوی دیگر، مرد به واسطه قدرت جسمانی و فعالیت‌های اقتصادی، اسباب آرامش و سعادت زن را فراهم می‌کند.

ایشان همچنین درباره اینکه زن و مرد چگونه یکدیگر را از حیث معنوی و اخروی تکمیل می‌کنند، می‌فرماید: «زوجیت... برای این است که هر یک از این دو جنس - زن و مرد - بتوانند با آسایشی که در سایه ازدواج، همسری، باهم بودن و توأم بودن به دست می‌آورند، راه را آسان‌تر ببیمایند و بهتر حرکت کنند؛ یعنی ازدواج و همسر یک‌وسيله است برای پویندگی بهتر این راه، حرکت بهتر در این راه. وقتی که فاطمه زهرا علیها السلام به همسری علی بن ابی طالب علیه السلام درمی‌آید، این به این معنا نیست که علی بن ابی طالب علیه السلام حالا [باید] یک بخشی از نیروی خود را... اختصاص بدهد به یک موجودی در برابر خدا، به نام همسر؛ نه، بلکه به این معنا است که این نیرویی را که تاکنون در راه خدا مصرف می‌کرده، باز هم همچنان در راه خدا مصرف کند، منتها با کمک یک‌انسان پوینده‌ی جوینده‌ی دیگری که او نیز برای خدا و در راه خداست و او نیز همه انرژی‌های خود را در راه خدا مصرف می‌کرده؛ تا ضریب این دو جریان فردی، یک جریان جمعی با کاربرد بیشتر را به وجود بیاورد» (خامنه‌ای، ۱۳۵۶/۰۱/۱۱؛ ر.ک.، خامنه‌ای، ۱۳۹۲، ۱۰۶-۱۱۱). رهبر شهید انقلاب رحمته الله علیه در این بیانات، زوجیت را ابزاری برای پویندگی بهتر و پربارتر در مسیر بندگی خدای متعال می‌داند و دلیل آن را انضمام دو نیرو به یکدیگر، رفع خلأها و تکمیل کاستی‌های متقابل در این مسیر معرفی می‌کند.

از انضمام مؤلفه معنایی پنجم به سایر مؤلفه‌های معنایی زوجیت به دست می‌آید که از منظر آیت‌الله خامنه‌ای رحمته الله علیه، زوجیت محصول اتصال میان دو عنصر هم‌رتبه است که در عین متفاوت بودن، یکدیگر را تکمیل می‌کنند. براین اساس، تفاوت‌های زن و مرد به جای آنکه به تعارض و کشمکش میان آن دو بینجامد، زمینه‌ای برای وفاق میان آنان و تکمیل یکدیگر شناخته می‌شود.

۲. مؤلفه‌های معنایی زوجیت با رویکرد ریشه‌شناسی سامی

۲-۱. پی‌جویی قدیم‌ترین معنای «ز-و-ج»

در پی‌جویی قدیم‌ترین نشان ریشه «ز-و-ج»، دو دیدگاه مطرح است که عبارتند از: اول) «ز-و-ج»؛ وام‌واژه‌ای با اصالت یونانی: بیشتر محققان معتقدند که «ز-و-ج» اصلی یونانی دارد که نخست به زیرشاخه آرامی و سپس به دیگر زیرشاخه‌های سامی راه یافته است. اینان «ز-و-ج» را مأخوذ از واژه یونان ζεύγος (zévgos) به معنای «یوغ» و «جفت» می‌دانند که خود برگرفته از واژه یونانی ζεύγνυμι (zévgnymi) به معنای «به هم پیوستن»، «به هم بستن»، «جفت کردن» و سپس «ازدواج کردن» است (جفری^۱، ۱۹۳۸، ۱۵۴-۱۵۵؛ فرنکل^۲، ۱۹۶۲، ۱۰۶-۱۰۷). یونانیان به این دلیل «یوغ» را ζεύγος (zévgos) می‌خواندند که با این ابزار، یک جفت حیوان را از ناحیه سر یا گردن به هم می‌بستند (وبستر^۳، ۱۹۱۶، ۱۱۰۶). از دیگر واژه‌های یونانی که برگرفته از همین ریشه است، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد (وارتن^۴، ۱۸۹۰، ۵۴؛ لیدل و اسکات^۵، ۱۹۹۶، ۷۵۳-۷۵۴):

– ζεύγμα (zévgma) به معنای «آنچه دو چیز را به هم وصل می‌کند»؛

– ζευγίτης (zevgítis) به معنای «دو به دو به هم وصل شده»؛

– ζευγίς (zevgís) به معنای «طناب» و «ریسمان» (وسیله‌ای که دو چیز را به هم وصل می‌کند)؛

– ζευγώνω (zevgóno) به معنای «به هم وصل کردن»، «جفت کردن» و «بستن یوغ».

دوم) «ز-و-ج»؛ واژه‌ای با اصالت آفرآسیایی^۶: برخلاف دیدگاه پیشین که خاستگاه «ز-و-ج» را بیرون از فضای سامی پی‌جویی می‌کند، باید به دیدگاهی اشاره کرد که سابقه این واژه را به زبان نیای آفرآسیایی می‌رساند (ر.ک.، بوسمان، ۲۰۰۶، ۲۸-۲۹؛ بومهارد^۷، ۲۰۱۴، ۴-۷). در همین رابطه، اورل و استولبوا براساس کاربردهای سامی و عبری، واژه‌ای ثنایی را بازسازی کرده‌اند که 3Vg به معنای «متصل کردن»، «به هم پیوستن» و سپس «ازدواج کردن» است (اورل و استولبوا^۸، ۱۹۹۵، ۵۴۸).

قضاوت درباره اینکه کدام دیدگاه صحیح‌تر است، نیازمند مجالی دیگر است، اما می‌توان گفت که قدر مشترک دیدگاه‌های یادشده آن است که قدیم‌ترین معنای «ز-و-ج»، «اتصال» و «به هم پیوستگی» است و سپس از آن، معانی ثانوی همچون «یوغ»، «جفت» و «ازدواج کردن» پدید آمده است.

۲-۲. معنای «ز-و-ج» در زیرشاخه‌های سامی

«ز-و-ج» از کهن‌ترین ریشه‌های ثلاثی است که بازمانده‌های آن در نیمی از زیرشاخه‌های سامی دیده می‌شود (ر.ک.، لیپینسکی^۹، ۱۹۹۷، ۴۷-۸۵؛ هونرگارد و روبین^{۱۰}، ۲۰۱۱، ۲۵۹-۲۷۸). از جمله این زیرشاخه‌ها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: اول) زیرشاخه کنعانی: زبان شاخص در این زیرشاخه، عبری است. براساس تحقیقات زبان‌شناسان، نشانی از کاربرد «ز-و-ج» در زبان عبری کتاب مقدس^{۱۱} در دست نیست و نخستین کاربردهای این واژه را می‌توان در عبری پساکتاب مقدس سراغ گرفت. برای مثال:

1. Jeffery, A.
2. Fraenkel, S.
3. Webster, N.
4. Wharton, E. R.
5. Liddell, H. G., & Scott, R.
6. Afro-Asiatic
7. Bomhard, A. R.
8. Orel, V., & Stolbova, O.
9. Lipinski, E.
10. Hoobler, D., & Hoobler, T.
11. Biblical Hebrew

- عبری پساکتاب مقدس: واژه זוג (zug) - معادل «زوج» عربی - به معنای «جفت» (در مقابل طاق) و سپس «زن و شوهر» (به صورت مجموعی)؛
- عبری پساکتاب مقدس: واژه זוג (zug) و זוגה (zugāh) - معادل «زوج» عربی - به معنای «همسر» (چه زن و چه شوهر، به صورت انفرادی)؛
- عبری پساکتاب مقدس و عبری نو^۱: واژه זוג (zvg) به معنای «به هم وصل شدن»، «جفت شدن» و «با هم جور بودن»؛
- عبری نو: واژه זוג (zugī) به معنای «عدد زوج» (ر.ک.، لوی^۲، ۱۸۸۳، ۵۱۷/۱-۵۱۹؛ کلاین^۳، ۱۹۸۷، ۱۹۵).
- دوم) زیرشاخه آرامی: ریشه «ز- و- ج» کاربردی چشمگیر در زیرشاخه آرامی دارد. برای مثال:
- آرامی ترگوم: واژه זוג (zāvag) و זוג (zəvag)، هر دو به معنای فعلی «به هم پیوستن»، «به هم متصل شدن»، «جفت شدن»، «با هم جور شدن» و سپس «ازدواج کردن». نیز این واژگان، بر اثر کاهش در دامنه معنایی، گاه بر نوع خاصی از پیوستگی و اتصال دلالت دارند و آن، «به هم پیوستن دو امر متضاد و مخالف» و سپس «به یکدیگر هجوم بردن/ با هم جنگیدن» است؛
- آرامی ترگوم: واژه זוג (zug) و זוגה (zugā) - معادل «زوج» عربی - به معنای اسمی «جفت» (در مقابل طاق)، «زن و شوهر» (به صورت مجموعی) و نیز «قیچی» (یعنی، ابزاری که از اتصال یک جفت تیغه ساخته می‌شود)؛
- آرامی ترگوم: واژه זוג (zeveg) و זוג (zevevg)، هر دو به معنای «ازدواج» (ر.ک.، دالمان^۴، ۱۹۰۱، ۱۱۸؛ جسترو^۵، ۱۹۰۳، ۳۸۳/۱-۳۸۴)؛
- آرامی فلسطینی - یهودی: واژه זוג (zog) به معنای «جفت»، «همسر» و «قیچی» (سوکولوف^۶، ۱۹۹۲، ۱۷۳؛ هوفتیزر و یونگلینگ^۷، ۱۹۹۵، ۶۰۸)؛
- سریانی: واژه‌های זוג (zawweg)، זוג (azweg) و זוג (ezdawag) - به ترتیب، معادل باب‌های تفعیل، افعال و افتعال در زبان عربی - به معنای «به هم پیوستن»، «به هم متصل شدن»، «متحد شدن»، «جفت شدن» و «ازدواج کردن»؛
- سریانی: واژه זוג (zawgā) - معادل «زوج» عربی - به معنای «یوغ»، «ارابه‌ای که با دو اسب حرکت می‌کند»، «جفت»، «زن و شوهر» (به صورت مجموعی) و «گفو/ هم پایه/ هم‌رتبه»؛
- سریانی: واژه זוג (bar zawgā) به معنای «شوهر» و «همدم/ همنشین (مذکر)»؛
- سریانی: واژه זוג (bart zawgā) به معنای «زن» و «همدم/ همنشین (مؤنث)»؛
- سریانی: واژه זוג (ܕܪܓܝܪܝܬܐ) به معنای «درگیر شدن در جنگ» (ر.ک.، برون^۸، ۱۸۹۵، ۱۲۵؛ پین اسمیت^۹، ۱۹۰۳، ۱۱۱/۱-۱۱۲؛ ییننگز^{۱۰}، ۱۹۲۶، ۶۴؛ کوستاز^{۱۱}، ۲۰۰۲، ۸۵)؛
- مندایی: واژه zaua به معنای «جفت»، «همسر» (چه زن و چه شوهر، به صورت انفرادی)، «همنشین» و «مصاحب» (دراور و ماتسوخ^{۱۲}، ۱۹۶۳، ۱۵۷).

1. New Hebrew
2. Levy, J.
3. Klein, E.
4. Dalman, G.
5. Jastrow, M.
6. Sokoloff, M.
7. Hoftijzer, J., & Jongeling, K.
8. Brun, S.
9. Payne Smith, R.
10. Jennings, W.
11. Costaz, L.
12. Drower, E. S., & Macuch, R.

سوم) زیرشاخه حبشی: زبان شاخص در این زیرشاخه، گعزی است. پی‌جویی «ز- و- ج» در این زبان سامی، نشان از کاربرد گسترده آن در منطقه حبشه دارد. برای مثال:

- گعزی: واژه zawaga - معادل «زَوَج» در زبان عربی - به معنای فعلی «برابر بودن»، «هم‌پایه بودن» و «هم‌رتبه بودن»؛
- گعزی: واژه tazāwaga - معادل «تَزَوَّج» در زبان عربی - به معنای فعلی «شبیه بودن»، «برابر بودن»، «جفت بودن» و «همنشین بودن»؛

- گعزی: واژه zəwwug به معنای وصفی «شبیه»، «برابر» و «هم‌رتبه»؛

- گعزی: واژه zawg - معادل «زَوَج» در زبان عربی - به معنای اسمی «جفت»، «مصاحب» و «همنشین» (ر.ک.، دیلمان^۱، ۱۸۶۵، ۱۰۶۱؛ لسلو^۲، ۱۹۹۱، ۶۴۵-۶۴۶).

چهارم) زیرشاخه عربی شمالی: در زبان‌شناسی سامی، «عربی شمالی»^۳ اصطلاحی در برابر «عربی جنوبی»^۴ است. «عربی شمالی» که قرآن کریم بدان نازل شده است، زیرشاخه‌ای است که گویش‌های گوناگون مناطق حجاز و نجد در شمال شبه‌جزیره عربستان را دربرمی‌گیرد و «عربی جنوبی» زیرشاخه‌ای است که گویش‌های گوناگون منطقه یمن در جنوب شبه‌جزیره عربستان - همچون معینی، سبایی و قتبانی - را شامل می‌شود. میان این دو، تفاوت‌های بارزی وجود دارد و از حیث واژگان و قواعد دستوری، متمایزند (اولیری^۵، ۱۹۲۳، ۱۶-۱۸؛ گری^۶، ۱۹۷۱، ۵-۶؛ مسکاتی^۷، ۱۹۸۰، ۱۳-۱۴؛ ر.ک.، جمحی، ۱۳۹۴ ه.ق، ۱۱/۱). پس از گسترش اسلام در منطقه یمن، مردم آن سامان، زبان مادری خود را وانهادند و به عربی شمالی تغییر زبان دادند (ولفنزن، ۱۹۲۹، ۱۶۷-۱۶۸، ۲۳۰؛ بروکلان، ۱۹۷۷، ۲۸-۳۲؛ ر.ک. پاکتچی و افراشی، ۱۳۹۹، ۹۱-۹۲). با این مقدمه باید گفت، نشانی از کاربرد «ز- و- ج» در زیرشاخه عربی جنوبی در دست نیست و فقط می‌توان کاربردهای آن را در عربی شمالی سراغ گرفت. برای مثال،

«زَوَج» (جمع: أزواج)، هم به معنای «جفت» - خلاف طاق - و هم به معنای «قرین» و «همراه»: همان‌طور که عالمان لغت گفته‌اند، هم به مجموع دو عنصری که در کنار هم قرار دارند، «زَوَج» اطلاق می‌شود و هم به هر یک از دو عنصری که قرین و همراه یکدیگرند و یک جفت را شکل می‌دهند، «زَوَج» گفته می‌شود که در این صورت، به مجموع آن دو «زَوَجان» می‌گویند (جوهری، ۱۴۰۷ ه.ق، ۳۲۰/۱؛ ابن سیده، ۱۴۲۱ ه.ق، ۵۲۵/۷؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ ه.ق، ۲۹۱/۲-۲۹۲). برای مثال در آیات شریفه «... قُلْنَا اخْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ...» (هود: ۴۰) و «وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى» (نجم: ۴۵)، هر یک از دو جنس مذکر و مؤنث، «زَوَج» و مجموع آن دو «زَوَجین» خوانده شده‌اند. به گفته عالمان لغت، اصل در «زوجیت» آن است که دو عنصر، قرین یکدیگر باشند و یک جفت را شکل دهند؛ خواه آن عناصر واجد جنسیت باشند (نظیر زن و مرد) یا فاقد جنسیت (مانند لنگه‌های یک جفت کفش)، و خواه مانند یکدیگر باشند (نظیر دو چشم) یا ضد یکدیگر (مانند شب و روز) (ر.ک.، راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ه.ق، ۳۸۴؛ فیومی، بی‌تا، ۲۵۸/۱).

«زَوَج»، به معنای «صنف و گونه از هر چیز»: عالمان لغت معتقدند که چون هر صنف، متشکل از اجزای همانند و یکسان است، «زَوَج» خوانده می‌شود. برای مثال، ابن سیده واژه «زَوَج» در آیه «... وَأُنْبِتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ» (حج: ۵) را به معنای «نوع» و «صنف» دانسته (ابن سیده، ۱۴۲۱ ه.ق، ۵۲۶/۷)، و راغب اصفهانی واژه «أزواج» در آیه «... وَأُنْزِلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْ نَبَاتٍ شَتَّى» (طه: ۵۳) را به معنای «انواع» و «اصناف» می‌داند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ه.ق، ۳۸۵).

1. Dillmann, A.

2. Leslau, W.

3. North Arabic

4. South Arabic

5. O' Leary, De L.

6. Gray, L.

7. Moscati, S.

(ج) هم‌رتبه بودن: از کاربردهای «ز- و- ج» به دست می‌آید که فقط از اتصال دو عنصر به یکدیگر، زوجیت شکل نمی‌گیرد. «زوج» مرهون پیوند میان دو عنصری است که قرین، هم‌رتبه و برابرند و هیچ‌کدام بر دیگری استیلا ندارد. به همین دلیل است که در زبان‌های سامی، رابطه «پدر- پسری»، «ارباب- رعیتی» یا «خدای متعال- بندگانش» در قالب زوجیت تصویر نمی‌شود.

(د) متفاوت بودن/ متضاد بودن: مؤلفه معنایی «تفاوت» و «تضاد»، آن هم به شکلی محدود، فقط در زبان‌های عربی، آرامی، ترگوم و سریانی دیده می‌شود. باید توجه داشت که از جمله مهم‌ترین مؤلفه‌های معنایی زوجیت که از نظرها دور مانده، وجود تفاوت و حتی تضاد میان دو عنصری است که به یکدیگر پیوند خورده‌اند. چنانکه پیش‌تر گذشت، برخی از لغویان باریک‌بین - همچون راغب اصفهانی و فیومی- نیز به وجود این مؤلفه معنایی در «ز- و- ج» توجه داشته و

مثال‌هایی چون «شب و روز» و «جنس نر و ماده» را در همین رابطه مطرح کرده‌اند (ر.ک.، راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ه.ق، ۳۸۴؛ فیومی، بی‌تا، ۸/ ۲۵۸).

ه) مکمل بودن: از مذاقه در کاربردهای «ز- و- ج» به دست می‌آید که رابطه تضاد بین طرفین زوجیت، از جنس تضاد مکملی است؛ بدین معنا که تفاوت‌های موجود میان آن دو، به جای آنکه باعث انهدام رابطه یا آسیب دیدن طرفین شود، زمینه‌ای برای وفاق میان آنان و تکمیل یکدیگر شناخته می‌شود. در نتیجه، تفاوت‌های موجود میان طرفین زوجیت به گونه‌ای است که یکی به نفع دیگری کنار گذاشته نمی‌شود بلکه حضور آن دو در کنار یکدیگر کارآمد و ثمربخش است. برای نمونه، «شب و روز» با وجود تفاوت‌های بارزی که دارند، مکمل یکدیگرند و تصور حضور یکی بدون دیگری، سخت و طاقت‌فرسا است. مبتنی بر آنچه گذشت، می‌توان «زوجیت» را براساس یافته‌های ریشه‌شناسی سامی، چنین بازشناخت: «پیوند میان دو عنصر هم‌رتبه که با هم تضاد مکملی دارند».

از جمله مفاهیم بر ساخته از ریشه «ز- و- ج» که به وضوح، حاوی هر پنج مؤلفه معنایی یاد شده است، مفهوم «قیچی» در زیرشاخه آرامی است. چنان‌که پیش‌تر گفته شد، واژه zug) در آرامی ترگوم و واژه zog) در آرامی فلسطینی - یهودی، هر دو برگرفته از ریشه «ز- و- ج» و به معنای «قیچی» است. قیچی ابزاری با پنج ویژگی است: مرکب از دو تیغه است؛ تیغه‌های آن از نقطه‌ای به هم متصل‌اند و بدون این اتصال، کارکرد خود را از دست می‌دهند؛ آن تیغه‌ها هم‌ارز و هم‌رتبه‌اند و هیچ‌یک بر دیگری برتری ندارد؛ تیغه‌های قیچی در تضاد با یکدیگر قرار دارند و در جهت‌های متفاوت از هم حرکت می‌کنند؛ و تضاد و تقابل میان تیغه‌ها، مکمل آن‌هاست به گونه‌ای که کارکرد قیچی مرهون همین تضاد است. براساس آنچه گفته شد می‌توان علت اطلاق «زوجیت» بر رابطه زناشویی را با توجه به مؤلفه‌های شناسایی شده این‌گونه توضیح داد:

- مؤلفه جفت بودن: زناشویی از حضور یک جفت زن و مرد شکل می‌گیرد.

- مؤلفه متصل بودن: به زن و مردی که از هم بیگانه‌اند و پیوندی میانشان وجود ندارد، «زَوج» اطلاق نمی‌شود. برای مثال، نمی‌توان زن و مردی را که به طور اتفاقی در یک وسیله نقلیه عمومی در کنار هم قرار گرفته‌اند، «زَوج» خواند.

- مؤلفه هم‌رتبه بودن: زن و شوهر هم‌رتبه‌اند و هیچ‌یک بر دیگری برتری ندارد. کوشش برای استیلای یکی بر دیگری، الگوی زوجیت را مختل می‌کند و آن را بی‌معنا می‌سازد. به همین دلیل است که قرآن کریم در کاربرد واژه «زَوج»، میان زن و شوهر تفاوتی قائل نمی‌شود و هر دو را با یک واژه مورد اشاره قرار می‌دهد.

- مؤلفه متفاوت بودن/ متضاد بودن: هرچند زن و شوهر هم‌رتبه‌اند و بر یکدیگر برتری ندارند، با هم متفاوت‌اند و گاه دارای تضادند؛ چه از نظر ویژگی‌های زیست‌شناختی، چه از نظر ویژگی‌های روان‌شناختی و چه از نظر حقوق و تکالیفی که دارند. براین اساس، قرآن کریم نه تنها با به کارگیری واژه «زَوج»، وجود تفاوت میان زن و مرد را به رسمیت می‌شناسد، بلکه تلاش برای نادیده گرفتن این تفاوت‌ها - نظیر آنچه امروزه از سوی فمینیست‌ها و هم‌جنس‌گرایان و امثال آنان مطرح می‌شود - را مردود می‌داند.

- مؤلفه مکمل بودن: هرچند زن و شوهر با یکدیگر متفاوت‌اند، تفاوت و تضاد میان آنان از جنس تنازع و تقابل خصمانه نیست، بلکه تضادی است که موجبات کمال هر دوی آنان را فراهم می‌آورد. برای مثال، نه تنها تفاوت‌های زیست‌شناختی میان زن و شوهر مشکل‌آفرین نیست، بلکه باعث تداوم نسل بشر می‌شود. نیز از برآیند خُلق منطقی و حسابگرانه مردان با خُلق عاطفی و احساسی زنان است که خانواده به اعتدال می‌رسد.

باید خاطر نشان کرد که اگرچه در وهله نخست، تلقی یاد شده از «زوجیت» بسیار غریب و نامأنوس به نظر می‌رسد، می‌توان

نمونه‌های مشابه آن را در دیگر فرهنگ‌های بشری نیز دید. از بهترین نمونه‌ها در این باره، «یین و یانگ»^۱ در چین باستان است. «یین و یانگ» در فرهنگ چینی، نیروهای متضاد و قطب‌های مخالف در جهان هستند که یکدیگر را کامل می‌کنند و تعادل را در نظام هستی برقرار می‌سازند. برای مثال، نرینگی، گرما، روشنایی، روز و آسمان، مظاهر «یانگ» و در برابر، مادینگی، سرما، تاریکی، شب و زمین، مظاهر «یین» شناخته می‌شوند (ر.ک.، لاجوردی، ۱۳۸۸، ۱۲۵/۱۷؛ شوالیه و گریبان، ۱۳۸۷، ۵/۶۵۵-۶۶۰؛ هارتز^۲، ۲۰۰۹، ۱۴۰؛ هوبلر و هوبلر^۳، ۲۰۰۹، ۴۸).

۲. مفهوم قرآنی زوجیت و دیالکتیک هگلی - مارکسیستی

«دیالکتیک»^۴ از جمله اصطلاحات فلسفی است که در طول زمان - از دوره زنون الثایی^۵ تا دوران سقراط و افلاطون، و از زمانه هگل^۶ تا مارکس^۷ و انگلس^۸ - تحولات بسیاری به خود دیده است (ر.ک.، مطهری، ۱۳۸۸، ۳۴۳-۳۴۶). دیالکتیک در فلسفه مدرن، بیش از همه با نام هگل، فیلسوف پرآوازه آلمانی، پیوند خورده است. در اندیشه هگل، «دیالکتیک» محصول آمیزش تضادهاست. از منظر او، حرکت تحولی و تکاملی اشیا در سراسر عالم - چه در ذهن انسان و چه در خارج - براساس مثلث «تز»، «آنتی‌تز» و «سنتز» تحلیل می‌شود؛ بدین معنا که هر شیء به وسیله ضدی که از درون خود آن برمی‌خیزد، نفی می‌شود؛ سپس آن شیء با ضد خود درمی‌آمیزد و از ترکیب آن دو، شیئی در مرتبه‌ای کامل‌تر پدید می‌آید (مطهری، ۱۳۸۸، ۳۴۵-۳۴۶؛ مطهری، ۱۳۹۰، ۴/۶۹-۷۰).

در ادامه، مارکس با الهام از مثلث هگل و درآمیختن آن با ماتریالیسم فوئرباخ^۹، تلقی تازه‌ای از دیالکتیک پیش نهاد که «ماتریالیسم دیالکتیکی»^{۱۰} خوانده می‌شود. مارکس معتقد بود که نقیض هر شیء، درون همان شیء رشد می‌کند، در مقطعی به جدال با آن برمی‌خیزد و سپس بر اثر این تضاد درونی، حرکت تکاملی یا همان سنتز پدید می‌آید. براین اساس، مارکس و پیروانش حرکت جامعه و تاریخ را ناشی از تضاد می‌دانستند و گذار از کمون اولیه به برده‌داری، سپس به فئودالیسم، آنگاه به سرمایه‌داری و سرانجام به سوسیالیسم را در همین چارچوب تحلیل می‌کردند (مطهری، ۱۳۸۸، ۴۱۹-۴۲۴؛ مطهری، ۱۳۸۹، ۸۸). در مقایسه مفهوم قرآنی زوجیت با دیالکتیک هگلی - مارکسیستی باید گفت آنچه در هر دو نگره مشترک است، نقش تضاد در آنهاست؛ با این تفاوت که «زوجیت» حاکی از تضاد خصمانه و جدلی میان طرفین نیست، بلکه حکایت از حضور هم‌زمان دو اصل دارد که در عین متفاوت بودن، مکمل و همکار یکدیگرند و نواقص همدیگر را برطرف می‌کنند. به تعبیر دیگر، آنتی‌تز - همان‌گونه که از بخش نخست نام آن پیداست - در تنازع با تز قرار دارد؛ هرچند در جدال میان آن دو، هیچ‌یک به طور کامل از میان نمی‌رود، بلکه با یکدیگر درمی‌آمیزند و عنصر سومی را که آمیزه‌ای از هر دو است، پدید می‌آورند. این در حالی است که طرفین زوجیت، از همان آغاز نیز در صدد حذف یکدیگر نیستند؛ زیرا بدون یکدیگر ناقص‌اند و معناداری خود را مرهون طرف مقابل‌اند. به همین دلیل است که طرفین زوجیت، بدون هیچ تمایزی در لفظ، «زوج» خوانده می‌شوند. دیگر مؤلفه مشترک میان زوجیت و دیالکتیک هگلی - مارکسیستی، رویکرد تکاملی در هر دو است؛ با این تفاوت که در دیالکتیک هگلی - مارکسیستی، جریان تکامل پست به عالی در اثر بروز تضادهای داخلی اشیا و پدیده‌ها و در طی یک مبارزه بین تمایلات متضاد انجام می‌گیرد. (مطهری، ۱۳۹۰، ۴/۷۵) این در حالی است که جریان تکامل در زوجیت، نه حاصل

1. Yin & Yang

2. Hartz, P. R.

3. Hoobler, D., & Hoobler, T.

4. Dialectic

5. Zeno of Elea

6. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)

7. Karl Marx (1818-1883)

8. Friedrich Engels (1820-1895)

9. Ludwig Feuerbach (1804-1872)

10. Dialectical Materialism

تضادهای مبارزه‌جویانه داخلی، بلکه حاصل ملائمت و همراهی طرفین زوجیت برای رفع نواقص یکدیگر است.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف واکاوی مؤلفه‌های معنایی «زوجیت» در اندیشه قرآنی حضرت آیت‌الله خامنه‌ای رحمته‌الله علیه با رویکرد ریشه‌شناسی سامی انجام شد. همچنین تفاوت‌های مفهومی زوجیت با دیالکتیک هگلی و مارکسیستی بررسی و تحلیل شد. بررسی‌های انجام شده نشان داد که مفهوم زوجیت در اندیشه قرآنی امام شهید انقلاب رحمته‌الله علیه دارای پنج مؤلفه معنایی است که عبارتند از: مؤلفه معنایی جفت بودن، مؤلفه معنایی متصل بودن، مؤلفه معنایی هم‌رتبه بودن، مؤلفه معنایی متفاوت بودن و مؤلفه معنایی مکمل بودن. از منظر حضرت آیت‌الله خامنه‌ای رحمته‌الله علیه، زوجیت محصول اتصال میان دو عنصر هم‌رتبه است که در عین متفاوت بودن، یکدیگر را تکمیل می‌کنند. براین اساس، تفاوت‌های زن و مرد به جای آنکه به تعارض و کشمکش میان آن دو بینجامد، زمینه‌ای برای وفاق میان آنان و تکمیل یکدیگر شناخته می‌شود.

براساس شواهد زبان‌شناختی، «ز-و-ج» از کهن‌ترین ریشه‌های ثلاثی است که بازمانده‌های آن در نیمی از زیرشاخه‌های سامی - شامل زیرشاخه‌های کنعانی، آرامی، حبشی و عربی شمالی - دیده می‌شود. در تحلیلی زبان‌شناختی می‌توان گفت زوجیت اشاره به پیوند میان دو عنصر هم‌رتبه، ولی متفاوت، دارد که مکمل و همکار یکدیگرند. براین اساس، دیدگاه امام شهید انقلاب رحمته‌الله علیه درباره زوجیت با یافته‌های ریشه‌شناسی سامی همخوانی دارد که این امر نشان‌دهنده دقت‌های تفسیری ایشان در تبیین مفردات قرآنی است.

برخلاف هگل و مارکس که حرکت تکاملی جامعه و تاریخ را ناشی از تنازع و کشمکش‌های درونی میان تز و آنتی‌تز می‌دانستند، براساس آموزه زوجیت در قرآن کریم روند تکاملی نظام هستی، حاصل پیوند میان دو عنصر هم‌رتبه‌ای است که هرچند با یکدیگر متفاوت‌اند، کاستی‌های یکدیگر را تکمیل می‌کنند.

پیشنهادهای پژوهشی

در مقاله حاضر کوشش شد با تکیه بر ریشه‌شناسی سامی، مؤلفه‌های معنایی زوجیت در اندیشه حضرت آیت‌الله خامنه‌ای رحمته‌الله علیه بازشناخته شود. با توجه به اینکه پژوهش حاضر به اندیشه قرآنی رهبر شهید انقلاب رحمته‌الله علیه در موضوع مورد بحث محدود است، پیشنهاد می‌شود در موضوعات زیر نیز پژوهش‌هایی انجام شود:

- بازشناسی مؤلفه‌های معنایی زوجیت در اندیشه قرآنی دیگر متفکران بزرگ جهان اسلام؛
- بازاندیشی درباره جایگاه زنان در فقه و حقوق اسلامی براساس آموزه قرآنی زوجیت؛
- نقد آموزه‌های فمینیستی با تکیه بر مفهوم قرآنی زوجیت.

ملاحظات اخلاقی

پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسندگان تأکید می‌کنند که کلیه اصول اخلاقی در انجام و انتشار این پژوهش رعایت شده است. این موضوع توسط تمامی نویسندگان تأیید شده است.

عدم سوء رفتار علمی

مواردی مانند جعل داده‌ها، تحریف نتایج، سرقت ادبی و هرگونه رفتار غیراخلاقی دیگر در این پژوهش به‌طور جدی

پرهیز شده است.

مشارکت نویسندگان

تمامی نویسندگان به صورت مساوی در طراحی پژوهش، نگارش مقاله و ویرایش نسخه‌های نهایی مشارکت داشته‌اند.

تعارض منافع

نویسندگان عدم وجود تعارض منافع (Conflict of Interest) را در ارتباط با این پژوهش اعلام می‌کنند. به عبارت دیگر، هیچگونه منافع مالی یا شخصی که بر نتایج تحقیق تأثیرگذار باشد، وجود نداشته است.

حامی مالی

این پژوهش بدون دریافت هرگونه حمایت مالی از سازمان‌های دولتی، تجاری یا غیرانتفاعی انجام شده است.

سپاسگزاری

نویسندگان مقاله، از کلیه افرادی که حامی معنوی پژوهش حاضر بودند، قدردانی می‌کنند.

منابع

- قرآن کریم (۱۳۸۰). مترجم: الهی قمشه‌ای، مهدی. قم: فاطمة الزهراء علیها السلام.
- ابن سیده، علی بن اسماعیل (۱۴۲۱ ه.ق). المحکم و المحيط الأعظم. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن فارس، احمد (۱۳۹۹ ه.ق). مقاییس اللغة. بیروت: دارالفکر.
- ابن منظور، محمد (۱۴۱۴ ه.ق). لسان العرب. بیروت: دار صادر.
- ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ ه.ق). تهذیب اللغة. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- انوری، حسن (۱۳۸۲). فرهنگ بزرگ سخن. تهران: انتشارات سخن.
- بروکلمان، کارل (۱۹۷۷). فقه اللغات السامیة. مترجم: عبدالتواب، رمضان. ریاض: جامعة الرياض.
- پاکتچی، احمد، و افراشی، آریتا (۱۳۹۹). رویکردهای معناشناختی در مطالعات قرآنی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- جمعی، محمد بن سلام (۱۳۹۴ ه.ق). طبقات فحول الشعراء. جده: دارالمدنی.
- جمعی از نویسندگان (۱۴۰۲). روش، گرایش و قواعد تفسیری حضرت آیت الله العظمی خامنه‌ای. تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.
- جوهری، اسماعیل (۱۴۰۷ ه.ق). تاج اللغة و صحاح العربیة. بیروت: دارالعلم للملایین.
- خامنه‌ای، سید علی (۱۳۵۶/۰۱/۱۱). بیانات در مراسم قرائت خطبه عقد ازدواج. مشاهده شده از <https://khl.ink/f/48266>
- خامنه‌ای، سید علی (۱۳۹۲). مطلع عشق: گزیده‌ای از رهنمودهای رهبر معظم انقلاب اسلامی به زوج‌های جوان. محقق: حاج علی اکبری، محمدجواد. تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.
- خامنه‌ای، سید علی (۱۳۹۵). جایگاه و مسائل زنان در فرهنگ اسلام و تجدد. محقق: بانکی پور فرد، امیرحسین. تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.
- خامنه‌ای، سید علی (۱۴۰۱/۰۱/۱۴). بیانات در دیدار با اقشار مختلف بانوان. مشاهده شده از <https://khl.ink/f/51655>
- خامنه‌ای، سید علی (۱۳۷۰/۰۴/۲۰). بیانات در مراسم قرائت خطبه عقد ازدواج. مشاهده شده از <https://khl.ink/f/2473>
- خامنه‌ای، سید علی (۱۴۰۳/۰۹/۲۷). بیانات در دیدار با اقشار مختلف بانوان. مشاهده شده از <https://khl.ink/f/58656>
- خامنه‌ای، سید علی (۱۳۷۶/۰۷/۳۰). بیانات در دیدار با جمعی از زنان. مشاهده شده از <https://khl.ink/f/2859>
- راغب اصفهانی، حسین (۱۴۱۲ ه.ق). المفردات فی غریب القرآن. دمشق: دار الشامیة.
- شوالیه، ژان، و گربران، آلن (۱۳۸۷). فرهنگ نمادها. مترجم: فضائی، سودابه. تهران: جیحون.
- صاحب بن عباد (۱۴۱۴ ه.ق). المحيط فی اللغة. بیروت: عالم الکتاب.
- فیروزآبادی، محمد (۱۴۲۶ ه.ق). القاموس المحيط. دمشق: مؤسسة الرسالة.
- فیومی، احمد (بی تا). المصباح المنیر. بیروت: المكتبة العلمیة.
- لاجوردی، فاطمه (۱۳۸۸). ثنویت. دائرة المعارف بزرگ اسلامی (جلد ۱۷، صص ۱۱۸-۱۲۶). تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۸). نقدی بر مارکسیسم. تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۹). *جامعه و تاریخ*. تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۹۰). *مقدمه و پاورقی بر اصول فلسفه و روش رئالیسم*. تهران: صدرا.

ولایتی، علی اکبر (۱۳۹۲). *خامنه‌ای، آیت‌الله سید علی. دائرةالمعارف بزرگ اسلامی (جلد ۲۱، صص ۶۸۲-۷۱۴)*. تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.

ولفنزن، اسرائیل (۱۹۲۹). *تاریخ اللغات السامیة*. بیروت: دارالقلم.

References

- Bomhard, A. R. (2014). *Afrasian Comparative Phonology and Vocabulary*. Charleston, SC: Signum Desktop Publishing.
- Brun, S. (1895). *Dictionarium Syriaco-Latinum*. Beirut: Typographia PP. Soc. Jesu.
- Bussmann, H. (2006). *Routledge Dictionary of Language and Linguistics*. London & New York: Routledge.
- Campbell, L., & Mixco, M. (2007). *A Glossary of Historical Linguistics*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Costaz, L. (2002). *Syriac-English Dictionary*. Beirut: Dar El-Machreq.
- Dalman, G. (1901). *Aramäisch-Neuhebräisches Wörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch*. Frankfurt: Kauffmann.
- Dillmann, A. (1865). *Lexicon Linguae Aethiopicae*. Lipsiae: T. O. Weigel.
- Drower, E. S., & Macuch, R. (1963). *A Mandaic Dictionary*. Oxford: Clarendon Press.
- Fraenkel, S. (1962). *Die Aramäischen Fremdwörter im Arabischen*. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung.
- Gray, L. (1971). *Introduction to Semitic Comparative Linguistics*. Amsterdam: Philo Press.
- Hartz, P. R. (2009). *Daoism*. New York: Chelsea House.
- Hoftijzer, J., & Jongeling, K. (1995). *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions*. Leiden: Brill.
- Hoobler, D., & Hoobler, T. (2009). *Confucianism*. New York: Chelsea House.
- Huehnergard, J., & Rubin, A. D. (2011). *Phyla and Waves: Models of Classification of the Semitic Languages*. Semitic Languages: An International Handbook. Ed: Stefan Weninger. Berlin: De Gruyter Mouton.
- Jastrow, M. (1903). *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi and the Midrashic Literature*. London / New York: Luzac / Putnam.
- Jeffery, A. (1938). *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*. Baroda: Oriental Institute.
- Jennings, W. (1926). *Lexicon to the Syriac New Testament*. Oxford: Clarendon Press. (Peshitta)
- Klein, E. (1987). *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language*. Jerusalem: The University of Haifa.
- Leslau, W. (1991). *Comparative Dictionary of Ge'ez*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Levy, J. (1883). *Neuhebräisches und Chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim*. Leipzig: F. A. Brockhaus.
- Liddell, H. G., & Scott, R. (1996). *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- Lipinski, E. (1997). *Semitic Languages: Outline of a Comparative Grammar*. Leuven: Peeters.
- Moscato, S. (1980). *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- O'Leary, De L. (1923). *Comparative Grammar of the Semitic Languages*. London: Kegan Paul.
- Orel, V., & Stolbova, O. (1995). *Hamito-Semitic Etymological Dictionary*. Leiden: Brill.
- Payne Smith, R. (1903). *A Compendious Syriac Dictionary*. Oxford: Clarendon Press.
- Sokoloff, M. (1992). *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*. Ramat-Gan: Bar Ilan University Press.
- Webster, N. (1916). *Webster's Collegiate Dictionary*. Massachusetts: Merriam-Webster.
- Wharton, E. R. (1890). *Etyma Graeca: An Etymological Lexicon of Classical Greek*. London: Percival & Co.



An Inquiry into the Principles of Transcendent Wisdom on the Issue of Gender and Theoretical Reason

Narjes Roudgar¹✉, and Sharifeh Fahimi²

1. Corresponding Author, Department of Islamic Philosophy and Mysticism, Al-Mustafa International University/ Affiliated Faculty Member of Department of Family Studies, Baqer al-Olum University, Qom, Iran.

Email: narjes_rodgar@miu.ac.ir

 0000-0002-2226-8249

2. Department of Islamic Philosophy and Mysticism, Bent al-Hoda Higher Education Complex, Al-Mustafa International University, Qom, Iran. Email: shf3003@gmail.com

 0000-0003-1973-8809

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 6 December 2025

Received in revised form 19

January 2026

Accepted 24 February 2026

Available online 4 April 2026

Keywords:

gender,
theoretical reason,
Mulla Sadra,
sensory and imaginary perception,
rational perception,
transcendent wisdom.

ABSTRACT

Objective: The present study aimed to explain the position of gender in theoretical reason based on the foundations of the psychology of transcendent wisdom.

Method: This study was conducted using an analytical-descriptive method with a philosophical approach and utilizing the works of transcendent wisdom. For this purpose, first, the conceptualization of gender and theoretical reason was examined, then the rules and principles of transcendent wisdom in the discussion of gender and theoretical reason, the effect of gender on the perceptions of theoretical reason, and the relationship between gender and the levels of perfection of theoretical reason were explained.

Results: This research indicates that, based on the principles and foundations of transcendent wisdom, the true agent of all actions, including perception, is the soul itself, which appears at different levels, and its lower level, which acts through physical means, is influenced by this means, and gender differences, through their influence on temperament and physical powers, can affect the quality and type of sensory, imaginary, and illusory data that reach the soul, and lead to differences in some mental images. This influence is considered the underlying cause in obtaining some perceptions of theoretical reason and at the lower level of rational perception. Also, the equality of men and women in taking advantage of perceptual powers and the acquired nature of the levels of theoretical reason show that both men and women can, with the possibility of talent and the absence of obstacles, achieve the understanding of truths by acquiring knowledge. Theoretical reason at its higher levels, due to its complete rational abstraction, is free from all material attachments, and the element of gender will not have a distinctive effect on its perceptions.

Conclusions: The result is that gender has an effect on all levels of theoretical reason, including sensory, imaginary, and rational; although its effect can be different in each of these types of perception.

Cite this article: Roudgar, N., & Fahimi, S. (2026). An Inquiry into the Principles of Transcendent Wisdom on the Issue of Gender and Theoretical Reason. *The Islamic Journal of Women and the Family*, 14(1), 45- 66. <https://doi.org/10.22034/IJWF.2025.21931.2491>



© Author(s) retain the copyright and full publishing rights

DOI: <https://doi.org/10.22034/IJWF.2025.21931.2491>

Publisher: Al-Mustafa International University.

Introduction

The present study aims to explain the relationship between gender and theoretical reason based on the principles of the psychology of transcendent wisdom. The issue of the relationship between gender and rationality is one of the most enduring issues in the history of thought and raises the question of whether the developmental differences between men and women also lead to differences in the quality and level of reasoning. In the tradition of Western philosophy, this issue has been raised in various forms from ancient Greece to the recent period, and in some cases has led to the perception of the intellectual superiority of men and the "reminder of reason" (cf., Genevieve Lloyd, 2002). In contrast, in Islamic philosophy, this issue has been less examined as an independent and systematic issue. Therefore, the present study seeks to explain the position of this philosophical school on the relationship between gender and theoretical reason by interrogating the ontological and anthropological foundations of transcendent wisdom. The importance of this issue is not limited to the theoretical field, but is directly related to the identity and inherent dignity of man; because in the Islamic intellectual system, reason is the constituent part of man, the basis of divine caliphate, and the basis of human perfection. Therefore, clarifying the relationship between theoretical reason and gender can play a role in rethinking many cultural and social ideas about men and women.

A review of the research background shows that the issue of "gender of the soul" has been the focus of attention in numerous works, including the article by Roudgar (2020) based on Sadra'i principles, the article by Ghaderi and Rostami (2020) with a look at common views in Islamic philosophy, and the research by Roudgar (2016) with an examination of philosophical variables. The relationship between "reason and gender" has also been examined from different perspectives. Parsania (2005) has a critical and general approach to this relationship in Islamic philosophy, and Roudgar (2023) has investigated this relationship in Sinaitic philosophy, focusing on "practical reason". In a broader context, the impact of gender on "knowledge" has been discussed from various perspectives. Shajarian (2019) analyzed this impact based on Allameh Tabataba'i's theory of validity, and Fadaei (2016) examined gender as one of the bases of difference in knowledge. Roudgar (2018) and Shahraray (2006) also explored this relationship from the perspective of feminist epistemological approaches, and Mohammadiasl (2007) briefly looked at the relationship between gender and the paradigm of modern science; however, there has been no research that directly examines the rules of transcendent wisdom on the issue of gender and theoretical reason. The innovation of this study also lies in focusing on this research gap.

Method

The present study was conducted using an analytical-descriptive method with a philosophical approach. Since the concept of "gender" in the modern sense does not have a direct precedent in

the heritage of Islamic philosophy, the study was organized based on the investigation into the foundations and rules of transcendent wisdom. For this purpose, the concept of gender was first explained in feminist philosophies and Islamic philosophy, then by referring to Mulla Sadra's main sources, especially *Al-Asfar al-Arba'ah*, *Al-Shawahid al-Ruboobiyyah*, *Al-Mabda' wa al-Ma'ad*, *Sharh al-Hidayah al-Athiriyah* and *Mafatih al-Ghayb*, topics related to theoretical reason, rules related to gender, the effect of gender on different levels of perception and its role in the levels of perfection of theoretical reason were extracted and analyzed. In this study, gender is considered not to mean merely biological differences nor merely a social construct, but rather to mean a set of differences in attitude, behavior, perception and psychology resulting from biological and sexual differences (Roudgar, 2020).

Results

Analysis of the foundations of transcendent wisdom shows that theoretical reason is the highest level of the soul's perceptual powers and its task is to perceive the truths of things as they are (Sadr al-Din Shirazi, 2018, 1/99; Sadr al-Din Shirazi, 1989, 3/420-421; Tabataba'i, 1995, 2/222). Mulla Sadra divides the levels of perception into sensory, imaginary, illusory and rational perception, and at the same time, he considers the true subject of all these perceptions to be the soul, not the sensory and imaginary powers; because sense and imagination are merely the underlying means and causes of perception, and true perception is realized through the soul (Sadr al-Din Shirazi, 1981, 3/360-362, 498; Sadr al-Din Shirazi, 1981, 8/295; Mesbah Yazdi, 2012, 1/182; Oboudiat, 2021, 3/127). Also, the levels of theoretical reason include the monstrous reason, the habitual reason, the active reason, and the derived reason.

An examination of the rules of transcendent wisdom also shows that although Mulla Sadra did not speak directly about gender and theoretical reason, his principles of psychology provide the capacity for theorizing in this field. According to the theory of the physicality of the occurrence and the spirituality of the survival of the soul, masculinity and femininity are formed at the plant and animal levels, and the human soul emerges in the context of this body (Sadr al-Din Shirazi, 1981, 5/345; Sadr al-Din Shirazi, 1981, 8/334). On the other hand, the soul and the body have a necessary and united relationship, and the body is considered a lower level of the soul; therefore, physical characteristics can play a role in the course of the existential intensity of the soul and the quality of some of its perceptions (Sadr al-Din Shirazi, 1981, 8/382-383; Sadr al-Din Shirazi, 1981, 7/66; Sadr al-Din Shirazi, 2018, 1/88; Oboudiat, 2021, 3/240). Therefore, physical characteristics, including sex and gender, as a factor influenced by sex, can affect the soul and its actions, including reasoning. On the other hand, philosophers have said in the discussion of temperament that the more moderate the temperament, the more complete the soul belongs to the body (cf., Sadr al-Din Shirazi, 2001, 1/194). Therefore, gender differences that emerge through temperament and physical powers can be the basis for differences in the quality of sensory, imaginary, and illusory data and, in this way, as an underlying cause, affect

some perceptions of theoretical reason, although this effect is not the complete cause, but only one of the effective factors in the process of perception.

Analysis of the foundations of transcendent wisdom shows that the human soul is a reality with levels and collective unity; in the sense that all the levels of plant, animal, and human are present in the single existence of the soul, and the effects of the previous levels also continue in the higher levels. Mulla Sadra states that with the emergence of a more perfect form, all the actions and effects of the previous form are also issued from the later form, in addition to the specific perfections of the new level (Sadr al-Din Shirazi, 1981, 5/328). In addition, based on the famous principle of "Al-Nafs fi Wahdatahah kul al-Qawi", the soul, in the same unity, is inclusive of all powers and in the position of perceiving the tangible things, it descends to the level of the senses, and in the perception of the intelligible things, it ascends to the level of the active reason and unites with it (Sadr al-Din Shirazi, 2018). Therefore, if gender is rooted in the lower levels of the soul, its effects will also be implicitly present in the higher levels of the soul, although the intensity and manner of its effect are not the same in different levels. Accordingly, it is necessary to distinguish between the influence of gender on different levels of perception. In sensory and imaginary perceptions, since perceptual data are transmitted to the soul through the body, senses, and temperament, gender differences in physical structure, nervous system, senses, and temperament quality can affect the intensity and quality of sensory perceptions and imaginary forms (Sadr al-Din Shirazi, 2001, 1/194). Of course, this effect does not mean necessity and generality, but only indicates the possibility of gender influencing along with numerous other factors; because first, the common factors of perception in men and women are much broader than the differences, second, this effect is not the same in all instances, and third, even if proven, it has a statistical nature and cannot be generalized to all individuals of both sexes.

At the level of illusory perceptions, since the faculty of fear perceives partial meanings such as kindness, fear, hope, hatred, and security, and these perceptions are strongly influenced by physical and temperamental states, physiological and hormonal differences between men and women can be the source of differences in their perceptual and emotional experiences. These differences indirectly affect the way the theoretical reason confronts human, social, and even intellectual priorities of individuals.

There are also differences in rational perception. In sensory and imaginary perception, the soul is the source of issuing perceptual forms, but in rational perception, the soul is not the creator of forms, but rather, by elevating itself to the level of existence, it achieves the observation of intellectual truths and an illumination connection with the active reason (Sadr al-Din Shirazi, 1981, 8/300-302; Javadi Amoli, 1997, 4/206). Therefore, as perception moves away from the level of sense and imagination and approaches abstraction, the role of physical factors, including gender, decreases. Therefore, the effect of gender on rational perceptions is weaker and more indirect than on sensory, imaginary, and illusory perceptions.

Contemporary thinkers of transcendent wisdom have different opinions on this matter. Some

accept the difference in theoretical reason, but consider it outside the scope of human value (Jamshidi and et al, 2006). Another group, emphasizing the abstraction of the soul, considers knowledge and reason to be independent of masculinity and femininity (Parsania, 2005). On the other hand, some, while accepting the abstraction of the soul, believe that since the body plays a role in the soul's readiness to receive scientific forms, characteristics resulting from gender can also have an effect on some of the evidence and spiritual characteristics of a person (Gharavi, 2012). It seems that, based on Sadra's principles, the latter view is closer to the reality of transcendent wisdom, with the difference that this effect cannot be considered the complete cause of perception.

According to transcendent wisdom, the movement of the soul through the levels of monstrous reason, habitual reason, active reason, and derived reason is an intensive and acquired process and is not specific to women or men. Mulla Sadra distinguishes between innate reason and acquired reason and emphasizes the role of education, training, and effort in actualizing reason (Sadr al-Din Shirazi, 1987, 1/241; Sadr al-Din Shirazi, 1975). Therefore, possible initial differences are not fixed and unchangeable, and both sexes can achieve higher levels of theoretical reason by removing obstacles and through stages of perfection. Also, the obstacles to the perfection of theoretical reason, based on Mulla Sadra's analysis, are remaining the soul at the level of power, the dominance of desires, preoccupation with the world, imitation and prejudice, and the error of the method of reasoning (Sadr al-Din Shirazi, 2018, 1/254). The important point is that in these obstacles, gender is not raised as an inherent obstacle to rational perception. Therefore, if in some historical periods women have achieved fewer high levels of knowledge and reason, this is more due to social, educational conditions and external obstacles, not to the lack or inherent weakness of the power of reason.

Conclusions

Based on the analysis of the foundations of transcendent wisdom, it can be concluded that the human soul arises in the context of a natural body characterized by masculinity or femininity, and due to the unity of the soul and body, the characteristics related to sex and gender are present at the lower levels of the soul. Since the soul, with its collective unity, encompasses all the plant, animal, and human levels, the effects of gender can also be indirectly present at some levels of perception. However, this effect does not mean the inherent superiority or deficiency of one of the two sexes in the theoretical reason, but is merely one of the underlying factors in the formation of some perceptions, especially in the realm of sensation, imagination, and illusion.

In addition, the closer perception gets to the higher levels of theoretical reason and abstraction, the role of physical and gender requirements decreases. The higher levels of theoretical reason are an acquired matter and are based on the intense movement of the soul, and men and women share the principle of the possibility of reaching these levels. Therefore, transcendent wisdom neither supports the theory of the inherent intellectual superiority of men nor does it believe

in the complete incompatibility of gender with all areas of perception; rather, by accepting the limited, indirect, and contingent influence of gender on some levels of perception, it emphasizes the commonality of men and women in the reality of the rational soul, the ability to perfect theoretical reason, and the possibility of both reaching the highest levels of reasoning.

Author Contributions

All authors participated equally in the design of the study, writing the article, and editing the final versions.

Data Availability Statement

Data are available from the authors upon request.

Acknowledgements

The authors would like to thank all those who provided moral support during the writing process.

Ethical Considerations

The authors emphasize that all ethical principles have been observed in conducting and publishing this research. This has been confirmed by all authors. Uses such as falsification of data, distortion of results, plagiarism, and any other unethical behavior have been strictly avoided in this study.

