



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir



♦ جلد ششم ♦

زین و خانوادہ - مباحث اجتماعی

زیر نظر: علی اکبر رشاد



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دانشنامه فاطمی سلام الله علیها

نویسنده:

علی اکبر رشاد

ناشر چاپی:

پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۳	دانشنامه فاطمی سلام الله علیها جلد ۶
۱۳	مشخصات کتاب
۱۳	اشاره
۱۹	مدیران، اعضا، همکاران علمی و اجرایی جلد ششم
۲۵	بخش اول: مسائل زن
۲۵	اشاره
۲۷	اسلام و تحول در شخصیت زن
۲۷	اشاره
۲۷	جایگاه زن پیش از اسلام
۳۴	جایگاه زن در دوران اسلامی
۳۹	موانع مشارکت زن در جوامع اسلامی
۴۱	حقوق و فرصتهای اجتماعی زن در اسلام
۴۷	حقوق مشترک
۴۸	منابع
۵۴	زن اسوه
۵۴	اشاره
۵۸	سودمندنیهای اسوه برداری
۶۰	معیارهای انسان اسوه
۶۳	معیارهای اسوه بودن زنان
۶۵	حضرت فاطمه علیها السلام، اسوه کامل
۶۷	ماهیت قدسی و الهی یا بشری و عادی
۶۸	تکیه بر ویژگیهای ثابت الگو
۷۰	حضرت فاطمه علیها السلام، الگویی همیشگی
۷۱	معاصرسازی اسوهها
۷۱	اشاره
۷۲	۱. زمان فراغت
۷۳	۲. ازدواج و عفاف
۷۵	۳. اشتغال زنان
۷۷	۴. فعالیتهای اجتماعی زنان
۷۷	منابع
۸۱	فمینیسم
۸۱	اشاره
۸۲	تاریخچه فمینیسم
۸۶	رویکردهای فمینیسم
۸۶	۳. فمینیسم اگزیستانسیالیستی
۸۶	اشاره
۸۸	۱. فمینیسم لیبرال
۹۰	۲. فمینیسم مارکسیستی
۹۲	۴. فمینیسم رادیکال

۹۵	۵. فمینیسم سوسیالیستی
۹۶	۶. فمینیسم روان کارانه
۹۹	۷. فمینیسم پسا تجددگرا
۱۰۰	ارزیابی و نقد فمینیسم
۱۰۰	اشاره
۱۰۰	۱. مبانی فلسفی و ایدئولوژیک
۱۰۶	۲. نظریه ها
۱۰۹	۳. راهبردها
۱۱۶	نقد فمینیسم از دیدگاه اسلام
۱۱۸	منابع
۱۲۲	جنسیت و اخلاق
۱۲۲	اشاره
۱۲۳	جنسیت و اخلاق در یهودیت و مسیحیت
۱۲۴	جنسیت و اخلاق از نگاه روان شناسان
۱۲۷	جنسیت و اخلاق از نگاه فمینیستی
۱۳۰	جنسیت و اخلاق از نگاه اسلام
۱۳۹	جنسیت و سعادت
۱۴۴	منابع
۱۴۸	تربیت جنسی
۱۴۸	اشاره
۱۵۱	اهداف و مبانی تربیت جنسی
۱۵۳	عوامل مؤثر در تربیت جنسی
۱۵۴	تربیت جنسی در مراحل مختلف
۱۵۷	آموزش جنسی
۱۶۰	آسیب شناسی تربیت جنسی
۱۶۲	راهکارها
۱۶۳	منابع
۱۶۷	اخلاق جنسی
۱۶۷	اشاره
۱۷۲	اسلام و گزینه جنسی
۱۷۴	اسلام و لیبرالیسم و کمونیسم جنسی
۱۷۴	اشاره
۱۷۵	۱. نظریه فروید
۱۷۶	۲. نظریه راسل
۱۷۹	۳. دیدگاه کمونیستها
۱۷۹	۴. دیدگاه فمینیستها
۱۸۳	سیاست راهبردی اسلام
۱۸۳	اشاره
۱۸۳	۱. تقدیس ازدواج دائم
۱۸۴	۲. جایز بودن تعدد زوجات

۳. توجه به نیازهای زنشویی؛ در منابع اسلامی، زن نیز، همچون مرد دارای گزینه جنسی است و محرکهای جنسی او بر گزینه جنسی مرد برتری دارد؛ هر چند حیای زن باعث می شود تا نیازهای جنسی خود را به طور صریح بر زبان نیاورد، و بردباری جنسی وی باعث افزایش خویشتن

۱۸۶	۴. جایز بودن ازدواج موقت
۱۸۶	۵. جایز بودن طلاق
۱۸۷	تدابیر اسلام در تعدیل غریزه جنسی
۱۸۷	اشاره
۱۸۷	۱. بازداشتن از افکار انحرافی
۱۸۸	۲. ایجاد حریم
۱۸۸	۳. بازداشتن از نگاه شهوت آمیز
۱۸۹	۴. حجاب
۱۹۰	۵. توصیه به عفت و حیا
۱۹۱	۶. جلوگیری از هززه نگاری
۱۹۲	منابع
۱۹۶	تربیت دینی دختران
۱۹۶	اشاره
۱۹۸	اهداف و ابعاد تربیت دینی دختران
۱۹۹	تأثیر ویژگیهای سنی در تربیت دینی دختران
۲۰۱	روشها و ضرورتهای تربیت دینی دختران
۲۰۵	منابع
۲۰۸	روابط اجتماعی زن و مرد
۲۰۸	اشاره
۲۰۹	دیدگاههای گوناگون درباره روابط زن و مرد
۲۰۹	اشاره
۲۱۰	۱. نظریه های تفریطی
۲۱۰	۲. دیدگاههای افراطی
۲۱۰	۳. رویکرد اعتدالی
۲۱۲	الگوهای روابط زن و مرد
۲۱۲	اشاره
۲۱۳	۱. دوستی
۲۱۳	۲. هم خانگی
۲۱۴	۳. تحصیل
۲۱۵	۴. محیط کار
۲۱۷	انواع و مصادیق ارتباط زن و مرد
۲۱۷	اشاره
۲۱۷	۱. سخن گفتن
۲۱۸	۲. سلام کردن
۲۱۸	۳. نگاه کردن
۲۱۹	۴. هم نشینی
۲۲۰	حدود و شرایط روابط زن و مرد
۲۲۰	اشاره
۲۲۱	۱. روابط با غیر محارم
۲۲۷	۲. روابط با محارم
۲۳۰	منابع

۲۳۴	پوشش زن
۲۳۴	اشاره
۲۳۶	فلسفه تشریح پوشش در اسلام
۲۳۶	اشاره
۲۳۶	۱. طهارت روح
۲۳۷	۲. افزایش جایگاه اجتماعی زن
۲۳۸	۳. افزایش امنیت اجتماعی زن
۲۳۹	۴. حفظ کانون خانواده
۲۴۰	شبهه ها پیرامون پوشش
۲۴۰	اشاره
۲۴۱	۱. غیردینی بودن پوشش
۲۴۲	۲. مغایر بودن پوشش با آزادی و تساوی زن و مرد
۲۴۴	۳. تأثیر پوشش در افزایش التهاب جنسی
۲۴۶	علل گسترش بی حجابی
۲۴۶	اشاره
۲۴۷	۱. ضعف دین داری
۲۴۷	۲. جهل و نا آگاهی
۲۴۸	۳. ناکارآمدی عوامل جامعه پذیری
۲۴۹	۴. ضعف نظارت و کنترل اجتماعی
۲۵۱	۵. تأثیر نظام سرمایه داری بر حجاب
۲۵۱	۶. سیاسی شدن موضوع پوشش
۲۵۳	راهکارهای گسترش پوشش اسلامی
۲۵۳	اشاره
۲۵۴	۱. تقویت دین داری
۲۵۴	۲. افزایش آگاهیها
۲۵۶	۳. اصلاح الگوهای جامعه پذیری
۲۵۷	۴. تقویت کنترل اجتماعی
۲۵۹	۵. کاستن انزجار از حجاب
۲۵۹	منابع
۲۶۶	اشتغال زن
۲۶۶	اشاره
۲۶۹	ضوابط اشتغال زنان از نگاه اسلام
۲۷۱	آثار و پیامدهای اشتغال زنان
۲۷۱	اشاره
۲۷۲	۱. پیامدهای مثبت اشتغال زنان
۲۷۳	۲. پیامدهای منفی
۲۷۴	موانع اشتغال زنان
۲۷۵	سیاست گذاری در زمینه اشتغال
۲۷۶	منابع
۲۸۰	اسبب شناسی مطالعات زنان
۲۸۰	اشاره

۲۸۰	مطالعات زنان در تمدن غربی
۲۸۷	مطالعات زنان در تمدن اسلامی
۲۹۹	منابع
۳۰۳	بخش دوم : مسائل خانواده
۳۰۳	اشاره
۳۰۵	خانواده
۳۰۸	الگوهای نهاد خانواده
۳۱۱	اهداف و کارکردهای خانواده
۳۱۱	اشاره
۳۱۲	۱. ارضای نظام مند نیازهای جنسی
۳۱۴	۲. تولیدمثل
۳۱۵	۳. مشروعیت بخشی به فرزند
۳۱۶	۴. تأمین نیازهای عاطفی
۳۱۹	۵. مراقبت، حمایت و همیاری: از دیگر کارکردهای خانواده، مراقبت و حمایت از اعضا و همیاری برای چیرگی بر مشکلات و پشتیبانی آنان از یکدیگر در برابر تهدیدهاست که در اسلام در چارچوب مباحث مربوط به حضانت، نفقه، صله احسان و قوانین مربوط به میراث، ارائه می شود؛ دان
۳۲۲	۶. جامعه پذیری
۳۲۲	۷. تربیت دینی
۳۲۳	۸. کنترل اجتماعی
۳۲۵	۹. کار کردهای اقتصادی
۳۲۶	آسیبهای خانواده
۳۲۶	اشاره
۳۲۷	۱. ضعف دین داری از دیدگاه اسلام
۳۲۸	۲. کاستیهای اخلاقی
۳۲۹	۳. رویکرد احساسی و غیر عقلانی
۳۳۰	۴. ناهمسازی زن و مرد
۳۳۱	۵. نا آشنایی با حقوق و وظایف
۳۳۱	۶. ندانستن مهارتهای زنشویی
۳۳۲	۷. تغییر الگوی خانواده
۳۳۳	۸. اندیشه های ضد خانواده
۳۳۳	۹. انحرافات جنسی
۳۳۵	۱۰. نادیده گرفتن هنجارها
۳۳۵	۱۱. فقر
۳۳۶	منابع
۳۴۳	ازدواج
۳۴۳	اشاره
۳۴۷	احکام ازدواج
۳۴۷	سن ازدواج
۳۵۰	تفاوت سنی همسران
۳۵۲	مؤلفه های انتخاب همسر
۳۵۲	اشاره
۳۵۲	۱. محرمیت
۳۵۳	۲. درون همسری و برون همسری

۳۵۴	۳. همسان همسری
۳۵۶	همسر گزینی تا ازدواج
۳۵۶	اشاره
۳۵۸	۱. پیشنهاد ازدواج
۳۶۰	۲. نامزدی
۳۶۰	۳. عقد ازدواج
۳۶۱	۴. مهریه
۳۶۲	۵. جهیزیه
۳۶۳	۶. جشن عروسی
۳۶۴	آسیب شناسی ازدواج و راهکارهای آن
۳۶۴	اشاره
۳۶۵	۱. تضعیف جایگاه ازدواج
۳۶۶	۲. دشواریهای ازدواج
۳۶۸	۳. نبودن عقلانیت در انتخاب همسر
۳۶۹	منابع
۳۷۵	تعدد زوجات
۳۷۵	اشاره
۳۷۷	فلسفه و انگیزه های تعدد زوجات
۳۸۱	آسیب شناسی تعدد زوجات
۳۸۲	نقد آسیبها
۳۸۶	بررسی سیره پیامبر صلی الله علیه و آله در تعدد زوجات
۳۸۷	راهبردهای تعدد زوجات
۳۸۷	منابع
۳۹۱	ازدواج موقت
۳۹۱	اشاره
۳۹۳	فلسفه ازدواج موقت
۳۹۷	۱. آسیب به زنان
۴۰۲	راهکارهای کاهش آسیب ازدواج موقت
۴۰۶	منابع
۴۱۰	همسری
۴۱۰	اشاره
۴۱۳	همسری در جوامع غربی
۴۱۵	آسیب شناسی همسری در جوامع غربی
۴۱۸	آسیب زدایی جایگاه همسری از نگاه اسلامی
۴۲۰	ویژگیهای همسری
۴۲۴	الگوی دینی همسری
۴۲۷	آسیب شناسی همسری در جوامع اسلامی معاصر
۴۲۸	وظایف زن و مرد در نقش همسری
۴۳۰	منابع
۴۳۶	مادری
۴۳۶	اشاره

۴۳۶ جایگاه مادری در تمدن و فرهنگ بشری
۴۳۸ مادری در تفکر اسلامی
۴۳۹ مادری در عصر جدید
۴۴۳ ضرورت اجتماعی و زیستی نقش مادری
۴۴۵ آداب اسلامی مادری
۴۴۵ اشاره
۴۴۶ ۱. مراقبت از فرزند
۴۴۷ ۲. اختصاص دادن وقت به فرزند
۴۴۸ ۳. ابراز عواطف مثبت
۴۴۹ ۴. اکرام فرزند
۴۵۰ ۵. صبر و حوصله
.....	۶. توجه به تربیت دینی فرزند: بنا بر شریعت اسلامی، الزامی بودن تربیت دینی کودکان و آموزش احکام و معارف به آنان از جهت لزوم تعلیم جاهل بوده (ر.ک: انصاری، ۱۴۳/۲) و پیش از بلوغ، یکی از پدر و مادر باید نسبت به انجام آن اقدام کند (طوسی، الخلاف، ۳۰۵/۱؛ علامه
۴۵۱ حمایت از مادر در آموزه های اسلامی
۴۵۴ جایگزینهای مادری
۴۵۴ اشاره
۴۵۴ ۱. تولیدمثلهای نوین
۴۵۵ ۲. جایگزین در شیردهی
۴۵۶ ۳. جایگزین در امر مراقبت
۴۵۹ منابع
۴۶۴ مدیریت خانواده
۴۶۴ اشاره
۴۶۷ شاخصهای مدیریت مرد
۴۶۸ الگوهای مدیریتی خانواده
۴۷۱ رهیافت اسلامی مدیریت خانواده
۴۷۸ گستره مدیریت و سرپرستی مردان
۴۸۱ تعدد مدیریت مردان
۴۸۳ منابع
۴۸۹ طلاق
۴۸۹ اشاره
۴۹۳ اختصاص حق طلاق به مرد
۴۹۴ طلاق در دنیای معاصر
۴۹۵ سیاستهای پیشگیرانه اسلام در رویارویی با طلاق
۴۹۷ زمینه ها و علل طلاق
۴۹۸ ۱. عوامل فردی
۴۹۸ اشاره
۴۹۸ الف) علل فرهنگی
۵۰۱ ب) علل ذهنی - روانی
۵۰۴ ب) بروز تحولات فرهنگی - اجتماعی
۵۰۶ ج) علل اقتصادی
۵۰۷ پیامدهای طلاق
۵۰۷ اشاره

۵۰۷	۱. پیامدهای طلاق برای همسران
۵۰۹	۲. پیامدهای طلاق برای فرزندان
۵۱۲	۳. پیامدهای طلاق برای جامعه
۵۱۳	راهکارهای اسلام برای کاهش پیامدهای طلاق
۵۱۴	راهکارهای کاهش آمار طلاق
۵۱۸	منابع
۵۲۲	فهرست تفصیلی
۵۳۵	درباره مرکز

مشخصات کتاب

عنوان و نام پدیدآور: دانشنامه فاطمی سلام الله علیها/ زیر نظر علی اکبر رشاد.

مشخصات نشر: تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، 1393.

مشخصات ظاهری: 6 ج.

شابک: 1500000 ریال: دوره 978-600-108-233-7؛ ج. 1 978-600-108-234-4؛ ج. 2 978-600-108-235-1؛ ج. 3 978-600-108-236-8؛ ج. 4 978-600-108-237-5؛ ج. 5 978-600-108-238-2؛ ج. 6 978-600-108-239-9

وضعیت فهرست نویسی: فاپا

یادداشت: ج. 2 - 6 (چاپ اول: 1393).

یادداشت: کتابنامه.

یادداشت: نمایه.

مندرجات: ج. 1 و 2. حیات، منزلت و شخصیت فاطمی (س). - ج. 3. حکمت و معارف فاطمی (س). - ج. 4 و 5. زن و خانواده - مباحث حقوقی. - ج. 6. زن و خانواده، مباحث اجتماعی.

موضوع: فاطمه زهرا(س)، 8؟ قبل از هجرت - 11 ق. -- دایره المعارف ها

شناسه افزوده: رشاد، علی اکبر، 1335 -، ناظر

شناسه افزوده: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

رده بندی کنگره: 233/2BP27/1393

رده بندی دیویی: 297/973

شماره کتابشناسی ملی: 3195196

ص: 1

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ص: 2

دانشنامه فاطمی علیها السلام جلد 6

جلد ششم زن و خانواده، مباحث اجتماعی زیر نظر علی اکبر رشاد

ص: 3

جلد ششم زن و خانواده - مباحث اجتماعی زیر نظر علی اکبر رشاد به اهتمام پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی ناشر: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی طراح جلد: سید ایمان نوری نجفی خط: اصغر عسگری چاپ اول: 1393 بهای دوره شش جلدی: 150000 تومان شمارگان: 2500 نسخه چاپ و صحافی: مجاب عنوان و نام پدیدآور: دانشنامه فاطمی علیها السلام / زیر نظر علی اکبر رشاد؛ به اهتمام پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی مشخصات نشر: تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، 1392. مشخصات ظاهری، ج 6 بهای دوره 6 جلدی: 1500000 ریال؛ شابک دوره 7-233-108-600-978؛ ج. 1: 4-234-108-600-978؛ ج. 2: 1-108235-108-600-978؛ ج. 3: 8-236-108-600-0978؛ ج. 4: 5-237-108-600-978؛ ج. 5: 2-238-908-600-978؛ ج. 96-239-108-600-978 وضعیت فهرست نویسی: فیبا یادداشت: فهرست نویسی براساس جلد دوم: 1392. یادداشت: کتابنامه.

یادداشت: نمایه. مندرجات: ج 1 و 2: حیات، منزلت و شخصیت فاطمی (س). - ج 3: حکمت و معارف فاطمی (س). ج 4 و 5 زن و خانواده - مباحث حقوقی ج. زن و خانواده - مباحث اجتماعی. موضوع: فاطمه زهرا (س)، 8؟ قبل از هجرت - ق 11 -- دایرة المعارفها. شناسه افزوده: رشاد، علی اکبر 1335 -، ناظر. شناسه افزوده: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی رده بندی کنگره: BP 27/2/12 1392 رده بندی دیویی:

297/973 شماره کتابشناسی ملی: 3195 196 تقاطع بزرگراه شهید مدرس و خیابان شهید بهشتی، پلاک 56 تلفن:

www.poiict.ir 88503321.88505402 همه حقوق محفوظ است

پژوگده دانشنامه نخاری دینی شورای علمی دانشنامه فاطمی علیها السلام به ترتیب حروف الفبا):

رضا استادی، عبدالکریم بهجت پور، مهدی پیشوایی، محمدکاظم رحمان ستایش، علی اکبر رشاد، سیدمحمدکاظم طباطبایی، فریبا
علاسوند، ابوالقاسم مقیمی حاجی، محمدهادی یوسفی غروی

معاونان علمی دانشنامه فاطمی ابوالقاسم مقیمی حاجی عبدالکریم بهجت پور

رئیس پژوهشکده دانشنامه نگاری دینی: عبدالکریم بهجت پور قائم مقام پژوهشکده: فاضل حسامی

معاون فنی - پژوهشی پژوهشکده: ابوالقاسم مقیمی حاجی معاون خدمات علمی پژوهشکده: محمدرضا محمدی

ص: 5

مدیران، اعضا، همکاران علمی و اجرای جلد ششم

آذربایجان، مسعود: ارزیاب علمی، مؤلف

آقایی، محمدرضا: عضو شورای علمی گروه

ابراهیمی، علی: کارشناس واحد واری و مصدیری استادی، رضا: عضو شورای علمی دانشنامه

اسلامی، حمید: حروف زن

اعتمادی فرد، سیدمهدی: مؤلف

اکبری، سلیمان: کارشناس واحد واری و مصدیری امامی، مسعود: ارزیاب علمی

ایمانی مقدم، رحمت الله: کارشناس و مسئول واحد واری و مصدیری

برقعی، زهره: عضو شورای علمی سابق دانشنامه، ارزیاب علمی

برنجکار، رضا: عضو شورای علمی سابق دانشنامه، معاون پژوهشی سابق دانشنامه و بستان، حسن: مؤلف و بستان، حسین: عضو شورای

علمی گروه و دانشنامه، ارزیاب علمی، ویراستار علمی - ساختاری، مؤلف: بهجت پور، عبدالکریم: رئیس پژوهشکده دانشنامه نگاری،

معاون بخش دوم دانشنامه، عضو شورای علمی دانشنامه، مشاور و ارزیاب علمی، ویراستار علمی - ساختاری، مؤلف

بهشتی، محمد: ارزیاب علمی، مؤلف

پورامینی، محمدباقر: ارزیاب علمی

پورزند، روح الله: پیک دانشنامه

پورفرد، مسعود: مسئول دبیرخانه شورای علمی،

قائم مقام سابق پژوهشکده دانشنامه نگاری

تقی پور صمیمی، ابوذر: کارشناس دفتر برنامه ریزی و نظارت جباران، محمدرضا: ارزیاب علمی

جعفری رحمت آبادی، سیدمحسن سرپرست مدیریت داخلی دانشنامه

جوادی، محسن: ارزیاب علمی و چهری، مجید. کارشناس واحد واری و مصدیری

حاجی ده آبادی، احمد: ارزیاب علمی و حامد، وحید: متصدی دفتر ویرایش ادبی

حسامی، فاضل، قائم مقام پژوهشکده دانشنامه نگاری، ارزیاب علمی، عضو شورای علمی گروه و دانشنامه، مؤلف

حسینی، سیدسعید: ویراستار علمی - ساختاری

حکمت نیا، محمود: مشاور علمی دانشنامه

خانعلی زاده، غلامرضا: کارپرداز امور مالی

خان محمدی، کریم: ارزیاب علمی

خدای دستجردی، نرگس: مؤلف

خزائی، حسین: مؤلف

خزاعی، زهرا: مؤلف

خلوصی امید، مرتضی: نمونه خوان، متصدی دفتر معاونت فنی - پژوهشی

داوودی، محمد: مؤلف

دیلمی، احمد: مؤلف

ربانی، علی: مسئول دفتر پژوهشکده دانشنامه نگاری

رحمان ستایش، محمد کاظم: عضو شورای علمی دانشنامه

رشاد، حامد: رئیس سابق مرکز دانشنامه ها مشاور سرپرست دانشنامه

روحانی نژاد، سعید: پیک دانشنامه

ص: 7

وزراعتیان، اکبر: دبیر علمی گروه علوم اجتماعی (از معاونت بخش اول)، ویراستار علمی - ساختاری، ارزیاب علمی

زیبایی نژاد، محمدرضا: عضو سابق شورای علمی گروه، مشاور و ارزیاب علمی، مدیر گروه سابق زن و خانواده سالاری فر، محمد:
ارزیاب علمی، مؤلف

شجاعی زند، علیرضا: ارزیاب علمی

شرف الدین، حسین: ارزیاب علمی، عضو شورای علمی گروه، مؤلف

شرفی، محمدرضا: مؤلف

شریفی، احمدحسین: ارزیاب علمی

شفیعیان، جواد: ویراستار علمی - ساختاری

صادقی، هادی: ارزیاب علمی

صادقی رشتی، مرضیه: مؤلف

صفهی، سیدمحمدعلی ویراستار علمی - ساختاری

ضمیری، محمدرضا: عضو شورای علمی گروه و دانشنامه طباطبایی، سیدمحمد کاظم: عضو شورای علمی دانشنامه و عالمی،
سیدعلیرضا: ویراستار علمی - ساختاری، مؤلف

علاسوند، فریبا: عضو شورای علمی دانشنامه، مشاور و ارزیاب علمی، ویراستار علمی - ساختاری

علی اکبریان، حسنعلی: ارزیاب علمی

علیدوست، ابوالقاسم: عضو شورای علمی سابق دانشنامه

فتاحی زاده، فتحیه: مؤلف

فتحعلی، محمود: ارزیاب علمی: فخرزاع، سیدحسین: دبیر علمی گروه علوم اجتماعی (از معاونت بخش دوم)، عضو شورای علمی
گروه، ارزیاب علمی، ویراستار علمی - ساختاری، مؤلف

فقیهی، علینقی: ارزیاب علمی

فولادی، محمد: ارزیاب علمی، عضو شورای

علمی گروه و دانشنامه

قشقاوی، هادی: ارزیاب علمی

قنبری، مجتبی: متصدی دفتر دبیرخانه شورای علمی دانشنامه قهرمانلو، عظیم: صفحه آرا

کاظمی، سیدمحسن: ویراستار علمی - ساختاری

کافی، مجید: عضو شورای علمی گروه، مشاور و ارزیاب علمی، کارشناس واحد واریسی منابع و مصدیریابی

کرمی، محمدتقی، ارزیاب علمی و

گرامی، علی: ویراستار علمی - ساختاری

گلچین، مسعود: ارزیاب علمی

مؤمن آبادی، حسن: حروف زن

محمدحسینی، سیدعباس: کارشناس واریسی منابع لاتین

محمدی جورکویه، علی: ارزیاب علمی

محمدی، محمدرضا: معاون خدمات علمی پژوهشکده دانشنامه نگاری، ذی حساب دانشنامه، مدیر امور اداری و قراردادهای و مرتضوی،

سیدضیاء: عضو سابق شورای علمی دانشنامه، ارزیاب علمی

معموری، جواد: ویراستار علمی - ساختاری

مقدمی، محمود، مسئول سابق دبیرخانه شورای علمی دانشنامه مقیمی حاجی، ابوالقاسم: معاون فنی - پژوهشی پژوهشکده دانشنامه

نگاری، عضو شورای علمی دانشنامه، معاون بخش اول دانشنامه، ارزیاب علمی - ساختاری

موسویان، سیدعباس: عضو شورای علمی سابق دانشنامه و مهدوی سعیدی، مجتبی: ویراستار ادبی

مهدی زاده، احمد: ویراستار علمی - ساختاری، ارزیاب علمی و مهریزی، مهدی: ارزیاب علمی

میرمعزی، سیدحسین: ارزیاب علمی

نبی اللهی، علی: متصدی سابق دفتر دبیرخانه شورای علمی دانشنامه و یوسفی، احمدعلی: ذی حساب و معاون اجرایی سابق دانشنامه

یوسفی، محمدعلی: حروف زن، صفحه آرا

بخش اول: مسائل زن ... 11

اسلام و تحول در شخصیت زن / احسن بستان ... 13

زن اسوه / عبدالکریم بهجت پور ... 40

فمینیسم / حسین بستان ... 67

جنسیت و اخلاق / زهرا خزاعی ... 108

تربیت جنسی / محمد بهشتی ... 134

اخلاق جنسی / احمد دیلمی ... 153

تربیت دینی دختران / محمد داوودی ... 182

روابط اجتماعی زن و مرد / سید مهدی اعتمادی فرد ... 194

پوشش زن / فتحیه فتاحی زاده و حسین بستان ... 220

اشتغال زن / مسعود آذربایجانی ... 252

آسیب شناسی مطالعات زنان / حسین خزائی و سید علیرضا عالمی ... 266

بخش دوم: مسائل خانواده ... 289

خانواده / حسین بستان ... 291

ازدواج مرضیه صادقی رشتی ... 330

تعدد زوجات / محمدرضا سالاری فر ... 362

ازدواج موقت / محمدرضا سالاری فر ... 378

همسری / محمدرضا شرفی و سید حسین فخر زارع ... 397

مادری / نرگس خدای دستجردی ... 423

مدیریت خانواده / فاضل حسامی ... 451

طلاق / حسین شرف الدین ... 476

فهرست تفصیلی ... 509

ص: 10

بخش اول: مسائل زن

اشاره

بخش اول: مسائل زن

ص: 11

ارتقای موقعیت اجتماعی زن در اسلام.

جایگاه یا موقعیت اجتماعی، قرار گرفتن فرد در وضعیتی، با قواعد و هنجارهای مشخص تر و متمایز تر از دیگران است؛ پایگاه اجتماعی نیز، ارزش و اعتباری است که نقشها در جامعه یا گروه از آن برخوردارند (قنادان، 129، گلابی، 91)؛ بنابراین چنانچه یک موقعیت اجتماعی از بار ارزشی برخوردار شود، آن را پایگاه اجتماعی یا مقام اجتماعی می نامند (رفیع پور، 418)؛ بدین ترتیب، هرچند دو واژه جایگاه (Position) و پایگاه (Statue)، گاه جایگزین یکدیگر می شوند، اما در بیشتر موارد، همان معنای موقعیت، به انضمام ارزش اجتماعی مورد نظر است؛ مقصود از تحول جایگاه زن، در این گفتار تحرک عمودی اجتماعی در سلسله مراتب پایگاههای اجتماعی است.

در طول تاریخ بشر و در فرهنگها و جوامع مختلف، جایگاه زن با فراز و نشیبهای فراوانی مواجه بوده است: معمولاً زن، از موقعیت انسانی و واقعی خود برخوردار نبوده و تنها برای برخی مصالح و منافع به خدمت گرفته می شده است؛ از این رو در طول قرنهای، تنها زنان اندکی توانسته اند به اوج شهرت دست یابند؛ چرا که همواره عزت و شهرت آنان در گرو اراده مردان بوده است (ابن سعدون، 11)؛ با پیدایش دین اسلام، زنان نیز رفته رفته نسبت به حقوق اصلی خود آگاه شده و به جایگاه واقعی خویش دست یافتند.

جایگاه زن پیش از اسلام

برابر گزارشها، در دوره هایی از تاریخ، زنان و مادران نقش تعیین کننده ای در جوامع انسانی داشته اند؛ چنان که در اساطیر، نقش

آنان اساس و مبنا و به لحاظ زمانی مقدم بر دیگر موجودات دانسته شده و به ویژه در فلات ایران، اندیشه خدامادری و ایزدبانویی در هزاره های پیش از میلاد رواج داشته است (ر.ک: الیاده، 254؛ دفتر پژوهشهای فرهنگی، 1/73 - 74)؛ اما این نقش تعیین کننده، به فرض درستی استناد تاریخی آن، در عهد باستان به افول گراییده و زن از موقعیت نازلی در زندگی اجتماعی برخوردار شده است؛ چنان که زنان در جوامع باستانی، در بخش زیادی از دوره های تاریخی، طفیلی مردان به شمار آمده و از سوی آنان استعمار می شده اند (ر.ک: رحیمی فر، 55 - 64).

به گواهی تاریخ، قانون سومری به حقوق زنان توجهی نداشته و آزادی آنان را سلب می نموده است؛ چنان که حتی اگر زنی از مادر شدن جلوگیری می کرد، او را به رودخانه می انداختند (دورانت، تاریخ تمدن، 1/157؛ فروخ، 11)؛ در بین آشوریان، رسم بر آن بوده که زن را پس از مرگ شوهر خود، وادار می کردند تا با برادر یا یکی از فرزندان او از دیگر همسرانش ازدواج کند (اوبویه، 1/154)؛ در بابل و بنا بر آیین «حمورابی» نیز، زن بدون هیچ اختیاری در تصرف مرد بود و اگر مردی دختر دیگری را می کشت، دختر خود را در اختیار او می گذاشت تا با او را بکشد و یا چنانچه بخواهد، در کنار خود نگه دارد؛ این بدان جهت بود که در قوانین کیفری بابل، زن را به لحاظ ارزشی همچون مرد نمی دانستند و مردان به سبب کشتن زنان مستوجب مجازات نبودند (ر.ک: نفری، 63 - 65).

هندیان باستان، زن را موجودی دوست داشتنی به شمار می آوردند؛ ولی بر اساس افسانه ای که زن را آفریده از ضایعات و بازمانده های عالم خلقت می داند، او را موجودی پست می انگاشتند (دورانت، تاریخ تمدن، 2/705؛ سحرمانی، 24 - 25)؛ زن همچون بنده مرد به شمار می رفت و حق نداشت در سر سفره کنار مرد بنشیند؛

چنان که بر وی حرام بود که جز با ادای احترام فراوان، شوهرش را مورد خطاب قرار داده و نامش را به زبان آورد؛ هندیان بنا بر قانون نامه «مانو»، زنی را وفادار میدانستند که خدمتگذار همسر خود بوده و کاری مغایر با خواست او انجام ندهد؛ همچنان که می بایست مرد را در هر حالتی که داشت، همچون پروردگار خویش اطاعت کند. به این باور، زانی که از همسران خود اطاعت نکنند؛ حق تعلیم ندارند و نقش آنان در زندگی مشترک تنها محدود به بهره رساندن به شوهر است (دورانت، تاریخ تمدن، 1/564)؛ زن تابع پدر، همسر یا فرزند پسر خود بوده و در هنگام مرگ شوهر، وفاداری خود را از راه پیش قدم شدن برای سوختن همراه جنازه او، اثبات می کرد (نفزی، 65).

در چین نیز وضعیت زنان اسف بار بود؛ آنان از ارث محروم بودند و ولادت یک دختر برای خانواده رویدادی بدیمن بود؛ نظر افکندن به زنان کاری شوم به شمار آمده و آنان می بایست خود را از چشم مردمان مخفی کرده، در منزل می ماندند، تا به کسی نگاه نکنند و روز او را برایش تبه نسازند! در زمان کنفوسیوس، پدران از قدرتی تقریباً مطلق برخوردار بودند و در مواردی نادر و مورد نیاز، می توانستند همسران و کودکان خود را بفروشند، یا حتی فرزندان را بکشند (دورانت، تاریخ تمدن، 1/857).

در یونان باستان هم، زن حق نداشت به انجام قراردادی اقدام کرده، با بیش از مبلغی ناچیز وام بستاند؛ همچنان که اقامه دعوا در محکمه نیز برایش ممکن نبود؛ در قوانین «سولون»، اعمالی که تحت تأثیر زنان صورت گرفته باشد، اعتبار قانونی نداشت (دورانت، تاریخ تمدن، 2/39)؛ یونانیان زن را بلایی از جانب خدایان، منحوس و نکبتی پنهان در صورتی زیبا میدانستند (مونیک، 59)؛ هزیود، شاعر یونانی، عقل

زن را همانند عقل سگان می دانست (نفری، 63)؛ زن یونانی نه آزادی داشت و نه جایگاه اجتماعی و نه قانون به او حق رأی می داد؛ ارسطو به اهل اسپارت خرده می گرفت که با زنان به تسامح رفتار کرده و به آنان آزادی و حق رأی دادند و به همین خاطر سقوط کردند (عقاد، 49)؛ سقراط، فیلسوف بزرگ یونان نیز، زن را مهم ترین عامل انحطاط بشر می دانست و فیثاغورس بر این عقیده بود که نظم، آفریننده نور و مرد بوده، و آشوب، تیرگی و زن را خلق کرده است؛ افلاطون در کتاب پنجم جمهور، مقام و منزلت زن را در حد یک شیء و ملک تنزل می داد و زنان را جزو فرودست ترین طبقه اجتماعی در شهر آرمانی خود به شمار می آورد؛ از نگاه او زن مردی تنبیه شده است و مردانی که بزدل بوده، یا زندگی خوبی نداشته اند، در دومین تولد خود، به زن بدل خواهند شد. از نظر ارسطو، زن چیزی نیست، جز مردی ناکام؛ بدین معنا که ضعف طبیعت وی، حاصل وجود کاستی در آفرینش اوست (ر.ک: دورانت، لذات فلسفه، 148؛ گری، 7، 45 - 26).

در روم باستان نیز، زن شخصیتی کاملاً فرودست و تحقیر شده داشته، آنان بین کودکان خود از بدو تولد، تفاوت قائل می شدند؛ چنانچه کودک، دختر و یا دچار نقص عضو بود، پدر به حکم سنت می توانست او را بکشد! اختیار پدر در خانواده، بیش و کم مطلق بود؛ او حتی جهیزیه زن را در تملک خویش داشت و می توانست در مواردی او را محاکمه کرده و یا ارثی برای زن باقی نگذارد؛ زنان در هر سنی از عمر خود، زیر قیمومت مردی بوده و بدون اجازه آنان حق ازدواج نداشتند (ر.ک: دورانت، تاریخ تمدن، 66/3 - 68)؛ رومیان، همچنین معتقد بودند زن حیوان نجسی است که در دنیا حق ورود به معابد را ندارد و به همین خاطر در آخرت از ورود به بهشت محروم خواهد بود (نفری، 65).

در ایران باستان، شخصیت زن فراز و نشیبهایی را طی کرده است: در دین مزدیسنا که معتقدات ایرانیان باستان بر مبنای آن شکل گرفته، زن و مرد، هردو از یک ریشه تکوین می یابند و اهورامزدا با آنان به طور یکسان و با یک زبان سخن رانده و دستور واحدی برایشان مقرر می فرماید؛ دین زردشت بر اساس برابری زن و مرد استوار است (ر.ک: فرنبرگ دادگی، فصل 15)؛ زنان ایرانی در زمان زردشت، از جایگاهی عالی برخوردار بوده و با کمال آزادی و گشاده رویی، در میان مردم رفت و آمد می کردند؛ آنان مالک خانه و زمین می شدند و می توانستند به نام یا به وکالت از شوهر، به کارهای مربوط به اورسیدگی کنند؛ اما رفته رفته پس از داریوش، پادشاه هخامنشی؛ مقام زن، به ویژه در میان طبقه ثروتمندان، تنزل یافت دوران، تاریخ تمدن، 1/ 433؛ پس از یورش اسکندر مقدونی و سلطه تمدن هلنی بر ایران، مقام زن با افول بیشتری مواجه گردید؛ در این دوره، زنان طبقات بالای اجتماع جرئت بیرون رفتن از خانه را جز در تخت روان روپوش دار، نداشتند؛ زنان شوهردار نیز حق دیدار هیچ مردی - هر چند پدر یا برادرشان - را نداشتند. در نقوشها، پیکره ها و تندیسهای برجمانده از ایران باستان، چهره زنان پیدا نیست و دختران نیز، به علت بهره مندی دیگران از آنان، مورد توجه پدر قرار نداشتند (دوران، تاریخ تمدن، 1/ 434)؛ همچنین در نظام خانوادگی عصر ساسانی، مردان، هیچ محدودیتی در چندهمسری نداشتند (ر.ک: مطهری، 19 / 303؛ بارتمه، 51؛ کریستین سن، 320 - 321).

در آیین یهود نیز، زن از مرتبه دوم انسانی برخوردار بوده و جزو داراییهای مرد به شمار می رود (ر.ک: کتاب مقدس، پیدایش 14/31 - 15؛ روت 5/4 - 10)؛ چرا که زن، مسئول فریب آدم و اخراج او از بهشت بوده و گناهکار دائمی است

(12/3 - 17)؛ بر همین اساس، قدرت پدر در خانواده یهودی نامحدود بوده و پدر در صورت فقر می توانست دختران خود را به عنوان کنیز فروخته و بدون جلب رضایتشان آنان را شوهر دهد (دورانت، تاریخ تمدن، 388/1)؛ فروش دختران در آیین یهود نیز مجاز شمرده شده است (کتاب مقدس، خروج 7/21-9)؛ برابر مستندات و گزارشهای تاریخی، زنان یهودی حق ارث نداشته (ر.ک: اعداد 11-8/27) و پس از دو بار طلاق، غیر قابل تزویج می شوند (تثنیه 4/24)؛ همچنین زنی که عادت ماهانه می شود، تا هفت روز ناپاک است و اگر در این مدت کسی به او دست بزند، ناپاک خواهد بود (لاویان 15 / 19)؛ به طور کلی زن از دنده چپ مرد آفریده شده و به همین خاطر، تابع مرد است و سیادت مرد بر زن، به سبب برتری در پیشی داشتن آفرینش اوست (پیدایش 21/2-22؛ جلیلی، 40)؛ حتی برخی بر این عقیده اند که اصولاً زنگریزی در تعالیم مسیحیت، ریشه در تورات دارد (ستاری، 61 - 62).

از نظر مسیحیان، مرد بر زن برتری دارد (کتاب مقدس، نامه اول پولس به قرنتیان 3 / 11)؛ این برتری، همچون برتری مسیح بر کلیساست (پیدایش 16/3)؛ زنان برای مردان آفریده شده (نامه اول پولس به قرنتیان 9/11، نامه پولس به افسسیان 4/21) و باید مطیع مردان باشند؛ همان گونه که مردان مطیع خدا هستند (نامه پولس به افسسیان 22/5). انجیل، زن را به آموختن در سکوت و فراگیری کمال فروتنی امر نموده و از تعلیم دادن و یا حکومت بر مردان، بر حذر میدارد (نامه اول پولس به تیموتاوس 11/2-13)؛ نگاه منفی به زن چنان بود که حتی بعضی از عالمان مسیحی پس از انحلال نکاح پس از حضرت عیسی در انسان بودن زن نیز تشکیک نموده و آن را در مرتبه و نوع بشری نمی دانستند (مستیکه بر، 20).

پیش از اسلام و در عصر جاهلی، زنان دارای جایگاه اجتماعی پست و وضعی رقت بار بودند؛ اعراب، زنان را موجوداتی بسیار حقیر و وسیله ای برای ازدیاد

اسلام و تحول در شخصیت زن نسل دانسته (لوبون، 503) و با آنان به سختی برخورد می کردند؛ زن در این دوره از بیشتر موقعیتهای اجتماعی محروم و موجودی بی ارزش بود (فاضلی، 67)؛ از این رو پدیده «وَأُد»

(زننده به گور کردن دختران) در میان برخی از قبایل جزیره العرب رواج داشت؛ چنان که این عمل وحشیانه در آیات (انعام، 140؛ نحل، 58 - 59؛ تکویر، 8-9) و روایات (شافعی، 3/6؛ بخاری، 160/4) فراوان مورد سرزنش قرار گرفته است؛ زن در این عصر، مقهور اراده مرد و بی اختیار از پذیرش شریک زندگی خود بود و به ازدواجهایی مانند «شعار» (دختر یا خواهر خود را به ازدواج کسی در آوردن، به شرط در اختیار گرفتن دختر یا خواهر او)، «بدل» (رد و بدل کردن زنان خود با یکدیگر) و «استبضاع» (قرار دادن زن خود در اختیار مردی شجاع، برای داشتن فرزندی شجاع) ناگزیر می شد که شأن او را تا سر حد حیوانات فرو می کاست.

اقدام به طلاق نیز، بسیار ستمگرانه، دور از انصاف و هرگونه هزینه و مقدمه ای صورت می گرفت (جواد علی، 5/552)؛ محرومیت از ارث و نداشتن هرگونه حقی بر مردان، از دیگر رسوم جاهلیت بود (اسماعیل مقدم، 57)؛ اما با این حال زنان از آزادی و احترام بیشتری نسبت به دوره های پیش برخوردار بودند؛ به ویژه زنان بادیه نشین که در سفر و حضر همکار مرد و شریک او بوده (جرجی زیدان، 2/579) و نیز زنان برخی از قبایل عرب که محکوم به زیستن در چهاردیواری خانه نبودند (ر.ک: شفق، مقاله اول). به باور برخی از نویسندگان، استقلال اقتصادی حضرت خدیجه علیها السلام، پیشنهاد او برای ازدواج با محمد امین علیها السلام و ازدواج وی با مردی بسیار جوان تر از خود و نیز، حفظ این ازدواج تک همسرانه، نمونه ای از موقعیت زنان عرب پیش از اسلام است که دارای مقامی بلند بودند (Ahmed, 42)؛ اما به نظر می رسد که چنین موقعیتی همگانی و

فراگیر نبود؛ چرا که قرآن نیز به موضوع زنده به گور کردن دختران از سوی اعراب جاهلی اشاره کرده است (نحل، 58 - 59).

مقام و جایگاه اجتماعی زن در تاریخ معاصر غرب نیز، گرچه از وضعیتی اسف بار، به موقعیتی بهتر تغییر یافت، اما نگاه افراطی در به رسمیت شناختن او و مبارزه علیه تابوهای جنسی و اجتماعی، وضعیت نامطلوب تری را برای وی رقم زد. اشتغال زنان همراه با دستمزد کم و استثمار آنان و در بسیاری از مواقع تأمین هزینه های زندگی از سوی آنان (ر.ک: فرنچ، 7 - 36)، قربانی شدن زنان و کودکان بر اثر خشونت های خانگی و بهره کشی جنسی و جسمی تحت تأثیر الکل و مواد مخدر (ر.ک: اعزازی، 207؛ گیدنز، 218 - 220)، زن را از نقش محوری وی در سالم سازی و تکامل خانواده بازداشته و موجب فروکاستن ارزشهایی واقعی و معنوی می شود که اسلام، پس از جاهلیت اولی به وی بازگردانده بود.

اسلام با ایجاد نهضتی فراگیر در جهت تحول در بنیاد اخلاقی خانواده، نهاد خانواده را استحکام بخشیده و ارزش از دست رفته همسری و مادری را به جایگاه خود بازگرداند و با توجه به ارزشهای ثابت انسانی، جایگاه واقعی زن را به وی یادآور گردید؛ این تحول و رویکرد به ارزشهای بنیادین انسانی و اخلاقی با توجه به ریشه هایی که در فطرت آدمی داشته و سرنوشت جامعه را به سوی صلاح و اعتدال سوق می دهد، حتی در عصر حاضر که ارزش و منزلت زن به گونه ای دیگر تا حد زیادی سقوط کرده است، قابل بازیابی است.

جایگاه زن در دوران اسلامی

خداوند در قرآن کریم ضمن توجه به تفاوت های طبیعی زن و مرد، زن را در مرتبه والایی جای داده (مطهری، 19 / 71) و جنسیت را خارج از ذات و ماهیت انسانی دانسته است؛ چنان که آیات زیادی از یک

اسلام و تحول در شخصیت زن سوره قرآن - که دربردارنده مصالح زنان و حقوق آنهاست (ر.ک: صادقی تهرانی، 145/6 - 147) - به ایشان اختصاص یافته و نخستین ایده مساوات را ارائه نموده است (ر.ک: ابن سعدون، 48؛ مدرسی، 13/2)؛ آیه های سوره نساء که به طور فراگیر به بحث میراث، تعدد زوجات و حمایت از زنان پرداخته اند، سوره نور که به تشریح مصونیت خانواده، حمایت از زنان و بیان آداب اسلامی مربوط به آنان اختصاص یافته است، و نیز، سوره های مجادله و طلاق که به بیان مسئله ظهار، طلاق و عده پرداخته اند، همگی نشان از توجه اسلام به زن به عنوان بنیان و رکن اجتماع و خانواده است (بدوی، 76). پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله وسلم نیز، به خوبی جایگاه زن را مورد توجه قرار داده (شریعتی، 14) و دختران را بهترین فرزندان انسان می دانستند (مجلسی، 91 / 101) و حتی آنان را در گرفتن هدیه بر پسران مقدم داشتند (طبرسی، 221)؛ آن حضرت علیه السلام به رعایت مساوات بین فرزندان، بسیار سفارش نموده و در برخی از موارد، حتی زنان را در اولویت میدانستند (بیهقی، 177/6 ؛ علامه حلی، تذکر الفقهاء، 424/2)؛ حضرت رضا علیه السلام نیز به نقل از رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم، مهربانی خداوند را درباره دختران بیش از پسران دانسته اند (کلینی، 6/6 حر عاملی، 367/21)؛ پیامبر علیه همچنین، وجود دختران را حسنه و پسران را نعمت معرفی نموده و حسنات را موجب پاداش و نعمات را سبب سؤال برشمردند (کلینی، 6/6)؛ آن حضرت اهمیت سفارش به رعایت حال زنان را از جانب جبرئیل صلی الله علیه و آله وسلم چنان می داند که گمان می رود طلاق آنان جز به خاطر ارتکاب گناهی آشکار، جایز نیست (کلینی، 512/5)؛ همچنان که آزار همسر را موجب پذیرفته نشدن نماز و کارهای نیک برشمرده اند (حر عاملی، 163/20). با اینکه جامعه عربی، اهمیتی برای زنان قائل نبود، اما پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله وسلم زن را از جمله پدیده های سه گانه آفرینش که

دوست داشتتی هستند، دانسته و از علاقه به زن، با عشق به نماز به طور یکسان یاد نمودند (کلینی، 321/5؛ حر عاملی، 23/20)؛ امام صادق علیه السلام نیز بیشترین خبرها را در وجود زنان می دانست (حر عاملی، 24/20).

برابر روایات موجود، رسول خدا صلی الله علیه وسلم زنان را گرامی می داشت، به آنان سلام می کرد (ابن سعد، 7/8؛ احمد بن حنبل، 6/409؛ بیهقی، 184/3)، به دیدار آنان می شتافت (ر.ک: ابن سعد، 222/8، 277، 426 - 427؛ ابن حجر عسقلانی، الاصابه، 8/269) و از زندهای بیمار عیادت می کرد (ابن اثیر جزری، اسدالغابه، 519/5؛ هیشمی، 307/2)؛ آن حضرت صلی الله علیه و آله وسلم و هیچ گاه زنی را مورد ضرب و شتم قرار نداده (ر.ک: احمد بن حنبل، 31/6، 206، 232؛ مسلم نیشابوری، 80/7)، و ضرب و جرح زنان را عمل انسانهای فرومایه و پست می دانست (ابن سعد، 204/8). مورخین نیز سخنانی حاکی از احترام پیامبر نسبت به زنان و تکریم از بانوانی چون خدیجه علیها السلام را پس از فوت آنان بازگو نموده اند ابن عبدالبر، 1824/4؛ شرف الدین موسوی، 315) که خود دلیلی بر قدردانی پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم از زنان یاری دهنده اسلام است. برابر پاره ای از گزارشهای تاریخی، پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم در برخی از مسائل اجتماعی به کنکاش و رایزنی با زنان می پرداخت (ابن اثیر جزری، الکامل، 205/2) و در مداوای بیماریها از زنان خود یاری می جست (احمد بن حنبل، 438/6)؛ چنان که هنگام ازدواج دخترانش نیز، با آنان مشورت می کرد (ر.ک: صنعانی، 141 - 143). همچنین در روایات زیادی آمده است که زنان پرسشهای خود را در حضور پیامبر علیه السلام بیان نموده و آن حضرت صلی الله علیه و آله وسلم با نیز به طیب خاطر به آنان پاسخ میداد ثعلبی، 45/8؛ مجلسی، 176/22؛ ری شهری، 2868/4).

پس از هجرت و استقرار نخستین حکومت اسلامی، زن از چنان جایگاه و موقعیتی برخوردار شد که اعراب، پیش تر مانند آن را به یاد نداشتند؛ در این دوران،

زن شریک مرد در زندگی اجتماعی بود و چنانچه مسئله ایمان و اطاعت از اوامر الهی نبود، مسلمان مکی مهاجر به مدینه، به آسانی نمی توانست موقعیت جدید زن را بپذیرد؛ از جمله مواردی که در این تحول به چشم می خورد، امکان بحث و جدل زنان انصار با همسرانشان و تأثیرپذیری زنان مهاجر از این موضوع است؛ بی آنکه از سوی پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم با این امر مخالفتی صورت گیرد (ابن حجر عسقلانی، فتح الباری، 137/5)؛ برابر روایات و داده های تاریخی موجود، در دوره نبوی، نشانه ای بیانگر جلوگیری از مشارکت زنان مدینه در امور اجتماعی وجود نداشت، و آنان در حدی که شرع مجاز می دانست، در مسائل مذهبی، اقتصادی و اجتماعی دخالت و مشارکت می کردند؛ به مسجد رفته و در نمازهای جمعه و عید شرکت می کردند و پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم نیز بر آن تأکید و توصیه می نمود (بخاری، 18/2 علامه حلی، نهیة الاحکام، 62/2)؛ آن حضرت صلی الله علیه و آله وسلم حتی مردان را از منع زنان به خروج از خانه و حضور در مسجد برای نماز، باز داشته (ابن ادریس حلی، 625/1؛ عینی، 194/6؛ دویش، 356/7) و به زنان اجازه شرکت در مساجد را می دادند؛ با این دستور که می بایست محل استقرار و ورودی زنان از مردان جدا بوده (ابوداود سجستانی، 113/1؛ ذهبی، 213/3)، پس از نماز، نخست زنها و بعد مردها بیرون بروند (احمد بن حنبل، 310/6؛ ابوداود سجستانی، 234/1) و زنان در صفوفی پس از مردان نماز گزارند (ابن خزیمه، 96/3؛ مغربی، 156/1).

با وجود تأکیدهای پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم مبنی بر مجاز بودن زنان برای حضور در مساجد، در زمان خلیفه دوم از شرکت آنان در نمازهای جماعت عشا و صبح جلوگیری شد (احمد بن حنبل، 40/1؛ هیثمی، 33/2؛ ابن حجر عسقلانی، فتح الباری، 319/2)؛ با گسترش قلمرو اسلامی در دوران خلافت اموی و عباسی نیز، زنان از ورود به مساجد

بازداشته شدند و دانشمندی چون غزالی بعدها بر همین اساس، تنها ورود زنان کهن سال را به مسجد درست دانست (2/46 - 47)؛ در این باره اهل سنت، به روایاتی استناد می‌جویند که زنان را از رفتن به مسجد منع کرده است (رافعی، 287/4؛ نووی، 197/4). البته در روایات شیعی نیز گزاره‌هایی حاکی از کراهت این کار وجود دارند (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 1/238؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 253/30)؛ هرچند که به نظر می‌رسد کراهت مزبور معطوف به تبرّج و خودنمایی زنان است علامه حلی، تذکرة الفقهاء، 2/426).

از دیگر نقش‌های زنان در دوران پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم که البته به دوره مزبور اختصاص نداشت و پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم اقدامی در جلوگیری از آن نمودند، شرکت در میادین جنگ و جهاد بود؛ این مشارکت، تنها به مداوای مجروحان و کمک‌های دیگر اختصاص نداشت (مسلم نیشابوری، 8/203) و در صورت نیاز، زنان همچون ام سلیم و ام ایمن، به جنگیدن با دشمنان اسلام می‌پرداختند (ابن سعد، 8/425؛ ابن ابی الحدید، 14/248؛ کحلانی، 4/42).

از فعالیت‌های دیگر زنان در دوره پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم ورود آنان به عرصه دانش و سیاست بود (احمد التل، 26). چنان که در روایات آمده است، کسب دانش به طور یکسان بر زنان و مردان واجب است (ابن ماجه قزوینی، 1/81؛ طوسی، الامالی 488؛ علامه حلی، تحریر الاحکام، 1/35)؛ بازتاب این امر را می‌توان در فراوانی زنان راوی حدیث و مراجعه صحابه به برخی از آنان برای شنیدن سخنان پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم یافت (ر.ک: صادقی اردستانی؛ به مقاله زن اسوه)، زنان در عصر پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، تلاش می‌کردند تا ضمن بهره‌مندی از جماعت مسلمین و حضور در مسجد، همچنین از تحصیل علم در آن مکان مقدس سود جویند؛ چنان که پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم نیز برای آموزش و تربیت آنان

اوقاتی را اختصاص می داد (بخاری، 72/2؛ شهید ثانی، 37). اگرچه برخی از فعالیتهای آموزشی و تربیتی و... پیش از ظهور اسلام نیز وجود داشت، اما مهم آن است که پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم چارچوب آنها را تعیین و تأیید کردند.

پس از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم نیز، مشارکت زنان در امر جهاد و فعالیتهای دیگر اجتماعی در دوران خلفا ادامه یافت، که برای نمونه می توان از حضور مؤثر اسماء، دختر ابی بکر و خوله، دختر ازور در جنگ یرموک یاد کرد (واقعی، 45/1 - 46، 174، 196)؛ همچنین در زمان معاویه، کسانی چون سوده، دختر عماره، بکاره هلالیه و زرقاء همدانی و اروی، دختر حارث (پسر عبدالمطلب)، با دخالت در مسائل سیاسی، در قالب سخنرانیها و احتجاجها، با وی به مخالفت برخاستند (واقعی، 206/1؛ امین عاملی، 324/7)؛ در این پیوند، سخنرانیهای مشهور و حماسی حضرت زینب علیها السلام ان در برابر عبیدالله بن زیاد و یزید بن معاویه، پس از واقعه کربلا، نمونه ای از مشارکت زنان در امور سیاسی این دوره است.

موانع مشارکت زن در جوامع اسلامی

گرچه برخی از فمینیستها منکر، آزادی زنان در سایه اسلام هستند؛ اما بی تردید، تاریخ، نمی تواند نقش اسلام را در فرهنگ سازی برای برجسته کردن نقش زن در نظام سیاسی، فرهنگی و اقتصادی به فراموشی سپارد؛ این فرهنگ سازی که با توجه به جاودانگی معارف اسلامی، همه ادوار تاریخی را در بر می گیرد، در شرایط گوناگون، زن را به جایگاه واقعی خود رهنمون ساخته و در گام نخست بر شرایط زندگانی زن در عربستان تأثیر مثبت گذاشت و او را از مقامی برجسته در جایگاه همسری (مقاله همسری)، مادری (مقاله مادری)، فرزندی (مقاله تربیت دینی دختران و دیگر موقعیتهای اجتماعی برخوردار نمود (ر.ک: سیدقطب، 3838/6 - 3840)؛ اما به رغم تحولات

ایجاد شده متأسفانه بعدها نظام فرهنگی صدر اسلام زیر نفوذ پندارهای نادرست و آداب و رسوم محلی، دگرگون شده و رفته رفته شرایط زندگی بر زنان دشوار گردید.

از زمان ظهور اسلام، حضور زنان مسلمان در جامعه اسلامی تا آغاز دوران اموی بسیار بارز بود (پزشکی، 30)؛ پیش از اسلام، زنان طبق یک سنت عربی، با حفظ حجاب در مجامع عمومی حاضر می شدند؛ این فرهنگ پس از ظهور اسلام نیز ادامه داشت؛ پس از عصر رسول اکرم صلی الله علیه و آله وسلم، تا مدتی موقعیت برابر زنان و مردان ارج گذاری و رعایت می شد (شمس الدین، 49/1)؛ در عصر پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم که با توجه به اینکه فعالیت و حضور زنان در عرصه های مختلف فرهنگی، سیاسی و اقتصادی، از سوی حاکمیت، مورد تشویق قرار می گرفت، بر اساس نظریه جامعه شناختی موفقیت و تأیید اجتماعی (ر.ک: ریتزر، 404 - 427)، احتمال تکرار آن زیاد بود، از این رو حضور گسترده زنان در فعالیتهای گوناگون را می توان در آن عصر بیشتر مشاهده کرد؛ ولی اندک اندک برخی از خلفای اموی، زنان خود را ملزم به جدایی از جمع و پوشاندن چهره خود کردند (ر.ک: زکی یمانی، 36 - 38)؛ به ادعای برخی از شرق شناسان، این شیوه به ناحیه دمشق باز می گردد که پیش از آن تابع روم و یونان بود و آنان زنان خود را به پوشاندن چهره، با زدن نقاب، وادار می ساختند دورانت، تاریخ تمدن، 340/2). عباسیان نیز همان روش امویان را در برخورد با زنان در پیش گرفتند و منصور عباسی با اعلام انتساب خود به عباس، عموی پیامبر علیه السلام، شعار «لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لِلنِّسَاءِ كَالْمُؤَمَّةِ وَالْأَبَاءِ؛ خداوند زنان را مانند پدر و عمو قرار نداده است» را سر داد (ر.ک: طبری، 197/6؛ ابن اثیر جزری، الکامل، 538/5).

سنتها و عرفهای اجتماعی نادرست نیز از جمله مواردی بود که مانع تحقق حقوق زنان بر پایه اصول اسلامی شد؛ افزون بر این، از آنجا که شکل حاکمیت جامعه در احیای حقوق یا محرومیت زن، از نقشی مؤثر برخوردار است، وجود جامعه ای قانون گرا، با پایگاه شخصیت زن متناسب تر بوده و برعکس، در جوامع استبدادی، فشار خودکامگی در نهایت، هرچه بیشتر به سوی زن معطوف می شود؛ بدین ترتیب، اجتماع انسانی به دو قطب مؤنث و مذکر تقسیم شده و زن در این میان بازنده خواهد بود؛ پس از عصر نبوی، در دوره اموی که حاکمیت به سوی استبداد گرایش یافت، مشارکت زنان نیز در اجتماع رو به کاستی و فراموشی نهاد. همچنان که علامه طباطبائی، علت فرودستی زن در آیین یهود و مسیحیت را به حکومتهای استبدادی آنان نسبت می دهد (ر.ک: 153/4 - 155).

حقوق و فرصتهای اجتماعی زن در اسلام

آیات زیادی از قرآن کریم به حقوق زنان اختصاص یافته اند؛ از این رو باید اسلام را، احیاکننده حقوق آنان دانست؛ چرا که گامهای بلندی به سود زن و حقوق انسانی او برداشته است مطهری، 19 / 71 - 72)؛ اسلام همواره مردم را به رعایت حقوق زنان توصیه نموده است؛ حقوقی که بر اساس مصالح موقت، دستخوش تغییر نمی شوند؛ این حقوق در برخی از ساحتها به طور یکسان برای زن و مرد در نظر گرفته شده اند؛ مانند یکسانی در عقیده و ایمان (احزاب، 36 - 35: ممتحنه، 10؛ بروج، 10؛ طبرسی، 207؛ متقی هندی، 78/1)، ثواب و عقاب یکسان (بقره، 286؛ آل عمران، 195؛ نساء، 124؛ نحل، 97) مالکیت، تصرفات مالی و استقلال کامل اقتصادی (نساء، 32؛ برخی دیگر از این حقوق، عبارتند از: 1. حقوق فردی در خانواده؛ مانند لزوم مهربانی و ملاحظت با زنان (کلینی، 510/5، 569؛ ابن شعبه حرانی، 322؛ مجلسی، 254/10؛ مقاله های روابط زن و مرد (حقوقی)، همسری)؛

پوشاندن کاستیها و عیوب همسر (بقره، 187؛ کلینی، 511/5)؛ پرداخت مهریه (نساء، 4)، نفقه (بقره، 215؛ نساء، 34؛ طلاق، 6؛ صدوق، الخصال، 247-248؛ حر عاملی، 545/21؛ مجلسی، 74/101 - 75) و مجموعه هزینه های خانواده از جمله تهیه مسکن، لباس، غذا و لوازم منزل متناسب با وضعیت زن، که در تمام ادوار زندگی بشر جریان داشته است (ر.ک: فرشتیان، 23 - 29)؛ حق شریک بودن در دارایی شوهر یا دریافت اجرت المثل در هنگام طلاق؛ در این صورت، چنانچه اقدام به طلاق بنا به درخواست مرد بوده و مبتنی بر تقصیر زن نباشد، زن بخشی از دارایی مرد را تصاحب کرده و شوهر ملزم به دادن وجهی به زن در هنگام طلاق خواهد بود (بقره، 241؛ طوسی، الخلاف، 375/4؛ شهید ثانی، 207/8).

2. حق آموزش؛ از دیگر حقوقی که اسلام آن را برای مرد و زن، قرار داده است، برخورداری از حق آموزش است (ابن ماجه قزوینی، 11/1 علامه حلی، تحریر الاحکام، 35/1). در احادیثی بر ضرورت تعلیم دانش به زن مسلمان تأکید شده است، تا آنجا که پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، آموزش زنان را مهریه آنان قرار داد (مفید، 32) و سنتی را برای زنان پایه گذاری کرد که در حضور آن بزرگوار، گرد آیند و مسائل سودمند را فراگیرند؛ از همین رو برخی از نویسندگان غربی روزهای شکوفایی تمدن عربی را حاکی از اهمیت فزاینده نقش زنان در این تمدن می دانند (ر.ک: لوبون، 494 - 508).

3. حق کار و اشتغال، از دیگر مواردی است که اسلام آن را برای زن مجاز و همچون حقی برای او برشمرده است؛ چنان که روایات نیز بر طلب روزی حلال از سوی زن و مرد تأکید داشته و انجام کار را در انحصار یک جنس نمی دانند (نساء، 32؛ طبرانی، المعجم الاوسط، 8/272؛ هیشمی، 291/10؛ سیوطی، 132/2 - 133)؛ این در حالی است

که قوانین پیشین ملل اروپایی اجازه عقد هیچ قراردادی را به زن بدون حضور و اجازه همسرش نمیداد (قنبس، 48) و زنان پس از رنجها و جنبشهای متعدد، توانستند به حقوقی برای خود دست یابند (به مقاله اشتغال زن).

4. برخورداری زن از حقوق سیاسی و اجتماعی و برخی مسئولیتهای مشابه مردان، از دیگر حقوقی است که اسلام برای آن اهمیتی جدی قائل است (توبه، 71)؛ از آنجا که زن و مرد در تمام نیازها یکسانند، اسلام، میان زن و مرد از نظر تدبیر بسیاری از شئون اجتماع و مدیریت آن، تساوی کامل برقرار کرده است (آل عمران، 195)؛ در هنگام نبرد، حضور زنان در پشت جبهه ها جایز بوده و برخی از زنان، از جمله حضرت زهرا علیها السلام به همین منظور در جنگ احد حضور داشتند واقدی، 1/249؛ ر.ک: رشیدرضا، نداء للجنس اللطیف، 11)؛ در دوران پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم زنان حتی حق جوار و پناه دادن داشته اند (ابوداود سجستانی، 1/628؛ طبرانی، المعجم الکبیر، 24/407) و نیز، از این حق سیاسی برخوردار بودند که نزد مسئولان، برای اسیران شفاعت نموده و آنان را از مرگ یا بردگی برهانند (واقدی، 2/830). بر اساس آیات قرآن، زن مسلمان به امر به معروف و نهی از منکر اقدام نموده و همچنین در حقوق و مجازات با مردان برابر است (مائده، 45؛ توبه، 71؛ نور، 2). از جمله حقوقی که اسلام به زن اعطا کرده، حق شورا است که عنصر بسیار مهمی در استحکام دولت اسلامی به شمار می رود (ر.ک: کعکی، 54).

5. حق ارث، از دیگر حقوقی است که اسلام بر آن تأکید داشته است؛ برخلاف جاهلیت که پسر و یا در فقدان وی برادر را وارث پدر میدانستند، اسلام به زن حق ارث داد؛ بر اساس روایات، تقسیم ارث تا جنگ احد به شیوه جاهلیت بود؛ تا آنکه در جنگ یادشده، یکی از صحابه پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم شهید شد که دو

دختر و یک همسر داشت؛ اما عموی فرزندان، میراث پدر را تصاحب نمود. پس از شکایت خانواده این صحابی به پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، آیات ارث (نساء، 11 - 12) نازل گردید و در پی آن پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم دستور داد تا وی سهم دختران و مادرشان را باز گرداند (طوسی، الخلاف، 65/4؛ ابن ابی جمهور احسائی، 448/1؛ حر عاملی، 88/26). در آیاتی دیگر از قرآن نیز زنان، بهره مند از حق ارث دانسته شده اند (نساء، 7). بر اساس روایات، دو برابر بودن حق ارث مرد به سبب مسئولیت او در پرداخت نفقه به زن، فرزند و پدر و مادر خود است؛ در حالی که زن، مخارج خود را هم از شوهر یا پدر خویش می گیرد و به این ترتیب حق ارث زن با مرد در یک نظام مالی تعدیل می شود (صدوق، علل الشرایع، 570/2). برخی از عالمان اسلامی دلیل کم بودن ارث زن نسبت به مرد را نه جنسیت، بلکه به نقش آنان در خانواده مربوط می دانند؛ از این روست که گاه زن از مرد بیشتر ارث می برد و آن وقتی است که فرد در گذشته، یک دختر و پدر داشته باشد (جوادی آملی، 345). اهمیت توجه اسلام را به حق ارث زنان، زمانی می توان دریافت که در کشورهای اروپایی در قرون پیشین، زنان از هرگونه ارثی محروم بوده اند (علوی، 47؛ به مقاله ارث زن).

6. حق تصمیم گیری در امر ازدواج و رفتار شایسته از سوی شوهران، از دیگر تحولاتی است که ظهور اسلام برای زنان رقم زده است؛ چنان که رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم به رضایت و اجازه دختران در گزینش همسر تأکید نموده (رشیدرضا، تفسیر، 405/4) و بنا بر پاره ای از گزارشها، عقد زنانی را که پدرانشان بدون اجازه، آنان را به همسری دیگران در می آوردند، باطل می ساختند (احمدبن حنبل، 328/6؛ ابن ماجه قزوینی، 602/1). همچنین در روایات، از مردان خواسته شده است که با زنان نیکی نموده و بهترین مردان، خوش رفتارترین آنان با همسرانشان دانسته شده اند (ر.ک: کلینی، 511/5 - 514 - مقاله های ازدواج؛ همسری).

با توجه به مجموع آنچه گفته شد، و بنا به دلایلی که در پی می آید، نگرش اسلام نسبت به، زن و مرد یکسان بوده و برای آنان حقوق انسانی برابر در نظر گرفته است: مخاطب آیات قرآن در معارف و دستوره‌های عمومی،

«انسان» است، نه زن و نه مرد؛ در این نگاه، جایگاه زن در نظام آفرینش همان جایگاه انسان در جهان هستی است؛ یعنی همان جایگاهی که مرد در نظام هستی به عنوان انسان از آن برخوردار است، زن نیز داراست و گوهر انسانی زن و مرد یکی است؛ هرچند، برخی احکام، ویژه بانوان یا مردان است که تفکیک خطاب زنان از مردان را توجیه کرده است (نور، 31؛ احزاب، 30). از آیات سوره مؤمنون نیز می توان دریافت که عنصر جنسیت، نه در مراحل شکل گیری و موزون سازی اندام انسانی و نه در دمیدن روح الهی به کالبد آدمی، بین زن و مرد نقشی ندارد (ر.ک: جوادی آملی، 77 - 82). از نگاه اسلام در پیدایش فرزندان، دو انسان مذکر و مؤنث به طور مساوی شرکت و دخالت داشته و هیچ یک از این دو جز به تقوا، بر دیگری برتری ندارند و هر یک مسئول اعمال خویش اند (بقره، 286).

از نگاه برخی از مفسران به استناد آیه «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ»

(نساء، 34) مردان در تمام زمینه ها بر زنان برتری دارند؛ اما علامه طباطبائی، در پاسخ این گروه معتقدند است که چون مردان عهده دار کارهای اداری و اجرایی جامعه کوچک خانواده هستند، از آن به «قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» تعبیر شده است و اگر زن در مقابل مرد و مرد در مقابل زن، به عنوان دو صنف مطرح باشند، هرگز مرد در همه امور قَوَّام و قِیم نیست و زن هم در همه موارد تحت قیمومت مرد قرار نمی گیرد (343/4 - 344)

اسلام به زن در رابطه با شوهر دستور تمکین و به مرد در قبال زن دستور سرپرستی می دهد و این، تنها بیان وظیفه و برنامه ریزی در امور خانواده است و هیچ یک نه معیار فضیلت است و نه موجب نقص؛ در نتیجه «قوام» در آیه کریمه، به معنای حقوقی «قیم» که اختیار تصرف در مال و توجیه زندگی فرد دیگر را در اختیار دارد - همچون قیم صغیر و دیوانه و ... - نیست؛ زیرا شریعت اسلام، زنان را در مالکیت، حقوق اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، مذهبی، اخلاقی و ... کاملاً مستقل دانسته و تنها محدودیت زن در مواردی است که طبق قرارداد شرعی نکاح، با حقوق مسلم شوهرش مغایرت داشته باشد؛ چنان که مرد نیز مکلف به رعایت حقوق زن - هم به عنوان انسان و هم به عنوان همسر - بوده و در موارد دیگر، از آزادیهای مربوط به خود برخوردار است؛ محدودیت دو طرف، ناشی از وظایفی است که هر یک نسبت به خانواده دارند؛ بنابراین قوام بودن مرد به معنای اجرای مصالح خانوادگی و انجام وظیفه سرپرستی اقتصادی و مدیریت خانواده بوده، و به مفهوم مالکیت و یا ولایت از هر جهت و در تمام جنبه های زندگی نیست (به مقاله مدیریت خانواده).

در این پیوند، همچنین باید گفت که در محور خانواده، رابطه قوامیت میان همسران مطرح است؛ به این معنا که مرد وظیفه تدارک و اداره زندگی همسرش را بر عهده دارد؛ اما این به معنای نفی رابطه اطاعت پذیری میان مادران و فرزندان پسر نیست؛ اطاعت فرزند، چه پسر و چه دختر، از پدر و مادر واجب است و اگر فرزند کاری کند که پدر و مادرش برنجند، عملی حرام بوده و دچار عاق والدین خواهد شد؛ بنابراین چنانچه مادر، فرزند را از انجام کاری بازداشت یا نهی کرد، اطاعت از وی واجب بوده و پسر نمی تواند از آن تخلف کند؛ حتی، برخی این رابطه را قیمومت زن بر مرد در این مورد قلمداد کرده اند (جوادی آملی، 393).

اندیشمندان مسلمان از آیات سوره مؤمنون به این نتیجه رسیده اند که نه در شکل گیری و نه در دمیدن روح الهی در کالبد آدمی، بین زن و مرد تفاوتی وجود ندارد (ر.ک: جوادی آملی، 77 - 82). گرچه گروهی از صاحب نظران از آیه 34 سوره نساء برتری مرد بر زن را برداشت نموده اند؛ اما به نظر می رسد چنین دریافتی با آیات و روایات تعارض دارد؛ چرا که مرد بر زن تنها در اداره مصالح خانواده و مدیریت آن دارای قوامیت است (رشیدرضا، حقوق النساء فی الاسلام، 35)؛ خداوند، زنان و مردان را از جنس یکدیگر دانسته و تفاوتی بین آنان قائل نمی شود (نساء، 1)؛ از این روست که هر یک دارای تکالیف و حقوق مشترکی بوده و مکلف به حسن معاشرت با یکدیگرند (نساء، 19). به اعتقاد برخی از نویسندگان، اسلام به لحاظ حقوق اجتماعی، تفاوتی حاکی از برتری یکی از دو جنس را بین زن و مرد قرار نداده است و چنانچه احکامی تقنین شده که به ظاهر به ضرر زنان بوده، با صدور احکامی دیگر جبران شده است؛ بر اساس نظریه «جبران»، چنانچه معدل و برابری حقوق مردان و زنان لحاظ شود، زن و مرد فاصله ای با هم نخواهند داشت (جاحظ، 199).

نکته مهم دیگر درباره جایگاهی که اسلام برای زن در نظر گرفته، اینکه افراد انسانی با ویژگیهای ایمان و پاکی توصیف شده و از هم متمایز می شوند، نه با جایگاه اجتماعی و طبقاتی یا جنسیت، ملیت، رنگ و ... همچنین ملاک تقدم و تأخر برای احراز مناصب، علم، تقوا و کسب شایستگیهاست

(حجرات، 13). همان گونه که پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم در پاسخ به اعتراض عایشه، در دفاع از حضرت خدیجه علیها السلام به همین نکته اشاره نمودند (ابن عبدالبر، 4/1824؛ شرف الدین موسوی، 315).

البته بی تردید اسلام حقوق مشابه و یکنواختی برای زن و مرد در تمام زمینه‌ها قائل نشده است؛ ولی به لحاظ حقوقی زن را برتر از مرد و یا مرد را برتر از زن نمی‌داند؛ چرا که اسلام اصل مساوات را درباره زن و مرد در حقوق اساسی همچون حق حیات، حق اراده انسانی، حق آزادی عقیده، حق برابری انسانی، حق تکثیر نوع یا حمایت از خانواده رعایت نموده (ر.ک: مطهری، 127/19 - 145؛ کعکی، 137 - 146) و تنها معیار برتری را برای کسانی دانسته که از تقوای بیشتری برخوردار باشند (بقره، 286)؛ تقوا نیز امری اکتسابی است که ربطی به جنسیت، نژاد، جغرافیا، طبقه اجتماعی، ثروت، زیبایی و ... ندارد؛ نگاه قرآن به زن، همان گونه است که در طبیعت وجود دارد؛ از این رو هماهنگی کاملی میان فرمانهای قرآن و فرامین طبیعت برقرار است.

پس از رحلت رسول صلی الله علیه و آله وسلم خدا و حاکمیت افراد و گروههایی که قادر به فهم درست احکام اسلام و نیز، اجرای آن در جامعه اسلامی نبودند، زنان مسلمان از حقوقی که اسلام برای آنان در نظر گرفته بود، بازمانده و برخی از نویسندگان غربی، با غرض ورزی، تخلف حاکمان در جوامع اسلامی نسبت به حقوق زنان را به حساب اسلام گذاشتند (ر.ک: مطهری، 19 / 130 - 145)؛ حال آنکه امروزه در جوامع غربی با تصور برابری حقوق زن و مرد، تفاوت‌های طبیعی این دو نادیده گرفته شده و تکالیفی یکسان بر دوش هر دوی آنان نهاده اند، که این امر مشکلات فراوانی را برای زنان در پی داشته است.

منابع

ابن ابی الحدید، عزالدین (م. 656ق.)، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم دار احیاء الکتب العربیة، 1378ق؛ ابن ابی جمهور احسائی، محمدبن علی (م. 880ق.)، عوالی اللئالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیة، تحقیق مجتبی عراقی، قم، مطبعة سیدالشهداء، 1403ق؛

ابن اثير جزرى، على بن محمد (م. 630ق.)، اسد الغابة في معرفة الصحابة، تهران، انتشارات اسمايلىان؛ همو، الكامل فى التاريخ، بيروت، دارصادر، 1386ق؛ ابن ادريس حلى، محمد بن منصور (م. 598ق.) السرائر، قم، نشر اسلامى، 1410ق؛ ابن حجر عسقلانى، احمد بن على (م. 852ق.)، الاصابة في تمييز الصحابة، تحقيق عادل احمد، على محمد، بيروت، دارالكتب العلمية، 1415ق؛ همو، فتح البارى شرح صحيح البخارى، بيروت، دار المعرفة؛ ابن خزيمة، محمد بن اسحاق (م. 311ق.)، صحيح ابن خزيمة، تحقيق محمد مصطفى الاعظمى، المكتب الاسلامى، 1412ق؛ ابن سعد، محمد بن سعد (م. 230ق.)، الطبقات الكبرى، بيروت، دار صادر؛ ابن سعدون، ناي، حقوق زن از آغاز تا امروز، ترجمه گيتى خورسند، تهران، انتشارات كوير، 1385ش؛ ابن شعبه حرانى، حسن بن على (م. قرن 4)، تحف العقول عن آل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1404ق؛ ابن عبدالبر، يوسف بن عبدالله قرطبى (م. 463ق.)، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق على محمد بجاوى، بيروت، دار الجيل، 1412ق؛ ابن ماجه قزوينى، محمد بن يزيد (م. 275ق.)، سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، دار الفكر؛ ابوداود سجستانى، سليمان بن اشعث (م. 275ق.)، سنن ابى داود، تحقيق سعيد محمد لحام، بيروت، دار الفكر، 1410ق؛ احمد التل، شادية، وضع المرأة في العالم الاسلامى، بيروت، دارالتقريب بين المذاهب الاسلامية، 1424ق، احمد بن حنبل، شيبانى (م. 241ق.)، مسند احمد بن حنبل، بيروت، دار صادر؛ اسماعيل مقدم، محمد احمد، المرأة بين التكريم الاسلام واهانة الجاهلية، اسكندرية، دارالايمان، 1426ق؛ اعزازى، شهلا، جامعه شناسى خانواده با تأكيد بر نقش، ساختار و كارکرد خانواده در دوران معاصر، تهران، انتشارات روشنگران و مطالعات زنان، 1380ش؛ الياده، مير چاى رساله در تاريخ اديان، ترجمه جلال ستارى، تهران، انتشارات سروش، 1385ش؛ امين عاملى، سيد محسن (م. 1371ق.)، اعيان الشيعة، تحقيق سيد حسن امين، بيروت، دارالتعارف، 1403ق؛ اوبوايه، جانين و ديگران، حضارات الشرق الادنى و الامبراطورية، تاريخ الحضارات العام، بيروت، منشورات عويدات، 1998م، بارتلمه، كريستيان، زن در حقوق ساسانى، ترجمه ناصرالدين صاحب الزمانى، تهران، انتشارات عطايى، 1337ش؛ بخارى، محمد بن اسماعيل (م. 256ق.)، صحيح البخارى، بيروت،

دار الفكر، 1401ق؛ بدوی، عبدالرحمن (م. 1423ق.)، الأسرة المسلمة في العالم المعاصر؛ بیهقی، احمد بن حسین (م. 458ق.)، السنن الكبرى، بیروت، دار الفكر، 1416ق؛ پزشکی، محمد، صورت بندی مطالعات زنان در جهان اسلام، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، 1387ش؛ ثعلبی، احمد بن ابراهیم (م. 427ق.)، الكشف و البيان في تفسير القرآن (تفسیر ثعلبی)، تحقیق ابن عاشور، ساعدی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1422ق، جاحظ، عمر بن بحر (م. 255ق.)، الرسائل الكلامیه، تحقیق علی بومعلم، بیروت، دار و مكتبة الهلال، 2002م؛ جرجی زیدان (م. 1320ق.)، تاریخ التمدن الاسلامی، بیروت، دار مكتبة الحياة، 1967 م؛ جلیلی، محمدرضا، جایگاه زن در اسلام و یهودیت، تهران، انتشارات دستان، 1383ش؛ جواد علی، المفصل في تاريخ العرب الجاهلی، الشریف الرضی؛ جوادی آملی، عبدالله، زن در آینه جلال و جمال، قم، نشر اسراء، 1417ق؛ حر عاملی، محمد بن حسن (م. 1104ق.)، وسائل الشیعه، قم، مؤسسه آل البیت علیهم السلام لاحیاء التراث، 1414ق؛ دفتر پژوهشهای فرهنگی، حیات اجتماعی زن در تاریخ ایران، دفتر پژوهشهای فرهنگی وابسته به مراکز فرهنگی - سینمایی، تهران، انتشارات امیرکبیر، 1369ش؛ دورانت، ویلیام جیمز (م. 1981م.)، تاریخ تمدن، ترجمه احمد آرام و دیگران، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، 1378ش؛ همو، الذات فلسفه (پژوهشی در سرگذشت و سرنوشت بشر)، ترجمه عباس زریاب خوئی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، 1374ش؛ دویش، احمد بن عبدالرزاق، فتاوی اللجنة الدائمة للبحوث العلمیة و الافتاء؛ ذهبی، محمد بن احمد (م. 748ق.)، سیر اعلام النبلاء، تحقیق شعیب الأرئووط، بیروت، مؤسسه الرسالة، 1413ق؛ رافعی، عبدالکریم بن محمد (م. 623ق.)، فتح العزیز شرح الوجیز، دار الفكر؛ رحیمی فر، محسن، بررسی جایگاه زن در عهد باستان، تاریخ پژوهی (فصلنامه)، مشهد، انجمن علمی گروه تاریخ دانشگاه فردوسی، ش 24 - 25، 1384ش؛ رشیدرضا، محمد (م. 1354ق.)، تفسیر القرآن الحکیم (تفسیر المنار)، بیروت، دار المعرفة، 1414ق؛ همو، حقوق النساء في الاسلام، المكتب الاسلامی لاحیاء التراث، 1425ق؛ همو، نداء للجنس اللطیف، بیروت، 1404ق؛ رفیع پور، فرامرز، آناتومی جامعه، مقدمه ای بر جامعه شناسی کاربردی، تهران، شرکت سهامی انتشار، 1385ش؛

ریترز، جورج، نظریه های جامعه شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، انتشارات علمی، 1381 ش؛ ری شهری، محمد، میزان الحکمه، قم، انتشارات دار الحدیث، 1375 ش؛ زکی یمانی، احمد، اسلام و زن، ترجمه سید ضیاء مرتضوی، تهران، انتشارات میثم تمار، 1385 ش؛ ستاری، جلال، سیمای زن در فرهنگ ایران، تهران، نشر مرکز، 1373 ش؛ سحمرانی، اسعد، الأسرة في التاريخ و الشريعة، بیروت، دار النفائس، 1410 ق، سید قطب، قطب بن ابراهیم (م. 1386 ق.)، فی ظلال القرآن، بیروت، دار الشروق، 1412 ق؛ سیوطی، جلال الدین (م. 911 ق.)، الجامع الصغیر فی احادیث البشیر النذیر، بیروت، دار الفکر، 1401 ق، شافعی، محمد بن ادریس (م. 204 ق.)، الأم، بیروت، دار الفکر، 1403 ق؛ شرف الدین موسوی، سید عبدالحسین (م. 1377 ق.)، المراجعات، تحقیق محمد جمیل حمود، بیروت، مؤسسة الأعلمی، 1416 ق؛ شریعتی، علی (م. 1356 ش.) و دیگران، حریت و حقوق زن، تهران، انتشارات میلاد، 1357 ش؛ شفق، شهلا، زنان و اسلام شناسی، مجموعه مقالات، تهران، انتشارات خاوران، 1379 ش؛ شمس الدین، محمد مهدی، مسائل حرجة فی فقه المرأة، الستر و النظر، بیروت، مؤسسة المنار، شهید ثانی، زین الدین بن علی عاملی (م. 965 ق.) مسکن الفؤاد عند فقد الأحبة و الأولاد، قم، مؤسسة آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، 1407 ق؛ صادقی اردستانی، احمد، زنان دانشمند و راوی حدیث، قم، بوستان کتاب، 1377 ش؛ صادقی تهرانی، محمد (م. 1390 ش.)، الفرقان فی تفسیر القرآن، قم، انتشارات فرهنگ اسلامی، 1365 ش؛ صدوق، محمد بن علی (م. 381 ق.)، الخصال، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، نشر اسلامی، 1403 ق؛ همو، علل الشرایع، تحقیق سید محمد صادق بحر العلوم، النجف الاشرف، المكتبة الحیدریة، 1385 ق؛ همو، من لا یحضره الفقیه، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، نشر اسلامی، 1404 ق؛ صنعانی، عبدالرزاق بن همام (م. 211 ق.)، المصنف، تحقیق حبیب الرحمن اعظمی، منشورات المجلس العلمی؛ طباطبائی، سید محمد حسین (م. 1402 ق.)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، نشر اسلامی، 1417 ق؛ طبرانی، سلیمان بن احمد (م. 360 ق.)، المعجم الاوسط، دار الحرمین، 1415 ق؛ همو، المعجم الکبیر، تحقیق حمدی سلفی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1404 ق؛ طبرسی، حسن بن فضل (م. 554 ق.)، مکارم الاخلاق، الشریف الرضی، 1392 ق؛ طبری، محمد بن جریر (م. 310 ق.)،

تاریخ الامم و الملوك، تحقیق گروهی از دانشمندان، بیروت، مؤسسة الأعلمی، 1403ق؛ طوسی، محمدبن حسن (م. 460ق.)، الامالی، تحقیق مؤسسة البعثة، قم، دار الثقافة، 1414ق؛ همو، تهذیب الاحکام، تحقیق سید حسن موسوی خراسان، تهران، دارالکتب الاسلامیة، 1364ش؛ همو، الخلاف، قم، نشر اسلامی، 1414ق؛ عقاد، عباس محمود، المرأة في القرآن، بیروت، 1941م، علامه حلی، حسن بن یوسف (م. 726ق.)، تحریر الأحكام الشرعیة، تحقیق ابراهیم بهادری، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلامعلی، 1421ق؛ همو، تذکر الفقهاء، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحیاء التراث، 1414ق؛ همو، نهاية الاحکام في معرفة الاحکام، تحقیق سیدمهدی رجائی، قم، انتشارات اسماعیلیان، 1410ق؛ علوی، هادی، فصول عن المرأة، بیروت، دارالکتبوالادبیة، 1996م، عینی، محمودبن احمد (م. 855ق.)، عمدة القاری، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ غزالی، محمد بن محمد (م. 505ق.)، احیاء علوم الدین، بیروت، دار المعرفه؛ فاضلی، احمد، نقش زنان شیعه در عصر امام علی علیه السلام، قم، انتشارات میثم تمار، 1381ش؛ فرشتیان، حسین، نفقه زوجه، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، 1371ش؛ فرنیغ دادگی، بندهش، تحقیق مهرداد بهار، تهران، انتشارات توس، 1369ش؛ فرنیج، مارلین، جنگ علیه زنان، ترجمه توراندخت تمدن، تهران، انتشارات علمی، 1373ش؛ فروخ، عمر، الأسرة في الشرع الاسلامی، بیروت، المكتبة العصرية، 1408ق؛ قنادان، منصور و دیگران، جامعه شناسی (مفاهیم کلیدی)، تهران، انتشارات آوای نور، 1375ش، قنبر، عبدالحلیم محمد، معضلات تواجه المرأة المسلمة المعاصرة، دمشق، 1986م، کتاب مقدس، ترجمه فاضل خان همدانی، ویلیام گلن، هنری مرتن، تهران، انتشارات اساطیر، 1380ش؛ کحلانی، محمد بن اسماعیل (م. 1182ق.)، سبل السلام، تحقیق محمد خولی، مصر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي و اولاده، 1379ق؛ کریستین سن، آرتور، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، تهران، انتشارات نگاه، 1387ش؛ کعکی، یحیی احمد، مکانة المرأة في الاسلام، بیروت، دار النهضة العربية، 1421ق؛ کلینی، محمد بن یعقوب (م. 329ق.)، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیة، 1363ش؛ گری، بنوات، زنان از دید مردان، ترجمه محمدجعفر پوینده، تهران، انتشارات جامی، 1377ش، گلابی، سیاوش، اصول و مبانی جامعه شناسی، تهران، نشر میترا، 1375ش؛

گیدنز، آتونى، جامعه شناسى، ترجمه منوچهر صبورى، تهران، نشر نى، 1379ش؛ لوبون، گوستاو، تمدن اسلام و عرب، ترجمه سيد محمد تقى فخر داعى گيلانى، تهران، انتشارات افراسياب، 1380ش؛ متقى هندی، على (م. 975ق.)، كنز العمال في سنن الاقوال و الافعال، تحقيق بكرى حيانى، صفوة السقا، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1409ق؛ مجلسى، محمدباقر (م. 1111ق.)، بحار الانوار، تحقيق محمدباقر بهبودى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1403ق؛ مدرسى، سيد محمد تقى، من هدى القرآن، تهران، دار محبي الحسين عليه السلام، 1419ق؛ مسلم نيشابورى، مسلم بن حجاج (م. 261ق.)، صحيح مسلم، بيروت، دار الفكر؛ مسيكة برّ، فتنه مصطفى، حقوق المرأة بين الشرع الاسلامى و الشرعة العالمية لحقوق الانسان، بيروت، مؤسسة المعارف، 1413ق؛ مطهرى، مرتضى (م. 1358ش.)، مجموعه آثار استاد شهيد مطهرى، تهران، انتشارات صدرا، 1377ش؛ مغربى، قاضى نعمان بن محمد تميمى (م. 363ق.)، دعائم الاسلام، تحقيق آصف فيضى، القاهرة، دار المعارف، 1383ق؛ مفيد، محمدبن محمد (م. 413ق.)، رسالة في المهر، تحقيق مهدى نجف، بيروت، دار المفيد، 1414ق؛ مونيك، بيتر، المرأة عبر التاريخ، تطور الوضع النسوى من بداية الحضارة الى يومنا هذا، بيروت، دارالطلیعة، 1979م؛ نفزى، منجيه، حقوق المرأة المسلمة في المجتمع الاسلامى (مقاله)، كتاب ايسيسكو؛ نورى، محيى الدين بن شرف (م. 676ق.)، المجموع شرح المهذب، دار الفكر؛ واقدى، محمد بن عمر (م. 207ق.)، المغازى، تحقيق مارسدن جونز، بيروت، مؤسسة الأعلمی، 1409ق، هيتمى، على بن ابى بكر (م. 107ق.)، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، بيروت، دارالكتب العلمية، 1408ق.

Ahmed, Leila, *Woman and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven and London: Yale University Press, 1992

حسن بستان

ص: 39

الگو بودن برخی زنان در رفتار شخصی و نقشهای خانوادگی و اجتماعی .

«اسوه» در لغت عرب، قدوه (ابن منظور، 14 / 36) و در فارسی، پیشوا و مقتدا معنا شده، و برگرفته از «اسو» و «آسی»، به مفهوم مداوا، معالجه و درمان است (فراهیدی، 7 / 333؛ ابن منظور، 14 / 36؛ دهخدا، 2 / 2580)؛ از این رو طیب را «آسی» (مداوا کننده) نامیده اند (ابن منظور، 14 / 34). نزدیک ترین واژه به «اسوه»، «قدوه» است؛ چنان که گروهی این دورا به لحاظ وزن و معنا یکسان شمرده (راغب اصفهانی، 18) و قدوه را کسی دانسته اند که به وی اقتدا و تاسی می شود (فراهیدی، 5 / 195؛ ابن منظور، 15 / 171)؛ واژه اسوه با کلمه «امام»، به معنای مرجع، مقصود و اصل نیز تناسب دارد (ابن منظور، 12 / 24؛ مصطفوی، 1 / 134)؛ نزدیک ترین معادل فارسی اسوه را می توان واژه الگو دانست؛ الگو در لغت، سرمشق، نمونه و مدل چیزی است (دهخدا، 3 / 3248) و در علوم اجتماعی به معنای وجود عینی یک طرح، اندیشه یا مکتب است؛ چنان که در این علوم، اگر چارچوبهای کلان نظری و روش شناختی حاکم بر چند آموزه مدنظر باشد، از واژه های الگو، سرمشق و یا نمونه استفاده میشود که معادل «پارادایم» است (ریترز، 631 - 632؛ کوهن، 25 - 26؛ گوردون، 848 - 849)؛ اما در صورتی که کنشهای برخی از کنش گران، معیار ارزش گذاری و تقلید از آنها قرار گیرد، «گروه مرجع» نامیده می شوند؛ بنابراین گروه مرجع می تواند نزدیک ترین اصطلاح جامعه شناختی به واژه اسوه باشد؛ این اصطلاح درباره گروهی، به عنوان ملاکی برای مقایسه به کار می رود؛ چنان که فرد در مقایسه با آن، وضعیت یا شرایط خود

را سنجیده (گوردون، 988) و در قضاوت و عمل از آن الهام و راهنمایی می‌گیرد (آگ برن، 155). در جامعه‌شناسی، از آنجا که گروه مرجع قادر است رفتارها، آگاهیهای ایدئولوژیها و افکار معینی را به افراد القا کرده و افراد نیز آنها را سرمشق خود قرار می‌دهند، از اهمیت بسزایی برخوردار است (ر.ک: جنکینز، 260).

در طول تاریخ، نحله‌های گوناگون فکری در چارچوبهای گوناگون، متناسب با معیارهای خاص خود، افراد با پدیده‌هایی را به عنوان اسوه معرفی کرده‌اند (ر.ک: نصری، 45، 49-50، 65، 91-98، 109، 122).

برخی بر این باورند که ادیان الهی در چارچوب مجموعه نظامهای فکری منسجم و یکپارچه، هدایت پیروان خود را تا سر منزل مقصود (نجات و رسیدن به کمال) بر عهده داشته و در کنار آموزش مستقیم، الگوهایی را نیز ارائه کرده‌اند (خان محمدی، 3)؛ هرچند اسلام، تنها دینی است که از زن به عنوان اسوه یاد کرده است. در این میان قرآن کریم، به شخصیت برجسته گروهی از زنان پرداخته و به صراحت اسوه و الگو بودن آنها را بیان نموده است، برخی از این زنان، نمونه و مجسمه ایمان یا کفر شمرده شده و برخی مانند مریم علیها السلام، مادر حضرت عیسی علیه السلام و آسیه همسر فرعون، به عنوان اسوه ایمانی همه انسانها معرفی شده‌اند (تحريم، 11 - 12)؛ همچنان که اراده منفی و مقاومت دو تن از همسران انبیا نوح و لوط علیه السلام) در برابر ایمان، نمونه کفر پیشگی همه کافران تلقی گردیده است (تحريم، 10). قرآن در حالی مریم علیها السلام نه را سرور زنان جهان و الگوی انسانها معرفی می‌کند که مسیحیان در باکره بودن، تقدس، فرزندان بودن و عروج وی به همراه حضرت مسیح علیه السلام، اختلاف نظر دارند (ر.ک: الدر؛ برانتل؛ براون؛ زیبای نژاد، 25 - 33؛ مک آفی) و با استناد به گفته‌های موجود در انجیلهای مرقس (کتاب مقدس، 2/6 - 3)، یوحنا (3/9)

و متی (26/12 - 27)، بیشترین توجه خود را به رد یا قبول دوشیزگی و تقدس مریم علیها السلام اختصاص داده و از نقش اجتماعی و الگو بودن وی سخن به میان نیاورده اند؛ بنابراین می توان نتیجه گرفت که از منظر اسلام، اسوه بودن، به مردان اختصاص نداشته و برخی از زنان نیز به عنوان اسوه و الگو معرفی شده اند که حضرت زهرا علیها السلام از برجسته ترین آنها به لحاظ علمی، ایمانی، اجتماعی، عبادی و همه ابعاد وجودی است (امام خمینی قدس سره، 337؛ ارفع، 5 - 6 «مقدمه»؛ ر.ک: لقمانی، 9-116)؛ افزون بر اینکه اسوه بودن آن حضرت صلی الله علیه و آله وسلم به اختصاصی به زنان نداشته، بلکه الگوی همه مسلمانان است.

هرچند قرآن کریم به صراحت از اسوه بودن حضرت زهرا علیها السلام سخن نگفته است، اما افزون بر آیاتی که درباره فضیلت و مقام والای آن حضرت صلی الله علیه و آله وسلم و فرود آمده (ر.ک: آل عمران، 61؛ انسان، 5-22؛ کوثر، 1)، آیات بسیاری نیز به معرفی نیکان و صالحان پرداخته است که به تصریح پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم، حضرت فاطمه علیها السلام به عنوان مصداق برتر آیه های مزبور خواهد بود (0 مقاله فاطمه علیها السلام از نگاه قرآن). همچنین پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم در مقایسه جایگاه فاطمه علیها السلام و مریم علیها السلام، حضرت فاطمه علیها السلام را سرور زنان عالم در همه زمانها و مریم علیها السلام را سرور زنان عالم در زمان خود معرفی کرده اند (مقاله سیده نساء العالمین)؛ اسوه پردازی شخصیت حضرت زهرا علیها السلام از سوی پیامبر گیا توسط امامان معصوم علیه السلام نیز، ادامه یافت (صدوق، الامالی، 187؛ بحرانی، 618/1 مجلسی، 43/21)؛ چنان که امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف متأثر در توقیع و دست نوشته ای فرموده اند: دختر رسول خدا برای من، اسوه و الگویی نیکوست (طبرسی، الاحتجاج، 279/2؛ مجلسی، 180/53). با تأثیرپذیری از این آموزه ها، پژوهشگران مسلمان نیز به رویکرد الگویی حضرت زهرا علیها السلام توجه نموده و گاه به صراحت، سیره و ابعاد گوناگون زندگی آن حضرت علیه السلام را «اسوه» نامیده اند؛ چنان که می توان در این میان

به نوشته هایی چون اسوه های راستین برای زن مسلمان، اثر احمد جدع؛ زینت پدر، اسوه کرامت زن و افتخار زن بودن، اثر ساکت اصلی ملک؛ فاطمة الزهراء عليها السلام علت قدوة و اسوة، نوشته محمدتقی مدرس؛ فاطمة الزهراء عليها السلام القدوة المرأة المسلمة، تألیف کاظم سباعی و فاطمة بنت عليها السلام محمد علیه السلام لله قدوة للنساء، اثر سید علی عاشور اشاره نمود؛ بررسی آثار یادشده، گویای این است که نگارندگان، به طور عمده، ضمن توصیف حضرت زهرا عليها السلام به عنوان اسوة زنان مسلمان، به شرح زندگی، سیره و شخصیت ایشان نیز پرداخته اند؛ چنان که گویا همه زندگی او را سرمشقی برای دیگران به شمار آورده اند.

در دهه های اخیر، مقاله های فراوانی با رویکردی تحلیلی، به اسوه بودن حضرت زهران عليها السلام پرداخته اند؛ برخی از این پژوهشها عبارتند از: «بررسی راههای نهادینه شدن رفتار حضرت زهرا عليها السلام به مثابه الگوی زنان امروز در بین دختران دانشگاهی از دیدگاه اساتید حوزه و دانشگاه»، نوشته فرهاد شفیعی پور و سیداصغر محمود آبادی؛ «فاطمه زهرا عليها السلام الگوی مبارزه سیاسی زن امروز»، تألیف فرزانه نیکو برش راد؛ «زهرا عليها السلام اسوه تمامی اعصار»، اثر علی اکبر صادقی؛ «فاطمه عليها السلام، اسوة حیات زیبا»، نوشته اسلام پور کریمی؛ «فاطمه زهرا عليها السلام، الگویی برای همه انسانها»، نگارش سید محمد خاتمی؛ «حضرت زهرا علیه السلام الگوی زن مسلمان»، اثر زهرا محمدی؛ «سیره سیاسی حضرت زهرا عليها السلام در مقام انسان کامل»، نوشته دل آرا نعمتی پیرعلی؛ «زهرا الگوی زنان عالم»، تألیف سید محمد حسین فضل الله؛ فاطمه زهرا عليها السلام الگوی جاودان انسان آرمانی»، نگارش احمد آکوچکیان؛ «بانوان اسوه: فاطمه عليها السلام با برکسی تربیت»، اثر سید محمود مدنی بجستانی؛ «حضرت زهراء عليها السلام، الگوی حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف»، نوشته سید محمد حسینی شاهرودی؛ فاطمه زهرا عليها السلام الگوی همه جانبه انسان اثر عصر حاضر»، اثر فاطمه طباطبائی.

آنچه حائز اهمیت است اینکه گرایش و توجه ویژه به نگارش چنین آثاری، پس از انقلاب اسلامی ایران و در پی آن ارتقای جایگاه دین و ارزشهای الهی و به ویژه توجه به شخصیت زنان پدید آمد؛ در این میان برخی از مقاله ها مانند «طیب عشق مسیحادم است، درنگی در مفهوم سنت و اسوه در حوزه اسلامی»، اثر سیدمحمدتقی چاوشی؛ «امام اسوه امت»، نوشته مجید وزیری؛ «آسیب شناسی روش اسوه پردازی در تربیت دینی»، نگارش محمدعلی حاجی ده آبادی؛ رسول الله صلی الله علیه وسلم اسوه حسنه بشری»، اثر علی اصغر الهامی، و «معاصر سازی اسوه های دینی»، تألیف عباس پسندیده، به طور ویژه به موضوع اسوه و شرایط معاصر سازی و الگوپردازی پرداخته اند.

سودمندیهای اسوه پردازی

برخی از صاحب نظران، روش الگوپردازی را سریع ترین، طبیعی ترین و مؤثرترین راه تربیت عملی شمرده اند (وزیری، 90)؛ البته همراهی با گروه مرجع و پیروی از آن و پایان دادن یا کاهش ارتباطات فرد، همیشه به معنای درستی چنین اقدامی تلقی نمی شود؛ هرچند بی تردید یکی از سریع ترین راههای تأثیرگذار در روابط خواهد بود (گوردون 990 - 991). از دیگر فواید اسوه پردازی، ارائه نمونه عینی و ملموس است؛ در بیشتر افراد، به ویژه نوجوانان و جوانان، رغبت و میل پیوستن به گروههای مرجع، به عنوان اسوه و الگویی آرمانی و ایده آل، امری انکارناپذیر است (آراسته خو، 783). قرار دادن تربیت پذیران در معرض الگوهای عینی، به دلیل جذابیتهای موجود در آن، راه همانندسازی با رفتارهای الگورا هموار می سازد (حاجی ده آبادی، 134).

به باور برخی از اندیشمندان، بهترین و رساترین مفاهیم و اندیشه ها، هنگامی به طور کامل ادراک و تصدیق می شود که در چارچوب نمونه عینی ارائه شود؛

چنانچه کلیات علمی، بر مصادیق منطبق نباشد، تصدیق و ایمان به درستی آن دشوار خواهد بود (طباطبائی، 6/258)؛ در رویکردهای تربیتی، توجه به این نکته جایگاهی ویژه دارد.

تربیت عملی، پدیده ای عینی است که در شرایط زمانی و مکانی معینی صورت پذیرفته و متفاوت از دانش تربیت یا مشاوره است؛ در امور عینی، وجود الگوی مناسب، انگیزه حرکت به سوی کمال را تقویت می کند؛ زیرا امکان وصول به مطلوب و چشم انداز آن را نمایان می سازد. به همین دلیل، قرآن در سوره حمد، پس از بیان درخواست مؤمنان درباره هدایت به راه مستقیم، به تجسم عینی این صراط که پدیده ای دارای مفاهیم پیچیده ذهنی و گاه انتزاعی است، پرداخته و از طریق معرفی آن به راه افرادی که مشمول نعمت الهی اند و گرفتار غضب نشده یا گمراه نگشته اند، مراد از راه مستقیم را روشن می کند (حمد، 6 - 7).

یکی دیگر از آثار اسوه پردازی، ایجاد هم افزایی مثبت یا منفی است؛ پیوستن به گروه مرجع و همراهی با آن، موجب هم افزایی در صلاح یا فساد می گردد؛ از این رو قرآن کریم به قرار گرفتن در گروه اهل صلاح، توصیه و ترغیب نموده (بقره، 43؛ آل عمران، 53، 193؛ نساء، 69؛ مائده، 83؛ توبه، 119) و از قرار گرفتن در گروه اهل فساد بر حذر داشته است (توبه، 46، 83، 87؛ مدثر، 45).

با توجه به آنچه گذشت، معرفی حضرت زهرا علیها السلام به عنوان اسوه، به مسلمانان و به ویژه زنان کمک می کند تا در مواردی که انسانیت یا جنسیت آن حضرت علیه السلام مورد نظر است، از وی سرمشق گرفته و به فراخور اعتمادی که به ایشان دارند، به لحاظ بینش و منش، خود را با وی همانندسازی کنند.

چنان که بررسیهای انجام شده حاکی است، قرآن شخصیت‌هایی را به عنوان اسوه معرفی کرده که می‌توان از فکر یا عمل آنها به صورت مثبت یا منفی پیروی نمود؛ چه این افراد در شمار شخصیت‌های شناخته شده بزرگ اجتماعی بوده و یا از چنین ویژگی‌هایی برخوردار نباشند (مطهری، 138 / 15). قرآن از اصحاب اخدود (بروج، 4 - 8)، از اصحاب باغ سروان (ر.ک: قلم، 17 - 32)، از مؤمن آل فرعون که ایمانش را پنهان می‌کرد (غافر، 28)، از اصحاب کهف (ر.ک: کهف، 9 - 11)، لقمان (ر.ک: لقمان، 12 - 19) و بسیاری اقوام و اشخاص دیگر که عقیده و رفتارشان درس آموز است، سخن به میان می‌آورد. قرآن کریم در معرفی اسوه‌ها، بدون توجه به شخصیت و جایگاه عالی اجتماعی برخی از آنها، از توده مردم می‌خواهد تا از آنان الگوگیری کنند؛ چنان که مؤمنان را به پیروی و الگوپذیری از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» (احزاب، 21) و حضرت ابراهیم علیه السلام «قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ...» (ممتحنه، 4) دعوت نموده و از ایشان به عنوان اسوه حسنه یاد می‌کند؛ حال آنکه هر دو از پیامبران بزرگ بوده و با کسی قابل سنجش نیستند؛ افزون بر این، به باور برخی از اندیشمندان، حرف «فی» و اسوه حسنه بودن هر دو پیامبر، بیانگر این است که آنان در ورای شخصیت ظاهری خود باید الگوی شما قرار گیرند (مطهری، 214/27). به نظر می‌رسد که مقتدا قرار دادن افراد و تعیین آنها به عنوان امام از آن جهت است که مؤمنان بتوانند از چگونگی رفتار آنان، وظایف خود را تشخیص داده و مطابق آن عمل کنند. قرآن، صبر و شکیبایی مطلق و یقین به آیات الهی را دلیل امامت برخی دانسته است: «وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَ كَانُوا بآيَاتِنَا يُوقِنُونَ» (سجده، 24) که بر اساس این آیه، کسانی شایسته

امامت هستند که با تفکر در عالم ناسوت، وابستگی به خدا و مالکیت او به جهان هستی را درک کنند (کشف، 68؛ انعام، 75)، از راه عبادت و بندگی به باورهای قطعی برسند (ر.ک: حجر، 99؛ طبرسی، مجمع البیان، 534/6)، در برابر لذتهای حرام و مصیبت‌هایی که در راه عقیده یا زندگی عادی با آن مواجه می‌شوند، شکیبا بوده و طاعت و بندگی خدا را با صبوری تداوم بخشند (کلینی، 91/2؛ طبرسی، مشکاة الانوار، 61). این ویژگی در برخی از افراد همچون پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم و آنچنان فراگیر است که همه ابعاد شخصیت وی برای دیگران اسوه می‌گردد (احزاب، 21)؛ چنان که افزون بر گفتار پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم، اعمال و سیره اش نیز الگوی دیگران است (ر.ک: مطهری، 48/16).

اطلاق اسوه از سوی خداوند بر هر فرد، بیانگر وجود ویژگی انسان کامل در اوست؛ شناخت انسان کامل نیز با توجه به سرمشق بودن وی، ضروری خواهد بود؛ زیرا جهل به سرمشق، موجب می‌شود که زندگی انسان با مرگ جاهلی به پایان برسد (ر.ک: کلینی، 371/1 - 372، 376 - 378؛ نعمانی، 126، 129). نحله‌ها و مکتب‌های گوناگون فکری و عقیدتی، هر یک کوشیده‌اند تا تعریفی از انسان کامل و اسوه از دیدگاه خود ارائه دهند؛ از این منظر، انسان کامل در آرای گوناگون وصفی ویژه یافته است: در مکتب عقل‌گرایان، انسان حکیم؛ در مکتب عرفا، انسان فانی در خدا؛ در مکتب قدرت، انسان مقتدر؛ در مکتب محبت و معرفت، انسان خودشناخته، مسلط بر خود و دوستدار دیگران؛ در مکتب آگزیستانسیالیسم، انسان آزاد و رها از هر قید و وابستگی؛ و در مکتب سوسیالیسم، انسان اجتماعی و رها شده از من (ر.ک: مطهری، 23 / 168 - 200، 306 - 317). اما انسان کامل و اسوه حقیقی، کسی است که هر چند همچون دیگر انسانها زندگی کرده و دارای غرایز و شهوات دنیوی است، ولی از چهره معنوی و شخصیت کامل اخلاقی، اجتماعی

و عقلی نیز برخوردار باشد؛ به گونه ای که همه ویژگیهای گفته شده در آن مکاتب را دارا بوده و از افراط و تفریط در هریک از این کمالات دور است.

انسان کامل در اسلام، به وسیله عقل به بینشهای راستین در رابطه با خدا و هستی و رسالت می رسد؛ دریافتهای عقلی وی اصالت داشته، با خضوع، علاقه و محبت جمع شده و مولد ایمان می گردد (مطهری، 187 / 23). چنین انسانی به تزکیه نفس می پردازد (اعلی، 14)؛ اما درون گرایی و تلاش برای شناخت خود، او را از اجتماع دور نکرده و فعالیتهایی چون امر به معروف و نهی از منکر (آل عمران، 114؛ توبه، 71)، و جهاد در راه خدا (مائده، 54؛ توبه، 24) را نیز تحت الشعاع خود قرار نمی دهد؛ تزکیهٔ نفس، او را به غفلت از کرامت نفس و تحقیر خود نمی کشاند و در رویکردی متفاوت با مکتبهای عرفانی طبیعت گرا به بعد طبیعت، نه به عنوان هدف، بلکه همچون وسیله ای برای دستیابی به آخرت توجه می کند مطهری، 208 / 23 - 209، 220)؛ انسان کامل و جامعه نمونه قرآنی، قدرتمند و عزیز بوده (ر.ک: مریم، 12، فتح، 29؛ صف، 4) و از شجاعت در تصمیم گیری و عمل برای ورود به صحنه های دشوار برخوردار است (بقره، 190؛ انفال، 60)؛ البته این قدرت در کنار ایثار و گذشت (حشر، 9؛ انسان، 8-9) بوده و نه تنها او را به ظلم و تجاوز به حقوق دیگران نمی کشاند، بلکه وی را یاور مظلومان و دشمن ظالمان می کند (ر.ک: قصص، 15). انسان نمونه از دیدگاه اسلام، به دیگران نیکی و احسان می کند و بی آنکه برای این نیکوکاری اصالت قائل شود، آن را در خدمت تزکیه نفس لیل، 18) قرار داده و مقدمه ای می سازد تا انسانها را در مسیر ایمان قرار دهد، چنین انسانی دارای شخصیتی اجتماعی و تبدیل شده به «ما» خواهد بود؛ او با دلبستگی و وابسته کردن روح و روانش به خدا، تبدیل به ما شده و دیگر، جانش اجرا

به اشیا و داراییها تعلق نخواهد داشت (آل عمران، 64)؛ از این رو در هر دو صورت فقر و سلطنت، خود را فراموش کرده و در فکر دیگران است (ر.ک: مطهری، 289/23، 296 - 297). انسان به کمال رسیده برای کنترل اثرات نامطلوب داراییها و برخی مالکیت‌های زیانبخش، از راه انفاق و ایثار، به اصلاح خود می پردازد لیل، 19 - 21)؛ او انسانی آگاه و آزاد از همه وابستگیهاست که آزادی را وسیله تکامل خود قرار داده و تنها تعلق و وابستگی او به خداست؛ زیرا وابستگی به خدا را عامل رسیدن به خود کامل تر خویش یافته است، وی خدا را کمال مطلق و نهایت سیر انسان می داند؛ او حتی از خدا آگاهی به خود آگاهی رسیده است و فراموشی کمال مطلق را دورافتادن از خود و جهل به حقیقت خود به شمار می آورد (حشر، 19)، انسان کامل، عابد و خالص برای خدای متعال است، که هرچه به خدا نزدیک تر می شود، ارزشها و صفات او کمال بیشتری می یابد؛ او در نهایت انسانی تک ارزشی به شمار نمی رود؛ زیرا از همه کمالات برخوردار بوده و از ضعفها، آسیبها و آفتها به دور است (ر.ک: مطهری، 23 / 312 - 315، 322)؛ بنابراین معیارها، کمال و جامعیت یک انسان اسوه، چه زن و چه مرد، به وجود همه کمالات یادشده بستگی دارد.

معیارهای اسوه بودن زنان

معیارهای اسوگی زن با نقشهای خانوادگی و اجتماعی زنان ارتباط وثیقی دارد. زن به عنوان دختری برای پدر و مادر، خواهری برای خواهران و برادران خود و یا در موقعیت همسری و مادری نقشهایی ایفا می کند؛ همچنین او سرمشق و الگوی دیگران قرار می گیرد و به عنوان عضوی از جامعه اسلامی و انسانی می تواند نقشهای متفاوتی را بر عهده داشته باشد؛ رفتارها و نقشهایی چون رابطه با خدا در مقام بندگی و اطاعت، درونی کردن صفات و

ارزشها و دور کردن ضد ارزشها، و مدیریت استعدادها و ظرفیتهای خود و نیز تعامل با گروههای اجتماعی، رفتار مطلوب و شایسته ای از خود بروز دهد. نکته مهم در بررسی معیارهای اسوگی زنان، پذیرش تفاوتهای زن و مرد از سوی آنان است. قرآن در این باره تصریح می کند که مردان در پاره ای از موارد، متفاوت با زنانند: «وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَى» (آل عمران، 36)؛ همچنین زنان و مردان را از غبطه به ظرفیتهای یکدیگر منع کرده و آشکارا بیان می کند که هر یک از زنان و مردان با داشته های خود، نصیب و سهم لازم را از کمال و رستگاری خواهند داشت (نساء، 32) و اجر عمل هیچ یک ضایع نخواهد شد (آل عمران، 195؛ نساء، 124؛ نحل، 97؛ غافر، 40). مهم ترین ویژگی زنان الگو، آن است که این تفاوت را پذیرفته و به جای آرزوی داشتن ویژگیهای مردان، به بهره گیری از داشته های خود اهتمام کنند. شخصیتهایی همچون مادر موسی علیه السلام، مریم علیها السلام، زن فرعون، خدیجه علیها السلام همسر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و فاطمه زهرا علیها السلام که در روایات اسلامی، سرور زنان جهان معرفی شده اند طبری، اعلام الوری، 1/ 295 - 296؛ مجلسی، 7/16، 344/29)، چنین بوده اند، این گروه از زنان، در مسائل ویژه زنان، سرآمد زنان دیگر هستند؛ چنان که برای نمونه، گروهی از آنان، همچون مادر موسی علیه السلام (ر.ک: قصص، 7 - 12) یا مادر عیسی علیه السلام (ر.ک: مریم، 16 - 29) در سخت ترین شرایط به وظیفه مادری خود عمل کرده یا مانند همسر فرعون در شرایط دشوار، بر ایمان خود پافشاری نمودند (تحریم، 11)؛ تا آنجا که نه تنها برای زنان، که برای مردان مؤمن نیز سرمشق و الگو شدند.

معیار دیگر، جامعیت در اسوگی است. برخی از زنان اسوه تنها در نقشهایی ویژه می توانند الگویی ناقص برای زنان باشند؛ اما الگوهای کامل زنان، کسانی هستند که همانند حضرت زهرا علیها السلام در تمام نقشهای مشترک و مختص زنان، سزاوار سروری باشند (ادامه مقاله).

بررسی سخنان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله درباره جایگاه و شخصیت حضرت فاطمه علیها السلام (مقاله فاطمه علیها السلام از نگاه پیامبر صلی الله علیه و آله) و توجه ویژه علی علیه السلام (مقاله فاطمه از نگاه امام علی علیه السلام)، همسران پیامبر، ص حابه (مقاله های فاطمه علیها السلام نه از نگاه همسران پیامبر صلی الله علیه و آله؛ فاطمه علیها السلام از نگاه صحابه و تابعان و دانشمندان مسلمان به جایگاه و سخنان آن حضرت علی و استفاده از گفته ها و سیره عملی ایشان، دلالت بر آن دارد که از نظر اسلام، زهرا علیها السلام الگوی کامل، جامع و اختصاصی زنان مسلمان در همه اعصار است. کسب این مقام، نتیجه شایستگیها و موقعیت سنجیهای این بانوی بزرگ است.

حضرت فاطمه علیها السلام با وجود عمر کوتاه، افزون بر الطاف ویژه الهی، مانند برخورداری از عصمت، از همه فرصتها و زمینه ها نیز به شایستگی بهره گرفت؛ ایشان زیر نظر پدری چون حضرت محمد صلی الله علیه و آله، پیامبر صلی الله علیه و آله، معلم و مربی بشریت جمعه، 2 - 3)، در دامن پر مهر مادری چون حضرت خدیجه علیها السلام، یکی از برترین زنان عالم (مقاله حضرت خدیجه علیها السلام)، تربیت یافت؛ او همسر علی علیه السلام نخستین مرد مسلمان بود؛ کسی که خود پرورش یافته پیامبر صلی الله علیه و آله، بزرگترین پشتیبان آن حضرت الا- و دروازه ورود به شهر دانش پیامبر به شمار می رود (فرات کوفی، 64 265؛ حر عاملی، 76/27)؛ حضرت فاطمه علیها السلام به بخش مهمی از دوران زندگی خود را در کنار علی علیه السلام، همسر و همراه خود گذراند؛ همسری که بزرگ ترین، راسخ ترین، بابصیرت ترین و خاص ترین فرد، پس از پیامبر صلی الله علیه و آله بود و خود، بار دردها، رنجها و مسئولیتهای بزرگی را بر دوش می کشید (مقاله های ازدواج فاطمه علیها السلام؛ فاطمه علیها السلام که در کنار امام علی علیه السلام)؛ زندگی در کنار پدر و همسری این گونه و رویارویی همیشگی با بحراناها و سختیها و استقبال فاطمه علیها السلام از چنین زندگی ویژه ای، به سرعت جایگاه او را به لحاظ بلوغ

فکری، علمی، معنوی، عاطفی، خانوادگی و اجتماعی برای مسلمانان آشکار نموده و ایشان را به مثابه برترین زن اسوه جهان معرفی نمود. همراهی حضرت زهراء علیها السلام با پدر و همسر خویش در بحبوحه سختیها و مرارتها، زمینه ساز اسوه بودن وی شد؛ چنان که بسیاری از اسوه های دیگر قرآنی نیز در وضعیت سخت و دشوار، به کمال اسوه بودن رسیدند (ر.ک: مریم، 16 - 29؛ طه، 24 - 41؛ قصص، 7 - 40؛ تحریم، 11 - 12)؛ بدین ترتیب فاطمه علیها السلام همه استعدادها و ظرفیتهای وجودی خود را در چارچوبی دینی و زیر نظر پدر و همسرش به کمال و توازن رساند، بی آنکه نسبت به یک استعداد از میان استعدادهای فراوان خود گرایش پیدا کند. با توجه به تعبیر گوناگون پیامبر صلی الله علیه و آله درباره حضرت فاطمه علیها السلام - از جمله اینکه وی را پاره تن خود مسلم نیشابوری، 7/ 141؛ نسائی، 120؛ اربلی، 1/ 273؛ حر عاملی، 20/ 67) و سرور زنان همه جهان از آغاز تا انجام احمد بن حنبل، 6/ 282؛ مغربی، 3/ 520؛ صدوق، الامالی، 187؛ طبری امامی، 81، 149، 152) معرفی کرده و او را برتر از مریم علیها السلام دانسته اند ابن عبدالبر، 4/ 1895؛ طبری، 118، 274) - می توان دریافت که فاطمه علیها السلام در تمامی ابعاد، الگوی زنان و مسلمانان به شمار می رود؛ زیرا همه استعدادهای وی در همه گستره های فردی (اخلاقی و معنوی)، خانوادگی (فرزندی، همسری و مادری) و اجتماعی (آموزشی، تربیت سیاسی و اقتصادی) به صورت هماهنگ شکوفا گردید؛ حال آنکه چنین فرصتی برای حضرت مریم علیها السلام به فراهم نشد؛ از این رو تنها برخی از جنبه های شخصیتی وی، همچون عبادت (آل عمران، 37، 22 - 43)، مادری (ر.ک: مریم، 16 - 29) و عفت (تحریم، 12)، تجلی و ظهور یافت (اقبال لاهوری، 14). بی تردید چنین ظرفیتهای شکوفا شده ای از قابلیت پیروی برخوردار خواهند بود. فاطمه علیها السلام در درون خویش به جریان فکری و روحی عمیقی دست یافته و به پایگاه شناختی، اعتقادی،

روحي و رفتاری درستی بر اساس تعالیم و آموزه های دین رسیده بود؛ ایشان در نهاد تربیت یافته خود، خدا، هستی، جهان، جامعه و تاریخ، راه کمال و سعادت و پیام آوران الهی را شناخته، دیانت حق را پذیرفت و به آن ایمان آورد و سلوک خویش را بر پایه این خودآگاهیها، شناختها، باورها، اخلاقیات و ایمان شکل داد؛ وجهه انسانی این بانوی اسوه، در رویکردی «شناختی»، «ایمانی» و «رفتاری» تجلی یافت (عطارزاده، 112). فاطمه علیها السلام به تمام ابعادی را که برای زن یا انسان کامل، تصور می شد، در خود بروز داده و جلوه های ملکوتی، الهی، جبروتی، ملکی و ناسوتی را در خود فراهم آورد امام خمینی قدس سره، 337/7).

ماهیت قدسی و الهی یا بشری و عادی

بیان سیره الگوهای والا- و مقدس، چالش افراط و تفریط را در پی داشته است به گونه ای که برخی با افراط در پرداختن به شخصیت معصومان علیهم السلام و اشخاص الگو، ماهیت بشری آنها را نادیده گرفته، بلکه انکار می کنند؛ چنان که مسیحیان، درباره ذات حضرت عیسی علیه السلام، و کاتولیکها، درباره حضرت مریم علیه السلام دچار غلو و گزافه گویی شده اند. اهل بیت های علیهم السلام پیروان و شیعیان خود را از غالیان - که درباره اهل بیت علیهم السلام ادعاهایی را مطرح می کنند که ایشان خویش درباره خود نمی گویند - بر حذر داشته (کلینی، 75/2؛ مجلسی، 107/67) و گوش فرادادن به سخنان آنان را موجب خروج از دین دانسته اند (صدوق، الخصال، 1/63؛ مجلسی، 270/25). ائمه اطهار علیهم السلام همواره بر ماهیت بشری خویش تأکید نموده و مانع از این می شدند که مردم آنها را صاحب اختیار مستقل هستی بدانند (آمدی، 118). غلو درباره ماهیت و شخصیت اسوه ها، آنها را موجوداتی دست نیافتنی جلوه داده و در نتیجه موجب اختلال در روند آموزش تربیت پذیران و جامعه می شود. تبیین تقدس این شخصیتها باید به اندازه ای باشد

که باعث ایجاد حس ناتوانی تربیت پذیران از همانندسازی با آنها نشود (حاجی ده آبادی، 137 - 138)؛ افزون بر این، آن دسته از ابعاد شخصیت پیشوایان دینی الگوپذیر است که با جنبه های وجودی انسانهای دیگر مشترک باشد؛ در مقابل نباید جنبه های درست وجود قدسی یا اختصاصی الگوها نادیده گرفته یا انکار شود؛ بلکه می بایست میان افراط و تفریط، راه میانه را برگزید و در حالی که قداست و معنویت والای آنها، انگیزه جذب دیگران به ایشان می شود، از جنبه های بشری آنان نیز سخن گفت؛ همچنان که خداوند به پیامبر خود دستور میدهد که در محاجّه و گفتگو با دیگران، ابعاد بشری خود را به مردم یادآور شده (اسراء، 93؛ کهف، 110؛ فصلت، 6) و ضعف و کاستی خویش را در برابر توانایی و دانش خداوند، به روشنی اعلام نماید (انعام، 50؛ اعراف، 188؛ هود، 31؛ اسراء، 85؛ کهف، 26)؛ در عین حال، ایشان را اسوه دیگران نیز می نامد (احزاب، 21)؛ بنابراین در خصوص حضرت فاطمه علیها السلام نیز باید ابعاد عادی و قابل اقتباس سیره آن حضرت علیها السلام به تربیت پذیران و جامعه ارائه شود تا مردم در پرتو همراهی و همدلی با آنها به الگوهای زندگی دست یابند؛ همچنین نباید الگوهای مقدس به اسطوره های دست نیافتنی تبدیل شده و اسوه سازی جای خود را به اسطوره سازی دهد (لقمانی، 9).

نکته بر ویژگیهای ثابت الگو

از نکات مهم در اسوه پردازی، آن است که اشخاصی می توانند الگو قرار گیرند که از ثبات شخصیت کافی برخوردار بوده و رفتار ایشان قابل تعمیم و گسترش به دیگران باشد (پسندیده، 108). قرآن کریم در الگو پردازی از شخصیت های مثبت یا منفی، به مَبَش یا صفتی ثابت در آنها اشاره کرده است؛ مانند مؤمنان مسیحی که در وقت خطر بر اعتقادات خود باقی مانده، به رنج سوختن در گودال آتش اُخدودیان تن دادند (ر.ک: بروج، 4 - 10) و برای مسلمانان

معاصر با پیامبر صلی الله علیه و آله گرفتار فشارهای مکیان بودند، الگو شدند؛ همچنین اقوام تبهکار و فاسدی چون قوم نوح علیه السلام، اصحاب رس، ثمودیان، عادیان، فرعونیان و مردم سرزمین لوط علیه السلام که با وجود رسولان و هشدار آنها، بر راه غلط خود پافشاری کرده (ر.ک: ق، 12 - 14) و عبرت و مثل سایرین شدند. در آیات 10 تا 12 سوره تحریم نیز زنان نیک و بدی که به رغم شرایط مخالف، بر ایمان و عفاف یا کفر و فسق خود باقی می ماندند، نمونه و الگوی ایمان و کفر معرفی شده اند. در سوره ابراهیم، ایمان و کفر، همچون درخت ریشه دار و یا بی ریشه شناخته شده است (ر.ک: ابراهیم، 24 - 26). حضرت زهرا علیها السلام اسوه‌اند؛ زیرا دارای شخصیتی ثابت در ابعاد الگویی خود بوده و از منش و رفتارهای ثابت، قابل اقتباس و قابل تعمیم در سیره و زندگی‌شان برخوردارند. رسالت اسوه پردازان، تبیین جلوه‌های الگویی سیره آن حضرت علیها السلام، به گونه‌ای است که گزارش و توصیف گفته‌ها و رفتار ایشان با جنبه‌های قابل تعمیم شخصیت وی پیوند یابد؛ زیرا در غیر این صورت، تنها شرح زیارت، توصیه‌های هنگام غسل، نخستین وصیت، دعای آخر و ... به عنوان ابعاد الگویی حضرت علیها السلام (ر.ک: لقمانی، 9 - 116) پذیرفتنی نیست؛ همچنین ادعای اسوه و الگو بودن همه زندگی ایشان (ر.ک: ارفع، 7 - 70؛ صادقی اردستانی، 23 - 198؛ عاشور، 5 - 254) با بسنده کردن به شرح مفصل زندگی آن حضرت علیها السلام، بدون بیان روشن این گزارشها و ویژگیهای وجودی و قابل تعمیم، پذیرفتنی نبوده و جلوه‌های اسوگی آن حضرت علیها السلام به را آشکار نخواهد کرد. شاید تأکید گروهی از اندیشمندان بر موضوعی محور بودن بیان سیره‌های الگویی و اجتناب از معصوم محور دانستن آن (پسندیده، 122)، ناشی از ضعف در تبیین و پردازش این گزارشهاست. تحلیل و بررسی روشن و ملموس زندگی پیشوایان در عرصه‌های گوناگون زندگی، موجب می‌گردد تا مخاطبان، زمینه تعمیم آنها را در زندگی خود ایجاد کنند.

چنان که از گزاره های قرآنی می توان دریافت، ظاهر آیات حاکی از فرازمانی و فرامکانی بودن اسوه ها و الگوهاست؛ قرآن با اسوه قرار دادن ابراهیم علیه السلام و همراهان وی برای مؤمنان معاصر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله (ممتحنه، 4)، گویای آن است که برخی از شخصیتها از ظرفیت فرامکانی و فرازمانی اسوه بودن برخوردارند؛ چنان که آسیه همسر فرعون و مریم علیها السلام، به عنوان نمونه های همیشگی ایمانداری (تحریم، 11 - 13) و همسران حضرت نوح علیه السلام و لوط علیه السلام، الگوهای دائمی کفر ورزی هستند (تحریم، 10). در آیاتی که به برخی از اسوه های قرآنی مربوطند؛ به موضوعهایی همچون کناره گیری از اقوام و وابستگان به خاطر عقیده و باور (ممتحنه، 4) یا ایمان ارادی با وجود شرایط مخالف و یا حفظ عفت و حیا در دوران جوانی اشاره گردیده که ارزشهایی جاودانه تلقی می شوند (تحریم، 10 - 12). از این رو تصور آنکه شخصیتهای تاریخی هرچند مقدس باشند، اما با گذشت زمان، دیگر مصداق اسوه نبوده و تنها نماد و پیام تربیتی آنها باقی می ماند (مجتهد شبستری، 17) و این ادعا که الگو باید امروزی باشد (ر.ک: پسندیده، 115 - 117)، پذیرفتنی نیست؛ زیرا لازمه روزآمدی زندگی، کنار گذاشتن اسوه های تاریخی نخواهد بود؛ وسایل نقلیه، نوشت افزار، وسایل پخت و پز، ارتباطات، پوشاک و ... دچار تغییر می شوند؛ اما اموری مانند ساده زیستی، صداقت، پاکی، درستکاری، شیوه مقابله با فشارهای روانی، شکر نعمتها، روش تربیت فرزندان و مسائلی این گونه، از امور تغییر ناپذیر بوده و همیشه ثابت اند پسندیده، 116 - 117؛ ر.ک: حاجی ده آبادی، 136)، برای مثال جهیزیه حضرت زهرا علیها السلام چند قطعه ساده و پایین تر از سطح متوسط زندگی در صدر اسلام بود (ر.ک: ارفع، 20 - 30؛ به مقاله ازدواج فاطمه علیها السلام)؛ این سیره باید الگوی ساده زیستی و تأمین حداقلی جهیزیه برای شروع

زندگی مشترک باشد. به باور برخی از پژوهشگران، فروکاستن الگو به نماد، موجب کم رغبتی نسبت به تبعیت از الگو و بالاتر از آن، ایجاد بی رغبتی در پیروی از اسوه های دینی و پاک خواهد شد (حاجی ده آبادی، 136).

معاصر سازی اسوهها

اشاره

معرفی روزآمد اسوه های تاریخی، اقدامی بایسته است؛ از این رو اسوه پردازان باید برای فهم و ارائه اسوه ها و سیره های آنان به شکل روزآمد و معاصر، از توانایی کافی برخوردار باشند؛ در غیر این صورت با وجود الگوهای مناسب تاریخی، به دلیل ضعف پژوهشگران، چنین الگوهایی از قابلیت به روز شدن برخوردار نخواهند شد؛ برای جبران این کاستی، در منابع دینی راهکارهایی پیش بینی شده است که از جمله آنها می توان به ضرورت پیوند دادن جریان سیره با زندگی اشاره نمود، البته این رویکرد باید به گونه ای باشد که بررسی رویدادهای تاریخی و مطالعه سیره معصومان علیهم السلام و شخصیت های بزرگ، هویت تاریخی و شخص محور به خود نگرفته، بلکه بر مدار زندگی انسان معاصر باشد (ر.ک: پسندیده، 118 - 120). رویکرد معاصر سازی در قرآن نیز مشهود است؛ برای مثال، خداوند در دومین سوره مکی، آنجا که می خواهد به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله کلیه نسبت به بی شکویی در برابر تکذیبها و مخالفتها هشدار دهد، به ماجرای یونس علیه السلام اشاره کرده و تنها اندازه ای از این رویداد را نقل می کند که در آن مقطع خاص از رسالت پیامبر صلی الله علیه و آله ضروری است: «فَأَصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تَكُن كَصَاحِبِ الْحُوتِ إِذْ نَادَى وَهُوَ مَكْظُومٌ...» (ر.ک: قلم، 48 - 50). همچنین در سوره مَزْمَل، سومین سوره مکی، آنگاه که قدرتمندان مکه، علیه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به مخالفت و سرکشی پرداختند؛ خداوند با یادآوری برخورد شدید خود با فرعون به دلیل نافرمانی از موسی علیه السلام، به آنان هشدار می دهد (مزمل، 15 - 16). دقت در این روش قرآنی حاکی لا .

است که در گزارش الگویی سیره ها باید از زندگی تربیت پذیران و جامعه، موضوع تغییر عناصر متناسب با دوران معاصر را استخراج نموده و برای پاسخ به جنبه الگویی آن، به سیره و تاریخ اسوه های دینی و تاریخی مراجعه نمود؛ بنابراین، الگوپذیری از حضرت زهرا علیها السلام نیز با سیره وی آغاز نخواهد شد؛ بلکه با شناسایی نیازهای معاصر، آغاز شده و با ایجاد پیوند با سیره آن حضرت علیه السلام به کمال می رسد؛ در این پیوند می توان به نمونه هایی از این معاصرسازی و اسوه پردازی صحیح از سیره حضرت زهرا علیها السلام اشاره نمود:

1. زمان فراغت

با توجه به فراوانی اوقات فراغت بیشتر زنان، بررسی چگونگی معاصر سازی فعالیتهای اسوه های تاریخی برای آنان امری بایسته است؛ برای مثال باید تبیین نمود که چنانچه حضرت زهرا علیها السلام در عصر حاضر زندگی می کردند، اوقات فراغت خود را چگونه سپری می نمودند.

در سیره حضرت فاطمه ها علیها السلام، گزارشهایی از چگونگی پر کردن اوقات فراغت وجود دارد؛ چنان که ایشان کارهای خانه را بین خود و خدمتگزارش فضّه، تقسیم می کرد و روزهایی که نوبت فضّه بود و فراغت بیشتری داشت، زمان بیشتری را به عبادت اختصاص داده و به تلاوت قرآن می پرداخت؛ علاقه ایشان به تلاوت، آنچنان بود که حتی هنگام انجام کارهای منزل، همراه با آن به تلاوت آیات نورانی قرآن مشغول بود و تلاوت قرآن، نگاه به سیمای پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و بخشش در راه خدا را از محبوب ترین کارهای دنیایی در نزد خود می دانست (قیومی، 276)؛ افزون بر این، به نیایش، رازونیز، تعقیبات نماز و تنظیم دعاهایی برای اوقات مختلف می پرداخت (مقاله سیره عبادی و معنوی فاطمه)؛ آن حضرت علیها السلام به بخشی از وقت خود را نیز در کمک به خدمتگزار منزل صرف می کرد (مقاله سیره خانه داری فاطمه علیها السلام).

آراستن خود و خانه برای استقبال از شوهر، نزد ایشان اهمیتی وافر داشت و حتی برای جلوه کردن این آراستگی، به اهمیت تنوع در چیدمان وسایل منزل یا زیورآلات خود توجه نموده و گاه حتی با نخ ریزی برای دیگران، به اقتصاد خانواده کمک می نمود (مقاله سیره همسرمداری فاطمه علیها السلام)؛ آن حضرت علیها السلام به می کوشید تا در امر آموزش و تربیت فرزندان در همه ابعاد جسمانی، روحی و عاطفی، عقلانی، دینی، اخلاقی، سیاسی و اجتماعی بیشترین دخالت را داشته، از هیچ کوششی در این راه دریغ نرزد (مقاله سیره تربیت فرزند فاطمه علیها السلام)؛ با کودکان، بیشتر بازی کرده و در عین حال، با شعر خواندن و سرودن اشعار کودکانه، عالی ترین مضامین و مفاهیم عمیق دینی، اجتماعی و اخلاقی را به آنان انتقال دهد ابن شهر آشوب، 159/3؛ مجلسی، 286/43؛ به مقاله سیره تربیت فرزند فاطمه علیها السلام) و فضای خانه را شاداب تر، جذاب تر و آراسته تر نماید. آن حضرت، همچنین در عرصه تعلیم و تعلم، به ویژه معارف و تربیت دینی حضور مؤثری داشته و با قرار گرفتن در کانون فعالیتهای سیاسی و اجتماعی (مقاله سیره سیاسی فاطمه علیها السلام)، به ترویج معارف و پاسخ گویی به پرسشهای دینی می پرداخت (مقاله سیره فرهنگی و اجتماعی فاطمه علیها السلام).

2. ازدواج و عفاف

از جمله معضلات جامعه کنونی، بالا رفتن سن ازدواج است که عوامل اصلی آن را باید در چگونگی زندگی اجتماعی و تخصصی شدن بیشتر مشاغل جستجو نمود؛ ویژگیهای زندگی دوران معاصر، تعارضها و تنشهای روحی و روانی را در پی داشته است؛ این امر دختران و پسران را با مشکلاتی مواجه نموده و با ایجاد اضطراب، به ویژه در برخی از دختران، موجب شده تا آنان در پاره ای از موارد، تحت تأثیر عوامل درونی و محیطی، گرفتار لغزشهای گوناگونی شوند؛ سیره حضرت زهرا علیها السلام می تواند پاسخگوی این مشکل باشد.

بی تردید اسلام بر ازدواج تأکید فراوان دارد؛ بر اساس آیه 32 سوره نور و سخنان اهل بیت علیهم السلام نباید اشتغال و مسائلی چون آن، باعث جلوگیری از ازدواج زودهنگام جوانان شود؛ از این رو باید موانع ازدواج را به کمک خانواده ها رفع نمود؛ زیرا از نظر اسلام، زیانهای ناشی از مجرد ماندن پسران و دختران، و نیز زنان و مردان بسیار است (ر.ک: کلینی، 5/ 328 - 329؛ طبرسی، مجمع البیان، 7/ 220؛ ← مقاله های اشتغال زن؛ ازدواج).

چنانچه به هر دلیل، امکان ازدواج فراهم نشود، این امر مجوزی برای اقدامهای نامشروع، خودآرایی و عرضه حقارت آمیز خود به دیگران و ... نیست؛ جوانان باید با خویشتنداری از قرار گرفتن در معرض صحنههای شهوت آمیز، خود را از طوفانی شدن شهوت جنسی بازداشته و به تعبیر قرآن، استعفاف کنند (نور، 33)؛ چنان که در سیره حضرت یوسف علیه السلام، با وجود محیط مختلط و گاه غیروارسته، چنین عفت جویی دیده می شود (یوسف، 33). در آیه 18 سوره مریم علیها السلام نیز به عفت جویی حضرت مریم علیها السلام اشاره شده است. حضرت زهرا علیها السلام نیز نمونه بارز عفت و حیا بوده اند؛ وی سالها در کنار حضرت علی علیه السلام و در خانهای مشترک با او نزد پیامبر صلی الله علیه وسلم زندگی کرده و حتی در هجرت از مکه به مدینه، همراه دو زن دیگر، با قافله سالاری علی علیه السلام، سفری طولانی را پیموده است؛ اما این ارتباط نزدیک با علی، هرگز او را از راه عفاف و شرم و حیا بیرون نیاورد، تا آنجا که پس از خواستگاری علی علیه السلام و اعلام رضایت پیامبر صلی الله علیه و آله، و با سکوت سرشار از شرم و حیا، رضایت خود را اعلام نمود. در این پیوند، در گزارشی آمده است که پیش از مراسم عروسی و زفاف، روزی آن حضرت صلی الله علیه وسلم در کنار علی علیه السلام در ایوان خانه نشسته و نگاه خود را بر زمین دوخته بود؛ نه فاطمه علیها السلام به علی علیه السلام و نه علی علیه السلام به او می نگریست؛ در این هنگام رسول خدا به منزل آنان رفت در میان آن دو

نشست؛ آب خواست؛ فاطمه علیها السلام قدحی از آب پر کرد، پیامبر صلی الله علیه وسلم آن را تبرک نمود و قطره هایی از آن را بر سر، سینه و شانه فاطمه پاشید؛ آنگاه برای آنان دعا کرد و ایشان را به حجله فرستاد (کوفی، 2 / 216 - 217؛ طبرانی، 24 / 137؛ ← مقاله ازدواج فاطمه علیها السلام). این سیره گویای آن است که حضرت زهرا علیها السلام حتی در نزدیک ترین فضاهای سکونت با نامحرم، همچون خانه پیامبر صلی الله علیه وسلم و حتی در سفر طولانی با وی، از حریم عفاف، شرم و حیا خارج نشده است؛ با توجه به این سیره، دختران به جای خروج از عفاف، باید پارسایی و عفت پیشیه کنند تا با نفوذ و قدرت معنوی والایی که از خود نشان می دهند، خواستگاران پاک و وارسته به سوی آنان جلب شوند و ازدواج با آنها خواسته هر جوان شایسته ای گردد. چنان که علی علیه السلام، کمالات معرفتی اخلاقی و دینی فاطمه علیها السلام را دیده و بر محبت او افزوده بود و در پاسخ کسانی که او را به خواستگاری از فاطمه علیها السلام تشویق می کردند، فرمود: «به خدا سوگند! فاطمه علیها السلام، شایسته رغبت و دوست داشتن است» (اربلی، 1 / 364؛ مجلسی، 43 / 125).

3. اشتغال زنان

اشتغال زنان در خارج از خانه، با توجه به گسترشی که در جمع عصر حاضر یافته، در کنار مزایای خاص خود، در عمل با برخی از تعهدات زنها نسبت به والدین، همسر و فرزندان در خانه، دچار تراحم شده است. چگونگی مناسب میان آنها را می توان با سیره فاطمی بررسی نمود.

از نگاه حضرت زهرا علیها السلام پرداختن به اموری چون تجارت و انجام کارهای اقتصادی پسندیده بود؛ برای مثال، فدک منطقه ای در شرق خیبر و شامل 21 روستا (← مقاله فدک)، در سرزمینی بسیار حاصلخیز و با نخلستانهای خرما و چشمه های جوشان بود که پیامبر اکرم صلی الله علیه وسلم آن را به حضرت فاطمه علیها السلام بخشید. از آن زمان کارگزاران و وکلای حضرت فاطمه علیها السلام در فدک حضور داشتند و محصولات

آن را برداشت می نمودند (کلینی، 1 / 543؛ صدوق، علل الشرایع، 1 / 191). بی تردید اداره مجموعه‌های چنین - که به تصریح امیرالمؤمنین صلی الله علیه وسلم در اختیار حضرت زهرا علیها السلام بود تا هنگامی که گروهی آن را مصادره کردند (← مقاله فدک) - به پیگیری، مذاکره، معاهده‌ها و حسابرسی‌هایی نیاز داشت؛ چنانکه پیش از وی نیز، خدیجه علیها السلام مادر ایشان، به فعالیت تجاری گسترده‌ای مشغول بودند (← مقاله حضرت خدیجه علیها السلام). از سیره حضرت زهرا علیها السلام استفاده می شود که اشتغال وی به کارهای بیرون از خانه هیچ‌گاه اصل زندگی ایشان را به خود اختصاص نداده بود؛ برای مثال، هیچ سیره‌نگاری از سفرهای متعدد و خروج‌های وی برای سرکشی و رسیدگی به باغ‌های فدک که در حدود 140 کیلومتری مدینه بود، گزارش نداده است. ایشان به طور عمومی برای زن بهتر می دانستند که وی مردان را نبیند و مردان نیز او را نبینند (مجلسی، 37 / 69)؛ بنابراین در فعالیتهای اجتماعی، اقتصادی و اشتغال به طور طبیعی، به گونه‌ای رفتار می کردند که کمترین ارتباط را با نامحرمان داشته باشند. نکته دیگر آنکه حضرت زهرا علیها السلام هیچ‌گاه وظیفه مادری و همسری را از یاد نبرده و اشتغال باعث کم رنگ شدن فعالیتهای دیگر او به عنوان دختر محمد صلی الله علیه و آله همسر علی علیه السلام و مادر حسنین و زینب علیها السلام نگردید؛ سیره آن حضرت صلی الله علیه وسلم نشان می دهد که ایشان بیشترین وقت خود را به رسیدگی به همسر، حمایت از او، پر کردن خلأ حضور وی در هنگام مسافرت و جنگ اختصاص می دادند (← مقاله‌های سیره همسر داری فاطمه علیها السلام؛ سیره سیاسی فاطمه علیها السلام)؛ آن حضرت صلی الله علیه وسلم بخش عمده دیگری از وقت و توان خود را صرف تربیت جامع و فراگیر فرزندان (← مقاله سیره تربیت فرزند فاطمه علیها السلام) و فعالیتهای اجتماعی و فرهنگی می کردند (← مقاله سیره فرهنگی و اجتماعی فاطمه علیها السلام).

4. فعالیتهای اجتماعی زنان

جمع میان کار در خانه و فعالیتهای اجتماعی (غیر از اشتغال) یکی از دغدغه های بانوان است. سیره حضرت زهرا علیها السلام حاکی است که وظیفه مادری، تنها شیردادن به فرزند، نظیف و نگهداری خانه و مراقبت از کودکان نبوده، بلکه بزرگ ترین نقش یک مادر مسؤل و متعهد، تربیت اجتماعی و سیاسی کودکان است. چنان که حضرت زهرا علیها السلام فرزندانش را به مسجد می فرستاد و در همه صحنه های اجتماعی، سیاسی و مبارزاتی خود، مانند رفتن به در خانه مهاجران و انصار و نیز زیارت قبر پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، حمزه و قبور شهدا و رفتن به بیت الاحزان، آنها را با خود همراه می کرد (+ مقاله های سیره تربیت فرزند فاطمه علیها السلام؛ سیره سیاسی فاطمه علیها السلام). تربیت دینی، سیاسی و اجتماعی کودکان نیازمند دانایی، اطلاع کافی از مسائل مربوط به این حوزه ها، حضور یافتن در متن جریانهای سیاسی، فرهنگی و اجتماعی و نیز، آگاهی، بصیرت و تحلیل درست مسائل گوناگون است؛ بنابراین برای آنکه مادر بتواند در کانون خانواده، فرزندان را متناسب با نیازهای اجتماعی و معاصر تربیت کند، بایسته است که خود به اندازه کافی در کانون این رویدادها و مباحث حضور داشته باشد؛ بدین ترتیب به هر میزان که زنان در متن حوادث حضور داشته باشند، قدرت توان افزایی و تربیت دینی، اجتماعی و سیاسی فرزندان فزونی می یابد.

منابع

آراسته خو، محمد، نقد و نگرش بر فرهنگ اصطلاحات علمی - اجتماعی، تهران، انتشارات چاپخش، 1381ش؛ آگ برن، ویلیام فیلدینگ، نیم کوف، مایر فرانسیس، زمینه جامعه شناسی، ترجمه امیرحسین آریان پور، تهران، نشر گستره، 1380ش؛ آمدی، عبدالواحد بن محمد (م. 510ق.)، تصنیف غرر الحکم و دررالکلم، قم، مکتب الاعلام الاسلامی؛ ابن شهر آشوب، محمدبن علی (م. 588ق.)، مناقب آل ابی طالب، تحقیق گروهی از اساتید نجف اشرف،

النجف الاشرف، المكتبة الحيدرية، 1376ق؛ ابن عبدالبر، يوسف بن عبدالله قرطبي (م. 463ق.)، الاستيعاب في معرفة الاصحاب، تحقيق على محمد بجاوي، بيروت، دارالجيل، 1412ق؛ ابن منظور، محمد بن مكرم (م. 711ق.)، لسان العرب، قم، نشر ادب الحوزة، 1405ق؛ احمد بن حنبل، شيباني (م. 241ق.)، مسند احمد بن حنبل، بيروت، دار صادر؛ اربلي، علي بن عيسى (م. 693ق.)، كشف الغمة في معرفة الاثمه عليهم السلام بيروت، دارالاضواء، 1405ق؛ ارفع، سيد كاظم، سيره عملي اهل بيت عليهم السلام، حضرت فاطمه زهرا عليها السلام، تهران، انتشارات فيض كاشاني، 1381ش؛ اقبال لاهوري، محمد (م. 1938م.)، مداران را اسوه كامل بتول، هلال (ماهنامه)، پاکستان، اداره مطبوعات، ش 114، 1350ش؛ الدر، جان، تاريخ اصطلاحات كليسا، ترجمه نور جهان، تهران، انتشارات نور جهان، 1326ش؛ امام خميني قدس سره، سيدروح الله موسوي (م. 1409ق.)، صحيفه امام، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني قدس سره، 1378ش؛ بحراني، سيدهاشم حسيني (م. 1107ق.)، البرهان في تفسير القرآن، تهران، بنياد بعثت، 1416ق؛ برانتل، جورج، آئين كاتوليک، ترجمه حسن قنبري، قم، مركز مطالعات و تحقيقات اديان و مذاهب، 1381ش؛ براون، كالين، فلسفه و ايمان مسيحي، ترجمه طاطهوس ميكائيليان، تهران، انتشارات علمي و فرهنگي، 1375ش؛ پسندیده، عباس، معاصر سازي اسوه های ديني، مطالعات راهبردي زنان (فصلنامه) (كتاب زنان سابق)، تهران، شورای فرهنگي اجتماعي زنان و خانواده، ش 42، 1387ش؛ جنکينز، ريچارد، هويت اجتماعي، ترجمه تورج ياراحمدی، تهران، نشر شيرازه، 1381ش؛ حاجي ده آبادی، محمدعلي، آسيب شناسی روش اسوه پردازی در تربيت ديني، تربيت اسلامي (ويژه آسيب شناسی تربيت ديني)، تحقيق عليرضا صادق زاده قمصري، تهران، نشر تربيت اسلامي، 1380ش؛ حر عاملی، محمدبن حسن (م. 1104ق.)، وسائل الشيعه، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، 1414ق؛ خان محمدی، كريم، سخن آغازين، شيعه شناسی (فصلنامه)، قم، مؤسسه شيعه شناسی، ش 6، 1383ش؛ دهخدا، علي اكبر (م. 1334ش.) و ديگران، لغت نامه، تهران، مؤسسه لغت نامه دهخدا و دانشگاه تهران، 1373ش؛ راغب اصفهانی، حسين بن محمد (م. 502ق.)، مفردات الفاظ القرآن،

نشر الكتاب، 1404ق؛ ریتزر، جورج، نظریه جامعه شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، انتشارات علمی، 1374ش؛ زیبایی نژاد، محمدرضا، مسیحیت شناسی مقایسه ای، تهران، انتشارات سروش، 1382ش؛ صادقی اردستانی، احمد، فاطمه علیها السلام الگوی زن مسلمان، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، 1376ش؛ صدوق، محمدبن علی (م. 381ق.)، الامالی، قم، مؤسسه البعثة، 1417ق؛ همو، الخصال، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، نشر اسلامی، 1403ق؛ همو، علل الشرایع، تحقیق سیدمحمدصادق بحرالعلوم، النجف الاشرف، المكتبة الحیدریة، 1385ق؛ طباطبائی، سیدمحمدحسین (م. 1402ق.)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، نشر اسلامی، 1417ق؛ طبرانی، سلیمان بن احمد (م. 360ق.)، المعجم الکبیر، تحقیق حمدی سلفی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1404ق؛ طبرسی، احمدبن علی (م. 560ق.)، الاحتجاج، تحقیق سیدمحمدباقر خراسان، النجف الاشرف، دارالنعمان، 1386ق؛ طبرسی، علی (م. قرن 7)، مشکاة الانوار فی غرر الاخبار، تحقیق مهدی هوشمند، قم، انتشارات دارالحدیث، 1418ق؛ طبرسی، فضل بن حسن (م. 548ق.)، اعلام الوری، قم، مؤسسه آل البیت علیها السلام لاحیاء التراث، 1417ق؛ همو، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو، 1372ش؛ طبری امامی، محمدبن جریر (م. قرن 5)، دلائل الامامه، قم، مؤسسه البعثة، 1413ق؛ عاشور، سیدعلی، فاطمة بنت محمد صلی الله علیه وسلم قدوة للنساء، بیروت، دارالهادی، 1423ق؛ عطارزاده، مجتبی، فاطمه زهرا علیها السلام الگوی حضور اجتماعی - سیاسی زن مسلمان، مطالعات راهبردی زنان (فصلنامه) (کتاب زنان سابق)، تهران، شورای فرهنگی اجتماعی زنان و خانواده، ش 39، 1387ش؛ فرات کوفی، فرات بن ابراهیم (م. 307ق.)، تفسیر فرات الکوفی، تحقیق محمدکاظم محمودی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، 1410ق؛ فراهیدی، خلیل بن احمد (م. 175ق.)، العین، تحقیق مهدی مخزومی، ابراهیم سامرائی، قم، مؤسسه دار الهجرة، 1410ق؛ قیومی، جواد، صحیفة الزهراء علیها السلام، قم، نشر اسلامی، 1373ش؛ کتاب مقدس، ترجمه فاضل خان همدانی، ویلیام گلن، هنری مرتن، تهران، انتشارات اساطیر، 1380ش؛ کلینی، محمد بن یعقوب (م. 329ق.)، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران،

دارالکتب الاسلامیة، 1363ش؛ کوفی، محمد بن سلیمان (م. قرن 3)، مناقب الامام امیر المؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام، تحقیق محمدباقر محمودی، قم، مجمع احیاء الثقافة الاسلامیة، 1412ق؛ کوهن، تامس، ساختار انقلابهای علمی، ترجمه احمد آرام، تهران، انتشارات سروش، 1369ش؛ گوردون، مارشال، فرهنگ جامعه شناسی، ترجمه حمیرا مشیرزاده، تهران، نشر میزان، 1388ش؛ لقمانی، احمد، همسران، زندگی، الگوی بالندگی، قم، انتشارات عطر سعادت، 1380ش؛ مجتهد شبستری، محمد، کدیور، محسن، دین، مدارا و خشونت، کیان (دو ماهنامه)، تهران، ش 45، 1377ش؛ مجلسی، محمدباقر (م. 1111ق.)، بحار الانوار، تحقیق محمدباقر بهبودی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1403ق؛ مسلم نیشابوری، مسلم بن حجاج (م. 261ق.)، صحیح مسلم، بیروت، دارالفکر؛ مصطفوی، حسن (م. 1384ش.)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، 1360ش؛ مطهری، مرتضی (م. 1358ش.)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران، انتشارات صدرا، 1377ش؛ مغربی، قاضی نعمان بن محمد تمیمی (م. 363ق.)، شرح الاخبار فی فضائل الائمة الاطهار علیهم السلام، تحقیق سید محمد حسینی جلالی، قم، نشر اسلامی، 1414ق؛ مک آفی، رابرت، روح آئین پروتستان، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران، انتشارات نگاه معاصر، 1382ش؛ نسائی، احمد بن شعیب (م. 303ق.)، خصائص امیر المؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام، تحقیق هادی امینی، تهران، مکتبه نینوی الحدیث؛ نصری، عبدالله، سیمای انسان کامل از دیدگاه مکاتب، تهران، انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی، 1376ش؛ نعمانی، محمد بن ابراهیم (م. 360ق.)، الغیبه، تحقیق فارس حسون، قم، انوار الهدی، 1422ق؛ وزیری، مجید، امام اسوء امت، سفینه (فصلنامه)، تهران، مؤسسه فرهنگی نبأ مبین، ش 14، 1386ش.

عبدالکریم بهجت پور

جنبشهای زن گرایانه، مبانی و راهبردهای آنان.

واژه «فمینیسم» که در متون فارسی، زن گرایی یا اصالت زن ترجمه می شود، از ریشه لاتین «femina» به معنای «مؤنث» مشتق شده است؛ این واژه، نخستین بار در سال 1871 میلادی در یک متن پزشکی فرانسوی به کار رفته و به نوعی وقفه در رشد اندامها و ویژگیهای جنسی بیماران مردی اشاره داشت که تصور می شد از «خصوصیت زنانه یافتن» تن خود رنج می برند (زیبایی نژاد، 14)؛ بعدها واژه مزبور در اصطلاح سیاسی به کار رفت، هرچند تلقی واحدی از آن وجود نداشت و از آغاز تاکنون معانی و تعریفهای گوناگونی از آن مورد نظر بوده است (ر.ک: ویلفورد، 30 - 31)؛ هنگامی که کاربرد واژه فمینیسم در آمریکای قرن نوزدهم برای جنبش زنان رواج یافت، مجموعه گوناگونی از گروه ها را شامل می شد که با روشهایی متفاوت، در پی ارتقای موقعیت زنان بودند، ولی در اوایل قرن بیستم در آمریکا به طور انحصاری به گروه خاصی از طرفداران حقوق زن که بر همتایی و خلوص ویژه زنان و تجربه اسرارآمیز مادری تأکید داشتند، اطلاق می شد (جگر، چهار تلقی از فمینیسم، 61).

امروزه کاربرد این واژه دارای محدودیت گذشته نیست و فمینیسم به عنوان جنبش فکری یا ایدئولوژی سیاسی، شامل نظریه ها و راهبردهای متفاوت و گاه متعارضی است که در یک موضوع با هم اتفاق نظر دارند، و آن اینکه مناسبات موجود میان دو جنس در خانواده و اجتماع که موجب فرودستی زنان نسبت به مردان گردیده اند، رضایت بخش نبوده و باید به گونه ای تغییر

یابند که زنان بتوانند درباره آنچه به زندگی آنان مربوط می شود، آزادانه تصمیم بگیرند (ر.ک: فریدمن، 7 - 8؛ ویلفورد، 30).

تاریخچه فمینیسم

نخستین حرکتها و اعتراضات در دفاع از حقوق زنان را تا قرن پانزدهم میلادی ردیابی کرده اند (ریترز، 463-464)، گروهی از محققان معتقدند بسیاری از مسائلی که امروزه دلپستگیهای فمینیستی به شمار می روند، در اروپای قرون پانزدهم تا هفدهم نیز جزو دغدغه های عده ای از زنان بوده اند؛ از جمله اینکه آنان هم خواهان حرمت و شأن اجتماعی و حقوق برابر در آموزش و همچنین رفع خشونت، تجاوز و مزاحمت جنسی از زنان بودند (باقری، 19)؛ این حرکتها به طور پراکنده طی قرن هجدهم نیز ادامه یافت؛ تا آنکه در سال 1792 میلادی با انتشار کتاب استیفای حقوق زنان، نوشته مری ولستون کرافت، دوران فمینیسم مدرن آغاز گردید؛ البته این کتاب تأثیری فوری بر ایجاد جریان فمینیستی نوین نداشت و در پی آن تا چند دهه شاهد دوره ای از رکود نسبی فمینیسم و گاه واکنشهای مخالف هستیم (20 - 19 Sanders)؛ اما در نیمه قرن نوزدهم با گسترش تلاشهای نظری و اقدامات عملی طرفداران حقوق زنان، فمینیسم همچون یک جنبش مطرح اجتماعی در صحنه ظاهر شد.

به طور کلی مدرنیته یا تجدد و سه عنصر اساسی آن، یعنی گفتمان تجدد، نظام اقتصادی - اجتماعی سرمایه داری و دولت مدرن را عامل پیدایش این جنبش دانسته اند: گفتمان تجدد حاوی مفاهیم و اصول مهمی همچون اصالت تغییر و تحول، عقل گرایی، انسان محوری، فردگرایی، آزادی انتخاب، برابری و کنترل علمی محدودیتهای طبیعی است که آن را از گفتمان دورانهای پیش از خود متمایز می سازد؛ با گسترش گفتمان تجدد، رفته رفته مطرح شد که باید مفاهیم ص: 68

و اصول یادشده، به ویژه فردگرایی، آزادی و برابری را به تمام انسانها، از جمله زنان تسری داد (مشیرزاده، مقدمه ای بر مطالعات زنان، 28 - 29).

نظام اقتصادی - اجتماعی سرمایه داری نیز از یک سو ابزارهای ارتباطی مانند جاده، پست، تلگراف و تلفن را توسعه بخشید که این خود پیش شرط هر گونه جنبش اجتماعی است و از سوی دیگر، باعث گسترش آموزش، استقلال مالی و اوقات فراغت زنان شد و از این طریق، زمینه حضور آنان در عرصه های عمومی را فراهم نمود؛ در همان حال، تداوم هنجارهای سنتی نیز، مشروعیت این حضور را با چالشی جدی مواجه ساخت و در نتیجه، زنان در موقعیتی تناقض آمیز قرار گرفتند که خود، آنان را به مطالبه حقوق و امکانات برابر با مردان واداشت (مشیرزاده، مقدمه ای بر مطالعات زنان، 39).

پیرامون تأثیر دولت مدرن، نیز به دو مفهوم شهروندی و جامعه مدنی اشاره می شود: برخلاف دموکراسیهای سنتی، در دموکراسی مدرن، مفهوم شهروندی به زنان نیز تعمیم یافت و آنان در خور بهره مندی از حقوق دموکراتیک شناخته شدند؛ جامعه مدنی نیز با به رسمیت شناختن حوزه های بیرون از اقتدار دولت، امکان تشکیل سازمانها و انجمنهای مدنی و نشر آرا و اندیشه ها از طریق روزنامه، کتاب و مانند آن را برای زنان فراهم نمود (مشیرزاده، مقدمه ای بر مطالعات زنان، 39 - 40). افزون بر موارد یادشده، عوامل دیگری نیز در ایجاد زمینه مناسب برای بروز جنبش فمینیسم نقش داشته اند که از جمله می توان به آموزه های منفی عهد عتیق در مورد زنانگی و جایگاه زن اشاره نمود؛ به باور برخی از پژوهشگران غربی، این واقعیت که کمتر دینی به اندازه دین یهود، زنانگی را طرد نموده و آن را همچون یک ننگ و نفرین به شمار آورده و از مردان می خواهد که هر روز خدا

را شکر کنند که آنان را به شکل زن نیافریده است، باعث گردیده که زنان یهودی در ردیف پیشگامان اصلی جنبش فمینیسم قرار داشته باشند (گراگلیا، 39/2).

در کنار عوامل یادشده، باید به نقش بسیار مهم واقعیات تلخ زندگی زنان غربی، همچون انواع خشونت‌ها و محرومیت‌های گسترده از حقوق انسانی توجه داشت؛ واقعیتهایی که تا قرن نوزدهم و گاه تا قرن بیستم میلادی تداوم یافتند و شماری از زنان را به واکنش و طغیان واداشتند.

جنبش فمینیسم از زمان پیدایش تاکنون، سه موج را سپری کرده است: موج نخست، مربوط به دوره آغاز جنبش تا سال 1920 میلادی است؛ در این دوره شاهد گسترش فعالیت‌های فمینیستی بر اساس گفتمان لیبرالیستی برابری زن و مرد هستیم که مهم‌ترین خواسته‌های آن در این دوره اصلاحات حقوقی، سیاسی، دینی و چگونگی پوشش و لباس بود؛ ولی به تدریج، اصلاحات سیاسی برای آنان اولویتی ویژه یافت و خواسته‌های دیگر به حاشیه رانده شدند؛ در نتیجه، جنبش زنان به مبارزه برای برخورداری از حق رأی تبدیل شد؛ زیرا فعالان فمینیست در آن دوره، دستیابی زنان به حق رأی را پیش شرط دستیابی به دیگر آرمان‌های خود میدانستند؛ بدین ترتیب موج نخست، با اعطای حق رأی به زنان در آمریکا، در سال 1920 میلادی پایان یافت (ر.ک: مشیرزاده، از جنبش تا نظریه اجتماعی، 51 - 180؛ همو، مقدمه ای بر مطالعات زنان، 45 - 49).

در فاصله بین سال 1920 و سال‌های پایانی دهه 1960 میلادی، با دوره ای از افول و تعلیق جنبش فمینیسم روبه رو هستیم؛ ولی همزمان مجموعه ای از تحولات اجتماعی - اقتصادی در آمریکا به وقوع پیوست؛ از یک سو اشتغال زنان به خاطر رشد سریع اقتصادی و نیز ورود آمریکا به جنگ جهانی دوم افزایش

یافت و زنان از مزایایی مانند خدمات عمومی و تأمین اجتماعی که دولت رفاه برای آنان فراهم نمود، بهره مند شدند و از سوی دیگر، تداوم پاره‌ای از تبعیضهای جنسی، زنان را در موقعیتی متناقض قرار داد؛ این تحولات زمینه را برای پیدایش موج دوم فمینیسم در اواخر دهه 1960 میلادی فراهم نمود؛ فمینیستهای موج دوم، طی دهه‌های 1960 و 1970 میلادی، مطالبات خود را فراتر از حق رأی، به شکل شفاف‌تری بیان نموده و در پی آن برخی از مهم‌ترین رویکردهای فمینیستی، شامل فمینیسم رادیکال، سوسیالیستی و روان‌کاوانه پدیدار شدند

(ر.ک: مشیرزاده، مقدمه‌ای بر مطالعات زنان، 49 - 55).

اما از اواخر دهه 1970 میلادی در نتیجه تأثیر پسا‌تجددگرایی و پسا‌ساختارگرایی، تغییراتی در جنبش فمینیسم پدید آمد که به موج سوم آن انجامید؛ از ویژگیهای این دوره، پذیرش تنوع، تکرر و احترام به تفاوتهاست؛ یعنی ویژگیهایی که ریشه در نسبی‌گرایی این جنبشها داشت؛ با توجه به همین ویژگی است که در دوره مزبور، دیگر بسیج گسترده فمینیستی به وقوع نپیوست (مشیرزاده، مقدمه‌ای بر مطالعات زنان، 72)؛ ولی از نمودهای تکررگرایی یاد شده، رشد جنبشهای زنانه غیرفمینیستی و گاه ضدفمینیستی مانند جنبش مخالف سقط جنین است؛ پیروان جنبشهای یادشده معتقدند که فمینیسم نتایج مثبتی برای زنان به بار نیاورده است؛ هرچند در بین آنان گروهی، همچنان خود را به فمینیسم وفادار می‌دانند (مشیرزاده، مقدمه‌ای بر مطالعات زنان، 67 - 68)؛ بنابراین با وجود اختلافها و انشعابهای موجود در میان طرفداران فمینیسم و دیگر فعالان زن، اصل موجودیت این جنبش در هاله‌ای از ابهام فرو رفته و فمینیسمهای مرکبی همچون فمینیسم محیط زیست‌گرا، طرفدار صلح و ضد نژادپرستی نیز بر این ابهام می‌افزاید؛ از این رو، دیدگاههای

متفاوتی درباره نامگذاری این دوره وجود دارد؛ از نگاه گروهی، دوره کنونی را باید دوره پسافمینیسم نامید که حاکی از پایان دوره فمینیسم است؛ از نگاه گروهی دیگر، فمینیسم به رغم تکثر دیدگاهها همچنان به حیات خود ادامه داده است؛ از این رو باید از موج سوم فمینیسم سخن گفت (see: Gamble, 42 - 44).

امروزه آموزه های فمینیسم، بسیاری از مرزهای جغرافیایی را درنور دیده و به بسیاری از علوم و معارف، به ویژه علوم انسانی، از جمله فلسفه، معرفت شناسی، الهیات، اخلاق، حقوق، زبان شناسی، ادبیات، تاریخ، علوم اجتماعی و روانشناسی راه یافته است؛ ادعای کلی فمینیستها در تمام حوزه های معرفتی یادشده، این است که دانشهای مزبور بیانگر دیدگاههای مردانه هستند؛ چرا که از سوی مردان ایجاد شده و گسترش یافته اند؛ در نتیجه، زنان نه حضور چشمگیر و جایگاه مثبتی در آنها داشته، نه دیدگاههای آنان مورد توجه قرار می گیرد؛ چنانچه بحثی درباره زنان نیز صورت گیرد، به عنوان متعلق شناخت - نه فاعل شناخت - و از دیدگاهی مردانه به آنها پرداخته می شود (ر.ک: کد، 199 - 214).

رویکردهای فمینیسم

رویکردهای فمینیسم در یک طبقه بندی نسبتاً رایج به چهار رویکرد لیبرال، مارکسیستی، رادیکال و سوسیالیستی تقسیم شده و در طبقه بندی دیگر، رزمی تانگ در کتاب Feminist Thought (در آمدی جامع بر نظریه های فمینیستی)، سه رویکرد اگزیستانسیالیستی، روانکاوانه و پسا تجددگرایانه را بر آن افزوده است.

3. فمینیسم اگزیستانسیالیستی

اشاره

ارائه تبیینی اگزیستانسیالیستی - فمینیستی پیرامون موقعیت زنان که پایه آن را موجودیت زن تشکیل می دهد، نخستین بار در اواخر دهه پنجاه میلادی، از سوی سیمون دو بووار و با تأثیر پذیری از آرای ژان پل سارتر صورت گرفت؛ او در کتاب جنس دوم که در سال 1949 میلادی انتشار یافت، شکاف میان موج نخست و دوم فمینیسم را پر کرده و به تبیین دیگر بودگی زنان پرداخت (ویلفورد، 50)؛ از نگاه وی، گرچه زیست شناسان، روانکاوان (فرویدی) و مارکسیستها درباره علل و دلایل وضعیت موجود زنان، سخنان مهمی برای گفتن دارند، اما هیچ یک از آنان به درستی تبیین نمی کنند که چرا زن، و نه مرد، موجود «دیگر» است.

سیمون دو بووار با تأمل در وجود زن، یک «خود» (Tong, 17) را تشخیص داد که مرد او را به عنوان «دیگر» تعریف کرده است؛ وی در توضیح این پدیده معتقد بود که مردان با درک خود به عنوان فاعلانی که قادرند حیات خویش را در نبرد به مخاطره بیفکنند، زنان را به عنوان اشیایی که تنها قادر به اعطای زندگی اند، درک می کنند؛ و برتری انسان بر حیوان، نه در اعطای زندگی، بلکه در به مخاطره افکندن زندگی است؛ به علت این تفاوت ادعایی، زنان از سوی مردان به حوزه «دیگر» بودن تنزل داده شدند (see: Tong, 179 - 183, 195)؛ در نتیجه، مرد موجودی است متکی به نفس، آزاد و تعیین کننده که معنای وجودش را خود تعریف می کند؛

وزن موجودی است «دیگر»، یعنی شیئی که معنای وجودش برای او تعریف می شود؛ ذهنیت، بینش فرهنگی و جهان بینی زنانه، ترجمانی است از نقشی که ذهنیت مردانه برای آن قالب ریزی کرده است و خود زنان نیز آن را در دل پذیرفته و به آن تن داده اند، و همین امر عامل از خودبیگانگی آنان است؛ از این منظر وجه تمایز مرد و زن، امکان داشتن و نداشتن تعالی (فرا تر رفتن از محدودیتهای طبیعت) است و به همین دلیل، بووار از ویژگیهای بدنی زنان و نقشهای سنتی آنان انتقاد کرده و آنها را مانع تعالی و عامل تشدید کننده اسارت زنان می داند (موسوی، 17)؛ تأکید مشهور سیمون دو بووار بر اینکه «آدمی زن زاده نمی شود، بلکه زن می شود» استدلالی بر این مبناست که موقعیت فرودست زنان، امری طبیعی، یا زیست شناختی نیست، بلکه جامعه در همه شکلها و دوره ها آن را پدید آورده است، نه مقاطعی خاص و یا در طبقات خاصی که مارکسیسم بدان باور دارد؛ این ایده، پایه گذار تفکر تمایز میان جنس و جنسیت بود که بعدها اُکلی در کتاب جنس و جنسیت، به صراحت از آن یاد می کند؛ بووار به رغم پذیرفتن تفاوتهای زیست شناختی که مربوط به جنس است، تفاوتهای روانشناختی و رفتاری جنس، یعنی جنسیت را محصول فرهنگ مردسالاری می داند که از زن به عنوان «دیگری» یاد کرده است (فریدمن، 25 - 26).

بر پایه این دیدگاه، چنانچه زنان بخواهند به «جنس دوم» بودن خود پایان دهند، باید با پیگیری دیدگاهها و روشهای خاص خود به تعالی دست یافته، از هر آنچه باعث جدایی آنان از فرهنگ و تقویت پیوندشان با طبیعت می شود، خودداری ورزند؛ همان گونه که مردان چنین شیوه ای را همواره در پیش گرفته اند (Tong, 210)؛ براین اساس، راهکارهایی همچون جامعه پذیری یکسان

دختر و پسر، خودداری زنان از نقش‌های مادری و همسری، ورود گسترده زنان به بازار کار، پرداختن به فعالیتهای فکری، عضویت در گروه‌های طلایه دار تغییرات به نفع زنان و فعالیت در جهت انتقال به جامعه سوسیالیستی، در نوشته‌های سیمون دو بووار مورد تأکید قرار گرفته اند (Tong، 187, 208, 211).

1. فمینیسم لیبرال

این رویکرد که نخستین گرایش عمده فمینیستی است، از اندیشه‌های مری ولستون کرافت (م. 1797م.)، جان استوارت میل (م. 1873م.) و دیگر پیشگامان فمینیسم در سده‌های هجدهم و نوزدهم میلادی سرچشمه می‌گیرد؛

ص: 72

طرفداران این رویکرد، علت فرودستی زنان را محدودیتهای قانونی و فرهنگی و به طور کلی تبعیض جنسی می دانند، نه ضعف در توانایی عقل؛ به باور آنان، تبعیض جنسی از پیش داوریهها و عرفهای تبعیض آمیز علیه زنان و باورهای پذیرفته شده پیرامون تفاوتها «طبیعی» میان زن و مرد - که سرنوشتها را برای دو جنس رقم می زنند - ناشی می شوند؛ نظام مبتنی بر تبعیض جنسی از یک سو زنان را از ورود به عرصه های عمومی و موفقیت در آن باز داشته و از سوی دیگر، بار مسئولیتهای عرصه خصوصی را بر دوش آنان می افکند و شوهران را از هرگونه درگیر شدن با نابسامانیهای عرصه خصوصی معاف می دارد؛ این در حالی است که به باور آنان، پاداشهای واقعی زندگی اجتماعی، همچون پول، قدرت، منزلت، آزادی و فرصت رشد و تعالی، تنها در عرصه عمومی یافت می شوند (ریتزر، 475).

راهبرد متداول و مورد تأیید فمینیستهای لیبرال، تلاش برای دستیابی زنان به فرصتها و حقوق برابر با مردان در همه زمینه ها (آموزشی، شغلی، بهداشتی، رفاهی، مدنی، سیاسی و ...) است (Tong, 19 - 20).

راهبرد دیگری که بسیاری از فمینیستهای لیبرال مرحله دوم، هم زمان با پیدایش دومین موج فمینیسم، از آن پشتیبانی کرده اند، تربیت انسانهای دو جنسیتی است. بیشتر طرفداران این راهبرد، آن را در قالب «دو جنسیتی یگانه» به تصویر کشیده اند؛ مقصود از «دو جنسیتی یگانه»، سنخ شخصیتی واحدی است که بهترین ویژگیهای جنسیتی مردانه و زنانه، به طور تلفیقی در آن تجسم یافته و برای همگان، امری مفروض تلقی می شود؛ اما گروهی نیز از «دو جنسیتی چندگانه» جانبداری کرده اند که به سنخهای شخصیتی گوناگون اشاره داشته و از زنانگی

خالص تا مردانگی خالص در نوسان است؛ همچنان که شخصیت‌های آمیخته از زنانگی و مردانگی نیز در میان آنها قرار می‌گیرند (292 - Sterba, 291).

رویکرد فمینیسم لیبرال به لحاظ پیشینه تاریخی و نیز به سبب تلاش‌های گسترده و جهانی طرفداران آن، به صورت چهره شناخته شده فمینیسم در سطح عمومی و بین‌المللی در آمده و بیشترین نتایج عملی را برای زنان به ارمغان آورده است (Ramazanoglu, 10, 16)؛ همچنین رابطه متقابل آسانی که میان فمینیسم لیبرال و جریان اصلی عقاید سیاسی آمریکایی برقرار شده است، مقبولیت عمومی این رویکرد فمینیستی را باورپذیرتر می‌سازد؛ هرچند فمینیست‌های لیبرال در بین نظریه پردازان فمینیسم در اقلیت قرار دارند (ریتزر، 474).

2. فمینیسم مارکسیستی

کارل مارکس، ازدواج و نقش‌های سنتی زنان را به رسمیت می‌شناخت و دغدغه‌ای نسبت به روابط دو جنس نداشت؛ تنها مسئله مارکس این بود که سرمایه داری، از زنان و کودکان برای پایین نگه داشتن دستمزد مردان سوءاستفاده می‌کند؛ بدین ترتیب، این رویکرد هر دو جنس را به نوعی تحت ستم می‌دانست (ر.ک: آبوت، جامعه شناسی زنان، 289 - 290)؛ مارکس به این اعتقاد که رهایی زنان، پیامد جانبی ایجاد نظام سوسیالیستی خواهد بود، به مسائل خاص زنان در جامعه سرمایه داری توجه چندانی نداشت

(ویلفورد، 45)؛ از این رو طرفداران این رویکرد، آرای انگلس را نقطه آغاز نظریه پردازی خود قرار داده‌اند. از نظر انگلس، پیش از شکل‌گیری مالکیت خصوصی در ادوار ماقبل تاریخ، زنان در صنعت عمومی شرکت داشتند و از جایگاه اجتماعی والایی نیز برخوردار بودند؛ اما با پیدایش مالکیت خصوصی، ستم و تبعیض بر ضد زنان آغاز می‌شود؛ با توجه به اینکه مالکیت خصوصی ابزار تولید - به عنوان منشأ پیدایش نظام طبقاتی

و علت اصلی نابرابری و ستم طبقاتی و جنسی، در دوران معاصر - در چارچوب نظام سرمایه داری تجلی یافته است، انگلس سرمایه داری را مسئول ستم کنونی بر زنان معرفی کرده و موقعیت فرودست زنان را شکلی از ستم میدانند که در خدمت منافع سرمایه داری است (آبوت، درآمدی بر جامعه شناسی نگرشهای فمینیستی، 95-96؛ ر.ک: ریتزر، 480-483).

فمینیستهای مارکسیست کوشیدند تا با جرح و تعدیل در دیدگاه انگلس به نظریه ای دست یابند که هم به تحلیل مارکسیستی از جوامع سرمایه داری وفادار مانده، و هم تبیینی برای فرودستی زنان ارائه دهد (ر.ک: آبوت، جامعه شناسی زنان، 290-293).

به طور کلی، دیدگاه مارکسیستی، تنها راه رهایی زنان را تبدیل نظام سرمایه داری به نظام سوسیالیستی می داند؛ نظامی که در آن وسایل تولید به همگان تعلق دارند و از آنجا که هیچ کس به لحاظ اقتصادی به دیگری وابسته نیست، زنان از سلطه مردان، رهایی یافته و به برابری دست می یابند (آبوت، جامعه شناسی زنان، 41). فمینیستهای مارکسیست، فمینیسم لیبرال و رادیکال را اندیشه های نادرستی می دانند که زنان خارج از طبقه کارگر آن را خلق کرده اند؛ از نگاه آنان، زنان به جای تلاش در راه از بین بردن امتیازات ظاهری تمام مردان، باید همراه با مردان طبقه کارگر در جهت منافع مشترک و دراز مدت، یعنی براندازی نظام سرمایه داری مبارزه کنند؛ زیرا زنان و طبقه کارگر با هم پیوندی طبیعی داشته و آزادی هر دو در گرو نابودی نظام یادشده است (جگر، فمینیسم به مثابه فلسفه سیاسی، (1) 23).

با قطع نظر از هدف بلندمدت نابودی نظام سرمایه داری، فمینیستهای مارکسیست راهبردهای دیگری را نیز ارائه کرده اند؛ آنان در این راهبردها نیز،

به پیروی از انگلس، معتقد بودند که برای رهایی زنان از سلطه شوهران، آنان ابتدا باید به استقلال اقتصادی دست یابند؛ در واقع، نخستین پیش فرض آزادسازی زنان عبارت از ورود دوباره جنس مؤنث به صنعت عمومی است؛ پیش فرض دوم نیز اجتماعی کردن کار خانگی و بچه داری به شمار می رود (Tong, 19 - 20).

4. فمینیسم رادیکال

موج دوم فمینیسم که در دهه 1960 میلادی پدیدار شد، از فمینیسم رادیکال سرچشمه گرفته است؛ فمینیستهای رادیکال، با چشم پوشی از پاره ای اختلافهای فرعی در مسائلی مانند تولیدمثل، روابط جنسی و همجنس خواهی، در تهاجم به تمامیت جامعه تحت حاکمیت مردان با هم اشتراک نظر داشته و مشروعیت آن را به این دلیل که باعث پیدایش و تداوم ستم مردان بر زنان است، انکار می کنند؛ فمینیستهای رادیکال، دکتربین مارکسیستی و تضاد اصلی و فرعی آن را به شکلی وارونه ارائه می کنند؛ به باور آنان مسئله کلیدی در تحلیل اوضاع اجتماعی و عامل اصلی مظلومیت زنان، نظام پدرسالارانه است (ر.ک: آبوت، جامعه شناسی زنان، 293 - 297؛ ویلفورد، 34 - 35، 55 - 56؛ هام، 324) که قدرت و سلطه را در اختیار مردان قرار می دهد، نه نظام سرمایه داری؛ بنابراین تضاد طبقاتی نکته ای فرعی نسبت به پیکار همه جانبه فمینیستی علیه نظام مردسالاری جهانی است (شباهنگ، 128)؛ به باور آنان، ویژگیهای زیست محیطی زنان و روحيات متناسب با پرورش فرزندان به خودی خود، نه تنها منشأ ستمدیدی زنان نیستند، بلکه منابعی بالقوه برای قدرت آزادی بخش زنان به شمار می روند؛ آنچه موجب ستم بر زنان است، کنترل مردان بر فرایند تولیدمثل و پرورش فرزندان است؛ از نگاه فمینیستهای رادیکال، همه روابط مردان و زنان - حتی روابط شخصی، همچون پرورش کودک، خانه داری و ازدواج و نیز، رفتارهای جنسی، مانند تجاوز، فحشا، مزاحمت جنسی

و نزدیکی جنسی - روابط قدرت نهادینه شده و مناسب برای تحلیل سیاسی اند آبوت، درآمدی بر جامعه شناسی نگرشهای فمینیستی، (see: Ramazanoglu, 11 - 13 ; 104).

نظریه پردازان رادیکال، افراطی ترین راهبردهای فمینیستی، مانند نفی مادری و نفی خانواده را مطرح کرده اند؛ برخی از آنان مانند شولامیث فایرستون، زنان را به پناه بردن به فناوری پیشرفته تولیدمثل توصیه می کنند؛ به باور وی با پیشرفت فنی جدید، این امکان فراهم شده است که زنان از قید و بندهای زیست محیطی خود آزاد گردیده و خود را از وابستگی به مردان برهانند (ر.ک: فریدمن، 110، 113؛ 13 Ramazanoglu)؛ با توجه به این، هر دو جنس زن و مرد می توانند در موقعیتی برابر، در فرآیند فرزندآوری و بچه داری سهیم شوند (ر.ک: آبوت، درآمدی بر جامعه شناسی نگرشهای فمینیستی، 101 - 102)؛ خانواده نیز، به عنوان واحدی برای تولیدمثل و یا کارکردهای اقتصادی از میان خواهد رفت (ویلفورد، 57).

کیت میلر برخلاف فایرستون، ستم بر زنان را بیشتر در تربیت اجتماعی ساختار جنسی مؤنث بودن می داند تا در تفاوت های زیست شناختی؛ او بدین ترتیب بر ضرورت انقلاب جنسی تأکید می کند تا بر راه حل فناوری پیشرفته مورد نظر فایرستون؛ چنین انقلابی، به معنای پایان ازدواج تک همسری و مادر شدن است؛ به تصریح وی از سویی باید خانواده به مفهوم رایج آن از بین رفته (گراگلیا، 13/2) و پرورش کودکان به صورت دسته جمعی جای خانواده خصوصی را بگیرد؛ و از سوی دیگر، روابط جنسی در همه شکلهای آن آزاد باشد؛ به باور میلر، چنین تطوری در آگاهی و در فعالیت جنسی است که به برتری جنسی مذکر پایان داده و مردان و زنان به سوی آینده ای مذکر و مؤنث خواهند رفت که در آن ویژگیهای مشترک آنان در بشریتی مشترک با هم یکی خواهند شد (ویلفورد، 57).

آن اُکلی، یکی دیگر از فمینیست‌های رادیکال است؛ وی با یادآوری این سخن لنین که گفته بود «زمانی که نیمی از جمعیت در آشپزخانه اسیر شده اند، هیچ ملتی نمی تواند آزاد باشد»، تحقق آزادی زنان خانه دار را با سه راهکار امکان پذیر می داند: 1. نقش زن خانه دار باید منسوخ گردد؛ 2. خانواده باید منسوخ گردد؛ 3. نقش‌های جنسیتی به طور کلی باید از میان بروند (Oakley, 222).

مری دیلی و جمعی از فمینیست‌های هم مشرب وی که از رادیکال ترین زن گرایان به شمار می روند، با تأکید بر تقابل و دشمنی بین جامعه مردان و جامعه زنان، زنان را ترغیب می کنند تا خلاقیت زنانه جدیدی را که بر حسّ خواهری و تعیین هویت خود مبتنی است، ارج بگذارند؛ به باور آنان، زنان باید جدا از مردان زندگی کنند، به این دلیل که مردان حتی در نزدیک ترین روابط، زنان را زیر سلطه خود در می آورند (آبوت، درآمدی بر جامعه شناسی نگرش‌های فمینیستی، 102 - 103)؛ با توجه به این دیدگاه افراطی، شاهد موضع گیریهای تند این گروه در زمینه های گوناگون، از جمله درباره رفتار جنسی هستیم که نمونه آن دفاع از همجنس گرایی به عنوان راه انحصاری ارضای جنسی است؛ این در حالی است که گروهی از فمینیست‌های رادیکال از آزادی همه اشکال روابط جنسی - چه با جنس موافق و چه با جنس مخالف - طرفداری نموده و آن را ضامن پایان یافتن برتری جنس مذکر دانسته اند (ویلفورد، 57).

تحلیل‌های فمینیسم رادیکال از ستم بر زنان، چنان تأثیر عمیقی بر مباحثات فمینیستی گذاشت که هم فمینیست‌های لیبرال و هم سوسیالیست، ناچار به گنجانیدن موضوع پدرسالاری در مباحث خود برای توضیح نابرابریها شدند؛ هر چند لیبرالها با تأکید بر ساختار فرهنگی و روانی، در پی تفسیر آن برآمده و سوسیالیستها آن را با علل مادی - تاریخی پیوند زدند (ویلفورد، 61).

فمینیسم سوسیالیستی که به دوگانگی در تحلیل ستم‌دیدی زنان شهرت دارد، در واقع نوعی واکنش به انتقادات فمینیسم رادیکال از مارکسیسم است که آن را به کورجنسی و درک نکردن همه عوامل مؤثر در ستم‌دیدی زنان متهم کرده بود؛ فمینیسم سوسیالیستی ضمن وفاداری به اصول هر دو دیدگاه، می‌کوشد با استفاده از روش ماتریالیسم تاریخی، مسائلی چون پدرسالاری را - که فمینیسم رادیکال آشکار ساخته - مورد بررسی قرار دهد؛ موضع طرفداران این دیدگاه همچون هایدی هارتمن، آن است که هرچند تحلیل مارکسیستی، بینشی اساسی در مورد قوانین تحول تاریخ فراهم می‌آورد، اما این دیدگاهها دچار کورجنسی اند و از این رو، تنها تحلیلی دقیقه فمینیستی از خصلت سیستمی روابط بین مردان و زنان را آشکار می‌سازند؛ با وجود این، تحلیل فمینیستی نیز، به تنهایی کافی نیست؛ زیرا نسبت به تاریخ بی توجه بوده و از نظر ماده‌گرایی دچار ضعف است؛ بنابراین چنانچه بنا باشد سیر تحول جوامع سرمایه داری غربی و تنگنای زنان در آنها را درک کنیم، به هر دو تحلیل نیازمندیم (هام، 1998: 324 - 97). (Hartmann, 97 - 98: 324).

هدف فمینیستهای سوسیالیست، ارائه نظریه‌ای درباره مردسالاری است که فهم وضعیتی را که در آن نظام سرمایه داری با سلطه مردانه ساخته می‌شود، ممکن سازد؛ برابر این دیدگاه، هم طبقه حاکم و هم مردان، بر زنان سلطه دارند: از یک سو، سرمایه داران مرد، شرایط کار زنان را تعیین می‌کنند و از سوی دیگر، کارگران مرد از این واقعیت که زنان در قبال کار مزدی، نرخ پایین تری دریافت می‌کنند و از اینکه زنان کار بی مزد خانگی انجام می‌دهند، منافع مادی و غیرمادی فراوانی به دست می‌آورند؛ تمایز میان حوزه عمومی و خصوصی نیز، نه تنها به لا

نفع سرمایه داری، بلکه به نفع مردان نیز هست؛ کنار گذاشتن زنان از حوزه عمومی به نفع مردان و سرمایه داران است؛ گو اینکه کار خانگی بدون دستمزد زنان نیز به نفع مردان و سرمایه داران خواهد بود (آبوت، درآمدی بر جامعه شناسی نگرشهای فمینیستی، 107 - 108).

نظریه های سوسیال فمینیستی که هم پدرسالاری و هم شیوه تولید سرمایه داری را عامل ستمدیدی زنان می دانند، به طور کلی به دو دسته تقسیم می شوند: بسته به اینکه پدرسالاری و سرمایه داری را دو عامل جدا از هم بدانیم که در مسیر استعمار زنان همراه شده اند، یا اینکه آنها را به یک عامل (سرمایه داری پدرسالارانه) ارجاع دهیم، به نظامهای دوگانه با نظام یگانه قائل شده ایم (Tong, 190 - 191). فمینیسم سوسیالیستی برخلاف فمینیسم مارکسیستی که مبارزه فمینیستی را تابع مبارزه طبقاتی می داند و برخلاف فمینیسم رادیکال که مبارزه برای رهایی زنان را بر همه شکل‌های دیگر مبارزه مقدم می داند، با پرهیز از این دوراهی، معتقد است که نباید سوسیالیسم را به خاطر فمینیسم و فمینیسم را به خاطر سوسیالیسم قربانی کرد؛ زیرا وانهادن هریک از این دو راه، به معنای پذیرش شکست است (جگر، فمینیسم به مثابه فلسفه سیاسی، (2) 27)؛ برخی از فمینیست‌های سوسیالیست، راهبرد خود را در این استعاره خلاصه کرده اند که سرمایه داری و پدرسالاری، دو سر یک جانور وحشی نیستند، بلکه دو جانور وحشی جدا از یکدیگرند که باید با دو سلاح متفاوت به جنگ آنها رفت (Tong, 119 - 120).

6. فمینیسم روان کاوانه

فمینیسم روانکاوانه، بخشی از فمینیسم رادیکالی است که می کوشد در تحلیلی پیدایش روانی نظام پدرسالاری را ارائه دهد؛ دیدگاه مزبور بر این اندیشه استوار است که همه مردان، طی کنشهای فردی روزمره خود

پیوسته و فعالانه در جهت ایجاد و حفظ نظام پدرسالارانه می کوشند و زنان نیز اغلب به این نظام تن داده و یا حتی در جهت انقیاد خود، فعالانه عمل می کنند؛ پرسش اصلی فمینیستهای روانکاو این است که چرا مردان همواره کوشش عظیم و خستگی ناپذیری را برای بقای پدرسالاری به کار بسته و زنان کوشش متقابلی را برای مقابله با این نظام به کار نمی برند؛ به باور آنان، شناخت منافع عملی و حساب شده نظام پدرسالاری، برای تبیین حمایت مردان از این نظام کافی نیست؛ زیرا مردان همیشه به پیامدهای مثبت پدرسالاری اطمینان ندارند؛ افزون بر این، زنان نیز، هیچ گاه به خاطر منافع خود در برابر آن بسیج نشده اند؛ به این لحاظ، فمینیستهای روانکاو برای حل معمای یادشده به عوامل روانی متوسل میشوند

(ریتزر، 485).

برخی از آنان چون نانسی چودورو با تکیه بر مفهوم همانندسازی با پدر و مادر و با تشریح الگوهای متفاوت جامعه پذیری و رشد شخصیتی دختر و پسر، شکل گیری روحیات متفاوت زنانه و مردانه را ناشی از همین الگوهای متفاوت دانسته اند (ر.ک: فریدمن، 37 - 1390)؛ به باور آنان، از آنجاکه نخستین مرحله جامعه پذیری پسرها و دخترها توسط مادر انجام می شود، هر دو جنس در بدو امر با مادر همانندسازی شخصی می کنند؛ ولی در ادامه، پسر ناگزیر می شود که برای همانندسازی با پدر، نقشهای مردانه را پذیرا شود و چون پدر در خانه حضور نداشته و به بچه داری نمی پردازد، همانندسازی شخصی با پدر به عنوان فرد واقعی رخ نمی دهد و به جای آن همانندسازی موقعیتی، یعنی همانندسازی با نقشهای مردانه پدر به عنوان مجموعه ای از عناصر انتزاعی شکل خواهد گرفت؛ اما درباره فرزندان دختر، همانندسازی شخصی با مادر می تواند تا تکمیل فرایند یادگیری

ص: 83

هویت زنانه و نقشهای وابسته به آن تداوم یابد و این شخصی بودن، با حضور مادر در کنار دختر، در طی فرایند مزبور تضمین می شود؛ در نتیجه، دختران، در مقایسه با پسران، درجه ضعیف تری از فردیت یافتن را تجربه می کنند و مرزهای خودی را به گونه ای انعطاف پذیرتر توسعه می دهند که این امر پیش شرط روانشناختی بازتولید فرودستی زنان نسبت به مردان در سطوح مختلف خانوادگی و اجتماعی است (Ortner, 37 - 38).

برخی دیگر از فمینیستهای روانکاو با طرح مفهوم «هراس از مرگ»، تبیین دیگری از فرودستی زنان ارائه داده اند: زنان به دلیل تعامل نزدیک و گسترده ای که با زایش و پرورش زندگیهای تازه دارند، بسیار کمتر از مردان از تشخیص میرایی خود رنج برده و کمتر مشکل هراس از مرگ را تجربه می کنند؛ ولی مردان در برابر چشم انداز نابودی فردی خود، با وحشت عمیق تری واکنش نشان داده، یک رشته تدابیر دفاعی را در پیش می گیرند که بیشتر آنها به تسلط بر زنان می انجامند؛ مردان به تولید چیزهایی روی می آورند که ماندنی تر باشند: هنر و معماری، ثروت و اسلحه و علم و دین؛ همه اینها در مرحله بعد به منابع تسلط مردان بر زنان (و مردان بر مردان) تبدیل می شوند. مردان، همچنین به خاطر رشک بردن به کارکرد تولید مثل زنان و نیز بر اثر میل شدیدشان به نامیرایی از طریق فرزندان، در صدد نظارت بر فراگرد تولیدمثل بر می آیند؛ آنها مدعی مالکیت زنان می شوند؛ در صدد نظارت بر جسم زنان بر می آیند و از طریق اعمال هنجارهای مشروعیت و حق پدری، نسبت به فرزندان، ادعای حق مالکیت می کنند

(ریتزر، 486).

گروهی از روان کاو فمینیست، راهکار «والدگری مشترک» را برای حل مشکل نابرابری جنسی پیشنهاد کرده اند؛ این شیوه متضمن درگیری مردان در امر

مراقبت از کودکان است که می تواند همانندسازی شخصی پسران با پدران را تضمین کند و بدین ترتیب، ساختارهای روانی - جنسی حاکم بر مردانگی و زنانگی را تغییر داده، زمینه الغای تقسیم کار جنسی در خانواده و اجتماع را فراهم سازد (Weedon, Tong, XV).

7. فمینیسم پسا تجددگرا

پسا تجددگرایی، به طور کلی هر مکتب فکری را که مدعی درک واقعیت به صورتی یکسان و یکپارچه باشد - چه لیبرالیسم و چه مارکسیسم یا سوسیالیسم و ... - نادرست و گمراه کننده می داند؛ این رویکرد، وجود نداشتن عینیت یا حقیقتی غایی و قابل فهم با کاربرد مفاهیم جدیدی چون خرد و شناخت - ویژه عصر روشنگری - را مفروض دانسته و بر این باور است که معرفت بشری از گفتمانهای تاریخی خاص و محدود ناشی می شود (ویلفورد، 67 - 68).

گرایش فمینیستهایی چون ژان فرانسیس لیوتار و ژولیا کریستوا به پسا تجددگرایی، باعث پیدایش فمینیسم پسا تجددگرایانه گردید که بیشتر از دریچه معرفت شناسی به موضوع زن و نابرابری جنسی پرداخته است؛ این گروه از فمینیستها با تأثیرپذیری از برخی فیلسوفان نسبیت گرا، چون میشل فوکو، ژاک الاکان و ژاک دریدا، معتقدند که هیچ هویت ثابتی از زن و تعریف ثابتی از خصوصیات و رفتار زنانه وجود نداشته و جنس، امری ساختگی و خیالی است (ر.ک: مشیرزاده، از جنبش تا نظریه اجتماعی، 445 - 451)؛ همچنین مفاهیمی چون «زن»، «مرد» و «طبیعت زنانه» و نیز تقسیمات رایجی مثل مردانه - زنانه، زاییده فرهنگ و نتیجه گفتمانهایی با رویکرد تاریخی ویژه هستند که در جهت تولید و بازتولید روابط قدرت عمل می کنند (Weedon, 23 - 24)؛ به باور آنان، تا زمانی که معرفت شناسی منجر به تفکیک ارزشی زن و مرد، دگرگون نشود، باور به ارزشمندی کمتر زنان همچنان تداوم خواهد یافت (Hekman, 8).

طرح جنبه های دیگر ستم، همچون ستم طبقاتی، قومی و نژادی، در کنار ستم جنسی، و تأکید بر اینکه این جنبه های گوناگون، تجربه زنان از ستم را متکثر و ناهمگون می سازند، جلوه دیگری از نسبت گرایی این دیدگاه است؛ برای زنان طبقه یا نژاد برتر، جنسیت می تواند مهم ترین شکل ستمی باشد که آنها تجربه می کنند؛ اما نسبت به زنان دیگر ممکن است ستم نژادی یا طبقاتی اولویت بیشتری داشته باشد (Ortner, 1968 - 67).

ارزیابی و نقد فمینیسم

اشاره

مبانی، نظریه ها و راهبردهای هریک از رویکردهای فمینیستی، از سوی افراد و گروههای فکری و فلسفی زیادی در مغرب زمین نقد شده است که انتقادات گروههای مختلف فمینیستی از یکدیگر را نیز شامل می شود؛ با ورود گفتمانهای فمینیستی به جهان اسلام، متفکران مسلمان به رغم اذعان به ستمدیدگی زنان در جوامع غربی، تقریباً تمام مبانی اصلی فمینیسم و بسیاری از راهبردهای فمینیستها، را مورد انتقاد قرار داده اند.

1. مبانی فلسفی و ایدئولوژیک

هریک از رویکردهای فمینیستی، بر مجموعه ای از مبانی فلسفی و ایدئولوژیک استوار بوده و فلسفه اجتماعی خاصی را مفروض می گیرد و به سختی می توان مبانی مشترکی را بین همه آنها شناسایی کرد؛ هرچند می توان برخی مبانی به نسبت مشترک را یافت که بیشتر رویکردهای فمینیستی درباره آنها اتفاق نظر دارند.

یکی از این مبانی نسبتاً مشترک، برابری جنسی است که شاید بتوان آن را بنیادی ترین اصل فمینیستی دانست؛ با قطع نظر از دیدگاه فمینیستهای رادیکال که

فمینیسم بر آرمان برابری جنسی، به دلیل امکان پذیر نبودن تحقق آن - نه به دلیل مطلوبیت نداشتن - کمتر تأکید دارند، فمینیستهای دیگر در سلسله مراتب نظام ارزشی خود، برابری جنسی همه جانبه را در رأس هرم جای می دهند؛ آنان هرچند بر ارزشهایی چون کمال، تعالی، عزت نفس و خودشکوفایی زنان نیز تأکید دارند، اما این ارزشها را در پرتو برابری جنسی تفسیر نموده و به اصل فطری و بنیادین عدالت نیز از دریچه برابری و تشابه بین زن و مرد می نگرند؛ از این رو تفکیک جنسیتی در این نظام ارزشی در بیشتر موارد، مصداق بی عدالتی تلقی می شود.

اما مخالفان فمینیسم که صاحب نظران مسلمان را نیز در بر می گیرند، بین دو مفهوم عدالت جنسی و تشابه جنسی تلازمی مشاهده نکرده و آنها را دست کم در مواردی قابل انفکاک میدانند؛ آنان در نظام ارزشی خود برای تشابه جنسی، چنین جایگاهی قائل نیستند که مصادیق عدالت و بی عدالتی را تعیین کند؛ بلکه آن را حداکثر ارزشی ثانوی به شمار می آورند که در امتداد ارزشهای برتر، به ویژه اصل عدالت و مشروط به آنهاست.

تالکوت پارسونز به نمایندگی از همین رهیافت، معتقد است که الگوی متعارف تقسیم جنسیتی نقشها و وظایف بین زن و شوهر «عادلانه» است؛ به این دلیل که نقشهای متفاوت آنها معادل و مکمل یکدیگرند (Bur, 82). شهید مطهری نیز از همین منظر به لزوم تفکیک در موضوع برابری جنسی و تشابه جنسی از هم تصریح کرده است (137/19 - 138). در اسلام با وجود تأکید فراوان بر اصل بنیادی عدالت، حقوق متفاوت فراوانی بین زن و مرد وضع گردیده و به مردان و زنان سفارش شده که جایگاه متفاوت یکدیگر را آرزو نکنند و از موقعیت خود خشنود و راضی باشند (نساء، 32). تفکیک اسلام بین نقشهای اجتماعی زن و مرد،

برخاسته از نگاه حکیمانه دین به تفاوت‌های طبیعی زن و مرد است که اهداف غایی و انتظارات متفاوتی را برای زن و مرد اقتضا می‌کنند (مقاله‌های تفاوت‌های طبیعی زن و مرد؛ نسبت زن و مرد؛ فلسفه تفاوت در حقوق زن و مرد)؛ هرچند این اهداف و انتظارات متفاوت، تنها در سطح تمایزات ظاهری این جهانی اند، وگرنه از نظر ارزشها و غایات معنوی و اخروی بین زن و مرد تفاوتی نبوده و در میان آنان اصل برابری حکومت می‌کند (مقاله جایگاه ارزشی زن).

یکی دیگر از این مبانی نسبتاً مشترک، سکولاریسم است و دلیل حصول توافق نسبی درباره این مبنا، آن است که رویکردهای فمینیستی عمدتاً از دو مکتب لیبرالیسم و سوسیالیسم سرچشمه گرفته اند؛ یعنی دو جریان اصلی دوران تجدد که اغلب جدایی دین از دنیا را مفروض گرفته و گاه نیز برخوردی دین ستیزانه را به نمایش می‌گذاشتند؛ در نتیجه، فمینیستها با قطع نظر از اقلیتی مدافع میانی الحادی و ضددینی، معمولاً گرایش سکولاریستی دارند؛ روشن‌ترین گواه این ادعا، آن است که هیچ‌یک از رویکردهای اصلی فمینیسم برای آموزه‌های دینی ناظر به زندگی و مناسبات اجتماعی، مرجعیت و حجیت قائل نبوده و تنها منبع دارای رسمیت را عقل خود بنیاد می‌دانند؛ البته در بین رویکردهای فرعی فمینیسم، پاره‌ای از گرایشهای دینی نیز مشاهده می‌شوند؛ مانند آنچه درباره فمینیسم مسیحی و فمینیسم اسلامی شاهد هستیم؛ ولی باید توجه داشت که لازمه داشتن گرایش دینی، انکار سکولاریسم نیست و افزون بر آن، چنانچه گرایشهایی چون فمینیسم اسلامی بخواهند حقیقتاً به این عنوان وفادار بمانند، ناچار به پذیرش سکولاریسم خواهند بود؛ زیرا در غیر این صورت، گرفتار تناقض خواهند شد؛ چرا که اسلام با برداشت غیر سکولاریستی، که تنها برداشت صحیح از متون دینی است، در موارد گوناگون با فمینیسم ناسازگار است.

یکی دیگر از مبانی بنیادین فمینیسم، دیدگاه آنان درباره تفاوت‌های جنسی است؛ بسیاری از فمینیستها در این باره به رهیافتی محیط‌گرا باور دارند؛ برابر این دیدگاه، عوامل زیست‌شناختی، نقشی در شکل‌گیری تفاوت‌های جنسی، به ویژه تفاوت‌های روانشناختی زن و مرد نداشته و تفاوت‌های مزبور، از عوامل اجتماعی - فرهنگی ناشی می‌شوند؛ گروهی از پیروان این دیدگاه حتی تفاوت زن و مرد در میل جنسی را به عوامل محیطی مستند دانسته‌اند، هرچند این ادعا هنوز موافقان زیادی - حتی در بین فمینیستها - ندارد (Ramazanoglu, 156). تمایز بین «جنس» و «جنسیت» که بسیاری از صاحب‌نظران فمینیست آن را پذیرفته‌اند، در جهت حمایت از این دیدگاه صورت گرفته است؛ آنان معتقدند به استثنای برخی از تفاوت‌های محدود ناشی از استخوان بندی مذکر و مؤنث که در گونه‌های دیگر حیوانی نیز یافت می‌شوند، تفاوت‌های دیگر زنان و مردان، منشأ اجتماعی - فرهنگی داشته و از این رو در شمار تفاوت‌های جنسیتی قرار می‌گیرند (Crowley, 38)؛ اما به رغم این دیدگاه، پژوهش‌های علمی گوناگون، شواهد محکم و انکارناپذیری را بر وجود تفاوت‌های جنسی طبیعی به دست داده‌اند، که همین امر باعث شده است تا برخی از فمینیستها، توقف پژوهش‌های علمی - پزشکی را درباره تفاوت‌های جنسی خواستار شوند (بورک، 451).

به هر حال، فمینیست‌های رادیکال با رد دیدگاه محیط‌گرایی، معمولاً از رهیافت ذات‌گرایی حمایت می‌کنند؛ بنا بر این دیدگاه، تفاوت‌های جنسی از جنبه‌های تعیین‌یافته زیست‌شناسی زن و مرد ناشی می‌شوند؛ به این معنا که روحيات، رفتارها و نقش‌های متفاوت آنان، ریشه در کروموزومها، اندام‌های جنسی و کارکردهای تناسلی متفاوت آنها داشته و با توجه به ثابت بودن این ویژگی‌های

زیست‌شناختی، تفاوت‌های جنسی ناشی از آنها نیز ثابت و تغییرناپذیرند (Crowley, 60).

نادیده گرفتن مبنای زیست‌شناختی تفاوت‌های جنسی در دیدگاه نخست و جبرگرایی ناموجه دیدگاه دوم، به پیدایش دیدگاهی سوم در بین فمینیستها با عنوان دیدگاه دیالکتیک انجامیده است؛ برابر این دیدگاه، عناصر درهم پیچیده ساخت زیست محیطی، موقعیت فیزیکی و شکل‌های سازمان اجتماعی شامل سطح پیشرفت تکنولوژیک - در یکدیگر تأثیر متقابل دارند؛ بنابراین، ویژگی‌های زیست محیطی انسان مانند محیط فیزیکی، دارای شخص و ویژگی ماقبل اجتماعی نیست، تا به رغم تغییرات حیات اجتماعی انسان، همچنان ثابت بماند؛ بلکه هم نتیجه و هم علت سیستم سازمان اجتماعی است؛ این امر درباره تفاوت‌های جنسی نیز، مانند دیگر ویژگی‌های زیست محیطی انسان صادق است (Jaggar, 84).

دیدگاه یادشده با توجه به اینکه هم عوامل زیست‌شناختی و هم عوامل محیطی را در تفاوت‌های جنسی مؤثر می‌داند، توجیه پذیر به نظر می‌رسد؛ اما از این نظر که کلیه تفاوت‌های جنسی را مشمول اصل دیالکتیک دانسته و بدین لحاظ، جنبه‌های ثابت زیست‌شناسی را انکار می‌کند، از نگاه اسلامی و نیز برخی دیگر از مکاتب، مورد تأیید نیست؛ افزون بر آن، از نگاه هنجاری نیز ملازمه‌ای بین انکار جبرگرایی در مسئله تفاوت‌های جنسی و مطلوبیت محو این تفاوت‌ها به اثبات نرسیده است؛ بنابراین می‌توان به امکان تغییر یا محو تفاوت‌های جنسی باور داشت و در عین حال، این امر را نامطلوب تلقی کرد.

انکار یا نادیده گرفتن جنبه‌های غایت‌شناختی تفاوت‌های جنسی، یکی دیگر از مبانی مشترک رویکردهای فمینیستی است؛ در واقع، بی‌توجهی به علل غایی پدیده‌های طبیعی و انسانی از لوازم بینش سکولاریستی حاکم بر اندیشه غربی

بوده و پیوندی نزدیک با نگرش پوزیتیویستی دارد؛ اما در بینش اسلامی، تبیینها و تفسیرهای غایت شناختی از جایگاه ویژه ای برخوردارند؛ چنان که از نگاه شهید مطهری، تفاوت‌های زن و مرد، آیت و نشانه ای است از نظام حکیمانه و مدبرانه جهان، و دلیل روشنی بر اینکه بدون دخالت اصل «علت غایی» نمی توان پدیده های جهان را تفسیر کرد؛ دستگاه عظیم آفرینش برای دستیابی به هدف خود و حفظ نوع، ساختار بزرگ تولید نسل و دو جنس مختلف را به وجود آورده است؛ در آنجا که بقا و دوام نسل به همکاری و تعاون دو جنس، نیازمند است، طرح وحدت و اتحاد آنها را ریخته و برای عملی شدن آن و نیز پیوند بهتر جسم و جان آنها به هم، تفاوت‌های عجیب جسمی و روحی را در میان آنها قرار داده است و همین تفاوتهاست که آنان را به یکدیگر بیشتر جذب می کند (مطهری، 19 / 182).

آنچه در نقد مبانی فمینیسم باید افزود، این است که با قطع نظر از فمینیسم رادیکال، دیگر رویکردهای فمینیستی، بی آنکه بر چارچوبهای نظری کاملاً نوآورانه‌ای استوار باشند، به صورت حاشیه هایی بر مکاتب پیش از خود پدید آمده اند؛ به همین دلیل، بسیاری از انتقادهای وارد شده به مبانی فلسفی و ایدئولوژیک لیبرالیسم، مارکسیسم، سوسیالیسم، اگزیستانسیالیسم، فرویدیسم، پسا تجددگرایی، رویکردهای فمینیستی را نیز شامل می شوند؛ افزون بر آنکه هر یک از این رویکردها با اشکالهای دیگری نیز مواجه است؛ برای مثال، فمینیسم لیبرال با پذیرش اصول موضوعه لیبرالیسم، از جمله فردگرایی و آزادی در معنای ناموجه آن، در تنگنای این مکتب گرفتار شده است؛ همچنان که فمینیسم مارکسیستی و سوسیالیستی به دلیل پذیرش مبانی فکری مارکسیسم، از جمله نفی

فردیت و پذیرش ارزشهای اشتراکی، در معرض نقدهای جدی قرار گرفته اند؛ مشکل اساسی فمینیسم پسا تجددگرایانه نیز ریشه در نسبت گرایی این دیدگاه و انکار معرفت حقیقی و عینی دارد. از این گذشته، فمینیستهای لیبرال، از آنجاکه هویت مردانه را با هویت انسانی و فضایل مردانه را با فضایل انسانی یکسان انگاشته اند، مورد اعتراض قرار می گیرند؛ همچنان که سیمون دو بووار، چون با نگاهی آرمانی به هنجارهای مردانه نگریسته و تصویری کاملاً منفی از بدن زن ارائه داده، مورد انتقاد قرار گرفته است (see: Tong, 35, 189 – 191).

رویکرد فمینیسم رادیکال نیز با انتقادهای گوناگونی روبه روست؛ از جمله می توان به گرایش زن گرایانه طرفداران این رویکرد که شکل افراطی ذات گرایی است، اشاره کرد؛ زن گرایی دیدگاهی است که زنان را به لحاظ ذاتی متفاوت و برتر از مردان می داند، به این دلیل که زنان به گونه ای از پیش تعیین شده، از ویژگیهای حیات بخشی و پرورش دهندگی برخوردار بوده و به لحاظ فطری به طبیعت نزدیکترند (حال آنکه مردان به طور طبیعی فاسد، هرزه و نگران مردن اند!) در نتیجه، نه تنها مذکر محوری، که مذکر - مؤنث محوری نیز در این دیدگاه مردود است (ویلفورد، 64). همچنین باور فمینیستهای رادیکال به جهانی بودن پدرسالاری به عنوان نشانه ای از قوم مداری آنان، با چالش روبه روست؛ زیرا از نگاه منتقدان بسیاری از ملل دیگر، برای ظواهری که غریبها تفسیری پدرسالارانه از آنها ارائه می دهند، تفسیرهای دیگری دارند (Tong, 136).

2. نظریه ها

بیشتر فمینیستها، خود به صورت متقابل، به نقد دیدگاههای فمینیستی پرداخته اند؛ از آنجا که انتقاد آنان از دیدگاههای یکدیگر با فرض پذیرش مبانی فلسفی و ارزشی این نظریه ها و تنها از منظر روش شناسی صورت گرفته،

ضرورتی در شرح و بسط آن در نوشتار حاضر وجود ندارد؛ از این رو تنها به عنوانهای اصلی آنها بسنده می شود.

انتقاد بنیادی به فمینیسم لیبرال، این است که به عوامل ساختاری نابرابری و ستم جنسی توجه کافی نداشته و همین امر اعتراض دیدگاههای فمینیستی دیگر را برانگیخته است (Ramazanuglu, 16)؛ فمینیسم مارکسیستی نیز، با این انتقاد اساسی روبه روست که مسئله زن را به مسئله طبقه در معنای مارکسیستی آن فروکاسته و توجهی بایسته به عامل پدرسالاری نداشته است (see: Tong, 114, 117 - 120)؛ افزون بر این، مدارک جدید انسان شناسان و حتی بخشی از مدارکی که انگلس، خود جمع آوری کرده، حاکی است که حتی در جوامع ماقبل طبقاتی، زنان با وجود مشارکت در تهیه غذا، در تساوی کامل با مردان نبوده اند (جگر، فمینیسم به مثابه فلسفه سیاسی، (1) 22)؛ از این رو، تأکید بیش از حد بر نقش روابط تولیدی و مالکیت ابزار تولید، قابل دفاع نیست.

بنیادی ترین نقد بر فمینیسم رادیکال، تأکید انحصاری این رویکرد بر پدرسالاری و نادیده گرفتن عوامل دیگر ستم بر زنان است؛ به گفته منتقدان، نه همه مردان قربانی کننده اند و نه همه زنان، قربانی شونده و اگر کسی چنین ادعایی داشته باشد، واقعیات تاریخی طبقه و نژاد را فراموش کرده است؛ برای مثال، چگونه می توان با این سخن موافق بود که مرد سیاه پوست فقیر اجیرشده در مزرعه زنی سفید پوست و ثروتمند، به دلیل قدرت بدنی اش و توانایی تجاوز به آن زن، در حال ستم کردن به اوست؛ اما هر چند مزد ناچیزی از آن زن می گیرد، تحت ستم او نیست (Tong, 128 - 129).

فمینیست‌های سوسیالیست، هرچند با افزودن مفهوم پدرسالاری به متن تحلیل خود کوشیده اند تا کاستیهای نظریه مارکسیستی را جبران کنند، اما به این دلیل که مدل تحلیل مارکسیستی را با چالشی جدی مواجه نکرده، مورد انتقاد قرار گرفته اند (Tong, 119).

به نظر می‌رسد فمینیسم اگزستانسیالیستی نیز تا آنجا که به چارچوب مفهومی و نظری اگزستانسیالیسم، به عنوان دیدگاهی فلسفی وفادار است، نمی‌تواند نظریه‌های علمی به معنای دقیق کلمه تلقی شود و آنجا که به طرح ادعاهای تجربه‌پذیر می‌پردازد، حاوی دیدگاههای متمایز نیست.

فمینیسم روانکاوانه از ابعاد گوناگون مورد نقد قرار گرفته است؛ از جمله موارد یادشده عبارتند از: کمبود شواهد تجربی و وجود شواهد نقضی (Gardiner, 259, 263)؛ ادعاهای کل‌گرایانه درباره مراحل هویت‌یابی جنسی کودکان و غفلت از اختصاص این مراحل، به زمان و مکان خاص (دوران جدید و جوامع غربی)؛ ناتوانی از تشخیص و توضیح پایه‌های مادی ستمدیدگی زنان و بسنده کردن به فرایندهای روانی و مبنا قرار دادن شکل واحدی از خانواده خانواده هسته‌ای سفید پوست و متعلق به طبقه متوسط یا سرمایه‌دار) به عنوان نمونه انواع مختلف آن (Tong, 157, 174 - 175).

سرانجام، فمینیسم پسا‌تجددگرا به دلیل نادیده گرفتن وجه اشتراک تمامی زنان، یعنی ویژگی «زن بودن» که با ایجاد بحران در هویت زنانه، اصل موجودیت فمینیسم را به مخاطره افکند، مورد اعتراض دیگر رویکردهای فمینیستی قرار گرفت (Peach, 6).

به هر حال، چنانچه از ویژگیهای هریک از دیدگاههای پیش‌گفته چشم‌پوشی شده و همه آنها همچون اجزای یک چارچوب نظری فرض شوند، می‌توان به

تبیین چندعلتی از تفاوتها و نابرابریهای جنسیتی دست یافت که همزمان بر عوامل فردی و اجتماعی، شامل عوامل زیستی، روانی، فرهنگی، حقوقی و اقتصادی تأکید دارد (بستان، 71 - 72)؛ افزون بر آن، کلیت تبیین یادشده، چنانچه از ویژگیها و لوازم ایدئولوژیک جدا شود، از دیدگاه اسلام نیز قابل تأیید است؛ یعنی با قطع نظر از ارزش گذاریهای نادرست درباره تفاوتهای جنسیتی و جهت گیری به سمت محو همه این تفاوتها، درباره اصل این اندیشه که عوامل گوناگون فردی و اجتماعی در پیدایش و تداوم تفاوتهای جنسیتی نقش داشته اند، می توان شواهد متعددی از آیات و روایات ارائه نمود (ر.ک: بستان، 84 - 87).

3. راهبردها

راهبردهای فمینیستی از جهات متعدد مورد نقد قرار گرفته اند: پاره ای از انتقادات که معمولاً فمینیستها خود آن را مطرح می کنند، ناظر به ناکارآمدی این راهبردها در جهت تحقق اهداف فمینیستی اند؛ جهت گیری برخی دیگر از انتقادات به سمت نشان دادن امکان ناپذیری برخی از راهبردها یا تناقض در آنهاست و گروهی دیگر از انتقادات که بیشتر از سوی مخالفان فمینیسم مطرح گردیده اند، به بیان پیامدهای منفی راهبردهای فمینیستی می پردازند.

بی تردید، یکی از پیامدهای مهم جنبش فمینیسم که بیشترین انتقادات را در پی داشت، تضعیف نهاد خانواده است؛ این اتهام بیش از همه، فمینیستهای رادیکال را که رسماً شعار نابودی خانواده را سر می دهند با چالش روبه رو می کند؛ هرچند دیگر فمینیستها نیز به طور غیر مستقیم و با شیوه هایی مانند تحقیر مادری و همسری، ترویج آرمان دو جنسیتی و ترویج با تأیید آزادی جنسی در تضعیف خانواده سهمیم بوده اند؛ چنان که سیمون دو بووار در مصاحبه ای با فریدن گفته بود که به هیچ زنی نباید اجازه داد تا در خانه مانده و به پرورش کودکان بپردازد؛

چرا که اگر به هر زنی حق انتخاب در خانه ماندن و پرورش کودکان و یا شاغل بودن در بیرون را بدهند، بیشتر آنان ترجیح می دهند در خانه بمانند (ر.ک: بورك، 461).

جالب اینکه بسیاری از فمینیستهای قرن نوزدهم و پس از آن، تا نیمه دوم قرن بیستم، خانواده گرا بودند و در جهت ارتقای زنانگی و مادری تلاش می کردند (گاردنر، 169)؛ همچنان که در دوران اخیر نیز، در واکنش به تندرویههای گذشته، جریانی با نام فمینیسم خانواده گرا پدید آمد که احیای خانواده و مادری را سرلوحه فعالیت‌های خود قرار داد؛ فریدن نیز در دهه 1980 میلادی در کتاب مرحله دوم، با جرح و تعدیل اندیشه های پیشین خود، دیدگاهی فمینیستی و خانواده گرایانه را ارائه نمود (Tong, 24).

جرمین گریر نیز با نقد اثر تحریک آمیز پیشین خود، یعنی خواجه مؤنث در کتاب بعدی خود، با نام جنس و سرنوشت - که در سال 1984 میلادی انتشار یافت - به رغم متهم شدن به خیانت به فمینیسم، با صراحت به دفاع از نقش سنتی زن در جایگاه مولد و مادر پرداخت (گاردنر، 184 - 185)؛ همچنین جین بتکه الشتین، از فمینیستهای خانواده گرا، در کتاب مرد عمومی، زن خصوصی (1981م.) به تلاش‌های فمینیستهای رادیکال برای سیاسی کردن زندگی خصوصی حمله کرده و به دفاع از زندگی خصوصی خانواده فرزندمحور می پردازد (ویلفورد، 64)؛ وی ضمن مخالفت با فروکاستن همسری و مادری به نقشی همچون سایر نقشها، بر این باور است که مادری کردن، فعالیتی پیچیده، پرمایه، دوپهلوی، پرزحمت و لذت بخش، با ابعاد زیست شناختی، طبیعی، اجتماعی، نمادی و عاطفی به شمار می رود؛ تمایل به کم رنگ کردن تفاوتها بین مادری کردن و اشتغال به یک شغل، نه تنها اهمیت روابط خصوصی ما را تا حد زیادی کاهش می دهد، بلکه آنچه را

می توان و باید برای تغییر امور به سود زنان انجام داد، بیش از حد ساده می کند (Tong, 36).

انتقاد اساسیِ راهبرد اصلیِ فمینیسم لیبرال - مبنی بر تلاش در جهت کسب حقوق و فرصتهای برابر - از نگاه دیگر فمینیستها، برخوردار نبودن از کارآمدی لازم برای رفع ستم جنسی است؛ زیرا این راهبرد تنها معطوف به تأمین حقوق افراد منفرد بود و با نادیده گرفتن نابرابریها و ستمهای جنسی نهفته در مناسبات طبقاتی، نژادی و روابط جنسی، به تداوم آنها کمک می کرد (Weedon, 19).

راهبرد دیگر فمینیسم لیبرال، یعنی تربیت انسانهای دوجنسیتی نیز، با نقدهای متعدد روبه رو شده است؛ گروهی از منتقدان بر امکان ناپذیری این راهبرد تأکید کرده و به شکست برنامه پرورش یکسان دختر و پسر در کیبو تصه‌های اسرائیل استناد می کنند؛ به باور آنان، این برنامه تنها چند سالی دوام آورد و بعد فروپاشید و پسران و دختران، هر یک به نقشهایی که از بدو تولد برای آنان در نظر گرفته شده بود، بازگشتند (بورک، 450)؛ گروهی دیگر از فمینیستها نیز این پرسش را ارائه کرده اند که در صورت تحقق این هدف، چه چیزی جایگزین تفاوت‌های جنسی کنونی خواهد شد؟ به باور آنان احتمالاً مردان این امکان را خواهند یافت که الگوی یگانه با الگوهای چندگانه جنسیتی را که در آینده بروز می کنند، خودشان تعریف و تعیین کنند. مقاومت برخی از نظریه پردازان فمینیست در برابر اندیشه جهان‌عاری از تفاوت جنسی و تأکید آنان بر لزوم ارج نهادن زنان به دست کم بعضی از ابعاد زنانگی خود، حاکی از نگرانی یادشده است (185 Ramazanuglu)؛ از سوی دیگر، برخی بر این باورند که هدف الگوی جامعه‌پذیری دو جنسیتی، شبیه شدن زن و مرد با بهره‌گیری یکسان از ویژگیهای زنانه و مردانه بوده است؛

ولی به دلیل حاکمیت فرهنگ پدرسالارانه، آنچه در عمل رخ داده، بیشتر، شبیه شدن زنان به مردان است (مطیع، 137)؛ به باور گروهی از جامعه شناسان، اندیشه دو جنسیتی بودن، اساساً نیرنگی سیاسی بوده و در واقعیت ریشه ندارد؛ افراد دو جنسیتی در واقع، دارای اختلال رفتاری بیشتر و عزت نفس کمتر، روان پریش تر و مضطرب تر از افراد عادی هستند و هیچ برتری خاصی در آنها دیده نمی شود (گاردنر، 191).

به هر حال، وجه مشترک انتقادهای یادشده، تأکید بر تخریب هویت زنانه در اثر اجرای این راهبرد فمینیستی است؛ در مقابل، در متون اسلامی بر تقویت هویت مردانه و زنانه تأکید ویژه ای صورت گرفته است؛ تا آنجا که حتی نسبت به رعایت نمودهای ظاهری جنسیت سفارش می شود؛ از جمله در گروهی از روایات، تشبیه زنان به مردان و برعکس مورد نکوهش شدید قرار گرفته است حر عاملی، 17 / 284 - 285)؛ همچنان که از برخی روایات می توان دریافت که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله همواره تأکید داشته اند که زنان، خود را از مردان متمایز جلوه دهند (ر.ک: حر عاملی، 20/220 - 222؛ محدث نوری، 1/394 - 1395).

راهبرد مارکسیستی اجتماعی کردن کار خانگی، به دلیل ناکارآمدی آن در جهت رفع نابرابری جنسی، مورد نقد قرار گرفته است؛ به رغم سیاستهایی که در مدتی نزدیک به صد سال در کشورهای سوسیالیستی در حمایت از زنان به اجرا در آمد، شواهد محکمی را مبنی بر دستیابی آنان به آزادی مورد نظر مارکس و انگلس نمی توان یافت و الگوی مناسبات اجتماعی زنان و مردان به جای آنکه دگرگون شود، مورد انطباق قرار گرفته است (Ramazanuglu, 186 - 187)؛ برعکس، شواهد نشان می دهند که بسیاری از زنان در کشورهای روسیه، اروپای شرقی و

چین نسبت به فمینیسم غربی نگرش مثبتی نداشته و مشتاق بازگشت به خانواده سنتی اند؛ چرا که در این صورت دیگر ناگزیر به کار کردن و تحمل دشواریهای طاقت فرسای جسمی و روحی آن نخواهند بود؛ آنان اظهار می دارند که چنانچه شوهرانشان حقوق بیشتری داشتند، در خانه می ماندند و به انجام امور خانه می پرداختند (گراگلیا، 137/2، 140). راهبرد دیگر فمینیسم مارکسیستی، یعنی گرایش زنان به بازار کار که می توان توافق نسبی همه رویکردهای فمینیستی را در مورد آن ادعا کرد، از جهاتی چند، با چالش رویه روست؛ نخست اینکه ورود مادران به بازار کار برای کسب استقلال از همسران خود، به مشکلات آنان پایان نمی دهد؛ زیرا چالش دیگری برای آنها ایجاد می کند و آن اینکه یک زن کم درآمد چگونه می تواند از عهده پرداخت هزینه های بچه داری برآید (Ramazanuglu, 72)؛ افزون بر آن، مادران شاغل با فشار افزون تر کار رویه رو می شوند؛ زیرا پژوهشهای انجام شده در کشورهای گوناگون نشان می دهند که زنان حتی در صورت اشتغال، بیشترین کارهای خانگی را خود به عهده داشته و شوهران آنها مشارکت اندکی در این کارها دارند (میشل، 86 - 87).

چالش دیگر، به تناقضات موجود در این راهبرد مربوط است؛ از جمله در یکی از این تناقضات که در چارچوب تحلیل مارکسیستی نمود بیشتری دارد، طرفداران این رویکرد از یک سو اشتغال زنان را راه رهایی آنان دانسته اند و از سوی دیگر خود نشان داده اند که چگونه نظام سرمایه داری با کشاندن زنان به بازار کار، از آنها سود برده و پایه های خود را محکم می سازد؛ در حالی که این امر با هدف نهایی آنان، یعنی نابودی این نظام ناسازگار است (Tong, 57).

سیمون دو بووار به تناقض دیگری در این خصوص اشاره کرده است؛ وی با آنکه خود طرفدار جدی اشتغال زنان است، این تصور را که پذیرش نقشهای شغلی و حرفه ای، زنان را از دام زنانگی نجات خواهد داد، نادرست می داند؛ از وی، زن شاغل از جهاتی وضعیت بدتری نسبت به همسر و مادر خانه نشین دارد؛ زیرا از او همیشه و همه جا انتظار می رود که همچون یک زن رفتار کند؛ یعنی ناگزیر است که افزون بر وظایف شغلی، وظایف مربوط به زنانگی - به طور خاص، ارائه ظاهری جذاب - را در دستور کار خود قرار دهد؛ در نتیجه، تعارضی درونی را بین پیوندهای شغلی و جاذبه های زنانگی در خود احساس خواهد کرد؛ زیرا به اندازه ای که به دلپستگیهای شغلی خود اهتمام می ورزد، احساس می کند که از شاخصهای زنانگی (مانند گذراندن روزهای خود در سالنهای آرایش) دور افتاده است و به میزانی که به آراستگی ظاهری خود کند، احساس می کند کارش در مقایسه با مرد شاغل، در رتبه پایین تری قرار دارد (Tong, 2008).

به طور کلی، ترکیب مارکسیسم و فمینیسم به تناقضی در راهبردها منجر می شود؛ زیرا طرفداران این ترکیب، خواه در چارچوب فمینیسم مارکسیستی و خواه در قالب فمینیسم سوسیالیستی، باید از یک سو به مبارزه برای منافع زنان به عنوان زنان - بدون در نظر گرفتن منافع طبقاتی، سیاسی یا اقتصادی آنها - متعهد توجه می بوده و از سوی دیگر در جهت منافع طبقه استثمار شده کارگران مبارزه کنند؛ مبارزه ای که ناگزیر باید به همراهی بخشی از مردان، بر ضد بخشی از زنان صورت گیرد (Ramazanuglu, 14).

راهبرد رادیکالِ توسلِ زنان به تکنولوژی پیشرفته تولیدمثل، به دلیل پیامدهای منفی آن، مورد انتقاد خود فمینیستها قرار گرفته است؛ چنان که برخی از آنان هشدار داده اند که اختراع تکنولوژیهای مولد، ممکن است زنان را دچار بیهودگی و در نتیجه منسوخ کند و احتمالاً آزمایشگاهها به ابزار جدیدی برای اعمال خشونت بر ضد زنان تبدیل خواهند شد (فرنچ، 331 - 332؛ فریدمن، 114، 116 - 117).

بی پایه بودن راهبرد جداسازی کامل مردان و زنان با ایجاد اماکن زنانه کاملاً روشن است؛ آلیسون جگر از منظری فمینیستی، به رغم پذیرش اینکه ایجاد اماکن زنانه، همچون تعاونیها، کلینیکها، باشگاهها و سرپناههای زنان، می تواند تاحدی برای آنان سودمند باشد، آن را بهترین راه برای آزادی زنان نمی داند؛ زیرا آزادی آنان زمانی به بهترین شکل تأمین می شود که بتوانند در رابطه ای غیر استثماری با مردان شرکت کنند (Tong, 129 - 130).

در خصوص روابط جنسی کاملاً روشن است که بی بندوباری جنسی هرگز به سلطه جنس مذکر پایان نبخشیده و آمارهای روبه افزایش تجاوز جنسی و سقط جنین - حتی در دانشگاههای آمریکا - گواه روشنی بر وضعیت بردگی جنسی است که انقلاب جنسی مورد حمایت فمینیستهای رادیکال برای زنان تحصیل کرده و سایر زنان به ارمغان آورده است؛ چرا که با افزایش چشمگیر زنان قابل دسترس برای رابطه آزادانه جنسی، بسیاری از زنان جوان متقاعد شده اند که نقش روسپی را برای همتایان مرد خود ایفا کنند (گراگلیا، 2 / 122 - 123). راهبرد ترویج دشمنی بین دو جنس و زندگی جداگانه و همجنس گرایانه زنان نیز به اندازه ای تخیلی، غیر واقع بینانه و مغایر با ویژگیهای فطری و طبیعی انسانهاست که هیچ انسان خردورزی نمی تواند آن را جدی بگیرد.

آلیس رُسی که یک جامعه‌شناس زیستی فمینیست است، در انتقاد به راهبرد والدگری مشترک، با تکیه بر این احتمال که بعضی از ضرورت‌های زیست‌شناختی ممکن است مانع از والدگری مشترک شوند، اظهار عقیده می‌کند که برحسب تجارب معتبر، زنان به لحاظ نظری نسبت به نیازهای نوزادان، درکی سریع‌تر و حساسیتی بیشتر دارند و تلقی رایج درباره پدر بی‌دست و پا می‌تواند پایه‌ای در واقعیت داشته باشد؛ افزون بر این، حتی در صورت والدگری مشترک، نمی‌توان امیدوار بود که پسران و دختران به طور یکسان از مادران خود جدا شوند.

روان‌شناسی و زیست‌شناسی زنان که دوره ماهانه و بارداری را شامل می‌شود، می‌تواند مستلزم این باشد که دختر همواره بیش از پسر با مادرش همانندسازی کرده و برعکس، پسر همواره فاصله بیشتری را با مادرش حفظ کند؛ بنابراین، والدگری مشترک، به جای آنکه پاسخی به مشکلات زنان باشد، احتمالاً تنها نظم و ترتیب جدیدی به آنها خواهد داد (Tong, 149).

تکثرگرایی راهبردی در دیدگاه فمینیسم پساتجددگرا باعث ناتوانی این دیدگاه از ارائه یک برنامه سیاسی جامع و قابل اعتماد برای زنان شده و همین نکته محور اصلی انتقادات دیگر فمینیستها را تشکیل می‌دهد؛ زیرا بدون داشتن چیزی به نام «زن» که همه افراد مؤنث به آن تعلق داشته باشند، چگونه می‌توان از جنبش زنان یا سیاست فمینیستی که می‌خواهد ستم به زنان را رفع کند، سخن گفت (مشیرزاده، از جنبش تا نظریه اجتماعی، 387 - 389؛ مندوس، 328)!

نقد فمینیسم از دیدگاه اسلام

در دیدگاه اسلام، رفع ستم جنسی و احقاق حقوق زنان به عنوان یک هدف اجتماعی پذیرفته شده است؛ ضمن آنکه آخرت‌گرایی، برابری جنسی به معنای تکمیل‌کنندگی و تعادل - نه به معنای تشابه - و وجود تفاوت‌های طبیعی

بین زن و مرد به عنوان مبانی و اصول این دیدگاه مطرح اند؛ برابر این دیدگاه، آفریدگار یکتا با تدابیر حکیمانه به منظور کارکردهای حفظ و افزایش نسل، دو جنس مختلف را آفریده (نساء، 1؛ نحل، 72؛ ر.ک: طباطبائی، بررسیهای اسلامی، 93 - 112) و زنان را در این کارکرد چون کشتزاری معرفی کرده است (بقره، 223)؛ بدین ترتیب خداوند پاره ای از ویژگیهای جنسی متفاوت و متناسب (مطهری، 19 / 175) را در وجود زن و مرد قرار داده تا جذب یکدیگر شوند؛ همچنان که میانشان مودت و رحمت قرار داد (روم، 21) و بدین وسیله، هم زمینه را برای تعاملی سازنده و مثبت در عرصه خانواده و اجتماع بین آنان فراهم نمود و هم از طریق هم پوشانی، از انحراف آنان جلوگیری کرد (ر.ک: بقره، 187؛ طباطبائی، المیزان، 2 / 44). اهمیت کارکرد خانواده در پاک دامنی، تولید نسل و پرورش انسانهای شایسته، به اندازه ای است که بخشی از نیایشهای اولیای الهی به آن اختصاص یافته است (آل عمران، 39؛ فرقان، 74)؛ اسلام در کنار این برنامه ریزی، با انحرافات جنسی نیز به مقابله برخاسته است؛ در این پیوند، قرآن کریم از زبان حضرت لوط علیه السلام، عمل همجنس بازی از سوی مردان را نوعی ناهنجاری می داند (اعراف، 80 - 81؛ نمل، 54 - 55؛ عنکبوت، 28 - 29)؛ چرا که در روند طبیعی روابط، اختلال ایجاد کرده (عنکبوت، 29) و نبی اکرم صلی الله علیه وسلم زشتی این عمل در مورد زنان را همچون زشتی همجنس خواهی مردان دانسته است (حر عاملی، 28 / 166)؛ همچنین اسلام با روابط جنسی نامشروع میان دو جنس مخالف نیز به شدت مقابله کرده و در صورت اثبات چنین جرایمی در دادگاههای صالح، مجازاتهای سنگینی برای آن در نظر گرفته است (نساء، 15؛ نور، 2) ← مقاله تربیت جنسی؛ اسلام برای رسیدن به هدفهای مشروع در روابط زن و مرد، تنها راهبردهایی را تأیید می کند که در راستای سعادت اخروی انسان و اقتضای

تفاوت‌های طبیعی زن و مرد متناسب باشند؛ برای مثال، با پذیرش اصل قوامیت و سرپرستی شوهر بر همسر - که برابر آیه قرآن، تفاوت‌های طبیعی زن و مرد در آن دخیل است (نساء، 34) - بر راهبردهای تربیت اخلاقی همسران، آموزش مهارت‌ها و حقوق زن‌شویی به آنان و در موارد لزوم، مداخله قانونی و برخورد قهر آمیز با متخلفان - به عنوان راهبردهای رفع ستم جنسی - تأکید می‌شود (ر.ک: بستان، 123، 129 - 132)؛ پیامد این جهت‌گیری به تعبیر استاد مطهری آن است که اسلام در آنکه زنان را با حقوق انسانی خود آشنا کرده و به آنها شخصیت، آزادی استقلال می‌بخشد، آنها را هرگز به تمرّد، عصیان و بدبینی نسبت به جنس مرد و انمی دارد؛ احترام پدران را نزد دختران و احترام شوهران را نزد زنان، از میان نمی‌برد؛ اساس خانواده را متزلزل نمی‌کند و زنان را نسبت به شوهرداری و مادری و تربیت فرزندان بدبین نمی‌سازد (19 / 90).

منابع

آبوت، پاملان والاس، کلر، جامعه‌شناسی زنان، ترجمه منیژه نجم عراقی، تهران، نشر نی، 1380ش؛ همو، درآمدی بر جامعه‌شناسی نگرش‌های فمینیستی، بولتن مرجع فمینیسم، ترجمه مریم خراسانی، حمید احمدی، تحقیق مهدی مهریزی، تهران، انتشارات بین‌المللی الهدی، 1378ش؛ باقری، خسرو، مبانی فلسفی فمینیسم، تهران، وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، 1382ش؛ بستان، حسین، نابرابری و ستم جنسی از دیدگاه اسلام و فمینیسم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، 1382ش؛ بورک، رابرت، در سراسیبه به سوی گومورا، لیبرالیسم مدرن و افول آمریکا، ترجمه الهه هاشمی حائری، تهران، مؤسسه انتشارات حکمت، 1383ش؛ جگر، آیسون، چهار تلقی از فمینیسم، بولتن مرجع فمینیسم، ترجمه س. امیری، تحقیق مهدی مهریزی، تهران، انتشارات بین‌المللی الهدی، 1378ش؛ همو، فمینیسم به مثابه فلسفه سیاسی، ترجمه مریم خراسانی، جامعه‌سالم (ماهنامه)، تهران، ش 26، 1375ش؛ حر عاملی، محمدبن حسن (م. 1104ق.)، وسائل الشیعه، قم، مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام لاحیاء التراث، 1414ق؛

ریتزر، جورج، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، انتشارات علمی، 1381ش؛ زیبایی نژاد، محمدرضا، فمینیسم، فمینیسم و دانش‌های فمینیستی، قم، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، 1382ش؛ شباهنگ، ب.، فمینیسم و جنبش چپ، بولتن مرجع فمینیسم، تحقیق مهدی مهریزی، تهران، انتشارات بین‌المللی الهدی، 1378ش؛ طباطبائی، سیدمحمدحسین (م. 1402ق.)، بررسی‌های اسلامی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، 1354ش؛ همو، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، نشر اسلامی، 1417ق؛ فرنچ، مارلین، جنگ علیه زنان، ترجمه توراندخت تمدن، تهران، انتشارات علمی، 1373ش؛ فریدمن، جین، فمینیسم، ترجمه فیروزه مهاجر، تهران، انتشارات آشیان، 1383ش؛ کد لوراین، معرفت‌شناسی فمینیستی، فمینیسم و دانش‌های فمینیستی، ترجمه عباس یزدانی، قم، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، 1382ش؛ گاردنر، ویلیام، جنگ علیه خانواده، ترجمه معصومه محمدی، قم، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، 1386ش؛ گراگلیا، کارولین، فمینیسم در آمریکا تا سال 2003 (آرامش در خانه)، ترجمه معصومه محمدی، تهران، دفتر نشر معارف، 1385ش؛ محدث نوری، میرزا حسین (م. 1320ق.)، مستدرک الوسائل، بیروت، مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام لاهیا التراث، 1408ق؛ مشیرزاده، حمیرا، از جنبش تا نظریه اجتماعی، تهران، نشر شیرازه، 1382ش؛ همو، مقدمه‌ای بر مطالعات زنان، تهران، وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، دفتر برنامه‌ریزی اجتماعی و مطالعات فرهنگی، 1383ش؛ مطهری، مرتضی (م. 1358ش.)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران، انتشارات صدرا، 1377ش؛ مطیع، ناهید، فمینیسم در ایران، در جستجوی یک رهیافت بومی، بولتن مرجع فمینیسم، تحقیق مهدی مهریزی، تهران، انتشارات بین‌المللی الهدی، 1378ش؛ مندوس، سوزان، فلسفه سیاسی فمینیستی، فمینیسم و دانش‌های فمینیستی، ترجمه عباس یزدانی، قم، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، 1382ش؛ موسوی، معصومه، تاریخچه مختصر تکوین نظریه‌های فمینیستی، بولتن مرجع فمینیسم، تحقیق مهدی مهریزی، تهران، انتشارات بین‌المللی الهدی، 1378ش؛

میشل، آندره، جامعه‌شناسی خانواده و ازدواج، ترجمه فرنگیس اردلان، تهران، دانشکده علوم اجتماعی و تعاون، 1354ش؛ ویلفورد، ریک، مقدمه‌ای بر ایدئولوژیهای سیاسی، بولتن مرجع فمینیسم، ترجمه قاند، تحقیق مهدی مهریزی، تهران، انتشارات بین‌المللی الهدی، 1378ش؛ هام، مگی، گمبل، سارا، فرهنگ نظریه‌های فمینیستی، ترجمه فیروزه مهاجر و دیگران، تهران، نشر توسعه، 1382ش.

Burr, Vivien, *Gender and Social Psychology*, London and New York: Routledge, 1998; Crowley, Helen, and Susan Himmelweit, eds. *Knowing Women*, Cambridge: Polity Press, 1994; Gamble, Sarah, "Postfeminism", *The Routledge Companion to Feminism and Postfeminism*, Ed. Sarah Gamble, London and New York

Routledge, 2001; Gardiner, Judith Kegan, "Feminism and the Future of Fathering", *Men Doing Feminism*, Ed. Tom Digby, New York and London: Routledge, 1998; Hartmann, Heidi, "The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism", *The Second Wave*, Ed. Linda Nicholson, New York and London: Routledge, 1997; Hekman, Susan J., *Gender and Knowledge*, Boston: Northeastern University Press, 1992; Jaggar, Alison, M., "Human Biology in Feminist Theory, Sexual Equality Reconsidered", *Knowing Women*, Eds. Helen Crowley and Susan Himmelweit, Cambridge: Polity Press, 1994; Oakley, Ann, *Woman's Work, The Housewife, Past and Present*, New York: Vintage Books, 1976; Ortner, Sherry B., "Is Female to Male as Nature is to Culture?", *Women in Culture*

Ed. Lucinda Joy Peach, Massachusetts: Blackwell Publishers, 1998; Peach, Lucinda Joy, ed., Women in
:Culture, Massachusetts
Blackwell Publishers, 1998; Ramazanoglu, Caroline, Feminism and the Contradictions of Oppression,
:London and New York
Routledge, 1989; Sanders, Valerie, "First Wave Feminism", The Routledge Companion to Feminism and
Postfeminism, Ed. Sarah Gamble, London and New York: Routledge, 2001; Sterba, James P., "Is Feminism
Good for Men and Are Men Good for Feminism?", Men Doing Feminism, Ed. Tom Digby, New York and
:London
Routledge, 1998; Tong, Rosemarie, Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction, US: Westview,
:1998, 2009; Weedon, Chris, Feminism, Theory and the Politics of Difference, Oxford
.Blackwell Publishers, 1999

حسين بستان

ص: 107

رابطه جنسیت با ارزشها و فضایل اخلاقی، توانمندی دستیابی به سعادت و جایگاه ارزشی افراد.

«جنسیت» در لغت برای اشاره به مرد یا زن بودن افراد به کار می رود (دهخدا، 5 / 7876)؛ در زبان انگلیسی تا پیش از سال 1960 میلادی، دو واژه جنس و جنسیت برای اشاره به مفهوم زن، مرد و حتی خنثی بودن به کار می رفت؛ اما فمینیستها در سال 1960 میلادی به تدریج واژه «sex» را برای اشاره به جنس زن و مرد با توجه به تفاوت‌های زیست محیطی یا آناتومی و واژه «gender» به معنای جنسیت را برای اشاره به ویژگیهای متفاوت رفتاری که در چارچوب جامعه و فرهنگ خاصی شکل گرفته است، به کار بردند (فریدمن، 27). واژه «اخلاق» نیز جمع خُلق، به معنای خوی و ملکات نفسانی است (ر.ک: جوهری، 4 / 1471؛ ابن فارس، 2 / 214؛ راغب اصفهانی، 157 - 158)؛ از نگاه فیلسوفان عمل‌گرا، اخلاق، تنها به مجموعه‌ای از رفتارهای خارجی گفته می‌شود؛ این رفتارها از معیارهای خاصی پیروی می‌کنند که در دیدگاه‌های مختلف، به عنوان ملاک ارزیابی رفتارهای اخلاقی پذیرفته شده‌اند؛ از جمله سود‌گراها، سود بیشتر، و وظیفه‌گراها، اطاعت از فعل اخلاقی به دلیل ارزش ذاتی آن را معیار اصلی تلقی نموده (Kant, 63) و نظریه پردازان اخلاق فضیلت، آن را به معنای مجموعه‌ای از ملکات و منشهای درونی می‌دانند که سرانجام به رفتارهای خارجی منجر می‌شود. فیلسوفان مسلمان نیز این تعریف را پذیرفته‌اند؛ آنان اخلاق را همان‌ان ملکات نفسانی می‌دانند که باعث می‌شود تا فرد، کارها را به آسانی و بدون تأمل انجام دهد (ر.ک: خواجه نصیر طوسی، 101؛ صدرالمآلهین، 4 / 114؛ نراقی، 1 / 54 - 55).

در این نوشتار، رابطه میان اخلاق - با معانی ارائه شده - و جنسیت در اموری همچون معیار ارزشها و هنجارهای اخلاقی، سعادت و کمال، معرفت شناسی اخلاقی و نیز نقش تفاوت‌های جنسی در جایگاه اخلاقی افراد، بررسی می‌شود. مرتبط دانستن هنجارهای اخلاقی زنان و مردان با ویژگیهای ذاتی، طبیعی یا جسمانی آنها و یا با ویژگیهای شخصیتی شکل گرفته در جامعه، به طور طبیعی پرسشها و رویکردهای متفاوتی را به ویژه در گستره رفتارهای اخلاقی در پی خواهد داشت. در صورت متفاوت دانستن ارزشها و رفتارهای اخلاقی زن و مرد، این تفاوت یا ناشی از حالتها و موقعیتهای بیولوژیکی است و یا پیامد تفاوت‌های فرهنگی جامعه، که بر این اساس پیش بینی رفتارها و واکنشهای عاطفی - عقلانی زن و مرد و ارزیابی آنها متفاوت خواهد بود؛ دستاورد رویکرد نخست، نوعی جبرگرایی در گستره رفتارهای اخلاقی بوده، و از پیامدهای رویکرد دوم، نسبی گرایی در زمینه ارزشهای اخلاقی است. بی تردید تحلیل و تبیین شایسته دیدگاه اسلام، نیازمند توجه به آموزه های ادیان و مکاتب فکری و فلسفی دیگر و نیز گرایشهای اجتماعی و مقایسه آنها با آموزه های اسلامی است.

جنسیت و اخلاق در یهودیت و مسیحیت

فرازهای موجود در کتاب مقدس، حاکی از نگرش دوگانه نسبت به زنان و مردان است؛ در فرهنگ یهودی و مسیحی فرع بودن آفرینش زنان نسبت به مردان (ر.ک: پیدایش 2 / 21 - 23)، ارتکاب نخستین گناه از سوی حوا، به دلیل فریب خوردن از شیطان و اغوا شدن آدم از سوی وی، که سرانجام به هیبوط هر دو از بهشت انجامید، به عنوان ضعف اخلاقی و عقلانی زن و عامل و نشانه شرارت وی معرفی شده است؛ همچنان که درد زایمان، اشتیاق به همسر و حکمرانی مرد بر زن، از نخستین مجازاتهایی است که حوا به خاطر خوردن میوه ممنوعه متحمل گردید (ر.ک: پیدایش 3 / 1 - 21).

بخشهای دیگری از کتاب مقدس کنونی، شامل نگرش تبعیض آمیز نسبت به زنان و پیامد آن است (ر.ک: نامه اول پولس به قرنتیان 11 / 8-11؛ نامه اول پولس به تیموتائوس 11/2 - 14)؛ در این کتاب، زنان به گونه ای وصف شده اند که حاکی از ضعف آنان در رسیدن به فضایل اخلاقی است؛ از جمله توصیف زن به عنوان زهری تلخ تر از مرگ که دلش دام و دستهایش کمند بوده (ر.ک: جامعه 26/7 - 28)، حتی یک زن درستکار در جمع زنان یافت نمی شود و شرارت آنان بدترین نوع شرارتهاست؛ چنان که مرگ نتیجه شرارت گناه حواست (Sirach, Ch. 25, Vers 23). فرازهایی از دعاهای یهودیان نیز بر بی ارزشی زنان در نظر آنان دلالت دارد؛ زیرا آنها زن را به گونه ای هم تراز کفار (غیریهودیان و افراد جاهل دانسته (Stedman, Ch , 13) و توصیه کرده اند که تورات را به زنان آموزش ندهند؛ چون تعلیم آن، چنان که در سخنان خاخامها آمده مساوی با آموزش شهوت رانی به آنان است؛ هرچند گزاره هایی در تمجید از زنان نیز وجود دارد.

در این متون به رغم آنکه نکاتی درباره برابری زن و مرد در معرفت اخلاقی، برخورداری از اراده آزاد در انتخاب و عمل (ر.ک: کتاب مقدس، پیدایش 26/1 - 29)، ایمان به مسیح و تجلی یکسان روح القدس - که بی ارتباط با رفتارهای اخلاقی نیست - مشاهده شده (پیدایش 17/2، 18)، ولی شاهی صریح بر یکسانی ارزشهای اخلاقی یافت نمی شود؛ حتی وجود مطالبی نیز، بر نازل بودن رتبه زنان دلالت دارد (ر.ک: نامه پولس به قرنتیان 7/11 - 10).

جنسیت و اخلاق از نگاه روان شناسان

پذیرش یا ردّ این اصل که همه زنان و مردان از ویژگیهای خاص روانی - شناختی برخوردار هستند که بر رفتارها و خلق و خوی درونی آنها تأثیر گذار است، در تبیین رابطه اخلاق و جنسیت،

نقشی تعیین کننده دارد؛ البته روان شناسان درباره ویژگیهای روانی - رفتاری زنان و مردان، همچنین وابستگی این ویژگیها به عوامل زیستی یا اجتماعی، نظر یکسانی ندارند.

در آثار روان شناسان گذشته، ویژگیهای زنانه و مردانه، معمولاً به تفاوتهای بیولوژیکی ارجاع داده می شد؛ اما مطابق رهیافتهای نوین، بیولوژی و محیط، جدا از هم در نظر گرفته نمی شوند؛ بلکه با یکدیگر در پیوند بوده و بر هویت فرد تأثیر می گذارند (Lips, 72)؛ از این رو این دسته از روانشناسان که هویت را به عنوان ساختاری فرهنگی می پذیرند، بر این باورند که مردم متعلق به فرهنگها و جوامع گوناگون، هویتهایی متفاوت دارند؛ اما این تفاوت، بین زنان و مردان یک جامعه مشاهده نمی شود (Markus, 464). از نظر آنان به دلیل تأثیر تربیت و عملکردهای اجتماعی بر جنسیت، زن و مرد بیش از آنکه با هم متفاوت باشند، به هم شبیه هستند؛ زیرا گستره زیستی مشخصی در دست نیست تا بتوان تفاوتهای رفتاری - اجتماعی را به آن نسبت داد. با توجه به اینکه همه ویژگیهای روانی که روان شناسان برای زنان و مردان بر می شمردند، با منش و رفتار اخلاقی ارتباط ندارد، تنها به موارد مرتبط اشاره می شود.

روان شناسان معمولاً زنان را از لحاظ ویژگیهای ذاتی، احساسی تر و عاطفی تر از مردان دانسته (دیکسون، 227؛ گیدنز، 186) و در مقابل، مردان را دارای رفتارهای خشونت آمیز (ر.ک: هاید، 90 - 91، 124) و علاقه مند به مسائل جنسی (شارون، 55) وصف می کنند؛ از نظر آنان زنان به طور فطری در مسائل اخلاقی، سخت گیرتر و پاینده تر بوده و پسران بیشتر از دختران، از قوانین اخلاقی سرپیچی می کنند (پیره، 92)؛ گرایشهای قلبی به دین در زنان، بیش از مردان است و آنان،

دانشنامه فاطمی ما مسائل روحی و درونی را با روان خود سازگارتر می بیند (شکلتون، 143 - 144)؛ اما مردان بیشتر به امور مادی و اقتصادی گرایش دارند؛ همچنین زنان به طور طبیعی حسود، کنجکاو و خیال باف بوده و دارای اعتماد به نفس کمتری نسبت به مردان هستند (هترینگتون، 423 - 424).

برخی از روان شناسان، رفتار و تفکر اخلاقی را تا حدی به یکدیگر وابسته دانسته و معتقدند که رفتار افرادی که از قضاوت اخلاقی بالاتری برخوردار هستند، اخلاقی تر از کسانی است که قدرت تشخیص کمتری دارند. در همین راستا لورنس کولبرگ، رشد اخلاقی را به پنج مرحله تقسیم می کند: اطاعت از قانون با انگیزه فرار از تنبیه و دریافت پاداش، برآوردن انتظارات دیگران و هم‌رنگی با جماعت، وفاداری به قوانین برای مصون ماندن از احساس گناه، تنظیم رفتارها بر اساس اصول قرارداد اجتماعی به منظور جلب احترام دیگران و همچنین عمل به اصول اخلاقی، همچون عدالت به منظور پرهیز از عذاب وجدان؛ او بر این باور است که زنان از نظر تشخیص و رفتار، از مرز هم‌رنگی با جامعه فراتر نمی روند (ر.ک: اتکینسون، 150/1)؛ به نظر او، تنها کسانی به بالاترین مرحله رشد اخلاقی می رسند که توانایی صورت بندی اصول اخلاقی انتزاعی و پیروی از آنها را داشته باشند؛ هرچند ممکن است تعداد مردانی که به این مرحله می رسند نیز چندان زیاد نباشد، اما زنان، هرگز به این مرحله نمی رسند؛ بنابراین از نظر وی زنان به طور ذاتی از ارزش اخلاقی کمتری برخوردارند.

در مقابل این دیدگاه، نظریه کارول گیلیگان است که بر اساس آن، زن و مرد، هرچند دارای ویژگیهای اخلاقی متفاوتی هستند، اما این تفاوت به معنای فرودستی زنان نیست، بلکه هر دو به طور برابر از رویکردها و آرای اخلاقی

ارزشمندی برخوردارند. در این دیدگاه، عدالت، احترام به حقوق دیگران، رفتار عادلانه، وضع قوانین بی طرفانه و مسئولیت پذیری نسبت به اصول و قوانین انتزاعی، از جمله ارزشهای اخلاقی مردانه، و مراقبت از دیگران، برقراری روابط انسانی و عاطفی و مسئولیت پذیری نسبت به افراد، از جمله ویژگیها یا ارزشهای زنانه به شمار می آید؛ این رهیافت، به پیرامون گرایشهای روانشناختی و هویت فردی، مردان را با خود مختاری، آزادی، استقلال، و زنان را با ویژگیهای وابستگی، خویشاوندی، روابط عاطفی، رفع نیازهای دیگران، دلسوزی و مانند آن تعریف می کند (ر.ک: گیدنز، 186 - 187)؛ از این رو رفتارهای هر یک از مردان و زنان متناسب با روحیات آنان است و هیچ کدام نسبت به دیگری نقص نیست؛ همچنین اخلاق زنان و مردان در رقابت و تعارض با هم نبوده، بلکه به صورت مشارکتی می باشد.

جنسیت و اخلاق از نگاه فمینیستی

با توجه به رویکردهای گوناگون فمینیستی به جنس، جنسیت و اخلاق، نمی توان در پیوند بین جنسیت و اخلاق، به پاسخ یکسانی از آنان دست یافت؛ در نگاهی کلی می توان به دو رویکرد اشاره کرد:

1. بسیاری از فمینیستها، رابطه بین تفاوتهای رفتاری و زیست محیطی زنان و مردان را به کلی انکار نموده و آن را تنها پیامد قراردادهای موقعیتهای ویژه اجتماعی دانسته اند (میل، 34). به باور ماری ولستون کرافت، زنان از نظر اخلاقی رئوف تر و ملایم تر از مردان نبوده، توانایی آنها در کسب فضایل اخلاقی کمتر نیست و رذایل مشهور در زنان نیز، ناشی از طبیعت ذاتی آنها نمی باشد؛ بلکه به دلیل تربیت نادرست و آموزشهای غلط دوران کودکی است که به جای پرورش فضایی مانند مهربانی، لطافت و ... که به عنوان فضایل اساسی، با زن بودن آنها سازگار است، مکر و حيله و اطاعت برای جلب حمایت مردان به آنها آموزش

داده شده است (Philosophy, 2800, 9). همچنین جان استوارت میل، سخن گفتن از تفاوت‌های طبیعی زن و مرد را به دلیل دشوار بودن شناخت طبیعت آنها، تقریباً ناممکن دانسته و بررسی تأثیر محیط و اوضاع اجتماعی را بر شخصیت زنان و مردان، ضروری می‌پندارد (34)؛ وی به گونه‌ای دیگر در صدد نفی یا کم رنگ کردن تأثیر تفاوت‌های جنسی بر رفتارهای فردی برآمده است. اصرار سیمون دو بووار، فمینیست رادیکال قرن بیستم، بر اجتماعی بودن نقش زنانه زن و تحلیلها و تبیینها و راهکارهای متعدد و مصرانه وی بر این نکته، نشان دهنده اعتبار این دیدگاه در گروهی از فمینیست‌هاست.