Funding

This study was conducted without receiving any financial support from government, commercial, or non-profit organizations.

Conflict of Interest

The authors declare that there are no conflicts of interest in connection with this study. In other words, there were no financial or personal interests that could affect the results of the study.



استنتاج اصول حکمت متعالیه در مسئله جنسیت و عقل نظری

نرجس رودگر^۱ و شریفه فهیمی^۲

۱. نویسنده مسئول، دانشیار گروه فلسفه و عرفان اسلامی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران/ عضو وابسته گروه مطالعات خانواده دانشگاه باقرالعلوم،

قم، ایران. رایانامه: Narjes.Rodgar@miu.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی، گروه فلسفه و عرفان اسلامی، مجتمع آموزش عالی بنت الهدی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران. رایانامه:

shf3003@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	هدف: پژوهش حاضر با هدف تبیین جایگاه جنسیت در عقل نظری براساس مبانی علم النفس حکمت متعالیه انجام شد.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۱۵	روش پژوهش: این پژوهش به روش تحلیلی - توصیفی با رویکردی فلسفی و بهره‌گیری از آثار حکمت متعالیه انجام شد. بدین منظور نخست، مفهوم‌شناسی جنسیت و عقل نظری بررسی شد، سپس قواعد و مبانی حکمت متعالیه در بحث جنسیت و عقل نظری، تأثیر جنسیت در ادراکات عقل نظری و رابطه جنسیت و مراتب استکمالی عقل نظری مورد بررسی و تبیین قرار گرفت.
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۰/۲۹	یافته‌ها: این پژوهش حاکی از آن است که براساس اصول و مبانی حکمت متعالیه، فاعل حقیقی همه افعال، از جمله ادراک، خود نفس است که در مراتب مختلف ظهور می‌کند و مرتبه نازله آن که از طریق ابزار بدنی عمل می‌کند، تحت تأثیر این ابزار است و تفاوت‌های جنسیتی با تأثیر بر مزاج و قوای بدنی، می‌تواند بر کیفیت و نوع داده‌های حسی، خیالی و وهمی که به نفس می‌رسد، تأثیر بگذارد و منجر به تفاوت در برخی تصورات ذهنی شود. این تأثیرگذاری، علت معد در حصول برخی ادراکات عقل نظری، و در مرتبه مادون ادراک عقلی به‌شمار می‌رود. همچنین، تساوی زن و مرد در بهره‌مندی از قوای ادراکی و اکتسابی بودن مراتب عقل نظری، نشان می‌دهد هم زن و هم مرد به نحو امکان استعدادی و عدم وجود موانع، می‌توانند با تحصیل علم، به درک حقایق نایل شوند. عقل نظری در مراتب عالی خود، به دلیل تجرد تام عقلی، فارغ از همه تعلقات مادی است و عنصر جنسیت به نحو متمایز در دریافت‌های آن تأثیرگذار نخواهد بود.
کلیدواژه‌ها: جنسیت، عقل نظری، ملاصدرا، ادراک حسی و خیالی، ادراک عقلی، حکمت متعالیه.	نتیجه‌گیری: نتیجه اینکه جنسیت در همه مراتب عقل نظری، اعم از حسی، خیالی، عقلی، تأثیر دارد؛ گرچه تأثیرگذاری آن در هر یک از این انواع ادراک، می‌تواند متفاوت باشد.

استناد: رودگر، نرجس؛ و فهیمی، شریفه (۱۴۰۵). استنتاج اصول حکمت متعالیه در مسئله جنسیت و عقل نظری. پژوهشنامه اسلامی زنان و

خانواده، ۱۴(۱)، ۴۵-۶۶. <https://doi.org/10.22034/IJWF.2025.21931.2491>



مقدمه

مسئله نسبت میان جنسیت و قوه عاقله، یکی از دیرپاترین و در عین حال، پرتبعات‌ترین مناقشات تاریخ اندیشه را رقم زده است. این پرسش بنیادین که آیا تفاوت‌های تکوینی زن و مرد به تمایزی در کیفیت و مرتبه تعقل ایشان نیز تسری می‌یابد، در سنت فلسفه غربی از یونان باستان تا دوره‌های متأخر به انحاء گوناگون ظهور یافته و به تلقی برتری عقلانی مردان و آنچه «تذکیر عقل» خوانده می‌شود، انجامیده است. (ر.ک.، ژنویو لوید، ۱۳۸۱) بااین حال، در سنت پربار فلسفه اسلامی، این چالش به مثابه یک مسئله مستقل و نظام‌مند، کمتر مورد التفات مستقیم قرار گرفته است. ازاین‌رو، پژوهش حاضر درصدد است تا با استنطاق مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی حکمت متعالیه، پاسخی مدون برای این پرسش مغفول ارائه دهد و موضع این مکتب فلسفی را درباره نسبت جنسیت و عقل نظری تبیین نماید.

اهمیت این واکاوی فقط در ساحت نظر و حل یک مسئله انتزاعی فلسفی محصور نیست، بلکه به‌طور مستقیم با تعریف هویت و حیثیت ذاتی انسان در ارتباط است. از آنجا که «عقل» در منظومه اسلامی، نه تنها فصل مقوم انسانیت و وجه تمایز او از سایر موجودات، بلکه مبنای استحقاق مقام رفیع خلافت الهی و سنگ بنای تمدن‌سازی بشری است، هرگونه تبیین از رابطه آن با جنسیت، دارای پیامدهای عمیق فردی، اجتماعی و فرهنگی خواهد بود. روشن ساختن این موضوع که از منظر حکمت صدرایی، عقل نظری امری متعالی و یا فارغ از جنسیت است یا متأثر از آن، می‌تواند به بازاندیشی در بسیاری از ساختارهای اجتماعی و انگاره‌های فرهنگی رایج درباره جایگاه زن و مرد منجر شود. براین اساس، انجام پژوهش حاضر از ضرورتی مضاعف برخوردار است.

ادبیات پژوهشی درباره جنسیت در فلسفه اسلامی ابعاد گوناگونی را پوشش داده است. در زمینه حکمت متعالیه، حسن پور و همکاران (۱۳۹۸) مبانی کلی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی جنسیت را تحلیل کرده‌اند. به‌طور ویژه، مسئله «جنسیت نفس» در آثار متعددی از جمله مقاله رودگر (۱۳۹۹) براساس اصول صدرایی، مقاله قادری و رستمی (۱۳۹۹) با نگاهی به دیدگاه‌های رایج در فلسفه اسلامی، و پژوهش رودگر (۱۳۹۵) با بررسی متغیرهای فلسفی کانون توجه بوده است. رابطه «عقل و جنسیت» نیز از منظرهای مختلفی بررسی شده است. پارسانیا (۱۳۸۴) به این رابطه در فلسفه اسلامی رویکردی انتقادی و کلی دارد و رودگر (۱۴۰۲) این نسبت را در فلسفه سینیوی و با تمرکز بر «عقل عملی» استنطاق نموده است. در حوزه‌ای وسیع‌تر، تأثیر جنسیت بر «معرفت» از دیدگاه‌های گوناگون مورد بحث قرار گرفته است. شجریان (۱۳۹۸) این تأثیر را با تکیه بر نظریه اعتباریات علامه طباطبایی تحلیل کرده و فدائی (۱۳۹۵) جنسیت را به مثابه یکی از مبانی اختلاف در معرفت بررسی نموده است. همچنین رودگر (۱۳۹۷) و شهرآرای (۱۳۸۵) این ارتباط را از منظر رویکردهای معرفت‌شناسی فمینیستی کاویده‌اند و محمدی اصل (۱۳۸۶) نگاهی گذرا به نسبت جنسیت و الگوی علم‌نوین داشته است. با مرور منابع فوق مشخص می‌شود که پژوهش‌ها یا به مبانی کلی حکمت صدرایی پرداخته‌اند (ر.ک.، حسن پور و همکاران، ۱۳۹۸)، یا بر مسئله «نفس» متمرکز شده‌اند (ر.ک.، رودگر، ۱۳۹۹؛ قادری و رستمی، ۱۳۹۹)، یا به حوزه «عقل عملی» در مکاتب دیگر فلسفی پرداخته‌اند (ر.ک.، رودگر، ۱۴۰۲). بااین حال، خلأ یک پژوهش متمرکز که به‌طور مشخص به استنطاق قواعد حکمت صدرایی در مسئله جنسیت و عقل نظری بپردازد، همچنان پابرجاست. نوآوری پژوهش حاضر، تمرکز دقیق بر قوه «عقل نظری» و تحلیل نظام‌مند نسبت آن با جنسیت در چارچوب اصول حکمت متعالیه است که در پژوهش‌های پیشین مغفول مانده است.

روش پژوهش

بررسی مقوله مدرن جنسیت در تراث فلسفی اسلامی، شیوه خاصی را می‌طلبد. صعوبت کار بدین دلیل است که گرچه

فلسفه اسلامی با ارائه مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی خاص خود مبانی علوم انسانی اسلامی را تعریف و تبیین کرده است که از مهمترین این شاخه‌های علوم انسانی، مطالعات جنسیت و زنان است، مقوله جنسیت به عنوان امری که حاصل نظریات جدید و دنیای مدرن است در تراث فلسفه اسلامی معادل مطابق مستقیم ندارد. براین اساس، لازم است مسئله جنسیت با تمام ابعاد ظاهر و باطنش بر مبانی و قواعد و اصول فلسفه اسلامی ارائه شود تا در اثر این برخورد نظری، مبانی لازم و شایسته بحث جنسیت از فلسفه اسلامی به دست آید. شناسایی اینکه کدام یک از مبانی و اصول فلسفی با جنسیت مرتبط است یا می‌تواند مبنای بحث جنسیت قرار گیرد نقطه عطف مهم دیگر در شیوه اجرای پژوهش حاضر است.

در پژوهش حاضر، با رجوع به منابع اصلی و اولیه ملاصدرا، به‌ویژه مباحث نفس‌شناسی وی که در آثاری همچون *اسفار*، *شواهد الربوبیه* و *مبدأ و معاد*، شرح *هدایه اثیری* و *مفاتیح الغیب* مطرح شده است، اصول و قواعدی که می‌تواند در این مسئله مورد استفاده و استنتاج قرار گیرد، بررسی و تحلیل شد. بدین منظور ابتدا مفهوم جنسیت در فلسفه‌های فمینیستی و اسلامی تعریف شد، سپس با رجوع به منابع ملاصدرا، ابعاد مختلف عقل نظری مورد تحقیق و تحلیل قرار گرفت. همچنین قواعد مرتبط با جنسیت و عقل نظری واکاوی شد، تأثیر جنسیت بر ادراکات مختلف انسانی تحلیل شد و در نهایت، نقش جنسیت در مراتب استکمالی عقل نظری از حیث نفی و اثبات بررسی گردید.

ادبیات موضوع و چارچوب نظری پژوهش

۱. جنسیت در فلسفه‌های فمینیستی و اسلامی

واژه «جنسیت» به ویژگی‌ها و تفاوت‌های غیرفیزیولوژیکی دو جنس اشاره دارد که در ساختارهای فرهنگی و اجتماعی، به زنان و مردان نسبت داده می‌شود و یا برای مردان یا زنان مناسب تشخیص داده می‌شود. اصطلاح جنس بر تفاوت‌های زیست‌شناختی میان زن و مرد دلالت دارد، اما جنسیت، ناظر بر ویژگی‌های شخصی و روانی است که توسط فرهنگ و هنجارهای جامعه تعیین می‌شوند. (گرت، ۱۳۸۰) تفاوت‌های زیست‌شناختی زن و مرد، نقطه شروع توجیه تفاوت‌ها و نقش‌های متفاوت جنسیتی است؛ چنانکه گفته می‌شود ظرفیت‌های زیست‌شناختی زنان، سبب فروکاستن نقش اجتماعی آنها و مشارکت در حوزه عمومی شده است. از جمله مهمترین تفاوت‌های جنسیتی که به زنان نسبت داده می‌شود تفاوت در بهره‌مندی یا به‌کارگیری قوه عقل و تفکر نظری است که بدین سبب زنان را نسبت به مردان، کمتر منطقی و بیشتر تحت تأثیر عواطف تعریف می‌کند. این تعریف و توصیف، در همین سطح باقی نمی‌ماند و به ساحت‌های تصمیم‌گیری‌های سیاسی و اجتماعی و حتی علمی و آموزشی نیز بسط می‌یابد و در نتیجه آن، زنان قادر به تصمیم‌گیری سیاسی نبوده، مراتبی از حضور اجتماعی از آنها سلب می‌شود و تفکیک‌هایی در ساحت علوم و فرصت‌های آموزشی برای آنان تعریف می‌شود. تأکید فمینیست‌ها بر وجود تمایز میان جنس زیست‌شناختی و تولید اجتماعی در مقابله با این‌گونه توجیه‌ها، سرآغاز بحث تمایز میان جنس و جنسیت است که در اکثر نظریه‌های فمینیستی به آن پرداخته شده است (فریدمن، ۱۳۸۱).

فمینیست‌ها، سه دیدگاه کلی درباره تفاوت‌های جنسیتی مطرح کرده‌اند: جبرگرایی، محیط‌گرایی و دیالکتیک. جبرگرایان، ریشه تفاوت‌های جنسیتی را در تفاوت‌های می‌دانند که با توجه به ثابت بودن جنبه‌های زیست‌شناختی، تفاوت‌های جنسیتی نیز ثابت و تغییرناپذیرند. (بستان، ۱۳۸۹) محیط‌گرایان معتقدند عوامل زیست‌شناختی، تأثیری در تفاوت‌های جنسیتی ندارند و همه تفاوت‌ها ناشی از عوامل اجتماعی و فرهنگی است. بدین معنا که، موقعیت فرودست زنان، امری طبیعی یا زیست‌شناختی نیست بلکه جامعه آن را ایجاد کرده است. این ساخت اجتماعی «زن»، موجب تنزل مرتبه اجتماعی و اقتصادی زنان شده است (فریدمن، ۱۳۸۱). دیدگاه دیالکتیک، برای دوری از نقاط ضعف دیدگاه‌های پیشین،

عوامل زیستی و عوامل اجتماعی را در تبیین تفاوت‌های جنسیتی لحاظ کرده است. براساس این دیدگاه، طبیعت انسان و نظام اجتماعی، از تأثیر متقابل و در هم پیچیده ساخت زیست‌شناختی، محیط فیزیکی و اشکال سازمان اجتماعی تعیین می‌یابد و اثر هیچ‌یک از این عوامل را نمی‌توان از بقیه جدا کرد؛ زیرا هر کدام بر بقیه تأثیر گذاشته و آنها را تغییر می‌دهد؛ این امر در مورد تفاوت‌های جنسیتی نیز مانند دیگر تفاوت‌های زیست‌شناختی انسان صادق خواهد بود (بستان، ۱۳۸۹).

کلیدواژه «مباحث جنسیتی» در فلسفه اسلامی، واژگان «ذکورت و انوئت» یا «نرینگی و مادینگی» است. اگر منظور از ذکورت و انوئت فقط اندام جنسی و جهاز تولیدمثل یا تفاوت هورمون‌های متفاوت که سبب ایجاد اندام متفاوت می‌شود، در نظر گرفته شود، این دو واژه معادل جنس است نه جنسیت. منظور فلاسفه مسلمان از ذکورت و انوئت، جنسیت به مثابه بخشی از هویت فردی که با تأثیر از عوامل خارجی شکل گرفته است، نمی‌باشد و می‌توان گفت از موضوع علم‌النفس فلسفی خارج است. از سوی دیگر، ذکورت و انوئت را نمی‌توان به واژه جنس که محدود به تفاوت‌های فیزیکی است، ارجاع داد. فیلسوفان مسلمان ذکورت و انوئت را که مبدأ تفاوت‌های جنسی در نفس است متعلق به مرتبه نفس نباتی یا حیوانی انسان می‌دانند. بنابراین، تفاوت‌های جنسی که در فیزیک و جسم انسان ظاهر می‌شود، مبدأ نفسانی دارد (رودگر، ۱۳۹۹).

منظور از جنسیت در پژوهش حاضر، نه جنسیت برساخت تعریف شده در دانش فمینیستی و نه معادل با جنس است، بلکه منظور از جنسیت، مجموعه تفاوت‌های گرایشی، رفتاری، ادراکی و روان‌شناختی ناشی از تفاوت بیولوژیکی بین دو جنس به علاوه تفاوت‌های جنسی است.

۲. عقل نظری در حکمت متعالیه

در نظام فلسفی ملاصدرا، عقل مهمترین قوه نفس انسانی به شمار می‌رود که پس از قوای نفس نباتی (غاذیه، نامیه و مولده) و حیوانی (محرکه و مدرکه)، در بالاترین مرتبه وجودی نفس قرار دارد. ملاصدرا نفس انسانی یا ناطقه را کمال اولی می‌داند که به جسم طبیعی آلی دارای حیات بالقوه، تعلق می‌گیرد و قادر بر ادراک امور کلی و مجردات است و افعال و اعمال فکری را انجام می‌دهد. از نظر وی، عقل به اعتبار آنچه از مافوق خود دریافت می‌کند و به اعتبار آنچه بر مادون خود تأثیر می‌گذارد، دارای دو نوع قوه است: قوه «علامه» یا «عقل نظری» و قوه «عماله» یا «عقل عملی». (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۷، ۱۹۹/۱)

عقل نظری، اتصال و ارتباط نفس انسان به مبادی عالیه و مافوق خودش است که از آنها فیض دریافت می‌کند و با آنها رابطه استکمالی دارد به گونه‌ای که می‌تواند از طریق مبادی عالیه، حقایق اشیاء را آن‌طور که هستند، مشاهده کند (ر.ک.، صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ۴۲۰/۳-۴۲۱). بنابراین، وظیفه عقل نظری تشخیص حقیقت هر چیز است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۲۲۲/۲). نفس در مرتبه عقل نظری، تصورات و تصدیقاتی را درک می‌کند که وجود و عدم آنها، هیچ ارتباطی به وجود انسان و کارهای او نداشته و فقط واقعیاتی را کشف نموده و با خارج تطبیق می‌دهد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۷، ۱۹۹/۱). این علوم و تصدیقات یا بدیهی است و یا نظری منتهی به بداهت (طباطبایی، بی‌تا).

۲-۱. ادراکات عقل نظری

صدرالمتألهین در تبیین فرایند ادراک و مراتب آن، به ساحاتی طولی و چهارگانه قائل است که از مرتبه محسوسات آغاز و به تعقل کلیات ختم می‌شود. نخستین و نازل‌ترین مرتبه، ادراک حسی است که در پی مواجهه بی‌واسطه نفس با عالم خارج و از طریق انفعال یکی از قوای حسی پنج‌گانه حاصل می‌آید و به تقرّر صورتی جزئی از اعیان مادی در ذهن می‌انجامد. در مرتبه تالی، ادراک خیالی قرار دارد که در این ساحت، صورتی مجرد از ماده، که از صورت حسی اولیه انتزاع شده است در قوه خیال یا خزانه حافظه نفس استقرار می‌یابد. این صورت خیالی حتی پس از انقطاع ارتباط حسی با ابژه خارجی، در نفس باقی مانده و به اراده فاعل شناسا قابل استحضار و تصور است. ساحت سوم، ادراک وهمی است که به درک معانی

جزئی غیر محسوس اما قائم به امور محسوس اختصاص دارد، نظیر ادراک «محبت این مادر» که معنایی جزئی و غیرمادی است. با این حال، ملاصدرا این مرتبه را ساحتی مستقل و متمایز از حیث نوع ادراک به شمار نمی‌آورد، بلکه آن را حاصل اضافه شدن یک «صورت عقلی» کلی به یک «صورت جزئی» می‌داند. بنابراین، ادراک وهمی ماهیتاً امری ترکیبی است که از انضمام یک مفهوم کلی عقلی به یک مصداق جزئی محسوس تحقق می‌یابد. در نهایت، عالی‌ترین ساحت ادراکی یعنی، ادراک عقلی، آنگاه تحقق می‌یابد که قوه عاقله با تجرید و انتزاع صور جزئی متعدد از عوارض و مشخصات فردی، به مفهومی کلی و مشترک نائل آید که بر مصادیق کثیر و نامحدود قابل صدق و انطباق است. این فرایند عالی انتزاعی، همان «تعقل» یا «تصور کلی» نامیده می‌شود. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ۳/۳۶۰-۳۶۲؛ طباطبایی، ۱۳۶۴، ۸۸/۱-۸۹) از دیدگاه ملاصدرا، سه نوع ادراک (حسی، خیالی و عقلی) وجود دارد و به ازای آنها سه نوع عالم (ماده، مثال و عقل) موجود است و ادراک وهمی، همان مرتبه نازله صورت عقلی است که به صورت جزئی درآمده است و در عالمی بین عالم محسوسات و معقولات قرار دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ۳/۳۶۲).

همچنین ملاصدرا عقل را فاعل همه انواع ادراک می‌داند: «... فالحواس أو النفس الحساسة - بما هي حساسة ليس لها علم بأن للمحسوس وجوداً في الخارج، إنما ذلك مما يعرف بطريق التجربة فهو شأن العقل أو النفس المتفكر و ليس شأن الحس ولا الخيال...» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ۳/۴۹۸). بدین معنا که هرچند نفس دارای قوای حسی و خیالی و وهمی و عقلی است و ادراکات انسان به حسی و خیالی و وهمی و عقلی تقسیم می‌شود، اما فاعل و در حقیقت مدرک تمام ادراکات، نفس و عقل است نه حس و خیال و وهم (ر.ک.، صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ۳/۳۶۰-۳۶۲). بر مبنای حکمت صدرایی، قوای حسی و خیالی با هر تبیین طبیعی و فیزیکی که داشته باشند، هیچ یک، مدرک صور علمی نیستند و فقط ابزار و علت مُد برای ادراک و مشاهده نفس هستند.

ملاصدرا ادراکات حسی را وسیله‌ای برای مستعد شدن نفس نسبت به مشاهده مجردات می‌داند، اما مشاهده‌ای که از راه چنین استعدادی حاصل می‌شود، مشاهده‌ای از دور است. بنابراین، ادراک کلیات، ادراک عقلی ناخالص، مشوب به خیال و مشاهده حقایق مجرد از دور است. (ر.ک.، صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ۸/۲۹۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ۱۸۲/۱؛ عبودیت، ۱۴۰۰، ۳/۱۲۷) قوای حسی، آلات و ابزار معد ادراک حسی و خیالی هستند که نفس به وسیله آنها صور مثالی را در مثال اصغر از خود صادر کرده و در همان موطن به شناخت آنها نایل می‌شود و براین اساس، نفس محل صور مثالی نیست، بلکه مصدر آنهاست و صور هم به نفس قیام صدوری دارند (ر.ک.، صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ۸/۳۰۰-۳۰۲؛ جوادی آملی، ۱۳۷۶، ۴/۲۰۶). نفس برای درک امور جسمانی به جسم و قوای جسمانی که واسطه ادراک است، نیازمند می‌باشد، اما هنگامی که نفس از مرتبه حس به مرتبه عقل ارتقا یابد و عقل بالفعل گردد، از حواس و جسد و امور جسمانی بی‌نیاز می‌شود و به طور مستقیم به ادراک حقایق عقلی می‌پردازد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ۲/۸۱).

۲-۲. مراتب عقل نظری

صدرالمتألهین سیر استکمالی نفس ناطقه در ساحت عقل نظری را در چهار مرتبه طولی و مترتب بر یکدیگر تبیین می‌نماید که از قوه محض آغاز و به فعلیت تام ختم می‌شود که عبارتند از:

اول) عقل هیولانی: این مرتبه، مقام استعداد محض و قابلیت صرف برای پذیرش معقولات است. نفس در این ساحت، همانند هیولای اولی که فاقد هر صورتی، اما قابل همه صور است از هرگونه فعلیت معرفتی تهی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ۲/۴۳۹؛ طباطبایی، ۱۳۸۷، الف، ۳/۹۶-۹۷) و خروج آن از این قوه محض، مستلزم اتصالی اشراقی با مبدائی بالفعل یعنی، «عقل فعال» می‌باشد تا به میزان استعدادش با آن متحد شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱).

دوم) عقل بالملکه: با تحقق بدیهیات و معقولات اولیه در نفس، نخستین کمال قوه عاقله حاصل می‌شود و مرتبه عقل

بالمکه فعلیت می‌یابد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱) این معقولات اولیه که اموری مشترک میان همگان اند (مانند «کل از جزء بزرگ‌تر است»)، به مثابه مبادی و زیربنای معرفت نظری عمل می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۷، ۲۰۵/۱).
 سوم) عقل بالفعل: با استمداد از این مبادی بدیهی و از طریق استنتاج قضایای نظری، نفس به مرتبه عقل بالفعل ارتقا می‌یابد. در این مقام، نفس به ملکه‌ای دست می‌یابد که قادر است هر زمان که اراده کند، معقولات اکتسابی را بدون نیاز به طلب جدید، در خود حاضر نماید. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱؛ طباطبائی، ۱۳۸۷ الف، ۹۷/۳) ملاصدرا وصول به این مرتبه را از دو طریق میسر می‌داند: نخست از راه تفکر، استدلال و اکتساب معرفتی، و دوم از طریق شهود و اتصال بی‌واسطه به عالم قدس (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۷، ۳۴۸/۱).

چهارم) عقل مستفاد: این مرتبه عالی‌ترین ساحت عقل نظری است. در این مقام، نفس با اتصال کامل به عقل فعال، صور کلیه عقلی را نه فقط در ذات خود حاضر می‌یابد، بلکه در مبدأ فیاض آنها «مشاهده» می‌کند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ۴۵۶/۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ۲۱۶-۲۱۷) غایت این سیر استکمالی، تحقق مقام «اتحاد عاقل و معقول» است؛ مقامی که در آن، نفس با عقل فعال که مخزن همه صور عقلی است متحد می‌شود.

۳. بحث و تحلیل

۳-۱. مبانی حکمت متعالیه در واکاوی رابطه جنسیت و عقل نظری

هرچند در مباحث حکمت متعالیه اشاره مستقیمی به بحث جنسیت وجود ندارد، تأمل و اجتهاد فلسفی مبتنی بر قواعد این مکتب فلسفی می‌تواند در نتیجه‌گیری ارتباط این دو امر راهگشا باشد. قواعد علم النفس فلسفی به صورت اصولی و برهانی در مسئله «جنسیت و نفس» و از آن طریق، در مسئله «جنسیت و ادراکات عقلی» ظرفیت نظریه‌پردازی دارد.
 اول) نرینگی و مادینگی و قوه مولده: از منظر حکمای مسلمان، مذکر و مؤنث بودن به اولین صورت وجودی انسان پس از صورت جسمانی و عنصری یعنی، صورت نباتی برمی‌گردد. در حیات صورت نباتی سه قوه نقش دارد: غاذیه، نامیه و مولده که قوه مولده وظیفه تولیدمثل و بقای نوع را به عهده دارد: «قولنا کمال أول لجسم طبیعی - آلی جامع لسائر النفوس إذ ليس المراد بالآلة المذكورة فی تحديد النفس ما هو كالأعضاء بل ما هو كالقوى مثل الغاذية و النامية و المولدة فی النفس النباتية» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ۱۷/۸).

قوه مولده، در صورت نباتی، وجودی متمایز ندارد؛ بدین معنا که قوه ذکورت و انوثن در حیوان، به مثابه یک منبع پیچیده و درهم‌آمیخته تحقق می‌یابد که همان کارکرد تولیدمثلی گیاه را ایفا می‌کند، اما به واسطه اشتداد جوهری، در مراتبی از صورت حیوانی که امکان اشتداد به مرتبه بالاتر وجود دارد، ذکورت و انوثن به گونه‌ای متمایز ظهور می‌یابد و در اعضای ویژه‌ای که میان نر و ماده حیوان متفاوت است، تشخیص می‌یابد و در واقع، نرینگی و مادینگی همراه با شکل‌گیری صورت حیوانی، ظاهر می‌شود. (ر.ک.، صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ۳۴۵/۵) با این توصیف، در فرایند حرکت جوهری صورت و ماده، نرینگی و مادینگی پدید می‌آید.

دوم) حدوث نفس مجرد انسانی از بطن عالم جسم: براساس نظریه «جسمانیة الحدوث بودن نفس»، ماهیت نفس در ابتدای پیدایش چیزی جز همان جسم و ماده جسمانی نیست. در فرایند حرکت جوهری اشتدادی، صورت نباتی، ماده برای صورت حیوانی قرار می‌گیرد؛ احساس و حرکت از ویژگی‌های این صورت است و در مرحله بعد هنگامی که در صورت حیوانی استعداد خاصی شکل گرفت، صورت جدید، یعنی صورت عاقله انسانی، شکل می‌گیرد؛ ویژگی این صورت انسانی، ادراک عقلی است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ۳۳۴/۸)

سوم) رابطه لزومیه نفس و بدن: از آنجا که نسبت نفس به بدن، همانند نسبت صورت به ماده است، نفس و بدن، نسبت

به هم، رابطه لزومیه دارند؛ با توجه به اینکه بدن، ماده نفس است در تحققش به نفس نیازمند است و نفس نیز در تعینات شخصی به بدن نیاز دارد. از این رو، بدن به منزله علت مادی نفس به شمار می‌رود: «فالحق أن بينهما علاقة لزومية... كعمية شيئين متلازمين بوجه كالمادة و الصورة و التلازم الذی بينهما... فلكل منها حاجة إلى الآخر على وجه غير دائر دورا مستحيلا فالبدن محتاج في تحققه إلى النفس لا بخصوصها بل إلى مطلقها و النفس مفتقرة إلى البدن لا من حيث حقيقتها المطلقة العقلية بل من حيث وجود تعينها الشخصية و حدوث هويتها النفسية». (ر.ک.، صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ۳۸۲/۸-۳۸۳) بنابراین، نفس در سیر حرکت جوهری و اشتداد وجودی خود متأثر از بدن و ویژگی‌های آن است: «و كل ما يرد على البدن من الأحوال وجوديا كان أو عدميا فالنفس تنفعل منه و تناله بالحقيقة و تتأثر منه لأجل قواها السارية في البدن فتفرق الاتصال الوارد على الجسم» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ۶۶/۷).

ملاصدرا ترکیب ماده و صورت، را اتحادی می‌داند. بنابراین، بدن و نفس که رابطه بین آنها، رابطه ماده و صورت است، ترکیب اتحادی دارند؛ منظور از اتحاد نفس و بدن، وحدت آنها در خارج و عدم مباینت آنهاست؛ بدین معنا که بدن، مرتبه‌ای از مراتب نفس و همان نفس در مرتبه تجسم و تجسد است. بنابراین، انسان یک حقیقت است که مرتبه عالی آن نفس و مرتبه نازل آن بدن است: «أن النفس نازلة إليها متحققة بها في مرتبتها... نفسية النفس أيضا من جهة كونها مقومة له مدبرة إياه فلهذا حكمنا بأن التركيب بينهما اتحادی». (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۷، ۸۸/۱) ملاصدرا، بدن و قوای بدنی را مانند سایه نفس و وجود تبعی آن می‌داند: «أن هذه القوى البدنية كلها ظل لما في النفس من الهیئات النفسانية» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ۷۰/۹) و اوصاف و آثار بدن، همانطور که به بدن منسوب اند، به حسب تنزل نفس در مرتبه بدن و جسمانیت به نفس هم منسوب اند (عبودیت، ۱۴۰۰، ۲۴۰/۳). از سوی دیگر، بدن و قوای بدنی، علل اعدادی برای پیدایش ادراکات عقلی است؛ یعنی بدن واسطه و ابزار حرکت نفس از مرتبه حس و خیال به مرتبه عقل است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ۳۴۸/۸).

چهارم) ذاتی بودن اضافه نفس به بدن: بنابر تعریف حکما، مجرد نفس، تام نیست و برخلاف مجردات عقلی از مجرد ناقص برخوردار است، اما نفس از طریق تعلق به بدن و تصرف در آن طی حرکت جوهری اشتدادی می‌کوشد تا به مراتب بالاتری از مجرد نائل آید. ملاصدرا نفس را کمال بدن و تعلق آن را به بدن، تعلق ذاتی می‌داند. نفس مادامی که نفس است، به بدن تعلق دارد و در بدن تصرف می‌کند. ملاصدرا تعلق نفس به بدن و تصرف در آن را ذاتی نفس می‌داند نه امری عارضی: «فعلم أن اقتران النفس بالبدن و تصرفها فيه أمر ذاتی لها بحسب وجودها الشخصي». (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ۱۲/۸) از طریق همین تعلق و رابطه تصرفی و تدبیری است که به واسطه تعلق به بدن، کمالات مختلف را کسب می‌کند و از مرتبه قوه به فعلیت محض و مجرد عقلی می‌رسد. نفس با این خصوصیت از عقول مجرد متمایز می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ۱۲/۸؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ۲۴/۷).

پنجم) نقش مزاج در تعلق نفس: طبق طبیعیات حکمت مشاء و حکمت متعالیه، مزاج به مثابه خصوصیت بدنی و یا برخاسته از بدن، در افاضه صورت به ماده و بدن نقش تعیینی دارد. بدین معنا که مزاج جسم و نحوه ترکیب و درجه اعتدال آن، تعیین‌کننده صورتی است که اعم از صور نباتی، حیوانی و انسانی به جسم و بدن تعلق می‌گیرد. این تأثیرگذاری در تعلق نفوس مختلف انسانی به ابدان با مزاج‌های مختلف نیز تأثیر دارد؛ بدین معنا که به بیان ملاصدرا هر اندازه مزاج معتدل تر باشد، نفس کامل‌تری به آن تعلق می‌گیرد: «أن المزاج كلما كان أعدل كانت الصورة الفائضة عليه من المبدأ الفياض أكمل». (صدرالدین شیرازی، ۱۹۴۱/۱، ۲۰۰) تفاوت‌های جنسیتی از طریق تأثیر بر مزاج و قوای بدنی، می‌توانند زمینه‌ساز یا مانع فعلیت یافتن برخی استعدادهای ادراکی باشند. در عبارات ملاصدرا نیز تأثیر مزاج در نفس و فعالیت آن مشهود است. وی مزاج را با صفت صالح به کار می‌برد که نشان‌دهنده وجود مزاج فاسد و غیر صالح در تدبیر نفس است که موجب فساد نفس در تدبیر و ادراک می‌شود: «البدن بسبب مزاجه الصالح لتدبير النفس استعداد لأن يكون له کمال و نفس مدبرة» (صدر الدین شیرازی، ۲۰۰۱، ۴۴۹/۱).

ششم) خصوصیت منشوری و ذومراتبی نفس: نفس امری ذومراتب است که در هویت و شاکله آن، همه مراتب حضور دارد. ملاصدرا در نحوه تبدیل صورت عنصری به صورت معدنی و سپس صورت‌های دیگر، بقای صورت‌های قبل را تعطیل در وجود می‌داند و قائل است همه کمالات صورت‌های قبل در صورت جدید یعنی، همان مرتبه عاقله به نحو اعلی و اشرف حضور دارد. از سوی دیگر، نفس بسان منشوری است که تمام صور سابق در فرایند اشتداد و استكمال، بسان مراتب قبلی در وجود واحد و یکپارچه نفس، وجود دارند. این امر فقط یک تحلیل وجودی نیست، بلکه ملاصدرا تأکید می‌کند افزون بر امور زائدی که مختص به صورت لاحق است، در مقام کارکرد و فعل نیز هر فعل و انفعالی که از مراتب قبلی نفس و بدن صادر می‌شد از صورت لاحق و جدید نیز صادر می‌شود: «أن المادة إذا استعدت لصورة كمالية و حدثت فيها صورة أخرى بعد الأولى فجميع ما كانت يصدر من الصورة السابقة من الأفعال والانفعالات و اللوازم و الآثار تصدر من هذه الصورة اللاحقة الكمالية مع أمور زائدة تختص باللاحقة لأن نسبتها إليه نسبة التمام إلى النقص». (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ۳۲۸/۵) به حکم این اصل، آثار مراتب مادون از جمله آثار و افعال و انفعالات مربوط به جنس بودگی، از صورت جدید که همان صورت عقلانی است نیز صادر می‌شود. بنابراین، صورت جدید از آثار و صادرات صورت‌های قبلی خود منزّه و مجزا نیست. با اینکه هر یک از قوا از قبیل حواس پنج گانه و قوای نفس نباتی یا حیوانی وظیفه‌ای مشخص دارند، اما همه فعالیت‌ها، افعال نفس هستند و نفس فاعل حقیقی آنهاست. نفس وقتی خود را تنزل می‌دهد، تبدیل به قوا، بدن و اجزای آن می‌شود (ر.ک.، صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ۱۳۵/۸).

هفتم) وحدت جمعی نفس: ملاصدرا نفس انسان را چون از سنخ عالم ملکوت است، دارای وحدت جمعی که ظل وحدت الهی است، می‌داند. از این رو، هم قوه عاقله است، هم قوه متخیله و حساسه حیوانیه و هم قوه غاذیه و منمیه نباتیه و قوه محرکه و طبیعت ساری در جسم است. نفس، هنگام ادراک محسوسات و استعمال آلات تا درجه حواس تنزل می‌یابد، هنگام رؤیت، عین قوه باصره می‌شود، هنگام شنیدن، عین قوه سامعه و هنگام ذوق، چشایی، لمس و تحریک عین هر یک از این قوا می‌گردد. همچنین هنگام ادراک معقولات تا مقام عقل فعال صعود می‌کند و با آن متحد می‌گردد: «إن النفس الإنسانية لكونها من سنخ الملكوت فلها وحدة جمعية هي ظل للوحدة الإلهية فهي بذاتها عاقلة و متخیلة و حساسة و منمیه و محرکه و طبیعة ساریة فی الجسم... فالنفس تنزل إلى درجة الحواس عند إدراكها للمحسوسات و استعمالها آلة الحواس فیصير عند الإبصار عین باصرة و عند السماع أذن واعیه... و کذا یرتفع عند إدراكها للمعقولات إلى درجة العقل الفعال صائرة إیاه متحدة». (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۷، ۲۲۷/۱-۲۲۸) بنابراین، کثرتی که میان نفس و قوا موجود است، از سنخ کثرت شأن و ذوالشأن است و بهترین تعبیر در این مورد، همان تعبیر وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت است، وحدتی که جامع تمام کثرات است. اصل مشهور صدرایی یعنی «النفس فی وحدتها کل القوی»، اشاره به همین مطلب دارد. طبق این اصل، فاعل حقیقی همه افعال، از جمله ادراک، خود نفس است که در مراتب مختلف ظهور می‌کند و مرتبه نازله آنکه از طریق ابزار بدنی عمل می‌کند، تحت تأثیر این ابزار است.

هشتم) جنسیت در شاکله نفس و ادراک عقلانی: همان‌طور که بیان شد، ذکورت و انوئت در قوای نباتی ریشه دارد. براساس حدوث نفس از بطن عالم جسم، در ادامه حرکت جوهری نفس به کمال و تکامل تدریجی قوا از جمله قوای افعالی و ادراکی، جنسیت، به عنوان یک بستر وجودی، می‌تواند بر سرعت، جهت‌گیری و کیفیت این حرکت تأثیر بگذارد. بنابر آنچه گفته شد اگر حقیقت انسان، یک وجود واحد باشد که نفس و بدن را در برگیرد و نفس کل القوی اعم از قوای ظاهری و باطنی بوده و فاعل حقیقی همه افعال انسانی باشد، منشأ تفاوت در گرایش‌ها، علایق، عواطف و رفتارهای زن و مرد، همان نفس متأثر از جنس بودگی خواهد بود. براین اساس، در صورت وجود تفاوت بین زن و مرد در عملکرد قوه عاقله، می‌توان گفت نفس در برخی ادراکات قوه عاقله نیز، متأثر از جسم و نیازهای جسمی انسان است و جنسیت در قوه عاقله و عملکرد

آن، تأثیرگذار است. همچنین از آنجا که بدن به عنوان علت مادی نفس، خاستگاه تفاوت در جنس بودگی یعنی، نرینگی یا مادینگی است و تحقق نفس بدون چنین بستری امکان پذیر نیست، می توان گفت جنسیت به عنوان یکی از مراتب نفس می تواند از طریق تأثیر بر بدن، در مراتبی از ادراکات عقلی که متأثر از قوای مادی و بدنی است، تأثیرگذار باشد. از رابطه بین کیفیت مزاج و تعلق نفس ناطقه، می توان تفاوت نفس ها افاضه شده براساس تفاوت ابدان و مزاج ها را نیز نتیجه گرفت و سپس از آنجا که مهمترین فعل نفس ناطقه، ادراک است می توان تأثیر مزاج و همه متعلقات مزاجی از جمله جنس بودگی را در مراتب و انواع ادراکات نفس ناطقه نتیجه گیری کرد. باین حال، جنسیت علت منحصر در این تأثیرگذاری نخواهد بود؛ چراکه عوامل مختلفی در ادراکات عقلی انسان دخیل هستند و نمی توان آن را دلیل اصلی تفاوت در توانایی های عقلی زنان و مردان در نظر گرفت.

۳-۲. جنسیت و ادراکات عقل نظری

از جمله تفاوت های مهم جنسیتی در طول تاریخ این موضوع، تفاوت های زن و مرد در ادراک و قدرت تعقل است. در میان پیروان حکمت متعالیه، نظرهای متفاوتی در مورد رابطه جنسیت و تعقل عقل نظری مطرح شده است؛ عده ای زنان را در ادراک عقل نظری، ضعیف دانسته اند، اما قوت و ضعف در عقل نظری را در دایره ارزش های انسانی قرار نمی دهند و اساس ارزش انسانی را در عقل عملی می دانند (ر.ک.، جمشیدی و همکاران، ۱۳۸۵) و برخی دیگر، با اعتقاد به عدم تأثیر جنسیت در حقیقت نفس ناطقه، تعقل را خصوصیت ویژه حیات انسان می دانند و در این مورد، تفاوتی بین زن و مرد قایل نمی شوند و از نظر آنها، حقیقت انسان به صورت عقلی اوست. صورت جمادی، نباتی و حیوانی، درواقع علل مادی پیدایش انسان است و همان گونه که این صورت ها در حقیقت انسان دخیل نیست، لوازم مربوط به آنها نیز در حقیقت انسان دخالتی ندارد. در نتیجه، قوام و هویت انسان به ادراک و تعقل اوست و ادراک و تعقل، گرچه به لحاظ زمانی متأخر از تکوین ابعاد مادی اوست، حقیقتی مستقل از ابعاد مادی دارد. علم، خواه علم حصولی یا حضوری، ذکورت و انوثنیت ندارد، عالم نیز که به علم حصولی یا شهودی متصف می شود، نه مذکر است و نه مؤنث؛ پس در مسایل علمی، نه از نظر صفت و نه از لحاظ موصوف، سخن از ذکورت و انوثنیت نیست (پارسانیا، ۱۳۸۴).

برخی نیز معتقدند با آنکه زنان و مردان از قوه تعقل یکسانی برخوردارند، اما باتوجه به اینکه جسم در مسیر آمادگی نفس برای دریافت صور مدرکه تأثیرگذار است، به همین اندازه هم در مدرکات دخالت دارد و چون منشأ جنسیت در جسم است، صفاتی که تحت تأثیر جنس به وجود آمده اند، در جوانب روحی و مدرکات انسان نیز مؤثرند. بنابراین، تساوی در حقیقت مجرد نفس به معنای تساوی زن و مرد در همه جهات نیست. ازاین منظر، فرآیند ادراک، خصوصیات و منش شخصیتی، همه مربوط به غدد و هورمون های نظام عصبی و جنبه های ژنتیکی انسان است. ازاین رو، اگر مشکلی در چشم، گوش و فکر کسی دیده شود، در قوه بینایی، شنوایی و دانایی او اثر می گذارد و قدرت تفکر و انتزاع او متفاوت خواهد شد. بنابراین، بحث از رابطه جنسیت و عقل نظری، به طور مستقیم به رابطه اندیشه و بدن مرتبط است. (غروی، ۱۳۹۱)

اول (تأثیر جنسیت بر ادراک حسی و خیالی: تأثیر جنسیت بر ادراک از طریق تأثیر بر قوای ادراکی مادون عقل و کیفیت تعامل نفس با بدن و عالم خارج انجام می شود. جنسیت، به مثابه یک تمایز ریشه دار در ساحت جسمانی، نه تنها به تفاوت های فیزیولوژیکی و ظاهری محدود نمی شود بلکه می تواند بر مزاج، کیفیات نفسانی و استعداد های روحی نیز تأثیرگذار باشد و چون از دیدگاه ملاصدرا، کیفیت مزاج در ادراک تأثیرگذار است: «أن المزاج كلما كان أعدل كانت الصورة الفاضلة عليه من المبدأ الفیاض أكمل» (صدر الدین شیرازی، ۲۰۰۱، ۱/۱۹۴؛ ر.ک.، صدر الدین شیرازی، ۲۰۰۱، ۱/۱۹۴؛ موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ۳/۳۱)، تفاوت های جنسیتی در ساختار حواس، مغز و مزاج می تواند باعث تفاوت در شدت و کیفیت ادراکات حسی و خیالی شود. تفاوت های جنسیتی در ساختار حسی (برای مثال، تفاوت در بینایی، شنوایی یا حساسیت های لمسی) می تواند بر کیفیت

و نوع داده‌های حسی که به نفس می‌رسد، تأثیر بگذارد. این داده‌ها، مواد اولیه برای شکل‌گیری صور در قوای ادراکی بالاتر است. این تفاوت‌ها می‌تواند بر فعالیت قوه خیال نیز تأثیر بگذارد و منجر به تفاوت در نوع تصاویر و تصورات ذهنی شود که توسط عقل مورد تحلیل قرار می‌گیرد. شایان ذکر است که اثبات این تأثیرگذاری‌ها در ساحت همه انواع ادراک، به نحو امکان است و نه به نحو لزوم؛ یعنی این‌گونه نیست که لزوماً عامل جنس و در پی آن جنسیت باید در تمام ادراکات حسی و خیالی تفاوت ایجاد کند بلکه برد استدلال، تنها در حد امکان تأثیرگذاری این عامل در کنار عوامل بی‌شمار دیگر بر ادراکات مذکور است؛ زیرا اول اینکه، عوامل و فرایندهای مشترک ادراک در دو جنس، بیش از آنکه متفاوت باشند، مشترک است و این اشتراکات می‌تواند در بسیاری از موارد نقش غالب و فراگیر ایفا کند (میزان تأثیرگذاری جنسیت در مقایسه با سایر عوامل تأثیرگذار در ادراک). دوم اینکه، این تأثیرگذاری می‌تواند در مصادیق مختلفی باشد یعنی، در برخی مصادیق و شرایط و موقعیت‌ها عاملی مانند جنسیت تأثیرگذار باشد، اما در بسیاری از این موارد خنثی و بدون نقش باشد (تفکیک موارد تأثیرپذیری). سوم اینکه، بر فرض اثبات این تأثیرگذاری، باید توجه داشت این اصل نیز مانند داده‌های علوم انسانی امری آماری است؛ یعنی شکل دقیق منطقی این قضیه اینست که گفته شود: «بسیاری از زنان و مردان در ادراک حسی تفاوت‌هایی دارند». به این معنا که نمی‌توان این قضیه را به صورت کلی و به این شکل بیان کرد که «همه زنان و مردان در ادراکات حسی با هم متفاوتند». چهارم اینکه، حتی این غلبه و اکثریت آماری که امکان آن در حکم فلسفی اثبات می‌شود، امری ثابت لایزال نیست، بلکه با توجه به تأثیرپذیری شاکله هویتی انسان از عوامل مختلف اجتماعی و اکتسابی، می‌تواند همواره در بسامدی شناور باشد.

دوم) تأثیر جنسیت بر ادراک وهمی: با التفات بر تأثیرپذیری قوای مدرکه از مزاج (که پیش‌تر بیان شد)، به نظر می‌رسد که بخش بزرگی از ادراکات که به زندگی روزمره جهت می‌دهد، در مرتبه قوای باطنی (خیال و به خصوص واهمه) رخ می‌دهد؛ چه آنکه قوه «وهم» که ادراک‌کننده معانی جزئی غیرمحسوس (مانند عشق، نفرت، ترس، امید) است، به شدت از حالات بدنی و مزاجی متأثر است؛ تفاوت‌های فیزیولوژیک و هورمونی میان زن و مرد که تجلی همان تفاوت در «مزاج» است، به طور مستقیم بر حالات عاطفی و هیجانی تأثیر می‌گذارد. این حالات، زمینه و بستر ادراکات قوه واهمه است. بنابراین، طبیعی است که تجربیات ادراکی زنان و مردان از مفاهیمی چون امنیت، خطر، محبت یا رقابت، به دلیل تفاوت در بستر جسمانی و هیجانی، دارای تفاوت‌های ظریف و معناداری باشد. برای مثال، تجربه ادراکی «مادر بودن» با تمام ابعاد عاطفی و وجودی‌اش، یک‌افق ادراکی ویژه را به روی نفس زن می‌گشاید که ریشه مستقیم در جسمانیت او دارد. این تأثیر غیرمستقیم، می‌تواند بر نحوه تعامل عقل نظری با مسائل انسانی و اجتماعی و حتی بر اولویت‌های فکری که نفس به آنها می‌پردازد، مؤثر باشد. برای مثال، ممکن است بسیاری از زنان به دلیل تمایل به ارتباطات اجتماعی و همدلی، در درک ابعاد ظریف روابط انسانی و بسیاری از مردان در تحلیل‌های ساختاری و کلی‌تر برتری یابند.

سوم) تأثیر جنسیت بر ادراک عقلی: با توجه به مبانی صدرا، تأثیر جنسیت بر ادراک عقلی را می‌توان از طریق ارتباط ادراک حسی و عقلی تبیین کرد؛ ادراکات حسی بر ادراکات کلی عقلی حتی بر تصورات بدیهی عقلی تقدم دارند و حتی علم به بدیهیات و اولیات مبتنی بر محسوسات است. بنابراین، از طریق استعمال آلات حواس، بدن و قوای حسی در انواع ادراک تأثیرگذار است. (ر.ک.، صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۷، ۲۰۵/۱) ملاصدرا قاعده «من فقد حساً فقد علماً» را پذیرفته و آن را در مقام بیان این مطلب که نفس ناطقه مادام که در حجاب حواس است، از وصول تام به مقام عقل فعال محروم است، مورد استناد قرار داده است (ر.ک.، صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ۱۲۶/۹). از این استناد می‌توان قبول تأثیرگذاری حس بر علم را نتیجه گرفت؛ چراکه آن سوی این قضیه این است که حس بر علم تأثیرگذار است و علوم حسی بر سایر انواع علوم دخالت دارند. از سوی دیگر در مورد فرایند شکل‌گیری ادراکات عقلی در حکمت متعالیه، تحلیل متفاوتی نسبت به دیگر ادراکات بیان

شده است. نقش نفس در ادراک حسی و خیالی، صدوری است؛ یعنی نفس مصدر و منشأ صور علمی حسی و خیالی است، اما در مورد صور عقلی چنین حالتی وجود ندارد. در مرتبه عقل، سخن از خلاقیت نفس نیست، بلکه سخن از مشاهده است. در ادراک حسی و خیالی، موجودات در مرتبه حسی و خیالی و در اثر حرکت جوهری و از باب تبدیل قوه به فعل در وعای نفس قرار می‌گیرند، درحالی‌که در ادراک عقلی، ذوات مجرد در مسیر حرکت جوهر قرار نمی‌گیرند تا با سیر و تکامل جوهری، جزء نفس شوند. بلکه به تعبیری، نفس صور عقلی را از دور مشاهده می‌کند یا به آنها متصل و مرتبط می‌شود و از این طریق، علم به آنها در نفس نقش می‌بندد. بنابراین، نفس نمی‌تواند امور عقلی را خلق و یا صادر کند و باید با ارتقای ذات خود به مشاهده آنها راه یابد؛ زیرا ذوات عقلی اشرف از نفس می‌باشد و اخس به اشرف احاطه ندارد. نفس مصدر صور عقلی نیست، بلکه مظهر صور بوده و اضافه اشراقی با ذوات عقلی پیدا می‌کند. (ر.ک.، صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ۳۰۸-۳۰۲؛ جوادی آملی، ۱۳۷۶، ۲۰۶/۴)

براین اساس، به نظر می‌رسد رابطه جنسیت و ادراک عقلی متفاوت از رابطه جنسیت و ادراکات حسی و خیالی خواهد بود. باتوجه به اینکه قوای طبیعی و حسی بدنی در شاکله نفس تأثیرمستقیم دارند و ادراک حسی و خیالی نیز در دایره مقدورات و صادرات نفس صورت می‌گیرد، عاملی مانند جنسیت که ریشه‌های بدنی دارد نیز در ادراکات حسی و خیالی تأثیر نزدیک‌تر و جدی‌تری دارد، اما در ادراک عقلی که نقش طبیعت، حس و بدن بسیار کم‌رنگ‌تر می‌شود و رابطه نفس و ادراک به نحو تأثیرپذیری و اتصال است نه خلق و ایجاد، رابطه عوامل مادون نفس از جمله جنس و جنسیت دورتر و کم‌رنگ‌تر خواهد بود. البته این تحلیل بر این داده استوار است که جنسیت ریشه در ابعاد طبیعی و بدنی دارد، اما تأثیر عوامل غیرطبیعی و غیربدنی جنسیت را به‌طور کامل، تحلیل نمی‌کند. به عبارت دیگر، ممکن است ابعاد اجتماعی و فرهنگی جنسیت، همه آنها یا برخی از آنها، ارتباطی با جنس‌بودگی نداشته باشند و یکسره با تأثیر از امور عقلی و کلی و انتزاعی شکل گرفته باشد. در این حالت، این ابعاد جنسیتی را نمی‌توان دخیل در ادراکات عقلی ندانست. بنابراین، سطحی از قضاوت در مسئله تأثیر جنسیت در ادراکات عقلی، به تعریف و شناخت از ابعاد غیر جنسی جنسیت بستگی دارد.

افزون بر آن، نکته شایسته ذکر و تحلیل، فراوانی یا عدم فراوانی ادراک عقلی است. آنگاه که از رابطه جنسیت و عقل سخن به میان می‌آید، این‌گونه پنداشته می‌شود که سطح وسیعی از ادراکات انسانی، ادراکات عقلی است و با توجه به آن، قضاوت می‌شود که یک جنس در این ادراکات عالی، موفق‌تر و جنس دیگر مذبح است. این در حالی است که ملاصدرا تحقق ادراک عقلی را بسیار نادر و برای او حدی از انسان‌ها میسر می‌داند، و قائل است آنچه بیشتر مردم به نام کلیات می‌پندارند، ادراک عقلی مشوب به خیال است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ۴۶۰/۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ۳۷۲/۹)

از این رو، انسان بیشتر از آنچه به تعقل مشغول باشد، گرفتار توهم، تخیل و حس است و این نوع ادراکات است که فرهنگ و علم بشری را درگیر خود کرده است. اثبات امکان ادراک عقلی برای انسان، بدین معنا نیست که همه افراد انسان به صورت بالفعل از آن برخوردار هستند و انسان چه مرد و چه زن در رسیدن به امور عقلانی هرگز گرفتار خطا نمی‌شود، بلکه در بسیاری از موارد ادراکات وهمی و خیالی بر ادراکات عقلی سلطه می‌افکنند و بُعد عقلانی را اسیر مراتب پایین‌تر می‌گرداند (ر.ک.، صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۷، ۲۵۵/۸ و ۳۳۹). بنابراین، در تحلیل رابطه ادراکات عقلی و جنسیت باید توجه داشت که این قضاوت، چه سطحی از فرهنگ و جامعه را تحلیل می‌کند. اگر ادراک عقلی به بیان ملاصدرا امری دور از دسترس برای بشر معمولی باشد، باید هر رابطه‌ای که جنسیت با آن داشته باشد در تحلیل‌های علوم انسانی در اقلیت قرار بگیرد؛ چراکه فرهنگ، اجتماع و علوم انسانی به فضای اکثریت انسان‌ها می‌پردازد نه اوحدی از آنان که در اثر سلوکات عقلی خاص به عالم عقل و مجردات عقلی باریافته‌اند، اما با توجه به تشکیکی بودن تجرد از ماده، می‌توان این‌گونه تحلیل کرد که ارتباط جنسیت با علوم و ادراکات حسی و تجربی وثیق‌تر و پردامنه‌تر از علوم تجربیدی‌تر است. هر قدر موضوع و روش علم،

تجربیدی تر می شود، از تأثیر اقتضائات جنسیتی کاسته می شود.

الف) جنسیت و مراتب استکمالی عقل نظری: نفس انسانی از طریق حرکت جوهری در مراتب استکمالی عقل نظری صعود می کند. این پیشرفت در مراتب عقل نظری، یک سفر معرفتی است که با سفر وجودی نفس (حرکت جوهری) گره خورده است؛ بدین معنا که رشد عقلانی، ایستا نیست، بلکه فرآیند شدن است. اگر نفس در حرکت جوهری است، ظرفیت عقلانی آن نیز در حالت تغییر و تحول است و از قوه به فعل حرکت می کند. این امر نشان می دهد که هرگونه تفاوت اولیه (شاید مرتبط با جنسیت) در استعداد عقلانی ممکن است، ثابت نباشد و در طول این فرآیند وجودی-معرفتی، دستخوش تغییر و تحول شود. غایت عقل نظری یک هدف استکمالی مشترک بین همه انسان هاست، اما از نظر استعداد دریافت صور عقلی یکسان نیستند و شدت یا ضعف استعداد در همه انسان ها چه مرد و چه زن، مشترک است و اختصاص به مرد یا زن ندارد. قوه تعقل قبل از رسیدن به مرتبه عقل بالفعل، مخالط با ماده و دستخوش فعل و انفعالات بدنی است، اما در مراحل عقل بالفعل و مستفاد، به مرتبه و مرحله تام و مجرد کامل می رسد که به آن مجرد عقلی نفس اطلاق می شود. (ر.ک.، طباطبایی، ۱۳۸۷ الف، ۱۶۷/۳) بنابراین، اساس این ادراکات، مجرد نفس ناطقه است. نفس، با وجود حدوث جسمانی، در مسیر تکامل خود مجرد یافته و می تواند حقایق را فارغ از قیود مادی ادراک کند. این مجرد، به نفس امکان می دهد تا به مراتب بالاتری از ادراک یعنی، ادراک کلیات و حقایق مجرد، دست یابد. اما نکته حائز اهمیت این است که این مجرد و فعلیت یابی، یک سیر تدریجی است که با بدن آغاز می شود و تحت تأثیر آن قرار می گیرد.

ملاصدرا از دو عقل در انسان سخن می گوید: نخست، عقلی که در اصل، جوهر فطری همراه با انسان است که از نظر او در افراد انسان متفاوت است؛ یعنی از همان ابتدا افراد انسانی بهره مندی متفاوتی از این عقل دارند. دوم، عقل اکتسابی که همان اشتداد در عقل فطری به وسیله کسب و تلاش است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ۲۴۱/۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴) مسئله کسب و تعلیم در استکمال عقلانی، امری حاشی های یا امتیازی نیست، بلکه ضروری و لازم برای همگان است؛ بدین معنا که استکمال عنصر عقل در آدمی در گرو تعلیم است و در صورت عدم تعلیم، عقل آدمی در حالت غریزی و ناقص و بالقوه باقی خواهد ماند. بنابراین، اکثریت قریب به اتفاق مردم نیازمند آموزش و تعلیم اند، گرچه ممکن است در میان میلیاردها مردم کسی پیدا شود که دارای نفس مکفیه واسطه فیض حق و دارای علم لدنی بوده باشد (حسن زاده آملی، ۱۳۸۷، ۲۱۳/۱). این اصل نشان می دهد برخورداری یا عدم برخورداری یک دسته از انسان ها یا یک جنس تا چه حد می تواند بر شکل گیری هویت آنها تأثیرگذار باشد (رودگر، ۱۴۰۳).

از آنجا که قدرت تمییز و رسیدن به مرتبه تعقل به صورت اکتسابی به دست می آید (ر.ک.، صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴)، می توان در اصل حصول مراتب عقل نظری بین زن و مرد تفاوتی قایل شد، بلکه حرکت اشتدادی نفس در این مراتب به گونه تشکیک، همه انسان ها اعم از زن و مرد را شامل می شود؛ چراکه حقایق عقلی، ضرورت، کلیت و دوام دارند و عقل در هر موطنی، حکم و لوازم یکسانی را به همراه دارد. هراندازه که قوه عاقله در جهت فعلیت، شدت یابد، معقولات او نیز به همین نسبت، شدیدتر و قوی تر می شود و هر اندازه که قوه عاقله در جهت جوهر وجود، ضعیف تر باشد، معقولات او نیز به همین نسبت ضعیف تر و مخفی تر خواهد بود (ر.ک.، صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۷، ۲۰۲/۱-۲۰۳).

ب) موانع در مراتب استکمالی عقل نظری و رابطه آن با جنسیت: در نظام فلسفی حکمت متعالیه، مراتب عقل نظری به نحو سلسله مراتبی تبیین می شود. نازل ترین مرتبه، عقل هیولانی است که به مثابه قوه و استعدادی محض، به نحو مشترک در جمیع نفوس انسانی به ودیعت نهاده شده است، اما استکمال این قوه و وصول به مراتب عالی تر عقل بالملکه و در نهایت، عقل بالفعل-که ساحت ادراک معقولات است- امری همگانی و تضمین شده نیست و به شرایط و موانعی بستگی دارد. صدر المتألهین در این مورد پنج حجاب و مانع اصلی را بر سر راه ادراک معقولات شناسایی کرده است که عبارتند از:

عدم خروج نفس از مرتبه قوه و نقص ذاتی اولیه؛ تیرگی‌های حاصل از استیلاهی شهوات و عصیان که جوهر نفس را مکدر می‌سازد؛ اعراض نفس از ساحت حقایق و التفات به مصالح زودگذر دنیوی؛ رسوخ عقاید جزمی مبتنی بر تقلید کورکورانه و تعصب که میان نفس و حقیقت حائل می‌شود؛ و خطا در روش و انحراف از مسیر صحیح استدلال منطقی (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۷، ۲۵۴/۱).

نکته حائز اهمیت در این تبیین آن است که ملاصدرا فهرستی عام و فراگیر از موانع معرفتی ارائه می‌دهد، بی‌آنکه تفصیلی مبتنی بر جنسیت در آن لحاظ کرده یا جنسیت را به خودی خود مانعی برای تعقل برشمرده باشد. استنتاج منطقی از این سکوت معنادار آن است که از منظر وی، جنسیت در عداد حُجُبِ ادراک عقلی قرار نمی‌گیرد. این استنتاج با اصل «اکتسابی بودن» مراتب عالیه عقل نیز تقویت می‌شود؛ زیرا اکتسابی بودن بدین معناست که عدم وصول به یک مرتبه، نه ناشی از نقص ذاتی، بلکه معلول وجود موانع است. برای مثال، موانع بیرونی و شرایط نامساعد اجتماعی، همچون محرومیت تاریخی بسیاری از زنان از تحصیل علم، می‌تواند فعلیت یافتن قوه عاقله را به تأخیر اندازد یا متوقف کند. بدیهی است که این امر هرگز به معنای ضعف یا فقدان قوه تعقل در ایشان نیست، چه آنکه فعلیت یافتن هر استعدادی، در گرو فراهم آمدن شرایط و رفع موانع درونی و بیرونی است.

نتیجه‌گیری

براساس اصول و مبانی حکمت متعالیه، از آنجایی که نفس و قوه عاقله انسان در بستر جسم طبیعی-که فارغ از جنس نیست، بلکه متصف به ذکورت یا انوشت است- به وجود می‌آید و حامل کمالات مراحل قبلی است، نفس ناطقه متناسب با بدن و ویژگی جنسی و در پی آن جنسیتی، شکل می‌گیرد و صورت اخیر انسان که همان قوه عاقله است از آنجا که در لایه‌های پیشین و درونی خود، وابستگی بالذات به ماده و بدن خود دارد، به جنس و جنسیت نیز مشوب است. همچنین، نفس با بساطت ذاتی و وحدت جمعی خود، همه قوای طبیعی، نباتی و حیوانی را به نحو اعلی در بر گرفته است. بنابراین، خصوصیات که در نفس با تأثیر از جنسیت به وجود می‌آید، در قوه عاقله و مدرکاتش تأثیرگذار است، اما تأثیرگذاری آن، تام نیست و این خصوصیات به عنوان علت معد در حصول برخی ادراکات عقل نظری و در مرتبه مادون ادراکات عقلی یعنی حس، خیال و وهم به شمار می‌رود. از این طریق وحدت نفس و قوا، تأثیر ضمنی و منطوقی مشخصات قوای حیوانی از جمله جنس مندی و یا ابعاد روحانی‌تر مربوط به جنسیت مندی را در نفس نهادینه می‌کند.

تفاوت‌های جنسیتی از طریق تأثیر بر مزاج و قوای بدنی، می‌تواند بر کیفیت و نوع داده‌های حسی که به نفس می‌رسد، تأثیرگذار باشد؛ این تفاوت‌ها می‌تواند بر فعالیت قوه خیال نیز تأثیر بگذارد و منجر به تفاوت در برخی تصورات ذهنی شود. همچنین، تفاوت‌های مزاجی در زنان و مردان، به طور مستقیم بر حالات عاطفی و هیجانی که بستر ادراکات قوه واهمه است، تأثیر می‌گذارد. این تأثیر غیرمستقیم، می‌تواند بر نحوه تعامل عقل نظری با مسائل انسانی و اجتماعی و حتی بر اولویت‌های فکری که نفس به آنها می‌پردازد، مؤثر باشد.

اشتراک زن و مرد در بهره‌مندی از قوای ادراکی، نشان می‌دهد هر دو جنس می‌توانند به واسطه این قوا به نحو امکان استعدادی، به درک حقایق نایل شوند، اگرچه وجود برخی موانع مانند شرایط اجتماعی نامناسب، می‌تواند مانع به فعلیت رسیدن مراتبی از عقل شود. همچنین چون یکی از راه‌های حصول مراتب عقل نظری، اکتساب و تعلم است، نمی‌توان در اصل امکان حصول مراتب آن، بین زن و مرد تفاوتی قایل شد. حرکت اشتدادی نفس در این مراتب به گونه تشکیک، شامل همه انسان‌ها اعم از زن و مرد می‌شود؛ زیرا غایت عقل نظری یک هدف استکمالی مشترک بین همه انسان‌هاست، اما همه از نظر استعداد دریافت صور عقلی یکسان نیستند و شدت یا ضعف استعداد در همه انسان‌ها چه مرد و چه زن مشترک است

و اختصاص به مرد یا زن ندارد و به عبارتی دیگر موانع این امر در حکمت متعالیه فارغ از جنسیت است. عقل نظری در مراتب عالی مجرد محض، به دلیل تجرد تام عقلی، فارغ از همه تعلقات مادی بوده و عنصر جنسیت در دریافت‌های آن تأثیرگذار نخواهد بود. هراندازه که قوه عاقله در جهت فعلیت، شدت یابد، معقولات او نیز به همین نسبت شدیدتر و قوی‌تر می‌شود و هر اندازه که قوه عاقله در جهت جوهر وجود، ضعیف‌تر باشد، معقولات او نیز به همین نسبت ضعیف‌تر و مخفی‌تر خواهد بود. بنابراین، تأثیر قوه عاقله از بدن و به تبع آن جنسیت، فقط در ادراکات حسی، خیالی و وهمی که مبتنی بر قوای جسمانی است، قابل تعریف است و تأثیرپذیری مراتب مجرد محض، به نحو کمون و اندماج و حضور خصوصیات مادون جنسیتی، به نحو اعلی و اشرف خواهد بود. بنابراین، نمی‌توان در آن مرتبه به جنسیت به عنوان یک تعیین اشاره کرد.

پیشنهادهای پژوهشی

علاوه بر اینکه آیا جنسیت می‌تواند در عقل نظری و ادراکات مختلفش تأثیرگذار باشد یا خیر، ابعاد دیگری از رابطه عقل نظری و جنسیت، همچنان می‌تواند مورد تأملات فلسفی قرار گیرد. پیشنهاد می‌شود سؤالاتی در این مسئله توسط پژوهشگران بررسی شود. سؤالاتی مانند اینکه جنسیت در ادراکات وهمی و خیالی چه تفاوت‌هایی ایجاد می‌کند؟ آیا جنسیت در متعلق‌های شناخت، مسائل علم، معیارهای صدق یا اعتبار معرفت‌شناختی تأثیر دارد؟ در صورت تأیید، چه تأثیراتی دارد؟ ادعای مردانه بودن علوم توسط فمینیست‌ها در چه زاویه‌هایی مورد قبول و از چه نظرهایی قابل مناقشه است؟ آیا حذف یک جنس، از رده فاعلان شناسا بیشتر در نسبت جنسیت و علم، تأثیرگذار است یا حذف یک جنس از متعلق‌های شناخت و بررسی‌های علمی؟ آیا علم خنثی وجود دارد؟ آیا علم خنثی معتبرتر است؟ در صورت تأیید زیست‌شناسی مبنی بر تأثیر جنسیت در برخی ادراکات حسی، آیا این امر با توجه تأثیر ادراکات حسی در سایر ادراکات، در سایر ادراکات نیز شاهد سهم‌سنجی برای جنسیت می‌توان بود؟ همه این سؤال‌ها که بدون نظم منطقی خاص بیان شد، پیشنهاداتی برای پژوهش‌های آتی است.

ملاحظات اخلاقی

پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسندگان تأکید می‌کنند که کلیه اصول اخلاقی در انجام و انتشار این پژوهش رعایت شده است. این موضوع توسط تمامی نویسندگان تأیید شده است.

عدم سوء رفتار علمی

مواردی مانند جعل داده‌ها، تحریف نتایج، سرقت ادبی و هرگونه رفتار غیراخلاقی دیگر در این پژوهش به‌طور جدی پرهیز شده است.

مشارکت نویسندگان

این مقاله با مشارکت نرجس رودگر (نویسنده مسئول) و شریفه فهیمی نگاشته شده است و نویسندگان مقاله در نگارش آن سهم یکسانی دارند.

تعارض منافع

نویسندگان عدم وجود تعارض منافع (Conflict of Interest) را در ارتباط با این پژوهش اعلام می‌کنند. به عبارت دیگر، هیچگونه منافع مالی یا شخصی که بر نتایج تحقیق تأثیرگذار باشد، وجود نداشته است.

حامی مالی

این پژوهش بدون دریافت هرگونه حمایت مالی از سازمان‌های دولتی، تجاری یا غیرانتفاعی انجام شده است.

سپاسگزاری

نویسندگان مقاله، از کلیه افرادی که در فرایند نگارش مقاله از ایشان حمایت معنوی کردند، قدردانی می‌کنند.

منابع

- بستان، حسین (۱۳۸۹). نابرابری و ستم جنسی از دیدگاه اسلام و فمینیسم. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- پارسانیا، حمید (۱۳۸۴). رویکرد انتقادی فلسفه اسلامی به رابطه عقل و جنسیت. نشریه حواء، - (۱۴). <https://ensani.ir/fa/article/110406>
- جمشیدی، اسدالله، عزیزی کیا، غلامعلی، زارع، حسن، و طاهری نیا، احمد (۱۳۸۵). زن در فرهنگ و اندیشه اسلامی: جستاری در هستی‌شناسی زن. قم: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۶). رَحِیقِ مختوم (شرح حکمت متعالیه). تنظیم و تدوین: پارسانیا، حمید. قم: اسراء.
- حسن پور، علیرضا، ضیایی قهنویه، مجید، و مظفری فر، مهناز (۱۳۹۸). حکمت صدرایی و جنسیت انسانی: تحلیلی بر پایه برخی مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی. نشریه آینه معرفت، ۱۹ (۱)، ۱-۲۰.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۷). شرح فارسی الأسفار الأربعة. قم: بوستان کتاب.
- رودگر، نرجس (۱۳۹۵). بررسی متغیرهای فلسفه اسلامی در تحلیل جنسیت نفس. نشریه مطالعات اسلامی زنان و خانواده، ۳ (۵)، ۳۱-۴۹.
- رودگر، نرجس (۱۳۹۷). بررسی ارتباط «معرفت و جنسیت» در معرفت‌شناسی فمینیستی. نشریه پژوهش‌نامه اسلامی زنان و خانواده، ۵ (۲)، ۴۷-۷۲.
- رودگر، نرجس (۱۳۹۹). واکاوی جایگاه جنسیت در نفس براساس اصول علم النفس صدرایی. نشریه مطالعات جنسیت و خانواده، ۸ (۲)، ۹۵-۱۰۹.
- رودگر، نرجس (۱۴۰۲). استنطاق قواعد فلسفه سینوی در مسئله جنسیت و عقل عملی. نشریه پژوهش‌های هستی‌شناختی، ۱۲ (۲۳)، ۱۴۵-۱۶۴.
- رودگر، نرجس (۱۴۰۳). صورت‌بندی بعد اجتماعی مفهوم جنسیت در نظام حکمت صدرایی با تأکید بر نظریه انسان مکتسب. نشریه زن در توسعه و سیاست، ۲۲ (۳)، ۸۰۳-۸۲۱.
- شجریان، مهدی (۱۳۹۸). تأثیر جنسیت در معرفت، تحلیل دیدگاه فمینیستی با تأکید بر نظریه اعتباریات علامه طباطبایی. نشریه مطالعات راهبردی زنان، ۲۲ (۸۶)، ۵۹-۷۷.
- شهرآرای، مهرناز (۱۳۸۵). جنسیت و رویکردهای معرفت‌شناسی. نشریه تعلیم و تربیت، ۲۲ (۳)، ۱۱-۳۲.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۵۴). المبدأ والمعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. مقدمه و تصحیح: خواجه‌ی، محمد. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۶). شرح أصول الکافی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۱). المبدأ والمعاد. مصحح و مترجم: ذبیحی، محمد، و شاه‌نظری، جعفر. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۶). ترجمه شواهد الربوبية فی المناهج السلوکية. مترجم: بابایی، علی. تهران: مولی.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۹۰). شواهد الربوبية فی المناهج السلوکية. مترجم و شرح: کبیر، یحیی. قم: بوستان کتاب.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۹۷). شواهد الربوبية فی المناهج السلوکية. قم: مطبوعات دینی.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. حاشیه نویسنده: علامه طباطبایی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۲۰۰۱). شرح الهدایة الاثریة. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۴). اصول فلسفه و روش رئالیسم. مقدمه و پاورقی: مطهری، مرتضی. تهران: صدرا.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴). المیزان فی تفسیر القرآن. مترجم: موسوی همدانی، محمدباقر. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۷ الف). ترجمه و شرح نهایی الحکمة. مترجم: شیروانی، علی. قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۷ ب). مجموعه رسائل علامه طباطبایی. قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، محمدحسین (بی‌تا). نهایی الحکمة. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۴۰۰). درآمدی به نظام حکمت صدرایی. تهران: سمت.
- مصباح یزدی، محمدتقی، فیاضی، غلامرضا، و غروی، محمد (۱۳۹۱). جنسیت و نفس؛ جنسیت و شخصیت. قم: نشر هاجر.

فدائی، غلامرضا (۱۳۹۵). اختلاف و گونه‌گونگی مبنای معرفت؛ جنسیت و قومیت، معرفت - اخلاق. نشریه تحقیقات اطلاع رسانی و کتابخانه‌های عمومی، ۲۲(۴)، ۵۱۷-۵۳۷.

فریدمن، جین (۱۳۸۱). فمینیسم. مترجم: مهاجر، فیروزه. تهران: آشیان.

قادری، سیدمحمد، و رستمی، ابراهیم (۱۳۹۹). جنسیت نفس براساس دیدگاه‌های رایج در مورد پیدایش نفس انسانی در فلسفه اسلامی. نشریه پژوهش‌های عقلی نوین، ۵(۱۰)، ۴۵-۶۰.

گرت، استفانی (۱۳۸۰). جامعه‌شناسی جنسیت. مترجم: بقایی، کتابون. تهران: نشر دیگر.

لوید، ژنویو (۱۳۹۳). عقل مذکر: مردانگی و زنانگی در فلسفه غرب. مترجم: مهاجر، محبوبه. تهران: نشر نی.

محمدی اصل، عباس (۱۳۸۶). جنسیت و الگوی علم نوین. مجله گزارش، ۱۷(۱۹۳)، ۴۶-۴۶.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱). آموزش فلسفه. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته‌الله علیه.

موسوی خمینی، روح‌الله (۱۳۸۱). تقریرات فلسفه (اسفار). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته‌الله علیه.

Criticism of the Entry "Puberty (Bulugh)" in the Leiden Encyclopedia of the Quran

Fatemeh Davari Shalmazari¹, Mohammad Reza Ramazani Chaleshtori², and Nafiseh Amiri Domari³

1. Corresponding Author, Department of Quran and Hadith Sciences, Bent al-Hoda Higher Education Complex, Al-Mustafa International University, Qom, Iran.

Email: davarish69@gmail.com

 0009-0009-2871-843X

2. Department of Quran and Hadith Sciences, Imam Ali ibn Abi Talib Quranic Specialized Center, Qom, Iran.

Email: ramazaniam@gmail.com

 0009-0004-9298-6045

3. Department of Quran and Hadith Sciences, Bent al-Hoda Higher Education Complex, Al-Mustafa International University, Qom, Iran.

Email: nafise.amiri93@gmail.com

 0000-0001-8356-1388

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 24 November 2025

Received in revised form 26

January 2025

Accepted 27 February 2026

Available online 4 April 2026

Keywords:

Leiden Encyclopedia of the Quran,
Charles Joseph Adams,
puberty,
types of puberty in the Quran,
orientalist.

ABSTRACT

Objective: The present study was conducted with the aim of explaining, describing, and critiquing the entry "puberty (Bulugh)" in *the Leiden Encyclopedia of the Quran*, written by Charles Joseph Adams. This study was conducted to familiarize with the views of non-Muslims about *the Quran* and Islamic principles, to critique and scientifically analyze these views based on Quranic and Islamic principles, and to explain the correct view of *the Quran* and Islam about puberty.

Method: The present study is a theoretical study conducted with a descriptive-analytical approach. The data were collected using a library method, and the entry "puberty (Bulugh)" in *the Leiden Encyclopedia of the Quran* was analyzed and evaluated by citing verses of *the Holy Quran*, narrations, and jurisprudential sources. Also, the method of logical analysis and documentary criticism was used in the evaluation of the materials.

Results: The findings of the study showed that the author of the entry had a superficial and incomplete approach in explaining the concept of "puberty". The most important shortcomings of the entry are as follows: the lack of a comprehensive and comprehensive definition of puberty, the incomplete collection of Quranic terms related to puberty, the limitation to "Bulugh al-Ashud" and the indirect reference to "Bulugh al-Nikah" without paying attention to "Bulugh al-Hulum", the lack of a comprehensive classification of the types of puberty in *the Quran*, the expression of jurisprudential rulings in an ambiguous and unreferenced manner, the presentation of an inaccurate picture of Muslim jurisprudence, and the reliance on limited jurisprudential perspectives without paying attention to the opinions of different Islamic schools and sects.

Conclusions: The results of the study showed that the entry "puberty (Bulugh)" in *the Leiden Encyclopedia of the Quran* does not have the necessary comprehensiveness and accuracy in introducing the concept of puberty from the perspective of the Quran and Islamic jurisprudence. It also became clear that in *the Holy Quran*, three expressions "Bulugh al-Nikah", "Bulugh al-Hulum" and "Bulugh al-Ashud" are used to express the concept of puberty, each of which refers to a dimension of this concept, and their explanation is necessary for a correct understanding of *the Quran's* view on puberty

Cite this article: Davari Shalmazari, F., Ramazani Chaleshtori, M. R., & Amiri Domari, N. (2026). Criticism of the Entry "Puberty (Bulugh)" in the Leiden Encyclopedia of the Quran. *The Islamic Journal of Women and the Family*, 14(1), 67 - 85. <https://doi.org/10.22034/ijwf.2025.18136.2226>



© The Author(s). retain the copyright and full publishing rights.

DOI: <https://doi.org/10.22034/ijwf.2025.18136.2226>

Publisher: Al-Mustafa International University.

Introduction

Orientalists' studies on the Holy Quran and Islamic teachings have expanded significantly in recent decades, and numerous works have been published in the form of encyclopedias, dictionaries, and specialized research. One of the most important of these works is the Leiden Encyclopedia of the Quran, whose entries have been written by Western researchers and are used in many scientific centers around the world (Iqbal, 2009; Rezaei Isfahani, 2006). Therefore, scientific research and systematic criticism of these works, while familiarizing themselves with the views of Western Islamic scholars, provide the basis for a correct explanation of Quranic and Islamic principles and correcting misconceptions.

The present study aims to explain, describe, and criticize the entry "puberty (Bulugh)" in the Leiden Encyclopedia of the Quran, written by Charles Joseph Adams (2001-2006), and examines the author's approach in explaining the concept of puberty, its Quranic applications, and the jurisprudential views raised in this entry. The importance of this research is that the entries in the Encyclopedia of the Quran, as reference sources in the world's scientific environment, play an important role in introducing Islam and the Quran to non-Muslim audiences, and any shortcomings or errors in them can present an incorrect image of Islamic teachings.

In the theoretical part of the article, the concept of puberty is examined from a lexical, customary, and jurisprudential perspective. "Puberty is an Arabic word that means reaching or approaching the end of a matter or the end of a temporal and spatial destination" (Ragheb Isfahani, 1995). In common usage, puberty refers to the beginning of a natural stage in human life that is accompanied by the flourishing of sexual instinct, physical, psychological, and intellectual growth, and enters a new stage of life (Najafi Javaheri, 1266AH, 26/4-5). In the terminology of jurists, puberty is the end of childhood and the beginning of religious obligations and is considered a natural condition for being bound by divine laws (Makarem Shirazi, 1429AH; Hussein Maraghi, 1250AH, 2/732).

The article also explains the importance of puberty in the Holy Quran, Islamic narrations and jurisprudence, showing that puberty is not simply a biological development, but rather the beginning of human religious, social, moral, and legal responsibilities (Seyedi, 2021; Soroush Mahalati, 2020). The Holy Quran has used three terms to describe this stage: "Bulugh al-Hulum", "Bulugh al-Nikah", and "Bulugh al-Ashud", each of which refers to one of the dimensions of human growth (Moradi, 2010; Deilami et al., 2012).

Method

The present study is a theoretical research with a descriptive-analytical approach. The data collection was based on library studies and after a complete study of the entry "puberty (Bulugh)" in *the Leiden Encyclopedia of the Quran*, its contents were compared and analyzed with the verses of *the Holy Quran*, the narrations of the Ahl al-Bayt, interpretive, jurisprudential

sources and authentic Islamic works. The method of logical analysis and documentary criticism was also used in the evaluation of the contents and the views of the author of the entry were compared with authentic Islamic sources.

Results

The examination of the entry "puberty (Bulugh)" showed that its most important weakness is its incomplete and non-comprehensive view of the concept of puberty. The first criticism of this entry is that the definition of puberty provided is not comprehensive and does not prevent it. In this entry, puberty is introduced as a term in jurisprudence and law (Charles, 2001-2006), but it is not clear whether this definition is based on lexical, customary, Quranic or jurisprudential grounds. While in order to achieve a precise definition, it was necessary to present lexical, customary and idiomatic definitions independently and then explain the relationship between them (Ragheb Isfahani, 1995; Najafi Javaheri, 1266AH, 26/4-5; Makarem Shirazi, 1429AH). The second finding of the study is that the author has not been successful in collecting Quranic terms related to puberty. This entry only refers to "Bulugh al-Ashud" and indirectly to "Bulugh al-Nikah", and there is no mention of "Bulugh al-Hulum" (Charles, 2001-2006); whereas *the Holy Quran* uses all three terms to describe the different stages of human development. This omission has caused the reader to receive an incomplete picture of the Quranic applications of the concept of puberty.

In addition, an examination of the Quranic verses shows that "Bulugh al-Nikah" refers to a stage of natural development when a person becomes ready for marriage. God says: "And Test the orphans until they reach maturity and desire marriage. Then, if you find them wise, return their property to them" (Nisa: 6). This verse indicates that physical maturity alone is not sufficient for legal independence, and that intellectual maturity is also a necessary condition. (Tousi, 1413AH, 3/116; Tabarsi, 1425AH, 320/; Mousavi Khomeini, 1989, 2/16).

In contrast, "Bulugh al-Ashud" refers to sexual puberty (Ibn Manzur, 1414AH, 12/145) and *the Holy Quran* has stated the rulings related to it in Surah Nur (verses 8 and 59). Also, the expression "Bulugh al-Ashud" in *the Holy Quran* has multiple uses and is not limited to sexual puberty, but rather encompasses various dimensions of human development, which are categorized and explained in the present article under four axes: "sexual puberty", "legal puberty", "managerial and leadership maturity" and "perfection of puberty" (Deilami and et al, 2011).

A detailed study of the concept of "Bulugh al-Ashud" showed that this term has been used in *the Holy Quran* with different meanings and functions. In some verses, "Bulugh al-Ashud" is placed opposite childhood and refers to the beginning of a stage of natural human development; as God says: "Then He brings you out as a child, then you reach your maturity" (Hajj: 5). It is also stated in the narration of Imam Sadiq: "The end of childhood is the time of getting a wet dream and it is the most severe. If a child has a wet dream, but he has not developed and is foolish or weak, his guardian must take care of his property" (Sheikh Saduq, 1413AH, 4/220).

This narration shows that the beginning of "Bulugh al-Ashud" is accompanied by wet dreams, but independent possession of property will require, in addition to sexual maturity, intellectual development as well.

In the legal aspect, *the Holy Quran* states: "And do not approach the property of the orphan except with that which is best, until he reaches the age of maturity" (An'am: 152). Comparing this verse with the sixth verse of Surah Nisa shows that the removal of the Hija is not only achieved with physical puberty, but also the attainment of maturity is an essential condition for it (Deilami and et al, 2011).

In terms of management and leadership, *the Holy Quran* says about the Prophet Moses: "And when he came of age and became fully matured, we gave him judgement and knowledge, and thus do we reward the virtuous" (Qasas: 14) and about the Prophet Yusuf has also said: "And when he came of age, we gave him judgement and knowledge, and thus do we reward the virtuous" (Yusuf: 22). These verses show that "Bulugh al-Ashud" is not limited to physical growth alone, but is a stage of intellectual perfection, management, and readiness to accept great divine responsibilities.

In another part of the study, the concept of perfection of puberty was examined. *The Holy Quran* says: "Until he reaches his perfection of puberty and reaches forty years" (Ahqaf: 15). It is also stated in the narration of Imam Sadiq: "When a servant reaches thirty-three years, he has reached his Bulugh al-Ashud, and when he reaches forty years, he has reached his perfection of puberty, and when he reaches forty-one years, he is in the state of deficiency" (Sheikh Saduq, 1983, 3/545). According to these verses and narrations, "Bulugh al-Ashud" is a gradual process that begins at the beginning of puberty, reaches its peak around the age of thirty-three, and approaches the stage of perfection at the age of forty (Deilami and et al, 2012).

Another important finding of the research is the ambiguity in the citation of jurisprudential views in the entry under review. Without specifying the exact religion or school of jurisprudence, the author has attributed some rulings related to puberty to "schools of jurisprudence" and in some cases has criticized the same views (Charles, 2001-2006); while it is not clear which Islamic school these views belong to. Also, a vague picture has been presented about the age of puberty and its signs; while in Imami jurisprudence, the age of puberty and its signs have been explained clearly (Husseini Maraghi, 1417AH; Taha, 27/3/139).

The research also showed that the author of the entry, by mainly citing the view of Abu Hanifa and the book *Tuhfat al-Mawdud fi Ahkam al-Mulud* by Ibn Qayyim Jawzi, has presented an incomplete picture of Islamic jurisprudence (Charles, 2001-2006). While the Islamic world is not limited to one jurisprudential perspective, it was necessary to present the views of different schools of thought, especially the views of Imami jurisprudence (Sobhani Tabrizi, 1992; Mousivand, 2015). A review of the sources showed that Ibn Qayyim Jawzi is one of the most prominent students of Ibn Taymiyyah and one of the influential figures in the formation of Wahhabi ideas (Elmi Haeri, 1413AH; Hajj Seyed Javadi & et al, 1983) and many of his doctrinal

views, including on the subject of intercession, visiting graves, the status of the Ahl al-Bayt, and divine attributes, have been seriously criticized by Shiite scholars and even a group of Sunni scholars (Ibn Qayyim Jawzi, 1408AH, 4/1318-1319; Ibn Hajar Haytami, 1419AH). Therefore, using his works as the main source for introducing Muslim jurisprudence, without referring to the views of other Islamic schools, does not have the necessary scientific comprehensiveness.

Conclusions

The findings of this study show that the entry for "puberty (Bulugh)" in *the Leiden Encyclopedia of the Quran*, despite the importance of the subject, is not sufficiently comprehensive. The definition of puberty provided does not distinguish between the lexical, customary, and jurisprudential meanings and does not cover all Quranic uses of the term. Also, the Quranic terms related to puberty are not fully collected, and only "Bulugh al-Ashud" and a limited reference to "Bulugh al-Nikah" are discussed, while "Bulugh al-Hulum" is neglected. In addition, a comprehensive classification of the types of puberty is not provided in *the Quran*, and the different dimensions of the concept of "Bulugh al-Ashud" are not explained. In the field of jurisprudence, the author also quotes the rulings related to puberty without specifying the precise jurisprudential basis and without sufficient citations, and in introducing the opinions of Muslims, he has relied only on some of the views of Sunnis and the works of Ibn Qayyim Jawzi; while the views of Imami jurisprudence and other Islamic schools of thought have not found a place in this entry (Sobhani Tabrizi, 1992; Mousivand, 2015). This has caused an incomplete and sometimes confused image of Islamic jurisprudence to form in the minds of the audience.

Accordingly, the claim of a comprehensive and meticulous research on the Quranic concept of puberty is not consistent with the content of this entry, and its scientific review, using all verses related to puberty, authentic narrations, interpretative and jurisprudential sources of Islamic schools, is an undeniable necessity. Also, a critique and review of other entries in *the Leiden Encyclopedia of the Quran* can be an effective step in correctly introducing the teachings of *the Holy Quran* and Islamic principles to the scientific community inside and outside the Islamic world.

Author Contributions

All authors participated equally in the design of the study, writing the article, and editing the final versions.

Data Availability Statement

Data are available from the authors upon request.

Acknowledgements

The authors express their gratitude to the staff of Bent Al-Hoda Higher Education Complex for their moral and scientific support of this research.

Ethical Considerations

The authors emphasize that all ethical principles have been observed in conducting and publishing this research. This has been confirmed by all authors. Cases such as falsification of data, distortion of results, plagiarism, and any other unethical behavior have been strictly avoided in this study.

Funding

This study was conducted without receiving any financial support from government, commercial, or non-profit organizations.

Conflict of Interest

The authors declare that there are no conflicts of interest in connection with this study. In other words, there were no financial or personal interests that could affect the results of the study.



نقد مدخل «بلوغ» دائرة المعارف قرآن لیدن

فاطمه داوری شلمزاری^۱، محمدرضا رمضانی چالشتی^۲، و نفیسه امیری دوماری^۳

۱. نویسنده مسئول، دانش پژوه دکتری قرآن و علوم گرایش روان شناسی، مجتمع آموزش عالی بنت الهدی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران. رایانامه: davarish69@gmail.com

۲. دانش پژوه دکتری قرآن و روان شناسی، مرکز تخصصی قرآنی امام علی بن ابیطالب، قم، ایران. رایانامه: ramazaniam@gmail.com

۳. استادیار گروه قرآن و حدیث، مجتمع آموزش عالی بنت الهدی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران. رایانامه: nafise.amiri@yahoo.com

چکیده

اطلاعات مقاله

هدف: پژوهش حاضر با هدف تبیین، توصیف و نقد مدخل «بلوغ» در دائرة المعارف قرآن لیدن، نوشته چارلز جوزف آدامز انجام شد. این پژوهش برای آشنایی با دیدگاه‌های غیرمسلمانان درباره قرآن و مبانی اسلامی، نقد و تحلیل علمی این دیدگاه‌ها براساس مبانی قرآنی و اسلامی و تبیین دیدگاه صحیح قرآن و اسلام درباره بلوغ انجام شد.

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۰۳

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۱/۰۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۰۸

تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۱/۱۵

روش پژوهش: پژوهش حاضر، تحقیقی نظری است که با رویکرد توصیفی - تحلیلی انجام شد. داده‌ها به روش کتابخانه‌ای گردآوری شد و مدخل «بلوغ» در دائرة المعارف قرآن لیدن با استناد به آیات قرآن کریم، روایات و منابع فقهی، مورد تحلیل و ارزیابی قرار گرفت. همچنین در ارزیابی مطالب از روش تحلیل منطقی و نقد مستند استفاده شد.

کلید واژه‌ها:

دائرة المعارف قرآن لیدن، چارلز جوزف آدامز، بلوغ، انواع بلوغ در قرآن، مستشرقان.

یافته‌ها: یافته‌های پژوهش نشان داد که نویسنده مدخل، در تبیین مفهوم «بلوغ»، رویکردی سطحی و ناقص داشته است. مهم‌ترین کاستی‌های مدخل عبارت‌اند از: جامع و مانع نبودن تعریف بلوغ، گردآوری ناقص واژگان قرآنی مربوط به بلوغ، محدود شدن به «بلوغ اشد» و اشاره غیرمستقیم به «بلوغ نکاح» بدون توجه به «بلوغ حُلُم»، فقدان دسته‌بندی جامع از انواع بلوغ در قرآن، بیان احکام فقهی به صورت مبهم و بدون استناد، ارائه تصویری نادقیق از فقه مسلمانان و اتکا به دیدگاه‌های محدود فقهی بدون توجه به آرای مذاهب و فرقه‌های مختلف اسلامی.

نتیجه‌گیری: نتایج پژوهش نشان داد که مدخل «بلوغ» در دائرة المعارف قرآن لیدن در معرفی مفهوم بلوغ از منظر قرآن و فقه اسلامی، از جامعیت و دقت لازم برخوردار نیست. همچنین روشن شد که در قرآن کریم سه تعبیر «بلوغ نکاح»، «بلوغ حُلُم» و «بلوغ اشد» برای بیان مفهوم بلوغ به کار رفته است که هر یک ناظر به بُعدی از این مفهوم بوده و تبیین آنها برای فهم صحیح دیدگاه قرآن درباره بلوغ ضروری است.

استناد: داوری شلمزاری، فاطمه؛ رمضانی چالشتی، محمدرضا؛ و امیری دوماری، نفیسه (۱۴۰۵). نقد مدخل «بلوغ» دائرة المعارف قرآن لیدن.

پژوهشنامه اسلامی زنان و خانواده، ۱۴(۱)، ۶۷-۸۵. <https://doi.org/10.22034/ijwf.2025.18136.2226>



ناشر: جامعه المصطفی العالمیه. © نویسندگان.

مقدمه

چند دهه است که با ورود اندیشمندان غربی به حوزه مطالعات اسلامی، طرح و گسترش پرسش‌ها و شبهات متعددی در این عرصه مشاهده می‌شود. تبیین دقیق تألیفات، افکار و اندیشه‌های اسلام‌پژوهان و قرآن‌پژوهان غربی و آگاهی از روش‌های آنان در مطالعات اسلامی، برای تحلیل علمی و موشکافانه دیدگاه‌های ایشان ضرورتی انکارناپذیر است. با وجود ضرورت این‌گونه فعالیت‌های علمی و ورود محققان مسلمان به این عرصه، متأسفانه درباره بسیاری از آثار غربیان یا تبیین و تحلیل مناسبی صورت نگرفته است، یا پژوهشی عالمانه و مطابق با استانداردهای علمی انجام نشده است. از این رو، در مقاله حاضر مدخل «بلوغ» نوشته چارلز جوزف آدامز^۱، که در *دائرة المعارف قرآن لیدن*^۲ منتشر شده است، تبیین، توصیف و نقد شد. این مرجع قرآنی، توسط گروهی از مستشرقان و با مشارکت شمار زیادی از پژوهشگران مسیحی، یهودی و نیز اندکی از محققان مسلمان که حدود بیست درصد نویسندگان این *دائرة المعارف* را تشکیل می‌دهند (اقبال، ۱۳۸۸)، به سرپرستی خانم مک‌اولیف^۳، استاد تاریخ و ادبیات عرب دانشگاه جرج تاون آمریکا، در پنج جلد منتشر شده است (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۵). اهمیت ترجمه و نقد مدخل‌های *دائرة المعارف قرآن لیدن* در آن است که نیازها و دغدغه‌های جوامع غربی نسبت به معارف اسلامی بهتر شناخته شود. همچنین، نقد و ارزیابی این آثار می‌تواند زمینه‌آشنایی هرچه بیشتر افکار عمومی با اسلام ناب را فراهم کند. چارلز جوزف آدامز (۲۴ آوریل ۱۹۲۴ – ۲۳ مارس ۲۰۱۱) پژوهشگر و دین‌شناس آمریکایی بود. وی استاد بازنشسته مطالعات اسلامی در دانشگاه مک‌گیل و نزدیک به بیست سال مدیر مؤسسه مطالعات اسلامی آن دانشگاه بود.

روش پژوهش

روش پژوهش حاضر، تحقیقی نظری از نوع توصیفی تحلیلی است و گردآوری اطلاعات آن بر پایه مطالعات کتابخانه‌ای انجام شد. در این تحقیق، با تکیه بر دانش پیشین، اطلاعات و داده‌های اولیه پژوهش به روش کتابخانه‌ای گردآوری شده و با بهره‌گیری از روش‌های تحلیل منطقی، نقد و بررسی شد. بر این اساس، در پژوهش حاضر نخست، مدخل «بلوغ» در *دائرة المعارف قرآن لیدن* مطالعه شد. در ارزیابی داده‌ها از روش تحلیل منطقی و نقد مستند استفاده شد و سپس با بررسی منابع دینی، اعم از آیات، روایات و منابع فقهی، این مدخل تحلیل و ارزیابی گردید.

ادبیات موضوع و چارچوب نظری پژوهش

۱. مفهوم‌شناسی

«بلوغ واژه‌ای عربی است که به معنای رسیدن یا نزدیک شدن به انتهای یک امر یا پایان مقصد زمانی و مکانی به‌کار می‌رود» (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ۲/ -) و «در کاربرد رایج، بلوغ به آغاز مرحله‌ای طبیعی در زندگی کودک اشاره دارد که در آن، با پیدایش و شکوفایی غریزه جنسی و بروز برخی تغییرات جسمی، روانی و رشد عقلی و ادراکی، فرد به مرتبه مردان یا زنان نائل می‌شود» (نجفی جواهری، ۱۳۶۶ ه. ق، ۴/۲۶ - ۵).

فقه‌های اسلامی، واژه «بلوغ» را در معنایی خاص به‌کار برده و از آن، پایان دوران کودکی و آغاز تکلیف را اراده کرده‌اند؛ بدین معنا که بلوغ را یکی از شرایط طبیعی تکلیف دانسته‌اند که پس از آن، فرد باید خود را به آداب و وظایف الهی مقید کند. به نظر برخی، مراد از بلوغ در کاربرد فقه‌ها، همان بلوغ طبیعی و جنسی است (مکارم شیرازی، ۱۴۲۹ ه. ق). بنا بر نظر علمای شیعه، از میان نشانه‌های رشد جسمی در دوران بلوغ، فقط برخی از آنها به مثابه نشانه‌های بلوغ در فقه پذیرفته شده‌اند و سن بلوغ

1. Charles J. A.

2. Encyclopaedia of the Qur'ān

3. McAuliffe

نیز در فقه اسلامی تعیین شده است. از این رو، می‌توان گفت که واژه‌های «بلوغ» و «بالغ» در فقه و حقوق اسلامی به اصطلاحی خاص تبدیل شده است و معنای آنها با مفهوم لغوی و عرفی این دو واژه، انطباق کامل ندارد (حسینی مراغی، ۱۳۵۰، ۷۳۲/۲). «در اصطلاح عرف و شرع، وقتی گفته می‌شود که انسانی بالغ شده است، بدین معناست که علائم بلوغ در او ظاهر شده و تکلیف بر عهده‌اش آمده است» (ابن فارس، ۱۴۰۴ ه.ق). «چنین فردی به سن ازدواج و رشد رسیده و مراد از رشد، پختگی و رسیدن میوه عقل است» (ابن منظور، ۱۴۱۴ ه.ق، ۴۸۶/۱)؛ چراکه کودک در آغاز زندگی، انسانی بالقوه است و در آن زمان، از او انتظار برخورداری از صفات انسانی و مکارم اخلاقی نمی‌رود، اما با رشد تدریجی بدن، نیروی ادراک نیز به تدریج در کودک افزایش می‌یابد و قدرت تشخیص خوب و بد در او شکوفا می‌شود (فیومی، ۱۴۱۴ ه.ق).

۲. اهمیت بلوغ

دوران بلوغ، یکی از باشکوه‌ترین و در عین حال دشوارترین مراحل رشد هر انسان است. (اختری و همکاران، ۱۴۰۱) اهمیت این دوران به اندازه‌ای است که حتی در نوشته‌های «پاپیروس» مصری، حدود چهار هزار سال پیش، نگرانی‌هایی درباره وضعیت نوجوانان و دوران بلوغ ابراز شده است. فیلسوفانی مانند ارسطو نیز در اثر خود با عنوان سیاست، به موضوع جوانی و بلوغ پرداخته‌اند. نخستین گام جدی در مطالعه علمی بلوغ، با انتشار مقاله‌ای از برنهایم در سال ۱۸۹۱ میلادی با عنوان «مطالعه درباره بلوغ» برداشته شد که این مقاله، پژوهشگران را به بررسی بیشتر این موضوع ترغیب کرد. مطالعات «استانلی هال» که او را پدر علم روان‌شناسی رشد می‌دانند، ادامه این مسیر بود که با انتشار کتاب بلوغ در سال ۱۹۰۵ میلادی، به نقطه اوج خود رسید. این تلاش‌ها زمینه‌ساز شکل‌گیری دانشی با عنوان «هبلوژی»^۱ یا «علم احوال نوجوانی و جوانی» شد (شرفی، ۱۳۸۸). بلوغ در ادیان الهی، به ویژه اسلام، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ زیرا یکی از شرایط تحقق تکلیف به شمار می‌رود. مکلف، از منظر ادیان الهی، فردی است که حقوق، وظایف و تکالیفی بر عهده دارد و مسئولیت‌های گوناگونی را می‌پذیرد. (سیدی، ۱۴۰۰) این مسئولیت‌ها، انجام اعمالی مانند نماز، روزه، حج و زکات را در بر می‌گیرد که همه ابعاد زندگی انسان را شامل می‌شوند و زمینه سعادت و خوشبختی او را فراهم می‌کند (سروش محلاتی، ۱۳۹۹). اسلام به این مرحله از زندگی انسان توجه ویژه‌ای دارد (کاظمی، ۱۳۹۸)؛ زیرا در این دوران، هم‌زمان با رشد جسمانی، بنیان شخصیت فردی و اجتماعی فرد شکل می‌گیرد و استعدادها، معنوی او به طور چشمگیری شکوفا می‌شود. اگر فرد از توانایی‌های جسمی و روانی خود به درستی بهره‌گیرد و این دوره را با معرفت و پاکی سپری کند، به سعادت و خوشبختی دست خواهد یافت (افشارمنش، ۱۳۹۹). قرآن کریم و روایات اسلامی نیز توجه ویژه‌ای به این مرحله از رشد انسان داشته‌اند. در آیات مربوط به بلوغ در قرآن کریم، برخی از مهم‌ترین احکام بلوغ، از جمله نشانه‌های بلوغ، جایگاه آن در ثبوت تکلیف و بخشی از احکام وضعی، تبیین شده است (سیدبن طاووس، ۱۴۱۲ ه.ق، ۸۶/۱).

بلوغ، فقط یک پدیده زیستی نیست، بلکه نشانه‌ای از رشد فکری و اجتماعی انسان است که آمادگی او را برای پذیرش مسئولیت‌های فردی و اجتماعی نشان می‌دهد (تنه‌کار، ۱۳۸۹، ۸-). بلوغ طبیعی، استعدادها، نهفته انسان را به فعلیت می‌رساند و ابعاد انسانی نهفته در وجود او را آشکار می‌کند. این فرایند، نوجوان را شایسته پذیرش مسئولیت‌های گوناگون می‌نماید (نجفی جواهری، ۱۳۶۲، ۴/۲۶ - ۵). با آغاز بلوغ، نه تنها خواش‌های غریزی آشکار می‌شوند، بلکه فطرت ایمانی و گرایش‌های متعالی نیز بیدار می‌گردند. این تحول بنیادین، جوانان را با ندای درونی و جاذبه‌های معنوی به سوی ایمان، تقوا و فضایل انسانی سوق می‌دهد (زرقا، ۱۹۹۸ ه.ق).

در این دوره حساس که فرد با فشارهای روحی و تعارض‌های درونی فراوانی روبه‌رو است (نراقی‌زاده، ۱۳۹۴)، اولیای دین نقش حمایتی و راهبردی ایفا می‌کنند. آنان جوان را با آیین الهی آشنا می‌کنند؛ آیینی که نقشه راه پرورش انسان و رسیدن به

ارزش‌های والای انسانی است. در این مرحله، جوان به مثابه فردی صالح و قادر به انجام وظایف اسلامی شناخته می‌شود؛ وظایفی که او را در مسیر کمال هدایت می‌کند (افشارمنش، ۱۳۹۸). از این رو، نوجوان باید نسبت به احکامی که مکلف به انجام آن‌هاست، شناخت کافی داشته باشد. آموزش مباحث مربوط به دوران بلوغ، علائم آن، مسئله تقلید و خلاصه‌ای از احکام ابتدایی، از ضروریات این مرحله است (سیدی، ۱۴۰۰). بلوغ، نه تنها آغاز تکلیف، بلکه آغاز سفری معنوی و مسئولانه است که انسان را به سوی سعادت و کمال هدایت می‌کند.

برخی از عالمان برجسته، با برگزاری مراسم شادباش برای فرزندان نوجوان خود در آغاز دوران بلوغ، این رویداد مهم را گرمی می‌داشتند. در این مراسم، بزرگان و شخصیت‌های مورد احترام حضور می‌یافتند و نوجوان را به عنوان فردی بالغ و شایسته تکریم، مورد ستایش قرار می‌دادند. این جشن، آغاز زندگی جدید و پرمعنایی را به او اعلام می‌کرد؛ زندگی‌ای که در آن، فرد در جایگاه مخاطب مستقیم خداوند، مسئولیت‌های تازه‌ای را بر عهده می‌گیرد. او باید خود انتخاب کند و آگاه باشد که دارای شخصیتی مستقل است و در تعامل با دیگران، حدود و حریم الهی را رعایت کند. پس از بلوغ، با نوجوان همانند یک بزرگسال رفتار می‌شد؛ امری که خود زمینه‌ساز رشد و تکامل روحی و روانی او بود و وی را برای پذیرش مسئولیت‌های زندگی آماده می‌کرد. (سروش محلاتی، ۱۳۹۹)

یکی از علمای نامدار قرن ششم هجری، سید بن طاووس، که افتخار دیدار با حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف را داشته است، در کتاب کشف المحجّه (۱۴۱۲)، نکات ارزشمندی درباره دوران بلوغ و تکلیف بیان کرده است که شایسته است در اینجا به آن اشاره شود. او در نامه‌ای به فرزندش، محمد، می‌نویسد: «اگر عمری باقی بماند، روزی که تو به سن بلوغ می‌رسی را جشن خواهم گرفت و به پاس این نعمت الهی، یکصد و پنجاه دینار صدقه خواهم داد. این اقدام، ادای احترام به خداوند عظیم الشان است؛ زیرا همه نعمت‌ها از جانب اوست و ما بندگان او هستیم. ای فرزندم! به یاد داشته باش که در این سن، خداوند تو را مورد توجه قرار داده و فرشتگانش را برای ثبت اعمال گماشته است. زمانی که به بلوغ می‌رسی، خداوند تو را به کمال عقل می‌رساند و تو را شایسته ارتباط با حضرتش در نماز می‌کند. این روز را به یاد بسپار و آن را به عنوان یکی از بزرگ‌ترین اعیاد زندگی ات گرمی بدار. هر ساله در این روز، شکرگزار خدا باش و با صدقه دادن و افزایش اطاعت، به او نزدیک‌تر شو». این توصیه‌ها و سیره علمای شیعه، اهمیت دوران بلوغ را در زندگی انسان آشکار می‌کند. قرآن کریم نیز در آیات مختلف به این دوران اشاره کرده است. در قرآن، سه اصطلاح برای بلوغ ذکر شده است: «بلوغ حُلُم»، «بلوغ نِکاح» و «بلوغ أَشَدُّ». (مرادی، ۱۳۸۹) بلوغ، نقطه عطفی در زندگی انسان است و در فقه و حقوق اسلامی جایگاه ویژه‌ای دارد. این دوران، آغاز مسئولیت‌های شرعی و قانونی فرد است و از همین رو، «سن تکلیف» نامیده می‌شود (حق جو، ۱۳۷۴).