2. در مقابل این گروه، قائلین به نظریه تفاوت قرار دارند که وجود ارزشهای متفاوت زنانه و مردانه را می‌پذیرند؛ هرچند آنها نیز تفاوتها را به طور انحصاری، فرع بر اختلافات بیولوژیکی نمی‌دانند (فریدمن، 36 - 37)؛ در میان طرفداران این دیدگاه، دورویکرد و ادعا دیده می‌شود: نخست اینکه زنان و مردان، به رغم تفاوت، با هم برابرند؛ دیگر اینکه زنان برتر از مردانند؛ فمینیستهای رادیکال از دیدگاه دوم، و افرادی چون گیلیگان، نودینگز، سارا رودیک و ویرجینیا هلد، از دیدگاه نخست حمایت کرده‌اند.

گیلیگان و نودینگز با رویکردی زنانه به اخلاق نگریده و با انتزاعی دانستن تفکرات اخلاقی مردان و اختصاص اخلاق عدالت خواهانه به آنان، اخلاق زنان را با ویژگیهای حمایتگرانه، احساس مسئولیت، محبت و ... مرتبط می‌دانند (ر.ک: فریدمن، 34 - 36: 22 - 21 Koehn). فمینیستهایی مانند سارا رودیک و ویرجینا هلد که با رویکردی مادرانه به اخلاق نگریده و ارزشها و روابط مادرانه همچون دلسوزی، حمایت و شفقت را به عنوان هنجارهای زنانه معرفی می‌کنند،

می‌کوشند تا ارزشهای مردانه را در چارچوب روابط سیاسی، اقتصادی و مانند آن مطرح کنند (ر.ک: تانگ، فصل 3، اخلاق فمینیستی، شماره 2 اخلاق مادری).

تأکید فمینیست بر محبت، دوستی و عشق به عنوان اساس اخلاق زنانه و نیز تلقی آنها به عنوان ارزش زنانه و جایگاه ارزشمند محبت و دوستی در اخلاق ارسطویی، باعث شده تا آنان خود را حامی اخلاق ارسطو معرفی کرده و محبت را در دیدگاه ارسطو، آغاز و مؤیدی بر نظریه محبت زنانه بدانند (Ward, 163 - 164)؛ اما به رغم این، دوستی مورد نظر فمینیستها متفاوت با دیدگاه ارسطوست؛ زیرا دوستی بین زنان منجر می‌شود که در روابط دوستانه با هم شریک بوده و زمانی را برای انجام فعالیتهای مشترک با یکدیگر گذرانده و از مصاحبت هم لذت ببرند؛ از نظر ارسطو دو نفر، تنها برای اینکه یکدیگر را به کمال اخلاقی و عقلانی برسانند، زمانی را به انجام فعالیتهای مشترک اختصاص می‌دهند.

ارسطو از میان سه نوع دوستی، یعنی دوستی برای جستجوی لذت، دوستی برای جستجوی امور مفید و دوستی برای جستجوی فضیلت اخلاقی (ر.ک: 291 - 295)، تنها نوع سوم را به عنوان فضیلتی اخلاقی می‌پذیرد (ر.ک: 296 - 306)؛ وی معتقد است که این گونه از دوستی با آنکه فاقد احساس نیست، اما به عاطفه و احساس صرف نیز تبدیل پذیر نخواهد بود؛ بلکه به حالت و تمایلی ثابت، وابسته است (302 - 303). ارسطو در تمایز دوستی از عاطفه، بر این باور است که دوستی، رفتاری در نتیجه تأمل و انتخاب است که مانند فضایل و رذایل، انسان به خاطر آن، مورد تحسین و سرزنش دیگران قرار می‌گیرد؛ در صورتی که آدمی به دلیل عواطف و احساسات خود سرزنش یا تحسین نمی‌شود (ر.ک: 55 - 60، 293 - 299).

ص: 115

آموزه های دینی اسلام، پیرامون ارزشمندی زنان و مردان و توانایی هر یک در دستیابی به فضایل اخلاقی، نگاهی متفاوت با ظاهر کتاب مقدس دارد؛ برای مثال در قرآن هیچ نگرش فرودستانه و تحقیر آمیزی نسبت به زنان مشاهده نشده و آیه ای وجود ندارد که بر نقصان در خلقت و ناتوانی بر کسب اخلاقیات آنان، دلالت داشته باشد؛ همچنان که قرآن از فریب خوردن نخستین حوا توسط شیطان سخنی نمی گوید؛ بلکه برابر آیات، شیطان هر دو را فریب داد و این تخطی باعث هبوط آنها از بهشت شد (اعراف، 19)؛ گذشته از این، در اسلام، اثری از این تفکر مسیحیت که گناه آدم (به فرض گناه) به فرزندان او و یا گناه حوا به زنان سرایت کند، وجود ندارد؛ بلکه از نظر قرآن کریم، هر کس مسئول و پاسخ گوی اعمال خویش است (انعام، 164؛ مدثر، 38)؛ از این منظر، زن و مرد، مؤمن یا کافر، در برابر خداوند یکسان بوده و هر کس که عمل نیک انجام دهد، از رحمت و غفران خداوند برخوردار خواهد شد (آل عمران، 195) و نیز، هر که مرتکب عمل شر شود، نتیجه اعمال خود را خواهد دید (زلزله، 8).

قرآن، تنها ملاک برتری را تقوا دانسته (حجرات، 13)، از مردان و زنان مسلمان، مؤمن، اهل طاعت و عبادت، راستگو، صابر، خاشع و خیرخواه نام می برد و مغفرت خداوند (احزاب، 35) و برخورداری از حیات طیبه (نحل، 97) را به آنها نوید می دهد؛ بی آنکه تفاوتی در این زمینه بین آنها قائل شود؛ همچنان که در موارد گوناگون، بهشت را به طور یکسان به هر دو، وعده می دهد (ر.ک: نساء، 114، 124؛ توبه، 72؛ زخرف، 70، مقاله های تفاوت های طبیعی زن و مرد؛ نسبت زن و مرد).

علامه طباطبائی از ملاک بودن تقوا در قرآن کریم و برآمدن اخلاق فاضله، مانند ایمان، علم نافع، عقل، محسن خلق، صبر و حلم از تقوا، نتیجه می گیرد که زن

مؤمن واجد فضایل اخلاقی و درجات ایمانی یا زن عالم، عاقل و نیکخوبه لحاظ ذاتی بلندمرتبه تر از مردانی است که در این امور با وی برابری نمی کنند (270/2، 274)؛ افزون بر این، اراده و اختیار که از شرایط تحقق مسئولیت اخلاقی و عامل رفتار اخلاقی است، در دو جنس، برابر است؛ بنابراین زن و مرد در اصول مواهب وجودی، یعنی فکر و اراده ای که مولد اختیارند، شریک هستند.

یکسان دانستن زنان و مردان در پاداش انجام عمل صالح

(نساء، 124؛ غافر، 40)، برشمردن ویژگیهای زنان و مردان خوب و بد و توصیف آنها در قرآن و در قالب شواهد تاریخی

(ر.ک: تحریم، 10 - 12)، همه گویای این واقعیت است که هیچ تمایزی بین زن و مرد از نظر برخورداری از شئون اخلاقی وجود نداشته و وجدان اخلاقی برای شناسایی ارزشهای اخلاقی، به هردو به طور مساوی افاضه شده است (شمس، 7 - 8). از نگاه گروهی از اندیشمندان، هوشمندی و نبوغ برخی از زنان و حتی پیشی گرفتن برخی از آنها در درک و پذیرش حقایق نسبت به مردان، پیشینه‌های دیرینه دارد که شواهد تاریخی حاکی از آن است؛ چنان که با ظهور اسلام، تشخیص حقانیت آن از نظر عقل نظری، نیازمند هوشی والا و پذیرش آن، نیازمند عزمی پولادین بود تا فرد، هرگونه خطر را تحمل نماید؛ از این رو در چنین وضعیتی، کسانی که زودتر اسلام را می پذیرفتند، از ویژگیهای بارزی برخوردار بودند که از فضایل آنان به شمار می آمد؛ در این میان زنانی وجود داشتند که حتی قبل از همسران خود اسلام را پذیرفته و حقانیت آن را تشخیص داده بودند؛ حال آنکه مردان بی شماری هنوز در حقانیت آن تردید داشتند (ر.ک: جوادی آملی، 36 - 38: 290 - 329). قرآن که در کنار هر مرد بزرگ و

قدیسی، از زنی بزرگ و قدسیه یاد می کند، از همسران آدم علیه السلام و ابراهیم علیه السلام و از مادران موسی علیه السلام و عیسی علیه السلام تجلیل کرده است؛ اگر همسران نوح علیه السلام و لوط علیه السلام را زانی ناشایست معرفی می کند، از یاد آوری زن فرعون به عنوان زن بزرگی که گرفتار مردی پلید بوده، غفلت نکرده است (مطهری، 19 / 132)؛ بنابراین از نظر اسلام، هر دو به یک میزان قادر به انجام اخلاقیاتند (ر.ک: فضل الله، 13 / 293)؛ در غیر این صورت توصیه اخلاقی و تحسین و تقبیح آنان معنا نداشته و وعده ثواب و عقاب به آنها به طور همسان ممکن نبود.

با این وجود، روایاتی نیز، بیانگر اختلاف زن و مرد در مسائل اخلاقی است که به چند دسته تقسیم می شوند: 1. روایاتی که با صراحت یا کنایه زنان را به عنوان موجوداتی شرور و فرومایه معرفی کرده و با انتساب ویژگیهای غیراخلاقی، آنها را از حیطة و فضای اخلاقی بودن خارج ساخته است؛ اما بیشتر این روایات، افزون بر ضعف سند، به دلیل تعارض با محتوای روایات یا آیات دیگر، قابل استناد نیستند؛ مانند روایت منسوب به امیر المؤمنین علیه السلام که طبق آن، زنان چنان توصیف شده اند که در وقت نیاز، خویشان دار و هنگام شهوت صبور نبوده، حتی در حال ناتوانی مغرورند، اهل طغیان و بهتانند و خویبها را فراموش کرده و بدیها را به یاد می آورند؛ چنان که به مردان توصیه می کند تا از اطاعت آنان سرپیچی نموده و آنها را امین اموال خود قرار ندهند؛ زیرا چنانچه رها شوند، باعث نابودی و فساد آن شده و از دستور مالک سرپیچی می کنند (صدوق، علل الشرایع، 51372؛ فتال نیشابوری، 380؛ طبرسی، 203). همچنین در روایت ضعیف دیگری، از تعداد اندک نجات یافتگان و رستگاران زن سخن به میان آمده است (کلینی، 514/5؛ طبرسی، 215).

2. برخی از روایات، ویژگیهایی چون بدزبانی، تکبر و فسق را برای زنان، ناپسند دانسته و به ترک آن توصیه نموده اند (برقی، 124/1؛ صدوق، الخصال، 159؛ مجلسی، 193/69)؛ ولی باز داشتن زنان یا مردان از ویژگیهای ناپسند، بی تردید به معنای تکوینی بودن این اوصاف نیست؛ چرا که در این صورت، نهی از ویژگیهای طبیعی و ذاتی، امکان پذیر نبوده و به جبرگرایی (Hinde, 171) و بی معنایی اخلاق و شریعت (ر.ک: خواجه نصیر طوسی، 102) منجر خواهد شد؛ چنان که برخی از صاحب نظران علم اخلاق، با استناد به روایاتی، این صفات را به صورت مطلق بیان کرده و زنان و مردان را از آن بازداشته اند (فیض کاشانی، 215/6؛ نراقی، 1). بنابراین می توان احتمال داد این توصیه های اختصاصی در برخی از روایات، با توجه به جایگاه و موقعیتهای اجتماعی زنان یا مردان و یا ویژگیهای روحی - روانی آنها و آمادگی بیشتر هریک نسبت به دیگری، به منظور توصیف آنان به ویژگیهای پسندیده یا ناپسند صورت گرفته است؛ چنان که برخی از روایات، غضب را برای علما ناپسندتر (مغربی، 183/1؛ راوندی، 473/232) و عدالت را برای امیران پسندیده تر و یا حیا را با وجود ارزش ذاتی آن، برای زنان، نیکوتر دانسته اند (دیلمی، ارشادالقلوب، 194/1؛ سیوطی، 189/2؛ متقی هندی، 896/15).

3. در روایات گوناگون، عفت، حیا و صبر (کلینی، 338/5؛ حر عاملی، 20/14) به عنوان ارزشهای زنانه تلقی شده و از آنها به مثابه ویژگیهای روحی شخصیتی نام برده می شود که به طور تکوینی به زنان افاضه شده است.

امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف در مناجات مشهور خود، عفت و حیا را در بین همه ویژگیها، برای زنان از خداوند درخواست می کنند (کفعمی، البلدالامین، 350؛ همو، المصباح، 281)؛ چنان که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم نیز کاستی حیا را برای زنان، قبیح و ناپسند دانسته و زنانی که ص: 119

جانب حیا و عفت را رعایت نمی کنند، به طعامی بی نمک تشبیه نموده اند (دیلمی، ارشادالقلوب، 1/ 193) و هنگام فرارسیدن قیامت را زمانی می دانند که حیا در بین زنان و کودکان از بین رفته باشد (راوندی، 130؛ مجلسی، 6/ 315). تلقی عفت و پاکی به عنوان ارزشی زنانه و ترغیب و توصیه آنان به برخورداری از این فضیلت، به معنای نفی اعتبار و ارزش این ویژگی و فقدان آن در مردان نیست، بلکه نشان دهنده اهمیت این فضیلت نزد زنان است (ر.ک: مطهری، 22/ 625 - 626)؛ چنان که در روایتی از امام باقر علیه السلام بارها از فضیلت حیا و عفت به عنوان آداب مؤمنان یاد شده است، که شامل مردان نیز می شود (دیلمی، اعلام الدین، 118)؛ همچنین در قرآن کریم، در کنار زنان عقیقی چون مریم علیها السلام و دختران شعیب علیه السلام، به خویشتن داری و عفت حضرت یوسف علیه السلام نیز اشاره شده است (یوسف، 27).

4. صریح ترین روایت درباره تفاوت ارزشهای اخلاقی زنان و مردان، روایتی است که در آن امام علی علیه السلام بهترین ویژگیهای زنان را بدترین صفتها برای مردان برشمرده است که شامل تکبر، ترس و بخل می شود و آن حضرت صلی الله علیه وسلم در ادامه فلسفه این دوگانگی را تبیین می کند (نهج البلاغه، حکمت 234 (4/ 52)؛ فتال نیشابوری، 372؛ مجلسی، 100/ 238؛ ← ادامه مقاله).

در حدیث دیگری از امام صادق علیه السلام آمده است که ظلم، ترس و بخل، مردان را به سرانجام دوزخ رهنمون کرده و بدزبانی، تکبر و فسق در زنان، زمینه ساز آتش خواهد بود (برقی، 1/ 124؛ صدوق، الخصال، 159؛ مجلسی، 69/ 193).

با توجه به ناپسند بودن ویژگیهایی چون حسد، ترس و کبر در نظامهای اخلاقی و حتی برابر برخی دیگر از روایات (کلینی، 2/ 442؛ صدوق، الخصال، 129؛ مجلسی، 66/ 67)، در آغاز، چنین به نظر می رسد که پذیرش ارزشهای متفاوت میان ص: 120

زنان و مردان، از سویی، زنان را در مرتبه ای نازل تر از مردان قرار داده و از س-وی دیگر نسبی گرایی در ارزشهای اخلاقی را به وجود می آورد؛ در فرض یادشده چنانچه زنان یا مردان به دستیابی ویژگیها و رعایت اموری توصیه شوند که در نظام اخلاقی آنها به عنوان رذیلت شناخته شده اند، مشکل دوچندان خواهد شد؛ در صورت پذیرش نسبی گرایی، قطع نظر از پیامدهای نادرستی که در فلسفه اخلاق برای آن ارائه شده، با توجه به تأیید فراگیر بودن معیارهای اخلاقی در نظام اخلاقی اسلامی، بر اساس دلایل عقلی و نقلی (کهف، 104؛ نهج البلاغه، حکمت 252 (4 / 55)؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، 3 / 568؛ ← مقاله اخلاق و فضایل)، نمی توان از نسبی گرایی حمایت کرد؛ چنانچه نسبی گرایی پذیرفته شده و چنین ادعا شود که زنان و مردان ارزشهای اخلاقی متفاوتی دارند، بدین صورت که ارزشهای اخلاقی زنان برای مردان، ضدارزش بوده و فضایل مردانه برای زنان، رذیلت به شمار آید، این باعث می شود که هیچ یک حق داور دربارہ اعمال دیگری را نداشته و تحسین، تقبیح، مجازات و پاداش هر جنس، تنها در محدوده اصول و هنجارهای اخلاقی آن امکان پذیر باشد؛ توضیح دو نکته در اینجا ضروری است:

با توجه به وجود روایاتی که در آنها به ارزشهایی چون صبر، عفت و حیا به عنوان ارزشها و ویژگیهای تکوینی زنان اشاره شده اند، نمی توان به طور کلی حکم کرد که چون رذایل برای زنان، پسندیده بوده یا آنان به لحاظ ذاتی دارای ویژگی رذایلند و یا شدت برخی از رذایل در آنها بیش از مردان است، در نتیجه در اکتساب رذایل، آماده تر، و راحت تر از مردانند؛ زیرا تکوینی بودن این اوصاف، به معنای فعلیت داشتن ویژگیهای مزبور در زنان نیست؛ بلکه بدین معناست که

استعداد و قوه تحقق آن در زنان بیش از مردان بوده و یا چنین صفاتی برای زنان با توجه به موقعیت و ویژگیهای آنان مهم تر و مؤثرترند؛ در غیر این صورت، توصیه آن به زنان - چنانکه گذشت - و دعا در حق آنان بی معنا خواهد بود؛ از این رو نمی توان حکم کرد که زنان، ارزشهای اخلاقی کاملاً متفاوتی با مردان دارند. عدالت، عفت، شجاعت، سخاوت، حکمت، ایمان، صبر و دلسوزی، از جمله ارزشهای اخلاقی اند که برای همه انسانها زن یا مرد ارزشمندند.

از سوی دیگر برخی از روایات موردنظر، ناظر به شخصیت فردی زن و بعضی دیگر ناظر به شخصیت اجتماعی و خانوادگی اوست؛ مانند روایاتی که رفتار پسندیده زن نسبت به همسر را حاکی از ایثار، گذشت، صبر، تحمل و اطاعت و تسلیم وی می دانند (کلینی، 5 / 324؛ طوسی، الامالی، 370؛ مجلسی، 100 / 231)؛ همچنین در سخنی دیگر، به زنی که به خاطر حسن خلق و رفتار نیکو، آرامش همسر را فراهم آورده، بهشت را بشارت داده و در شمار کارگزاران خداوند یاد شده که هر روز، پاداش هفتاد شهید به وی ارزانی می شود (ر.ک: طبرسی، 200)؛ نکته جالب توجه اینکه در روایاتی که در دست است هیچ گزاره ای را مبنی بر توصیه به زنان برای صبر و خویشتن داری نسبت به هر نوع رفتاری از همسر، و یا صبر و شکیبایی در مقابل خشونت مردان دیگر (غیر از همسر) نمی توان یافت.

با توجه به مطالب و روایات ارائه شده، به ضمیمه روایات، آیات و شواهد تاریخی که به توصیف ویژگیهای مثبت و یا وصف زنان شایسته می پردازند، این احتمال افزایش می یابد که اختصاص ویژگیهای ترس، بخل و کبر به زنان، باید ناشی از اهمیت ویژه این سه وصف باشد.

توجیحات امام علیه السلام در ذیل هر یک از ویژگیهایی که بیان شده، این احتمال را تقویت می کند که هر سه وصف با توجه به ویژگیهای روانی مردان و به خاطر حفظ شأن و حرمت زنان، توصیه شده اند، امام علیه السلام، ترس را برای زنان به این دلیل پدیده ای پسندیده می داند که به آنان امکان می دهد با پرهیز از تهور و بیباکی، از خطراتی که حرمت آنها را تهدید می کند، دوری جویند؛ همچنین تکبر را در مقابل بیگانه، امری نیکو می بیند تا خود را به آنان تسلیم نکنند؛ حال آنکه در روایتی دیگر، همین تکبر در مقابل همسر، به عنوان رذیلت تلقی شده و اطاعت به عنوان ویژگی پسندیده ای معرفی گردیده است (کلینی، 5 / 325؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 7 / 400؛ مجلسی، 100 / 239)؛ همچنین بخل زن سبب حفظ مال خود و همسرش دانسته شده است (نهج البلاغه، حکمت 234 (4 / 52)؛ البته ممکن است ویژگی بخل در زنان نیز، مشابه دو وصف دیگر در ارتباط با عفت زنان تفسیر شود، هر چند طبق تصور و برداشت عموم از این روایت، توصیه امام علیه السلام به بخل برای حفظ اموال مادی است؛ از این رو ویژگیهای یادشده، در این جهت مشترک هستند که به هر سه وصف جهت حفظ عفت، توصیه شده است؛ بدین معنا که چنانچه رفتار یا ویژگی در تعارض با رفتار یا وصف عفیفانه قرار گیرد - هر چه باشد - به خاطر اهمیت آن برای زنان، ویژگی عفت ترجیح داده می شود؛ بنابراین، ویژگیهای یادشده نمی توانند در عین آنکه رذیلتند، برای زنان فضیلت باشند (ر.ک: مطهری، 22 / 619 - 628).

در توضیح این نکته می توان به دیدگاه ارسطو درباره فضایل اشاره کرد؛ وی فضیلت اخلاقی را به معنای حد وسط بین دو حد افراط و تفریط (رذایل) دانسته، و معتقد است که فضایل اخلاقی شجاعت، عفت، عدالت و فضیلت عقلانی حکمت (نظری و عملی) به لحاظ ارزشی مطلق بوده و برای همه به یک اندازه ص: 123

ارزشمند هستند؛ ولی در مقام تحقق و بروز خارجی معتقد است که این حد میانگین (فضیلت)، نسبت به انسانها و موقعیتهای گوناگون تغییر می کند (ر.ک: 60 - 64)؛ از این رو ممکن است لازمه بروز شجاعت در صحنه ای، حمله به دشمن و در صحنه و وضعیت دیگری عقب نشینی باشد؛ در حالی که هر دو رفتار، شجاعانه است. در اینجا نیز ترس به معنای تقریب مذموم نیست، بلکه با توجه به شرایط روحی زنان و مردان و اهمیت فضیلت عفت، به ویژه درباره زنان، آنان باید در برخورد با مردان بیگانه، جانب احتیاط را بیشتر رعایت کرده و برای حفظ سلامت روحی، روانی و جایگاه و موقعیت خود، متهورانه با رویدادها روبه رو نشوند. در این صورت، لازمه برخورد عاقلانه و رفتار فضیلت مندانه در سه مورد یادشده، همان فرموده امام علیه السلام است و نباید تصور شود که برای زنان، به طور مطلق و در همه موارد، شجاعت، یک ویژگی ناپسند است؛ بلکه در مواردی جز مورد یادشده (رفتار با مردان) نیز که عفت و حرمت آنان در خطر نباشد، ویژگی یادشده برای زنان و مردان، بدون توجه به تفاوتهای جنسیتی، می تواند به یک معنا و در یک حد، ارزشمند باشد؛ درباره دو ویژگی دیگر نیز، همین گونه است (ر.ک: مطهری، 22 / 630 - 631).

زندگی حضرت فاطمه علیها السلام و فزاینده‌ای از نیایشهای ایشان که در آنها به تقبیح رذایلی همچون بخل (ر.ک: طبری امامی، 71) و کبر پرداخته و از خداوند فضایل اخلاقی را درخواست کرده اند (ر.ک: ابن طاووس، 204؛ مجلسی، 83 / 85)، مؤید این نکته است. با توجه به آنچه بیان شد، پذیرش ارزشهای زنانه و مردانه، به معنای نسبی گرایی و پیامدهای آن نیست؛ با انحصار ارزشهای ویژه زنان، به سه ویژگی بخل، جبن و تکبر و نیز تبیین علت توصیه به آنها محرز می شود که اخلاق زنان

و مردان، بیش از آنکه در تعارض با هم باشند، مکمل یکدیگرند؛ حفظ عفت، حرمت و شأن زنان، به عنوان علت ارزشمند بودن سه ویژگی مذکور، نه تنها برای زنان، بلکه از نظر مردان نیز معقول و پسندیده بوده، عامل حفظ آرامش و سلامت خانواده و جامعه است؛ از این رو، عفت و پاک دامنی، همراه با دیگر فضایل اخلاقی، باعث افزایش میزان اعتماد در افراد و اصلاح روابط خانوادگی و امنیت اجتماعی شده و بر امکان تفاهم و تعامل در جوامع می افزاید.

جنسیت و سعادت

پرسش درباره میزان تأثیر جنسیت بر سعادت، از دیگر پرسشهایی است که در رابطه اخلاق و جنسیت مورد توجه و بحث قرار گرفته است. فیلسوفان اخلاق در طول تاریخ، از زوایای گوناگونی به تبیین رابطه جنسیت و سعادت پرداخته و با توجیحات مختلف در صدد نفی و اثبات آن برآمده اند؛ شاید ارسطو، مشهورترین فیلسوفی باشد که با نگاهی منفی به ویژگیهای اخلاقی زنان، در این زمینه به داوری پرداخته است.

اما به باور مسلمانان، مجموعه آیات و روایات صحیحی که به گونه ای با موضوع کمال و سعادت انسان مرتبط هستند، بی توجه به رویکردی جنسیتی، بر یکسانی سعادت زنان و مردان تأکید دارند (ر.ک: طباطبائی، 12 / 341؛ جعفری، 11 / 265 - 267؛ مکارم شیرازی، 3 / 223 - 226؛ 17 / 313)؛ همچنان که واژگانی چون «حیات طیبه» (زندگی نیکو و پاکیزه)، «قره عین» (نور چشم)، «فلاح» (رستگاری) و «وعده بهشت»، که به گونه ای حاکی از کمال فرد بوده و در آیات (آل عمران، 195؛ نساء، 124؛ نحل، 97؛ احزاب، 35؛ غافر، 40؛ حجرات، 13) و روایات به طور یکسان درباره زن و مرد به کار رفته اند، و افزون بر آن، نیایشهایی که حضرت فاطمه علیها السلام در آنها با تعبیر مختلف، از خداوند درخواست سعادت (مجلسی، 91 / 225) می کنند، همه تأییدی بر این نکته است (مقاله اخلاق و فضایل).

در تبیین آنچه گفته شد، فیلسوفان اخلاق از سعادت، تفسیری راهگشا ارائه کرده اند. آنان سعادت را در مرحله نازل تر، به معنای رفتارهای اخلاقی می دانند (ر.ک: امام خمینی قدس سره، 156)؛ یعنی رفتارهایی که مطابق با مجموعه فضایل اخلاقی عدالت، شجاعت، عفت و فضیلت عقلانی، حکمت عملی صورت گیرد؛ با توجه به اینکه فضایل اخلاقی با قوای عاطفی انسان، یعنی غضبیه و شهویه ارتباط دارد، بر اساس تعریف فضیلت به حد تعادل، انسان اهل فضیلت کسی است که قوای او در حد اعتدال بوده و احساسات و عواطف متعادل وی، با فضیلت عقل عملی که حکمت عملی نامیده می شود، هماهنگ باشد (ر.ک: ارسطو، 66 - 67)؛ بدین ترتیب، انسان رستگار کسی است که قوای او در حد تعادل بوده و کردارهای وی با فضایل خاص هر قوه متناسب باشد.

سعادت برتر که در آثار فیلسوفان مسلمان از آن به سعادت حقیقی یاد می شود (ر.ک: ابن سینا، 260 - 261؛ خواجه نصیر طوسی، 86 - 87؛ صدرالمآلهین، 4 / 128)، به معنای شناخت حقیقی خداوند بوده و عقل نظری عهده دار آن است و انسانهای برتر می توانند حدی از آن را در این دنیا به دست آورند؛ اما به مرتبه واقعی آن در جهانی دیگر دست خواهند یافت (ر.ک: حکیم قاینی، 60 - 61؛ آشتیانی، 264).

با توجه به تفسیر سعادت، چنانچه تصور شود که سعادت با جنسیت مرتبط بوده و جنس زن یا مرد، در دستیابی به آن در مرتبه نازل تری قرار دارد، این امر را یا باید ناشی از ضعف عقل عملی، و یا عدم رشد عقلانی در بُعد نظری دانست؛ ناتوانی عقل عملی و نظری نیز یا باید پیامد نقص ذاتی باشد و یا ناشی از غلبه احساسات منفی مرتبط با دو قوه غضبیه و شهویه نتیجه عوامل بیرونی.

چنانچه عقل نظری مطابق با تفسیر فیلسوفان، به عنوان قوهای تعریف شود که توان شناخت حقایق اشیا، اسما و صفات خداوند را دارد، دلیلی مبنی بر اینکه زنان در این بُعد ناتوان تر از مردان باشند، در دست نیست. وجود حضرت فاطمه علیها السلام که در تمامی ابعاد معنوی، معرفتی از همه مردان عالم، به جز رسول اکرم صلی الله علیه وسلم و امیر مؤمنان علیه السلام، برتر بودند و شواهد قرآنی که پیش تر گذشت، می توانند جملگی مؤید این نکته بوده و دلیلی بر توانایی زنان به شمار آیند.

چنانچه عقل به طور کلی به معنای «مَا عُبِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ» (کلینی، 1 / 11؛ صدوق، معانی الاخبار، 240؛ مجلسی، 1 / 116) باشد، در این زمینه زن و مرد با هم تفاوتی ندارند؛ چرا که منظور از آن، ادراکی است که انسان، با فرض فطرت پاک، به کمک آن به سوی حقایق معارف و عمل صالح هدایت می شود (ر.ک: طباطبائی، 2 / 250، 270). اما در صورتی که عقل نظری به معنای توانایی برانجام محاسبات ریاضی و معادلات عقلانی باشد (ر.ک: جعفری، 11 / 292 - 293) و تصور شود که مردان در این رابطه توانمندتر هستند (ر.ک: جعفری، 11 / 249 - 250، 290)، به فرض درستی آن، توانایی عقلی بیشتر مردان، ارتباطی با سعادت و کمال مورد نظر ندارد؛ چنانکه برخی از صاحب نظران معتقدند عقل نظری که با ابزار منطق فعالیت می کند، به واقعیتهای و ارزشها نمی پردازد؛ در صورتی که عقل عملی هر یک از نیروهای فعال درون بشری مانند عقل نظری، وجدان، حدس و ... را هماهنگ ساخته تا آنها را برای رسیدن به واقعیات، بایستگیها و شایستگیها بسیج نماید (ر.ک: جعفری، 11 / 293 - 295). براین اساس آنچه که مرد به آن بالیده و مغرور می شود، به خودی خود دارای ارزش نیست و بیش از شکل دادن به واحدها و قضایایی که آنها را صحیح تلقی کرده است، اعتباری ندارد؛ همچنین گسترش عقل نظری در مردان موجب تحقیر زنان ص: 127

نمی‌گردد، بلکه چنانچه زنان از عوامل تعلیم و تربیتی کامل برخوردار ش-وند، به دلیل نقش اساسی آنان در آفرینش، چشیدن طعم واقعی حیات و برخورداری از احساسات عالی، می‌توان ادعا کرد که زمینه رشد شخصیت انسانی در زنان، کمتر از مردان نیست (جعفری، 11 / 298 - 299).

تنها برخی از روایات بر ضعف عقل زنان دلالت می‌کنند؛ از جمله روایت منسوب به امیرالمؤمنین علیه السلام و پیامبر صلی الله علیه وسلم است که در آن، به دلیل معادل بودن شهادت یک مرد با شهادت دو زن، زنان، ناقص العقل خطاب شده‌اند (نهج البلاغه، خطب-ه 80 (1 / 129)؛ سیدمرتضی، 3 / 124؛ مجلسی، 100 / 228). سند این روایات مورد نقد قرار گرفته و توجیهاتی درباره مفاد آنها بیان شده است؛ برای نمونه گفته می‌شود که این احادیث، واقعیت‌های موجود آن زمان را نسبت به زنان توصیف می‌کنند و این نقص می‌تواند ناشی از فقر فرهنگی زنان در آن عصر باشد (ر.ک: مهریزی، 96 - 107، 120). و یا آنکه جنبه عاطفی در زنان شدیدتر است (طباطبائی، 2 / 275؛ 4 / 343؛ ← مقاله‌های تفاوت‌های طبیعی زن و مرد؛ جایگاه ارزشی زن)؛ با توجه به اینکه لازمه دستیابی به سعادت و کمال، تعادل قوای عقلانی و عاطفی و همچنین هماهنگی عملکرد مجموعه قواست، ممکن است افراط یا تفریط در احساسات و عواطف منفی، مانع عملکرد نیروهای عقلانی شده و فرد در تشخیص و عمل، دچار ضعف گردد، که در این صورت، امکان سعادت آنان وجود نخواهد داشت. بدین ترتیب، فارغ از پیامدهای کلامی - اخلاقی این حکم، بر اساس شواهد روان‌شناختی و دینی، به آسانی نمی‌توان اثبات کرد که یکی از دو جنس به لحاظ ذاتی دچار ضعف اخلاقی بوده و یا احتمال ضعف در او بیشتر است.

در کنار فضایل مشهور اخلاقی، عقلانی و دینی - که در کتابهای فیلسوفان مسلمان ذکر شده - در روایات نیز، به اموری اشاره شده است که برخوردار از آنها و عمل به آنها به طور مستقیم در حصول سعادت (به معنای فلسفی و دینی آن) به دخالتی ندارد، هرچند نبود آنها خوشبختی فرد را متزلزل کرده و وجود آنها فاعل اخلاقی در کسب سعادت کمک می کند. با این معیار، می توان بسیاری از رفتارهای زنانه - مادرانه و مردانه - پدرانه را که به منظور رفاه و بهبود روابط خانواده انجام می گیرند، به عنوان اموری پسندیده، مورد تحسین قرار داد. در تفکر دینی همه امور دنیوی که با انگیزه الهی انجام شود، از آن جهت که وسیله نیل به سعادت باشد، قابل تحسین است.

بی تردید با نگاهی منصفانه - نه زنانه یا مردانه - به واقعیتهای مربوط به آفرینش زنان و مردان، فلسفه آفرینش آنها و نقش آنان در تربیت فرزندان و آحاد جامعه و نیز بررسی مجدد آیات و روایات مربوط به برابری زن و مرد در بُعد اخلاقی، انسانی و امکان سعادت‌مندی و آرامش و آسایش آنها، بسیاری از اختلاف نظرها پیرامون تأثیر جنسیت بر اخلاق از بین خواهد رفت؛ واقعیتی که با دقت در روایات حاکی از برتری مردان بر زنان و نیز توجه به معانی گوناگون دو واژه «تفاوت» و «تعارض» می توان بدان دست یافت.

تعقل دینی و دین داری مدبرانه و دور از پیش فرضهای روانی - ذهنی، هم زنان و هم مردان را با توجه به جایگاه ارزشی و انسانی خود، به این اندیشه وامی دارد که چگونه می توانند از تواناییهای مثبت یکدیگر در جهت برقراری نظام سالم خانوادگی یا اجتماعی بهره ببرند.

آشتیانی، سید جلال الدین، شرح بر زاد المسافر، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، 1381ش؛ ابن سینا، حسین بن عبدالله (م. 428ق.)، رسائل، قم، انتشارات بیدار، 1400ق؛ ابن طاووس، سید علی بن موسی (م. 664ق.)، فلاح السائل، قم، مکتب الاعلام الاسلامی؛ ابن فارس، احمد بن فارس (م. 395ق.)، معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، 1404ق؛ اتکینسون، ریتا و دیگران، زمینه روانشناسی هیلگارد، ترجمه محمد تقی براهنی و دیگران، تهران، انتشارات رشد، 1385ش؛ ارسطو (م. 322ق.م.)، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، انتشارات طرح نو، 1378ش؛ امام خمینی قدس سره، سیدروح الله موسوی (م. 1368ش.)، شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، 1377ش؛ برقی، احمد بن محمد (م. 274ق.)، المحاسن، تحقیق جلال الدین حسینی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، 1370ش؛ پیره، روژه، روان شناسی اختلافی زن و مرد، ترجمه حسین سروری، تهران، انتشارات جانزاده، 1370ش؛ تانگ، رزمی، فمینیسم و دانشهای فمینیستی، ترجمه عباس یزدانی، قم، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، 1383ش؛ جعفری، محمد تقی (م. 1377ش.)، ترجمه و شرح نهج البلاغه، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، 1375ش؛ جوادی آملی، عبدالله، زن در آینه جلال و جمال، قم، نشر اسراء، 1417ق؛ جوهری، اسماعیل بن حماد (م. 393ق.)، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دار العلم للملایین، 1407ق؛ حر عاملی، محمد بن حسن (م. 1104ق.)، وسائل الشیعه، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام لاحیاء التراث، 1414ق؛ حکیم قاینی، کافی بن محتشم (م. 1030ق.)، رسائل عرفانی و فلسفی حکیم قاینی، تحقیق سید محمد باقر حجتی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، 1364ش؛ خواجه نصیر طوسی، محمد بن محمد (م. 672ق.)، اخلاق ناصری، تحقیق مینویی، حیدری، تهران، 1360ش؛ دهخدا، علی اکبر (م. 1334ش.) و دیگران، لغتنامه، تهران، مؤسسه لغت نامه دهخدا و دانشگاه تهران، 1373ش؛ دیکسون، آن، قدرت زن، مؤثرترین شگردهای قاطعیت، ترجمه توراندخت تمدن، تهران، انتشارات البرز، 1373ش؛ دیلمی، حسن بن محمد ص: 130

(م. 841ق.)، ارشاد القلوب، قم، الشريف الرضى، 1412ق؛ همو، اعلام الدين في صفات المؤمنين، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث؛ راغب اصفهاني، حسين بن محمد (م. 502ق.)، مفردات الفاظ القرآن، تحقيق صفوان عدنان داوودي، بيروت، دار القلم، 1412ق؛ راوندی، سيد فضل الله بن علي (م. 571ق.)، النوادر، تحقيق سيدرضا علي عسكري، قم، انتشارات دار الحديث، 1377ش؛ سيد مرتضى، علي بن حسين (م. 436ق.)، رسائل الشريف المرتضى، تحقيق سيداحمد حسيني، سيد مهدي رجائي، قم، دار القرآن الكريم، 1405ق؛ سيوطي، جلال الدين (م. 911ق.)، الجامع الصغير في احاديث البشير النذير، بيروت، دار الفكر، 1401ق؛ شارون، بگلي، چرا مردان وزنان متفاوت فكر مي كنند؟، ترجمه مرسته سميعي، جامعه سالم (ماهنامه)، تهران، ش 21، 1374ش؛ شكنتون، ويويان، فلچر، كلايو، ديگران، تفاوتهاي فردي، ترجمه يوسف كريمي و ديگران، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، 1371ش؛ صدرالمتألهين، صدرالدين محمد شيرازي (م. 1050ق.)، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الاربعه، بيروت، دار احياء التراث العربي، 1410ق؛ صدوق، محمد بن علي (م. 381ق.)، الخصال، تحقيق علي اكبر غفاري، قم، نشر اسلامي، 1403ق؛ همو، علل الشرايع، تحقيق سيدمحمدصادق بحر العلوم، النجف الاشرف، المكتبة الحيدرية، 1385ق؛ همو، معاني الاخبار، تحقيق علي اكبر غفاري، قم، نشر اسلامي، 1361ش؛ همو، من لا يحضره الفقيه، تحقيق علي اكبر غفاري، قم، نشر اسلامي، 1404ق؛ طباطبائي، سيدمحمدحسين (م. 1402ق.)، الميزان في تفسير القرآن، قم، نشر اسلامي، 1417ق؛ طبرسي، حسن بن فضل (م. 554ق.)، مكارم الاخلاق، الشريف الرضى، 1392ق؛ طبري امامي، محمد بن جرير (م. قرن 5)، دلائل الامامه، قم، مؤسسة البعثة، 1413ق؛ طوسي، محمدبن حسن (م. 460ق.)، الامالي، تحقيق مؤسسة البعثة، قم، دار الثقافة، 1414ق؛ همو، تهذيب الاحكام، تحقيق سيدحسن موسوي خراسان، تهران، دار الكتب الاسلامية، 1364ش؛ فتال نيشابوري، محمد بن حسن (م. 508ق.)، روضة الواعظين، قم، الشريف الرضى؛ فريدمن، جين، فمينيسم، ترجمه فيروزه مهاجر، تهران، انتشارات آشيان، 1381ش؛

این فضل الله، سیدمحمدحسین (م. 1431ق.)، تفسیر من وحی القرآن، بیروت، دار الملامی، 1419ق؛ فیض کاشانی، محسن (م. 1091 ق.)، المحجة البيضاء في تهذيب الأحياء، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، نشر اسلامی کتاب مقدس، ترجمه فاضل خان همدانی، ویلیام گلن، هنری مرتن، تهران، انتشارات اساطیر، 1380ش؛ کفعمی، ابراهیم بن علی (م. 905ق.)، البلدالامین و الدرع الحصین، 1382ق؛ همو، المصباح، بیروت، مؤسسة الأعلمی، 1403ق؛ کلینی، محمد بن یعقوب (م. 329ق.)، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الاسلامیة، 1363ش؛ گیدنز، آنتونی، جامعه شناسی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، نشر نی، 1379ش؛ متقی هندی، علی (م. 975ق.)، کنز العمال في سنن الأفعال و الأفعال، تحقیق بکری حیانی، صفوة السقا، بیروت، مؤسسة الرسالة 1409ق؛ مجلسی، محمدباقر (م. 1111ق.)، بحارالانوار، تحقیق محمدباقر بهبودی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1403ق؛ مطهری، مرتضی (م. 1358ش.)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران، انتشارات صدرا، 1377ش؛ مغربی، قاضی نعمان بن محمد تمیمی (م. 363ق.)، دعائم الاسلام، تحقیق آصف فیضی، القاهرة، دار المعارف، 1383ق؛ مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، برگزیده تفسیر نمونه، تحقیق احمد علی بابایی، تهران، دار الکتب الاسلامیة، 1382ش؛ مهریزی، مهدی، شخصیت و حقوق زن در اسلام، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، 1382ش؛ میل، جان استوارت، انقیاد زنان، کنیزک کردن زنان، ترجمه علاءالدین طباطبائی، تهران، انتشارات هرمس، 1379ش؛ نراقی، محمد مهدی (م. 1206ق.)، جامع السعادات، تحقیق سید محمد کلانتر، النجف الاشرف، دار النعمان؛ نهج البلاغه، الامام علی بن ابی طالب، الشریف الرضی، تحقیق و شرح محمد عبده، بیروت، دار المعرفة، 1412ق؛ هاید، جانت شیبلی، روان شناسی زنان، (سهم زنان در تجربه بشری)، ترجمه بهزاد رحمتی، تهران، نشر لادن، 1377ش؛ هترینگتون، ایلین. میویس، پارک، راس دی، روانشناسی کودک از دیدگاه معاصر، ترجمه جواد طهوریان و دیگران، مشهد، آستان قدس رضوی، 1373ش.

Hinde, Robert A., Why Good is Good: The Sources of

Morality, London and New York: Routledge, 2002; Kant, I., "Groundwork of the Metaphysics of Morals", The Moral Law, Trans. Daton, H. J., London: Hutchinson University Library, 1972; Koehn, D., Rethinking Feminist Ethics: Care, Trust and Empathy, London and New York: Routledge, 1998; Lips, Hilary M., A New Psychology of Women, Gender, Culture and Ethnicity, New York: Mcgraw Hill Companies, 2003; Markus, H. R., and S

Kitayama, "Culture and the Self", Personality, Critical Concepts in Psychology, Eds. Cary 1. Cooper and :Lawrence A. Pervin, London

Routledge, 1998; "Sirach", The New American Bible, Washington DC: United States Conference of Catholic Bishop, 2002; Stedman, E. A., Women's Worth, CA: Discovery Publishing, 1996; Ward, Julie K., "Aristotle .on Philia", Feininism and Ancient Philosophy, Ed. Julie K. Ward, London: Routledge, 1996

پرورش و اصلاح ارزش مدار کنشهای جنسی.

تربیت» از ریشه «ربو» به معنای زیادت و نمو (ابن فارس، 2/ 483) و اصلاح (جوهری، 1/ 130؛ ابن فارس، 2/ 381)، پروردن و به کمال رساندن (مصطفوی، 4/ 20) بوده و در زبان فارسی به مفهوم آموزش اصول ادب و اخلاق (دهخدا، 5/ 6602) به کار می رود؛ این واژه همچنین در اصطلاح، به معنای پرورش آگاهانه و هدفمند ابعاد جسمی، غریزی، عقلانی، عاطفی و روحی انسان است و براین اساس ابعاد گوناگون جسمی، روانی، اجتماعی، عاطفی، اخلاقی، جنسی و... را دربر می گیرد (فقیهی، 99).

«تربیت جنسی»، به ایجاد زمینه برای رشد بهنجار، دور از انحرافات و هدایت صحیح غریزه جنسی در مسیر سالم تعریف شده است که شکوفایی استعدادهای شخصی در مسیر کمال را در پی دارد (حافظ، 21)؛ راهبردی که غفلت از آن، بهداشت و سلامت روانی فرد و جامعه را به خطر می اندازد؛ از این رو این مفهوم، نه به معنای آموزش مکانیسم عمل جنسی یا پروردن زمینه رشد این غریزه و بیان علل ناتوانی آن، بلکه به معنای توانبخشی برای تعدیل و هدایت این غریزه است، تا با دستیابی به آن، بهداشت جسمی و روانی انسان تأمین شده و زمینه رشد همه جانبه وی به سوی سعادت دنیوی و اخروی فراهم شود.

شهید مطهری، «تربیت جنسی» را با توجه به مفهوم لغوی آن، مقوله ای کارکردی و ناظر به سازوکارهای عینی هدایت و جهت دادن به غریزه جنسی دانسته است؛ در مقابل این مفهوم «اخلاق جنسی» قرار می گیرد که بدون

جهت گیری های عینی، تنها به بایدها و نبایدهای ارزشی و قابل مدح و ذم می پردازد؛ بر این اساس، از نگاه وی تربیت، برخلاف اخلاق، نسبت به جنبه های ارزشی، مفهومی خنثی است (22/ 577 - 578، 0 مقاله اخلاق جنسی).

توجه به مسائل جنسی، دارای پیشینه ای به درازای خاستگاه ذاتی غرایز جنسی است؛ از این رو انسان که از بدو آفرینش علاقه به جنس مخالف و نیاز به بقای نسل (ر.ک: اعراف، 189) را در خود احساس کرد، در پی کسب دانستیهای جنسی برآمد؛ افزون بر آن، ادیان الهی نیز، قواعد لازم برای هدایت های تربیتی را در اختیار وی نهادند؛ چنان که حضرت لوط علیه السلام، از پیامبران معاصر حضرت ابراهیم علیه السلام، با تلاش برای جلوگیری از انحراف جنسی قوم خود، راه صحیح را به آنها گوشزد می نمود (هود، 78؛ حجر، 71). در کتاب مقدس نیز، به ازدواج و ضرورت آن برای حفظ پاکدامنی اشاره شده است (ر.ک: پیدایش 18/2 - 24؛ متی 5/19؛ نامه اول پولس به قرنتیان 2/7 - 5، 9: نامه اول پولس به تیموتاؤس 14/5)؛ همچنین دانشهای بشری، مانند پزشکی، زیست شناسی، روان شناسی و جامعه شناسی، در سه حوزه شناخت غریزه، اندامهای جنسی، مکانیسم آمیزش و اختلالها، هویت جنسی و بازشناسی تفاوت های میان زن و مرد؛ روان شناسی رفتار جنسی، و تربیت و اخلاق جنسی مباحثی را ارائه کرده اند.

در این میان، قرن بیستم در پی طرح افکار برخی از فیلسوفان و روان کاوان مادی، شاهد رواج لذت گرایی افسار گسیخته جنسی، و طرد سنت های تربیتی مبتنی بر ارزشهای اخلاقی گردید (مطهری، 19 / 635)؛ برای مثال فروید با ارجاع تمامی تحولات یادگیری و روانی به غریزه جنسی، علت اصلی بیماریهای عصبی و روانی را عقده های جنسی دانسته و باورهای اخلاقی را به منزله رسوبهایی تاریخی برای

جلوگیری از غریزه جنسی به شمار می‌آورد (اصول روان‌کاوی بالینی، 31 - 32)؛ وی برای رهایی از عقده اُدیپ (گونه‌های عقده جنسی که به باور وی در سه تا پنج سالگی به وجود می‌آید که معلول گرایش به جنس مخالف است، راهکارهایی چون خودارضایی، همجنس‌گرایی، حیوان‌خواهی و رابطه جنسی با محارم را پیشنهاد می‌کند اصول روان‌کاوی بالینی، 122؛ تمدن و ناخشنودیهای آن، 23 - 24) برتراند راسل نیز، به منظور رهایی از همه ناهنجاریهای روحی، همچون قساوت، حسادت و زورگویی و نیز، فرونشاندن آتش شهوت، آزادی مطلق غریزه جنسی را جز به هنگام سلب حقوق دیگران، در قالب عشق بدون فرزند، پیشنهاد نمود (198 - 199؛ ر.ک: اگنر، 16)؛ وی به تحول اخلاق جنسی در مسیر دستیابی به انسانی‌عاری از هرگونه ارزش اخلاقی، اعتقاد داشت؛ از زمینه‌های ایجاد این تحول، نپوشاندن اندام جنسی والدین و روابط آزاد جنسی آنها به منظور آشناسازی کودکان است؛ همچنان که از نگاه وی ازدواج رفاقتی، تنها با هدف کام‌جویی جنسی، راهکار مناسبی برای جلوگیری از ناهنجاریهای جنسی خواهد بود (200 - 201)؛ از این منظر وجود زنان خودفروش نیز نیاز جامعه به شمار می‌رود (اگنر، 140)؛ فمینیسم نیز با تمامی تنوع آن، با انکار تفاوت‌های طبیعی و زیستی زن و مرد (فریدمن، 19؛ ر.ک: کار، 41 - 46)، بر روابط جنسی آزاد، و تربیت یکسان دختر و پسر تأکید می‌ورزد (ر.ک: هاجری، 18 - 20).

در اسلام، بر اساس آیاتی از قرآن (نور، 58) و نیز، روایات معصومین انت (ر.ک: حر عاملی، 14 / 36)، توجه به تربیت جنسی اهمیتی فراوان دارد قم، 108 / 2؛ ابن ابی‌حاتم، 8 / 2632؛ مکارم شیرازی، تفسیر، 14 / 539)؛ این آموزه‌ها در حوزه‌هایی چون اهداف، مبانی و عوامل مؤثر در تربیت جنسی و نیز، برخی از بایسته‌ها و نابایسته‌های تربیتی، متمرکز هستند؛ گذشته از نکات کلی که در آیات

و روایات، درباره تربیت جنسی ارائه شده، کتابهای فقهی نیز در ابواب نکاح به این موضوع پرداخته (نجفی، 29/ 42، 54) و در تک نگاشته هایی آن را مورد بررسی قرار داده اند (ر.ک: مطهری، 19/ 625 - 673؛ مکارم شیرازی، مشکلات جنسی جوانان).

اهداف و مبانی تربیت جنسی

فراهم آوردن بستر مناسب برای رشد جنسی سالم، شناخت درست گزینه جنسی، ارضای صحیح و بهنجار آن، پیشگیری از انحرافهای جنسی و ایجاد زمینه برای عفت عمومی در جامعه، از جمله اهداف نخستین تربیت گزینه جنسی است (ر.ک: فقیهی، 26 - 29) که نتیجه نهایی آن، دستیابی به آرامش و لذت روحانی (اعراف، 189؛ روم، 21؛ ر.ک: فجر، 27 - 30؛ کلینی، 5/ 366؛ مجلسی، 10/ 181)، بسترسازی برای عبادت خداوند (ذاریات، 56) تقویت ایمان (کلینی، 5/ 329؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، 3/ 385) و حفظ پاکدامنی خواهد بود (سبزواری، 102)؛ بنابراین تربیت جنسی همچون پلی برای رسیدن به سعادت و خوشبختی معنوی انسان (ری شهری، 2/ 1178) است (ر.ک: فقیهی، 219 - 225). گزینه جنسی، تأثیری فوق العاده در سعادت یا شقاوت آدمی داشته و انحراف آن از روند تربیتی خود، می تواند تمامی ابعاد زندگی فردی، اجتماعی و عبادی انسان را مختل کند؛ قرآن کریم، علت انحراف از مسیر هدایت انبیای پیشین را پیروی از شهوات، از جمله شهوت جنسی دانسته (مریم، 59؛ میدی، 6/ 59؛ کاشانی، 5/ 419 - 420) و درباره خطرات بسیار زیاد شهوت پرستی در گمراهی جامعه هشدار می دهد (نساء، 27؛ ر.ک: طبرسی، مجمع البیان، 3/ 58)؛ در این باره مفسران با توجه به آیه 28 سوره نساء، که انسان را موجودی ضعیف نامیده است، به توانمندی ابعاد مادی انسان، از جمله گزینه جنسی او اشاره کرده اند (مقاتل بن سلیمان، 1/ 368؛ ابن ابی حاتم، 3/ 926؛ سمرقندی، 1/ 297): از این رو در اصول تربیتی اسلام با طبیعی

دانستن نیازهای جنسی، از معیارهایی فراگیر برای کنترل و هدایت غریزه جنسی یاد می‌شود (ر.ک: سبزواری، 101 - 102). گروهی از مفسران با الهام از آیه 14 سوره آل عمران، تمایل جنسی میان زن و مرد را نه تنها پلید ندانسته، بلکه آراستگی عشق به امیال نفسانی در نظر انسان را ناشی از تقدیر خداوند برشمرده‌اند (ر.ک: طبرسی، جوامع الجامع، 162/1؛ نیشابوری، 182/1)؛ بنابراین، اسلام از یکسو از خلوت با نامحرم (کلینی، 519/5؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، 252/3)، تماس جسمی (کلینی، 525/5)، سخنان طنزآلود

(احزاب، 32)، آشکار کردن زینتها و حتی گام برداشتهای وسوسه‌انگیز (نور، 31؛ طبرسی، مجمع البیان، 217/7) و ... منع نموده و به حفظ نگاه و پاکدامنی توصیه کرده است (نور، 30 - 31؛ ر.ک: صدوق، علل الشرایع، 565/2؛ همو، من لا یحضره الفقیه، 18/4)؛ بر همین اساس، حضرت زهرا علیها السلام در روایتی بهترین زنان را کسانی دانسته که نه مردی را ببینند و نه مردان آنها را (طبرسی، مکارم الاخلاق، 233)؛ چنان که در روایتی دیگر بهترین حالت برای زن، ماندن در خانه بیان شده است (راوندی، 119؛ مجلسی، 92/43)؛ از سوی دیگر رهبانیت به معنای عزلت‌گزینی و محروم کردن خود از لذتهای جنسی (اختیار همسر) طبرسی، مجمع البیان، 365/9؛ نیشابوری، 805/2؛ ابن جوزی، 238/4)، نوعی بدعت (ر.ک: حدید، 27؛ کلینی، 494/5؛ ابن عطیه اندلسی، 270/5) دانسته شده که فساد اخلاقی (سبزواری، 102؛ ابن ابی جمهور احسائی، 125/2؛ مجلسی، 220/100) را در پی خواهد داشت. در آموزه‌های دینی راه مشروع تأمین این غریزه، ازدواج و تشکیل خانواده معرفی شده است (ر.ک: نور، 32؛ مقاتل بن سلیمان، 197/3؛ مغنیه، 420/5)؛ چنان که امام صادق علیه السلام زنی را که به نیت کسب ثواب، ازدواج نکرده بود، سرزنش کرده و ازدواج فاطمه علیها السلام را دلیلی بر فضیلت این کار دانسته است (کلینی، 509/5). روایات، استفاده از حسّ غریزی و

جنسی را برای تحکیم روابط بین زن و شوهر توصیه و آنان را به ابراز علاقه (کلینی، 569/5؛ حر عاملی، 23/20) و آرایش و آراستگی برای همسر (مغربی، 210/2؛ طبرسی، مکارم الاخلاق، 80-81) تشویق کرده و محبت به همسران را از اخلاق انبیا (کلینی، 320/5؛ ابن ابی جمهور احسائی، 282/3) و موجب خشنودی خداوند می داند (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 443/3).

عوامل مؤثر در تربیت جنسی

روان شناسان، وراثت و محیط را دو عامل مؤثر در تربیت و از جمله تربیت جنسی دانسته اند (مان، 176)؛ خانواده، مدرسه، دوستان، وسایل سرگرمی، محیط کار، جامعه، رسانه های جمعی، برنامه های دینی و نیز کامیابیها و ناکامیها، از دیگر عوامل مؤثر در تربیت جنسی هستند که در این میان سه عامل نخست و رسانه های تصویری به دلیل سمعی و بصری بودن، تأثیری بیشتر از دیگر عوامل دارند.

خانواده به عنوان نخستین نهاد اجتماعی، در تربیت جنسی فرزندان نقشی اساسی دارد؛ تقسیم عادلانه عواطف میان کودکان (ر.ک: عیاشی، 166/2)، داوری منصفانه هنگام بروز اختلاف میان آنها، جلوگیری از افراط و تفریط در محبت (یعقوبی، 320/2؛ سمعانی، 3/232)، استبداد و سلطه گری در برخورد و پرهیز از تحقیر فرزندان (ر.ک: طبرسی، مکارم الاخلاق، 222؛ مجلسی، 95/101)، موجب شکوفایی و رشد آنان می شود؛ اما کوتاهی در تربیت و جلوگیری از تربیت علمی کودکان، اختلالهای رفتاری و انحرافهای اخلاقی را در پی خواهد داشت (ر.ک: فقیهی، 352-1359)؛ در این پیوند، پس از خانواده، نقش تربیتی مدرسه، دوستان و رسانه قابل توجه است.

اسلام، از میان عوامل مؤثر در تربیت، بر خطر دانشمندان فاسق

(آمدی، 48، 371)،

ص: 139

نقش مهم دوستان در ایجاد گرایشها (طوسی، الامالی، 518)، آگاهی بخشی، تذکر به نیکبها (کهدف، 37)، و نیز، نقش منفی آنان (فرقان، 28) تأکید نموده و نسبت به آن هشدار داده است (مکارم شیرازی، تفسیر، 13/15 - 74)؛ بر اساس آموزه های قرآن، مؤمنان، دوست و یاور یکدیگر (توبه، 71؛ سمرقندی، 73/2) و ظالمان نیز یاور همدیگر (مائده، 51، جاثیه، 19) معرفی شده و مؤمنان از دوستی با کافران نهی گردیده اند (آل عمران، 28؛ نساء، 144). رسانه های سمعی و بصری نیز، از ابزارهای نوین به شمار می روند. بر اساس برخی از روایات، برقراری رابطه جنسی در حضور کودکان (برقی، 317/2 - 318؛ کلینی، 500/5)، یا در مکانی که فرزند، صدای نفسهای زن و شوهر را می شنود، ناپسند بوده (کلینی، 500/5؛ حر عاملی، 133/20) و فرزندان باید برای ورود به خلوتگاه زن و شوهر در سه نوبت از شبانه روز اجازه بگیرند (نور، 58)؛ از این روایات می توان دریافت که برقراری رابطه جنسی در حضور دیگران و مشاهده آن، تأثیری منفی در تربیت جنسی دارد.

افزون بر این، بیکاری یکی از عوامل بزهکاری (گنجی، روان شناسی اجتماعی، 134) بوده (مجلسی، 9/10) و نقش مثبت و منفی سرگرمیها، همچون ورزش نیز (یوسف، 11 - 12)، در رشد (نهج البلاغه، حکمت 390 (93/1)) یا تخریب تربیت جنسی قابل توجه است (ر.ک: قرآنی، 42/6).

بر خلاف دیدگاه برخی از روانشناسان که نقش جامعه و عوامل دیگر را در شکل گیری شخصیت افراد اساسی میدانند (بیرجندی، 386)، اسلام، با اذعان به تأثیر عوامل یادشده، خود فرد را در اختیار و انتخاب راه خویش مسئول و پاسخگو می داند؛ همچنان که بر اساس بعضی از آیات، جزای عمل هر فردی متوجه خود وی است (انعام، 164؛ نور، 11؛ طور، 21).

تربیت جنسی در مراحل مختلف

با توجه به نقش بسیار تأثیر گذار این غریزه، تربیت جنسی

تربیت و پرورش صحیح آن نیز از ضرورتی خاص برخوردار است؛ بی‌گمان این تربیت باید متناسب با روند رشد غریزه جنسی و نوع کنشهای آن صورت گیرد؛ به باور برخی از پژوهشگران، غریزه جنسی از شش مرحله نهنفتگی از بدو تولد تا ده سالگی؛ آمادگی از ده تا سیزده سالگی، با آغاز توجه کودک به ارگانهای جنسی خود و کنجکاوی در زمینه اطلاع از امور جنسی؛ بلوغ از سیزده سالگی، با شروع تغییرات بدنی و روحی؛ شتاب از بیست تا سی و پنج سالگی؛ تعادل نسبی تا پنجاه سالگی؛ و در نهایت، نزول و کاهش تشکیل شده است (ر.ک: دبس، 32، 208؛ لطف آبادی، 83 - 90)؛ تغییرات یادشده، نیازمند وجود سیستمهای متفاوت تربیتی در پسران و دختران خواهد بود؛ روایات تربیتی، این مراحل را به سه بخش هفت ساله یا دو بخش شش ساله و یک بخش هفت ساله، تقسیم نموده (طبرسی، مکارم الاخلاق، 222 - 223)، تربیت جنسی را در برخی از مراحل مورد توجه قرار داده اند (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 3 / 437؛ طبرسی، مکارم الاخلاق، 223؛ ر.ک: حر عاملی، 20 / 229 - 232) و دستورهای تربیتی خاصی را با توجه به مراحل رشد (طبرسی، مکارم الاخلاق، 222 - 223) و تفاوتهای پسر و دختر در بلوغ جنسی (گنجی، روان شناسی تفاوتهای فردی، 192)، ارائه کرده اند. اسلام به منظور پیشگیری از بلوغ زودرس کودکان، با تأکید بر پوشش مناسب و نیز، پوشش اندام جنسی کودک و والدین (کلینی، 6 / 503؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، 1 / 115؛ متقی هندی، 7 / 330)، پرهیز از آمیزش علنی همسران (کلینی، 5 / 499 - 500)، جلوگیری از رفت و آمد آزاد فرزندان در اتاق پدر و مادر (نور، 58 - 59)، جداسازی بستر کودکان (کلینی، 6 / 47؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، 3 / 436؛ متقی هندی، 16 / 441)، پرهیز از بوسیدن دختر بچه از مقطع مشخص یا قرار گرفتن وی در آغوش نامحرم (کلینی، 5 / 533)؛

صدوق، من لا يحضره الفقيه، 437/3؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 461/7)، پرهیز از تماس نزدیک با کودکان (ر.ک: صدوق، من لا يحضره الفقيه، 436/3 - 437) و جلوگیری از مشاهده صحنه های تحریک آمیز (کلینی، 500/5) توصیه کرده است.

در دوران نوجوانی نیز، هویت جنسی با توجه به شکل گیری شخصیت، دگرگونیهای جسمی، روانی و عاطفی از اهمیت ویژه ای برخوردار بوده و در روایات، نوجوانی مقطع شیدایی معرفی شده است (صدوق، من لا يحضره الفقيه، 377/4)؛ همچنین، مردنمایی زنان و زن نمایی مردان - که از نگاه اسلام نکوهیده است (صدوق، الخصال، 587) - در این دوران خود را آشکار می کند؛ در این دوره، لازم است تا ضمن آرامش دادن به نوجوان و طبیعی خواندن این دوران، وی را با نشانه های بلوغ آشنا نموده و مسائل بهداشتی و مسئولیتهای شرعی و عرفی او را خاطر نشان کنند. همچنین جهت دهی مطلوب به نیازهای جنسی نوجوان، با تبیین هدفهای جنسی و پیامدهای نامطلوب بی بندوباری - که مورد اهتمام اسلام نیز قرار گرفته

(صدوق، علل الشرایع، 479/2 - 480) - امری بایسته است؛ افزون بر آن، هدایت انرژی جوانی به سوی امور مطلوب، همچون ورزش، تفریحات سالم و کنترل نگاه در مشاهده صحنه های تحریک آمیز (نور، 30 - 31؛ صدوق، علل الشرایع، 565/2؛ همو، من لا يحضره الفقيه، 18/4؛ ابن شعبه حرانی، 305) به عنوان بهترین عبادت یاد شده است (لیثی واسطی، 349)؛ چنان که کنترل نشدن آن، به عنوان عامل ریشه دار شدن هوا و هوس و غفلت (ابن فهد حلی، 294؛ مجلسی، 27/100)، و نیز تیر مسموم شیطان معرفی شده است که جز حسرت و افسوس، نتیجه ای در پی نخواهد داشت (برقی، 109/1؛ کلینی، 559/5). پرهیز از خلوت با نامحرم (احمدبن حنبل، 3/339؛ صدوق، من لا يحضره الفقيه، 252/3)، دوری از رفتارهای اغواگرانه و گفتار هوس انگیز، خودداری از راه رفتن

با عشوه، حرکات تحریک آمیز هنجارشکن و خطرناک (نور، 31 و نیز، گفتگوی همراه با حیا و عفاف با نامحرمان، از جمله توصیه های دیگر به زنان با ایمان است تا از طمع بیمار دلان در امان باشند (احزاب، 32)؛ کنترل فکر و خیال از پرداختن به امور جنسی (کلینی، 5/ 542؛ مجلسی، 14 / 331)، رعایت حجاب (نور، 31) و پرهیز از پوشیدن لباسهای بدن نما (کلینی، 3/ 396) از دیگر راههای کنترل غرایز جنسی است؛ خودداری از رفتارهایی که زمینه ساز ناهنجاری هستند، همچون خودآرایی، استفاده از عطرها برای زنان، آرایش

(احزاب، 33)، سوارکاری (کلینی، 5/ 516) و نیز، حضور در محافل و مجالسی که آنان را در معرض توجه و دید نامحرمان قرار می دهد، از جمله مواردی است که در قرآن و روایات مورد توجه قرار گرفته است؛ لزوم رعایت عفت و خویشتن داری برای کسانی که به دلایلی از امکان ازدواج برخوردار نیستند (نور، 33؛ کلینی، 2/ 79) و پرهیز از لجام گسیختگی در برقراری روابط جنسی (ر.ک: ری شهری، 1/ 459) را نیز باید در شمار موارد یادشده دانست.

در مقابل، ورود مرد نامحرم به حریم زنان، بدون اجازه ایشان و اولیای آنان (ری شهری، 1/ 841)، ورود پدر و یا برادر به حریم زندگی دختر و خواهری که ازدواج کرده اند و نیز، ورود سرزده افراد بالغ به محل زندگی زنان محرم ممنوع شده است؛ در این زمینه، برخورد حضرت زهرا علیها السلام که با نامحرمانی که به دلایل گوناگون با ایشان مواجه می شدند، شایسته پیروی است (کلینی، 5/ 528 حر عاملی، 20/ 215 - 216).

آموزش جنسی

آموزه های اسلامی درباره تربیت جنسی بر اساس سه معیار عدالت، حکمت و معنویت مورد بررسی قرار می گیرند؛ هدف از تعالیم اسلام، رساندن انسان به سعادت و کمال است؛ گزینه جنسی از جمله غرایزی است که با

ظرافت در مسیر رشد و کمال آدمی فراهم شده اند؛ از این رو ارضای متعادل نیازهای جنسی، همراه با تأمین دیگر نیازهای مادی و معنوی، نقشی بسزا در این و موجب دستیابی به جامعه ای سالم می شود؛ بنابراین آموزش مسائل جنسی و چگونگی تنظیم روابط و ایجاد تعادل روانی در این باره، نقشی اساسی در سلامت روانی جامعه دارد

(فقیهی، 23).

اسلام، پیرامون آموزشهای پیش از ازدواج، از روشهای مستقیم و غیر مستقیم بهره جسته است؛ هویت پذیری و الگویابی جنسیتی، آشنایی و آمادگی برای انجام وظایف پدری و مادری، از جمله شاخصه های تربیت مستقیم بوده، و ارضای عواطف و نیازهای روانی، در کنار پرورش فضایل اخلاقی و دینی در حوزه غیر مستقیم قرار می گیرند (فقیهی، 100 - 101).

چگونگی تعامل پدر و مادر با یکدیگر و نگرش آنان نسبت به نقش جنسیتی خود، بر چگونگی نگرش و رفتار کودکان اثر می گذارد؛ چنان که انتخاب اسباب بازی، تشویق فعالیت های معین و رفتارهای مناسب یا نامناسب با جنس کودک، الگوپذیری جنسیتی وی را به همراه دارد (اتکینسون، 162 / 1). قرآن کریم با بیان استعاره آمیز برخی از واژگان جنسی، همچون «مَسَّ» (بقره، 237؛ فراء، 155 / 1) و

«رَفَث» (بقره، 187؛ مقاتل بن سلیمان، 164 / 1) به جای مجامعت و «حَرَث» (بقره، 223) برای تشبیه زن به کشتزار مرد (ابن قتیبه دینوری، 77 - 78) و «فرج» که اشاره به شرمگاه زن است (نور، 31؛ راغب اصفهانی، 375)، الهام بخش رعایت ادب و حیا در ارائه چنین آموزه هایی است. همچنین بیان دور از ابهام، قانع کننده و به موقع این آموزه ها بر اساس سطح بندی آنها برابر مراحل رشد غریزه جنسی و نیازهای آن و پرهیز از تأخیر در آموزش وظایف شرعی، از دیگر بایسته های قابل توجه است.

در زمینه ارتباط جنسی زن و شوهر توصیه های گوناگونی در منابع دینی وجود دارد، که از آن جمله انتخاب مکانی پنهان از نگاه دیگران است (طبرانی، 63/1 متقی هندی، 16/343)؛ همچنین از آمیزش در مواردی منع شده است؛ برای مثال: در وضعیت پشت و رو به قبله، در هنگام مسافرت با کشتی (صدوق، الهدایه، 149؛ طبرسی، مکارم الاخلاق، 212)، زیر درختان میوه دار، روی بام، هنگام اقدام به سفر سه روزه (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 3/553)، در آغاز شب و هنگام پر بودن شکم - به دلیل بروز برخی از بیماریها (ر.ک: متقی هندی، 16/355؛ مجلسی، 327/59) - در اول، وسط و آخر ماه قمری، که احتمال سقط جنین یا عقب ماندگی ذهنی فرزند وجود دارد (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 3/403)، و نیز در فاصله بین سپیده صبح تا روشنی هوا و غروب آفتاب تا برطرف شدن سرخی آن، هنگام خسوف، کسوف، وزیدن بادهای سیاه، زرد و سرخ و در روز وقوع زلزله (طبرسی، مکارم الاخلاق، 213)؛ همچنین که ارتباط جنسی در روزهای خاصی از هفته، مطلوب و سودمند (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 3/553) یا مکروه (ر.ک: طبرسی، مکارم الاخلاق، 209 - 211) دانسته شده و به آمیزش در آرامش روانی (صدوق، عیون اخبار الرضا علیه السلام، 2/68)، با وضو (صدوق، الامالی، 664) و انجام آداب (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 3/551) و ادعیه خاص (کلینی، 5/503؛ طبرسی، مکارم الاخلاق، 208) سفارش شده است؛ همچنین مرد در هنگام آمیزش باید از خیال پردازی درباره زنان دیگر خودداری کند (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 3/552)؛ چرا که از نگاه روانشناسان نیز، این کار، باعث انزال زودرس یا بی میلی جنسی خواهد شد (اسماعیلی، 107). با توجه به انگیزش زودهنگام مردان (ماسن، 561)، آنان باید با نوازش، زمینه لذت و نیل به اوج لذت جنسی زن ران فراهم آورند (صدوق، الخصال، 637؛ مجلسی، 327/62)؛ خودداری از سخن گفتن در این هنگام صدوق، الخصال، 673)،

انجام آمیزش پس از انزال (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 3/404) و در حالت ایستاده طبرسی، مکارم الاخلاق، 210) و نیز تکرار آن بدون وضو گرفتن پس از هر بار (بیهقی، 1/204) و پرهیز از زیاده روی در آمیزش (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 3/555؛ طبرسی، مکارم الاخلاق، 212)، از جمله توصیه های دیگر اسلام به همسران، برای برخورداری از یک رابطه جنسی مطلوب است.

آسیب شناسی تربیت جنسی

هرگونه رفتار جنسی خارج از چارچوبهای تعیین شده دینی و معیارهای اخلاقی، نوعی انحراف جنسی به شمار می رود؛ چنان که در شریعت اسلامی مواردی به عنوان ناهنجاری در رفتار جنسی، معرفی و برای برخی از آنها مجازات سنگینی در نظر گرفته شده است:

از جمله این موارد «زنا» است که به عنوان یک رفتار نابهنجار، حرام بوده (اسراء، 32) و مستوجب خلود در آتش (کلینی، 5/543) و عقوبت دنیایی است؛ دلیل حرام بودن آن نیز ایجاد فساد، اختلال در نظام مواریث و نسبها و نیز، بروز بحرانهای روانی در فرزندان و مادران است (طبرسی، الاحتجاج، 2/93). «دیاثت» که به معنای بی غیرتی جنسی درباره ارتکاب زنا همسر است نیز، در ردیف زنا بوده و علمی حرام است (حر عاملی، 20/327). «قوادی» به معنای واسطه گری در زنا نیز، از اعمال ناپسندی است که خشم خداوند را در پی دارد (صدوق، ثواب الاعمال، 286؛ حر عاملی، 2/351). همچنین هرگونه تماس بدنی میان زن و مرد، مانند «مصافحه»

(کلینی، 5/525؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، 4/14) یا لمس کردن بدن یکدیگر (کلینی، 5/541) و نیز تشبه به جنس مخالف (کلینی، 5/550)، ممنوع بوده و چشم چرانی و نظربازی نیز حرام (ر.ک: صدوق، ثواب الاعمال، 286؛ مجلسی، 101/32) و باعث انحراف عمیق از معنویت تلقی می شود (ر.ک: برقی، 1/110؛ ابن شعبه حرانی، 305).

یکی دیگر از ناهنجاریهای جنسی «لواط» است که به معنای نزدیکی مرد با مرد بوده و از گناهان کبیره (حر عاملی، 20 / 329)، فراتر از زنا (کلینی، 5 / 543) مستوجب عذاب به شمار می رود (عیاشی، 2 / 159)؛ از جمله دلایل حرمت همجنس گرایی و لواط، کاسته شدن از تمایل به تشکیل خانواده و در نتیجه انقطاع نسل بشر و رواج فساد اخلاقی است (صدوق، علل الشرایع، 2 / 547؛ طبرسی، 2 / 93).

«مساحقه» به معنای ارتباط جنسی زنان با یکدیگر، عملی هم ردیف لواط بوده (کلینی، 5 / 552)، حرام (صدوق، عیون اخبار الرضا علیه السلام، 2 / 96) و مستوجب عذاب است (حر عاملی، 20 / 346). نگاه به شرمگاه زن و مرد نیز، حرام و مستوجب لعن خواهد بود (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 4 / 9). آمیزش با حیوانات و هرگونه ارتباط جنسی با آنها نیز، به عنوان مصداقی از زنا بوده (حر عاملی، 20 / 352) الاحتجاج، عاملی، و خشم و غضب الهی را در پی دارد (کلینی، 2 / 270؛ حر عاملی، 20 / 350).

اسلام، همچنین «خودارضایی» را همچون همجنس گرایی حرام نموده (حر 20 / 353 - 354) و آن را از جمله فواحش (کلینی، 5 / 540) که موجب محرومیت از رحمت الهی هستند، دانسته است

(ر.ک: صدوق، الخصال، 1 / 106). در اسلام «کشف عورت» در حضور نامحرمان نیز، رفتاری ناهنجار و حرام تلقی می شود (سیوطی، 2 / 677؛ متقی هندی، 9 / 390).

پیامدهای انحراف جنسی، آسیبهایی چون سلب اعتماد متقابل زن و شوهر به یکدیگر (ر.ک: حر عاملی، 20 / 355 - 356)، گسترش سقط جنین و شیوع بیماریهای آمیزشی، همچون احساس ناامیدی، تنهایی، اندوه، ترس، اضطراب، پوچ گرایی و بی هدفی است؛ اعلامیه جهانی پکن (1995 میلادی) به منظور حل این مشکل، در ماده 122 نسبت به پیامدهای روابط آزاد دختران و پسران، به ویژه در مدارس ص: 147

و آموزشگاهها هشدار داده و برای کنترل عواقب زیان بار آن، طرحها و برنامه های آموزش جنسی را توصیه می کند (هاجری، 67 - 68). دیدگاه اسلام در تربیت جنسی برای پیشگیری از انحرافات، خویشتن داری و مخالفت با هوای نفس است (صدوق، معانی الاخبار، 195)؛ برای جلوگیری از این گونه ناهنجاری ها باید زمینه های پیدایش آن را از بین برد؛ از این رو همخوابگی دوزن در زیر یک پوشش، چنانچه باعث وسوسه آنها برای ارتکاب عمل «سحق» شود، ممنوع است (ر.ک: طبرسی، مکارم الاخلاق، 232)؛ همچنان که این موضوع از عوامل بروز لواط نیز تلقی شده است (ر.ک: حر عاملی، 347/20 - 1348)؛ آنچه در این باره اهمیت دارد، ارضای غریزه جنسی با ایجاد راهکارهای مشروع است؛ در این پیوند، دولت سهمی بنیادین و ویژه در تسهیل زمینه های ازدواج به عهده دارد؛ چنان که حضرت علی علیه السلام بی نیز از بیت المال، مبالغی را برای ازدواج جوانان نیازمند اختصاص می داد (کلینی، 265/7؛ حر عاملی، 352/20)؛ راهکار دیگر، تعدد زوجات در مردان است که با توجه به ویژگیهای جنسیتی آنان، به شرط رعایت عدالت (نساء، 3) و همچنین ازدواج موقت به عنوان سنتی حسنه در این رابطه بسیار چاره گر است.

راهکارها

از دیدگاه اسلام در برنامه ریزیهای تربیتی برای جلوگیری از گسترش فساد، زمینه سازی برای سلامت و اصلاح جامعه و رعایت حقوق دیگران، دو راهکار درباره حل مشکلات جنسی وجود دارد: 1. جلوگیری از حرام؛ 2. تسهیل حلال؛ دستیابی به این دو رهیافت، با توجه به دقتهای ظریف دین اسلام در این باره، با عمل به دستورهای اسلامی و کاربرد آنها در برنامه ریزیهای تربیتی، امکان پذیر خواهد بود؛ در این پیوند در نظر گرفتن کیفیهای بازدارنده، با وضع قوانین مناسب به منظور عبرت آموزی مجرمان و افراد دیگر؛ تعلیم مبانی دینی به

جوانان، پیش از بروز انحراف عقیدتی در میان آنان (کلینی، 47/6)؛ آموزش مسائل جنسی با ارائه راههای درست ارضای آن و شرح پیامدهای منفی افسارگسیختگی جنسی؛ رعایت رژیم غذایی مناسب و انجام ورزش و سرگرمی برای جلوگیری از برانگیختن شهوت و خیال پردازی؛ همچنین تلاش عمومی به ویژه از سوی دولت برای کاستن صحنه های تحریک آمیز و تلاش عمومی برای تسهیل ازدواج و راههای مشروع ارضای غریزه جنسی، از جمله راهکارهایی هستند که در صورت توجه مراجع سه نون گذاری و تربیتی، بی تردید نقشی مؤثر در ایجاد جامعه سالم و به دور از هرگونه انحراف جنسی، خواهند داشت.

منابع

آمدی، عبدالواحد بن محمد (م. 510ق.)، تصنیف غررالحکم و دررالکلم، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ابن ابی جمهور احسائی، محمد بن علی (م. 880ق.)، عوالی اللئالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیة، تحقیق مجتبی عراقی، قم، مطبعة سید الشهداء، 1403ق؛ ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد (م. 327ق.)، تفسیر القرآن العظیم (تفسیر ابن ابی حاتم، تحقیق اسعد محمد طیب، بیروت، مکتبة العصرية، 1419ق؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (م. 597ق.)، زادالمسیر فی علم التفسیر، تحقیق عبدالرزاق المهدی، بیروت، دارالکتاب العربی، 1422ق؛ ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (م. قرن 4)، تحف العقول عن آل الرسول صلی الله علیه و آله وسلم، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، نشر اسلامی، 1404ق؛ ابن عطیه اندلسی، عبدالحق بن غالب (م. 546ق.)، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، تحقیق عبد السلام محمد، بیروت، دار الکتب العلمیة، 1422ق؛ ابن فارس، احمد بن فارس (م. 395ق.)، معجم مقاییس اللغه، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، 1404ق؛ ابن فهد حلی، احمد بن محمد (م. 841ق.)، عدة الداعی و نجاح الساعی، تحقیق احمد موحدی قمی، قم، مکتبة وجدانی؛ ابن قتیبه دینوری، عبدالله بن مسلم (م. 276ق.)، تفسیر غریب القرآن، تحقیق ابراهیم محمد، بیروت، دار و مکتبة الهلال؛ اتکینسون، ریتا و دیگران، زمینه روان شناسی، ترجمه محمدنقی براهنی و دیگران، تهران، انتشارات رشد، 1370ش؛ احمد بن حنبل، شیبانی (م. 241ق.)، مسند احمد بن حنبل، بیروت، دار صادر؛

اسماعیلی، علی، جوان، انگیزه و رفتار جنسی، تهران، انتشارات لقاء النور، 1381ش؛ آگنر، رابرت ادوارد، برگزیده افکار راسل، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، انتشارات امیر؛ برقی، احمد بن محمد (م. 274ق.)، المحاسن، تحقیق جلال الدین حسینی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، 1370ش؛ بیرجندی، پروین، روان شناسی مرضی، تهران، انتشارات دهخدا، 1341ش؛ بیهقی، احمد بن حسین (م. 458ق.)، السنن الکبری، بیروت، دار الفکر، 1416ق؛ جوهری، اسماعیل بن حماد (م. 393ق.)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربیة، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دار العلم للملایین، 1407ق؛ حافظ، ثابت، تربیت جنسی در اسلام، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره، 1381ش؛ حر عاملی، محمد بن حسن (م. 1104ق.)، وسائل الشیعه، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، 1414ق؛ دبس، مرویس، مراحل تربیت، ترجمه علی محمد کاردان، تهران، انتشارات دانشگاه، 1374ش؛ دهخدا، علی اکبر (م. 1334ش.) و دیگران، لغت نامه، تهران، مؤسسه لغت نامه دهخدا و دانشگاه تهران، 1373ش؛ راسل، برتراند (م. 1970م.)، در تربیت، ترجمه عباس شوقی، تهران، مؤسسه مطبوعاتی عطائی 1347ش؛ راغب اصفهانی، حسین بن محمد (م. 502ق.)، مفردات الفاظ القرآن، نشر الکتاب، 1404ق؛ راوندی، سید فضل الله بن علی (م. 571ق.)، النوادر، تحقیق سیدرضا علی عسکری، قم، انتشارات دار الحدیث، 1377ش؛ ری شهری، محمد، میزان الحکمه، قم، انتشارات دار الحدیث، 1375ش؛ سبزواری، محمد بن محمد (م. 679ق.)، جامع الاخبار او معارج الیقین فی اصول الدین، تحقیق علاء آل جعفر، مؤسسه آل البيت علیهم السلام من الاحیاء التراث، 1414ق؛ سمرقندی، نصر بن محمد (م. 375ق.)، بحرالعلوم (تفسیر سمرقندی)، بیروت، دار الفکر؛ سمعانی، منصور بن محمد (م. 489ق.)، تفسیر القرآن، تحقیق یاسر بن ابراهیم، غنیم بن عباس، الرياض، دار الوطن، 1418ق؛ سیوطی، جلال الدین (م. 911ق.)، الجامع الصغیر فی احادیث البشیر النذیر، بیروت، دار الفکر، 1401ق؛ صدوق، محمد بن علی (م. 381ق.)، الامالی، قم، مؤسسه البعثة، 1417ق؛ همو، ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، تحقیق سید محمد مهدی موسوی خراسان، قم، الشریف الرضی، 1368ش؛ همو، الخصال، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، نشر اسلامی، 1403ق؛ همو، علل الشرایع، تحقیق سید محمدصادق بحر العلوم، النجف الاشرف، المكتبة الحیدریة، 1385ق؛ همو، عیون اخبار الرضا علیه السلام، تحقیق حسین اعلمی، بیروت، مؤسسه الأعلمی، 1404ق؛ همو، معانی الاخبار، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، نشر اسلامی، 1361ش؛ همو، من لا یحضره الفقیه، تحقیق علی اکبر غفاری، قم،

نشر اسلامی، 1404ق؛ همو، الهدایه، قم، مؤسسه امام هادی علیه السلام، 1418ق؛ طبرانی، سلیمان بن احمد (م. 360ق.)، المعجم الکبیر، تحقیق حمدی سلفی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1404ق؛ طبرسی، احمد بن علی (م. 560ق.)، الاحتجاج، تحقیق سید محمدباقر خراسان، النجف الاشرف، دار النعمان، 1386ق؛ طبرسی، حسن بن فضل (م. 554ق.)، مکارم الاخلاق، الشریف الرضی، 1392ق؛ طبرسی، فضل بن حسن (م. 548ق.)، تفسیر جوامع الجامع، تحقیق ابوالقاسم گرگی، تهران، انتشارات دانشگاه، 1377ش؛ همو، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو، 1372ش؛ طوسی، محمد بن حسن (م. 460ق.)، الامالی، تحقیق مؤسسه البعثة، قم، دار الثقافة، 1414ق؛ همو، تهذیب الاحکام، تحقیق سید حسن موسوی خراسان، تهران، دار الکتب الاسلامیه، 1364ش؛ عیاشی، محمد بن مسعود (م. 320ق.)، کتاب التفسیر، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، چاپخانه علمیه، 1380ق، فراء، یحیی بن زیاد (م. 207ق.)، معانی القرآن، تحقیق نجاتی، نجار، شلبی، مصر، دار المصریه؛ فروید، زیگموند، اصول روان کاوی بالینی، ترجمه سعید شجاع شفتی، تهران، انتشارات ققنوس، 1377ش؛ همو، تمدن و ناخشنودیهای آن، ترجمه خسرو همایون پور، تهران، انتشارات امیرکبیر، 1383ش؛ فریدمن، جین، فمینیسم، ترجمه فیروزه مهاجر، تهران، انتشارات آشیان، 1387ش؛ فقیهی، علینقی، تربیت جنسی، مبانی، اصول و روشها از منظر قرآن و حدیث، قم، انتشارات دار الحدیث، 1429ق؛ قرائتی، محسن، تفسیر نور، تهران، مرکز فرهنگی درسهایی از قرآن، 1383ش؛ قمی، علی بن ابراهیم (م. 307ق.)، تفسیر القمی، تحقیق سیدطیب موسوی جزائری، قم، دار الکتب، 1404ق؛ کار، مهرانگیز، پژوهشی درباره خشونت علیه زنان در ایران، تهران، انتشارات روشنگران و مطالعات زنان، 1381ش؛ کاشانی، فتح الله (م. 988ق.)، تفسیر منهج الصادقین، تهران، کتاب فروشی علمی، 1336ش؛ کتاب مقدس، ترجمه فاضل خان همدانی، ویلیام گلن، هنری مرتن، تهران، انتشارات اساطیر، 1380ش؛ کلینی، محمد بن یعقوب (م. 329ق.)، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الاسلامیه، 1363ش؛ گنجی، حمزه، حسن زاده، رمضان، روان شناسی اجتماعی در تعلیم و تربیت، تهران، انتشارات سخن، 1378ش؛ گنجی، حمزه، روان شناسی تفاوت‌های فردی، تهران، مؤسسه انتشارات بعثت، 1378ش، لطف آبادی، حسین، روان شناسی رشد، تهران، انتشارات سمت، 1378ش؛ لیثی واسطی، علی بن محمد (م. قرن 6)، عیون الحکم و المواعظ، تحقیق حسین حسینی، قم، ص: 151

دار الحديث، 1376ش؛ ماسن، پاول هنرى، رشد و شخصيت كودك، ترجمه مهشيد پارسايى، تهران، نشر مركز، 1368ش؛ مان، نرمال، اصول روان شناسى، ترجمه محمود ساعتچى، تهران، انتشارات امير كبير، 1366ش؛ متقى هندى، على (م. 975ق.)، كنز العمال في سنن الاقوال والافعال، تحقيق بكرى حيانى، صفوة السقا، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1409ق؛ مجلسى، محمدباقر (م. 1111ق.)، بحار الانوار، تحقيق محمدباقر بهبودى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1403ق؛ مصطفوى، حسن (م. 1384ش.)، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر كتاب، 1360ش، مطهرى، مرتضى (م. 1358ش.)، مجموعه آثار استاد شهيد مطهرى، تهران، انتشارات صدرا، 1377ش؛ مغربى، قاضى نعمان بن محمد تيممى (م. 363ق.)، دعائم الاسلام، تحقيق آصف فيضى، القاهرة، دار المعارف، 1383ق؛ مغنيه، محمدجواد (م. 1400ق.)، التفسير الكاشف، تهران، دار الكتب الاسلامية، 1424ق؛ مقاتل بن سليمان (م. 150ق.)، تفسير مقاتل بن سليمان، تحقيق عبدالله محمود شحاته، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1423ق؛ مكارم شيرازى، ناصر و ديگران، تفسير نمونه، تهران، دارالكتب الاسلامية، 1374ش؛ مكارم شيرازى، ناصر، مشكلات جنسى جوانان، قم، انتشارات نسل جوان، 1370ش؛ ميبدى رشيدالدين احمد بن ابى سعد (م. 520ق.)، كشف الاسرار و عدة الأبرار (تفسير خواجه عبدالله انصارى)، تحقيق على اصغر حكمت، تهران، انتشارات اميركبير، 1371ش؛ نجفى، محمدحسن (م. 1266ق.)، جواهر الكلام فى شرح شرائع الاسلام، تحقيق قوچانى، تهران، دارالكتب الاسلامية، 1366ش؛ نهج البلاغه، الامام على بن ابى طالب عليه السلام، الشريف الرضى، تحقيق و شرح محمد عبده، بيروت، دار المعرفة، 1412ق؛ نيشابورى، محمودبن ابو الحسن (م. 553ق.)، ايجاز البيان عن معاني القرآن، تحقيق حنيف قاسمى، بيروت، دار الغرب الاسلامى، 1415ق؛ هاجرى، عبدالرسول، فمينيسم جهانى و چالشهاى پيش رو، قم، بوستان كتاب، 1382ش؛ يعقوبى، احمد بن ابى يعقوب (م. 292ق.)، تاريخ يعقوبى، قم، مؤسسه فرهنگ اهل بيت عليهم السلام.

محمد بهشتى

مجموعه بایدها و نبایدهای روابط جنسی.

«اخلاق جنسی» به مجموعه ای از بایدها و نبایدهای هنجاری و اخلاقی حاکم بر روابط و زندگی جنسی انسانها گفته می شود (غلامی، 16)؛ موضوع آن نیز رفتار، گفتار و اندیشه های مرتبط با گزینه جنسی است (مطهری، 19 / 633) که یا به طور مستقیم اختیاری بوده و یا دارای مبادی و مقدمات اختیاری هستند و هدف آن هدایت نظام مند، منطقی و هماهنگ گزینه و عمل جنسی است (دورانت، 1 / 56). یکی از بارزترین جلوه های تمدن و شاخص ترین وجوه فرهنگ ملتها، فرهنگ و اخلاق جنسی آنهاست؛ از آنجا که بخش عمده ای از روابط جنسی دارای مظاهر و نمودهای اجتماعی است، هنجارهای اخلاقی حاکم بر آن می تواند فرهنگ عمومی جامعه را تحت تأثیر قرار دهد (ر.ک: گیدنز، 206 - 207)؛ چنان که اخلاق جنسی در توسعه معنوی و بسط ایمان دینی نقش بسزایی داشته و یکی از مهم ترین چالشها میان فرهنگ و تمدن اسلامی با فرهنگ و تمدن غرب به شمار می رود

(ر.ک: مطهری، 19 / 644 - 660).

همچنین اخلاق جنسی یکی از دغدغه های مهم در حوزه های جرم شناسی و جامعه شناسی است؛ افزون بر جرائم جنسی، منشأ بسیاری از جرائم دیگر نیز، در زیاده خواهی یا ناکامی در ارضای گزینه جنسی است؛ همچنان که بسیاری از انحرافهای اجتماعی و آسیبهای روانی، یا خود، نوعی انحراف جنسی هستند و یا ریشه در مدیریت نادرست گزینه جنسی دارند (دورانت، 1 / 56)؛

به لحاظ حقوقی، بخشی از جرائم، جرائم جنسی یا جرائم علیه عفت به شمار می روند (ر.ک: الیوت، 219 - 253؛ زراعت، 235 - 242). بررسی متون اخلاقی نشان می دهد که اخلاق جنسی از جایگاه برجسته ای در مطالعات اخلاقی برخوردار است (ر.ک: نراقی، 1/ 61 - 66، 3/2 - 18؛ امام خمینی قدس سره، شرح حدیث جنود عقل و جهل، 279 - 281). در حوزه ویژه فلسفه اخلاق، اخلاق جنسی، بخشی از اخلاق هنجاری به شمار می رود که خود دارای دو بخش عمده اخلاق نظری و اخلاق کاربردی است؛ اخلاق جنسی در قلمرو اخلاق کاربردی بررسی شده و یکی از موضوعهای آن تلقی می شود.

رهیافتهای فلسفی، امروزه در سه سطح مختلف به موضوع جنسیت می پردازند: 1. بررسی معناشناختی جنسیت و واژگان مربوط به آن، مفهوم عمل جنسی، میل و لذت جنسی؛ 2. تبیین مبانی متافیزیکی جنسیت از نگاه هستی شناسانه و معرفت شناسانه؛ 3. تبیین عقلانی اصول هنجاری و ارزشی جنسیت و به تعبیر دیگر، اخلاق و حقوق جنسی (ر.ک: جباری، 21، 177: Craig, 8/717).

در میان اقوام و ملل، ادیان و مکاتب و نیز فیلسوفان و اندیشمندان، دیدگاههای گوناگونی در حوزه اخلاق جنسی ارائه شده است.

در یونان باستان، نوعی همجنس گرایی مردانه وجود داشت و رابطه جنسی میان زن و مرد، تنها نوعی رابطه جنسی طبیعی به شمار می رفت؛ آنان از زنان فاحشه برای کام جویی بهره برده و همسران موقت را برای رفع نیازهای جسمانی و همسران دائمی را برای زاد و ولد مناسب می دانستند؛ هرچند جوامع مختلف یونان شاخصهای رفتاری متفاوتی در این باره داشته اند؛ پدران برای فرزندان خود ناظرانی می گماشتند تا رفتار جنسی آنها را کنترل کنند (ر.ک: گاتری، 12 / 127 - 1390).

افلاطون همجنس‌گرایی را محکوم کرده و آن را بی‌ثمر و باعث انقطاع آگاهانه عشق بشری و به منزله پاشیدن بذر در صخره‌ها می‌دانست که هرگز محصولی نمی‌دهد؛ چرا که عملی غیر طبیعی و اوج اسراف بی‌شرمانه و هوس پرستانه است؛ به باور وی، کلید زندگی سعادت‌مندان، غلبه بر وسوسه‌های لذت‌بخش است؛ و طبیعت، لذت جنسی را تنها برای جاودان ماندن نسل بشر، و عرضه فرزندان شایسته به انسان و جامعه ارزانی داشته است؛ از نگاه افلاطون نباید هیچ شهروند شایسته‌ای با کسی جز همسر قانونی خود تماس داشته باشد؛ از این رو انجام زنا در هر شرایطی عملی زشت بوده و تماس‌های جنسی باید در هاله‌ای از شرم پیچیده شوند؛ زیرا این امر میزان بی‌بندوباری و تمایلات جنسی را کاهش می‌دهد؛ وی برای تحقق آموزه‌های اخلاق جنسی، افزون بر توصیه‌های اخلاقی، وجود پاره‌ای از ضمانت‌های اجرایی حقوقی و محرومیت‌های اجتماعی را برای متخلفان لازم می‌دانست (ر.ک: 2044/4، 2286، 2291؛ گاتری، 18/69 - 72).

ارسطو نیز، معتقد بود که نظام حکومتی باید برای پرورش کودکان برومند و تندرست، مقررات زناشویی را تنظیم نماید؛ از جمله تعیین سن ازدواج؛ وی مبنای افلاطون درباره هدف غریزه جنسی و ازدواج را پذیرفته و دیدگاه‌های خود را درباره مسائل همچون سن باروری، فاصله سنی فرزندان با والدین و کنترل جمعیت ارائه نمود (ر.ک: 320 - 325)؛ وی آزادی و هرزگی زنان را در هر کشوری، مغایر با اهداف حکومت و سعادت آن کشور دانسته (79) و پذیرش زنا و اشتراک در زنان را برای هیچ متفکری شایسته نمی‌دانست (65 - 66).

لذت‌های جنسی مخالفانی نیز داشته است؛ همچنان که برخی آن را فاقد ارزش دانسته و به رهبانیت گرایش داشتند (ر.ک: کتاب مقدس، نامه اول پولس به قرنتیان 32/7 - 34)؛

طوسی، التبیان، 536/9 - 537؛ ابوحیان اندلسی، 10 / 115؛ چنان که در آیین «بودا»، لذت و شهوات نفسانی منشأ تمامی دردها و رنجها معرفی شده (آلدنبرگ، 155 - 160، 336، 357 - 358) و مسلک

«مانی»، از آیینهای ایران باستان، طرفدار سرکوب غریزه جنسی بوده است (ر.ک: مهرین، 246، 249؛ ر.ک: ناطق، 211 - 212)؛ در مکتب «کلبی»، از مکاتب یونان باستان نیز، لذتهای جنسی بی ارزش تلقی شده اند (پاپکین، 27)، در میان فرقه های یهود، برخی از هرگونه لذت شهوانی اجتناب می ورزیدند (ر.ک: بستانی، 688/8؛ مشکور، 218). در مسیحیت نیز، در نتیجه تحریفهای افرادی چون پولس، تجردطلبی و رهبانیت به آموزه های مشهور آن تبدیل گردید (ر.ک: کتاب مقدس، نامه اول پولس به قرنتیان 32/7 - 34؛ راسل، تاریخ فلسفه غرب، 577/2؛ همو، زناشویی و اخلاق، 46 - 49).

در دوران حاکمیت کلیسا، اخلاق جنسی اغلب، پیرو اندیشه های پولس بود (راسل، تاریخ فلسفه غرب، 577/2؛ همو، زناشویی و اخلاق، 49؛ ر.ک: مطهری، 26 / 395)؛ وی به مسیحیانی که با زنان پدران خود روابط نامشروع داشتند، یادآور شد که مقصود از ازدواج نه برای از یاد نسل، بلکه جلوگیری از زنا است (کتاب مقدس، نامه اول پولس به قرنتیان 1/5 - 1/7 02 - 2)؛ در این دوران، رابطه جنسی زن تنها در چارچوب روابط زناشویی مجاز بود؛ اما مردان، تنها از رابطه با زن شوهردار نهی شده بودند؛ زیرا این کار تجاوز به حقوق دیگران به شمار می رفت. به گفته راسل، در تفکر مسیحی، هر نوع رابطه جنسی حتی در محدوده زندگی زناشویی نیز، نامطلوب و مانع رسیدن به رستگاری است؛ این امر باعث شد که مکتب مسیحیت، به عاملی برای ایجاد اختلالات روانی تبدیل شود (ر.ک: زناشویی و اخلاق، .. 52 دورانت، 8986 - 902)

با گذشت زمان، کلیسای کاتولیک با تجدیدنظر در اندیشه های پیشین خود، ازدواج را راهی مشروع برای دفع شهوت، تولیدمثل و جلوگیری از گناه دانست؛ از نگاه آنان این امر، یک رسم و شعاری مذهبی و فسخ ناشدنی بوده؛ تنها گاه اجازه جدایی در خوراک و بستر به زن و شوهری که با هم اختلاف داشتند، داده می شد؛ اما با این حال به رغم این قوانین سخت، کلیسا نسبت به زنا سخت گیری نمی کرد و آن را گناهی می دانست که گناهکار می تواند به آن اعتراف کرده و توبه نماید؛ در آیین ارتدکس، هدف از ازدواج، دفع شهوت و یا تولید مثل تلقی می شد؛ در مقابل، پروتستانها به مذهبی بودن ازدواج اعتقاد نداشته، انحلال ناپذیری آن را نمی پذیرفتند؛ آنان همچنین در مواردی طلاق را پذیرفته و با ارتکاب زنا برخورد شدیدتری کردند (ر.ک: راسل، زناشویی و اخلاق، 53 - 62؛ دورانت، 701/3).

لیبرالیسم جنسی از مهم ترین ویژگیهای اخلاق جنسی مغرب زمین در دوران جدید است؛ از جمله رهبران این جریان می توان از کسانی چون فروید (ر.ک: پیدایش روان کاوی، 136 - 180)، راسل (ر.ک: زناشویی و اخلاق، 115 - 150)، و پیروان آنها نام برد؛ این اخلاق، مبتنی بر کامیابی آزادانه زنان و مردان از معاشرتهای لذت بخش جنسی است، که نه تنها پیش از ازدواج، بلکه با ازدواج نیز نباید مانعی در این راه به وجود آید (به ادامه مقاله). نقطه اوج لیبرالیسم جنسی، انقلاب جنسی آلفرد سی کینزی است که به شدت اصول اخلاقی را نفی کرده و تمام روشهای فرونشاندن امیال جنسی را یکسان می دانست؛ از این روی اولویت دادن به روابط دگرجنس خواهی را بی دلیل و بکارت پیش از ازدواج و پابندی همسران به روابط جنسی در چارچوب زناشویی را امری غیر طبیعی و غیر اخلاقی می شمرد

(گاردنر، 245 - 246).

ادبیات عرب در جامعه پیش از اسلام، حاکی آن است که فرهنگ غالب نسبت به زنان، رویکردی جنسی بوده است؛ هرچند منابع معتبری که به روشنی، چگونگی اخلاق جنسی را در آن دوران بیان کنند، در دسترس نیستند؛ ولی بنا بر پاره ای از گزارشها، در جامعه مزبور ازدواج موقت رواج داشت (ترمانینی، 18، 39؛ جواد علی، 536/5 - 537؛ حسین، 199/1)، که در منابع، انواع گوناگونی برای آن بیان شده است (ر.ک: جواد علی، 533/5 - 546؛ حسین، 196/1)؛ در آن دوران درباره انحرافات جنسی پسران، بیش از دختران و زنان مسامحه می شد؛ پسران حق داشتند که با زن پدر خود که پدرش او را طلاق داده یا مرده، ازدواج کنند؛ درعین تعهد زن به وفاداری نسبت به شوهر، مرد حق داشت تا چند همسر داشته باشد؛ طلاق، خلع،ظهار و ایلاء، اقسام راههای جدایی بین زن و شوهر بودند (ر.ک: جوادعلی، 548 - 555).

با آنکه در ادبیات عرب جاهلی، اشعار عاشقانه بسیاری وجود داشت، اما آنان «عشق» را امری نامشروع می دانستند؛ همچنین به رغم رایج بودن حجاب در میان زنان، پوشاندن سر، به هنگام حضور در مجالس مردان، بخشی از فرهنگ پوشش آنها به شمار می رفت؛ افزون بر آن بین زن با برادر، دایی، عمو و برادر زاده و خواهرزاده رابطه محرمیت وجود داشت و زنان و دختران برای ازدواج، نیازمند اجازه پدر و یا برادر خود بودند (ر.ک: جواد علی، 521/5 - 529، 531، 534، 547 عباس، 351/1 - 411).

اسلام و غریزه جنسی

قرآن کریم بارها بر کارکرد و رسالت غریزه جنسی تأکید نمود؛ چنان که در آیه 72 سوره نحل، از همسرانی سخن گفته که برای وی فرزندان و نوادگان می آورند؛ در آیه 11 سوره شوری نیز، از وجود جفتهایی

سخن به میان آمده که موجب گرامیداشت انسان است؛ بنابراین، از نگاه قرآن کریم، موضوع ازدواج، مقدمه تولید نسل و مایه بقای انسان بوده و دست توانای خداوند علایق نیرومند زن و شوهری را از یک سو و عواطف پدر و مادری را از سوی دیگر در سرشت آدمی نهاده است (ر.ک: فیض کاشانی، 176/5؛ طباطبائی، 12/297؛ 18/26). همچنین قرآن کریم در فرازهایی چون آیه 21 سوره روم و آیه 189 سوره اعراف، یکی از حکمت‌های موجود در جاذبه‌های جنسی بین زن و مرد و همسران را رسیدن به آرامش و ایجاد دوستی و مهربانی معرفی می‌کند. این آیات حاکی است که در اسلام، برخلاف دیدگاهی که به مسیحیت نسبت داده می‌شود، روابط جنسی و زناشویی، حتی بدون تولید نسل نیز ارزشمند است (روم، 21)؛ در احادیث نیز، این امر به عنوان سنتی نبوی و از اخلاق انبیا به شمار آمده است (کلینی، 567/5؛ ر.ک: مجلسی، 100/220 - 222، 236)؛ هر چند همچون دیگر ارزش‌های اخلاقی، ارزش نهایی به شمار نمی‌رود.

در اندیشه اسلامی هیچ بنایی در نزد خداوند، محبوب تر از ازدواج نبوده حر عاملی، 14/20؛ مجلسی، 100/222) و رسول خدا صلی الله علیه و آله بهترین افراد امت را افراد متأهل دانسته اند (محدث نوری، 14/155 - 156)؛ همان گونه که ارضای نامشروع غریزه جنسی گناه است، ارضای مشروع آن نیز از پاداشی نزد خداوند برخوردار خواهد بود مسلم نیشابوری، 3/982 متقی هندی، 6/418)؛ در اسلام، حفظ عفت شخصی و اجتماعی نیز، از اهداف ازدواج و عمل جنسی مشروع تلقی شده است؛ چنان که آیه «هَنَّ لِيَّاسٌ لَكُمْ وَ أَنْتُمْ لِيَّاسٌ لَهْن» (بقره، 187) با توجه به شأن نزول و محتوای آن و به ویژه واژه «لباس» و کارکرد آن، بر جلوگیری از جرم و گناه دلالت دارد (طباطبائی، 44/2 - 45؛ مصباح یزدی، 2/213).

به باور گروهی از اندیشمندان، زن و مرد مکمل یکدیگر بوده و به مقتضای فطرت انسان هر یک از آنها باید نسبت به دیگری گرایش داشته و او را منشأ آسایش و آرامش خود قرار دهد، تا با کامجویی از هم، زمینه ساز تولید نسل و بقای انسان گردند (مصباح یزدی، 209 / 2 - 210).

به باور برخی از متفکران، ازدواج و رابطه جنسی، امری طبیعی و فطری (مطهری، 401 / 27) و از حقوق بنیادین بشری به شمار می رود که اسلام به آن پاسخی طبیعی داده است (طباطبائی، 178 / 4 - 179؛ مدرسی، 371 / 16). اسلام با توقف و یا سرکوب نیازهای طبیعی و مشروع انسان مخالف است؛ چنانکه قرآن کریم به مؤمنان دستور می دهد تا به گزینش همسر برای مردان و زنان بی همسر و نیز غلامان و کنیزان درستکار اقدام کنند (نور، 32)؛ آیه 87 سوره مائده، به مؤمنان یادآور می شود که چیزهای پاکیزه ای را که خدا برای شما حلال کرده، حرام نشمارید؛ چرا که چنین رفتاری تجاوز از حد به شمار می رود؛ پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم با توجه به تسری اندیشه رهبانیت به گروهی از مسلمانان، شدیداً با این نگرش مبارزه نموده و رسالت خویش را برای نفی رهبانیت و ریاضت، بلکه برای شریعتی آسان و باگذشت معرفی کرده است (کلینی، 494 / 5)؛ بدین ترتیب این نگرش اسلامی در واقع پاسخی قاطع به اندیشه رهبانیت گرایی جنسی است.

اسلام و لیبرالیسم و کمونیسم جنسی

اشاره

با بررسی دیدگاههای غیر اسلامی، ابعاد گوناگونی از دیدگاه اسلام در اخلاق جنسی روشن می شود. لیبرالیسم جنسی بازتابی افراطی در مقابل رهبانیت گرایی جنسی بوده و فروید، راسل، کمونیستها و فمینیستها از عمده طرفداران آن به شمار می روند.

ص: 160

نظریه اخلاق جنسی فروید، برآمده از دیدگاه عمومی او درباره ماهیت نفس و روان آدمی و چگونگی کارکرد آن است؛ به ادعای وی، بیشتر نشانه‌های بروز بیماری، به صورت سازمان یافته‌ای با زندگی عاشقانه و کامیابیها و محرومیت‌های جنسی بیمار، پیوستگی عمیقی دارند؛ وی هرچند چنین اموری را علت کامل اختلالات روانی نمی‌داند (ر.ک: پیدایش روانکاوی، 136 - 138)، اما بر این باور است که تمایلات جنسی سرکوب شده و عناصر وابسته به زندگی عاشقانه - که واپس زده شده‌اند - اختلالها و نابسامانیهای جنسی را فراهم می‌آورند (پیدایش روانکاوی، 137، 167)؛ به باور وی شرم و حیا، اخلاق و تنفر از آشکار کردن مسائل جنسی، مانع از ابراز و ارضای غریزه جنسی شده و باعث بروز بیماریهای روانی و انحرافات جنسی می‌گردد؛ فروید، پیشینه این واپس زدگی را به دوران کودکی نسبت داده و بر این باور است که تمایلات جنسی از این دوران دچار واپس زدگی شدید شده و به گستره روان ناخودآگاه پناه می‌برند؛ اما پس از مدتی در نتیجه پیدایش عواملی بروز کرده و به صورت انحرافات جنسی ظاهر می‌شوند و موجب اختلالات و بیماریهای روانی می‌گردند

(ر.ک: پیدایش روانکاوی، 152 - 156)؛ وی همچنین هرگونه ارضای میل جنسی را که هدفی خارج از قلمرو تولید مثل داشته باشد، انحراف جنسی داند (پیدایش روانکاوی، 183).

نظریه فروید، دارای اشکالات گوناگونی است؛ نخست آنکه وی در ارائه تعریفی مشخص از غریزه جنسی دچار تناقض شده و هر انگیزه‌ای را که مولد فعالیت‌های بشری باشد، غریزه جنسی می‌شمارد؛ با این همه در بخشی دیگر از دیدگاه خود، آن را عشق و علاقه‌ای می‌داند که به آمیزش جنسی می‌انجامد!

افزون بر این، تعمیم‌گریزه و ناکامی جنسی به زندگی کودکانه، امری خلاف وجدان و غیر واقعی است.

فروید، تنها ملاک رابطه جنسی خوب را ایجاد رابطه برای تولید نسل میداند؛ با توجه به این تعریف، گستره وسیعی از اعمال جنسی، انحراف جنسی به شمار خواهند آمد. از سوی دیگر، وی تنها به نقش محدودیتهای جنسی توجه کرده و از نقش زیاده رویهای جنسی، ایجاد میل کاذب جنسی و دامن زدن به جنون جنسی و آثار روانی آنها غافل مانده است؛ وی در گسترش و شمول نقش ناکامیهای جنسی در بروز انحرافها و آسیبهای اجتماعی نیز، دچار افراط شده است؛ زیرا نه تمامی آسیبهای روانی، ناشی از انحرافات جنسی است، و نه همه انحرافات جنسی، پدید آمده از محدودیتهای جنسی هستند؛ کمتر بودن میزان انحرافات جنسی در بین افراد مذهبی با وجود محدودیتهای معقول، و بیشتر بودن این انحرافات در جوامع بسیار آزاد، بهترین گواه این مدعاست.

بنا بر دیدگاه فروید، افرادی که در خانواده ها و محیطهای محدود و دور از روابط و تحریکات جنسی زندگی می کنند، باید دچار انحرافات جنسی بیشتر و آسیبهای روانی افزون تری باشند؛ حال آنکه وجود سلامتی جنسی در افرادی که الزامات و محدودیتهای اخلاقی را در این زمینه رعایت می کنند، مدعای مزبور را رد می کند.

2. نظریه راسل

راسل در اعتقاد به ضرورت آزادی جنسی با فروید هم عقیده است: وی بر ضرورت بنیاد اخلاقی جنسی جدید که به دور از هرگونه محدودیتهای جنسی و خرافات باشد، اصرار می ورزد؛ همچنان که عشق را یکی از عوامل مهم زندگی مطلوب شمرده و هر سیستم اجتماعی را که

بی علت، مانع رشد و گسترش آزاد آن شود، نامناسب می داند

(زناشویی و اخلاق، 115؛ see: Edwards, 7 / 237 - 239)؛ از این روی زوال اخلاق سنتی را پیشرفتی عظیم در این راه دانسته و موجب از بین رفتن فحشا و آزادی روابط جنسی، بین دختران و پسران - که اغلب مستلزم عشق واقعی است - و نیز مانع خشونت، وسواس و خرده گیری به شمار می آورد؛ راسل همچنین بر این باور است که مخالفان آزادی جدید، به نوعی از ادامه فحشا حمایت می کنند

(زناشویی و اخلاق، 150)؛ از نگاه او محور رابطه جنسی مطلوب، ویژگی «عاشقانه بودن» آن است و عشق فعالیتی غیر عقلانی به شمار می رود؛ ولی ضد عقل نیست و عاقل می تواند به شیوه ای معقول عاشق باشد (ر.ک: زناشویی و اخلاق، 115 - 117). از نظر وی، عمل جنسی بدون عشق، ارزش چندانی نداشته و نمی تواند گزینه جنسی را به طور عمیق ارضا کند.

همچنین از نگاه او تحقق چنین امری با موانع گوناگونی روبه روست؛ از جمله: کسب و کار در دنیای جدید، به ویژه در جوامع صنعتی؛ باکره ماندن دختران تا هنگام ازدواج و امکان افتادن آنها در دام جاذبه های زودگذر جنسی که تمایز آن از عشق برای زنی که در این مورد تجربه داشته، بسیار ساده است؛ احساس گناه که به آرایش عشق انجامیده و از انجام درست رابطه جنسی جلوگیری می کند؛ نگرانی از حفظ شخصیت، ماهیت تملک دادن به رابطه مزبور که مانع از احساس خودی طرف مقابل می شود، و نیز آزادی بسیار که تهدیدی برای عشق است؛ زیرا نبودن موانع برای عمل جنسی و دسترسی آسان به آن، به تدریج عمل جنسی را از احساسات جدی و محبت رها کرده و اهمیت آن را تا حد وسیله ای برای رفع نیاز فرو می کاهد؛ احترام بیش از حد به زن و دخالت داشتن انگیزه اقتصادی در روابط جنسی نیز، مانع رضایت و کامیابی جنسی است (ر.ک: زناشویی و اخلاق، 117 - 120 - 122، 131، 135، 147، 284).

راسل، طلاق را به عنوان راهی برای خروج از روابط زناشویی ناموفق، با قیدها و شرایطی می پذیرد و فحشا را حافظ و لازمه عفت می داند! وی یادآور می شود هرچند کم بودن مراکز فحشا به سعادت زندگی زناشویی همسران کمک می کند، اما به دلیل نیاز افراد دور از خانواده و مجرد که جامعه امکان دسترسی به زنان باعفت را برای آنان فراهم نمی سازد، و نیز افرادی که در زندگی زناشویی خود کامیاب نیستند، و از سوی دیگر پایبند نبودن همه مردان به تعالیم اخلاقی، نمی توان آن را به طور کلی از بین برد؛ به باور راسل، اخلاقی که او ترویج می کند، با هرزگی و عیاشی ملازم نیست؛ بلکه در آن خویشتن داری، برای اجتناب از مداخله در آزادی دیگران اعمال خواهد شد (ر.ک: زناشویی و اخلاق، 133، 135، 137-138، 141-146، 146، 290، 292).

از جمله مهم ترین انتقادات به دیدگاههای وی عبارتند از: 1. راسل از یک سو از روند روزافزون آزادی جنسی حمایت کرده و ارزشهای اخلاقی را که کنترل کننده غریزه جنسی است، خرافه می انگارد؛ همچنان که نسبت به آینده روند آزادی جنسی خوش بین است؛ از سوی دیگر نسبت به آزادی بیش از حد غریزه جنسی ابراز نگرانی نموده و آن را مانع عشق می داند؛ و به این ترتیب وی دچار تناقض گویی می شود (ر.ک: مطهری، 19 / 659، 669 - 671)؛ 2. راسل در ترسیم نقش عشق در روابط زناشویی دچار افراط شده است، تا جایی که باکره ماندن دختران را مانع از عشق پنداشته، و به همسران توصیه می کند که برای حفظ روابط عاشقانه از خیانت یکدیگر چشم پوشی کنند؛ 3. وی در عین اینکه از وضعیت فاحشه ها اظهار تأسف کرده و این کار را برای آنان زیانبار می داند، اصل وجود آنان را لازمه حفظ عفت شمرده است؛ حال آنکه این بدترین راه حل مشکل بوده و به معنای حفظ سلامت اکثریت، به بهای نابودی اقلیت است (مطهری، 19 / 641 - 642).

3. دیدگاه کمونیستها

مارکس و انگلس با تأثیر پذیری از دیدگاه مردم شناس مشهور آمریکایی، لوئیس مورگان، ازدواج تک همسری را مربوط به دوران برده داری و رشد مالکیت خصوصی می دانند؛ زیرا در آن دوران، زن و فرزند، برده های فرد بوده اند؛ بدین ترتیب با فرارسیدن دوران سوسیالیسم - که مبتنی بر تساوی بین زن و مرد است - و کمونیسم، ازدواج تک همسری محکوم به زوال است؛ از این رو به پیشنهاد آنها، روابط جنسی - چه در پیدایش و چه در زوال - تنها باید بر محور عشق و علاقه طرفین استوار گردد؛ در چنین شرایطی دیگر چیزی به نام فحشا، زنا، مشروعیت نداشتن و فرزندان نامشروع موضوعیت نخواهد داشت. تنها قید و شرط روابط جنسی، عشق و علاقه جنسی و رضایت طرفین خواهد بود؛ از نگاه آنان باید آزادی گسترده جنسی بر جامعه حاکم گردد (ر.ک: انگلس؛ پیتر؛ روحانی).

در نقد دیدگاه مزبور باید توجه داشت که در اخلاق جنسی ارائه شده از سوی کمونیستها، بحثی فراتر از دیدگاههای فروید و راسل و پیروان آنها وجود ندارد؛ آنها نیز تنها قیود آزادی جنسی را رضایت و زیان نرساندن به دیگران می دانند؛ بنابراین، عمده نقدهای وارد بر دیدگاه فروید و راسل نسبت به دیدگاه کمونیستها نیز صادق است (ر.ک: مطهری، 19 / 645 - 650).

4. دیدگاه فمینیستها

فمینیستها بر اساس مبانی فلسفی خاص خود، به ویژه در فلسفه جنسیت و اخلاق جنسی (ر.ک: باقری، 67 - 100، 141 - 187)، خواهان خویشتن داری زنان درباره احساسات جنسی خود و آزادی عمل آنان در جلوگیری از بارداری و سقط جنین بوده، و نداشتن کنترل زنان بر این امور را نتیجه سلطه مردان بر آنان میدانند؛ همچنین به باور برخی از آنان، احساسات جنسی، جنسیت ساز هستند

و در ورای شهوانی سازی، سلطه مذکر و انقیاد مؤنث نهفته است: احساسات جنسی، از قدرت ناشی می شوند و زن و مرد را ویژگیهای جنسی آنان از هم متمایز نموده، و الزامات اجتماعی ناهمجنس خواهی، برتری جنسی مرد و تسلیم جنسی زن را نهادینه می کنند؛ بنابراین احساسات جنسی، رکن اصلی نابرابری جنسیتی به شمار می روند

(ر.ک: فریدمن، 95-96؛ گیدنز، 203).

گروهی از فمینیستها با این باور که دگرجنس خواهی، نقش اصلی را در سلطه مردان بر زنان ایفا می کند، آن را جایز ندانسته و پیوند یا انتخابی طبیعی نمی دانند؛ چرا که ساخته نظام سلطه مردان است؛ البته برخی از آنان، اصل آن را با آزادی زنان در تعارض ندانسته و باور دارند که باید تفسیر موجود از آن دگرگون شود.

در مقابل، گروهی دیگر از رادیکالها اصولاً بین ناهمجنس خواهی و آزادی و برابری زنان ناسازگاری ذاتی قائل بوده و معتقدند که تقدم مردان در تعریف و جوهر ناهمجنس خواهی نهفته است؛ چنان که بدون همجنس گرایی زنانه نمی توان یک فمینیست حقیقی بود؛ و هر زنی که با مردی هم بستر شود، با دشمن همدست شده است (فریدمن، 99)؛ همچنین به عقیده آنان باید لذت جنسی زنان باز تعریف شده و آنان بتوانند با بهره مندی از همجنس خود، به آن دست یابند (ر.ک: بهرامی، 50-61).

گروهی از فمینیستها با برهنه نگاری (پورنوگرافی) و به تصویر کشیدن روابط جنسی مخالفند؛ زیرا آن را عنصری حیاتی برای سلطه مردان بر زنان و معتقدند که ارتباطی نزدیک با خشونت جنسی و تجاوز دارد؛ از این رو آنان به سه به سه دلیل، آن را محکوم می دانند: 1. ترغیب خشونت جنسی و تجاوز به زنان؛ 2. فروکاستن از قدر و منزلت آنان؛ 3. آسیب دیدن زنان در تولید پورنوگرافی و استعمار آنان به لحاظ جنسی و اقتصادی (فریدمن، 102-103).

از دیدگاه فمینیستها، نظام سلطه مردان با عنصری مادی و دیدگاهی مابعدالطبیعی و ایدئولوژیکی تحقق می یابد؛ مردان از یک سو با قانون، ازدواج، فحشا، پورنوگرافی، مراقبت بهداشتی، اقتصاد، شریعت سازمان یافته، و آزار جسمی منظم علیه زنان، و از سوی دیگر با این ایدئولوژی که مردان به دلیل برخورداری از نشانه های مردانگی، بر زنان برتری دارند (فروید، روان کاوی برای همه، 135 - 136)، کارکردهای جنسی زنان را کنترل می کنند (ر.ک: فریدمن، 102 - 106).

همچنین، آنها معتقدند که تجاوز و خشونت جنسی به سلطه مردان بر زنان معنا می دهد؛ همه زنان قربانیان تهدید به تجاوزند؛ حتی اگر مورد تجاوز قرار نگرفته باشند؛ و این ترس، آنها را در انقیاد نگه می دارد؛ در مقابل، همه مردان از تجاوز بهره مند می شوند، حتی اگر خود مرتکب تجاوز نشده باشند؛ تجاوز جنسی، ناشی از خوی پرخاشگری مردان و مردسالاری است و این خوی تجاوزگرانه در پورنوگرافی خشونت آمیز و افزایش آمار تجاوز در جنگ، خود را به خوبی نشان می دهد (ر.ک: آبوت، 102 - 104؛ گیدنز، 204؛ منصورنژاد، 164 - 165).

اخلاق جنسی فمینیستی با اشکالهای فراوانی روبه روست که برخی از آنها عبارتند از: 1. این نظریه با نگاهی مردمحور به رابطه جنسی، تمایلات زنان را در برقراری رابطه جنسی با مردان نادیده گرفته و به همین دلیل، همواره زنان را در این ارتباط بازنده می انگارد؛ 2. تأکید فمینیستها بر همجنس خواهی زنانه و ترغیب زنان به «مساحقه»، برای بی نیاز کردن آنها از مردان، نه تنها مانع جریان طبیعی تولیدمثل می شود و زنان را از تجربه طبیعی و شیرین احساسات مادرانه محروم می کند، بلکه حتی مانع تجربه های لذت بخش عاشقانه جنسی زنان نیز شده و با نیاز طبیعی و روانی آنان ناسازگار است؛ 3. اگرچه فمینیستها با برهنه نگاری به

دلیل تحقیر و آسیب به زنان مخالفند، ولی از سوی دیگر نیز موافق برخورد حقوقی با پدیده مزبور نیستند؛ چیزی که جز نقض غرض تلقی نمی شود؛ افزون بر ممکن نبودن این فرض، چنانچه تجویز برهنه نگاری تنها در بین زنان امکان داشته باشد، با کرامت انسانی زن نیز در تعارض بوده و باعث تحقیر وی خواهد بود؛ 4. دیدگاه فمینیستها درباره خشونت جنسی نیز راه افراط را در پیش گرفته است؛ این ادعا که هر مردی، حتی اگر مرتکب تجاوز نشده باشد، از تجاوز به زنان سود می برد، بیشتر به داستان سراییهای نژادپرستانه شباهت دارد.

از جمله نقدهایی که بر مجموع دیدگاههای لیبرالیستی وارد شده، این است که انسان به دلیل فطرت کمال جویی مطلق، ظرفیت تنوع طلبی و سیری ناپذیری دارد؛ چنانچه این میل درونی به سوی گزینه جنسی هدایت شود، هرگز از بهره وری جنسی احساس بی نیازی نکرده، بلکه عطش و حرص او شعله ورتر شده و حد و مرزی را به رسمیت نخواهد شناخت (ر.ک: مطهری، 19/ 658 - 660؛ گاردنر، 248). آزادی بی قید و شرط روابط جنسی، باعث افزایش آستانه رضایت مندی جنسی می شود؛ در نتیجه شخص، از برقراری رابطه متعارف جنسی با همسر خود احساس رضایتمندی نکرده و به روابط نامتعارف با شرکای جنسی دیگر و نیز روابط جنسی با حیوانات و اشیاء رومی آورد؛ بنابراین چنان که محدودیت بیش از حد روابط جنسی به ناکامی جنسی می انجامد، افزایش انتظارات جنسی نیز چنین نتیجه ای را در پی دارد؛ از این رو برای دستیابی به رضایتمندی جنسی باید با آموزش و تبیین منطقی محدودیتهای لازم، نسبتی معقول و متعادل میان روابط جنسی و انتظارات جنسی ایجاد نمود که برآیند آن، می تواند هم کامروایی جنسی، و هم استحکام روابط خانوادگی و نیز کم شدن ناامنی اجتماعی و تعالی روحی انسان باشد؛

بدین ترتیب گروهی از اندیشمندان، قیود اخلاقی مربوط به ازدواج و خانواده را بهترین ابزار برای کنترل احساسات پست شهوانی انسانها و پالایش روابط جنسی آنها دانسته که با آن می توانند این میل را به سطح بالاتری هدایت کنند؛ چنان که در مکتب افلاطونی - مسیحی، عشق انسانی نخستین مرحله برای رسیدن به عشق الهی به شمار می رفت (گاردنر، 88). اسلام نیز با ترسیم محدودیتهای منطقی و جلوگیری از تحریکات ناموجه جنسی، بر حفظ سلامت خانواده تأکیدی - د نموده است (ادامه مقاله).

سیاست راهبردی اسلام

اشاره

سیاست راهبردی اسلام نسبت به گزینه جنسی، بهره وری هدایت یافته و مهار شده است؛ بنابراین همانند بسیاری از موارد دیگر، انسان را به اعتدال و میانه روی در بهره جستن از گزینه جنسی فراخوانده و از افراط و تفریط باز می دارد؛ چنان که امام علی علیه السلام این دورا از نشانه های جهالت و نادانی برشمرده اند (نهج البلاغه، حکمت 70 (4/15))؛ اسلام در بهره گیری درست از گزینه جنسی، تدابیر عملی و حکیمانه ای ارائه نموده است که مهم ترین آنها عبارتند از:

1. تقدیس ازدواج دائم

از دیدگاه اسلام، ازدواج یک ارزش اخلاقی بوده و در مقابل آن مجرد بودن، مورد نکوهش و تقبیح قرار گرفته است؛ چنان که قرآن کریم هم زمان با تشویق به ازدواج، آثار و برکات آن را گشایش از سوی خداوند و بی نیازی دانسته است (نور، 32)؛ رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم نیز ازدواج نکردن از ترس فقر را ناشی از سوءظن به خداوند دانسته (کلینی، 5/330 - 331؛ صدوق، 3/385) و به جوانان سفارش می کند ازدواج کنند تا خداوند روزی آنها را فراوان کند (کلینی، 5/330 - 331)؛ آن حضرت صلی الله علیه وسلم همچنین به مردم توصیه می کند که به

بی همسران، همسر دهند تا خداوند به این وسیله، بر اخلاق نیکو، روزی آنان و جوانمردی شان بیفزاید (اشعث کوفی، 91 به مقاله ازدواج)؛ پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم خواب متأهلین را نزد خدا، برتر از روزه و شب زنده داری افراد مجرد معرفی می کند (سبزواری، 272؛ مجلسی، 221/100)؛ همچنان که امام صادق علیه السلام نیز کسانی را که در امر ازدواج به دیگران یاری می رسانند، در شمار افرادی می داند که خداوند در روز قیامت با نظر رحمت با آنان مواجه می شود (کلینی، 331/5).

2. جایز بودن تعدد زوجات

بسیاری از اندیشمندان و مفسران، جایز بودن تعدد زوجات در اسلام را از یک سو توجه به نیازهای جنسی، عاطفی و اقتصادی تعداد بسیاری از زنانی دانسته اند که به دلایل مختلف، فرصت ازدواج را، به عنوان همسر اول، از دست داده اند، و از سوی دیگر آن را زمینه ای برای کامروایی جنسی و عاطفی مردانی می دانند که ازدواج اول نیازهای آنان را برآورده نساخته است (مکارم شیرازی، 257/3). اسلام قانون تعدد زوجات تا چهار زن را بر رعایت عدالت بین آنها مشروط نموده است. برابر تفسیر اهل بیت علیهم السلام، مقصود از عدالت در آیه 3 سوره نساء، وجود توازن در انفاق و هزینه است (ر.ک: کلینی، 362/5 - 363؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 420/7 - 421)؛ ولی عدالت ورزی در محبت قلبی و علاقه درونی، کاری ناممکن خواهد بود؛ چنان که قرآن کریم در آیه 129 سوره نساء تصریح می کند که چنین افرادی هرگز نمی توانند به لحاظ محبت قلبی در میان زنان خود عدالت برقرار نمایند؛ با این حال سفارش می کند که تمایل خود را به طور کامل به یکی از آنان معطوف نداشته و همسر دیگر را بلا-تکلیف نگذارند (طباطبائی، 101/5 - 102؛ سه مقاله تعدد زوجات (حقوقی)).