۳. ارزیابی رویکرد چارلز آدامز در مدخل «بلوغ»

در ارزیابی دقیق مدخل «بلوغ» نقدهایی بر این مقاله وارد است که مهم‌ترین آنها در ادامه به تفصیل بیان می‌شود.

۳-۱. جامع و مانع نبودن تعریف بلوغ

تعریف ارائه شده در مدخل «بلوغ» عبارتند از: «بلوغ اصطلاحی در فقه و حقوق است، به معنای رسیدن انسان به مرحله‌ای از رشد که ملزم به رعایت قوانین شرعی یا عرفی باشد. بلوغ یکی از شرایط عمومی الزام به تکلیف و برخورداری از برخی حقوق است که اهلیت خوانده می‌شود». (چارلز، ۲۰۰۶-۲۰۰۷) تعریف ارائه شده در این مدخل، جامع و مانع نیست و معیار آن نیز مشخص نیست که بر چه مبنایی تنظیم شده است؛ فقه، قرآن یا عرف؟ حال آنکه لازم بود تعریف لغوی، عرفی و فقهی بلوغ، به صورت مستقل و به تفکیک، بیان شود.

الف) تعریف لغوی بلوغ: «بلوغ واژه‌ای عربی است که به معنای رسیدن یا نزدیک شدن به انتهای یک امر یا پایان مقصد

زمانی و مکانی و یا جز اینها به کار می رود» (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ۲/-)

ب) تعریف عرفی بلوغ: «در کاربرد رایج، مراد از بلوغ، آغاز مرحله‌ای طبیعی در زندگی کودک است که در آن، با پیدایش و شکوفایی غریزه جنسی و بروز برخی تغییرات جسمی، روانی و رشد عقلی و ادراکی، فرد به مرتبه‌ای از بلوغ می‌رسد.» (نجفی جواهری، ۱۳۶۶ ه.ق، ۴/۲۶ - ۵)

ج) تعریف فقهی بلوغ: فقهای اسلامی، واژه «بلوغ» را در معنایی خاص به کار می‌برند و از آن به مثابه پایان دوران کودکی و آغاز تکلیف یاد می‌کنند. بدین معنا که بلوغ یکی از شرایط طبیعی تکلیف است و پس از آن، فرد باید خود را به آداب و وظایف الهی مقید سازد. به نظر برخی از فقها، «مراد از بلوغ در این کاربرد، همان بلوغ طبیعی و جنسی است». (مکارم شیرازی، ۱۴۲۹ ه.ق) این تفکیک در تعاریف، می‌تواند به درک بهتر مفهوم بلوغ و ابعاد گوناگون آن کمک کند و بخشی از کاستی‌های موجود در مدخل را برطرف نماید.

۳-۲. نقص در گردآوری اطلاعات جامع در یک زمینه و عدم تبیین جامع الفاظ قرآنی بلوغ

از ویژگی‌های مهم یک دائرة المعارف، آن است که اطلاعات لازم درباره یک موضوع را به صورت فشرده، جامع و مستند ارائه کند به گونه‌ای که خواننده را تا حد امکان از مراجعه به منابع دیگر بی‌نیاز نماید، اما مدخل «بلوغ» در دائرة المعارف قرآن لیدن در تحقق این هدف موفق نبوده است. در این مدخل، الفاظ قرآنی مرتبط با بلوغ به صورت کامل گردآوری نشده‌اند و نویسنده فقط به لغت «بلوغ اُشُد» و اشاره‌ای غیرمستقیم به «بلوغ نکاح» دارد (چارلز، ۲۰۰۱ - ۲۰۰۶)، درحالی‌که هیچ اشاره‌ای به «بلوغ حُلُم» نشده است. این امر، گویای عدم تسلط نویسنده این مدخل بر واژگان قرآن کریم است. بلوغ در قرآن کریم با سه لغت بیان شده است: «بلوغ حُلُم»، «بلوغ نکاح» و «بلوغ اُشُد» نیز در قرآن کریم با تعبیر مختلفی به کار رفته است که در ادامه بیان می‌شود.

۳-۳. عدم ارائه دسته‌بندی جامع و دقیق درباره انواع بلوغ در قرآن، به ویژه «بلوغ اُشُد»

تنوع اصطلاحات مربوط به بلوغ در قرآن کریم، بیانگر ابعاد گوناگون این مفهوم و ضرورت تبیین دقیق آن در متون علمی و دینی است. عدم اشاره به این اصطلاحات و تبیین نکردن تفاوت‌های آنها، سبب درک ناقص خوانندگان از مفهوم بلوغ و ابعاد آن می‌شود و ضرورت توجه بیشتر به این موضوع را آشکار می‌سازد. در قرآن کریم، برای تبیین مراحل طبیعی رشد انسان، از سه تعبیر «بلوغ نکاح»، «بلوغ حُلُم» و «بلوغ اُشُد» استفاده شده است که در ادامه، هر یک به اختصار بررسی می‌شود. الف) بلوغ نکاح: بلوغ نکاح به مرحله‌ای از رشد طبیعی اشاره دارد که در آن، کودک از نظر جنسی به مرحله‌ای می‌رسد که توانایی ازدواج پیدا می‌کند. این مفهوم در برخی منابع فقهی به رسمیت شناخته شده و به مثابه یکی از شرایط استقلال حقوقی کودک در نظر گرفته می‌شود. (ر.ک.، طوسی، ۱۴۱۳ ه.ق، ۱۱۶/۳؛ طبرسی، ۱۴۲۵ ه.ق، ۲۰/۳؛ موسوی خمینی، ۱۳۶۸، ۱۶/۲) قرآن کریم نیز به این موضوع اشاره کرده و می‌فرماید: «وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ؛ يَتِيمَانِ را آزمایش کنید تا وقتی که به سن زناشویی برسند، و اگر در ایشان رُشدی یافتید، اموالشان را به آنان رد کنید» (نساء: ۶). این آیه نشان می‌دهد که بلوغ دارای ابعاد مختلفی است و در ادبیات قرآن، مفهوم بلوغ به یک معنا محدود نمی‌شود (دیلمی، و همکاران، ۱۳۹۰).

ب) بلوغ حُلُم: مقصود از «بلوغ حُلُم»، بلوغ جنسی است. (ابن منظور، ۱۴۱۴ ه.ق، ۱۴۵/۱۲) خداوند متعال در سوره نور (آیات ۵۸ و ۵۹)، به فرزندی که به این مرحله رسیده‌اند دستور می‌دهد که هنگام ورود به محل استراحت پدر و مادر، اجازه بگیرند، اما برای کودکانی که هنوز به بلوغ جنسی نرسیده‌اند، تنها سه‌زمان در طول روز اجازه گرفتن کافی است.

ج) بلوغ اُشُد: مفهوم «بلوغ اُشُد» در هشت آیه قرآن کریم و با تعبیر گوناگون بیان شده است. این آیات را می‌توان در چهار دسته طبقه‌بندی کرد.

اول) بلوغ جنسی: «بلوغ أَشَدُّ» نیز به مفهوم رشد و بلوغ در آیات مختلف قرآن اشاره دارد. این مفهوم در هشت آیه با عناوین مختلف تبیین شده است؛ آیات این موضوع در چهار عنوان دسته‌بندی شده است:

یکی از کاربردهای «بلوغ أَشَدُّ»، اشاره به مرحله رشد و بلوغ پس از دوران کودکی است. در دو آیه، «بلوغ أَشَدُّ»، مقابل دوران طفولیت قرار گرفته است: «ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِيَبْلُغُوا أَشَدَّكُمْ» (حج: ۵)، و «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تَرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِيَبْلُغُوا أَشَدَّكُمْ...» (غافر: ۶۷).

بنابراین، مقصود از «بلوغ أَشَدُّ» در این گونه موارد، مرحله بعد از دوران طفولیت است؛ اما درباره سن یا نشانه‌های آغاز این مرحله، توضیحی ارائه نمی‌کند. از این رو، برای دستیابی به پاسخ این پرسش، مراجعه به احادیث اهل بیت (علیهم‌السلام) و نیز عرف مردم می‌تواند راهگشا باشد. امام صادق (علیه‌السلام) در حدیثی می‌فرماید: «انْقِطَاعُ يَتِيمِ الْإِحْتِلَامِ وَهُوَ أَشَدُّ وَ إِنْ احْتَلَمَ وَلَمْ يُؤْنَسْ مِنْهُ رُشْدُهُ وَ كَانَ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا فَلْيُمْسِكْ عَنْهُ وَلِيُّهُ مَالَهُ؛ به سر آمدن دوره یتیمی یتیم، با محتلم شدن است و این [احتلام]، همان أَشَدُّ اوست. و اگر محتلم شد، اما رشدی در او دیده نشد و سفیه یا ناتوان بود، ولی او نباید مالش را در اختیارش قرار دهد». (شیخ صدوق، ۱۴۱۳ ه. ق، ۲۲۰/۴) این حدیث به روشنی بیان می‌کند که پایان دوره یتیمی با احتلام آغاز می‌شود و این احتلام، همان «بلوغ أَشَدُّ» است. هرچند ممکن است فرد هنوز به رشد کامل عقلی نرسیده باشد، بیداری غریزه جنسی و تحقق احتلام، نشانه ورود به مرحله بلوغ و آغاز مسئولیت‌های جدید است.

دوم) بلوغ حقوقی: این نوع بلوغ، در دو آیه از قرآن کریم به موضوع رفع حَجَر از ایتام اشاره دارد: «وَلَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ؛ و به مال یتیم جز به گونه‌ای نیکوتر نزدیک نشوید تا به حدّ رشد خود برسد» (انعام: ۱۵۲). این آیه تأکید می‌کند که نباید به مال یتیم، جز به شیوه‌ای نیکو، نزدیک شد تا زمانی که به حدّ رشد خود برسد. با توجه به این آیه و نیز آیه ششم سوره نساء، می‌توان نتیجه گرفت که مقصود از «بلوغ أَشَدُّ» که موجب رفع حَجَر می‌شود، بلوغ جنسی همراه با بلوغ عقلی است. همچنین، «بلوغ أَشَدُّ» در آیه ۸۲ سوره کهف، به رشد عقلی دو یتیم اشاره دارد که بر اثر این رشد، توانایی دستیابی به گنج متعلق به خود را پیدا می‌کنند (دیلمی و همکاران، ۱۳۹۰).

سوم) بلوغ مدیریتی و رهبری: این نوع بلوغ، به مرحله‌ای از رشد اشاره دارد که برخی افراد شایسته، آمادگی پذیرش مسئولیت‌های رهبری، مدیریت و رسالت الهی را پیدا می‌کنند. قرآن کریم درباره حضرت موسی (علیه‌السلام) می‌فرماید: «وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ؛ و چون به أَشَدُّ و کمال خویش رسید، به او حکمت و دانش عطا کردیم، و نیکوکاران را چنین پاداش می‌دهیم». این آیه بیان می‌کند که حضرت موسی (علیه‌السلام) پس از رسیدن به مرحله کمال و استواری، شایستگی دریافت حکمت و دانش الهی را یافت. درباره حضرت یوسف (علیه‌السلام) نیز در قرآن کریم آمده است: «وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ؛ و چون به حدّ رشد رسید، او را حکمت و دانش عطا کردیم و نیکوکاران را چنین پاداش می‌دهیم» (یوسف: ۲۲). این آیه به بلوغ و رشد حضرت یوسف (علیه‌السلام) اشاره دارد که در پی آن، خداوند حکمت و دانش را به ایشان عطا کرد.

در تبیین مفهوم «بلوغ أَشَدُّ»، از امام صادق (علیه‌السلام) روایت شده است که «أَشَدُّ» به هجده سالگی اشاره دارد و «استوی» به معنای روییدن ریش (محاسن) است. (ر.ک.، شیخ صدوق، ۱۳۶۱، ۲۲۶/۱) این روایت نشان می‌دهد که «بلوغ أَشَدُّ» با سن خاصی ارتباط دارد، اما سن به تنهایی، شرط کافی برای احراز صلاحیت رهبری الهی، نبوت یا امامت نیست. برای نمونه، در آیه ۱۲ سوره مریم بیان شده است که حضرت یحیی (علیه‌السلام) در کودکی به مقام نبوت رسید: «وَأَتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا؛ و به او در کودکی، حکمت دادیم» (دیلمی و همکاران، ۱۳۹۰). دوران «بلوغ أَشَدُّ»، به طور معمول، مرحله‌ای است که پس از دوران کودکی آغاز می‌شود و فرد را برای پذیرش مسئولیت‌های رهبری، مدیریت و رسالت الهی آماده می‌کند. با این حال، در برخی موارد استثنایی، خداوند براساس حکمت و اراده خود، صلاحیت هدایت و رهبری را در دوران کودکی به برخی از اولیای

خویش عطا کرده است. نمونه بارز آن، امامت امام محمدتقی، جوادالائمه علیه السلام، است که در سنین کودکی به مقام امامت منصوب شد. این واقعه نشان می‌دهد که هرچند «بلوغ اشد» به طور طبیعی مرحله‌ای پس از دوران کودکی است، خداوند می‌تواند در شرایط خاص اجتماعی و سیاسی، صلاحیت رهبری و هدایت را به برخی از بندگان برگزیده خود در همان دوران کودکی اعطا کند. بنابراین، می‌توان گفت که «بلوغ اشد» در مواردی، به خواست و اراده الهی، به صورت استثنایی و زودتر از زمان معمول، برای برخی افراد تحقق می‌یابد (سیدی، ۱۴۰۰). این استثناهای الهی، مؤید آن است که رشد و بلوغ معنوی و فکری، می‌تواند فراتر از محدودیت‌های زمانی و سنی باشد. حضرت امام جواد علیه السلام، با وجود سن اندک، به سبب حکمت و علم الهی که به ایشان عطا شده بود، توانست نقش رهبری و هدایت امت را به بهترین وجه ایفا کند.

چهارم) کمال بلوغ: نکته قابل توجه آن است که در یکی از آیات قرآن کریم، «بلوغ اشد» در کنار رسیدن به چهل سالگی ذکر شده است: «حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً؛ تا آنگاه که به اشدّ خود رسد و چهل ساله شود» (احقاف: ۱۵). این آیه بیانگر آن است که دوران «بلوغ اشد» که دوره کمال و قوت انسان به شمار می‌رود، در چهل سالگی به نهایت خود می‌رسد. مؤید این برداشت، روایتی از ابو بصیر است که در آن، امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «إِذَا بَلَغَ الْعَبْدُ ثَلَاثًا وَ ثَلَاثِينَ سَنَةً فَقَدْ بَلَغَ أَشُدَّهُ وَ إِذَا بَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً فَقَدْ انْتَهَىٰ مُنْتَهَاهُ وَ إِذَا بَلَغَ إِحْدَى وَ أَرْبَعِينَ فَهُوَ فِي النُّقْصَانِ؛ هرگاه بنده به سی و سه سالگی برسد، به اشدّ خود رسیده است و هرگاه به چهل سالگی برسد، به نهایت [رشد] خود رسیده است، و هرگاه به چهل و یک سالگی برسد، رو به کاستی خواهد بود» (شیخ صدوق، ۱۳۶۲، ۵۴۵/۳). براساس این روایت، دوران «بلوغ اشد» با احتلام آغاز می‌شود. این مرحله، نقطه آغاز رشد و آمادگی انسان برای پذیرش مسئولیت‌های بزرگ‌تر است، اما «بلوغ اشد» فقط به این آغاز محدود نمی‌شود، بلکه فرایندی تدریجی است که در سی و سه سالگی به اوج خود می‌رسد و در چهل سالگی به کمال می‌انجامد. این دوره، انسان را برای پذیرش نقش‌های مهمی همچون رهبری، مدیریت و رسالت الهی آماده می‌کند (دیلمی و همکاران، ۱۳۹۰). یکی از نکات قابل تأمل در این موضوع، مبعث پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در چهل سالگی است. شاید حکمت این امر آن باشد که آن حضرت در این سن، بالاترین آمادگی روانی و معنوی را برای انجام مسئولیت سنگین هدایت، رهبری و مدیریت جامعه یافته بود. «بلوغ اشد» در چهل سالگی، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را در جایگاه کامل‌ترین انسان برای ابلاغ رسالت الهی قرار داد؛ زیرا در این سن، حکمت، صبر، تدبیر و توان رهبری به بالاترین مرتبه خود می‌رسند. بنابراین، «بلوغ اشد» فقط یک تحول زیستی نیست، بلکه فرایندی است که انسان را از نظر فکری، معنوی و اجتماعی برای پذیرش مسئولیت‌های بزرگ آماده می‌کند. این مفهوم، اهمیت پرورش صحیح نوجوانان و جوانان را در دوران بلوغ دوچندان می‌کند؛ زیرا آنان آینده‌سازان جامعه و نامزدهای بالقوه رهبری و مدیریت هستند.

۳-۴. ذکر احکام فقهی مبهم و بدون استناد

چارلز آدامز در بخشی از مدخل «بلوغ» دائرة المعارف قرآن لیدن بیان می‌کند که «براساس دیدگاه‌های مختلف فقهی، علائم بلوغ به نشانه‌های رشد جسمانی مرتبط است» (آدامز، ترجمه عدالت نژاد، ۲۰۰۱ - ۲۰۰۶). با این حال، مشخص نیست که مقصود وی کدام مکاتب فقهی است؛ این در حالی است که دیدگاه مشهور فقهای شیعه با این بیان همخوانی ندارد. براساس نظر علمای شیعه، فقط برخی از نشانه‌های بلوغ طبیعی در فقه پذیرفته شده‌اند و سن بلوغ نیز به صورت مشخص در فقه اسلامی تعیین شده است. از این رو، باید گفت که اصطلاحات «بلوغ» و «بالغ» در فقه و حقوق اسلامی، معنایی خاص یافته‌اند و با مفهوم لغوی و عرفی آنها انطباق کامل ندارد (حسینی مراغی، ۱۴۱۷ ه.ق.).

۳-۵. آشفته و پریشان جلوه دادن فقه مسلمانان در نگاه خوانندگان

مباحث فقهی در این مدخل «بلوغ» دائرة المعارف قرآن لیدن به گونه‌ای مطرح شده‌اند که گویی دیدگاه فقها درباره مبانی فقهی، یکپارچگی لازم را ندارد و منابع استنباط فقه اسلامی از استحکام و اعتبار کافی برخوردار نیست. به نظر می‌رسد نتیجه

چنین شیوه‌ای در بیان، آشفته و ناهماهنگ جلوه دادن فقه مسلمانان و ایجاد نوعی سردرگمی در ذهن خوانندگان مدخل باشد. برای نمونه، بخشی از مدخل چنین است: «مطابق رأی مکاتب فقهی، علائم بلوغ، همان علائم رشد جسمانی است به گونه‌ای که فرد به طور طبیعی بتواند قادر به انجام عمل جنسی باشد. این علائم در پسران عبارتند از: پیدایش موی زهار و وقوع انزال‌های شبانه. درحالی‌که در دختران عبارت‌اند از: شروع دوره حیض، انجام زفاف و اینکه زن بتواند مدتی را با همسرش سپری کند؛ حاملگی نیز یکی از علائم بلوغ دختران است» (چارلز، ۲۰۰۱-۲۰۰۶) و «در میان مکاتب فقهی، توافقی بر سر سن بلوغ کسانی که هنوز واجد علائم بدنی معمول رشد نیستند، وجود ندارد. اکثر مکاتب فقهی معتقدند که پانزده سالگی علامت دوره گذر از بلوغ است. اگر علائم بلوغ جنسی وجود داشته باشد، بعضی از این مکاتب این سن را تا نه سالگی، و نه زودتر، به عقب می‌برند. ابوحنیفه به قیّم اجازه می‌دهد که سرپرستی خود بر اموال صغیر را تا سن بیست و پنج سالگی حفظ کند، مشروط بر اینکه چنین فردی به تنهایی قادر به اداره مناسب اموال خود نباشد. در چنین موردی، واضح است که معیار تعیین بلوغ صرفاً رشد جسمانی نیست» (چارلز، ۲۰۰۱-۲۰۰۶).

نویسنده در آغاز، بدون مشخص کردن مقصود خود از «مکاتب فقهی»، ادعا می‌کند که «مطابق نظر مکاتب فقهی، علائم بلوغ همان علائم رشد جسمانی است»، اما در ادامه، همان دیدگاه را مورد نقد قرار داده و می‌نویسد: «در چنین موردی واضح است که معیار تعیین بلوغ صرفاً رشد جسمانی نیست» (چارلز، ۲۰۰۱-۲۰۰۶). این شیوه بیان، موجب ابهام در استدلال نویسنده شده و انسجام تحلیل او را با چالش مواجه می‌سازد.

در بخش دیگری از مدخل نیز آمده است: «سن بلوغ با در نظر گرفتن ملاحظات خاص دیگری تا اندازه‌ای مبهم شده است. مثلاً گمان می‌رود که بچه در سن هفت سالگی قوه تمییز پیدا می‌کند؛ همین قوه او به طور قطع یکی از جنبه‌های بلوغ دانسته می‌شود. سن هفت سالگی برای پسران سنی است که آنها باید شروع به انجام وظایف دینی مثل نماز کنند، که برای مسلمانان بالغ واجب است» (چارلز، ۲۰۰۱-۲۰۰۶). در این بخش از مدخل، نویسنده سن بلوغ شرعی را مبهم جلوه می‌دهد؛ درحالی‌که برای نمونه، سن بلوغ شرعی در دیدگاه مشهور فقه شیعه، مبهم نیست و برای پسران، پانزده سال قمری، معادل چهارده سال و شش ماه و هفده روز شمسی، تعیین شده است (طاهّا، ۱۳۹۴/۳/۲۷). این شیوه بیان در مدخل «بلوغ» دائرةالمعارف قرآن لیدن، فقه مسلمانان را در نگاه خواننده غیرمنسجم و فاقد معیارهای روشن جلوه می‌دهد.

۳-۶. اتکا به دیدگاه وهابیت و عدم توجه به دیدگاه شیعه و دیگر مذاهب اسلامی

در جهان اسلام، مسلمانان به دو مذهب بزرگ شیعه و اهل سنت تقسیم می‌شوند و هریک از این دو مذهب نیز مشتمل بر گروه‌ها و فرقه‌های مختلف است. چون میان مذاهب اسلامی در برخی مسائل فقهی تفاوت‌هایی وجود دارد، لازم است هنگام بیان احکام فقه اسلامی، مشخص شود که هر دیدگاه براساس کدام مذهب یا مکتب فقهی ارائه شده است. همچنین، اگر هدف، معرفی فقه جهان اسلام باشد، انتظار می‌رود دیدگاه‌های هر دو مذهب اصلی، یعنی شیعه و اهل سنت، منعکس شود و در صورت نقل دیدگاه یک فرقه خاص، آن فرقه یا از جایگاه مشهور در مذهب خود برخوردار باشد یا دست‌کم از سوی پیروان همان مذهب طرد نشده باشد؛ همچون فرقه وهابیت که مورد طرد مذهب خود یعنی اهل سنت، قرار گرفته است. (موسیوند، ۱۳۹۴) یکی از نقدهای وارد بر مدخل «بلوغ» دائرةالمعارف قرآن لیدن آن است که در بیان دیدگاه‌های فقهی، تنها به نظر ابوحنیفه، یکی از خلفای اهل سنت، استناد شده است. به عنوان نمونه، بخشی از مقاله چارلز آدامز که در آن تنها از ابوحنیفه نام برده شده، چنین است: «ابوحنیفه (۱۵۰.د) به قیّم اجازه می‌دهد که سرپرستی خود بر اموال صغیر را تا سن بیست و پنج سالگی حفظ کند، مشروط بر اینکه چنین فردی به تنهایی قادر به اداره مناسب اموال خود نباشد. در چنین موردی واضح است که معیار تعیین بلوغ فقط رشد جسمانی نیست» (چارلز، ۲۰۰۱-۲۰۰۶).

همچنین منبع اصلی این مقاله که احکام فقهی بر اساس آن نقل شده است، کتاب تحفه المودود فی احکام المولود ابن

قیم جوزیه (۱۴۳۱ ه.ق) است که این شخص صاحب فتاوی وهابیت است. فرقه وهابیت در بین اهل سنت طرد شده و قابل پذیرش نیست (سبحانی تبریزی، ۱۳۷۱). از این رو، جای تأمل است که چنین اثری به عنوان منبع معرفی فقه مسلمانان در مدخل «بلوغ» در دائرة المعارف قرآن لیدن مورد استفاده قرار گرفته است، درحالی که از مذهب شیعه و دیگر فرقه‌های اسلامی نامی برده نشده است (چارلز، ۲۰۰۱ - ۲۰۰۶).

برای ارزیابی علمی تر مدخل «بلوغ» در دائرة المعارف قرآن لیدن، لازم است به طور مختصر، شخصیت ابن قیم جوزیه به عنوان یکی از منابع مورد اعتماد چارلز آدامز و نیز اندیشه وهابیت بررسی شود.

۴. تبیین فرقه وهابیت و شخصیت ابن قیم جوزی

وهابیت یکی از فرقه‌های اسلامی است که در قرن دوازدهم هجری ظهور کرد. عقاید وهابیان، بازخوانی اندیشه‌ها و دیدگاه‌های تقی الدین احمد بن عبدالحلیم، مشهور به «ابن تیمیه» است. پیروان این فرقه، بیش از هر اندیشمند دیگری، آرای خود را تحت تأثیر ابن تیمیه و شاگردش، ابن قیم، شکل داده‌اند. ابن تیمیه در سال ۶۶۱ هجری - قمری در حران به دنیا آمد. وی تا سال ۶۹۸ هجری قمری در شام به عنوان یکی از عالمان حنبلی فعالیت می‌کرد تا آنکه در رساله‌ای، دیدگاه‌هایی را مطرح کرد که به باور نویسندگان، از مبانی رایج حنبلی فاصله داشت (بهجت پور، ۱۳۶۲، ۸-). وی برخلاف متکلمان اشعری و معتزله، برای خداوند جهت و سمت قائل بود و به کاستن از مقامات پیامبر اکرم ﷺ پرداخت و ادعا کرد که پیامبر ﷺ پس از رحلت، کوچک‌ترین تفاوتی با دیگر انسان‌ها ندارد (عصیری، ۱۳۹۱).

از دیگر ویژگی‌های ابن تیمیه، انکار برخی از فضائل اهل بیت ﷺ است. او در کتاب منهاج السنه، بدون ارائه مستند، اظهار می‌کند که آیه «انما ولیکم الله...» (مائده: ۵۵) درباره حضرت علی ﷺ نازل نشده است؛ درحالی که، بنا بر گزارش نویسندگان، بیش از شصت و چهار محدث و دانشمند، نزول این آیه را درباره امام علی ﷺ تصریح کرده‌اند. (علامه امینی، ۱۳۵۴) او همچنین با مذاهب چهارگانه اهل سنت در برخی از مسائل مربوط به نکاح و طلاق، مخالفت کرد (سبحانی تبریزی، ۱۳۷۱). همچنین به سبب عقاید، آرای خاص و نیز برخوردهای تند خود با مخالفان، با مخالفت گسترده‌ای روبه‌رو شد و برخی از جانب فقه‌های حنفی و شافعی هم عصرش محکوم شد. او بارها در مصر و شام زندانی شد و سرانجام در زندان دمشق درگذشت (فرمانیان و همکاران، ۱۳۹۷).

پس از ابن تیمیه، شاگردش عبدالله بن ابی بکر بن قیم الجوزیه راه او را ادامه داد (حاج سیدجوادی، و همکاران، ۱۳۶۲، ۱۳-). ابن قیم جوزی، با نام کامل محمد بن ابی بکر بن ایوب بن سعد بن حریز، در هفتم رجب سال ۶۹۱ هجری قمری، در منطقه زُرع، واقع در نزدیکی دمشق، متولد شد. وی به «ابن قیم جوزیه» شهرت یافت؛ زیرا پدرش سرپرست (قیم) مدرسه جوزیه بود و از همین رو، او به «فرزند قیم مدرسه جوزیه» معروف شد. ابن قیم از محضر استادان برجسته‌ای، از جمله ابن تیمیه، ذهبی و مزی، بهره برد. در این میان، ابن تیمیه بیشترین تأثیر را بر او گذاشت؛ به گونه‌ای که از ابن قیم به عنوان برجسته‌ترین شاگرد وی یاد شده است. ارتباط نزدیک این دو به اندازه‌ای بود که معمولاً نام ابن قیم در کنار نام ابن تیمیه ذکر می‌شد (اعلمی حائری، ۱۴۱۳ ه.ق، ۲-). از جمله شاگردان ابن قیم نیز می‌توان به برخی از عالمان اهل سنت، مانند ابن کثیر و سبکی، اشاره کرد. ابن قیم آثار فراوانی از خود بر جای گذاشت و برخی شمار تألیفات او را نزدیک به هشتاد عنوان دانسته‌اند (سید، ۱۴۲۴ ه.ق، ۸۱/۱). وی پس از حدود شصت سال زندگی، در سیزدهم رجب سال ۷۵۱ هجری - قمری درگذشت و در دمشق، در کنار پدرش، به خاک سپرده شد (سید، ۱۴۲۴ ه.ق، ۸۱/۱).

دیدگاه‌های ابن تیمیه و شاگردش، ابن قیم، به ویژه درباره تجسیم ذات الهی و مقامات پیامبران، در دوران حیات آنان منشأ مناقشات فراوانی شد. برخی از قاضیان و عالمان مذاهب چهارگانه اهل سنت، ابن تیمیه را فردی سطحی نگر، لجوج و متصلب معرفی کرده‌اند (اعلمی حائری، ۱۴۱۳ ه.ق، ۲-).

۴-۱. تفکرات ابن قیم جوزی

ابن قیم، برجسته‌ترین مروج اندیشه‌های ابن تیمیه و شاخص‌ترین شاگرد او بود و حتی دوران زندان را نیز همراه استاد خود سپری کرد. از این رو، در بسیاری از مسائل، دیدگاه‌های او همان دیدگاه‌های ابن تیمیه به شمار می‌رود (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷ ه.ق). دیدگاه‌های وی درباره صفات الهی، با جسمانیت خداوند ملازمه دارد (برزده، ۱۳۹۷، ۱-). برای نمونه، یکی از اعتقادات او امکان رؤیت خداوند با چشم است. وی، همانند ابن تیمیه، این امر را از نظر شرعی و عقلی ممکن دانسته و بیان می‌کند: «در دنیا به خاطر ضعف نیروی باصره نمی‌توان خدا را دید، ولی در آخرت این امر امکان دارد». او همچنین معتقد است که می‌توان خداوند را با انگشت مورد اشاره حسی قرار داد که لازمه آن، محصور کردن خداوند به سمت و سوی خاص است (ابن قیم جوزی، ۱۴۰۸ ه.ق، ۴/۱۳۱۸-۱۳۱۹). ابن قیم همچنین به انکار فضائل حضرت علی (ع) پرداخته و بیان می‌کند: «احادیثی که رافضی‌ها (شیعیان) درباره علی جعل کرده‌اند، به قدری زیاد است که قابل شمارش و تفکیک نیستند». سپس از ابو یعلی خلیلی نقل می‌کند که: «شیعیان در فضیلت علی و خاندانش سیصد هزار روایت جعل کرده‌اند» و در ادامه از این سخن دفاع می‌کند (ابن قیم جوزی، ۱۳۹۰ ه.ق).

ابن قیم سفر به قصد زیارت قبور پیامبران را صحیح نمی‌دانست. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷ ه.ق) همچنین اجتماع در کنار مزار پیامبران و اولیای الهی را شرک تلقی می‌کرد و معتقد بود: «این کار پیامدهای متعددی دارد که عبارتند از: خواندن نماز به سمت قبر، کمک طلبیدن از آنها، طواف کردن در اطراف مزار، بوسیدن آن مکان، درخواست روزی و سلامتی، برطرف شدن گرفتاری‌ها و پرداخت شدن دین‌ها است! این‌ها درخواست‌هایی است که بت پرستان از بت‌هایشان داشتند» (ابن قیم جوزی، ۱۴۰۸ ه.ق، ۴/۱۳۱۸-۱۳۱۹).

۴-۲. دیدگاه اهل سنت درباره ابن قیم جوزی

در تاریخ اندیشه اسلامی، ابن قیم جوزی و استادش ابن تیمیه، به سبب برخی از دیدگاه‌های مناقشه‌برانگیز، همواره مورد انتقاد شماری از عالمان اهل سنت قرار گرفته‌اند. یکی از منتقدان آنان، ابن حجر هیتمی، در نوشته‌های خود هشدار می‌دهد: «بپرهیز از گرایش به نوشته‌های کسانی که هوای نفس را پیروی کرده و از راه حق منحرف شده‌اند. خداوند دل‌هایشان را مهر کرده و بصیرتشان را گرفته است». وی در ادامه، آنان را به الحاد متهم کرده و خارج از چارچوب دین اسلام می‌داند (ابن حجر هیتمی، ۱۴۱۹ ه.ق). ابن قیم نیز از این انتقادهای مصون نماند. بنا بر گزارش منابع، در یکی از رویدادهای زندگی خود، از سوی شمس‌الدین مالکی به کفر متهم و به اعدام محکوم شد، اما با استناد به تأیید قاضی حنبلی، که توبه او را پذیرفته و وی را محقون‌الدم دانسته بود، کوشید از اجرای حکم جلوگیری کند. باین حال، قاضی مالکی این استدلال را نپذیرفت و دستور داد ابن قیم را به صورت تحقیرآمیز در شهر گردانده و تازیانه بزنند (بهجت پور، ۱۳۶۲، ۸-).

۴-۳. دیدگاه شیعه درباره ابن قیم جوزی

دیدگاه‌های اعتقادی ابن قیم جوزی، از منظر شیعه، به دلیل مواضع خاص او، باطل و مردود تلقی می‌شود. از جمله اعتقادات وی که در آثارش به صراحت بیان شده، شرک دانستن توسل و درخواست از پیامبران و اولیای الهی است. همچنین، او به شدت با زیارت قبور و ساخت بناهای یادبود بر روی آنها مخالفت می‌کرد (ابن قیم جوزی، ۱۳۹۰ ه.ق)؛ اعتقادی که از دیدگاه شیعه مردود است. ابن قیم در سفری به سرزمین‌های مقدس، بر فراز منبر اعلام کرد که به زیارت قبور پیامبران و اولیای الهی نخواهد رفت. وی این دیدگاه را در شهرهای مختلف، از جمله نابلس، نیز تکرار کرد و آن را به عنوان یکی از اصول اعتقادی خود مطرح نمود (ابن قیم جوزی، ۱۴۱۱ ه.ق، ۴/۵۴). وی همچنین معتقد بود که ساخت بناهای مذهبی

بر روی قبور، شرک‌آمیز است و باید بدون تأخیر تخریب شوند (ابن‌قیم جوزی، ۱۴۱۵ هـ.ق، ۴۴۳/۳). ابن‌قیم تحت تأثیر اندیشه‌های استاد خود، ابن‌تیمیه، قرار داشت و بخش عمده‌ای از تلاش علمی خود را صرف تبیین و گسترش دیدگاه‌های وی کرد. هرچند استدلال‌های او ظاهری منطقی داشت، در واقع شبهه‌افکنی‌هایی بود که برای توجیه دیدگاه‌های استادش طراحی شده بود. او تلاش می‌کرد تا با ظاهری فریبنده، افکار ناپخته برخی را جذب کند و سخنان غیرحقیقی را به عنوان امری دینی و صحیح ارائه دهد. این دیدگاه‌ها نه تنها از سوی عالمان شیعه، بلکه از سوی بسیاری از عالمان اهل سنت نیز مورد پذیرش قرار نگرفته است (حاج سیدجواد، ۱۳۶۲، ۳-).

براین اساس، انتظار می‌رفت نویسنده مدخل «بلوغ» دائرة المعارف قرآن لیدن، گزارشی جامع از دیدگاه‌های فقهی مرتبط با موضوع این مدخل ارائه کند و در نقل آراء، به دیدگاه یک‌فرد یا یک جریان خاص بسنده نکند؛ بلکه دیدگاه‌های دیگر مذاهب اسلامی نیز باید مطرح می‌شد تا تصویری جامع‌تر و منصفانه‌تر از موضوع در اختیار خواننده قرار گیرد.

نتیجه‌گیری

با بررسی انجام شده در مورد مدخل «بلوغ» در دائرة المعارف قرآن لیدن می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که تعریف بلوغ در مدخل، جامع و مانع نیست و لازم بود مشخص شود که تعریف ارائه شده بر چه مبنایی است؛ آیا این تعاریف حقوقی، فقهی، عرفی یا قرآنی است؟ همچنین در این مدخل، الفاظ قرآنی مربوط به بلوغ به صورت کامل گردآوری نشده است و نویسنده فقط به تعبیر «بلوغ اشد» و به طور غیرمستقیم به «بلوغ نکاح» اشاره کرده و هیچ اشاره‌ای به «بلوغ حُلُم» نداشته است؛ موضوعی که نشان‌دهنده عدم تسلط وی بر واژگان قرآن کریم است.

در مدخل «بلوغ» دائرة المعارف قرآن لیدن، دسته‌بندی جامع و دقیقی از انواع بلوغ در قرآن، به‌ویژه درباره «بلوغ اشد»، ارائه نشده است؛ درحالی‌که چنین دسته‌بندی‌ای می‌تواند بسیاری از ابهام‌های موجود را برای مخاطب برطرف کند. همچنین دیدگاه‌های فقهی مطرح شده در این مدخل، از جامعیت لازم برخوردار نیستند؛ زیرا نویسنده در نقل مباحث فقهی، فقط از یک‌فرقه خاص یعنی، وهابیت استفاده کرده و از میان فقیهان مسلمان نیز فقط به دیدگاه ابوحنیفه اشاره کرده است و به دیدگاه‌های فقه شیعه توجهی نداشته است.

در مدخل «بلوغ» دائرة المعارف قرآن لیدن، بخشی از احکام فقهی، به صورت مبهم و بدون استناد کافی بیان شده است. با توجه به نقدهای مطرح شده، ادعای انجام پژوهشی موشکافانه که در مقدمه دائرة المعارف قرآن لیدن مطرح شده است با محتوای مدخل «بلوغ»، سازگار نیست. همچنین، بررسی انجام شده نشان داد که برخی از دیدگاه‌های نویسنده از استحکام علمی کافی برخوردار نیست. همچنین انتخاب کتاب تحفه المودود فی احکام المولود، اثر ابن‌قیم، به عنوان یکی از منابع اصلی برای معرفی مفهوم قرآنی بلوغ و معرفی فقه مسلمانان به جهانیان، با جامعیت مورد انتظار برای اثری در سطح یک دائرة المعارف سازگار نبوده و علمی و برگرفته از واقعیت نیست.

پیشنهادهای پژوهشی

پیشنهاد می‌شود تحلیل و نقد سایر مدخل‌های دائرة المعارف قرآن لیدن نیز با هدف معرفی دیدگاه‌های غیرمسلمانان درباره قرآن و مبانی اسلامی و نیز نقد و ارزیابی علمی این پژوهش‌ها براساس مبانی قرآنی و اسلامی انجام شود. این بررسی‌ها می‌تواند به اصلاح دیدگاه‌های غیرجامع و غلط نسبت به مسلمانان به‌ویژه شیعیان تأثیرگذار باشد.

ملاحظات اخلاقی

پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسندگان تأکید می‌کنند که کلیه اصول اخلاقی در انجام و انتشار این پژوهش رعایت شده است. این موضوع توسط تمامی نویسندگان تأیید شده است.

عدم سوء رفتار علمی

مواردی مانند جعل داده‌ها، تحریف نتایج، سرقت ادبی و هرگونه رفتار غیراخلاقی دیگر در این پژوهش به طور جدی پرهیز شده است.

مشارکت نویسندگان

تمامی نویسندگان به صورت مساوی در طراحی پژوهش، نگارش مقاله و ویرایش نسخه‌های نهایی مشارکت داشته‌اند.

تعارض منافع

نویسندگان عدم وجود تعارض منافع (Conflict of Interest) را در ارتباط با این پژوهش اعلام می‌کنند. به عبارت دیگر، هیچگونه منافع مالی یا شخصی که بر نتایج تحقیق تأثیرگذار باشد، وجود نداشته است.

حامی مالی

این پژوهش بدون دریافت هرگونه حمایت مالی از سازمان‌های دولتی، تجاری یا غیرانتفاعی انجام شده است.

سپاسگزاری

نویسندگان مقاله، از کارکنان مجتمع آموزش عالی بنت‌الهدی که در فرایند نگارش مقاله از ایشان حمایت معنوی و علمی کردند، قدردانی می‌کنند.

منابع

- قرآن کریم (۱۳۸۰). مترجم: مکارم شیرازی، ناصر. تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
- ابن حجر هیتمی، احمد بن محمد (۱۴۱۹ ه.ق). الفتاوی الحدیثیة. بیروت: دارالحیاء التراث العربی.
- ابن قیم جوزی، محمد بن ابی بکر (۱۳۹۰ ه.ق). المنار المنیف فی الصحیح و الضعیف. محقق: ابو غدة، عبدالفتاح. حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية.
- ابن قیم جوزی، محمد بن ابی بکر (۱۴۰۸ ه.ق). الصواعق المرسله فی الرد علی الجهمیة و المعطلة. ریاض: دارالعاصمة.
- ابن قیم جوزی، محمد بن ابی بکر (۱۴۱۵ ه.ق). زاد المعاد فی هدی خیر العباد. بیروت: مؤسسة الرسالة، مكتبة المنار الإسلامية.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ه.ق). لسان العرب. بیروت: دار صادر.
- اختری، الهام، ایرانزاد اصل، مریم، و ماهرزاده، سمیه (۱۴۰۱). طب سنتی و بلوغ دختران. تهران: المعی.
- اعلمی حائری، محمد حسین (۱۴۱۳ ه.ق). دائرة المعارف الشیعه العامة. بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
- افشارمنش، محمود (۱۳۹۸). مسائل جوانان و نوجوانان. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.
- برزده، محمد حسین (۱۳۹۷). وهابیت. تهران: نظری.
- بهجت پور، عبدالکریم (۱۳۶۲). تفسیر فریقین: تاریخ، مبانی، اصول. قم: آثار نفیس.
- تنه‌کار، محسن (۱۳۸۹). آشنایی والدین با دوران بلوغ نوجوانان. قم: نسیم رحمت.
- حاج سیدجواد، احمد صدر، فانی، کامران،، خرمشاهی، بهال‌الدین (۱۳۶۲). دائرة المعارف تشیع: مدخل ابن تیمیه. تهران: سعید محبی.
- حسینی مراغی، سید میر عبدالفتاح (۱۲۵۰ ه.ق). العناوین الفقهیة. قم: مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسین.
- حق جو، محمد حسین (۱۳۷۴). جلوه‌ها و زمینه‌های بلوغ. قم: المهدی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۷۴). المفردات فی غریب القرآن. تهران: آرایه.

رضایی اصفهانی، محمد علی (۱۳۸۵). بررسی دائرة المعارف قرآن لیدن. نشریه قرآن و مستشرقان، ۱(۲)، ۴۳ - ۷۰.
 زرقا، مصطفی احمد (۱۹۹۸ ه.ق). المدخل الفقهي العام. دمشق: دارالعلم.
 سبحانی تبریزی، جعفر (۱۳۷۱). فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی. مترجم: جعفری، محمد عیسی. قم: توحید.
 سروش محلاتی محمد (۱۳۹۹). بلوغ دینی دختران. تهران: میراث اهل قلم.
 سید، جمال بن محمد (۱۴۲۴ ه.ق). ابن قیم الجوزیه و جهوده فی خدمة السنة النبویه و علومها. مدینه منوره: عمادة البحث العلمی بالجامعة الإسلامية.
 سید بن طاووس، سید رضی الدین علی بن موسی بن جعفر بن طاووس (۱۴۱۲ ه.ق). کشف المحجة لثمره المهجة. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
 سیدی، اکرم سادات (۱۴۰۰). بلوغ دختران در فقه و ادله آن. اردستان: مشارق الانوار.
 شرفی، محمد رضا (۱۳۸۸). دنیای نوجوان. تهران: منادی تربیت.
 شیخ صدوق، ابن بابویه محمد بن علی (۱۳۶۱). معانی الاخبار. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
 شیخ صدوق، ابن بابویه محمد بن علی (۱۳۶۲). الخصال. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
 شیخ صدوق، ابن بابویه محمد بن علی (۱۴۱۳ ه.ق). من لایحضره الفقیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
 طاهّا، مهدی (۱۳۹۴). علائم و نشانه های بلوغ دختران. تارنمای هدا. مشاهده شده در تاریخ ۱۴۰۲/۸/۳. <https://hadana.ir>
 طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۲۵ ه.ق). مجمع البیان. تهران: ناصر خسرو.
 طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۳ ه.ق). التبیان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
 عصیری، سید مجتبی (۱۳۹۱). پیامبر وهابیت. قم: رشید.
 علامه امینی، عبد الحسین (۱۳۵۳). ترجمه الغدیر. مترجم: بهبودی، محمد باقر. تهران: بنیاد بعثت.
 فرمانیان، مهدی،، صادقیان، رضا،، معینی فر، محمد،، و بامری، عبدالواحد (۱۳۹۷). تاریخ و عقاید وهابیت. قم: ذکری.
 فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ ه.ق). المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير. قم: مؤسسه دار الهجرة.
 کاظمی، احسان،، و آتش پور، حمید (۱۳۹۸). بلوغ (راهنمای والدین). تهران: ابوعطا.
 مرادی، عذرا (۱۳۸۹). بلوغ شرع در مذاهب اسلامی (با مقدمه ای در تکالیف و فلسفه شرایع). مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
 مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۹ ه.ق). علی مفترق طریقین. قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب (علیه السلام).
 موسوی خمینی، روح الله (۱۳۶۸)، کتاب البیع. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (علیه السلام).
 موسیوند، منوچهر (۱۳۹۴). تاریخچه وهابیت. کرج: پژوهش اخوت.
 نجفی جواهری، محمد حسن (۱۳۶۲). جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
 نجفی جواهری، محمد حسن بن باقر (۱۲۶۶ ه.ق). جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
 نراقی زاده، افسانه (۱۳۹۴). مسائل نوجوانان و جوانان. تهران: مهراندیش.

References

- Adams, C. J. (2001-2006). Bulūgh [بلوغ]. *Encyclopaedia of the Qur'an* (Vol. 1, p. 552-554). In McAuliffe, J. D. (Ed.). Trans: S. Edalatnejad. Tehran: Hekmat Publications.
 McAuliffe, J. D. (Ed.). (2001-2006). *Encyclopaedia of the Qur'an*. Leiden: Brill.



Re-Examining the Obligation of Marriage in the Event of Committing Sin or Fear of Committing Sin

Mostafa Dehghan^{1✉}

1. Department of Islamic Jurisprudence and Law, Shiraz University, Shiraz, Iran.

Email: mostafa.dehghan@saadi.shirazu.ac.ir

 0000-0002-8629-1827

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 17 December 2025

Received in revised form 19

February 2026

Accepted 8 March 2026

Available online 4 April 2026

Keywords:

obligation of marriage,
family jurisprudence,
individual jurisprudence,
social jurisprudence.

ABSTRACT

Objective: From a jurisprudential perspective, marriage is in itself recommended, but considering the secondary titles, it can be applied to the five obligatory rulings. One of the cases where marriage is obligatory as a secondary title is committing a sin or fearing committing a sin due to not having a spouse, which is agreed upon by later and contemporary jurists. In the present study, the sufficiency of the aforementioned secondary title for the obligation of marriage was examined.

Method: This research was conducted using a descriptive-analytical method with a critical approach. First, the historical course of the issue in jurisprudential works was examined, then the evidence for necessity, non-necessity, and the requirements of practical principles were examined.

Results: Studies indicate that the evidence presented on the obligation of marriage in the event of committing or fearing committing a sin is not sufficiently credible. Also, consideration of the individual and social effects and consequences of marriage without favorable conditions, especially at a young age, distorts the application of the ruling on obligation. In the event of the absence of valid evidence on obligation, the practical principle of acquittal applies.

Conclusions: In the present study, based on the authority of reason as one of the reliable sources of jurisprudential inference, and considering the obligations of permanent marriage for couples, as well as the individual and social corruption resulting from a marriage that is concluded only with the aim of suppressing instinct and without observing the desired conditions, and also reflecting on the verses of the Holy Quran, the theory of the non-obligatory nature of marriage in the event of committing or fearing committing a sin was presented as a defensible viewpoint.

Cite this article: Dehghan, M. (2026). Re-Examining the Obligation of Marriage in the Event of Committing Sin. *The Islamic Journal of Women and the Family*, 14(1), 87 - 101. <https://doi.org/10.22034/ijwf.2025.19977.2360>



© The Author(s). retain the copyright and full publishing rights.

DOI: <https://doi.org/10.22034/ijwf.2025.19977.2360>

Publisher: Al-Mustafa International University.

Introduction

Family and marriage are considered to be the most fundamental institutions of individual and social life, which have always been the focus of researchers in various sociological, psychological, legal and jurisprudential dimensions. In the science of jurisprudence, the first principle in marriage is its inherent desirability; however, this ruling, considering the secondary titles, finds applicability to all five obligatory rulings (obligation, desirability, permissibility, dislike and prohibition). Among the cases in which the obligation of marriage is raised as a secondary title is the occurrence or fear of committing a sin due to celibacy. According to the application of the famous view, the mere commission or fear of committing a sin is sufficient to prove the obligation of marriage. This theory, which was first proposed by Allamah Hilli in Imami jurisprudence, has been accepted as an acceptable and well-known fatwa by most later and contemporary jurists, both Usuli and Akhbari, despite the few criticisms made against it by some jurists such as Sahib Jawaher (cf., Allamah Hilli, 1410AH; Allamah Hilli, 1413AH; Allamah Hilli, 1420AH; Fazel Miqdad, 1994; Ameli, 1410AH; Tabataba'i Yazdi, 1419AH; Hurr Ameli, 1412AH). In the contemporary era, this theory has been accompanied by various restrictions and details; some jurists have considered the obligation to occur or be certain of occurring in a forbidden situation, some have considered the fear of the forbidden sufficient, some have added the clause "involuntary", and others have absolutely considered the obligation to occur in the event of committing or fearing committing a sin. However, the fundamental question is whether this secondary title alone is sufficient to prove the obligation of marriage, or whether it is also necessary to meet other conditions such as responsibility, financial means, and psychological readiness. The answer to this question requires a critical review and critique of the jurisprudential evidence for this theory, as well as attention to the individual and social dimensions of marriage, which have received less attention in the paradigm of individual jurisprudence.

This study, with a critical approach, seeks to re-examine and evaluate the evidence for the famous theory of the obligation of marriage in the event of committing or fearing committing a sin, and challenges the mere sufficiency of this secondary title to prove the obligation of marriage. This study also attempts to present the theory of the non-obligatory nature of marriage in the aforementioned assumption as a justified and defensible viewpoint by looking at the social dimensions of marriage and relying on reliable jurisprudential sources, including the Holy Quran, reason as one of the sources of inference, and practical principles.

Method

The present study was conducted using a descriptive-analytical method with a critical approach, and its data was collected by referring to reliable library sources and electronic databases. The structure of the article is designed in such a way that first, the historical course of the issue in jurisprudential works from Ibn Hamzah to contemporary jurists was examined in order to clarify how this theory was formed and developed. Then, the evidence proving the

obligation of marriage in the aforementioned hypothesis was analyzed and criticized, and after that, the reasons for its non-obligatory nature were presented in two parts: Quranic evidence and rational evidence based on social interests. Finally, given the lack of valid *ijtihad* evidence in this issue, the position of practical principles, especially the principle of innocence, in the doubts of jurisprudential obligation was explained.

Results

Studies have shown that the evidence presented on the obligation of marriage in the event of committing or fearing committing a sin is not sufficiently credible. The argument based on the third verse of Surah Nisa is flawed in several ways: First, the context of the verse, which is about orphans and the prohibition of disposing of their property, shows that the verse is in the position of expressing an alternative to marrying orphan girls, and the wording of the command in it, in accordance with the context, indicates permissibility and suggestion, not obligation. Second, the fear of committing a sin, which is raised in verse 25 of Surah Nisa, refers to the ruling on the conditional permissibility of marrying a slave girl, and it is not used as an obligation; especially since the continuation of the verse says: "...and if you are patient, it is better for you..." which clearly indicates that it is not obligatory (cf., Tabarsi, 1993; Tabataba'i, 2011; Fazel Miqdad, 1994; Najafi, 1404AH).

The second argument that marriage is obligatory as a necessary prerequisite (renouncing the forbidden) also faces the fundamental problem that in the science of principles, the necessary prerequisite is something without which the realization of the pre-requisite is not possible (Akhund Khorasani, 1409AH; Makarem Shirazi, 1992); while observing piety and chastity without marriage is also possible, and verses of the Quran, such as verse 33 of Surah Nur, which explicitly commands single people to renounce sin, emphasize the possibility of abandoning sin without marriage. In addition, marriage cannot provide assurance of complete abandonment of sin, and fear of sin has degrees that are not specified in this theory.

On the other hand, attention to social interests and corruption, based on official statistics, shows that the ratio of divorce to marriage in Iran has increased from 12 in 2006 to more than 47 in the first two months of 2023, leading to consequences such as addiction, delinquency, suicide, mental problems, and severe vulnerability of women and children (Kurd Zanganeh and Ghasemi Ardahaei, 2023; Kalantari & et al, 2011). Considering the premature puberty of adolescents and their lack of personal, psychological, and economic readiness to form a family, imposing the rule of marriage obligation at an early age not only leads to increased social harm, but is also inconsistent with the dynamics and updating of Shiite jurisprudence, which always pays attention to the requirements of time and place. Finally, in the absence of valid evidence of obligation, the practical principle of acquittal applies.

Conclusions

The final conclusion of the study is that the evidence presented to prove the obligation of marriage in the event of committing or fearing committing a sin is not sufficiently credible, and the obligation of marriage cannot be proven by relying solely on the possibility of sin. On the other hand, the verses of the Quran (especially verse 25 of Surah Nisa) and rational arguments based on social interests and corruptions strengthen the theory of non-obligatory. In the absence of valid evidence of obligation, the principle of acquittal also applies. The author emphasizes that this issue has been examined mainly from the perspective of individual jurisprudence, while marriage is inherently a social institution with important social functions, and it is appropriate that the chapters of family jurisprudence, especially in future studies, be re-examined from the perspective of social jurisprudence in order to achieve more efficient rulings that are more appropriate to the needs of the time. The specific suggestion of this study is to re-examine other branches and rulings of family jurisprudence from the perspective of social jurisprudence.

Author Contributions

All authors participated equally in the design of the study, writing the article, and editing the final versions.

Data Availability Statement

Data are available from the authors upon request.

Acknowledgements

The author would like to thank the Department of Islamic Jurisprudence and Law at Shiraz University, who were the spiritual supporters of this research.

Ethical Considerations

The author emphasizes that all ethical principles have been observed in conducting and publishing this research. This has been confirmed by all authors. Cases such as falsification of data, distortion of results, plagiarism, and any other unethical behavior have been strictly avoided in this study.

Funding

This study was conducted without receiving any financial support from government, commercial, or non-profit organizations..

Conflict of Interest

The author declares that there are no conflicts of interest in connection with this study. In other words, there were no financial or personal interests that could affect the results of the study.



بازپژوهی وجوب ازدواج در صورت ارتکاب معصیت یا ترس از ارتکاب معصیت

مصطفی دهقان^۱

۱. استادیار گروه آموزشی فقه و حقوق اسلامی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران. رایانامه: mostafa.dehghan@saadi.shirazu.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۲۶

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۹/۳۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۱۷

تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۱/۱۵

کلیدواژه‌ها:

وجوب ازدواج،

فقه خانواده،

فقه فردی،

فقه اجتماعی.

هدف: ازدواج از نظرگاه فقهی فی نفسه مستحب است، اما با لحاظ عناوین ثانوی، قابلیت انطباق بر احکام تکلیفی پنج‌گانه را می‌یابد. یکی از موارد وجوب نکاح به عنوان ثانوی، ارتکاب معصیت یا ترس از ارتکاب معصیت به دلیل نداشتن همسر است که فقهای متأخر و معاصر با آن موافق هستند. در پژوهش حاضر کفایت عنوان ثانوی مذکور برای وجوب ازدواج بررسی شد.

روش پژوهش: این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی با رویکرد انتقادی انجام شد. ابتدا سیر تاریخی مسئله در آثار فقهی و سپس ادله وجوب، عدم وجوب و همچنین مقتضای اصول عملیه مورد بررسی قرار گرفت.

یافته‌ها: بررسی‌ها حاکی از این است که ادله اقامه شده بر وجوب ازدواج در فرض ارتکاب یا خوف ارتکاب معصیت، از اعتبار کافی برخوردار نیست. همچنین التفات به آثار و تبعات فردی و اجتماعی ازدواج فاقد شرایط مطلوب، به‌ویژه در سنین پایین، اطلاق حکم به وجوب را مخدوش می‌کند. در فرض فقدان دلیل معتبر بر وجوب، اصل عملی براءت جاری می‌شود.

نتیجه‌گیری: در پژوهش حاضر با استناد به حجیت عقل به مثابه یکی از منابع معتبر استنباط فقهی و با در نظر داشتن تکالیف مترتب بر نکاح دائم برای زوجین، همچنین با عنایت به مفسد فردی و اجتماعی حاصل از ازدواجی که فقط با هدف فرو نشاندن غریزه و بدون رعایت شرایط مطلوب منعقد می‌شود، و نیز با تأمل در مجموعه آیات قرآن کریم، نظریه عدم وجوب ازدواج در فرض ارتکاب یا ترس از ارتکاب معصیت، به عنوان دیدگاهی قابل دفاع ارائه شد.

استناد: دهقان، مصطفی (۱۴۰۵). بازپژوهی وجوب ازدواج در صورت ارتکاب معصیت یا ترس از ارتکاب معصیت. پژوهشنامه اسلامی زنان و خانواده،

۱۴(۱)، ۸۷-۱۰۱. <https://doi.org/10.22034/ijwf.2025.19977.2360>



ناشر: جامعه المصطفی العالمیه. © نویسندگان.

مقدمه

تشکیل خانواده و ازدواج از مباحث مهم زندگی فردی و اجتماعی است که تأثیر بسزایی در تنظیم روابط بین افراد و نسل آینده دارد و زوایای آن از ابعاد مختلف جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، حقوق، فقه، فرهنگ و... قابل بررسی و تحلیل است. با توجه به اینکه علم فقه، رسالت تعیین احکام شرعی افعال مکلف را به دوش می‌کشد (ر.ک.، عاملی، بی‌تا، ۹۴/۱) بررسی حکم فقهی ازدواج، یکی از مسائل این دانش است که در کتاب نکاح به آن پرداخته می‌شود. اهمیت مسئله فقه خانواده به حدی است که با وجود اینکه روش قرآن در احکام فقهی، بیان مختصر و اشاره به خطوط کلی مباحث فقهی است و بخش اندکی از احکام فقهی در قرآن انعکاس یافته‌اند، مسئله ازدواج، طلاق و حقوق زوجین و فرزندان با جزئیات قابل توجهی در قرآن مطرح شده است. هرچند مسئله خانواده و ازدواج در مباحث فقهی به طور رسمی در ابواب «نکاح» و «طلاق» جای گرفته‌اند (ر.ک.، محقق حلی، ۱۴۰۸ ه.ق، ۲/۲۰۹؛ موسوی خمینی، ۱۴۳۴ ه.ق، ۲/۲۱۰)، در همه مباحث فقهی مورد توجه برخی از احکام قرار دارد؛ از مسئله تفاوت ثواب نماز فرد متأهل و مجرد در باب «صلات» (ر.ک.، موسوی خمینی، ۱۴۳۴ ه.ق، ۲/۲۱۱) و بحث زکات فطره افراد واجب‌النفقة، در باب «زکات» (ر.ک.، موسوی خمینی، ۱۴۳۴ ه.ق، ۲/۳۰۷) گرفته تا مباحث ارث. حکم فقهی تشکیل خانواده و ازدواج از مباحثی است که آثار کهن و روزآمد فقهی آن را بررسی کرده‌اند. یکی از نظریاتی که بعد از علامه حلی به نظریه‌ای مشهور و مقبول میان فقها تبدیل شد، وجوب ازدواج در صورت وقوع در گناه یا ترس از وقوع در گناه به دلیل نداشتن همسر است. در نوشتار حاضر با بازخوانی، نقد ادله و استنادات فقهی این فتوا که در فقه فردی سابقه‌ای دیرینه دارد، این موضوع از زوایای نو واکاوی می‌شود.

روش پژوهش

پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی با رویکرد انتقادی انجام شد و داده‌های آن با مراجعه به منابع کتابخانه‌ای و پایگاه‌های الکترونیکی معتبر گردآوری شد. ساختار مقاله بدین ترتیب طراحی شده که نخست، سیر تاریخی مسئله در آثار فقهی از ابن حمزه تا فقه‌های معاصر بررسی شد تا روشن شود که این نظریه چگونه شکل گرفته و تحول یافته است. سپس ادله اثبات وجوب ازدواج در فرض مذکور واکاوی و نقد شد و پس از آن، دلایل عدم وجوب در دو بخش ادله قرآنی و ادله عقلی مبتنی بر مصالح اجتماعی ارائه گردید. در نهایت، با توجه به فقدان دلیل اجتهادی معتبر در این مسئله، جایگاه اصول عملیه، به ویژه اصل برائت، در شبهات حکمیه وجوبیه تبیین شد.

ادبیات موضوع و چارچوب نظری پژوهش

۱. سیر تاریخی مسئله در آثار فقهی

در آثار فقهی، حکم فقهی ازدواج، استحباب است. (ر.ک.، شیخ صدوق، ۱۴۱۵ ه.ق؛ مفید، ۱۴۱۰ ه.ق؛ شیخ طوسی، ۱۳۸۷، ۱۵۲/۴؛ محقق حلی، ۱۴۰۸ ه.ق، ۲/۲۱۰؛ علامه حلی، ۱۴۱۰ ه.ق، ۲/۴) باید دانست که استحباب، تنها حکم تکلیفی برای ازدواج نیست و احکام فقهی دیگر مانند کراهت و اباحه نیز برای ازدواج ذکر شده است (ر.ک.، ابن حمزه، ۱۴۰۸ ه.ق). این تفاوت به معنای تعارض و اختلاف فقها در استنباط حکم ازدواج نیست؛ زیرا تفاوت احکام شرعی که برای ازدواج ذکر شده است به دلیل تفاوت احکام اولیه و ثانویه موضوعی خاص است. هنگامی که سخن از استحباب ازدواج مطرح می‌شود نکاح براساس طبع اولیه و بدون در نظر گرفتن عناوین ثانویه و عارضی مورد نظر است، اما براساس عناوین ثانویه عارضی، ازدواج به سایر احکام تکلیفی نیز تقسیم می‌شود (عاملی، ۱۴۱۳ ه.ق، ۷/۱۴؛ محقق سبزواری، ۱۳۸۱، ۲/۷۹).

اولین فقیهی که ازدواج را به حسب حکم شرعی تقسیم و حکمی غیر از استحباب برای آن بیان نمود، مرحوم ابن حمزه در وسیله است که ازدواج را به مستحب، مکروه و مباح تقسیم کرده است. (ابن حمزه، ۱۴۰۸ هـ.ق) مبنای تقسیم ایشان این است که اگر فردی میل و قدرت بر ازدواج داشته باشد، نکاح مستحب و اگر هیچ یک را نداشته باشد ازدواج مکروه و اگر یکی از آن دو را داشته باشد، ازدواج مباح است.

براساس بررسی نگارنده، مسئله وجوب ازدواج، برای نخستین بار توسط علامه حلی در فقه امامیه مطرح شده است. ایشان در کتب مختلف فقهی به این مسئله پرداخته است. ایشان در برخی آثار خود در صورت خوف وقوع در محذور (علامه حلی، ۱۴۲۰ هـ.ق، ۴/۳) و در برخی دیگر در صورت خوف وقوع در زنا، نکاح را در زمره واجبات شمرده است (علامه حلی، ۱۴۱۰ هـ.ق، ۲/۴؛ علامه حلی، ۱۴۱۳ هـ.ق، ۳/۵). فتاوی علامه حلی مبنی بر وجوب نکاح در صورت ترس انجام معصیت، توسط برخی فقها به چالش کشیده شده است (ر.ک.، نجفی، ۱۴۰۴ هـ.ق، ۴۰۲/۲۹)، اما این موضوع نه تنها در بین بسیاری از فقها (ر.ک.، فاضل مقداد، ۱۳۷۳، ۱۳۶/۲؛ عاملی، ۱۴۱۰ هـ.ق، ۸۵/۵؛ طباطبایی یزدی، ۱۴۱۹ هـ.ق، ۴۸۳/۵) بلکه در میان اخباریون نیز مقبول واقع شده است (حر عاملی، ۱۴۱۲ هـ.ق، ۷۵/۷). برای وجوب ازدواج، صورت دیگری نیز در برخی از آثار فقهی بیان شده است که وجوب ازدواج به واسطه نذر، عهد، قسم و امثال این عناوین است (طباطبایی یزدی، ۱۴۱۹ هـ.ق، ۴۸۳/۵).

در مورد وجوب ازدواج در صورت ارتکاب یا ترس از ارتکاب معصیت، فتاوی فقهای معاصر با توجه به شرایط و قیودی که برای آن بیان کرده اند در چند نظریه دسته بندی می شود:

الف) وجوب ازدواج زمانی که به دلیل نداشتن همسر، ترس از انجام فعل حرام داشته باشد. منظور از فعل حرام فقط گناهان کبیره ای مانند زنا نیست بلکه مواردی مانند چشم چرانی را نیز شامل می شود. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴ هـ.ق، ۱۱/۱)

ب) وجوب نکاح در صورت وقوع در حرام. (بروجردی، ۱۳۹۲؛ موسوی خمینی، ۱۳۹۲؛ خویی، ۱۴۲۲ هـ.ق؛ هاشمی شاهرودی، ۱۳۹۰؛ پایگاه اطلاع رسانی...، بی تا؛ حسینی سیستانی، ۱۳۹۳) منظور از این فتوا این نیست که بعد از وقوع در حرام، ازدواج واجب می شود. وقوع در حرام در این فتوا به معنای اطمینان به وقوع در حرام است (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۶ هـ.ق). براساس این فتوا وقتی فردی می داند یا اطمینان دارد به دلیل نداشتن همسر، آلوده به معصیت می شود، واجب است ازدواج کند.

ج) وجوب ازدواج در صورتی که وقوع در حرام، بدون اختیار باشد؛ یعنی فرد می داند که اگر ازدواج نکند قدرت کنترل خود را ندارد و مرتکب کار حرام می شود. (شبیری زنجانی، ۱۳۸۸) آیت الله شبیری زنجانی علاوه بر ذکر قید بدون اختیار در فتاوی خود در توضیح فتاوی صاحب عروه متذکر شده است که هر چند مرحوم یزدی قید بدون اختیار را ذکر نکرده است، اما فتاوی ایشان ناظر به همین فرض است و گرنه اگر فرد می داند حتی در صورت عدم ازدواج می تواند خود را کنترل کند، اما با اختیار مرتکب حرام می شود ازدواج واجب نیست (شبیری زنجانی، ۱۴۱۹ هـ.ق، ۳۹/۱). تفسیر ایشان از فتاوی صاحب عروه در مورد سایر فقها نیز قابل طرح است، هر چند برخی فقها تصریح کرده اند که اگر چه در صورت وقوع در حرام، ازدواج واجب است، اما وجوب اختیار ترک حرام به قوت خود باقی است (علوی گرگانی، ۱۳۸۷). این نشان می دهد که وجوب ازدواج، مرتبط با زمانی است که فرد قدرت ترک حرام را دارد، اما به طور اختیاری مرتکب معصیت می شود.

د) وجوب ازدواج در صورتی که فرد به دلیل نداشتن همسر در حرام بیفتد یا ترس از انجام فعل حرام داشته باشد. (اراکي، ۱۴۱۴ هـ.ق، ۹۳/۲)

مسئله وجوب ازدواج در میان فقهای معاصر به دو بحث ارتکاب معصیت و ترس از ارتکاب معصیت پیوند خورده است. پژوهش حاضر تلاش می کند در چارچوب روش اجتهاد و استنباط صحیح احکام فقهی، ابتدا دلایل وجوب ازدواج را واکاوی و

سپس دلایل عدم وجوب آن را طرح و در نهایت و بعد از بررسی ادله اجتهادی، اصول عملیه قابل طرح در این بحث را بررسی کند.

۲. ادله وجوب ازدواج

۱-۲. ادله وجوب ازدواج در قرآن

خداوند در آیه سوم سوره نساء می‌فرماید: «وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا؛ و اگر می‌ترسید از اینکه به‌هنگام ازدواج با دختران یتیم عدالت را رعایت نکنید از ازدواج با آنان چشم‌پوشی کنید و با زنان پاک دیگر ازدواج کنید؛ دو یا سه یا چهار همسر، و اگر می‌ترسید عدالت را درباره همسران متعدد رعایت نکنید، فقط یک همسر بگیرید و یا از زنانی که مالک آنها هستید، استفاده کنید. این کار بهتر است و از ظلم و ستم جلوگیری می‌کند». آیه مذکور یکی از دلایلی است که برای اثبات وجوب نکاح در صورت خوف وقوع در معصیت ذکر شده است (علامه حلی، ۱۳۸۷، ۳/۳). ارتباط این آیه با وجوب نکاح این است که در این آیه، کلمه «فانکحوا» به صورت صیغه امر به کار رفته است و صیغه امر دلالت بر وجوب می‌کند (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ ه.ق). از طرفی، به قرینه آیه ۲۵ همین سوره که تعبیر «ذلک لمن خشی العنت منکم» را به کار برده است، می‌توان نتیجه گرفت که وجوب نکاح که از آیه استفاده می‌شود، مطلق نیست، بلکه مقید به خوف وقوع در معصیت است (علامه حلی، ۱۳۸۷، ۳/۳).

بررسی استدلال: هر چند دلالت صیغه امر بر وجوب از قواعد مشهور دانش اصول فقه است (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ ه.ق) و تمام اندیشمندان اصولی بر آن توافق دارند، اما ظهور صیغه امر در وجوب، در صورتی قابل قبول است که هیچ قرینه‌ای برخلاف آن در کلام نیامده باشد. در غیر این صورت باید با توجه به قرینه، صیغه امر معنی شود و در مورد این آیه، قرینه‌ای بر نفی وجوب قابل طرح است. سیاق آیه شریفه و آیات پیشین حکایت از آن دارد که صیغه امر در این آیه دلالتی بر وجوب ندارد. ابتدا باید معنای آیه با توجه به سیاق آن روشن شود تا بتوان قضاوت صحیحی نسبت به دلالت «فانکحوا» بر وجوب داشت. در مورد معنای آیه شریفه نظرات گوناگونی مطرح شده که در تفسیر مجمع البیان (طبرسی، ۱۳۷۲، ۱۱/۳) و المیزان (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۱۶۷/۴) به آن اشاره شده است. با توجه به سیاق آیات مذکور که مربوط به ایتام است، استفاده از اموال ایتام در آیه قبل نهی شده است. در ابتدای این آیه نیز مسئله ترس از عدم رعایت عدالت بین ایتام مطرح شده است.

همچنین با توجه به روایتی که این آیه را با آیه ۱۲۷ همین سوره مرتبط می‌کند (قمی، ۱۳۶۳، ۱۳۰/۱) چنین به نظر می‌رسد که آیه در مقام بیان جایگزین برای ازدواج با ایتام است و می‌فرماید: «اگر به دلیل نهی از ظلم به ایتام و نهی از استفاده از اموال ایتام از ازدواج با دختران یتیم می‌ترسید با دختران غیر یتیم (بالغ) ازدواج کنید و می‌توانید تا چهار همسر برای خود انتخاب کنید و اگر ترس از عدم رعایت عدالت در مورد تعدد همسر دارید به یک همسر اکتفا کنید». بنابراین، امر در آیه نه به معنای وجوب، بلکه به معنای جواز و پیشنهاد ازدواج با غیر یتیم است؛ زیرا امر به ازدواج با غیر ایتام پس از ذکر ترس از عدم رعایت قسط در ایتام آمده است و حاکی از آن است که خوف از عدم قسط مرتبط با ایتام در مورد ازدواج با افراد بالغ، منتفی است (نجفی، ۱۴۰۴ ه.ق، ۲۹/۱۰). آیه در مقام بیان یک جایگزین برای ازدواج با ایتام است. همچنین به عدم دلالت آیه بر وجوب در آثار فقهی نیز تأکید شده است (فاضل مقداد، ۱۳۷۳، ۱۴۰/۲).

خوف وقوع گناه که در آیه ۲۵ سوره نساء آمده است مربوط به حکم مذکور در همان آیه مبنی بر جواز ازدواج با کنیز است. از این آیه، فقط جواز ازدواج با کنیز با وجود دو شرط عجز از ازدواج با غیر کنیز و خوف وقوع در معصیت برداشت می‌شود. در این حالت، ازدواج جایز و نه واجب می‌شود. بنابراین، در ادامه فرموده است: «اگر صبر کند و با کنیز ازدواج نکند، بهتر است».

۲-۲. وجوب ازدواج از باب مقدمه واجب (ترک حرام)

رعایت حدود الهی در مورد احکام زن و مرد بسیار مهم است. این مسئله مورد توجه ویژه شارع قرار گرفته است. توجه و اهتمام به این مسئله به گونه‌ای است که در آیات قرآن، احکام سلبی و ایجابی متعددی درباره آن مطرح شده است؛ مانند نهی از نزدیک شدن به زنا (ر.ک.، اسراء: ۳۲)، وجوب حفظ فرج (ر.ک.، مومنون: ۵)، وجوب حفظ نگاه (ر.ک.، نور: ۳)، لزوم مجازات زانی و زانیه (ر.ک.، نور: ۲) و... با توجه به اینکه رعایت این حدود مورد اهتمام شارع است اگر فردی از ارتکاب آنها خوف دارد و می‌ترسد که به دلیل غریزه جنسی مرتکب چنین گناہانی شود باید برای رعایت این حدود و احکام ازدواج کند و خود را از خطر ارتکاب چنین گناہانی نجات دهد. ازدواج وسیله‌ای برای جلوگیری از ارتکاب گناه است. به نظر می‌رسد تعبیر برخی از فقها در مورد وجوب ازدواج در صورت خوف وقوع در معصیت، ناظر به چنین استدلالی است (کاظمی، بی تا، ۲۱۰/۳). آیت الله فاضل لنکرانی در مسئله شماره ۲۵۶۵ رساله عملیه خود می‌گوید: «کسی که به واسطه نداشتن زن به حرام می‌افتد، واجب است زن بگیرد. این وجوب برای جلوگیری از حرام است؛ یعنی اگر مطمئن شود که به حرام می‌افتد، واجب است زن بگیرد» (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۶ ه.ق). در این نگاه، ازدواج مقدمه‌ای برای حفظ نگاه، پاکدامنی و سایر تکالیف است.

بررسی استدلال: بحث مقدمه واجب، از مباحث کهن و پردامنه علم اصول فقه است که مورد توجه بسیاری از اصولیان قرار گرفته است. بحث مقدمه واجب در خلال مباحث عمیقی که حول آن سامان یافته است به مثابه یک واجب عقلی مورد پذیرش اصولیون است. (کاظمی خراسانی، ۱۴۲۴ ه.ق، ۲۶۲/۱) در مورد وجوب شرعی مقدمه واجب، مبانی گوناگونی مطرح شده است. برخی از اصولیون، وجوب مقدمه را منحصر به وجوب عقلی می‌دانند و وجوب شرعی آن را انکار کرده‌اند (منتظری، ۱۴۱۵ ه.ق؛ مظفر، ۱۴۲۶ ه.ق) و در بین کسانی که وجوب شرعی آن را قبول دارند تفصیلات گوناگونی مطرح شده است (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ ه.ق).

اثبات وجوب نکاح، مقدمه واجب است. فارغ از مباحث و تفصیلاتی که در علم اصول درباره مقدمه واجب مطرح شده است دو سؤال مهم مطرح است: نخست اینکه، آیا رعایت حدود الهی در مورد رابطه زن و مرد متوقف بر ازدواج است یا نه؟ این سؤال در حقیقت، سؤال از مقدمه بودن ازدواج برای رعایت حدود الهی است. در مباحث اصولی، اصطلاح مقدمه ضابطه‌ای خاص دارد که تطبیق آن بر محل بحث مورد سؤال است. در معنای عرفی، هر کاری که برای تحقق کاری دیگر انجام شود مقدمه شناخته می‌شود و به طور حتم، لازم نیست تحقق ذی‌المقدمه بدون مقدمه ممکن نباشد، اما در دانش اصول فقه، مقدمه چیزی است که تحقق ذی‌المقدمه بدون آن ممکن نیست (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ ه.ق). اگر از نظر عقلی، ارتباطی بین مقدمه و ذی‌المقدمه نباشد، اما به طور متعارف، مقدمه قبل از ذی‌المقدمه محقق شود به آن مقدمه عادی می‌گویند که در علم اصول فقه موضوع بحث نیست (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ ه.ق). بنابراین، اگر ذی‌المقدمه، متوقف بر امری بود آن را مقدمه می‌نامند. به همین دلیل به آن مقدمه وجودیه نیز می‌گویند؛ در مقابل مقدمه وجوبیه که وجوب ذی‌المقدمه بر آن متوقف است. بنابراین، مقدمه واجب، مقدمه‌ای است که تحقق واجب بدون آن ممکن نباشد.

با توجه به روشن شدن معنای مقدمه واجب این مسئله باید بررسی شود که آیا ازدواج کردن نسبت به رعایت حدود الهی مرتبط با زن و مرد، مقدمه واجب است؟ به سخن دیگر، آیا رعایت احکام مطرح شده در مورد روابط زن و مرد، بدون ازدواج امکان ندارد؟ روشن است که رعایت حدود الهی متوقف بر ازدواج نیست، البته ازدواج و تأمین مشروع غرایز جنسی می‌تواند به کنترل نفس و خودداری از حرام کمک کند، اما تقوا و خودداری از چنین گناہانی بدون ازدواج نیز ممکن است. لازمه عدم امکان رعایت تقوی بدون ازدواج این است که امر به تقوی و کنترل نگاه و پاکدامنی برای افراد مجرد، تکلیفی غیر مقدور باشد و در نتیجه، اوامر و آیات مرتبط با خودداری از گناہان جنسی که مورد اشاره قرار گرفت، مختص افراد متأهل خواهد بود؛ زیرا تکلیف فرد بی‌همسر به تقوی و ترک گناه، تکلیفی خارج از حیطه قدرت مکلف است و چنین تکلیفی بر شارع روا

نیست. واضح است که چنین نتایجی قابل التزام نیست و آیات و ادله‌ای که احکام مذکور را بیان کرده‌اند، چنین احکامی را مقید به متأهلین نمی‌دانند و هیچ فقیهی نیز چنین فتوایی نداده است.

انسان موجودی مختار است و تا زمانی که از او سلب اختیار نشده است، حتی با وجود تمایلات و فشارهای غریزی می‌تواند رفتار خود را هرگونه که بخواهد، تنظیم کند و از گناه اجتناب کند. قرآن در آیه ۲۵ سوره نساء، بعد از بیان حکم جواز ازدواج با کنیز برای کسانی که نمی‌توانند با زنان آزاد ازدواج کنند، می‌فرماید: «جواز ازدواج با کنیز برای کسی است که می‌ترسد به گناه بیفتد و صبر برای شما بهتر است». در این آیه، جواز ازدواج با کنیز برای کسی که توان ازدواج با زنان آزاد را ندارد و ترس از ارتکاب حرام دارد، تجویز شده است و نه واجب و در ادامه فرموده است: «اگر صبر کنید بهتر است». صبر در آیه به صبر و خودداری از ازدواج با کنیز تفسیر شده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۲۵۱/۳). برخی از مفسرین نیز آن را به معنای خودداری از ازدواج با کنیز و خودداری از زنا معنی کرده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ۵۵/۳). با اینکه حکم به جواز ازدواج با کنیز مربوط به مورد عدم توانایی ازدواج با زنان آزاد و ترس از وقوع در معصیت است، بعد از آن بر صبر و خودداری از ازدواج با کنیز تأکید شده است که نشان می‌دهد انسان هرچند از نظر غریزه جنسی تحت فشار باشد، می‌تواند خود را کنترل کند. خداوند در سوره نور بعد از بیان احکام گوناگونی در مورد رابطه زن و مرد (احکامی مانند لزوم مجازات زناکار، حفظ نگاه، حجاب و پوشاندن زینت و لزوم فراهم کردن شرایط ازدواج برای افراد بی‌همسر) در آیه ۳۳ می‌فرماید: «کسانی که راهی برای ازدواج نمی‌یابند باید عفت و پاکدامنی پیشه کنند». همان‌طور که از مراجعه به آیات مذکور قابل استفاده است ترک گناه و به تعبیر قرآن کریم، «استعفاف»، حتی برای کسی که همسر ندارد، مقدور است. بنابراین، مورد امر قرار گرفته است.

پاسخ سؤال اول این است که رعایت تقوی و حدود الهی در مورد رابطه زن و مرد، متوقف بر ازدواج نیست تا عدم ازدواج باعث سلب اختیار باشد و فرد مجرد، قدرت حفظ خود و رعایت تقوی را نداشته باشد، بلکه انسان حتی اگر بدون همسر باشد قدرت کنترل خود را دارد. همچنین می‌تواند با کارهایی مانند روزه گرفتن و... قدرت خود بر کنترل نفس را تقویت کند. بنابراین، هرچند رعایت حدود الهی لازم و واجب است، اما ازدواج، مقدمه آن نیست تا در قالب مقدمه واجب، واجب باشد. سوال دوم: آیا خوف وقوع در معصیت با ازدواج از بین می‌رود؟ برخی از فقها در مورد وجوب ازدواج، مسئله ترس از انجام حرام را مطرح کرده‌اند. سؤال این است که چه رابطه‌ای بین خوف وقوع در معصیت و ازدواج وجود دارد. آیا ازدواج، خوف وقوع در معصیت را از بین می‌برد. آیا فردی که ازدواج کرده است خوف وقوع در معاصی مرتبط با غریزه جنسی را ندارد.

هرچند تأثیر ازدواج در تسهیل کنترل نفس و شهوت قابل انکار نیست، اما حقیقت این است که نمی‌تواند نسبت به ترک این قبیل معاصی اطمینان بخش باشد. خوف وقوع در معصیت همان‌طور که قبل از ازدواج وجود دارد بعد از ازدواج نیز همراه انسان است. ترس، درجات گوناگونی دارد و معین نشده است که کدام درجه از خوف در این حکم دخالت دارد. نتیجه اینکه تعریف مقدمه واجب، بر ازدواج منطبق نیست تا این مسئله یکی از مصادیق مقدمه واجب تلقی شود. هرچند که حتی در صورت صدق مقدمه بر ازدواج نیز وجوب شرعی آن، امر مسلمی نیست. برخی از دانشیان علم اصول (اصولیون) فقه معتقدند که مقدمه واجب، وجوب شرعی ندارد و تنها لزوم عقلی دارد (مظفر، ۱۴۲۶ ه.ق)، اما با توجه به اینکه وجوب ازدواج، ارتباطی به بحث مقدمه واجب ندارد، لزومی به ذکر آن مباحث نیست.

۳. دلایل عدم وجوب ازدواج

۳-۱. دلایل عدم وجوب ازدواج در قرآن

خداوند در آیه ۲۵ سوره نساء می‌فرماید: «ذَلِكَ لِمَنْ حَشَى الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ؛ این اجازه (ازدواج با کنیزان) برای آنهاست که از نظر غریزه جنسی شدیداً در زحمت باشند و اگر خودداری کنید (از ازدواج با آنان) برای شما بهتر است و خداوند آمرزنده و مهربان است». در این آیه، ازدواج با کنیز مقید به دو امر عجز از ازدواج با زن آزاد و ترس

از وقوع در حرام است. در نتیجه با وجود دو شرط مذکور، ازدواج با کنیز حلال است، اما در ادامه فرموده است: «خودداری از ازدواج با کنیز بهتر است».

آیه شریفه از دو نظر می‌تواند مورد توجه قرار می‌گیرد: نخست اینکه، براساس بررسی نگارنده، هیچ کدام از فقها از این آیه، وجوب ازدواج با کنیز را استنتاج نکرده‌اند با اینکه آیه شریفه در صورت خوف وقوع در معصیت ازدواج با کنیز را مطرح و از صیغه امر استفاده کرده است: «فانکحوهن»، اما استنباط فقها از آیه شریفه، جواز ازدواج با کنیز است (ر.ک.، مقدس اردبیلی، بی‌تا). دوم اینکه، در خود آیه شریفه بعد از بیان ازدواج با کنیز در صورت ترس از وقوع در حرام فرموده است: «خودداری از ازدواج با کنیز بهتر است». بدیهی است که اگر ازدواج در فرض خوف وقوع در معصیت واجب باشد خودداری از ازدواج با کنیز به معنای ترک واجب و معصیت است، اما در آیه شریفه از آن تعبیر به خیر کرده است که به روشنی دلالت بر عدم وجوب ازدواج می‌کند.

۳-۲. توجه به مصالح اجتماعی

توسعه روابط اجتماعی و تأثیرگذاری و تأثیرپذیری آن نسبت به رفتارهای فردی از ویژگی‌های برجسته دوران معاصر است. روابط فرد و جامعه به‌گونه‌ای تنظیم شده است که رفتارهای فردی در بازه زمانی بسیار کوتاه، بازتاب‌های اجتماعی قابل توجهی دارند، آن‌چنان که مناسبات اجتماعی در رفتارهای فردی نقش تعیین‌کننده‌ای دارند. ازاین‌رو، رفتار فردی صحیح یا غلط بر زندگی میلیون‌ها انسان تأثیر مثبت یا منفی می‌گذارد. ازدواج نیز با اینکه قراردادی اجتماعی است که بین دو نفر منعقد می‌شود، حوزه نفوذ و تأثیر آن و روابطی که بین افراد مختلف ایجاد می‌کند فراتر از دو طرف عقد است. بنابراین، نهاد ازدواج به‌ویژه در نوع عقد دائم، نقش قابل توجهی در تنظیم روابط اجتماعی و رشد و تعالی جامعه و تنزل و انحطاط جامعه ایفا می‌کند. ازدواج به‌هنگام و با رعایت شرایط، زمینه رشد و تعالی اخلاقی، فرهنگی و اقتصادی جامعه را فراهم می‌کند و اگر ناموفق باشد باعث اختلاف، طلاق، عدم تربیت صحیح فرزندان و... می‌شود و زمینه مشکلات اخلاقی و فرهنگی زیادی را برای افراد مرتبط با طلاق و پیکره اجتماع فراهم می‌کند.

با توجه به اینکه شیوه متعارف ازدواج در جامعه ایران ازدواج دائم است و از طرفی، اطلاق فتوا به وجوب نکاح بر کسی که به دلیل نداشتن همسر، خوف وقوع در گناه را دارد یا به گناه می‌افتد شامل دختران و پسران تازه بالغ نیز می‌شود، از فتوای مذکور چنین برداشت می‌شود که حتی پسر نوجوانی که در سن سیزده سالگی به بلوغ رسیده و به‌طور طبیعی احتمال و ترس از ارتکاب معصیت به دلیل نداشتن همسر را دارد، واجب است ازدواج کند؛ یعنی بر تمام افرادی که تازه به سن بلوغ می‌رسند با توجه به اینکه خوف وقوع در معصیت را دارند ازدواج واجب است. براساس پژوهش‌های نوین، سن طبیعی بلوغ جنسی در پسران ۱۲ سال است و بلوغ در چنین سنی طبیعی تلقی می‌شود (زکایی و همکاران، ۱۴۰۲). آیا نوجوان در چنین سنی شرایط تشکیل خانواده و پذیرش مسئولیت آن را دارد؟ آیا در چنین سنی که فرد درک درستی از زندگی مشترک و تشکیل خانواده ندارد، اما با توجه به شرایط امروز و تسهیل گناه و معصیت، تحت فشار جنسی قرار دارد، می‌توان گفت که یکی از تکالیف شرعی بر عهده او این است که ازدواج کند؟

با توجه به اینکه عقل، یکی از منابع مهم احکام فقهی است (مظفر، ۱۴۲۶ ه.ق)، مصالح و تبعات ازدواج در فرض مذکور باید با سنج و میزان عقل با مراجعه به آمار، تحقیقات علمی و واقعیات میدانی ارزیابی و بازخوانی شود. براساس آمار، شاخص نسبت طلاق به ازدواج که در سال ۱۳۸۵، ۱۲ واقعه طلاق به ازای یکصد واقعه ازدواج بوده است در سال ۱۳۸۹ به ۳۳ واقعه طلاق و در دو ماه ابتدایی سال ۱۴۰۲ به بیش از ۴۷ واقعه طلاق افزایش پیدا کرده است (کرد زنگنه و قاسمی اردهایی، ۱۴۰۲). این آمار ازاین‌رو قابل توجه است که تحقیقات بسیاری از وجود رابطه بین طلاق با اعتیاد، بزهکاری، خودکشی، روان‌پریشی و... حکایت دارد (کلانتری و همکاران، ۱۳۹۰). دراین‌میان، فرزندان طلاق و زنان مطلقه، آسیب

بیشتری می‌بینند؛ عدم توانایی اقتصادی زنان مطلقه برای تأمین نیازهای مالی خود و فرزندان و مواجهه آنها با محرومیت اقتصادی شدید، از نظر روانی، احساس افسردگی و از نظر فیزیولوژی، افزایش استفاده از داروهای آرام‌بخش و به خطر افتادن سلامتی آنها را به دنبال دارد (کرد زنگنه و قاسمی اردهایی، ۱۴۰۲).

امروزه با توجه به بلوغ زودرس، عدم درک درست از زندگی مشترک و عدم مسئولیت‌پذیری نوجوانان، ازدواج در سنین نوجوانی یا در سنی که فرد از نظر شخصیتی و مسئولیت‌پذیری آمادگی ازدواج را ندارد، به‌ویژه وقتی به صورت وظیفه‌ای شرعی مطرح شود، علاوه بر افزایش فزاینده آسیب‌های مذکور باعث بازتاب تصویری غیرمنطقی از فقه می‌شود. فقه شیعه در مقایسه با سایر مذاهب فقهی، مفتخر به پویایی، روزآمدی و توجه به اقتضائات زمان و مکان است. ازاین‌رو، یکی از شرایط مهم مرجع تقلید، در قید حیات و زنده بودن در زمان مکلف شدن مقلد است و تقلید ابتدایی از میت جایز نیست (طباطبایی یزدی، ۱۴۱۹ ه.ق، ۱۷/۱؛ موسوی خمینی، ۱۴۳۴ ه.ق، ۹/۱). تراث ارزشمند و غنی فقه امامیه، حاکی از توجه شایسته فقهای شیعی به شرایط و تغییرات زمان و مکان و تأثیر آنها در شناخت موضوع و استنباط حکم شرعی است. بنابراین، بایسته است که در مقام افتای لوازم اجتماعی و تبعات و مفاسد مترتب بر اجرای فتوا مورد تأمل قرار گیرند.

با توجه به اینکه شرایط جوامع امروزی نسبت به ادوار پیشین تفاوت زیادی دارد، نمی‌توان شرایط امروز را با دوران سابق مقایسه کرد. در آن دوران، علاوه بر اینکه به‌طور عمومی زمینه عفت و رعایت تقوی در جامعه فراهم بوده است، افراد از زمان بلوغ، توانایی و قدرت تشکیل خانواده را داشتند. برای مثال، یک جوان پانزده ساله می‌توانست مسئولیت زندگی را بر عهده بگیرد و زندگی مشترک خود را آغاز کند. بنابراین در دوران گذشته (برای مثال زمان علامه حلی) وجوب ازدواج برای کسی که به دلیل نداشتن همسر، ترس از ارتکاب حرام داشت، در آن زمان فتوایی موجه و مطابق با شرایط عصر بوده است، ولی استمرار آن در زمان حاضر نیازمند بازاندیشی و توجه به اقتضائات روز و توجه دادن مقلدین به سایر شرایط است.

با توجه به آنچه بیان شد می‌توان گفت: سه دلیل برای اثبات عدم وجوب ازدواج، قابل طرح است، هر چند مناقشه در آنها امکان داشته باشد، اما نکته‌ای که توجه به آن لازم است این است که در بخش اول مقاله، دلایل وجوب ازدواج مورد مناقشه قرار گرفت و در این فرض که بر وجوب ازدواج دلیلی نباشد، وجوب ازدواج ثابت نخواهد بود و لازم نیست که حتماً دلیلی بر عدم وجوب ازدواج اقامه شود. ازاین‌رو، اشکال در دلایلی که در این بخش اقامه شد نمی‌تواند خللی به نتیجه وارد نماید و مناسب است که در ادامه پژوهش، ادله فقهاتی بررسی شود و به تعبیر دیگر این مسئله با توجه به اصول عملیه مورد بررسی قرار گیرد.

۴. بررسی حکم ازدواج با استناد به اصول عملیه

در بخش اول پژوهش حاضر ادله نظریه وجوب ازدواج در صورت ارتکاب یا ترس از ارتکاب حرام مورد مناقشه قرار گرفت و دلیلی که حاکی از وجوب ازدواج باشد، یافت نشد. همچنین دو دلیل بر عدم وجوب ازدواج مطرح شد که با اغماض از آنها، با توجه به اینکه دلیلی بر وجوب ازدواج وجود ندارد، لازم است ادله فقهاتی و اصول عملیه آن بررسی شود. شک در وجوب ازدواج از موارد شبهه حکمیّه وجوبیه است. هرچند حاکمیت اصل برائت یا اصل احتیاط در مورد شبهات تحریمیه محل نزاع جدی میان اخباریون و اصولیون است (انصاری، ۱۴۲۴ ه.ق، ۲۰/۲)، اما شبهات وجوبیه براساس نظر مشهور اصولیون و اخباریون مجرای برائت است (انصاری، ۱۴۲۴ ه.ق، ۱۴۲/۲). همان‌طور که در مباحث اصولی به صورت مفصل تبیین و اثبات شده است، ادله احتیاط از جمله قاعده وجوب دفع ضرر محتمل نمی‌تواند با ادله برائت تعارض کند (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ ه.ق). بنابراین، حتی اگر دو دلیل مطرح شده برای اثبات نظریه عدم وجوب مورد خدشه و نقد قرار گیرد باتوجه به فقدان نص باید به اصل برائت، تمسک و وجوب مشکوک را نفی کرد.

نتیجه‌گیری

در صورتی که نداشتن همسر منجر به انجام گناه یا ترس از انجام گناه شود، وجوب ازدواج از مسائلی فقهی است که از چند قرن پیش، در فقه امامیه مطرح شده و مورد پذیرش اغلب فقیهان متأخر و معاصر قرار گرفته است. موافقان با این نظریه برای اثبات آن به ادله نقلی و عقلی استناد نموده‌اند. در پژوهش حاضر تلاش شد این مسئله با مراجعه به سنجه‌های معتبر فقهی و همچنین توجه به ابعاد اجتماعی آن واکاوی شود.

به نظر می‌رسد ادله‌ای که برای اثبات وجوب نکاح در صورت ارتکاب گناه یا ترس از ارتکاب گناه به دلیل نداشتن همسر مطرح شده است، قابل مناقشه است و دلیلی بر وجوب ازدواج به شرط ترس از ارتکاب معصیت یافت نشد. علاوه بر اینکه با تکیه بر برخی آیات قرآن و بررسی مفاسد و تبعات ازدواج بدون داشتن شرایطی مانند مسئولیت‌پذیری فرد، به‌ویژه در سنین ابتدایی بلوغ، می‌توان دلایل قرآنی و دلیل عقل را از ادله عدم وجوب ازدواج به‌ویژه ازدواج دائم قلمداد کرد.

حتی اگر هیچ دلیل روشنی درباره این مسئله وجود نداشته باشد و نوبت به اجرای اصول عملیه برسد، اصل برائت از وجوب مشکوک پیاده خواهد شد. این مسئله از منظر فقه فردی، مورد توجه فقها قرار گرفته است. از این زاویه، ازدواج به مثابه رفتار فردی مکلف برای برون‌رفت از چالش‌گریزه، در نظر گرفته می‌شود درحالی‌که ازدواج علاوه بر بعد فردی، به صورت ذاتی، کارکردهای مهم اجتماعی دارد؛ براین اساس باید موضوع احکام شرعی قرار گیرد. احتمال دارد فقها نیز قائل به اطلاق این فتوا حتی در مورد تازه بالغین نباشند و مسئله را به وضوح آن واگذار کرده و مقید به داشتن سایر شرایط نکرده باشند، ولی چنین تعبیری می‌تواند موجب سوء برداشت شود.

پیشنهادهای پژوهشی

مباحث فقه خانواده از منظر فقه فردی توسط فقها بررسی شده است. به نظر می‌رسد واکاوی مباحث فقهی (به‌ویژه فقه خانواده) از منظر فقه اجتماعی ضرورتی اجتناب‌ناپذیر دارد. بنابراین، پیشنهاد می‌شود سایر فروع و احکام فقه خانواده از منظر فقه اجتماعی بازپژوهی شود.

ملاحظات اخلاقی

پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسندگان تأکید می‌کنند که کلیه اصول اخلاقی در انجام و انتشار این پژوهش رعایت شده است. این موضوع توسط تمامی نویسندگان تأیید شده است.

عدم سوء رفتار علمی

مواردی مانند جعل داده‌ها، تحریف نتایج، سرقت ادبی و هرگونه رفتار غیراخلاقی دیگر در این پژوهش به‌طور جدی پرهیز شده است.

مشارکت نویسندگان

کلیه مراحل طراحی پژوهش، نگارش مقاله و ویرایش نسخه‌های نهایی توسط نویسنده مقاله انجام شده است.

تعارض منافع

نویسندگان عدم وجود تعارض منافع (Conflict of Interest) را در ارتباط با این پژوهش اعلام می‌کنند. به عبارت دیگر، هیچگونه منافع مالی یا شخصی که بر نتایج تحقیق تأثیرگذار باشد، وجود نداشته است.

حامی مالی

این پژوهش بدون دریافت هرگونه حمایت مالی از سازمان‌های دولتی، تجاری یا غیرانتفاعی انجام شده است.

سپاسگزاری

نویسنده مقاله، از گروه آموزشی فقه و حقوق اسلامی دانشگاه شیراز که حامی معنوی پژوهش حاضر بودند، قدردانی می‌کند.

منابع

- قرآن کریم (۱۳۸۲). مترجم: مکارم شیرازی، ناصر. قم.
- ابن حمزه، محمد بن علی (۱۴۰۸ ه.ق). *الوسيله الى نيل الفضيله*. قم: مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی رحمته الله علیه.
- آخوند خراسانی، محمدکاظم (۱۴۰۹ ه.ق). *کفایه الاصول*. قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
- اراکي، محمدعلی (۱۴۱۴ ه.ق). *المسائل الواضحه*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
- انصاری، مرتضی (۱۴۲۴ ه.ق). *فرائد الاصول*. قم: مجمع فکر اسلامی.
- بروجردی، سید حسین (۱۳۹۲). *توضیح المسائل (بروجردی)*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.
- پایگاه اطلاع رسانی دفتر مقام معظم رهبری (بی‌تا). بازیابی از پرسش و پاسخ (ازدواج و زناشویی). تاریخ مشاهده: ۱۴۰۳/۴/۳۰. <https://www.leader.ir>
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۲ ه.ق). *هدایه الامة الى احکام الائمة - منتخب المسائل*. مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه.
- حسینی سیستانی، سید علی (۱۳۹۳). *توضیح المسائل (سیستانی)*. قم: بی‌نا.
- حلی (فخرالمحققین)، محمد بن حسن (۱۳۸۷). *ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد*. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- خوبی، سید ابوالقاسم (۱۴۲۲ ه.ق). *توضیح المسائل (خوبی)*. قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخویی.
- زکایی، زهرا، اسکندری، زهره، میر معزی، سید مسعود، و سنگاری، ماندانا (۱۴۰۲). بررسی فعالیت بدنی و وضعیت تغذیه در کودکان دارای بلوغ زودرس. *نشریه پژوهش در تغذیه ورزشی*، ۱(۲)، ۲۱-۳۲.
- شیرازی، سید موسی (۱۳۸۸). *توضیح المسائل*. قم: سلسبیل.
- شیرازی، سید موسی (۱۴۱۹ ه.ق). *کتاب نکاح (زنجانی)*. قم: مؤسسه پژوهشی رأی پرداز.
- شیخ صدوق، ابن بابویه (۱۴۱۵ ه.ق). *المقنع*. قم: پیام امام هادی عليه السلام.
- شیخ طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۷). *المبسوط*. تهران: مکتبه المرتضویه.
- طباطبایی یزدی، سید محمدکاظم (۱۴۱۹ ه.ق). *العروة الوثقی فیما تعم به البلوی (المحشی)*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۹۰). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: ناصر خسرو.
- عاملی، حسن بن زین الدین (بی‌تا). *معالم الدین و ملاذ المجتهدین*. قم: مؤسسه الفقه للطباعة والنشر.
- عاملی، شهید ثانی (۱۴۱۰ ه.ق). *الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة (المحشی-کلانتر)*. قم: کتابفروشی داوری.
- عاملی، شهید ثانی (۱۴۱۳ ه.ق). *مسالك الافهام الى تنقیح شرایع الاسلام*. قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه.
- علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۰ ه.ق). *ارشاد الاذهان الى الاحکام الایمان*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ ه.ق). *قواعد الاحکام*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۲۰ ه.ق). *تحریر الاحکام الشرعیة علی مذهب الامامیه*. قم: مؤسسه الامام الصادق عليه السلام.
- علوی گرگانی، سید محمدعلی (۱۳۸۷). *توضیح المسائل*. قم: دفتر حضرت آیت الله علوی گرگانی.
- فاضل لنکرانی، محمد (۱۴۲۶ ه.ق). *توضیح المسائل*. قم: امیرالعلم.
- فاضل مقداد (۱۳۷۳). *کنز العرفان فی فقه القرآن*. تهران: مرتضوی.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳). *تفسیر القمی*. قم: دار الکتاب.
- کاظمی خراسانی، محمدعلی (۱۴۲۴ ه.ق). *فوائد الاصول*. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- کاظمی، جواد بن سعد (بی‌تا). *مسالك الافهام الى آیات الاحکام*. تهران: مرتضوی.
- کرد زنگنه، جعفر، و قاسمی اردهایی، علی (۱۴۰۲). پیامدهای طلاق برای زنان مطلقه با تأکید بر تفاوت‌های اجتماعی-جمعیتی مرتبط با

- آن؛ مطالعه‌ای در شهر اهواز. نشریه انجمن جمعیت‌شناسی ایران، ۳۵ (۱۸)، ۳۹۲-۳۶۳.
- کلانتری، عبدالحسین، روشن فکر، پیام، و جواهری، جلوه (۱۳۹۰). مرور نظام‌مند تحقیقات انجام شده در ایران با تأکید بر ملاحظات جنسیتی. نشریه زن در توسعه و سیاست، ۳ (۹)، ۱۳۱-۱۱۱.
- محقق حلی، جعفر بن حسن (۱۴۰۸ ه.ق). شرایع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- محقق سبزواری، محمدباقر (۱۳۸۱). کفایه الفقه. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- مظفر، محمدرضا (۱۴۲۶ ه.ق). اصول الفقه. قم: بوستان کتاب.
- مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۰ ه.ق). المقنعه. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- مقدس اردبیلی، احمد بن محمد (بی تا). زبده البیان فی احکام القرآن. تهران: المکتبه الجعفریه لاحیاء اثار الجعفریه.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱). تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۴ ه.ق). کتاب النکاح (مکارم). قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام.
- منتظری، حسینعلی (۱۴۱۵ ه.ق). نهاییه الاصول. قم: نشر تفکر.
- موسوی خمینی، سید روح الله (۱۳۹۲). توضیح المسائل. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.
- موسوی خمینی، سید روح الله (۱۴۳۴ ه.ق). تحریر الوسیله. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- نجفی، محمد حسن (۱۴۰۴ ه.ق). جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- هاشمی شاهرودی، سید محمود (۱۳۹۰). توضیح المسائل (هاشمی شاهرودی). قم: بنیاد فقه و معارف اهل بیت علیهم السلام.



The Effect of Assessing the Child's Condition on the Deprivation of Custody from the View of Islamic Jurisprudence and Iranian Law

Abbas Ali Salehi ✉¹

1. Department of Islamic Jurisprudence and Law, Faculty of Arts and Humanities, Shahrekord University, Shahrekord, Iran.

Email: abbasalisalehi@sku.ac.ir

 0009-0005-4272-1986

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 4 December 2025

Received in revised form 15

January 2026

Accepted 19 February 2026

Available online 4 April 2026

Keywords:

deprivation of child custody,
child's best interests,
harm,
guardian,
custody in Iranian law.

ABSTRACT

Objective: Deprivation of custody due to committing behaviors against the child's best interests is one of the most important legal guarantees in protecting children. Despite the clarification of Article 1173 of the Civil Code on the instances of deprivation of custody, the legislator has not taken a clear position on the possibility of assessing the child's condition before issuing a custody deprivation order. This ambiguity has led to the formation of different views in Islamic jurisprudence, Iranian law, and judicial practice. The present study was conducted with the aim of examining the legal jurisprudential foundations of determining the child's condition in deprivation of custody and providing a solution to reduce the conflict of judicial decisions.

Method: The present study was conducted using a descriptive-analytical method and an argumentative jurisprudence approach. The research data was collected through the study of jurisprudential books, legal sources, scientific articles, and judicial opinions and examined using a documentary analysis method.

Results: A review of the views of jurists showed that there are two approaches to assessing the child's condition before taking custody. One group has considered it necessary to assess the child's condition, citing the child's best interests and preventing harm. On the other hand, another group has considered the fulfillment of legal precedents sufficient for taking custody, citing the lack of competence of the guardian, the need to prevent possible harm, and the application of evidence. A review of judicial practice also indicates that the ambiguity in Article 1173 of the Civil Code has led to different opinion.

Conclusions: The research findings show that the view that assessing the child's condition is not permissible is more consistent with the jurisprudential principles and protective objectives of the law and prevents the issuance of conflicting opinions. Accordingly, the instances stipulated in Article 1173 of the Civil Code should be considered as a "legal presumption" so that, upon the fulfillment of each of them, the court can make the appropriate decision without the need to re-evaluate the child's condition. It is also suggested that this issue be explicitly stated in the law.

Cite this article: Salehi, A. A. (2026). The Effect of Assessing the Child's Condition on the Deprivation of Custody from the View of Islamic Jurisprudence and Iranian Law. *The Islamic Journal of Women and the Family*, 14(1), 103-119. <https://doi.org/10.22034/ijwf.2025.21139.2443>



© The Author(s). retain the copyright and full publishing rights.

Publisher: Al-Mustafa International University.