3. توجه به نیازهای زناشویی: در منابع اسلامی، زن نیز، همچون مرد دارای غریزه جنسی است و محرکهای جنسی او بر غریزه جنسی مرد برتری دارد؛ هر چند حیای زن باعث می شود تا نیازهای جنسی خود را به طور صریح بر زبان نیاورد، و بردباری جنسی وی باعث افزایش خویشتن داری زن نسبت به مرد خواهد بود (ر.ک: کلینی، 5/ 339؛ حر عاملی، 20/ 63 - 64)؛ از این رو آموزه های اسلامی افزون بر بازداشتن از رهبانیت جنسی (ر.ک: حر عاملی، 20/ 106 - 108)، مرد را به ارتباط جنسی با همسر، به ویژه در صورت تمایل وی، ترغیب نموده و برای آن ثوابی مقرر می کنند (حر عاملی، 20/ 108 - 109). ویژگیهای جنسی و روانشناختی زن و مرد، از جمله فزونی زمان رسیدن به اوج لذت جنسی (ارگاسم) در زنان، سبب شده تا به مردان توصیه شود که از تسریع کام جویی در هنگام آمیزش بپرهیزند، مقدمات آمیزش را افزایش دهند و به نیازهای جنسی زنان توجه نمایند (حر عاملی، 20/ 117 - 118)؛ اهمیت این موضوع آنجاست که آمیزش جنسی مرد با همسر خود، پیش از این مقدمات، مصداق جفا شمرده می شود (حر عاملی، 20/ 119)؛ در مقابل نیز، زن در پاسخ گویی به نیاز جنسی همسرش (ر.ک: حر عاملی، 20/ 157 - 159) به خود آرایی برای وی توصیه شده است (حر عاملی، 20/ 166 - 167). به گفته برخی از اندیشمندان برخلاف آیینهایی که روابط جنسی در آنها، حتی با همسر قانونی، امری پلید معرفی شده بود - چنان که در مسیحیت نیز چنین اندیشه ای رواج داشته است (مطهری، 19 / 134، 627) - در اسلام کوچکترین اشاره ای به پلیدی علاقه جنسی و آثار ناشی از آن نشده، بلکه در تنظیم این علاقه نیز تلاش شده است؛ از نگاه اسلام، روابط جنسی به وسیله مصالح اجتماعی حاضر و یا نسل آینده محدود می شود و در این زمینه تدابیری صورت گرفته

که منجر به احساس محرومیت و ناکامی و سرکوب این غریزه نشود؛ از این رو رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم یکی از اصحاب خود را که از همسرش فاصله گرفته و به عبادت مشغول بود، مورد سرزنش قرار داد و کار وی را بر خلاف شریعت دانست (مطهری، 19 / 630 - 631).

4. جایز بودن ازدواج موقت

اسلام برای ارضای غریزه جنسی، تنها به ازدواج دائم که هدف اساسی آن تولید و ازدیاد نسل بوده و حقوق و تکالیفی را از نظر اقتصادی و ... به ویژه برای مردان ایجاد می کند، بسنده نکرده؛ بلکه برای افرادی که به دلایلی، از جمله هزینه های مالی، وضعیت شغلی و تحصیلی، نمی توانند همسر دائم اختیار کنند، ازدواج موقت را پیشنهاد و تجویز می کند (ر.ک: کلینی، 363/5؛ مکارم شیرازی، 342/3، 343، 0 مقاله ازدواج موقت (حقوقی))؛ بدین ترتیب، از بروز بسیاری انحرافات جنسی پیشگیری کرده است؛ چنان که امام علی علیه السلام یادآور می شود که چنانچه تحریم ازدواج موقت، در دوران عمر نبود، جز فرد بدبخت و سخت دل، کسی مرتکب زنا نمی شد (کلینی، 448/5). برخی از مفسران معتقدند، چنانچه اسلام ازدواج موقت را جایز نمی دانست، احکام زناشویی ناقص می ماند؛ از این رو باور برخی از غریبه ها را که باید برای جوانان در فاصله بلوغ و ازدواج نوعی ازدواج بدون فرزند و هزینه وجود داشته و قوانین مدنی نیز، باید چنین قانونی را برای آنها روا دارند، تأییدی برای ازدواج موقت در اسلام دانسته اند (قرشی، 339/2؛ به مقاله ازدواج موقت (اجتماعی).

5. جایز بودن طلاق

اگر چه از نگاه اسلام، جدایی زن و شوهر نکوهش شده است؛ اما چنانچه ادامه زندگی - و از جمله بهره ورهای جنسی، به ویژه برای زن از همسر خود - ناممکن گردد، اسلام آن را به عنوان یک ضرورت و استثنا تجویز

می کند (ر.ک: طباطبائی یزدی، 75/1؛ مطهری، 19/254 - 328)؛ هرچند موجبات پیدایش طلاق، تنها امکان پذیر نبودن ارضای نیاز جنسی نیست. این رویکرد اسلام در نقطه مقابل تفکر مسیحیت قرار دارد که ازدواج را به اکراه و اضطراب پذیرفته، اما پس از ازدواج، حق جدایی و طلاق را تحت هر شرایطی منع می کند؛ چنان که پولس به پیروان خود که ازدواج کرده اند، دستور می دهد که نباید از هم جدا شوند و مردان حق طلاق دادن همسران خود را ندارند (ر.ک: کتاب مقدس، نامه اول پولس به قرنتیان 10/7 - 11). بدین ترتیب اسلام، هم ازدواج را تقدیس و به آن ترغیب می کند، و هم در شرایطی که ادامه زندگی عادی دشوار و غیرممکن شود، زن و شوهر را از حق طلاق و جدایی بهره مند می سازد (ر.ک: مطهری، 19/260 - 261؛ مقاله طلاق (اجتماعی)). روشن است که این دوراهکار از یک سو امکان بهره مندی مشروع از گزینه جنسی را افزایش داده و از سوی دیگر، باعث پیشگیری از جرائم و انحرافات جنسی می شود.

تدابیر اسلام در تعدیل گزینه جنسی

اشاره

از جمله رهیافتهای اسلامی در راستای استفاده حکیمانه از گزینه جنسی، تدابیر بازدارنده است. مجموعه این تدابیر از تشدید و تحریک ناهنجار گزینه جنسی، زیاده خواهی و بروز انحرافات گوناگون در آن جلوگیری نموده و زمینه هدایت آن را فراهم می آورد؛ این راهکارها در بیشتر موارد، برای مرد و زن مشترکند؛ و مهم ترین آنها عبارتند از:

1. بازداشتن از افکار انحرافی

از جمله اساسی ترین راههای پیشگیری از انحرافات جنسی، جلوگیری از پیدایش و استمرار اندیشه های باطل جنسی در افراد است که گاه در نتیجه القائات شیطانی و گاه با دیدن مناظر یا شنیدن صداها و آهنگهای نامناسب بروز می کند؛ با توجه به اهمیت این موضوع، باید راههای پیدایش بر چنین تخیلاتی را بسته و در صورت بروز، هرچه زودتر بدان پایان داد.

از جمله محوری ترین تدابیر بازدارنده اسلام در اخلاق جنسی، ترسیم حریمی میان افراد نامحرم است؛ نبود حریم در میان زنان و مردان و آزادی معاشرتهای بی بندوبار، هیجانها و التهابهای جنسی را فزونی بخشیده، میل جنسی را به عطشی روحی و اشباع نشدنی تبدیل می کند (مطهری، 19 / 434). اسلام برای تحکیم چارچوب نهاد خانواده و تقویت مناسبات اجتماعی هرگونه روابط عاشقانه توأم با آمیزش یا ایجاد زمینه های آن را، جز در چارچوب ازدواج، ممنوع و حرام دانسته است (مطهری، 19 / 648 ، 27 / 402). چنانچه میل غریزی دو جنس مخالف، محدود به ازدواج نبوده و غریزه جنسی، از هر راهی ارضا شود، کسی مسئولیت ازدواج را نپذیرفته و زن و مرد زیر بار تعهدات خود نمی روند؛ در نتیجه پایه زندگی خانوادگی ویران و عواطف انسانی رو به ضعف خواهد نهاد، افزون بر آنکه رواج چنین روابطی، مفاسد اجتماعی، بهداشتی و اخلاقی بسیاری را به دنبال خواهد داشت (ر.ک: طباطبائی، 4 / 178 - 182). لازمه ایجاد و اعمال این محدودیت در جامعه، آماده سازی بسترهای فرهنگی مناسب، جامعه پذیری مطلوب، و تسهیل شرایط ارضای مناسب این نیاز طبیعی از راههای مشروع و زدودن زمینه ها و انگیزه های گرایش به روشهای غیرمجاز است که تأثیری عمده در ارتقا و تثبیت جایگاه خانواده در برابر جایگزینهای نامطلوب ایفا می کند (ر.ک: بستان، 179 - 183).

3. بازداشتن از نگاه شهوت آمیز

قرآن کریم در آیات 30 و 31 سوره نور به صراحت، مردان و زنان با ایمان را از نگاه به نامحرم بازداشته و بر پاکدامنی فرمان می دهد. به باور برخی از اندیشمندان، لذتهای بصری نیز از جمله نیازهای جنسی انسان است که باید در چارچوب نهاد خانواده ارضا شود؛ زیرا در جامعه ای که برای این لذتها محدودیتی وجود نداشته باشد، مرد و زن از آن اشباع

شده و محیط خانوادگی برای آنان کسالت بار خواهد شد؛ اما با ایجاد محدودیت، عواطف متوجه کانون خانواده شده، در نتیجه هریک از زن و مرد برای یکدیگر، تنها کانون ارضای نیاز به شمار می روند (مطهری، 402/27).

فقیهان، نگاه حرام را دو گونه دانسته اند؛ نگاه - شهوت آمیز یا غیر شهوت آمیز - به قسمتی از بدن نامحرم که پوشاندنش واجب است؛ و نگاه شهوت آمیز به بخشی از بدن نامحرم که پوشاندن آن ضرورتی ندارد (علامه حلی، 573/2؛ بحرانی، 52/23 - 53؛ امام خمینی قدس سره، توضیح المسائل، 336). از آنجاکه مرز میان نگاه حرام و مشروع گاهی به هم نزدیک بوده و انسان در صدد توجیه نگاههای حرام خود بر می آید، خداوند هشدار می دهد که از نگاه دزدانه و نیز، درون انسانها آگاه است (غافر، 19؛ طوسی، التبیان، 66/9) طباطبائی، 320/17). نفس انسان، مدیریت اعضای درونی و بیرونی (جوارح و جوانح) را برعهده دارد و چنانچه خللی در مدیریت انسان بر قوای خود ایجاد شود، راه تحقق مفاسد هموار خواهد شد. نخستین عضو آسیب پذیر انسان ذهن و قلب اوست؛ با تسلط شیطان بر قلب انسان، به وسیله آنچه به ذهن خطور می کند، اعضای بدن، از جمله چشم، آسیب پذیر شده و زمینه برای رابطه نامشروع جنسی که پیامدهای آن بر حیات خانوادگی، امنیت اجتماعی و رابطه انسان با خدا تأثیری سوء برجا خواهد گذاشت، فراهم می شود. بنابراین دستورها و توصیه های شرعی، افزون بر آنکه افراد را از انجام زنا باز می دارند، زمینه های تسهیل کننده آن را نیز از بین می برند.

4. حجاب

یکی از تعالیم بنیادین و ضروری اسلام، پوشش و حجاب است؛ اسلام، افزون بر توصیه به خودداری از نگاه حرام و شهوت آمیز، به عنوان مکمل این تدبیر، به طرف مقابل نیز، دستور ستر و حجاب و دوری از تجمل و خودنمایی میدهد؛ البته گستره پوشش برای مردان و زنان به دلیل وضعیت فیزیکی خاص آن

ص: 175

دو وظایف و تکالیف ویژه اجتماعی و خانوادگی که بر عهده دارند، متفاوت است؛ چنان که قرآن کریم در آیه 31 سوره نور، از زنان با ایمان می‌خواهد تا ضمن پاکدامنی، حجاب را رعایت کنند و زیورهای خود را جز برای همسران و یا محارم خود آشکار نکرده، به گونه‌ای گام بردارند که زینتهای پنهانشان آشکار نشود. گروهی از مفسران، از جمله حکمت‌های وجوب حجاب را ایجاد محدودیت برای انگیزش جنسی و هدایت آن در راهها و مجاری شرعی دانسته‌اند تا به وسیله آن عفت و پاکدامنی و کرامت زن حفظ شده و جایگاه ارزشی و اجتماعی به وی ارزانی شود (مدرسی، 298/8). به باور برخی از پژوهشگران، تبرّج و خودنمایی زن در اجتماع، در ایجاد انحراف جنسی، بسیار اثرگذار است (مطهری، 19 / 462).

فقیهان با استناد به روایات، افزون بر ضرورت حفظ حجاب (حر عاملی، 195/20 - 196)، برقراری تماس فیزیکی با نامحرم، دست دادن و گفتگوهای شهوت‌انگیز را جایز نمی‌دانند (ر.ک: مراجع، 487/2، 491 - 492).

در برخی از روایات، به منظور کاهش زمینه‌های آسیب، از زنان و مردان نامحرم خواسته شده در مواردی که مصلحتی در مرادوات و گفتگوهای کلامی وجود ندارد، از اقدام به آن خوداری نموده (حر عاملی، 197/20 - 198) و از خلوت با نامحرمان، پرهیزند (حر عاملی، 20 / 185).

5. توصیه به عفت و حیا

قرآن کریم در آیات گوناگون، به کسانی که امکان ازدواج برایشان فراهم نشده، سفارش می‌کند که عفت پیشه کنند تا خداوند آنها را از فضل خویش بی‌نیاز کند (ر.ک: یوسف، 23؛ مؤمنون، 1، 5 - 6 نور، 3؛ احزاب، 35؛ معارج، 29 - 31). برخی از صاحب نظران بر این باورند که انسان در همه دورانها، زنا و بی‌عفتی را نکوهش نموده و آن را عملی شنیع، و گناهی اجتماعی دانسته است؛ حتی کسانی که مرتکب

آن می شوند نیز، از ارتکاب علنی آن اجتناب می کنند؛ دلیل آن نیز فساد نسله‌ها و از هم پاشیدگی خانواده هاست؛ همچنین باعث می شود تا عفت، حیا، مروت و رحمت در جامعه، جای خود را به بی عفتی، بی شرمی، بی غیرتی و دشمنی بدهد (طباطبائی، 87/13)؛ گشایش راه زنا و بی عفتی، باعث کاهش میل و رغبت افراد به ازدواج می شود؛ زیرا در این صورت افراد گزینه جنسی خود را از طریق دیگر تأمین نموده و مسئولیت زندگی را بر عهده نمی گیرند (طباطبائی، 88 / 13).

حیا نیز در پیشگیری از گناهان و بروز انحرافات جنسی بسیار کارآمد بوده و باعث رعایت پوشش و پرهیز از نگاه به نامحرم می شود؛ همچنان که از بروز انواع کژرویها نیز، جلوگیری می کند (کلینی، 230/2؛ آمدی، 256 - 257؛ ر.ک: مجلسی، 366/64 - 381).

گروهی از صاحب نظران، در عین پذیرش کارکردهای عفت و حیا، آن را امری غریزی ندانسته و بر این باورند که زنان در طول تاریخ دریافته و به فرزندان خود نیز آموخته اند که عزت و احترامشان در خویشتن داری از دچار شدن به ابتذال و دور ماندن از دسترس مردان هوس باز است؛ زیرا با دست و دل بازی مایه طعن و تحقیر قرار می گیرند (مطهری، 422 / 19).

6. جلوگیری از هرزه نگاری

هرزه نگاری، تجسمی بی پرده از مسائل جنسی، با هدف تحریک یا ارضای جنسی است که در چارچوبهای گوناگون، از جمله کتاب، فیلم، و مجله ارائه می شود (بدار، 240). برخی از پژوهشگران با این نکته که هرزه نگاری نوعی آزادی بیان است، به شدت برخورد نموده و یادآور شده اند که هرزه نگاری باعث ترویج خشونت، آزار جنسی و انحراف شده، ارزشهای اخلاقی میلیونها دختر و پسر جوان و نوجوان را دگرگون می سازد (گاردنر، 247 - 248). جنبشهای افراطی هرزه نگاری، تمام تلاش خود را به کار بسته اند تا اصول اخلاقی و حریمهای سنتی را نابود کنند؛ گسترش هرزه نگاری به ویژه در مواردی که

دربدارنده تجاوز جنسی است، بسیاری از افراد را به خشونت وامی دارد؛ چنان که بسیاری از همجنس بازان از این راه بهره می جویند (گاردنر، 247؛ بدار، 240 - 241). اسلام، برخوردی قاطع با هرگونه اشاعه و گسترش فساد و فحشا را از رسالتهای اساسی خود می داند؛ در این پیوند، در آیه 19 سوره نور، عذابی دردناک را در دنیا و آخرت برای کسانی که موجب گسترش فساد می شوند، وعده می دهد. گروهی از مفسران در تفسیر این آیه، هرگونه نشر فساد، اشاعه زشتیها و کمک به توسعه آن را اشاعه فحشا دانسته اند (مکارم شیرازی، 403/14). همچنین از نگاه گروهی از مفسران، در وجدان و فطرت انسان، گونهای هراس نسبت به روابط نامشروع جنسی نهفته است که از شرم و حیای درون افراد ناشی می شود؛ در جوامعی که هرزه نگاری و اشاعه فحشا از راههای گوناگون گسترش می یابد، این فطرت در انسان به خاموشی گراییده و در نتیجه با جذب شدن افراد به سوی آن سلامت اخلاقی جامعه تهدید می شود (فضل الله، 16 / 266 - 267؛ مدرسی، 281 / 8). روی آوردن به چنین رفتار ناشایستی، غالباً پیامبد گونه ای بیماری روانی خود کم بینی است که مبتلایان به آن، تلاش می کنند تا عقده های جنسی خود را با گسترش تمایلات غیراخلاقی ترمیم کرده، بدین سان از جامعه انتقام بگیرند. افزون بر آنکه گرایش به فحشا نیز در خود آنان وجود دارد؛ چنان که عبارت «يَحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ» در آیه یادشده، حاکی است که آنان واقعیت درونی خویش را بیان می کنند، نه حقیقت دیگران را. از این رو با این کار خود و گسترش فحشا در جامعه، خود را از سرزنش مردم و عذاب وجدان آسوده می کنند

(مدرسی، 281 / 8).

منابع

آبوت، پاملا، والاس، کلر، درآمدی بر جامعه شناسی نگرشهای فمینیستی، بولتن مرجع فمینیسم، ترجمه مریم خراسانی، حمید احمدی، تحقیق مهدی مهریزی، تهران، انتشارات بین المللی الهدی، 1378ش، آلدنبرگ، هرمان، فروغ خاور، شرح زندگی، آیین و رهبانیت بودا، ترجمه بدرالدین کتابی،

تهران، انتشارات اقبال، 1373ش؛ آمدی، عبدالواحد بن محمد (م. 510ق.)، تصنیف غررالحکم و دررالکلم قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ابوحيان اندلسی، محمد بن یوسف (م. 745ق.)، البحر المحيط فی التفسیر، تحقیق صدقی محمد جمیل، بیروت، دار الفکر، 1420ق؛ ارسطو (م. 322ق.م.)، سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران، شرکت سهامی انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، 1371ش؛ اشعث کوفی، محمد بن محمد (م. قرن 4)، الجغریات (الاشعثیات)، تهران، مکتبة النینوی الحدیث؛ افلاطون (م. 348ق.م.)، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، رضا کاویانی، تهران، انتشارات خوارزمی، 1380ش؛ الیوت، کاترین، کوئین، فرانسیس، حقوق جزا، ترجمه آوا واحدی نوایی، نسترن غضنفری، تهران، نشر میزان، 1387ش؛ امام خمینی قدس سره، سیدروح الله موسوی (م. 1409ق.)، توضیح المسائل، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، 1372ش؛ همو، شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، 1377ش، انگلس، فردریش، منشأ خانواده، مالکیت خصوصی و دولت، ترجمه مسعود احمدزاده، تهران، انتشارات جامی، 1380ش؛ باقری، خسرو، مبانی فلسفی فمینیسم، تهران، وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، 1382ش؛ بحرانی، یوسف بن احمد (م. 1186ق.)، الحدائق الناضره، قم، نشر اسلامی؛ بدار، لوک و دیگران، روان شناسی اجتماعی، ترجمه حمزه گنجی، تهران، نشر ساوالان، 1380ش؛ بستان، حسین، اسلام و جامعه شناسی خانواده، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، 1388ش؛ بستانی، پطرس، دائرةالمعارف بستانی، بیروت، دارالمعرفه؛ بهرامی، پانته آ، سکوالیته و تمایلات جنسی، جنس دوم (فصلنامه)، ش 9، 1379ش؛ پاکین، ریچارد، استرول، آروم، کلیات فلسفه، ترجمه سیدجلال الدین مجتبی، تهران، انتشارات حکمت، 1374ش؛ پیتر، آندره، مارکس و مارکسیسم، ترجمه شجاع الدین ضیائی، تهران، انتشارات دانشگاه، 1360ش؛ ترمانینی، عبدالسلام، الزواج عند العرب فی الجاهلیة و الاسلام، دمشق، دار طلاس، 1996م؛ جباری، اکبر، فلسفه، تکثیر، جنسیت، آبادان، نشر پرسش، 1390ش؛ جواد علی، المفصل فی تاریخ العرب الجاهلی، الشریف الرضی؛ حر عاملی، محمد بن حسن (م. 1104ق.)، وسائل الشیعه، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، 1414ق؛ حسین، قصی، موسوعة الحضارة العربیة، العصر الجاهلی، بیروت، دار و مکتبة الهلال، 2004م، دورانت، ویلیام جیمز (م. 1981م.)، تاریخ تمدن، ترجمه احمد آرام و دیگران، تهران،

شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، 1378ش؛ راسل، برتراند (م. 1970م.)، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، تهران، کتاب پرواز، 1373ش؛ همو، زناشویی و اخلاق، ترجمه ابراهیم یونسی، تهران، نشر اندیشه، 1357ش؛ روحانی، شهریار، خانواده موعود مارکسیسم، تهران، انتشارات قلم، 1364ش؛ زراعت، عباس، حقوق جزای اختصاصی تطبیقی، جرایم علیه اشخاص، تهران، انتشارات ققنوس، 1385ش؛ سبزواری، محمد بن محمد (م. 679ق.)، جامع الاخبار او معارج الیقین فی اصول الدین، تحقیق علاء آل جعفر، مؤسسة آل البيت عليهم السلام الاحیاء التراث، 1414ق؛ صدوق، محمد بن علی (م. 381ق.)، من لا یحضره الفقیه، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، نشر اسلامی، 1404ق؛ طباطبائی، سید محمد حسین (م. 1402ق.)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، نشر اسلامی، 1417ق؛ طباطبائی یزدی، سید محمد کاظم (م. 1337ق.)، تکملة العروة الوثقی، تحقیق سید محمد حسین طباطبائی؛ طوسی، محمد بن حسن (م. 460ق.)، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ همو، تهذیب الاحکام، تحقیق سید حسن موسوی خراسان، تهران، دارالکتب الاسلامیه، 1364ش؛ عباس، عبدالهادی، المرأة و الأسرة فی حضارات الشعوب و انظمتها، دمشق، دار طلاس، 1987م، علامه حلی، حسن بن یوسف (م. 726ق.)، تذکرة الفقهاء، المكتبة المرتضویه؛ غلامی، یوسف، اخلاق و رفتارهای جنسی، قم، دفتر نشر معارف، 1385ش؛ فروید، زیگموند، پیدایش روان کاوی، ترجمه هاشم رضی، تهران، مؤسسه انتشارات آسیا، 1373ش؛ همو، روان کاری برای همه، ترجمه هاشم رضی، تهران، انتشارات پیروز؛ فریدمن، جین، فمینیسم، ترجمه فیروزه مهاجر، تهران، انتشارات آشیان، 1381ش؛ فضل الله، سید محمد حسین (م. 1431ق.)، تفسیر من وحي القرآن، بیروت، دار الملامی، 1419ق، فیض کاشانی، محسن (م. 1091ق.)، المحجة البيضاء فی تهذیب الأحياء، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، نشر اسلامی؛ قرشی، سید علی اکبر، تفسیر احسن الحدیث، تحقیق محمد حسن بکائی، تهران، بنیاد بعثت، 1377ش؛ کتاب مقدس، ترجمه فاضل خان همدانی، ویلیام گلن، هنری مرتن، تهران، انتشارات اساطیر، 1380ش؛ کلینی، محمد بن یعقوب (م. 329ق.)، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الاسلامیه، 1363ش؛ گاتری، ویلیام کیت چمبرز، تاریخ فلسفه یونان، ترجمه حسن فتحی، تهران، انتشارات فکر روز، 1376ش؛ گاردنر، ویلیام، جنگ علیه خانواده،

ترجمه معصومه محمدی، قم، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، 1386ش؛ گیدنز، آنتونی، جامعه شناسی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، نشر نی، 1374ش؛ متقی هندی، علی (م. 975ق.)، کنز العمال في سنن الاقوال و الافعال، تحقیق بکری حیانی، صفوة السقا، بیروت، مؤسسة الرسالة، 1409ق؛ مجلسی، محمدباقر (م. 1111ق.)، بحار الانوار، تحقیق محمدباقر بهبودی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1403ق؛ محدث نوری، میرزاحسین (م. 1320 ق.)، مستدرک الوسائل، بیروت، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحیاء التراث، 1408ق؛ مدرسی، سید محمد تقی، من هدی القرآن، تهران، دار محبی الحسین علیه السلام، 1419ق؛ مراجع، مراجع تقلید، توضیح المسائل مراجع، تحقیق سید محمدحسن بنی هاشمی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، 1387ش؛ مسلم نیشابوری، مسلم بن حجاج (م. 261ق.)، صحیح مسلم، بیروت، دار الفکر؛ مشکور، محمدجواد، خلاصه ادیان در تاریخ دینهای بزرگ، تهران، انتشارات شرق، 1377ش؛ مصباح یزدی، محمدتقی، اخلاق در قرآن، تحقیق محمد حسین اسکندری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره، 1388ش؛ مطهری، مرتضی (م. 1358ش.)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران، انتشارات صدرا، 1377ش؛ مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه، 1374ش؛ منصورنژاد، محمد، مسئله زن، اسلام و فمینیسم، در دفاع از حقوق زنان، تهران، نشر برگ زیتون، 1381ش؛ مهرین، مهرداد، فلسفه شرق، تهران، مؤسسه مطبوعاتی عطائی، 1361ش؛ ناطق، ناصح، بحثی درباره زندگی مانوی و پیام او، تهران، انتشارات امیرکبیر، 1357ش؛ نراقی، محمد مهدی (م. 1209ق.)، جامع السعادات، تحقیق سید محمد کلانتر، قم، انتشارات اسماعیلیان؛ نهج البلاغه، الامام علی بن ابی طالب علیه السلام، الشریف الرضی، تحقیق و شرح محمد عبده، بیروت، دار المعرفة، 1412ق.

Craig, Edward, ed. Routledge Encyclopedia of Philosophy, London and New York: Routledge, 1998;

Edwards, Paul, ed. The Encyclopedia of Philosophy, US: . Macmillan Publishing Co., 1972

احمد دیلمی

ص: 181

پرورش دختران بر اساس آموزه های دینی، به ویژه مبانی دین اسلام.

واژه «تربیت»، از بن تازی «ربو» به معنای فزونی و نمو (ابن فارس، 483/2) یا از ماده «رب ب» (مصطفوی، 22/4) به معنای اصلاح (جوهری، 130/1؛ ابن فارس، 381/2)، پروردن و کمال دادن (مصطفوی، 20/4) است؛ این واژه در اصطلاح، به معنای آموزش اصول ادب و اخلاق (دهخدا، 6602/5) و پرورش آگاهانه و هدفمند است. تربیت دینی در دو معنا کاربرد دارد: 1. تربیت، محتوای خود را از دین می گیرد، که در این صورت همه ابعاد تربیتی در یک بستر دینی را شامل می شود؛ 2. تربیت، محتوای خود را از غیردین، مانند تجربه، عقل و علم بشری می گیرد. ولی به عنوان راهکاری برای تحقق اهداف دین مورد توجه قرار می گیرد (ر.ک: کریمی، 63 - 70)؛ تربیت دینی را بیشتر به معنای دوم آن به کار می برند. برخی تربیت دینی را این گونه تعریف کرده اند: «تعلیم منظم و برنامه ریزی شده که هدف از آن، دستیابی فرد به اعتقاداتی درباره وجود خداوند، حقیقت جهان هستی، زندگی، ارتباط انسان با پروردگار و دیگر انسانهایی که در جامعه با آنها زندگی می کند و بلکه با همه افراد بشر است» (Thomas, 9 / 4996)؛ بر اساس این تعریف، تربیت دینی، متفاوت از تربیت اخلاقی خواهد بود (ر.ک: باقری، 217 - 226)؛ در این مقاله، تربیت دینی، در هر دو معنا به کار برده می شود؛ بنابراین منظور از تربیت دینی دختران، این است که کودک، نوجوان و جوان مسلمان، به گونه ای آموزش ببیند و تربیت

شود که سرانجام شخصیت او با اهداف دینی مطرح شده در قرآن و روایات همگونی داشته باشد.

ادیان، نخستین پایگاهی هستند که آموزش دینی را با زندگی فرهنگی مردم در آمیخته اند (کشاوری، 10)؛ از این رو تربیت دینی، به طور کلی از تعلیم و تربیت جدایی ناپذیر است (ر.ک: کاردان، 158 - 160)؛ چنان که در تورات آمده است که هر نسلی باید اعتقاد به وجود خدای یگانه را به فرزندانش بیاموزد (کتاب مقدس، تثنیه 11/4). برابر قوانین «هلاخا»، فراگرفتن و عمل به تمام آداب و رسوم و قوانین بر جای مانده از متون مهم یهود و خواندن ادعیه، تنها برای پسران بایسته بوده و زنان، کم و بیش از همه فرمانهایی که اختصاص به زمان یا مناسبت ویژه ای دارند و نیز از دستوره‌های مربوط به محیط بیرون از خانه معاف هستند (هولم، 224). در مسیحیت نیز، زنان گرچه می‌توانستند متون مذهبی، زبان یا علوم مختلف را بیاموزند، ولی برابر دستور پولس، اجازه نداشتند به کسی تعلیم داده یا بر مردان چیره شوند، بلکه می‌بایست با فروتنی کامل آموزشهای لازم را فراگیرند (کتاب مقدس، نامه اول پولس به تیموتاوس 11/2 - 13). با پیدایش نهضت اصلاح دینی و در پی شعار تساوی همگان در برابر خداوند، دختران اجازه یافتند تا در کشورهایی که افکار لوتر و پروتستانتیسم را پذیرفته بودند همدوش پسران در مدارس ابتدایی تحصیل کنند؛ رفته رفته در اواخر سده هجدهم میلادی، این آموزشها گسترش یافت و اجازه حضور در دبیرستان نیز به آنان داده شد؛ البته این نهضت به تدریج از هدف نخستین خود فاصله گرفته، مدارس از کنترل کلیسا خارج شدند و به آموزش علوم مدنی و سیاسی، به عنوان پشتوانه تربیت اخلاقی پرداختند؛ از این جریان با عنوان آموزش و پرورش لائیک یاد می‌شود (کاردان، 165 - 166).

در تاریخ تمدن اسلامی، زن و مرد با برخورداری از ارج و اعتباری یکسان، مخاطب دعوت الهی قرار گرفته اند و راه رسیدن به کمال انسانی همواره برای آنان باز بوده است؛ چنان که آیه 70 سوره اسراء از تکریم انسانها، بدون توجه به جنسیت آنها سخن گفته و در برخی از تفسیرها، از آن به بهره عقلانی یکسان (سمرقندی، 321/2)، علم

(قمی، 22/2)، شناخت (سلمی، 39/1) و یا عقل مدیریتی طبرسی، جوامع الجامع، 38/2) یاد شده است.

تربیت دینی و معنوی در سنت اسلامی از اهمیت ویژه ای برخوردار است؛ تا جایی که به گفته پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله وسلم، تمام کودکان با سرشت پاک الهی به دنیا می آیند و نوع تربیت، منش دینی آنها را تعیین می کند (ر.ک: احمد بن حنبل، 233/2 کلینی، 13/2). در روایات اسلامی، تربیت دینی از اهمیتی افزون، برخوردار بوده، آموزش واجبات و محرمات به کودکان، به لحاظ شرعی واجب دانسته شده است؛ از سوی دیگر روشهای تربیت دختران و در نظر گرفتن سلیقه ها و علایق آنها نیز، مورد توجه قرار گرفته است (ر.ک: طبرسی، مکارم الاخلاق، 218 - 220؛ حر عاملی، 367/21؛ محدث نوری، 118/15).

اهداف و ابعاد تربیت دینی دختران

هدف از تربیت دینی، پرورش دختران و پسران برای رسیدن به شناخت، بندگی، سعادت اخروی و رضوان الهی است؛ آنچه در تربیت دینی دختران بایسته است، توجه به تفاوت های تکوینی زن و مرد و ابعاد مختلف عاطفی، اخلاقی، اجتماعی، جسمانی و دیگر مواردی که آنان را از هم متفاوت می سازد، و نیز مطالعه بایدها و نبایدهای رفتار زنان در عرصه های گوناگون اجتماعی و خانوادگی، برای شناخت و بررسی بهتر اهداف است. تقویت حیا و عفاف (صدوق، 467/3؛ دیلمی، 193/1)، حسن معاشرت با

همسر (کلینی، 9/5) و پرهیز از دیگر خواهی، رازداری همسر (نساء، 34؛ میدی، 293/2) و مهرورزی به او (کلینی، 324/5 - 325، 507 - 508) از اصول تربیتی دختران به شمار می رود؛ همچنان که مواردی چون نافرمانی و سرپیچی از شوهر، لجاجت، جدال با وی، عشوہ گری نزد نامحرمان و کینه توزی (کلینی، 325/5 - 326)، نکوهش شده و بر رعایت حیا، خویشتن داری در برابر شهوات، نیاراستن خود برای نامحرمان (صدوق، 6/4)، فرو داشتن دیدگان، آشکار نکردن زینت‌های پنهانی (نور، 31)، خارج نشدن از خانه برای کارهای غیرضروری - بر اساس رهنمودهای حضرت زهرا علیها السلام طبرسی، مکارم الاخلاق، 233) - و ... تأکید شده است؛ از این رو در تربیت دینی دختران، برخی از احکام شرعی افزون بر آنکه همگان را به انجام تکالیفی ملزم می کنند، به طور اختصاصی نیز، بر زنان و دختران واجب شده اند؛ مانند حکم حجاب که از دیدگاه قرآن کریم عامل مصونیت دختران و زنان، از ناهنجاری های رفتاری دیگران است (احزاب، 59؛ طباطبائی، 16 / 339 - 340)؛ در عین حال انجام تکالیفی مانند شرکت در نماز جمعه (مراجع، 1 / 843 - 844) و برخی وظایف اجتماعی که به حضور در مکانهای شلوغ و یا قدرت بدنی بالا نیاز دارد (کلینی، 85/7)، از عهده آنان برداشته شده است؛ بنابراین اختصاص برخی از مسئولیتها به مردان، به خاطر تعارض طبیعی آن با حفظ عفت و حیا در زنان و یا لطافت‌های روحی آنان است.

تأثیر ویژگیهای سنی در تربیت دینی دختران

هماهنگی روشها و رویکردهای تربیتی با فرایند رشد دختران و ویژگیهای متفاوت دوره های سنی، از راهبردهای تربیتی اسلام است؛ در کودکی، عواملی چون آمادگی روحی و روانی والدین، ایجاد فضای آرام و معنوی در خانه، انجام فرایض و آداب دینی و همینطور میزان اهمیت آنها از دیدگاه والدین، تأثیر بسزایی بر الگوپذیری کودک دارد؛

همچنین می توان با جلوگیری از فروکاستن ارزشهای فطری در وجود کودک، شرایط مناسبی را برای شناخت و سنجش درست وی فراهم نمود. در روایات تربیتی، مراحل رشد فرزندان، به سه بخش هفت ساله یا دو بخش شش ساله و یک بخش هفت ساله تقسیم شده و بر آزادگذاری فرزند در مقطع نخست، اهتمام به تربیت وی در مرحله دوم و استفاده از دیدگاههای او در مرحله سوم تأکید شده است؛ همچنین در پاره دیگری از روایات نیز، دستورهای تربیتی ویژه ای با توجه به مراحل رشد کودک ارائه شده (طبرسی، مکارم الاخلاق، 222 - 233) که در مجموع بیانگر لزوم رعایت هماهنگی شیوه های تربیتی با وضعیت جسمی و روحی دختران و نیازهای آنان است.

دوران کودکی دختران را می توان به دو دوره رشد تواناییهای حرکتی، حسی و ذهنی، و سپس آمادگی برای بلوغ تقسیم نمود؛ دختران در سالهای آغازین کودکی، همچون پسران، دوران ابتکار و خلاقیت، آمادگی برای استقلال، واکاوی راز تولد خود، تقلید شدید از پدر و مادر و قضاوت جزئی درباره خوینها و بدیها را در پیش دارند؛ آنان در این دوره، برخلاف جنس مخالف خود، به محبت فراوان دیگران و دیگر نوازی نیازمند هستند؛ احساسات آنها نیز ناپایدار بوده و رفته رفته با احتیاط و ترس آشنا می گردند؛ قرآن کریم از این مقطع، به عنوان مرحله اعتماد به گیرنده های حسی شنوایی و بینایی، برای شناخت امور و ارزیابی آنها توسط «فؤاد» (نحل، 78)، مرکز دریافت، اندیشیدن و سنجش ارزش کارها، یاد کرده است (طبری، 102/14)؛ با توجه به آیاتی که به ودیعه گذاشته شدن فطرت در نهاد بشر اشاره دارند (روم، 30؛ پس، 22)، نیاز مبرم کودک به آغوش گرم مادر و حمایتهای پدر (بقره، 233) در کنار گرایش به بازی، از دیگر ویژگیهای است که

قرآن برای این دوره بر می‌شمارد؛ چنان که برخی از مفسران، پیرامون آیه 20 سوره حدید نیز، واژه «لَعِب» را ناظر به دوران کودکی دانسته اند (مکارم شیرازی، 23 / 351).

دوره نوجوانی و جوانی که دوره بلوغ و پس از آن را در بر می‌گیرد، با شکل‌گیری استقلال و هویت شخصی همراه است؛ با توجه به این، نگرانی نسبت به آینده و پذیرش نقش مادری، حساسیت، زودرنجی و زودشکنی، بروز شبهه‌های دینی، قاعدگی (ر.ک: ایزدی، 17 - 27)، همراه با هیجانهای ناشی از تمایلات جنسی و نیازهای زناشویی و ... باعث ایجاد تنش و بروز رفتارهای متغیر و شتاب زده می‌شود؛ این ویژگی در چارچوب روایاتی که نوجوانی را دوران شیدایی معرفی نموده، بازتاب یافته است (صدوق، 1377/4)؛ از این رو باید با درک این مرحله، درصدد تعدیل حالت‌های روحی نوجوان بر آمد.

روشها و ضرورت‌های تربیت دینی دختران

نخستین گام در تربیت دینی، آموزش و انتقال باورها و اعتقادهای اسلامی به دختران است که از آن جمله می‌توان به مواردی چون آموزش اصول اعتقادی دینی و مذهبی، راهکارهای تقویت اخلاق نیکو و زدودن اخلاق ناروا، آموزش مبانی سیاسی، اقتصادی و احکام فردی و اجتماعی، به ویژه احکام بانوان، اشاره نمود؛ همچنین آشناسازی دختران با پیشوایان دینی به عنوان الگوهای عینی اخلاق اسلامی و ابراز محبت به ایشان برای اقتدا به سیره عملی آنها بسیار راهگشا خواهد بود. از آنجا که زنان بیش از مردان به مسائل دینی توجه دارند (خدارحیمی، 129)، تربیت دختران آسان تر و در عین حال خطر پیروی آنان از آموزه‌های خرافی - به اسم دین - نیز بیشتر است.

گام بعدی در تربیت دینی دختران، درک ضرورت رفتار محبت آمیز با آنان است؛ به دلیل عواطف قوی تر دختران، رابطه صمیمی تر آنان با اطرافیان (کلینی، 6/15 محدث نوری، 15/115)، زودرنجی و ویژگیهای دیگر، روشهای تربیتی آنان باید مسالمت آمیز و آرام و با مهرورزی بیشتر همراه باشد؛ قرآن دختران را نازپرورده و علاقه مند به زیبایی و آراستگی ظاهری معرفی نموده، آنان را از اثبات منظور خود در هنگام مخاصمه ناتوان می داند (زخرف، 18)؛ این توصیفها بیانگر ویژگیهایی چون وجود عواطف قوی، علاقه به ابراز خود، زیبایی خواهی، احساس نیاز به تکیه گاهی قوی برای دفاع از حقوق خویش و همین طور نیاز به مهرورزی و جلب محبت دیگران است، افزون بر این، نهی از عشوه گری در برخوردها و سخن با نامحرمان (احزاب، 32)، پرهیز از آراستگی برای آنها (احزاب، 59)، ابراز عشق و محبت مادرانه که در آیات زیادی بیان گردیده است (قصص، 9؛ احقاف، 15) و نیز معاف بودن زنان از تأمین معاش زندگی (نساء، 34) نکاتی است که باید در تربیت دینی دختران به آن توجه نمود.

دختران در برابر پاداش اجتماعی و تحسین دیگران، عملکرد بهتری از خود نشان می دهند (خدارحیمی، 128 - 129)؛ و به همین دلیل و همچنین حساسیت بیشتر آنان، در روایات بر مقدم داشتن دختران بر پسران به هنگام تقسیم هدایا و سوغات تأکید شده است (محدث نوری، 15/118). اهمیت دو چندان مقبولیت اجتماعی در نزد دختران، رفق و مدارای بیشتری را در تعامل با آنان می طلبد؛ از این رو پرهیز از تنبیه و روشهای خشن و به کارگیری تشویق، راهکار مناسبی در این زمینه خواهد بود؛ چنان که قرآن کریم به گذشت و چشم پوشی از خطاهای همسر و فرزندان سفارش نموده (تغابن، 14) و نصیحت و گفتار دلسوزانه را بر رفتارهای قهرآمیز مقدم داشته است (نساء، 34).

توجه به نقش انگیزشی باورهای دینی در ایجاد علاقه و نشاط برای انجام فعالیت‌های دینی و پایداری بر آن، از دیگر ضرورت‌های تربیتی است؛ در این راستا ترسیم تصویر صحیحی از هویت زن، جایگاه، ویژگیها، و همچنین انتظاراتها، و بایدها و نبایدهای پیش روی آن، ضرورت‌های کلی تربیت دینی به شمار می‌روند. زن نباید با ویژگی‌هایی کاملاً مردانه و تهی از عواطف زنانه ترسیم گردد. تفاوت‌های جسمی (ر.ک: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، 1051/2 - 1052؛ گنجی، 184) و عاطفی (بارون، 188) زن و مرد، با هدف برقراری تناسب، تضمین دوام حیات انسانی و زمینه‌سازی برای محبت و صمیمیت، ایجاد شده، نیازهای آنان را برآورده ساخته و جامعه را در مسیر بهره‌وری قرار می‌دهد؛ از این رو، تفاوت، نه به معنای برتری یکی بر دیگری و نه مستلزم اعمال تبعیض علیه زنان و دختران است. قرآن هرچند زن و مرد را به طور یکسان از روح الهی بهره‌مند دانسته (حجر، 29؛ ص، 72) و امکان رستگاری و بهره‌مندی از حیات اخروی را برای هر دو فراهم می‌داند (نحل، 97)، ولی به تفاوت‌های عاطفی و احساسی آنان نیز توجه کرده، مرد را مدیر خانواده (نساء، 34) و زن را منبع آرامش و سکون آن (روم، 21) معرفی نموده است؛ با توجه به این ویژگی‌ها آموزش زنان نباید باعث دوری طولانی مدت آنان از خانه شده و با عفت عمومی و سلامت اخلاقی جامعه در تعارض باشد؛ هر چند در این باره اختلاف نظر وجود دارد؛ چنان‌که برخی، فعالیت‌های زن را به طور کلی نامطلوب دانسته و گروهی نیز آن را متناسب با برخورداری از ملاک‌های ذکر شده، متغیر دانسته‌اند (ر.ک: بستان، 157).

آموزش‌های جنسی و جنسیتی از دیگر موضوع‌های پراهمیتی است که در تربیت دینی به آن پرداخته می‌شود؛ منظور از «جنسیت»، تفاوت‌های روانشناختی،

اجتماعی و فرهنگی زن و مرد است؛ برخلاف «جنس» که به تفاوت‌های فیزیکی آنان اشاره دارد (گیدنز، 175)؛ این آموزشها در بردارنده اطلاعات کلی درباره رویدادها و تغییرات جسمی و روانی دوره بلوغ، شیوه ابراز علاقه و جلوگیری از انحرافات است (ر.ک: شرفی، 222)؛ هدف اسلام از آموزش روابط جنسی نیز، تربیت انسانی کامل در سایه ارضای متعادل نیازهای خود، تنظیم روابط و ایجاد تعادل روانی در این زمینه، با هدف دستیابی به سلامت روانی جامعه است (فقیهی، 23).

در رابطه با آموزشهای پیش از ازدواج، همزمان باید دو راهکار مستقیم و غیر مستقیم را در پیش گرفت؛ هویت‌پذیری و الگویابی جنسیتی، آشنایی و آمادگی برای انجام وظایف پدری و مادری، از شاخصه‌های تربیت مستقیم، و ارضای عواطف و نیازهای روانی و عاطفی در کنار پرورش فضایل اخلاقی و دینی از راهکارهای غیرمستقیم به شمار می‌آیند (فقیهی، 103 - 104)؛ چگونگی برخورد والدین با یکدیگر و نگرش آنان نسبت به نقش جنسیتی خود بر دیدگاه کودکان اثر می‌گذارد؛ همچنین انتخاب اسباب بازی و تشویق فعالیتها و رفتارهای مناسب با نامناسب با جنس کودک، الگوپذیری جنسیتی وی را به همراه دارد (اتکینسون، 162/1)؛ رعایت ادب و بیان احکام مربوط به زنان در پوشش عفت، از دیگر اصول تربیتی دختران است؛ برای نمونه در تبیین روابط جنسی، به هیچ وجه نباید از واژگان تحریک‌کننده و به دور از ادب استفاده نمود، بیان استعاره آمیز و تمثیل‌گونه، راهکاری قرآنی در این باره است؛ کاربرد واژگانی چون «مَس» (بقره، 237؛ فراء، 155/1) و «رَفَث» (بقره، 187؛ مقاتل بن سلیمان، 164/1)، به جای آمیزش، و «حَرَث» (بقره، 223) برای تشبیه موقعیت زن به کشت‌گاه مرد (ابن قتیبه دینوری، 77 - 78) و همچنین «فرج» که به شرمگاه اشاره دارد (نور، 31؛ راغب اصفهانی، 628/1)، الهام بخش رعایت ادب و حیا در طرح چنین آموزه‌هایی است.

ابن فارس، احمد بن فارس (م. 395ق.)، معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، 1404ق؛ ابن قتیبه دینوری، عبدالله بن مسلم (م. 276ق.)، تفسیر غریب القرآن، تحقیق ابراهیم محمد، بیروت، دار و مکتبه الهلال؛ اتکینسون، ریتا و دیگران، زمینه روان شناسی، ترجمه محمدنقی براهنی و دیگران، تهران، انتشارات رشد، 1370ش؛ احمد بن حنبل، (م. 241ق.)، مسند احمد بن حنبل، بیروت، دار صادر؛ ایزدی، سیروس، مسائل نوجوانی، بحثی پیرامون مسائل روانی نوجوانان و اصول درمان آن، تهران، انتشارات چاپخش، 1351ش؛ بارون، رابرت و دیگران، روان شناسی اجتماعی، ترجمه علی تحصیلی، تهران، نشر کتاب آمه، 1389ش؛ باقری، خسرو، تربیت اخلاقی و تربیت دینی، تفاوتها و شباهتها، تربیت اسلامی (ویژه تربیت اخلاقی)، تحقیق محمدعلی حاجی ده آبادی و دیگران، تهران، نشر تربیت اسلامی، 1379ش؛ بستان، حسین، نقشهای جنسیتی از دیدگاه اسلام با نگاهی به علوم اجتماعی، هویت و نقشهای جنسیتی (مجموعه مقالات)، تحقیق محمدرضا زیبایی نژاد، قم، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، 1384ش؛ جوهری، اسماعیل بن حماد (م. 393ق.)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربیه، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دار العلم للملایین، 1407ق؛ حر عاملی، محمد بن حسن (م. 1104ق.)، وسائل الشیعه، قم، مؤسسه آل البیت علیهم السلام لاحیاء التراث، 1414ق؛ خدارحیمی، سیامک و دیگران، روان شناسی زنان، مشهد، انتشارات خاتم، 1379ش؛ دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، روان شناسی رشد با نگرش به منابع اسلامی، تهران، انتشارات سمت، 1385ش؛ دهخدا، علی اکبر (م. 1334ش.) و دیگران، لغت نامه، تهران، مؤسسه لغت نامه دهخدا و دانشگاه تهران، 1373ش؛ دیلمی، حسن بن محمد (م. 841ق.)، ارشادالقلوب، قم، الشریف الرضی، 1412ق؛ راغب اصفهانی، حسین بن محمد (م. 502ق.)، مفردات الفاظ القرآن، تحقیق صفوان عدنان داوودی، بیروت،

دار القلم، 1412ق؛ سلمی، محمدبن حسین (م. 412ق.)، حقائق التفسیر، تحقیق نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، 1369ش؛ سمرقندی، نصر بن محمد (م. 375ق.)، بحرالعلوم (تفسیر سمرقندی)، بیروت، دار الفکر؛ شرفی، محمدرضا، مراحل رشد و تحول، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، 1375ش؛ صدوق، محمد بن علی (م. 381ق.)، من لا یحضره الفقیه، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، نشر اسلامی، 1404ق؛ طباطبائی، سیدمحمدحسین (م. 1402ق.)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، نشر اسلامی، 1417ق؛ طبرسی، حسن بن فضل (م. 554ق.)، مکارم الاخلاق، الشریف الرضی، 1392ق؛ طبرسی، فضل بن حسن (م. 548ق.)، تفسیر جوامع الجامع، تحقیق ابوالقاسم گرگی، تهران، انتشارات دانشگاه، 1377ش؛ طبری، محمد بن جریر

(م. 310ق.)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دارالمعرفة، 1412ق؛ فراء، یحیی بن زیاد (م. 207ق.)، معانی القرآن، تحقیق نجاتی، نجار، شلبي، مصر، دارالمصريه؛ فقیهی، علی نقی، تربیت جنسی، مبانی، اصول و روشها از منظر قرآن و حدیث، قم، انتشارات دار الحدیث، 1429ق؛ قمی، علی بن ابراهیم (م. 307ق.)، تفسیر القمی، تحقیق سیدطیب موسوی جزائری، قم، دارالکتاب، 1404ق؛ کاردان، علی محمد، سیر تحول تربیت دینی در غرب، تربیت اسلامی (ویژه تربیت دینی)، تحقیق محمدعلی حاجی ده آبادی و دیگران، تهران، نشر تربیت اسلامی، 1379ش؛ کتاب مقدس، ترجمه فاضل خان همدانی، ویلیام گلن، هنری مرتن، تهران، انتشارات اساطیر، 1380ش؛ کریمی، عبدالعظیم، دین دهی یا دین یابی، تربیت اسلامی (ویژه آسیب شناسی تربیت دینی)، تحقیق علیرضا صادق زاده قمصری و دیگران، تهران، نشر تربیت اسلامی، 1380ش؛ کشاورزی، محمدعلی، تاریخ آموزش و پرورش در ایران و اسلام، تهران، انتشارات روز بهان، 1382ش؛ کلینی، محمد بن یعقوب (م. 329ق.)، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه 1363ش؛ گنجی، حمزه، روان شناسی تفاوت های فردی، تهران، انتشارات بعثت، 1381ش؛

گیدنز، آنتونی، جامعه شناسی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، انتشارات نی، 1374ش؛ محدث نوری، میرزا حسین (م. 1320ق.)، مستدرک الوسائل، بیروت، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، 1408ق؛ مراجع، مراجع تقلید، توضیح المسائل مراجع، تحقیق سید محمدحسن بنی هاشمی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، 1387ش؛ مصطفوی، حسن (م. 1384ش.)، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، 1360ش؛ مقاتل بن سلیمان (م. 150ق.)، تفسير مقاتل بن سلیمان، تحقیق احمد فرید، بیروت، دار الکتب العلمیة، 1424ق؛ مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیة، 1374ش؛ میبدی، رشیدالدین احمد بن ابی سعد (م. 520ق.)، كشف الاسرار و عدة الابرار (تفسیر خواجه عبدالله انصاری)، تحقیق علی اصغر حکمت، تهران، انتشارات امیرکبیر، 1371ش؛ هولم، جین، بوکر، جان، زن در ادیان بزرگ جهان، ترجمه علی غفاری، تهران، چاپ و نشر بین الملل، 1387ش.

Thomas, R. M., "Religious Education", The International Encyclopedia of Education, Ed. Torsten Husen, Sweden: University of Stockholm, Pergamon, 1994.

محمد داوودی

ص: 193

کنشهای اجتماعی متقابل زنان و مردان.

واژه «روابط» از ریشه «ربط»، به معنای پیوستن و برقراری رابطه است (ابن فارس، 478/2؛ ابن منظور، 302/7)؛ چنانچه روابط اجتماعی، به مفهوم جهت گیریهای رفتاری افراد نسبت به هم باشد، روابط زن و مرد انواع گوناگون جهت گیریهای متقابل زنان و مردان را در رفتار، مکالمه و... شامل شده و مفاهیم نمادین را نیز در بر می گیرد (ر.ک: رابرتسون، 289 - 290). حیات اجتماعی انسان، عرصه تلاش، رشد و انحطاط انسانهاست؛ افراد بشر به دلایلی گوناگون، قادر به زندگی انفرادی نبوده و برای تأمین نیازمندیهای فردی و اجتماعی و نیز، به فعلیت رساندن استعدادها و رشد عقلی و علمی خویش، ناگزیر به زندگی اجتماعی هستند؛ بنابراین روابط میان انسانها از لوازم جدایی ناپذیر حیات اجتماعی به شمار می آید (شریعتی سبزواری، 127)؛ از دیگر سو توسعه شهرنشینی و گسترش مناسبات اجتماعی و اقتصادی، حضور گسترده زنان را در جامعه ناگزیر کرده است؛ این حضور را اکنون می توان در تمامی اماکن عمومی و خصوصی، همچون کلاس درس و محل کار به چشم دید؛ از این رو موضوع ارتباط زن و مرد، از مسائل مهم و بحث انگیز به شمار می آید.

به باور گروهی از صاحب نظران، روابط زن و مرد در یونان باستان به گونه ای سلسله مراتبی و مبتنی بر اقتدار مردانه تعریف می شد؛ چنان که بیشتر نقشهای عمومی، مربوط به مردان و نقشهای درون خانواده، به عهده زنان بوده است؛ همچنین روابط زن و مرد محدود به روابط درون گروهی زناشویی از یک محله تعطیه

(دهکده) و با دین یکسان بود. دانشمندان با مقایسه روابط زنان و مردان در یونان باستان و دوران معاصر، به این نتیجه دست یافتند که بسیاری از ارزشهای تاریخی در جامعه کنونی نیز، همچنان ادامه حیات داده و به همین دلیل زمینه اصلی روابط زن و مرد، در چارچوب خانواده های گسترده شهری تعریف می شود که نشانگر روابط مستحکم تر و ثابت تر میان زنان و مردان در یونان در مقایسه با دیگر کشورهای اروپایی است (See: Mylonas , 346 – 350).

چنان که اندیشمندان مسلمان اذعان می کنند، اسلام برای معاشرت و روابط زن و مرد، چارچوب و قیودی قائل شده است، تا ارتباط آنان به گونه ای تهییج آور نباشد؛ آنان برای تأیید دیدگاه خویش آیه هایی چون آیات اذن (ر.ک: نور، 27 – 29) و حجاب (نور، 30 – 31) را شاهد آورده اند (ر.ک: مطهری، 26 / 438 – 439).

در ایران نیز به دلیل آموزه های دینی و سنتهای ملی و اجتماعی، ارتباط زن و مرد همواره دارای حریمی خاص بوده و حتی پادشاهان برای زنان خود، حرمسراهایی داشتند؛ بنابراین روابط بین زن و مرد مشکلی اجتماعی به شمار نمی رفت؛ اما امروزه بر اثر کثرت جمعیت و بسیاری از نیازمندیهای اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی - که باعث شده است تا زنان نیز همگام با مردان در صحنه های مختلف جامعه حضور داشته باشند - موضوع روابط زن و مرد به یکی از مشکلات مهم اجتماعی تبدیل شده است (شریعتی سبزواری، 137).

دیدگاههای گوناگون درباره روابط زن و مرد

اشاره

نظریه های مربوط به روابط زنان و مردان را می توان به سه دسته کلی تقسیم کرد: نظریه های تفریطی، دیدگاههای افراطی و رویکردهای اعتدالی.

ص: 195

1. نظریه های تفریطی

این دیدگاهها، شامل رویکردهایی است که زنان و مردان را به لحاظ زیست محیطی دارای تفاوت بنیادین دانسته و از این رو، میان روابط زنان و مردان با روابط دو هم جنس با یکدیگر تمایز ذاتی قائلند (see: Darwin, 326 - 328)؛ از جمله لوازم عملی این نظریه، بهره جستن از پیشرفتهای فناورانه در حوزه ژنتیک و تلاش برای همسان سازی فیزیکی میان مردان و زنان به منظور برقراری تشابه و تساوی در سازوکارهای زیست شناختی است (Abbott, 143).

2. دیدگاههای افراطی

در این دیدگاهها، برخی از فمینیستها، تمایز میان دو جنس و روابط آنها را دارای سرشتی فرهنگی می دانند که به تدریج آموخته می شود (Willis, 34)؛ همین امر موجب شده تا ماهیت دیدگاههای فمینیستی درباره روابط زنان و مردان، جنبه های ایدئولوژیکی به خود گرفته و دگرگونیهایی را در الگوهای مسلط ارتباطی میان زنان و مردان و حذف هرگونه محدودیت ایجاد کند (Lenon, 82). فمینیستهای معاصر بر شکستن هر نوع ساختاری که زنان و روابط آنان در حوزه عمومی را محدود کند، تأکید می کنند؛ زیرا تمامی مرزهای مذکور را، بر ساخته فرهنگی و محدود به زمان خویش می دانند (see: McLennan, 391 - 409 - مقاله فمینیسم).

3. رویکرد اعتدالی

در این نظریه از هرگونه افراط و تفریط پرهیز شده و معیار و میزان پیوند میان زن و مرد، ارتباط درست و سالم با حفظ همه حریمهاست؛ این دیدگاه، از یک سو بر وجوه زیستی تفاوت میان زنان و مردان و از سوی دیگر، بر تأثیر هم زمان ارزشها و هنجارهای اجتماعی بر شیوه های ارتباطی میان آن دو جنس تأکید می کند؛ نظریه تعادلی، قائل به برخی از وجوه تمایز زیست بنیاد میان مردان و زنان است که شامل تمامی مؤلفه های مؤثر در

روابط آن دو نیست؛ بنیاد زیستی، مبنایی برای فرهنگ پذیری در هر جامعه ای است که بر اساس ارزشهای گوناگون، شکلی خاص و منحصر به فرد به خود می گیرد؛ از این رو، روابط میان زنان و مردان در ارتباط وثیقی با زمینه های فرهنگی - اجتماعی هر جامعه است؛ به گونه ای که در هر جامعه و فرهنگ، تلقی «زنانگی» و

«مردانگی» می تواند دارای وجوه خاص و منحصر به فردی باشد (Abercrombie, 137)؛ بنابراین، نوع روابط میان افراد، تعیین کننده شیوه های شکل گیری ساختار شخصیت های اجتماعی آنان است که در طول تاریخ با تکیه بر ارزشهای فرهنگی تغییر می یابد.

به باور برخی از نویسندگان، زیست بنیاد غیر اکتسابی که زنان و مردان پس از تولد واجد آن هستند، زمینه ای برای کسب معانی و درونی کردن ارزشهای اجتماعی را فراهم می کند (Anwar, 115 - 116). دوره نوجوانی و جوانی، دوره اساسی اجتماعی شدن افراد است که برخی از هنجارها را درونی کرده و ساختار شخصیتی خود را بنیان می گذارند؛ آنان در حقیقت با قواعد زنانگی و مردانگی آشنا شده و فرامی گیرند که چگونه می توانند مانند «زن» یا «مرد» با یکدیگر رابطه برقرار کنند؛ این گروه از دیدگاهها در تبیین شیوه های ارتباطی دو جنس، الگوهای اجتماعی در رابطه با فرایندهای «اجتماعی شدن» و جامعه پذیری» را مورد تأکید قرار میدهند (Borgata, 2529). چنین فرایندی محدود به دوره های خاص از زندگی بشر نبوده و سراسر زندگی او را دربر می گیرد؛ بنابراین، مرد و زن می توانند به صورت بازاندیشانه به تغییر رفتار خویش اقدام کنند. این ساختار خاص، به تدریج ذهنیت و شخصیتی ویژه به فرد می بخشد؛ به گونه ای که امکان پیش بینی و کنترل را برای دیگران فراهم می نماید؛

فرد در دوران اجتماعی شدن، با آموزه‌ها و هنجارهایی که دیگران از او انتظار دارند تا در قالب نقش‌های جنسیتی، به عنوان «زن» یا «مرد» به آنها عمل کند، آشنا شده و آنها را در خود، درونی می‌کند (ر.ک: آبوت، 39 - 48).

اسلام درباره روابط زن و مرد، دارای دیدگاهی اعتدالی است؛ از این رو در اسلام روابطی موردنظر است که در پرتو آن نیازهای اجتماعی برآورده شده و مدنیت که شرط تحقق آن روابط عمومی میان زنان و مردان است، تعیین یابد. به گفته گروهی از اندیشمندان مسلمان، دفاع از حقوق اجتماعی، اختصاصی به زن یا مرد نداشته و جایی که چنین امری، نیازمند ایجاد ارتباط با دیگران است، مجاز خواهد بود (مطهری، 22 / 630)؛ اما با این حال، اسلام به تفاوت‌های زیستی در عین ارزش‌های مشخص در خصوص برقراری ارتباط میان زنان و مردان توجه نموده است (نحل، 97؛ غافر، 40؛ حجرات، 13)؛ از یک سو در کنار تفاوت‌های زیست محیطی، فرهنگ را دارای اهمیت و جایگاهی ویژه دانسته و الگوهای روابط میان زنان و مردان را بر آمده از ریشه‌های فرهنگی و ارزشی می‌انگارد (ر.ک: امام خمینی قدس سره؛ 299/6 - 300) و از سوی دیگر، آزادی‌های بی‌حد و مرز برای شکستن ساختارهای ارزشی را مجاز نمی‌شمرد (ر.ک: امام خمینی تا 118/1؛ 339 / 7 - 1340 / 19/10 ، 197/14 - 198).

الگوهای روابط زن و مرد

اشاره

اندیشمندان، با مقایسه چگونگی روابط زنان و مردان با یکدیگر، الگوهای ارتباطی گوناگونی را ارائه نموده‌اند؛ این الگوها به ویژه پس از بروز دگرگونی‌های مدرن و افزایش میزان شهرنشینی و صنعتی شدن، تغییرات محسوسی نسبت به گذشته داشته است. مرزهای روابط حوزه خصوصی و عمومی کمرنگ‌تر شده‌اند؛ هر چند همچنان نسبت به یکدیگر استقلال نسبی دارند. برخی از این الگوها عبارتند از:

ص: 198

1. دوستی

از نگاه اسلام، روابط با غیر محارم نباید به شوخی (صدوق، ثواب الاعمال، 383 - 384) و ابراز محبت میان دو جنس منجر شود (صدوق، الخصال، 113؛ مجلسی، 128/76 - 129)؛ اساس شکل گیری محبت میان آنان باید در چارچوب نهاد خانواده شکل گرفته و محدود به روابط زناشویی باشد. در اسلام، همچنان که به پیوند زناشویی میان زنان و مردان تأکید می شود، از ازدواج با کسانی که حدود دوستی و محبت ورزی را رعایت نمی کنند، نهی شده است؛ چنان که قرآن کریم مردان را از دوستیهای پنهانی با زنان نامحرم بازداشته (مائده، 5) و به مردانی که توانایی مالی ازدواج با زنان آزاد را ندارند، پیشنهاد ازدواج با کنیزان پاکدامن را میدهد (نساء، 25). پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم نیز در بیان اینکه علاقه زنان و مردان باید در حوزه روابط زناشویی و خانوادگی باشد، شریکترین زنان را کسانی می داند که نزد دیگران خوار و خفیف، اما با همسر خود با درشت خویی و شدت برخورد کرده و به دیگران علاقه شدیدی ابراز کنند (کلینی، 326/5؛ حر عاملی، 34/20).

2. هم خانگی

نوع دیگری از روابط زن و مرد که در دهه های پیشین پدید آمد، هم خانگی یا زندگی مشترک یک زن و مرد، بدون ازدواج است؛ این پدیده در کشورهای غربی به سرعت رواج و گسترش یافته است؛ چنان که تنها در بریتانیا که تا دهه های اخیر، زندگی مشترک بدون ازدواج، رسوایی آور تلقی می شد، تقریباً سی درصد زنان بدون شوهر در سنین 20 تا 39 سالگی بدان روی آوردند (بستان، اسلام و جامعه شناسی خانواده، 57). برخی از پژوهشگران، عوامل گوناگونی را در شکل گیری این نوع ارتباط مؤثر می دانند؛ از آن جمله: آزادی روابط جنسی؛ کاهش کنترل والدین بر رفتار جنسی فرزندان؛ استقلال طلبی و تعهدناپذیری افراد نسبت به یکدیگر و خانواده، و نیز، افزایش طلاق که به طور قهری باعث نگرانی جوانان نسبت به

موفقیت ازدواج می شود (بستان، اسلام و جامعه شناسی خانواده، 58 - 59). امروزه در برخی از کشورها از جمله بریتانیا برای هم خانگی حقوقی برابر زوجهای متأهل در نظر گرفته شده و افراد در صورت پایان هم خانگی می توانند برای تعیین داراییها و نفقه دادخواست بدهند (ر.ک: گیدنز، 452).

در اسلام، همچون دیگر ادیان الهی، هم خانگی به دلیل مخالفت با اصول تردیدناپذیر، ممنوع و مردود شمرده شده است؛ از نگاه برخی از صاحب نظران، این گونه ارتباط به هیچ روی نمی تواند برای بروز عواطف بین زن و مرد و نیز، پرورش صحیح فرزندان زمینه مناسبی را فراهم آورد؛ از این رو، اسلام در شرایطی که زمینه ازدواج وجود نداشته باشد، «از دواج موقت» را برای جلوگیری از فساد، به عنوان جایگزینی مشروع به جای هم خانگی پیشنهاد می کند (بستان، اسلام و جامعه شناسی خانواده، 59).

3. تحصیل

بی گمان اختلاط یا مختلط بودن نظام آموزشی، دارای پیوندی تنگاتنگ با الگوی روابط زن و مرد در جامعه است؛ گسترش نظام آموزشی مختلط در جوامع غربی تا حدودی بازتاب الگوی روابط باز زن و مرد در چنین جوامعی به شمار می رود. در فرهنگ اسلامی، نظام مختلط، در شکل کنونی آن که از رهاوردهای نظام آموزش و پرورش غربی است - پیشینه ای نداشته و حضور دختر و پسر در کنار یکدیگر در فرایند تعلیم و تربیت غیر خانگی به دو مورد منحصر بوده است: آموزش خردسالان و آموزش جوانان و بزرگسالان با معلم غیر همجنس.

از دیدگاه اسلام، نظام آموزشی مختلط به عنوان یکی از ضرورت‌های جامعه تلقی می شود که اوضاع و محدودیتهای اجتماعی - مانند کمبود استادان و

محیطهای آموزشی - آن را بر نظام اسلامی تحمیل کرده است؛ اما در وضعیت عادی، نظام غیر مختلط یک اولویت مهم دینی است که باید در ردیف اهداف بلندمدت قرار گیرد (بستان، اسلام و تفاوت‌های جنسیتی، 148 - 149).

به باور گروهی از پژوهشگران، نظام آموزشی مختلط افزون بر پیامدها و آثار منفی برای تمامی دانش آموزان و دانشجویان، به طور خاص برای دختران مشکلات بیشتری به بار می آورد؛ این صاحب نظران پدیده مزبور را از جمله دستاوردهای استعمار، برای تخریب اراده جوانان، و تبدیل علم و آگاهی به ابزاری برای فساد اخلاقی برشمرده اند (مطهری، 24/ 294).

در غرب نیز به رغم اختلاف نظر محققان درباره آموزش غیر مختلط، امروزه در برخی از کشورهای صنعتی، از جمله آمریکا و کانادا، آموزش غیر مختلط تا اندازه ای افزایش یافته است (بستان، اسلام و تفاوت‌های جنسیتی، 150).

4. محیط کار

یکی از مهم ترین الگوهای روابط زن و مرد، مربوط به محیط کار است؛ بر اساس الگوهای غیر اسلامی، محل کار زنان و مردان، مختلط بوده و گاهی باعث به وجود آمدن مشکلات و تعارضهایی برای زنان می شود که از جمله آن می توان به آزار جنسی در محیط کار اشاره نمود. این مشکل در بسیاری از کشورهای غربی به صورت گسترده رواج دارد؛ چنان که تنها در انگلستان از هر ده زن، هفت تن در دوره زندگی کاری خود، بارها با آزار جنسی مواجه می شدند (ر.ک: گیدنز، 219)؛ اما الگوی اسلامی اصل را بر کاهش اختلاط جنسی در محیطهای کار و در حوزه های عمومی جامعه قرار داده و دست کم آن را همچون امری اخلاقی توصیه می کند تا در حد امکان جامعه مدنی، جامعه ای غیر مختلط باشد (مطهری، 19 / 548)؛ قرآن کریم نیز، در ماجرای مربوط به دختران شعیب علیه السلام به

اهمیت این موضوع اشاره می کند: حضرت موسی علیه السلام آنان را کنار چاه آب دید که منتظر بودند مردان، از آنجا بیرون رفته تا پس از آن گوسفندان خود را سیراب کنند (ر.ک: قصص، 23 - 25)؛ براین اساس ضمن کاهش احتمال آزار جنسی، انتظار می رود تا اهتمام زنان در محیط کار هرچه بیشتر به انجام وظایف شغلی متمرکز شده و ضریب موفقیت آنان، افزایش یابد (بستان، اسلام و تفاوت های جنسیتی، 161)؛ چنان که در غیر این صورت، کمترین اثر اختلاط زن و مرد در محیط کار، می تواند توجه آنان را به یکدیگر معطوف نموده و افزون بر کم کاری، بسیاری از مفاسد اجتماعی را نیز به بار آورد (مطهری، 19 / 548)؛ از این رو پس از انقلاب اسلامی، کاهش اختلاط زنان و مردان در محیط کار به سبب بالا بردن احساس امنیت زنان، با استقبال بیشتر آنان مواجه شد؛ اما با این حال هنوز فاصله زیادی تا الگوی آرمانی وجود دارد و در طول تاریخ، کمتر جامعه ای را می توان یافت که زنان در آن با آسایش خاطر و بدون دغدغه ای در محیط بیرون از خانه به کار پردازند؛ همین امر را - که به نوعی ریشه در تفاوت های طبیعی زن و مرد، و نیز ضعف اخلاقی برخی از افراد دارد - می توان از دلایل اسلام در اولویت دادن به اشتغال مردان در مقایسه با اشتغال زنان دانست (بستان، اسلام و تفاوت های جنسیتی، 160 - 161). اسلام، ضمن آنکه اشتغال زنان را مجاز دانسته، بر اولویت نقش های مادری و همسری آنان تأکید دارد؛ با توجه به اینکه رشد بدنی و شخصیتی کودک، تأثیر بسزایی در سلامت روانی و اخلاقی وی در جوانی و بزرگسالی داشته و رابطه مادر و فرزند به ویژه در سال های نخست کودکی، نقشی محوری را در این باره ایفا می کند، می توان دلیل اولویت نقش مادری را دریافت؛ افزون بر آنکه چنین تقسیم کاری به کاهش اختلاط زنان با مردان در جامعه انجامیده و موجب سلامت معنوی

جامعه می شود (بستان، اسلام و تفاوت‌های جنسیتی، 156 - 157). بر اساس روایات، هنگامی که رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم بنا به درخواست حضرت فاطمه علیها السلام و علی علیها السلام برای آن دو تقسیم کار نمود و کارهای خانه را به فاطمه علیها السلام و کارهای بیرون از منزل را به علی علیه السلام واگذار کرد، حضرت فاطمه علیها السلام از این تقسیم - به خاطر معاف شدن از رابطه با مردان و برخورد با نامحرمان - بسیار خرسند گردید (حمیری قمی، 52؛ مجلسی، 81/43، مقاله سیره خانه داری فاطمه علیها السلام).

به هر حال، اسلام تنها با الگویی از اشتغال زنان موافق است که سلامت اخلاقی جامعه را به مخاطره نیفکنده و به افزایش ناامنی جنسی نینجامد؛ از این رو به باور برخی از پژوهشگران، باید شرایطی ایجاد نمود که زنان در فعالیتهای فرهنگی، اجتماعی و بهداشتی، از امکانات و فضایی اختصاصی برخوردار باشند تا ضمن به دست آوردن شخصیت واقعی خود، از آزار جنسی نیز در امان بمانند مطهری، 19 / 564؛ بستان، اسلام و تفاوت‌های جنسیتی، 161).

انواع و مصادیق ارتباط زن و مرد

اشاره

ارتباط زنان و مردان، دارای گونه‌های مختلف و ابعاد چندی است که هر یک به لحاظ اجتماعی و فرهنگی و به ویژه احکام اسلامی دارای ویژگیهای خاص خود است.

1. سخن گفتن

سخن گفتن از جمله رایج‌ترین راههای ارتباطی میان افراد و زنان و مردان است؛ در این رابطه لازم است زنان و مردان، برای دوری از تحریک پذیری شهوانی، چارچوب آن را رعایت کنند؛ چنان که در روایات، سخن گفتن با زن نامحرم در صورت خروج از معیارهای موردنظر، موجب مجازاتی سنگین در آخرت دانسته شده است (صدوق، ثواب الاعمال، 283؛ مجلسی، 214/7)؛ حتی زنان پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم نیز از جلوه‌گری در سخن گفتن باز داشته شدند تا مبادا که افراد بیمار دل،

طمع کنند (احزاب، 32). به گفته گروهی از مفسران، بر اساس این گونه آیات، سخن گفتن با ناز و کرشمه و همراه با اعمال و رفتار تحریک کننده، موجب تزلزل در دل مردان شده و با زوال ایمان، مجال برای افکار شیطانی و برانگیختگی شهوانی فراهم می شود (طباطبائی، 309/16). گفتگوهای حضرت فاطمه علیها السلام با افراد نامحرم حاکی از فقدان مانع اولی در سخن گفتن با نامحرم است (ابن شهر آشوب، 140/3؛ حر عاملی، 14/367). روایاتی که حاکی از مکروه بودن صحبت زنان، بیش از پنج کلمه بانامحرم است (صدوق، الامالی، 510؛ همو، من لا یحضره الفقیه، 6/4؛ طبرسی، مکارم الاخلاق، 425)، نیز به سخنان غیر ضروری و فساد انگیز مربوط است؛ در غیر این صورت سخنان فاطمه زهرا علیها السلام با مردم در حادثه فدک یا حضرت زینب علیها السلام که در برابر عبیدالله بن زیاد و یزید از مهم ترین مصادیق جواز سخن گفتن با نامحرم است، در هنگامی است که مصلحت و منفعتی در گفتگو نهفته باشد؛ افزون بر آنکه آیه 32 سوره احزاب که زنان پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم را از سخن گفتن ظریف بر حذر داشته، خود گویای باز نداشتن از گفتگوهای معمولی و مرسوم است؛ همچنان که مجاز بودن زنان به انجام کارهای تجاری و وجود تاجرانی همچون خدیجه های همسر پیامبر نیز، حاکی از بی اشکال بودن گفتگوهای شغلی با نامحرم می باشد.

2. سلام کردن

گفتگو با نامحرم و سلام به آنان، چنانچه دور از مفسده بوده و با هدفی عقلانی صورت گیرد، از سوی معصومان علیهم السلام تأیید شده است؛ از این رو سلام به زنان، جز در موارد جوان بودن و وجود بیم از فریفتگی سلام کننده، مجاز خواهد بود (کلینی، 2/648؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، 3/469؛ طبرسی، مشکاة الانوار، 437).

3. نگاه کردن

نگاه از سوئی، مقدمه ای برای شیوه های ارتباطی دیگر از جمله حرف زدن و...، و از دیگر سو، راهی برای انتقال دوسویه بسیاری از معانی است؛

قرآن کریم در آیات 30 و 31 سوره نور به مردان و زنان فرمان می دهد تا دیدگان را از نامحرم فروبسته، پاک دامنی پیشه کنند. چشم فروستن در روابط، به صورت مطلق به هریک از زنان و مردان مربوط بوده و افزون بر آن حاکی از ضرورت عفاف و پاکدامنی است؛ زیرا این احتمال وجود دارد که نگاه مستقیمی منجر به عفاف شود و نگاه غیر مستقیمی فاقد ملاک مزبور باشد؛ از این رو، الگوی اساسی حفظ نگاهها در محدوده عفاف دو طرف رابطه است

(طباطبائی، 111/15).

نگاه کردن از این رو مورد توجه قرار گرفته که می تواند زمینه ای برای از دست رفتن پاکدامنی و عفاف باشد. کنترل نگاه با هدف حفظ حدود عفاف، برای زنان و مردان از اهمیت یکسانی برخوردار است. مواردی چون نگاه نکردن زنان پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم به مردان نابینا (کلینی، 5/544؛ طبرسی، مکارم الاخلاق، 233؛ ابن ابی جمهور احسائی، 2/134)، حاکی از تأثیر نگاه در روابط زن و مرد و اهمیت آن در حفظ پاک دامنی است که هر دو طرف (زن یا مرد) باید آن را در رابطه اجتماعی مورد توجه قرار دهند؛ بدین ترتیب نگاه زن و مرد به یکدیگر، به خودی خود، برابر الگوی یادشده، اشکالی ندارد. دستور اسلام در این مورد «غَضِّ بَصَرٍ» یعنی داشتن نگاه ناتمام و خیره نشدن به نامحرم است؛ اما چنانچه حدود عفاف شکسته شده و باعث ایجاد رغبت نسبت به نامحرم شود، نگریستن مورد نهی قرار گرفته است؛ به همین دلیل، نگاه اتفاقی به نامحرم، در صورت استمرار و تکرار و وجود شبهه ایجاد رغبت و تمایل، دارای اشکال است (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 4/19؛ طبرسی، مکارم الاخلاق، 236؛ حر عاملی، 20/194 - 195).

4. هم نشینی

هم نشینی از جمله زمینه های شکل گیری روابط اجتماعی زنان و مردان است؛ در منابع اسلامی، چنانچه پدیده مزبور با انگیزه های عقلایی همراه

ص: 205

بوده و موجب مفسده نباشد، مجاز دانسته شده است. پیامدهایی که در روایات درباره خلوت با نامحرمان بیان شده، بیانگر این نکته است (مفید، 315؛ طوسی، 83؛ حر عاملی، 16 / 266؛ مجلسی، 203/1؛ 71 / 100.192 / 226)؛ از این رو، ملاک تعیین کننده در هم نشینی زنان و مردان، رعایت چارچوب عفاف و تجاوز نکردن از آن است. اجازه گرفتن برای حضور نزد افراد نامحرم (اشعث کوفی، 95؛ مجلسی، 101 / 39؛ محدث نوری، 14 / 281) و نیز نهی از معاشرت زیاد با زنان نامحرم (محدث نوری، 1 / 300؛ 13 / 41) همه به خاطر رعایت و مراقبت بر عفت عمومی جامعه است. اسلام برای سالم سازی فضای اجتماعی از اختلاطهای بی مورد که می تواند به فساد منجر شود، پرهیز می دهد تا فضای جامعه برای تلاش و فعالیت زنان و مردان آماده شده و از توجه مفسده انگیز این دو جنس به یکدیگر جلوگیری شود (مطهری، 19 / 550 - 551).

حدود و شرایط روابط زن و مرد:

اشاره

رعایت تعادل در روابط زن و مرد، به الگوهایی ارزشی مربوط است که محدوده روابط را تعیین می کنند. الگوهای ارزشی روابط زن و مرد از دیدگاه اسلام، در قالب دو گونه روابط با نامحرمان، و روابط با محارم تعریف می شود؛ در حوزه عمومی، روابط زنان و مردان بیشتر به گونه نخست و در حوزه خانوادگی، به قسم دوم مربوط است؛ در هریک از دو بعد، آنچه الگوی ارتباطی زنان و مردان را تعیین می کند، حفظ حدود عفاف و رعایت الگوهای مربوط به هریک از دو حوزه و تسری نیافتن آن به دیگری است. بر اساس توصیه ها و دستورهای اسلام، حدود هریک از حوزه های ارتباطی زنان و مردان باید حفظ شود؛ از این رو روابط با افراد نامحرم نباید به گسسته شدن پیوندهای خانوادگی انجامیده و روابط با محارم نیز نباید سبب محروم شدن از حقوق عام اجتماعی او برای حضور در حوزه عمومی گردد. اسلام زنان و مردان

را از وارد شدن به حدود روابط با محارم، در ارتباط با نامحرمان، بازداشته و در ارتباط با محارم نیز، بر حفظ حدود روابط زناشویی (با همسر) تأکید نموده است.

1. روابط با غیر محارم

روابط زن و مرد با انگیزه های عقلانی و به منظور برآوردن نیازهای اجتماعی و مدنی ضروری است. گرچه در برخی از روایات، روابط زنان و مردان به ارتباط در کانون خانواده، محدود بوده و تأکید شده است که تا حد امکان زن برای دیگران ناشناخته باقی بماند (نهج البلاغه، نامه 31 (3/56)؛ ابن طاووس، 171؛ مجلسی، 214/74، 232 - 233)؛ اما اندیشمندان، چنین گزاره هایی را بر توصیه های مستحب و اخلاقی حمل کرده اند (مطهری، 19 / 547 - 548)؛ یعنی چنانچه مصلحتی در میان نباشد، بهتر است زن از اختلاط با نامحرمان پرهیز کند؛ البته باید اذعان نمود که این امر منافاتی با حضور اجتماعی زنان ندارد؛ چنان که روایاتی که اولویت زنان را در روابط اجتماعی، دیده نشدن از سوی نامحرم دانسته اند اربلی، 92/2؛ حر عاملی، 67/20)، بر توصیه های اخلاقی حمل می شوند مطهری، 19 / 548 - 549).

اسلام با اختلاط بی حد و مرز زنان و مردان مخالف است؛ اما موافق حبس زنان در خانه هم نیست (مطهری، 19 / 550). باید اذعان نمود که لازمه پوشش اسلامی زنان، اجازه ای برای روابط اجتماعی آنان است؛ اسلام مخالف محرومیت زنان از روابط اجتماعی است؛ آنچه در این باره اهمیت دارد، مدیریت این روابط است تا آنان مورد اذیت و آزار یا طمع بولهوسان قرار نگیرند (نور، 31؛ احزاب، 32 - 33، 59)؛ از این رو در کنار اجازه زنان به شرکت در مساجد و مجالس، همواره اصل را بر رعایت حریم قرار داده و اختلاط مرد و زن را در مجامع عمومی مکروه می داند؛ چنان که رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم یکی از درهای مسجد را برای عبور و مرور، به زنان

اختصاص داده (ابوداود سجستانی، 113/1؛ طبرانی، 303/1 - 304) و به مردان دستور می دادند که از میانه معابر عبور کنند تا زنان بتوانند از کناره های راه، رفت و آمد نمایند کلینی، 518/5؛ طوسی، 659 - 660؛ طبرسی، مکارم الاخلاق، 259). به گفته برخی از نویسندگان، اختلاط زن و مرد در حوزه های مختلف اجتماعی، همراه با ضعف کنترل درونی و بیرونی افراد و امکان برقراری روابط آزاد، زمینه ای است برای رشد تمایلات شهوانی؛ اما اسلام با اتخاذ تدابیر ویژه، از جمله ایجاد حریم در روابط انسانی، ارائه الگوی تربیتی و اخلاقی مطلوب، طبقه بندی افراد به محرم و نامحرم، تدوین برنامه ای جامع و نیز زمینه سازی همه جانبه ای برای ایجاد فضای اجتماعی سالم و غیر شهوانی، چارچوب یک نظام مطلوب را ارائه نموده است (بستان، اسلام و جامعه شناسی خانواده، 222). برخی از راهکارهایی که برای این منظور در منابع دینی بدان توجه شده، عبارتند از:

بازداشتن از تماس فیزیکی با نامحرم: بر اساس روایات متعدد، از دست دادن و مصافحه با نامحرم پرهیز داده شده است (صدوق، ثواب الاعمال، 283؛ حر عاملی، 208/20؛ مجلسی، 214/7؛ 32/101). به گفته برخی از فقیهان، حکم حرمت در این گونه روایات، تنها به مصافحه اختصاص نداشته و هر گونه لمس و تماس بدنی را نیز شامل می شود؛ از این رو مصافحه چون مصداق روشنی از تماس بدنی است، در روایات به آن اشاره شده است. مؤید آنچه درباره ممنوعیت دست دادن گفته شد، روایتی درباره بیعت زنان با پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم است که رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم با مقداری آب در ظرفی ریخته و دست خود را در آن فرو بردند؛ سپس زنانی که می خواستند با ایشان بیعت کنند نیز، همین کار را انجام می دادند

(طبرسی، مشکاة الانوار، 355، حر عاملی، 208/20)؛ و این حاکی از خودداری رسول خدا از تماس بدنی با زنان نامحرم است (خوئی، 104/1).

عفت ورزیدن: اسلام، مسلمانان را موظف به تلاش برای ازدواج فرزندان، بندگان و کنیزان می‌داند (نور، 32؛ حمایت و پشتیبانی جوانان در این باره، باعث کاستن از فشارهای جنسی، و نیفتادن در دام بی‌عفتی و هنجارشکنی خواهد بود؛ شاید یکی از معانی آیه: «وَلَا تُكْرَهُوا فَتْيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا» (و کنیزان خویش را چنانچه به پارسایی تمایل دارند، ستمکارانه به زنا وادار نکنید) (نور، 33) را بتوان اشاره به همین نکته دانست: چرا که برابر این سخن، خداوند مسلمانان را از نکوشیدن برای تدارک ازدواج جوانان برحذر می‌دارد؛ چیزی که ممکن است آنان را به محیطهای آلوده و فساد انگیز سوق داده و با شعله ور شدن طوفان شهوات، آنان را ناخواسته به فساد جنسی گرفتار سازد (طبری، 18 / 103؛ مکارم شیرازی، 14 / 461)؛ اسلام در عین حال مسئولیت دختران و پسران را در رعایت عفاف و خویشتن داری نادیده نگرفته و چنان که در قرآن آمده است، کسانی که امکان ازدواج برای آنان فراهم نیست، باید عفت پیشه کنند تا خدای متعال ایشان را به فضل خویش بی‌نیاز سازد (نور، 33). «عفت» چشم پوشی از چیزی است که جلب توجه و نظر کرده (مصطفوی، 8 / 180 - 181) و «عفیف» کسی است که در امور جنسی از توجه به آنها صرف نظر می‌کند. «استعفاف» نیز به معنای طلب و به کاربردن عفت و پاکدامنی بوده (طبرسی، مجمع البیان، 7 / 219)، و «مستعفف» ویژگی فردی است که از نفس خویش انتظار عفت و پاکدامنی داشته و او را بر پاکدامنی وادار می‌سازد (زمخشری، 3 / 337)؛ این امر، نیازمند تلاش و مجاهدت شخص در شکستن شهوت است (مشهدی، 9 / 294؛ ابن عاشور، 18 / 174) و برابر روایاتی منسوب به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم، با اتخاذ روشهایی از جمله روزه گرفتن می‌توان بدان دست یافت (ابن ابی شیبہ کوفی، 3 / 270؛ نسائی، 2 / 95 - 96، 262؛ ابن کثیر، 6 / 48؛ ابن ابی جمهور احسانی، 1 / 257، 3 / 289).

فرمان الهی مبنی بر تلاش در دستیابی به عفت و پارسایی بیانگر این نکته است که هرچند نیاز جنسی در سن بلوغ، نیازی طبیعی است که باید به آن پاسخ داد، اما جوانان قادرند که از طوفانی شدن این میل جلوگیری کنند.

رعایت عفت و پاکدامنی، افزون بر تلاش فرد با روزه گرفتن، یا جلوگیری از درگیری ذهنی، حفظ قلب از وسوسه های نفسانی و ... نیازمند شکل گیری فضای آمیخته با عفت در خانواده و جامعه است. آموزه های اسلام در راستای توسعه و گسترش عفت عمومی، توصیه هایی را به مسلمانان و عموم مردم ارائه نموده است تا زمینه ناهنجاریهای اخلاقی به حداقل کاهش یابد. از نگاه برخی از اندیشمندان، در جوامعی که روابط زن و مرد بر اساس عفت و پاکدامنی شکل گرفته، و زنان از خودآرایی و خودنمایی در خارج از چارچوب ازدواج و فراهم آوردن وسیله تهییج مردان خودداری نمایند و مردان نیز در پی لذت جوییهای نامشروع نباشند، آرامش روحی و روانی بر آن حاکم خواهد شد (مطهری، 26 / 455).

حیا حیا در لغت به معنای شرم بوده و معمولاً همراه با واژه عفاف به کار می رود؛ حیا، ملکه و ویژگی روحی خاصی است که شخص را از پرده دری و خارج شدن از حدود اخلاقی در برخورد با دیگران باز می دارد؛ قرآن کریم در آیات 23 تا 25 سوره قصص، نمونه ای از حیا در ارتباط زن و مرد را در برخورد موسی علیه السلام با دختران شعیب علیه السلام و بیان نموده است؛ چنان که پس از سیراب شدن گوسفندان آنها، یکی از دختران با نهایت حیا و آزر - به گونه ای که از سخن گفتن با جوانی بیگانه شرم داشت به سراغ وی رفت تا دعوت شعیب علیه السلام برای پرداخت اجرت را به او برساند؛ و زمانی که موسی علیه السلام همراه او به راه افتاد، دختر برای راهنمایی از پیش رو و موسی علیه السلام از پشت سرش حرکت می کرد، اما

موسی علیه السلام برای اینکه اندام او را مشاهده نکند، از دختر خواست تا از پشت سر وی حرکت کند (قمی، 2 / 138؛ ر.ک: حویزی، 4 / 122؛ مکارم شیرازی، 16 / 58 - 59). در آیات 32 و 33 سوره احزاب نیز که خداوند به زنان پیامبر صلی الله علیه وسلم فرمان می دهد تا در برخورد با نامحرمان، با رعایت حیا و عفاف برخورد نمایند، شیوه صحیح و پسندیده روابط میان زن و مرد، بسیار زیبا بیان شده است؛ همچنان که به زنان دستور می دهد تا در گفتگو با مردان و نیز، آشکار شدن در جامعه و در بین مردم، جانب حیا و عفاف را نگه دارند. علامه طباطبایی در شرح عبارت «فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ» یادآور می شود که خداوند زنان پیامبر صلی الله علیه وسلم را از نازک و نرم سخن گفتن با مردان و به گونه ای هوس انگیز و شهوت زاء، بازداشته است؛ تا آنان که بیمار دلند، از ایمان قوی و بازدارنده از میل به فحشا برخوردار نیستند، در دل دچار تزلزل نشده و به طمع نیفتند؛ همچنین از نگاه وی «قول معروف» در جمله «وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا»، به معنای سخن معمولی، درست و استواری است که دین و عرف اسلامی آن را می پذیرد؛ سخنی که آهنگ آن به بیش از مدلول و معنای آن اشاره و نداشته و از اشاره به فساد، هوس و شهوت خالی باشد (16 / 309).

به باور برخی از صاحب نظران، زن به الهام فطری دریافته است که عزت و احترام او بسته به این است که خود را رایگان در اختیار مرد قرار ندهد، از این رو توانسته با همه ناتوانی جسمی خود، مرد را به عنوان خواستگار به سوی خویش جذب کند؛ مردها را به رقابت با یکدیگر وادارد و با دور ماندن از دسترسی مرد، عشقی رمانتیک پدید آورد (مطهری، 19 / 198 - 199)؛ از این منظر، حیا و عفاف تدابیری است که زن آن را با نوعی الهام برای گرانها کردن و حفظ موقعیت خود در برخورد با مرد به کار می برد؛ چرا که با هوش فطری دریافته که به لحاظ

جسمی از برابری با مرد ناتوان است؛ همچنان که نقطه ضعف مرد را که در نیازمندی وی به عنوان مظهر عشق و طلب نسبت به زن (مظهر معشوق بودن و مطلوبیت) نهفته است، به خوبی درک می کند؛ بر این اساس، افزون بر خودآرایی و تبرج، با دورنگه داشتن خویش از دسترس مرد، آتش عشق و طلب را در او فروزان نموده و در نتیجه جایگاه و موقعیت خود را نزد وی بالا- میبرد (مطهری، 19 / 421 - 422).

گروهی از دانشمندان غربی معتقدند که حیا و خودداری ظریفانه زن ناشی از ویژگی غریزی آنان نیست؛ بلکه زنان در طول تاریخ دریافتند که عزت و احترام آنان در گرو دوری از ابتذال و در دسترس مردان نبودن است؛ زیرا در غیر این صورت با دست و دلبازی، مایه طعن و تحقیر قرار خواهند گرفت؛ آنان همچنین این دستاورد را به فرزندان خود نیز می آموزند (ر.ک: مطهری، 19 / 422).

با توجه به بررسیهای انجام شده، زنان بی شرم، جز در موارد زودگذر برای مردان جذاب نیستند؛ خودداری از انبساط، و امساک در بذل و بخشش، بهترین سلاح برای شکار مردان است! اگر اعضای نهانی انسان را در معرض عام تشریح می کردند توجه ما به آن جلب می شد؛ ولی رغبت و قصد را به ندرت تحریک می کرد؛ از این رو مردان جوان به دنبال چشمان پر از حیا بوده و بی آنکه بدانند، حس می کنند که این خودداری ظریفانه از یک لطف و رقت عالی خبر می دهد (ر.ک: مطهری، 19 / 422).

پوشش از نامحرم: بر اساس آموزه های اسلامی، پوشش مناسب زنان و مردان به منظور حفظ ارتباطی میان آنان در حوزه عمومی ضروری بوده و حدود آن در مورد زنان متفاوت از مردان است؛ قرآن کریم به دلیل زیباییها و جذابیتهای ذاتی زنان و قرار گرفتن آنان در معرض طمع نامحرمان، از زنان می خواهد تا

زیورها و زینتهای خویش را آشکار نکرده (نور، 31) و برای پوشش بهتر، روسری خود را دور گردن فرواندازند (احزاب، 59)؛ موارد استثنای آن نیز، به مردان محرم و کسانی که ازدواج با آنها جایز نیست، محدود شده است (نور، 31؛ به مقاله پوشش زن (حقوقی)). در خصوص پوشش مردان در برابر نامحرم و افراد بیگانه، خداوند آنان را به پاک دامنی، حفظ عورت و پوشش آن از نامحرم فرمان داده است (مؤنون، 5-6: معارج، 29-30).

آشکار نکردن زینتها: برابر فراهایی از قرآن، زنان در روابط اجتماعی خویش با نامحرم، موظف به پنهان نمودن زینت خود هستند (نور، 31)؛ مفسران، مراد از زینت در آیه 31 سوره نور را، بخشی از بدن که با زینت آراسته می شود، می دانند (طبرسی، مجمع البیان، 217/7؛ طباطبائی، 111/15)؛ این بازداشتن، شامل هر چیزی است که تحریک و ترغیب نامحرم و شکستن حدود روابط خانودگی و زناشویی را در پی دارد (طباطبائی، 116/15)؛ تنها، زنان سالخورده ای که در روابط خود با مردان، رغبتی به ازدواج با آنها نیست از این امر استثناء شده اند (نور، 60)؛ زنان همچنین باید از به کار بردن بوی خوش در مجامع عمومی، که باعث جلب توجه نامحرم می شود، بپرهیزند (کلینی، 518/5؛ طبرسی، مکارم الاخلاق، 43؛ حرعاملی، 161/20)؛ این کار حتی شامل هنگام حضور در مساجد خواهد بود (مغربی، 6166/2 محدث نوری، 423/1).

2. روابط با محارم

همسران در روابط زناشویی با یکدیگر محدودیت و ممنوعیتی نداشته و محدودیتها به روابط با نامحرم و پس از آن به افراد محرم - جز همسر - مربوط می شود؛ سنخهای مختلف محارم در روابط خویشاوندی میان زنان و مردان، در فرهنگها و ادیان مختلف، از اختلاف و تنوع برخوردارند؛ اما در این میان،

وحی به عنوان منبع تعیین الگوها و هنجارهای فرابشری، می تواند عقلانیت روابط خویشاوندی را در تمایز میان محرمان با نامحرمان ترسیم کند؛ چنان که برابر آیه 55 سوره احزاب، زنان در رابطه با پدران، پسران، برادران، پسران برادران و پسران خواهران و زنان (همکیش) و بردگان خود، گناهی مرتکب نمی شوند.

اسلام نسبت به گرم نگه داشتن کانون خانواده توجه شایانی داشته و هیچ ساختاری را ارزشمندتر از نهاد خانواده نمی داند؛ بنابراین خانواده، عامل مهم تربیت و رشد فرزندان بوده و گسست خانوادگی ناهنجاریهای اجتماعی و تشدید انحراف و بزه را در پی خواهد داشت (گاردنر، 88 - 89)؛ به همین منظور اسلام، زنان را از روابط با نامحرمان به گونه ای که همسرانشان را نسبت به محبت و علاقه به آنان دچار تردید کند، برحذر داشته و مردان را نیز از بی مبالا بودن و ارتباطات دوستانه و عاشقانه با زنان بازداشته است؛ در اسلام، روابط عاشقانه و نیز، آمیزش و یا مقدمات آن، در چارچوبی غیر از ازدواج دائم یا موقت ممنوع و حرام است؛ حکمت تحریم آن نیز، جلوگیری از آزادی طبقات یا مزاحمت و تجاوز به حقوق دیگران نیست تا طرفین با رغبت خود و بدون مزاحمت و تعدی به حقوق دیگران نتوانند آزادانه به آن اقدام کنند؛ بلکه به خاطر محاسبه ای است که اسلام برای تحکیم خانواده و اجتماع در نظر داشته است (ر.ک: مطهری، 19 / 439 - 440، 451، 469). از دیدگاه اسلام، بهره مندیهای جنسی نباید در روابط زن و مرد نامحرم نقشی ایفا کند؛ زیرا کام جوییهای جنسی تنها در چارچوب زندگی زناشویی مجاز بوده (اسراء، 32؛ مؤمنون، 6 - 7؛ صدوق، الخصال، 106؛ مجلسی، 76 / 25) و خارج از آن به تضعیف فعالیتهای اجتماعی می انجامد و در کاهش آمار ازدواج نیز تأثیر دارد؛

همچنان که روابط خارج از محدوده شرعی، مهر و علاقه مردان و زنان را به یکدیگر تضعیف نموده و باعث فروکاستن حس فداکاری و رأفت آنان نسبت به هم می شود؛ این در حالی است که قرآن، روابط همسران را بر اساس رأفت و مهربانی مستمر و ویژه ترسیم کرده است: «جَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً» (روم، 21)؛ ازدواج مانعی برای لذت جوییهای بی حدودمرز و آزاد به شمار می رود؛ اما معاشرتهای آزاد، از ارزش ازدواج، همچون تکلیفی محدودیت زافروکاسته است؛ به گونه ای که باید آن را با توصیه های اخلاقی بر جوانان تحمیل نمود. تفاوت جامعه ای که روابط جنسی میان زن و مرد را به محیط خانوادگی و در قالب ازدواج مشروع و قانونی محدود کرده، با اجتماعی که روابط آزاد در آن مجاز است، در این است که ازدواج در جامعه نخست، پایان انتظار و محرومیت، و در جامعه دوم، آغاز محدودیت و محرومیت به شمار می رود (ر.ک: مطهری، 19 / 438).

اسلام برای روابط همسران نیز محدودیتهایی تعیین کرده است؛ از جمله اینکه آنان را از روابط جنسی در حضور فرزندان بازداشته و آن را موجب ترغیب فرزندان به روابط نامشروع اجتماعی می داند (کلینی، 5 / 499-500؛ ابن ابی جمهوراحسانی، 3 / 305). اقتضای چنین دستوری ممنوعیت روابط عاشقانه و جنسی در جامعه است؛ چرا که چنین روابطی باعث هتک عفت عمومی شده و به فساد و تباهی دامن می زند (← مقاله های همسری؛ خانواده؛ تربیت دینی دختران).

اسلام همچنین در روابط محارم محدودیتهایی را در نظر گرفته است؛ از جمله آنکه مادران باید از برهنگی در حضور پسران خویش خودداری کنند (اشعث کوفی، 97؛ مجلسی، 101 / 38؛ محدث نوری، 14 / 282)؛ این دستور شامل

دختران و خواهران، در رابطه با پدران و برادران خود نیز خواهد بود؛ فلسفه این قانون، جلوگیری از سقوط جایگاه پاک دامنی در خانواده و در پی آن، جامعه است که گاه در شکل بزه در خانه، موجب بروز پدیده زنا با محارم می شود اشعث کوفی، 97؛ راوندی، 136؛ مجلسی، 101 / 38؛ محدث نوری، 303/14).

منابع

آبوت، پاملا، والاس، کلر، جامعه شناسی زنان، ترجمه منیژه نجم عراقی، تهران، نشر نی، 1380ش؛ ابن ابی جمهور احسائی، محمد بن علی (م. 880 ق.)، عوالی اللئالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیہ، تحقیق مجتبی عراقی، قم، مطبعة سيدالشهداء، 1403ق؛ ابن ابی شبیه کوفی، عبدالله بن محمد (م. 235 ق.)، المصنف فی الأحادیث والآثار، تحقیق سعید لحام، بیروت، دار الفکر، 1409ق؛ ابن شهر آشوب، محمد بن علی (م. 588 ق.)، مناقب آل ابی طالب، تحقیق گروهی از اساتید نجف اشرف، النجف الاشرف، المكتبة الحیدریة، 1376ق؛ ابن طاووس، سید علی بن موسی (م. 664 ق.)، کشف المحجبة لثمره المهج، النجف الاشرف، المطبعة الحیدریة، 1370ق؛ ابن عاشور، محمد بن طاهر (م. 1393 ق.)، التحرير والتنوير

(تفسیر ابن عاشور تونسسی)، مؤسسة التاريخ؛ ابن فارس، احمد بن فارس (م. 395 ق.)، معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، 1404ق؛ ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (م. 774 ق.)، تفسیر القرآن العظیم (تفسیر ابن کثیر)، تحقیق محمد حسین شمس الدین، بیروت، دارالکتب العلمیة، 1419ق؛ ابن منظور، محمد بن مکرم (م. 711 ق.)، لسان العرب، قم، نشر ادب الحوزة، 1405ق؛ ابوداود سجستانی، سلیمان بن اشعث (م. 275 ق.)، سنن ابی داوود، تحقیق سعید محمد لحام، بیروت، دارالفکر، 1410ق؛ اربلی، علی بن عیسی (م. 693 ق.)، کشف الغمة فی معرفة الاثمه علیهم السلام، بیروت، دارالاضواء، 1405ق؛ اشعث کوفی، محمد بن محمد (م. قرن 4)، الجعفریات (الاشعثیات)، تهران، مکتبة النینوی الحدیثه؛ امام خمینی قدس سره، سیدروح الله موسوی (م. 1409 ق.)، صحیفه امام، تهران،

مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، 1378ش؛ بستان، حسین، اسلام و تفاوت‌های جنسیتی در نهادهای اجتماعی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، 1388ش؛ همو، اسلام و جامعه شناسی خانواده، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، 1388ش؛ حر عاملی، محمد بن حسن (م. 1104ق.)، وسائل الشیعه، قم، مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام لاحیاء التراث، 1414ق؛ حمیری قمی، عبدالله بن جعفر (م. 300ق.)، قرب الاسناد، قم، مؤسسه آل‌البیت علیم‌السلام لاحیاء التراث، 1413ق؛ حویزی، عبد‌علی بن جمعه (م. 1112ق.)، تفسیر نور الثقلین، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، قم، انتشارات اسماعیلیان، 1412ق؛ خوئی، سیدابوالقاسم موسوی (م. 1413ق.)، النکاح، تحقیق سیدمحمدتقی خوئی، النجف الاشرف، مدرسه دارالعلم، 1404ق؛ رابرتسون، یان، درآمدی بر جامعه، ترجمه حسین بهروان، مشهد، آستان قدس رضوی، 1374ش؛ راوندی، سید فضل‌الله بن علی (م. 571ق.)، النوادر، تحقیق سیدرضا علی‌عسکری، قم، انتشارات دارالحدیث، 1377ش؛ زمخشری، محمود بن عمر (م. 538ق.)، الکشاف، تحقیق محمد عبدالسلام شاهین، بیروت، دارالکتب العلمیه، 1407ق؛ شریعتی سبزواری، محمدباقر، احکام روابط زن و مرد نامحرم (1)، با معارف اسلامی آشنا شویم (فصلنامه)، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ش 54، 1382ش؛ صدوق، محمد بن علی (م. 381ق.)، الامالی، قم، مؤسسه البعثه، 1417ق؛ همو ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، تحقیق سیدمحمد مهدی موسوی خراسان، قم، الشریف الرضی، 1368ش؛ همو، الخصال، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، نشر اسلامی، 1403ق؛ همو، من لا یحضره الفقیه، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، نشر اسلامی، 1404ق؛ طباطبائی، سیدمحمد حسین (م. 1402ق.)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، نشر اسلامی، 1417ق؛ طبرانی، سلیمان بن احمد (م. 360ق.)، المعجم الاوسط، دارالحرمین، 1415ق؛ طبرسی، حسن بن فضل (م. 554ق.)، مکارم الاخلاق، الشریف الرضی، 1392ق؛ طبرسی، علی (م. قرن 7)، مشکاة الانوار فی غرر الاخبار، تحقیق مهدی هوشمند،

انتشارات دارالحدیث، 1418ق؛ طبرسی، فضل بن حسن (م. 548ق.)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو، 1372ش؛ طبری، محمد بن جریر (م. 310ق.)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دارالمعرفة، 1412ق؛ طوسی، محمد بن حسن (م. 460ق.)، الامالی، تحقیق مؤسسة البعثة، قم، دار الثقافة، 1414ق؛ قمی، علی بن ابراهیم (م. 307ق.)، تفسیر القمی، تحقیق سید طیب موسوی جزائری، قم، دارالکتاب، 1404ق؛ کلینی، محمد بن یعقوب (م. 329ق.)، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیة، 1363ش؛ گاردنر، ویلیام، جنگ علیه خانواده، ترجمه معصومه محمدی، قم، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، 1386ش؛ گیدنز، آنتونی، جامعه شناسی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، نشر نی، 1381ش؛ مجلسی، محمدباقر (م. 1111ق.)، بحار الانوار، تحقیق محمدباقر بهبودی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1403ق؛ محدث نوری، میرزا حسین (م. 1320ق.)، مستدرک الوسائل، بیروت، مؤسسة آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، 1408ق؛ مشهدی، محمد بن محمدرضا (م. 1125ق.)، تفسیر کنزالدقائق و بحر الغرائب، تحقیق حسین درگاهی، تهران، وزرات ارشاد اسلامی، 1368ش؛ مصطفوی، حسن (م. 1384ش.)، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، 1360ش؛ مطهری، مرتضی (م. 1358ش.)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران، انتشارات صدرا، 1377ش؛ مغربی، قاضی نعمان بن محمد تمیمی (م. 363ق.)، دعائم الاسلام، تحقیق آصف فیضی، القاهرة، دارالمعارف، 1383ق؛ مفید، محمد بن محمد (م. 413ق.)، الامالی، تحقیق حسین استادولی، علی اکبر غفاری، بیروت، دارالمفید، 1414ق؛ مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیة، 1374ش؛ نسائی، احمد بن شعیب (م. 303ق.)، السنن الکبری، تحقیق سلیمان بنداری، سیدکسروی حسن، بیروت، دارالکتب العلمیة، 1411ق؛ نهج البلاغه، الامام علی بن ابی طالب علیه السلام، الشریف الرضی، تحقیق و شرح محمد عبده، بیروت، دارالمعرفة، 1412ق.

Abbott, Pamela, et al., *An Introduction to Sociology, Feminist Perspectives*, London: Routledge, 2005; Abercrombie, Nicholas, et al., *The Penguin Dictionary of Sociology*, New York: Penguin Books, 1994; Anwar, Etin, *Gender and Self in Islam*, London: Routledge, 2006; Borgatta, Edgar F., and Rhonda, J. V. Montgomeri, *Encyclopedia of Sociology*, New York: Macmillan Reference, 2000; LIIV TIE Darwin, C., *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, UK: Princeton Unirersity Press, 1871; Lennon, Kathleen and Margeret Whitford, *Knowing The Difference, Feminist Perspectives in Epistemology*, London: Routledge, 2002; McLennan, Gregor, "Feminism, Epistemology and Postmodernism, Reflections on Current Ambivalance", *Journal of Sociology*, 29, 1995; Mylonas, Kostas et al., "Greece", *Families Across Cultures*, Eds. James Georgas et al., Cambridge: Cambridge University Press, 2006; Willis, P., *Learning to Labour*, Farnborough: Saxon House, 1977

سیدمهدی اعتمادی فرد

ص: 219

حجاب زن در برابر نامحرم از نگاه اجتماعی.

معنای لغوی «پوشش» و «حجاب»، منع (ابن فارس، 133/2) و ستر است (جوهری، 107/1؛ ابن منظور، 298/1؛ به مقاله پوشش زن (حقوقی))؛ در هشت آیه از قرآن کریم، واژه حجاب به کار رفته که هفت مورد به معنای لغوی آن اشاره دارد؛ همچنین در ذیل آیه 53 سوره احزاب (آیه حجاب) واژه مزبور به طور خاص به معنای پرده به کار رفته است

(طبرسی، جوامع الجامع، 330/3؛ همو، مجمع البیان، 577/8 ابن کثیر، 399/6) که بر اساس آن، مؤمنان می بایست با زنان پیامبر نه تنها از پشت پرده سخن بگویند (مقاتل بن سلیمان، 504/3). به باور برخی از اندیشوران، اصطلاح متعارف حجاب، دستاورد عرف امروز جامعه بوده و در روایات و منابع فقهی از واژه «ستر» استفاده شده است (مکارم شیرازی، 402/17؛ امین، 383؛ به مقاله پوشش زن (حقوقی)) که در زبان فارسی از آن به پوشش تعبیر می شود.

پوشش و حجاب زن، به اسلام و ملت‌های مسلمان اختصاص نداشته و در بین ادیان و ملت‌های دیگر نیز رواج داشته است؛ گروهی از صاحب نظران، تاریخچه پیدایش حجاب را قرن سیزدهم پیش از میلاد و در میان اقوام آشوری می دانند؛ ولی حجاب در بین آنها، نماد تفاوت طبقاتی به شمار می رفت (Pohl, 84; Reingner, 27).

نمونه شناخته شده پذیرش حجاب در جوامع باستان نیز، جامعه ایران پیش از اسلام است؛ به طوری که مرد و زن در نقوش و مجسمه های به دست آمده از اقوام آریایی، تنها به خاطر تفاوت در پوشش سرشان، از هم متمایز می شوند (ر.ک: ضیاء پور)؛ به گزارش

ویل دورانت، در عصر داریوش، پرده پوشی در زنان رواج داشته و زن هخامنشی اجازه مراد با مردان را نداشته است (433/1 - 434)؛ همچنین در آیین یهود به لزوم پوشش سر، پرهیز از تشبه به مردان و برعکس، خودداری از تبرج، خودآرایی و بلند سخن گفتن توجه شده است (کتاب مقدس، پیدایش 24 / 64 - 65؛ تثیبه 5/22، اشعیا 16/3 - 24: دورانت، 462 / 4)؛ در عهد قدیم نیز آمده است که در عصر حضرت سلیمان علیه السلام، زنان افزون بر پوشش بدن، برقع (روپند) می بستند و همین سنت در زمان ابراهیم علیه السلام نیز رواج داشته است (مهریزی، 45)؛ در انجیل نیز، دستورهایی درباره رعایت وقار و پوشاندن سر، به ویژه در مراسم عبادی آمده است؛ ولی به نظر می رسد که در مسیحیت پوشش سر بیشتر با مراسم مذهبی پیوند داشته و نشان قداست بوده است؛ چنان که پولس به زنان سفارش کرده بود تا در کلیسا روستری به سر کنند؛ همچنین روستری، بخشی از پوشش مذهبی راهبه های کلیسای کاتولیک به شمار می رفت (2/684) (Glazer).

در این میان اندیشمندان مسلمان با الهام از آیات قرآن و گزاره های تاریخی پیرامون آن، رواج سنت حجاب را مربوط به عصر نبوی دانسته اند (ر.ک: ابن ابی حاتم، 10 / 3154؛ جصاص، 5 / 245؛ سمرقندی، 3 / 73)؛ بلاذری نیز در انساب الاشراف، به واجب شدن حجاب در ماه ذی قعدة سال پنجم هجری و یا پیش از آن در مکه اشاره نموده است (103/2)؛ هرچند بر اساس شأن نزول آیه 26 سوره اعراف، مبنی بر منع طواف در حال برهنگی (مقاتل بن سلیمان، 2 / 33)، لزوم پوشش قسمتهای دیگر بدن در سالهای نخست بعثت نازل شد؛ تا جایی که می توان به چنان که جرجی زیدان معتقد است - پیشینه حجاب در این سرزمین را پیش از ظهور اسلام دانست (578/5)؛ براین اساس، ادعای ورود فرهنگ حجاب از ایران (دورانت، 1 / 434) و یا قوم یهود به جوامع عربی مسلمان (امین، 337) فرضیه ای درست نیست.

دین اسلام بی آنکه مبتکر سنت حجاب باشد، حدودی را برای آن معین نموده است؛ البته حکم حجاب رفته رفته به مسلمانان اعلام شد و آیه 53 سوره احزاب - که در ذیقعدہ سال پنجم هجرت نازل گردید - نخستین آیه درباره وجوب حجاب همسران پیامبر صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم بود که به مؤمنان فرمان داد تا از پس پرده با ایشان سخن بگویند (ابن عاشور، 313/21)؛ پس از آن در آیه 59 سوره یادشده، خداوند دستور داد تا زنان مؤمن نیز، خود را با جلباب (ملحفه یا چادر) بپوشانند (طوسی، التبیان، 361/8) و در آیات 30 و 31 سوره نور، خداوند، زنان و مردان را به پاک دامنی دعوت فرموده و از زنان می خواهد که زینت‌های خود را پنهان نموده و با کناره های روسری و مقنعه روی سینه خود را بپوشانند (ر.ک: طوسی، التبیان، 428/7 - 430)؛ روایات بسیاری نیز، در تفسیر این آیه و چگونگی حجاب زن در دست است (کلینی، 520/5 - 521)؛ این روایات در منابع فقهی بازتاب یافته و محور بحث فقیهان قرار گرفته اند (مفید، 55 - 56؛ ر.ک: بحرانی، الحدائق، 23، 53 - 55، 61؛ بحرانی، الانوار اللوامع، 10، 348/2؛ مقاله پوشش زن (حقوقی)).

فلسفه تشریح پوشش در اسلام

اشاره

گروهی از مفسران و اندیشمندان اسلامی با توجه به آیات قرآن و دیگر گزاره های دینی پیرامون حجاب، به اهداف گوناگونی برای مشروعیت این حکم اشاره کرده اند:

1. طهارت روح

خداوند در آیه 53 سوره احزاب، دلیل لزوم بیان درخواستها از همسران پیامبر صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم را از پشت پرده، حفظ طهارت معنوی زن و مرد دانسته است؛ همچنان که برخی از مفسران، در تبیین ارتباط بین این دو، و بر اساس گرایش غریزی انسان به جنس مخالف، یکی از دلایل گناه و زمینه ساز وسوسه های شیطانی و آلوده شدن روح را ارتباط گفتاری بی پرده میان زن و مرد دانسته اند (طبری، 28/22)؛

ص: 222

جصاص، 242/5؛ قشیری، 169/3؛ هرچند به باور مفسرانی که این آیه را به زنان پیامبر اختصاص داده اند، منظور از طهارت، مصون ماندن همسران پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم از آسیبهای روحی همچون تهمت است؛ چنان که مقاتل بن سلیمان (504/3)، سمرقندی (70/3) و برخی دیگر از مفسران (مکارم شیرازی، 403/17)، پاکی از ربه را به معنای طهارت دانسته اند؛ همچنین در آیه 30 سوره نور، از نگه داشتن چشم و دامان از حرام، به عنوان امری پاکیزه تر یاد شده است (سمرقندی، 508/2)؛ در ادامه با هشدار - که حاکی از عقوبت زان بودن آن است - به آگاهی خداوند از کردار هوس بازان، اشاره گردیده است (مکارم شیرازی، 14 / 438)؛ از این رو، با توجه به ترخیص حجاب برای زنان سالخورده در آیه 60 سوره نور، به پسندیده تر بودن رعایت حجاب و عفاف از سوی آنان اشاره شده است (کاظمی، 299/3)؛ همچنان که گروهی از مفسران در تفسیر این آیات، نسبت به اهمیت فزاینده رعایت حجاب و فروداشتن چشمان در کنترل غریزه جنسی، و نیز، خطر بزرگ تحریک نیروی جنسی بر سلامت اخلاقی و معنوی فرد و جامعه هشدار داده و توجه اکید به کنترل نگاه و رعایت حجاب را امری مطلوب دانسته اند (ر.ک: سید قطب، 2511/4 - 2512؛ فضل الله، تفسیر، 16 / 288 - 289؛ زحیلی، 1746/2؛ مدرسی، 299/8 - 300)؛ به همین دلیل، حضرت فاطمه علیها السلام در پاسخ به پدر بزرگوارشان، بهترین چیز برای زنان را دور ماندن از نگاه مردان دانسته اند (طبرسی، مکارم الاخلاق، 233؛ اربلی، 94/2)؛ حضرت علی علیه السلام نیز، در بیان پرهیز از گفتگو با زنان جوان، به آسیب ناشی از آن اشاره می کنند (کلینی، 648/2؛ طبرسی، مشکاة الانوار، 347).

2. افزایش جایگاه اجتماعی زن

بی تردید حضور و فعالیت بی دغدغه زنان در عرصه های اجتماعی و در پرتو حجاب، امری بایسته و امکان پذیر بوده و افزون بر این، آنان از جایگاه اجتماعی مناسبی نیز بهره مند خواهند شد.

در قرآن کریم نیز، زن مؤمن، همتای مرد مؤمن (احزاب، 35) و زنان پاکدامن هم کفو مردان پاک دامن (نور، 26) معرفی شده و از ولایت متقابل آنها بر هم (توبه، 71) در راستای تحکیم شعائر الهی در جامعه یاد می شود (سمرقندی، 73/2)؛ همچنین خداوند با وصف زنان هرزه به خبیث نیز، آنان را همچون مردان خبیث، زانی و یا مشرک می داند (نور، 3، 26) که گویای منزلت اجتماعی نازل آنان است (طوسی، التبیان، 424/7؛ مدرسی، 291/8)؛ همچنان که روایات نیز این گونه زنان را «شرّ» و «شِرَارُ النِّسَاء» نامیده و از ویژگیهای آنها، به خودآرایی در برابر نامحرمان و اشتیاق جنسی به آنان اشاره می کند (ر.ک: کلینی، 325/5 - 326؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، 1390/3 - 391)؛ در کنار دلایل یادشده، تجارب فردی و اجتماعی نیز مؤید این است که زنان با حفظ پوشش مناسب، به احساس عزت نفس و احترام اجتماعی افزون تری دست می یابند.

3. افزایش امنیت اجتماعی زن

یکی دیگر از حکمتهای تشریح حجاب، با توجه به آیه 59 سوره احزاب - پوشش سرتاسری (فراء، 349/2؛ سورآبادی، 1995/3؛ میبیدی، 89/8) به منظور مصون ماندن زنان از آزار اجتماعی - افزایش ضریب امنیت اجتماعی آنهاست (امین اصفهانی، 254/10)؛ چنان که برابر شأن نزول این آیه، لزوم پوشش زنان آزاد (ره) به منظور بازشناسی ایشان از کنیزان و مصون ماندن از نگاه افراد هرزه ای است که به دنبال کنیزان می افتادند (مقاتل بن سلیمان، 507/3 - 508)؛ براین اساس، منظور از این فراز آیه 59 سوره احزاب: «ذلک أدنی أن یعرفن» شناسایی آنان به عنوان زنان حره (جصاص، 245/5)، یا زنان عفیف (مقاتل بن سلیمان، 508/3) و یا هر دو می باشد (امین اصفهانی، 254/10)؛ همچنین در پاره ای از منابع تفسیری شیعه نیز، بدون اشاره به اختصاص حکم حجاب به زنان حره، به مورد

تعرض قرارگرفتن زنان نمازگزار پس از فراغت از نماز جماعت عشا از سوی افراد لابالی اشاره شده است (قمی، 196/2)؛ چنان که به عقیده برخی از مفسران، افراد لابالی در پی کسانی می روند که نسبت به رفتارهای جنسی تمایل داشته و ظاهر چنین افرادی، نشان دهنده امیال درونی آنان است (حسینی شیرازی، 358/4؛ قرشی، 393/8). در مقابل این دسته از تفسیرها، فخر رازی (183/25) و عبدالکریم خطیب (751/11) با توجه به مفهوم آیه پیشین، پیرامون قذف زنان مؤمن، منظور از ایذا را نیز متهم نمودن آنان به خیانت دانسته است که از دیگر پیامدهای رعایت نکردن حجاب به شمار می رود؛ در نامه امام رضا علیه السلام به یکی از یاران خود نیز، دلیل حرمت نگاه مرد به موی زنان، تهییج قوای جنسی آنان و مفسده آمیز بودن آن دانسته شده (صدوق، علل الشرایع، 564/2 - 565؛ همو، عیون اخبار الرضا علیه السلام، 104/1) که با توجه به وجوب پوشش مو از سوی زن و حرمت نگاه به آن (طباطبائی، 111/15)، به عنوان حکمت تشریح حجاب قابل استناد است؛ همان گونه که امروزه فمینیستها نیز - که از جهاتی حجاب را منافی آزادی زن دانسته اند تأثیر آن را بر کاهش آزار جنسی زنان می پذیرند (see: Abu Odeh, 248 - 250).

4. حفظ کانون خانواده

حجاب و حفظ حدود در روابط زن و مرد، موجب می شود تا ارضای نیاز جنسی و عاطفی در انحصار خانواده باقی بماند؛ چنان که در آیه 34 سوره نساء، زنان صالح به خاطر حفظ کانون خانواده و پرهیز از هر گونه خیانت - از جمله خیانت ناموسی به همسران خود - و تمکین از آنان ستایش شده اند (مکارم شیرازی، 371/3)؛ در عین حال، زنانی نیز هستند که در برابر مردان نامحرم، پوشش مناسبی نداشته و به حریم خانواده اهمیت نمی دهند کلینی، 325/5 - 326؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، 390/3 - 391)؛ در برخی از منابع دینی،

منظور از لباس در آیه 187 سوره بقره، پوشش عیبه‌ها و بازدارندگی از طغیان غرایز بیان شده است (سید قطب، 174/1)؛ همچنین کاربرد واژه «احصان» از ماده حصن، به معنای دژ و قلعه (ابن منظور، 119/13) درباره کسانی است که با تشکیل خانواده، خود را از انحرافات جنسی محافظت نموده (طباطبائی، 267/4) و به نقش ارزنده خانواده در جلوگیری از انحراف اشاره دارد؛ بی تردید خانواده با ابتدال همسران، نقش محوری خود را در تأمین نیازهای جنسی از دست خواهد داد؛ چنان که امام علی علیه السلام در نامه ای به امام حسن علیه السلام، سخت‌گیری درباره حجاب زنان را مانع بدبینی و بی‌اعتمادی شوهران به همسران و به نفع خانواده بیان نموده اند (کلینی، 5/338؛ حر عاملی، 14/41-42)؛ از این سفارش می‌توان دریافت که بی‌حجابی و بی‌بندوباری زن به بی‌اعتمادی و تردید شوهر می‌انجامد؛ از نگاه شهید مطهری، فلسفه خوشبختی انسان پوشش و کامیابی جنسی مشروع از راه همسر قانونی است؛ در حالی که در رویکرد کامیابی آزاد، همسر قانونی به لحاظ روحی، همچون زندانبان به شمار می‌رود، در نتیجه، کانون خانواده بر دشمنی و نفرت پایه‌گذاری می‌شود؛ در چنین جامعه‌ای، پسران از ازدواج و تشکیل خانواده خودداری نموده و تنها در هنگام ضعف نیروی جوانی و برای تولید نسل ازدواج می‌کنند (مطهری، 19/437).

شبهه‌ها پیرامون پوشش

اشاره

گروهی از پژوهشگران، با توجه به رابطه متقابل پوشش ظاهری و باورهای جامعه، بی‌حجابی را پیامد افول جهان بینی و ارزشهای حاکم بر فرهنگ آن جامعه دانسته (حداد عادل، 8-9) و با مقایسه تصویرها و شمایل باقی مانده از وضعیت حجاب این اقوام، در پیش از رنسانس و پس از آن، به روند تدریجی زدودن حجاب اشاره کرده اند که این فرایند، همزمان با پیدایش

شبهه های معرفت شناختی و مادی گرایانه، نفی ارزشهای معنوی و حیات اخروی و لذت گرایی به وجود آمده است؛ خاستگاه این شبهه ها، مبانی اومانستی در غرب است که به پوشش مذهبی و یا ملی مرسوم آن توجه نموده (ر.ک: حداد عادل، 27 - 29) که پاسخ اندیشمندان اسلامی را در پی داشته است؛ مهم ترین شبهه های ارائه شده عبارتند از:

1. غیردینی بودن پوشش

با توجه به مطالب پیش گفته، برخی از صاحب نظران حجاب را فاقد مبنا و پشتوانه دینی و علت گسترش آن را در جوامع اسلامی، عوامل غیردینی مانند آداب و رسوم ملی برخی از ملت‌های مسلمان شده و نیز، برداشت نادرست از آموزه های اسلامی دانسته اند (دورانت، 1/ 433 - 434)؛ همچنین این منتقدان از منظر درون دینی به بررسی دلایل حجاب پرداخته و اشکالاتی مانند اختصاص حجاب به همسران پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم علة و وجوب پوشش زیورآلات را مطرح کرده اند (ر.ک: مهریزی، 17 - 25)؛ چنان که گاه منظور از تشریح این حکم، جلوگیری از تعرض و تجاوز جنسی به زنان، به دلیل محیط اجتماعیِ خشونت آمیز مدینه در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم علة بیان شده که نمی توان آن را به زمان و مکان دیگر تعمیم داد (مرنیسی، 267).

برهمن اساس، اندیشمندان اسلامی، با توجه به مفهوم آیات حجاب و یا طرح مستقل شبهه، به این شبهه ها پاسخ داده اند (مطهری، 19/ 463 - 564؛ ر.ک: جعفریان)؛ در مجموع می توان گفت که افزون بر دلایل قرآنی و روایی پیش گفته - وجود حکم حجاب از زمان فرو فرستادن وحی (نور، 31؛ مکارم شیرازی، 14 / 438 - 439) - مضمون آیات دیگر نیز به وجوب حجاب اشاره دارد؛ برای نمونه، آیه 60 سوره نور در رفع تکلیف حجاب از زنان سالخورده به شرط تبرّج نداشتن (مکارم شیرازی، 14 / 542)، و نیز آیه «وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ» (نور، 31)، در ممنوع

بودن آشکار کردن زینتها، به روشنی وجوب حجاب را بیان می کند؛ چنان که صحابه و تابعان آن حضرت صلی الله علیه و آله وسلم به ویژه ابن عباس، سعید بن جبیر، عکرمه و دیگران از آیات حجاب، وجوب و شمول آن را دریافته اند (سیوطی، 221/5 - 222)؛ همچنین بررسیهای تاریخی حاکی از التزام زنان عصر پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم به رعایت حجاب است؛ چنان که در گزارش عایشه و ام سلمه، تمام زنان مدینه، پس از نزول آیه 31 سوره نور (زمخشری، 231/3) و آیه 59 سوره احزاب، خود را ملزم به رعایت پوشش سر دانستند (سیوطی، 221/5)؛ افزون بر این، تمامی روایاتی که از پیشوایان معصوم علی به تعیین محدوده زمانی حجاب، یا تشویق به رعایت یا تهدید نسبت به ترک آن (ر.ک: کلینی، 518/5 - 521؛ ابن ابی جمهور احسائی، 309/3؛ حر عاملی، 160/20 - 162) و نیز، به تبیین ماهیت و جایگاه حجاب پرداخته اند، بر لزوم حجاب، مقطع زمانی تشریح و نیز شمول آن دلالت دارند؛ در پاره ای از این روایات، با تعبیری کنایه آمیز، سراسر بدن زن به عنوان مرزهای بی دفاع یک کشور، «عورت» نام گرفته که پوشاندنش ضروری است (ورام بن ابی فراس، 119/2)؛ در گروهی دیگر نیز، پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم زنان را از جلوه گر نمودن بدن خود، جز صورت و دستها باز داشته اند (طبری، 18/93؛ ثعلبی، 87/7؛ ابوالفتوح رازی، 125/14؛ سیوطی، 42/5)؛ همچنین حضرت علی علیه السلام در سفارشی به فرزند خود، امام حسن علیه السلام، وی را به رعایت حجاب از سوی زنان و جلوگیری از تماس مردان با ایشان سفارش نمود (نهج البلاغه، نامه 31 (56/3)).

2. مغایر بودن پوشش با آزادی و تساوی زن و مرد

با نفوذ اندیشه لیبرالیسم و پذیرش نظام اجتماعی غرب به عنوان الگوی مطلوب و در جوامع روشن فکر اسلامی، با هدف دستیابی به پیشرفت اقتصادی، آزادی به معنای تساوی حقوق

زنان و مردان و رفع هرگونه تبعیض، به ویژه در چگونگی پوشش در بین روشن فکران افزایش یافت (صلاح، 60 - 61)؛ همچنان که امروزه فمینیستها با تأکید بر اصول لیبرالیسم، مانند فردگرایی، ترویج ارزشهایی همچون آزادی، استقلال، خودکفایی، برابری و خودشکوفایی زنان، ضرورت حجاب را به طور کلی انکار می کنند (Mintz, 206 - 207)؛ آنان افزودن بر حذف همه تمایزات جنسیتی، تساوی کامل حقوق، اخلاق و مسئولیتها، روابط جنسی آزاد و جایگزینی حقوق را با ایمان و اخلاق خواستار هستند (ر.ک: هاجری، 18 - 20).

در پاسخ به این شبهه ها باید گفت که زن در اندیشه باستانی و مذهبی غرب، به عنوان ابزار دست مرد و موجودی فروتر از یک انسان، از حقوق ابتدایی خود محروم بوده است (فرنچ، 81)؛ حال آنکه از نگاه اسلام، زن و مرد از کرامت الهی مشترکی برخوردار هستند (اسراء، 70) که در برخی از تفسیرها، به علم (قمی، 22/2) و شناخت (سلمی، 39/1) معنا شده است؛ همان گونه که در پاره ای از منابع دینی به نقل از پیامبر اسلام صلی الله علیه وسلم زنان از نظر جنسی، همتای مردانند: «إِنَّمَا النِّسَاءُ شَقَائِقُ الرِّجَالِ» (بیهقی، 168/1)؛ از این رو هیچ گونه تبعیض جنسیتی بین آنها وجود ندارد؛ همچنین در اسلام، دلیل جاذبه زن و مرد نسبت به یکدیگر، نه تنها ارضای خواسته های جنسی، بلکه تأمین وضعیت روحی مناسب (بقره، 187) برای دستیابی به خوشبختی معنوی است (ر.ک: ری شهری، 1304/2)؛ متناسب با چنین ناهمگونی در تلقی از جایگاه و نقش سازنده زن، آنچه در غرب، ارمغان آزادی و تساوی به شمار می رود، از نگاه اسلام، می تواند امری محدودیت زا و نابرابر باشد؛ چنان که شهید مطهری مقید ساختن زن و مرد با رعایت مصالح اجتماعی و به کارگیری روشی سازگار با تعادل اخلاقی را منافی با اصل آزادی انسان نمی داند (447/19)؛

از نگاه امام خمینی قدس سره و نیز، تجربه فعالیت‌های ضد رژیم شاه، نشان داد که زنان بیش از پیش آزادی خود را در پوشش اسلامی یافته اند (صحیفه امام، 247/4)؛ همچنین به باور گروهی از اندیشمندان، شعار آزادی زن در جوامع غربی، تنها به اسارت بیشتر وی در دست شهوت رانان انجامید؛ همچنان که با شعار برابر سازی فرصت‌های اجتماعی، کارهای سخت و دور از توان جسمی و روحی زن به وی تحمیل شد (عطیه، 145). در این میان برابری زن و مرد نیز متناسب با فلسفه آفرینش، خواسته‌ها و توانایی‌های آنان ترسیم می‌شود؛ از این رو در پیوند با حجاب، احکام متفاوتی برای زن تشریح شده است؛ زیرا آنها از نظر تحریک پذیری جنسی متفاوتند؛ در زنان تمایل به خودآرایی جلوه بیشتری دارد (زخرف، 18) و مردان سریع‌تر از زنان تحریک می‌شوند (کلینی، 497/5؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 413/7؛ مجلسی، 62/3)؛ بی‌تردید حجاب زن نه تنها مانع فعالیت‌های اجتماعی وی نیست، بلکه به باور برخی از صاحب نظران شیوه‌ای برای جلوگیری از ارضای نیازهای جنسی در خارج از چارچوب خانواده است؛ چرا که باعث موفقیت و پیشرفت بیشتر زن در فعالیت‌های اجتماعی شده و او را به فعالیت‌های تحصیلی و شغلی پایبند می‌کند (مطهری، 19/450)؛ همچنان که فمینیستها نیز، رعایت معیارهای زنانگی همچون جذابیت ظاهری را باعث صرف وقت و اهتمام کمتری به فعالیت‌های شغلی در زنان می‌دانند (Daniels, 67; Tong 2).

3. تأثیر پوشش در افزایش التهاب جنسی

گروهی از منتقدان حجاب، اعمال محدودیت در مسائل جنسی را دلیل افزایش حرص و التهاب جنسی افراد میدانند؛ برای مثال راسل نگاه به قوزک پای یک زن برای تحریک انسان اولیه دوران ویکتورین را کافی میدانند؛ حال آنکه امروزه مردان، تنها با دست یافتن به

مقصود نهایی، تحریک می شوند؛ چنان که وی تغییر مدل لباس خانمها را علت این امر به شمار می آورد (اگنر، 15)؛ به باور فروید نیز، زمانی لذت به اوج خود می رسد که بین نگرنده و نگریسته، فاصله و محدودیتی باشد و این گونه، زن به عاملی تحریک کننده تبدیل می شود (نفیسی، 418)؛ همچنان که در روایتی، در دسترس بودن، دلیل کم شدن شهوت دانسته شده است (نهج البلاغه، حکمت 245 /4) (54)؛ لیثی واسطی، 135). بر همین اساس گروهی از شارحان این روایت، فقر را موجب حرص و در نتیجه شهوت (ابن فندق بیهقی، 441؛ کیدری، 666/2)، و برخی نیز، با الهام از این قاعده، دوران پیری و عجز را زمان بیدار شدن آرزوها دانسته اند (خوئی، 106/21).

برخی از صاحب نظران در پاسخ به این شبهه با تفکیک مباحث نظری و گرایشهای غریزی، نوع دوم را خارج از این اصل میدانند (ر.ک: فضل الله، قرائة جدیدة الفقه المرأة الحقوقی، 139 - 141)؛ چنان که به باور شهید مطهری نیز این فرضیه نه تنها با شواهد معتبر تأیید نشده است، بلکه آزادی جنسی، باعث شعله ور شدن شهوت و افزایش طمع افراد می شود؛ اگرچه ممکن است در اثر افراط، نسبت به برخی از شیوه ها و مصادیق آن دل زدگی ایجاد شود، ولی حرص شخص، او را به گزینش شیوه های دیگر بر می انگیزد (ر.ک: 19 / 455)؛ به باور جامعه شناسان نیز، پیامد ساختار شکنی سنتهای اصیل در جوامع مدرن، به وجود آمدن سردرگمی و بی قاعدگی است (گیدنز، 207 301 Giddens)؛ همچنین کمیابی یا محرومیت، زمانی به جذابیت می انجامد که بر اساس فرهنگ و نظام ارزشی یک جامعه، پدیده ای «مطلوب» مورد نیاز و ارزشمند باشد (حق شناس، 127 - 128)؛ در حالی که ارضای افسار گسیخته غرایز جنسی، افزون بر تعارض با فطرت انسان، در ساختار ارزشی

جامعه اسلامی نیز، جایگاهی ندارد؛ برای مثال می توان به واکنشهای اجتماعی مردم که پس از سقوط رضاخان (شهریور 1320) به خاطر موضوع کشف حجاب در ایران (صلاح، 207)، یا تمایل شدید معنوی مردم در ایالتهای جداشده از شوروی سابق، و نیز، با روی کار آمدن اسلام گرایان در ترکیه و یا پس از سقوط حکومتهای دیکتاتوری در تونس و مصر اشاره نمود؛ همچنین همان گونه که کمیابی هیجان انگیز است،

«کثرت» نیز از عوامل تحریک هیجان به شمار می رود حق شناس، 137؛ آمارهای تکان دهنده در جوامع غربی از تجاوز به عنف و هتک حرمت زنان (حکمت نیا، 194 - 195) ثابت می کند که رواج آزادیهای جنسی، نه تنها انگاره راسل را تأیید نکرده بلکه هزینه های فراوانی را برای ابداع و اشاعه شیوه های نوین انگیزش و ارضای جنسی در پی داشت؛ همچنین با رد شدن فرضیه راسل، فرضیه مقابل آن تأیید می شود که در عین طبیعی خواندن و پذیرش گزینه جنسی (ر.ک: سبزواری، 101 - 102)، ازدواج و تشکیل خانواده را - به عنوان محبوب ترین نهاد نزد خداوند (طبرسی، مکارم الاخلاق، 196؛ حر عاملی، 3/ 14) - راهی مشروع برای ارضای نیازها (نور، 32)، و از عوامل رشد دینی (طوسی، الامالی، 518؛ طبرسی، مکارم الاخلاق، 196؛ حر عاملی، 5/14) دانسته و با ایجاد پاره ای از محدودیتهای فطری، به ویژه الزام زنان به حجاب، آستانه تحریک پذیری جنسی را در محیطهای عمومی کاهش می دهد.

علل گسترش بی حجابی

اشاره

هر چند حجاب در جوامع اسلامی معاصر، همچنان از مقبولیت بسیاری برخوردار بوده و زنان با حجاب در بسیاری از این کشورها بخش اعظم زنان را تشکیل می دهند، ولی عوامل متعددی موجب افزایش بی حجابی در جوامع اسلامی و غیر اسلامی شده است:

1. ضعف دین داری

ضعف و افول دین داری در شکل‌های متنوع خود، از عوامل اصلی بی‌حجابی بوده است (حداد عادل، 28 - 29)؛ افزون بر روایاتی که دنیادوستی را ریشه همه گناهان دانسته (کلینی، 131/2؛ صدوق، الخصال، 25)، در روایات دیگر زنان آخرالزمان، نیمه‌عریان، آرایش کرده، از دین‌گریزان، جویای شهوت و شیفته لذت و روان به سوی فتنه‌ها، توصیف شده‌اند.

(صدوق، من لا یحضره الفقیه، 390/3؛ طبرسی، مکارم الاخلاق، 201)؛ همچنین زمانی که دین، عامل آرامش قلبی است (توبه، 40؛ فصلت، 30؛ فجر، 27)، دین‌گریزی، نقش عمده در سلب آرامش معنوی و روحی انسان (ر.ک: مریم، 183 طه، 124؛ زخرف، 36؛ مکارم شیرازی، 13 / 327 - 328) خواهد داشت؛ از این رو فرد دین‌گریز می‌کوشد تا با هیجانات جنسی حرام، به گونه‌ای به آرامش دست یابد (محمد، 14)؛ غافل از آنکه بیشتر مضطرب خواهد شد؛ بی‌اعتنایی به راهکارهای مشروع ارضای حس خودنمایی در زنان (خدا رحیمی، 139)، از جمله مصداق‌های ضعف دین داری به شمار می‌رود؛ چرا که اسلام با توجه به ویژگی‌های روحی زن، وی را به خودآرایی در برابر همسر و لذت جنسی از وی ترغیب کرده است (کلینی، 5 / 324، 509).

2. جهل و ناآگاهی

شناخت و آگاهی نداشتن والدین یا فرزندان به احکام شرعی حجاب و دلایل و فلسفه آن، به ویژه تفاوت‌های جسمی و روحی زن و مرد، و وجود شک و تردید در حکم حجاب به علت رواج شبهات نیز می‌تواند از عوامل دیگر بی‌حجابی باشد (حق شناس، 46 - 47)؛ همچنین بهره‌نجام از کارشناسان متعهد و متخصص، و در دسترس نبودن کتابها و دیگر امکانات آموزشی متناسب با ویژگی‌های جوانان نیز، از جمله عوامل اخلال در موضوع حجاب است (ر.ک: اسحاقی، 291/2)؛ از این رو اسلام به عنوان دینی جهانی، بر زدودن جهل از

دختران نسبت به حجاب تأکید نموده (کلینی، 516/5، صدوق، من لا یحضره الفقیه، 374/1) و به والدین برای افزایش آگاهی‌های دینی فرزندان، به منظور بازداشتن از تأثیر مکتب‌های انحرافی و شبهه‌زا توصیه کرده است (کلینی، 27/6؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 11/8).

3. ناکارآمدی عوامل جامعه‌پذیری

فرایند جامعه‌پذیری یا کسب دائمی تجربیات اجتماعی در راه ارتقای توانمندی‌های انسانی و فراگرفتن الگوهای فرهنگی جامعه (شریعتمداری، 209)، از جمله عوامل اصلی همانندسازی فرد با محیط زندگی خود بوده و در مقابل، بروز اختلال در فرایند جامعه‌پذیری، عامل مهم کژروی وی به شمار می‌رود (ر.ک: سلیمی، 389 - 406)؛ درباره پدیده بی‌حجابی نیز می‌توان به اختلال در فرایند آموزش ارزش‌های دینی پیرامون حجاب به نسل نوجوان با تفکیک عوامل جامعه‌پذیری اشاره نمود؛ در این میان خانواده به عنوان نخستین و بادوام‌ترین عامل در رشد شخصیت افراد (شریعتمداری، 193) در راه آشنایی با هنجارها و فلسفه اجتماعی آنها نقشی مهم ایفا می‌کند (شریعتمداری، 210 - 211)؛ خانواده، چنان‌که انتظار می‌رود اگر به درستی به وظایف خود در انتقال فرهنگ حجاب به نسل جدید عمل نکند، آسیب‌های بزرگی در پی خواهد داشت؛ در این پیوند، مفسران در ذیل آیه 27 سوره نوح، به نقش بارز خانواده در بروز مفاسد اجتماعی توجه داده‌اند (ر.ک: فضل‌الله، تفسیر، 138/23، مدرسی، 422/16)؛ روایات اسلامی نیز جایگاه دختران پرورش یافته در کانون خانوادگی نامناسب را بسیار متزلزل و نابسامان ترسیم نموده‌اند (کلینی، 332/5؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، 391/3). افزون بر نقش خانواده، عوامل دیگر جامعه‌پذیری، به ویژه مدارس و رسانه‌های جمعی نیز، در این باره چنان‌که باید به مسئولیت‌های خود عمل نکرده و حتی گاه به ابزاری برای گسترش بی‌حجابی تبدیل شده‌اند؛ این مشکل به ویژه درباره رسانه‌های تصویری و

فناوریهای نوین آن بیشتر به چشم می خورد؛ همچنان که برخی از پژوهشها بیانگر تأثیر منفی تلویزیون و سینما بر حجاب و مشروعیت بخشی به بی حجابی هستند (حق شناس، 147).

4. ضعف نظارت و کنترل اجتماعی

افزون بر جنبه های آموزشی نهادهای اجتماعی، این نهادها ابزارهای کنترل اجتماعی نیرومندی نیز به شمار می روند؛ از این رو قرآن کریم، مؤمنان را به نظارت مستمر اعضای خانواده به منظور تأمین حسن عاقبت آنان فراخوانده است (تحریم، 6)؛ چنان که مفسران نیز با توجه به برخی از منابع روایی، منظور از نظارت را آموزش (جصاص، 364/5) همراه با امر به معروف و نهی از منکر (قمی، 377/2؛ کلینی، 5/62؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 179/6) دانسته اند (سمرقندی، 469/3؛ طوسی، التبیان، 50/10)؛ به باور گروهی از پژوهشگران، خانواده در دنیای معاصر به علت ضعف حمایت نهادهایی چون بستگان، رسانه های جمعی، قانون و سیاستهای کلان دولتی، کارکرد نظارتی خود را از دست داده است؛ حمایتهای مزبور می توانند تشویق، ارائه محتوا و یا شیوههای درست تربیتی را شامل شوند؛ به عقیده این گروه از صاحب نظران، کارکردهای عاطفی (روم، 21) و جنسی (مؤمنون، 6) خانواده که خود از عوامل کنترل غیر مستقیم به شمار می روند نیز کم رنگ شده اند (حق شناس، 46)؛ به رغم تأکید اسلام بر تقویت روحیه غیرت و رزی در مردان (کلینی، 535/5 - 356؛ آمدی، 689 لیشی واسطی، 347) و بر اساس بررسیهای انجام شده در مقاطعی از تاریخ، این امر مهم مورد تضعیف قرار گرفته و به رواج بدحجابی انجامیده است (کلینی، 537/5؛ طبرسی، مشکاة الانوار، 417)؛ در عین حال وظیفه نظارتی اجتماع مسلمانان به عنوان ابزاری مؤثر، در چارچوب تکلیف شرعی امر به معروف و نهی از منکر مشخص می شود

(آل عمران، 104، 110)؛

ص: 235

در روایات نیز، بر انجام این فریضه و قطع رابطه با فرد گناهکار در صورت تأثیرگذار نبودن آن تأکید شده (طوسی، الامالی، 661؛ مجلسی، 88/97) و نسبت به عواقب خطرناک ترک آن هشدارهای جدی داده شده است (کلینی، 56/5؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 176/6)؛ همچنان که امام صادق علیه السلام در سخنانی گلیه آمیز به اصحاب خود، بی گناهان آنان را به خاطر گناه بدکاران توبیخ می کند؛ زیرا در مقابل گناه آنان سکوت کرده و رابطه خویش را قطع نمودند (طوسی، تهذیب الاحکام، 181/6 - 182)؛ به همین دلیل به باور گروهی از جامعه شناسان، عوامل گوناگونی به ناکارآمدی این راهکار انجامیده است که در این میان، می توان به عواملی چون نداشتن شناخت دقیق از سوی مردم درباره حدود و موازین امر به معروف و چگونگی اجرای صحیح آن، به دور از هرگونه افراط گری، نامشخص بودن مرز میان قلمروهای نظارت مردمی و نظارت دولتی در نظام های دینی، و گسترش تدریجی مفهوم «بی اعتنایی تماشاجی» اشاره نمود؛ منظور از اصطلاح اخیر، رواج ارزشهای فردگرایانه ای است که بر اساس آن، افراد در برابر کژیها و جرایم، بی تفاوت شده و ناهنجاریها را از مداخله بی نیاز می دانند (رابرتسون، 149).

از ابزارهای دیگر کنترل اجتماعی، کنترل قانونی است که بر عهده حکومتها و در چارچوب اجرای سومین مرحله (مرحله عملی) از فریضه امر به معروف و نهی از منکر در شرایط تشکیل حکومت ولی فقیه است؛ به همین دلیل امام خمینی قدس سره آن را به صلاح حکومت اسلامی می دانستند (ر.ک: امام خمینی من استفتائات، 484/1)؛ به عبارت دیگر ولی فقیه، با استفاده از ابزار دولت، جامعه را از آفتیابی چون بی حجابی مصون میدارد؛ البته به رغم تلاش حاکم اسلامی، بروز موانعی همچون فقر مبانی نظری اسلامی در گستره علوم اجتماعی، سطحی نگری و فقدان راهکار

صحیح و مصلحت‌گرا در میان دولتمردان، بهره‌گیری نامناسب از فناوری نوین رسانه‌ای، ناهماهنگی و جدیت نداشتن دستگاه‌های دولتی، غلبه رضایتمندی مردم بر مصالح عمومی، ضعف انگیزه در ساختار اجرایی و یأس از موفقیت را می‌توان دلیل ناکارآمدی یادشده دانست (ر.ک: حق شناس، 49 - 54)؛ همچنین به نظر می‌رسد گسترش شبهه‌هایی چون شخصی دانستن حجاب و سلب اختیار از دولت برای دخالت در آن، از موانع دیگر در کنترل قانونی است.

5. تأثیر نظام سرمایه‌داری بر حجاب

افزون بر عوامل اعتقادی، روانی و اجتماعی، نظام مادی محور سرمایه‌داری نیز از عوامل دیگر گسترش بی‌حجابی به شمار می‌رود؛ نظام سرمایه‌داری با طراحی نظامی اقتصادی و خالی از معنویت در جهان، تمامی قوا و امکانات جهانی و نیز غرایز انسانی را در مسیر بازار تولید و مصرف به کار می‌گیرد؛ سکس، ابزاری در خدمت صنعت تبلیغات و گاه خود به کالایی تجاری تبدیل شده (حداد عادل، 33 - 34) و به عنوان راهبرد توسعه از سوی آژانس‌های بین‌المللی، به ویژه صندوق بین‌المللی پول و آژانس توسعه بین‌المللی آمریکا، پیشنهاد، برنامه‌ریزی و حمایت می‌شود (فرنچ، 65 - 66)؛ بدین ترتیب زن بیش از پیش در معرض تهدیدهای جنسی قرار می‌گیرد.

6. سیاسی شدن موضوع پوشش

حجاب، به عنوان یکی از نمادهای اسلامی، افزون بر رویکرد مذهبی آن، امروزه در رویارویی اسلام و استکبار جهانی و جریانهای مخالف داخلی، از جنبه سیاسی نیز برخوردار شده است؛ از این رو گاه می‌توان شعار مغایرت حجاب را با آزادی و حقوق زن از زبان رهبران سیاسی غرب شنید (ر.ک: حق شناس، 212 - 216)؛ چنان‌که به باور تاریخ‌نگاران، آغاز این فعالیتها به سالهای پایانی سده شانزدهم میلادی مربوط می‌شود؛ زمانی ص: 237

استعمارگران، راه سلطه فرهنگی و اشتغال ملت‌ها را به امور شهوت‌زا به عنوان مخدری برای التیام آثار منفی استثمار و ایجاد جبهه ای بومی از سلطه پذیران داخلی در برابر دولتهای مقاوم، در پیش گرفتند (ر.ک: مرکز بررسی اسناد تاریخی، 73، 83 - 84 «مقدمه»); بدین ترتیب دولتهای استعمارگر به این نتیجه رسیدند که می‌بایست با وارونه سازی شخصیت زن و تحقیر او در جوامع اسلامی و نیز القای شبهات، زمینه نفرت از حجاب را در او به وجود آورند (ر.ک: مرکز بررسی اسناد تاریخی، 13 - 17 «مقدمه»); در این میان، نخستین حرکت آزادی زنان در سال 1870 میلادی از سوی حاکم روشن فکر مصر (اسماعیل پاشا) که با فرانسه رابطه ای حسنه داشت، به وقوع پیوست؛ در الجزایر نیز، در فاصله زمانی (1930 - 1933 م.)، نیروهای اشغالگر فرانسه با هدف تخریب اصالت ملی و دینی این کشور، مبارزه عظیمی را علیه حجاب آغاز کردند؛ همچنین با روی کار آمدن آتاترک (1922 م.)، در ترکیه و پس از سفر امان الله خان (پادشاه افغانستان) به اروپا در سال 1927 میلادی، بی‌حجابی با هدف خدمت به منافع غرب ترویج گردید (مرکز بررسی اسناد تاریخی، 79 - 80 «مقدمه»); در ایران نیز، پس از فرایندی از فعالیتهای سیاسی و فرهنگی، در سال 1306 شمسی بی‌حجابی از دربار آغاز و در سال 1314 شمسی به طور رسمی از سوی رضاخان اعلام شد (ر.ک: صلاح، 129 - 130); بدین ترتیب، مراکز فساد و فحشا در دوره پهلوی، با هدف جداسازی جامعه از فضای ملت‌هت سیاسی رواج یافت؛ چنان که به باور گروهی از نویسندگان، زنانی که بیشتر در زمره هنرپیشگان سینما، خوانندگان و رقاصه‌ها بودند، بهترین ابزار برای سیاست‌زدایی، گسترش فساد و مبارزه با هرگونه حرکت سیاسی علیه رژیم، به شمار می‌رفتند (صلاح، 235 - 236); همچنین با پیروزی انقلاب اسلامی و ترویج

دوباره فرهنگ حجاب در جامعه، فشارهای سیاسی دشمنان نهضت اسلامی در چارچوب تصویب قطعنامه های حقوق زن در غرب اعمال شد؛ به طوری که با عقد معاهده منع هرگونه تبعیض علیه زنان (1979م.)، در مجمع عمومی سازمان ملل و معاهده حقوق زنان، در سال بعد (حکمت نیا، 194)، فشارهای سیاسی با هدف براندازی یا تضعیف نظامهای اسلامی شدت یافت؛ با توجه به پیشینه سراسر سیاسی کشف حجاب در جامعه روشن فکر امروز، این حجاب - و نه کشف حجاب - است که پدیده ای سیاسی و به منظور خدمت به اهداف نظام اسلامی تلقی می شود؛ به باور محمد حسین فضل الله، هرگاه جنگ سیاسی اتفاق افتد، نمادهای یک جبهه برای جبهه دیگر اعلام خطری خواهند بود؛ به همین دلیل، دولتی همچون فرانسه - که از حامیان حقوق بشر است - پوشش اسلامی زنان در مدارس را ممنوع می کند؛ بدین ترتیب حجاب به عنوان نماد اسلام خواهی، با پیامدهای گوناگون سیاسی مواجه خواهد بود (قرآنة جدیدة الفقه المرأة الحقوقی، 126 - 127).

راهکارهای گسترش پوشش اسلامی

اشاره

به باور صاحب نظران، با توجه به محور بودن اصلاحات فرهنگی در اسلام، می بایست فعالیتهای آموزشی، فرهنگی و تبلیغی جامعه به گونه ای هدایت شوند که افراد، آزادانه و داوطلبانه به رعایت عفاف و حجاب ترغیب شده (ابتهاج، 544/2) و اقدامات بازدارنده در حد ضرورت، تنها نقش تکمیل کننده را ایفا نماید (زیبایی نژاد، 470/2 - 471)؛ همچنین به باور گروهی از اندیشمندان، بایسته است تا با تفکیک مشکلات فرهنگی از مسائل سیاسی و نیز، برنامه ریزی متناسب با خاستگاه هریک، میان نهادهای دولتی و غیردولتی و فعالیتهای فرهنگی، ارشادی و اجرایی، هماهنگی و همسویی به وجود آورده (ر.ک: حق شناس، 50 - 52) و ارزیابی مستمری نیز، از آنها به عمل آید؛

همچنین از نگاه برخی، زمانی که جامعه در ابعادی گسترده دچار ناهنجاری شود، مبارزه با آن نتیجه بخش نخواهد بود (حق شناس، 166 - 167)؛ در چنین وضعیتی می بایست با فعالیت فرهنگی، باورهای نادرست زدوده شده و همزمان در یک فرایند، نخست با ناهنجاریهایی که از نگاه عموم مردم زشت تر و شدیدتر شمرده می شوند، مبارزه و برخورد نمود؛ در این پیوند، مهم ترین راهکارها در گسترش حجاب عبارتند از:

1. تقویت دین داری

به باور برخی از پژوهشگران، باورهای دینی مردم، در رعایت حجاب و پرهیز از بی حجابی نقشی مهم دارد (جمعیت زنان، 160)؛ چنان که در قرآن کریم، زنان صالح به «حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ» (نساء، 34) توصیف شده و مفسران آن را به حفظ ناموس و مال همسران در غیاب آنها تفسیر کرده اند (طباطبائی، 344/4 - 345)؛ بر همین اساس، دین داری و حفظ حریم حجاب، رابطه ای دوسویه با یکدیگر دارند؛ همچنین در تفسیر آیه 84 سوره اسراء، کردار انسان، تابع شخصیت وی دانسته شده است (ابن قتیبه دینوری، 221/1؛ جصاص، 33/5؛ طباطبائی، 13/189 - 190)؛ در روایات دینی نیز، ایمان و حیا، لازم و ملزوم یکدیگر بوده (کلینی، 106/2؛ ابن شعبه حرانی، 297) و به خاطر حیا بیشتر زنان نسبت به مردان (صدوق، الخصال، 438؛ همو، من لا یحضره الفقیه، 268/3؛ طبرسی، مکارم الاخلاق، 201)، تقویت حیا و رعایت حجاب به تقویت ایمان زن می انجامد؛ از این رو یکی از اهداف تربیتی در اسلام، پرورش حیا و عفاف در زنان است (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 468/3؛ دیلمی، 193/1).

2. افزایش آگاهیها

به باور گروهی از پژوهشگران، آشناسازی جوانان در چارچوب فعالیتهای علمی، فرهنگی و هنری و یا نشستهای علمی به تبیین فلسفه

ضرورت حجاب و مبانی فقهی آن کمک شایانی می کند و می تواند آثار اجتماعی و روحی حجاب و رسالت انقلاب اسلامی را در خصوص زنان ارائه دهد (ر.ک: اسحاقی، 295/2 - 298)؛ بر اساس مفهوم آیه 11 سوره مجادله، مبنی بر ارتقای درجات معنوی عالمان (طوسی، التبیان، 551/9؛ فضل الله، تفسیر، 73/22 - 74) و همچنین در روایات (زمخشری، 492/4 - 493؛ طبرسی، جوامع الجامع، 260/4 - 261)، رابطه علی و معلولی بین علم و ایمان وجود دارد؛ از این رو عالمان راستین، خداترس بوده (فاطر، 28) و در انجام پرستش الهی عزمی راسخ دارند (ر.ک: اسراء، 107)؛ بر همین اساس برخی از مفسران در ذیل آیه 3 سوره عصر، کوشش فکری مستمر و الهام گرفته از ایمان برای تشخیص حق را به معنای توصیه به حق، و کوشش و پایداری برای تحقق آن را توصیه به صبر دانسته اند. در اجتماعی که پیوستگی افراد در آن با ایمان و عمل صالح و توصیه به حق و صبر همراه باشد، شرایط رشد استعدادهای انسانی و مادی و مصونیت از آسیب فراهم می شود (طالقانی، 228/4)؛ به همین دلیل معصومان علیهم السلام به پیروی از قرآن کریم (ر.ک: نساء، 13)، بر ارتقای سطح آموزشی زنان پیرامون محرمیت و حجاب تأکید نموده و فراگیری برخی از سوره ها را در این باره ضروری دانسته اند (کلینی، 516/5؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، 442/3)؛ همچنین به نظر می رسد که آشناسازی زنان با راز تفاوت های عاطفی آنها با مردان، ضروری به نظر می رسد؛ چنان که با توجه به مفهوم آیه 32 سوره نساء در برخی از تفسیرهای موجود، خداوند، تفاوت های تکوینی و تشریحی را مطابق حق و عدالت قرار داده مکارم شیرازی، 363/3) و هدف از این تفاوتها، تضمین تداوم حیات انسانی (بقره، 223) و ایجاد انس و الفت (روم، 21) در خانواده بیان شده است؛ از این رو تفاوت، نه به معنای برتری یکی بر دیگری و نه مستلزم

تبعیض علیه زنان و دختران است و نباید زن با ویژگیهای مردانه و به عنوان موجودی تحقیر شده تصویر شود؛ همچنین چگونگی برخورد با زنان، تشویق آنها بر رعایت حجاب و یا اعمال محدودیتهای از سوی همسر و نهادهای اجتماعی به آموزشهای جداگانه ای نیازمند است که مورد توجه اسلام قرار گرفته و از آنجاکه زنان از عواطف افزونتری برخوردارند (کلینی، 5/6 محدث نوری، 15 / 115)، می بایست در برخورد با آنها از روشهای مسالمت آمیز تری استفاده شود؛ چنان که قرآن کریم به رفتار شایسته با زنان، توصیه نموده و از آسیب به آنان بازداشته است (بقره، 231)؛ همچنین از آنجاکه زنان در برابر پاداش اجتماعی و تحسین دیگران، بازتابهای بهتری از خود بروز می دهند (خدا رحیمی، 129)، سیاستها می بایست معطوف به تشویق حجاب و حمایت عاطفی از زنان با حجاب باشد.

3. اصلاح الگوهای جامعه پذیری

الگوسازی اسلامی یکی از شیوه های اصلی جامعه پذیری است؛ زیرا اسلام با هرگونه جامعه پذیری موافق نیست؛ چنان که معرفی الگوهای مناسب در پوشش، به منظور آزادی عمل بیشتر زن مسلمان، به ویژه رعایت وضعیت مطلوب برای پوشش اسلامی، از راهکارهای دیگر تقویت حجاب به شمار می رود (اسحاقی، 2/300)؛ با توجه به الگوپذیری انسان، افراد، پیوسته در این اندیشه اند که ارزشهایی را که به آن باور دارند، در چهره افرادی دیگر نگرینسته و از آن الگو بگیرند؛ همچنان که عبرتها نیز می توانند وی را از انحرافهای بسیاری بازدارند؛ از این رو قرآن کریم با ارائه نمونه های مثبت و منفی از زنان جامعه، آنها را به پیروی از زنان پاک و اجتناب از سرنوشت زنان ناپاک ترغیب می کند؛ چنان که در آیه 10 سوره تحریم: «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتِ نُوحٍ وَ امْرَأَتِ لُوطٍ»، سرنوشت دو تن از همسران پیامبران به تصویر کشیده

شده است که با خیانت به ایشان، گرفتار غضب الهی شدند (مقاتل بن سلیمان، 379/4 - 380؛ قمی، 377/2 - 378؛ جصاص، 15/365)؛ قرآن کریم در مقابل این دو زن، در آیه 11 سوره تحریم: «وَصَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَاتِ فِرْعَوْنَ»، از همسر فرعون به زنی که به رغم اصرار شوهر، بر مبانی اعتقادی خویش استوار ماند، و در آیه 12 همان سوره: «وَمَرْيَمَ ابْنَتِ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَتِ نَفْسَهَا» از پاک دامنی و عفاف مریم علیها السلام نه یاد کرده و آنان را الگوی مردان و زنان مؤمن می داند؛ آیات دیگر نیز با توصیف آن حضرت به پاک دامنی (آل عمران، 42)، وی را نشانه ای الهی (مؤمنون، 50) میدانند؛ همچنین در قرآن کریم، به عصمت و تطهیر فاطمه علیها السلام به عنوان یکی از اهل بیت علیهم السلام مالی از هرگونه آلودگی اشاره شده (احزاب، 33؛ فرات کوفی، 332؛ طبری، 6/22؛ ابن ابی حاتم، 3131/9) و آن حضرت علیها السلام به عنوان سرمشقی برای خداترسی معرفی گردیده اند انسان، 7؛ قمی، 398/2)؛ بی تردید حضور نجیبانه آن حضرت علیها السلام که با پوششی کامل و اراده ای استوار، به هنگام دفاع از حق همسر خویش، در بازپس گیری فدک (طبری امامی، 111؛ طبرسی، الاحتجاج، 131/1 - 132)، خود شاهد گویایی بر ارزش حجاب و جایگاه این بانوی بزرگوار به عنوان الگوی حضور عقیفانه زنان در جامعه است؛ بر همین اساس پرهیز از الگوگرایی اجباری و تحمیلی یا کورکورانه و بدون درک واقعی از الگوی موردنظر، امری است که صاحب نظران آن را نهی کرده اند (مجیدی بیدگلی، 614/2).

4. تقویت کنترل اجتماعی

بی تردید هیچ شیوه و عاملی مؤثرتر از خودکنترلی فرد در برابر کژرویها و انحرافات نیست؛ رهیافتی که در پرتو استحکام باورهای دینی و رشد مناسب اخلاقی به دست می آید؛ اهمیت این موضوع تا بدانجاست که وجود بازدارنده درونی در کنار آموزگار بیرونی را ضروری دانسته اند؛ چرا که

بدون آن، دشمنان سعادت آدمی، بر وی چیرگی خواهند یافت (برقی، 6604/2 صدوق، من لا یحضره الفقیه، 40/4)؛ افزون بر این می‌بایست با ترسیم مجدد شاخصهای رشد فرهنگی و اجتماعی و نیز، اصلاح نظام آموزشی و تربیتی، زمینه تربیت نسلی مؤمن را فراهم نمود؛ این مسئله تا آنجا ضروری است که به عنوان آرمان منجیان بشریت مطرح گردیده است (بقره، 129؛ آل عمران، 164؛ جمعه، 2؛ نهج البلاغه، خطبه 1 (23/1 - 24)؛ از این رو پژوهشگران اصلاح نظام آموزشی و تربیتی، با ارائه شاخصهای رشد فرهنگی و اجتماعی در نظام اسلامی و تقویت حساسیت عمومی به رعایت عفاف، آن را از راهکارهای اصلی در تقویت کنترل اجتماعی حجاب به شمار آورده اند (ر.ک: زیبایی نژاد، 493/2 - 498)؛ همچنین بایسته است با تشویق جوانان و نوجوانان به حضور در مراکز و محافل مذهبی، ارائه آموزشهای لازم و ایجاد بسترهای فکری و روانی برای کارآمدی بیشتر نهاد خانواده، احساسات و عواطف آنها مدیریت شود؛ در این راستا ایجاد تسهیلات برای ازدواج و تشکیل خانواده نیز ضرورت داشته (نور، 32؛ زیبایی نژاد، 499) و احیای سنت امر به معروف، متناسب با مسئولیتهای هریک از نهادهای اجتماعی توصیه شده است (تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام، 280؛ ابن ابی جمهور احسانی، 107/2)؛ در این میان وضع قوانین حکیمانه به منظور رویارویی جدی با مظاهر و عوامل اصلی گسترش ابتذال، ساماندهی مد و لباس و نیز، وضع و اجرای مقررات خاص در محیطهای آموزشی و علمی، از جمله راهکارهایی است که برخی از نویسندگان به آن اشاره کرده اند (حق شناس، 68-69)؛ همچنان که برخی دیگر، به نقش آفرینی حاکمیت در گستره تحقق بخشیدن به وراثتی دلخواه با ترویج ازدواجهای صحیح، توجه به عامل محیط با سالم سازی جامعه و نیز عامل تربیت تأکید نموده اند (مستقیمی، 633/2 - 634)؛

البته درباره اعمال محدودیتها نباید به اقداماتی بی جهت و افراط آمیز دست زد؛ چرا که چنین شیوه ای می تواند بازخوردهای منفی از خود به جای گذارد نهج البلاغه، نامه 31 (3/ 56 - 57)).

5. کاستن انزجار از حجاب

به طور کلی، رویکرد اعتدال آمیز و پرهیز از افراط و تفریط می تواند تمایل و رغبت به رعایت حجاب را در افراد افزایش دهد؛ ولی به طور مشخص، اقدامات ذیل تا حدودی مؤثر و مفید است؛ برای نمونه، معماری و شهرسازی باید با فرهنگ حجاب متناسب باشد؛ همچنین باید حجاب برتر را که بر اساس روایتی از پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم که در چارچوب پوششی کامل جلوه می یابد (سیوطی، 15/ 221)، در جامعه، بومی سازی کرده و برای تمامی خرده فرهنگها توجیه پذیر نمود؛ دسترسی آسان به چادر و لباسهایی که باعث پوشش کامل شده و دارای بهایی ارزان هستند نیز، به ترویج آن یاری می رساند؛ البته باید توجه داشت که ارضای حس تنوع طلبی و مدگرایی جوانان با ارائه الگوهای پوششی - متناسب با فرهنگ دینی - امری بایسته است؛ همچنین تلاش برای افزایش عوامل انزجار از بدحجابی، همچون تبیین پیامدهای ناگوار، افشای توطئه های عاملان رواج بدحجابی و مانند آن ضروری است.

منابع

آمدی، عبدالواحد بن محمد (م. 510ق.)، تصنیف غررالحکم و دررالکلم، قم، مکتب الاعلام الاسلامی؛ ابتهاج، فریبا، اسدی، طیبه، به رسمیت شناختن هویت فردی و حقوق انسانی زن، راه گسترش حجاب، حجاب مسئولیتها و اختیارات دولت اسلامی، تحقیق ابراهیم شفیعی سروسستانی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، 1387ش؛ ابن ابی جمهور احسائی، محمدبن علی (م. 880ق.)، عوالی اللئالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیة، تحقیق مجتبی عراقی، قم، مطبعة سید الشهداء، 1403ق؛ ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد (م. 327ق.)، تفسیر القرآن العظیم (تفسیر ابن ابی حاتم)،

تحقيق اسعد محمد طيب، الرياض، مكتبة نزار مصطفى الباز، 1419ق؛ ابن شعبه حراني، حسن بن علي (م. قرن 4)، تحف العقول عن ال
الرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، تحقيق علي اكبر غفاري، قم، نشر اسلامي، 1404ق؛ ابن عاشور، محمد بن طاهر (م. 1393ق.)،
التحرير و التنوير (تفسير ابن عاشور تونسى)، مؤسسة التاريخ؛ ابن فارس، احمد بن فارس (م. 395ق.)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق
عبدالسلام محمد هارون، قم، مكتب الاعلام الاسلامي، 1404ق؛ ابن فندق بيهقي، علي بن زيد (م. 566ق.)، معارج نهج البلاغه،
تحقيق محمد تقى دانش پژوه، قم، كتابخانه مرعشى نجفى، 1409ش؛ ابن قتيبه دينورى، عبدالله بن مسلم (م. 276ق.)، تفسير غريب
القرآن، تحقيق ابراهيم محمد، بيروت، دار و مكتبة الهلال؛ ابن كثير، اسماعيل بن عمر (م. 774ق.)، تفسير القرآن العظيم (تفسير ابن
كثير)، تحقيق محمد حسين شمس الدين، بيروت، دارالكتب العلمية، 1419ق؛ ابن منظور، محمد بن مكرم (م. 711ق.)، لسان العرب،
قم، نشر ادب الحوزة، 1405ق؛ ابوالفتوح رازى، حسين بن علي (م. 554ق.)، روض الجنان و روح الجنان في تفسير القرآن، تحقيق
ياحقي، ناصح، مشهد، آستان قدس رضوى، 1408ق؛ اربلى، علي بن عيسى (م. 693ق.)، كشف الغمة في معرفة الائمة عليهم السلام،
بيروت، دارالاضواء، 1405ق، اسحاقى سيد حسين، هستها و بايدهاى فرهنگ عفاف و حجاب، حجاب مسئوليتها و اختيارات دولت
اسلامى، تحقيق ابراهيم شفيعى سروسنانى، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامى، 1387ش؛ اكر، رابرت ادوارد، برگزيده افكار راسل،
ترجمه عبدالرحيم گواهى، تحقيق محمدتقى جعفرى، تهران، شركت سهامى انتشار، 1350ش؛ امام خمينى قدس سره، سيدروح الله
موسوى (م. 1368ش.)، استفتائات، قم، نشر اسلامى، 1375ش؛ همو، صحيفه امام، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى قدس
سره، 1378ش؛ امين، سيدمهدى، مسئله الحجاب في القرآن، المرأة في الفكر الاسلامي المعاصر، بيروت، مركز الغدير للدراسات
الاسلامية، 1423ق، امين اصفهانى، سيده نصرت (م. 1403ق.)، مخزن العرفان فى تفسير القرآن، تهران، نهضت زنان مسلمان،
1361ش؛ بحراني، حسين بن محمد (م. 1216ق.)، الانوار اللوامع في شرح مفاتيح الشرائع، تحقيق محسن آل عصفور، قم، مجمع
البحوث العلمية؛ بحراني، يوسف بن احمد (م. 1186ق.) الحدائق الناضره، قم، نشر اسلامى؛ برقى، احمد بن محمد (م. 274ق.)،
المحاسن،

تحقيق جلال الدين حسيني، تهران، دار الكتب الاسلامية، 1370ش؛ بلاذري، احمد بن يحيى (م. 279ق.)، انساب الاشراف، تحقيق سهيل زكار، رياض زركلي، بيروت، دار الفكر، 1417ق؛ بيهقي، احمد بن حسين (م. 458ق.)، السنن الكبرى، بيروت، دار الفكر، 1416ق؛ تفسير منسوب به امام عسكري عليه السلام، التفسير المنسوب الى الامام العسكري عليه السلام، قم، مدرسة الامام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، 1409ق؛ ثعلبي، احمد بن ابراهيم (م. 427ق.)، الكشف و البيان في تفسير القرآن (تفسير ثعلبي)، تحقيق ابن عاشور، ساعدي، بيروت، دار احياء التراث العربي، 1422ق؛ جرجي زيدان (م. 1320ق.)، تاريخ التمدن الاسلامي، بيروت، دار مكتبة الحياة، 1967م؛ جصاص، احمد بن علي (م. 370ق.)، احكام القرآن، تحقيق محمد صادق قمحاوي، بيروت، دار احياء التراث العربي، 1405ق، جعفريان، رسول، رسائل حجابيه، شصت سال تلاش علمي در برابر بدعت كشف حجاب، قم، انتشارات دليل ما، 1380ش؛ جمعيت زنان، نگرش به مقام زن در جهان آفرينش، جمعيت زنان جمهوري اسلامي ايران (فصلنامه)، تهران، س 13، ش 49 - 50، 1385ش؛ جوهرى، اسماعيل بن حماد (م. 393ق.)، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربيه، تحقيق احمد عبدالغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين، 1407ق؛ حداد عادل، غلامعلي، فرهنگ برهنگي و برهنگي فرهنگي، تهران، انتشارات سروش، 1374ش؛ حر عاملي، محمدبن حسن (م. 1104ق.)، وسائل الشيعه، تحقيق رباني شيرازي، بيروت، دار احياء التراث العربي، 1403ق؛ حسيني شيرازي، سيدمحمد، تقريب القرآن الى الاذهان، بيروت، دار العلوم، 1424ق؛ حق شناس، سيد جعفر، نظام اسلامي و مسئله حجاب، قم، دفتر مطالعات و تحقيقات زنان، 1387ش؛ حكمت نيا، محمود، حقوق المرأة بين الواقع المعيش و المواثيق الدولية، المرأة في الفكر الاسلامي المعاصر، بيروت، مركز الغدير للدراسات الاسلامية، 1423ق؛ خدا رحيمي، سيامك و ديگران، روان شناسي زنان، مشهد، انتشارات خاتم، 1379ش؛ خطيب، عبدالكريم، التفسير القرآني للقرآن، قاهرة، دار الفكر العربي؛ خوئي، ميرزا حبيب الله (م. 1324ق.)، منهاج البراعة في شرح نهج البلاغه، تحقيق سيدابراهيم ميانجي، تهران، المكتبة الاسلامية، 1400ق؛ دورانت، ويليام جيمز (م. 1981م.)، تاريخ تمدن، ترجمه احمد آرام و ديگران، تهران، شركت انتشارات علمي و فرهنگي،

1376ش؛ دیلمی، حسن بن محمد (م. 141ق.)، ارشادالقلوب، قم، الشریف الرضی، 1412ق؛ رابرتسون، یان، درآمدی بر جامعه، ترجمه حسین بهروان، مشهد، آستان قدس رضوی، 1377ش؛ ری شهری، محمد، میزان الحکمه، قم، انتشارات دار الحدیث، 1375ش؛ زحیلی، وهبة بن مصطفى، التفسیر الوسیط، بیروت، دار الفکر، 1422ق، زمخشری، محمودبن عمر (م. 538ق.)، الکشاف، تحقیق محمد عبدالسلام شاهین، بیروت، دارالکتب العلمیة، 1407ق؛ زیبایی نژاد، محمدرضا، نظام اسلامی و مسئله پوشش زنان، حجاب مسئولیتها و اختیارات دولت اسلامی، تحقیق ابراهیم شفیعی سروسستانی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، 1387ش؛ سبزواری، محمد بن محمد (م. 679ق.)، جامع الاخبار، قم، الشریف الرضی، 1405ق؛ سلمی، محمد بن حسین (م. 412ق.)، حقائق التفسیر، تحقیق نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، 1369ش؛ سلیمی، علی، داوری، محمد، جامعه شناسی کجروی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، 1385ش؛ سمرقندی، نصر بن محمد (م. 375ق.)، بحرالعلوم تفسیر سمرقندی، بیروت، دار الفکر؛ سورآبادی، عتیق بن محمد (م. 494ق.)، تفسیر سورآبادی، تحقیق سعیدی سیرجانی، تهران، انتشارات فرهنگ نشر نو، 1380ش؛ سیدقطب، قطب بن ابراهیم (م. 1386ق.)، فی ظلال القرآن، بیروت، دار الشروق، 1412ق؛ سیوطی، جلال الدین (م. 911ق.)، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، قم، کتابخانه مرعشی نجفی، 1404ق، شریعتمداری، علی، روان شناسی تربیتی، تهران، انتشارات امیرکبیر، 1367ش؛ صدوق، محمد بن علی (م. 381ق.)، الخصال، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، نشر اسلامی، 1403ق؛ همو، علل الشرایع، تحقیق سیدمحمدصادق بحر العلوم، النجف الاشرف، المكتبة الحیدریة، 1385ق؛ همو، عیون اخبار الرضا علیه السلام تحقیق حسین اعلمی، بیروت، مؤسسة الأعلمی، 1404ق؛ همو، من لا یحضره الفقیه، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، نشر اسلامی، 1404ق؛ صلاح، مهدی، کشف حجاب، زمینه ها، پیامدها و واکنشهای تهران، مؤسسه مطالعات و پژوهشهای سیاسی، 1384ش؛ ضیاء پور، جلیل، پوشاک باستانی ایرانیان از کهن ترین زمان تا پایان شاهنشاهی ساسانیان، تهران، انتشارات هنرهای زیبای کشور، 1343ش؛ طالقانی، سید محمود (م. 1358ش.)، پرتوی از قرآن، تهران، شرکت سهامی انتشار، 1362ش؛

طباطبائي، سيد محمد حسين (م. 1402ق.)، الميزان في تفسير القرآن، قم، نشر اسلامي، 1417ق؛ طبرسي، احمد بن علي (م. 560ق.)، الاحتجاج، تحقيق سيد محمد باقر خراسان، النجف الاشرف، دار النعمان، 1386ق؛ طبرسي، حسن بن فضل (م. 554ق.)، مكارم الاخلاق، الشريف الرضي، 1392ق؛ طبرسي، علي (م. قرن 7)، مشكاة الانوار في غرر الاخبار، تحقيق مهدي هوشمند، قم، انتشارات دار الحديث، 1418ق؛ طبرسي، فضل بن حسن (م. 548ق.)، تفسير جوامع الجامع، تحقيق ابوالقاسم گرجي، تهران، انتشارات دانشگاه، 1377ش؛ همو، مجمع البيان في تفسير القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو، 1372ش؛ طبري، محمد بن جرير (م. 310ق.)، جامع البيان في تفسير القرآن، بيروت، دار المعرفة 1412ق؛ طبري امامي، محمد بن جرير (م. قرن 5)، دلائل الامامة، قم، مؤسسة البعثة، 1413ق؛ طوسي، محمد بن حسن (م. 460ق.)، الامالي، تحقيق مؤسسة البعثة، قم، دار الثقافة، 1414ق؛ همو، التبيان في تفسير القرآن، تحقيق احمد قصير عاملي، بيروت، دار احياء التراث العربي؛ همو، تهذيب الاحكام، تحقيق سيد حسن موسوي خراسان، تهران، دارالكتب الاسلامية، 1364ش؛ عطيه، خالد، المرأة وشعار تحريرها، المرأة في الفكر الاسلامي المعاصر، بيروت، مركز الغدير للدراسات الاسلامية، 1423ق؛ فخر رازي، محمد بن عمر (م. 606ق.)، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، بيروت، دار احياء التراث العربي، 1420ق؛ فراء، يحيى بن زياد (م. 207ق.)، معاني القرآن، تحقيق نجاتي، نجار، شلبي، مصر، دار المصريه؛ فراء، فراء بن ابراهيم (م. 307ق.)، تفسير فراء الكوفي، تحقيق محمد كاظم محمودي، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، 1410ق، فرنچ، مارلين، جنگ عليه زنان، ترجمه توراندخت تمدن، انتشارات علمي، 1373ش؛ فضل الله، سيد محمد حسين (م. 1431ق.)، تفسير من وحي القرآن، بيروت، دار الملاك، 1419ق؛ همو، قراءة جديدة الفقه المرأة الحقوق، بيروت، دار الثقلين، 1417ق؛ قرشي، سيد علي اكبر، تفسير احسن الحديث، تحقيق محمد حسن بكائي، تهران، بنياد بعثت، 1377ش؛ قشيري، عبدالكريم بن هوازن (م. 465ق.)، لطائف الاشارات، تحقيق ابراهيم بسيوني، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب؛ قمى، علي بن ابراهيم (م. 307ق.)، تفسير القمي، تحقيق سيد طيب موسوي جزائري، قم، دار الكتاب، 1404ق؛ كاظمي، جواد بن سعيد (م. 960ق.)، مسالك الافهام الى آيات الاحكام، تهران،

المكتبة المرتضوية، 1365 ش؛ كتاب مقدس، ترجمه فاضل خان همدانی، ویلیام گلن، هنری مرتن، تهران، انتشارات اساطیر، 1380 ش؛ کلینی، محمد بن یعقوب (م. 329ق.)، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الاسلامیه، 1363 ش؛ کیدری، محمد بن حسین (م. قرن 6)، حدائق الحقائق فی شرح نهج البلاغه، تحقیق عزیزالله عطاردی، قم، بنیاد نهج البلاغه، 1416 ش؛ گیدنز، آنتونی، جامعه شناسی، ترجمه حسن چاوشی، تهران، نشر نی، 1387 ش؛ لیثی واسطی، علی بن محمد (م. قرن 6)، عیون الحکم و المواعظ، تحقیق حسین حسینی، قم، انتشارات دار الحدیث، 1376 ش؛ مجلسی، محمدباقر (م. 1111 ق.)، بحار الانوار، تحقیق محمدباقر بهبودی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1403 ق، مجیدی بیدگلی، کبری، بایسته های فرهنگی و اجتماعی گسترش فرهنگ حجاب و عفاف، حجاب مسئولیتها و اختیارات دولت اسلامی، تحقیق ابراهیم شفیعی سروسستانی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، 1387 ش؛ محدث نوری، میرزا حسین (م. 1320 ق.)، مستدرک الوسائل، بیروت، مؤسسة آل البيت علیهم السلام الاحیاء التراث، 1408 ق؛ مدرسی، سید محمد تقی، من هدی القرآن، تهران، دار محبی الحسین علیه السلام، 1419 ق؛ مرکز بررسی اسناد تاریخی، تغییر لباس و کشف حجاب به روایت اسناد، تهران، مرکز بررسی اسناد تاریخی وزارت اطلاعات، 1378 ش؛ مرنیسی، فاطمه، زنان پرده نشین و نخبگان جوشن پوش، ترجمه ملیحه مغازه ای، تهران، نشر نی، 1380 ش؛ مستقیمی، مهدیه السادات، نقش حاکمیت اسلامی در تربیت دینی حوزه حجاب، حجاب مسئولیتها و اختیارات دولت اسلامی، تحقیق ابراهیم شفیعی سروسستانی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، 1387 ش؛ مطهری، مرتضی (م. 1358 ش)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران، انتشارات صدرا، 1377 ش؛ مفید، محمد بن محمد (م. 413 ق.)، احکام النساء، تحقیق مهدی نجف، بیروت، دار المفید، 1414 ق؛ مقاتل بن سلیمان (م. 150 ق.)، تفسیر مقاتل بن سلیمان، تحقیق عبدالله محمود شحاته، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1423 ق؛ مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه، 1374 ش؛ مهریزی، مهدی، آسیب شناسی حجاب، تهران، جوانه رشد، 1379 ش؛ میبیدی رشیدالدین احمد بن ابی سعد (م. 520 ق.)، کشف الاسرار و عدة الابرار (تفسیر خواجه عبدالله انصاری)، تحقیق علی اصغر حکمت،

تهران، انتشارات امیرکبیر، 1371 ش؛ نهج البلاغه، الامام علی بن ابی طالب علیه السلام الشریف الرضی، تحقیق و شرح محمد عبده، بیروت، دار المعرفة، 1412ق؛ نفیسی، حمید، زن و نشانه شناسی حجاب و نگاه در سینمای ایران، ایران نامه (فصلنامه)، بنیاد مطالعات ایران، ش 35، 1370 ش؛ ورام بن ابی فراس، مسعود بن ورام (م. 605ق.)، تنبیه الخواطر و نزهة النواظر

(مجموعه ورام)، قم، مکتبه الفقیه؛ هاجری، عبدالرسول، فمینیسم جهانی و چالشهای پیش رو، قم، بوستان کتاب، 1382 ش.

Abu Akeh, Lama, "Post-Colonial Feminism and the Veil, Thinking the Difference", Toward a New Psychology of Gender, A Reader, Eds. Mary M. Gergen and Sara N. Davis, New York: Routledge, 1997; Daniels, Rebecca, Women Stage Director Speak, Exploring the Influence of Gender on Their Work, US: Library of Congress Cataloguing-in Publication Data, 1996; Giddens, Anthony, Sociology, Cambridge: Polity Press, 2001; Glazer, Isa M. "Family: Religious and Legal Systems, Judaic Tradition", Routledge International Encyclopedia of Women, Ed. Cheri Kramarae and Dale Spender, New York and London: Routledge, 2000; Mintz, Steven and Susan Kellog, Domestic Revolutions, A Social History of American Family Life, New York: Free Press, 1988; Pohl, Florian, Modern Muslim Societies, New York and US: Marshall Cavendish Corporation, 2011; Rienger, Irene E. The Vanishing Hebrew Harlot, The Adventures of the Hebrew Stem ZNH, New York: Peter Lang Publishing, 2009; Tong, Rosemarie, Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction, US: Westview, 2009

فتحیه فتاحی زاده و حسین بوستان

ص: 251

ورود زنان در عرصه کسب و کار درآمدزا.

اشتغال در لغت به معنای پرداختن و مشغول شدن به کاری است دهخدا، (2/2226). این واژه در اصطلاح، به همه فعالیت‌هایی گفته می‌شود که در برابر آن مزدی پرداخت شده و در یک دوره معین انجام می‌پذیرد (توسلی، 182)؛ بنابراین کارهای بدون دستمزد، مانند خانه‌داری، شامل این تعریف نخواهند بود؛ برخی نیز آن را به کار اقتصاد بازار محدود دانسته‌اند؛ اما جامعه‌شناسان، برداشت فراگیرتری از آن دارند که معنایی گسترده‌تر از کار اقتصادی و فعالیت دارای مزد زنان را شامل می‌شود (گیدنز، 548، 574؛ مارشال، 344 - 345).

ورود زنان به فعالیت‌های اقتصادی از پیشینه زیادی برخوردار بوده و وجود اسطوره‌ها و نمونه‌های تاریخی فراوان در این زمینه، بیانگر حضور تعیین‌کننده آنان در اجتماع انسانی است (ر.ک: الیاده، 254)؛ دوران بر این عقیده است که در دوره شکار، به جز تعقیب شکار، تقریباً تمام کارهای دیگر خانواده، بر عهده زن بود؛ زن، نگهداری نوزادان، مراقبت از خانه، پرورش محصولات خوراکی، پخت و پز، نظافت و تهیه لباس و کفش را بر عهده داشت؛ به عقیده او در اجتماعات اولیه، بخش بزرگ پیشرفت‌های اقتصادی به دست زنان صورت گرفت؛ ولی هنگامی که صنعت و کشاورزی پیشرفت کرد، مردان به تدریج استیلای خود را بر فعالیت‌های اقتصادی گسترش داده و آن را تصاحب کردند (1/42 - 23). مطالعات مردوک نیز، گونه‌ای از تقسیم کار را بین زنان و مردان نشان می‌دهد؛ به نظر او در بیشتر قبایل، مردان به کارهایی مانند گله‌بانی، صید ماهی، بریدن درختان،

تله گذاری، کار در معادن، شکار و جنگ می پرداخته و زنان نیز، کارهایی چون آسیاب دانه ها، آب کشی، آشپزی، جمع آوری مواد سوختی و محصولات گیاهی، دوختن و بافتن لباس، تهیه ظروف سفالی و مانند آن را انجام میدادند (ر.ک: کلایبرگ، 1/322)؛ به گفته برخی از تاریخ نگاران، تقسیم کار میان زنان و مردان در پایان دوران کهن سنگی به وجود آمد؛ به دلیل تفاوت های زیستی، مردان به شکار مشغول شدند و زنان و کودکان به جمع آوری میوه ها و گیاهان پرداختند (ر.ک: نولان، 160 - 161؛ دفتر پژوهش های فرهنگی، 1/22).

زن در عصر جاهلیت و پیش از اسلام، در بیشتر مواقع، مداخله ای در کار و اشتغال نداشت (ر.ک: محمد، 21)؛ ولی نمونه هایی را می توان یافت که نشان دهنده همکاری اندک آنان با مردان است؛ از جمله این موارد کاروان تجاری حضرت خدیجه علیها السلام است که زیر نظر وی به کار تجارت و بازرگانی مشغول بود (ابن هشام، 1/121). پس از ظهور اسلام، زنان در زمینه های گوناگون، از جمله امور اقتصادی، با مردان مشارکت داشتند (ر.ک: ابوالنیل، 30 - 183 محمد، 43 - 81).

در عصر حاضر، به ویژه در جوامع توسعه یافته و غربی، اشتغال زنان امری عادی تلقی شده و عوامل مختلف روانی، اقتصادی، اجتماعی و ارزش های حاکم بر جامعه کم و بیش در رو آوردن زنان به اشتغال مؤثر بوده اند؛ درباره علل رو آوردن زنان به اشتغال، گروهی از صاحب نظران وقوع جنگ های جهانی را که سبب فرو کاهی کارگران مرد و رو آوردن کارفرمایان به استخدام زنان شد، مؤثر دانسته (ر.ک: گیدنز، 555 - 557)، و برخی نیز، انقلاب صنعتی در غرب را که سرآغاز تحولات اساسی در شکل و مفهوم کار شد و فعالیت اقتصادی زن را به خاطر دریافت مزد در پی داشت، عامل آن شمرده اند. از آن زمان به بعد، زنان با تحصیل

در سطوح بالا، افزون بر فعالیتهای تولیدی و کارخانه ها، در سایر زمینه ها و در پستهای گوناگون مشغول به کار شدند؛ دولتها و نهادهای اقتصادی نیز با انگیزهای مختلف، زنان را به اشتغال ترغیب می کنند (ر.ک: نولان، 460 - 465).

پاره ای از تحقیقات میدانی در ایران، نشان میدهد که ساختار جمعیتی، فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی و ویژگیهای روانشناختی در اشتغال زنان نقش داشته و عواملی چون وجود کودکان کم سن، نوع شغل، ویژگیهای شخصیتی زن، میزان ساعتهای کاری و انعطاف پذیری آن، رضایت شغلی، احساس شایستگی برای رویارویی با نقشهای مورد انتظار، تعهدات شخصی و میزان درآمد فرد، در نوع اشتغال زنان مؤثر است (ر.ک: باقری، 101 - 104؛ رستگار خالد، اشتغال زنان، 43 - 45؛ موسوی).

تحقیق نقش خانه داری زن، میل به حضور در جامعه و استقلال اقتصادی، ارضای خواسته ها و علاقه به اشتغال، از انگیزه های غیراقتصادی و تنها برای حضور در خارج از خانه است که میل زنان به اشتغال را افزایش می دهد (مهدوی، 17)؛ این الگو بیشتر از کشورهای غربی به ایران راه یافته است؛ در حالی که بر اساس آمار، در کشورهای اروپایی، بیش از یک سوم زنان 15 تا 65 ساله شاغل بوده (علویون، 24) و بقیه، همان نقشهای سنتی حاکم در خانواده را پذیرفته اند. کشورهای در حال توسعه اسلامی، مانند مالزی و اندونزی برای اشتغال زنان اهمیتی ویژه قائل شده و آنان را به اشتغال در خارج از خانه تشویق می کنند (ر.ک: کولایی، 33 - 60).

قرآن، بهره زنان را از درآمدهای اقتصادی (تجارت و زراعت)، برای آنان محفوظ دانسته است (نساء، 32؛ طبرسی، مجمع البیان، 3/ 63 - 64)؛ روایات و سیره مسلمانان در صدر اسلام نیز حق اشتغال زنان را به رسمیت شناخته و مانع آن نشده اند؛

در زمان پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله وسلم و ائمه طاهرین علیهم السلام زنان در مشاغل گوناگون همچون تجارت، صنایع دستی، ریسندگی و بافندگی، آرایشگری، کار در خانه، اجاره املاک، تهیه مواد خوشبو کننده، چوپانی، خیاطی و مانند آنها، به عنوان شغل درآمدزا فعالیت داشته و مورد نهی قرار نگرفته اند (ر.ک: حر عاملی، 93/12 - 95)؛ درمان بیماران توسط برخی از زنان، شبانی و دامداری و تجارت توسط برخی از زنان دیگر (ر.ک: ابن اثیر جزری، 548/5؛ جواد علی، 620/4)، همه، نمونه هایی از اشتغال زنان در عصر پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم است.

ضوابط اشتغال زنان از نگاه اسلام

فضیلت طلب روزی حلال، کسب و کار، اهمیت تجارت و ... همگی در منابع اسلامی به طور عام شامل زنان نیز می شود (ر.ک: کلینی، 12/4، 78/5؛ صدوق، الخصال، 40)؛ همچنین از منظر اسلام، چنانچه اشتغال زن با عناوین دیگری مانند اختلاط با نامحرم، تبرج، کوتاهی از وظایف خانوادگی در نیامیخته و در شمار اعمال فسادانگیز مانند روسپی گری و آواز خوانی در مجالس گناه نباشد، منعی از انجام آن وجود نخواهد داشت؛ چنین مشاغلی اگر مصداق یاری به شوهر (کلینی، 328/5؛ صدوق، الخصال، 159؛ حر عاملی، 14/14، 24) و تأمین معاش خانواده یا رفع نیاز ضروری جامعه اسلامی، مانند تخصصهای پزشکی ویژه زنان باشد، اشتغال زن در آن دارای رجحان و یا حتی گاه واجب شرعی خواهد بود (صافی گلپایگانی، 160/2؛ مکارم شیرازی، احکام پزشکی، 15).

فقیهان شیعه انجام کار از سوی زنان را به لحاظ شرعی با احکام اسلام ناسازگار ندانسته اند (تبریزی، 358/1؛ مکارم شیرازی، مجموعه استفتائات جدید، 224)؛ کارشناسان اجتماعی نیز، مسئولیت زنان به عنوان همسر و مادر را از نظر عقلی مانع از اشتغال آنان نمی دانند (زرّاء نژاد، 101)؛ اما باید معیارهای اجتماعی و اسلامی در انجام مسئولیتها مورد توجه قرار گیرند؛ این معیارها عبارتند از:

1. تناسب شغل با ویژگیهای زنانه: با توجه به تفاوت‌های زن و مرد، اشتغال زنان باید از نظر نوع، کمیت و کیفیت، سرشت زنانه را تغییر نداده و تخریب نکند؛ امام علی علیه السلام زنان را به گل تشبیه نموده (نهج البلاغه، نامه 31 (3/ 56)) و از سپردن کار خشن و ناسازگار با طبیعت زنانه به آنان نهی می‌کند (محمودی، 11/5)؛ از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم، نقل شده است که فرمودند: «شغل مردان نیکوکار، دوزندگی است و شغل زنان نیکوکار، ریسندگی» (سیوطی، 180/2؛ متقی هندی، 31/4؛ معزی ملایری، 376/17).

2. حفظ شئونات اسلامی: بنا بر آیات قرآن، رعایت حجاب برای زنان از احکام ضروری اسلام است (نور، 31؛ احزاب، 53، 59)؛ زنان هنگام حضور در جامعه باید عفاف را در نگاه، گفتار و رفتار خود رعایت نموده (نور، 31؛ ر.ک: احزاب، 30 - 35) و از اختلاط، برخورد (حر عاملی، 14/ 174) و خلوت با مرد نامحرم بپرهیزند (حر عاملی، 14/ 133، 175)؛ در این زمینه قرآن کریم عفاف دختران شعیب علیه السلام به را در دیدار با حضرت موسی طلا یادآور شده است (قصص، 23، 25)؛ بنابراین شغل‌هایی که باعث نقض حجاب یا عفاف شده و اختلاط و خلوت با نامحرمان و در مجموع، کارهای معارض با شئونات اسلامی را در پی داشته باشد، از دیدگاه اسلام پذیرفته نیست.

3. تعارض نداشتن شغل زن با حقوق شوهر: مطابق با آیات و روایات، لزوم تمکین جنسی زن در مقابل مرد، اطاعت از وی و خارج نشدن از منزل بدون اجازه همسر، از جمله حقوق شوهر است (حر عاملی، 14/ 112)؛ رعایت این حقوق و همسررداری نیکو، هم پایه جهاد برای زنان دانسته شده است (صدوق، الهدایه، 60 مفید، 39؛ مجلسی، 10/ 699، 18/ 107)؛ از این رو اشتغال زن در خارج و داخل خانه نباید

با این حقوق منافات داشته باشد؛ البته چنان که در منابع فقهی آمده است، چنانچه زنی به انجام کاری در مدتی معین متعهد شده و پیش از پایان مدت ازدواج کند، تعهد او همچنان باقی خواهد بود؛ حتی اگر شوهر مخالف کار وی باشد (ر.ک: امام خمینی قدس سره، 357/3؛ گلپایگانی، 185/2). از نگاه برخی از فقیهان، ضابطه ای کلی درباره اینکه شغلی منافی مصالح خانوادگی یا حقوق شوهر باشد، وجود نداشته و تشخیص آن به عرف واگذار شده است (ر.ک: صفائی، 1).

4. اولویت تربیت فرزندان: اسلام با اصل اشتغال زنان مخالفتی ندارد؛ ولی از روایات پرشماری که درباره اهمیت تربیت فرزند در سخنان پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم (سیوطی، 6679 متقی هندی، 442/3) و رساله حقوق امام سجاد علیه السلام (ابن شعبه حرانی، 263) آمده است، می توان دریافت که اشتغال زن نباید مانع از ایفای نقش مادرانه شود؛ افزون بر این، برابر روایات، یکی از اهداف مهم ازدواج، بقای نسل حر عاملی، 3/14، 33) و یکی از رمزهای خوشبختی انسان، داشتن فرزند است (حر عاملی، 95/15 - 96)؛ اصلی ترین بخش مسئولیت رشد و پرورش فرزندان در دوران بارداری، شیرخوارگی و سالهای نخستین زندگی، به عهده زن قرار داده شده (صدوق، الامالی، 453؛ طبرسی، مکارم الاخلاق، 421) و برای زن باردار و مادر شیرده فضایل و ثوابهای فراوانی بیان گردیده است (حر عاملی، 15 / 175).

آثار و پیامدهای اشتغال زنان

اشاره

از نظر روان شناسی اجتماعی، سه دیدگاه درباره اشتغال زنان وجود دارد: 1. اشتغال برای زنان، یک نقش اضافی و دارای پیامدهای منفی جسمی و روانی چون احساس گناه و اضطراب است؛ 2. ایفای نقش در جامعه افزون بر نقشهای درون خانواده، نه تنها بر جسم و ذهن زنان فشار نمی آورد، بلکه باعث بهبود عملکرد روانشناختی آنان خواهد بود؛ 3. انجام سطح

ص: 257

معینی از کار، باعث افزایش سلامت جسمانی و روانی شده و بیش از آن، باعث پیامد منفی است (باقری، 77 - 78). از سوی دیگر، جامعه‌شناسان و روان‌شناسان نیز در پی شناخت تأثیر دگرگونی‌های شغلی بر نظام ارزش‌های سنتی، توزیع نقشها، پایگاه‌های زن و مرد و روابط زناشویی بوده‌اند (ر.ک: ساروخانی، 161).

افزون بر آنچه گفته شد، اشتغال زنان دارای پیامدهای مثبت و منفی است که هر یک باید جداگانه مورد بررسی قرار گیرند:

1. پیامدهای مثبت اشتغال زنان

الف) احساس عزت و ارزشمندی: در اسلام، تقوا و بندگی، عامل عزت و فضیلت معرفی شده (حجرات، 13) و کار و اشتغال، به خودی خود مایه عزت و فضیلت نیست (ر.ک: جوادی آملی، 391 - 1393)؛ اما اشتغال و پرداختن به کار، مورد تأیید قرار گرفته و در مقابل آن تن‌پروری و بی‌هدفی و به‌بطالت گذراندن عمر (کلینی، 586/2؛ طوسی، 144، 274، 597)، مایه فقر شمرده شده است (کلینی، 86/5)؛ از این رو تفاوتی میان زن و مرد وجود ندارد. نظرسنجیها حاکی است که استقلال مالی، بهبود برخورد اجتماعی، اعتماد به نفس و احساس ارزشمندی، از آثار اشتغال زنان است (ملکی، 119). بعضی از جامعه‌شناسان با برشمردن انگیزه‌های اقتصادی برای اشتغال زنان، نیاز به احترام، شکوفایی استعدادها بالقوه و ارضای نیازهای دیگر را از پیامدهای مثبت اشتغال زنان دانسته‌اند (سفیری، 37، 43).

ب) پیامدهای اقتصادی: اشتغال زن در مقیاس کوچک، باعث بهبود وضع اقتصادی خانواده می‌شود. پاره‌ای از تحقیقات نشان می‌دهد که وضعیت اقتصادی نامناسب خانواده در افزایش سطح اشتغال زنان نقشی اساسی دارد (ر.ک: هرندی). گیدنز معتقد است که کار بی‌مزد زنان در خانه 25 تا 40 درصد ثروت ایجاد شده

در کشورهای صنعتی را در بر گرفته و ارائه این خدمات رایگان - که بسیاری از افراد شاغل به آن وابسته اند - بخشهای دیگر اقتصادی را تقویت می کند (214). او ارزش این کار خانگی را تقریباً معادل یک سوم کل تولید سالانه در اقتصاد امروزی می داند که البته نادیده گرفته شده است. به باور وی، پیش از دوره شهرنشینی، تعداد زیادی از زنان، خانه دار بودند که با آغاز این دوره و جدا شدن محل کار از خانه، کار آنان از نظرها پنهان ماند (555 - 556).

ج) آثار تربیتی: گرچه اشتغال زن باعث حضور کمتر او در خانه شده، می تواند پیامدهای منفی هم داشته باشد؛ ولی تحقیقات نشان داده است که اشتغال زنان، نظم، فعالیت و رشد اجتماعی بیشتر فرزندان را به همراه دارد (نوابی نژاد، 80).

د) تسهیل در ازدواج: به عقیده برخی از جامعه شناسان، کار زن در بیرون از خانه به تسهیل در امر ازدواج می انجامد، دیدار زن و مرد را افزایش داده و موفقیت‌های گزینش همسر را متنوع تر می کند (نوابی نژاد، 169)؛ گرچه در فراگیر بودن این دیدگاه تردید است.

2. پیامدهای منفی

الف) کاهش رشد اقتصادی: برخی بر این باورند که اشتغال زنان در مقیاس کلان به اقتصاد ضرر رسانده و موجب افزایش بیکاری، افزایش بخش خدمات شغلهای کاذب، رشد تورم و کاهش تولید اقتصادی می شود و رشد اقتصادی را با کندی مواجه می سازد؛ تا آنجا که حتی می تواند احساس فقر را افزایش داده و اقتصاد خانواده را دچار مشکل کند (ر.ک: صدیق اورعی، 10/29 - 13؛ 31/50 - 33)؛ افزون بر این، هزینه هایی که با ورود زنان به بازار کار بر آنها تحمیل می شود. مانند هزینه پرستاری کودکان و ... - باعث کاهش درآمد کار آنها خواهد شد.

ص: 259

ب) نارسایی در تربیت فرزندان: بر اساس برخی از یافته‌ها، خط عاطفی ناشی از اشتغال زن، به ویژه در سالهای نخستین کودکی، خسارتی جبران ناپذیر بر شخصیت و رشد کودک خواهد داشت؛ آسیب‌هایی مانند ناتوانی ایجاد پیوندهای عاطفی پایدار و بی‌ثباتی شخصیتی (کرین، 55 - 56)، افسردگی اتکایی (ر.ک: دادستان، 273/1 - 275)، کندی در سخن گفتن، کاهش بهره‌مندی، کاهش جنب و جوش، کم عمقی واکنش عاطفی، اختلال حواس، ناتوانی تفکر انتزاعی و دیگر نارساییها می‌تواند از آثار ناگوار محرومیت از مادر به شمار آید (شعاری نژاد، 72).

ج) کم رنگ شدن روابط خانوادگی: بر پایه برخی از پژوهش‌ها، اشتغال زن در بیرون خانه و کار تمام وقت او، تأثیری منفی بر روابط زناشویی خواهد داشت (موسوی، 62).

افزون بر آنچه گفته شد، اندیشمندان به پیامدهای منفی دیگری از جمله افزایش فشار روحی در اثر پذیرش و مسئولیت‌های گوناگون و ناهمگون (رستگار خالد، خانواده، 22)، آسیب‌های جسمی و روانی، به دلیل انعطاف ناپذیری محیط کار (ر.ک: کولومبوک، 200 - 202)، افزایش آزارهای جنسی در محل کار (ر.ک: گیدنز، 219)، کاهش فرصت‌های شغلی برای مردان و افزایش آسیب‌های اجتماعی به دلیل بیکاری (گراگلیا، 159/2)، کاهش جمعیت و ... اشاره نموده‌اند.

موانع اشتغال زنان

عوامل گوناگون اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی (موانع توسعه‌ای) و عوامل فیزیولوژیک و شخصیتی (موانع غیر توسعه‌ای) را می‌توان از جمله عواملی دانست که باعث بازداشتن زنان از اشتغال می‌شود. برخی از جامعه‌شناسان و اقتصاددانان، ناکافی بودن آموزش زنان، مسئولیت نگهداری از کودکان (صادقی، 13 - 14)، دوری محل کار از محیط زندگی و آسیب پذیری زنان در

مقابل نوسان بازار کار را از موانع اجتماعی دانسته و یکسان نبودن سطح دستمزدها، فعالیت در شغل‌های سطح پایین و نبودن ثبات شغلی را از موانع اقتصادی کار زنان به شمار آورده اند (ر.ک: جعفرنژاد، 92 - 100؛ موسوی، 26 - 28).

موانع یادشده در جوامع اسلامی و غیر اسلامی با اندکی تفاوت به لحاظ میزان اهمیت، یکسان است؛ ولی رعایت احکام شرعی که کار زنان را در جوامع اسلامی با باید و نبایدهایی همراه می‌سازد، در کشورهای غیراسلامی مطرح نیست. گرچه باید یادآور شد که این احکام از اشتغال زنان جلوگیری نمی‌کند؛ بلکه سعی دارد تا شأن و جایگاه زن در محیط کار حفظ شده و خدشه‌ای به لحاظ اعتقادی به آنان وارد نشود.

سیاست گذاری در زمینه اشتغال

با توجه به آنکه از دیدگاه اسلام، تأمین مخارج خانواده به عهده مرد است و زن مسئولیتی در این زمینه ندارد، می‌توان از رویکرد جنسیتی در توزیع فرصت‌های شغلی و سیاست گذارهای مربوط به آن دفاع کرد تا یکی از موانع مهم ازدواج - نامتعادل بودن پراکندگی اشتغال میان زنان و مردان - برطرف گردد. با گسترش ازدواج نیز، طبق آمار، تقاضای بانوان برای اشتغال به اندازه قابل توجهی کاهش می‌یابد (افشاری، 37 - 38)؛ اگرچه برای تبدیل این قانون شرعی و اسلامی به یک هنجار عمومی، برنامه ریزی برای آن و تعدیل مطالبات زنان و مردان، به کار فرهنگی و رسانه‌ای گسترده نیاز است.

از آنچه گذشت، می‌توان دریافت که در آموزه‌های اسلام، هیچ‌گونه محدودیت جنسیتی برای اشتغال وجود ندارد. اگر گاهی نسبت به اشتغال زنان، مسائلی مطرح می‌شود، به دلیل جنسیت زن نیست؛ بلکه برای پرهیز از پیامدهای منفی خواسته و یا ناخواسته آن است؛ از این رو شایسته است تا در سیاست گذاری برای اشتغال زنان، در صدد کاهش پیامدهای منفی آن بر آمد.

بخش زیادی از احساس نیاز زنان به اشتغال، به دلیل ترس از آینده، نبود امکان ازدواج برای دختران، موفق نبودن در ازدواج، سنگین بودن هزینه های زندگی و ناکافی بودن درآمد شوهر، نداشتن استقلال مالی در برابر همسر و ... است. اگر قوانین اجتماعی به گونه ای سیاست گذاری شوند که به کاهش این گونه نگرانیها بینجامد، بخشی از مشکل اشتغال زنان در جامعه حل خواهد شد.

برای آن گروه از زنان نیز که به هر دلیل، خواستار کار و کسب درآمد هستند، می توان با ارائه راهکارهای گوناگون از پیامدهای منفی و ناخواسته اشتغال آنان جلوگیری کرد؛ مانند: 1. آسان سازی ازدواج؛ 2. آموزش اجتماعی - فرهنگی زنان؛ 3. کارآفرینی در خانه یا دست کم نزدیک کردن محل کار به محل زندگی؛ 4. حمایت بیشتر قانون از زنان در دوران بارداری و پس از تولد فرزند؛ 5. قانون گذاری برای دستمزد زنان خانه دار.

منابع

ابن اثیر جزری، علی بن محمد (م. 630ق.)، اسد الغابة في معرفة الصحابة، تهران، انتشارات اسماعیلیان؛ ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (م. قرن 4)، تحف العقول عن آل الرسول صلی الله علیه وآله، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، نشر اسلامی، 1404ق؛ ابن هشام، عبدالملک حمیری (م. 8 - 213ق.)، السيرة النبویه، تحقیق محمد عبدالحمید، القاهرة، مكتبة محمدعلی صبیح و اولاده، 1383ق؛ ابو النیل، محمد عبد السلام، حقوق المرأة في الاسلام، القاهرة، هجر، 1418ق؛ افشاری، زهرا، اشتغال زنان و نقش آن در بازسازی اقتصادی کشور، علوم انسانی (فصلنامه)، تهران، دانشگاه الزهراء علیها السلام، ش 1، 1368ش؛ ایباده، میر چای رساله در تاریخ ادیان، ترجمه جلال ستاری، تهران، انتشارات سروش، 1385ش؛ امام خمینی قدس سره، سیدروح الله موسوی (م. 1368ش.)، استفتائات، قم، نشر اسلامی، 1381ش؛ باقری، شهلا، اشتغال زنان در ایران، تهران، شورای فرهنگی اجتماعی زنان، 1382ش؛ تبریزی، میرزا جواد (م. 1427ق.)، استفتائات جدید، قم؛ توسلی، غلامعباس، جامعه شناسی کار و شغل، تهران، انتشارات سمت، 1381ش؛

جعفرنژاد، احمد، اسفیدانی، محمدرحیم، وضعیت زنان در اشتغال و مدیریت، مطالعه موردی ایران، مطالعات زنان (فصلنامه)، تهران، دانشگاه الزهراء عليها السلام، س 2، ش 7، 1384ش؛ جواد علی، المفصل في تاريخ العرب الجاهلي، الشريف الرضي؛ جوادی آملی، عبدالله، زن در آینه جلال و جمال، قم، نشر اسراء، 1417ق؛ حر عاملی، محمد بن حسن (م. 1104ق.)، وسائل الشیعه، تحقیق ربانی شیرازی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1403ق؛ دادستان، پریخ، روان شناسی مرضی تحولی از کودکی تا بزرگسالی، تهران، انتشارات سمت، 1376ش؛ دفتر پژوهشهای فرهنگی، حیات اجتماعی زن در تاریخ ایران، دفتر پژوهشهای فرهنگی وابسته به مراکز فرهنگی، سینمایی، تهران، انتشارات امیرکبیر، 1369ش؛ دورانت، ویلیام جیمز (م. 1981م.)، تاریخ تمدن، ترجمه احمد آرام و دیگران، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، 1378ش؛ دهخدا، علی اکبر (م. 1334ش.) و دیگران، لغت نامه تهران، مؤسسه لغت نامه دهخدا و دانشگاه تهران، 1373ش؛ رستگار خالد، امیر، اشتغال زنان و ضرورت کنترل فشارهای ناشی از کار خانگی، دانشور رفتار (دو ماهنامه)، تهران، دانشگاه شاهد، اس 13، ش 19، 1385ش؛ همو، خانواده، کار و جنسیت، تهران، شورای فرهنگی اجتماعی زنان، 1385ش؛ زراء نژاد، منصور، منتظر حجت، امیر حسین، نگاهی به مشارکت اقتصادی زنان در ایران، پژوهشنامه علوم انسانی و اجتماعی (فصلنامه)، بابلسر، دانشگاه مازندران، ش 17، 1384ش؛ ساروخانی، باقر، مقدمه ای بر جامعه شناسی خانواده، تهران، انتشارات سروش، 1370ش؛ سفیری، خدیجه، جامعه شناسی اشتغال زنان، تهران، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان، 1377ش؛ سیوطی، جلال الدین (م. 911ق.)، الجامع الصغیر فی احادیث البشیر النذیر، بیروت، دار الفکر، 1401ق؛ شعاری نژاد، علی اکبر، روان شناسی رشد، تهران، انتشارات اطلاعات، 1368ش؛ صادقی، مسعود، عمادزاده، مصطفی، تحلیلی بر عوامل اقتصادی مؤثر در اشتغال زنان در ایران، پژوهش زنان فصلنامه، تهران، مرکز مطالعات و تحقیقات زنان دانشگاه تهران، ش 8، 1383ش؛ صافی گلپایگانی، لطف الله، جامع الاحکام، قم، انتشارات حضرت معصومه علیها السلام، 1417ق؛ صدوق، محمد بن علی (م. 381ق.)،

الامالی، قم، مؤسسة البعثة، 1417ق؛ همو، الخصال، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، نشر اسلامی، 1403ق؛ همو، الهدایه، قم، مؤسسه امام هادی علیه السلام، 1418ق، صدیق اورعی، غلامرضا، توسعه اقتصادی و اشتغال زنان، پیام زن (ماهنامه)، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ش 49 و 50، 1375ش؛ صفائی، سید حسین، امامی، اسدالله، مختصر حقوق خانواده، تهران، نشر دادگستر، 1376ش؛ طبرسی، حسن بن فضل (م. 554ق.)، مکارم الاخلاق، الشریف الرضی، 1392ق؛ طبرسی، فضل بن حسن (م. 548ق.)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تحقیق عده ای از محققین، بیروت، مؤسسة الأعلمی، 1415ق؛ طوسی، محمد بن حسن (م. 460ق.)، مصباح المتهدج، بیروت، مؤسسة فقه الشیعة، 1411ق؛ علویون، محمدرضا، کار زنان در حقوق ایران و حقوق بین الملل کار، تهران، انتشارات روشنگران و مطالعات زنان، 1381ش؛ کرین، ویلیام سی، پیشگامان روان شناسی رشد، ترجمه فرید فدایی، تهران، انتشارات اطلاعات، 1367ش؛ کلاینبگ، اتو، روان شناسی اجتماعی، ترجمه علی محمد کاردانی تهران، نشر اندیشه، 1346ش؛ کلینی، محمد بن یعقوب (م. 329ق.)، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الاسلامیة، 1363ش؛ کولایی، الهه، حافظیان، محمدحسین، نقش زنان در توسعه کشورهای اسلامی، پژوهش زنان، (فصلنامه)، تهران، مرکز مطالعات و تحقیقات زنان دانشگاه تهران، ش 14، 1385ش؛ گراگلیا، کارولین، فمینیسم در آمریکا تا سال 2003 (آرامش در خانه)، ترجمه معصومه محمدی، تهران، دفتر نشر معارف، 1385ش؛ گلپایگانی، سیدمحمدرضا موسوی (م. 1414ق.)، مجمع المسائل، قم، دار القرآن الکریم، 1405ق؛ گولومبوک، سوزان، فیوش، رابین، رشد جنسیت، ترجمه مهرناز شهرآرای، تهران، انتشارات ققنوس، 1378ش، گیدنز، آنتونی جامعه شناسی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، نشر نی، 1379ش؛ مارشال، گوردون، فرهنگ جامعه شناسی، ترجمه حمیرا مشیرزاده، تهران، نشر میزان، 1388ش؛ متقی هندی، علی (م. 975ق.)، کنز العمال فی سنن الأقوال و الافعال، تحقیق بکری حیانی، صفوة السقا، بیروت، مؤسسة الرسالة، 1409ق؛ مجلسی، محمدباقر (م. 1111ق.)، بحار الانوار، تحقیق محمدباقر بهبودی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1403ق؛

محمد، محمود عبد الحمید، حقوق المرأة بین الاسلام و الدیانات الأخری، القاهرة، مكتبة مدبولی، 1411ق؛ محمودی، محمدباقر، نهج السعادة في مستدرک نهج البلاغه، بیروت، مؤسسة الأعلمی، معزی ملایری، اسماعیل، جامع احادیث الشیعه، قم، المطبعة العلمیة، 1397ق؛ مفید، محمد بن محمد (م. 413ق.)، احکام النساء، تحقیق مهدی نجف، بیروت، دارالمفید، 1414ق؛ مکارم شیرازی، ناصر، احکام پزشکی، تحقیق ابوالقاسم علیان نژادی، قم، انتشارات امام علی بن ابی طالب علیه السلام، 1387ش؛ همو، مجموعه استفتائات جدید، تحقیق ابوالقاسم علیان نژادی، قم، انتشارات امام علی بن ابی طالب علیه السلام، 1376ش؛ ملکی، گیلدا، زن، خانواده و اشتغال، پیام زن (ماهنامه)، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ش 68، 1386ش؛ موسوی، بتول، بررسی اشتغال زنان متأهل و مشکلات آنان (پایان نامه کارشناسی ارشد علوم اجتماعی)، تهران، دانشگاه الزهراء علیها السلام، 1378ش؛ مهدوی، سیدمحمدصادق، خوانش انتقادی اشتغال زنان، حوراء (ماهنامه)، تهران، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، ش 8، 1383ش؛ نوایی نژاد، شکوه، روان شناسی زن، تهران، جامعه ایرانیان، 1379ش؛ نولان، پاتریک، لنسکی، گرهارد، جامعه های انسانی، مقدمه ای بر جامعه شناسی کلان، ترجمه ناصر موققیان، تهران، نشر نی، 1380ش؛ نهج البلاغه، الامام علی بن ابی طالب علیه السلام، الشریف الرضی، تحقیق و شرح محمد عبده، بیروت، دار المعرفة 1412ق؛ هرندی، فاطمه، جمشیدی، فرشید، چگونگی اثر پذیری احتمال اشتغال زنان متأهل نقاط شهری و روستایی از ویژگیهای فردی و خانوادگی، دانش و توسعه (دوفصلنامه)، مشهد، دانشکده علوم اداری و اقتصادی، س 15، ش 23، 1387ش.

مسعود آذربایجانی

ص: 265

بررسی آسیب‌های مطالعات زنان.

مطالعات زنان، گستره‌های نوین با رویکردی علمی و اجتماعی است که در آن، بررسی تفکیک جنسیتی و تکیه بر عنصر زنانه، نقشی محوری دارد؛ براین اساس، می‌توان حضور زنان را با رویکردی جنسیتی در عرصه‌های مختلف اجتماعی و سیاسی مورد مطالعه قرار داد؛ به بیان دیگر، منظور از مطالعات زنان، پژوهش‌هایی است که مبنای همه تحلیل‌های آن، زن یا جنسیت باشد (ر.ک: مشیرزاده، 423 - 444، 481).

مطالعات زنان در تمدن غربی

خاستگاه مطالعات زنان با رویکرد جنسیتی را می‌توان غرب معاصر و به طور مشخص، اروپای قرن هجدهم میلادی دانست؛ پیش از این دوران، چنین مطالعاتی با رویکرد جنسیتی که شامل جایگاه و نقش زنان در عرصه‌های گوناگون اجتماعی باشد، وجود نداشت و اظهارنظرها پیرامون مسائل زنان، به صورت موردی و در حاشیه موضوع‌های دیگر ارائه شده و به طور عمده درباره سرشت زنان و کاستی‌های توانایی‌های ایشان و با هدف فروکاستن جایگاه فردی و اجتماعی آنان بروز می‌یافت. بیش از این، اطلاعاتی واقعی درباره پیشینه تاریخی مطالعات زنان وجود ندارد (رید، 26)؛ گرچه برخی مطالعات زنان را مربوط به پیش از این دوره دانسته‌اند؛ چنان‌که در سال 1622 میلادی، ماری دگورنی، کتاب تساوی مردان و زنان و در سال 1673 میلادی، پولین دل‌بار، تساوی دو جنس را منتشر کردند (جیمز، 85).

پس از انقلاب کبیر فرانسه در سال 1789 میلادی و مطرح شدن مباحث حقوق انسانی، تلاش شد تا حیثیت انسانی زن از سوی زنان به اثبات برسد؛ این رویکرد

را می توان در نوشته اولین کسانی که به طور جدی به مطالعه پیرامون زنان پرداختند، مشاهده نمود؛ یکی از نخستین تألیفها در این پیوند، استیفای حقوق زن، نوشته پژوهشگر انگلیسی، ماری ولستون کرافت در سال 1972 میلادی است؛ وی در این کتاب، نادیده انگاشتن زنان در جامعه را توصیف کرده و شرایط یک جامعه متمدن را آموزش زنان و آزادی آنها دانسته است؛ وی همچنین فرصتهای تربیتی و آموزشی بهتری را برای زنان - بدان جهت که مادران و همسران بافضیلتی باشند - پیشنهاد کرده است (جیمز، 86 - 87)؛ جی جی باکوفن نیز، با تألیف کتابی در سال 1816 میلادی با عنوان حق مادری، اصطلاح «مادرسالاری» را رایج کرد و در آن از نقش بلند زنان در جامعه باستان سخن گفت (رید، 36 - 37). همچنین جان استوارت میل، با همکاری همسرش، هریت تیلور، با انتشار کتاب انقیاد زنان در سال 1869 میلادی و ارائه مقالاتی درباره حمایت از زنان، در گسترش دامنه مطالعات مربوط به زنان نقش داشت؛ او از جمله خواستار اعطای حق رأی به زنان در عرصه سیاسی بود و مباحث جدید در خصوص ازدواج و طلاق را به عنوان مشکلات زنان مطرح نمود (ر.ک: آکین، 285، 287، 291)؛ در مجموع، وی محرومیت حقوقی را بنیاد نابرابری زنان و مردان می دانست؛ چنین مطالعاتی باعث شد تا زنان به برخی از خواسته های خویش در خصوص حق داشتن دارایی و اموال برای خود و نیز، حق رأی دست یابند؛ چنان که در انگلیس، در سال 1918 میلادی و در آمریکا، در سال 1920 میلادی، زنان از حق رأی برخوردار شدند (رید، 50، 52).

پس از این تاریخ، نوعی افول در مطالعات زنان مشهود است؛ تا اینکه در سال 1949 میلادی سیمون دو بووار، جنس دوم را نوشت، که باید آن را نقطه عطفی در مطالعات زنان دانست؛ او با استفاده از واژه های «جنس» و «جنسیت»، نابرابری

جنسی و نظریه «دیگری» را مطرح کرد (237/1)؛ وی با مورد نقد قرار دادن نظام خانواده، ازدواج را عامل نگون بختی زن قلمداد نموده، وجود مرد را برهم زننده آزادی و فردیت زن دانست؛ وی با وجود چنین وضعیتی، زنان را برای استیفای حقوق خود به رفتارهای مردانه دعوت می کرد (ر.ک: 40/2 - 350)؛ دیدگاههای این نویسنده تأثیر فراوانی بر مطالعات بعدی درباره زنان داشت؛ از جمله پتی فریدن با نگارش زن فریب خورده، گامی جدی در مطالعات زنان برداشت؛ در سال 1966 میلادی هاناگاورون، زن برده و در سال 1971 میلادی جرمین گریر، خواجه زن و یک سال بعد، شولامیت فایرستون، دیالکتیک جنس را با رویکردی مارکسیستی منتشر کرد برناردز، 84)؛ اینان با تأثیر از بووار، مدعی بودند که سلطه مرد بر زن چندان بر تفاوت‌های طبیعی و زیست شناختی زن و مرد متکی نیست؛ بلکه برداشتها و تفسیرهای فرهنگی باعث این تفاوتها می شود.

در تفکیکی مفهوم شناسانه، از اوایل دهه 1970 میلادی واژه «جنس» به ویژگیهای زیست شناختی - که مذکر یا مؤنث بودن انسان، وابسته به آن است . و مفهوم «جنسیت» به مفاهیم فرهنگی و متغیر حالت مردانه و زنانه دلالت می کرد (جیمز، 97)؛ بدین ترتیب، نگرش به وضعیت زنان، دچار دگرگونی شد.

دیگر تفاوت ذاتی موجود بین جنس زن و مرد که در اختلافات ژنتیکی و هورمونی ریشه داشت، لزوماً باعث شکل گیری شخصیت زن شمرده نمی شد، بلکه این اعتقاد شکل گرفت که تفاوت‌های جنسیتی، از ساختار سیاسی، اجتماعی و فرهنگی جامعه ناشی شده و به تفاوت زیست محیطی زن و مرد ربطی ندارد؛ از این رو ساختارهایی که باعث فرودستی زنان می گردید، باید حذف می شد؛ برای مثال، پیش از این، نقش زنان در چارچوب خانواده امری مفروض و بدیهی تلقی می شد؛

در حالی که در این زمان برخی از پژوهشگران عرصه مطالعات زنان برای برآورده شدن حقوق آنان، خواستار لغو ساختار خانواده شدند (برناردز، 85)؛ روند انکار نقش‌های جنسیتی در مطالعات زنان، به این معنا بود که اولاً ساختار خانواده که بر اساس مدل عمودی و رابطه طولی پدر، مادر و فرزندان مبتنی بود و پدر را در جایگاه سرپرستی خانواده قرار می داد، به چالش کشیده شده و مدل دو پله ای که پدر و مادر را در یک رتبه و فرزندان را در رتبه بعد قرار می داد و سرپرستی خانواده را به طور مساوی توزیع می نمود، جایگزینی برای ساختار سنتی خانواده شود و سپس، ساختار افقی دموکراسی در خانواده که تمام اعضا را در یک خط افقی هم رتبه قرار می داد، پیشنهاد گردد؛ در نتیجه نه خانواده به عنوان نهادی منسجم و نیازمند رهبری متمرکز تعریف می شد، نه فرزندان برای رشد و تعالی خود نیازمند نظارت والدین بودند و نه انتظار بود که پدر نقشی خاص درون خانواده ایفا کند؛ چنان که در برخی کشورهای اروپایی، از جمله فرانسه و انگلستان، تأمین هزینه های خانواده از انحصار مرد خارج شده و به طور مشترک بر عهده زن و مرد قرار گرفت؛ بدین ترتیب تحولات خانواده در دهه های اخیر، در کشورهای گوناگون، در مجموع به سمت فاصله گرفتن از الگوی عمودی است (زیبایی نژاد، آسیب شناسی نگاه بر زن و خانواده، 4 - 5).

در مراحل نخستین، مطالعات زنان به طور عمده بر اصلاح وضع اجتماعی زنان متمرکز بود و اینکه آنان باید از تحصیل، کار و حقوق مدنی برخوردار باشند؛ ولی در نیمه دوم قرن بیستم، حامیان فمینیسم در مطالعات خود، به طور فزاینده ای به روش‌های اجتماعی متنوعی، از جمله رویه های نظری توجه نشان دادند؛ روش‌هایی که باعث ایجاد و بقای درکی تازه از طبیعت زنانه و مردانه شد؛ در نتیجه، حوزه

پژوهش فمینیستی گسترش یافت و برای مثال، به عرصه های حقوق، معرفت شناسی، و روان کاوی نیز راه یافت (جیمز، 81)؛ براین اساس، مطالعات زنان دچار تحول شد؛ به نظر می رسد که مطالعات زنان در این هنگام با جنبش زنان (فمینیسم) رابطه ای تنگاتنگ داشته و مطالعات نظری درباره زنان و جنبش اجتماعی زنان در هر دوره متأثر از هم بوده اند، به گونه ای که سیر تحولات در فمینیسم، در سیر مطالعات زنان و بالعکس تأثیر گذار بوده است؛ همان گونه که مطالعات پیش گفته در ایجاد جریانهای فمینیستی دخیل بود، بازخورد اجتماعی جنبش زنان در رهیافتهای مطالعات زنان نیز تأثیر گذار شد.

از نظر آکادمیک در سالهای نخست دهه 1970 میلادی دروس مرتبط با زنان و جنسیت در رشته های مرتبط ارائه می شد؛ در نیمه دوم دهه 1970 میلادی، رشته مطالعات زنان به صورت مستقل در دانشگاههای غرب شکل گرفته و در سال 1980 میلادی نخستین مدرک کارشناسی ارشد این رشته در کشور انگلیس صادر شد؛ کشورهای آمریکا و انگلیس در ایجاد این رشته پیشتاز بودند و بیشتر مباحث این رشته در خصوص تاریخ زنان، جامعه شناسی زنان، روان شناسی زنان، علوم زیستی زنان، زبان شناسی و جنسیت زنان، ارتباطات جمعی، زنان و سیاست، زنان و کار، زنان و حقوق، زنان و بهداشت و زنان و سیاست گذاری عمومی بود (ر.ک: مشیرزاده، 437 - 439).

به نظر می رسد، شکل آکادمیک مطالعات زنان در غرب، باعث شد تا بسیاری از رویکردهای فمینیستی که در مطالعات پس از سیمون دو بووار و در خلال دهه های میانی قرن بیستم شکل گرفته و به شکلی افراطی در صدد نادیده گرفتن تفاوت های جنسیتی بین زن و مرد بود، جای خود را به مطالعات زنان با تأکید بر

تفاوت‌های بین زن و مرد بدهد؛ همچنین نمی‌توان این نکته را نادیده گرفت که ناکامی جنبش فمینیسم در آفرینش رویکرد جدید مطالعاتی در خصوص زنان (مبتنی بر تفاوت‌های جنسیتی) مؤثر بوده است.

به اعتقاد برخی از صاحب نظران، مطالعات مربوط به زنان در غرب با هرگونه نقطه عزیمت و هر استدلالی در راستای تأمین منافع زنان، بر بنیادهای فکری فمینیست استوار بود؛ بحران جنسیت یا دور شدن زن از هویت جنسیتی خود، به عنوان یکی از مهم‌ترین آسیب‌های اجتماعی این مطالعات به شمار می‌رود. فرهنگ مسلط بر مطالعات و موضوعات زنان، بر لزوم برابری زن و مرد و نادیده انگاشتن جنسیت و ویژگی‌های جنسیتی تمرکز داشت که پیامدهای گوناگونی را به دنبال آورد؛ از جمله در حوزه ذهنیات و تمایلات روانی زن؛ در نهایت، زن از زن بودن خود احساس رضایت نمی‌کند، خود را متفاوت از مرد نمی‌شناسد و نمی‌تواند انتظارات متفاوت از دو جنس را بپذیرد؛ وی در نتیجه این ذهنیت ایجاد شده، وجود قوانین و رویه‌های متفاوت در مورد زن و مرد را تبعیض آمیز دانسته و رفته رفته خواهان تشابه نقش‌ها و حذف اختلافات می‌شود؛ این امر به اعتراف برخی از نویسندگان غربی، به دور شدن از هویت زنانه انجامید که باید آن را مهم‌ترین مشکل زن معاصر دانست (زیبایی نژاد، آسیب شناسی و بایسته‌های برنامه چهارم توسعه اقتصادی، 3)؛ از این زاویه، مهم‌ترین انتقادی که به رویکرد مطالعات زنان در غرب وارد است، سنجیدن زن با معیارها و رفتارهای مردانه است.

هرچند به آسیب شناسی مطالعات زنان در غرب کمتر توجه شده یا نشده است، اما در یک نگاه کلی می‌توان ریشه آسیب‌های مطالعات زنان در غرب را در روش مطالعاتی آنان جستجو کرد؛ به نظر می‌رسد که پیش فرضهایی بر اساس

جنسیت بر تمام نظریات فمینیستی سایه انداخته است؛ در مطالعات زنان، پیش از آنکه پژوهشهای زن مورد نظر باشد، نگاه آماری و کمی به شیوه گسترش سلطه مردان بر زنان وجود دارد؛ به اعتقاد ایشان، مردان با نگاهی اثبات گرایانه و پوزیتیویستی، سلطه مردان بر زنان را در طول دورانها تحکیم بخشیده اند؛ افزون بر این، وحدت روشی در مطالعات زنان وجود ندارد؛ در آغاز شکل گیری مطالعات زنان، از روش اثبات گرایانه استفاده می شد، اما به زودی این رویه دستخوش تحولات گردید؛ به گونه ای که امروزه مطالعات زنان بر نقد روش پوزیتیویستی و تحقیق کمی استوار است؛ به ویژه تحقیقات فمینیستی اکنون بر این پرسش استوار است که دلایل سلطه مردان بر زنان چیست؟ پاسخ به این سؤال، همچون رسالتی برای فمینیستها بوده و جستجوی راه حل برای از بین بردن این سلطه، هدف تحقیقات فمینیستی پنداشته می شود؛ بنابراین مطالعات فمینیستی بر این پیش فرض استوار است که جنس مرد در جمع آوری داده ها، به گونهای جنسیتی عمل کرده است؛ این نگاه از آسیبهای جدی مطالعات زنان به شمار می آید.

مطالعات زنان در غرب به طور عمده بر تجربیات شخصی زنان استوار است؛ اینان با استقرای این تجربیات، سعی می کنند که رویکردی کلی از آن ارائه دهند؛ این امر باعث ظهور نحله های مختلفی خواهد شد که از آبشخورهای فکری و اندیشه ای بسیاری سرچشمه گرفته و در بسیاری از موارد، نتایج مطالعاتی آنها با یکدیگر متناقض است (ر.ک: منسبریج، 10).

به نظر می رسد هنوز جای تحقیقاتی جامع و بنیادین با محوریت موضوع زنان و بدون پیش داوریهای منفعلانه خالی است؛ فقدان پژوهشهایی این گونه باعث

می شود تا در مطالعات زنان نقطه اتکا و عزیمتی وجود نداشته باشد؛ از این رو بسیاری از نهادها و ساختارها، مانند خانواده، از این مطالعات تأثیر پذیرفته اند؛ ایدئولوژیک و سیاسی شدن مسائل زنان نیز، یکی دیگر از مشکلات مطالعاتی این عرصه است؛ تحقیقات و مطالعات فمینیستی، مثال بارز ایدئولوژیکی شدن مطالعات زنان در غرب است (Mackinnon, 83 - 84).

مطالعات زنان در تمدن اسلامی

گرچه وضعیت زن به عنوان موضوع مطالعاتی جداگانه، ذهن بسیاری از اندیشمندان مسلمان را به خود معطوف داشته است، ولی این رویکرد، دارای پیشنهادی طولانی نیست؛ به گونه ای که می توان آن را رهیافتی جدید در سده اخیر به شمار آورد (پزشکی، 265).

برای مطالعات زنان در تمدن اسلامی، تقسیم بندی‌هایی صورت گرفته است: برخی، مطالعات زنان را به سنتی، متجدد و انقلابی تقسیم بندی کرده (ر.ک: شرفی، 235 - 253)، گروهی از پژوهشها، تقسیم بندی سنتی، تجددگرا، و معرفت گرا را پیشنهاد می کنند (پزشکی، 278) و برخی دیگر نیز، از سه رویکرد سنت گرای، تجددگرای، و تمدن گرای اسلامی، سخن گفته و ویژگی‌هایی را برای هر یک برشمرده اند (ر.ک: سبحانی، 13 - 30)؛ از مجموع آنچه گفته شد می توان سه رویکرد کلی را پیرامون مطالعات زنان در تمدن اسلامی باز شناخته و مورد بررسی قرار دادن

1. رهیافت سنتی: تمدن اسلامی تا قرن معاصر، شاهد مطالعات مستقل زنان - بدان معنا که موضوع زنان به عنوان یک موضوع، بر اساس تفکیک جنسیتی مورد پژوهش قرار گیرد - نیست؛ این امر شاید به دلیل رویکرد متفاوت جامعه اسلامی با بحث زنان و جنسیت بوده است. با وجود این، زن، به عنوان نیمی از

بیکره انسانی، همیشه در موضوعات مختلف علمی مطرح بوده است. مطالعات اندیشمندان سنت گرا دارای پیشینه افزون تری بوده و بیشتر آن دسته از موضوعهای مربوط به مطالعات زنان را شامل می شود که شرع اسلام درباره آنها سخن گفته است؛ براین اساس، موضوع مطالعاتی آنها رفتار و تکالیف شرعی زنان است. نوشته ها و تکنگاریهای صاحب نظرانی چون سید محمدباقر لکهنوی (م. 1313ق.)، در إسداء الرغاب فی الحجاب؛ میرزا محمدصادق ارومی، معروف به فخرالاسلام (م. 1330 ق.)، در رساله ای با نام وجوب حجاب؛ ابوعبدالله زنجانی (م. 1360ق.)، در فلسفه حجاب؛ جعفر نقدی (م. 1370ق.)، در نوشتاری با عنوان الاسلام و المرأة (اسلام و زن) و نیز، قوام الدین محمد وشنوی (م. 1372ق.)، در حجاب در اسلام را باید از این جمله دانست؛ برای مثال، وشنوی در حجاب در اسلام، مرد را برتر از زن دانسته و در استدلال خود، نوزده امتیاز مرد بر زن را برشمرده است (115 - 116)؛ نماینده تمام عیار این اندیشه را باید سید محمد حسین حسینی تهرانی (م. 1416ق.) دانست؛ وی در رساله بدیعه که آن را در تفسیر آیه «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» (نساء، 34) نگاشته و شامل بحثهای استدلالی درباره فلسفه حقوق زن و مرد، به صورت عام و احکام شرعی در موضوع جهاد، قضاوت و حکومت زنان به صورت خاص است، در استدلالهایی، بر تفاوت کامل قوای ظاهری و باطنی زن و مرد (ر.ک: 31 - 32) و سرپرستی مردان بر زنان (77) و نیز، ممنوعیت حکومت داری برای زنان تأکید دارد (130)؛ منتقدان، دیدگاه او را به عنوان «تئوری نظریه پردازان سنتی» مورد بررسی و نقد قرار داده اند (أمی، 99؛ علوی تبار، 44).

در میان اهل سنت، پژوهشگرانی چون عبدالرحمن کواکبی (م. 1320ق.) در الاعمال الکامله و ابوالاعلی مودودی (م. 1399 ق.) در حقوق الزوجین، نماینده این

تفکر هستند؛ از کسانی که به صورت جدی به این عرصه پرداخته و نظریه پردازی کرده اند، می توان به مصطفی سباعی در المرأة في الفقه والقانون، محمدسعید رمضان بوطی در المرأة بين طغیان النظام الغربي و لطائف التشريع الرباني و یوسف قرضاوی در النقاب للمرأة و مرکز المرأة في الحياة الاسلاميه، اشاره کرد.

از نگاه منتقدان مطالعات سنتی، از روایتها و باورهای دینی، به گونه ای استفاده می شود که بر اساس آن، تفاوت های طبیعی، تعیین کننده موقعیت و منزلت خانوادگی و اجتماعی زنان است؛ زن به حکم فطرت، فروتر از مرد و دچار نقصان عقل بوده و وظیفه او خانه داری، شوهرداری، بچه داری، انقیاد و اطاعت کامل از مرد و تحمل هر گونه شرایط زندگی است؛ همچنان که وظیفه مرد در قبال او، فراهم نمودن لوازم زندگی، خوراک و پوشاک است؛ زن به حکم ذات خود، عامل فساد در جامعه است؛ بنابراین حضور نیافتن او در اجتماع امری الزامی است؛ از سوی دیگر، زن فاقد هر گونه استعداد و توانایی برای انجام امور اجتماعی است.

استفاده از احادیث و متون فقهی به صورت گسترده در توجیه باورهای رایج فرهنگی، مشروعیت معرفت شناسی پیش گفته را رقم می زند (نیکخواه قمصری، 270).

به نظر می رسد که روی گردانی مطالعات سنتی از پرداختن به مسائل تازه طرح شده، که به بهانه نیالودن ساحت مطالعات زنان به امور عرفی صورت می گیرد، توجیهی غیر از فقدان روشهای نوین اجتهاد و روش شناسی مطالعاتی ندارد؛ به گونه ای که فقدان نظریه پردازی در این مطالعات، کاملاً مشهود است. به گفته برخی از منتقدان، مطالعات سنتی به رغم تأکید بر نصوص و حقایق و حیانی، از ارائه طرحی برای حضور اسلام در گستره حیات جمعی بشر ناتوان بوده و

بقای دین را در عزلت و انزوا می جوید؛ برای آنها مسائل زنان، تنها به مسائل حقوقی محدود می شود (سبحانی، 30، 32)؛ همچنان که روش محافظه کارانه مطالعات سنتی با تمسک و تکیه به اخبار و روایات و محافظه کاری در روشهای سنتی، راه را بر هرگونه روشمندی در مطالعات زنان بسته، عمدتاً کاوش عقلی در روایات و جستجوی روشهای نو در استفاده از روایات را بر نمی تابند و به پدیده های جدید در عرصه زنان و فرصتهای مطالعاتی نو با دیده شک و تردید می نگرند؛ از سوی دیگر اینان مطالعات زنان را بیشتر به احکام زنان منحصر نموده و معمولاً از ورود به مباحث دیگر اجتناب می ورزند؛ براین اساس بسیاری از نیازهای علمی مطالعات زنان بررسی نمی شود؛ به همین دلیل، تولیدات علمی در خصوص مطالعات زنان، از سوی علمای سنتی به ندرت انجام می پذیرد. بدیهی است که تبیین نشدن دیدگاهها و آموزه های دینی در مطالعات زنان از سوی اندیشمندان اسلامی، عرصه را برای جذب رویکردهای رقیب - که به طور عمده متفکران غربی با رویکردهایی خاص ارائه می دهند - مهیا می سازد.

2. رهیافت تجددگرا: مطالعات تجددگرا، مطالعاتی نو در جهان اسلام بوده و به گونه ای، پیامد ورود مطالعات غربی درباره زنان به جهان اسلام به شمار می رود؛ در جهان عرب، رشیدرضا را می توان آغازگر نخستین نوآوریها در مطالعات زنان - که با تأکید بر نقد روش سنتی صورت گرفته - به شمار آورد (ر.ک: تفسیر، 4/ 351 - 360؛ حقوق النساء؛ نداء للجنس اللطیف).

قاسم امین (م. 1326ق.) نیز، پایه گذار مطالعات تجددگرا در جهان اسلام است؛ وی دو کتاب مهم، به نامهای تحریر المرأة (رهایی زن) در سال 1899 میلادی و المرأة الجديدة (زن جدید) در سال 1900 میلادی نوشت که در هریک رویکردی دند

متفاوت را ارائه داد: در رهایی زن، از برابری زن و مرد، رفتار نیکو با ایشان، آموزش زنان، لزوم رعایت حجاب شرعی و نه بیشتر، مجاز بودن انتخاب چند همسر برای مردان، پرهیز از اخلاط زن و مرد، و نیز، دادن حق طلاق به زنان حمایت کرد؛ در حالی که در زن جدید، از برخی عقاید خود درباره لزوم حجاب و محدودیت زنان برای مشارکت در امور عمومی عقب نشینی نموده و به شدت از چند همسرگزینی مردان انتقاد می کند (ر.ک: عماره، 13 - 510)؛ مطالعات وی درباره زنان از اهمیت بسیاری برخوردار است و تأثیر گذاری مستقیمی بر محققان پس از خود دارد؛ قاسم امین را می توان جزو نخستین کسانی به شمار آورد که اندیشه های سنتی نسبت به زنان در بین مسلمانان و رویکرد عالمان به ویژه فقیهان به زنان را به صورت تمام عیار نقد کرده اند؛ واکنش علمی به دیدگاههای وی، حاکی از اهمیت اندیشه اوست؛ چرا که، بلافاصله تقدهایی بر دیدگاه اخیر وی در آزادی زن، با عنوان فصل الخطاب أو تفلیس ابلیس من تحریر المرأة و رفع الحجاب، از سوی مؤید پاشا العظمی در سال 1900 میلادی و نیز، فصل الخطاب في المرأة و الحجاب، توسط محمد طلعت حرب در سال 1901 میلادی انتشار یافت.

نظیره زین الدین (م. 1396 ق.) از درویشان لبنان، از جمله زنانی است که به صورت جدی به مطالعات زنان پرداخته است؛ او را می توان پیرو قاسم امین دانست؛ وی در سال 1928 میلادی السفور و الحجاب (بی حجایی و حجاب) را نگاشت و به بررسی مباحث فقهی نزد اهل سنت پرداخت؛ او از بی حجایی حمایت کرده (ر.ک: 20 - 34) و با بررسی آیات قرآن در این خصوص بر این باور است که از آنها نمی توان ضرورت حجاب را دریافت (232، 244)؛ وی همچنین توجیه هایی را پیرامون چرایی تشریح سهم ارث زن، شهادت قضایی زن و چند همسرگزینی

مردان ارائه داده است (ر.ک: 91 - 99)؛ البته پس از انتشار این اثر، در همان سال، کتابی به نام المدنیة و الحجاب، از سوی سلیم عبدالأمیر حمدان، در رد آن انتشار یافت.

طاهر حداد (م. 1935م.) نویسنده عرب تونسسی نیز، دو سال پس از زین الدین در سال 1930 میلادی کتابی به نام امرأتنا فی الشریعة و المجتمع (زن ما در اجتماع و شریعت) منتشر کرد؛ او با طرح نسبیت و اتخاذ رویکردی تاریخی گرا، معتقد است که احکام اسلام در خصوص زنان نهایی نبوده، بلکه برخاسته از شرایط اجتماعی جامعه ای هستند که در آن نازل شده اند؛ به باور وی، اسلام حکمی قطعی درباره جوهره زن ارائه نکرده است؛ حکمی که زمانه نتواند آن را تغییر دهد؛ بر این اساس لازم است بین آنچه اسلام آورده، با آنچه برای آن آمده است، تفاوت گذاشت؛ از نگاه حداد از بین رفتن مسائلی مانند برده داری و تعدد زوجات، آسیبی به اسلام نمی زند (ر.ک: 23 - 26)؛ بر این اساس از دید وی حکم اسلام ثابت نیست، بلکه حکمی است که همواره با توجه به شرایط از قابلیت تغییر برخوردار است.

نصر حامد ابوزید از اندیشمندان مصری نیز درباره زنان و مطالعات مربوط به آنان در تمدن اسلامی سخن گفته است؛ او مطالعات زنان در جهان اسلام را با رویکرد قرآنی پی می گیرد (ر.ک: 179 - 216)؛ مهم تر از او تحقیقات محمد عابد جابری (م. 1431ق.) است؛ به عقیده وی نگرش عمومی اسلام در شریعت اسلامی، برابری زن و مرد در حقوق و واجبات دینی است؛ اما در برخی از جزئیات - که مخالف این نگرش کلی است - باید مقاصد و اسباب نزول احکام جزئی بررسی شود؛ او درباره شهادت قضایی زن، حق ارث زن، طلاق و چند همسرگزینی، معتقد است که این احکام با توجه به شرایط اجتماعی آن دوران تشریح شده اند؛ به باور وی راه حل، آن است که در احکام جزئی شرعی، هنگامی

مصلحت تغییر کرد، به کلیات شرعی مراجعه شود؛ چرا که کلیات در شریعت همپایه محکمت در عقاید هستند؛ بنابراین وی پیشنهاد می کند که در هنگام تعارض میان حکم جزئی و مصلحت جدید، به کلیات مراجعه شود (ر.ک: 180 - 186).

به باور منتقدان، عمده ترین آسیب در خصوص مطالعات تجددگرا، در روش مطالعاتی آنان است؛ این رویکرد مطالعاتی با آنکه بر ضرورت حضور و پویایی دین در فرایند تحولات زمان اصرار دارد، اما خواهان این پویایی به بهای استحاله ارزشها و احکام جاودان اسلامی است (سبحانی، 30).

بسیاری از پژوهشهای این رویکرد، دچار ضعف بینش دینی است؛ بسیاری از مطالعات، بر پیش فرضهای غیر اسلامی، از جمله محور بودن عرف در جعل قوانین اجتماعی، لزوم تشابه میان زن و مرد، پذیرش پیش فرضی به نام حقوق طبیعی و انسانی و معاهدات بین المللی زنان مبتنی است؛ گرچه تجددگرایان، مدعی در صدد بودن برای به روز کردن معیارهای دینی و بازسازی اندیشه دینی اند، اما اهتمام آنها همسو ساختن پژوهشهای خود با آموزه های فرهنگ غربی است. نوعی گرایش به جهانی اندیشیدن و پیوستن به قافله فرهنگ جهانی، در بین کارشناسان این حوزه هم وجود دارد که در این صورت، سخن گفتن از استقلال و تأکید بر مذهب چندان ضروری به نظر نمی رسد (زیبایی نژاد، درآمدی بر نظام شخصیت زن در اسلام، 181 - 182).

3. رهیافت اصول گرا: مطالعات اصول گرا، همچون مطالعات سنتی، صبغهای کاملاً دینی دارند؛ با این تفاوت که مطالعات سنتی به لحاظ روش شناسی، بر ثبات و ابدی بودن احکام تأکید نموده و اختلاف زمان و مکان را در نظر نمی گیرند؛ اما مطالعات اصول گرا در عین پابندی به ثبات احکام، اختلاف زمان و مکان در

موضوع شناسی زنان و پویایی احکام را نیز لحاظ کرده و با توجه به آیات و روایات، به نظریه پردازی استنادی می پردازند؛ این رویکرد در صدد است تا خلا ایجاد شده از سوی مطالعات سنتی را پوشش دهد؛ محمد عبده (م. 1323ق.) از نخستین کسانی است که این روش را برگزیده و اظهار نظرهایی نو پیرامون زن و حقوق او مطرح نمود؛ عبده با به کارگیری و روش ویژه خود در مسائل زنان، نوآوریهایی را در آن ایجاد کرد، که از آن جمله می توان به برابری زن و مرد در تمامی حقوق و وظایف، به جز حق سرپرستی و ریاست، آموزش همگانی زنان، منع اختیار مطلق طلاق برای مردان، اعطای حق طلاق به زنان از طریق حکومت و نیز، منع تعدد زوجات در عصر حاضر، جز در مواردی مانند نازایی زن اشاره نمود (1 / 530). در میان اهل سنت، محمد غزالی را با نگارش کتابهای قضایا المرأة بین التأمیل و التجدید و قضایا المرأة بین السنن الراكدة و الرافده می توان از جمله طرفداران این رویکرد دانست.

این رویکرد در میان شیعیان، پژوهشگران بیشتری را به خود جذب کرده است؛ از جمله شهید مطهری در سال 1352 شمسی نظام حقوق زن در اسلام را نگاشت؛ دیدگاه او در این اثر ناظر به مطالعات زنان در غرب و مطالعات سنتی بود؛ به عقیده وی محور اصلی همه نهضت‌های اجتماعی در غرب، مسئله آزادی و تساوی بود؛ بدین ترتیب که پیشگامان نهضت اجتماعی غرب، آزادی زن و تساوی حقوق زن و مرد را مکمل و متمم حقوق بشر می دانستند؛ در حالی که به عقیده مطهری، آنچه به فراموشی سپرده شد، مسئله اساسی نظام حقوق خانواده بود؛ به باور او، زن در عصر حاضر به دلیل چشم پوشی از ویژگیهای زنانه اش، تحت ستم قرار دارد؛ این سخن در واقع نقد عمومی فمینیسم رادیکال است که

ویژگی زنانگی را عامل تعیین کننده جنبش زنان می داند (ر.ک: 19 / 25 - 27، 33)؛ مطهری بر خلاف عقیده رایج جنبشهای تساوی طلب فمینیستی، اعتقاد دارد که در خلال پیشرفتهای قرن بیستم، تفاوت‌های زن و مرد بیشتر روشن شده است؛ اما نباید چنین پنداشت که تفاوت‌های مزبور به معنای برتری جنس مرد بر زن یا ناقص و پست بودن جنس زن است (173/19). وی مباحثی را در خصوص ازدواج، نفقه، مهریه، میراث زن و حق طلاق - که از جمله مسائل مهم درباره حقوق زنان در اسلام هستند - ارائه کرده است (ر.ک:

191/19 - 241)؛ مطهری در کتاب دیگر خود با نام مسئله حجاب، که درباره پوشش زنان است، پنج نظریه رایج درباره پیدایش حجاب را مطرح و رد کرده و خود نظریه ای دیگر ارائه می دهد (1395/19 - 396)؛ در مجموع، مطهری مسئله زن را با توجه به قانون طبیعت و فطرت که از نظر وی مطابق شریعت اسلامی است، تبیین می کند.

علی شریعتی (م. 1356 ش.) را نیز می توان به گونه ای در طیف یادشده دسته بندی نمود؛ او در کتاب خود با عنوان زن، نسبت به معتقدات سنتی مسلمانان درباره زن، نگاهی آسیب شناسانه دارد؛ به باور وی، باید دورویکرد سنتی و مذهبی را از یکدیگر تفکیک نمود؛ در حالی که این دو در طول تاریخ اسلام با هم خلط شده اند (221 / 21)؛ از نگاه وی سنگ زیرین همه مسائل زنان، تصویر اسلام از خانواده است؛ تعهدات متقابل زن و مرد در اسلام ضامن حفظ خانواده و در راستای «اصالت خانواده» است؛ حال آنکه به عقیده او نوع نگاه غرب به مسائل زنان در مسیر «اصالت فردی» زن است؛ اصالت فرد، زن را به عنوان عضوی از خانواده، از میان برده و در عوض، او را به عنوان یک فرد کامل در جامعه مطرح کرده است؛ این تصویر از زن، شکل ازدواج و تشکیل خانواده را به گونه ای مطرح

می‌کند که زن و مرد را به عنوان دو موجود تمام، در کنار هم می‌نشانند؛ در حالی که اسلام اصالت خانواده و زن و مرد را به عنوان دو موجود نیمه تمام که در خانواده، موجودی کامل را ساخته و مکمل یکدیگرند، مطرح می‌کند (21 / 250 - 251).

از جمله فقیهان برجسته ای که پیرامون مطالعات زنان پژوهش کرده اند، سید محمد حسین فضل الله (م. 1431 ق.م) است؛ از وی چند کتاب درباره زنان، به نامهای دنیا المرأة؛ تأملات اسلامیه حول المرأة، المرأة بین واقعها و حقها فی الاجتماع السياسي الاسلامی و نیز، قراءة جدیدة لفقہ المرأة الحقوقی، انتشار یافته است؛ گستردگی تألیفات این محقق، نشان از اهمیت مطالعات زنان در نزد وی دارد؛ بررسی آثار وی حاکی است که روش او در مطالعات زنان، مبتنی بر قرآن و روایات است؛ فضل الله مسئله زن را سرلوحه تأملات فکری و اجتماعی خود می‌داند؛ به باور وی رفتار اجتماعی درباره زنان، با رفتار درست اسلامی فاصله داشته و نگرش به زن به عنوان یک انسان، حتی از سوی خود زنان نیز، نگاهی غیر اسلامی است (دنيا المرأة، 17).

از نگاه فضل الله یکی از آسیبهای مطالعات زنان در جهان اسلام، پرداختن خود زنان به صورت جدی به این موضوع است (دنيا المرأة، 26). او دلیل مشکلات مربوط به زنان در جامعه اسلامی را مشکلات و انحطاط داخلی تمدن اسلامی و تأثیر جوامع اسلامی از جوامع پیرامونی می‌داند (تأملات اسلامیه حول المرأة، 35)؛ از نگاه وی نگرش به زنان در جوامع اسلامی، با نص قرآنی و جایگاه زن در قرآن و روایات متفاوت است؛ هرچند این نگرش دستخوش تغییر بوده و می‌توان با درک و استنتاج مضامین قاطع قرآنی و روایات معصومان الرجال قوامون علی النساء به تصحیح این رفتار همت گماشت (تأملات اسلامیه حول المرأة، 14)؛ وی برابری خواهی اسلامی را با تساوی خواهی فمینیستها متفاوت دانسته و معتقد است که برابری به معنای الغای خصوصیت آسیب شناسی مطالعات زنان

مردانگی و زنانگی نیست؛ آنچنان که برخی پنداشته اند که هیچ یک از زن و مرد، از ویژگی جنسی خاصی برخوردار نبوده و با یکدیگر تمایز ندارند؛ بنابراین وظایف و حقوق آنها یکسان بوده و تفاوتی ندارد. برابری از نگاه وی به معنای حفظ تنوع در خصوصیات انسانی با فرصت دادن به هر دوی آنها در محدوده ویژگیهای خود است (دنیاالمرأة، 36 - 37)؛ او همسانی زن و مرد در ماهیت انسانی و تفاوت در نقشهای جنسیتی را عدالت می داند؛ زیرا عدالت به معنای دادن حق هرکس به اوست (دنیاالمرأة، 20). از نظر روشی، فضل الله بر اساس قرآن و با استناد به آن درباره احادیث سخن می گوید و نه برعکس؛ چراکه به باور وی، قرآن اصول کلی و راهبردی را بیان کرده و احادیث به تفصیل و جزئیات می پردازند و طبیعی است که جزئیات، تابع فضاها و شرایط معینی است (شخصیت اسلامی انسانی زن، 90).

از دیگر پژوهشگران این گستره، محمد مهدی شمس الدین (م. 1421 ق.) است، او در مسائل حرجة فی فقه المرأة، به روش استنباط فقهی برخی از فقیهان در عرصه احکام زنان و خانواده انتقاداتی را وارد کرده است؛ به گفته وی، این فرض که هر یک از روایات، به گونه مستقل - فارغ از در نظر گرفتن وضعیت زن و نقش آن در خانواده و اجتماع - مدنظر قرار گیرد، اشتباه روش شناختی مطالعات زنان از سوی پیشینیان است. از منظر وی اینکه مرجع بسیاری از نصوص درباره زنان، «عرف» در نظر گرفته شود گمراه کننده است؛ زیرا عرف، از این شایستگی برخوردار نیست و اثبات اینکه چنین عرفی در زمان معصوم وجود داش - ته، امکان پذیر نخواهد بود (ر.ک: 1 / 23 - 25)؛ به باور وی مراد از عرف مورد نظر فقیهان، عرف رایج در زمان فقیه است که امکان دارد ناشی از تعامل با تمدن بیگانه و فرهنگ غیر اسلامی باشد؛ بنابراین چنین عرفی از شایستگی فه - م متون دینی

برخوردار نیست؛ شمس الدین، عرف را به مرجع مکمل تشریح و تفسیر کننده تشریح، تقسیم بندی کرده و اظهار می دارد که تشخیص و تمییز ندادن این دو گونه از عرف، منشأ انحراف در روش شناسی مسائل زنان است (43/1).

او با نقد مطالعات زنان در غرب دو عامل کم اطلاعی از شریعت و تأثیر عادات و رسوم جوامع بیژانسی، هندی و ایرانی را در خلق تصور سلبی از زن در تمدن اسلامی مؤثر دانسته است (49/1)؛ به نظر وی، این مطالعات می بایست به رغم آنچه اتفاق افتاد، به موضوع چرایی فرودستی زن به لحاظ انسانی و حقوقی می پرداخت؛ اما به جای آن، عفت زن و مسئولیتهای زنان به عنوان همسر مورد حمله قرار گرفت؛ وی در نقد مطالعات زنان در تمدن اسلامی معتقد است که باید اساس مطالعات، بر بنیادهای فکری و احکام شریعت اسلامی استوار باشد، اما طرحهای فکری غربی در این خصوص اقتباس شده و به نقد احکام شریعت اسلامی و دعوت به الغای آنها می پردازد و از روی غفلت یا تغافل، معیارهای مطلق و یکسانی را برای پیشرفت این مطالعات در نظر می گیرد؛ وی رهایی از این وضع را باز گرداندن اعتبار نقش زن در عرصه اجتماعی در محدوده شریعت اسلامی و توجه به تربیت و آموزش زن متناسب با نقش وی در اجتماع و خانواده میداند و در رویکرد فقهی خویش، فعالیت سیاسی زنان و اشتغال آنها را می پذیرد (ر.ک: 51/1 - 56).

سید محمد خامنه ای، از دیگر اندیشمندان اسلامی نیز، به جایگاه زن در اسلام و جهان بینی اسلام درباره زن، نقش آفرینی زنان، رابطه حقوق و قانون با جهان بینی پرداخته است؛ وی همچنین بحثهای چالشی در خصوص ارث، ادای شهادت، دیه، طلاق و تعدد زوجات را بررسی کرده است (ر.ک: 15 - 107).

عبدالله جوادی آملی هم با رهیافتی معرفت شناسانه، به ابعاد وجودی زن، زن در قرآن و وجود برخی تضادها در مطالعات زنان پرداخته است (ر.ک: 59 - 440).