DOI: <https://doi.org/10.22034/ijwf.2025.21139.2443>

Introduction

Child custody is one of the most important protective institutions in Islamic jurisprudence and Iranian law, the main purpose of which is to ensure the physical, mental, moral and educational health of the child until he reaches adulthood (Ibn Manzur, 1414AH, 13/122; Turaihi, 1416AH, 6/237). In Article 1173 of the Civil Code, the legislator has listed examples such as harmful addiction, reputation for moral corruption, mental illness, child abuse and repeated assault as factors for deprivation of custody. However, the law has not explicitly stated whether the court should also evaluate the child's actual condition after each of these cases is fulfilled or whether merely fulfilling the examples is sufficient for deprivation of custody (Katouzian, 1992; Safaei and Emami, 2016). This legal silence has led to the formation of two different views among Islamic jurists, lawyers, and courts: one group considers it necessary to evaluate the physical, mental, and educational status of the child before issuing a custody deprivation order (Najafi, n.d., 31/287; Sabzevari, 1413AH, 25/276); on the other hand, another group considers the fulfillment of one of the legal instances sufficient for the lapse of the guardian's competence and considers the re-evaluation to lack a jurisprudential and legal basis (Tusi, 1387AH, 6/41; Ameli, 1427AH, 5/463). Since this issue has not been independently and comparatively examined in previous studies, the present study, with the aim of explaining the views of Islamic jurists, analyzing the legal foundations, and examining judicial practice, explores the origin of the difference of opinions and presents a solution to reduce conflict in court decisions.

Method

This research was conducted using a descriptive-analytical method and an argumentative jurisprudence approach. The research data was collected through the study of reliable Imami and Sunni jurisprudential sources, legal works, case laws, scientific articles, and judicial opinions, and was evaluated using the method of documentary analysis. In this process, first, the jurisprudential foundations of each of the two perspectives on assessing the child's condition before deprivation of custody were extracted, then the evidence and documentation of each perspective were analyzed and criticized, and then, the perspective of Iranian law and judicial practice were adapted to these foundations.

Results

The first view (permissibility of assessing the child's condition): According to this theory, the court must examine the child's physical, mental, and educational condition before issuing a decision to revoke custody, and only if harm is found, a decision to revoke custody should be issued. The main document of this view is to observe the child's best interests and prevent him/her from harm (Najafi, n.d., 31/287; Sabzevari, 1413AH, 25/276). From this perspective, some Imami jurists have not considered justice as a condition for custody (Hilli, 1413AH, B,

3/102) and have not even considered the temporary insanity of the guardian to be an obstacle to custody if it is possible to compensate for the shortcomings (Ameli, 1413AH, 8/421). The most important evidence of this group is the application of evidence related to the custody and the survival of the guardianship (Najafi, n.d., 31/283; Tabataba'i, 1412AH, 12/156). However, the author raises some objections to this view: citing the application of evidence is not consistent with the consensus of jurists regarding the necessity of reason in the guardian (Najafi, n.d., 31/268). Also, custody has a personal nature and assigning it to the guardian of an insane person is not consistent with the nature of this right (Ameli, 1413AH, 8/423). In addition, regarding the custody of an infidel, the author has not accepted this view, citing the verse of negation of the domination (Nisa: 141) and the narration of the Prophet Mohammad (Ruhani, 1412AH, 22/306; Ameli, 1427AH, 6/607).

The second view (impermissibility of assessing the child's condition): According to this view, when any of the factors for deprivation of custody are met, the guardian's competence is lost and the court does not need to separately examine the child's condition. Imami and Sunni jurists have ruled to deprive the child custody in numerous cases, without limiting the ruling to assessing the child's condition; including the mother's marriage during the custody period, which has been considered to cause the loss of the right to custody due to the conflict between marital duties and custody responsibilities (Fazel Hendi, 1416AH, 7/552; Ansari, 1429AH, 1/344) and Imami jurists have claimed consensus on this issue (Ameli, 1427AH, 5/463). The most important reason for this group is the necessity of preventing harmful actions against the child; *the Holy Quran* says: "A mother shall not be harmed for her child" (Baqarah: 233) and the rule of "no harm (La Zarar)" implies the negation of any ruling that causes harm (Ansari, n.d., 2/535; Hurr Ameli, 1409AH, 17/61). Also, based on the need to ward off possible harm, entrusting a child to a person who does not have the necessary qualifications due to addiction, illness or disability is not permissible from the point of view of reason (Ansari, 1429AH, 1/344). The author also objects to this view, as the aforementioned consensus is evidence of the famous narration "You have more rights than him unless you get married" (Abi Davoud, n.d., 2/283), and not all jurists have accepted it; some have considered it possible to return the right of custody with the dissolution of the marriage (Hilli, 1408AH, 2/291; Ibn Qudamah, n.d., 9/307).

In the legal section, a review of Article 1173 of the Civil Code shows that the legislator does not have a clear ruling on the necessity of assessing the child's condition after the occurrence of instances of deprivation of custody. This ambiguity has led some jurists to consider the assessment of the child's condition necessary in cases such as contagious diseases, inability to care for the child, or moral degradation (Katouzian, 1992, 2/160-163). A review of judicial practice also reveals the existence of differences in the interpretation of Article 1173; for example, in case number 9309970222600712 of the Seventh Branch of the Shahriar Family Court, the mere commission of an illicit relationship is recognized as a cause for the deprivation of custody of the mother, while in case number 30/7/1393-968 of Branch 101 of the Qom

General Court, the mother's criminal conviction due to illicit relationship is not recognized as an obstacle to the continuation of custody. This difference in opinions is a direct result of the ambiguity in the law and the difference in judges' understanding of the concept of the child's best interests (Article 41 of the Family Protection Law, approved in 2012).

Conclusions

The conclusion of the research shows that the main source of the difference of views and the issuance of different judicial opinions is the silence of Article 1173 of the Civil Code regarding the possibility of assessing the child's condition after the factors for deprivation of custody are fulfilled. The examination of the jurisprudential principles indicates that although there are two approaches among Islamic jurists, the view that the assessment of the child's condition is not permissible is more consistent with the jurisprudential principles, the principle of child protection, and the objectives of the law. This view, by emphasizing the lack of competence of the guardian, the need to ward off possible harm, and prevent the exercise of personal preferences, can prevent the dispersion of judicial opinions. Accordingly, the author concludes that the instances mentioned in Article 1173 of the Civil Code should be considered as a "legal presumption" so that the court, after ascertaining each of these cases, issues the appropriate ruling without re-evaluating the child's condition. Of course, these instances are not exclusive and can also be extended to similar cases. Finally, it is suggested that the legislator clarify this issue in the text of Article 1173 of the Civil Code, thus providing the basis for resolving differences of understanding and establishing uniformity of procedure in the courts.

Author Contributions

All stages of research design, article writing, and editing of the final versions were carried out by the author alone.

Data Availability Statement

Data are available from the authors upon request.

Acknowledgements

The author would like to thank all those who provided him with scientific and spiritual support in writing the article, especially the Department of Islamic Jurisprudence and Law (Faculty of Arts and Humanities, Shahrekord University).

Ethical Considerations

The author emphasizes that all ethical principles have been observed in conducting and publishing this research. This has been confirmed by all authors. Cases such as falsification of data, distortion of results, plagiarism, and any other unethical behavior have been strictly avoided in this study.

Funding

This study was conducted without receiving any financial support from government, commercial, or non-profit organizations.

Conflict of Interest

The author declares that there are no conflicts of interest in connection with this study. In other words, there were no financial or personal interests that could affect the results of the study. .



تأثیر ارزیابی وضعیت کودک در سلب حضانت از منظر فقه اسلامی و حقوق ایران

عباسعلی صالحی^۱

۱. استادیار گروه فقه و حقوق اسلامی، دانشکده هنر و علوم انسانی، دانشگاه شهرکرد، شهرکرد، ایران. رایانامه: abbasalisalehi@sku.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	هدف: سلب حضانت در اثر ارتکاب رفتارهای خلاف مصلحت طفل از مهم‌ترین ضمانت‌اجراهای حقوقی در حمایت از کودک است. با وجود تصریح ماده ۱۱۷۳ قانون مدنی به مصادیق سلب حضانت، قانون‌گذار درباره امکان ارزیابی وضعیت کودک پیش از صدور حکم سلب حضانت موضع روشنی اتخاذ نکرده است. این ابهام موجب شکل‌گیری دیدگاه‌های متفاوت در فقه اسلامی، حقوق ایران و رویه قضایی شده است. پژوهش حاضر با هدف بررسی مبانی فقهی حقوقی ارزیابی وضعیت کودک در سلب حضانت و ارائه راهکاری برای کاهش تعارض آرای قضایی انجام شد.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۱۳ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۰/۲۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۳۰ تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۱/۱۵	روش پژوهش: پژوهش حاضر به روش توصیفی - تحلیلی و با رویکرد فقه استدلالی انجام شد. داده‌های پژوهش از طریق مطالعه کتاب‌های فقهی، منابع حقوقی، مقالات علمی و آرای قضایی گردآوری و به شیوه تحلیل اسنادی بررسی شد.
کلیدواژه‌ها: سلب حضانت کودک، مصلحت کودک، ضرر، حاضن، حضانت در حقوق ایران.	یافته‌ها: بررسی دیدگاه‌های فقیهان نشان داد که درباره ارزیابی وضعیت کودک پیش از سلب حضانت، دو رویکرد وجود دارد. گروهی با استناد به رعایت مصلحت طفل و دفع ضرر، ارزیابی وضعیت کودک را لازم دانسته‌اند. در مقابل، گروه دیگر با استناد به فقدان صلاحیت حاضن، لزوم دفع ضرر احتمالی و اطلاق ادله، تحقق مصادیق قانونی را برای سلب حضانت کافی دانسته‌اند. همچنین بررسی رویه قضایی بیانگر آن است که ابهام موجود در ماده ۱۱۷۳ قانون مدنی موجب صدور آرای متفاوت شده است.
	نتیجه‌گیری: یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد دیدگاه قائل به عدم جواز ارزیابی وضعیت کودک، با مبانی فقهی و اهداف حمایتی قانون سازگارتر بوده و از صدور آرای متعارض جلوگیری می‌کند. براین اساس، مصادیق مقرر در ماده ۱۱۷۳ قانون مدنی باید به مثابه «فرض قانونی» تلقی شود تا با تحقق هر یک از آنها، دادگاه بدون نیاز به ارزیابی مجدد وضعیت کودک، تصمیم مقتضی را اتخاذ کند. همچنین پیشنهاد می‌شود این موضوع به صراحت در قانون مورد تصریح قرار گیرد.

استناد: صالحی، عباسعلی (۱۴۰۵). تأثیر ارزیابی وضعیت کودک در سلب حضانت از منظر فقه اسلامی و حقوق ایران. پژوهشنامه اسلامی زنان و خانواده، ۱۴(۱)، ۱۰۳-۱۱۹. <https://doi.org/10.22034/ijwf.2025.21139.2443>



مقدمه

مسئولیت حضانت کودک تا زمان رسیدن به سن رشد و توانایی انجام امور بر عهده والدین اوست. برای سرپرستی، ویژگی‌های خاصی در کتب فقهی و قوانین موضوعه مطرح شده است تا مراحل رشد جسمی و تربیتی کودک به بهترین شکل ممکن طی شود. مسئله نگهداری و تربیت کودکان همواره مورد عنایت خاص قانون‌گذاران و مصلحان اجتماعی بوده است. (صفایی، ۱۳۹۵ ه.ق، ۳۷۸). در صورت ارتکاب اعمال مخالف مصلحت طفل، صلاحیت نگهداری او سلب می‌شود. قانون‌گذار در ماده ۱۱۷۳ قانون مدنی، سرپرستی شخصی را که در اثر عدم مواظبت یا انحطاط اخلاقی، موجب به خطر افتادن صحت جسمانی یا تربیت اخلاقی طفل شود، نپذیرفته و اتخاذ تصمیم مقتضی را به دادگاه واگذار کرده است. همچنین، مصادیق سلب صلاحیت را در پنج مورد بیان کرده است: «اعتیاد زیان‌آور به الکل، مواد مخدر و قمار؛ اشتها به فساد اخلاق و فحشا؛ ابتلا به بیماری‌های روانی با تشخیص پزشکی قانونی؛ سوءاستفاده از طفل یا اجبار او به ورود در مشاغل ضداخلاقی، مانند فساد، فحشا، تکدی‌گری و قاچاق؛ تکرار ضرب و جرح خارج از حد متعارف». ظاهر این مقرر دلالیت بر سلب صلاحیت سرپرست فقط با تحقق یکی از امور مذکور دارد و در صورت وجود این موانع، ارزیابی وضعیت سرپرستی کودک ضروری به نظر نمی‌رسد، اما در رویه قضایی محاکم دادگستری، آرای متفاوتی در این خصوص صادر شده است. با تتبع در کتب فقهی اسلامی، می‌توان دو رویکرد متفاوت در این مورد مشاهده کرد؛ برخی فقها با استناد به لزوم دفع ضرر از کودک، معتقد به جواز ارزیابی وضعیت سرپرستی شده‌اند. در مقابل، گروهی دیگر با این دیدگاه مخالفت کرده‌اند. این مسئله در کتب فقهی پیشینیان به صورت صریح مطرح نشده است، اما می‌توان حکم آن را از برخی عبارات ایشان در موضوعات مرتبط با حضانت کودک به دست آورد.

با دقت در ماده ۱۱۷۳ قانون مدنی، این پرسش مطرح می‌شود که در صورت تحقق یکی از موانع حضانت توسط سرپرست، آیا دادگاه حق بررسی موضوع و سنجش وضعیت سرپرستی طفل را دارد یا اینکه صرف تحقق یکی از مصادیق سلب حضانت، مستلزم صدور حکم به عدم صلاحیت سرپرست است؟ قانون مدنی در این مورد سکوت اختیار کرده و فقط به ذکر مصادیق سلب صلاحیت حضانت بسنده کرده است. این موضع قانون‌گذار سبب ایجاد آرای مختلف در محاکم دادگستری شده است. شایان ذکر است که درباره مسئله مورد بحث، پژوهش مستقلی به صورت تطبیقی ارائه نشده است؛ درحالی‌که پژوهش پیش‌رو، جایگاه ارزیابی وضعیت کودک در سلب حضانت را با رویکرد تطبیقی و با تأکید بر رویه قضایی بررسی کرده است؛ موضوعی که در پژوهش‌های پیشین مغفول مانده است. برای تبیین صحیح موضوع، ابتدا لازم است این مسئله از منظر فقهی اسلامی بررسی و سپس با توجه به دیدگاه برگزیده، منشأ اختلاف نظرها تبیین شود.

روش پژوهش

این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی و با رویکرد فقه استدلالی انجام شده است. داده‌های پژوهش از طریق مطالعه منابع معتبر فقهی امامیه و اهل سنت، آثار حقوقی، قوانین موضوعه، مقالات علمی و آرای قضایی گردآوری شده و با استفاده از روش تحلیل اسنادی مورد ارزیابی قرار گرفته است. در این فرایند، ابتدا مبانی فقهی هر یک از دو دیدگاه درباره ارزیابی وضعیت کودک پیش از سلب حضانت استخراج شده، سپس ادله و مستندات هر دیدگاه تحلیل و نقد شده و در ادامه، دیدگاه حقوق ایران و رویه قضایی با این مبانی تطبیق داده شده است.

ادبیات موضوع و چارچوب نظری پژوهش

۱. مفهوم‌شناسی حضانت

حضانت در لغت به معنای نگهداری و پرورش دادن (ابن منظور، ۱۴۱۴ ه.ق، ۱۲۲/۱۳) و ولایت بر طفل به منظور تربیت و انجام کارهایی که به مصلحت او باشد، به کار می‌رود (طریحی، ۱۴۱۶ ه.ق، ۲۳۷/۶). در اصطلاح فقهی، حضانت متضمن معانی مختلفی است که یکی از آنها قرار دادن کودک در آغوش مادر است. از این رو، میان عمل مزبور و تربیت طفل ملازمه برقرار است (انصاری، ۱۴۱۰ ه.ق، ۱۷/۶). برخی از فقهای اهل سنت، حضانت را به معنای اعمالی دانسته‌اند که حاضن برای تربیت طفل انجام می‌دهد (شافعی، ۱۳۷۰ ه.ق، ۶۲/۲). به عبارت دیگر، حضانت مستلزم نوعی ولایت بر طفل است (وجدانی فخر، ۱۴۲۶ ه.ق، ۲۹۹/۱۲). چنین برداشتی از حضانت، مورد پذیرش حقوق‌دانان نیز قرار گرفته و آن را اقتدار ناشی از قانون برای نگهداری و تربیت طفل دانسته‌اند (کاتوزیان، ۱۳۷۱). بدیهی است که کودک در هر سنی به نوعی از نگهداری متناسب با طبیعت و نیازهای خود احتیاج دارد (امامی، بی‌تا، ۱۸۸/۵).

۲. بررسی فقهی تأثیر سنجش وضعیت کودک در سلب حضانت

از آنجا که این موضوع به طور صریح در قوانین موضوعه و کتب فقهی مطرح نشده است، برای انتخاب نظریه صحیح و رفع اختلاف موجود در محاکم دادگستری، باید به تعبیر فقه‌های اسلامی مراجعه کرد. در آثار ایشان، عباراتی وجود دارد که می‌تواند حکم این مسئله را روشن سازد. در مورد مسئله یادشده، دو دیدگاه متمایز وجود دارد. چون هر یک از این دیدگاه‌ها برای اثبات مدعای خود به ادله مختلفی استناد کرده‌اند، لازم است ابتدا صاحبان هر دیدگاه، و ادله آنان مطرح و سپس مورد ارزیابی قرار گیرد.

۱-۲. جواز ارزیابی وضعیت کودک

مطابق این نظریه، در صدور حکم سلب حضانت، ابتدا باید وضعیت جسمانی و تربیتی کودک مورد مذاقه قرار گیرد و سپس تصمیم لازم اتخاذ شود. در برخی متون فقهی، تعبیری وجود دارد که این دیدگاه را تأیید می‌کند. از این منظر، اقدامات سرپرست باید مطابق مصلحت کودک باشد و بروز برخی موانع، مانند جنون و فسق - با در نظر گرفتن شرایطی - خللی به آن وارد نمی‌کند. بدین دلیل، برخی فقه‌های امامیه انجام این مسئولیت خطیر را منوط به عدالت حاضن نکرده‌اند (حلی، ۱۴۱۳ ه.ق. ب، ۱۰۲/۳) و حتی جنون موقتی سرپرست را نیز مانع حضانت ندانسته‌اند. از منظر ایشان، این موضوع شبیه بیماری قابل درمان است که خللی در حضانت کودک ایجاد نمی‌کند (عاملی، ۱۴۱۳ ه.ق، ۴۲۱/۸). بدیهی است امور مربوط به سرپرستی به ولی حاضن (نجفی، بی‌تا، ۲۸۷/۳۱) یا شخص دیگر (طباطبایی، ۱۴۱۲ ه.ق، ۱۵۶/۱۲) واگذار می‌شود تا ضرری متوجه کودک نشود. بنابراین، در صورت تأمین مصالح کودک، دلیلی بر سلب صلاحیت حاضن وجود ندارد و می‌توان این موضوع را با توجه به شرایط نگهداری و سلامت طفل احراز کرد.

اول) بیان ادله جواز ارزیابی وضعیت کودک

الف) اطلاق ادله: برخی فقها، موضوع حضانت را از شئون ولایت دانسته و حق تصرف در امور طفل را با چنین فرضی پذیرفته‌اند. براین اساس در صحت سرپرستی، به اشتراط عقل معتقد نیستند و تفویض مسئولیت به شخص مجنون را - به دلیل قبول مسئولیت توسط ولی او - جایز دانسته‌اند. (نجفی، بی‌تا، ۲۸۳/۳۱) براساس چنین مبنایی، این نوع حضانت پذیرفته شده و نیازی به شرط مباشرت ندارد؛ زیرا خلأ به وجود آمده با مساعدت ولی جبران شده و به دلیل موقتی بودن جنون، ضرری متوجه طفل نمی‌شود (نجفی، بی‌تا، ۲۸۳/۳۱). دلیل حکم مزبور، اطلاق ادله و بقای ولایت شخص سرپرست است؛ زیرا تحقق این موانع پس از پذیرش حضانت و ثبوت ولایت او رخ داده و مقتضای عموم ادله، استمرار ولایت حاضن

است و مانع ایجاد شده با واگذاری امور به ولی مرتفع می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۲ ه.ق، ۱۵۶/۱۲). بدیهی است در صورت به خطر افتادن سلامت طفل یا استمرار جنون، حضانت وی سلب می‌شود. (نجفی، بی تا، ۲۸۷/۳۱) همچنین، تمسک به اطلاقات در تفویض سرپرستی به شخص کافر، در صورت نبود مفسده برای کودک، نیز مورد استناد قرار گرفته است (سبحانی، ۱۴۱۶ ه.ق، ۳۳۵/۲). بنابراین، در موارد فوق باید ابتدا مصلحت طفل ارزیابی و سپس اقدام مقتضی انجام شود.

ب) هماهنگی با مصلحت طفل: تصرفات سرپرست منوط به رعایت مصلحت طفل است تا در پرتو آن، سلامت کودک تضمین شود. (نجفی، بی تا، ۲۸۷/۳۱) بدین دلیل، مراقبت از طفل تا هفت سالگی به مادر (کیدری، ۱۴۱۶ ه.ق، ۴۲۲) و پس از آن به پدر تفویض می‌شود (آبی، ۱۴۱۷ ه.ق، ۲۰/۲). حق مزبور در صورت تحقق این شرط، قابل سلب نخواهد بود؛ اگرچه سرپرست در این مدت مرتکب زنا شود (مغنیه، ۱۴۲۰ ه.ق، ۳۱۴/۵). به عبارت دیگر، در چنین مواردی رعایت مصلحت طفل اولویت دارد؛ چه بسا در اثر مفارقت، آسیب‌های جدی و غیرقابل جبران به کودک وارد شود. بدین سبب، برخی فقهای امامیه به عدم جواز مفارقت معتقدند. دلیل ایشان، لزوم دفع ضرر و رعایت مصالح کودک است (سبزواری، ۱۴۱۳ ه.ق، ۲۷۶/۲۵). از همین رو، برخی حقوقدانان به دلیل تأمین مصلحت کودک، از ذکر برخی موانع حضانت، مانند کفر، خودداری کرده‌اند (کاتوزیان، ۱۳۷۱).

فقهای اهل سنت نیز جدایی میان مادر و طفلی را که نیازمند مراقبت است، تجویز نکرده و هرگونه اهمال و بی‌توجهی را موجب سلب حق حضانت دانسته‌اند (مغنیه، ۱۴۲۱ ه.ق، ۷۱۰/۴)؛ زیرا چنین رفتاری موجب ورود ضرر به طفل می‌شود و این زیان با قاعده «لاضرر» نفی می‌شود. از این رو، حکم مزبور عمومیت داشته و اختصاص به مورد خاصی ندارد. برخی فقهای امامیه نیز عدالت حاضن را شرط ندانسته‌اند (حلی، ۱۴۱۳ ه.ق، ۱۰۲/۳) و حتی ارتکاب عمل نامشروع را موجب سلب صلاحیت وی ندانسته‌اند، مشروط بر اینکه سلامت طفل تأمین شود (سبزواری، بی تا، ۵۷۲) و آسیب غیرقابل جبران به وی وارد نشود (انصاری، ۱۴۱۹ ه.ق، ۳۵۸/۱).

دوم) تحلیل و بررسی دیدگاه قائلین به جواز ارزیابی وضعیت کودک

ادله قائلان به این دیدگاه، اشکالاتی وجود دارد که برای تبیین بیشتر به آنها اشاره و مورد بررسی قرار می‌گیرند.

الف) دلالت اطلاقات بر حضانت مجنون: واگذاری سرپرستی طفل به شخص مجنون، به دلیل اطلاقات ادله، صحیح نیست؛ زیرا اول اینکه، چنین دیدگاهی با اتفاق نظر فقها درباره اشتراط عقل در سرپرست تعارض دارد (نجفی، بی تا، ۲۶۸/۳۱). بدین دلیل، برخی فقهای معاصر نیز تمسک به اطلاق ادله در سلب حضانت طفل را مورد تردید قرار داده‌اند (زنجانی، ۱۴۱۹ ه.ق، ۷۱۶۹/۲۵). دوم اینکه موضوع سرپرستی، امری شخصی است که با توجه به شرایط مراقبت و نگهداری طفل به افراد صلاحیت‌دار تفویض می‌شود (عاملی، ۱۴۱۳ ه.ق، ۴۲۳/۸؛ شربینی، ۱۴۲۱ ه.ق، ۴۵۴/۳). سوم اینکه، دلیل اصلی سلب حضانت مجنون، ناتوانی وی در انجام امور طفل است (بحرانی، ۱۴۳۲ ه.ق، ۹۱/۲۵). از این رو، موضوع حضانت نسبت به او خروج موضوعی دارد. افزون بر این، واگذاری حضانت به ولی طفل با شخصی بودن این موضوع سازگاری ندارد.

ب) سلب حضانت مادر به دلیل مسافرت: برخی فقیهان اسلامی، سرپرستی مادر را مشروط به اقامت وی دانسته و سفر مادر به مناطق دور را جایز ندانسته‌اند. دیدگاه مزبور به دلایلی پذیرفتنی نیست: دلیل نخست اینکه، حکم به عدم جواز سرپرستی مادر به دلیل عدم اقامت وی، مستند معتبری ندارد و پذیرش چنین ادعایی نیازمند دلیل خاص است (زنجانی، ۱۴۱۹ ه.ق، ۷۹۶۷/۲۵). دوم اینکه مهم‌ترین دلیل بر عدم جواز سفر مادر، مصلحت و تأمین سلامت طفل است؛ در غیر این صورت، اختصاص حکم اقامت به مادر، سبب ترجیح بلامرجه خواهد شد. بدیهی است اگر طفل تحت سرپرستی مادر باشد، پدر طفل نیز به دلیل ورود زیان به کودک، بدون هماهنگی حق مسافرت ندارد و در صورت نبود ضرر، اصل، جواز سفر است

و در این حکم میان پدر و مادر تفاوتی نیست (سبزواری، ۱۴۱۳ ه.ق، ۲۵/۲۸۳).

ج) تفویض حضانت کودک به کافر: واگذاری مسئولیت نگهداری کودک به شخص کافر صحیح نیست؛ زیرا اول اینکه حضانت کافر به دلیل آیه نفی سیل (ر.ک.، نساء: ۱۴۱) جایز نیست (روحانی، ۱۴۱۲ ه.ق، ۲۲/۳۰۶) و از مصادیق تسلط کفار بر مسلمانان به شمار می‌رود (عاملی، ۱۴۲۷ ه.ق، ۶/۶۰۷) و فقهای امامیه، در مورد این حکم اتفاق نظر دارند (طباطبایی، ۱۴۱۲ ه.ق، ۱۲/۱۵۵). مستند این حکم، روایت نبوی (ص) است که فرمود: «الإسلام یعلو ولا یعلی علیه والکفار بمنزله الموتی لایحجبون ولا یرثون؛ اسلام همچنان به برتری می‌رود و هیچ دینی بر آن برتر نمی‌شود و کافران به منزله مرده‌اند؛ مانع از ارث دیگران نمی‌شوند و خودشان هم ارث نمی‌برند» (ابن بابویه، ۱۴۰۴ ه.ق، ۴/۳۳۴). این حدیث از نظر سندی معتبر بوده و فقهای امامیه در موارد گوناگون بدان استناد کرده‌اند. البته آیه ۱۴۱ سوره نساء، مفاد آن را تأیید کرده و این حدیث، دلیل مستقلی به شمار نمی‌رود (انصاری، ۱۴۲۹ ه.ق، ۱/۳۳۴). دوم اینکه حضانت طفل توسط سرپرست کافر، در صورت خوف فتنه، جایز نبوده و با آیه یادشده تعارض دارد (سبحانی، ۱۴۱۶ ه.ق، ۲/۳۳۵).

۲-۲. عدم جواز ارزیابی وضعیت کودک

مطابق این دیدگاه، در صورت بروز یکی از موانع حضانت، صلاحیت حاضن زائل شده و امکان بررسی وضعیت کودک وجود ندارد. دلیل اصلی این مسئله، فقدان صلاحیت لازم برای نگهداری طفل است؛ زیرا ادامه سرپرستی وی به مصلحت کودک نیست. بدین دلیل، فقیهان اسلامی در موارد مختلف، به صورت مطلق - بدون توجه به وضعیت کودک - قائل به سلب حضانت شده‌اند. به عبارت دیگر، ایشان سلب حضانت را مقید به شرطی نکرده‌اند. یکی از این موارد، تزویج مادر است که به دلیل تزاحم با وظایف زوجیت، آن را مخالف مصلحت کودک دانسته‌اند (فاضل هندی، ۱۴۱۶ ه.ق، ۷/۵۵۲). به عبارت دیگر، انجام وظایف زوجیت، امکان رسیدگی کامل را از حاضن سلب کرده و استمرار حضانت وی را جایز نمی‌داند (انصاری، ۱۴۲۹ ه.ق، ۱/۳۴۴). از این رو، به محض انعقاد نکاح، حق حضانت او زائل می‌شود (طوسی، ۱۳۸۷ ه.ق، ۶/۴۱؛ شاهرودی، ۱۴۱۷ ه.ق، ۳۱/۲۹۲). فقهای امامیه نسبت به این حکم ادعای اجماع کرده‌اند (عاملی، ۱۴۲۷ ه.ق، ۵/۴۶۳). فقیهان اهل سنت نیز با استناد به اصل شفقت، ازدواج مزبور را موجب محرومیت طفل از محبت مادر دانسته و آن را جایز ندانسته‌اند (ابن نجیم، ۱۴۱۸ ه.ق، ۴/۲۸۵؛ شربینی، ۱۴۲۱ ه.ق، ۳/۴۵۵؛ درذیر، بی تا، ۲/۵۲۹).

اول) بیان ادله عدم جواز ارزیابی وضعیت کودک

الف) جلوگیری از اقدامات زیان بار حاضن: تأمین سلامت کودک و جلوگیری از هرگونه ضرر به هر شخصی، مورد تأکید قرآن کریم و برخی روایات معتبر قرار گرفته است که می‌توان به آیه شریفه «لاتضرار والدیه بولدیه» (بقره، ۲۳۳) و برخی روایات اهل بیت علیهم السلام (ر.ک.، حر عاملی، ۱۴۰۹ ه.ق، ۱۷/۶۱) اشاره کرد. به عبارت دیگر، هر حکمی که مستلزم ضرر باشد، از سوی شارع جعل نمی‌شود (انصاری، بی تا، ۲/۵۳۵). ادله فوق، به دلیل اطلاق، شامل همه اقسام ضرر می‌شود. بنابراین، حاضن باید هرگونه عمل زیان بار را از طفل دور کند تا آسیبی متوجه او نشود (طباطبایی یزدی، ۱۴۱۷ ه.ق، ۳/۷۴). مسئولیت وی، علاوه بر مراقبت و نگهداری، شامل امور تربیتی نیز می‌شود و باید اقدامات لازم را برای ارتقای این امور انجام دهد (موسوی خمینی، ۱۳۷۱، ۲/۱۳). این حکم از آثار و فروعات ولایت سرپرست، بلکه از مهم‌ترین آنهاست و سیره عقلا نیز آن را تأیید می‌کند (سبزواری، ۱۴۱۳ ه.ق، ۷/۳۲۷). بنابراین، هرگونه سستی در انجام وظایف - به دلیل ورود ضرر به کودک - موجب سقوط حضانت وی می‌شود (مغنیه، ۱۴۲۱ ه.ق، ۴/۷۱۰) و استمرار حضانت با مصلحت کودک ناسازگار است؛ از این رو، به بررسی وضعیت کودک نیازی نیست.

ب) اجماع فقها: قائلان دیدگاه عدم جواز ارزیابی وضعیت کودک، برای اثبات نظر خویش در برخی از موانع حضانت، به اجماع فقها استناد کرده‌اند. یکی از این موارد، تزویج مادر در دوران حضانت طفل است که به محض انعقاد نکاح، حضانت

وی زائل می‌شود (طوسی، ۱۴۰۷ ه.ق، ۱۳۳/۵). از منظر ایشان، این حکم به دلیل اطلاق ادله، مقید به شرط خاصی نشده است (عاملی، ۱۴۱۳ ه.ق، ۴۲۶/۸). افزون بر آن، پس از نکاح، منافع زوجه متعلق به زوج بوده و همین امر می‌تواند مانع استمرار حضانت وی شود (ابن قدامه، بی‌تا، ۳۰۲/۹). همچنین، برخی دیگر از فقها، مسلمان بودن حاضن را شرط دانسته و برای اثبات این حکم به اجماع و عدم اختلاف فقها استناد کرده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۲ ه.ق، ۳۷۲/۲).

ج) لزوم دفع ضرر احتمالی: سپردن مسئولیت نگهداری کودک به فرد فاقد صلاحیت، از نظر عقلی جایز نیست. در برخی موارد، حاضن به دلیل شرایط خاص خود، مانند اعتیاد، توانایی انجام این مسئولیت خطیر را ندارد؛ زیرا وی با اقدامات غیرعقلایی خویش، موجبات ورود ضرر به کودک را فراهم می‌آورد. از این رو، فقیهان اسلامی، قدرت بر نگهداری طفل را از شرایط حضانت دانسته‌اند (انصاری، ۱۴۲۹ ه.ق، ۳۴۴/۱). حتی ممکن است علت سلب حضانت وی، فقدان عقل و حواس ظاهری هنگام مصرف مواد مخدر باشد (انصاری، ۱۴۲۹ ه.ق، ۳۶۱/۱). بدیهی است واگذاری مسئولیت نگهداری به چنین شخصی، عقلاً جایز نیست. این حکم، مبتنی بر آیات قرآن کریم (ر.ک.، بقره: ۲۸۶) و روایات اهل بیت علیهم‌السلام، از جمله حدیث رفع، است (صدوق، ۱۳۳۷، ۴۱۷/۲).

ممکن است سلب حضانت به دلیل عجز و ناتوانی حاضن، مانند ابتلا به بیماری مزمن، باشد. (شربینی، ۱۴۲۱ ه.ق، ۴۵۶/۳؛ دردیر، بی‌تا، ۵۲۸/۲؛ ابن قدامه، بی‌تا، ۲۷۹/۹) حتی ممکن است حاضن از توانایی جسمی برخوردار باشد، اما به دلیل پذیرش مسئولیت دیگر، مانند ازدواج، حضانت وی زائل شده و این حق قابل بازگشت نباشد (ابن ادریس، ۱۴۱۰ ه.ق؛ قرطبی، ۱۴۰۸ ه.ق، ۲۶۰/۱۲؛ حصکفی، ۱۴۲۳ ه.ق)؛ زیرا پذیرش مسئولیت نگهداری طفل با حقوق همسر تزامنی داشته و حق زوجیت، به دلیل اولویت، مقدم می‌شود (طاهری نیا، ۱۳۸۳). دلیل عمده این حکم، دفع ضرر از کودک و تضمین سلامت اوست. شمول این قاعده، موارد احتمال و خوف ضرر را نیز در بر می‌گیرد (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۳، ۴۳۹/۱). بنابراین، براساس دیدگاه عقلی، دفع خطر محتمل لازم است (خراسانی، ۱۴۰۹ ه.ق، ۳۵۴/۲). حکم یادشده با ظاهر نصوص و فتاوی فقها نیز هم‌خوانی دارد (شاهرودی، ۱۴۱۷ ه.ق، ۳۸۲/۲؛ حلی، ۱۴۰۷ ه.ق، ۴۲۹/۳).

د) فقدان صلاحیت حاضن: یکی دیگر از ادله قائلان به منع حضانت، فقدان صلاحیت لازم برای سرپرستی است. بدیهی است سپردن چنین مسئولیتی به فردی که مرتکب یکی از موانع حضانت شده است، خلاف مصلحت کودک بوده و با حقوق وی سازگار نیست. از این رو، فرد مزبور در برخی موارد، مانند کفر، به منزله میت تلقی شده و حق هیچ‌گونه تصرفی ندارد و مسئولیت نگهداری کودک به جد پدری تفویض می‌شود. این حکم با مقتضای حضانت و حق اولویت جد پدری سازگار است (طوسی، ۱۳۸۷ ه.ق، ۴۳/۶). برخی فقیهان اسلامی، حکم یادشده در موضوع کفر را به فسق سرپرست نیز تسری داده‌اند. دلیل ایشان، عدم منفعت کودک و بی‌اعتمادی به شخص فاسق است (عاملی، ۱۴۱۳ ه.ق، ۴۲۴/۸؛ ابن قدامه، بی‌تا، ۲۹۷/۹؛ ابن شاس، ۱۴۲۳ ه.ق، ۳۱۹/۲). این دیدگاه به برخی از فقهای اهل سنت نیز نسبت داده شده است. حنفیه ضمن تصریح به عدم اعتماد به شخص فاسق، به دو مصداق سرقت و اشتغال به مشاغل پست اشاره کرده‌اند (جزیری، ۱۴۲۴ ه.ق، ۵۹۷/۴). حنابله دلیل آن را عدم وثوق به انجام تکالیف و رسیدن ضرر به طفل دانسته‌اند (ابن قدامه، بی‌تا، ۲۹۷/۹) و برخی دیگر نیز عدم امانت‌داری وی را دلیل منع حضانت دانسته و افراد فاسق، شراب‌خوار و مشهور به زنا را نیز مشمول این حکم قرار داده‌اند (مغنیه، ۱۴۲۱ ه.ق، ۷۱۲/۴). شافعیه نیز در ابتدا قائل به عدم صلاحیت شخص فاسق شده و دلیل آن را عدم انجام صحیح وظایف سرپرستی دانسته‌اند (شافعی، ۱۴۲۱ ه.ق، ۴۵۵/۳).

دوم) تحلیل و بررسی دیدگاه قائلین به عدم جواز ارزیابی کودک

الف) سلب حضانت مادر به دلیل اجماع فقها: تمسک به اتفاق نظر فقها برای سلب حضانت مادر، به دلایل زیر قابل پذیرش نیست؛ زیرا اولاً، اجماع مورد استناد، مدرکی است. از این رو، برای سلب حضانت مادر در فرض مزبور به روایت ولید بن مسلم

استناد شده است. ولید بن مسلم از اوزاعی، از عمرو بن شعیب، روایتی را از پیامبر اسلام (ص) با این مضمون نقل کرده است: «زنی که فرزند خود را شیر میدهد و دامانش، نگهبان اوست درحالی که پدر طفل، این زن را طلاق داده و در صدد جدا نمودن فرزند از مادر است، چه کسی حق سرپرستی دارد؟». حضرت در پاسخ چنین فرمود: «أَنْتِ أَحَقُّ بِهِ مَا لَمْ تَنْكِحِي؛ زن تا زمانی که ازدواج نکرده باشد، نسبت به مرد در حضانت طفل حق اولویت دارد» (ابی داود، بی تا، ۲/۲۸۳). اول اینکه این روایت از نظر سندی حسن است. دوم اینکه، استناد مزبور با دیدگاه برخی فقهای امامیه ناسازگار بوده و با ادعای اجماع سازگاری ندارد. از این رو، برخی فقهای امامیه ضمن اشکال در انتساب این دیدگاه، آن را مخالف روایات متعدد دانسته اند. مؤید این مطلب آن است که معاصران شیخ طوسی در فتاوی خود به این روایت استناد نکرده اند (حلی، ۱۴۱۳ ه.ق. ب، ۷/۳۰۸). ب) اسقاط حق حضانت مادر با ازدواج: این دیدگاه به دلایل زیر پذیرفتنی نیست؛ زیرا اول اینکه این مسئله مورد پذیرش همه فقهای اسلامی نیست بلکه اکثریت فقها نظر مخالف آن را پذیرفته و قائل به بازگشت حضانت در طلاق باین و در طلاق رجعی پس از انقضای عده شده اند (حلی، ۱۴۰۸ ه.ق، ۲/۲۹۱). بدیهی است زوجه در طلاق رجعی در حکم همسر بوده و احکام زوجیت نسبت به او استمرار دارد (نجفی، بی تا، ۳۱/۲۸۹). دوم اینکه، علت اصلی سلب حضانت مادر، ازدواج وی است و با زوال این علت بر اثر طلاق، دلیلی برای محرومیت او از حضانت وجود ندارد. از این رو، شافعیه با استناد به زوال سبب تزویج، معتقد به بازگشت این حق به مادر شده اند (ماوردی، ۱۴۱۹ ه.ق، ۱۱/۵۱۰). این حکم مورد تأیید حنابله نیز قرار گرفته است (ابن قدامه، بی تا، ۹/۳۰۷).

ج) اخذ مفهوم «ولایت» در حضانت: قائلان به دیدگاه جواز ارزیابی وضعیت کودک در صدور حکم سلب حضانت، با استناد به سیره عقلا (سبزواری، ۱۴۱۳ ه.ق، ۷/۳۲۷)، حضانت را از شئون ولایت دانسته و جنون را مخل سرپرستی تلقی نکرده اند (نجفی، بی تا، ۳۱/۲۸۳).

استدلال مزبور به دلایلی قابل مناقشه است که عبارتند از: نخست اینکه دلیل اصلی عدم اشتراط عقل در حضانت شخص مجنون معلوم نیست و احتمال دارد این مطلب از بداهت آن ناشی شده باشد. دوم اینکه تفویض سرپرستی کودک به یکی از والدین، به دلیل وجود شرایط لازم برای حضانت است و واگذاری این مسئولیت به ولی شخص مجنون نیازمند دلیل خاص است (روحانی، ۱۴۱۲ ه.ق، ۲۲/۳۰۷)؛ زیرا ادله جواز این امر اختصاص به حقوق مالی دارد (زنجانی، ۱۴۱۹ ه.ق، ۲۵/۷۹۶۶) و شامل حضانت نمی شود. سوم اینکه، استناد به بنای عقلا، با توجه به تردید در احراز استمرار این سیره تا زمان ائمه معصومین علیهم السلام، صحیح نیست. افزون بر این، محققین علم اصول برای اعتبار چنین سیره ای وجوه مختلفی بیان کرده اند (عراقی، ۱۴۱۷ ه.ق، ۳/۳۳؛ نائینی، ۱۴۰۶ ه.ق، ۳/۱۹۳). بر فرض تحقق چنین سیره ای نیز، با وجود دیدگاه مخالف، منع شارع از آن کشف می شود.

۲-۳. بیان دیدگاه حقوقی در مورد ارزیابی وضعیت کودک در سلب حضانت

مطابق ماده ۱۱۶۸ قانون مدنی، حضانت طفل هم حق و هم تکلیف ابوبین است؛ بدین معنا که از سویی، نوعی اقتدار و اولویت قانونی برای والدین در نگهداری و تربیت طفل ایجاد می کند و از سوی دیگر، آنان را از طریق ابزارهای قانونی ملزم به انجام این وظایف می سازد، اما در صورت بروز خطر برای سلامت جسمانی کودک، حضانت آنان سلب می شود. در اینجا این پرسش مطرح است که آیا موارد مذکور در ذیل ماده ۱۱۷۳ قانون مدنی سبب سقوط حق حضانت می شود یا اینکه صرفاً مانع بوده و پس از رفع مانع، صلاحیت شخص بازمی گردد؟ قانونگذار نسبت به این پرسش سکوت کرده و نظر مشخصی ارائه نداده و فقط در این مقرر به مصادیق عدم مواظبت یا انحطاط اخلاقی اشاره کرده است. بنابراین، دادگاه می تواند در صورت به خطر افتادن سلامت جسمی یا روحی طفل، حضانت را از پدر یا مادر سلب کرده و آن را به دیگری یا شخص ثالث واگذار کند. مبنای این حکم، رعایت مصلحت طفل است (صفایی و امامی، ۱۳۹۵) تا از ورود آسیب به کودک جلوگیری شود.

این موضوع مورد تأکید قانون‌گذار قرار گرفته و در قانون حمایت خانواده به رعایت آن در تمامی تصمیمات دادگاه‌ها تصریح کرده است. از آنجا که ماده ۱۱۷۳ قانون مدنی، کلی و قابل برداشت‌های مختلف است، قانون‌گذار برای حمایت بیشتر از کودکان تحت حضانت، این ماده را اصلاح و مصادیق آن را تصریح نمود (اصلاحی ۱۱ آبان ۱۳۷۶). افزون بر این، عبارت «موارد ذیل از مصادیق...» در ذیل این ماده، دلالت بر تمثیلی بودن موارد مزبور دارد؛ بدین معنا که ممکن است دادگاه حکم این ماده را به موارد مشابه نیز تسری دهد. در صورت تحقق برخی مصادیق مانند جنون، حضانت ساقط شده و نگهداری طفل بر عهده شخص دیگری خواهد بود (ماده ۱۱۷۰ قانون مدنی). در برخی موارد دیگر نیز با رفع مانع، شخص می‌تواند به وظایف خود ادامه دهد. در چنین مواردی، بررسی میزان تأثیر مانع حضانت بر وضعیت طفل توسط دادگاه ضروری است (کاتوزیان، ۱۳۷۱، ۱۶۳/۲). برخی از مصادیقی که نیازمند ارزیابی دادگاه است عبارت‌اند از: ناتوانی در نگهداری طفل، ابتلا به بیماری‌های ساری، انحطاط اخلاقی و اعمال خشونت خارج از حد متعارف (کاتوزیان، ۱۳۷۱، ۱۶۰/۲). با وجود تصریح قانون‌گذار، آرای متناقضی در برخی محاکم قضایی صادر شده است که با مواد قانونی هم‌خوانی ندارد. برای رعایت اختصار، فقط به یک نمونه از مصادیق مذکور در ماده ۱۱۷۳ قانون مدنی اشاره می‌شود: براساس این ماده، صلاحیت سرپرست در اثر اشتباه به فساد زائل می‌شود، اما مفاد این حکم در دادنامه شماره «۹۳۰۹۹۷۰۲۲۲۶۰۰۷۱۲» شعبه هفتم دادگاه خانواده شهریار رعایت نشده است. در این دادنامه، حضانت مادر به دلیل ارتکاب رابطه نامشروع سلب شده و حتی در مرحله تجدیدنظرخواهی نیز ایراد ماهوی یا شکلی نسبت به رأی، وارد ندانسته شده است. براساس این رأی، ارتکاب یک بار این جرم سبب سلب حضانت شده است؛ در حالی که قانون‌گذار از واژه «اشتهار» استفاده کرده است و ظاهر این واژه دلالت بر تکرار رفتار دارد. در مقابل، برخی محاکم، آرای مغایر صادر کرده‌اند از جمله در دادنامه شماره «۹۶۸ - ۳۰/۷/۱۳۹۳» شعبه ۱۰۱ دادگاه عمومی قم، محکومیت کیفری مادر به دلیل رابطه نامشروع، مانع حق حضانت وی شناخته نشده است. ممکن است این تعارض در آرای قضایی از طریق مصلحت‌اندیشی دادگاه مرتفع شود؛ از این رو، دادگاه در صورت تشخیص مفسده در توافقات انجام شده، می‌تواند اقدامات لازم را مطابق مصلحت طفل انجام دهد (ماده ۴۱ قانون حمایت خانواده، مصوب ۱۳۹۱). با این حال، دیدگاه مزبور به دلیل نبود تعریف مشخص از مفهوم «مصلحت» و نیز تفاوت برداشت قضات در پرونده‌های مختلف، می‌تواند موجب صدور آرای متفاوت شود.

به نظر می‌رسد این تعارض با تلقی مصادیق مذکور در ماده ۱۱۷۳ قانون مدنی به عنوان «فرض قانونی» مرتفع شود. اصطلاح «فرض قانونی» به معنای «از پیش انگاشتن امری توسط قانون‌گذار» است. مقصود از «قانونی» آن است که این فرض در منابع حقوق، مانند قانون مدون یا رأی وحدت رویه، صراحتاً پیش‌بینی شده باشد (خالقی و همکاران، ۱۳۹۴). در این صورت، دادرس به صرف احراز تحقق یکی از مصادیق مقرر در این ماده، باید اقدام مقتضی را برای سلب حضانت اتخاذ کند؛ زیرا قانون‌گذار در ذیل این ماده، موارد مزبور را صریحاً از مصادیق عدم مواظبت یا انحطاط اخلاقی دانسته و آن را مشروط به بررسی وضعیت کودک نکرده است. در مقابل، اگر مقصود قانون‌گذار از این موارد، اماره قانونی باشد، باید از طریق قرائن قانونی این مقصود را بیان می‌کرد. افزون بر این، تفسیر مقرر بر مبنای اماره قانونی و وابسته کردن آن به ارزیابی وضعیت طفل، زمینه صدور آرای متعارض را فراهم کرده و مشکل موجود را برطرف نخواهد کرد.

نتیجه‌گیری

با بررسی ادله دو دیدگاه درباره ارزیابی وضعیت کودک در سلب حضانت طفل، مشخص شد که دلیل اصلی تعارض آرای قضایی، ابهام موجود در ماده ۱۱۷۳ قانون مدنی و عدم تصریح قانون‌گذار نسبت به امکان ارزیابی وضعیت کودک است. فقهای مسلمان در کتب و آثار فقهی خویش به دو دیدگاه اشاره کرده‌اند و هر یک برای اثبات مدعای خود به ادله مختلفی استناد کرده‌اند.

دیدگاه قائلان به عدم جواز ارزیابی وضعیت کودک در سلب حضانت، از استحکام بیشتری در تأمین مصالح کودک برخوردار است؛ ضمن آنکه می‌تواند از بروز دیدگاه‌های متفاوت میان دادرسان جلوگیری کند. به نظر می‌رسد راهکار رفع تعارض و جلوگیری از تشتت آرای قضایی، تلقی مصادیق این مقرر به عنوان «فرض قانونی» است. در این صورت، به محض تحقق یکی از موارد مصرح در این مقرر، صلاحیت حاضن سلب شده و پرونده کودک برای تعیین سرپرست قانونی به مراجع ذی صلاح ارجاع می‌شود. براساس چنین فرضی، دادرس پرونده حق اعمال نظر شخصی در موضوع را نداشته، بلکه باید مطابق نظر قانون‌گذار تصمیم مقتضی اتخاذ کند. بدیهی است این مصادیق جنبه حصری نداشته، بلکه تمثیلی است (صفایی، ۱۳۹۵). در مقابل، اماره دانستن مصادیق این مقرر با عبارات صدر ماده سازگاری نداشته و نمی‌تواند از صدور آرای قضایی متفاوت جلوگیری کند. براین اساس، پیشنهاد می‌شود «قید فرض قانونی» این موارد به این مقرر، توسط قانون‌گذار ملحق شود تا از بروز اختلاف در آرای محاکم قضایی جلوگیری شود.

پیشنهادهای پژوهشی

با توجه به یافته‌های این پژوهش، پیشنهاد می‌شود:

با انجام پژوهش‌های فقهی و حقوقی، معیارهای تشخیص «عدم صلاحیت حاضن» و قلمرو مصادیق ماده ۱۱۷۳ قانون مدنی مورد بازنگری قرار گیرد تا زمینه ارائه معیارهای روشن‌تر برای تفسیر و اجرای این ماده فراهم شود.

پژوهشی مستقل با محوریت تحلیل آرای محاکم خانواده در خصوص سلب حضانت انجام شود تا عوامل مؤثر در اختلاف رویه قضایی و نحوه استناد دادگاه‌ها به «مصلحت کودک» و مصادیق ماده ۱۱۷۳ قانون مدنی تبیین شود.

آثار پذیرش هریک از دو نظریه «فرض قانونی» و «اماره قانونی» در خصوص مصادیق ماده ۱۱۷۳ قانون مدنی، از منظر فقه امامیه، حقوق موضوعه و رویه قضایی، در پژوهشی مستقل بررسی شود تا مبنای مناسب‌تری برای اصلاح قانون و ایجاد وحدت رویه قضایی ارائه شود.

با انجام مطالعات تطبیقی میان حقوق ایران و سایر نظام‌های حقوقی و نیز اسناد بین‌المللی مرتبط با حقوق کودک، راهکارهای تقنینی و قضایی مؤثر برای حمایت هرچه بیشتر از مصلحت کودک در دعاوی حضانت و سلب حضانت ارائه شود.

پژوهشی درباره شرایط و آثار اعاده حضانت پس از زوال عوامل سلب حضانت و معیارهای احراز بازگشت صلاحیت حاضن انجام شود تا خلأهای موجود در قوانین و رویه قضایی در این زمینه شناسایی و برطرف گردد.

ملاحظات اخلاقی

پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسندگان تأکید می‌کنند که کلیه اصول اخلاقی در انجام و انتشار این پژوهش رعایت شده است. این موضوع توسط تمامی نویسندگان تأیید شده است.

عدم سوء رفتار علمی

مواردی مانند جعل داده‌ها، تحریف نتایج، سرقت ادبی و هرگونه رفتار غیراخلاقی دیگر در این پژوهش به‌طور جدی پرهیز شده است.

مشارکت نویسندگان

تمامی نویسندگان به‌صورت مساوی در طراحی پژوهش، نگارش مقاله و ویرایش نسخه‌های نهایی مشارکت داشته‌اند.

تعارض منافع

نویسندگان عدم وجود تعارض منافع (Conflict of Interest) را در ارتباط با این پژوهش اعلام می‌کنند. به عبارت دیگر، هیچ‌گونه منافع مالی یا شخصی که بر نتایج تحقیق تأثیرگذار باشد، وجود نداشته است.

حامی مالی

این پژوهش بدون دریافت هرگونه حمایت مالی از سازمان‌های دولتی، تجاری یا غیرانتفاعی انجام شده است.

سپاسگزاری

نویسنده مقاله، از همه کسانی که ایشان را در نگارش مقاله حمایت علمی نمودند، تشکر می‌نماید.