به نظر می‌رسد که روش اصول‌گرایی، به ویژه در بین پژوهشگران شیعه از اقبال بیشتری برخوردار است؛ با وجود این، رویکرد مزبور در سطح کلان با چالشها و آسیبهایی روبه‌روست؛ مقدم بر همه مطالعات اصول‌گرایانه، این گونه از مطالعات تاکنون به لحاظ روش‌شناسانه، مرزبندی خود را با مطالعات سنتی مشخص نکرده است؛ فردمحوری و فقدان رویکرد همسو در این مطالعات کاملاً مشهود است؛ با آنکه دیدگاههای گوناگونی در این گستره ارائه شده است؛ ولی این مطالعات از سوی مراکز علمی در جهان اسلام، به خوبی بررسی و پیگیری نشده است؛ به بیان دیگر، پژوهشهای محققانی همچون سیدمحمدحسین فضل‌الله و محمد مهدی شمس‌الدین در مجامع علمی و آکادمیک، مجال بررسی و نیافته‌اند تا بتوان آنها را برای حل معضلات جامعه اسلامی مفید دانست. از آنجاکه آبشخور مسائل زنان در جهان اسلام، دارای رویکردی فقهی است، ورود پررنگ فقیهان به این عرصه، مسیر را برای روشمندی مطالعات زنان مبتنی بر روش اصول‌گرایانه هموار خواهد ساخت؛ به باور برخی از پژوهشگران این عرصه، حل ریشه‌های مسائل زنان در جامعه اسلامی، مرهون پر کردن خلأهای تئوریک در دو حوزه فقه و علوم اجتماعی است. اجتهاد و تفقه با حفظ مبانی و رویکرد روش‌شناختی خود، نیازمند توسعه در اصول استنباط و روشهای دستیابی به مضامین ژرف و گسترده دین مبین اسلام است؛ به این ترتیب اجتهاد فقهی می‌تواند فراتر از استنباط احکام جزئی، به ارائه چارچوبهای دینی در حل همه جانبه مسائل زنان کمک کند؛ از دیگر سو علم اجتماعی غیر سکولار نیز می‌تواند با پرداختن به مسائل بومی زنان در جهان اسلام، روشی متناسب ارائه دهد (سبحانی، 40).

منابع

آکین، سوزان مولر، زن از دیدگاه فلسفه سیاسی غرب، ترجمه نادر نوری زاده، تهران، قصیده سرا، 1383ش؛ ابوزید، نصر حامد (م. 1431ق.)، دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة، بیروت،

المركز الثقافي العربي، 2004م؛ أمي، زهرا، تأملات منطقي بر نظرات علامه حسيني تهراني پيرامون مسائل زنان، بانوان شيعه (فصلنامه)، قم، مؤسسه شيعه شناسي، ش 15، 1387ش؛ برناردز، جان در آمدی به مطالعات خانواده، ترجمه حسين قاضيان، تهران، نشر ني، 1384ش؛ بووار، سيمون دو، جنس دوم، ترجمه قاسم صنعوي، تهران، انتشارات توس، 1380ش؛ پزشكي، محمد، صورت بندي مطالعات زنان در جهان اسلام، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامي، 1387ش؛ جابري، محمد عابد (م. 1431ق.)، الديمقراطية و حقوق الانسان، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1994م؛ جوادى آملی، عبدالله، زن در آينه جلال و جمال، قم، نشر اسراء، 1417ش؛ جيمز، سوزان، فمينيسم و دانشهای فمينيستي، ترجمه عباس يزداني، قم، دفتر مطالعات و تحقيقات زنان، 1382ش؛ حداد، طاهر (م. 1354ق.)، امرأتنا في الشريعة و المجتمع، دمشق، دار بتر، 2008م؛ حسيني تهراني، سيدمحمدحسين (م. 1416ق.)، رساله بديعه، ترجمه گروه مترجمان، تهران، انتشارات حکمت، 1404ق؛ خامنه ای، سيدمحمد، حقوق زن، مقايسه حقوق بشري و مدني زن در اسلام و اعلامي-ه حقوق بشر، تهران، انتشارات علمي و فرهنگي، 1375ش؛ رشيد رضا، محمد (م. 1354ق.)، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، القاهرة، دارالمنار، 1373ق؛ همو، حقوق النساء في الاسلام، بيروت، دارالاضواء، 1989م؛ همو، نداء للجنس اللطيف، بيروت، دار يوسف؛ ريد، ايولين، آزادی زنان، مسائل، تحليلها و دیدگاهها، ترجمه افشنگ مقصودي، تهران، انتشارات گل آذين، 1380ش؛ زيبايي نژاد، محمدرضا، آسيب شناسي نگاه بر زن و خانواده، حوراء (فصلنامه)، تهران، دفتر مطالعات و تحقيقات زنان، ش 20، 1385ش؛ همو، آسيب شناسي و بایسته های برنامه چهارم توسعه اقتصادي، اجتماعي و فرهنگي جمهوری اسلامي ايران درباره زنان و خانواده، تهران، مركز پژوهشهای فرهنگي مجلس شورای اسلامي، 1384ش؛ زيبايي نژاد، محمدرضا، سبحاني، محمدتقي، درآمدی بر نظام شخصيت زن در اسلام، قم، دارالنور، 1381ش؛ زين الدين، نظيرة (م. 1396ق.)، السفور و الحجاب، محاضرات و نظرات مرماها تحرير المرأة و التّج-د الاجتماعی في العالم الاسلامي، بيروت، مطابع قوزما، 1346ق؛ سبحاني، محمدتقي، الگوی جامع شخصيت زن مسلمان،

قم، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، 1382ش؛ شرفی، عبدالمجید، الاسلام و الحدائث، تونس، دار التونسیه؛ شریعتی، علی (م). 1356ش)، مجموعه آثار، تهران، نشر چاپخش، 1378ش؛ شمس الدین، محمد مهدی (م. 1421ق.)، مسائل حرجة في فقه المرأة، بیروت، مؤسسة المنار؛ عبده، محمد (م. 1323 ق.)، الأعمال الكاملة، تحقیق محمد عماره، بیروت، دار الشروق، 1995م، علوی تبار، علیرضا زنان باید پیوسته یا حامله باشند یا شیر دهند، زنان (ماهنامه)، تهران، ش 49، 1377ش؛ عماره، محمد، الأعمال الكاملة لقاسم امین، بیروت، دار الشروق، 1409ق، فضل الله، سید محمد حسین (م. 1431ق.)، تأملات اسلامية حول المرأة، بیروت، دار الملائک، 1414ق؛ همو، دنیا المرأة، بیروت، دار الملائک، 1418ق؛ همو، شخصیت اسلامی - انسانی زن، پیام زن (ماهنامه)، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ش 85، 1378ش؛ مشیرزاده، حمیرا، از جنبش تا نظریه اجتماعی، تاریخ دو قرن فمینیسم، تهران، نشر شیرازه، 1382ش؛ مطهری، مرتضی (م. 1358 ش)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران، انتشارات صدرا، 1377ش؛ منسبریج، جین و دیگران، دو جستار درباره فلسفه سیاسی فمینیسم، ترجمه نیلوفر مهدیان، تهران، نشر نی، 1387ش؛ نیکخواه قمصری، نرگس، تحول نگرش نسبت به زن و تأثیر آن در انقلاب اسلامی، تهران، پژوهشکده امام خمینی قدس سره و انقلاب اسلامی، 1384ش؛ وشنوی، قوام الدین محمد، حجاب در اسلام، ترجمه احمد محسنی گرگانی، قم، انتشارات حکمت، 1392ق.

Mackinnon, Toward a Feminist Theory of State, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1989 حسین

خزائی و سیدعلیرضا عالمی

ص: 287

بخش دوم : مسائل خانواده

اشاره

ص: 289

نهادی اجتماعی، برآمده از پیوند زناشویی.

لغت شناسان، «خانواده» را خاندان، اهل خانه و دودمان، معنا کرده‌اند (عمید، 542؛ معین، 1394/1)؛ معادل عربی خانواده نیز واژه «أسرة» است که در اصل، به معنای زره مستحکم بوده و به بستگانی گفته می‌شود که نقشی عمده در حمایت از فرد ایفا می‌کنند (جوهری، 578/2 - 579؛ ابن منظور، 94/1 - 95؛ فرید و جدی، 27/1)؛ همچنین واژه «عائله» به معنای مجموعه نان خوران (ابن منظور، 483/2، 485 - 486) یا همسر و فرزندان، افراد تحت تکفل و خویشاوندان پدری مرد (بستانی، 592) است. این نهاد اجتماعی بنا بر ساختارها و کارکردهای ثابت و متغیر خود، دارای تعریفهای گوناگونی است؛ چنان که برخی از دانشمندان علوم اجتماعی، خانواده را گروهی اجتماعی با اقامتگاه مشترک، همکاری اقتصادی و تولید مثل می‌دانند (بستان، اسلام و جامعه شناسی خانواده، 47؛ 172 Stephens, و گاه به قید اخیر بسنده می‌کنند (ساروخانی، درآمدی بر دایرةالمعارف علوم اجتماعی، 255)؛ در مقابل، گروهی دیگر با عَرَضی دانستن هر سه قید، به دلیل وجود خانواده های دو اقامتگاهی (زندگی زن و شوهر در دو اقامتگاه مجزا) بستان، اسلام و جامعه شناسی خانواده، 54:

(see: Adams) یاتک والدی (تک سرپرستی)، به محورهایی چون همگرایی افراد به خاطر روابط زناشویی، پیوند خونی، یا فرزندخواندگی و ارتباط اجتماعی میان ایشان، در قالب نقشهای معین اشاره کرده اند (بستان، اسلام و جامعه شناسی خانواده، 47: Mitchell).

نخستین خانواده، همگام با آفرینش نخستین انسانها به وجود آمد؛ بر اساس برخی از روایات، خداوند همسر آدم را از باقی مانده گل وی سرشت (صدوق، علل الشرایع، 271/2؛ مفید، 50) و آدم پس از آشنایی و احساس علاقه به حوا، وی را از خداوند،

خواستگاری نمود (ابن ابی جمهور احسائی، 280/3؛ حر عاملی، 2/14؛ محدث نوری، 14/324).

روایات دیگری نیز، به چگونگی تشکیل خانواده در میان فرزندان آدم اختصاص دارد (طبرسی، الاحتجاج، 44/2؛ مجلسی، 1/225 - 226)؛ حال آنکه گروهی از نظریه پردازان غربی به وجود دوره آمیزش آزاد زن و مرد، پیش از شکل گیری نهاد خانواده اعتقاد دارند که در آن روابط جنسی تابع هیچ قانونی نبوده است؛ براین اساس ابعاد زیستی، نقش چندانی در شکل گیری خانواده ها نداشته و تنها پس از پیدایش قوانین اجتماعی و فرهنگی، همچون ممنوعیت زنا با محارم، نهاد خانواده خونی و بعد به تدریج الگوهای دیگر آن به وجود آمد؛ برخی نیز معتقدند که پس از دوره هرج و مرج جنسی، در آغاز، دوره مادرسالاری پدیدار شد و سپس پدرسالاری رواج یافت (ر.ک: ساروخانی، مقدمه ای بر جامعه شناسی خانواده، 147 - 151).

فارغ از اثبات ناپذیری فرضیه دوره اختلاط آزاد، بر اساس معیارهای تجربی، صاحب نظرانی چون وسترمارک، به وجود خاستگاه طبیعی برای خانواده، معتقد بوده و برخی دیگر نیز بر این باورند که نقشهای جنسیتی به دلیل کارکردی بودن آن، از نخستین مراحل زندگی بشر، به شکل گیری نهاد خانواده، انجامیده است (Ingoldsby, 72)؛ افزون بر این، با فرض اثبات وجود دوره اختلاط آزاد، ممکن است دوره مزبور به موجودات انسان نما تا پیش از آفرینش آدم مربوط باشد؛ چنان که برخی از روایات، به وجود آنها و انقطاع نسلشان اشاره دارند (قمی، 1/36؛ عیاشی، 1/31؛ صدوق، علل الشرایع، 105/1)؛ اشکال دیگر این فرضیه، نادیده گرفتن انگیزه های فطری و عاطفی در گرایش زن و مرد به یکدیگر و تشکیل خانواده است (روم، 21).

باورهای افراطی پدرسالارانه در دوره های گذشته که ازدواج و تشکیل خانواده را نوعی مالکیت مرد بر زن می دانستند و برخلاف اعتقاد رایج در جوامع غربی معاصر که با نادیده گرفتن مبانی فطری و طبیعی، ماهیت زندگی خانوادگی را تنها شرکت سرمایه های انسانی و نوعی مالکیت و تصاحب دوسویه می دانند که دارای رویکرد قراردادی است (Bellah, 86)، ماهیت زندگی خانوادگی، از دیدگاه متفکران مسلمان، یگانگی و وحدتی طبیعی بین زن و مرد است که در شکل جاذبه های دو طرفه قطبهای مثبت و منفی پدید می آید (مطهری، یادداشتها، 101/5؛ 407/11 - 408؛ طباطبائی، 277/2 - 278)؛ بر اساس این دیدگاه، عوامل فطری و به طور خاص، ویژگیهای طبیعی جسمی و روانی زن و مرد، نقشی بنیادین را در پیدایش نهاد خانواده و استحکام پیوند خانوادگی بر عهده دارند. استاد مطهری تصریح می کند که زندگی خانوادگی بشر، صددرصد از ویژگی طبیعی برخوردار است؛ یعنی انسان به طور طبیعی موجودی خانگی و وابسته به خانواده آفریده شده و به فرض تردید در طبیعی بودن زندگی مدنی او، نباید در طبیعی بودن زندگی خانوادگی اش تردید نمود (مطهری، مجموعه آثار، 19 / 164 - 165)؛ به این ترتیب، دیدگاه مزبور در تقابل با دیدگاههایی است که برای خانواده خاستگاه اجتماعی - تاریخی قائلند. بنا بر دیدگاه اندیشمندان مسلمان، لازمه گرایش فطری به زندگی خانوادگی، جبری بودن آن نیست و از این رو، احتمال سرکوب یا انحراف آن همواره وجود دارد (طباطبائی، 273/2). همچنان که قوم لوط در گذشته و پیروان آنها در عصر جدید، با ترجیح همجنس گرایی بر دگرجنس خواهی به مقابله با آن برخاستند، ولی چنین رویکردهایی به سبب ناسازگاری با روحیات فطری انسان، نمی توانند چندان تداوم داشته باشند (ر.ک: صدر، 112-115)؛ همچنین این دیدگاه با

الهام از آیات و روایات، خاستگاه طبیعی خانواده را تنها در انگیزه های جنسی یا تفاوت های جسمانی زن و مرد محدود نمی کند، بلکه انگیزه های عاطفی دارای منشأ فطری را نیز، در گرایش دو جنس به تشکیل خانواده دخیل می داند (مطهری، مجموعه آثار، 19 / 183)؛ از جمله در آیه 21 سوره روم، آفرینش همسران برای آرامش آنان در کنار یکدیگر، از نشانه های الهی معرفی و ایجاد زمینه های مهر و مودت میان آنان، به خداوند نسبت داده شده است که بر خاستگاه فطری کشش متقابل زناشویی دلالت دارد؛ همچنین از پاره ای روایات، می توان دریافت که جاذبه های متقابل جنسی و عاطفی زن و مرد از آغاز آفرینش انسان، یعنی از زمان آدم و حوا وجود داشته است (حر عاملی، 2/14).

نهاد خانواده را می توان از دیدگاه معارف اسلامی، در سه حوزه الگوهای کارکردها و آسیبها مورد بررسی قرار داد.

الگوهای نهاد خانواده

جامعه شناسان بر اساس ساختار جمعیتی، جنسیتی و خونی اعضای خانواده، خانواده ها را به چند گونه تقسیم کرده اند (گلایی، 112 - 113؛ محسنی، 340): گونه نخست، خانواده «هسته ای» است که محدود به زن و شوهر و فرزندان احتمالی آنهاست؛ در مقابل، خانواده «گسترده» قرار دارد که زندگی چند نسل، در کنار یکدیگر را شامل می شود، افزون بر این، خانواده، به تک همسری و چندهمسری (بستان، اسلام و جامعه شناسی خانواده، 54؛ مقاله تعدد زوجات)، والدینی و تک سرپرست خانواده ای که فرزندان، نتیجه رابطه نامشروع بوده یا یکی از همسران در اثر طلاق، مرگ یا به دلایل دیگر حضور نداشته باشد. و نیز، تنی و ناتنی - خانواده دارای پدرخوانده یا مادر خوانده - تقسیم شده است (ر.ک: ساروخانی، مقدمه ای بر جامعه شناسی خانواده، 135 - 143؛ بستان، اسلام و جامعه شناسی خانواده، 55 - 60)؛ دانشمندان، متناسب با تمرکز یا

تفکیک حقوق و مسئولیتها نیز، خانواده ها را به مادرسالار، پدرسالار و دموکراتیک (برابری طلب) که در آن زن و شوهر از قدرت یکسانی برخوردارند، دسته بندی کرده و حق تعیین مکان سکونت از سوی پدر یا مادر، ردیابی نسب و انتقال نام خانوادگی به فرزندان از سوی پدر یا مادر، و نیز تملک میراث، از سوی فرزندان همجنس را از ویژگیهای دو دسته نخست دانسته اند (ساروخانی، درآمدی بر دایرةالمعارف علوم اجتماعی، 525 - 526؛ بستان، اسلام و جامعه شناسی خانواده، 52 - 53).

در تبیین خانواده الگو از نظر اسلام، توجه به دیدگاههای اندیشمندان ضروری است؛ صاحب نظران مسلمان پیرامون ساختار خانواده با الهام از آیه 11 سوره نساء، و متناسب با توانایی اقتصادی خانواده ها، آنها را مسئول تأمین نیازمندیهای برخی از خویشاوندان نسبی فقیر دانسته اند (طوسی، التبیان، 132/3؛ قطب راوندی، 334/2؛ حلی، 286/3)؛ اما این مسئله، به معنای التزام به الگوی خانواده های گسترده نیست؛ برخی از روایات نیز، طلاق را در صورتی که منتهی به تخریب نظام خانواده شود، امری منفور دانسته (کلینی، 328/5؛ ابن ابی جمهور احسائی، 288/3؛ مقاله طلاق (حقوقی)) و تمایل به بیوه ماندن در زنان را نکوهش کرده اند؛ برای مثال، زنی که به طمع ثواب، از ازدواج خودداری می کرد، از سوی امام صادق علیه السلام، مورد سرزنش قرار گرفت؛ زیرا به فرموده آن حضرت علیه السلام، چنانچه ثوابی در ازدواج نکردن وجود داشت، حضرت فاطمه علیها السلام به به آن سزاوارتر بود (کلینی، 509/5؛ ابن ابی جمهور احسائی، 311/3).

در خصوص مسئله حاکمیت در خانه، به باور پژوهشگران، اسلام با ردّ تمامی مظاهر استبداد و فردسالاری، مدیریت خانه را بر حق و منطق مبتنی دانسته (ر.ک: جوادی آملی، 344) و به هیچ فردی اجازه نمی دهد که درباره مصالح خانواده، بر اساس منافع شخصی و هواهای نفسانی خود تصمیم بگیرد؛ چنان که آیاتی از قرآن بر همسانی

ارزشی مردان و زنان، تأکید می‌کنند؛ از جمله در آیه 70 سوره اسراء، همه انسانها، از کرامت الهی مشترکی برخوردارند که در برخی از منابع تفسیری به بهره‌عقلانی (سمرقندی، 2/ 321) یا علم (قمی، 22/2) و شناخت (سلمی، 1/ 39) و یا تدبیر امر معاش (عقل‌مدیریتی) (طبرسی، جوامع الجامع، 2/ 338) تفسیر شده است؛ زن و مرد، نقشی فعال در پوشیده داشتن کاستیها و تأمین کمبودهای یکدیگر ایفا می‌کنند (بقره، 187؛ ر.ک: مکارم شیرازی، 1/ 650)؛ همچنان که زنان نیز، همچون مردان، دارای حریم شخصی متناسبی در رابطه با مسائل حقوقی (بقره، 229؛ نساء، 7، 32؛ قمی، 1/ 136)، و اخلاقی (بقره، 231؛ طلاق، 2، 6) هستند که رعایت آن ضروری است؛ به همین دلیل و به باور برخی از اندیشوران، روایات ناظر به اثبات فضیلت ارزشی جنسیتی (ر.ک: صدوق، علل الشرایع، 2/ 471؛ مفید، 50؛ محدث نوری، 14 / 285)، افزون بر ضعف سند و دلالت، از ملاکهای لازم برای حجیت برخوردار نیستند (ر.ک: جوادی آملی، 45)؛ اما با توجه به اینکه فضای خانواده، همچون جامعه، نیازمند اعمال حاکمیت از سوی مرجعی مشخص است (بهشتی، 273)، اسلام نیز متناسب با ویژگیهای بدنی و عاطفی در مردان (مکارم شیرازی، 3/ 370)، مدیریت کلان‌زندگی خانوادگی را به عنوان وظیفه‌ای الهی بر دوش آنان نهاده (نساء، 34) و خانواده‌الگورا، برخوردار از این ویژگی دانسته است؛ به باور اندیشمندان مسلمان، این مسئولیت، نشانه تقرب مردان در پیشگاه خدا یا ترجیح ایشان بر زنان نیست؛ بلکه تنها مسئولیتی اجرایی به شمار می‌رود (جوادی آملی، 391، مقاله مدیریت خانواده)؛ همچنان که این امر با روحیه حساس زنان و نیازمندی آنان به تکیه‌گاهی برای خود نیز، سازگار است؛ از این رو، نکته یادشده در سفارش امام علی علیه السلام به فرزند خود نیز، مورد تأکید قرار گرفته است (کلینی، 5/ 510)؛ افزون بر این، به باور گروهی

از فقیهان، قوامیت مرد به معنای امری حقوقی، تخلف یا اختلاف ناپذیر نبوده و در صورت برخورداری زن از صلاحیتهای لازم، می توان به عنوان شرط در متن عقد، محدوده سرپرستی مرد را مشخص نمود، تا هیچ گونه آسیبی به استقلال و کیان وجودی زن وارد نشود (جوادی آملی، 344؛ بستان، اسلام و تفاوت های جنسیتی، 86)؛ از سوی دیگر، در اسلام انجام مشاوره پیش از تصمیم گیری، از شاخصه های همیشگی مؤمنان تلقی می شود (شوری، 38؛ مکارم شیرازی، 462/20)؛ به همین علت، به باور برخی از نویسندگان، فصل الخطاب بودن تصمیمات مرد، در بروز اختلاف، به معنای قوامیت اوست (رئوف، 179)؛ در مقابل، زنان نیز به دلیل دارا بودن فضیلت عاطفی و ظرافتها و ناتوانی جسمانی، در تصدی مشاغل بیرون از خانه (مظاهری، 26)، حق حضانت جسمی، فکری و عاطفی فرزندان را بر عهده دارند (بهشتی، 264 - 265)؛ در این پیوند حضرت زهرا علیها السلام بهترین زنان را آنانی دانسته که از رفت و آمد و دیدار مردان، پرهیز نموده (طبرسی، مکارم الاخلاق، 233؛ مجلسی، 54/33) و بهترین حالت برای زن را، خانه گزینی وی دانسته اند (راوندی، 119؛ مجلسی، 92/23)؛ همچنین آن حضرت علیهما السلام در جریان قضاوت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله درباره چگونگی تقسیم کار بین حضرت علی علیه السلام و خود، از اینکه امور مربوط به خانه به وی واگذار شد، ابراز خرسندی نمودند (حمیری قمی، 52؛ مجلسی، 81/43)؛ در روایات، به تدارک غذا به عنوان یکی از مصداقهای عینی مسئولیتهای خانگی حضرت زهرا علیها السلام اشاره شده است (کلینی، 86/5؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، 69/3)؛ بی تردید چنین توصیه هایی با الگوی مدیریت مرد در خانواده سازگاری دارند.

اهداف و کارکردهای خانواده

اشاره

کارکردها و اهداف مختلفی برای نهاد خانواده عنوان شده است؛ در این میان برخی از اندیشمندان اسلامی، هدف اصلی خانواده

را رسیدن به کمال دنیوی و اخروی انسان و مقام خلیفه اللهی، در سایه تأمین نیازهای غریزی، عاطفی و معنوی وی دانسته اند (ر.ک: جوادی آملی، 46 - 48 بهشتی، 36 - 42)؛ جز هدف غایی یادشده، کارکردهای دیگری نیز ارائه شده است:

1. ارضای نظام مند نیازهای جنسی

از جمله مهم ترین کارکردهای خانواده است؛ اسلام، با مشروع دانستن ارضای نظام مند تمایلات جنسی (ر.ک: سبزواری، 271 - 274) و تأکید بر استحباب آن (ر.ک: کلینی، 494/5 - 496)، ازدواج و تشکیل خانواده را راهکاری درست برای تأمین این نیاز میدانند (مؤمنون، 6)؛ به باور اندیشوران دینی، اسلام با مظاهر رهبانیت، به معنای پرهیز از ازدواج، مخالف بوده (حدید، 25؛ طبرسی، مجمع البیان، 365/9 - 366؛ نیشابوری، 805/2؛ ابن جوزی، 238/4) و آن را موجب رواج فساد اخلاقی می داند (ر.ک: سبزواری، 273؛ ابن ابی جمهور احسانی، 125/2)؛ همچنان که بی بندوباری در برقراری روابط نامشروع را نیز نپذیرفته، به پاک دامنی و نیالودن به حرام (مؤمنون، 5؛ معارج، 29) و دوری از تمامی مظاهر تحریک کننده آن توصیه نموده است (نور، 31؛ احزاب، 32، 33؛ کلینی، 186/2؛ 543/5؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، 6/4)؛ قرآن، همچنین در موارد گوناگون، تأثیر پیروی از شهوات در انحراف جامعه (نساء، 27) و دوری از تعالیم انبیا (مریم، 59) را یادآور شده است؛ در این پیوند استفاده از تعبیری چون لباس، به عنوان پوشش دهنده عیوب و بازدارنده از طغیان غرایز (بقره، 187؛ سید قطب، 174/1) و یا به کاربردن واژه «محصنات» (نساء، 24) از ماده «حصن»، به معنای دژ و قلعه (فیومی، 139)، درباره کسانی که با ازدواج، خود را از انحرافات جنسی باز می دارند (طباطبائی، 267/4)، حاکی از آثار ارزشمند تشکیل خانواده در جلوگیری از کژرویهاست.

از سوی دیگر، اسلام به تفاوت‌های موجود در فرایند ارضای تمایلات جنسی زن و مرد توجه داشته و برای استحکام بنیان خانواده، ارضای درست آنها را خواسته است. برابر روایات، وجود شهوت در زنان، افزون تر از مردان توصیف شده، هرچند که بردباری و حیای آنان نیز، افزون تر است (کلینی، 338/5 - 339؛ صدوق، الخصال، 438؛ مجلسی، 244/100)؛ اسلام همچنین با توجه به انگیزش زود هنگام مردان در آمیزش، ملاحظه و نوازش زن را برای زمینه سازی در رسیدن وی به اوج لذت جنسی، ضروری می داند (کلینی، 567/5؛ صدوق، الخصال، 637؛ حر عاملی، 14/82-83)؛ احکام مربوط به نشوز نیز، به عنوان تخلف زن از وظایف جنسی خود در مقابل مرد (نساء، 34) به منظور تأمین سلامت جنسی مردان مقرر شده است؛ البته نشوز درباره مردان نیز، جاری است (نساء، 128)؛ چنان که برخی از مفسران، نشوز مرد را به معنای سرپیچی مرد از وظایف جنسی مربوط به همخوانی با همسر خود دانسته اند (ر.ک: فراء، 290/1)؛ براین اساس، اسلام در مواردی چون، بیم آلوده شدن زن به گناه، آسیب و ضرر زن به خاطر ترک همبستری، و سپری شدن چهار ماه از آخرین همبستری زن و شوهر، مرد را به تأمین نیاز جنسی زن موظف می داند (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 405/3؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 419/7؛ همو، النهایه، 482؛ ابن ادریس حلی، 606/2)؛ حتی برخی از فقیهان، مواردی را که زن تمایل یا درخواست به برقراری رابطه جنسی دارد، بر فرضهای پیش گفته افزوده اند (تبریزی، 298/1). به گفته مفسران، تحریم آمیزش در دوران قاعدگی (بقره، 222) که باعث آسیب طباطبائی، (207/2 - 208)، تولید بیماری (حسینی شیرازی، 46/1) یا ایجاد نفرت در برخی از زنان (ثقفی تهرانی، 281/1) می شود، از دیگر نکات در خور توجه اسلام در فرهنگ آمیزش جنسی است.

از دیگر اهداف و کارکردهای تشکیل خانواده است که بقای نسل انسانی را تضمین می کند؛ چنان که برخی از دانشمندان، تشکیل خانواده را برای دستیابی به همین هدف دانسته اند (شهید ثانی، 5 / 102)؛ رویکرد قرآن کریم نیز، ارزش گذاری مثبت نسبت به این پدیده است؛ همچنان که در آیه نخست سوره نساء، پدیده تکثیر نسل، از آیات الهی دانسته شده است؛ در آیه 223 سوره بقره نیز، زنان به کشتگاه تشبیه شده اند که حاکی از توجه به بعد ازدیاد نسل بشر است که زن نقشی اساسی در آن ایفا می کند، و ابزاری برای اطفای شهوت نیست (قمی، 1 / 73؛ مکارم شیرازی، 2 / 141)؛ روایات نیز، فزونی نسل در امت اسلامی را مایه مباحات پیامبر اکرم صلی الله علیه وسلم دانسته (احمدبن حنبل، 3 / 158؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، 3 / 383؛ بیهقی، 7 / 78) و در برابر تحمل دشواریهای بارداری، زایمان و شیردهی، پاداشهای بزرگی را به زنان وعده داده است (صدوق، الامالی، 496 - 497؛ حر عاملی، 15 / 175). بر این اساس، اسلام با گسترش سریع ارزشهایی که بر خودمرداری و آسایش طلبی انسان متجدد استوار است، و نیز نفوذ اندیشه های گروهی از فمینیستها که تولیدمثل را به دلیل افزایش وابستگی زنان به مردان، با آرمان برابری جنسی در تقابل می بیند (بستان، اسلام و جامعه شناسی خانواده، 69؛ Jaggar, 81)، مخالف است؛ از شاخصه های مهم این تحولات، گسترش خانواده های بی فرزند، افزایش میزان سقط جنین و گرایش بخشی از زنان به فناوریهای جایگزین تولیدمثل طبیعی است (فریدمن، 110 - 111). هرچند به باور برخی از نویسندگان، چنانچه دولت، بنا بر ضرورتهای اجتماعی و اقتصادی و در مقاطع زمانی خاص، سیاستهای کنترل جمعیت را در دستور کار خود قرار دهد، این امر با آموزه های دینی سازگار است (ر.ک: فتاحی معصوم، 840 - 841)؛ جدا از ضرورتها نیز، به باور

برخی از اندیشوران و بنا بر اصل اباحه (ایازی، 43) یا به استناد روایات جوازِ عزل (کلینی، 5/ 504؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 7/ 417؛ ر.ک: نجفی، 29/ 111 - 115)، کنترل موالید به لحاظ شرعی جایز است.

3. مشروعیت بخشی به فرزند

تأمین پدر مشروع برای فرزندان در خانواده، به دلیل آثار روانی و اجتماعی آن، همچون تداوم نظام خویشاوندی و حقوقی، از اهمیتی خاص برخوردار است؛ روایات گوناگونی پیرامون تحریم زنا، علت آن را گسترش مفاسدی همچون اختلال در نظام ارث و قطع سلسله نسب اشخاص می داند؛ افزون بر آنکه باعث آشفتگی و فشارهای روانی در زن باردار شده و فرزند وی نیز، از نعمت پیوند خویشاوندی با نزدیکان بی بهره خواهد ماند (صدوق، علل الشرایع، 2/ 479؛ طبرسی، الاحتجاج، 2/ 93)؛ به دلیل آسیبهایی چون بحرانهای اخلاقی و روانی که به خاطر فقدان پدر و تربیت درست در این گونه از فرزندان بروز می کند، در برخی از روایات، افراد، از معاشرت با آنان منع شده اند (کلینی، 5/ 355)، به همین دلیل، اسلام با تدوین «قاعده فراش»، در حد امکان، فرزندان را به پدران مشروع خود منسوب می داند (کلینی، 5/ 491؛ 7/ 163؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، 3/ 450 - 451؛ 4/ 380)؛ در برخی از روایات نیز کارکرد مشروعیت بخشی به فرزند و پیامدهای آن، همچون مسئولیت پذیری والدین در برابر فرزندان، انتقال نظام مند میراث و تداوم پیوندهای خویشاوندی، مورد تأکید قرار گرفته است (صدوق، علل الشرایع، 2/ 479؛ طبرسی الاحتجاج، 2/ 93)؛ همچنانکه در مواردی دیگر، ارتکاب قتل نفس از طریق سقط جنین و خودداری والدین از تربیت فرزندان، از پیامدهای منفی نامشروع بودن فرزند به شمار می آید (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 3/ 565؛ مجلسی، 6/ 98). جامعه شناسان نیز، بر این کارکرد تأکید ورزیده اند؛ چنان که مالدینوفسکی مشروعیت را به قرار گرفتن کودک

در درون شبکه خویشاوندی پیوند داده و آن را تعریف کننده حقوق نوزاد در زمینه مراقبت، ارث و آموزش می داند (Zanden, 282)؛ وی همچنین خانواده ای را که دارای مرد نباشد، به لحاظ سنتهای اخلاقی و قانون و آداب و رسوم اجتماعی، کامل نمی داند (میشل، 137)؛ با وجود این، و به گزارش برخی از این دانشمندان، میزان رشد فزاینده کودکان نامشروع در جوامع معاصر، به ویژه جوامع غربی، کارکرد مزبور را با چالش روبه رو ساخته است (ر.ک: گیدنز، 100 - 101)؛ در چنین شرایطی دو راهکار پیشنهاد می شود؛ نخست: سامان دادن رابطه جنسی در قالب ازدواج و دوم: تغییر نگرشها برای حمایت از کودکان نامشروع (بستان، اسلام و جامعه شناسی خانواده، 95؛ 61 Cotgrove, راهکار نخست، با ارزشهای اسلامی منطبق است و راهکار دوم به معنای پذیرش ساختارهای نامشروع، از نگاه اسلام پذیرفته نیست.

4. تأمین نیازهای عاطفی

از دیگر کارکردهای متعالی خانواده، تأمین نیازهای عاطفی است؛ خداوند از وجود مودت و رحمت میان زن و مرد (روم، 21؛ خطیب، 11 / 496 - 497)، به عنوان نشانه ای الهی و به هدف همیاری در برپایی حیات طیبه و بدون مشکلات (مراغی، 21 / 37؛ مغنیه، 533) یاد می کند.

مفسران در تفسیر مودت و رحمت، مودت را ناظر به علاقه متقابل همسران و رحمت را مربوط به گرایش فطری این دو به یکدیگر (میبدی، 7 / 446؛ مطهری، مجموعه آثار، 19 / 183) و یا دلسوزی میان آنان دانسته اند (طبرسی، مجمع البیان، 8 / 471)؛ به باور ایشان، تعبیر به آرامش مرد در کنار زن، در آیه 21 سوره روم و آیه 189 سوره اعراف، حاکی از نیاز این دو جنس به یکدیگر، برای شکوفایی و نشاط روحی و روانی است؛ به گونه ای که هر یک، بدون دیگری ناقص خواهند ماند، جز در

جایی که شرایط ویژه و یا ضرورت ایجاب نماید (مکارم شیرازی، 16 / 391 - 392)؛ مانند حضرت یحیی علیه السلام، که خداوند او را به «حَصُور» (آل عمران، 39)، به معنای ازدواج نکرده توصیف کرده است (ابن قتیبہ دینوری، 1 / 94؛ عیاشی، 1 / 172؛ سمرقندی، 1 / 211)؛ همچنین مفسران به توسعه معنایی این آراش، نسبت به ابعاد جسمی و روحی، و نیز فردی و اجتماعی اشاره کرده اند (مکارم شیرازی، 16 / 392)؛ با توجه به این نکات و برخلاف اعتراض فمینیستها، مبنی بر نادیده گرفتن ارضای نیازهای عاطفی زنان در ازدواج و لحاظ آن به عنوان یکی از شاخصه های و پدرسالاری (ریترز، 476)، اسلام به ضرورت ارضای این نیازها، تأکید ویژه ای داشته مردان را بر ازدواج و عطف نسبت به زنان ترغیب می کند (ر.ک: حر عاملی، 14 / 9 - 11).

در آیات (مریم، 96) و روایات (کلینی، 5 / 320؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، 3 / 384، 506؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 8 / 141؛ راوندی، 114)، اکرام زنان مورد تأکید قرار گرفته است.

بازتاب آن موارد گوناگونی را شامل می شود؛ همچون معاشرت شایسته شوهران با همسرانشان (نساء، 19؛ ← مقاله معاشرت به معروف)، لزوم بخشش و گذشت شوهر از خطای و همسر به عنوان یکی از مصداقهای اوصاف ایمانی (شوری، 37؛ فیض کاشانی، 4 / 378) حقی از جانب همسر (کلینی، 5 / 510 - 511؛ ر.ک: حر عاملی، 14 / 118 - 121)، پرهیز از بدخلقی در برابر همسر (کلینی، 5 / 511؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 7 / 457)، توصیه به تجمل و آراستگی در برابر همسران (ر.ک: مجلسی، 73 / 100 - 102)، احترام به سلیقه آنان در تهیه وسایل خانه، آن چنان که در سیره پیشوایان معصوم علیهم السلام مشهود است (کلینی، 6 / 448؛ طبرسی، مکارم الاخلاق، 81) و نیز نگهداری شایسته زن مطلقه پس از رجوع شوهر به وی (بقره، 229). اسلام همچنین محبت شوهر نسبت به زن را در شمار اخلاق انبیا وصف می کند (کلینی، 5 / 320؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 7 / 403)؛ از این رو محبت و

احترام مبتنی بر معرفت، ایمان به خداوند و اوصاف پسندیده را می توان به وضوح در کانون خانوادگی و زندگی زناشویی حضرت علی علیه السلام مشاهده نمود؛ چنان که برابر روایات، هیچ یک از آنها هرگز دیگری را به خشم نیاورد؛ نه علی علیه السلام، فاطمه علیها السلام را به کاری مجبور نمود و نه فاطمه علیها السلام از همسرش نافرمانی کرد (اربلی، 1/ 373؛ مجلسی، 43/ 134؛ ← مقاله سیره همسردهی فاطمه علیها السلام)؛ درباره خشونت در خانواده نیز، اسلام ضمن تأکید بر اهمیت برخورد اخلاقی و تربیتی با هدف فروکاستن از احتمال ارتکاب خشونت (حر عاملی، 14/ 18، 119)، راهکارهایی را رحم، پیش بینی کرده است (ابن شهر آشوب، 1/ 374؛ مجلسی، 41/ 57؛ محدث نوری، 12/ 337).

5. مراقبت، حمایت و همیاری: از دیگر کارکردهای خانواده، مراقبت و حمایت از اعضا و همیاری برای چیرگی بر مشکلات و پشتیبانی آنان از یکدیگر در برابر تهدیدهاست که در اسلام در چارچوب مباحث مربوط به حضانت، نفقه، صلح احسان و قوانین مربوط به میراث، ارثه می شود؛ دانشمندان، اولویت مادر برای حضانت فرزند را ناشی از ویژگیهای زیست محیطی و روانی مادر و فرزند و نیز آثار اجتماعی مثبت آن می دانند (ر.ک: بهشتی، 263 - 265؛ مکارم شیرازی، 2/ 186)؛ اندیشمندان مسلمان نیز، بر اساس برخی از آیات (بقره، 233)، به اولویت مادر، برای حضانت فرزند قائل هستند (نجفی، 31/ 280؛ مکارم شیرازی، 2/ 186؛ مقاله حضانت). برابر قوانین اسلامی، چنانچه مادری بخواهد بدون دریافت اجرت یا با کارمزد مساوی یا کمتر از دیگران، به کودک خود شیر دهد، نباید او را از شیر دادن بازداشت؛ حتی در برخی موارد این حق، به عنوان یک تکلیف به عهده مادر خواهد بود (بهشتی، 264)؛ در مقابل، همسر نیز، وظیفه حمایتی نسبت به پرداخت نفقه خوراک و پوشاک مادر و فرزند را بر عهده دارد (بقره، 233؛ طلاق، 6؛ ← مقاله نفقه زن)؛

وی موظف است در صورت نیاز و امکان، هزینه های فرزندان یا والدین خود را تأمین نماید (کلینی، 5/ 512؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 6/ 293). از دیگر ابعاد حمایتی خانواده، تأکید اسلام بر ارزشهایی همچون احسان و رعایت ادب نسبت به پدر و مادر (اسراء، 23) و مقدم داشتن آنان و نزدیکان در انفاق مادی و معنوی (بقره، 215؛ مکارم شیرازی، 2/ 104)، و نیز، توجه به صلح رحم (کلینی، 2/ 347) به عنوان تکلیفی الهی است که مورد بازخواست نیز قرار گرفته (نساء، 1؛ رعد، 25؛ مقاتل بن سلیمان، 1/ 355) و بنا بر برخی از تفسیرها پیرامون آیه 27 سوره بقره، گستره وسیعی را شامل می شود (سمرقندی، 1/ 38؛ سوراآبادی، 1/ 47).

به گزارش جامعه شناسان، با وجود تغییر الگوهای سنتی، خانواده، تا حدودی همچنان نقش خود را در راستای حمایت از اعضا حفظ کرده است (ورسلی، 1/ 241)؛ بی تردید سهم عمده مراقبت، در بیشتر خانواده ها - چه در حوزه نگهداری از کودکان (325-324 Santorck, و چه سرپرستی از سالمندان (Zanden, 298) -- از آن زنان خانواده است و مردان، بیشتر به مراقبتهای تفریحی فرزندان پرداخته (Santorck, 325-324) و یا نظارت و کمک مالی برای سرپرستی سالمندان را بر عهده می گیرند؛ حال آنکه زنان معمولاً مراقبتهای عملی و حمایت عاطفی را به عهده دارند (Perlmutter, 375).

6. جامعه پذیری

جامعه پذیری یا فراگیری دائمی تجربیات اجتماعی که افراد از طریق آن، ظرفیتهای انسانی خود را رشد داده و الگوهای فرهنگی جامعه خود را می آموزند، از دیگر کارکردهای خانواده به شمار می رود (شریعتمداری، 209)؛ روانشناسان، محیط خانواده را نخستین و بادوام ترین عامل در رشد شخصیت افراد دانسته اند (شریعتمداری، 193)؛ جامعه شناسان کارکردگرا نیز بر نقش مهم

خانواده در تربیت کودک تأکید کرده اند؛ در این میان، پارسونز، مهم ترین کارکرد خانواده را فراهم آوردن زمینه سرمایه گذاریهای عاطفی بر کودکان و همانندسازی برای ادغام کودک در مجموعه نظامهای اجتماعی می داند که در آینده در درون آنها به عنوان یک بزرگسال عمل خواهد کرد؛ وی باید بتواند قابلیت‌هایی چون همکاری با جامعه و اعتماد به آن، اعمال نفوذ در جامعه و پذیرش نفوذ مش-روع را به دست آورد (بستان، اسلام و جامعه شناسی خانواده، 12؛ Parsons, 44)؛ در مقابل، برخی از صاحب نظران سوسیالیست، الگوی سنتی جامعه پذیری در خانواده را باعث پیامدهای نامطلوبی مانند محدودیت فعالیت زنان در چارچوب خانه داری و بچه داری، نادیده گرفتن برابری زن و مرد و رواج الگوی تربیتی مبتنی بر پذیرش سلطه دانسته اند (روزن باوم، 164).

اسلام، به نقش خانواده در تربیت اجتماعی کودکان توجه فراوان نموده است؛ از این رو تأکید بر نهادینه کردن ارزشهای اجتماعی همچون بخشش و گذشت (تغابن، 14)، رعایت حسن ادب در معاشرت با دیگران (کلینی، 8 / 150؛ آمدی، 407؛ ری شهری، 1 / 55؛ 3 / 2062)، به عنوان معیار شرافت خاندان (آمدی، 248؛ ری شهری، 1 / 52)، خوش رویی و صداقت (ر.ک: آمدی، 414 - 416)، صله رحم (کلینی، 2 / 347؛ مجلسی، 71 / 137)، احساس مسئولیت در برابر سرنوشت دیگران (مسلم نیشابوری، 6 / 8 ورام بن ابی فراس، 1 / 6؛ ابن ابی جمهور احسائی، 1 / 255)، پرهیز از بی نظمی و بی برنامه بودن (اسراء، 26) و بهره گیری از تجارب دیگران (نهج البلاغه، نامه 31 (3 / 39)؛ ابن شعبه حرانی، 69) همگی گویای اهمیت نقش خانواده در تربیت اجتماعی کودکان و هدایت آن در راستای آرمان جامعه مطلوب است؛ افزون بر این، اسلام با شیوه‌هایی چون فرزندخواندگی و تربیت در خانواده‌های گسترده نیز موافق است؛

توجه به این ارزشها در زندگانی مشترک امام علی علیه السلام و فاطمه علیها السلام به اندازه ای پررنگ است که با وجود تنگدستی و گرسنگی، نیازمندان را بر خود و فرزندان خویش ترجیح می دادند (طوسی، الامالی، 185؛ بحرانی، حلیة الابرار، 1 / 213)، تا آنجا که آیات آغازین سوره انسان، در شأن از خودگذشتگی مثال زدنی آن خاندان نازل شده است (قمی، 2 / 398 - 399).

لزوم توجه به متغیرها و شرایط متفاوت جوامع به هنگام تربیت اجتماعی کودکان و پرهیز از تحمیل آداب و رسوم رایج در یک دوره، بر کودکان متعلق به دوره دیگر، از جمله نکات مورد توجه در منابع روایی است (ابن ابی الحدید، 20 / 267).

از دیگر بایسته های محوری در زمینه رشد اجتماعی افراد خانواده، نقش مهم بصیرت و هوش اجتماعی، برای درک و تحلیل موقعیتهای سیاسی یا فرهنگی جامعه است که بر معیارهای قوی و انتخاب واکنشهای متناسب و اصولی و دفاع از حقیقت استوار است (ر.ک: نهج البلاغه، حکمت 150 (4/39)، 153 - 154 (4/40)؛ سیدرضی، 107؛ آمدی، 41، 55، 66، 93).

شیوه های متفاوت در تربیت کودکان دختر و پسر، باعث شکل گیری شخصیتهای متمایز آنان شده که نگرشها، احساسات و رفتار جنسیتی متفاوتی را در طول زندگانی، از خود بروز می دهند (بستان، اسلام و جامعه شناسی خانواده، 82 - 83؛ Kammeyer, 335 - 336)؛ اگرچه آموزش نقشهای جنسیتی به کودکان، برای ورود موفق به جامعه و فعالیت در آن، ضروری است، اما این امر با واکنش منفی فمینیستها، مواجه شده و یکی از عوامل اصلی نابرابری جنسیتی در خانواده و اجتماع، تلقی می شود (Beauvoir, 726)؛ در این زمینه اسلام از روشهای مستقیم و غیر مستقیم بهره جسته است. هویت پذیری و الگویابی جنسیتی، آشنایی و آمادگی

برای انجام وظایف پدری و مادری، از جمله شاخص-ه های تربیتی مستقیم، و ارضای عواطف و نیازهای روانی، در کنار پرورش فضایل اخلاقی و دینی، در حوزه روشهای غیرمستقیم قرار می گیرند (فقیهی، 100 - 101)؛ چگونگی برخورد والدین با یکدیگر و نگرش آنان نسبت به نقش جنسیتی خودشان، بر نگرش کودکان، اثر می گذارد؛ تشویق فعالیتهای معین و رفتارهای مناسب یا نامناسب با جنس کودک، الگوپذیری جنسیتی وی را به همراه دارد (اتکینسون، 1 / 162؛ بستان، اسلام و جامعه شناسی خانواده، 83؛ 336 - 335 Kammeyer)؛ در مجموع ارائه تصویری درست از هویت زن و مرد، جایگاه، ویژگیها، انتظارها، و نیز بایدها و نبایدهای اجتماعی، نباید مورد غفلت قرار گیرد (← مقاله اشتغال زن). فرزند در محیط خانه با فلسفه اجتماعی جامعه نیز آشنا می شود؛ برای مثال، در خانواده های دموکراتیک، به پیروی از الگوهای موجود در نظام حاکم بر چنین جوامعی، روابط بین اعضای خانواده بر پایه اشتراک مساعی در کلیه شئون خانوادگی و مشورت بین اعضا شکل می گیرد (شریعتمداری، 210 - 211)؛ در خانواده های ارزش م-دار نیز، رفتارها، تابعی از اصول اخلاقی هستند؛ از این روست که اسلام به رعایت برخی معیارهای اجتماعی در ازدواج، همچون کفو و همتا بودن و نجابت خانوادگی (کلینی، 5 / 337؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 7 / 398) اهمیت داده و از ازدواج با زنانی که در خانواده ه-ای فاسد رشد یافته اند، هرچند زیبا هم باشند، بازداشته است (ابن بابویه، 234؛ کلینی، 5 / 332؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، 3 / 391).

7. تربیت دینی

تربیت دینی و اخلاقی، به معنای تحکیم باورها و ارزشهای دینی و فضایل اخلاقی در فرزندان، از جمله کارکردهای خانواده به شمار می رود (بستان، اسلام و جامعه شناسی خانواده، 85؛ Winch, 324) که در اسلام بر عهده

پدر و مادر است (کلینی، 6/ 46 - 47؛ ر.ک: صدوق، من لا یحضره الفقیه، 3/ 492 - 494).

قرآن، حمایت از افراد خانواده در برابر عذاب الهی را وظیفه مردان مؤمن می‌داند (تحریم، 6)؛ مفسران، با الهام از این آیه، از جمله حقوق زن و فرزند را تغذیه روح و جان آنها و کاربرد اصول تعلیم و تربیت درست، درباره آنان می‌دانند (مکارم شیرازی، 24/ 287)؛ روایات مربوط به این موضوع نیز بر نقش یادشده در قالب تشویق اعضا - و نه اجبار آنها - بر انجام وظایف عبادی، تأکید کنند (کوفی اهوازی، 17؛ قمی، 2/ 377؛ فیض کاشانی، 5/ 196؛ مجلسی، 97/ 74)؛ اسلام، با توصیه به آموزه های گوناگون، به پرورش ایمان و بُعد معنوی در کانون خانواده تأکید دارد؛ از جمله این آموزه ها عبارتند از: گزینش همسر با محور قراردادن اصول ایمانی (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 3/ 392؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 7/ 399؛ طبرسی، مکارم الاخلاق، 204)، توجه به آرمانها و آثار متعالی ازدواج، همچون تقویت ایمان (کلینی، 5/ 329؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، 3/ 385)، حفظ پاک دامنی (سبزواری، 274)، دستیابی به آرامش و نشاط در عبادت (کلینی، 5/ 328)؛ پرورش جنبه های شخصیتی و اخلاقی و تحول از خودمحوری به سعادت محوری، به ویژه سعادت جمعی (مطهری، مجموعه آثار، 22/ 746)؛ و نیز تأکید فراوان روایات بر آموزش قرآن کریم، باورهای اعتقادی، ارزشها و آداب دینی همچون نماز و احکام شرعی، به کودکان و نوجوانان و لزوم انتقال باورهای درست به آنان، با هدف ایمن سازی در برابر شبهات منحرفان (کلینی، 6/ 46 - 47؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 8/ 111).

8. کنترل اجتماعی

یکی دیگر از کارکردهای مهم نهاد خانواده است (Goode 189) که در چارچوب نظارت مستقیم یا غیرمستقیم و به عنوان پیامد کارکردهایی چون ارضای جنسی و عاطفی، حمایت و مراقبت و جامعه پذیری، تحقق می‌یابد؛

ص: 309

جدا از بایستگی ازدواج که سنتی نبوی است (ابن ماجه قزوینی، 592/1؛ ابن ابی جمهور احسائی، 261/2)، می توان به ضرورت ارضای نیازهای جنسی در خانواده، در کنار تربیت دینی و اخلاقی فرزندان، به عنوان دو عامل نیرومند کنترل و خویشستن داری در برابر انواع کژرویهها اشاره کرد؛ همچنین، تقویت روحیه غیرت ورزی از یک سو و کمک برای تشکیل خانواده و تسهیل ازدواج جوانان، به عنوان دو راهکار عمده دیگر در کنترل انحرافات اجتماعی، به عهده خانواده است؛ برخلاف دیدگاهی که غیرت را از جنس حسادت و پیامد عوامل فرهنگی و ناشی از گرایش مردان به تملک زنان می داند (ر.ک: کلینبرگ، 167 - 171)، روایات اسلامی برای آن منشأ فطری قائل شده و آن را در نقطه مقابل حسد قرار داده اند (کلینی، 505/5)؛ هرچند غیرت ورزی بی مورد، همچون سوءظنّ مرد به همسر یا پرهیز از ارضای خواسته های جنسی مشروع زن، به عنوان غیرت مذموم، مورد نکوهش قرار گرفته است (کلینی، 537/5؛ آمدی، 259؛ حر عاملی، 14 / 175).

جلوگیری فرزندان از دیدن ارتباط جنسی پدر و مادر (کلینی، 499/5 - 500؛ صدوق، علل الشرایع، 502/2 - 503)؛ اعمال محدودیت در ورود به خلوتگاه والدین (نور، 58) و یا جداسازی بستر آنان (کلینی، 46/6 - 47؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 110/8 - 111)؛ فراهم کردن زمینه ازدواج فرزندان به عنوان یکی از وظایف پدر (کلینی، 48/6 - 49) و نیز، تلاش در تسهیل این امر (کلینی، 347/5؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 394/7 - 395)، مورد تأکید اسلام قرار گرفته است؛ چنان که در پاره ای روایات، از ازدواج دختران پیش از بلوغ و عادت ماهانه، حمایت و نشانه سعادت مندی پدر تلقی شده است (کلینی، 336/5؛ حر عاملی، 39/14). در برخی از این روایات، جلوگیری پدر و مادر از ازدواج فرزندان و سخت گیری نسبت به خواستگاران متدین، عامل فتنه و فساد بزرگ در زمین،

معرفی شده است (کلینی، 347/5؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 394/7 - 395). برخورد دوستانه و مشفقانه با فرزندان و خودداری از اهانت و تحقیر آنان نیز، به عنوان عامل غیر مستقیم در فرایند کنترل فرزندان، دارای تأثیری ویژه است (ر.ک: حر عاملی، 194/1، 199 - 203)؛ از نگاه اندیشمندان، امروزه با گسترش ایدئولوژی فردگرایی در غرب، از نقش خانواده در کنترل مستقیم رفتار اعضا، کاسته شده است؛ همچنان که به دلیل ناکارآمدی خانواده در ایفای مطلوب سایر کارکردها، نقش آن در کنترل غیر مستقیم نیز کاهش یافته است، با این همه، خانواده هنوز نخستین عامل کنترل اجتماعی و جنسی بزرگسالان و کودکان (Goode, 189) بوده و نهادی مؤثر در کاهش کژرویه‌های گوناگون، همچون خودکشی، اعتیاد، تجاوز جنسی، روسپیگری و همجنس بازی به شمار می رود (see: Halbwachs, , 384, Siegel 128 - 130)..

9. کارکردهای اقتصادی

از دیگر کارکردهای نهاد خانواده بوده و به رغم انتقال فرایند تولید در جوامع صنعتی به کارخانه ها، فعالیتهای اقتصادی در چارچوب انتقال اموال از نسلی به نسل دیگر و یا در قالب کمکهای مادی پدر و مادر به فرزندان، همواره استمرار داشته است؛ مارکسیستهای فمینیست در تحلیل کارکردهای اقتصادی نهاد خانواده، بر این باورند که زنان به دلیل دسترسی نداشتن کافی به بازار کار مناسب، خود را به لحاظ مالی به مردان وابسته می سازند و در مقابل، خدمات جنسی و خانگی ارائه می دهند (ر.ک: تانگ، 7 - 78؛ Tong, 64 - 65)؛ از این منظر خانواده در عین حال در خدمت نظام سرمایه داری است و مقادیر گستردهای از کالاهای مصرفی را جذب نموده و به مکانی برای تولید نیروی ذخیره کار (زنانی که در هنگام ضرورت جذب بازار کار شده و با رفع نیاز کنار گذاشته می شوند) و نگهداری آنها بدل شده است (بستان، اسلام و جامعه شناسی خانواده، 105؛ Knutilla, 271)؛

اما اسلام به رغم تکلیف مردان به تأمین هزینه های زندگی (نساء، 34؛ قمی، 137/1؛ قطب راوندی، 116/2) و توصیه زنان به همکاری در تأمین نیازهای دنیوی (کلینی، 328/5؛ صدوق، الخصال، 159)، بی آنکه تکلیفی در این باره در میان باشد (نهج البلاغه، نامه 31 / 3 / 56)، چنین فعالیتهای را مورد ستایش قرار داده است؛ چنان که تلاش مردان برای کسب روزی حلال به مثابه جهاد در راه خدا دانسته شده (کلینی، 88/5؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، 168/3؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 184/6) و یا زنان شایسته، وصف کسانی است که در رفع نیازهای خانه به شوهران خود به ویژه با انجام کارهای خانگی - یاری نموده و همسررداری آنان، همچون جهاد در راه خداوند تلقی شده است (کلینی، 9/5؛ حر عاملی، 23 / 15)؛ حضرت فاطمه علیها السلام نیز از سپرده شدن وظایف خانه به وی و مسئولیت بیرون خانه به علی علیه السلام از سوی پدر بزرگوارشان، ابراز رضایت کردند؛ چرا که به این ترتیب از مراوده با مردان معاف شدند (حمیری قمی، 52)؛ البته کمک مردان به همسران خود در امور خانه نیز، کاری مطلوب بوده و جزو سیره اهل بیت علیهم السلام است (کلینی، 86/5؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، 169/3)؛ همچنین برخلاف باور نادرست مارکسیسم نسبت به تأثیر ساختار انتقال ارث در ایجاد نابرابری طبقاتی و فاصله فقیر و غنی (ر.ک: سگالن، 304 - 306)، در اسلام ریشه چنین اختلافی در توزیع ناعادلانه ثروت و حمایت نکردن اقشار بهره مند از محرومان، دانسته شده است (کلینی، 542/1؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 130/4 - 131).

آسیبهای خانواده

اشاره

منظور از آسیبهای خانواده، وجود وضعیتی ناهنجار و بیمار گونه است (ساروخانی، درآمدی بر دایرة المعارف علوم اجتماعی، 716) که از اختلال در کارکردهای خانواده و ضعف پیوندهای خانوادگی ناشی می شود؛ پژوهشگران،

کاهش آمار ازدواج، افزایش اختلافات و ناسازگارندهای خانوادگی، طلاق، رواج فرزندان بی سرپرست یا خانواده های تک والدینی، خشونت خانوادگی، قتل همسران، فرار زنان و دختران از خانه و ... را از جمله نشانه های فروپاشی خانواده دانسته اند (ر.ک: هاجری، 114 - 123).

در این میان، عوامل گوناگونی به عنوان آسیبهای خانواده قابل بررسی هستند:

1. ضعف دین داری از دیدگاه اسلام

ضعف دین داری از جمله علل پیدایش نابسامانیهای خانوادگی است؛ مفسران با الهام از بعضی آیات (نوح، 27) درباره چرایی نفرین حضرت نوح علیه السلام به امت خطا پیشه خود، از تأثیر فوق العاده محیط فاسد در تربیت نادرست نسلهای آینده خبر داده اند (مکارم شیرازی، 25 / 89)؛ همچنین آیه 27 سوره آل عمران، درباره تعلق قدرت خداوند به خارج کردن زنده از مرده، به رشد انسانهای مؤمن در بستر خانواده های فاسد، تفسیر شده است (ابو عبیده تیمی، 90/1؛ ابن ابی حاتم، 626/2؛ سمرقندی، 205/1)؛ از این رو در آیه ای دیگر (نور، 3)، مؤمنان، از ازدواج با همسران فاسد، باز داشته شده اند؛ چنان که گروهی از مفسران از آیه مزبور، حکم تحریم ازدواج با افرادی که به انجام زنا شهرت دارند را دریافته (قمی، 95/2 - 96؛ طباطبائی، 15 / 79 - 80) و برخی دیگر نیز آن را، ناظر به حقیقتی خارجی دانسته اند؛ چرا که به لحاظ واقعی معمولاً انسانهای آلوده و زناکار به دنبال افرادی همچون خود هستند (ر.ک: مکارم شیرازی، 14 / 361)؛ در روایات نیز، ازدواج با شرابخوار ممنوع شده است (کلینی، 348/5؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 398/7؛ حر عاملی، 14 / 53)؛ بنابراین به فتوای فقیهان، چنین ازدواجی به شدت مکروه است (امام خمینی قدس سره، به 126/3)؛ در آیه 221 سوره بقره نیز، مردان، از ازدواج با زنان مشرک، به این دلیل که همسران خود را به دوزخ فرامی خوانند،

ص: 313

بازداشته شده اند؛ همچنین در موارد دیگر نیز به خیانت ورزی همسران بی ایمان (تحريم، 10) اشاره شده که به مخالفتهای عقیدتی (مقاتل بن سلیمان، 379/4؛ سمرقندی، 471/3)، نفاق (جصاص، 365/5) یا خیانت جنسی (قمی، 377/2) تفسیر می شود.

در مقابل، انجام تکالیف دینی در برابر همسران (نساء، 34) و بیم از خداوند برای ظلم به همسر (طبرسی، مکارم الاخلاق، 214)، از عوامل آرامش و امنیت در خانواده های دیندار است؛ چنان که صاحب نظران علوم اجتماعی نیز بر تأثیر فراوان ایمان مذهبی در پیشگیری از نابسامانی خانواده، تأکید نموده (ر.ک: کینگ، 168؛ ساروخانی، مقدمه ای بر جامعه شناسی خانواده، 64) و روند دنیوی شدن را علت افزایش بی سابقه طلاق در جوامع معاصر دانسته اند (Singh, 44)؛ از نظر ولتر، تأثیر عرفی شدن بر سستی پیوند ازدواج از زمانی آغاز شد که ازدواج، قداست خود را از دست داد و به قراردادی مدنی تبدیل گردید (سگالن، 128).

2. کاستیهای اخلاقی

از دیگر عوامل اساسی بروز تنشها و اختلال در خانواده، کاستیهای اخلاقی است؛ روایات، این ویژگیها را در قالب توصیف بهترین همسران و بدترین آنها، بیان کرده اند؛ بر این اساس، بدترین زنان کسانی هستند که در میان خویشاوندان، فرومایه و بی مقدار، و در برابر شوهران خود فخر فروش کینه توز، بدکردار، سرکش؛ در غیاب وی آراسته و در نزد او پوشیده باشند (کلینی، 325/5 - 326؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، 391/3)؛ همچنان که بر شوهران خود در قبال انجام خدمات، منت گذار، افزون طلب، متکبر و ناسپاس بوده، خوبیها را به فراموشی سپرده و بدیها را به یاد دارند؛ این صفات از عوامل ویرانگر سعادت خانواده محسوب شده اند (طبرسی، مکارم الاخلاق، 202)؛ بدخلقی به عنوان پدیده ای که باعث از دست دادن خیر دنیا و آخرت (صدوق، الامالی، 344؛ مجلسی، 284/72)، تباهی اعمال

(کوفی اهوازی، 30، کراچکی، 56؛ مجلسی، 395/68) و عقاب اخروی (سبزواری، 289 - 290) است، مورد سرزنش قرار گرفته و از فروخوردن خشم (ر.ک: ری شهری، 2263/3 - 2272) تمجید شده است؛ در برخی از روایات نیز، حسن خلق از معیارهای پذیرش خواستگار، دانسته شده است (کلینی، 347/5؛ حر عاملی، 51/14)؛ از این رو قرآن (شوری، 37)، مؤمنان را به خاطر بخشش به هنگام خشم ستوده و نیز به طور ویژه به مدارا با اعضای خانواده توصیه می کند (تغابن، 14).

3. رویکرد احساسی و غیر عقلانی

رواج رویکرد احساسی در ازدواج و انتظارات غیرعقلانی و غیر واقع بینانه از زندگی زناشویی از آسیبهای دیگر خانواده است؛ زیرا افراد به همان سرعتی که درگیر رابطه عاشقانه می شوند، ممکن است آن را ترک نموده و با احساس زندگی یکنواخت و خسته کننده، هیچ دلیلی بر ادامه رابطه زناشویی نبینند (بستان، اسلام و جامعه شناسی خانواده، 185؛ 93؛ Goode)؛ چنان که بر اساس برخی برآوردها، در آمریکا از هر صد ازدواج عاشقانه، 93 مورد به شکست، انجامیده و در فرانسه، میانگین عمر ازدواجهای عاشقانه، سه ماه و نیم گزارش شده است (کی نیا، مبانی جرم شناسی، 808/2)؛ به همین دلیل قرآن کریم در ذیل آیه 19 سوره نساء، مبنی بر تحمل مکروهات و سختیها، به امید دستیابی به برخی از مصالح پنهانی، نسبت به خطر بروز این پدیده، هشدار داده و افراد را از تصمیم شتاب زده در این هنگام باز داشته است. در روایات نیز بر عقل مداری به هنگام انتخاب همسر و پرهیز از هوس گرایی یا شتاب زدگی، تأکید شده است (کلینی، 332/5 - 333). در اسلام هر چند محبت و رحمت میان زن و شوهر، امری پسندیده و به عنوان نشانه الهی، تلقی شده است (روم، 21)، اما تأکیدی بر مطلوبیت عشق و دلدادگی، به ویژه پیش از ازدواج دیده نمی شود.

ص: 315

ناهمسانی طبقاتی، شخصیتی، سنی و به ویژه فرهنگی، از دیگر عوامل بروز اختلافات در خانواده بوده و از آسیبهای آن به شمار می رود؛ بر اساس برخی از روایات، شأن نزول آیه 36 و 37 سوره احزاب، جدایی زید بن حارثه از زینب بنت جحش، به خاطر مشاجره هایی بود که در پی اختلاف طبقاتی و فرهنگی میان ایشان، به وقوع پیوست (فراء، 343/2؛ ابن ابی حاتم، 3137/9)؛ همچنین تفاوت ایمانی زن نسبت به همسر خویش، تا آنجا بر مخاطره شمرده شده است که قرآن کریم از لزوم جدایی زنان مؤمن با همسران کافرشان سخن گفته است (ممتحنه، 10) که به «انفساخ عقد نکاح» تفسیر می شود (گیاهراسی، 410/4).

به باور دانشمندان نیز، ناهمسانی زن و شوهر به لحاظ زمینه ها و وابستگیهای دینی، قومی، طبقاتی و مانند آن، باعث یادگیری انتظارهای گوناگون درباره مسائل چون ماهیت و محتوای نقشهای زناشویی می شود؛ همین امر می تواند زمینه بروز ناسازگاری بین آنان را فراهم آورده و نیز در چگونگی تربیت فرزندان مؤثر باشد (Winch, 554). با این وصف نمی توان همسان گزینی را جز در مراتب فرهنگی و ایمانی، راهکاری اسلامی دانست؛ این نکته را با تأمل در آیه 13 سوره حجرات و نیز، روایاتی که به لزوم همکفو بودن زن و شوهر اشاره کرده (کلینی، 332/5؛ راوندی، 114) و در برخی از آنها کفو بودن به برابری ایمانی، تفسیر شده است (حر عاملی، 44/14)، می توان دریافت. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز جَوُّیْبِر را که جوانی تنگدست و سیه چرده بود به عقد زلفا، دختر زیبایی یکی از اشراف مدینه در آورد (کلینی، 340/5 - 341). همچنین مشابه این رویداد درباره برخی دیگر از صحابه فقیر پیامبر صلی الله علیه و آله و یاران ائمه اطهار علیهم السلام علی اتفاق افتاده است (ر.ک: کلینی، 343/5 - 346)؛ چنان که مطابق آیه پیشین، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله پسر خوانده خود، زید را به خویشتن داری و طلاق ندادن زینب امر کرد.

5. نا آشنایی با حقوق و وظایف

نا آشنایی افراد خانواده با حقوق و وظایف خود، در قبال یکدیگر، از دیگر عوامل آسیب زا به شمار می رود؛ از این رو آیات قرآنی و رهبران دینی، اهتمام زیادی در آموزش این گونه دانشها داشته اند؛ آنها گاه در چارچوبی مستقیم به تصویر حقوق و وظایف متقابل هریک از زن و مرد، پدر و مادر و فرزندان پرداخته اند (ر.ک: کلینی، 506/5 - 508، 510 - 512: 48/6 - 49؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، 3/438 - 443)؛ چنان که احترام و احسان فرزند به والدین را واجب (احقاف، 15) و نافرمانی از آنها را ممنوع دانسته اند، جز در مواردی که لازمه ارتکاب محرمات باشد (عنکبوت، 8؛ لقمان، 14 - 15)؛ گاه نیز، به صورت غیر مستقیم و به شکل تمثیل، خصوصیات و یا سرگذشت مؤمنان و فاسقان را به تصویر کشیده اند؛ چنان که برخی از آیات (ر.ک: تحریم، 10 - 12)، زنان لوط و نوح علیهما السلام را نمونه همسران خطاپیشه و همسر فرعون و مریم علیها السلام دختر عمران را نمونه زنان با ایمان خوانده و پاره ای از ویژگیهای ایشان را، به منظور عبرت آموزی، بر می شمارند؛ آشنایی نداشتن با حکمتهای نهفته در چگونگی تقسیم حقوق و وظایف متناسب با ویژگیهای جنسی و روانی زن و مرد، یا تمکین نکردن در برابر این قوانین، آسیبی جدی را به وجود می آورد.

6. نداشتن مهارتهای زناشویی

پژوهشگران ریشه بسیاری از آسیبهای خانوادگی را نداشتن مهارتهای لازم زناشویی دانسته اند، فراگیری مهارتهای زناشویی از اهمیت سازنده ای برخوردار است؛ در این باره، نیز در منابع اسلامی به مهارتهای گوناگونی اشاره شده است؛ مانند مدیریت خانه بر پایه عطف و احترام به سلیقه زنان (کلینی، 448/6؛ طبرسی، مکارم الاخلاق، 81) در کنار صلابت و قاطعیت در امور مهم (کلینی، 510/5؛ ابن طاووس، 171؛ ابن ابی جمهور احسانى، 311/3)، شیوه همیاری

همسران در انجام امور خانه (کلینی، 86/5؛ طوسی، الامالی، 661؛ ابن شهر آشوب، 372/1)، شیوه جلب و ابراز محبت زبانی به همسر (کلینی، 569/5؛ حر عاملی، 10/14)، شیوه ارضای نیازهای جنسی (صدوق، الخصال، 637؛ حر عاملی، 567/5)، همچنین مهارت‌های مربوط به پرورش و تربیت فرزندان، همچون مدت شیرخوارگی (بقره، 233)، تربیت فرزندان دختر و پسر بر پایه مهر و محبت (حر عاملی، 104/15) و تشویق آنان با دادن جوایز، به ویژه مقدم داشتن دختران بر پسران (ابن ابی جمهور احسائی، 181/15؛ محدث نوری، 15/118)؛ هرچند انتقال این گونه مهارت‌ها، امروزه در قالب کلاس‌های آموزشی و به شکل تخصصی مؤثر است، اما گاه در قالب افراطی خود، باعث سلب اعتماد به نفس پدر و مادر نسبت به عواطف و استعداد‌های فطری خود خواهد بود (ر.ک: گراگلیا، 21/2 - 43).

7. تغییر الگوی خانواده

تغییر ساخت خانواده و انتقال الگوی خانواده گسترده به هسته ای، نقش عمده ای در سست شدن پیوندهای خانوادگی و خویشاوندی داشته است؛ زیرا در خانواده های هسته ای - برخلاف گسترده - طلاق تنها به روابط دو شخص پایان داده و تأثیر شگرفی بر روابط خویشاوندی ندارد؛ انزوا و استقلال در چنین خانواده هایی باعث می شود که در مواقع بحرانی، منابع حمایتی اندکی در خارج از خود، داشته و با فشارهای عاطفی و مالی مواجه گردند (Curry, 267)؛ در اسلام، هرچند تأکید مشخصی بر حفظ ساختار خانواده گسترده صورت نگرفته است، اما سفارش‌های فراوانی برای حمایت مالی و عاطفی خویشاوندان از یکدیگر وجود دارد (همین مقاله، مراقبت، حمایت و همیاری)؛ افزون بر این، پیشنهاد اسلام، در مورد بروز اختلاف در خانواده، نه بی تفاوتی و نه دخالت خویشان، بلکه حکمیت و میانجی گری ایشان، به منظور حلّ و فصل

نزاع است (نساء، 35)؛ به باور مفسران در چنین مواقعی حکمها باید بدون جانب داری، تنها در پی دریافت حقیقت باشند (ر.ک: فراء، 1/266).

8. اندیشه های ضد خانواده

گسترش ایدئولوژیهای ضد خانواده گرای، به ویژه فمینیسم، سست شدن پیوندهای خانوادگی را در پی دارد. فمینیسم، با ردّ صریح خانواده گرای و پذیرش اصول لیبرالیسم، همچون فردگرایی، ترویج ارزشهایی همچون آزادی، استقلال، خودکفایی، برابری و خودشکوفایی زنان، با تفسیر افراطی از این واژه ها و نیز محکوم کردن فعالیتهای مادرانه و خانگی زنان، با زدن برچسبهایی مانند بردگی، استثمار و زندگی انگلی، نهاد خانواده را با چالشی جدی، رویه رو کرده است (ر.ک: پستان، اسلام و جامعه شناسی خانواده، 110 - 112؛ Mintz, 111-112؛ مقاله فمینیسم). بهترین راهکار هماهنگ با آموزه های اسلامی برای برخورد با این عامل آسیب زا، عقلانی سازی ارزشهای خانواده گرایانه است.

9. انحرافات جنسی

وجود شیوه های جایگزین در زمینه ارضای نیازهای جنسی و عاطفی، از آسیبهای دیگر خانواده است؛ از این رو اسلام با تمامی مظاهر انحراف از روشهای طبیعی و مشروع ارضای غریزه جنسی، مخالفت نموده است؛ چنان که زنا به عنوان یک رفتار ناهنجار، حرام (اسراء، 32) بوده و افزون بر عقوبتهای دنیوی، همچون فقر، کوتاهی عمر، از بین رفتن آبرو (کلینی، 542/5؛ صدوق، الخصال، 320)، و وقوع برخی بلاهای طبیعی (طوسی، تهذیب الاحکام، 148/3؛ حر عاملی، 168/5)، مستوجب عذاب دردناک اخروی است (کلینی، 543/5)؛ حر عاملی، 14/337)، لواط، به معنای نزدیکی مرد با مرد نیز، از گناهان کبیره (حر عاملی، 14/249) و فراتر از زنا (کلینی، 543/5) و باعث عذاب دنیوی (عیاشی، 159/2) بوده و از جمله دلایل آن نیز، انقطاع نسل بشر و رواج فساد اخلاقی دانسته شده است (صدوق، علل الشرایع، 547/2؛ طبرسی، الاحتجاج، 93/2)؛

ص: 319

مساحقه، به معنای همبستری میان زنان، هم ردیف لواط (کلینی، 5/552)، حرام (صدوق، علل الشرایع، 2/547؛ همو، عیون اخبار الرضا علیه السلام، 1/104) و مستوجب عذاب دنیوی (حر عاملی، 14/265) است؛ هرگونه رابطه جنسی با حیوانات نیز، به عنوان مصداقی از زنا (حر عاملی، 14/265) و مستوجب لعن (کلینی، 2/270؛ حر عاملی، 14/265) شمرده شده است. اسلام، خودارضایی را همچون همجنس بازی، حرام کرده (حر عاملی، 14/268؛ مجلسی، 106/73؛ 63/76) و آن را در شمار فواحش (اعمال زننده و زشت (کلینی، 5/540؛ حر عاملی، 14/267) و باعث محرومیت از رحمت الهی (صدوق، الخصال، 106) خوانده است؛ همچنین الزام زنان به رعایت حجاب شرعی در برابر نامحرمان (نور، 31)، منع آنان از آرایش در برابر مردان نامحرم (طبرسی، مکارم الاخلاق، 425؛ حر عاملی، 14/154)، توصیه به حفظ متانت و حیا در رفتار و گفتار (قصص، 25) و خودداری از سخنان و سوسه انگیز در هنگام برخورد با مردان (احزاب، 32)، توصیه آنان به مختصر سخن گفتن با نامحرمان به جز در موارد لزوم (طبرسی، مکارم الاخلاق، 425؛ حر عاملی، 14/143)، ممنوعیت خلوت مرد و زن نامحرم با یکدیگر (کلینی، 5/519؛ طبرسی، مکارم الاخلاق، 233؛ حر عاملی، 14/133)، ممنوع بودن نگاه شهوت آمیز به نامحرم (ر.ک: حر عاملی، 14/138 - 141)، مکروه بودن اختلاط زنان و مردان در اماکن عمومی (کلینی، 5/534؛ حر عاملی، 14/174) و ممنوع بودن تماسهای فیزیکی با بدن نامحرم، جز در ضرورتهای درمانی یا امدادسانی و ... (کلینی، 5/534؛ ر.ک: حر عاملی، 14/170 - 172)، از جمله احکام اسلامی است که به منظور جلوگیری از درآمیختگی زن و مرد و تحکیم خانواده تشریح شده است. بدون تردید عمل نکردن به این فرامین اسلامی، به آسیب خانواده منجر خواهد شد.

انحراف از هنجارهای دینی و اجتماعی، مانند اعتیاد و قمار، در پاره ای از موارد از عوامل ایجاد اختلال در نهاد خانواده هستند (ر.ک: کینیا، پژوهشی در عوامل اجتماعی طلاق، 143 - 144، 335 - 337). از پیامدهای این گونه کژرویه‌ها، ناتوانی فرد از حمایت مالی و عاطفی اعضای خانواده، ابتلا به بیماری و یا زندان است. قرآن کریم با تأکید بر معاشرت پسندیده (معروف) مردان با همسران (مکارم شیرازی، 168/2)، به مخاطره آمیز بودن رفتارهای مغایر باعرف، در فروپاشی نهاد خانواده اشاره نموده و با یادآوری حرمت مسکرات و یا قمار، نسبت به پیامدهای وخیم آن، یعنی ایجاد دشمنی و کدورت هشدار داده است (مائده، 91)؛ چرا که این امور ممکن است به زوال عقل (طوسی، التبیان، 18/4)، ارتکاب بی محابای اقدامات زننده در ملأ عام، و از دست دادن اعتبار و آبرو بینجامد (جصاص، 128/4). البته برخی از کژرویه‌ها در میان توده مردم، همچون ممنوعیت ازدواج موقت یا مجدد، از پشتوانه دینی برخوردار نیست (نساء، 3، 24؛ بحرانی، البرهان، 58/2؛ کاظمی، 194/3)؛ از این رو چنین مواردی با توجه به اهمیت آن در جلوگیری از آسیبهای اجتماعی نیازمند فرهنگ سازی مناسب در افکار عمومی است.

11. فقر

از نگاه اسلام، فقر یا محرومیت از حداقل امکانات مالی، به عنوان یکی از پرتگاههای کفر معرفی شده است (صدوق، النخصال، 12؛ ورام بن ابی فراس، 158/1؛ ابن ابی جمهور احسائی، 40/1)؛ از این رو اسلام در قالب برنامه های کلان و خُرد حمایتی، همچون وجوهات شرعی و دولتی، به عنوان کاهش دهنده فاصله طبقاتی و تکلیف خانواده ها به حمایت از بستگان آسیب پذیر، توصیه کرده است؛ همچنین، در کنار تشویق جوانان مجرد به ازدواج، به عنوان یکی از عوامل جلب روزی - که در ضمن آیه 32 سوره نور (ابن جوزی، 292/3) و روایات پیرامون آن (کلینی، 330/5 - 331) آمده - داشتن فرزند

نیز، از دیگر عوامل توسعه اقتصادی تلقی می شود (اسراء، 31)؛ از سوی دیگر اسلام با تأکید نسبت به فعالیت مرد در کسب روزی حلال (حر عاملی، 12 / 23 - 24، 27)، در کنار قناعت (نهج البلاغه، حکمت 229 (51/4)) و پرهیز از اسراف و تبذیر در مخارج (فرقان، 67)، در صدد کاهش فشار فقر بر سلامت روانی خانواده بر آمده است.

منابع

آمدی، عبدالواحد بن محمد (م. 510ق.)، تصنیف غررالحکم و دررالکلم، قم، مکتب الاعلام الاسلامی؛ ابن ابی الحدید، عزالدین (م. 656ق.)، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، دار احیاء الکتب العربیة، 1378ق؛ ابن ابی جمهور احسائی، محمد بن علی (م. 880ق.)، عوالی اللئالی العزیزة فی الاحادیث الدینیة، تحقیق مجتبی عراقی، قم، مطبعة سید الشهداء، 1403ق؛ ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد (م. 327ق.)، تفسیر القرآن العظیم (تفسیر ابن ابی حاتم)، تحقیق اسعد محمد طیب، بیروت، مکتبة العصریة، 1419ق؛ ابن ادريس حلی، محمد بن منصور (م. 598ق.) السرائر، قم، نشر اسلامي، 1410ق؛ ابن بابویه، علی بن حسین (م. 329ق.)، فقه الرضا علیه السلام، تحقیق مؤسسة آل البيت عليهم السلام معني لاهياء التراث، مشهد، المؤتمر العالمي للامام الرضا علیه السلام، 1406ق؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (م. 597ق.)، زادالمسیر فی علم التفسیر، تحقیق عبدالرزاق المهدي، بیروت، دار الكتاب العربي، 1422ق؛ ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (م. قرن 4)، تحف العقول عن آل الرسول صلی الله علیه و آله، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، نشر اسلامي، 1404ق؛ ابن شهر آشوب، محمد بن علی (م. 588ق.)، مناقب آل ابی طالب، تحقیق گروهی از اساتید نجف اشرف، النجف الاشرف، المكتبة الحيدرية، 1376ق؛ ابن طاووس، سید علی بن موسی (م. 664ق.)، كشف المحجة لثمرة المهجة، النجف الاشرف، المطبعة الحيدرية، 1370ق؛ ابن قتیبه دینوری، عبدالله بن مسلم (م. 276ق.)، تفسیر غریب القرآن، تحقیق ابراهیم محمد، بیروت، دار و مکتبة الهلال، ابن ماجه قزوینی، محمد بن یزید (م. 275ق.)، سنن ابن ماجه، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقي، دار الفكر؛ ابن منظور، محمد بن مکرم (م. 711ق.)، لسان العرب، قم، نشر ادب الحوزة، 1405ق؛ ابوعبيده تيمی، معمر بن مثنی (م. 210ق.)، مجاز القرآن، تحقیق محمد فؤاد سزگین،

موسسة الرسالة، 1401ق؛ اتكينسون، ريتا و ديگران، زمينه روان شناسی، ترجمه محمدتقی براهنی و ديگران، تهران، انتشارات رشد، 1370ش؛ احمدبن حنبل، شيبانی (م. 241ق.)، مسند احمد بن حنبل، بيروت، دار صادر؛ اربلی، علی بن عیسی (م. 693ق.)، كشف الغمة في معرفة الائمة عليهم السلام، بيروت، دارالاضواء، 1405ق؛ امام خمینی قدس سره، سيدروح الله موسوی (م. 1368ش.)، استفتاءات، قم، نشر اسلامي، 1381ش؛ ايازی، سيدمحمدعلی، اسلام و تنظيم خانواده، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامي، 1373ش؛ بحرانی، سيدهاشم حسینی (م. 1107ق.)، البرهان في تفسير القرآن، تهران، بنياد بعثت، 1416ق؛ همو، حلیه الابرار، تحقيق غلامرضا مولانا، قم، مؤسسه المعارف الاسلاميه، 1414ق؛ بستان، حسين، اسلام و تفاوتهای جنسیتی در نهادهای اجتماعي، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، 1388ش؛ همو، اسلام و جامعه شناسی خانواده، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، 1388ش؛ بستانی، فؤاد افرام (م. 1906م.)، المنجدالابجدی (فرهنگ ابجدی عربي به فارسی)، ترجمه رضا مهيار، تهران، انتشارات اسلامي، 1376ش؛ بهشتی، احمد، خانواده در قرآن، قم، بوستان کتاب، 1385ش؛ بيهقي، احمد بن حسين (م. 458ق.)، السنن الكبرى، بيروت، دار الفكر، 1416ق؛ تانگ، رزمري، در آمدی جامع بر نظريه های فمينیستی، ترجمه منیژه نجم عراقی، تهران، نشر نی، 1387ش؛ تبریزی، ميرزا جواد (م. 1427ق.)، صراط النجاة، قم، دارالاعتصام، 1417ق؛ ثقفی تهرانی، محمد (م. 1406ق.)، روان جاويد در تفسير قرآن مجيد، تهران، انتشارات برهان، 1378ق؛ جصاص، احمد بن علی (م. 370ق.)، احكام القرآن، تحقيق محمد صادق قمحاوی، بيروت، دار احیاء التراث العربی، 1405ق؛ جوادى آملی، عبدالله، زن در آينه جلال و جمال، قم، نشر اسراء، 1417ق؛ جوهری، اسماعیل بن حماد (م. 393ق.)، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربيه، تحقيق احمد عبدالغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين، 1407ق؛ حر عاملی، محمد بن حسن (م. 1104ق.)، وسائل الشيعه، تحقيق ربانی شیرازی، بيروت، دار احیاء التراث العربی، 1403ق؛ حسینی شیرازی، سيدمحمد، تبیین القرآن، بيروت، دارالعلوم، 1423ق؛ حلی، محمد بن حسن (م. 771ق.)، ايضاح الفوائد فی شرح اشکالات القواعد، تحقيق موسوی کرمانی،

اشتهاردی، بروجردی، قم، المطبعة العلمية، 1387ق؛ حمیری قمی، عبدالله بن جعفر (م. 300ق.)، قرب الاسناد، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحیاء التراث، 1413ق؛ خطیب، عبدالکریم، التفسیر القرآنی للقرآن، قاهرة، دار الفكر العربی؛ رئوف، هبه، مشارکت سیاسی زن، ترجمه محسن آرمین، تهران، نشر قطره، 1377ش؛ راوندی، سید فضل الله بن علی (م. 571ق.)، النوادر، تحقیق سیدرضا علی عسکری، قم، انتشارات دار الحدیث، 1377ش؛ روزن باوم، هایدی، خانواده به منزله ساختاری در مقابل جامعه، ترجمه محمدصادق مهدوی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، 1367ش؛ ریتزر، جورج، نظریه جامعه شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، انتشارات علمی، 1381ش؛ ری شهری، محمد، میزان الحکمه، قم، انتشارات دار الحدیث، 1375ش؛ ساروخانی، باقر، درآمدی بر دایرةالمعارف علوم اجتماعی، تهران، انتشارات کیهان، 1370ش؛ همو، مقدمه ای بر جامعه شناسی خانواده، تهران، انتشارات سروش، 1370ش؛ سبزواری، محمد بن محمد (م. 679ق.)، جامع الاخبار او معارج الیقین فی اصول الدین، تحقیق علاء آل جعفر، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحیاء التراث، 1414ق؛ سگالن، مارتین، جامعه شناسی تاریخی خانواده، ترجمه حمید الیاسی، تهران، نشر مرکز، 1370ش؛ سلمی، محمد بن حسین (م. 412ق.)، حقائق التفسیر، تحقیق نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، 1369ش؛ سمرقندی، نصر بن محمد (م. 375ق.)، بحرالعلوم (تفسیر سمرقندی)، بیروت، دار الفکر؛ سورآبادی، عتیق بن محمد (م. 494ق.)، تفسیر سورآبادی، تحقیق سعیدی سیرجانی، تهران، انتشارات فرهنگ نشر نو، 1380ش؛ سیدرضی، محمد بن حسین (م. 406ق.)، خصائص الائمة عليهم السلام، تحقیق محمدهادی امینی، مشهد، آستان قدس رضوی، 1406ق؛ سید قطب، قطب بن ابراهیم (م. 1386ق.)، فی ظلال القرآن، بیروت، دار الشروق، 1412ق؛ شریعتمداری، علی، روان شناسی تربیتی، تهران، انتشارات امیرکبیر، 1385ش؛ شهید ثانی، زین الدین بن علی عاملی (م. 965ق.)، الروضة البهية في شرح اللمعة دمشقية، تحقیق سید محمد کلانتر، قم، انتشارات داوری، 1410ق؛ صدر، سیدمحمدباقر (م. 1402ق.)، المدرسة القرآنية، بیروت، دارالتعارف؛ صدوق، محمد بن علی (م. 381ق.)،

الامالی، قم، مؤسسة البعثة، 1417ق؛ همو، الخصال، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، نشر اسلامی، 1403ق؛ همو، علل الشرایع، تحقیق سید محمدصادق بحر العلوم، النجف الاشرف، المكتبة الحیدریة، 1385ق؛ همو، عیون اخبار الرضا علیه السلام، تحقیق حسین اعلمی، بیروت، مؤسسة الأعلمی، 1404ق؛ همو، من لا- یحضره الفقیه، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، نشر اسلامی، 1404ق؛ طباطبائی، سید محمد حسین (م. 1402ق.)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، نشر اسلامی، 1417ق؛ طبرسی، احمد بن علی (م. 560ق.)، الاحتجاج، تحقیق سید محمدباقر خراسان، النجف الاشرف، دار النعمان، 1386ق؛ طبرسی، حسن بن فضل (م. 554ق.)، مکارم الاخلاق، الشریف الرضی، 1392ق؛ طبرسی، فضل بن حسن (م. 548ق.)، تفسیر جوامع الجامع، تحقیق ابوالقاسم گرگی، تهران، انتشارات دانشگاه، 1377ش؛ همو، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو، 1372ش؛ طوسی، محمد بن حسن (م. 460ق.)، الامالی، تحقیق مؤسسة البعثة، قم، دار الثقافة، 1414ق؛ همو، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ همو، تهذیب الاحکام، تحقیق سید حسن موسوی خراسان، تهران، دار الکتب الاسلامیة، 1364ش؛ همو، النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی، قم، انتشارات قدس محمدی؛ عمید، حسن (م. 1350ق.)، فرهنگ عمید، تهران، انتشارات امیرکبیر، 1376ش؛ عیاشی، محمد بن مسعود (م. 320ق.)، تفسیر العیاشی، تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی، تهران، المكتبة العلمیة الاسلامیة؛ فتاحی معصوم، سید حسین، مجموعه مقالات و گفتارهای دومین سمینار دیدگاههای اسلام در پزشکی، مشهد، دانشگاه علوم پزشکی مشهد، 1380ش؛ فراء، یحیی بن زیاد (م. 207ق.)، معانی القرآن، تحقیق نجاتی، نجار، شلبي، مصر، دار المصریة؛ فرید وجدی، محمد (م. 1373ق.)، دائرة معارف القرن العشرين، بیروت، دار الفکر؛ فریدمن، جین، فمینیس، ترجمه فیروزه مهاجر، تهران، انتشارات آشیان، 1381ش؛ فقیهی، علی نقی، تربیت جنسی، مبانی، اصول و روشها از منظر قرآن و حدیث، قم، انتشارات دار الحدیث، 1429ق؛ فیض کاشانی، محسن (م. 1091ق.)، تفسیر الصافی، تهران، انتشارات صدر، 1415ق؛ فیومی، احمد بن محمد (م. 770ق.)،

المصباح المنير، قم، دار الهجرة، 1405ق؛ قطب راوندی، سعیدبن هبة الله (م. 573ق.)، فقه القرآن في شرح آيات الاحكام، تحقيق سيداحمد حسینی، قم، کتابخانه مرعشی نجفی، 1405ق؛ قمی، علی بن ابراهیم (م. 307ق.)، تفسیر القمی، تحقيق سيدطيب موسوی جزائری، قم، دار الكتاب، 1404ق؛ کاظمی، جوادبن سعید (م. 960ق.)، مسالك الافهام الى آيات الاحكام، تهران، المكتبة المرتضوية 1365 ش؛ کراچکی، محمدبن علی (م. 449ق.)، کنز الفوائد، قم، مكتبة المصطفوی، 1369ش؛ کلایبرگ، اتو، روان شناسی اجتماعی، ترجمه علی محمد کاردان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، 1386ش؛ کلینی، محمد بن یعقوب (م. 329ق.)، الکافی، تحقيق علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیة، 1363ش؛ کوفی اهوازی، حسین بن سعید (م. قرن 3)، الزهد، تحقيق ميرزا غلامرضا عرفانیان، قم، المطبعة العلمية، 1399ق؛ کیهراسی، علی بن محمد طبری (م. 504ق.)، احکام القرآن، تحقيق موسی محمدعلی، بیروت، دارالکتب العلمية، 1405ق؛ کینگ، ساموئل، جامعه شناسی، ترجمه مشفق همدانی، تهران، کتاب سیمرخ، 1355ش؛ کینیا، مهدی، پژوهشی در عوامل اجتماعی طلاق، قم، انتشارات مطبوعات دینی، 1373ش؛ همو، مبانی جرم شناسی، تهران، انتشارات دانشگاه، 1386ش؛ گراگلیا، کارولین، فمینیسم در آمریکا تا سال 2003 (آرامش در خانه)، ترجمه معصومه محمدی، قم، دفتر نشر معارف، 1385ش؛ گلابی، سیاوش، اصول و مبانی جامعه شناسی، تهران، نشر میترا، 1373ش؛ گیدنز، آنتونی، راه سوم، بازسازی سوسیال دموکراسی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، نشر شیرازه، 1378ش؛ مجلسی، محمدباقر (م. 1111ق.)، بحار الانوار، تحقيق محمدباقر بهبودی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1403ق؛ محدث نوری، میرزا حسین (م. 1320ق.)، مستدرک الوسائل، بیروت، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحیاء التراث، 1408ق؛ محسنی، منوچهر، مقدمات جامعه شناسی، تهران، نشر دوران، 1381ش؛ مراغی، احمدبن مصطفی (م. 1371ق.)، تفسیر المراغی، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ مسلم نیشابوری، مسلم بن حجاج (م. 261ق.)، صحیح مسلم، بیروت، دار الفکر؛ مطهری، مرتضی (م. 1358ش.)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری،

تهران، انتشارات صدرا، 1377ش؛ همو، یادداشتهای استاد شهید مطهری، تهران، انتشارات صدرا، 1382ش؛ مظاهری، حسین، خانواده در اسلام، قم، انتشارات شفق، 1364ش؛ معین، محمد (م. 1350ش.)، فرهنگ فارسی، تهران، انتشارات امیرکبیر، 1376ش؛ مغنیه، محمدجواد (م. 1400ق.)، التفسیر المبین، مؤسسة دار الکتب الاسلامی، 1404ق؛ مفید، محمد بن محمد (م. 413ق.)، الاختصاص، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، نشر اسلامی، 1414ق؛ مقاتل بن سلیمان (م. 150ق.)، تفسیر مقاتل بن سلیمان، تحقیق عبدالله محمود شحاته، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1423ق؛ مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیة، 1374ش؛ میبدی، رشیدالدین احمد بن ابی سعد (م. 520ق.)، کشف الاسرار و عدة الابرار (تفسیر خواجه عبدالله انصاری)، تحقیق علی اصغر حکمت، تهران، انتشارات امیرکبیر، 1371ش؛ میشل، آندره، جامعه شناسی خانواده و ازدواج، ترجمه فرنگیس اردلان، تهران، انتشارات دانشکده علوم اجتماعی و تعاون، 1354ش؛ نجفی، محمدحسن (م. 1266ق.)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، تحقیق قوچانی، تهران، دار الکتب الاسلامیة، 1366ش؛ نهج البلاغه، الامام علی بن ابی طالب، الشریف الرضی، تحقیق و شرح محمد عبده، بیروت، دار المعرفة، 1412ق؛ نیشابوری، محمودبن بوالحسن (م. 553ق.)، ایجاز البیان عن معانی القرآن، تحقیق حنیف قاسمی، بیروت، دار الغرب الاسلامی، 1415ق؛ ورام بن ابی فراس، مسعودبن ورام (م. 605ق.)، تنبیه الخواطر و نزهة النواظر (مجموعه ورام)، قم، مکتبة الفقیه؛ ورسلی، پتر، جامعه شناسی مدرن، ترجمه حسن پویان، تهران، انتشارات چاپخش، 1373ش؛ هاجری، عبدالرسول، فیمینسم جهانی و چالشهای پیش رو، قم، بوستان کتاب، 1382ش.

Adams, Bert N., "Families and Family Study in International Perspective", *Journal of Marriage and Family*, 66, December, 2004; Beauvoir, S. De, *The Second Sex*, New York: Vintage Book, 1989; Bellah, Robert, et al., *Habits of the Heart: Individualism and*

Commitment in American Life, New York: Harper Row, 1985; Cotgrove, Stephan, The Science of Society: An Introduction to Sociology, London: George Allen Unwin LTD, 1972; Curry, T., et al., Sociology for the Twenty-First Century, Upper Saddle River and New Jersey: Prentice Hall, 1997; Goode, W. J., "The Sociology of the Family", Sociology Today, Eds. Robert K. Merton, et al., New York: Basic Book, Inc, 1960; Goode, William J., The Family, Englewood Cliffs and New Jersey: Prentice-Hall, Inc, 1964; Halbwachs, Maurice, The Causes of Suicide, Trans. Harold Goldblatt, London and Hanley: Routledge Kegan Paul, 1987; Ingoldsby, Born B., Family Origin and Universality, Families in Global and Multicultural Perspective, Eds. Ingoldsby and Smith, Thousand Oaks, California: Sage Publication, Inc, 2006; Jaggar, Alison, M., "Human Biology in Feminist Theory: Sexual Equality Reconsidered", Knowing Women, Eds. H. Crowley and S. Himmelweit, Cambridge: Polity Press, the open University, 1994; Kammeyer, K.C.W, et al., Sociology, Boston and London, Allyn and OUsar 12 Bacon, 1989; Knuttila, Murray, Introducing Sociology: A Critical Perspective, Toronto, New York and Oxford: Oxford University Press, 1996; Mintz, Steven, and Susan ,Kellogg, "Coming Apart: Radical Departures Since 1960", Marriage and Family in Transition

Eds. John N. Edwards and David H. Demo, Boston and London: Allyn and Bacon, 1991; Mitchell, Duncan, A Dictionary of Sociology, London and Henly: Routledge and Kegan Paul, 1977; Parsons, Talcott, Man and Civilization, New York: McGraw-Hill Book Company, 1965; Perlmutter, Marion, and Elizabeth Hall, Adult Development and Aging, New York: John Wiley Sons Inc, 1992; Santorck, J. W., and S. R. Yussen, Child Development: An Introduction, Dubuque and Iowa, Web Publishers, 1989; Siegel, Larry J., Criminology, Belmont: Wadsworth Publishing Company, 1997; Singh, J. P., "The Contemporary Indian Family", Handbook of World Families, Eds. B. N. Adams and J. Trost, Thousand Oaks, Ca: Sage, 2004; Stephens, Paul, and Andrew Leach, Think Sociology, UK: Stanely Thrones, 1998; Tong, Rosemarie, Feminist Thought, London: Routledge, 1998; Winch, R. F., The Modern Family, New York: Holt, Rinehart and Winstone, Inc, 1971; Zanden, J.W.V., Sociology: The Core, New York: McGraw-Hill, Inc, 1993

حسین بستان

@@@

ازدواج پیوند زناشویی.

ازدواج

اشاره

در لغت به معنای همسر گزیدن، با یکدیگر جفت قرین شدن (جوهری، 413 / 1؛ دهخدا، 1979 / 2)، و در اصطلاح، قراردادی دوسویه و قانونی است که به موجب آن بین زن و مرد، پیوند زناشویی ایجاد می شود (ساروخانی، مقدمه ای بر جامعه شناسی خانواده، 23)؛ پیوندی دائم یا موقت که با شرایطی خاص مشروعیت می یابد.

پیشینه ازدواج با آفرینش زن و مرد، هم زمان است؛ چنان که به گفته قرآن، خداوند، نخستین انسانها را جفت هم آفرید (بقره، 35)؛ ازدواج در طول تاریخ نیز، پیوسته به عنوان سنتی پسندیده مورد توجه بوده و ادیان و آیینهای گوناگون، احکام خاصی را برای آن بیان نموده اند: آیین زردشت از به تأخیر انداختن ازدواج نهی نموده (ر.ک: رضی، 68، 77 - 79) و دین یهود بر انجام آن تأکید می کند (کتاب مقدس، پیدایش 2 / 18، 24)؛ مسیحیت نیز پیوند زناشویی را امری مشروع به شمار می آورد؛ هرچند تجرد را نیز موجب تقرب به خدا می داند (نامه اول پولس به قرنتیان 1 / 7 - 9؛ میشل، کلام مسیحی، 95).

در هندوئیسم نیز، ازدواج به عنوان یک «سامسکارا» (مراسم مربوط به مناسک گذر)، یعنی آیین دینی، پیوندی پایان ناپذیر و مورد تأیید معرفی شده که انجام آن با مراسم خاصی همراه است و به تناسب منطقه و طبقه اجتماعی موسوم به «کاست»، تفاوتهای زیادی می یابد؛ ولی با وجود این تفاوتها، پرورش فرزند، مهم ترین ویژگی ازدواج در این آیین است (منسکی، 67)؛ برخلاف آیین هندو،

ازدواج از دیدگاه بوداییان کاری تشریفاتی و خصوصی به شمار آمده که به امور اجتماعی مربوط است و پیوندی با مسائل بودا ندارد؛ هر چند امروزه بوداییان به این مراسم رنگ مذهبی داده اند، اما خود راهبان، به ویژه در سرزمینهای مهد مکتب قدیم، هرگز در مراسم ازدواج شرکت نکرده و تنها چند روز پیش یا پس از ازدواج، برای صرف غذا به خانه دعوت می شوند؛ پس از آن یکی از راهبان به موعظه پرداخته، همسران را برابر تعالیم بودا، به مدارا و هماهنگی در زندگی زناشویی سفارش می کند (تیسا، 182).

در دین یهود ازدواج مقدمه زادآوری دانسته شده که خداوند به آن امر فرموده است (کتاب مقدس، پیدایش 1 / 28)؛ چنان که حکمت آفرینش هوا، نجات و رهایی آدم از تنهایی بیان گردیده و پیوند زناشویی منشأ وحدت و یکی شدن زن و مرد به شمار آمده است (پیدایش 2 / 18، 24).

در آیین مسیحیت، تقدس مجرد زیستن فراتر از ازدواج بوده و کتاب مقدس، ازدواج را تنها به سان عملی می داند که معصیتی در آن صورت نمی گیرد؛ در مقابل، مجرد زیستن را می ستایند؛ زیرا معتقد است که انسان مجرد به خداوند و رضایت او می اندیشد؛ اما فرد متأهل به دنبال خشنود ساختن همسر خویش است؛ افزون و بر این، به افراد بدون همسر توصیه می کند تا به پیوند زناشویی اقدام نکنند ترک ازدواج را برای زنان مناسب تر می داند (نامه اول پولس به قرنتیان 7)؛ هرچند پس از ازدواج نیز مرد را مجاز به طلاق دادن همسر ندانسته، ازدواج را موجب وحدت زن و مرد به شمار می آورد و نکاح با زنی که از همسرش جدا شده را همچون زنا می داند (متی 19)؛ با وجود این، امروزه در جوامع مسیحی در غرب، در پی صنعتی شدن جامعه، گسترش ارزشهای دنیاطلبانه و بی تفاوتی نسبت به

هنجارهای سنتی، مردم تنوع در تحریکات شهوانی را بر وظایف پدری و مادری ترجیح داده و به همین دلیل، هر روز از تعداد ازدواج‌های قانونی کاسته می‌شود؛ چنان که یکی از نویسندگان غربی با تشریح باور عمومی جامعه غربی در دهه 1950 میلادی معتقد است که در این دهه، مردان به ازدواج، کسب یک شغل آبرومند و حمایت از همسر و فرزندان خود ترغیب می‌شدند، و چنانچه کسی این هنجارها را نادیده می‌گرفت، «کمتر از یک مرد» به شمار می‌رفت؛ ولی در پایان دهه 1970 میلادی این اصول اخلاقی چنان خدشه دار شد که اگر مردی ازدواج را تا میان سالی به تعویق انداخته و در پی لذت جوییهای خویش برمی‌آمد، نه تنها منحرف شناخته نمی‌شد، بلکه فرد سالم تری نیز به شمار می‌آمد (گراگلیا، 2 / 45 - 46)؛ از سوی دیگر، به دلیل کاهش تعهد مردان نسبت به همسر و فرزندان، امکان ارضای جنسی آسان آنان در بیرون از خانواده و همچنین به دلیل افزایش استقلال اقتصادی زنان و گسترش راهکارهای حمایتی و تأمین اجتماعی، کارکردهای اساسی اجتماعی و اقتصادی خانواده رنگ باخته و به قانونی برای هم‌صحبتی تبدیل شده که زن و مرد تعهدی نسبت به یکدیگر نداشته و بنیان آن با کمترین ناسازگاری، از هم فرومی‌پاشد. آمارهای روزافزون پدیده‌هایی مانند همجنس‌گرایی، مجردگزینی و تک سرپرستی دائمی در ای-ن جوامع، نشان دهنده تنزل جایگاه ارزشی ازدواج است (گاردنر، 121؛ گیدنز، 250، 259).

ازدواج در آیین مقدس اسلام، جایگاه و تقدسی ویژه دارد؛ از همین رو قرآن کریم زن را مکمل مرد دانسته (روم، 21) و ازدواج را راهکاری مهم برای جلوگیری از فحشا (نور، 33) معرفی می‌کند؛ همچنین زوجیت و جفت خلق کردن انسانها از نشانه‌های خداوند به شمار می‌رود (روم، 21)؛ افزون بر آن در آیات متعددی به ازدواج

فلسفه ازدواج اشاره شده و امتیازات زیادی برای آن بیان گردیده است؛ مانند حفظ انساب و پیوندهای خونی (نساء، 24؛ اسراء، 32)، ایجاد سکون و آرامش (اعراف، 21)، حفظ نوع بشر (نساء، 1؛ نحل، 72؛ شوری، 11)، داشتن فرزند صالح (189؛ روم، آل عمران، 38؛ صافات، 100)، ایجاد مودت و رحمت (روم، 21)، ارضای غریزه جنسی (بقره، 187؛ آل عمران، 14؛ مؤمنون، 6؛ معارج، 30)، بازداشتن از گناه؛ چنان که قرآن از فرد متأهل، به «مُحْصَن» یعنی کسی که در سنگر محکمی قرار گرفته، تعبیر می کند؛ زیرا از خود و دین خود مراقبت می نماید (نساء، 25)؛ همچنین توسعه رزق؛ چرا که تنگ دستی بهانه مهمی برای گریز از ازدواج است؛ بنابراین خداوند، وعده بی نیازی داده تا این نگرانی برطرف شود (نور، 32).

در روایات نیز بر ازدواج تأکید شده است؛ چنان که پیامبر اکرم صلی الله علیه وسلم ازدواج را سنت خود معرفی نموده و ترک کنندگان آن را از پیروان خود نمی داند (ابن ماجه قزوینی، 1 / 592؛ کلینی، 5 / 328؛ سبزواری، 101؛ مجلسی، 100 / 220)؛ ولی در مقابل شادی دست داده از نگاه به همسر را، پس از ایمان به اسلام بالاترین دستاورد به شمار می آورد (کلینی، 5 / 327؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، 3 / 389؛ حر عاملی، 14 / 23)؛ همچنین از دیدگاه روایات، خانه ای که با ازدواج آباد گردد در نزد خداوند از همه چیز محبوب تر و خانه ای که با طلاق و جدایی ویران شود از هر چیزی مبعوض تر است (حر عاملی، 14 / 5)؛ برابر فرمایش پیامبر صلی الله علیه وسلم نیمی از دین انسان با ازدواج، حفظ خواهد شد (کلینی، 5 / 329)؛ از همین رو در روایات، دو رکعت نماز متأهل، برتر از هفتاد رکعت نماز مجرد دانسته شده و انسانهای مج-رد، بدترین اف-راد جامعه معرفی شده اند؛ با این نگاه، شبی که انسان در کنار همسرش آرامش می گیرد، از دنیا و آنچه در آن است، برتر دانسته شده و از زن نیکوکار، ب-ه-عن-وان ارزشمندترین دارایی برای هر مسلمان یاد شده است (حر عاملی، 14 / 6 - 7).

هرچند نکاح، از عقود شرعی به شمار آمده و به لحاظ فقهی در زمره معاملات است، اما درعین حال، تنها به منزله دادوستد نبوده و وجود ویژگیهایی آن را به عبادات نزدیک می کند (علامه حلی، تذکره الفقهاء، 2/ 565؛ ر.ک: شهید ثانی، الروضة البهیة، 5/ 85 - 87)؛ اسلام با وجود پذیرش و امضای برخی از سنتهای مرسوم زمان عرب جاهلی پیرامون ازدواج، برخی از آنها را باطل کرد و برخی را تغییر داد، که از جمله آنها ابطال برخی از ازدواجهای جاهلی است که عبارتند از:

1. نکاح شغار (ازدواجی که افراد، دختران یا خواهران خود را به عقد درآورده و هریک از دوزن، مهریه دیگری محسوب می شد) (کلینی، 5/ 360 - 361)؛

2. نکاح استبضاع (ازدواجی که مرد کنیز یا همسرش را در اختیار مرد دیگری قرار می داد تا از وی حامله شود و خود تا قطعی شدن بارداری همسرش، از او دوری می نمود)؛ افزون بر این انواع دیگری از نکاح نیز در این باره گزارش شده است (بخاری، 6/ 132 - 133؛ بیهقی، 7/ 110). اسلام همچنین در برخی از شرایط و ویژگیهای ازدواج نیز تغییراتی ایجاد کرد؛ مانند تحریم ازدواج دائم با بیش از چهار زن، و ممنوعیت ازدواج همزمان با دو خواهر (شافعی، 5/ 3؛ طوسی، المبسوط، 4/ 196، 205؛ شوکانی، 6/ 302) و تحریم ازدواج با مشرکان (بقره، 221)؛ اما بر خلاف سنت جاهلی، اسلام ازدواج با همسر مطلقه فرزندخوانده را مجاز دانسته (طوسی، التبیان، 8/ 345) و رعایت عدالت در میان همسران، شرط چندهمسری قرار گرفت (ر.ک: طبرسی، 3/ 10 - 12؛ ← مقاله تعدد زوجات (حقوقی)).

سن ازدواج

در جوامع گوناگون، برای ازدواج یک پایه سنی حداقلی وجود دارد که افراد به لحاظ قانونی اجازه ندارند پیش از رسیدن به سن تعیین شده ازدواج کنند؛ به باور برخی از صاحب نظران، ویژگیهای زیست محیطی انسان این

پایه سنی را تعیین می کند که بر اساس آن برقراری پیوند زناشویی، پیش از بلوغ جنسی امکان پذیر نیست. هرچند برخی در کنار رشد جسمانی، رشد عقلی، عاطفی، اجتماعی، اخلاقی و اقتصادی را نیز در تعیین سن-ن ازدواج م-وثر می دانند (ر.ک: احمدی، 133 - 138)؛ ولی پذیرش همه این معیارها، در کنار عوام-ل دیگری مانند گرایش گسترده جوانان به ادامه تحصیل، می تواند در افزایش سن ازدواج اثر گذار باشد.

فقیهان اگر چه سن مشخصی را برای ازدواج، به معنی برقراری رابطه زوجیت تعیین نکرده اند، ولی معتقدند که می توان با در نظر داشتن مصلحت، کودکی را که به سن بلوغ نرسیده، به عقد دیگری درآورد (فاضل هندی، 98 / 7؛ بحرانی، 204 / 23 - 205؛ نجفی، 173 / 29 - 174، 202)؛ از دیدگاه آنان تنها محدودیت سنی ازدواج، مربوط به مسئله آمیزش بوده و به بلوغ دختر مشروط گردیده است (امام خمینی قدس سره، 2 / 241)؛ در روایات نیز، بر شتاب در ازدواج کسانی که به سن رشد رسیده و از آمادگی برای ازدواج برخوردارند، تأکید شده (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 3 / 384؛ حر عاملی، 14 / 38 - 39؛ 15 / 200؛ مجلسی، 100 / 221) و ادامه مجرد آنان مکروه دانسته شده است (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 3 / 384؛ حر عاملی، 14 / 7 - 8)، چنانکه در برخی از روایات و از جمله در حدیثی قدسی، خداوند دختران باکره را به میوه هایی تشبیه نمود که اگر به هنگام چیده نشوند، در معرض فساد و فتنه خواهند بود (ر.ک: طوسی، تهذیب الاحکام، 7 / 397 - 398؛ حر عاملی، 14 / 39؛ مجلسی، 16 / 223). از نظر اسلام فقر و تنگدستی نمی تواند عاملی برای به تأخیر انداختن ازدواج باشد؛ بر همین اساس، خداوند به آن امر نموده و وعده داده تا کسانی را که با وجود بیم از فقر ازدواج می کنند، از فضل خود بی نیاز گرداند (نور، 32)؛ بی تردید ترویج چنین باوری می تواند از افزایش سن ازدواج جلوگیری نماید.

در کشورهای اسلامی دو مبنا برای تعیین سن ازدواج در نظر گرفته شده است: سن قانونی، سن اهلیت کامل یا رشد و حداقل سن مجاز برای ازدواج؛ سن اهلیت کامل در قوانین بیشتر کشورهای اسلامی برای پسران، هجده سال و برای دختران در عراق هجده سال، در اردن و سوریه هفده سال، در مصر، الجزایر و افغانستان شانزده سال و در کویت، تونس و مراکش پانزده سال تعیین شده است (اندرسون، 157؛ Jabbour, 240)؛ در بیشتر کشورهای غربی نیز، سن قانونی ازدواج بین شانزده تا بیست و یک سال بوده و برای دختر و پسر، یکسان (Basedow, 97).

از سوی دیگر حداقل سن مجاز برای ازدواج که با اجازه ولی و رضایت دادگاه صورت می پذیرد، در سوریه پانزده سال برای پسر و سیزده سال برای دختر، در اردن پانزده سال برای پسر و دختر و در عراق شانزده سال برای پسر و دختر تعیین گردیده و در میان کشورهای خاورمیانه، تنها در مصر ازدواج کسی که به بلوغ جسمی نرسیده، به رسمیت شناخته شده است؛ گرچه در سودان نیز، دختر حداقل با ده سال سن می تواند با رأی دادگاه ازدواج کند (اندرسون، 157).

همچنین در ایران، برابر ماده 1041 قانون مدنی، مصوب 1313 شمسی، سن قانونی ازدواج (اهلیت کامل) برای پسران و دختران به ترتیب، هجده و پانزده سال و حداقل سن به ترتیب، پانزده و سیزده سال تعیین شده بود؛ ولی در اصلاح قانونی مدنی در سال 1361 شمسی، سن قانونی ازدواج تغییر یافته و سن بلوغ شرعی که برابر نظر مشهور فقیهان، پایان پانزده سال قمری برای پسران و نه سال قمری برای دختران است (طوسی، الخلاف، 3 / 282؛ محقق حلی، 1 / 147؛ نجفی، 16 / 348)، مبنا قرار گرفت و در تبصره آن، ازدواج پیش از بلوغ، با اجازه ولی و به شرط

رعایت مصلحت فرد، صحیح دانسته شد؛ اما ماده قانونی مزبور بر اساس مصوبه مجمع تشخیص مصلحت نظام، در سال 1381 شمسی تغییر یافته و ازدواج برای دختر، پیش از پایان سیزده سال شمسی، و برای پسر، پیش از پایان پانزده سال شمسی، به اذن ولی و تشخیص دادگاه مشروط گردید؛ البته تعیین این پایه سنی به معنای مجاز دانستن نزدیکی در دوران کودکی نبوده (علامه حلی، قواعد الاحکام، 3 / 33؛ فاضل هندی، 192 / 7؛ نجفی، 118 / 29)، بلکه تنها برای فراهم نمودن کارکرده-ای دیگر ازدواج، مانند حمایت و مراقبت، ایجاد همبستگی میان خانواده ها و قبایل و غیره صورت گرفته است (بستان، 21)؛ افزون بر این، با توجه به فقدان جاذبه های جنسی و عاطفی در بین کودکان، اسلام، نسبت به برقراری پیوند زناشویی میان آنان نگرش مثبتی ندارد؛ چنان که برابر روایتی، ایجاد الفت میان زن و شوهری که در خردسالی به زوجیت در آیند، بسیار دشوار و بعید خواهد بود (حر عاملی، 72 / 14).

تفاوت سنی همسران

هرچند بزرگتر بودن شوهر از زن (با کمی تفاوت)، به لحاظ سنی در بسیاری از جوامع پذیرفته شده است؛ ولی در این زمینه اجتماعی، استثناهایی نیز وجود دارد؛ برای نمونه در برخی از قبایل بدوی، خانواده ها ترجیح می دادند پسران جوان آنها با زنان مسن ازدواج کنند؛ زیرا معتقد بودند آنان از تجارب بیشتری برخوردارند (رابرتسون، 319)؛ اما در ایران و بسیاری از کشورهای آسیایی، برتری سنی مرد از زن، مرسوم بوده و عوامل گوناگونی برای آن ذکر شده است؛ از جمله اینکه دختران پیش از پسران به بلوغ جنسی رسیده و نیز زودتر از مردان توانایی آمیزش خود را از دست می دهند؛ همچنین در بیشتر جوامع، مسئولیت تأمین هزینه های مالی خانواده بر عهده مردان بوده و این باعث می شود که آنان تا رسیدن به وضعیت مطلوب اقتصادی، ازدواج را به تأخیر اندازند؛

در حالی که دختران به خاطر نداشتن چنین الزامی، می توانند به مجرد بلوغ، ازدواج کنند (بستان، 29).

از سوی دیگر پژوهشگران، گسترش آزادیهای فردی و ارزشهای مساوات جویانه را از عوامل مؤثر کاهش فاصله سنی در بسیاری از جوامع معاصر دانسته اند. افزون بر آن، با توجه به تحقیقات انجام گرفته در برخی از کشورهای سوسیالیستی، میزان زنانی که با مردان جوانتر از خود ازدواج می کنند، افزایش یافته است (میشل، جامعه شناسی خانواده و ازدواج، 147).

در متون اسلامی، تأکیدی بر تفاوت سنی زن و شوهر مشاهده نمی شود؛ هر چند در روایات به ازدواج با دختران باکره توصیه شده است (مغربی، 196/2؛ راوندی، 115)، که با توجه به فرهنگ ازدواج در آن عصر، دختران باکره به طور معمول کم سن و سال و جوان بوده اند؛ همچنین جوانتر بودن نبی اکرم صلی الله علیه وسلم از حضرت خدیجه علیها السلام (ابن هشام، 121/1؛ ابن سعد، 132/1)، و مسن تر بودن ایشان از برخی از همسران دیگر پیامبر صلی الله علیه وسلم (ابن اثیر جزری، 502/5)، این احتمال را تقویت می کند که هنگام یادشده تابع شرایط فرهنگی و اقتصادی بوده و اسلام بدون الزام یا تشویقی در این باره، تنها آن را پذیرفته است.

آنچه حائز اهمیت است، اینکه وجود یک یا چند عامل تعیین کننده، همچون برخورداری از فضایل اخلاقی، وحدت ارزشها و وابستگی شدید عاطفی یا اقتصادی، می تواند پیامدهای منفی فاصله سنی نامتعارف را برطرف نموده، پیوند زناشویی را استحکام و تداوم بخشد؛ چنانکه این مسئله را می توان در ازدواجهای پیامبر صلی الله علیه وسلم و امامان علیهم السلام مشاهده کرد.

اشاره

اندیشمندان، عوامل گوناگونی چون محرمیت، همسان همسری، درون همسری و برون همسری را در امر همسرگزینی، تأثیر گذار دانسته اند (ادامه مقاله).

1. محرمیت

محرمیت در جوامع گوناگون، دارای گستره متفاوتی است؛ ولی در بیشتر فرهنگها، پدر و دختر، مادر و پسر و برادر و خواهر با هم محرم بوده و ازدواج آنان با یکدیگر نامشروع است. در آیین یهود، برخلاف اسلام، ازدواج با عمو، دایی و خاله مجاز شمرده شده و مسیحیت نیز در رویکردی متفاوت از اسلام، ازدواج با فرزندان اینان را ممنوع کرده است (مقصودی، 139 - 140؛ روح الامینی، 525 - 526)؛ اما در اسلام، ازدواج با سه دسته ممنوع است که عبارتند از: محارم نسبی، محارم سببی و محارم رضاعی؛ محرمیت نسبی مربوط به مادر، دختر، خواهر، عمه، خاله، دختر برادر و دختر خواهر است که از خویشاوندان خونی به شمار آمده (ابن براج طرابلسی، 2 / 182؛ محقق حلی، 2 / 506؛ فاضل هندی، 7 / 123 - 124) و حرمت آن از قرآن گرفته شده است (نساء، 23؛ مفید، المقنعه، 499؛ طوسی، المبسوط، 4 / 203؛ نجفی، 29 / 238).

محرمیت سببی نیز، محرمیتی است که پس از ازدواج، میان هریک از زن و شوهر و برخی از خویشاوندان طرف مقابل ایجاد شده (ابن براج طرابلسی، 2 / 182؛ حلی، 427؛ فاضل هندی، 7 / 169) و شامل دو گروه از افراد می شود: گروه نخست کسانی هستند که نکاح آنان بدون هیچ شرطی ممنوع بوده و به محض ایج-اد پیوند زناشویی (سببی)، حرمت ابدی می یابند؛ مانند حرمت مادرزن برای داماد و حرمت عروس برای پدرشوهر (طوسی، النهایه، 451؛ ابن براج طرابلسی، 2 / 182؛ نجفی، 29 / 349 - 350)؛ ولی گروه دوم، کسانی هستند که نکاح آنان به طور هم زمان ممنوع است؛ مانند ازدواج با دو خواهر در یک زمان (طوسی، النهایه، 454؛ ابن براج طرابلسی، 2 / 184؛ نجفی، 29 / 356).

از سوی دیگر در احادیث، علت حرمت ازدواج هم زمان با دختر برادر یا دختر خواهر همسر، احترام به همسر دانسته شده است (صدوق، علل الشرایع، 499/2)؛ بنابراین فقیهان شیعه فتوا داده اند که می توان با اجازه همسر، با دختر برادر یا خواهر او ازدواج نمود (سلار دیلمی، 151؛ طوسی، الخلاف، 296/4؛ نجفی، 29/357)؛ هرچند شیخ طوسی پس از صدور این فتوا، بیان می کند که هیچ یک از فقیهان اهل سنت، این ازدواج را مجاز نمی دانند (الخلاف، 296/4؛ رک: الموسوعة الكويتية، 208/36).

در کنار این محرمیتها، نوع سوم، یعنی محرمیت رضاعی، گونه ای از محرم شدن است که بین دو نفر بر اثر شیر خوردن با شرایط خاصی، ایجاد شده (طوسی، الخلاف، 302/4؛ ر.ک: طباطبائی، ریاض المسائل، 8/10 - 10؛ نجفی، 29/264) و حکم مربوط به آن در آیه 23 سوره نساء آمده است.

فقیهان، با استناد به حدیث «يَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ» (ر.ک: حر عاملی، 14/280 - 282)، همه کسانی را که برابر قاعده نسب، حکم حرمت شامل آنها می شود، مشمول حرمت رضاعی نیز قرار میدهند (مفید، المقنعه، 499 - 500؛ طوسی، المبسوط، 204/4 - 205؛ فاضل هندی، 127/7).

2. درون همسری و برون همسری

همسرگزینی گاه با اثرگذاری مؤلفه های خاصی مانند خویشاوندی، هم کیشی، هم زبانی، هم قبیله‌گی، اشتراک در وطن و ... صورت می پذیرد، که در این صورت از مصداقهای درون همسری به شمار می آید.

از موارد درون همسری می توان به درون همسری کاستی (واژه کاست در جامعه هندوستان، کم و بیش معادل طبقه اجتماعی است) و دینی اشاره نمود: در جامعه کاستی، افراد به ناچار از درون کاست خود، همسر برمی‌گزینند تا ساخت درونی جامعه ثابت بماند (ساروخانی، مقدمه ای بر جامعه شناسی خانواده، 32)، در درون همسری دینی

نیز ادیان مختلف، پیروان خود را به ازدواج درون دینی ترغیب می کنند؛ چنان که در دین اسلام افزون بر ممنوع بودن ازدواج مسلمان با مشرک - که خداوند به صراحت آن را منع فرموده است (بقره، 221) - ازدواج دائم مرد مسلمان با اهل کتاب نیز از نظر بیشتر فقیهان شیعه - بنا بر احتیاط واجب - جایز نبوده (مراجع، 268/2 - 469) و به زن مسلمان نیز، اجازه داده نمی شود تا با مرد غیر مسلمان ازدواج کند (بقره، 221؛ علامه حلی، تبصرة المتعلمین، 177؛ خوئی، 270/2؛ وحید خراسانی، 307/3).

به باور برخی از صاحب نظران، ازدواج با خویشان با چشم پوشی از احتمال بروز مشکلات ژنتیک، یک مزیت است؛ زیرا خویشاوندان، شناخت دقیقی از ویژگیهای اخلاقی یکدیگر داشته و با مشکلات کمتری رویه رو می شوند؛ از سوی دیگر عفو و گذشت در ازدواجهای فامیلی نمود بیشتری دارد؛ از این رو به نظر می رسد پایه های ازدواج فامیلی در مقایسه با دیگر ازدواجها مستحکم تر باشد (امینی، 147)؛ برخی از فقیهان نیز، ازدواج با خویشاوندان را مستحب دانسته و معتقدند که این گونه پیوندها هم فضیلت نکاح را به دنبال دارد و هم موجب صله رحم است (شهید اول، 381/1؛ شهید ثانی، مسالک الافهام، 15/7)؛ افزون بر این، گروهی دیگر از فقیهان با استناد به روایتی (علامه حلی، تذکرة الفقهاء، 569/2) که سند آن ضعیف به شمار آمده است، ازدواج با خویشان را دارای اولویت دانسته اند (بحرانی، 17/23 - 18).

3. همسان همسری

معیار گزینش همسر از دو دیدگاه همسان همسری و ناهمسان همسری نیز مورد بررسی قرار گرفته است؛ برخی از صاحب نظران مسائل خانواده، مدافع دیدگاهی هستند که اصل همسان همسری را مفروض میدانند (ر.ک: ساروخانی، درآمدی بر دایرةالمعارف علوم اجتماعی، 366/1 - 368)؛ بر اساس این دیدگاه، گرچه انسان، آزادانه همسر خود را برمی گزیند، ولی با در نظر گرفتن

ویژگیهای جسمی، محیطی، اجتماعی و فرهنگی، در عمل، به گزینش افراد همسان رومی آورد. در مقابل این دیدگاه، نظریه معروف رابرت وینچ، موسوم به «نظریه نیازهای مکمل» مطرح است که برابر آن، معیار اصلی افراد در گزینش همسر، پر کردن خلأ وجودی و ارضای نیازهاست؛ به طور مثال، برای فرد حساس و زودرنج، شخصی که حساسیت کمتری دارد، گزینه مناسب تری است (Duberman, 83; Lamanna, 188; Robbins, 87)؛ این نظریه، بیشتر ناظر بر ویژگیهای روانشناختی است، نه ابعاد اجتماعی؛ بنابراین، مغایرتی با دیدگاه پیشین نخواهد داشت.

امروزه عواملی چون مجاورت جغرافیایی و نزدیکی محل اسکان و کار (مندراس، 263)، سطح تحصیلات مشابه، سطح فرهنگی و طبقاتی مشابه و عامل سن، از مهم ترین شاخصهای همسان همسری به شمار می روند (ر.ک: ساروخانی، مقدمه ای بر جامعه شناسی خانواده، 61 - 84). در کنار عوامل یادشده، عامل دین نیز از مهم ترین معیارهای همسان همسری است؛ بر همین اساس، بیشتر افراد، حتی کسانی که به دستورهای دینی پایبند نیستند، معتقدند که باید با هم دینان خود ازدواج کرده و پیروان ادیان دیگر را ناهمسان تلقی می کنند؛ در این میان، یهودیان بیش از دیگران، از ازدواج با غیر هم کیشان خود دوری می جویند (ر.ک: ساروخانی، مقدمه ای بر جامعه شناسی خانواده، 76 - 78).

در دین اسلام نیز، همسانی دینی فراوان داشته و برابر آموزه های آن، دین داری، ایمان و اخلاق در رأس معیارهای گزینش همسر قرار دارد (بقره، 221: حر عاملی، 30 / 14 - 31)؛ از این رو پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله مردان و زنان مؤمن را کفو و همسان یکدیگر معرفی می کند (ر.ک: حر عاملی، 44 / 14)؛ این حدیث با تأکید بر عامل دین داری، پاره ای از مصادیق همسان همسری، مانند همسانی قومی، نژادی و

طبقاتی را بی اعتبار می داند؛ چنان که در روایات دیگر نیز این نکته مورد توجه قرار گرفته (ر.ک: حر عاملی، 14 / 44 - 46) و راضی نشدن به همسانی دینی و اخلاقی و خواسته های فراتر از آن، موجب فتنه و فساد در زمین دانسته شده است (ر.ک: حر عاملی، 14 / 50 - 52)؛ افزون بر این، اندیشمندان و فقیهان با توجه به روایاتی که معیارهای همسان دینی را بر می شمارند - مانند روایاتی که عفت و پاکدامنی را شرط کفو بودن دانسته و یا شایستگی شراب خوار را برای ازدواج نفی کرده اند (ر.ک: حر عاملی، 14 / 52 - 53) - به بررسی موضوع همسان همسری، با عنوان هم کفو بودن پرداخته اند؛ شیخ مفید از نخستین فقیهان شیعه است که بحث مزبور را با عنوانی مستقل ارائه می کند؛ وی معیار کفو بودن را ایمان به اسلام، امین بودن بر جان و مال، سلامتی در عقل و دوری از سفاهت و توانایی تأمین هزینه و نفقه زن دانسته و تأکید می کند که شرافت در نسب، از معیارهای همسانی به شمار نمی رود (المقنعه، 512). سید مرتضی نیز در تبیین همسانهمسری دینی، به مجاز نبودن ازدواج زن مسلمان با مرد کافر اشاره نموده و آن را نظر همه فقیهان شیعه و سنی می داند (327)؛ چنان که شیخ طوسی هم، شهرت فرد در دین داری و آلوده نبودن به فسق و فجور را از مصادیق هم کفو بودن عنوان کرده است (النهایه، 463).

همسر گزینی تا ازدواج

اشاره

همسریابی در جوامع گوناگون با شیوه های متفاوت انجام می پذیرد؛ در جوامع سنتی، انتخاب همسر، حق بانفوذترین فرد خانواده به شمار می رود؛ در بعضی از جوامع نیز، دختران را از زمان نوزادی به همسری بر می گزینند (ریویر، 100 - 101) و در برخی از قبایل، مرد با ربودن زن، او را به همسری خود در می آورد (دورانت، 1 / 52 - 53)، در گذشته در میان اقوام هندی و اروپایی، خریداری زنان رایج بود (ساروخانی، مقدمه ای بر جامعه شناسی خانواده، 94).