منابع

- قرآن کریم (۱۳۸۰). مترجم: مکارم شیرازی، ناصر. قم: انتشارات دارالقرآن الکریم.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۴ ه.ق). من لا یحضره الفقیه. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- ابن شاس، عبدالله بن محمد (۱۴۲۳ ه.ق). عقد الجواهر الثمينة فی مذهب عالم المدینة. بیروت: دارالغرب الإسلامی.
- ابن قدامه، عبدالرحمن بن محمد (بی تا). المغنی. بی جا: دار الکتب العربی للنشر والتوزیع.
- ابن منظور، محمد (۱۴۱۴ ه.ق). لسان العرب. بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع.
- ابن نجیم، زین الدین (۱۴۱۸ ه.ق). البحر الرائق شرح کنز الدقائق. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- آبی، حسن بن ابی طالب (۱۴۱۷ ه.ق). کشف الرموز فی شرح مختصر النافع. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- امامی، سید حسن (بی تا). حقوق مدنی. تهران: انتشارات اسلامیة.
- انصاری، قدرت الله (۱۴۲۹ ه.ق). موسوعة أحكام الأطفال وأدلتها. قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (عج).
- انصاری، مرتضی (۱۴۱۰ ه.ق). المکاسب (المحشی). قم: مؤسسه مطبوعاتی دارالکتب.
- انصاری، مرتضی بن محمد (بی تا). قاعدة لاضرر والبد والصحة والقرعة. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- جزیری، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۲۴ ه.ق). الفقه على المذاهب الأربعة. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ ه.ق). وسائل الشیعة. قم: مؤسسه آل البيت (عج).
- حصکفی، محمد بن علی (۱۴۲۳ ه.ق). الدر المختار شرح تنویر الأبصار وجامع البحار. بی جا: دارالکتب العلمیة.
- حلی، احمد بن محمد (۱۴۰۷ ه.ق). المذهب البارع فی شرح المختصر النافع. قم: انتشارات اسلامی.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ ه.ق). قواعد الأحکام. قم: انتشارات اسلامی.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ ه.ق). ب. مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- حلی، نجم الدین، جعفر بن حسن (۱۴۰۸ ه.ق). شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- خالقی، ابوالفتح، و درودی، علی (۱۳۹۴). فرض قانونی علم و اطلاع نسبت به امور حکمی. فصلنامه حقوق اسلامی، ۱۲ (۴۶)، ۶۲-۸۴.
- خراسانی، محمدکاظم (۱۴۰۹ ه.ق). کفایة الأصول. قم: مؤسسه آل البيت (عج) لإحياء التراث.
- دردیر، ابوالبرکات (بی تا). الشرح الكبير. بی جا: دارالإحياء العربی.
- روحانی، سید صادق (۱۴۱۲ ه.ق). فقه الصادق (عج). قم: دارالکتب، مدرسة الإمام الصادق (عج).
- زنجانی، سید موسی (۱۴۱۹ ه.ق). کتاب النکاح. قم: مؤسسه پژوهشی رأی پرداز.
- سبحانی، جعفر (۱۴۱۶ ه.ق). نظام النکاح فی الشریعة الغراء. قم: مؤسسه امام صادق (عج).
- سبزواری، سید عبدالأعلى (۱۴۱۳ ه.ق). مذهب الأحکام. قم: دارالتفسیر.
- سبزواری، سید عبدالأعلى (بی تا). جامع الأحکام الشرعیة. قم: مؤسسه المنار.
- شافعی، أبوالحسین، یحیی بن أبی الخیر (۱۴۲۱ ه.ق). البیان فی مذهب الإمام الشافعی. جدة: دارالمنهاج.
- شافعی، أبوعبدالله، محمد بن إدريس (۱۳۷۰ ه.ق). مسند الإمام الشافعی. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- شربینی، محمد بن أحمد (۱۴۲۱ ه.ق). مغنی المحتاج إلى معرفة معانی ألفاظ المنهاج. بیروت: دارالکتب العلمیة.

- صدوق، محمد بن علی (۱۳۳۷). الخصال. تهران: نشر کتابچی.
- صفایی، سید حسین، و امامی، اسدالله (۱۳۹۵). مختصر حقوق خانواده. تهران: نشر میزان.
- طاهری نیا، احمد (۱۳۸۳). پژوهشی در حضانت کودک. کاوشی نو در فقه اسلامی، ۱۱ (۴۱)، ۸۵-۱۱۴.
- طباطبایی یزدی، سید محمدکاظم (۱۴۱۷ ه.ق). العروة الوثقی. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- طباطبایی، سید علی (۱۴۱۲ ه.ق). ریاض المسائل. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- طریحی، فخرالدین (۱۴۱۶ ه.ق). مجمع البحرین. تهران: کتاب فروشی مرتضوی.
- طوسی، ابوجعفر، محمد بن حسن (۱۳۸۷ ه.ق). المبسوط فی فقه الإمامیة. تهران: المكتبة المرتضویة.
- طوسی، ابوجعفر، محمد بن حسن (۱۴۰۷ ه.ق). الخلاف. قم: انتشارات اسلامی.
- عاملی، زین الدین بن علی (۱۴۱۳ ه.ق). مسالك الأفهام. قم: مؤسسه المعارف الإسلامية.
- عاملی، زین الدین بن علی (۱۴۲۷ ه.ق). الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة. قم: دارالتفسیر.
- عاملی، سید محمدحسین (۱۴۲۷ ه.ق). الزبدة الفقهیة فی شرح الروضة البهیة. قم: دارالفقه للطباعة والنشر.
- فاضل هندی، محمد (۱۴۱۶ ه.ق). كشف اللثام والإبهام عن قواعد الأحكام. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- قرطبی، محمد بن أحمد (۱۴۰۸ ه.ق). البیان والتحصیل والشرح لمسائل المستخرجة. بیروت: دارالغرب الإسلامی.
- کاتوزیان، ناصر (۱۳۷۱). دوره حقوق مدنی: خانواده. تهران: گنج دانش.
- کاتوزیان، ناصر (۱۳۸۷). دوره مقدماتی حقوق مدنی: خانواده. تهران: نشر میزان.
- کیدری، قطب الدین، محمد بن حسین (۱۴۱۶ ه.ق). إصباح الشیعة بمصباح الشریعة. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- ماوردی، أبوالحسن، علی بن محمد (۱۴۱۹ ه.ق). الحاوی الکبیر. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۰ ه.ق). فقه الإمام الصادق علیه السلام. قم: انتشارات انصاریان.
- مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۱ ه.ق). الفقه علی المذاهب الخمسة. بیروت: دارالتیاری.
- موسوی خمینی، سید روح الله (۱۳۷۱). تحریرالوسیله. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- نجفی، محمدحسن (بی تا). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- وجدانی فخر، قدرت الله (۱۴۲۶ ه.ق). الجواهر الفخریة فی شرح الروضة البهیة. قم: انتشارات سماء قلم.



Civil Liability of a Forced Guardian for the Marriage of a Minor with a Comparative Study in Iranian and French Law

Arezou Malekshah^{✉1}, Mostafa Harati², and Samira Harati Ghavi³

1. Corresponding Author, Department of Law, Islamic Azad University, South Tehran Branch, Tehran, Iran.

Email: a.malekshah@iau.ac.ir  0000-0001-5115-1587

2. Department of Private and International Law, Faculty of Literature and Humanities, University of Religions and Denominations, Qom, Iran.

Email: m.harati@urd.ac.ir  0000-0001-6954-8443

3. Department of Law, Faculty of Humanities, Shahr-e-Quds Azad University, Tehran, Iran.

Email: dr.samiraharati@iau.ac.ir  0009-0006-8701-9346

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 22 December 2025

Received in revised form 4

February 2026

Accepted 11 March 2026

Available online 4 April 2026

Keywords:

civil liability,
forced guardianship,
spiritual damage for the marriage
of a minor,
material damage for the marriage
of a minor,
child marriage,
Iranian law,
French law.

ABSTRACT

Objective: Early marriage, especially the marriage of a minor, is one of the most important challenges to children's rights, which has widespread consequences on the physical, mental, and social health of children. The present study aims to examine the foundations, conditions, and limits of civil liability of a forced guardian for the marriage of a minor and its comparative analysis in Iranian and French law.

Method: The present study, using a descriptive-analytical method and utilizing library resources, Imami jurisprudence texts, Iranian laws and regulations, French law, and doctrinal perspectives, has examined the jurisprudential and legal foundations of civil liability of a forced guardian and compared the two legal systems.

Results: The findings of the research show that in Iranian law, the forced guardian's right to marry a child is not absolute, and its legitimacy depends on respecting the child's interests and needs. In case of damage, civil liability can be established based on the rules of "La Zarar" and "Tasbib", Articles 1 and 7 of the Civil Liability Law and Article 7 of the Child and Adolescent Protection Law. On the other hand, French law, centered on the principle of "best interests of the child", prohibits the marriage of people under the age of eighteen, except in exceptional cases, and analyzes the responsibility of parents based on a protective approach and close to objective responsibility; in such a way that the burden of proving innocence is on the parents.

Conclusions: The research results show that the most important difference between the two legal systems is the basis of responsibility and the burden of proof. While in Iranian law it is the responsibility of the victim to prove the fault of the guardian, in French law it is the responsibility of the parents. Therefore, amending the internal regulations, strengthening the criteria for ascertaining expediency, increasing judicial and specialized supervision over child marriage, and predicting effective mechanisms for pursuing civil liability of a forced guardian can significantly improve the legal protection of children.

Cite this article: Malekshah, A., Harati, M., & Harati Ghavi, S. (2026). Civil Liability of a Forced Guardian for the Marriage of a Minor with a Comparative Study in Iranian and French Law. *The Islamic Journal of Women and the Family*, 14(1), 121- 143. <https://doi.org/10.22034/ijwf.2025.21794.2480>



© The Author(s). retain the copyright and full publishing rights.

DOI: <https://doi.org/10.22034/ijwf.2025.21794.2480>

Publisher: Al-Mustafa International University.

Introduction

The marriage of a minor is one of the controversial issues of family law, which in recent years, due to the expansion of child rights protection issues, has received the attention of jurists, jurists and international institutions more than in the past. In Iran's legal system, the right to marry a minor has been recognized within the limits of the legal provisions for a forced guardian, but the legitimacy of exercising this right is always bound to respect the child's interests and needs, and leaving this framework can provide the basis for the realization of the guardian's civil responsibility. Although Iranian laws, including Article 1041 of the Civil Code, Articles 1 and 7 of the Civil Liability Law, and Articles 3 and 7 of the Child and Adolescent Protection Law, have provided capacities for child protection, but in practice, due to the lack of clear criteria for ascertaining expediency, the weakness of specialized supervision, and the difficulty of proving fault and causation, effective protection of children faces challenges in many cases. On the other hand, French law, relying on the principle of "best interests of the child", has adopted a protective and preventive approach, and while prohibiting the principle of marriage for people under the age of eighteen, it has developed the responsibility of parents for harmful decisions towards the child, based on the protection of human personality, restorative justice and risk theory. In this system, the mere fact that the parents have the right to make decisions about the child makes them responsible for the effects of their decisions, and supporting the child is prioritized over the will or personal expediency of the parents.

From the perspective of Imami jurisprudence, although the principle of guardianship of the father and paternal grandfather over the minor is accepted, this guardianship is not considered an absolute right; rather, it is an obligation that must be applied within the framework of observing the jealousy and expediency of the owner. The jurisprudential rules of "La Zarar", "Tasbib" and "Itlaf" also require that when the guardian's decision causes harm to the child, the mere good faith or benevolent motive does not prevent the realization of the guarantee; unless the guardian's decision is based on the real interests of the child and compliance with legal and expert criteria.

Considering the extensive physical, psychological, educational, social, economic and family effects caused by child marriage, as well as the existing gaps in the field of civil liability of a forced guardian, this study tries to examine the juridical and legal foundations of civil liability of a forced guardian for the marriage of a minor in Iranian law and compare it with the French legal system and explain the existing capacities for more effective protection of children and compensation for damages caused by early marriage.

Method

The current research is applied in terms of purpose and descriptive-analytical in terms of method with a comparative approach. The research information has been collected using the library method and the study of jurisprudence, legal sources and related laws. Therefore, while

examining the foundations of Imami jurisprudence regarding the forced guardian, the rules of "La Zarar", "Tasbib", "Itlaf" and the requirement to respect the child's interests and needs, Iran's legal regulations, including the Civil Code, the Civil Liability Law and the Child and Adolescent Protection Law, have been analyzed. Also, to explain the comparative dimensions of the issue, French law regulations, especially the rules related to the civil responsibility of parents, the principle of protecting the best interests of the child, the theory of risk, restorative justice and the protective procedures of this legal system have been studied and compared with Iranian regulations. In the process of analysis, the effects and consequences of underage marriage in physical, psychological, social, educational, economic and family dimensions, the conditions for realizing civil liability of a forced guardian, the elements of responsibility including the act or omission of a harmful act, the entry of harm and the relationship of causation, the factors that mitigate responsibility and the methods of compensation, have been examined and analyzed based on jurisprudential sources, relevant laws, views of legal doctrine and comparative sources.

Results

The findings of the research showed that the civil liability of a forced guardian in the marriage of a minor, in Iranian law, is based on a set of jurisprudential and legal foundations, and the exercise of the guardian's discretion is considered legitimate only if it is accompanied by the child's true interests and needs. Based on this, whenever a forced guardian marries a minor without examining the child's physical, psychological, social and educational status or without using specialized evaluations, and this decision results in loss, the elements of his civil responsibility will be realized. Examining the sources of Imami jurisprudence also showed that the rules of "La Zarar", "Tasbib" and "Itlaf" as well as the condition of respecting the child's interests all indicate that any decision harmful to the child, even in the absence of malice, can be a guarantee. Examining the effects of child marriage showed that this phenomenon leaves wide consequences in physical, psychological, educational, social, economic and family dimensions. From a physical point of view, the early marriage of girls exposes them to many injuries caused by marital relations and early pregnancy; including rupture of genital organs, infectious infections, bleeding, anemia, pressure drop and even death due to childbirth. Also, according to the reports presented in the study, the probability of 10-14-year-old mothers dying during childbirth is several times that of adult women, and their babies are also more exposed to congenital abnormalities, low birth weight, and mortality (Meghdadi and Javadpour, 2017; Siabidi Kermanshahi & et al, 2020).

From a psychological point of view, the findings showed that children who enter into a joint life before reaching intellectual and emotional maturity lack the necessary preparation to accept the role of wife and mother, and as a result, they face injuries such as chronic anxiety, depression, identity disorder, disorders caused by psychological trauma, self-harm and even suicide;

especially when family violence or unkindness is added to their conditions (Farahmand & et al, 2020). In addition, early marriage in most cases leads to dropping out of school, deprivation of education, reduction of job opportunities and economic and social dependence of girls. Citing statistical findings, this study states that more than 70% of girls who are married before the age of 15 have abandoned their education forever (Yaqoubi Jouybari & et al, 2019).

Child marriage is often associated with social isolation, limited social participation, strong dependence on the spouse's family, exposure to domestic violence, marriage to men with a large age difference, early divorce, social anonymity, and deprivation of the opportunity to rebuild life (Sedgi & et al, 2023). The study considered these consequences as examples of moral damages and emphasized the ability to demand and compensate them by referring to Article 1 of the Civil Liability Law. The findings of the research also showed that in Iranian law, the realization of the civil liability of a forced guardian requires the meeting of three basic elements, i.e., harmful act or omission, the occurrence of harm, and the existence of a causal relationship between the guardian's behavior and the damage caused. Harmful actions can be in the form of trying to marry a child without examining the physical, mental and social status, ignoring the opinion of experts, or even abandoning the actions that are expected from a conventional guardian. Losses include material damages such as treatment costs, disability, dropping out of school, and deprivation of economic opportunities, and spiritual damages such as depression, anxiety, damage to human dignity, and disorder in personality development. The relationship of causality can also be verified by using specialized reports, experts' opinions, medical, psychological and educational records.

In examining the bases of responsibility, the investigations showed that in Imami jurisprudence, a forced guardianship is not an absolute right, but an obligation subject to compliance with the child's interests and needs. Imami jurists, including the author of *Jawahar*, have considered the legitimacy of guardianship to be dependent on the child's real interests, and some contemporary jurists have also accepted the possibility of removing the guardian from guardianship in case of excessiveness, extravagance or harmful decision (Najafi, 1404AH; Mousavi Khomeini, 2005). In addition, the jurisprudential rules of "La Zarar" and "If someone destroys, consumes, or uses another person's property without permission from the owner of the property, he/she is liable" strengthen the basis of a guardian's responsibility even in the assumption of lack of intent to harm.

In the field of Iran's subject law, the findings indicate that Articles 1 and 7 of the Civil Liability Law as well as Articles 3 and 7 of the Child and Adolescent Protection Law have provided a suitable capacity to establish the responsibility of a forced guardian in case of harm to a child. However, this research emphasizes that in practice, due to the lack of clear criteria for ascertaining expediency, the weakness of specialized supervision, and the difficulty of proving guilt and causality, the effective use of these legal capacities faces serious limitations.

In the comparative part, the present study showed that French law has adopted a different

approach to parental responsibility. In this system, the protection of the "best interests of the child" is the main focus of the regulations, and the main principle is the prohibition of marriage of people under the age of eighteen. Also, the responsibility of parents is based on the theory of risk and protection of the child's human personality rather than the theory of guilt. As a result, the occurrence of loss and its attribution to the decision of a person with legal authority is sufficient to fulfill the responsibility and the parents must prove their innocence. In addition, compensation methods in French law are not limited to financial compensation, but also include medical, educational, psychological and social support, and seek to restore the child's personality and dignity with a restorative justice approach.

Conclusions

The results of the research showed that the institution of forced guardianship in Iranian law, although based on the principles of Imami jurisprudence and legal regulations, has provided extensive powers for the father and paternal grandfather in the administration of the child's affairs, but these powers are not absolute and are always bound to comply with the child's real interests and needs. Therefore, whenever a forced guardian without observing the conventional criteria, without examining the physical, psychological, social and educational status of the child or without using the opinion of experts, marries a minor and this decision causes damage, his civil liability will be established based on the jurisprudential rules of "La Zarar", "Tasbib" and "Itlaf" as well as articles 1 and 7 of the Civil Liability Law and article 7 of the Child and Adolescent Protection Law.

The comparative study showed that although both Iranian and French legal systems consider child protection as one of their basic goals, they have fundamental differences in the way of realizing this goal. In Iranian law, the fulfillment of the responsibility of the forced guardian depends on proving the act or omission of the harmful act, the occurrence of loss, the relationship of causation and the establishment of fault, and the burden of proving these elements is on the victim or his legal representative; while in French law, relying on the principle of "best interests of the child" and the new foundations of civil responsibility, the principle is on the parents' responsibility, and they must prove their innocence and respect the child's true interest. Also, French law has provided a more effective mechanism to prevent child marriage and support its victims by prohibiting the principle of marriage for people under the age of eighteen, extensive supervision of judicial and protective institutions, the use of expert evaluations and the development of restorative compensation methods.

The findings of the research also showed that considering that the damages caused by underage marriage are not limited to physical injuries, compensation should not be limited to financial compensation, but should provide a supportive and restorative approach to restore physical and mental health, continue education, social support and return the child to the natural path of growth.

In sum, the studies conducted show that although Iranian law has appropriate legal and jurisprudential capacities for the establishment of civil liability of a forced guardian, the lack of clear criteria for determining expediency, the weakness of supervisory mechanisms, the lack of obligation to use specialized experts, and the difficulty of proving fault and causation have hindered the full use of these capacities. On the other hand, the experience of French law shows that the strengthening of judicial supervision, the development of the intervention of specialized institutions, practical attention to the principle of "best interests of the child" and the expansion of restorative compensation methods play an effective role in reducing the harm caused by child marriage and guaranteeing the rights of children. Therefore, revising the method of applying a forced guardianship, strengthening the criteria for ascertaining expediency, developing specialized supervision and effectively using the existing capacities in the Child and Adolescent Protection Law, can provide the basis for more efficient protection of children and better realization of civil but coercive responsibility in Iranian law.

Author Contributions

All authors participated equally in the design of the study, writing the article, and editing the final versions.

Data Availability Statement

Data are available from the authors upon request.

Acknowledgements

The authors express their gratitude to all people for their moral and scientific support of this research.

Ethical Considerations

The authors emphasize that all ethical principles have been observed in conducting and publishing this research. This has been confirmed by all authors. Cases such as falsification of data, distortion of results, plagiarism, and any other unethical behavior have been strictly avoided in this study.

Funding

This study was conducted without receiving any financial support from government, commercial, or non-profit organizations.

Conflict of Interest

The authors declare that there are no conflicts of interest in connection with this study. In other words, there were no financial or personal interests that could affect the results of the study.



مسئولیت مدنی ولی قهری در قبال نکاح صغیره با مطالعه تطبیقی در حقوق ایران و فرانسه

آرزو ملک‌شاه^۱، مصطفی هراتی^۲، و سمیرا هراتی قوی^۳

۱. نویسنده مسئول، استادیار گروه حقوق، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. رایانامه: a.malekshah@iau.ac.ir

۲. استادیار گروه حقوق خصوصی و بین الملل، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. رایانامه: m.harati@urd.ac.ir

۳. استادیار، گروه حقوق، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آزاد واحد شهر قدس، تهران، ایران. رایانامه: dr.samiraharati@iau.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	هدف: ازدواج در سنین پایین، به‌ویژه نکاح صغیره، از مهم‌ترین چالش‌های حقوق کودک است که پیامدهای گسترده‌ای بر سلامت جسمی، روانی و اجتماعی کودکان بر جای می‌گذارد. پژوهش حاضر با هدف بررسی مبانی، شرایط و حدود مسئولیت مدنی ولی قهری در نکاح صغیره و تحلیل تطبیقی آن در حقوق ایران و فرانسه انجام شد.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۰۱	روش پژوهش: پژوهش حاضر به روش توصیفی-تحلیلی و با بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای، متون فقه امامیه، قوانین و مقررات ایران، حقوق فرانسه و دیدگاه‌های دکترین، به بررسی مبانی فقهی و حقوقی مسئولیت مدنی ولی قهری و مقایسه دو نظام حقوقی پرداخته است.
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۱/۱۵	یافته‌ها: یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که در حقوق ایران، اختیار ولی قهری در تزویج طفل مطلق نبوده و مشروعیت آن به رعایت غبطه و مصلحت کودک وابسته است. در صورت ورود زیان، مسئولیت مدنی ولی براساس قواعد «لاضرر» و «تسبیب»، مواد ۱ و ۷ قانون مسئولیت مدنی و ماده ۷ قانون حمایت از اطفال و نوجوانان قابل استقرار است. در مقابل، حقوق فرانسه با محوریت اصل «منافع عالیّه کودک»، ازدواج افراد زیر هجده سال را جز در موارد استثنایی ممنوع دانسته و مسئولیت والدین را بر مبنای رویکردی حمایتی و نزدیک به مسئولیت عینی تحلیل می‌کند؛ به‌گونه‌ای که بار اثبات بی‌تقصیری بر عهده والدین قرار دارد.
کلیدواژه‌ها: مسئولیت مدنی، ولی قهری، خسارت معنوی نکاح صغیره، خسارت مادی نکاح صغیره، کودک همسری، حقوق ایران، حقوق فرانسه.	نتیجه‌گیری: نتایج پژوهش نشان می‌دهد که مهم‌ترین تفاوت دو نظام حقوقی در مبنای مسئولیت و بار اثبات آن است. درحالی‌که در حقوق ایران اثبات تقصیر ولی قهری بر عهده زیان‌دیده قرار دارد، در حقوق فرانسه اصل بر مسئولیت والدین است. ازاین‌رو، اصلاح مقررات داخلی، تقویت معیارهای احراز مصلحت، افزایش نظارت قضایی و تخصصی بر ازدواج کودکان و پیش‌بینی سازوکارهای مؤثر برای پیگیری مسئولیت مدنی ولی قهری، می‌تواند حمایت حقوقی از کودکان را به‌طور قابل توجهی ارتقا دهد.

استناد: ملک‌شاه، آرزو؛ هراتی، مصطفی؛ و هراتی قوی، سمیرا (۱۴۰۵). مسئولیت مدنی ولی قهری در قبال نکاح صغیره با مطالعه تطبیقی در حقوق ایران و فرانسه. *پژوهشنامه اسلامی زنان و خانواده*، ۱۴(۱)، ۱۳۱-۱۴۳. <https://doi.org/10.22034/ijwf.2025.21794.2480>



مقدمه

نهاد خانواده، سنگ بنای اساسی حیات اجتماعی، بستر اولیه شکل‌گیری شخصیت، هویت و سلامت روانی افراد در هر جامعه‌ای است. ازدواج، مهم‌ترین مرحله در تأسیس این نهاد به‌شمار می‌رود و تحقق آن، در گرو وجود آمادگی جسمی، فکری، عاطفی و اجتماعی طرفین است. با این حال، در بسیاری از جوامع، از جمله ایران، پدیده‌ای با عنوان «کودک‌همسری» یا به تعبیر حقوقی آن، «نکاح صغیره»، همچنان رواج دارد که برخلاف پیشرفت‌های حقوقی و اجتماعی، پیامدهای سنگینی بر زندگی فردی و جمعی کودکان، به‌ویژه دختران، بر جای می‌گذارد. در این میان، جایگاه ولی قهری که به موجب قوانین جاری، اختیار قانونی برای تزویج طفل را داراست. نقشی تعیین‌کننده و درعین حال محل تأمل دارد. پژوهش حاضر در پی یافتن پاسخ این پرسش است که آیا اگر تصمیم ولی قهری برای ازدواج کودک، منجر به ورود خسارت به کودک شود، از منظر حقوقی مسئول تلقی می‌شود؟ و در صورت اثبات مسئولیت، مبنای آن چیست و تحقق آن مستلزم چه شرایطی است؟ در نظام حقوقی ایران، مطابق مواد ۱۱۸۰ و ۱۱۸۱ قانون مدنی، پدر یا جد پدری در جایگاه ولی قهری، دارای اختیارات گسترده‌ای در اداره امور فرزند صغیر است؛ اختیاراتی که حوزه‌هایی چون مسائل مالی و غیرمالی - از جمله تزویج - را نیز در بر می‌گیرد، اما این اختیار، برخلاف ظاهر مطلق آن، مقید به رعایت «مصلحت» طفل است؛ به گونه‌ای که هرگونه تصمیمی که منجر به ضرر واقعی کودک شود، می‌تواند موجب مسئولیت مدنی ولی قهری گردد. بر این اساس، ماده ۷ قانون حمایت از اطفال و نوجوانان، هر فعل یا ترک فعلی را که سلامت جسمی، روانی یا امنیت کودک را به مخاطره اندازد، جرم محسوب کرده است. همچنین، ماده ۱ قانون مسئولیت مدنی تصریح دارد: «هر کس بدون مجوز قانونی عمداً یا در نتیجه بی‌احتیاطی به جان یا سلامتی یا مال یا آزادی یا حیثیت یا شهرت تجارتی یا به هر حق دیگری که به موجب قانون برای افراد ایجاد گردیده لطمه‌ای وارد نماید که موجب ضرر مادی یا معنوی دیگری شود، مسئول جبران خسارت ناشی از عمل خود می‌باشد». با تکیه بر این مبانی، چنانچه ولی قهری، با اتکا به اختیارات قانونی خود و بدون در نظر گرفتن مصالح واقعی کودک، اقدام به تزویج وی کند و این ازدواج منجر به آسیب‌های جسمی، روانی، تحصیلی یا اجتماعی شود، مسئولیت مدنی وی قابل طرح است. (کاتوزیان، ۱۳۷۸؛ صفایی و امامی، ۱۳۹۲). در سطح بین‌المللی نیز، اسنادی همچون کنوانسیون حقوق کودک (۱۹۸۹)، اعلامیه جهانی حقوق بشر (۱۹۴۸) و میثاق حقوق مدنی و سیاسی (۱۹۶۶)، ازدواج کودکان را در غیاب رضایت آگاهانه، سن قانونی و بلوغ عقلی، نقض جدی حقوق کودک دانسته‌اند. این اسناد، دولت‌ها را موظف به پیشگیری، حمایت و جبران خسارات ناشی از کودک‌همسری کرده‌اند. در این چارچوب، کنوانسیون حقوق کودک، هر فرد زیر ۱۸ سال را «کودک» می‌داند و بر ضرورت حمایت همه‌جانبه از رشد، آموزش و سلامت او تأکید دارد (یونیسف، ۲۰۰۷). در قانون مدنی فرانسه^۲ موارد ۱۴۴ تا ۱۴۸ نیز، ازدواج زیر سن قانونی، به‌طور مطلق ممنوع است و فقط در شرایط خاص و با مجوز قضایی امکان‌پذیر است؛ آن هم در صورتی که مصلحت و اهلیت قانونی کودک احراز شده باشد. در غیر این صورت، والدین ممکن است با پیامدهای مدنی و کیفری مواجه شوند.

از منظر فقه امامیه، اصل ولایت ولی قهری بر صغیر پذیرفته شده است، اما این ولایت مشروط به رعایت غبطه و مصلحت طفل است و در صورت احراز ضرر، دادگاه می‌تواند نسبت به عزل ولی اقدام نماید. (موسوی خمینی، ۱۳۸۴) بدین ترتیب، حتی در چارچوب فقهی نیز تصرفات ولی قهری زمانی مشروعیت دارد که منافع کودک را تأمین کند و در غیر این صورت، ضمان آور خواهد بود. بنابراین، مسئله اصلی این تحقیق، بررسی ابعاد و حدود مسئولیت مدنی ولی قهری در ازدواج‌های زود هنگام است. پرسش‌هایی نظیر این مطرح می‌شود: آیا این مسئولیت از نوع مستقیم است یا غیرمستقیم؟ آیا مسئولیت

1. UNICEF
2. Code civil

مدنی ولی قهری در نکاح صغیره بر مبنای تقصیر در تشخیص مصلحت استوار است یا در پرتو رویکردهای جدید حقوق تطبیقی، واجد ماهیتی عینی و مبتنی بر رابطه سببیت تلقی می‌شود؟ یا بدون ابتدا بر تقصیر، فقط بر وجود ضرر ناشی از نکاح مبتنی است؟ در پژوهش حاضر با رویکرد تطبیقی و تحلیلی، به این سؤالات پرداخته می‌شود و در نهایت، راهکارهایی برای اصلاح قوانین و تقویت حمایت از کودکان ارائه خواهد شد.

روش پژوهش

پژوهش حاضر از حیث هدف، کاربردی و از حیث روش، توصیفی-تحلیلی با رویکرد تطبیقی است. اطلاعات پژوهش با استفاده از روش کتابخانه‌ای و مطالعه منابع فقهی، حقوقی و قوانین مرتبط گردآوری شد. براین اساس، ضمن بررسی مبانی فقه امامیه درباره ولایت قهری، قواعد «لاضرر»، «تسبیب»، «اتلاف» و شرط رعایت غبطه و مصلحت طفل، مقررات حقوقی ایران از جمله قانون مدنی، قانون مسئولیت مدنی و قانون حمایت از اطفال و نوجوانان، تحلیل شد. همچنین، برای تبیین ابعاد تطبیقی موضوع، مقررات حقوق فرانسه، به ویژه قواعد مربوط به مسئولیت مدنی والدین، اصل حمایت از منافع عالی کودک، نظریه خطر، عدالت ترمیمی و رویه‌های حمایتی این نظام حقوقی مطالعه و با مقررات ایران مقایسه شد. در فرآیند تحلیل، آثار و پیامدهای نکاح صغیره در ابعاد جسمی، روانی، اجتماعی، آموزشی، اقتصادی و خانوادگی، شرایط تحقق مسئولیت مدنی ولی قهری، ارکان مسئولیت شامل فعل یا ترک فعل زیان بار، ورود ضرر و رابطه سببیت، عوامل رافع مسئولیت و شیوه‌های جبران خسارت، براساس منابع فقهی، قوانین موضوعه، دیدگاه‌های دکتربین حقوقی و منابع تطبیقی بررسی و تحلیل شد.

ادبیات موضوع و چارچوب نظری پژوهش

۱. مفهوم‌شناسی کودک، ولی قهری و نکاح صغیره

در شروع هر تحلیل حقوقی، به ویژه در مباحثی که با حقوق کودک و مسئولیت‌های والدین درهم تنیده است، ضروری است که مفاهیم بنیادینی چون «کودک»، «ولی قهری» و «نکاح صغیره» به دقت روشن شود. فهم دقیق این مفاهیم، نه تنها پیش نیاز ارزیابی حقوقی روابط و تعهدات ولی و طفل است، بلکه در تعیین قلمرو مسئولیت مدنی نیز نقشی کلیدی ایفا می‌کند. از منظر لغوی، واژه «کودک» به فردی اطلاق می‌شود که هنوز به سن رشد نرسیده است. در متون فقهی و حقوقی، کودک غالباً فاقد اهلیت کامل برای اداره امور خویش شناخته می‌شود. ابن منظور در *لسان العرب* لفظ «طفل» را به انسانی نابالغ، از زمان ولادت تا رسیدن به بلوغ، تعبیر کرده است (ابن منظور، ۱۴۱۴ ه.ق، ۴۱/۱۱). در متون فارسی نیز، فرهنگ دهخدا، کودک را معادل صغیر، بچه و خردسال دانسته است که هنوز به مرحله بلوغ نرسیده باشد (دهخدا، ۱۳۸۸، ۱۶۴۸۱/۱۱). در حقوق ایران، ماده ۱۲۱۰ قانون مدنی صراحت دارد که افراد نابالغ، محجور تلقی می‌شوند و از اعمال حقوقی مهم منع شده‌اند. باین حال، اختلاف در تعریف بلوغ، اعم از شرعی، عرفی، روانی یا قانونی، همواره محل چالش بوده است. در فقه امامیه، سن بلوغ شرعی برای دختران ۹ سال قمری و برای پسران ۱۵ سال قمری تعیین شده است، اما در اسناد بین‌المللی و نظام‌های حقوقی نوین، سن ۱۸ سال یک معیار پذیرفته شده برای تعیین وضعیت کودکی در نظر گرفته می‌شود (امراللهی‌نیا و همکاران، ۱۳۹۹). «ولایت قهری» مفهومی ویژه در حقوق مدنی ایران است که بر مبنای آن، پدر یا جد پدری، بدون نیاز به حکم دادگاه، به صورت قانونی عهده‌دار سرپرستی، اداره اموال و امور غیرمالی طفل می‌شود. این نهاد، با هدف حمایت از کودک در شرایطی که قادر به تصمیم‌گیری مستقل نیست، بنا شده است. باین حال، این ولایت، اختیاری مطلق نیست، بلکه مقید به رعایت غبطه و مصلحت کودک است. در فقه امامیه نیز تأکید شده است که اعمال ولی باید در جهت منافع واقعی طفل باشد. از سوی دیگر، باید بر این نکته نیز تأکید شود که در این زمینه، دیدگاهی وجود دارد که فقط عدم وجود مفسده را

ملاک می‌داند و احراز منفعت را شرط لازم تلقی نمی‌کند. در هر دو دیدگاه مذکور، در صورت تخطی از این اصل، امکان عزل ولی وجود دارد. امام خمینی رحمته‌الله در تحریرالوسیله تصریح می‌کند که ولی فقط در صورتی حق تصمیم‌گیری درباره سرنوشت کودک را دارد که مصلحت وی محرز باشد و در غیر این صورت، دخالت قضایی ضروری خواهد بود (موسوی خمینی، ۱۳۸۴). یکی از حقوق‌دانان معاصر نیز در تفسیر دقیق این نهاد، تأکید دارد که ولایت قهری، در اصل، تعهدی برای حفظ منافع طفل است، نه ابزاری برای تحمیل اراده شخصی ولی (کاتوزیان، ۱۳۷۲، ۲/۲۲۵).

«نکاح صغیره» یا آنچه در ادبیات اجتماعی با عنوان «کودک همسری» شناخته می‌شود، به ازدواج دختری اشاره دارد که هنوز به سن قانونی یا بلوغ فکری و عاطفی لازم برای ورود به زندگی زناشویی نرسیده است. البته چنین حکمی در مورد پسر نیز جاری است. در برخی منابع فقهی، در صورت احراز مصلحت، ازدواج نابالغ با اذن ولی مجاز شمرده شده است؛ اما قانون‌گذار ایرانی، با اصلاح ماده ۱۰۴۱ قانون مدنی در سال ۱۳۸۱، ازدواج دختران زیر ۱۳ سال و پسران زیر ۱۵ سال را فقط در صورت صدور مجوز دادگاه و احراز مصلحت از سوی آن معتبر دانسته است. باین وجود، در عمل، تشخیص مصلحت، اغلب تابع سلیق شخصی و سنت‌های فرهنگی است و کمتر از معیارهای علمی و کارشناسی پیروی می‌کند. این مسئله، از نگاه منتقدان، خلأیی جدی در حمایت عملی از کودکان به‌شمار می‌رود (فخارزاده و همکاران، ۱۴۰۰). براساس داده‌های میدانی، کودک همسری با تبعات سنگینی مانند ترک تحصیل، محرومیت از بهداشت باروری، طلاق زودهنگام، خشونت خانگی و فقر درهم‌تنیده است و آسیب‌های آن فقط فردی یا خانوادگی نیست بلکه به بافت اجتماعی نیز تسری می‌یابد (فرهمند و همکاران، ۱۳۹۹؛ یعقوبی جویباری و همکاران، ۱۳۹۸). از این منظر، فهم دقیق سه مفهوم مذکور، مقدمه‌ای ضروری برای بررسی مسئولیت حقوقی ولی قهری در قبال ازدواج‌هایی است که آینده کودک را به مخاطره می‌اندازد.

۲. نظریه‌های مسئولیت مدنی و جایگاه آن در حقوق کودک

مسئولیت مدنی، یکی از ستون‌های بنیادین حقوق خصوصی به‌شمار می‌رود که هدف اصلی آن، جبران خسارات وارده به افراد و بازگرداندن تعادل مختل شده در روابط اجتماعی است. مطابق اصول پذیرفته شده در نظریه‌های کلاسیک و نوین مسئولیت، هر شخصی که به واسطه فعل، ترک فعل یا حتی سهل‌انگاری خود سبب ورود ضرر به دیگری شود، مکلف به جبران آن است. این قاعده کلی، در نظام حقوقی ایران، ریشه در آموزه‌های فقهی، چون قاعده لاضرر و نیز قانون مسئولیت مدنی مصوب ۱۳۳۹ دارد. در همین چارچوب، ولی قهری که به نمایندگی از طفل تصمیم‌گیری می‌کند، در صورتی که اقدام او برخلاف مصلحت کودک بوده و منجر به خسارت شود، مسئول شناخته می‌شود. در واقع، آنچه مبنای مسئولیت او را شکل می‌دهد، نه صرف اختیار قانونی، بلکه نحوه استفاده از این اختیار برای تأمین منافع واقعی طفل است. چنانچه ولی، بدون بررسی شرایط روانی، جسمی و اجتماعی کودک و فقط با اتکا به عرف، سنت یا منافع شخصی، او را به ازدواج وادارد، می‌توان این رفتار را مصداق تقصیر و بی‌احتیاطی در ایفای تکلیف دانست؛ امری که به‌وضوح در چارچوب ماده ۱ قانون مسئولیت مدنی قابل تحلیل است.

در نظام حقوقی فرانسه نیز، ساختار مسئولیت مدنی والدین دارای انسجام مفهومی و ضمانت اجرایی قوی است. مطابق مواد ۱۲۴۰ و ۱۲۴۲ قانون مدنی فرانسه، هرکس که موجب ورود زیان به دیگری شود، مکلف به جبران آن است. ماده ۱۲۴۲، به‌طور خاص، والدین را مسئول اعمال فرزندان تحت حضانت خود می‌داند؛ با این تفاوت که مسئولیت آنان نوعی «مسئولیت عینی» است، نه مبتنی بر اثبات تقصیر. این دیدگاه که با عنوان «نظریه خطر» شناخته می‌شود، در رویه دیوان تمیز فرانسه نیز مورد پذیرش قرار گرفته است. براساس رأی این دیوان در سال ۲۰۰۱، والدین در قبال فرزندان خردسال خود، حتی در نبود تقصیر مستقیم، پاسخ‌گو هستند و صرف وقوع زیان، اصل مسئولیت آنان را مفروض می‌دارد. در هر دو نظام حقوقی، تحقق مسئولیت مدنی منوط به احراز سه عنصر بنیادین است: نخست، وجود فعل یا ترک فعل

زیان بار؛ دوم، تحقق ضرر واقعی، اعم از مادی یا معنوی؛ و سوم، اثبات رابطه علیت میان فعل زیان بار و خسارت وارده. درباره کودک همسری، فعل زیان بار در قالب تصمیم ولی برای تزویج نابهنگام طفل جلوه می‌کند؛ ضرر نیز ممکن است در اشکال گوناگون، مانند آسیب جسمی، روانی، آموزشی یا اجتماعی، نمود یابد و رابطه سببیت میان این تصمیم و آثار سوء آن در بسیاری از موارد، از طریق نظر کارشناسی، قابل تحلیل و احراز خواهد بود. چنانکه در برخی موارد، ولی، بدون انجام ارزیابی دقیق یا اخذ نظر تخصصی، تصمیمی می‌گیرد که پیامد آن اختلال عمیق در روند رشد کودک است و همین بی‌مبالاتی، مصداقی روشن از تقصیر است (حسین‌آبادی، ۱۳۸۵).

در نظام حقوقی ایران، افزون بر مبانی قانونی، ماده ۷ قانون حمایت از اطفال و نوجوانان نیز تأکید دارد که هر رفتاری که سلامت جسمی یا روانی کودک را در معرض خطر قرار دهد، مستوجب پیگرد قانونی است. بنابراین، اگر ولی قهری با تصمیم خود سلامت یا آینده کودک را دچار خدشه کند، نه تنها مسئول مدنی دارد، بلکه در مواردی قابل تعقیب کیفری نیز خواهد بود. از منظر نظریه‌های نوین مسئولیت، به‌ویژه «نظریه خطر»، هرگاه فردی در موقعیتی قرار گیرد که به موجب آن، قدرت و اختیار بر دیگری دارد، در قبال نتایج تصمیم‌های خود مسئول شناخته می‌شود، حتی در فقدان تقصیر. این تحلیل، در مورد حقوق کودک، به‌ویژه در مسئله نکاح صغیره از اهمیت مضاعفی برخوردار است. کودک، به دلیل عدم اهلیت حقوقی، قادر به دفاع از منافع خود نیست و تصمیم‌های اساسی زندگی او به دست ولی یا نظام حمایت قضایی اتخاذ می‌شود. در چنین وضعیتی، اگر ولی از این اختیار به درستی استفاده نکند یا در تشخیص مصلحت طفل دچار غفلت شود، مسئولیت او اجتناب‌ناپذیر خواهد بود؛ مسئولیتی که صرف داشتن نیت خیر، نمی‌تواند مانع تحقق آن شود. البته، اگر شرایط احسان فراهم باشد، می‌تواند رافع مسئولیت باشد. (کاتوزیان، ۱۳۷۸؛ صفایی و امامی، ۱۳۹۲)

۳. آثار و مصادیق خسارات ناشی از نکاح صغیره

ازدواج در سنین پایین، به‌ویژه در دوره‌ای که کودک هنوز به رشد کامل جسمی، روانی و اجتماعی نرسیده است، پدیده‌ای با پیامدهای چندبعدی و گاه غیرقابل جبران است. در میان انواع کودک همسری، نکاح صغیره - یعنی ازدواج دختری نابالغ با تصمیم ولی قهری - از شدیدترین مصادیق نقض حقوق کودک به‌شمار می‌رود. این نوع ازدواج نه تنها حق رشد طبیعی، آموزش و سلامت جسمانی کودک را به مخاطره می‌اندازد، بلکه آسیب‌هایی ماندگار بر بنیان خانواده، ساختار اجتماعی و توسعه انسانی جامعه وارد می‌کند. فهم گستره و عمق این پیامدها، شرط لازم برای تحلیل مسئولیت مدنی ولی قهری در نظام حقوقی ایران و دیگر نظام‌های حقوقی، مانند فرانسه، است؛ زیرا تحقق مسئولیت، مستلزم احراز وقوع ضرر و امکان انتساب آن به رفتار ولی است.

۳-۱. آثار و آسیب‌های جسمی، بهداشتی و روانی

نخستین و محسوس‌ترین پیامد ازدواج زود هنگام، آثار جسمی آن است؛ به‌ویژه هنگامی که کودک پیش از رسیدن به بلوغ فیزیکی، وارد رابطه زناشویی می‌شود. پژوهش‌های پزشکی و اجتماعی متعدد نشان داده‌اند که دختران کم‌سن، در مواجهه با بار فیزیولوژیک ازدواج و بارداری، دچار صدمات بدنی جدی می‌شوند؛ از جمله پارگی اندام‌های تناسلی، عفونت‌های واگیردار، خون‌ریزی‌های مکرر، افت فشار، کم‌خونی شدید و در مواردی، مرگ ناشی از زایمان. سازمان جهانی بهداشت گزارش داده است که احتمال مرگ مادران ۱۰ تا ۱۴ ساله در هنگام زایمان، پنج برابر زنان بالغ است. افزون بر آن، بسیاری از این دختران، به دلیل ترس، شرم یا ناآگاهی، از مراجعه به پزشک و دریافت خدمات درمانی خودداری می‌کنند؛ امری که سبب تشدید و مزمن شدن عوارض جسمی می‌شود. طبق گزارش‌های منتشرشده در ایران، مادران نوجوان نسبت به سایر زنان، نه تنها با خطر ناباروری یا سقط مواجه‌اند، بلکه نوزادان آنان نیز با احتمال بالای ناهنجاری‌های مادرزادی، وزن کم هنگام

تولد و مرگ و میر در دوره نوزادی روبه‌رو هستند. (مقدادی و جوادپور، ۱۳۹۶؛ سیاه‌بیدی کرمانشاهی و همکاران، ۱۳۹۹) از منظر حقوقی، اقدام ولی قهری به تزویج صغیره، بدون بررسی وضعیت جسمی کودک و در غیاب ارزیابی پزشکی، مصداق بارز تقصیر در مراقبت و حفظ سلامت است؛ زیرا طبق ماده ۷ قانون حمایت از اطفال و نوجوانان، هر رفتاری که سلامت کودک را به مخاطره بیفکند، جرم تلقی می‌شود و در صورت وقوع ضرر، مبنای مسئولیت مدنی نیز خواهد بود. ابعاد روان‌شناختی کودک همسری، گرچه کم‌تر ملموس است، اما به مراتب عمیق‌تر و ماندگارتر از آسیب‌های جسمی است. کودکانی که در سنین پایین وارد زندگی مشترک می‌شوند، فاقد آمادگی هیجانی، شناختی و اجتماعی برای ایفای نقش‌های همسر و مادر هستند. بسیاری از این دختران دچار اضطراب مزمن، افسردگی، اختلالات هویت و در مواردی، اختلالات ناشی از آسیب روانی می‌شوند. برخی حتی دست به خودزنی یا خودکشی می‌زنند؛ به‌ویژه زمانی که در محیط خانواده نیز مورد بی‌مهری یا خشونت قرار گیرند. (فرهمند و همکاران، ۱۳۹۹) از نظر آموزشی، ازدواج در کودکی اغلب به ترک تحصیل منجر می‌شود. این موضوع نه تنها حق آموزش کودک را که در ماده ۳ قانون حمایت از اطفال تصریح شده است نقض می‌کند، بلکه فرصت‌های شغلی، اقتصادی و اجتماعی او را در آینده محدود می‌سازد. بررسی‌های آماری نشان داده‌اند که بیش از ۷۰ درصد دخترانی که در سن زیر ۱۵ سال ازدواج کرده‌اند، تحصیل خود را برای همیشه رها کرده‌اند (یعقوبی جویباری و همکاران، ۱۳۹۸). از منظر اجتماعی نیز، کودک همسری موجب انزوا، حذف از مشارکت اجتماعی و وابستگی شدید دختر به همسر و خانواده او می‌شود. در بسیاری از موارد، این دختران، همسر دوم یا همسر فردی بسیار بزرگ‌تر از خود شده و به جای تجربه طبیعی نوجوانی، با خشونت خانگی، کنترل شدید و فقدان حق انتخاب مواجه می‌شوند. این وضعیت، گاه به طلاق زودهنگام و بی‌هویتی اجتماعی می‌انجامد (صدقی و همکاران، ۱۴۰۲). چنین پیامدهایی، از منظر حقوقی، نه تنها در زمره خسارات معنوی قرار می‌گیرند، بلکه به استناد ماده ۱ قانون مسئولیت مدنی، قابل مطالبه و جبران نیز هستند؛ زیرا فقدان آموزش، امنیت روانی و امکان رشد طبیعی، از جمله حقوق بنیادین کودک است که هرگاه با تصمیم ولی مخدوش شود، مسئولیت مدنی وی محقق خواهد شد.

۳-۲. آثار اقتصادی، حقوقی و خانوادگی

ازدواج در سنین پایین، موجب خروج زودهنگام کودک از چرخه تحصیل، مهارت‌آموزی و اشتغال می‌شود؛ در نتیجه، نیروی انسانی مولد کشور را کاهش می‌دهد. از سوی دیگر، هزینه‌های ناشی از درمان، حمایت اجتماعی، مراقبت‌های روانی و بازتوانی قربانیان کودک همسری، بار مالی سنگینی بر دوش دولت و نظام خدمات اجتماعی تحمیل می‌کند. به بیان دیگر، تصمیم ولی قهری برای ازدواج کودک، فقط یک انتخاب فردی یا خانوادگی نیست، بلکه دارای آثار بیرونی و هزینه‌های اجتماعی گسترده است. از دیدگاه حقوقی، این اقدام ولی، نقض تکلیف مراقبتی و تربیتی به‌شمار می‌رود. طبق ماده ۷ قانون حمایت از اطفال و نوجوانان، هرگونه فعل یا ترک فعلی که سلامت، امنیت یا رشد کودک را در معرض خطر قرار دهد، مستوجب پیگرد قانونی است و در صورت ورود زیان، مرتکب مکلف به جبران خسارت خواهد بود. براین اساس هرگاه ولی قهری با تصمیم به نکاح صغیره، موجبات ورود خسارت به کودک را فراهم آورد، مسئولیت جبران زیان‌های ناشی از آن بر عهده وی خواهد بود. این خسارات می‌تواند شامل دیه، هزینه درمان، غرامت روانی و حتی ازکارافتادگی کودک باشد. در مواردی که پیامدهای ازدواج زودهنگام، منجر به طلاق، خشونت خانوادگی یا افسردگی مزمن شود و رابطه سببیت میان این خسارات و تصمیم ولی احراز شود، مسئولیت مدنی وی براساس قواعد تسبیب و ماده ۱ قانون مسئولیت مدنی قابل استقرار خواهد بود؛ زیرا مطابق قاعده فقهی «من تسبب فی ضرر غیره فهو له ضامن»، حسن‌نیت ولی، به‌تنهایی، مانع از تحقق ضمان نخواهد بود (کاتوزیان، ۱۳۷۸؛ حسین‌آبادی، ۱۳۸۵).

باید توجه داشت که بسیاری از ازدواج‌های زودهنگام، به طلاق‌های زودهنگام نیز می‌انجامد و این امر، کودک را با

بحران‌های جدیدی چون طرد اجتماعی، بی‌سپناری، بیوگی در نوجوانی و فقدان امکان ازدواج مجدد مواجه می‌کند. در این موارد، قصور ولی قهری در تصمیم‌گیری آگاهانه و آینده‌نگر، مبنای کامل مسئولیت مدنی تلقی می‌شود؛ چراکه ولی، مطابق فقه و قانون، موظف به پیش‌بینی پیامدهای اقدام خود و انتخاب مسیر کم‌خطر برای رشد و زندگی کودک بوده است. (صفایی، ۱۳۸۷)

۴. مبانی و ساختار مسئولیت مدنی ولی قهری در حقوق ایران

مسئولیت مدنی ولی قهری در قبال صغیره‌ای که بر اثر ازدواج زودهنگام متضرر شده است، در نظام حقوقی ایران مبتنی بر تلفیقی از سه منبع اصلی قابل تحلیل است: اصول و قواعد فقه امامیه، مواد قانونی عام و خاص، و نظریه‌های پذیرفته‌شده در دکتترین حقوق مدنی. هرچند نهاد ولایت قهری، با هدف حمایت از منافع کودک پیش‌بینی شده است، این اختیار مطلق نبوده و اعمال آن منوط به رعایت غبطه و مصلحت طفل است. از این رو، هرگاه ولی قهری از حدود این اختیار فراتر رود و تصمیم او موجب ورود زیان به کودک شود، مسئولیت مدنی وی قابل تحقق خواهد بود.

۴-۱. مبانی فقهی و قانونی مسئولیت ولی قهری

در فقه امامیه، ولایت پدر و جد پدری بر طفل از اصول پذیرفته‌شده و مستند به نصوص و اجماع است، اما این ولایت مطلق نیست و مشروط به رعایت غبطه و مصلحت مولی‌علیه است. بنابراین، ولی در صورتی مجاز به تصمیم‌گیری برای طفل است که بتواند نشان دهد تصمیم او تأمین‌کننده منافع واقعی کودک است. فقهای برجسته‌ای همچون صاحب جواهر بر این نکته تأکید دارند که مشروعیت اعمال ولایت، در گرو رعایت مصالح کودک است و در صورت فقدان این شرط، ولایت مشروعیت خود را از دست می‌دهد. (نجفی، ۱۴۰۴ ه.ق) یکی از فقهای معاصر نیز به صراحت بیان می‌دارد که اگر ولی در اداره امور طفل مرتکب افراط، تفریط یا تصمیمی مضر به حال کودک شود، قاضی می‌تواند او را از ولایت عزل نماید (موسوی خمینی، ۱۳۸۴). این موضع، در عمل، به معنای پذیرش مسئولیت حقوقی ولی در صورت سوءاستفاده از اختیارات قانونی یا غفلت در اجرای آن است. همچنین، قواعد فقهی اتلاف و تسبیب که به طور عام درباره ضمان وارد آمده‌اند، در مورد تصمیمات ولی نیز جاری است؛ بدین معنا که هرگاه فعل ولی سبب ورود ضرر شود، حتی بدون قصد سوء، مسئولیت جبران بر عهده او خواهد بود.

در نظام حقوقی ایران، مواد متعددی به صورت مستقیم یا غیرمستقیم به امکان تحقق مسئولیت مدنی ولی قهری اشاره دارند. ماده ۱ قانون مسئولیت مدنی، اصل کلی مسئولیت مبتنی بر تقصیر را پایه‌گذاری می‌کند. بر این اساس، اگر ولی قهری، بدون بررسی دقیق و رعایت مصلحت، اقدام به تزویج کودک نماید و این تصمیم منتهی به ضرر شود، مسئولیت مدنی او قابل استناد خواهد بود. ماده ۷ همین قانون نیز ناظر بر مسئولیت ولی در قبال فعل طفل محجور است و مقرر می‌دارد که سرپرستان قانونی، چنانچه در نگهداری یا مواظبت از محجوران مرتکب تقصیر شوند، نسبت به خسارات ناشی از افعال آنان مسئول خواهند بود. بنابراین، می‌توان استنباط کرد که در صورت ترک مراقبت متعارف از کودک، مسئولیت به طور مستقیم متوجه ولی خواهد بود. علاوه بر آن، قانون حمایت از اطفال و نوجوانان مصوب ۱۳۹۹، گامی مؤثر برای تقویت مبانی مسئولیت ولی قهری برداشته است. ماده ۳ این قانون، حقوقی چون امنیت، سلامت، آموزش و رشد متوازن را برای کودک تضمین می‌کند و ماده ۷ آن، هر فعل یا ترک فعلی را که این حقوق را در معرض تهدید قرار دهد، مشمول ضمانت اجرای کیفری می‌داند. بنابراین، ولی قهری که با تصمیم خود سلامت یا رشد کودک را به خطر اندازد، هم از نظر کیفری و هم از حیث مدنی، در معرض مسئولیت قرار دارد.