ص: 343

در این پیوند، آموزه های اسلامی، بر حق انتخاب جوانان و نظارت والدین تأکید دارند؛ هرچند برابر دیدگاه مشهور فقیهان معاصر، نکاح دختر باکره (به دلیل آسیب پذیری بیشتر آنان)، بنا بر احتیاط واجب، باید با اجازه پدر صورت گیرد (مقاله ولایت بر ازدواج)؛ ولی سفارش شده است که رضایت دختر باید در نظر گرفته شود؛ همچنان که پیامبر صلی الله علیه و آله پاسخ خواستگاری علی علیه السلام و خواستگاران دیگر را به نظر و خواست دختر خویش موکول کرد و پس از رضایت حضرت فاطمه علیها السلام، او را به عقد امیر المؤمنین علیه السلام در آورد (طوسی، الامالی، 39 - 40؛ حر عاملی، 206/14 - 207)؛ از سوی دیگر باید توجه داشت که ازدواج پسر بالغ، مشروط به رضایت پدر نیست (حر عاملی، 14 / 220 - 221)؛ از این رو امام صادق علیه السلام به شخصی که در انتخاب همسر با پدر و مادر خود اختلاف نظر داشت، فرمودند که با زنی ازدواج کن که مورد انتخاب و تمایل خودت باشد (طوسی، تهذیب الاحکام، 392/7).

از جمله ویژگیهای همسرگزینی در نظامهای سنتی و نیمه سنتی معاصر، نقش فعال والدین است (ر.ک: مطهری، 19 / 301)؛ اما در جوامع غربی معاصر، با توجه به پذیرش استقلال و آزادی افراد که حاصل دیدگاه فردگرایانه (لیبرالیستی) است و نیز در نتیجه سست شدن روابط خانوادگی و کاهش اقتدار والدین و نقش نظارتی آنان، ازدواج بر مبنای عشق هوس آمیز گسترش یافته است (Orum, 230)؛ از نظر اسلام، این گونه ازدواج پسندیده نیست؛ زیرا چنین عشقی قدرت درک واقعیت را از انسان سلب نموده (کلینی، 136/2؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، 380/4) و باعث می شود تا فرد، معایب و کاستیهای معشوق را ادراک نکند (ر.ک: مطهری، 24 / 372؛ غلامی، 62 - 64)؛ از همین رو امام علی علیه السلام، عشق را موجب نابینایی چشم بصیرت و بیماری دل دانسته و انسان عاشق را کسی می داند که با دیدگانی کم سو نگریده و با

گوشه‌هایی ضعیف می‌شوند؛ همان‌که شهوت، عقل او را سوزانده و دنیا‌قلیش را میرانده است (نهج البلاغه، خطبه 109 / 1) - 211 - 212)). اگرچه عشق‌های کاذب کشش متقابل شدید، بین زن و مرد ایجاد می‌کند، اما با توجه به آنکه معمولاً منشأ آنها، انگیزه‌های جنسی است، از عمر چندانی برخوردار نبوده و با سپری شدن شور آغازین، متزلزل می‌شوند (میشل، جامعه‌شناسی خانواده و ازدواج، 176، 151)؛ در مقابل، عشقی که بر مبنای جاذبه‌های واقعی استوار باشد، الفت بیشتر و زندگانی پایداری را در پی خواهد داشت (کینیا، 121)؛ بنابراین میان عشق هوس‌آلود و متعالی، تفاوت وجود دارد؛ چنان‌که ویکتور فرانکل، عشق متعالی را تنها راه دریافتن صفات محبوب می‌داند؛ زیرا معتقد است که محبوب با کمک محب، استعدادهای پنهان خویش را آشکار می‌سازد (غلامی، 63).

1. پیشنهاد ازدواج

پیشنهاد ازدواج، اغلب از سوی مردان مطرح می‌شود؛ از دیدگاه علامه طباطبائی، خواستگاری مرد از زن، ریشه در فطرت و طبیعت آن دو دارد؛ چرا که به تعبیر قرآن زن همچون کشتراز بوده و مرد را که کشتگر است، به سوی خود می‌کشاند؛ به همین دلیل، خداوند زن را لطیف آفریده و کشش مرد را به سوی او، سنتی الهی قرار داده است؛ همچنان‌که برابر حدیثی از امام صادق علیه السلام، آدم پس از دیدار با حوا او را زیبا و مایه آرامش و انس خود یافته و به امر الهی، وی را از خداوند خواستگاری نمود و پروردگار نیز، حوا را به پیوند زناشویی او در آورد (حر عاملی، 3-2/14). از سویی، احکام ازدواج نیز گویای این سنت الهی است؛ چنان‌که به دلیل پیش قدم شدن مردان در خواستگاری و ازدواج، حرمت ازدواج با محارم در آیه 23 سوره نساء به مردان اختصاص یافته است؛ با آنکه حکم محرمیت شامل زنان نیز می‌شود؛ بنابراین تمایل به جنس مخالف در

مردان و زنان یکسان نبوده و مرد تمایل فعالانه و زن تمایل منفعلانه ای دارد؛ امری که باعث می شود تا زنان در شرایط عادی، به خواستگاری از مردان اقدام نکنند (المیزان، 263/4)؛ شهید مطهری نیز، غریزه ناز و جلوه در زنان و نیاز و طلب در مردان را از شاهکارهای تدبیر خلقت دانسته و آن را عامل خواستگاری مردان تلقی می کند؛ به اعتقاد او بنا بر ویژگیهای ذاتی و غریزی، برای زنان تحمل ناپذیر است که مردی را به همسری خویش دعوت کرده و پاسخ مخالف بشنوند و آنگاه سراغ مردی دیگر بروند (52/19).

افزون بر آنچه گفته شد، عوامل فرهنگی نیز در این باره تأثیر گذارند؛ از همین رو در جوامعی که حیای زنان، به عنوان یک هنجار عمومی پذیرفته شده، زنان برای خواستگاری اقدام نمی کنند؛ در حالی که در جوامع غربی معاصر، به دلیل گسترش رویکردهای تساوی جویانه و کاهش حیا، بسیاری از آداب سنتی ازدواج به فراموشی سپرده شده اند (بستان، 48)؛ هر چند در متون اسلامی نسبت به ارائه پیشنهاد ازدواج از سوی زنان، نكوهشی صورت نگرفته و پیشنهاد آنان به خودی خود منفی تلقی نمی شود؛ ولی برای رعایت هرچه بیشتر حرمت زنان، پسندیده تر آن است که میان پیشنهاد ازدواج و خواستگاری تفکیک شود؛ پیشنهاد ازدواج می تواند به صورت یک درخواست غیررسمی از سوی مرد یا زن و در شکل بهتر، با واسطه از سوی زن مطرح شود؛ اما خواستگاری به صورت یک مراسم رسمی و تنها از سوی مرد و خانواده او انجام پذیرد؛ برابر دیدگاه پیامبر صلی الله علیه و آله نیز خواستگاری مرد، چنانچه آسان و بی تکلف باشد، از نشانه های برکت به شمار می آید (متقی هندی، 16 / 322).

2. نامزدی

نامزدی همان وعده ازدواج و توافق دختر و پسر، برای ازدواج در آینده است (محقق داماد، 32؛ توکلی کرمانی، 32). همچنین برخی آن را پاسخ مثبت زن به خواستگاری مرد، برای ازدواج در آینده دانسته اند؛ در فرهنگ عامیانه نیز، نامزدی به دوران پیش از عقد گفته می شود (محمودی، 59)؛ بر همین اساس در مدت نامزدی، دو طرف بی آنکه با هم محرم شده و رابطه جنسی آنها حلال باشد، فرصتی در اختیار دارند تا با دیدگاههای یکدیگر آشنا شوند و در این فاصله، شرایط عقد و ازدواج را نیز فراهم آورند.

با توجه به آنکه اسلام برقراری روابط زناشویی را در دوران نامزدی مجاز ندانسته، از این رو، شماری از صاحب نظران، برخی از مفاسد این دوران را همچون ارتکاب رفتارهای خارج از چارچوب شرعی، به گمان ازدواج آنها در آینده و نیز خطر بروز انحرافات جنسی را از پیامدهای آن برشمرده اند (ر.ک: حقانی زنجانی، 26 - 28)؛ حال آنکه، چنانچه این رابطه پس از ایجاد پیوندهای عاطفی و جنسی به جدایی بینجامد. آسیبهای روانی جدی را، به ویژه برای دختران به دنبال خواهد داشت؛ افزون بر آن، شناخت صحیح دختر و پسر در مدت نامزدی به سختی امکان پذیر است؛ زیرا غلبه احساسات آنان در این دوران، احتمال دستیابی به چنین شناختی را بسیار کاهش می دهد.

3. عقد ازدواج

عقد ازدواج، قراردادی شرعی است که موجب حلال شدن رابطه زناشویی می شود (زحیلی، 54)؛ برای اجرای این عقد، چنانچه زن و مرد، خود قصد اجرای آن را داشته باشند، ابتدا باید زن با خواندن صیغه ایجاب خود را به ازدواج مرد در آورد و سپس مرد با خواندن صیغه قبول، این تزویج و نکاح را بپذیرد (فاضل هندی، 43/7 - 44؛ ر.ک: نجفی، 132/21 - 134)؛ همسران تازمانی که در

عقد یکدیگرند، می‌توانند با هم رابطه زناشویی داشته باشند؛ ولی چگونگی رابطه آنان در فاصله زمانی بین عقد و عروسی، تابع عرف اجتماعی بوده و توافقی است که بین شوهر و زن یا ولی دختر در هنگام عقد شکل می‌گیرد.

در بسیاری از جوامع، افزون بر خواندن عقد شرعی که حاکی از اثرگذاری عامل دین در ازدواج است، برای نظم جامعه و آگاهی دولت، ازدواج در دفتر رسمی و یا قبالة مربوط به آن نیز ثبت می‌گردد (محمودی، 194).

4. مهریه

مهریه، پول، کالا یا خدمتی است که مرد، به هنگام ازدواج، متعهد می‌شود تا آن را به زن بپردازد (ابن فارس، 3/339؛ - مقاله مهریه)؛ پذیرفتن این تعهد مهریه، سنتی قدیمی به شمار می‌رود (مفید، رساله فی المهر، 3. ر.ک: نور حسن فتیده، 75 - 83)؛ چنان که در تلمود، مهریه، حق زن دانسته شده است (کهن، 186)؛ پیش از اسلام نیز، این واژه در عرف عرب جاهلی کاربرد داشت (جوادی علی، 4/646)؛ اما گاه در گذشته، داماد، مهریه را به صورت انجام کار و خدمت برای خانواده عروس پرداخت می‌کرد که نمونه آن در ازدواج حضرت موسی علیه السلام با دختر حضرت شعیب علیه السلام بیان شده است (قصص، 27، مقاله مهریه)؛ در اسلام نیز، تعلیم قرآن به همسر، می‌تواند به عنوان مهریه او قرار داده شود (بحرانی، 24 / 222) که مصداق انجام کار است؛ همچنین در قرآن از مهریه، با نام «نحله» یا بخشش یاد شده (نساء، 4) و معنای هدیه بلاعوض را دارد؛ بنابراین مهریه نشانه علاقه درونی و حسن روابط همسری یا سبب ایجاد آن بوده و از سوی مرد به زن پرداخت می‌شود و می‌تواند بخشی از نیازهای وی را تأمین کند (ر.ک: حر عاملی، 15 / 23)، ولی برابر احادیث، میزان مهریه تأثیری در ارزش آن نداشته و مهر سنگین، بدیمن تلقی شده است (کلینی، 5/568)؛ زیرا هدف ازدواج، دستیابی به مهریه نیست، بلکه

رسیدن به آرامش است؛ چنان که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، زنانی را که مهر آنها کمتر باشد، بهترین زنان امت خود دانسته اند (کلینی، 324/5)؛ بنابراین میزان مهریه باید به دور از افراط و تفریط باشد؛ همان گونه که مهریه حوا، آموزش احکام شرعی از سوی آدم بود (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 380/3)؛ امیر المؤمنین علی علیه السلام نیز مهریه سنگین را سبب کدورت و دشمنی دانسته است (حر عاملی، 11/15)؛ چنان که مهریه ای که آن حضرت علیه السلام در هنگام ازدواج به فاطمه علیها السلام هدیه نمود، یک زره آهنی به ارزش چهارصد یا پانصد درهم بود و بهای اندک آن، باعث اعتراض گروهی از یاران پیامبر صلی الله علیه و آله شد (ر.ک: مجلسی، 104/43 - 112، 150، مقاله مهریه).

5. جهیزیه

لوازمی که خانواده عروس برای شروع زندگی، همراه دختر به خانه داماد می فرستد، جهیزیه نامیده شده و تهیه آن در گذشته نیز مرسوم بوده است؛ چنان که جهیزیه حضرت زهرا علیها السلام مهریه ای که از سوی علی علیه السلام داده شد، تهیه گردید (مقاله ازدواج فاطمه علیها السلام) و پیامبر صلی الله علیه و آله دستور داد تا با مقداری از آن، عطر خریداری نموده (طبری امامی، 87؛ مجلسی، 101/88) و بخشی از آن به خرید لباس و وسایل خانه اختصاص یابد (طوسی، الامالی، 40؛ مجلسی، 94/43) و خریداران را از اسراف برحذر داشت (طبری امامی، 87؛ مجلسی، 101/88)؛ هرچند دادن جهیزیه نوعی کمک به عروس و داماد تلقی می شود، اما چنانچه جنبه تجمل، اسراف و خودنمایی به خود بگیرد، نه تنها کار پسندیده ای نیست، بلکه باعث بالارفتن سن ازدواج خواهد شد؛ از سوی دیگر، فراهم نمودن وسایل ضروری زندگی که در جهیزیه گنجانده می شود، از مصادیق نفقه بوده و به لحاظ شرعی، مرد موظف به تأمین آن است (مقاله نفقه زن)؛ بنابراین خانواده دختر در قبال دادن جهیزیه، وظیفه ای نداشته و باید به دیده کمک و احسان به آن نگرسته شود؛ ولی با وجود این،
تصمیم

درباره جهیزیه، پس از جدایی همسران، از جمله مسائل حقوقی است که در برخی روایات نیز به آن اشاره شده است (حر عاملی، 17 / 524 - 525).

6. جشن عروسی

در اسلام، برپایی مراسم عروسی و فراخوانی برای آن، مورد تأکید قرار گرفته و سفارش شده که برای ازدواج، ولیمه داده شود (حر عاملی، 14 / 65)؛ چنان که پیامبر اکرم صلی الله علیه وسلم اطعام شب عروسی را از سنتهای پیامبران دانسته اند (حرع-املی، 14 / 65)؛ امام صادق علیه السلام نیز در این باره فرموده اند که غذای عروسی عطر و بویی بهشتی دارد (حر عاملی، 14 / 452)؛ بر همین اساس، مراسم ازدواج علی علیه السلام فاطمه علیها السلام - که جزئیات آن در کتابهای روایی و تاریخی آمده است (ر.ک: مجلسی، 43 / 114 - 122؛ ← مقاله ازدواج فاطمه علیها السلام) - پس از دعوت عمومی در مسجد برگزار شد و گروه بسیاری در آن شرکت کرده و به دعای پیامبر صلی الله علیه وسلم، غذا مشمول برکت الهی شد و همه میهمانان سیر شدند (طوسی، الامالی، 42)؛ به گونه ای که برخی از حاضران، ولیمه هیچ عروسی را با آن قابل مقایسه ندانسته اند (طبرانی، 6 / 290؛ طبری، 34).

اگرچه از دیدگاه اسلام، برگزاری مراسم ازدواج اهمیت فراوانی دارد، اما نباید باعث اسراف یا بی اعتنایی نسبت به دستوره‌های خداوند و ارتکاب گناه شود؛ انجام مراسمی ساده نیز، می تواند پیامدهای مثبت و کارکردهای اجتماعی مهمی داشته باشد؛ با توجه به اینکه ازدواج یکی از مهم ترین اقدامات انسان در طول زندگی است، انجام مراسم عروسی بر شکوه و ارزش آن افزوده و گویای اهمیت آن در فرهنگ جامعه است؛ افزون بر این، دعوت عمومی ازدواج، رسمیت بیشتری به آن بخشیده و یکی از راههای ابراز شادی عمومی و تقویت پیوندهای خویشاوندی و صلّه رحم به شمار می رود که در روایات مورد تأکید قرار گرفته است (ر.ک: کلینی، 2 / 151 - 157)؛ از سوی دیگر هدایای این مراسم نیز می تواند کمک مؤثری برای شروع زندگی مشترک باشد.

به نظر می‌رسد اهمیت جشن عروسی، پیوند محکمی با روابط جنسی پیش از آن دارد؛ به این ترتیب که هرچه در جامعه ای محدودیتهای بیشتری در این زمینه وجود داشته باشد، اهمیت مراسم عروسی نیز، بیشتر خواهد بود؛ ولی در جوامعی که جوانان پیش از ازدواج نیز با یکدیگر روابط جنسی برقرار می‌کنند، پیوند زناشویی تجربه خاصی تلقی نشده و از همین رو مراسم عروسی از اهمیت چندانی برخوردار نیست.

آسیب شناسی ازدواج و راهکارهای آن

اشاره

مجموعه ای از عوامل اخلاقی، فرهنگی و اقتصادی، می‌تواند ازدواج را با آسیب جدی مواجه کند؛ این آسیبها بیشتر در شکل خودداری از ازدواج، تأخیر در آن و جدایی شتاب زده بروز می‌یابند که هر یک پیامدهای ناخوشایند بسیاری را به همراه دارند؛ در رویارویی با این آسیبها، توجه به دیدگاه اسلام درباره ازدواج راهگشاست؛ خداوند در آیه 187 سوره بقره، زنان را لباس مردان و مردان را لباس زنان معرفی می‌کند؛ لباس مناسب، همان گونه که زینت انسان است، زشتیهای او را نیز پوشانده و وی را از آسیبها و آلودگیها حفظ می‌کند و یکی از نیازهای اصلی انسان به شمار می‌رود (مکارم شیرازی، 1 / 650)؛ بنابراین پس از ازدواج، زن و شوهر، یکدیگر را از آلوده شدن به رابطه نامشروع باز می‌دارند (طباطبائی، المیزان، 2 / 45)؛ از سوی دیگر، با توجه به اینکه خداوند آفرینش هر یک از همسران را مایه آرامش و سکون دیگری دانسته است (روم، 21)، انسان مجرد، همواره پریشان بوده و آشفتگی و ناآرامی در جسم و جان او نفوذ خواهد کرد (مکارم شیرازی، 16 / 392)؛ افزون بر این، با توجه به اینکه مجموعه عظیمی از پیکره اجتماع را جوانان تشکیل می‌دهند، با افزایش سن ازدواج، جامعه نیز گرفتار ناآرامی و انحراف خواهد شد؛ این موضوع می‌تواند به

افزایش اضطرابها و فشارهای عصبی، افسردگی و افول رغبت و نشاط، کاهش انگیزه فعالیتهای اقتصادی و آسیبهای جنسی نیز انجامیده و دخترانی را که به سنین بالا رسیده اند، از تشکیل خانواده ناامید کند؛ چنین افرادی، بی تردید به علت ناکامی در ارضای غرایز، به فردی پرخاشگر تبدیل شده و یا به علت فشار غرایز، هنجارهای مربوط به روابط جنسی خارج از ازدواج را زیر پا گذاشته و دست به بزهکاریهای جنسی می زنند (احمدی، 119).

اندیشمندان، سه عامل اصلی را در بروز این آسیبها مؤثر دانسته اند:

1. تضعیف جایگاه ازدواج

یکی از عوامل تضعیف جایگاه ازدواج و افزایش بی رغبتی نسبت به آن، گسترش انواع دیگری از روابط جنسی کم و بیش پایدار، عنوان شده است که از آن میان می توان به هم خانگی یا زندگی مشترک زن و مرد بدون ازدواج شرعی یا مدنی اشاره نمود؛ این پدیده به طور میانگین در بین جوانان و تحصیل کرده ها بیشتر از اقشار دیگر رواج داشته (بستان، 61 - 62) و عواملی گوناگون موجب گسترش آن شده است؛ مانند آزادی بی قید و شرط روابط جنسی، کاهش نظارت والدین بر رفتار جنسی فرزندان، تمایلات استقلال طلبانه، رسمی و قانونی نبودن هم خانگی و امکان ارضای جنسی غیر متعهدانه در آن.

یکی دیگر از الگوهای روابط جنسی، هم جنس خواهی، یعنی برقراری رابطه جنسی با جنس موافق است؛ این موضوع در دین اسلام و ادیان دیگر به شدت نکوهش شده و انجام آن مجازاتهای سنگینی، مانند مرگ را در پی دارد (ر.ک: طوسی، تهذیب الاحکام، 10 / 51 - 58؛ حر عاملی، 28 / 153 - 166؛ امام خمینی قدس سره، 2 / 469 - 471)؛ همچنین برابر حدیثی از پیامبر صلی الله علیه و آله، چنین افرادی، بوی بهشت به مشامشان نخواهد رسید (مجلسی، 67 / 76). در بسیاری از کشورهای غربی نیز تا دهه های اخیر، عمل مزبور

جرم و تبه‌کاری محسوب می‌شد (گیدنز، 225)؛ ولی به دلیل شیوع و گسترش آن، برخی از کشورهای یادشده آن را قانونی اعلام کرده‌اند.

برای جلوگیری از گسترش این رابطه‌های نامشروع، باید از راهکارهای مناسبی استفاده شود؛ ازدواج موقت از جمله راهکارهای مشروعی است که مانع از انحرافات جنسی می‌گردد؛ چنان‌که امام علی علیه السلام فرمود: «اگر عمر ازدواج موقت را حرام نمی‌کرد، جز انسان شقاوت پیشه، کسی مرتکب زنا نمی‌شد» (ر.ک: مجلسی، 100 / 305 - 314؛ محدث نوری، 14 / 447)؛ این شیوه می‌تواند تا هنگامی که شرایط ازدواج دائم فراهم گردد، جایگزین مشروع و مطمئنی باشد؛ همچنین تقویت دین داری و ایمان، تبیین گناه و عقوبت اخروی انحرافات جنسی و پیامدهای ویرانگر دنیوی آن، عامل مؤثری در پیشگیری از این انحرافات به شمار می‌آید؛ همچنین باید شرایط تحقق ازدواج دائم آسان‌گشته و در کنار آن، با محرکهای بیرونی و عوامل برانگیزاننده، مبارزه شود. افزون بر جایگزینهای نامشروع ازدواج، علت‌های دیگری مانند تحصیل، کاهش قداست و ارزش معنوی زندگی زناشویی و از بین رفتن قبح تک‌زیستی نیز، در تضعیف جایگاه ازدواج مؤثر است.

2. دشواریهای ازدواج

در یک دسته بندی فراگیر، عوامل دشواری ازدواج به سه گروه اقتصادی، فرهنگی و اخلاقی تقسیم می‌شوند؛ در گروه نخست، مشکل بیکاری اهمیت زیادی دارد که بخش قابل توجهی از جوانان دچار آن بوده و از این رو ناگزیرند تا زمانی که به شغل مناسبی دست نیافته‌اند، ازدواج خ-ود را ب-ه تأخیر اندازند.

مشکلات فرهنگی نیز، ابعاد گوناگونی دارند؛ پاره‌ای از آداب و رسوم و تشریفات، مانند درخواست مهریه زیاد، شیربها، جهیزیه سنگین، مراسم عروسی

پرهزینه و همچنین توقعات زیاد از داماد درباره شغل، خانه و ... موجب می شوند تا جوانان نخواهند یا نتوانند در زمان مناسب، اقدام به ازدواج نمایند؛ از سوی دیگر گسترش اندیش-ه-ای فردگرایانه و پذیرش ارزشهایی چون استقلال و پیشرفت فردی، باعث اهمیت یافتن تحصیلات عالی و طولانی شدن دوران آن گردیده و یکی از مهم ترین عوامل تأخیر در ازدواج به شمار می رود. بخش دیگری از مشکلات ازدواج به ناهنجاریهای اخلاقی مربوط است که به نظر می رسد به رغم اهمیت، کمتر مورد توجه قرار گرفته اند؛ کم رنگ شدن فضایل اخلاقی مانند صبر، مدارا، محبت، از خودگذشتگی، بخشش و گذشت، قابلیت همزیستی افراد را کاهش داده و در سخت گیری آنان برای ازدواج و نیز بروز طلاقهای شتاب زده مؤثر است؛ از سویی گسترش انحرافات اخلاقی و رفتاری، از جمله اعتیاد، خیانت و کلاه برداری، باعث کم اعتمادی شده و تأثیری مستقیم در به کارگیری شیوه های سخت گیرانه از سوی خانواده ها دارد؛ روشهایی مانند تعیین مهریه های سنگین که خود به عنوان یکی از عوامل دشواری ازدواج شناخته می شود. با توجه به آنچه گفته شد، بهبود وضعیت اقتصادی افراد در افزایش آمار ازدواج، نقشی مؤثر داشته و با حمایت های دولت و همیاری خانواده ها قابل دستیابی خواهد بود؛ همچنان که اسلام، تدارک ازدواج فرزند را از جمله حقوق او بر والدین دانسته است (حر عاملی، 15 / 200)؛ گذشته از آن می توان با تغییر نگرشها و ترویج فرهنگ ساده زیستی بر اساس سیره راهنمایان دینی (ر.ک: محدث قمی، 1 / 325 - 328)، در تسهیل ازدواج تحول ایجاد نمود؛ همچنین باید برای زدودن تعارضهای واقعی یا زدودن توهم تعارض میان ازدواج و فعالیت هایی مانند تحصیل، تلاشهای جدی صورت گیرد؛ مهم تر اینکه باید برای گسترش اخلاق پسندیده و

نیک، به عنوان اساسی ترین عامل سعادت فردی و اجتماعی انسانها اقدام نمود؛ و چرا که خوش رفتاری از ویژگیهای انبیا و اهل بیت علیهم السلام بوده (مجلسی، 17 / 269) خداوند رسولش را به اخلاقی بسیار عظیم می ستاید (قلم، 4).

3. نبودن عقلانیت در انتخاب همسر

در پی تحولات اجتماعی گسترده و افزایش روحیه استقلال طلبی، جایگاه الگوی خانواده محور در جامعه کنونی با چالش روبه رو شده است؛ چرا که گاه استقلال فرزندان در آن نادیده گرفته می شود؛ با کم رنگ شدن این الگو و کاهش نقش مؤثر والدین در انتخاب همسر، توجه به معیارهای واقع بینانه و تکیه بر خردورزی در همسرگزینی نیز اهمیت خود را از دست داده است. در مقابل، با شکل گیری الگوی جدید که آزادی و استقلال بی سابقه ای را برای جوانان در همسرگزینی فراهم می آورد، از نظارت والدین و خویشاوندان به عنوان یک بازدارنده مؤثر برای جلوگیری از انتخاب های نامناسب کاسته شده و پیامد مستقیم آن، افزایش انتخاب های نادرست و فروپاشی زود هنگام ازدواجهاست؛ به نظر می رسد همراهی هر دو شیوه، یعنی نظارت والدین و تأمین خواسته های فرزندان، اعتدال و عقلانیت را به بهترین شکل به کار گرفته و با آموزه های اسلامی نیز همخوانی دارد (حر عاملی، 14 / 206 - 207، 220).

اسلام در همه ابعاد زندگی، عقل را راهنمای انسان قرار داده (انعام، 151) به شدت از پیروی احساس و شهوت، به ویژه در مسائل ازدواج بر حذر می دارد (حر عاملی، 14 / 12)؛ همچنین برای هدایت عقل و دوری از معیاره-ای نادرست، نشانه هایی را برای خانواده دختر و پسر تعیین کرده است (کلینی، 5 / 347؛ حر عاملی، 14 / 13 - 14) تا آنان بتوانند بهتر تصمیم گیری کنند؛ اسلام معیار اصلی و

ضروری را در انتخاب همسر، دینداری افراد دانسته است (حر عاملی، 14 / 31)؛ از همین رو پیامبر صلی الله علیه وسلم مؤمنان را از گلی که در مزبله روییده، بازداشته و در توضیح آن فرمودند که باید از زن زیبایی که در محیطی فاسد و خانواده ای سست، پرورش یافته دوری نمود (کلینی، 5 / 332؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 7 / 403)؛ با توجه به این روایات، اسلام آشکارا در انتخاب همسر بر خردورزی تأکید نموده و دین داری را به عنوان مؤلفه اصلی آن مطرح می کند؛ در عین حال به معیارهای دیگری مانند زیبایی نیز توجه دارد؛ چنان که پیامبر صلی الله علیه وسلم بهترین زنان امت خود را، زیباترین و کم مهترترین آنان دانسته است (کلینی، 5 / 324)؛ در روایات دیگر نیز، زنان نیکو با ویژگیه ای چون دوشزه بودن (مجلسی، 100 / 237) فرمان برداری، امانت داری (کلینی، 5 / 327)، شوهرداری نیکو (کلینی، 5 / 9)، پاک دامنی و تواضع و تمکین در برابر همسر (حر عاملی، 14 / 14)، معرفی شده اند؛ اسلام همچنین به زنان سفارش می کند که در انتخاب همسر به دینداری و اخلاق توجه نموده و داشتن مال و ثروت را معیار قرار ندهند (مجلسی، 100 / 372).

در راستای اصلاح الگوی انتخاب همسر، باید بیش از هر چیز به اقدامات فرهنگی برای بازتعریف نقش والدین و فرزندان در همسرگزینی و رفع هرگونه ناسازگاری در این زمینه توجه شود؛ از سوی دیگر افزایش شناخت متقابل پیش از ازدواج، چه از راه شیوه های سنتی و چه به کمک شیوه های جدید، مانند مراجعه به مراکز مشاوره باید مورد تأکید قرار گیرد.

منابع

ابن اثیر جزری، علی بن محمد (م. 630ق.)، اسدالغابة في معرفة الصحابة، تهران، انتشارات اسماعیلیان؛ ابن براج طرابلسی، عبدالعزیز (م. 481ق.)، المهذب، قم، نشر اسلامی، 1406ق؛ ابن سعد، محمد بن سعد (م. 230ق.)، الطبقات الکبری، بیروت، دار صادر؛ ابن فارس، احمد بن فارس (م. 395ق.)،

معجم مقایس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، 1404ق؛ ابن ماجه قزوینی، محمدبن یزید (م. 275ق.)، سنن ابن ماجه، تحقیق محمدفؤاد عبدالباقی، دارالفکر؛ ابن هشام عبدالملک حمیری (م. 8 - 213ق.)، السیرة النبویه، تحقیق محمد عبدالحمید، القاهرة، مکتبة محمدعلی صبیح و اولاده، 1383ق؛ احمدی، علی اصغر و دیگران، آموزش جوانان در آستانه ازدواج، تهران، انتشارات انجمن اولیا و مربیان، 1374ش؛ امام خمینی قدس سره، سیدروح الله موسوی (م. 1409ق.)، تحریر الوسیله، النجف الاشرف، مطبعة الآداب، 1390ق؛ امینی، ابراهیم، انتخاب همسر، تهران، نشر بین الملل، 1378ش؛ اندرسون، نورمن، تحولات حقوقی جهان اسلام، ترجمه فخرالدین اصغری، جلیل قنواتی، مصطفی فضائلی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، 1376ش؛ بحرانی، یوسف بن احمد (م. 1186ق.)، الحدائق الناصره، قم، نشر اسلامی؛ بخاری، محمد بن اسماعیل (م. 256ق.)، صحیح البخاری، بیروت، دارالفکر، 1401ق؛ بستان، حسین، اسلام و جامعه شناسی خانواده، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، 1385ش؛ بیهقی، احمدبن حسین (م. 458ق.)، السنن الکبری، بیروت، دارالفکر، 1416ق؛ توکلی کرمانی، سعید، خواستگاری و نامزدی، دادرسی (ماهنامه)، تهران، سازمان قضایی نیروهای مسلح، س 1، ش 3، 1376ش؛ تیسا، سادها، بودا و اندیشه های او، ترجمه محمدتقی بهرامی حران، تهران، انتشارات جامی، 1386ش؛ جوادعلی، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، بیروت، دارالعلم للملایین، 1970م؛ جوهری، اسماعیل بن حماد (م. 393ق.)، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دارالعلم للملایین، 1407ق؛ حر عاملی، محمد بن حسن (م. 1104ق.)، وسائل الشیعه، تحقیق ربانی شیرازی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1403ق؛ حقانی زنجانی، حسین، نامزدی در اسلام، درسهایی از مکتب اسلام (ماهنامه)، قم، مکتب اسلام، س 9، ش 9، 1347ش؛ حلی، یحیی بن سعید (م. 689ق.)، الجامع للشرائع، تحقیق گروهی از فضلا، قم، مؤسسه سیدالشهداء، 1405ق؛ خوئی، سیدابوالقاسم موسوی (م. 1413ق.)، منهاج الصالحین، قم، نشر مدینه العلم، 1410ق؛ دورانت، ویلیام جیمز (م. 1981م.)،

تاریخ تمدن، ترجمه احمد آرام و دیگران، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، 1381ش؛ دهخدا، علی اکبر (م. 1334ق.) و دیگران، لغت نامه، تهران، مؤسسه لغت نامه دهخدا و دانشگاه تهران، 1373ش؛ رابرتسون، یان، درآمدی بر جامعه، ترجمه حسین بهروان، مشهد، آستان قدس رضوی، 1372ش؛ راوندی، سیدفضل الله بن علی (م. 571ق.)، النوادر، تحقیق-ق سیدرضا علی عسکری، قم، انتشارات دارالحديث، 1377ش؛ رضی، هاشم، گنجینه اوستا، تهران، انتشارات فروهر، 1350ش؛ روح الامینی، محمود، درون همسری و برون همسری، چیستا (ماهنامه)، تهران، ش 5، 1360ش؛ ریویر، کلود، درآمدی بر انسان شناسی، ترجمه ناصر فکوهی، تهران، نشر نی، 1383ش؛ زحیلی، وهبة بن مصطفى، الاسرة المسلمة في العالم المعاصر، دمشق، دارالفکر، 1420ق؛ ساروخانی، باقر، درآمدی بر دایرةالمعارف علوم اجتماعی، تهران، انتشارات کیهان، 1380ش؛ همو، مقدمه ای بر جامعه شناسی خانواده، تهران، انتشارات سروش، 1388ش؛ سبزواری، محمد بن محمد (م. 679ق.)، جامع الاخبار، قم، الشریف الرضی، 1405ق؛ سلار دیلمی، حمزة بن عبدالعزيز (م. 448ق.)، المراسم العلویة في الاحکام النبویة، تحقیق سیدمحسن حسینی امینی، قم، المعاونة الثقافية للمجمع العالمي لاهل البيت عليهم السلام، 1414ق؛ سیدمرتضی، علی بن حسین (م. 436ق.)، مسائل الناصریات، تحقیق مرکز البحوث و الدراسات العلمية، تهران، مؤسسة الهدی، 1417ق؛ شافعی، محمدبن ادريس (م. 204ق.)، الأم، بیروت، دارالفکر، 1403ق؛ شوکانی، محمد بن علی (م. 1250ق.)، نیل الاوطار من احادیث سیدالاحیاء، بیروت، دارالجيل، 1973م؛ شهید اول، محمد بن مکی عاملی (م. 786ق.)، القواعد و الفوائد، تحقیق سیدعبدالهادی حکیم، قم، مكتبة المفید؛ شهید ثانی، زین الدین بن علی عاملی (م. 965ق.)، الروضة البهیة في شرح اللمعة الدمشقیة، تحقیق سیدمحمد کلانتر، قم، انتشارات داوری، 1410ق؛ همو، مسالك الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام، قم، مؤسسة المعارف الاسلامیة، 1413ق؛ صدوق، محمدبن علی (م. 381ق.)، علل الشرايع، تحقیق سیدمحمدصادق بحرالعلوم، النجف الاشرف، المكتبة الحیدریة، 1385ق؛ همو، المقنع، قم، مؤسسه امام هادی علیه السلام، 1415ق؛ همو، من لا یحضره الفقیه،

تحقیق علی اکبر غفاری، قم، نشر اسلامی، 1404ق؛ طباطبائی، سیدعلی (م. 1231ق.)، ریاض المسائل، قم، نشر اسلامی، 1420ق؛ طباطبائی، سیدمحمدحسین (م. 1402ق.)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، نشر اسلامی، 1417ق؛ طبرانی، سلیمان بن احمد (م. 360ق.)، المعجم الاوسط، دارالحرین، 1415ق؛ طبرسی، فضل بن حسن (م. 548ق.)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تحقیق عدہ ای از محققین، بیروت، مؤسسه الاعلمی، 1415ق؛ طبری، احمد بن عبدالله (م. 694ق.)، ذخائر العقبی فی مناقب ذوی القربی، القاهرة، مکتبه القدسی، 1356ق؛ طبری امامی، محمد بن جریر (م. قرن 5)، دلائل الامامه، قم، مؤسسه البعثه، 1413ق؛ طوسی، محمد بن حسن (م. 460ق.)، الامالی، تحقیق مؤسسه البعثه، قم، دارالثقافه، 1414ق؛ همو، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق احمد قصیر عاملی، مکتب الاعلام الاسلامی، 1409ق؛ همو، تهذیب الاحکام، تحقیق سیدحسن موسوی خراسان، تهران، دارالکتب الاسلامیه، 1364ش؛ همو، الخلاف، قم، نشر اسلامی، 1414ق؛ همو، المبسوط فی فقه الامامیه، تحقیق محمدباقر بهبودی، المکتبه المرتضویه، 1388ق؛ همو، النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی، قم، انتشارات قدس محمدی؛ علامه حلی، حسن بن یوسف (م. 726ق.)، تبصره المتعلمین فی احکام الدین، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، 1411ق؛ همو، تذکره الفقهاء، قم، مؤسسه آل البیت علیهم السلام لاحیاء التراث، 1414ق؛ همو، قواعد الاحکام فی معرفه الحلال و الحرام، قم، نشر اسلامی، 1413ق؛ غلامی، یوسف، اخلاق و رفتارهای جنسی، قم، دفتر نشر معارف، 1385ش؛ فاضل هندی، محمدبن حسن (م. 1137ق.)، کشف اللثام عن قواعد الاحکام، قم، نشر اسلامی، 1420ق؛ کتاب مقدس، ترجمه فاضل خان همدانی، ویلیام گلن، هنری مرتن، تهران، انتشارات اساطیر، 1380ش؛ کلینی، محمدبن یعقوب (م. 329ق.)، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه، 1363ش؛ کهن، آبراهام (م. 1887م.)، گنجینه ای از تلمود، ترجمه امیر فریدون گرگانی، تهران، انتشارات اساطیر، 1382ش؛ کی نیا، مهدی، پژوهشی در عوامل اجتماعی طلاق، قم، انتشارات مطبوعات دینی، 1373ش؛ گاردنر، ویلیام، جنگ علیه خانواده، ترجمه معصومه محمدی، قم، دفتر مطالعات و

تحقیقات زنان، 1386ش؛ گرالیا، کارولین، فمینیسم در آمریکا تا سال 2003 (آرامش در خانه)، ترجمه معصومه محمدی، قم، دفتر نشر معارف، 1385ش؛ گیدنز، آتونی، جامعه شناسی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، نشر نی، 1383ش؛ متقی هندی، علی (م. 975ق.)، کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال، تحقیق بکری حیانی، صفوة السقا، بیروت، مؤسسة الرسالة، 1409ق؛ مجلسی، محمدباقر (م. 1111ق.)، بحارالانوار، تحقیق محمدباقر بهبودی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1403ق؛ محدث قمی، عباس (م. 1359ق.)، منتهی الآمال (زندگانی چهارده معصوم علیه السلام)، تحقیق صادق حسن زاده، قم، انتشارات مؤمنین، 1379ش؛ محدث نوری، میرزااحسین (م. 1320ق.)، مستدرک الوسائل، بیروت، مؤسسة آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، 1408ق؛ محقق حلی، جعفر بن حسن (م. 676ق.)، شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، تهران، انتشارات استقلال، 1409ق؛ محقق داماد، سید مصطفی، بررسی فقهی حقوق خانواده، نکاح و انحلال آن، تهران، مرکز نشر علوم اسلامی، 1385ش؛ محمودی، عبدالحسین، حقوق قبل از ازدواج، بابل، انتشارات مبعث، 1381ش؛ مراجع، مراجع تقلید، توضیح المسائل مراجع، تحقیق سیدمحمدحسن بنی هاشمی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، 1387ش؛ مطهری، مرتضی (م. 1358ش.)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران، انتشارات صدرا، 1377ش؛ مغربی، قاضی نعمان بن محمد تمیمی (م. 363ق.)، دعائم الاسلام، تحقیق آصف فیضی، القاهرة، دار المعارف، 1383ق؛ مفید، محمد بن محمد (م. 413ق.)، رساله فی المهر، تحقیق مهدی نجف، بیروت، دار المفید، 1414ق؛ همو، المقنعه، قم، نشر اسلامی، 1410ق؛ مقصودی، منیژه، انسان شناسی خانواده و خویشاوندی، تهران، نشر شیرازه، 1386ش؛ مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه، 1374ش؛ مندراس، هانری، مبانی جامعه شناسی، ترجمه باقر پرهام، تهران، انتشارات امیرکبیر، 1349ش؛ منسکی، ورنر و دیگران، اخلاق در شش دین بزرگ جهان، ترجمه محمدحسین وقار، تهران، انتشارات مؤسسه اطلاعات، 1378ش؛ الموسوعة الكويتیه، الموسوعة الفقهیه الكويتیه، کویت، وزارة الاوقاف و الشؤون الاسلامیه، 1416ق؛

میشل، آندره، جامعه شناسی خانواده و ازدواج، ترجمه فرنگیس اردلان، تهران، دانشکده علوم اجتماعی و تعاون، 1354ش؛ میشل، توماس، کلام مسیحی، ترجمه حسین توفیقی، قم، انتشارات مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، 1377ش؛ نجفی، محمدحسن (م. 1266ق.)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، تحقیق قوچانی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، 1366ش؛ نور حسن فتیده، طاهره، حقوق زن در قرآن و عهدین، تهران، نشر فرهنگ گستر، 1379ش؛ نهج البلاغه، الامام علی بن ابی طالب علیه السلام، الشریف الرضی، تحقیق و شرح محمد عبده، بیروت، دار المعرفة، 1412ق؛ وحید خراسانی، حسین، منهاج الصالحین، قم.

Duberman, Lucile, Marriage and It's Alternatives, NY: Praeger, 1974; Lamanna, Marry A., and Agnes Riedmann, Marriges and Families, Making Choices in a Diverse Society, CA: Thomson, 2006; Basedow, Jurgen, and Nadjma Yassari, Iranian Family and Succession Laws and Their Application in German Courts, Mohr Siebeck, 2004; Orum, Anthony, et al., Changing Societies, Essential Sociology for Our Times, US: Rowman Littlefield publisher, Inc, 1999; Jabbour, Samer, et al., eds. Public Health in the Arab World, Thomson, 2006; Robbins, Paul R., Romantic Relationships, US: Mcfarland, 1996

مرضیه صادقی رشتی

ص: 361

چند همسری

در بسیاری از جوامع، خانواده‌ها به صورت تک همسری هستند؛ با وجود این، خانواده‌های چندهمسری، به این معنا که یک مرد، همزمان چند زن دائم داشته باشد، روشی رایج و دارای پیشینه‌ی طولانی در تمدن بشری بوده است؛ چندهمسری، به صورت، چندشوهری - هر چند نادر در جوامعی که نسب و تعیین پدر دارای اهمیت است - و نیز، ازدواج گروهی، وجود داشته، اگرچه گونه‌ی اخیر، اکنون، تقریباً منسوخ شده است (ر.ک: فرید، 90 - 108)؛ چندشوهری نیز در اغلب جوامع ممنوع است (Aswad, 3/1628). بررسی متون تاریخ تمدن و انسان‌شناسی، حاکی است که چندزنی، روشی متداول و با پیشینه‌ی طولانی در تمدن بشری است (فرید، 92 - 93) و در محدوده قوانین اجتماعی، قبیله‌ای، مذهبی و غیر مذهبی بین انسانها فراگیر بوده است؛ در فرهنگ چین، مناسبات جنسی شوهر با کنیزها یا متعه‌های آزاد، امری عرفی بوده و گرفتن زن دوم در میان آنان رواج داشت و قانون زنا، تنها شامل زنان می‌شد (ر.ک: آدلر، 108/1 - 111)؛ در ایران عصر ساسانی نیز، چندزنی متداول بود؛ معمولاً مردان متمول طبقات بالا و نیز اشراف و امراء چندزنی را به طور نامحدود بر خود روا می‌دانستند (کریستین سن، 346؛ لوبون، 507 509)؛ همچنین تعدد زوجات در میان زردشتیان ایران، به ویژه امرا و طبقات بالای اجتماعی رایج بوده است (نقوی، 89، 91)؛ در بین اعراب نیز، ازدواج با هر تعداد از زنان، بی‌هرگونه محدودیتی، امری معمول بود و از جمله حقوق مردان به شمار می‌رفت (جوادی علی، 633/4)؛ دین یهود نیز تعدد زوجات را جایز دانسته و در

تورات از زنان متعدد برای پیامبرانی مانند ابراهیم، یعقوب، سلیمان و داوود علیه السلام عن سخن گفته شده است (ر.ک: کتاب مقدس، اول پادشاهان 1/11 - 5)؛ در انجیل هیچ عبارتی مبنی بر تحریم چندهمسری وجود ندارد. مسیحیان نیز تعدد زوجات را منع نمی کردند. برای نخستین بار در قرن یازدهم میلادی، در میان یهودیان، مجمع کنیسه ای در شهر وارمس، یهودیان آلمان، شمال فرانسه و سپس همه اروپا را از تعدد زوجات بازداشت؛ از آن پس مقرر شد که مرد، هنگام اجرای عقد، سوگند یاد کند که به تعدد زوجات اقدام نکند؛ همچنان که در صورت ازدواج جدید، همسرش را طلاق داده و همه حقوق او را بپردازد؛ البته از این قانون، تنها موردی استثنا شده است که مرد توان اداره دو خانواده و برقراری عدالت بین آنها و اجازه همسر اول را داشته باشد (فرحات، 13 - 14). در میان مسیحیان، برای نخستین بار، پولس، از اصحاب کلیسا، چندهمسری را برای اسقفها تحریم کرد (کتاب مقدس، نامه اول پولس به تیموتائوس 2/3، 12)؛ آنگاه مسیحیان دایره شمول آن را گسترش داده و آن را تنها برای بزرگان و امرا، مجاز دانستند (فرحات، 14 - 15)؛ مسیحیان جدید نیز - در فرقه های کاتولیک، ارتدوکس و پروتستان - تعدد زوجات را منع کرده اند؛ اما مارتین لوتر، مؤسس مذهب پروتستان، تعدد زوجات را جایز و جزء احکام دین مسیح شمرد و با تأیید تعدد زوجات، از مسیحیان خواست که در صورت فراهم شدن شرایط، به آن اقدام کنند؛ فرقه های دیگر مسیحیت نیز، چندهمسری را جایز شمردند (فرحات، 15). ویسترمارک، معتقد است که به اعتراف کلیسا، تعدد همسران، به لحاظ عملی تا قرن هفدهم ادامه داشته است (رمضان نرگسی، 150)؛ کلیسا در قرن بیستم، به مسیحیان آفریقایی اجازه داد همسران متعددی داشته باشند (فرحات، 15)؛ آنچه درباره منع تعدد زوجات از سوی ارباب کلیسا می توان

گفت، این است که روحانیون مسیحی به دلیل فرهنگ اروپایی و نیز، برای جلب نظر بزرگان روم، تعدد زوجات را نپذیرفته و از انجام آن جلوگیری کرده اند (ر.ک: عبدالمنصف).

دین اسلام چندهمسری را تأیید نموده و قرآن به صراحت آن را جایز دانسته است؛ هرچند با اصلاح و تعدیل چندهمسری، آن را به حداکثر چهار زن دائم محدود و بیش از آن را ممنوع کرد (طوسی، الخلاف، 293/4 - 294)؛ همچنین، قرآن، حصول اطمینان از برقراری عدالت بین همسران را شرط اساسی تعدد زوجات قرار داده است (نساء، 3).

در اندیشه پژوهشگران علوم اجتماعی، چندزنی در بیشتر جوامع، مورد پذیرش بوده و در بیشتر فرهنگهای دنیا وجود دارد؛ بر اساس تحقیقات مورداداک، تا چند دهه پیش، چندزنی در 75 درصد جوامع وجود داشته و از دیدگاه 70 درصد مردم مورد پذیرش بوده است (Aswad, 3 / 1628).

فلسفه و انگیزه های تعدد زوجات

بررسیهای انجام شده حاکی است که انگیزه مردان و زنان، در اقدام به چنین ازدواجی، متنوع بوده و دارای ریشه زیست شناختی، روان شناختی، جامعه شناختی و جمعیت شناختی است؛ البته برخی از این انگیزه ها فردی، برخی خانوادگی و برخی نیز، اجتماعی هستند؛ از سویی، تفاوتهای زیستی زن و مرد در ساختار و کنش اندام جنسی، بر نیاز جنسی بیشتر مرد صحنه گذاشته و از دیگر سو بر اساس برخی تحقیقات صورت گرفته، میل به ارتباط با زنان گوناگون، در سرشت مردان قرار داده شده (پیس، 444) و تمایل جنسی در بیشتر جانوران نر، بیش از ماده است؛ افزون بر این، تفاوت غده هیپوتالاموس و مقدار ترشح تستوسترون در مردان که ده تا بیست برابر زنان است،

از نظر زیستی موجب می شود که انگیزش جنسی در مردان بیش از زنان باشد (پیس، 231)؛ از سوی دیگر، بیشتر زنان، در یک سوم هر ماه، میلی به روابط جنسی ندارند و به لحاظ جسمی، نه تنها چنین روابطی برای آنان لذت آور نبوده، بلکه غالباً نفرت انگیز است؛ این مسئله، غیر از محدودیتی است که ادیان الهی برای روابط جنسی در روزهای عادت ماهانه قرار داده اند (بقره، 222؛ طباطبائی، 207/2 - 208)؛ افزون بر آنچه گفته شد، رابطه جنسی در دوران بارداری، به ویژه در ماههای آخر، مشکلات جدی برای زنان به وجود می آورد؛ پس از زایمان نیز، تا چند هفته، چنین ارتباطی برای آنان با دشواری همراه است (استون، پاسخ به مسائل جنسی، 38). تحمل محرومیت از مقاربت جنسی در تمام مدت یادشده، برای برخی از مردان غیرممکن است (دورانت، 50/1؛ دیرین، 71؛ فرید، 97 - 98)؛ افزون بر آن، تمرکز زنان در دوران بارداری، شیردهی و پرورش نوزاد بر امور دیگری غیر از روابط جنسی است که از علل روانشناختی به شمار می رود؛ تفاوت دیگر، مربوط به دوره یائسگی است که در آن، مسائل زیستی، روانی و اجتماعی، تأثیر زیادی بر کاهش میل جنسی زنان دارد (استون، پاسخ به پرسشهای جنسی، 303 - 304؛ ر.ک: ایزدی، 174 - 180؛ روین، 282 - 290؛ نیکخو، 53)؛ این در حالی است که ساختار جنسی مردان، گاه تا پیری و سنین بالا- با میل جنسی همراه است؛ هرچند به مرور زمان کاهش می یابد (استون، پاسخ به پرسشهای جنسی، 304)؛ این مبانی زیستی، همگی، عواملی مهم در گرایش مردان به چندزنی و اکتفای زنان به تک همسری است؛ هرچند امروزه با پیشرفت علم، ممکن است برخی از عوامل یادشده تحت کنترل قرار گیرند، ولی به عنوان جزئی از علتها در رو آوردن مردان به چندهمسری تأثیر گذار خواهند بود.

تنوع طلبی جنسی مردان و انحصارگرایی زنان را می توان از عوامل روان شناختی تعدد زوجات برشمرد (فضل الله، 266 - 267)؛ بر اساس پژوهشهای انجام شده، بیشتر مردان به رابطه های جنسی متنوع و موقت گرایش دارند؛ ولی زنان از چنین رابطه هایی دچار احساس گناه و اضطراب می شوند (ر.ک: پیس، 294 - 296؛ هاید، 393 - 394)؛ تنوع طلبی و نیاز جنسی بیشتر در مردان، از دیدگاه قرآن (ر.ک: بقره، 235؛ نساء، 3، 24؛ مؤمنون، 6) و روایات اسلامی (ر.ک: حرعاملی، 4/14، 9، 58، 182، 191، 438، 450، 455) مورد تأیید قرار گرفته است؛ از نگاه متون اسلامی، با اینکه عمق و کیفیت انگیزش جنسی زنان، بیش از مردان است. هر چند به لحاظ کمی، انگیزش جنسی مردان بیشتر است. اما قدرت خویشتن داری آنان در امور جنسی، چندین برابر مردان است (کلینی، 338/5 - 339)، تقریباً در همه حیوانات، جنس مذکر به لحاظ جنسی، رفتاری فعال و پرخاشگرانه داشته و در مقابل، جنس ماده، به طور عمده پذیرنده و منفعل است؛ میل جنسی در مردان فعال بوده و آنان به آسانی واکنش نشان می دهند و به راحتی برانگیخته می شوند و در صدد ارضای میل جنسی بر می آیند؛ برعکس، زنان دارای حالت انفعالی بوده و به کندی برانگیخته شده (Forsyth, 430) و قبل از ارضاء، تحریکات جنسی و زمینه های کلامی و غیر کلامی متعددی را نیاز دارند.

واکنشهای جنسی متفاوت مرد و زن در اوج لذت، که برای مرد فاصله زمانی کوتاه و برای زن زمانی طولانی را می طلبد (استون، پاسخ به پرسشهای جنسی، 236 - 238)، و نیز سردمزاجی برخی از زنان که مورد تأیید کارشناسان روابط جنسی است، از دیگر تفاوتهای مرد و زن به شمار می روند (استون، پاسخ به پرسشهای جنسی، 228، 258)؛ صرف نظر از اینکه زمینه ها و عوامل سردمزاجی زنان - که به ندرت به طرف جنسی

آنان (مرد) باز می‌گردد (استون، پاسخ به پرسشهای جنسی، 261) - خود به کاهش انگیزه جنسی آنان نسبت به مردان انجامیده و آنان را در برابر مردان، در وضعیتی نابرابر و پایین تر قرار می‌دهد، پاره‌ای از تحقیقات، حاکی است که تنها یک سوم زنان به اندازه متوسط مردان به مسائل جنسی واکنش نشان داده و مردان، بیش از دو برابر زنان، پیش از ازدواج، رابطه جنسی داشته‌اند (هاید، 395، 399). همه جنبه‌های روانشناختی پیش گفته، باعث می‌شود تا تنوع طلبی جنسی مردان به عنوان یک موضوع در تاریخ بشر همواره مورد تأیید قرار گیرد (دورانت، 50/1 آدلر، 114/1).

بیماری جسمی زن، ناتوانی جنسی، نازایی، دوری مرد از همسر خود، نیروی سرکش جنسی برخی از مردان، تأثیر اقلیم و آب و هوا در مناطق مختلف گرمسیر و سردسیر در مزاج، و زیبایی زنان را (منتسکیو، 433) می‌توان از عوامل فردی گرایش مرد به ازدواج مجدد دانست.

به لحاظ آماری و جامعه‌شناختی، فزونی تعدد زنان آماده ازدواج بر مردان (ر.ک: درودی آهی، 2-14؛ محمدی)، به علت درگیری با مشکلات و مسائل خطر آفرین، مانند جنگ و ... که مردان را بیشتر در معرض مرگ و میر قرار می‌دهد، مقاومت بیشتر زنان در برابر بیماریها و مشکلات زندگی (هاید، 340 - 341)، عمر طولانی زنان، امید به زندگی و ... که باعث فزونی زنان بیوه شده است، می‌تواند از دیگر عوامل رو آوردن به تعدد زوجات باشد (دورانت، 50/1؛ سید میرزایی، 61 - 62، طه، 121)؛ همچنین ادعا شده خودداری زن از وظایف همسری (نشوز) در تمایل مردان به داشتن چند زن مؤثر است؛ از سوی دیگر علاقه مردان به اقتدار (دورانت، 465/1)، افزایش جمعیت قبیله، دستیابی به نیروی اقتصادی بیشتر و پیشگیری از فساد اخلاقی و جنسی، در تعدد زوجات تأثیر گذار بوده است؛ از این رو در جوامع

ص: 367

باستان، چندزنی در میان مردان ثروتمند شایع بود و اعتبار فرد به شمار می رفت (آدلر، 111؛ دیرین، 70؛ ویسترمارک، 304).

در بُعد اقتصادی، استفاده از زنان به عنوان نیروی کار، به ویژه در کشاورزی و تولید فرزندان بیشتر برای افزایش نیروی کار نیز، عامل دیگری برای چندهمسری است (Aswad, 3/1628).

آسیب شناسی تعدد زوجات

قانون تعدد زوجات و عمل به آن، خالی از اشکال و پیامدهای منفی نبوده، پژوهشگران نیز درباره آسیب چندهمسری، به مسائل عاطفی، روانی، حقوقی و تربیتی اشاره کرده اند (ر.ک: مطهری، 19/72 - 364؛ طباطبائی، 4/184). تعدد زوجات ممکن است این احساس را در جامعه به وجود آورد که تجویز ازدواج یک مرد با چهار زن، باعث کاهش ارزش زن در حد استفاده ابزاری، برای بهره مندی جنسی مردان است؛ افزون بر این، ازدواج که از نگاه قرآن باید بستر مهر، عشق و احساسات متقابل باشد (روم، 21)، گاه باعث بی توجهی و موجب آسیب عاطفی به زن اول می شود؛ آنچنان که وی خود را در برآوردن نیازهای عاطفی و جنسی همسر ناتوان پنداشته و دچار کاهش عزت نفس، احساس بی وفایی، خیانت، هواپرستی و گاه نفرت خواهد شد، که پیامد آن احساس یأس و ناامیدی نسبت به آینده و به خطر افتادن آرامش روانی او و در نتیجه تضعیف بنیان خانواده است (ر.ک: فضل الله، 253 - 257؛ اشتری، 21)؛ کم شدن علاقه پدر و مادر، به ویژه مادران نسبت به فرزندان (منتسکیو، 436)، کوتاهی در تربیت فرزندان و در برخی موارد، ظلم به آنها، از پیامدهای دیگر چندهمسری است؛ افزون بر آنچه بیان شد، موارد دیگری از آسیبهای چندهمسری را می توان برشمرد؛ از جمله: رقابت آشکار و پنهان بین زنان یک مرد، کشمکش بر سر

مسئولیت در خانه، روابط عاطفی و جنسی در خانواده های چندزنی، به ویژه هنگام سکونت در یک خانه، همچنین کشمکش بر سر شیوه تقسیم کار و توزیع منابع ارزشمند و محدود خانواده (ر.ک: شیخی، 183 - 207)، اختلاف و درگیری بین زنان یک مرد، برخورد فیزیکی در میان اعضای خانواده های چندزنی - که گاه تا سه برابر خانواده های تک همسر، گزارش شده است (شیخی، 196) - تستری نفرت زنان به فرزندان (طباطبائی، 190/4)، ترویج زیاده خواهی، شهوت رانی و پدید آمدن حرمسراها - که از جمله انتقادهای مؤلفان غربی به تعدد زوجات است (منتسکیو، 437) - ترویج فساد و فحشا در جامعه و استفاده ابراری مردان از این قانون برای فشار و ستم به زنان، مشکل جنسی زنان دور از همسر و نیز، حس انتقام جویی برخی زنان، اقدام به مقابله به مثل و بروز انحرافات جنسی (ر.ک: طباطبائی، 190/4)؛ چنین پیامدهایی از نگاه مخالفان چندهمسری، با اخلاقی بودن تعدد زوجات مغایر بوده و موجب جریحه دار شدن وجدان عمومی است (زینالی، 50 - 51). نظرسنجیها در عصر حاضر نیز، حاکی است که بیشتر افراد، مخالف چندهمسری هستند (محسنی، 208). مشکل دیگر، فشار نهادهای بین المللی بر کشورهای اسلامی به سبب تجویز تعدد زوجات است (کار، 352)؛ کمیته محو کلیه آشکال تبعیض علیه زنان، وابسته به سازمان ملل، در سال 1992 میلادی، طی بیانیه ای، تعدد زوجات را منافی با حقوق زنان در زمینه برابری با مردان دانسته و پیامدهای منفی عاطفی و مالی برای آنان و بستگانشان را یادآور شده و حکم به ممنوعیت آن داده است.

نقد آسیبها

اجرای نادرست قانون تعدد زوجات و رفتارهای ناشایست مردان و زنان، حس انتقام جویی برخی زنان، کم توجهی و ستم شوهران و رعایت نکردن عدالت، باعث به وجود آمدن برخی مشکلات و ترویج شهوت رانی و فساد در جامعه شده است که هیچ ارتباطی با چندزنی ندارد.

فایده تجویز چندهمسری در شریعت اسلام، نوعی سامان دادن به روابط بین زن و مرد است؛ هرچند اصل تنوع طلبی جنسی مردان در همه جوامع وجود دارد (ر.ک: مطهری، 19/303 - 306؛ فضل الله، 259)؛ در کشورهایی که تعدد زوجات ممنوع بوده و تک همسری در آنها رواج دارد، فساد و فحشا نسبت به جوامع دارای خانواده های چندزنی، نه تنها کمتر نیست، بلکه به گواه تاریخ نگاران، بیشتر است؛ پیش قدم شدن زنان در مواردی برای اینکه همسر دوم یا سوم یا چهارم شخص شوند، نشانگر این است که تعدد زوجات، مخالف فطرت نبوده (طباطبائی، 185/4 - 186) و توهین به زن و تحقیر جایگاه وی نیست؛ با این وصف چنانچه قانون تعدد زوجات به دور از تعصب و احساسات بررسی شود، روشن می شود که بسیاری از موارد یادشده به عنوان آسیبهای چندزنی در خانواده های تک همسری هم وجود دارد؛ در خانواده های چندهمسری، زن اول، بیشتر از ترس اینکه جایگاه و منزلت خود را نزد شوهر از دست بدهد، با این امر مخالفت کرده و مشکلاتی را ایجاد می کند؛ این در حالی است که چنانچه زن نخست در موقعیت زانی بود که تن به همسر دوم شدن میدهند، خود نیز چنین کاری را انجام می داد؛ در نتیجه بسیاری از آسیبهای یادشده اساسی نداشته و تنها تبلیغات غریبه است که حاضرند عمل زشت همجنس بازی و زنا را قانونی کرده و با قوانینی که صلاح افراد و اجتماع را در پی دارد، مخالفت کنند؛ افزون بر آن، تعدد زوجات، در ازای امتیازی که به مرد میدهد، مسئولیتهایی همچون اداره یک خانواده دیگر، رعایت عدالت و امور دیگری را متوجه او می کند. در روایات نیز، همسران را مسئول رفتار ناهنجار زن دانسته اند (حرعاملی، 14 / 181).

قرآن برای جلوگیری از دستاویز شدن قانون چندهمسری برای شهوت رانی مردان و ظلم و تعدی به زنان، تعدد زوجات را تنها مشروط به رعایت عدالت، مجاز دانسته و از ظلم و بی عدالتی به آنان نهی کرده است (نساء، 3؛ سمرقندی، 280/1؛ اردبیلی، 508)؛ همچنین آنچه در ادامه آیه 3 سوره نساء آمده که حاکی است انتخاب یک زن، به دوری از ستم نزدیک تر است گویای این نکته است که اساس تشریح در نکاح، بر پایه عدل و دوری از ستم و مراعات حقوق استوار است (طباطبائی، 169/4)؛ مراد از عدالت، رعایت عدالت ظاهری بین آنها، همچون تقسیم شبها (همخوابگی)، نفقه، لباس و معاشرت نیکو با آنهاست (طبرسی، 185/3؛ طباطبائی، 101/5 - 102) و در آیه 129 سوره نساء که امکان رعایت عدالت بین زنان را نفی کرده، مراد محبت قلبی است که از اختیار انسان خارج است (طباطبائی، 101/5)؛ بنابراین، آیه مزبور بر مقصود کسانی که می خواهند از آن نفی تعدد زوجات را برداشت کنند، دلالت ندارد (طباطبائی، 102/5). فقیهان مسلمان عدالت را در انفاق و تقسیم شبها بین همسران مورد تأکید قرار داده اند (دیلمی، 155؛ محقق حلی، 558/2)؛ برخی به رعایت عدالت در مسافرت با همسران نیز اشاره کرده اند و از دیدگاه شریعت اسلامی، چنانچه شوهر حقوق همسر یا همسرانش را رعایت نکند، حاکم شرع می تواند وی را ملزم به رعایت حقوق آنها کند (ر.ک: علامه حلی، 94/3 - 95).

برخی از صاحب نظران مسلمان، اصل را بر تک همسری گذاشته و چندهمسری را مربوط به شرایط خاص اجتماعی دانسته اند (طوسی، المبسوط، 4/6؛ اردبیلی، 509؛ رشیدرضا، 357/4؛ ر.ک: مطهری، 19/299 - 315)، در مقابل، گروهی دیگر از آنان به مطلوب بودن چندهمسری نظر داده اند (ر.ک: نجفی، 29/35؛ طباطبائی یزدی، 475/5)؛ از جمله دلایل آنان در این باره، روایات استحباب ازدواج، سیره عملی معصومان علیهم السلام و مطلوب بودن افزایش نسل است (بستان، 243).

در پاسخ به اشکال تبعیض جنسی بین مردان و زنان که از قانون تعدد زوجات ناشی می شود، باید گفت: چندشوهری، بر خلاف داشتن چند زن - که نوعی اقتدار و اعتبار برای یک مرد به شمار رود - برای یک زن، هیچ امتیاز و اعتباری به شمار نمی رود (1628 / 3 / Aswad).

زنان خود نیز، با توجه به اینکه این امر با فطرت آنان مغایر است، از آن دوری می کنند؛ راه حل مشکل چنین زنانی، الزام شوهران آنها بر تأمین حقوق جنسی آنان و در زنان مجرد، تعدد زوجات است. شهید مطهری با توجه به بحران محرومیت زنان بدون همسر در جامعه، این امر را از بحرانهای اجتماعی دیگر خطرناک تر دانسته و معتقد است که به کانون خانواده آسیبی جدی می رساند؛ ناکامیهای این گونه از زنان، موجب بروز عوارض روانی و عقده هایی در آنان خواهد شد؛ برای حل بحرانی که این زنان دچار آند، یا باید به آزادی جنسی و ترویج فحشا تن داد و یا رسم تعدد زوجات را با رعایت شرایط کامل آن، ترویج نمود (19 / 344 - 345)؛ بنابراین چندهمسری بر ضرورتهای اجتماعی و فردی، مبتنی است و مخالفت با آن، محرومیت گروه زیادی از زنان را از حق طبیعی ازدواج در پی دارد (ویستر مارک، 326)؛ افزون بر این، نیاز طبیعی برخی از زنان محروم، آنان را به رفتارهای نادرست جنسی و تزلزل خانواده ها سوق می دهد (ر.ک: مطهری، 19 / 343 - 360). تعدد زوجات راهی برای همسریابی زنانی که به هر دلیل (مرگ شوهر، طلاق و نبودن شرایط لازم برای ازدواج) مجرد مانده اند، به شمار رود (فرید، 98)؛ بی تردید این گونه از نیازها و مشکلات، با اختیار کردن چند شوهر برای یک زن، نه تنها برطرف نمی شود، بلکه آسیبهای فراوان و جدی را برای افراد و اجتماع در پی خواهد داشت.

پیامبر صلی الله علیه و آله در طول عمر خود، همسران گوناگونی داشت؛ نخستین همسر وی حضرت خدیجه علیها السلام بود که حضرت محمد صلی الله علیه و آله پیش از بعثت، در 25 سالگی با وی ازدواج نمود؛ به باور برخی از تاریخ نگاران، وی پیش از پیامبر صلی الله علیه و آله با دو نفر ازدواج کرده بود و با پیامبر علی تفاوت سنی زیادی داشت. پیامبر صلی الله علیه و آله تا زمانی که حضرت خدیجه علیها السلام زنده بود، همسر دیگری برنگزید (طبری، 411/2؛ مقاله حضرت خدیجه علیها السلام) و تنها پس از ایشان بود که آن حضرت صلی الله علیه و آله با سوده دختر زمه ازدواج نمود (ابن سعد، 53/8) و سپس ازدواجهای دیگر - که به طور عمده پس از هجرت به مدینه بود - صورت گرفت. در میان همسران پیامبر صلی الله علیه و آله از دوشیزه جوان تا زنان بیوه و پیرزن مشاهده می شود. تأمل در نوع ازدواجهای پیامبر صلی الله علیه و آله حاکی است که ایشان در ازدواج با زنان گوناگون اهدافی فراتر از انگیزه های نفسانی و شهوانی را دنبال می کردند (طباطبائی، 195/4)؛ اهدافی همچون برقراری پیوند خویشاوندی با قبایل مختلف برای ترغیب آنها به پذیرش اسلام و استفاده از پشتیبانی آنها برای پیشبرد اهداف دین، حمایت از بیوه های ضعیف و یتیمان آنها، حمایت از زنانی که به خاطر اسلام، از خانواده خود بریده بودند، تشویق مسلمانان برای ازدواج با زنان سالخورده و بیوه، از بین بردن سنتهای غلط جاهلی در جامعه اسلامی (طباطبائی، 196/4؛ ر.ک: عاملی، 255/5 - 258؛ ایوب، 22)، نشر مکارم اخلاق در محیط خانواده، ترویج احکام شریعت، نشان دادن گذشت پیامبر صلی الله علیه و آله نسبت به دشمنان - چنان که با ام حبیبه، دختر ابوسفیان، ازدواج کرد. و نیز، انگیزه های دیگر (ر.ک: عمادزاده، 372 - 376).

آگاهی دادن افراد جامعه، نسبت به بحرانهای اجتماعی و اخلاقی ناشی از محرومیت برخی زنان از ازدواج، روشن کردن شرایط چندهمسری و جلوه های منفی آن برای جلوگیری و رفع ستم و بی عدالتی نسبت به زنان، توضیح شرایط اخلاقی و اقتصادی چندزنی و مسئولیتهای مهم مردان و پیشگیری از تبلیغات منفی بر ضد تعدد زوجات در رسانه های عمومی، از شروط لازم برای سالم سازی فضای جامعه است؛ افزون بر آنچه بیان گردید، حمایت اقتصادی از خانواده های چندهمسر و قوانین تسهیل کننده، می تواند راهبردی برای مناطق دارای بحران شدید باشد؛ این اطلاع رسانی باید متناسب با خرده فرهنگها و بافت فرهنگی هر منطقه صورت گیرد.

در رویکرد آموزشی، باید مردان چندهمسر را با عدالت، مفهوم دین داری در چندزنی، اخلاق در خانواده، راه حل مشکلات خانوادگی، مهارتهای ارتباطی، راههای مهار خشم، مسائل حقوقی درباره همسران و فرزندان آشنا کرد؛ آگاهی دادن زن و مرد نسبت به حقوق فرزندان، رها نکردن آنها، سپر بلای مشکلات و ناکامیها قرار ندادن آنان، ایجاد همدلی و درک متقابل در همسران و مردان نسبت به فرزندان، می تواند به کاهش ناسازگاریها کمک کند (حرعاملی، 15 / 84 به بعد).

منابع

آدلر، فیلیپ، تمدنهای عالم، ترجمه محمد حسین آریا، تهران، انتشارات امیرکبیر، 1384 ش؛ ابن سعد، محمد بن سعد (م. 230 ق.)، الطبقات الکبری، بیروت، دار صادر؛ اردبیلی، احمد بن محمد (م. 993 ق.)، زبده البیان فی احکام القرآن، تحقیق محمدباقر بهبودی، تهران، مکتبه المرتضویه؛ استون، گلوریا، پاسخ به پرسشهای جنسی، ترجمه ابوالفضل نظری، تهران، انتشارات ساحل، 1381 ش؛ استون، هانا و دیگران، پاسخ به مسائل جنسی و زناشویی، ترجمه کاظم علی پور، انتشارات یادگار، 1376 ش؛ اشتری، بهناز، نهاد چندهمسری، ضرورتهای بازنگری، حقوق زنان (ماهنامه)،

ش 24، 1383ش؛ ایزدی، سیروس، نیکخو، محمدرضا، بحرانه‌های جنسی زن، تهران، انتشارات سخن، 1383ش؛ ایوب، سعید، زوجات النبی صلی الله علیه و آله، بیروت، دار الهادی، 1417ق؛ بستان، حسین، اسلام و تفاوت‌های جنسیتی در نهاد خانواده، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، 1388ش؛ پیس، آلن، باربارا، چرا مردان به حرف زنان گوش نمی دهند و زنان نمی توانند نقشه بخوانند، ترجمه ناهید رشید، نسرین گلدار، تهران، نشر آسیم، 1388ش؛ جواد علی، المفصل فی تاریخ العرب الجاهلی، الشریف الرضی؛ حر عاملی، محمد بن حسن (م. 1104 ق.)، وسائل الشیعه، تحقیق ربانی شیرازی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1403ق؛ درودی آهی، ناهید، عدم توازن نسبت‌های جنسی در سنین ازدواج، جمعیت (ماهنامه)، تهران، سازمان ثبت احوال کشور، ش 41، 1381ش؛ دورانت، ویلیام جیمز (م. 1981م.)، تاریخ تمدن، ترجمه احمد آرام و دیگران، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، 1381ش؛ دیرین، خلیل، راهی به سوی مردم شناسی، شیراز، 1366ش؛ رشیدرضا، محمد (م. 1354ق.)، تفسیر القرآن الکریم (تفسیر المنار)، القاهرة، دار المنار، 1373ق؛ رمضان نرگسی، رضا، بازتاب چندمسری در جامعه، کتاب زنان (فصلنامه)، تهران، شورای فرهنگی اجتماعی زنان، ش 27، 1384ش؛ روبن، دیوید و همکاران، دانستنی‌های زناشویی، ترجمه کیومرث دانشور، تهران، انتشارات کوشش، 1381ش؛ زینالی، امیر حمزه، دگرگونی راهبردهای حقوق کیفری در مسئله تعدد زوجات، فقه و حقوق خانواده (دوفصلنامه)، س 13، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام، ش 49، 1387ش؛ سلار دیلمی، حمزه بن عبد العزیز (م. 448ق.)، المراسم العلویة فی الأحکام النبویة، تحقیق سید محسن حسینی امینی، قم، المعاونة الثقافية للمجمع العالمي لاهل البيت عليهم السلام، 1414ق؛ سمرقندی، نصر بن محمد (م. 375ق.)، بحر العلوم (تفسیر سمرقندی)، بیروت، دار الفکر؛ سید میرزایی، سید محمد، جمعیت شناسی عمومی، و تهران، دانشگاه شهید بهشتی، 1381ش؛ شیخی، محمد تقی، محمدی، نعیم، مطالعه تطبیقی روابط خانوادگی در خانواده های چندزن و تک همسر شهر زاهدان، پژوهش زنان (فصلنامه)، تهران، مرکز مطالعات و تحقیقات زنان دانشگاه تهران، ش 23، 1387ش؛ طباطبائی، سید محمد حسین (م. 1402ق.)،

الميزان في تفسير القرآن، قم، نشر اسلامي، 1417ق؛ طباطبائي يزدي، سيد محمد كاظم (م. 1337ق.)، العروة الوثقى، قم، نشر اسلامي، 1423ق؛ طبرسي، فضل بن حسن (م. 548ق.)، مجمع البيان في تفسير القرآن، تحقيق عده اي از محققين، بيروت، مؤسسة الأعلمي، 1415ق؛ طبري، محمد بن جرير (م. 310ق.)، تاريخ الامم والملوك، تحقيق گروهی از دانشمندان، بيروت، مؤسسة الأعلمي، 1403ق؛ طوسي، محمد بن حسن (م. 460ق.)، الخلاف، قم، نشر اسلامي، 1414ق؛ همو، المبسوط في فقه الاماميه، تحقيق محمد باقر بهبودي، المكتبة المرتضوية، 1388ق؛ طه، صابر احمد، نظام الاسرة في اليهودية والنصرانية والاسلام، القاهرة، نهضة مصر، 2000م؛ عاملي، سيد جعفر مرتضی، الصحيح من سيرة النبي الأعظم صلى الله عليه وآله، بيروت، دار الهادي، 1415ق؛ عبدالمصنف، محمود عبد الفتاح، تعدد الزوجات في الاسلام، منار الاسلام (ماهنامه)، الامارات، الميئة العامة للشؤون الاسلامية والأوقاف، ش. 4، 1408ق؛ علامه حلي، حسن بن يوسف (م. 726ق.)، قواعد الاحكام في معرفة الحلال والحرام، قم، نشر اسلامي، 1413ق؛ عمادزاده، حسين، زنان پيغمبر اسلام صلى الله عليه وآله، تهران، نشر محمد، 1368ش؛ فريد، محمد صادق، درآمدی بر خانواده و نظام خویشاوندی، تهران، نشر دائره، 1388ش؛ فرحات، كرم حلمي، تعدد الزوجات في الأديان، قاهرة، دار الآفاق العربية، 1422ق؛ فضل الله، سيد محمد حسين (م. 1431ق.)، اسلام، زن و جستاری تازه، ترجمه مجيد مرادي، قم، بوستان كتاب، 1384ش؛ كار، مهرانگيز، رفع تبعيض از زنان، تهران، نشر قطره، 1379ش؛ كتاب مقدس، ترجمه فاضل خان همداني، ويليام گلن، هنري مرتن، تهران، انتشارات اساطير، 1380ش؛ كريستين سن، آرتور، ايران در زمان ساسانيان، ترجمه غلامرضا رشيد ياسمي، تهران، انتشارات ابن سينا، 1351ش؛ كليني، محمد بن يعقوب (م. 329ق.)، الكافي، تحقيق علي اكبر غفاري، تهران، دارالكتب الاسلامية، 1363ش؛ لوبون، گوستاو، تاريخ تمدن اسلام و عرب، ترجمه سيد محمد تقی فخر داعی گيلاني، انتشارات علمي، 1334ش؛ محسنی، منوچهر، پوررضا انور، ابوالقاسم، ازدواج و خانواده در ايران، تهران، انتشارات آرون، 1382ش؛ محقق حلي، جعفر بن حسن (م. 676ق.)، شرائع الاسلام في مسائل الحلال والحرام، تهران،

انتشارات استقلال، 1409ق؛ محمدی، زهرا، بررسی آسیبهای اجتماعی زنان در دهه 80 - 1370، تهران، شورای فرهنگی اجتماعی زنان، 1383ش؛ مطهری، مرتضی (م. 1358ش.)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران، انتشارات صدرا، 1377ش؛ منتسکیو، شارل لوئی دوسکوندا، روح القوانین، ترجمه علی اکبر مهتدی، تهران، انتشارات امیرکبیر، 1362ش؛ نجفی، محمدحسن (م. 1266ق.)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، تحقیق قوچانی، تهران، دارالکتب الاسلامیه 1366 ش؛ نقوی، علی مهدی، عقاید مزدک، تهران، مؤسسه مطبوعاتی عطائی، 1353ش؛ نیکخو، محمدرضا، آوادیس یانس، هامایی، زندگی جنسی زنان، تهران، انتشارات سخن، 1383ش؛ ویستر مارک، ادوارد، موسوعة تاریخ الزواج، ترجمه مصباح الصمد و دیگران، بیروت، المؤسسة الجامعة، 1421ق؛ هاید، جانت شییلی، روان شناسی زنان (سهم زنان در تجربه بشری)، ترجمه اکرم خمسه، تهران، انتشارات آگاه، 1384ش.

Aswad, Barbara C., "Polygyny and Polyandry", International Encyclopedia of Women: Global Women's Issues and Knowledge, Eds. Chris Kramarae Dale Spender, New York, London: Rautledge, 2000; Forsyth, Donelson R., Our Social World, Brooks/Cole Publishing Company, 1995.

محمدرضا سالاری فر

ص: 377

ازدواج موقت

اشاره

جایگزین فارسی واژه متعه است که در متون فقهی و حدیثی آمده و لغت شناسان، متعه را به منفعت (ابن فارس، 293/5) و زاد و توشه اندک و گذرا (ابن منظور، 332/8؛ زبیدی، 449/11) معنا کرده و آن را در هر سه قالب متعه حج، متعه نکاح و متعه طلاق (پرداخت مقداری مال به زن مطلقه) (ابن فارس، 293/5) جاری دانسته اند (جوهری، 1282/3)؛ ازدواج موقت در اصطلاح، پیوند زناشویی میان زن و مرد با مدت معلوم و مهریه مورد توافق دو طرف است (ر.ک: فاضل آبی، 154/2 - 155، امام خمینی قدس سره، تحریر الوسیله، 2/289 - 290)؛ این رابطه، بدون نیاز به طلاق، با اتمام مدت تعیین شده یا بخشش مدت باقی مانده، پایان می پذیرد (سبزواری، مهذب الاحکام، 95/25)؛ از ازدواج موقت در متون فقهی و عرف، به نکاح منقطع (محقق حلی، الرسائل التسع، 157؛ علامه حلی، 519/3)، ازدواج منقطع، نکاح مؤجل (مفید، المسائل السرویه، 30؛ سیدمرتضی، 268) و نکاح موقت نیز تعبیر شده است (مقاله ازدواج موقت (حقوقی)).

گروهی از صاحب نظران، پیشینه متعه را پیش از ظهور اسلام می دانند (آلوسی، 5/2، برو، 264؛ سالم، 349)؛ این ازدواج با همان شکل و شرایط مقرر در دین اسلام، میان مرد و زن انجام می شد و خداوند آن را در آیه 24 سوره نساء: «فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً» مورد تأیید قرار داده و به مؤمنان دستور داده است تا مهریه زنانی را که متعه کرده اند، به طور کامل پرداخت نمایند (طوسی، التبیان، 166/3؛ طبرسی، 52/3). مسلمانان اتفاق نظر دارند که ازدواج موقت در زمان

رسول خدا صلی الله علیه و آله مشروع بوده و به عنوان گونه ای از ازدواج، رسمیت داشته است (ر.ک: طبری، 17/5 - 18؛ سید مرتضی، 268 - 269؛ طوسی، الخلاف، 341/4؛ قرطبی، 130/5)؛ اهل بیت علیهم السلام نیز با استناد به آیه پیش گفته، ازدواج موقت را مشروع دانسته و سنت رسول خدا صلی الله علیه و آله را مؤید آن ذکر کرده اند (حر عاملی، 14 / 436 - 437)؛ از این رو، جایز بودن ازدواج موقت جزو باورهای قطعی مکتب شیعه است (سیدمرتضی، 268؛ ر.ک: ابن ادریس حلی، 611/2 - 620).

در مقابل، اهل سنت بر این باورند که این آیه نسخ شده است (فخر رازی، 10 / 49؛ شوکانی، 449/1 - 450؛ ر.ک: کاشف الغطاء، 255). دانشمندان شیعه ضمن رد احتمال نسخ (مقاله ازدواج موقت (حقوقی))، تاریخچه ممنوعیت متعه را زمان خلیفه دوم دانسته و در عین حال به استمرار این نوع ازدواج در میان صحابه و تابعین معتقد هستند (مفید، خلاصة الایجاز، 30؛ کاشف الغطاء، 254؛ مقاله ازدواج موقت (حقوقی)).

در جوامع غربی، الگوهای مشابهی برای ازدواج موقت وجود دارد که به خاطر نیاز به چنین ازدواجی جایگزین آن گردیده اند؛ برخی از این الگوها عبارتند از: 1. ازدواج آزمایشی که با هدف شناخت بهتر از طرف مقابل صورت می گیرد تا برای ازدواج دائم تصمیم نهایی بگیرند؛ 2. ازدواج دوستانه که به دلیل نداشتن تشریفات و مراسم، جنبه رسمی ندارد، ولی با تولد فرزند با توافق یکدیگر و مانند آن رسمیت می یابد؛ 3. ازدواج عرفی که در ابتدا نامشروع بوده، ولی با گذشت زمان، مورد پذیرش جامعه قرار می گیرد؛ در برخی از ایالات شمالی آمریکا، چنین رابطه ای پس از هفت سال، ازدواج دائم و مشروع محسوب می شود (ر.ک: ساروخانی، 94 - 98)؛ 4. هم خانگی یا زندگی مشترک بدون ازدواج، که دربردارنده رابطه ای غیر متعهدانه بوده و گاه به پیوندی بادوام می انجامد؛ البته شریک جنسی، هرزمان که بخواهد، بدون هیچ تعهدی، به زندگی مشترک پایان

می دهد (ر.ک: بستان، 60 - 63). به تازگی، در برخی از کشورهای عربی و در میان اهل سنت اخیره «از دواج مسیار» رواج یافته است؛ در این ازدواج همه ارکان ازدواج دائم وجود داشته، و باطلاق پایان می یابد؛ در ازدواج یادشده زن از حقوقی مانند سکونت، نفقه، ارث و قسم صرف نظر می کند، که از این لحاظ مشابه ازدواج موقت در فقه شیعه است؛ گروهی از علمای اهل سنت، این ازدواج را جایز و گروهی حرام دانسته اند اشقر، 176؛ شعراوی، 138؛ ر.ک: بن باز، 291/20 - 368؛ آزادی بیشتر در شرایط ازدواج و نبودن تعهد کامل به مسئولیتهای ازدواج دائم، از انگیزه های گرایش به ازدواج مزبور است (ر.ک: صادقی، 45 - 68)؛ وجود چنین الگوهای در جوامع گوناگون، بدون در نظر گرفتن مشروع یا نامشروع بودن آنها، حاکی از ضرورت پذیرش، وجود و ترویج الگوی مشروع ازدواج موقت در جوامع بشری به عنوان نیازی فردی و اجتماعی است که در صورت پذیرش اجتماعی آن، از الگوهای نامشروع روابط جنسی پیشگیری خواهد شد.

ازدواج موقت با ازدواج دائم و برخی از الگوهای مشابه تفاوت اساسی دارد؛ از جمله اینکه، افزون بر لزوم تعیین مدت رابطه و میزان مهریه در آن، چگونگی ارتباطات جنسی نیز قابل تعیین است؛ دوم اینکه با پایان یافتن مدت توافقی یا بخشیدن مدت باقی مانده از سوی مرد، این رابطه به جدایی می انجامد؛ البته همه مسئولیتهای والدین نسبت به فرزندان در ازدواج دائم، در این گونه از ازدواج نیز وجود دارد و فرزند از همه حقوق متقابل قانونی، اخلاقی و دینی نسبت به پدر و مادر برخوردار است (مراجع، 414/2؛ به مقاله ازدواج موقت (حقوقی)).

فلسفه ازدواج موقت

ازدواج، قراردادی اجتماعی و مورد پذیرش در همه جوامع است که هدف آن تأمین سعادت بشر (کلینی، 327/5؛ حر عاملی، 23/14)

و رفع نیازهای او می باشد؛ یکی از نیازهای اساسی و اولیه انسان، خواسته های جنسی است که امری طبیعی (ر.ک: سبزواری، جامع الاخبار، 271 - 274) و مورد پذیرش اسلام به شمار می رود؛ به باور مفسران، در ذیل آیه 187 سوره بقره، رابطه جنسی مشروع، در پیشگیری از انحرافات و دستیابی به آرامش روانی نقشی مؤثر ایفا می کند (مکارم شیرازی، 650/1)؛ همچنان که رهبانیت، به معنای عزلت گزینی و پرهیز از تمایلات مادی، امری بدعت آمیز (حدید، 27) و ناپسند (کلینی، 494/5) است؛ به باور روان شناسان نیز، انکار و تلقی منفی از نیاز جنسی، و سرکوب آن، زمینه ساز بروز برخی آسیبهای روحی مانند اضطراب خواهد بود (فروید، 31 - 32)؛ به طوری که ارضای خارج از ضابطه و افراط آمیز غریزه جنسی نیز می تواند تمامی ابعاد زندگی فردی، اجتماعی و عبادی انسان را مختل کند؛ از این رو، قرآن کریم انحراف از مسیر انبیا را معلول پیروی از خواسته های نفسانی دانسته (مریم، 59)، درباره زیان شهوت پرستی افراطی به جامعه هشدار می دهد (نساء، 27) و ازدواج را بهترین بستر تأمین نیازهای جنسی بشر در همه جوامع معرفی می نماید (نور، 32)، تا انسان با آرامش و ایمنی، بدون احساس شرم و گناه (مؤمنون، 6)، دلبستگی اجتماعی مناسبی برای خود فراهم کند (مدرسی، 152/8).

یکی از جلوه های آسان گیری در اسلام، ازدواج موقت است (ر.ک: مغنیه، تفسیر، 302/2 ؛ طباطبائی، 276/4، 303) که با طبیعت انسان نیز هم گرایشی دارد (فضل الله، 181/7)؛ افزون بر این، ازدواج دائم همواره در جوامع گوناگون وجود داشته ولی هرگز نتوانسته است مشکلات جنسی جوامع را حل کند و پیوسته انحرافات جنسی، زنا و روابط نامشروع وجود داشته است (فضل الله، 186/7)؛ همچنان که روایات اسلامی، تأمین نشدن نیازهای جنسی به طور کامل و ترک ازدواج موقت را یکی از علل

پیدایش این مشکل می دانند؛ در این باره در روایتی از امیر مؤمنان علیه السلام آمده است که اگر خلیفه دوم ازدواج موقت را نهی نکرده بود، جز انسان شقی، کسی زنا نمی کرد (کلینی، 448/5؛ طوسی، الاستبصار، 141/3)؛ از این رو، بسیاری از متفکران اجتماعی در پی تدوین قراردادی هستند تا به عنوان مکمل ازدواج، در رفع مناسب نیاز جنسی مؤثر باشد؛ به نظر می رسد قانون ازدواج موقت در اسلام بتواند برای رفع این مشکل نقشی مؤثر ایفا کند.

صاحب نظران در بیان کارکردهای ازدواج موقت، به مواردی اشاره کرده اند (ر.ک: طباطبائی، 271/4 - 275)؛ در این میان، روانشناسان غربی (ر.ک: راسل، 91-92) و اندیشمندان مسلمان (مکارم شیرازی، 342/3)، یکی از مهمترین اهداف ازدواج موقت را فراهم نمودن زمینه ای مناسب برای رفع نیازهای جنسی زنان و مردانی دانسته اند که به دلایل مختلف، مانند درآمد کم یا اشتغال به تحصیل، توان و امکانات لازم را برای ازدواج دائم ندارند، گروهی از زنان نیز، به دلیل گرفتار شدن در موقعیت اجتماعی ویژه، زمینه مناسبی برای ازدواج دائم ندارند؛ افزون بر این، ممکن است حوادثی مانند جنگ، به بروز تلفاتی در مردان بینجامد؛ در این وضعیت، زنان در گروههای سیدنی قرینه آنها، فرصت کمتری برای ازدواج دائم خواهند داشت؛ همچنین افزایش سن دختران، جدایی از همسر یا مرگ او و وظیفه مراقبت از فرزندان با مسائل دیگر، از دیگر موانع ازدواج دائم هستند؛ به نظر می رسد، در صورت فشار نیاز جنسی این افراد، بهترین راه، ازدواج موقت است، تا نیاز جنسی - هر چند به طور مقطعی - از راهی مشروع ارضا شود.

هدف دیگر ازدواج موقت، رفع نیاز جنسی کسانی است که به علت دوری یا بیماری همسر و مانند آن، نمی توانند نیاز جنسی خود را برآورده سازند (کاشف الغطاء، 269؛ مکارم شیرازی، 1342/3)؛ همچنین گروهی از مردان، به دلیل نیاز جنسی شدید یا

تحریکات جنسی فراوان نمی‌توانند به رابطه جنسی با یک همسر دائمی بسنده کنند؛ ضمن آنکه پذیرش چندهمسری نیز برای آنان ممکن نیست؛ در چنین وضعیتی، ازدواج موقت، می‌تواند به آنان در رفع نیاز جنسی و بازداشتن از انحرافات جنسی کمک کند (ر.ک: کاظمی خلخالی، 457).

از کارکردهای مهم اجتماعی ازدواج موقت، هدایت روابط جنسی خارج از چارچوب، به حیطة ازدواج شرعی است؛ این گونه از ازدواج، روابط جنسی نامشروع را به ازدواج مشروع تبدیل می‌کند؛ چنان که خداوند در آیات گوناگون (نساء، 24 - 25؛ مانده، 5) یکی از حکمت‌های ازدواج موقت را مصون ماندن از مفاسد اجتماعی، همچون روابط نامشروع و دوستیهای پنهان بیان نموده است؛ در منابع اسلامی، ازدواج موقت با زنان بدکاره، جایز شمرده شده است؛ زیرا این امر تا حدی آنان را از ارتکاب رفتار نامشروع جنسی، به سوی روابط جنسی بهنجار و مناسب سوق می‌دهد (حرعاملی، 14 / 454 - 455)؛ در میان فقیهان نیز، حرام و باطل نبودن چنین عقدی بیان شده است (صیمری، 66 / 3؛ حرعاملی، 14 / 333؛ ر.ک: امام خمینی قدس سره، تحریر الوسیله، 292 / 2؛ سیستانی، 82 / 3)؛ اجرای قوانین متعه و ترویج آن در جامعه، باعث می‌شود که گروهی از زنان به سوی کسب درآمد از طریق روابط نامشروع نروند، چنان که امروزه، فواحش، در جوامع غربی دارای یک طبقه شغلی هستند که هدف عمده آنها اقتصادی است.

گروهی از اندیشمندان، ازدواج موقت را زمینه ساز آشنایی و ازدواج دائم دانسته (ر.ک: مطهری، 19 / 62 - 65) و بر این عقیده اند که ازدواج، به گونه ای که امروزه وجود دارد، در مواردی اشخاص بی تجربه را گرفتار قیدو بندی می‌کند که رهایی از آن به آسانی ممکن نیست (صفائی، 20)، البته زن و مرد و خانواده آنها باید به همه

جوانب امر، آگاهی کامل داشته و روابط عاطفی و جنسی را به گونه ای کنترل کنند که در صورت نداشتن تصمیم به ازدواج دائم، آسیب روانی کمتری به آنها وارد شود؛ گاه نیز، تنها منظور از این گونه ازدواج، محرم شدن است، مانند فرزندخواندگی که در آن، مشکل ارتباط مادر خوانده با پسر یا پدر خوانده با دختر تحت تکفل پیش می آید و دو طرف، خواستار محرم شدن با یکدیگر هستند (امام خمینی قدس سره، استفتائات، 113/3 - 114؛ فاضل لنکرانی، 408/1).

آسیب شناسی ازدواج موقت: اشکالهای بسیاری به قانون ازدواج موقت وارد شده است که بیشتر ناظر به پیامدهای احتمالی آن است؛ آسیبهای ازدواج موقت، در سه حوزه زنان، خانواده و روابط اجتماعی قابل بررسی است.

1. آسیب به زنان

گروهی از اندیشمندان بر این باورند که ازدواج موقت، مغایر با منزلت زن است؛ زیرا نوعی خودفروشی بوده و وسیله ای برای خوشگذرانی مردان به شمار می رود و با ماده 6 و 16 کنوانسیون حقوق زن و سایر اسناد بین المللی که فحشای اجباری و تجارت زنان را ممنوع کرده، تعارض دارد (کار، 362). بی توجهی به مفاد قرارداد ازدواج موقت، منشأ این شبهه بوده است؛ زیرا در این قرارداد، زن و مرد، در مدت معینی با شرایط کاملاً مشخص و رضایت و اختیار خود، با هم ازدواج کرده و به روش پذیرفته شده شرعی و عرفی، نیاز جنسی خود را ارضا می نمایند؛ این امر باعث نمی شود تا هیچ یک از آن دو به تملک یا اجاره دیگری درآمده و بازیچه شود. از نظر فقهی نیز این مسئله مسلّم است که ازدواج موقت با ازدواج دائم، تفاوت ماهوی نداشته (ر.ک: مطهری، 19 / 62 - 64؛ امام خمینی قدس سره، تحریر الوسیله، 288/2 - 289؛ مقاله ازدواج موقت (حقوقی)) و پدیده ای قانونمند است، به طوری که زن،

علاوه بر نگهداری عده، نمی تواند هم زمان با چند مرد رابطه جنسی داشته باشد مکارم شیرازی، 3/343 - 344؛ به همین سبب در صورت تولید فرزند، انتساب او به والدین روشن خواهد بود؛ مهریه زن نیز در ازدواج موقت همانند ازدواج دائم، نوعی هدیه است (نساء، 4؛ مجلسی، 100/352)، نه قیمت گذاری و تعیین ارزش او؛ به همین دلیل، در آموزه های اسلامی، بهترین زنان، افزون بر زیبایی، کم مهریه ترین آنها معرفی می شوند (کلینی، 5/324؛ صدوق، 3/386)؛ همچنین باید مهریه، ارزش اقتصادی قابل توجهی نداشته و بیشتر، ارزش معنوی آن مورد تأکید باشد. در هر صورت، ازدواج موقت، یک قانون شرعی است و سوء استفاده از قانون، به حذف آن نمی انجامد (مکارم شیرازی، 3/344).

مشکل دوم که از سوی برخی مطرح گردیده، آسیبهای روانی است که زنان در ازدواج موقت، در معرض آن قرار می گیرند؛ در حالی که مرد، در این گونه از ازدواج بیشتر به مسائل جنسی می اندیشد، ولی زنان به رغم گذرا دانستن این پیوند جنسی، انتظارات عاطفی داشته و خواستار یک رابطه عاشقانه هستند؛ به همین دلیل، بروز آسیبهای روحی، مانند اضطراب، ترس، افسردگی، خستگیهای جسمی، احساس ناکامی، بی توجهی اجتماعی و کاهش عزت نفس، پس از پایان مدت متعه، در زنان، متداول می شود (ر.ک: رافعی، 79 - 110).

دین اسلام با توجه به مشکلات پیش گفته، فرهنگ سازی برای تلقی مثبت از ازدواج موقت و تأمین حقوق اجتماعی آن را مدنظر قرار داده است؛ از این رو، آیات مختلفی با تمجید از این گونه زنان، به عنوان زنان مؤمن و عقیف (نساء، 24؛ مائده، 5)، بر حفظ جایگاه اجتماعی و مصونیت روانی آنها تأکید می ورزند؛ چنان که امامان شیعه علیهم السلام ما و یاران ایشان نیز با تلقی منفی از این

سنت حسنه مقابله می نمودند؛ برای نمونه، در مناظره محمدبن نعمان با ابوحنیفه، وی در پاسخ به قبح اجتماعی این عمل، آن را ویژه قشری خاص از مردم و برای تأمین برخی از نیازها می داند (کلینی، 450/5؛ مجلسی، 411/47)؛ این در حالی است که ازدواج موقت با دختران باکره در صورت بروز پیامدهای نامطلوب اجتماعی، ناپسند بوده (کلینی، 462/5؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 255/7) و فراهم آوردن زمینه اجتماعی و فرهنگی برای ازدواج دائم این گونه زنان، اقدامی اساسی به شمار می رود؛ به هر صورت، چنانچه برای بخشی از زنان امکان ازدواج دائم فراهم نبود، ازدواج موقت می تواند پاره ای از نیازهای عاطفی و جنسی آنان را در کوتاه مدت تأمین کند؛ افزون بر این، اسلام، ازدواج موقت را واجب نکرده، بلکه تنها به عنوان عملی جایز یا مستحب، راه حلی است برای کسانی که به ارتباط با جنس مخالف نیازمند هستند، به گونه ای که اگر این مسیر شرعی به روی آنها بسته بود، زمینه سقوط در فحشا فراهم می شد. با این توصیف، ازدواج موقت نه تنها موجب آسیب روانی زنان نیست، بلکه مانعی است در برابر آسیبهای شدید روحی که با درافتادن در دام فحشا و رفتارهای خارج از چارچوب، آنها را تهدید می کند.

2. آسیب به خانواده: زمانی که با ازدواج موقت، نیازهای عاطفی مرد در بیرون از خانواده تأمین شود، به تدریج از انگیزه های حضور در جمع خانواده کاسته خواهد شد که پیامد آن سرد شدن پیوند عاطفی در کانون خانواده است؛ همچنین در صورت اطلاع همسر دائمی از این موضوع، وی جایگاه خود را نزد شوهر متزلزل دیده و دچار خشم، ناامیدی و ناکامی می شود و انگیزه خود را برای ادامه زندگی زناشویی از دست می دهد (هادی، 86، به مقاله ازدواج موقت (حقوقی)). دین اسلام

برای پیشگیری از این مشکلات، در درجه نخست به برقراری روابط عاطفی مناسب با همسران (روم، 21)، معاشرت نیکو با آنها (نساء، 19، 0 مقاله معاشرت به معروف) و تأمین نیازهای مادی (بقره، 233) و جنسی (مفید، المقنعه، 516 - 517) ایشان دستور داده است. در واقع، ازدواج موقت، راهی برای جلوگیری از مفاسد اجتماعی است که از عوامل مهم فروپاشی خانواده هاست و نباید به سردی پیوند خانوادگی بینجامد (کاشف الغطاء، 270)؛ از سوی دیگر، دین اسلام به لزوم فرهنگ سازی درباره زنان دائم برای پذیرش این حکم (جایز بودن ازدواج موقت از سوی همسران آنها توجه کرده، برای نمونه غیرت ورزی ایشان را امری ناپسند دانسته است (کلینی، 504/5 - 505؛ حر عاملی، 14 / 107). از دیگر آسیبهای خانوادگی ازدواج موقت، به دوران جوانی مربوط می شود؛ زیرا جوانان به دلیل نیاز عاطفی و جنسی شدید، دلبسته این رابطه خواهند شد و این محبت و پایداری، در مراحل بعدی زندگی، تأثیر فراوان دارد؛ نکته مهم تر اینکه در همه جوامع، فرزندان در دوره جوانی پدر و مادر متولد شده و رشد و پرورش می یابند. پذیرش ازدواجهای مکرر، بیشترین آسیب را به فرزندان وارد و پرورش عاطفی و ابراز عواطف را در آنان کم رنگ و متزلزل می کند؛ به همین دلیل، قرآن با وجود جایز دانستن ازدواج موقت (نساء، 24)، با صراحت، افراد را به ازدواج دائم توصیه می کند (نساء، 3).

آسیب دیگر به کانون خانواده، سرنوشت فرزندان حاصل از ازدواج موقت است؛ زیرا برخی از مردان، با توجه به پنهان بودن ازدواج، فرزندان حاصل از چنین ازدواجی را انکار می کنند و اثبات فرزند با مشکلات بسیاری همراه است؛ بنابراین مادر، یا فرزند را سقط می کند و یا فرزند از سرپرستی و محبت پدر

محروم می ماند و فشار اقتصادی و اجتماعی زیادی بر مادر تحمیل می شود؛ از این رو صاحب نظران برای رفع این آسیب، دوره حل ارائه کرده اند (سالاری فر، 176 - 177): نخست اینکه از تولد فرزند جلوگیری شود؛ در روایات نیز، به پیشگیری از تولد فرزند در ازدواج موقت سفارش شده است (محدث نوری، 14 / 479)؛ در عین حال، چنانچه فرزند از ازدواج موقت پدید آمد، به شوهر تعلق دارد (خوئی، 273 / 2؛ وحید خراسانی، 310 / 3)؛ رعایت فاصله شرعی لازم بین ازدواجهای موقت، از سوء تفاهم جلوگیری می کند؛ ضمن آنکه در دین اسلام، بین این فرزند و فرزندان حاصل از ازدواج دائم از نظر حقوق و وظایف متقابل والدین و فرزندان مانند ارث، نفقه، حضانت و امور دیگر تفاوتی وجود ندارد (ابوالصلاح حلبی، 316؛ مغنیه الفقه علی المذاهب الخمسه، 367 / 2)؛ راه حل دیگر، ترویج مسئولیت پذیری والدین نسبت به فرزند است؛ هر چند والدین در ازدواج موقت، از هم جدا هستند، ولی باید به نیازهای جسمانی، عاطفی و روانی فرزند خود اهمیت دهند؛ چرا که کوتاهی در این مسئولیت، موجب بازخواست اخلاقی و دینی بوده و از نظر حقوقی قابل پیگیری است (ر.ک: کنوانسیون جهانی حقوقی کودک)؛ افزون بر آنکه نباید فرزندان ازدواج موقت، که قراردادی شرعی و اجتماعی است، با فرزندان نامشروع ناشی از فحشا و زنا مقایسه شوند که جایگاه اجتماعی ندارند و دین اسلام نیز، آثار وضعی سخت و جبران ناپذیری را برای چنین فرزندان ذکر کرده است (کلینی، 400 / 1، 11 / 3، 14؛ 225 / 5، 353)؛ به دیگر سخن، پنهانی بودن این گونه از ازدواج، ناشی از نهادینه نشدن ازدواج موقت در اجتماع است که با فرهنگ سازی صحیح، می توان این مشکل را برطرف نمود؛ در نتیجه هویت فرزندان متعه نیز دچار مشکل نمی شود.

3. آسیب فرهنگی: گروهی از صاحب نظران بر این باورند که ازدواج موقت با زنا تفاوتی نداشته و جایز دانستن آن، در واقع ترویج روابط نامشروع در جامعه است (ر.ک: جصاص، 96/3). ولی بررسی حدود و شرایط ازدواج موقت نشان می دهد که این گونه ازدواج به طور کامل با روابط نامشروع تفاوت دارد؛ این قرارداد، از نظر زمانی دقیقاً معین است و پس از پایان یافتن، زن باید عده نگه داشته و نمی تواند در ایام عده با مرد دیگری رابطه داشته باشد (ر.ک: امام خمینی قدس سره، تحریر الوسیله، 290/2، 337؛ خوئی، 272/2؛ گلپایگانی، 402/2)؛ حال آنکه زنا هیچ محدوده و شرایطی ندارد؛ ولی ازدواج موقت بیشتر به محدود کردن روابط جنسی در چارچوبی مشروع منجر می شود تا آزادسازی روابط نامشروع.

راهکارهای کاهش آسیب ازدواج موقت

برای پیشگیری و کاهش آسیبهای احتمالی ناشی از ازدواج موقت، تدابیری اندیشیده شده اند که به شرح زیر است:

1. راهبردهای آموزشی: نخستین راهکار، آموزش میانه روی و اعتدال در ازدواج موقت است که از وارد شدن آسیبهای روانی و اخلاقی به خود فرد و خانواده و زنان موقت جلوگیری می کند؛ در روایات نیز، توصیه شونندگان به متعه - که نسبت به دیگران در اولویت قرار دارند. کسانی هستند که از همسر دائمی محروم بوده یا در غیاب ایشان زندگی می کنند؛ در این روایات از اصرار بر متعه، در صورتی که باعث اجحاف به همسران دائمی و ترک همخوابگی با آنان گردد، نهی شده است (کلینی، 452/5 - 453)؛ همچنین رعایت تقوا و احتیاط در انجام متعه، به ویژه با دختران نیز، در متون اسلامی بسیار تأکید شده است (ر.ک: حر عاملی، 14 / 457 - 460)؛ روحیه احترام به زنان موقت هم باید در مردان گسترش یابد، به گونه ای که شخصیت زن در این قرارداد، نه تنها آسیب ندیده،

بلکه مورد تکریم قرار گیرد؛ به همین دلیل، فقیهان مسلمان با اعتراض به تلقی تحقیر گران نسبت به ازدواج موقت، آن دسته از روایاتی که در آن متعه به عقد اجاره تشبیه شده است را صرفاً تشبیهی فقهی دانسته اند که هیچ بار ضدارزشی ندارد (خوانساری، 296/4). راهکار دیگر، آموزش شرایط و قوانین متعه است تا افراد با آگاهی کامل از شرایط آن، به طور دقیق، مهریه، مدت زمان ازدواج، نوع رابطه و محدوده بهره گیری جنسی را تعیین کنند؛ چرا که علت بسیاری از آسیبها در ازدواج موقت، ناشی از بی توجهی به شرایط و حدود آن است؛ از این رو در برخی از روایات، بر شناخت احکام ازدواج موقت تأکید شده است (کلینی، 454/5). راهکار دیگر، توصیه اکید آموزه های اسلام به پیشگیری از تولد فرزند در این گونه از ازدواج است (محدث نوری، 14 / 479)، تا فرزند، دچار بی سرپرستی یا بدسرپرستی نشود. آخرین راهکار آموزشی نیز، توجه نمودن به نکات شرعی و بهداشتی در انتخاب زن یا مرد در ازدواج موقت است. توصیه شده تا افراد پاک دامن، مورد اعتماد، آگاه از شرایط ازدواج موقت و دارای اعتقاد دینی مناسب انتخاب شوند (ر.ک: حر عاملی، 14 / 451 - 453)؛ زن نیز باید در مورد مردی که قصد ازدواج موقت با او دارد، شرایطی از جمله اعتقادات دینی، عفت و تقوا را در نظر گیرد؛ رعایت نکات بهداشتی هم، با توجه به شیوع بیماریهای شدید ناشی از روابط جنسی، ضروری است.

2. راهبردهای فرهنگی: اصلاح نگرشهای عمومی در نهادینه کردن قانونمند ازدواج موقت نقشی مهم دارد؛ به باور کارشناسان، نه تنها کهنه پنداری ازدواج موقت یا تفاوت نداشتن آن با فحشا، می تواند مانعی جدی در پیشرفت اجتماعی باشد (عشا، 126)، رواج بی رویه و بدون مقررات سنجیده و دقیق نیز، آثار منفی

اجتماعی به دنبال خواهد داشت (هادی، 76)؛ از این روی یکی از اصول مهم اسلام در ارتباط با فرهنگ عمومی جامعه، توصیه به خویشتن داری در کنار کاستن از عوامل و زمینه های تحریک جنسی است (ر.ک: نور، 30 - 31؛ احزاب، 59؛ حر عاملی، 14 / 43).

از دیگر راهبردهای فرهنگی، توصیه های قانونی است که به منظور تعدیل ازدواج موقت به کار می رود: نخستین توصیه، فراهم کردن شیوه هایی برای ثبت دقیق ازدواج موقت است؛ در این صورت، مردان به مسئولیتهای خود در ازدواج پایبندتر شده و نسبت فرزند احتمالی به پدر، بدون مشکل خواهد بود؛ دومین توصیه، تدوین قوانینی برای حمایت اقتصادی بیشتر از زنان موقت، در چارچوب نفقه و ارث است؛ چنانچه در عقد شرط شود که نفقه به زن تعلق گیرد، چنین شرطی صحیح و لازم الوفا بوده و با شرع و مقتضای عقد مغایرتی ندارد (طباطبائی یزدی، 4 / 133؛ سبزواری، مهذب الاحکام، 11 / 231؛ محقق داماد، 309)؛ درباره شرط ارث نیز، هر چند مخالفتهایی وجود دارد (امام خمینی قدس سره، تحریر الوسیله، 2 / 396)؛ ولی طبق نظر مشهور فقیه-ان، شرط توارث در ازدواج موقت صحیح و لازم الوفاست (ر.ک: توحیدی، 5 / 307 - 309)؛ این نوع حمایت در مواردی که مدت عقد بیشتر از یک سال باشد، ضروری تر است؛ همچنین قانون گذار می تواند برای ازدواج موقت در مدت طولانی، شرط نفقه قرار دهد و حتی اگر مدت طولانی تر شد، با شرط توارث نیز، بخشی از حقوق زنان موقت را می توان استیفا نمود؛ هر چند نباید فراموش کرد که یکی از حکمتهای ازدواج موقت، آسان بودن آن است و این شرایط نباید به گونه ای باشد که نقض غرض شود.

توصیه دیگر این است که در صورت وقوع حادثه ای خاص، مانند بدرفتاری و تحمل ناپذیر شدن شوهر یا ترک زندگی خانوادگی و مسافرت طولانی، زن از

سوی شوهر وکالت داشته باشد که بقیه مدت را به خود بذل کند؛ افزون بر آن، روح قوانین مدنی و اخلاق عمومی ایجاب می کند که در ازدواج موقت نیز، زن بتواند الزام شوهر به بذل مدت را از دادگاه درخواست کند؛ البته این پدیده، مربوط به ازدواجهای موقتی است که برای مدت طولانی منعقد شده باشند (کاتوزیان، 502/1).

توصیه دیگر، درباره وضعیت فرزند در ازدواج موقت است: حضانت کودک، تنها حق پدر و مادر نیست، بلکه نوعی وظیفه قانونی، اخلاقی و اجتماعی نیز به شمار می رود (کاتوزیان، 177/2 - 178)؛ در این باره، بین فرزند حاصل از ازدواج موقت و دائم، در شرع، اخلاق و قانون تفاوتی وجود ندارد؛ پدر و مادر مکلف هستند که در حد توانایی خود، چنان که باید به تربیت فرزندان خویش اقدام کنند (قانون مدنی، ماده 1178). هر چند شرع، اخلاق و قانون از فرزندان حاصل از ازدواج موقت حمایت می کند (سید مرتضی، 276)، ولی تربیت و حضانت فرزندان معمولاً با مشکل روبه روست. کمترین چیزی که می توان پدر کودک را به آن الزام نمود، پرداخت هزینه نگهداری فرزند است (ابن ادریس حلی، 656/2؛ محقق حلی، شرائع الاسلام، 574/2: قانون مدنی، مواد 1172، 1199)؛ این امر تا حدی از مشکلات مادر می کاهد؛ الزامهای قانونی به حمایت پدر از تربیت و حضانت کودک که معمولاً بر عهده مادر گذاشته می شود، تا حدی فرزند را از مشکلات عاطفی و اجتماعی می رهانند؛ در نهایت حمایت نهادهای حکومتی از زنان موقت و فرزندانشان، به شیوه های گوناگون، مانع بروز بسیاری از مشکلات اخلاقی و اجتماعی آنان خواهد بود.

آلوسی، سید محمود (م. 1270 ق.)، بلوغ الارب في معرفة احوال العرب، تحقیق محمد بهجة الاثری، مصر، مكتبة الاهلية، 1342 ق؛ ابن ادريس حلی، محمد بن منصور (م. 598 ق.) السرائر، قم، نشر اسلامي، 1410 ق؛ ابن فارس، احمد بن فارس (م. 395 ق.)، معجم مقاييس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، مكتب الاعلام الاسلامي، 1404 ق؛ ابن منظور، محمد بن مكرم (م. 711 ق.)، لسان العرب، قم، نشر ادب الحوزة، 1405 ق؛ ابوالصلاح حلی، تقی بن نجم (م. 447 ق.)، الكافي في الفقه، تحقیق رضا استادی، اصفهان، مكتب الامام امير المؤمنين على عليه السلام العامة، 1403 ق؛ اشقر، اسامة عمر سليمان، مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق، اردن، دار النفائس، 1420 ق؛ امام خميني قدس سره، الله موسوی (م. 1368 ش.)، استفتانات، قم، نشر اسلامي، 1381 ش؛ همو، تحرير الوسيله، النجف الاشرف، مطبعة الآداب، 1390 ق؛ برو، توفيق، تاريخ العرب القديم، دمشق، دار الفكر، 1422 ق؛ بستان، حسين، اسلام و جامعه شناسی خانواده، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، 1383 ش؛ بن باز، عبد العزيز بن عبد الله، مجموع فتاوى و مقالات، تحقیق محمد بن سعد شويعر، الرياض، الرئاسة العامة للبحوث العلمية و الافتاء، 1427 ق؛ توحيدى، محمد على، مصباح الفقاهه، تقريرات درس سيد ابوالقاسم موسوی خوئی، (م. 1413 ق.)؛ جصاص، احمد بن على (م. 370 ق.)، احكام القرآن، تحقیق محمد صادق قمحاوی، بيروت، دار احیاء التراث العربی، 1405 ق؛ جوهری، اسماعيل بن حماد (م. 393 ق.)، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربيه، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين، 1407 ق؛ حر عاملی، محمد بن حسن (م. 1104 ق.)، وسائل الشیعه، تحقیق ربانی شیرازی، بيروت، دار احیاء التراث العربی، 1403 ق؛ خوئی، سيد ابوالقاسم موسوی (م. 1413 ق.)، منهاج الصالحين، قم، نشر مدينة العلم، 1410 ق؛ خوانساری، سيد احمد (م. 1405 ق.)، جامع المدارك في شرح المختصر النافع، تحقیق على اكبر غفاری، تهران، مكتبة الصدوق، 1355 ش؛ راسل، برتراند (م. 1970 م.)، زناشویی و اخلاق، ترجمه ابراهيم یونسى، تهران، نشر انديشه، 1387 ش؛ رافعی، طلعت، تحلیلی بر روان شناسی زن در ازدواج موقت، تهران، نشر دایره، 1382 ش؛

زبیدی، سید محمد مرتضیٰ حسینی (م. 1205ق.)، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقیق علی شیری، بیروت، دارالفکر، 1414ق؛ ساروخانی، باقر، مقدمه ای بر جامعه شناسی خانواده، تهران، انتشارات سروش، 1370ش؛ سالاری فر، محمدرضا، خانواده در نگرش اسلام و روان شناسی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، 1386ش؛ سالم، عبدالعزیز، تاریخ عرب قبل از اسلام، ترجمه باقر صدری نیا، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، 1380ش؛ سبزواری، سید عب-دالاعلیٰ (م. 1414ق.)، مهذب الاحکام فی بیان الحلال و الحرام، تحقیق مؤسسه المنار، قم، دفتر آیت الله سبزواری، 1413ق؛ سبزواری، محمد بن محمد (م. 679ق.)، جامع الاخبار او معارج الیقین فی اصول الدین، تحقیق علاء آل جعفر، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، 1414ق؛ سید مرتضیٰ، علی بن حسین (م. 436ق.)، الانتصار، قم، نشر اسلامی، 1415ق؛ سیستانی، سید علی حسینی، منهاج الصالحین، قم، مکتب آیت الله سیستانی، 1416ق؛ شعراوی، محمد متولی، احکام الاسرة و البيت المسلم، بیروت، المكتبة العصرية، 1422ق؛ شوکانی، محمد بن علی (م. 1250ق.)، فتح القدير، عالم الکتب؛ صادقی، محمد، اه-ل تسنن و ازدواج مسیار، کتاب زنان (فصلنامه)، تهران، شورای فرهنگی اجتماعی زنان، ش 40، 1387ش؛ صدوق، محمد بن علی (م. 381ق.)، من لا یحضره الفقیه، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، نشر اس-لامی، 1404ق؛ صفائی، سید حسین، امامی، اسدالله، حقوق خانواده، تهران، انتشارات دانشگاه، 1378ش؛ صیمری، مفلح بن حسن (م. 900ق.)، غایة المرام فی شرح شرائع الاسلام، تحقیق جعفر کوثرانی عاملی، بیروت، دارالهادی، 1420ق؛ طباطبائی، سید محمد حسین (م. 1402ق.)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، نشر اسلامی، 1417ق؛ طباطبائی یزدی، سید محمد کاظم (م. 1337ق.)، العروة الوثقی، قم، نشر اسلامی، 1423ق؛ طبرسی، فضل بن حسن (م. 548ق.)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو، 1372ش؛ طبری، محمد بن جریر (م. 310ق.)، جامع البیان عن تاویل آی القرآن، تحقیق صدقی جمیل عطار، بیروت، دارالفکر، 1415ق؛ طوسی، محمد بن حسن (م. 460ق.)، الاستبصار،

تهران، دارالکتب الاسلامیة، 1390ق؛ همو، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ همو، تهذیب الاحکام، تحقیق سید حسن موسوی خراسان، تهران، دارالکتب الاسلامیة، 1364 ش؛ همو، الخلاف، قم، نشر اسلامی، 1414ق؛ عشاء، غسان، الزواج و الطلاق و تعدد الزوجات فی الاسلام، بیروت، دارالساقی، 2004م؛ علامه حلی، حسن بن یوسف (م. 726ق.)، تحریر الأحکام الشرعیة، تحقیق ابراهیم بهادری، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، 1421ق؛ فاضل آبی، حسن بن ابی طالب (م. 690ق.)، کشف الرموز فی شرح المختصر النافع، تحقیق اشتهااردی، یزدی، قم، نشر اسلامی، 1410ق؛ فاضل لنکرانی، محمد (م. 1428ق.)، جامع المسائل (استفتانات)، قم، انتشارات امیر العلم، 1380ش؛ فخر رازی، محمد بن عمر (م. 606ق.)، التفسیر الکبیر، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، 1413ق؛ فروید، زیگموند، اصول روان کاوی بالینی، ترجمه سعید شجاع شفتی، تهران، انتشارات ققنوس، 1377ش؛ فضل الله، سیدمحمدحسین (م. 1431ق.)، تفسیر من وحی القرآن، بیروت، دار الملائک، 1419ق؛ قرطبی، محمد بن احمد (م. 671ق.)، الجامع لاحکام القرآن (تفسیر قرطبی)، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1405ق؛ کاتوزیان، ناصر، حقوق مدنی خانواده، تهران، شرکت سهامی انتشار، 1383ش؛ کار، مهرانگیز، پژوهشی درباره خشونت علیه زنان در ایران، تهران، انتشارات روشنگران و مطالعات زنان، 1381ش؛ کاشف الغطاء، محمدحسین (م. 1373ق.)، اصل الشیعة و اصولها، تحقیق علاء آل جعفر، مؤسسه الامام علی علیه السلام، 1415ق؛ کاظمی خلخالی، زین العابدین، زناشویی راز خوشبختی، تهران، نشر محمد، 1366ش؛ کلینی، محمد بن یعقوب (م. 329ق.)، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیة، 1363ش؛ گلپایگانی، سیدمحمدرضا موسوی (م. 1414ق.)، هدایة العباد، قم، دارالقرآن الکریم، 1413ق؛ مجلسی، محمدباقر (م. 1111ق.)، بحارالانوار، تحقیق محمدباقر بهبودی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1403ق؛ محدث نوری، میرزا حسین (م. 1320ق.)، مستدرک الوسائل، بیروت، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، 1408ق؛ محقق حلی، جعفر بن حسن (م. 676ق.)، الرسائل التسع،

تحقیق رضا استادی، قم، کتابخانه مرعشی نجفی، 1413ق؛ همو، شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، تهران، انتشارات استقلال، 1409ق؛ محقق داماد، سید مصطفی، بررسی فقهی حقوق خانواده، تهران، مرکز نشر علوم اسلامی، 1368ش؛ مدرسی، سید محمدتقی، من هدی القرآن، تهران، دار محبی الحسین علیه السلام، 1419ق؛ مراجع، مراجع تقلید، توضیح المسائل مراجع، تحقیق محمدحسن بنی هاشمی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، 1387ش؛ مطهری، مرتضی (م. 1358ش.)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران، انتشارات صدرا، 1377ش؛ مغنیه، محمدجواد (م. 1400ق.)، التفسیر الکاشف، تهران، دارالکتب الاسلامیه، 1424ق؛ همو، الفقه علی المذاهب الخمسه، بیروت، دار الجواد، 1421ق؛ مفید، محمد بن محمد (م. 413ق.)، خلاصة الايجاز في المتعه، تحقیق علی اکبر زمانی نژاد، بیروت، دار المفید، 1414ق؛ همو، المسائل السرویه، تحقیق صائب عبدالحمید، بیروت، دار المفید، 1414ق؛ همو، المقنعه، قم، نشر اسلامی، 1410ق؛ مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه، 1374ش؛ وحید خراسانی، حسین، منهاج الصالحین، قم؛ هادی، اسماعیل، دورنمای حقوقی ازدواج موقت، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، 1374ش.

محمد رضا سالاری فر

در لغت به معنای برابری و مساوات بوده و با کلمات زناشویی، ازدواج، همسر بودن، پیمان همسری و مانند آنها مترادف است (دهخدا، 15 / 23542؛ انوری، 8 / 8402)؛ این مفهوم در گفتمانهای حقوق مدنی معادل زوجیت به کار رفته و پیامد عقد نکاح است که برای دو طرف، حقوق و تکالیفی را به وج-ود می آورد (ر.ک: قانون مدنی، ماده 1102)؛ از نگاه قرآن «زوجیت»، قانون فراگیر همه جانداران و از جمله گیاهان است (طه، 53؛ شعراء، 7؛ پس، 36؛ ذاریات، 49).

قوام خانواده - به عنوان کوچک ترین و اصلی ترین نه-اد (عضدانلو، 272) و کهن ترین واحد اجتماعی مبتنی بر ازدواج (قنادان، 147) - به وجود همسرانی است که طبق اصول و قواعد متناسب با فرهنگ پذیرفته شده خود زندگی می کنند؛ به پذیرش این اصول بر اساس یک رابطه قانونی، عرفی یا مذهبی از سوی دو جنس مخالف، برای شرکت دائم یا موقت در زندگی مشترک، «ازدواج» گفته (قرائی مقدم، 255) و به نوع رابطه آنها «همسری» یا «زوجیت» اطلاق می شود. ازدواج به مقتضای آنکه حکمی فطری، طبیعی و هماهنگ با قانون آفرینش است (نساء، 1)، همواره در تاریخ و قوانین وجود داشته و عنصری جهان شمول است (گلابی، 108)؛ چنانکه در شریعت اسلامی، انجام آن باعث سکون و آرامش (اعراف، 189؛ 21) و عامل افزایش روزی (حرعاملی، 14 / 2 - 3، 6) دانسته و چشم پوشی از آن، انتقاد شده است (مجلسی، 100 / 220 - 221)؛ چنان که امام صادق علیه السلام به زنی که تصمیم به ترک ازدواج گرفته بود، هشدار می دهند که اگر فضیلتی در ازدواج نکردن وجود داشت،

حضرت فاطمه علیها السلام و از وی به این فضیلت سزاوارتر بود (کلینی، 509/5؛ ابن ابی جمهور احسائی، 311/3). در دین اسلام، رابطه همسری حاصل ازدواج دائم یا موقت بوده و مهم ترین تفاوت‌های این دو گونه از همسری، نداشتن حق نفقه زن در عقد موقت است (محقق حلی، 195؛ امام خمینی قدس سره، 313/2)؛ جز اینکه عقد، مبنی یا مشروط بر آن باشد (قانون مدنی، ماده 1113؛ به مقاله ازدواج موقت (حقوقی))؛ افزون بر این در نکاح منقطع، زن و شوهر از یکدیگر ارث نمی برند (ر.ک: شهید ثانی، الروضة البهیة، 296/5؛ امام خمینی قدس سره، 396/2).

پدیده همسری و رسم همسرگزینی، با پیشینه‌های کهن از آغاز پیدایش حیات انسان وجود داشته است (نساء، 1؛ اعراف، 189؛ زمر، 6؛ آگ برن، 370)؛ ولی جایگاه همسری، به ویژه همسری زن، در دوره های مختلف تاریخی متفاوت بوده و نقش همسران در زندگی مشترک، تحت تأثیر دیدگاه‌های گوناگون نسبت به زن و مرد قرار گرفته است؛ شاید بتوان گفت، در این باره نخستین اظهار نظر رسمی به دست آمده در تاریخ، به افلاطون و سپس ارسطو باز می گردد که زن و مرد را در همسری، دارای پایگاهی مشترک میدانستند (ارسطو، 3؛ ر.ک: دورانت، تاریخ فلسفه، 52 - 54)؛ اما ارسطو رابطه این دو را در تدبیر منزل رابطه فرادست و فرودست یا فرمانروا و فرمانبردار (11) عنوان نموده است؛ چنان که در مواردی، نسبت زن به مرد را همچون نسبت غلام و مولا، بدن و روح و نیروی تفکر، و مانند نسبت اقوام وحشی به یونانیان می داند (دورانت، تاریخ فلسفه، 119)؛ توماس آکویناس نیز، نسبت به زن و نقش او در همسری، دیدگاهی بدبینانه و ابزاری داشته است (دورانت، تاریخ تمدن، 1111/4، 1305، 1311)؛ البته گرچه در اروپا و یونان، این دیدگاه افراطی به یک نگرش تفریطی بدل شد، ولی همچنان حق همسری

چنان که باید، وجود نداشته و ارزش افراد، تابع جنسیت بوده است؛ برخی نیز منشأ همسری را از آغاز آفرینش انسان دانسته اند؛ ولی بدین شکل که بر اثر عادت، نقشهای جنسیت از عرف شروع شده و به شریعتها راه یافته و سپس به نهادی اجتماعی تبدیل شده است (ویستر مارک، 31). همسری در پیش از اسلام و عصر جاهلی، به شکلهای گوناگونی وجود داشت، اما در قرآن، تنها سه گونه آن، یعنی ازدواج دائم (نساء، 3)، ازدواج موقت (نساء، 24) و ازدواج با کنیز (نساء، 3، 25) مورد تأیید قرار گرفته است؛ اندیشمندان مسلمان نیز به نمونه هایی از ازدواجهای زمان جاهلیت اشاره کرده اند که اسلام آنها را مردود شمرده است؛ مانند زناشویی وارث با همسر میت (مُتَّ) (ر.ک: ابوالفتوح رازی، 300/5؛ فخر رازی، 16/10)؛ زناشویی غیررسمی و پنهانی (خدن) (نساء، 25؛ مائده، 5، ر.ک: ابن حجر عسقلانی، 158/9؛ حسینی جرجانی، 303/2؛ شوکانی، 300/6؛ سیدسابق، 8/2)؛ تعویض همسر (بَدَل) (احزاب، 52؛ ر.ک: طبرسی، مجمع البیان، 576/8)؛ زناشویی دسته جمعی (زَهْط) (سیدسابق، 8/2) و گونه ای از زناشویی که مهریه آن واگذاری متقابل خواهر یا دختر بین دو نفر است (شِغَار) (کلینی، 361/5؛ ر.ک: کیدری، 427؛ مغنیه، 210/5).

با ظهور اسلام، همسری، بر پایه یک رابطه زن و شوهری در چارچوب معین و با اصول و قواعدی خاص مورد توجه قرار گرفت و از آیات خدا (روم، 21) و نعمتهای او بر بندگانش (نحل، 72) به شمار آمد؛ اسلام، ایجاد چنین رابطه ای را الزام و مسئولیتی اجتماعی دانسته (ر.ک: نور، 32) که نه تنها باعث ارضای غریزه می شود (ر.ک: مدرسی، 39/10)، که از جنبه های گوناگون ضرورت دارد؛ از جمله پیامدهای ازدواج در بُعد فردی عبارتند از: پاسخ مثبت به غریزه انسانی و فطری (اعراف، 80 - 81؛ طباطبائی، 16/166)، تأمین امنیت و آسایش (روم، 21)، نجات از

تنهایی و تهذیب نفس فرد (حر عاملی، 14 / 5 - 6)؛ همچنین در بُعد اجتماعی، ازدواج باعث کاهش انحرافات اخلاقی جامعه (حر عاملی، 14 / 51)، بقا و گسترش نسل (حر عاملی، 14 / 3 - 4؛ محدث نوری، 14 / 151) و افزایش معاش اجتماعی است (حر عاملی، 14 / 3)؛ در بُعد دینی و اعتقادی نیز، به عنوان محبوب ترین ساختار زندگی از آن یاد شده (محدث نوری، 14 / 153)، که موجب تقوا و پاک دامنی (حر عاملی، 14 / 20؛ مجلسی، 100 / 221 - 222)، کمال یابی دین (حر عاملی، 14 / 5)، و گشوده شدن درهای رحمت الهی (مجلسی، 100 / 221؛ محدث نوری، 14 / 152) است.