در فقه امامیه، مسئولیت ولی قهری در ازدواج صغیره، فقط از احکام قانونی بر نمی‌خیزد، بلکه مبتنی بر مبانی فقهی است

که نهاد ولایت را از حق مطلق به تکلیف مشروط تبدیل می‌کند. مهم‌ترین این مبانی، قواعد لاضرر، تسبیب و شرط رعایت غبطه و مصلحت طفل است. قاعده لاضرر اقتضا دارد که هر تصمیمی، اگر در ظاهر مشروع باشد، در صورت ایجاد زیان بر دیگری، واجد ضمان باشد. بنابراین، هرگاه تصمیم ولی در نکاح کودک موجب صدمه جسمی، روانی یا حیثیتی شود، از حیث فقهی منشأ مسئولیت قهری است. براساس قاعده تسبیب و اتلاف نیز، هر کس سبب ورود ضرر به دیگری شود، ضامن شناخته می‌شود و این حکم در مورد ولی که مقدمات ازدواج زیان‌بار را فراهم کرده است نیز جاری است، حتی اگر قصد سوء نداشته باشد. همچنین شرط رعایت غبطه و مصلحت، از ارکان ولایت قهری است و هرگاه ولی از چارچوب مصلحت واقعی مولی علیه تجاوز کند، ولایت او نافذ نبوده و در صورت ورود آسیب، ضامن خواهد بود. بدین ترتیب، مبانی فقهی مسئولیت ولی قهری در نکاح صغیره بر نفی ضرر، تسبیب در زیان و سقوط مصلحت مبتنی است که مستند قانونی آن در مواد ۱ و ۷ قانون مسئولیت مدنی و ماده ۷ قانون حمایت از اطفال و نوجوانان انعکاس یافته و پیوندی میان مبانی فقه امامیه و اصول مسئولیت مدنی برقرار می‌سازد.

۴-۲. تحول دیدگاه دکتترین حقوقی از نظریه تقصیر تا مبانی نوین مسئولیت مدنی

در ادبیات حقوقی ایران، برخی حقوقدانان، ضمن پذیرش اختیارات ولی قهری، بر لزوم تقیید آن به رعایت مصلحت کودک تأکید کرده‌اند. ایشان در الزام‌های خارج از قرارداد تصریح می‌کنند که ولی، همانند هر نماینده‌ای، موظف است از اختیارات خود در چارچوب غبطه طفل استفاده کند و در صورت تصمیم‌گیری برخلاف مصلحت، مکلف به جبران خسارات خواهد بود. (کاتوزیان، ۱۳۷۸) همچنین، ایشان در آثار دیگر خود یادآور می‌شود که تعهد ولی از نوع «تعهد به وسیله» است؛ بدین معنا که باید تلاش متعارف و متناسب برای حفظ سلامت و منافع کودک انجام دهد. در صورتیکه این تلاش صورت نگیرد و کودک متضرر شود، مسئولیت وی قطعی خواهد بود (کاتوزیان، ۱۳۷۲، ۲/۲۲۵). همین دیدگاه در آثار نویسندگانی چون صفایی و امامی نیز انعکاس یافته است. آنان بر این باورند که اگرچه قانون، اختیاراتی برای ولی قائل شده است، این اختیارات در چارچوب رعایت مصلحت طفل مشروعیت دارد و هرگونه استفاده ابزاری یا ناآگاهانه از آن، قابل پیگرد حقوقی است (صفایی و امامی، ۱۳۹۲).

در حقوق فرانسه، مفهوم مسئولیت مدنی در قلمرو ازدواج زود هنگام کودک، در چارچوبی عمیق‌تر از نظریه کلاسیک تقصیر و بر مبنای فلسفه حمایتی از شخص انسانی بازتفسیر شده است. مبنای این بازتفسیر، اصل بنیادی ترمیم کامل زیان است که ریشه در اندیشه عدالت توزیعی و اخلاق مراقبت دارد و مقصود آن، حذف تمامی آثار زیان‌بار تصمیم نامشروع و بازگرداندن زیان دیده به وضعیتی است که گویی هیچ لطمه‌ای بر کرامت و حقوق او وارد نشده باشد. در نظام قضایی فرانسه، ولی یا والد، به صرف برخورداری از قدرت تصمیم‌گیری درباره سرنوشت کودک، در موضعی عینی از مسئولیت قرار می‌گیرد؛ زیرا این رابطه، درون‌مایه‌ای از سلطه دارد و هر قدرتی که امکان آسیب‌رسانی به دیگری را در خود متضمن باشد، باید با ضمان حقوقی همراه گردد. از این زاویه، ازدواج کودک، ولو با نیت خیرخواهانه ولی، مصداق بارز سوءاستفاده از سلطه ولایی به‌شمار می‌رود؛ زیرا ولی در مقام تصمیم‌گیری، از اختیار خود به گونه‌ای استفاده کرده است که نتیجه آن، نقض مصلحت عالیه و منافع بنیادین کودک بوده است. (استارک^۱، ۱۳۳۹) بدین ترتیب، در حقوق فرانسه، مبنای مسئولیت والدین نه صرف تقصیر در تشخیص مصلحت، بلکه وجود وضعیت خطرناک تصمیم و امکان میسر شدن ضرر از طریق قدرت قانونی آنان است؛ در نتیجه، قانون‌گذار و قاضی، اثبات تقصیر را شرط لازم نمی‌دانند و در مقام حمایت از طفل، مسئولیت را مفروض تلقی می‌کنند، مگر آنکه والدین بتوانند بی‌تقصیری و احراز مصلحت واقعی را اثبات نمایند. این موضع حقوقی، ریشه در گرایش‌های نوساز حقوق مدنی فرانسه دارد که از دهه‌های اخیر، مسئولیت را از مدار فردی و ذهنی تقصیر

به مدار عینی و اجتماعی خطر منتقل کرده و مفهوم جبران را از صرف غرامت مالی به بازسازی حیثیت انسانی و تعادل روانی فرد ارتقا داده است (مالوری و همکاران، ۲۰۲۲). در مقام اجرای جبران، دادگاه‌های فرانسه موظف‌اند تمامی ابعاد زیان را، اعم از جسمی، روانی، آموزشی، حیثیتی و اجتماعی، بررسی کنند تا نوع جبران متناسب با ماهیت خسارت تعیین شود. این جبران ممکن است در قالب غرامت نقدی، حمایت آموزشی یا درمانی، یا حتی الزام والدین به مشارکت در برنامه‌های تربیتی و مراقبتی تحقق یابد. فلسفه چنین رویکردی آن است که ازدواج زود هنگام کودک فقط یک فعل زیان بار نیست، بلکه نقض یک هنجار بنیادی است. از این رو، جبران خسارت باید واجد کارکرد اخلاقی و ترمیمی باشد؛ بدین معنا که هدف اصلی، نه پرداخت پول، بلکه اعاده شأن انسانی طفل و ترمیم رابطه اعتماد میان خانواده، جامعه و نظام قضایی است. این درک عمیق از مسئولیت مدنی، از حیث نظری نیز قابل انطباق با دکترین «مسئولیت انسان محور» است که در حقوق فرانسه، به تدریج، جایگزین مفهوم سنتی جبران مالی شده و براساس آن، محور تحلیل نه رفتار فاعل، بلکه مصالح قربانی و بازسازی تمامیت شخصی اوست. همین رویکرد است که جبران خسارت ناشی از نکاح صغیره را از محدوده قواعد فنی مسئولیت به قلمرو عدالت انسانی و اجتماعی ارتقا می‌دهد (دیوان تمییز فرانسه، ۱۹۷۷).

۴-۳. ارکان تحقق مسئولیت در حقوق ایران

در تحلیل نهایی، مسئولیت مدنی ولی قهری مستلزم تحقق سه رکن اساسی است که عبارت‌اند از: فعل یا ترک فعل زیان بار (مانند تزویج کودک بدون بررسی وضعیت جسمی، روانی و اجتماعی او)، وقوع ضرر (اعم از مادی، مانند هزینه‌های درمان، ازکارافتادگی و محرومیت از تحصیل؛ و معنوی، مانند افسردگی، انزوا و از بین رفتن کرامت انسانی)، و رابطه علیت، میان تصمیم ولی و خسارت وارده به کودک. حتی در مواردی که ولی حسن نیت دارد، چنانچه تصمیم او از منظر انسانی و کارشناسی متعارف غیرموجه تلقی شود و نتیجه آن، ورود خسارت باشد، مسئولیت مدنی او قابل استقرار است. در واقع، آنچه در تحقق این مسئولیت ملاک قرار می‌گیرد، نه قصد فاعل، بلکه نتیجه تصمیم و معیارهای عقلایی است (حسین‌آبادی، ۱۳۸۵). بدین ترتیب، می‌توان گفت که در نظام حقوقی ایران، برخلاف تصور، هیچ مصونیتی برای ولی قهری در برابر مسئولیت ناشی از اعمال ولایت وجود ندارد. قواعد عام و خاص قانونی، مبانی فقهی و تحلیل‌های دکترین، همگی بر این نکته دلالت دارند که در صورت ورود ضرر به کودک، ولی نه تنها از نظر اخلاقی، بلکه از منظر حقوقی نیز مسئول است و ملزم به جبران خسارت خواهد بود. همچنین، باید بر این نکته تأکید کرد که اگر مسئولیت ولی قهری بر مبنای تعهد به وسیله، نه تعهد به نتیجه، استوار باشد، عنصر تقصیر در رکن نخست، یعنی فعل یا ترک فعل زیان بار، مستتر است و در قالب رفتاری مغایر معیار مراقبت متعارف جلوه می‌کند. مسئولیت ولی قهری از آن رو محقق می‌شود که در انجام وظیفه سرپرستی، دقت لازم برای حفظ مصالح کودک را به کار نبسته باشد و تصمیم او با موازین عقلایی و کارشناسی سازگار نبوده است. بنابراین، تقصیر در اینجا به معنای کوتاهی در رعایت مصلحت واقعی مولی علیه و خروج از رفتار یک سرپرست آگاه، محتاط و مسئول است و هرگاه این معیار نقض شود، مسئولیت مدنی ولی تحقق می‌یابد، هرچند تصمیم وی با انگیزه خیرخواهانه بوده باشد. در نتیجه، ارکان سه‌گانه مسئولیت مدنی در نظام حقوقی ایران یعنی: فعل زیان بار، ضرر و رابطه علیت، با مفهوم تقصیر درون‌زا در فعل زیان بار تکمیل می‌شود. در حقوق فرانسه، اما ساختار مسئولیت مدنی والدین مبتنی بر نظریه خطر است و به موجب مواد ۱۲۴۰ و ۱۲۴۲ قانون مدنی، اصل بر مسئولیت والدین است و بی‌تقصیری آنان باید اثبات شود. در این نظام، وقوع ضرر و انتساب آن به شخص دارنده قدرت حقوقی برای تصمیم درباره کودک، خود برای تحقق مسئولیت کفایت می‌کند و تقصیر فقط نقش معاف‌کننده دارد. بنابراین، در نظام حقوقی ایران، تقصیر عنصر اثباتی مسئولیت ولی قهری

1. Malaurie, P., & et al

2. Cour de cassation, 2e civ., 19 février 1997, Bull. civ. II, n° 60

است، درحالی‌که در نظام حقوقی فرانسه، بی‌تقصیری شرط رافع مسئولیت محسوب می‌شود و همین تفاوت بنیادی، وجه تمایز دو نظام در تفسیر نظارت و ضمان ولی قهری به‌شمار می‌رود.

۴-۴. شیوه‌های جبران خسارت

در حقوق ایران، جبران خسارت ناشی از نکاح صغیره تابع اصول عام مسئولیت مدنی است و با وجود فقدان مقرر خاص، می‌توان از ترکیب مواد ۱ و ۲ قانون مسئولیت مدنی و نیز ماده ۷ قانون حمایت از اطفال و نوجوانان، نظامی چندوجهی برای جبران ضرر تصور کرد. نخست، جبران مادی، به معنای الزام ولی قهری به پرداخت غرامت مالی بابت خسارات جسمی، روانی و آموزشی طفل است. این خسارات می‌تواند شامل هزینه‌های درمان، بازتوانی، ازکارافتادگی، ترک تحصیل و محرومیت از فرصت‌های شغلی در آینده باشد. دادگاه، با توجه به اوضاع و احوال پرونده و نیازهای واقعی زیان‌دیده، می‌تواند ولی را به پرداخت قرامت یا افتتاح حساب امانی به نام طفل برای تأمین هزینه‌ها و حمایت‌های لازم محکوم کند. از آنجاکه پیامدهای ازدواج زود هنگام غالباً آثار معنوی و بلندمدتی دارد، ماده ۲ قانون مسئولیت مدنی به دادگاه اختیار می‌دهد که برای جبران خسارت معنوی، از جمله لطمه به کرامت، حیثیت، آرامش و سلامت روانی کودک، مبلغی متناسب تعیین کند. از منظر فقه امامیه نیز با تکیه بر قاعده «تسبیب» و اصل «لاضرر»، ولایت قهری تکلیفی در جهت حفظ غبطه و مصلحت طفل است و هرگاه اعمال این اختیار بر خلاف مصالح کودک و موجب ورود زیان شود، برای ولی ضمان به دنبال خواهد داشت. به‌گونه‌ای که ولی مکلف به اعاده وضع پیشین طفل یا پرداخت معادل مادی و معنوی آثار زیان‌بار خواهد بود. (مقدادی و جوادی‌پور، ۱۳۹۶) از سوی دیگر، نظام حقوقی ایران، با پذیرش مفهوم جبران ترمیمی یا حمایتی، به‌سوی عدالت ترمیمی گامی برداشته است. قانون حمایت از اطفال و نوجوانان به قاضی اختیار داده است علاوه بر صدور حکم مالی، ولی را به انجام اقدامات جبرانی غیرمالی، همچون تأمین هزینه تحصیل، تربیت، مشاوره روانی یا خدمات حمایتی، ملزم کند. این نوع جبران با فلسفه حمایتی مسئولیت مدنی در حوزه کودک سازگارتر است؛ زیرا زیان وارد بر کودک، فقط اقتصادی نیست، بلکه بر شخصیت و آینده او اثر می‌گذارد. از این منظر، جبران خسارت فقط به پرداخت وجه نقد محدود نمی‌شود، بلکه مستلزم بازسازی حیثیت انسانی و بازگرداندن طفل به مسیر رشد طبیعی است. بنابراین، می‌توان گفت که هرچند در حقوق ایران، جبران خسارت بیشتر براساس غرامت مالی استوار است، اما بسترهای قانونی و فقهی موجود، ظرفیت توسعه نهاد جبران ترکیبی را فراهم کرده است؛ نهادی که بتواند هم زیان مادی را ترمیم کند و هم آثار روانی و اجتماعی نکاح زود هنگام را التیام بخشد (امراللهی‌نیا و همکاران، ۱۳۹۹).

در نظام حقوقی فرانسه، اندیشه جبران خسارت در قلمرو ازدواج زود هنگام کودک، فقط به معنای بازپرداخت مالی زیان نیست، بلکه بیانگر بسط مفهوم عدالت ترمیمی در بستر حمایت از شخصیت انسانی طفل است. قانون‌گذار فرانسه، از رهگذر تحول تدریجی قواعد مسئولیت مدنی، والدین را نسبت به تصمیمات آسیب‌زا در قبال فرزندان، نه در مقام اشخاص آزاد، بلکه به‌عنوان عاملانی متعهد به مراقبت مستمر و رعایت منافع عالی کودک تصور می‌کند. از این منظر، هنگامی که تصمیم والد یا ولی منجر به ازدواج زیر سن قانونی شود، دادگاه، بدون نیاز به اثبات تقصیر آشکار، اصل را بر مسئولیت می‌نهد؛ زیرا فرض بر این است که چنین تصمیمی مغایر با تعهد مراقبتی و نظم عمومی حمایتی دولت نسبت به اطفال است. در نتیجه، جبران خسارت در این حوزه، مفهومی چندوجهی است که هم جنبه مالی و هم غیرمالی دارد. پرداخت غرامت نقدی در این نظام، فقط بخشی از پاسخ حقوقی است؛ زیرا دادرس موظف است ابعاد معنوی و روانی زیان را نیز در قالب تصمیمات ترمیمی لحاظ کند؛ از قبیل الزام والدین به پرداخت هزینه‌های درمان روحی، تأمین مشاوره تخصصی یا حمایت تحصیلی و اجتماعی از کودک. افزون‌براین، دادگاه‌ها در فرانسه، در مواجهه با موارد کودک همسری، جبران خسارت را فرآیندی مستمر تلقی می‌کنند، نه رویدادی یک‌باره؛ بدین معنا که نهادهای حمایتی موظف‌اند مسیر بازپروری و بازگشت

تدریجی قربانی به حیات اجتماعی را دنبال کنند تا اطمینان حاصل شود که آثار زیان بار ابتدایی به صورت پایدار زایل شده است. این شیوه، حقوق فرانسه را از نظام‌های صرفاً تقصیرمحور متمایز می‌سازد؛ زیرا تمرکز آن نه بر مجازات خطاکار، بلکه بر اعاده وضع انسانی و اجتماعی زیان دیده است. (فابر-مانیان^۱، ۲۰۲۱) به موازات این نگاه، جبران خسارت در پرونده‌های ازدواج زود هنگام در فرانسه، واجد بُعد بازدارنده نیز هست. دادگاه، با تصریح بر مسئولیت قطعی والدین، در صدد ارسال این پیام اجتماعی است که تصمیمات مرتبط با ازدواج کودک، صرف نظر از نیت خیرخواهانه یا عرف منطقه‌ای، نوعی انحراف از وظیفه مراقبتی به شمار می‌رود. در چنین نظامی، قاضی خود را فقط مجری قانون نمی‌داند، بلکه حافظ ارزش‌های بنیادین جامعه تلقی می‌کند و از این طریق، جبران خسارت را به ابزاری برای تثبیت اصل حمایت از کودک و پاسداری از کرامت او تبدیل می‌کند (گوتونوار و فولشیرون^۲، ۲۰۲۰). هم‌زمان، دولت با مداخله نهادهای خدمات اجتماعی و روانی، فرآیند جبران را از سطح رابطه دوجانبه زیان دیده و زیان‌رسان فراتر می‌برد و آن را به یک سازوکار نهادی تبدیل می‌کند که هدف نهایی آن، ترمیم جامع آسیب‌های جسمی، روانی و حیثیتی است. بنابراین، جبران خسارت در حقوق فرانسه فقط برای اعطای وجه نقد یا دلجویی رسمی به کار نمی‌رود، بلکه به منزله طرحی اجتماعی برای التیام تجربه نقض کرامت کودک و بازسازی انسجام زندگی او تلقی می‌شود. این جهت‌گیری انسان‌محور، در واقع، ترجمان عملی اصل مسئولیت جمعی جامعه نسبت به آسیب‌پذیرترین اعضای آن است؛ اصلی که نشان می‌دهد در نگاه حقوق فرانسه، عدالت در حوزه مسئولیت والدین، نه انتقام از خطا، بلکه احیای شأن انسان آسیب‌دیده است (گوتونوار و فولشیرون، ۲۰۲۰).

۵. تحلیل تطبیقی مسئولیت مدنی ولی قهری در نکاح صغیره در حقوق ایران و فرانسه

بررسی تطبیقی مسئولیت مدنی ولی قهری در ازدواج صغیره، میان نظام‌های حقوقی ایران و فرانسه، فرصت مناسبی برای تبیین تفاوت‌های ساختاری، نظری و اجرایی دو دیدگاه متفاوت درباره حقوق کودک و نهاد خانواده فراهم می‌آورد. در حالی که حقوق ایران، متأثر از آموزه‌های فقه امامیه، بر نهاد ولایت قهری استوار است و اختیار وسیعی را برای پدر یا جد پدری در تصمیم‌گیری درباره کودک قائل می‌شود، حقوق فرانسه، در چارچوب اصول سکولار و حقوق بشری، اصل را بر مداخله حداقلی والدین در اموری می‌گذارد که منافع عالی کودک را در معرض تهدید قرار دهد. تحلیل تطبیقی این دو نظام، نه تنها نقاط افتراق و اشتراک آن‌ها را آشکار می‌کند، بلکه می‌تواند بستری برای بازاندیشی در برخی مفاهیم اساسی در حقوق داخلی نیز فراهم آورد.

در نظام حقوقی فرانسه، قانون‌گذار با صراحت و قاطعیت، ازدواج افراد زیر ۱۸ سال را ممنوع اعلام کرده است. ماده ۱۴۴ قانون مدنی فرانسه مقرر می‌دارد: «هیچ زن یا مردی پیش از رسیدن به سن هجده سالگی نمی‌تواند ازدواج کند». این اصلاح که در سال ۲۰۰۶ و سپس در قالب قانون سال ۲۰۲۰ به روزرسانی شد، گامی اساسی برای تأمین برابری جنسیتی و حمایت مؤثر از کودکان تلقی می‌شود. تنها استثنای این قاعده، در مواردی محدود و با صدور مجوز رسمی از سوی دادگاه خانواده است که باید براساس دلایل موجه، احراز مصلحت واقعی کودک و بررسی وضعیت روانی و جسمی وی صادر شود. در مقابل، در نظام حقوقی ایران، ماده ۱۰۴۱ قانون مدنی، ازدواج دختران زیر ۱۳ سال و پسران زیر ۱۵ سال را منوط به اذن ولی و تأیید دادگاه صالح دانسته است. اگرچه در ظاهر، این ماده نشان از نوعی محدودیت دارد، اما در عمل، به دلیل فقدان معیارهای دقیق برای احراز مصلحت و ضعف نظارت قضایی، بستری برای استمرار پدیده کودک‌همسری فراهم شده است. در واقع، در ایران، برخلاف فرانسه، اصل بر صلاحیت ولی برای تزویج کودک است و نظارت دادگاه، جنبه‌ای صوری و محدود دارد (گرگی، ۱۳۸۴). در حقوق فرانسه، مسئولیت والدین در حوزه‌های مختلف، براساس اصل «حمایت از منافع عالی کودک» استوار است. ماده ۱۲۴۲ قانون مدنی فرانسه، مسئولیت والدین را نسبت به اعمال فرزندان خردسال خود که تحت حضانت آنان قرار

1. Fabre-Magnan, C.

2. Gouttenoire, An., & Fulchiron, H.

دارند، مفروض می‌داند، اما در موضوع ازدواج کودک - که برخلاف مورد پیش‌گفته، ناشی از تصمیم مستقیم والدین است - مسئولیت والدین نه غیرمستقیم، بلکه مستقیم تلقی می‌شود؛ زیرا ترک وظیفه در تشخیص مصلحت یا صدور رضایت آگاهانه، نوعی تقصیر حقوقی است. براین اساس، در صورت ورود آسیب به کودک ناشی از ازدواج زودهنگام، والدین باید در برابر دادگاه دلایل کافی برای اثبات رعایت مصلحت ارائه کنند (گوتنوار، ۲۰۱۶). افزون بر آن، کنوانسیون حقوق کودک که در فرانسه از جایگاه الزام‌آور برخوردار است، دولت را موظف کرده است که از هرگونه ازدواج بدون رضایت آزاد و آگاهانه کودک پیشگیری کند. چنانچه ازدواجی در سن زیر ۱۸ سال، بدون رضایت معتبر یا بدون احراز اهلیت کامل صورت پذیرد، مسئولیت والدین، هم از جنبه مدنی و هم، در مواردی، از حیث کیفری، محرز خواهد بود. به‌ویژه آنکه ماده ۲۲۷-۲۵ قانون جزایی فرانسه، برقراری رابطه جنسی با کودکان زیر ۱۵ سال را، حتی با رضایت صوری، جرم تلقی کرده و ازدواج نمی‌تواند توجیه‌کننده چنین عملی باشد. در نظام حقوقی ایران، تحقق مسئولیت مدنی ولی قهری، به سه عنصر اصلی منوط است: وقوع ضرر، ارتکاب فعل زیان‌بار و احراز رابطه سببیت؛ اما برخلاف فرانسه، اصل بر عدم مسئولیت است، مگر آنکه تقصیر ولی و ارتباط علی میان تصمیم او و ضرر وارده اثبات شود. به بیان دیگر، درحالی‌که در فرانسه، بار اثبات بی‌تقصیری بر عهده والدین است، در ایران، این وظیفه بر دوش کودک یا نماینده قانونی او قرار دارد. همین تفاوت در بار اثبات، یکی از عوامل تعیین‌کننده در کارآمدی حمایت از کودکان در دو نظام حقوقی به‌شمار می‌رود (حسین‌آبادی، ۱۳۸۵).

یکی از تفاوت‌های بارز میان دو نظام حقوقی ایران و فرانسه، در نقش و جایگاه نهادهای نظارتی و حمایتی آشکار می‌شود. در فرانسه، مجموعه‌ای از نهادها، نظیر دادگاه خانواده، دادرسای اطفال، شورای حمایت از کودک و مددکاران اجتماعی، از لحظه طرح درخواست ازدواج کودک وارد فرایند تصمیم‌گیری می‌شوند. این نهادها نه تنها می‌توانند مانع از صدور مجوز ازدواج شوند، بلکه پس از ازدواج نیز نظارت مستمر بر وضعیت کودک دارند. در مواردی که ازدواج به ضرر کودک انجام شده باشد، این نهادها اختیار دارند والدین را از حضانت سلب کرده و قیمومیت را به نهاد عمومی بسپارند (گوتنوار و فولشیرون، ۲۰۲۰). در مقابل، نظارت بر ازدواج کودکان در ایران، بیشتر به اختیار قاضی واگذار شده است و حضور نهادهای تخصصی، مانند سازمان بهزیستی، روان‌شناسان رسمی یا مددکاران خانواده، در فرایند صدور اجازه ازدواج الزامی نیست. همچنین، حتی در صورت ورود ضرر به کودک، اثبات مسئولیت ولی در دادگاه، به دلیل ضعف نهادهای کارشناسی و عدم انسجام رویه قضایی، با دشواری‌های جدی همراه است.

در جمع‌بندی تطبیقی می‌توان گفت که نظام حقوقی فرانسه، با اتخاذ رویکردی مبتنی بر پیشگیری، محدودسازی تصمیم‌گیری شخصی در حوزه حقوق کودک و پذیرش مسئولیت والدین به‌عنوان یک اصل مفروض، موفق به ایجاد ساختاری حمایتی و بازدارنده در برابر ازدواج‌های زودهنگام شده است. در مقابل، حقوق ایران، علی‌رغم پذیرش نظری مسئولیت ولی قهری، هنوز نتوانسته است بستر اجرایی مناسبی برای احقاق حقوق کودک فراهم کند. در فرانسه، ازدواج کودک در حکم استثناست و هرگونه تخطی از قاعده، تبعات حقوقی سنگینی برای والدین به همراه دارد؛ اما در ایران، ازدواج کودک همچنان ممکن و رایج است و تحقق مسئولیت ولی، نیازمند طی فرایندی پیچیده و دشوار برای اثبات تقصیر است. با وجود این، ظرفیت‌های فقهی و قانونی در حقوق ایران برای توسعه مسئولیت‌پذیری والدین وجود دارد؛ مشروط بر آنکه اصلاحات لازم در حوزه تقنین، قضا و سیاست‌گذاری اجتماعی اعمال شود.

۶. شرایط تحقق مسئولیت مدنی ولی قهری در نکاح صغیره و عوامل رافع آن

در نظام حقوقی ایران، مسئولیت مدنی، از جمله مسئولیت ناشی از تصمیمات ولی قهری در حوزه نکاح صغیره، زمانی محقق می‌شود که ارکان اساسی آن یعنی، ضرر، فعل زیان‌بار و رابطه علیت میان آن دو، به احراز شود. با وجود این، تحقق

مسئولیت در عمل، مستلزم بررسی دو پرسش اساسی است: نخست، چه شرایطی برای اثبات این مسئولیت باید فراهم شود؟ دوم، در چه مواردی ولی قهری می‌تواند از مسئولیت مدنی معاف شود؟

هیچ مسئولیت مدنی، بدون اثبات ضرر، قابل تحقق نیست. در موضوع نکاح صغیره، این ضرر ممکن است در اشکال متنوع و در حوزه‌های مختلف نمود یابد: از آسیب‌های جسمی، روانی، آموزشی و اجتماعی گرفته تا خسارات مادی و معنوی در بلندمدت. قانون مسئولیت مدنی ایران، هم ضرر مادی (مانند هزینه‌های درمان، ازکارافتادگی، ترک تحصیل و بیکاری) و هم ضرر معنوی (مانند افسردگی، اضطراب، بی‌هویتی و اختلال در رشد شخصیت) را به رسمیت شناخته است (مواد ۱ و ۲ قانون مسئولیت مدنی). در رویه قضایی ایران نیز، گرچه موارد نادری از طرح دعاوی مسئولیت مدنی ولی قهری در حوزه ازدواج صغیره دیده می‌شود، اما در برخی آرا، اصل قابلیت مطالبه خسارات ناشی از ازدواج زودهنگام پذیرفته شده است؛ مشروط بر آنکه شاکی بتواند اثبات کند که ضرر وارده، قابل انتساب به تصمیم ولی بوده است. (صادقی مقدم و همکاران، ۱۳۹۵) عنصر دوم، اثبات اقدام زیان‌بار ولی قهری است. در زمینه نکاح صغیره، این اقدام می‌تواند صورت‌های مختلفی داشته باشد؛ از جمله رضایت بر ازدواج کودک بدون بررسی‌های کارشناسی، چشم‌پوشی از سن واقعی رشد فکری و عاطفی کودک، یا اصرار بر ازدواج تحت فشار عرفی و اقتصادی. حتی سکوت ولی در برابر درخواست ازدواج کودک، در شرایطی که از پیامدهای آن آگاه بوده است، می‌تواند به عنوان ترک فعل زیان‌بار تحلیل شود (کاتوزیان، ۱۳۷۸). برخی از دادگاه‌ها، اقدام ولی در صدور رضایت‌نامه ازدواج برای دختران زیر ۱۳ سال، بدون ارائه دلایل علمی یا مستند به گواهی مشاوره تخصصی را مصداق تقصیر دانسته‌اند. این برداشت، براساس تحلیل عرفی از رفتار متعارف ولی آگاه و دلسوز است؛ بدین معنا که هر ولی متعارفی، در برابر تصمیمی با این درجه از اهمیت، باید از نظر کارشناسان حوزه سلامت روان، پزشکی و مددکاری استفاده کند. رابطه علیت، حلقه اتصال میان رفتار زیان‌بار و خسارت وارده است و در پرونده‌های مربوط به ازدواج صغیره، اثبات آن با چالش‌هایی جدی همراه است. دلیل این امر، تنوع عوامل تأثیرگذار در زندگی کودک است. باین حال، دادگاه می‌تواند از طریق گزارش‌های تخصصی، گواهی مشاوران، نظر کارشناسان روان‌شناسی کودک یا بررسی سوابق تحصیلی و بهداشتی، وجود چنین رابطه‌ای را استنباط کند. چنانچه احراز شود «اگر ازدواج زودهنگام رخ نمی‌داد»، کودک از آسیب‌های مزبور در امان می‌ماند، رابطه سببیت قابل اثبات خواهد بود. (صفایی، ۱۳۹۲) از حیث فقهی نیز، قاعده «تسبیب» ایجاب می‌کند که هرگاه شخصی مقدمه‌ای فراهم کند که به طور متعارف منجر به ضرر دیگری شود، در برابر نتیجه آن مسئول باشد؛ بنابراین، چنانچه ولی موجبات ازدواج کودک را فراهم کند و این ازدواج سبب بروز آسیب‌های جدی شود، ضمان بر عهده او خواهد بود، حتی اگر قصد اضرار نداشته باشد (نجفی، ۱۴۰۴ ه.ق، ۶۵/۴۳).

با وجود احراز ارکان سه‌گانه مسئولیت مدنی، در برخی موارد ولی قهری می‌تواند با استناد به دلایل موجه، از مسئولیت مدنی معاف شود. مهم‌ترین عوامل رافع مسئولیت عبارت‌اند از:

اول) احراز واقعی مصلحت کودک: هرگاه ولی بتواند اثبات کند که تصمیم به ازدواج براساس مصالح واقعی کودک یا توجه به شرایط خاص وی و با تأیید متخصصان انجام شده است، مسئولیت وی منتفی خواهد بود. در چنین فرضی، رفتار نه تنها مقصر تلقی نمی‌شود، بلکه سرپرستی مسئول و آگاه شناخته می‌شود.

دوم) قطع رابطه علیت بر اثر عوامل خارجی: ممکن است زیان وارده به کودک ناشی از عواملی مستقل از تصمیم ولی باشد؛ مانند بیماری زمینه‌ای، رفتار خشونت‌آمیز همسر یا مداخله اشخاص ثالث. در این صورت، اگر نقش ولی در تحقق ضرر، حاشیه‌ای و غیرمؤثر تشخیص داده شود، مسئولیت از او ساقط خواهد شد.

سوم) اذن یا تأیید دادگاه به صورت مستند: هرگاه ولی، با رعایت تمام مراحل قانونی و پس از اخذ نظر کارشناسان و دریافت مجوز از دادگاه، اقدام به ازدواج کودک کرده باشد، می‌توان ادعا کرد که تکلیف قانونی خود را انجام داده و تقصیری

بر او وارد نیست. البته این دفاع زمانی پذیرفته است که مجوزهای مذکور صوری نباشند و بر مبنای ارزیابی‌های واقعی صادر شده باشند. (فخارزاده، ۱۴۰۰)

در تحلیل نهایی، مرز میان تحقق مسئولیت و رفع آن، معیار تقصیر است. بدین معنا که باید محرز شود که آیا ولی قهری به مثابه یک سرپرست متعارف و آگاه، تمامی اقدامات لازم برای جلوگیری از ورود ضرر به کودک را به کار گرفته است؟ پاسخ به این پرسش، مستلزم ارزیابی مجموعه‌ای از عوامل از جمله معیارهای عرفی، نظر کارشناسان، الزامات قانونی و شرایط عینی کودک است. در بسیاری از نظام‌های حقوقی پیشرفته، از جمله فرانسه، این ارزیابی از طریق سازوکارهای تخصصی و نهادهای حمایتی انجام می‌شود و بی‌توجهی والدین به ارزیابی‌های کارشناسی مصداق تقصیر تلقی می‌شود. در ایران نیز، اگرچه چنین سازوکار نهادینه شده‌ای وجود ندارد، اما قانون حمایت از اطفال و نوجوانان ظرفیت‌های مناسبی برای توسعه این نگرش فراهم کرده است؛ به‌ویژه در تبصره‌های مواد ۷ و ۸ که بر مداخله قضایی و حمایت تخصصی تأکید دارند.

در تحلیل مسئولیت مدنی ولی قهری، توجه به فرضی خاص ضروری است که در آن، ولی با انگیزه احسان و خیرخواهی، اقدام به عملی نسبت به صغیر می‌کند، اما نتیجه این اقدام، برخلاف انتظار، به ورود ضرر به کودک می‌انجامد. از نظر فقهی و حقوقی، صرف انگیزه احسان سبب سقوط ضمان نمی‌شود، مگر آنکه عمل ولی مبتنی بر تشخیص مصلحت واقعی کودک و با رعایت معیارهای عقلایی، قانونی و کارشناسی اجماع شده باشد. قاعده «لاضرر» در فقه امامیه به روشنی بیان می‌کند که هیچ فعل مشروعی، هرچند با نیت خیر، نباید منجر به ورود زیان به دیگری شود. بنابراین، اگر احسان ولی از حدود متعارف خارج شود و از دید عرف و نظر کارشناسی فاقد مصلحت یا برخلاف مصالح واقعی کودک باشد، ضمان بر عهده او مستقر است. در مقابل، چنانچه ولی با رعایت کامل ضوابط قانونی و شرعی و براساس احراز مصلحت واقعی کودک اقدام کرده باشد، مسئولیتی متوجه او نخواهد بود؛ زیرا رکن تقصیر در رفتار او مفقود است و فعل، در حدود وظیفه مراقبت متعارف انجام شده است. نکته مهم دیگر، اختلاف در احراز مصلحت یا مفسده است. ممکن است ولی در مقام تشخیص، مصلحتی را احراز کند که همکاران، از جمله قاضی یا کارشناس، آن را کافی ندانند. در این موارد، باید میان اختلاف در تشخیص صادقانه و غفلت غیرعقلایی تفکیک قائل شد. اگر اختلاف ناشی از تفاوت در برداشت‌های علمی، کارشناسی یا ارزشی باشد، ضمان ساقط است، اما اگر ناشی از بی‌مبالاتی یا بی‌توجهی نسبت به معیارهای مسلم باشد، تقصیر محقق شده و مسئولیت مدنی ولی قهری استقرار می‌یابد. از منظر تطبیقی، در حقوق فرانسه نیز قصد احسان، دلیل معافیت از مسئولیت نیست و فقط در صورت اثبات رعایت کامل قواعد مراقبت و منفعت عالیه کودک، ولی می‌تواند از ضمان رهایی یابد. بدین‌سان، تفاوت در احراز مصلحت یا مفسده، نقش تعیین‌کننده‌ای در تفسیر تقصیر دارد و مرز میان احسان مشروع و احسان مضر را هم در فقه امامیه و هم در حقوق مدنی مشخص می‌کند.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف بررسی مبانی فقهی و حقوقی مسئولیت مدنی ولی قهری در نکاح صغیره در حقوق ایران و فرانسه انجام شد. بررسی‌های انجام شده نشان داد که در نظام حقوقی ایران، نهاد ولایت قهری با استناد به متون فقهی و قانونی، اختیارات گسترده‌ای در حوزه تصمیم‌گیری درباره کودک به پدر یا جد پدری واگذار کرده است، اما این اختیارات، در مواردی مانند نکاح زودهنگام، در صورت ورود ضرر به کودک، می‌تواند منشأ مسئولیت مدنی باشد. بررسی تطبیقی با حقوق فرانسه نشان می‌دهد که ساختار حمایتی آن کشور، با محوریت اصل «منافع عالی کودک»، محدودسازی مداخلات والدین، الزام به نظارت قضایی و پذیرش مسئولیت به عنوان اصل، الگویی پیشرفته‌تر و مؤثرتر برای پیشگیری از آسیب‌های ناشی از کودک‌همسری ارائه کرده است. در نظام حقوقی ایران، هرچند در ظاهر، مقرراتی همچون ماده ۱۰۴۱ قانون مدنی، مواد ۱

و ۷ قانون مسئولیت مدنی و مواد ۳ و ۷ قانون حمایت از اطفال و نوجوانان ظرفیت‌هایی برای محدودسازی تصمیم‌های غیرموجه ولی قهری ایجاد کرده‌اند، در عمل، به دلیل غلبه نگرش سنتی بر تفسیرهای قانونی و فقدان سازوکارهای نظارتی مؤثر، بهره‌گیری از این ظرفیت‌ها با محدودیت‌های جدی مواجه است. برای نمونه، در بسیاری از موارد، دادگاه‌ها بدون بررسی دقیق وضعیت کودک یا اخذ نظر کارشناسان تخصصی، مجوز ازدواج را صادر می‌کنند و در صورت ورود خسارت، اثبات رابطه سببیت و تقصیر ولی نیز بر عهده طفل یا نماینده قانونی او قرار می‌گیرد؛ امری که در عمل، مانعی جدی در مسیر حمایت از حقوق کودک به شمار می‌رود.

از منظر فقه امامیه، هرچند ولایت ولی قهری پذیرفته شده است، این ولایت مطلق و بی‌قید نیست. مشهور فقهای امامیه، از جمله صاحب جواهر و امام خمینی، تصریح کرده‌اند که مشروعیت ولایت، منوط به رعایت مصلحت واقعی کودک است و در صورت تخلف، حتی عزل ولی از سوی حاکم شرع نیز امکان‌پذیر خواهد بود. افزون بر این، قواعد فقهی «لاضرر»، «تسبیب» و «ضمان بالمباشرة» به روشنی دلالت دارند که ولی قهری نمی‌تواند از آثار زیان‌بار تصمیم خود مصون باشد، حتی اگر انگیزه اولیه وی خیرخواهانه بوده باشد. تحلیل تطبیقی حقوق ایران و فرانسه نشان داد که تفاوت در میزان مسئولیت‌پذیری ولی قهری، ناشی از اختلاف در ساختار حقوقی، جایگاه کودک در نظام تقنینی و بار اثبات مسئولیت است. درحالی‌که در فرانسه، مسئولیت والدین در فرض ورود ضرر، مفروض است و فقط با اثبات بی‌تقصیری از میان می‌رود، در ایران، این بار بر عهده طفل یا نماینده قانونی او قرار دارد که باید تقصیر ولی و رابطه سببیت را اثبات کند. افزون بر این، در فرانسه، نهادهای تخصصی و حمایتی از مرحله تصمیم‌گیری تا پس از ازدواج، به صورت فعال در تمام مراحل حضور دارند؛ درحالی‌که در ایران، این فرایند به صدور مجوز از سوی دادگاه و غالباً بدون بررسی کارشناسی محدود شده است.

براساس یافته‌های این پژوهش، به منظور تقویت ضمانت اجرای مسئولیت مدنی ولی قهری در حوزه نکاح صغیره و کاهش آسیب‌های ناشی از آن، اصلاح ساختار قانون‌گذاری و نظام اجرایی در چند محور ضروری به نظر می‌رسد که عبارتند از: اول) افزایش حداقل سن قانونی ازدواج به هجده سال تمام برای دختران و پسران، به عنوان قاعده‌ای عام، و محدود کردن امکان ازدواج زیر این سن به موارد استثنایی با تأیید کارشناسان مستقل روان‌شناسی کودک، پزشکی قانونی و مددکاری اجتماعی، به منظور تضمین رشد متوازن شخصیت کودک ضروری است.

دوم) دادگاه‌ها باید پیش از صدور هرگونه مجوز ازدواج، مکلف به اخذ گزارش تخصصی مکتوب از مشاوران رسمی و درج مستندات احراز مصلحت در پرونده باشند تا تصمیم قضایی از حالت فقط تشریفاتی خارج شود.

سوم) با اصلاح ماده ۱۰۴۱ قانون مدنی، لازم است امکان مطالبه خسارت از ولی قهری، حتی در فرض وجود مجوز قضایی، در صورت ورود ضرر به کودک پیش‌بینی شود.

چهارم) آموزش مستمر قضات، مشاوران خانواده و اولیای قانونی درباره حقوق کودک باید در دستور کار قرار گیرد تا نگرش فرهنگی جامعه از پذیرش کودک همسری به حمایت از حق کودکی و رشد آزادانه تغییر یابد.

پنجم) ایجاد بانک اطلاعاتی ملی درباره ازدواج‌های زیر هجده سال و ثبت پیامدهای اجتماعی، تحصیلی و قضایی آنها، زمینه تصمیم‌گیری مبتنی بر داده‌های واقعی را فراهم خواهد کرد.

ششم) پذیرش مسئولیت عینی ولی قهری در مواردی که تصمیم وی موجب ورود زیان به کودک می‌شود، با الهام از الگوی حقوق فرانسه، می‌تواند گامی اساسی در جهت تحقق عدالت حمایتی و تضمین کرامت انسانی کودک باشد.

در مجموع، مسئولیت مدنی ولی قهری در حوزه نکاح صغیره، فقط مسئله‌ای حقوقی نیست، بلکه بازتابی از میزان پایبندی نظام حقوقی به کرامت انسانی، برابری جنسیتی و حمایت مؤثر از نسل آینده است. هرچه این مسئولیت دقیق‌تر تعریف و ضمانت اجرای آن تقویت شود، نقش بازدارنده آن در کاهش ازدواج‌های زود هنگام افزایش خواهد یافت و زمینه تحقق

واقعی حقوق کودک فراهم می‌شود. در غیر این صورت، استمرار وضعیت موجود، افزون بر تضییع حقوق کودکان، می‌تواند موجب گسترش آسیب‌های اجتماعی و کاهش اعتماد عمومی به نظام عدالت شود. در تکمیل یافته‌های این پژوهش، می‌توان گفت مبنای مسئولیت مدنی ولی قهری در نکاح صغیره، در فقه امامیه بر سه قاعده بنیادین «لاضرر»، «تسبیب» و رعایت غبطه و مصلحت استوار است؛ قواعدی که ولایت را تکلیفی مشروط به تأمین مصلحت واقعی کودک می‌دانند، نه حق مطلق و مصون از مسئولیت. از منظر حقوقی نیز در نظام ایران، عنصر تقصیر در درون رکن فعل زیان بار نهفته است و بیانگر نقض وظیفه مراقبت و بی‌مبالاتی ولی در تشخیص و رعایت مصلحت طفل است؛ درحالی‌که در حقوق فرانسه، مسئولیت ماهیتی عینی دارد و اصل بر تحقق مسئولیت است، مگر آنکه ولی بی‌تقصیری خود را اثبات کند. همچنین اقدام ولی با انگیزه احسان نیز به‌تنهایی موجب رفع مسئولیت نیست؛ زیرا حسن‌نیت، بدون احراز مصلحت واقعی کودک، مانع تحقق ضمان نخواهد بود. از این‌رو، تشخیص دقیق مصلحت یا مفسده، مرز میان احسان مشروع و احسان زیان‌بار را مشخص می‌کند و مبنای ارزیابی تقصیر را در فقه امامیه و حقوق مدنی روشن می‌سازد. براین‌اساس، نظام مسئولیت مدنی ولی قهری در ایران، در صورت اصلاح و تبیین دقیق این مبانی، می‌تواند به الگویی نزدیک به حقوق فرانسه و مسئولیتی حمایتی و کارآمد برای صیانت از کرامت و مصالح کودک تحول یابد.

ملاحظات اخلاقی

پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسندگان تأکید می‌کنند که کلیه اصول اخلاقی در انجام و انتشار این پژوهش رعایت شده است. این موضوع توسط تمامی نویسندگان تأیید شده است.

عدم سوء رفتار علمی

مواردی مانند جعل داده‌ها، تحریف نتایج، سرقت ادبی و هرگونه رفتار غیراخلاقی دیگر در این پژوهش به‌طور جدی پرهیز شده است.

مشارکت نویسندگان

تمامی نویسندگان به‌صورت مساوی در طراحی پژوهش، نگارش مقاله و ویرایش نسخه‌های نهایی مشارکت داشته‌اند.

تعارض منافع

نویسندگان عدم وجود تعارض منافع (Conflict of Interest) را در ارتباط با این پژوهش اعلام می‌کنند. به عبارت دیگر، هیچگونه منافع مالی یا شخصی که بر نتایج تحقیق تأثیرگذار باشد، وجود نداشته است.

حامی مالی

این پژوهش بدون دریافت هرگونه حمایت مالی از سازمان‌های دولتی، تجاری یا غیرانتفاعی انجام شده است.

سپاسگزاری

نویسندگان مقاله، از کلیه افرادی که در فرایند نگارش مقاله از ایشان حمایت معنوی کردند، قدردانی می‌کنند.

منابع

- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ه.ق). *لسان العرب*. بیروت: دارالفکر.
- امراللهی نیا، مهدیه، حبیبی تبار، جواد، و هدایت نیا گنجی، فرج‌الله (۱۳۹۹). خاستگاه‌های خسارت معنوی ناشی از کودک‌همسری در فقه امامیه و حقوق موضوعه ایران. *مجله مطالعات فقهی حقوقی زن و خانواده*، ۳(۵)، ۷-۲۷.
- آهنی، بتول، امامی، اسدالله، برزوئی، عادل، گرجی، ابوالقاسم، قاسم‌زاده، عباس، عراقی، سیدعزت‌الله، صادقی، محمود، صفایی، سیدحسین، و حمیدزاده، احمد (۱۳۸۴). بررسی تطبیقی حقوق خانواده. تهران: نشر دانشگاه تهران.
- حسین‌آبادی، امیر (۱۳۸۵). بررسی و تحلیل ماده ۷ قانون مسئولیت مدنی. *مجله تخصصی الهیات و حقوق پژوهش‌ها*، ۲۰(۲)، ۳-۳۴.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۸۸). فرهنگ دهخدا. تهران: دانشگاه تهران.
- سیاه‌بیدی کرمانشاهی، سعید، بهرام‌پوری، رسول، و کوهستانی، محسن (۱۳۹۹). تحلیل فقهی حقوقی کودک‌همسری در پرتو انتقادات وارد بر آن. *نشریه زنان و خانواده*، ۱۵(۵۲)، ۱۴۹-۱۶۵.
- صادقی‌مقدم، محمدحسن، صادقی، محمد، و امیری سرارودی، سیدرضا (۱۳۹۵). ماهیت و جایگاه عقد نکاح در میان عقود معاوضی و غیر معاوضی. *مجله آموزه‌های فقه مدنی*، ۸(۱۳)، ۵۳-۷۸.
- صادقی، صابر، فرحزادی، رحمت، و امیدی، جبرئیل (۱۴۰۲). کودک‌همسری از منظر فقه و حقوق و راهکارهای پیشگیری از آن از منظر حقوق کیفری. *مجله فقه جزای تطبیقی*، ۳(۴)، ۲۷-۴۰.
- صفایی، سیدحسین، و امامی، اسدالله (۱۳۹۲). مختصر حقوق خانواده. تهران: میزان.
- صفایی، سیدحسین (۱۳۸۷). حقوق مدنی (اشخاص و اموال). تهران: نشر میزان.
- فخارزاده، راضیه، روحانی، عباسعلی، و دانش‌پور، افتخار (۱۴۰۰). بررسی مصلحت در ازدواج ولایی کودک در حقوق ایران با رویکردی بر فقه اسلامی. *مجله مبانی فقهی حقوق اسلامی*، ۱۴(۲۷)، ۴۳-۶۴.
- فرهمند، مهناز، دانافر، فاطمه، و پورابراهیم‌آبادی، محبوبه (۱۳۹۹). واکاوی تجارب زناشویی کودک‌همسری: درهم‌آمیختگی عاطفی - فکری و بی‌قدرتی. *مجله پژوهش‌های جامعه‌شناسی معاصر*، ۹(۱۷)، ۱۱۵-۱۴۵.
- قانون حمایت از اطفال و نوجوانان مصوب ۱۳۹۹
- کاتوزیان، ناصر (۱۳۷۲). حقوق مدنی خانواده. تهران: شرکت انتشار.
- کاتوزیان، ناصر (۱۳۷۸). الزام‌های خارج از قرارداد (ضمان قهری). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- کاتوزیان، ناصر (۱۳۷۸). حقوق خانواده. تهران: سهامی انتشار.
- مقدادی، محمد مهدی، و جوادپور، مریم (۱۳۹۶). تأثیر ازدواج زود هنگام بر سلامت جنسی کودکان و سازوکارهای مقابله با آن. *فصلنامه حقوق پزشکی*، ۱۱(۴۰)، ۳۱-۶۰.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۸۴). *تحریرالوسیله*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (رض).
- نجفی، محمدحسن (۱۴۰۴ ه.ق). *جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- یعقوبی جویباری، فاطمه، شعبانی، محمدحسین، و میراحمدی، سید ابراهیم (۱۳۹۸). بررسی آثار و وضعیت ازدواج کودکان در فقه امامیه و حقوق ایران. *مجله پژوهش در هنر و علوم/انسانی*، ۴(۱۵)، ۶۱-۶۷.

References

- Fabre-Magnan, C. (2021). *Les obligations – Le contrat et le fait juridique*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Gouttenoire, A. (2016). *Droit de la famille*. Paris: Dalloz.
- Gouttenoire, An., & Fulchiron, H. (2020). *La protection de l'enfant en droit français et européen*. Paris: LexisNexis.
- Malaurie, P., Aynès, L., & Stoffel-Munck, P. (2022). *Les obligations*. Paris: LGDJ.
- Starck, B., Mazeaud, H., & Mazeaud, L. (2021). *Traité théorique et pratique de la responsabilité civile délictuelle et contractuelle*. Paris: Montchrestien.
- Starck, B. (1996). *Droit civil, tome 1: Obligations - Responsabilité délictuelle*. Paris: Litec.
- UNICEF. (2007). *The State of the World's Children 2007: Women and Children - The Double Dividend of Gender Equality*. New York: UNICEF.

Jurisprudence

- Cour de cassation, 2e civ., 19 février 1997, Bulletin civil, II, n 60.
- Cour de cassation, chambre commerciale, 23 janvier 2001, n 98-10.974.

The Islamic Journal of Women and the Family
Quarterly Journal

14th Year / no.42 / Spring 2026

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 Safouraei Parizi, Associate Professor of Educational Psychology, Faculty Member of Al-Mustafa International University
Jamileh Alamolhoda, Associate Professor of Educational Sciences and Psychology, Faculty Member of Shahid Beheshti University
Mohammad Fakher Meibodi, Professor of Quranic Interpretation and Sciences, Faculty Member of Al-Mustafa International University
Ali Naghi Faghihi, Associate Professor of Educational Psychology, Faculty Member of University of Qom
Hussein Ghamari Givi, Professor of Counseling, Faculty Member of University of Mohaghegh Ardabili
Mohammad Mahdi Gorjian Arabi, Professor of Islamic Mysticism and Quranic Sciences, Faculty Member of Baqir al-Olum University
Mohsen Malek Afzali, Professor of Jurisprudence and Principles of Law, Faculty Member of Al-Mustafa International University
Mohammad Narimani, Professor of Psychology, Faculty Member of University of Mohaghegh Ardabili

Director Editor: Sara Shafe'i

Journal expert: Atiyeh Moradi

Translators of Abstracts: Kamal BarzegarBafroie

Editing & 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://pzk.journals.miu.ac.ir>
Email: iswf.mags@miu.ac.ir

Address: Bent al-Hoda University, The Beginning of Imam Boulevard, Pardisan, Qom
Office Telephone: 00982537183226 **Postal code:** 64462-37166