همسری در جوامع غربی

رابطه همسری در جوامع غربی به سبب وجود نگرشهای گوناگون بین دو دیدگاه کلی راست و محافظه کار - که خواهان احیای خانواده و حفظ رابطه همسری است - و چپ یا سوسیالیستی - که از تنوع گرایی و اصالت انتخاب در این رابطه حمایت می کند - در نوسان میباید (ر.ک: گیدنز، 101 - 102). در نگرشهای روان شناختی غیر فمینیستی، روابط بهنجار همسران در سایه اشتراکات تفاوت‌های آنان برای ایجاد سازگاری بیشتر (ر.ک: بارون کوهن، 233؛ گری، 16، 23، 28) و نیازهای همپوشانی (منجم، 118) واکاوی شده است؛ در ای-ن رویکرد، زن و مرد تنها با هم متفاوت اند، و این تفاوت دلیلی بر برتری یکی بر دیگری نیست (پیس، 29).

در رویکرد جامعه شناختی، که نگرشی ضد فمینیستی است (ریتزر، 467)، کارکردهای کامل خانواده در قالبی خاص از همسری قابل استیفا بوده و بر ساختار خانواده، نه فردیت اعضا، تأکید شده است (ر.ک: محمدی اصل، 72)؛ پیروان این دیدگاه، با نقد رابطه همسری در خانواده های سنتی و گریزناپذیر بودن تحولات دنیای مدرن، معتقدند که این تحولات، بر انگیزه ازدواج که به صورت

رابطه‌های آزاد و انتخابی درآمده (نولان، 455) تأثیر گذار بوده و روندهایی چون برابری همسران، ورود زنان به نیروی کار، تغییرات رفتار جنسی و دگرگونی رابطه میان خانه و کار، بیشترین تأثیر را در روابط همسران گذاش-ته است (گیدنز، 101؛ ر.ک: آگ برن، 375 - 382)؛ عشق، کامروایی جنسی و آسایش، عناصر اصلی رابطه همسری، در این دیدگاه هستند؛ پیامدهای وضعیت جدید مبتنی بر پیشرفت صنعتی، مانند واگذاری نقشهای خانگی به مؤسسات مدنی، کاهش روابط پدرسالارانه، افت اقتدار همسران و اشتغال زنان، سبب شد تا جامعه شناسان، روابط همسری را دستخوش تحولی برگشت ناپذیر بدانند (ر.ک: نولان، 455 - 465).

در نگرشهای فمینیستی، رابطه همسری، به گونه ای ایجادکننده راحتی و سود بیشتر برای مردان و فراهم آورنده سختی و بیگاری برای زنان دانسته شده است (ر.ک: آبوت، 114، 119 - 120، 127؛ بووار، 260؛ ریتزر، 475 - 476؛ گراگلیا، 2 / 74)؛ در این دیدگاه که از تفاوتها، اغلب به سود زنان بهره برداری می شود (ر.ک: هاید، 18 - 46)، زن در برابر تلاشهای خود، تنها حمایت اقتصادی مرد را - که مبتنی بر کلیشه ضعیف انگاری زن و ستم نظام مردسالار است - به دست می آورد (ر.ک: آبوت، 114؛ برناردز، 238؛ واتکینز، 152، 146).

اصول همسری در بسیاری از رویکردهای جدید عبارتند از: 1. قطع هرگونه وابستگی و احساس نیاز، به ویژه از سوی زن نسبت به شوهر؛ 2. احیای حقوق فردی زن و ترجیح ندادن هویت خانوادگی یا شأن مادری بر این حقوق؛ 3.

آزادی عمل، به ویژه درباره وظایف زناشویی؛ 4. تغییر در معیار قیومت مرد بر زن؛ 5. عاری نمودن مفهوم همسری از معیار زادآوری (ر.ک: کلاین، 85 - 89).

از میان دیدگاهها، تندترین موضع گیری درباره همسری، از آن فمینیسم رادیکال است؛ این دیدگاه در چارچوب مخالفت با ازدواج، ترویج روابط آزاد، اصالت بخشی به روابط جنسی و تنوع آن، کوشش برای جداسازی رابطه عاشقانه و جنسی از فرایند مادری و برابری طلبی همه جانبه، نشان داد که در نهایت به تنزل جایگاه همسری و توجیه همجنس گرایی می انجامد؛ چرا که ممکن است ارتباط دوزن یا دو مرد، جایگزین ارتباط همسری زن و شوهر شود (ر.ک: کریستنسن، 95-96؛ ← مقاله فمینیسم).

آسیب شناسی همسری در جوامع غربی

واکنش شدید در مقابل آنچه گذشت، به طور عمده موجب پیدایی نگرشهای ضدفمینیستی گردید؛ ای-ن دیدگاه، خواهان احیای دوباره خانواده، برقراری روابط صحیح میان همسران و برگشت زنان به جایگاه مادری است (ر.ک: دموس، 77-100)؛ آنان وجود تفاوت در زن و مرد و اعتمادسازی بر این اساس را، برای داشتن جامعه ای سالم ضروری می دانند؛ جامعه ای که در آن ملاک برتری، تنها جنسیت نیست و زنان در آن از مواهب همسری تعهدآمیز برخوردار بوده و استحقاقها معتبر شمرده می شود (مایر، 2/214/215).

در عصر مدرنیسم، خدامحوری جای خود را به انسان محوری داد؛ فردگرایی، اگرچه با توجیه گراییهای زیادی همراه بوده (ر.ک: گاردنر، 30-31)، اما در واقع باع-ث آزادیهای افراطی شده و موقعیت همسری، و خانواده و نیز، تعهدات همسران نسبت به یکدیگر با آسیبهای جدی مواجه گردید؛ از مهم ترین این آسیبها، «دگرگونی در مفهوم همسرمداری» بود که طی آن انگیزه های غریزی و شهری که سهم محدودی در زندگی زن و شوهر دارند (ر.ک: برناردز، 232)، جانشین روابط

عاطفی همسران که یاری دهنده جریان حیات بشری است، گردیده و شراکت جنسی زن و مرد که تنها یکی از دلایل همسری است (← مقاله تربیت جنسی)، به عنوان یک اصل در ازدواج تلقی شد؛ به طوری که-ه ای-ن تن-زل، به تغییر و سردرگمی در ه-د ف مع--ن ازدواج (ر.ک: وایلد، 50، 64) و ناستواری ک-انون خانواده انجامید.

«تصور نادرست از آزادی» آسیب دیگری بود که همسران را از تعهدات خود دور نموده و از آن برای خروج از تعهدات همسری بهره برداری شد (ر.ک: گاردنر، 36 - 40، 88)؛ در این میان، مفهوم لیبرالی از آزادی که در غرب مدرن رایج بود، با مفهوم نهضت آزادی زنان که نام دیگری برای جنبش فمینیسم به شمار می آید (ر.ک: هام، 249 - 250، 391 - 392)، در آمیخته و به پیدایش انقلاب جنسی انجامید؛ این روند موجب از بین رفتن تدریجی هنجارهای اجتماعی درباره رفتار جنسی (ر.ک: برناردز، 238؛ هام، 408) و جدایی امور جنسی از تولیدمثل شده، با تجارت، ارتباطی تنگاتنگ یافت و برای بسیاری از مسائل ارزشی، مانند همسری خطر ساز گردید (ر.ک: برناردز، 229)؛ چنان که در برخی از جوامع به گسترش پدیده همجنس گرایی و حمایت قانونی از آن انجامید (گاردنر، 231) و تلاش شد تا اساس آن، تفاوت‌های همجنس خواهان و دیگران که دارای عادت طبیعی جنسی و اجتماعی هستند، از بین برود (گاردنر، 234).

«رقابت اقتصادی زنان» از دیگر آسیب‌هایی بود که روابط همسری را خدشه پذیر نمود؛ فرهنگی که در این نظام رایج شد، مبتنی بر ارجحیت کار مزدی بود (ر.ک: برناردز، 137 - 141، 149) که در آن، به حق واقعی زنان توجهی نشد (ر.ک: خیاط، 39 - 42)؛ در این میان زنان با وجود آنکه استقلال اقتصادی را

به عنوان هدف برای خود برگزیدند، از راه اشتغال، خواهان موقعیت اجتماعی برتر و قدرت نیز بودند؛ ولی در نهایت، چنین وضعیتی، به کاهش انگیزه زنان نسبت به ازدواج، تحقیر منزلت خانه داری و همسر داری، پرهیز از فرزندآوری، کاهش احساس وابستگی به مردان و افزایش احساس-اس-ک-م-ف-ای-دگی شوهران انجامید؛ همچنین افزایش زندگیهای مشترک غیرقانونی زن و مرد و گسترش موارد سقط جنین یا نسل کشی نامرئی، رویاروی خانواده قرار گرفتند (گاردنر، 259؛ ← مقاله اشتغال زن)؛ افزون بر آن پرهیز مردان از ازدواج با زنانی که در عقل و هوش با آنها برابر بوده و یا در موقعیتی بهتر قرار داشتند (دورانت، لذات فلسفه، 156) نیز، از نتایج دیگر چنین وضعیتی بود.

«ابهام در نقش» و «سختی در انجام نقش»، از دیگر مسائلی است که روابط همسری را در جامعه مدرن دچار ابهام یا آسیب کرده است (صدیق اورعی، 94)؛ افزون بر آنکه فشار نقش مادری نیز به سهم خود به ایفای صحیح نقش همسری آسیب می رساند (ر.ک: کریستنسن، 241، 246)؛ بدین معنا که از سویی از زن، مسئولیتهای مادری انتظار می رود و از سوی دیگر، وظایف همسری نیز از او درخواست می شود.

در جوامع مدرن «ایدئولوژیهای ضدخانواده» نیز، بحرانها را در روابط همسری تشدید کرده است (مقاله سرپرستی خانواده)؛ پیامد گسترش نگرشهای جدید در دوران مدرنیته، تغییر در رفتار مردان و زنان بود که سرانجام به «انقلاب جنسی» منجر گردید؛ انقلابی که به اعتقاد برخی، بر اساس آن، مردان و زنان در وظایف همسری برخلاف طبیعت زیست محیطی خود، رفتار می کردند (ر.ک: گراگلیا، 2 / 43 - 45)؛ ولی واقعیت امر این است که مردان و زنان، چون انضباط و

چارچوبهای هنجاری این روابط را نادیده گرفته اند، آثار مثبت و تعهدات روابط مزبور به حداقل رسیده است؛ به باور بسیاری از منتقدان، این تفکر که برگرفته از ایده آنیما و آنیماس در روانشناسی یونگ بوده (ر.ک: گرت، 15؛ هاید، 139 - 142)، ایده ای ناممکن و مخالف وظایف همسری است؛ زیرا بر اثر توقعاتی که ایجاد می کند، بیشترین آسیب را به رابطه همسری وارد می سازد.

آسیب زدایی جایگاه همسری از نگاه اسلامی

در آموزه های اسلام، تفاوتی در ارزش گذاری بین زن و مرد مشاهده نمی شود و برای رشد و بالندگی معنوی هر دو جنس، توانایی یکسانی بیان شده است (نحل، 97)؛ این دیدگاه آشکارا همسری زن را به معنای واقعی آن، یعنی هم شأنی و همتایی او با مرد می داند؛ به طوری که از این منظر، هیچ گونه رویکرد حقارت آمیز و یا ابزاری به زن و جایگاه همسر بیان نشده است؛ بلکه زن در جایگاه همسری، آرام بخش دل (روم، 21)، روشنائی چشمان شوهر (فرقان، 74) و نیز زینت و آراستگی اجتماعی تلقی می شود (بقره، 187؛ طباطبائی، 2 / 45؛ حسینی شیرازی، 1 / 40)؛ در اسلام، همسر داری نیکو از حقوق متقابل زن و شوهر به شمار آمده است (طبرسی، مکارم الاخلاق، 215 - 216)؛ از این رو، بر اساس روایتی، حضرت علی علیه السلام و فاطمه علیها السلام از یکدیگر ابراز خرسندی کردند؛ چنان که علی علیه السلام، همسرش را بهترین یاور در اطاعت الهی و فاطمه علیها السلام، شوهر خود را بهترین همسر دانستند (ابن شهر آشوب، 3 / 131؛ مجلسی، 43 / 117)؛ مقاله فاطمه در کنار امام علی علیه السلام؛ بنابراین با توجه به این دیدگاه، برخی از راهکارهایی که می توانند به احیای جایگاه همسری که متأثر از فرهنگ غربی تنزل یافته، کمک کنند، عبارتند از: ایجاد ذهنیت صحیح نسبت به وظیفه همسری؛ اصلاح عملکرد همسران؛ حل

بحران در هویت به وجود آمده زنانه و مردانه و ایجاد رضایت در زنان و مردان، نسبت به جایگاه همسری خود (طبرسی، مکارم الاخلاق، 217 - 218)؛ دور شدن از ارزشهای لیبرالیستی، مانند فردگرایی خودخواهانه، لذت مآبی، استقلال و آزادی افراطی؛ اهمیت یافتن عناصر معنوی ازدواج، همچون احساس وابستگی طرفین و آرامش بخشی (روم، 21؛ ر.ک: فضل الله، 234)؛ تولید نسل پاک و سالم (محدث نوری، 14 / 169)، به جای اهمیت یافتن شراکت جنسی؛ تأکید بر اخلاق ارتباط و حسن معاشرت زن و شوهر (مجلسی، 75 / 237)، به ویژه بالا بردن آستانه شکیبایی و تلاش برای درک متقابل و هزینه کردن از خود برای دستیابی به تفاهم؛ اصلاح ساختارهای بیرونی مربوط به اقتصاد که در اثر آن تمام نیروی عاطفی، ذهنی و حتی بدنی همسران جذب بازار کار شده و به زن همچون موجودی طفیلی نگریسته شود (ر.ک: دورانت، لذات فلسفه، 160؛ مطهری، 19 / 31، 127 - 134)؛ تأکید بر «عدالت محوری» در برابر «مساوات محوری» در مسئولیت سپاری به زنان و مردان و جایگاه اجتماعی آنان (ر.ک: مهریزی، 213؛ صابونی، 69 - 71)، همچون قوامیت مرد و تمکین زن که اسلام آن را بر پایه عدالت طراحی کرده است و از جمع مفاد دو آیه «كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ» (نساء، 135) و «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» (نساء، 34) چنین استنباطی را می توان دریافت (ر.ک: جوادی آملی، 391 - 392)؛ دور شدن از نگرشهای کوبنده فمینیستی که شأن همسری را تا حد یک شراکت جنسی فروکاسته (ر.ک: بووار، 2 / 236 - 237، 245)؛ و بالاخره، مهم ترین راهکار، تأکید بر ارزشهای مطلق اخلاقی - که در منابع غنی اسلام بدون هرگونه تفاوت جنسیتی آمده (آل عمران، 195؛ نساء، 124؛ نحل، 97؛ غافر، 40) - در برابر نسبیت گرایی اخلاقی و بازیابی هرم سلسله مراتب ارزشها.

در متون اسلامی، زوجیت و همسری، برای دستیابی به حیاتی پاکیزه - که برخاسته از ایمان و عمل صالح است (نحل، 97) - از جایگاهی پراج برخوردار است (سیدمرتضی، 86؛ هیشمی، 4/252؛ مجلسی، 13/318)؛ همچنین در آیات الهی تأکید شده است که ازدواج، آرامش همسران را در پی دارد (روم، 21)؛ افزون بر این، در متون یادشده، نسبت به جایگاه مهم زن و مرد تأکید شده است؛ چنان که اسلام از سویی به طبیعت مردان به کار و تلاش بی وقفه برای دستیابی به ثروت (کلینی، 5/88؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، 3/168؛ ابن فهد حلی، 82) - که مانند مجاهدت در راه خدا دانسته شده (کلینی، 5/88؛ حر عاملی، 12/42-43) - توجه داشته و از سوی دیگر به آفرینش زن با تمام جاذبه هایش - برای جذب مردان به خانه و جلوگیری از رقابتهای بی پایان (ر.ک: طباطبائی، 4/216) و همچنین شوهرداری نیکو (کلینی، 5/507) عنایت دارد.

ویژگیهای همسری

برپایی زندگی بر اساس محبت (روم، 21)، یار و یاور شوهر بودن و خدمت به او (حر عاملی، 15/175)، به سختی نینداختن مرد زندگی (حر عاملی، 14/112)، دلداری دادن و پذیرفتن عذر همسر در فشارهای روحی و صبر بر خطای او (طبرسی، مکارم الاخلاق، 214)، از ویژگیهای زن شایسته و جهاد وی (ابن عبدالبر، 21/20-21؛ زغلول، 4/504) در روایات معرفی شده است.

ارضای نیاز جنسی بین همسران در هر موقعیت (ابن ماجه قزوینی، 1/595؛ مجلسی، 100/239) برای ایجاد آرامش و نشاط در روح و روان زن و شوهر (حر عاملی، 14/82)، تعهد ناظر به تأمین نیاز جنسی و پرهیز از هرگونه بی احتیاطی در محافظت جنسی و سلامت اخلاقی زندگی مشترک، از جمله مواردی است که در منطق اسلامی، با هدف تضمین عفت عمومی جامعه به شدت بدان توصیه شده است (طباطبائی یزدی، 5/483)؛ ولی از آنجاکه شور جنسی زنان با مردان متفاوت

است، نیازهای آنان نیز در این باره همانند نخواهد بود (ر.ک: گرت، 139 - 140)؛ مردان باید نیازهای جنسی زنان خود را شناخته و از شیوه های ارضای همسرانشان در رابطه زناشویی آگاه باشند؛ البته باید توجه داشت که محرک اصلی زنان در این رابطه باید به لحاظ عاطفی نیرومند باشد؛ همچنین در روایات اسلامی به مردان توصیه شده است تا افزون بر توجه به نیاز عاطفی همسرانشان، مقدمات کافی و کامل این رابطه (ملاعبه و ...) را انجام دهند (حر عاملی، 14 / 82 - 83). اگرچه گاه ایجاد زمینه های بروز خیانت به همسر پیامد عواملی چون کاهش روابط عاطفی، خشونت روحی، سردمزاجی، و طرد عاطفی است؛ ولی تمام این موارد عاملی اقتضایی بوده و علت تامه، در این گونه انحرافات جنسی، همان اراده خودساز شخصیت آدمی است که مسئولیت خیر و شر کارها را بر عهده دارد.

امانت داری، یکی از حساس ترین ویژگیها در زناشویی است (طبرسی، مکارم الاخلاق، 245؛ مجلسی، 11 / 238؛ 73 / 249)؛ حفظ اسرار پنهانی همسر، تلاش برای حفظ آبرو و اعتبار اجتماعی، پنهان نمودن اسرار (تحریم، 3) و کوشش برای نگهداری مال و دارایی شوهر، از جمله مصداقهای امانت داری در روابط بین همسران شمرده می شود؛ برخی مفسران، کلمه «حافظات» در آیه 34 سوره نساء را زنانی می داند که از داراییهای همسر در غیاب او نگهداری می کنند (ر.ک: طباطبائی، 4 / 344)؛ از برخی روایات نیز، می توان مدیریت صحیح زنان را به جای حفظ داراییها برداشت نمود (طبرسی، مکارم الاخلاق، 200؛ حر عاملی، 14 / 15)؛ پرهیز از مقایسه همسر با دیگران در مسائل مادی و کاهش انتظارات از همسر (مغربی، شرح الاخبار، 2 / 401؛ اربلی، 2 / 97؛ مجلسی، 37 / 103)، از جمله ویژگیهای

زنان شایسته است که خود می تواند نمونه ای از امانت داری باشد؛ همچنین کنترل دخل و خرج، قناعت، پیشگیری از اسراف و خودداری از هزینه سازهی اضافی، از وظایف زنان است؛ از این رو الگوی بانوان، حضرت زهرا علیها السلام، در سخنی با امام علی علیه السلام، از خدا اظهار شرم می کند که بیش از توان شوهرش چیزی از وی بخواهد (طوسی، 616؛ ابن شهر آشوب، 1/ 350؛ اربلی، 2/ 97)؛ چنان که پیامبر اسلام صلی الله علیه وسلم، ناشکیبایی همسران و سخت گیری بر آنان را زمینه ساز غضب خداوند دانسته اند (صدوق، ثواب الاعمال، 287؛ دیلمی، اعلام الدین، 419).

در منطق اسلام، کوشش مرد برای رفاه خانواده، جهاد در راه خدا به شمار آمده است و مردان به گشاده دستی در مسائل اقتصادی سفارش شده اند (ابن بابویه، 255؛ کلینی، 5/ 88؛ ابن فهد حلی، 82؛ ابن ابی جمهور احسائی، 1/ 268).

خانه داری و کار خانگی، از دیگر شاخصههایی است که به طور معمول زنان عهده دار آن هستند؛ این مسئله به علل گوناگون، از جمله وابسته شدن اعضای خانواده به خانه، صرفه جویی در هزینه های خانوار و تأمین سلامت اعضای خانواده، دارای اهمیت است؛ چنان که حضرت علی پیوسته علیه السلام کوششهای پایان ناپذیر همسر خود را در خانه داری برای دیگران بیان کرده و دشواری کار در خانه را یادآور شدند (بحرانی اصفهانی، 11/ 346 - 347).

در روایات اسلامی، کمترین فعالیت زن در ام-ور منزل، دارای اجر بسار دانسته شده (← مقاله سیره خانه داری فاطمه علیها السلام) و «نظافت» و «نظم» که هر دو، پیامد خانه داری بایسته هستند، دو ارزش بزرگ دینی به شمار آمده اند (نهج البلاغه، خطبه 158 (2/ 54)؛ نامه 47 (3/ 76)؛ ر.ک: ری شهری، میزان الحکمه، 4/ 3302 - 3306)؛ البته در فقه اسلامی، زنان می توانند در ازای انجام کار منزل - حتی شیر دادن به فرزند - مزد دریافت کنند

طلاق، 6؛ امام خمینی قدس سره، 312/2؛ ر.ک: فضل الله، 68؛ به طور کلی روایات اسلامی با فروکاستن نقش خانه داری زنان مخالف بوده و مشارکت زنان و شوهران در امور خانه داری، ضمن آنکه نوعی همکاری است، از ارزش دینی ویژه ای نیز برخوردار است (طوسی، 618؛ مجلسی، 106/101)؛ همان گونه که پیامبر علی وقتی دخترش را در حال تلاش در خانه شوهر دید، اشک در چشمانش حلقه زد و فرمود: «تلخی دنیا را به یاد شیرینی آخرت بر خود گوارا ساز» (طبرسی، مکارم الاخلاق، 117؛ ابن شهر آشوب، 120/3).

حمایت از همسر در حیات معنوی، از دیگر شاخصهای همسری برای رشد و بالندگی روحی بوده و باعث ایجاد رفتارهای مشوقانه میان دو طرف است همچنان که حضرت علی در پاسخ به سؤال پیامبر که فرمودند: «همسر خود را چگونه یافتی؟» او را بهترین شریک زندگی خود در بندگی خدا معرفی نمود و حضرت زهرا نیز در پاسخ، همسر خود را بهترین همسر دانست (ابن شهر آشوب، 131/3؛ مجلسی، 117/43). تمکین زن از شوهر، از مهم ترین عوامل بقا و دوام زناشویی است؛ به زن یا مردی که وظایف زناشویی خود را در برابر همسر خود انجام ندهد «ناشزه» و «ناشز» گفته (شهید ثانی، مسالک الافهام، 440/8؛ امام خمینی قدس سره، 305/2 - 306) و زمانی که این اقدام از سوی هردو باشد، «شقاق» می گویند (نساء، 35؛ امام خمینی قدس سره، 306/2) که در منابع اسلامی، امری ناپسند به شمار می رود (ر.ک: محدث نوری، 108/15). لازمه مدیریت صحیح مرد در زندگی مشترک، جلب اعتماد زن است که برای تحقق آن می توان از روشهای احترام و تکریم منزلت، مشورت، برقراری روابط عاطفی، تأمین نیازهای روحی و روانی و مانند آن بهره جست؛ در روایات اسلامی، زن ناشایست، زنی غیر آراسته، لجباز و عصیانگر، کم ارزش در میان خویشان و متکبر

در نزد خود، عذرناپذیر و ناسپاس و شوهر ناشایست، مردی تهمت زن، بخیل، بدکار، تکخور، خشن، کتک زننده، غیر حمایتگر و نامحبوب نزد والدینش معرفی شده است (حر عاملی، 14/14، 18 - 19).

الگوی دینی همسری

جداسازی و مشخص نمودن محدوده نقشهای همسری یا رفتار مورد انتظاری که زن و شوهر در جایگاه همسری ایفا می کنند، از جمله موارد مهم بیان شده در این الگوست؛ برخی از نقشهای همسران که اسلام برای حیات خانوادگی تعریف کرده، وظایفی عام هستند که جنسیت در آن مطرح نیست و بر عهده هر دو جنس گذاشته شده اند؛ برای نمونه می توان به حفظ آرامش و امنیت (روم، 21)، افزایش پیوندهای عاطفی، معاشرت نیک (صدوق، الخصال، 188 دیلمی، ارشاد القلوب، 134/1؛ مجلسی، 385/66) و زینت و نور چشم یکدیگر بودن (فرقان، 74؛ ابن شعبه حرانی، 323؛ مجلسی، 237/75) اشاره نمود؛ ولی برخی وظایف دیگر، جنبه اختصاصی داشته، ویژه جنس خاصی هستند و در عرصه های گوناگون ایفا می شوند؛ برای نمونه، تأمین درآمد و معاش، از جمله نقشهای اختصاصی مرد است (نساء، 34)؛ در روایات نیز به اختصاصی شدن وظایف زن و شوهر اشاره شده است؛ همان گونه که پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله توصیه فرمودند که کارهای بیرون از خانه را علی علیه السلام انجام داده و امور داخلی منزل را فاطمه علیها السلام به عهده گیرد (حمیری قمی، 52؛ مجلسی، 81/43).

حق نفقه، یعنی تأمین مواد ضروری و مورد نیاز زن و زندگی، از دیگر وظایف اختصاصی مرد و همچنین حقوق اختصاصی زن است (نساء، 34؛ طلاق، 6؛ صدوق، الخصال، 247 - 248؛ ابن شعبه حرانی، 336) که اسلام به آن توجه کرده است و قانون مدنی نیز بدان تصریح دارد (قانون مدنی، مواد 1106 - 1107)؛ در مسائل عاطفی نیز گرچه

ابراز محبت برای هر دو همسر لازم است، ولی اسلام برای مردان، از منظر ابراز محبت، نقشی ویژه را در نظر گرفته است؛ از این رو در روایات تأکید شده که محبت خود را به زنانان ابراز داشته (کلینی، 5/569؛ حر عاملی، 14/10) و حتی نشستن کنار همسر، از اعتکاف در مسجد محبوب تر شمرده شده است (مغربی، دعائم الاسلام، 2/320؛ ورام بن ابی فراس، 2/122)؛ در اسلام بانوان نیز متناسب با جنسیت خود، نقشهایی را بر عهده دارند؛ چنان که در روایات، زنانی که مهربان، نرم خو (کلینی، 5/325؛ حر عاملی، 14/15)، خوشرو (طبرسی، مکارم الاخلاق، 198، 201؛ حر عاملی، 14/16) و شاد کننده اند (طبرسی، مکارم الاخلاق، 200؛ ابن ابی جمهور احسائی، 2/125؛ حر عاملی، 14/23) به عنوان همسران شایسته ستوده شده اند؛ همچنین ارضای نیازهای شوهر، به ویژه نیاز جنسی او از جمله نقشهای اختصاصی زنان است که بی توجهی به آن، منشأ مشکلات بی شمار رفتاری، روانی و جنسی خواهد بود. نقش مدیریتی خانواده نیز، از جمله نقشهای اختصاصی است (مقاله سرپرستی خانواده) که قرآن بر عهده شوهران گذارده (نساء، 34) و به یقین با سپردن آن به مردان، اطاعت زن از شوهر ضروری خواهد بود. برخی قوامیت را به ولایت بر اطاعت (حسینی مراغی، 2/558) و برخی به قیام بر رعایت حقوق و محافظت از آبرو و عفاف همسر (مقدم، 186) معنا کرده اند.

گفتگو و نگاه زن و شوهر به یکدیگر و عشق آنان به هم (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 3/384؛ حر عاملی، 9/14؛ مجلسی، 100/224)، اکرام و ستایش یکدیگر (صدوق، الامالی، 370، 25؛ مجلسی، 25/47)، آگاهی همسران از مسائل مورد علاقه هم و... از جمله مهارتهای ارتباطی هستند که همسران باید آنها را رعایت کنند؛ البته همزمان با به کارگیری مهارتهای ارتباطی، مهارتهای مرتبط با بُعد

جسمانی، مانند معاشقه، نوازش، گذراندن وقت با یکدیگر و آراستن خود به بهترین وجه برای هم (کلینی، 508/5؛ حر عاملی، 112/14)، می توانند انس و الفت بیشتری را بین زن و شوهر به وجود آورند؛ در الگوی دینی همسری، زن و شوهر همچون لباس یکدیگر تلقی شده‌اند (بقره، 187) که این استعاره، هم ناظر به عیب پوشی و هم ناظر به کمک به یکدیگر در رفع نیازهای غریزی و جنسی است.

عملکرد نیکوی اخلاقی که از وظایف فراتر همسران در کنار آگاهی از وظایف حقوقی است، به تعمیق روابط آنان کمک می کند؛ حمایت گری و حفظ اقتدار، در عین جوانمردی و رعایت جایگاه زن، گشاده دستی سنجیده (ابن شعبه حرانی، 322)، خوش رفتاری، ملاحظه علایق زن و فرزندان، حتی در غذا خوردن از سوی مردان (حر عاملی، 15/250) و کوشش در راضی کردن شوهر - حتی در صورت مقصر بودن وی (ر.ک: حر عاملی، 112/14) - غیرت داشتن (کلینی، 536/5)، عذر پذیری طبرسی، مکارم الاخلاق، 216)، هدیه دادن (حر عاملی، 13/341) و گفتار نیک (حر عاملی، 14/120) به پیوند همسری طراوت و نشاط می بخشد؛ همچنین وفاداری زن و شوهر نسبت به یکدیگر، موجب استحکام زندگی و روابط زناشویی می شود تحریم، 6؛ مسلم نیشابوری، 8/6؛ ابن ابی جمهور احسائی، 129/1)؛ از جمله دیگر عواملی که به تحکیم نظام خانواده می انجامد، رعایت پوشش مناسب از سوی زن، حفظ خود از نگاه دیگران و استشمام بوی وی، تنها برای شوهر است (طبرسی، مکارم الاخلاق، 43؛ ابن ابی جمهور احسائی، 309/3؛ مجلسی، 100/247)؛ همچنان که حضرت فاطمه علیها السلام در پاسخ به سؤال پدر بزرگوار خود، بهترین سجایای اخلاقی برای زن را این میداند که او مردی را ندیده و مردی نیز او را نبیند (کوفی، 211/2؛ هیشمی، 4/255؛ مجلسی، 54/43)؛ به طوری که حتی در عمل، این بانوی بزرگوار هنگام حضور شخصی نابینا، خود

را می پوشاند (اشعث کوفی، 95؛ راوندی، 119؛ مجلسی، 38 / 101 91/43)؛ رفتار معصومانه حضرت علی علیه السلام و حضرت فاطمه علیها السلام در روابط همسری، الگوی دینی کاملی است که در آن تمام کارکردهای مورد انتظار زوجیت رعایت شده اند (مقاله زن اسوه).

آسیب شناسی همسری در جوامع اسلامی معاصر

جوامع اسلامی معاصر در برزخ سنت و مدرنیته گرفتار آمده اند؛ این برزخ، وضعیت منحصر به فردی را ایجاد کرده است؛ چنان که از سویی وجود اخلاقیات و اعتقادات سنتی و از سوی دیگر، فضای فرهنگی و اجتماعی الگوی غربی، مشکلاتی را برای این جوامع به وجود آورده است (ر.ک: زیبایی نژاد، 117)؛ در این وضعیت که هنجارها با هم در تعارض قرار گرفته اند، مکانیسم درونی نظارت اجتماعی هم برای مدتی دچار اختلال می شود (کوئن، 201). اهمیت رفاه همه جانبه، فقدان روحیه قناعت، مصرف زدگی و مانند آن، باعث شده که مردان و زنان خود را بیش از حد به کار مشغول سازند (مقاله اشتغال زن). برقرار نشدن روابط عاطفی و کاهش گفتگوهای خانوادگی، سردمزاجی جنسی در اثر خستگی بسیار با ارتباط بیش از حد هریک از دو جنس با جنس مخالف در محیط کار و بالا گرفتن مشاجرات به علت مسائل مادی، از جمله چالشهایی است که در این وضعیت، میان همسران به وجود آمده است؛ افزون بر آن، فردگرایی که به خواسته ها و میل انسانی جایگاه والایی می دهد و در سبکهای زندگی جوامع کنونی رواج یافته است، خود، سبب تربیت افرادی غیر وابسته تر و خودخواه تر می شود (زیبایی نژاد، 29). جامعه پذیر شدن فرزندان در این فرهنگ، از آنان همسرانی نامتعادل می سازد که توانایی برقراری ارتباط صحیح با همسر را ندارند؛ براین اساس، همسران، در این جوامع نیز به تدریج دچار مشکلات عاطفی می شوند؛ ضمن اینکه آموزشها نیز بدون توجه

به ویژگیهای جنسیتی رواج یافته که خود، به وجود آورنده بحران هویت جنسی و آسیبهایی برای رابطه همسری است (برناردز، 246).

گسسته شدن مرزهای عفت، رابطه همسری در جوامع اسلامی را نیز دچار مشکل نموده و باعث نارضایتی هردو جنس شده است. متأسفانه کمبود آموزشهای کافی به دختران و پسران در شرف ازدواج و توهم در مورد برخی از ممنوعیتهای اخلاقی برای رعایت عفت و حیا در جامعه - که به خطا به روابط همسری هم در میان مسلمانان تسری داده شده باعث گردیده که همسران در این جوامع با کمترین آگاهی درباره رفتار جنسی، زندگی مشترک را آغاز کنند. این در حالی است که فضای رسانه ای در بیشتر کشورها به تصاویر مستهجن و تحریک آمیز آلوده است.

در برابر آسیبهای بیان شده، برخی راهکارها می توانند نظام خانواده را استحکام بخشند؛ برای نمونه آگاهی افراد از ارزشهای خانوادگی و لزوم پابندی به آنها، شناساندن ضدا ارزشها و ضرورت پرهیز از آنها و ایجاد زمینه های مناسب برای شناخت فرد مقابل، پیش از ازدواج (کلینی، 323/5؛ طبرسی، مکارم الاخلاق، 199)، می تواند همسران را جامعه پذیر ساخته و زندگی مشترک را از این گونه تهدیدها و آسیبها حفظ نماید؛ افزون بر این، هم شأنی و هماهنگی در باورها و اعتقادات دینی و آموزش این باورها تا حد بسیاری این تهدیدها را کاهش میدهد (نور، 26؛ اشعث کوفی، 90؛ راوندی، 114؛ مجلسی، 236/100، 375) و در تربیت فرزندان نیز با سرمشق گیری از سیره عملی معصومان علیهم السلام تأثیر بسزایی خواهد داشت.

وظایف زن و مرد در نقش همسری

برخی از وظایفی که اسلام برای همسران در نظر گرفته، حقوقی است که در فقه، اغلب ضمانتهای اجرایی دارد (مقاله حقوق زن، واقعیتها و چالشها)؛ ولی بسیاری از وظایف دیگر، در کنار حقوق مزبور،

جنبه اجتماعی دارد که به نظام بخشی رفتارهای همسری، نقشهای مراقبتی و اجتماعی کردن نسل پس از خود مرتبط است؛ از جمله این وظایف، ایجاد آگاهی نسبت به هدف زندگی است که از مؤلفه های تأثیر گذار بر شیوه رفتار با همسر است. از منظر قرآن، عده ای از انسانها به خور و خواب طبیعت و لذتهای حیوانی بسنده نموده اند؛ در برخورد با این افراد، خداوند به پیامبرش توصیه می کند که آنان را به همان چیزی که برگزیده اند، واگذارد تا پیامد کامرانی بیهوده را به زودی دریابند (حجر، 3)؛ بنابراین از این گروه مردم نمی توان انتظار داشت که رفتاری مسئولانه و متعهدانه در برابر زندگی دیگران و از جمله همسرانشان برگزینند. برخلاف این گروه، دسته دیگر معتقدند که هدف از زندگی، انجام بهترین عمل در فرصت عمر دنیایی آنهاست (ملک، 2)؛ از این رو پیوسته می کوشند تا در برابر دیگران و نیز همسر خود، بهترین رفتار را اتخاذ نموده و به تعبیر برخی، به جهان نگری مشترک برسند (برناردز، 245)؛ به همین علت، چون این گروه خود را در نظر و پیشگاه خدا، رسول خدا صلی الله علیه و آله و مؤمنان می بینند (توبه، 105)، در قبال همسر و دیگران به گونه ای رفتار می کنند که هر زمان مورد سؤال قرار گرفتند، قادر به پاسخ گویی باشند؛ بنابراین همسران نیز، با در اولویت قرار دادن این آرمان، می توانند برخی از آسیبهای موجود در روابط زناشویی خود را نادیده انگاشته و حتی شرایط سخت همسری خود را راهی به سوی کمال بدانند؛ بر همین اساس در آیین اسلام، صبوری زن و مرد در برابر بدخلقی شریک زندگی (مجلسی، 216/7؛ 247/100) و انجام کار خانگی به قصد قربت (صدوق، الامالی، 496؛ مجلسی، 106/101) ارزش به شمار می آید و جدایی و طلاق، آخرین و منفورترین راه است (طبرسی، مکارم الاخلاق، 197؛ متقی هندی، 661/9 ر.ک: حر عاملی، 15/266 - 268).

یکی دیگر از مسئولیتهای ویژه زوجها نسبت به هم، ایجاد آگاهی نسبت به ارزش و جایگاه همسر است؛ چنان که قرآن، آفرینش زن و مرد را از یک جنس دانسته (روم، 21) که هر یک باید باعث آرامش (روم، 21)، زینت و پرده پوش هم (بقره، 187) باشند تا رابطه همسری آنان استحکام یابد.

در روایات اسلامی، انتخاب همسر برابر با مشخص نمودن جایگاه آدمی تعبیر شده است؛ از این رو امام صادق علیه السلام، خطاب به یکی از یاران خود، به وی توصیه می کند که در انتخاب همسر، دقت کند (کلینی، 323/5؛ طبرسی، مکارم الاخلاق، 199؛ فیض کاشانی، 86/3).

منابع

آبوت، پاملا، والاس، کلر، جامعه شناسی زنان، ترجمه منیژه عراقی، تهران، نشر نی، 1380ش؛ آگ برن، ویلیام فیلدینگ، نیم کوف، مایر فرانسیس، زمینه جامعه شناسی، ترجمه امیر حسین آریان پور، تهران، نشر گستره، 1380ش؛ ابن ابی جمهور احسائی، محمدبن علی (م. 880 ق.)، عوالی اللئالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیة، تحقیق مجتبی عراقی، قم، مطبعة سید الشهداء، 1403ق؛ ابن بابویه، علی بن حسین (م. 329ق.)، فقه الرضا علیها السلام، تحقیق مؤسسه آل البيت علیهم السلام الاحیاء التراث، مشهد، المؤتمر العالمی للامام الرضا علیه السلام، 1406ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (م. 852ق.)، فتح الباری شرح صحیح البخاری، بیروت، دار المعرفه؛ ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (م. قرن 4)، تحف العقول عن آل الرسول صلی الله علیه و آله، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، نشر اسلامی، 1404ق؛ ابن شهر آشوب، محمد بن علی (م. 588ق.)، مناقب آل ابی طالب، تحقیق گروهی از اساتید نجف اشرف، النجف الاشرف، المكتبة الحیدریة، 1376ق، ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله قرطبی (م. 463ق.)، التمهید، تحقیق مصطفی علوی، محمد بکری، مغرب، وزارة عموم الاوقاف و الشئون الاسلامیة، 1387ق؛ ابن فهد حلی، احمد بن محمد (م. 141ق.)، عدة الداعی و نجاح الساعی، تحقیق احمد موحدی قمی، قم، مكتبة وجدانی؛ الا ابن ماجه قزوینی، محمدبن یزید (م. 275ق.)، سنن ابن ماجه، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی، دارالفکر؛

ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (م. 554ق.)، روض الجنان وروح الجنان فی تفسیر القرآن، تحقیق یاحقی، ناصح، مشهد، آستان قدس رضوی، 1408ق؛ اربلی، علی بن عیسی (م. 693ق.)، کشف الغمة فی معرفة الائمة علیهم السلام، بیروت، دارالاضواء، 1405ق؛ ارسطو (م. 322ق.م.)، سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی، 1387ش؛ اشعث کوفی، محمد بن محمد (م. قرن 4)، الجعفریات (الاشعثیات)، تهران، مکتبه النینوی الحدیثه؛ امام خمینی قدس سره، سید روح الله موسوی (م. 1409ق.)، تحریرالوسیله، النجف الاشرف، مطبعة الآداب، 1390ق؛ انوری، حسن، فرهنگ بزرگ سخن، تهران، انتشارات سخن، 1381ش؛ بارون کوهن، سیمون، زن چیست؟ مرد کیست؟ تفاوتهای اساسی زن و مرد، ترجمه گیسوی ناصری، تهران، انتشارات پل، 1384ش؛ بحرانی اصفهانی، عبدالله بن نورالله (م. قرن 12)، عوالم العلوم و المعارف و الأحوال، قم، مؤسسه امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، 1425ق؛ برناردز، جان، در آمدی به مطالعات خانواده، ترجمه حسین قاضیان، تهران، نشر نی، 1384ش؛ بووار، سیمون دو، جنس دوم، ترجمه قاسم صنعوی، تهران، انتشارات توس، 1379ش؛ پیس، آلن، باربارا، چرا مردان به حرف زنان گوش نمی دهند و چرا زنان زیاد حرف می زنند و بد پارک می کنند؟، ترجمه محسن جده دوست، آذر محمودی، تهران، نشر اشاره، 1388ش؛ جوادی آملی، عبدالله، زن در آینه جلال و جمال، قم، نشر اسراء، 1417ق؛ حر عاملی، محمد بن حسن (م. 1104ق.)، وسائل الشیعه، تحقیق ربانی شیرازی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1403ق؛ حسینی جرجانی، سیدامیر ابی الفتح (م. 976ق.)، آیات الاحکام تفسیر شاهی، تحقیق میرزا ولی الله اشراقی، تهران، انتشارات نوید، 1404ق؛ حسینی شیرازی، سیدمحمد، تبیین القرآن، بیروت، دارالعلوم، 1423ق؛ حسینی مراغی، میر عبدالفتاح (م. 1250ق.)، العناوین، قم، نشر اسلامی، 1417ق؛ حمیری قمی، عبدالله بن جعفر (م. 300ق.)، قرب الاسناد، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، 1413ق؛ خیاط، محمد هیثم، المرأة المسلمة وقضايا العصر، دمشق، دار الفکر، 2008م؛ دموس، نانسی، دروغهایی که زنان باور می کنند و حقایقی که آنها را آزاد می سازد،

ترجمه پریسا پورعلمداری، تهران، دفتر نشر معارف، 1387ش؛ دورانت، ویلیام جیمز (م. 1981م.)، تاریخ تمدن، ترجمه احمد آرام و دیگران، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، 1376ش؛ همو، تاریخ فلسفه، ترجمه عباس زریاب خوئی، تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی، 1357ش؛ همو، لذات فلسفه (پژوهشی در سرگذشت و سرنوشت بشر)، ترجمه عباس زریاب خوئی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، 1374ش؛ دهخدا، علی اکبر (م. 1334ش.) و دیگران، لغت نامه، تهران، مؤسسه لغت نامه دهخدا و دانشگاه تهران، 1373ش؛ دیلمی، حسن بن محمد (م. 841ق.)، ارشادالقلوب، قم، الشریف الرضی، 1412ق؛ همو، اعلام الدین فی صفات المؤمنین، قم، مؤسسه آل البیت علیهم السلام لاحیاء التراث، 1408ق؛ راوندی، سید فضل الله بن علی (م. 571ق.)، النوادر، تحقیق سیدرضا علی عسکری، قم، انتشارات دار الحدیث، 1377ش؛ رایس، فیلیپ، رشد انسان، روان شناسی رشد از تولد تا مرگ، ترجمه مهشید فروغان، تهران، انتشارات ارجمند، 1387ش؛ ریتزر، جورج، نظریه جامعه شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، انتشارات علمی، 1374ش؛ ری شهری، محمد، میزان الحکمه، قم، انتشارات دار الحدیث، 1375ش؛ زغلول، محمد سعید بن بسیونی، موسوعة اطراف الحدیث النبوی، بیروت، عالم التراث، 1410ق؛ زیبایی نژاد، محمدرضا، سبحانی، محمد تقی، درآمدی بر نظام شخصیت زن در اسلام، قم، دارالنور، 1381ش؛ سیدسابق، فقه السنه، بیروت، دار الكتاب العربی؛ سید مرتضی، علی بن حسین (م. 436ق.)، تنزیه الانبیاء، بیروت، دارالاضواء، 1409ق؛ شوکانی، محمد بن علی (م. 1250ق.)، نیل الاوطار من احادیث سیدالاکهار، بیروت، دار الجیل، 1973م؛ شهید ثانی، زین الدین بن علی عاملی (م. 965ق.)، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، تحقیق سید محمد کلانتر، قم، انتشارات داوری، 1410ق؛ همو، مسالک الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیة، 1413ق؛ صابونی، عبدالرحمن، نظام الاسرة و حل مشکلاتها فی ضوء الاسلام، بیروت، دار الفکر، 1422ق؛ صدوق، محمد بن علی (م. 381ق.)، الامالی، قم،

مؤسسة البعثة، 1417ق؛ همو، ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، تحقيق سيد محمد مهدي موسوي خراسان، قم، الشريف الرضي، 1368ش؛ همو، الخصال، تحقيق علي اكبر غفاري، قم، نش-ر اس-لامى، 1403ق؛ همو، من لا يحضره الفقيه، تحقيق علي اكبر غفاري، قم، نشر اسلامى، 1404ق؛ صديق اورعى، غلامرضا، تمكين بانو - رياست شوهر از دیدگاه قانون مدنى و جامعه، تهران، سفير صبح، 1380ش؛ طباطبائى، سيد محمد حسين (م. 1402ق.)، الميزان في تفسير القرآن، قم، نشر اسلامى، 1417ق؛ طباطبائى يزدى، سيد محمد كاظم (م. 1337ق.)، العروة الوثقى، قم، نشر اسلامى، 1423ق؛ طبرسى، حسن بن فضل (م. 554ق.)، مكارم الاخلاق، الشريف الرضى، 1392ق؛ طبرسى، فضل بن حسن (م. 548ق.)، مجمع البيان في تفسير القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو، 1372ش؛ طوسى، محمد بن حسن (م. 460ق.)، الامالى، تحقيق مؤسسة البعثة، قم، دار الثقافة، 1414ق؛ عضدانلو، حميد، آشنایى با مفاهيم اساسى جامعه شناسى، تهران، نشر نى، 1386ش؛ فخر رازى، محمد بن محمد بن عمر (م. 606ق.)، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1420ق؛ فضل الله، سيد محمد حسين (م. 1431ق.)، دنيا - المرأة، بيروت، دار الملايك، 1418ق؛ فيض كاشانى، محسن (م. 1091ق.)، المحجة البيضاء في تهذيب الاحياء، تحقيق علي اكبر غفاري، قم، نشر اسلامى؛ قرائى مق-دم، ام-ان الله، مباني جامعه شناسى، تهران، انتشارات ابجد، 1374ش؛ قنادان، منصور و ديگران، جامعه شناسى (مفاهيم كليدى)، تهران، انتشارات آواى نور، 1375ش؛ كريستنسن، برايس، تأثير فمينيسم بر فروپاشى حكومتها، ترجمه آزاده وجدانى، تهران، دفتر نشر معارف، 1387ش؛ كلاين، آلن آر، عريان كردن فمينيسم، ترجمه طاهره توكللى، تهران، دفتر نشر معارف، 1387ش؛ كلينى، محمد بن يعقوب (م. 329ق.)، الكافى، تحقيق علي اكبر غفاري، تهران، دارالكتب الاسلامية، 1363ش؛ كوئن، بروس، مباني جامعه شناسى، ترجمه غلامعباس توسلى، رضا فاضل، تهران، انتشارات سمت، 1372ش؛ كوفى، محمد بن سليمان (م. قرن 3)، مناقب الامام اميرالمؤمنين على بن ابى طالب عليه السلام، تحقيق محمدباقر محمودى،

قم، مجمع احیاء الثقافة الاسلامیة، 1412ق؛ کیدری، قطب الدین (م. قرن 6)، اصباح الشیعة بمصاییح الشریعه، تحقیق ابراهیم بهادری، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، 1416ق؛ گاردنر، ویلیام، جنگ علیه خانواده، ترجمه معصومه محمدی، قم، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، 1386ش؛ گرایلیا، کارولین، فمینیسم در آمریکا تا سال 2003 (آرامش در خانه)، ترجمه معصومه محمدی، قم، دفتر نشر معارف، 1385ش؛ گرت، تونی، زن بودن، ترجمه فروزان گنجی زاده، تهران، نشر ورجاوند، 1381ش؛ گری، جان، مردان مریخی، زنان ونوسی، ترجمه مهدی قراچه داغی، تهران، نشر آسیم، 1384ش؛ گلابی، سیاوش، اصول و مبانی جامعه شناسی، تهران، نشر میترا، 1378ش؛ گیدنز، آنتونی، راه سوم، بازسازی سوسیال دموکراسی، ترجمه منوچهر صبوری کاشانی، تهران، نشر شیرازه، 1378ش؛ مایر، فردریک، تاریخ فلسفه تربیتی، ترجمه علی اصغر فیاض، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، 1350ش؛ متقی هندی، علی (م. 975ق.)، کنز العمال فی سنن الأقوال و الأفعال، تحقیق بکری حیانی، صفوة السقا، بیروت، مؤسسة الرسالة، 1409ق؛ مجلسی، محمدباقر (م. 1111 ق.)، بحار الانوار، تحقیق محمدباقر بهبودی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1403ق؛ محدث نوری، میرزا حسین (م. 1320ق.)، مستدرک الوسائل، بیروت، مؤسسة آل البيت علی لاحیاء التراث، 1408ق؛ محقق حلی، جعفر بن حسن (م. 676ق.)، المختصر النافع فی فقه الامامیه، تهران، مؤسسة البعثة، 1410ق؛ محمدی اصل، عباس، جامعه شناسی بنیادین (متالوژی)، تهران، انتشارات روشنگران و مطالعات زنان، 1382ش؛ مدرسی، سیدمحمدتقی، من هدی القرآن، تهران، دار محبی الحسین علیه السلام، 1419ق؛ مسلم نیشابوری، مسلم بن حجاج (م. 261ق.)، صحیح مسلم، بیروت، دار الفکر؛ مطهری، مرتضی (م. 1358ش.)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران، انتشارات صدرا، 1377ش؛ مغربی، قاضی نعمان بن محمد تمیمی (م. 363ق.)، دعائم الاسلام، تحقیق آصف فیضی، القاهرة، دار المعارف، 1383ق؛ همو، شرح الاخبار فی فضائل الائمة اطهار علیهم السلام، تحقیق، سید محمد حسینی جلالی، قم،

نشر اسلامی، 1414ق؛ مغنیه، محمدجواد (م. 1400ق.)، فقه الامام الصادق علیهم السلام، قم، انتشارات انصاریان، 1425ق؛ مقدم، محمدبن احمد، ادلة الحجاب، اسکندریه، دارالایمان، 1423ق؛ منجم، رؤیا، زن - مادر، نگاهی متفاوت به مسئله زن، تهران، نشر مس، 1381ش؛ مهریزی، مهدی، شخصیت و حقوق زن در اسلام، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، 1382ش؛ نولان، پاتریک، لنسکی، گرهارد، جامعه‌های انسانی (مقدمه ای بر جامعه شناسی کلان)، ترجمه ناصر موققیان، تهران، نشر نی، 1380ش؛ نهج البلاغه، الامام علی بن ابی طالب علیهم السلام، الشریف الرضی، تحقیق و شرح محمد عبده، بیروت، دارالمعرفة، 1412ق؛ واتکینز، سوزان آلیست، فمینیسم، ترجمه زیبا جلالی نائینی، تهران، نشر شیرازه، 1380ش؛ وایلد، راسل، چرا مردان ازدواج می کنند؟، ترجمه تکتم سعیدنیا، تهران، انتشارات کتاب درمانی، 1383ش؛ ورام بن ابی فراس، مسعودبن ورام (م. 605ق.)، تنبیه الخواطر و نزهة النواظر (مجموعه ورام)، قم، مکتبة الفقیه؛ ویستر مارک، ادوارد، موسوعة تاریخ الزواج، ترجمة مصباح الصمد و دیگران، بیروت، المؤسسة الجامعية، 1421ق؛ هام، مگی، گمبل، سارا، فرهنگ نظریه های فمینیستی، ترجمه فیروزه مهاجر و دیگران، تهران، نشر توسعه، 1382ش؛ هاید، جانت شیپلی، روان شناسی زنان (سهم زنان در تجربه بشری)، ترجمه اکرم خمسه، تهران، انتشارات آگاه، 1383ش؛ هیثمی، علی بن ابی بکر (م. 807ق.)، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، بیروت، دارالکتب العلمیة، 1408ق.

محمدرضا شرفی و سیدحسین فخرزارع

مادری، رابطه و نقش اجتماعی در پرورش جسمی و روحی فرزندان و حمایت عاطفی از آنان.

مادری

اشاره

به مفهوم توجه به فرزندان و مراقبت از آنان، ارضای نیازهای مادی، عاطفی، روانی و احساس مسئولیت در برابر آنها، و همچنین برقراری مناسباتی است که نیازهای فرزندان را برآورده می کند؛ بنابراین «مادر» به نوعی از وجود انسانی و الزامات زیست محیطی اطلاق می شود؛ از نگاه تعینی زیست محیطی، مادر بودن، سرنوشت طبیعی و زیستی زنان است؛ در چنین رویکردی، رفتار مادری، کارکرد غریزه م-ادری است که در طبیعت و سرشت انسانی ریشه دارد (Chodorow, 4)؛ البته مفهوم مادری و باروری در رویکرد معاصر علوم اجتماعی نسبت به جنسیت، تنها پدیده ای زیست شناختی نیست؛ بلکه تولیدمثل انسانی، فرایندی پیچیده است که ترکیبی از عوامل اجتماعی، محیطی و زیستی در آن مؤثر بوده و مجموعه پیچیده ای از سازمانهای اجتماعی، باورها، هنجارها و شعائر آن را دربر گرفته اند که در فرهنگهای مختلف، دارای شکل‌های گوناگونی بوده و در چارچوب سیاست، اقتصاد، حقوق، مذهب و خویشاوندی تجلی می یابند (1) (Tremayne).

جایگاه مادری در تمدن و فرهنگ بشری

در آغاز، از آنجاکه مادر وظیفه توجه و خدمت به کودکان خود را بر عهده داشت، نظم خانواده، به وی وابسته بود و پدر منزلتی عَرَضی و ناچیز داشت؛ در جوامع نخستین، رابطه میان پدر و فرزندان به اندازه ای ضعیف بود که در بسیاری از قبایل، دو جنس زن و مرد از

یکدیگر جدا زندگی می کردند (دورانت، 38/1 - 39)؛ مقام زن و نقش محوری او در جوامع بشری، با پیشرفت تمدن، نه تنها به تدریج بهبود نیافت؛ بلکه گاه تا حدّ حیوان خانگی و بخشی از مایملک مرد افول نمود (ر.ک: دورانت، 40/1 - 44)؛ ولی زادآوری زنان در قدرت بخشی به نظام خانواده همچنان مورد توجه قرار داشته و زن بودن و باروری، همواره ارزش مثبت و نقشی مقدس به شمار می رود؛ تقریباً همه جا، زمین را «مادرِ بزرگ» می نامیدند و غالب خدایانِ آغازین از جنسی لطیف بودند (دورانت، 73/1)؛ مادری در نظام پدرسالاری نیز موقعیتی قدرتمند، پررمزوراز و اسطوره ای تلقی می شد که تنها زنان به این جایگاه دست می یافتند.

در ایران باستان، بهترین صفت یک زن، پس از محبت نسبت به همسر، حامله شدن و زادآوری بود و از برقراری رابطه جنسی با زنی که فرزند نمی آورد، پرهیز می شد (علوی، 50)؛ زنی که باردار می شد و فرزندی را به دنیا می آورد، جایگاه بالاتری داشت؛ پادشاهان ایرانی به کثرت نسل اهمیت داده، باروری را تشویق می کردند و به مادران دارای چند فرزند، پاداش می دادند؛ مادر پس از تولد فرزند، وظیفه داشت تا پنج سالگی از او پرستاری کرده، جدا نشود؛ همچنین والدین می بایست رفتار ملایمی با فرزند داشته، از ترساندن و کتک زدن او خودداری کنند (ر.ک: مظاهری، 184 - 188)؛ تربیت جنسی و آموزش نقشهای جنسیتی دختران بر عهده مادر بود و او وظیفه داشت که خانه داری و قناعت را به دختر بیاموزد تا در سن شانزده سالگی برای نقش همسری آماده باشد (مظاهری، 202 - 203).

مادران در عهدین (ر.ک: کتاب مقدس، خروج 12/20؛ 15/21، 17؛ تثنیه 16/5، 16/27) و تلمود (کهن، 199؛ جلیلی، 46) جایگاه رفیعی داشته و احترام آنان مورد تأکید قرار گرفته است؛ با این حال گاه رنج مادری به عنوان تنبیه وی معرفی شده است؛

کتاب مقدس، حواری را عامل اصلی گناه نخستین دانسته است که باید با تحمل رنج بارداری و زایمان، در این دنیا مجازات شود (ر.ک: پیدایش 3 / 14 - 16)؛ اعتقاد به فرودستی زن و کم ارزش انگاشتن نقش او در تربیت نسل، بعدها از سوی فیلسوفان بزرگ مسیحی پررنگ تر شد؛ چنان که توماس آکویناس ادعا نمود که زنان، تنها برای تولیدمثل آفریده شده اند، هرچند در این عمل نیز چون نقشی منفعلانه دارند، دارای احترام کمتری نسبت به مردان هستند (هولم، 84).

مادری در تفکر اسلامی

توجه به فرزندان و مراقبت از آنها در تفکر اسلامی، نقشی زنانه و نقطه کمال و تعالی زن دانسته می شود، تا جایی که بهشت زیر پای مادران قرار داده شده است (سیوطی، 1 / 563؛ متقی هندی، 16 / 461)؛ بنابراین زنان در انجام وظیفه-م-ادری خویش اجباری نداشته و حتی می توانند در ازای آن، حمایت‌های لازم را از سوی مرجع اقتصادی خانواده (پدران) درخواست کنند؛ شیردهی و بچه داری از نظر اسلام، وظیفه‌های فطری و اخلاقی برای زن بوده و واجب شرعی نیست (مصباح یزدی، 5 / 68 - 69). همچنین مدت شیردهی نیز حق زن و به اختیار اوست (بقره، 232).

در قرآن، از مقام پدر و مادر تقدیر شده (لقمان، 14) و با شرح خدمات مادر، زحمات سیم‌ماهه او در دوران بارداری، زایمان و شیردهی، که توأم با دشواری است، مورد توجه قرار گرفته است (احقاف، 15)؛ در نگاه دینی، کودک امانتی از سوی خدا نزد والدین به شمار می رود که به ویژه مادر در برابر حفظ این امانت مسئول است (قائمی، 78)؛ تربیت فرزند صالح آنچنان حائز اهمیت است که فرزند صالح گلی از گل‌های بهشتی معرفی می شود (کلینی، 6 / 2)؛ در روایات دینی، نقش خانواده در تربیت فرزندان، دارای اهمیتی ویژه است که از جایگاه ممتاز این نهاد،

به ویژه مادر در رشد و شکوفایی فرزندان حکایت می کند؛ توجه اهل بیت علیهم السلام به ریشه خانوادگی و سپردن مسئولیتهای اجتماعی به آنها (نهج البلاغه، نامه 53 (3 / 91))، استناد ایشان به اصالت و شرافت خانوادگی خود (ر.ک: نهج البلاغه، خطبه 94 (1 / 185))؛ و نامه 28 (3 / 31 - 33))، پرهیز از ازدواج با زنان احمق (طوسی، تهذیب الاحکام، 7 / 406) نیاشامیدن از شیر مادران ناسالم (حر عاملی، 21 / 462)، افزون بر تبیین نقش خانواده در تعالی فرد، بیانگر ارزش مقام مادری است؛ برخی از اندیشمندان مسلمان نیز، تربیت مادی و معنوی فرزند را در درجه نخست به عهده مادر دانسته و شیردهی و علاقه وی به کودک را دلیل این اهمیت می دانند (ر.ک: جوادی آملی، 136).

علامه طباطبائی، حیات احساسی زنان را زمینه بروز رفتارها و احساسات لطیف دانسته که موجب واگذاری اموری چون تربیت فرزندان به آنان می شود (2 / 275)؛ روایات دینی نیز، رفتار مادرانه را با طبیعت زن مرتبط 閉店 ال می دانند؛ چنان که امیرالمؤمنین علیه السلام در تبیین معنای «الرحمن»، رحمت مادر را جلوه ای از رحمت الهی معرفی می کند که خداوند در وجود وی نهاده و با این ویژگی، او را از دیگران متمایز نموده است؛ مادر در پرتو این رحمت خدادادی، کودک ضعیف را بر خود مقدم دانسته و به نیازهای او بهتر پاسخ می گوید (ر.ک: مجلسی، 89 / 248 - 250). در روایات دیگر نیز، مهر مادری یکی از رحمتهای الهی به شمار آمده که پس از آفرینش آسمان و زمین از سوی خداوند بر زمین نازل شده است (متقی هندی، 4 / 274).

مادری در عصر جدید

ظهور جنبشهای برابری طلبانه زنان در اوایل قرن نوزدهم سبب شد تا موقعیت زنان در جامعه و نقشهای سنتی آنان، م-ورد بازنگری قرار گرفته و به حوزه علوم اجتماعی وارد شود. در پرتو این تحولات

که از آن به جنبشهای فمینیستی یاد می شود، نقش مادری جنس مؤنث، به شدت مورد هجوم قرار گرفت؛ مری ولستون کرافت نخستین نظریه پرداز فمینیست بریتانیا، جامعه پذیری زنان را مانع رشد عقلانی آنان می دانست و معتقد بود که بهره مندی زنان از آموزه های مشترک، نقشهای همسری و مادری را کنترل و تصحیح می کند (هام، 384؛ ویلفورد، 358). در این گستره اندیشه های گوناگون با رویکردهای خاص خود ظهور یافت: سوسیالیسم تخیلی (Utopian Socialism) که از فلسفه حقوق طبیعی بسط یافت، نهاد خانواده را مانع تکامل زن و مرد می دانست و خواستار مراقبت از کودک و انجام کار خانه از سوی زن و مرد بود (هام، 362)؛ فمینیسم اجتماعی (Socialist Feminism) زن را به حکم طبیعت، مسئول پرورش کودکان دانسته و خواستار تربیت آنان در خانه و نیز، حمایت دولت از مادران بود (ر.ک: گاردنر، 169 - 172)؛ همچنین فمینیسم لیبرال (Liberal Feminism) که گرایش دیگری در جنبشهای زنانه است، با هدف آرمانی تحقق برابری زن و مرد، مادری را همچون نقشی زنانه، که خود انتخاب نکرده اند، به عنوان شرط حفظ حقوق اجتماعی زنان می پذیرد؛ اما ضمن موظف دانستن دولت به حمایت از آن، حق تصمیم گیری در بارداری یا سقط جنین را متعلق به زنان می داند (بستان، نابرابری و ستم جنسی، 249 - 250).

به نظر گروهی از فمینیستها، بچه دار شدن، یکی از عوامل فرودستی زنان است و همین واقعیت، باعث استعمار آنان از سوی مردان شده است (آبوت، 130)؛ در باور فمینیسم رادیکال (Radical Feminism)، چنانچه مادری، پرورش و تیمار فردی از سوی فرد دیگر باشد (تانگ، 1420)، در این صورت، برای مادر شدن از نظر اجتماعی لازم نیست به لحاظ زیستی هم مادر بود؛ چرا که می توان با 428

مشارکت پدران و نهادهای دولتی در امر تربیت، زنان را از این وضعیت رهانید؛ اعطای مرخصی به پدران هنگام بچه دار شدن در برخی کشورها می تواند در همین راستا باشد (برناردز، 279)؛ برخی از رادیکالها بر این باورند که می توان به کمک فناوری، وظیفه تداوم نسل را به آزمایشگاه سپرد تا در پناه رهایی زنان از وظیفه تولیدمثل، آزادی عمومی آنان فراهم شود (بستان، نابرابری و ستم جنسی، 50).

از جمله پیروان این دیدگاه، شولامیت فایرستون است که ایده های وی از سوی گروهی از فمینیستها با اعتقاد به اینکه فناوری تولیدمثل، باقی مانده قدرت زنان (قدرت تولیدمثل) را تهدید می کند، مورد انتقاد قرار گرفته است (ر.ک: تانگ، 130 - 135؛ بستان، اسلام و جامعه شناسی خانواده، 73).

دانشمندان اجتماعی تا میانه قرن بیستم، به نقش مادری و جایگاه آن در ساختارها و نهادهای اجتماعی، به شکل جدی، توجه نکرده بودند؛ امیل دورکیم، از نخستین جامعه شناسانی است که به این مهم، پرداخت؛ وی معتقد است همچنان که امروزه همبستگی، بر اساس نیاز به مهارتی است که در زندگیهای تخصصی مطرح است، در زندگی زنشویی نیز نقشهای عاطفی مانن-د مادری از نقشهای مردانه متمایز گشته و زنان عهده دار آن هستند (ر.ک: 56 - 60)؛ پس از وی تالکوت پارسونز نیز به این موضوع توجه نمود؛ از نگاه وی همان طور که نظام اجتماع بر تفکیک و تخصص بنا شده است، خانواده نیز به عنوان پاره نظامی از نظام کل، بر مبنای تفکیک وظایف زن و مرد و اجتماعی کردن کودک استوار است؛ در اثر این تفکیک، مرد، نقش رئیس و نان آور خانواده را ایفا می کند و زن به عنوان بانوی خانه نقشهای عاطفی را در قبال اعضای خانواده بر عهده دارد (ر.ک: میشل، 73).

از اواخر دهه هفتاد و اوایل دهه هشتاد میلادی، برخی از فمینیستها با تجدید نظر در آموزه های پیشین خود، به احیای جایگاه مادری پرداختند و به خاطر حمایت از خانواده و مادری، به فمینیسم خانواده گرا شهرت یافتند؛ اینان معتقد بودند که مادر بودن، وسیله ای برای قدرت بخشیدن به زنان تلقی می شود (ر.ک: ویلفورد، 279 - 378)؛ گیلیگان، با ارائه نظریه اخلاق مراقبت، معتقد است که عالی ترین شکل مراقبت، در رابطه مادر و فرزند جلوه گر می شود. مادران برای ادای تکلیف، از فرزندان خود مراقبت نمی کند؛ بلکه، انگیزه مادر در مراقبت از کودک، نگرانی نسبت به فرزندان و تلاش برای بهبود وضع آنهاست.

این نگرش مادرانه، همه دختران و زنان را وامی دارد، به جای تأکید بر اصول و حقوق و قوانین، در پی فهم و تبیین روابط پیچیده بین انسانها بوده و به تأمل در جنبه های اخلاقی بپردازند (ر.ک: اسلامی، 19 - 20).

کنوانسیون محو تبعیض علیه زنان، که در سال 1972 میلادی در سازمان ملل به تصویب رسید، از نقش زنان در تولیدمثل حمایت می کند؛ ولی معتقد است که این نقش نباید اساس تبعیض واقع شده و زنان را از دستیابی به آزادی و برابری با مردان بازدارد؛ به همین منظور این کنوانسیون، مادری را یک وظیفه اجتماعی می داند که زن و مرد به طور مشترک، موظف به انجام آن هستند؛ همچنان که کشورهای عضو را ملزم می سازد تا در زمان بارداری زنان، خدمات لازم را برای تداوم اشتغال آنها فراهم سازند؛ هدف اصلی این خدمات، فراهم کردن مسیری برای یکسان سازی و برابری جنسی زن و مرد است که می تواند به فقدان آزادی مادران منجر شود.

اجتناب ناپذیری نقش مادری در فرایند تولید مثل و تربیت، زمانی اهمیت بیشتری می یابد که حیات اجتماعی انسانها و ضرورت جامعه پذیری کودکان مورد توجه قرار گیرد؛ نوزاد انسان برخلاف سایر گونه های جانوری که زندگی بسیط تری دارند، به شدت ناتوان بوده و بدون مراقبت در سالهای نخست زندگی، توانایی زیستن ندارد؛ مراقبت و تربیت در سالهای آغازین زندگی به اندازه های مهم است که کودک در صورت محرومیت از آن، برای همیشه، بسیاری از استعدادها و تواناییهای اجتماعی انسانی، از جمله زبان آموزی را از دست می دهد؛ با وجود تفاوت نظامهای خانواده در فرهنگهای گوناگون و گستره تماسهایی که کودک تجربه می کند، همه جا مادر، معمولاً مهم ترین فرد در نخستین دوره زندگی کودک است (گیدنز، 103 - 104)؛ روانشناسان رشد نیز، بر این باورند که دلبستگی کودک به مادر (مراقب اولیه) به اندازه های مهم است که نبود آن، موجب بروز اختلال در دلبستگی شده و مشکلاتی همچون حاملگی یا زایمان دشوار، منازعات خانوادگی، اضطراب جدایی، بدرفتاری با فرزند و یا غفلت از وی، بیماریهای جسمی، افسردگی یا سایر بیماریهای روانی را به وجود می آورد (کرباسی، 196/1).

قرآن بر زنانه بودن نقش مادری تأکید دارد؛ اشاره به آفرینش ازواج، به معنای وجود برخی تفاوتهای تکوینی و روحی میان جنس مذکر و مؤنث و نیاز حیات زمینی به هر دوی آنها، به این دلیل است که بخشی از تفاوتهای جسمی و روانی زن و مرد، طبیعی قلمداد شده و همین تفاوت در ویژگیها، منشأ آثار متفاوتی در زندگی اجتماعی می شود (مصباح یزدی، 15/5)؛ خداوند، بر اساس این لطافت روحی مادر، او را برای مراقبت و پرستاری از فرزند آماده می کند و در روایات

اسلامی نیز برای توصیف مادران خوب به مهر و عطوفت آنها اشاره شده است که اگر مانع شوهرداری نشود، می تواند عامل ورود به بهشت باشد (کلینی، 5/554)؛ گرچه فمینیستها می کوشند تا نقش مادری را در تمام سطوح، برخوردار از رویکردی اجتماعی بدانند، اما یافته های نوین، حاکی از رابطه زیستی مادر و رفتارهای مراقبتی اوست که به دیدگاه اسلام نیز نزدیک تر است (ابرش، 1/220).

دستاورد پژوهشهای تجربی درباره تفاوت‌های میان زنان و مردان، نشان می دهد که زنان بیشتر به کارهایی که به مواظبت و دلسوزی نیاز دارد، مانند مراقبت از کودکان و اشخاص ناتوان، علاقه مند هستند (کلاینبرگ، 1/316)، «انگیزه مادری» یکی از قوی ترین انگیزه های مرتبط با فیزیولوژی زن شناخته شده است؛ بدن زن در دوران بارداری دچار تحولاتی می شود که او را برای پذیرش وظایف مادری آماده می سازد؛ هورمون پرولاکتین که در زنان حامله و هنگام شیردهی از بخش قدامی هیپوفیز ترشح می شود، زمینه را برای ظهور انگیزه های مادری فراهم می کند؛ همچنین هورمون آرام بخش پروژسترون که رفتار مادرانه را بر می انگیزد، هنگام بارداری ترشح می شود (عظیمی، 258؛ Lauwers, 149).

رابطه نزدیک کودک با مادر، به ایجاد ارتباط تنگاتنگی میان رفتارهای مادر با رشد جنبه های مختلف او از لحظه انعقاد نطفه می انجامد (دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، 1/302، 364)؛ پس از تولد نیز، نوزاد با تغذیه از شیر مادر، از مزایای خوراکی، بهداشتی و عاطفی این ارتباط بهره مند می شود (رایس، 142). پاسخ دهی حساس مادر به نیازهای شیر خوار می تواند به دل بستگی ایمن کودک منجر شود (اتکینسون، 1/185)؛ همچنان که محرومیت کودکان از تبادل عاطفی در سالهای نخستین تولد، آثاری وخیم در نظم اعمال جسمی و روحی آنان به جا می گذارد (ر.ک: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، 1/58 - 60).

چنانچه فرد در سنین کودکی نتواند رابطه دلبستگی ایمنی با مادر یا جانشین ثابت او ایجاد کند، روابط فردی او در بزرگسالی دچار مشکل شده و در انجام فعالیتهای اجتماعی، پیگیری اهداف و تحمل مشکلات، ضعیف تر عمل می کند اتکینسون، 178/1، 183؛ در کودکانی که والدینشان آنها را ترک کرده یا بیشتر اوقات روز را خارج از خانه به سر می برند، علائم منفی هیجانی بیشتری نسبت به کودکان دیگر دیده می شود (دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، 442/1).

بر اساس پژوهشهای صورت گرفته از سوی خانواده گرایان، رشد عقلی فرزند، به رابطه عاطفی مادر و فرزند وابسته است؛ به همین دلیل فرزندان بی مادر، دچار اضطراب می شوند (مقاله اشتغال زن، آثار و پیامدهای اشتغال زنان)؛ محبت، نیازی اساسی است که فرزند باید در دوره ای طولانی از مادر یا جانشین او دریافت کند تا مراحل رشد طبیعی اش به خوبی طی شود و در غیر این صورت، واکنشهای بسیار طبیعی اش نیز به موقع بروز نمی کند (سیف، 234). مراقبت بی دریغ مادر از کودک، باعث ایجاد حس اعتماد در او شده، کمک می کند تا در سال دوم زندگی، استقلال بیشتری از خود نشان دهد (اتکینسون، 200/1 - 201)؛ براین اساس، سپردن کودک به فردی جز مادر، نباید به گونه ای باشد که به سلب این اعتماد بینجامد؛ البته در سالهای بعد، به جهت رشد استقلال کودک، اتکای او به مراقب، کمتر خواهد بود (اتکینسون، 175/1)؛ اما باز هم مادر بهترین گزینه است؛ زیرا به خاطر برخورداری همزمان از اقتدار و محبت، توان تأثیرگذاری بیشتری در تربیت فرزندان خواهد داشت (بیرهوف، 123).

آداب اسلامی مادری

اشاره

دانشمندان مسلمان در مورد ماهیت نگهداری و حضانت از کودک، اختلاف نظر دارند؛ گروهی از فقیهان، آن را از حقوق تلقی کرده

(نجفی، 31/284) و در مقابل، برخی دیگر، حضانت را سرپرستی و ولایت دانسته اند که به منظور تربیت و نگهداری از کودک و هر چیز دیگری در رابطه با آن، مانند گذاشتن کودک در تختخواب، سر مه کشیدن، روغن مالیدن و شستشوی کهنه و لباس کودک، از سوی شارع، تشریح شده و زنان برای این حضانت از مردان سزاوارتر هستند (شهید ثانی، 8/421). با این حال در اسلام مسئولیت اصلی فرزندان با پدر است (طبرسی، مکارم الاخلاق، 443؛ ر.ک: متقی هندی، 16/417 - 442؛ مجلسی، 85/71)؛ بنابراین مجموع دستورها و سفارشهایی که درباره فرزند، به مادر شده است، بیش از جنبه دستوری، دارای رویکردی توصیه ای است.

فارغ از اینکه حضانت فرزندان، حق مادر بوده یا حق و تکلیف او به شمار آید (مقاله حضانت)، در اسلام برای مادری آداب و وظایفی برشمرده شده که مهم ترین آنها را می توان در چند محور ارائه نمود:

1. مراقبت از فرزند

مراقبت و رسیدگی به بهداشت و تغذیه فرزندان در دوران کودکی، به عهده والدین بوده و مادری که عهده دار انجام آن است، در این باره مسئولیت دارد؛ برای مثال، وی باید از نوشاندن مسکرات به فرزند خویش، خودداری کند (شهید اول، 3/21؛ حکیم، 1/216). با توجه به آنکه معنای حضانت در فقه با مفهوم عرفی آن همسان است (معلوف، 139)، به نظر می رسد که میزان مراقبت مادر به عرف بستگی دارد؛ البته برخی از روایات، مصادیقی از حضانت را بیان کرده و آن را تا زمانی لازم دانسته اند که فرزند در خوردن و آشامیدن استقلال یافته و به حدی از بلوغ عقلی برسد (حر عاملی، 28/104 - 105) که خود را از آسیبها و خطرها حفظ کند.

ص: 433

از نگاه مفسران، خودداری مادر از شیردهی به کودک از مصادیق اضرائی است (طبرسی، مجمع البیان، 587/2؛ عاملی، 459/1) که قرآن آن را نهی کرده است (بقره، 233)؛ به نظر فقیهان، در صورتی که تنها راه حیات کودک، استفاده از شیر مادر باشد، شیردهی مادر واجب می شود امام خمینی قدس سره، تحریر الوسیله، 312/2)؛ در غیر این صورت پدر می تواند کودک را در اختیار زن دیگری قرار دهد یا از شیرهای جایگزین استفاده نماید؛ هرچند شیر مادر بهتر است (حر عاملی، 452/21) و در روایات، به این امر اشاره شده که ویژگیهای زن از شیر او به کودک انتقال می یابد (کلینی، 44/6).

با مطالعه سیره حضرت زهرا علیه السلام عنوان الگوی مادران و زنان، می توان به اهتمام ویژه ایشان به همراهی با فرزندان پی برد (مجلسی، 22/39 - 23)؛ نگرانی آن حضرت علیه السلام از بیماری فرزند و پناه بردن به پیامبر صلی الله علیه وآله برای درمان (مغربی، دعائم الاسلام، 146/2) و اندوه و بی تابی از گرسنگی (مجلسی، 258/41) و غیبت فرزندان (مجلسی، 316/43)، نمونه هایی از اهتمام فاطمه زهرا علیها السلام به مراقبت فرزندان است.

2. اختصاص دادن وقت به فرزند

آموزه های دینی، به همراهی والدین با کودکان و بازی با آنها توصیه کرده اند (حر عاملی، 126/5)؛ حضرت زهرا علیها السلام اوقاتی را به بازی با کودکان اختصاص می داد، برای آنها شعر می سرود و معارف دینی را از این راه به فرزندان خود انتقال می داد (مجلسی، 287/23)؛ دلبستگی و وابستگی کودک و مادر به یکدیگر و ضرورت ایجاد رابطه ای متقابل بین آنان، در روایات اسلامی اهمیتی فراوان دارد و فردی که میان آنان جدایی افکند، مورد لعن قرار گرفته است (ابن ماجه قزوینی، 756/2؛ محدث نوری، 13 / 375)، یافته های روانشناسان نیز حاکی است که رابطه روزانه مادر با فرزندان، به ارضای حس دلبستگی میان آنها می انجامد (اتکینسون، 176/1)؛

این حس، موجب امنیت خاطر و اعتماد به نفس شده، در رشد ذهنی و جامعه پذیری کودک تأثیرگذار خواهد بود (رایس، 204 - 205).

3. ابراز عواطف مثبت

در قرآن کریم و روایات اسلامی، از فرزند با تعابیری مانند نور دیده، امانت الهی، میوه دل و ریحانه بهشتی یاد شده است (فرقان، 74؛ قصص، 9؛ محدث نوری، 112/15 - 113)؛ حضرت فاطمه علیها السلام نیز که جلوه رحمت الهی بودند، هنگام خطاب قرار دادن فرزندان، از این تعابیر زیبا استفاده نموده، محبت وافر خود را به آنها ابراز می نمودند (مجلسی، 191/45)؛ همچنین از آموزه های اسلامی، گذاردن نامهای نیکو بر فرزندان (طبرسی، مکارم الاخلاق، 220؛ حرعاملی، 390/21) و پرهیز از به کار بردن لقبهای زشت (حجرات، 11) است.

نیاز به محبت، از جمله نیازهای اساسی انسان است که ارضای آن، پیشرفت در امور زندگی را در پی خواهد داشت (حسینی زاده، 83)؛ ملاطفت و دوستی با کودکان، ترحم و برخورد محبت آمیز به آنان، سیره عملی پیشوایان دین است (ر.ک: حر عاملی، 475/21 - 477؛ محدث نوری، 171 / 15)؛ توصیه این بزرگان به بوسیدن فرزندان حر عاملی، 484 - 485 / 21)، دوستی، ملاطفت و محبت (حر عاملی، 483 / 21) بیش از همه متوجه والدین است؛ خداوند خطاب به موسی علیه السلام، دوستی با کودکان را برترین اعمال دانسته است (برقی، 293 / 1؛ مجلسی، 97 / 101)؛ همچنین، بوسیدن فرزند از سوی مادر، موجب جلب رحمت الهی است (ر.ک: حر عاملی، 21 / 483). حضرت زهرا علیه السلام در ارتباط کلامی با فرزندان، از واژه های محبت آمیز بهره جسته و با اصرار بر این رفتار، عشق خود را به فرزندان ابراز می کردند (ر.ک: مجلسی، 190 / 45)؛ روان شناسان نیز معتقدند که مهم ترین پیش نیاز برای رشد حس اعتماد و امنیت در کودکان، ابراز عشق و محبت در رفتار و گفتار نسبت به آنهاست (رایس، 213)؛

ص: 435

گرمی و مهربانی با کودک در دراز مدت، حس اعتماد و امنیت را در وی افزوده و در رفتارهای اجتماعی او تأثیری مطلوب دارد (بیرهوف، 123).

4. اکرام فرزند

در روایات بر تکریم فرزندان تأکید شده و پدر و مادر، هر دو به آن سفارش شده اند (حر عاملی، 472/2)؛ تأکید بر بخشش خطاها، پوشاندن اشتباهها، مدارا کردن (حلی، 631؛ محدث نوری، 167/11)، پرهیز از سرزنش، وفا نمودن به عهد، پذیرش تواناییها، نداشتن توقع بیجا (حر عاملی، 481/21)، و مشارکت دادن فرزندان در تصمیم گیریها (در هفت سال سوم زندگی)، جلوه هایی از اکرام آنان است (حر عاملی، 476/21)؛ همچنین چشم پوشی از خطاها و نادیده انگاشتن آنها، سبب تلاش او برای رفع خطاها می شود (ابن شعبه حرانی، 270؛ محدث نوری، 167/11)؛ شرکت دادن فرزندان در تصمیم گیریها نیز، حس مسئولیت پذیری آنان را افزایش داده و آنها را برای انجام وظایف سنگین بعدی آماده می کند.

پیامبر صلی الله علیه و آله در برخورد با کودکان، هرگز تندخویی نمی کرد و در پاسخ به تعجب یهودیان از این آرامش و نرمی، ایمان به خدا را دلیل این مدارا می خواند (مغربی، شرح الاخبار، 86/3؛ مجلسی، 296/33). سیره تربیتی حضرت فاطمه علیها السلام نیز، نشانگر اهتمام آن حضرت علیها السلام به رشد شخصیتی فرزندان خود بود. آموزش به کودکان هنگام بازی (مجلسی، 287/43)، رفق و مدارا (قطب راوندی، 531/2؛ مجلسی، 43، 76/28)، توجه به روحیات آنان، از جمله در تشویق (صدوق، الامالی، 530 مجلسی، 107/39) و قضاوت (مجلسی، 309/43)، گوش سپردن به سخن فرزندان و دریافت پیام وحی از آنان (ابن شهر آشوب، 175/3؛ مجلسی 338/23) که موجب تکریم و تشویق ایشان می شد، جلوه هایی از این سیره است؛ همچنین پیامبر صلی الله علیه و آله احترام را امری متقابل بین فرزند و والدین می دانست و هر دو را از بی احترامی نسبت به هم بر حذر میداشت (ر.ک: صدوق، الخصال، 55؛ مجلسی، 70/71).

تعامل مستمر مادر با کودکی که رشد فکری و عقلی پیدا نکرده و خطاهای گوناگون مرتکب می شود، امری سخت و دشوار و نیازمند صبر و حوصله است؛ از این رو به گفته امام صادق علیه السلام ظرفیت این کار در وجود مادر قرارداده شده است (جعفی، 54؛ مجلسی، 3/93)؛ چنان که در روایات آمده است که ناپردباری و بی صبری خیر و خوشی را از خانواده دور می کند (مجلسی، 60/72)؛ بنابراین مادر باید بر صبر و حوصله خود بیفزاید؛ زیرا در غیر این صورت از تعامل با کودک ناتوان خواهد شد؛ قرآن کریم نیز به طور تلویحی به دشواری مراقبت از کودک و ضرورت صبر مادرانه اشاره کرده است (احقاف، 15).

6. توجه به تربیت دینی فرزند: بنا بر شریعت اسلامی، الزامی بودن تربیت دینی کودکان و آموزش احکام و معارف به آنان از جهت لزوم تعلیم جاهل بوده (ر.ک: انصاری، 2/143) و پیش از بلوغ، یکی از پدر و مادر باید نسبت به انجام آن اقدام کند (طوسی، الخلاف، 1/305؛ علامه حلی، 1/318). پیامبر صلی الله علیه و آله، والدین آخرالزمان را به خاطر کوتاهی در تربیت دینی، مورد نکوهش قرار داده اند (سبزواری، 106)؛ امام سجاد علیه السلام نیز ضمن ارتباط دادن اعمال فرزند به پدر و مادر، آنها را به خاطر مسئولیتی که دارند، به تربیت صحیح فرزندان موظف می دانند (ابن شعبه حرانی، 263؛ محدث نوری، 11/161)؛ در برخی از روایات، از جمله دلایل تحریم رفتارهایی چون زنا، قذف و عاق والدین، جلوگیری از بی توجهی نسبت به تربیت فرزندان به شمار آمده است (ر.ک: صدوق، من لا یحضره الفقیه، 3، 565؛ حر عاملی، 20/311)؛ پیامبر صلی الله علیه و آله نیز نسبت به تربیت فرزندان و ادب آموزی به آنان، تأکید فراوان داشته اند (متقی هندی، 16/452؛ مجلسی، 101/95)؛ چنان که در روایات بسیاری، اکرام به فرزندان و آموزش آداب صحیح به آنان سفارش شده است (حر عاملی، 21/476). تربیت باید از دوران

کودکی و باشیوه های مناسب صورت گیرد؛ چرا که هرگونه کوتاهی در این باره باعث بروز مشکلاتی در دوره بزرگسالی آنها (خواهد شد امام خمینی قدس سره، شرح حدیث جنود عقل و جهل، 154)؛ از روشهای تربیتی، مهم ترین و بهترین شیوه، «الگوسازی» برای فرزندان است که به کارگیری آن را در سیره پیشوایان دینی به روشنی می توان دریافت (مقاله سیره تربیت فرزند فاطمه علیه السلام).

حمایت از مادر در آموزه های اسلامی

نیکی نسبت به پدر و مادر از نگاه آموزه های اسلامی، آن چنان حائز اهمیت و ضروری است که قرآن کریم، پس از لزوم باور به توحید، به آن سفارش می کند (بقره، 683 نساء، 36)؛ همراهی توحید با احسان به والدین، به این سبب است که پرورش نخستین انسان، از سوی خداوند و پرورش انسانهای آینده، از سوی والدین صورت می گیرد؛ به همین علت شکرگزاری از پدر و مادر نیز، در کنار سپاس از خداوند آمده است (قرطبی، 13/2)؛ سفارشهای قرآنی و روایتهای اسلامی، به فرزندان، درباره حقوق والدین، بیش از سفارشهایی است که در خصوص حقوق فرزندان، به پدر و مادر شده است؛ این امر به دلیل تفاوت نگرش والدین و فرزندان نسبت به یکدیگر می باشد (طباطبائی، 410/4)؛ با توجه به اینکه فرزندان در بزرگسالی خود را بی نیاز از پدر و مادر حس می کنند، اهتمام کمتری نسبت به آنها دارند؛ آنان در مقابل، کودکان خود را دنباله روی خویش می بینند، و همه همت خویش را درباره آنان به کار می گیرند؛ به همین دلیل، توصیه های دینی درباره دوران پیری بیشتر می شود (اسراء، 23).

با وجود اینکه قدردانی از والدین تکلیف فرزندان است، اما پیشوایان دین، زحمات آنان را با هیچ عملی قابل جبران نمی دانند (ر.ک: صحفیه سجاده، دعا 24 (127 - 133)) و به همین

دلیل، سفارش شده است که فرزندان، باید پاداش زحمات والدین خویش را از خدا درخواست نموده (اسراء، 24؛ صحیفه سجادیه، دعا 24 (129 - 130)) و در برخورد با آنان، فروتنانه رفتار کنند؛ در این پیوند، امام سجاد علیه السلام و از خداوند می خواهد که در برابر پدر و مادر متواضع باشد، چنان که مردم از حاکمان خودکامه می ترسند، تا خواسته ها و خرسندیهای آنان را بر خویش مقدم دارد (صحیفه سجادیه، دعا 24 (129))؛ بر اساس روایات، نیکی به والدین کافر یا مشرک نیز بر فرزند واجب است (کلینی، 162/2؛ محدث نوری، 10/14) و حتی چنانچه والدین، فرزند را به کفر یا شرک دعوت کردند، وی حق اسائه ادب به آنها ندارد؛ هر چند نباید به خواسته آنان تن دهد (لقمان، 15).

با وجود حق والدین بر فرزند، توصیه های دین در مورد نیکی به مادر، بیشتر از پدر بوده و دعای وی نیز مؤثرتر است (ابن عطیه اندلسی، 5/97؛ زحیلی، 33/26)؛ در روایات، نیکی به مادر نیز، عامل طولانی شدن عمر، معرفی (محدث نوری، 15/237) و آزار مادر، همچون رنجاندن پدر، گناه بزرگی دانسته شده است که از پذیرفته شدن عباداتی چون نماز جلوگیری می کند (کراجکی، 64) و در دنیا کوتاهی زندگی (محدث نوری، 12/334) و در آخرت محرومیت از بهشت (حر عاملی، 454/9) را در پی دارد؛ آزار نرساندن به مادر، سکوت در برابر آزار و اذیت وی، نگاه محبت آمیز به او، انجام ندادن هر آنچه مادر نهی کرده، برآوردن نیازهایش پیش از آنکه به زبان آورد، رفتار فروتنانه در حضور وی، دعا کردن برای او، برخورد پسندیده، کمک مالی و پاسخ به درخواستهای او و بلند نکردن صدا در حضور مادر، از جمله نیکیهایی است که در روایات پیرامون مادران، به آن تأکید شده است (اسراء، 23 - 24؛ کلینی، 162/2؛ حر عاملی، 21/488)؛ معاشرت به معروف، احترام و

بزرگداشت، پرهیز از آزار و اذیت (ر.ک: مرعشی نجفی، 214/1؛ خوئی، 101/20) و کمک مالی به پدر و مادر، در صورت نیاز (ر.ک: امام خمینی قدس سره، تحریرالوسیله، 322/2) نیز، از جمله مواردی است که فرزند حق سرپیچی از آنها را ندارد؛ همچنین برابر نظر برخی از فقیهان، فرزند باید خواسته های مشروع مادر خود را برآورده سازد، مشروط به آنکه برای این کار دچار مشقت نشود (ر.ک: تبریزی، 379/6 - 382).

حمایت از مادر، تنها به عهده فرزندان در بزرگسالی نیست، بلکه شوهران نیز وظیفه حمایت از مادران را بر عهده دارند؛ به نظر می رسد که نخستین امر مهم در ترغیب زنان به وظیفه مادری، نگاه مثبت مردان به نقشهای جنسیتی زن است که از بین رفتن این نگاه در دوره های اخیر، سرخوردگی و مخالفت زنان با نقش مادری را در پی داشته است. امروزه این باور در حال شکل گیری است که برای تشویق زنان به نقشهای جنسیتی خود، تنها لازم است که آنها را در نگاه مردان ارزشمند سازیم (ر.ک: گراگلیا، 45/2 - 47). تفکیک نقشهای جنسیتی در اسلام و ارزش گذاری نقشهای زنانه، همچون مادری و سپردن مسئولیتهای اقتصادی به مرد، در راستای حمایت از مادران و ایجاد آرامش خاطر و امنیت روانی برای زنان انجام گرفته است. متون دینی از وجود رابطه مستقیم میان موفقیت افراد در نقشهای جنسیتی و دستیابی به سعادت پرده برداشته اند (کلینی، 325/5)؛ به گونه ای که تلاش مرد برای تهیه روزی خانواده و کوشش زن در انجام درست وظیفه شوهرداری، معادل جهاد معرفی شده است (کلینی، 88/5)؛ برای نمونه، یکی از دستوره های حمایتی اسلام برای مادران، لزوم پرداخت نفقه به زن باردار از سوی شوهر است؛ هرچند در دوران بارداری زن، از هم جدا شده باشند (امام خمینی قدس سره، تحریرالوسیله، 314/2 - 315)؛ پس از زایمان نیز، شیردهی

حقّ مادر دانسته شده و شوهر نمی تواند او را از این حق محروم کند؛ در صورت فوت شوهر نیز، وارثان نمی توانند فرزند را از مادر جدا نمایند (ر.ک: عیاشی، 121/1؛ طباطبائی، 240/2).

اسلام با سپردن حضانت کودکان دوساله پسر و هفت ساله دختر به پدر (امام خمینی قدس سره، تحریرالوسیله، 312/2 - 313)، مسئولیت سنگینی را از دوش مادر برداشته است؛ در صورتی که پدر از پذیرش حضانت یا ولایت کودک سر باززند، حاکم شرع او را به پذیرش مسئولیت ناگزیر می کند (نجفی، 31/284)؛ بنا بر قوانین حقوق اسلامی، ولایت پدر و جد پدری در عرض هم بوده و جد پیش از مرگ پدر نیز، دارای ولایت است (قانون مدنی، ماده 1181) و در صورت تنگ دستی این دو، وظیفه مراقبت از کودک به عهده مادر خواهد بود؛ که البته چنانچه توان مالی نداشته باشد، افراد دیگری مانند پدر بزرگ و مادر بزرگ مادری، به پرداخت نفقه او موظف می شوند (امام خمینی قدس سره، تحریرالوسیله، 322/2).

جایگزینهای مادری

اشاره

نقش مادری، در بردارنده مجموعه ای از رفتارهاست که شامل دوره پیش از زایمان، زایمان، شیردهی، و مراقبت و تربیت از کودک می شود. در دوره معاصر با تخصصی شدن نقشها و پیشرفت علم پزشکی، برای هریک از این رفتارها و دوره ها جایگزینهایی پدید آمده، هر چند برخی از آنها مانند استخدام دایه و پرستار، از دیرباز رایج بوده است.

1. تولیدمثلهای نوین

یکی از مداخله های پزشکی در تولید نسل انسانی، دگرگونی در شیوه آبستنی است. در عصر حاضر روشهای جدیدی برای آبستنی بدون آمیزش جنسی و نیز درمان نازایی، به وجود آمده است که تلقیح مصنوعی تخمک خارج از رحم یا داخل آن، اهدای تخمک و مادری جانشینی - که در آن،

زن تزریق اسپرم مردی غیر از شوهر را در بدن خود پذیرفته تا نگهداری کودک پس از تولد به آنها انتقال یابد. از آن جمله است (گیدنز، 651).

در قوانین مذهبی، چگونگی روابط بین زن و مرد بر اساس نسبت هریک با گروه محرم یا نامحرم تعیین شده است؛ در چنین نظامی، گروه محارم حق ازدواج با یکدیگر را ندارند و نامحرم آن که می توانند با یکدیگر ازدواج کنند، در صورتی می توانند به یکدیگر نزدیک شوند که رابطه آنان، به عنوان دو جنس مخالف به طور رسمی مشروعیت یافته باشد؛ متداول ترین شیوه مشروعیت بخشی به این رابطه، ازدواج است (ر.ک: خامنه ای، 281 - 283). اهدای جنین یا یاخته جنسی یا پرورش جنین در رحم زن دیگر، جدا از بحثهایی که در رابطه با جواز یا حرمت شرعی آنها برانگیخته، در تعریف رابطه های خویشاوندی از نظر محرمیت نیز مسئله ساز بوده است (ر.ک: خامنه ای، 281 - 283؛ مکارم شیرازی، 82 - 86)؛ چنان که توجه انسان شناسان را نیز در تعریف خویشاوندی به خود معطوف نمود؛ تا جایی که مفهوم خویشاوندی که بر پایه تمایز زیستی یا اجتماعی استوار است، به تدریج جای خود را به مفهوم عام تر وابستگی (Relatedness) داده است (See: Carsten, 1 - 37).

2. جایگزین در شیردهی

استخدام دایه برای شیر دادن کودک، پیشینه های تاریخی دارد؛ در زمان حاضر نیز جایگزینهای فراوانی برای شیر مادر به وجود آمده است؛ در عربستان قدیم رسم بوده که در مواردی کودک را به دایه می سپردند تا از شیر وی بهره مند شود؛ فراگیری این رسم تا آنجا بود که یکی از ملاکهای رایج برای ستایش یا نکوهش افراد، دایه هایی بود که از شیر آنها نوشیده بودند.

هرچند استفاده از شیرهای جایگزین در اسلام منع نگردیده، اما با وجود این، بر اهمیت استفاده از شیر مادر، تأکید فراوانی شده و بهترین غذای کودک معرفی بالا

گردیده است (کلینی، 40/6؛ حر عاملی، 21 / 452)؛ البته به دلیل تأثیر شیر بر خصوصیات فرزند، به والدین توصیه شده است تا در ویژگیهای دایه کودک دقت کنند؛ همچنین در روایات، احکامی خاص در این باره بیان شده است (کلینی، 43/6 - 44؛ ر.ک: حر عاملی، 21 / 462 - 469). دانشمندان علوم طبیعی نیز بر برتری شیر مادر بر جایگزینهای دیگر تأکید نموده و معتقدند که شیر مادر محتوی پادتنهای تولیدشده از بدن وی بوده و کودک را از ابتلا به بیماریها و عفونتها مصون می کند؛ از نظر روان شناختی نیز شیر خوار از احساس نزدیکی ناشی از تغذیه با شیر مادر، گرمای بدن او و از تجربه مکیدن، رضایت هیجانی به دست می آورد (رایس، 142)؛ مادر نیز از تغذیه نوزاد با شیر خود احساس رضایت نموده و از این طریق رفتارهای مادرانه را از خود بروز می دهد (ر.ک: حسینی، 102 - 103).

3. جایگزین در امر مراقبت

همواره اشتغال زنان، در گذشته و حال، از عوامل اصلی جانشینی افرادی دیگر به جای مادر برای مراقبت و نگهداری از کودک بوده است؛ در برخی از جوامع سنتی، در خانواده های گسترده، نقش پدربزرگها و مادربزرگها، مراقبت و نگهداری از کودکان بوده است؛ امری که در برخی از جوامع صنعتی نیز باز تولید شد (گیدنز، 233). هرچند نگهداری کودکان از سوی افرادی غیر از مادر، موضوعی جدید نیست، اما نمی توان افزایش شیرخوارگاهها، مهد کودکها و پرستاران کودک را در عصر حاضر نادیده گرفت؛ بر اساس مطالعاتی که درباره کودکان مادران شاغل انجام شده است، تعداد زیادی از آنها در مهد کودکهای خصوصی یا سازمانی، یا زیر نظر پرستارهای خانگی و یا مادربزرگها و حتی همسایه ها نگهداری می شوند (ر.ک: بستان، اسلام و جامعه شناسی خانواده).

در مورد پیامدهای جدایی مادر و فرزند، دیدگاه‌های گوناگونی وجود دارد: فمینیستها و افرادی که بر الگوی برابری نقشها و استقلال فرزندان تأکید می‌کنند، آن را ثمربخش دانسته، بر این باورند که کودکان زنان شاغل، وابستگی کمتری به والدین دارند؛ درباره مفاهیم جنسیت، عقاید کلیشه‌ای کمتری ابراز می‌کنند؛ سازگاری شخصیتی و اجتماعی و پیشرفت تحصیلی بیشتری دارند؛ و تمایل بیشتری به اشتغال نشان می‌دهند (مقاله اشتغال زن، آثار و پیامدهای اشتغال زنان)؛ این گروه در رد ادعای نیاز کودکان به مادران، به شواهدی مانند نظامهای فرزندخواندگی، مادری اجتماعی (در پرورشگاهها)، مادری قراردادی، شیردهی اشتراکی، سپردن کودکان شیر خوار به دایه‌ها، تربیت در خانواده‌های گسترده توسط خویشاوندان و تربیت جمعی در کیبو تصه‌های اسرائیل به عنوان تجاربی موفق استناد می‌کنند (بستان، اسلام و جامعه شناسی خانواده، 60، 76). در شیوه تربیت جمعی، در اردوگاهها یا کودکانستانهای ویژه‌ای، به صورت دسته جمعی از کودکان مراقبت می‌کنند؛ پرستاران موظف به تربیت فرزندان و اجتماعی کردن آنها هستند و مادران هر روز، چند نوبت به کودکانشان شیر می‌دهند؛ هدف از تربیت در کیبو تص، پرورش نسلی است که بتواند در جامعه بدون مالکیت خصوصی، تضاد طبقاتی و علائق فردی و اجتماعی زندگی کنند (ر.ک: روزن باوم، 165 - 167).

حذف نقش مادری از سوی گروهی از جامعه شناسان و روان کاوان، مورد انتقاد قرار گرفته است به همین مقاله، ضرورت اجتماعی و زیستی نقش مادری). اعتمادی که کودک در ایجاد ارتباط با مادر کسب می‌کند، در روابط عاطفی او و ارتباطش با واقعیات و مناسبات تأثیر گذار است (اتکینسون، 201/1)؛ اما در تجربه‌هایی چون کیبو تص، از ابتدا این ارتباط قطع شده و پرستاری، جایگزین مادر می‌شود که به

لحاظ عاطفی هیچ‌گاه جای او را نمی‌گیرد؛ کم شدن دلبستگی عاطفی میان والدین و فرزندان سبب می‌شود تا نقش تربیتی والدین بسیار کاهش یافته و وظیفه اجتماعی کردن کودکان به عهده آنها نباشد؛ حال آنکه جامعه‌پذیری کودکان، یکی از کارکردهای اساسی خانواده است و در صورت حذف این کارکرد، دیگر نمی‌توان روابط والدین با فرزندان را «خانواده» نامید؛ به ویژه آنکه تأمین اقتصادی فرزندان هم از دوش والدین برداشته شده است (روزن باوم، 171)؛ افزون بر این، جدایی کودک از خانواده، مفهوم خانواده را در ذهن فرزندان تغییر می‌دهد؛ زیرا این فرزندان، بیشتر وقت خود را با همسالان خود سپری می‌کنند و بیش از گذشته تنها هستند (اسنایدرمن، 20).

تربیت و مراقبت از کودک در اسلام بر عهده پدر و مادر است؛ تا حدی که کوتاهی در آن، گناهی بزرگ به شمار می‌رود (ر.ک: اسراء، 31) و مؤمنان به تربیت فرزند صالحی که باعث رهایی از آتش جهنم شود، امر شده‌اند (تحریم، 6)؛ از سوی دیگر، تکریمی که از مقام مادر شده، تنها نشان دهنده نقش زایشی وی نیست، بلکه تحمل رنج مراقبت و نگهداری از کودک نیز، بر اهمیت مقام مادری افزوده است؛ در این پیوند، حضرت علی علیه السلام در تفسیر واژه «الرحمن» می‌گویند که از نشانه‌های رحمت خداوند، این است که چون قدرت حرکت و تغذیه را از کودک گرفته، نیروی مزبور را در وجود مادر به ودیعه نهاده و او را نسبت به فرزند مهربان کرده است، تا به تربیت و نگهداری از او بپردازد؛ بنابراین چنانچه مادری سنگدل باشد، تربیت و نگهداری کودک بر دیگر مؤمنان واجب خواهد بود (تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام 34؛ مجلسی، 89 / 248)؛ در سیره حضرت فاطمه علیها السلام نیز، بر رأفت و عطوفت با فرزندان و ترجیح توجه به کودکان و مراقبت از آنان بر کارهای روزانه و خانگی، فراوان تأکید شده است (طبری، 51).

آبوت، پاملا، والاس، کلر، جامعه شناسی زنان، ترجمه منیژه نجم عراقی، تهران، نشر نی، 1380 ش؛ ابرش، مها عبدالله، الامومة و مکانتها في الاسلام في ضوء الكتاب و السنه، مكة المكرمة، 1417ق؛ ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (م. قرن 4)، تحف العقول عن آل الرسول صلی الله علیه و آله، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، نشر اسلامی، 1404ق؛ ابن شهر آشوب، محمد بن علی (م. 588ق.)، مناقب آل ابی طالب، تحقیق گروهی از اساتید نجف اشرف، النجف الاشرف، المكتبة الحیدریة، 1376ق؛ ابن عطیه اندلسی، عبدالحق بن غالب (م. 546ق.)، المحرر الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز، تحقیق عبدالسلام محمد، بیروت، دارالکتب العلمیة، 1422ق؛ ابن ماجه قزوینی، محمد بن یزید (م. 275ق.)، سنن ابن ماجه، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی، دار الفکر؛ اتکینسون، ریتا و دیگران، زمینه روان شناسی هیلگارد، ترجمه محمدتقی براهنی، تهران، انتشارات رشد، 1384ش؛ اسلامی، سید حسن، جنسیت و اخلاق مراقبت، مطالعات راهبردی زنان (فصلنامه)، س 11، ش 42، 1387ش؛ اسنایدرمن، نانسی، کلیدهای شناخت و رفتار با دخترها، ترجمه اکرم اکرمی، تهران، انتشارات صابرین، 1390ش؛ امام خمینی قدس سره، سیدروح الله موسوی (م. 1409ق.)، تحریر الوسیله، قم، نشر اسلامی، 1363ش؛ همو، شرح حدیث جنود عقل و جهل، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، 1385ش؛ انصاری، مرتضی (م. 1281ق.)، المکاسب، تحقیق لجنة تحقیق تراث الشیخ الاعظم، قم، مجمع الفکر الاسلامی، 1415ق؛ برقی، احمد بن محمد (م. 274ق.)، المحاسن، تحقیق جلال الدین حسینی، تهران، دارالکتب الاسلامیة 1370 ش؛ برناردز، جان، در آمدی به مطالعات خانواده، ترجمه حسین قاضیان، تهران، نشر نی، 1384ش؛ بستان، حسین، اسلام و جامعه شناسی خانواده، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، 1385ش؛ همو، نابرابری و ستم جنسی از دیدگاه اسلام، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، 1382ش؛ بیرهوف، هانس ورنر، رفتارهای اجتماعی مطلوب، تحلیل انواع رفتارهای اجتماعی از دیدگاه روانشناسی اجتماعی، ترجمه رضوان صدقی نژاد، تهران، انتشارات گل آذین، 1383ش؛ تانگ، روزمیری، در آمدی جامع بر نظریه های فمینیستی، ترجمه منیژه نجم عراقی، تهران، نشر نی، 1387ش؛ تبریزی، میرزا جواد (م. 1427ق.)،

صراط النجاة، قم، دار الاعتصام، 1417ق؛ تفسیر منسوب به امام عسکری، التفسیر المنسوب الی الامام العسکری علیه السلام، قم، مدرسة الامام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، 1409ق؛ جعفی، مفضل بن عمر (م. 160 ق.)، التوحيد، تحقيق كاظم مظفر، بيروت، مؤسسة الوفاء، 1404ق؛ جلیلی، محمدرضا، جایگاه زن در اسلام و یهودیت، تهران، انتشارات دستان، 1383ش؛ جوادی آملی، عبدالله، زن در آینه جلال و جمال، قم، نشر اسراء، 1417ق؛ حر عاملی، محمد بن حسن (م. 1104 ق.)، وسائل الشیعه، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام الاحیاء التراث، 1414ق؛ حسینی، سیدهادی و دیگران، کتاب زن، تهران، انتشارات امیرکبیر، 1384ش؛ حسینی زاده، علی، سیره تربیتی پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم و اهل بیت عليهم السلام، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، 1380ش؛ حکیم، سیدمحسن (م. 1390ق.)، مستمسک العروة الوثقی، قم، مؤسسة دار التفسیر، 1416ق؛ حلی، یحیی بن سعید (م. 689ق.)، الجامع للشرائع، تحقیق گروهی از فضلاء، قم، مؤسسه سیدالشهداء، 1405ق؛ خامنه ای، سید علی حسینی، اجوبة الاستفتاءات، تهران، انتشارات پیام عدالت، 1389ش؛ خوئی، سیدابوالقاسم موسوی (م. 1413ق.)، موسوعة فقه، تحقیق جمعی از فضلاء، مؤسسة احیاء آثار الامام الخوئی، 1417ق؛ دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، روان شناسی رشد با نگرش به منابع اسلامی، تهران، انتشارات سمت، 1374ش؛ دورانت، ویلیام جیمز (م. 1981م.)، تاریخ تمدن، ترجمه احمد آرام و دیگران، تهران، انتشارات اقبال، 1341ش؛ دورکیم، امیل، درباره تقسیم کار اجتماعی، ترجمه باقر پرهام، تهران، نشر مرکز، 1381ش؛ رایس، فیلیپ، رشد انسان، روان شناسی از تولد تا مرگ، ترجمه مهشید فروغان، تهران، نشر ارجمند، 1382ش؛ روزن باوم، هایدی، خانواده به منزله ساختاری در مقابل جامعه، ترجمه محمد صادق مهدوی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، 1367ش؛ زحیلی، وهبة بن مصطفى، التفسیر المنیر فی العقيدة و الشریعة و المنهج، بیروت، دار الفکر المعاصر، 1418ق؛ سبزواری، محمد بن محمد (م. 679ق.)، جامع الاخبار، قم، الشریف الرضی، 1405ق؛ سیف، سوسن و دیگران، روانشناسی رشد، تهران، انتشارات سمت، 1389ش؛ سیوطی، جلال الدین (م. 911ق.)، الجامع الصغیر فی احادیث البشیر النذیر، بیروت، دار الفکر، 1401ق؛ شهید اول، محمد بن مکی عاملی (م. 786ق.)، الدروس الشرعية فی فقه الامامیه، قم،

نشر اسلامى، 1412ق؛ شهيد ثانى، زين الدين بن على عاملى (م. 965ق.)، مسالك الافهام الى تنقيح شرائع الاسلام، قم، مؤسسة المعارف الاسلامية، 1413ق؛ صحيفه سجاديه، الامام على بن الحسين عليها السلام (م. 94ق.)، قم، مؤسسة الامام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، 1411ق؛ صدوق، محمد بن على (م. 381ق.)، الامالى، قم، مؤسسة البعثة، 1417ق؛ همو، الخصال، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1403ق؛ همو، من لا يحضره الفقيه، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1404ق؛ طباطبائى، سيد محمد حسين (م. 1402ق.)، الميزان فى تفسير القرآن، قم، نشر اسلامى، 1417ق؛ طبرسى، حسن بن فضل (م. 554ق.)، مكارم الاخلاق، الشريف الرضى، 1392ق؛ طبرسى، فضل بن حسن (م. 548ق.)، مجمع البيان فى تفسير القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو، 1372ش؛ طبرى، احمد بن عبدالله (م. 694ق.)، ذخائر العقبى فى مناقب ذوى القربى، القاهرة، مكتبة القدسى، 1356ق؛ طوسى، محمد بن حسن (م. 460ق.)، تهذيب الاحكام، تحقيق سيد حسن موسوى خراسان، تهران، دار الكتب الاسلامية، 1364ش؛ همو، الخلاف، قم، نشر اسلامى، 1414ق؛ عاملى، ابراهيم (م. قرن 14)، تفسير عاملى (قرآن كريم)، تحقيق على اكبر غفارى، تهران، انتشارات صدوق، 1360ش؛ عظيمى، سروش، اصول روان شناسى عمومى، تهران، انتشارات مروى، 1355ش؛ علامه حلى، حسن بن يوسف (م. 726ق.)، نهاية الاحكام فى معرفة الاحكام، تحقيق سيد مهدي رجائى، قم، انتشارات اسماعيليان، 1410ق؛ علوى، هدايت الله، زن در ايران باستان، تهران، انتشارات هيرمند، 1377ش؛ عياشى، محمد بن مسعود (م. 320ق.)، كتاب التفسير، تحقيق سيد هاشم رسولى محلاتى، تهران، چاپخانه علميه، 1380ق، قائمى، على، نقش مادر در تربيت، تهران، انتشارات اميرى، 1371ش؛ قرطبى، محمد بن احمد (م. 671ق.)، الجامع لاحكام القرآن (تفسير قرطبى)، تهران، انتشارات ناصر خسرو، 1364ش؛ قطب راوندى، سعيد بن هبة الله (م. 573ق.)، الخرائج و الجرائح، قم، مؤسسة الامام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، 1409ق؛ كتاب مقدس، ترجمه فاضل خان همدانى، ويليام گلن، هنرى مرتن، تهران، انتشارات اساطير، 1380ش؛ كراجكى، محمد بن على (م. 449ق.)، معدن الجواهر و

رياضة الخواطر، تحقيق سيداحمد حسینی، قم، چاپخانه مهر استوار، 1394ق؛ کرباسی، منیژه، روان شناسی رشد، تهران، دانشگاه پیام نور، 1388ش، کلاينبرگ، اتو، روان شناسی اجتماعی، ترجمه علی محمد کاردان، تهران، نشر اندیشه، 1353ش؛ کلینی، محمد بن یعقوب (م. 329ق.)، الکافی، تحقيق علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیة، 1363ش؛ کهن، ابراهام (م. 1887م.)، گنجیهای از تلمود، ترجمه امیر فریدون گرگانی، تهران، انتشارات اساطیر، 1382ش؛ گاردنر، ویلیام، جنگ علیه خانواده، ترجمه معصومه محمدی، قم، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، 1386ش؛ گراگلیا، کارولین، فمینیسم در آمریکا تا سال 2003 (آرامش در خانواده)، ترجمه معصومه محمدی، قم، دفتر نشر معارف، 1385ش؛ گیدنز، آنتونی، جامعه شناسی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، نشر نی، 1376ش؛ متقی هندی، علی (م. 975ق.)، کنز العمال فی سنن الأقوال و الافعال، تحقيق بکری حیانی، صفوة السقا، بیروت، مؤسسة الرسالة، 1409ق؛ مجلسی، محمدباقر (م. 1111ق.)، بحارالانوار، تحقيق محمدباقر بهبودی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1403ق؛ محدث نوری، میرزا حسین (م. 1320ق.)، مستدرک الوسائل، بیروت، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحیاء التراث، 1408ق؛ مرعشی نجفی، سیدشهاب الدین (م. 1411ق.)، منهاج المؤمنین، تحقيق عادل علوی، قم، کتابخانه مرعشی نجفی، 1406ق؛ مصباح یزدی، محمد تقی، پرسشها و پاسخها (حقوق زن در قرآن)، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره، 1382ش؛ مظاهری، علی اکبر، خانواده ایرانی در روزگار پیش از اسلام، تهران، نشر قطره، 1377ش؛ معلوف، لويس، المنجد في اللغة و الاعلام، قم، انتشارات اسماعیلیان، 1362ش؛ مغربی، قاضی نعمان بن محمد تمیمی (م. 363ق.)، دعائم الاسلام، تحقيق آصف فیضی، القاهرة، دار المعارف، 1383ق؛ همو، شرح الاخبار في فضائل الائمة الاطهار عليهم السلام، تحقيق سيد محمد حسینی جلالی، قم، نشر اسلامی، 1414ق؛ مکارم شیرازی، ناصر، احکام پزشکی، تحقيق ابوالقاسم علیان نژادی، قم، انتشارات امام علی بن ابی طالب علیه السلام، 1387ش؛ میشل، آندره، جامعه شناسی خانواده و ازدواج، تهران، دانشکده علوم اجتماعی و تعاون، 1354ش؛ نجفی، محمدحسن (م. 1266ق.)،

جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، تحقیق قوچانی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، 1366ش؛ نهج البلاغه، الامام علی بن ابی طالب علیه السلام، الشریف الرضی، تحقیق و شرح محمد عبده، بیروت، دار المعرفة، 1412ق؛ ویلفورد، ریک، فمینیسم مقدمه ای بر ایدئولوژیهای سیاسی، ترجمه م. قائد، تهران، نشر مرکز، 1375ش؛ هام، مگی، کمبل، سارا، فرهنگ نظریه های فمینیستی، ترجمه فیروزه مهاجر و دیگران، تهران، نشر توسعه، 1382ش؛ هولم، جین، زن در ادیان بزرگ جهان، ترجمه علی غفاری، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، 1384ش.

Carsten, Janet, *Cultures of Relatedness, New Approaches to the Study of Kinship*, Cambridge University Press, 2000; Chodorow, Nancy, *The Reproduction of Mothering, Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, California: University of California Press, 1978; Lauwers, Judith and Anna Swisher, *Counseling the Nursing Mother, A Lactation Consultant's Guide*, Canada: Jones Bartlett Learning, 2011; Tremayne, Soraya, *Managing Reproduction Life, Cross Cultural Themes in Fertility and Sexuality*, New York: Berghahn Books, 2001.

نرگس خدایمی دستجردی

ص: 450

راهبری و کنترل خانواده برای دستیابی به اهداف آن.

مدیریت در لغت از ریشه «د و ر» و به معنای چرخاندن و وادار کردن به انجام کاری است (از هری، 14 / 108؛ ابن منظور، 4 / 299؛ زبیدی، 6 / 414 - 415)؛ این واژه، در معنای اصطلاحی خود، هنگامی که درباره، خانواده به کار می رود، مفاهیمی چون ولایت (طریحی، 6 / 142)، حمایت و نگهداری (فراهیدی، 5 / 233؛ راغب اصفهانی، 690)، محافظت و اصلاح (ابن منظور، 12 / 497) و تدبیر منزل را دربر می گیرد (قرشی، 6 / 51)؛ همچنین گاه از آن به ستون و پی خانواده نیز، تعبیر می شود (جوهری، 5 / 2018).

مدیریت در منابع روایی (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 4 / 350؛ طوسی، الاستبصار، 3 / 313) و تفسیری (طبری، 5 / 37؛ طبرسی، مجمع البیان، 3 / 68 - 69؛ طباطبائی، 4 / 215)، به معنای ریاست، سرپرستی، نظارت و کنترل، ولایت بر اعضای خانواده، تدبیر منزل و تأمین نیازهای آنهاست.

مدیریت خانواده در اصطلاح علوم اجتماعی، به معنای حاکمیت و اقتدار مردان در خانواده، برای ایفای نقش اساسی در تصمیم گیریهای اصلی است (آزاد ارمکی، 73؛ ر.ک: سگالن، 234)؛ فمینیستها نیز، مدیریت خانواده را اقتدار، استقلال و حق برخورداری از خدمات خانگی، عاطفی و جنسی مرد و محرومیت تدریجی زنان، بی قدرتی و وابستگی آنان به مردان معنا نموده اند (ر.ک: ریتزر، نظریه جامعه شناسی، 476) که از آن به مردسالاری تعبیر می شود.

بررسی ویژگیهای خانواده در تاریخ جوامع مختلف، حاکی است که مدیریت خانواده و اعضای آن همواره بر عهده مردان بوده است: در دوره شکار، اقتدار در

خانواده از آن مردان بوده و روابط خویشاوندی بر اساس روابط اجتماعی مردان تعیین می شد (ر.ک: لانسکی، 168 - 171)؛ در این دوره، مناصب سیاسی و نظامی که مهم ترین مشاغل به شمار می رفتند، از پدران به پسران انتقال یافت (لانسکی، 284؛ سفیری، 125 - 126)؛ قاعده چندزنی که ریشه ای عمیق در تاریخ اجتماعی خانواده دارد نیز، خود به نوعی بیانگر پیشینه کهن مدیریت مرد بر خانواده و سلطه مردان بر همسران خویش است (دورانت، 51/1؛ لانسکی، 168).

قوانین موجود در بابل نیز حاکی از اقتدار و سلطه مردان است (ر.ک: دورانت، 290/1)؛ در یونان باستان، اقتدار از آن مردان بود (راوندی، 112/1)؛ همچنان که در ایران باستان نیز، قرائن و شواهد، از جمله لزوم آراستن زنان و دختران برای مردان و حق انتخاب همسر برای مردان، حاکی از قیمومت مردان در خانواده است (راوندی، 520/1 - 521)؛ اقتدار مردان در خانواده، اقدام به چندهمسری را برای مردان برخوردار از توان مالی و نجبا امکان پذیر می نمود (آزاد ارمکی، 62 - 63).

از آموزه های ادیان الهی نیز اقتدار و تسلط شوهران بر زنان را می توان دریافت؛ همان گونه که در آیین زردشت، زنان، تحت تسلط مردان هستند (اوستا، 541)، در یهودیت و مسیحیت نیز، در سلسله مراتب اجتماعی، مردان بالاتر از زنان قرار داشته و وضع حمل زنان، نشانه اقتدار و برتری مردان بر زنان قلمداد شده است (کتاب مقدس، پیدایش 16/3)؛ در این فرهنگ، از آنجا که مردان جلوه خدا هستند (ر.ک: نامه پولس به قرنتیان 3/11 - 9)، زنان باید از شوهران خود اطاعت کنند (ر.ک: نامه پولس به افسسیان 23/5 - 24)؛ نامه اول پولس به تیموتاوس 8/2 - 15)؛ در قرون وسطی نیز همیشه اقتدار از آن مردان بوده و آنان به عنوان مدیران اصلی خانواده گسترده، برنامه زندگی و کاری را تنظیم می کرده اند

و دیگران در سطوح متفاوت، اجراکننده این برنامه ها بوده اند؛ در قرون وسطی نیز زنان ارشد، کسانی بودند که سرپرستی و کنترل بر زنان دیگر را تحت مدیریت و سرپرستی مدیر اصلی که مرد بود، بر عهده داشتند (ر.ک: سگالن، 23 - 25).

پیش از اسلام در میان اعراب جاهلی نیز، مدیریت خانواده در دست مردان بود (جواد علی، 608/4؛ 491/5؛ حسین، 14)؛ هرچند زنان به کارهای زیادی از جمله خانه داری و شوهرداری می پرداختند، اما در هیچ موردی سیادتی برای آنان گزارش نشده است (جواد علی، 616/4، حسین، 14)؛ در بیشتر موارد، آنها از حقوق اجتماعی محروم بوده و مردان می توانستند همسران متعدد داشته (جواد علی، 633/4 - 634؛ 547/5) و هرگاه که بخواهند، آنان را طلاق دهند (ر.ک: جوادعلی، 548/5 - 554، یوسفی غروی، 70/1 - 71)؛ نسب فرزندان نیز به شوهر بود (جواد علی، 558/5) و برای ازدواج با دختران، بستگان شوهر، از جمله عموزاده ها در اولویت قرار داشتند (جواد علی، 638/4).

بر اساس آموزه های اسلام و آیات قرآن کریم، حضرت آدم علیه السلام نخستین، پیامبر الهی (حجرات، 13؛ طوسی، التبیان، 352/9)، همراه با همسرش حواله علیهم السلام صورت مشترک، اولین خانواده در روی زمین را تشکیل دادند (مقاله خانواده). از آنجا که تفاوت های جنسی معیار ارزش گذاری نبوده، و از نظر اسلام، ملاک برتری، تقوا و پرهیز کاری است (حجرات، 13)، آیات قرآن کریم، آدم و حوا را به طور مشترک مخاطب قرار داده (بقره، 35؛ اعراف، 19؛ طه، 117، 120، 121)، اما در عین حال مدیریت و سرپرستی خانواده را از آن مردان می داند؛ هرچند برای او اختیار مطلق قائل نیست (نساء، 34)؛ چنان که برای تعدد همسران در یک زمان، دو محدودیت قائل شده است: یکی کمیت زنان و دیگری اجرای عدالت از سوی شوهر نسبت به همسران خود (نساء، 3)؛ همچنان که سرپرستی و ولایت شوهر نیز، به معنای سلب

اراده و اختیار از زن نیست؛ چنان که همه اعضای خانواده، از جمله زنان در عرصه های مختلفی همچون مسائل مالی، از استقلال نسبی برخوردار بوده کلینی، 30/7؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، 221/4؛ بحرانی، 19/2؛ طباطبائی، 347/4؛ 100/5) و میان آنها و سرپرست خانواده، رابطه ارث دوسویه برقرار است (مغربی، 393/2؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، 262/4 - 263) و همه اعضای خانواده از یکدیگر ارث می برند (نساء، 11 - 12؛ طوسی، المبسوط، 91/4 - 92)؛ مرد مسئولیت معیشت همسر و فرزندان خود را برعهده دارد، ولی زن در برابر شوهر مسئولیت مالی نداشته صدوق، من لا یحضره الفقیه، 350/4؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 398/9) و ملزم به انجام کارهای خانه نیست (مفید، 42).

با مراجعه به منابع اسلامی می توان دریافت که نهاد خانواده در اسلام به گونه ای طراحی شده که هر یک از زن و شوهر، وظایفی را برعهده داشته، از مزایایی بهره مند می شوند؛ همچنان که هیچ یک از آنها مجاز به سرپیچی از قواعد یادشده نیستند. از جمله حقوقی که اسلام برای مردان در نظر گرفته، مدیریت بر خانواده است؛ از این رو، وی عهده دار تأمین مخارج اعضای خانواده در حد متعارف خواهد بود (ادامه مقاله).

شاخصهای مدیریت مرد

نشانه های ولایت و سرپرستی مرد بر خانواده در دو دسته نشانه های سرپرستی بر همسر و نشانه های سرپرستی بر فرزندان جای می گیرد.

1. شاخصهای سرپرستی همسر: برابر آیات و روایات، این شاخصها عبارتند از: وجوب تمکین زن در مقابل وجوب پرداخت نفقه او از سوی مرد (نساء، 34)؛ چگونگی حق طلاق و شرایط و محدودیتهای آن (بقره، 231 - 232، 337؛ علی بن جعفر، 197؛ ابن بابویه، 241 - 242، 248 پر.ک: طوسی، تهذیب الاحکام، 104 - 25/8)؛ مواردی که حاکی از

وجود نوعی ضعف برای زنان بوده و بنا بر آن، نباید زنان را به کارهای سخت واداشت (کلینی، 510/5؛ حر عاملی، 168/20)؛ منع واگذاری سرپرستی زنان به خود آنان، در صورت حضور داشتن شوهرانشان (ر.ک: عیاشی، 240/1؛ طوسی، الاستبصار، 313/3؛ همو، تهذیب الاحکام، 88/8) و توصیه به زنان در خصوص اطاعت از شوهرانشان (کلینی، 507/5 - 508)؛ موارد یادشده را می توان دیدگاه اسلام درباره مدیریت شوهران نسبت به همسر خود دانست (مقاله های نفقه زن؛ طلاق (حقوقی)؛ سرپرستی خانواده).

2. شاخصهای ولایت بر فرزندان: برابر منابع یادشده، ولایت پدر بر فرزندان (کلینی، 135/5 - 136؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، 452/3؛ طوسی، الاستبصار، 48/3)؛ اجازه پدر در عقد ازدواج فرزندان کوچک (صغیر) (سیدمرتضی، 332؛ ابن حمزه طوسی، 300 و نیز، ولایت پدر در ازدواج دختر باکره (طوسی، الخلاف، 251/4)، از جمله نشانه های ولایت پدر بر فرزندان به شمار می روند.

الگوهای مدیریتی خانواده

خانواده یک نهاد اجتماعی دیر پا بوده و الگوی غالب در آن، خانواده هسته ای است که زن و شوهر به عنوان ارکان آن به شمار می روند (برناردز، 19 - 20)؛ این واحد اجتماعی، برای دستیابی به اهداف خود، نیازمند مدیریت است؛ در یک نگاه می توان مدیریت خانواده را در دو ساختار اقتدار عمودی افراطی و اقتدار افقی تصور نمود؛ در ساختار اقتدار افراطی عمودی، یکی از ارکان خانواده به عنوان قدرت متمرکز و مطلق در بالا و دیگری در پایین قرار می گیرد؛ الگوهای مردسالاری و یا زن سالاری، مصداقهای ساختار اقتدار عمودی افراطی اند؛ در ساختار اقتدار افقی هیچ یک از ارکان خانواده، نسبت به دیگری از اقتدار بیشتری برخوردار نبوده، هر دو رکن خانواده، دارای اقتداری

یکسان و برابرند؛ مصداق این نوع از اقتدار را می توان در الگوی مشارکتی و دموکراتیک خانواده جستجو نمود (جعفری، 11 / 267 - 268؛ حائریان اردکانی، 24 - 25).

باور مشترک همه گرایشهای فمینیستی (مقاله فمینیسم)، تساوی مردان و زنان است که به پذیرش مسئولیتهای متعدد اجتماعی تعمیم می یابد (جیمز، 85)؛ آنها وجود تفاوتها را ناشی از قدرت نابرابر مردان نسبت به زنان می دانند که خود، پیامد عوامل و فرایندهای اجتماعی است و نه برآمده از خصلتهای طبیعی و ذاتی آنها (ر.ک: ریتزر، مبانی نظریه های جامعه شناختی معاصر، 335 - 338، 341 - 342). فمینیستها معتقدند که همه رویکردهای علمی به نفع مردان جانب داری شده است و همین جانبداری باعث می شود تا هم عالمان، هم علوم مختلف و هم دستاوردهای علمی از واقعیتها دور بمانند (آبوت، 303 - 304)؛ به همین دلیل، آنان رویکردهای اندیشمندانی همچون پارسونز در حوزه خانواده را به مردسالاری متهم نموده و به آن خرده می گیرند (ریتزر، نظریه جامعه شناسی، 466). فمینیستها بر این باورند که این گونه از رویکردها مردان را بر زنان مسلط کرده و باعث شده تا مسئولیت و سرپرستی خانواده به آنان واگذار شود؛ در حالی که دیدگاه تساوی طلبانه، برابری حقوق و مزایای اجتماعی و نیز، نظام تقسیم کار برابر، باعث می شود تا در خانواده نیز مدیریت، تصمیم گیریها و حقوق و مزایا به صورت برابر توزیع شده و هیچ یک از افراد، بر دیگری تسلط نیابند؛ همچنان که می توان این آموزه ها را در فرایندهای مختلف، و با روشها و ابزارهای متفاوت و متنوع در جامعه تبلیغ نموده، رواج داد (ر.ک: ریتزر، نظریه جامعه شناسی، 475 - 477)؛ فمینیستها همچنین در جهت گیریهای تساوی طلبانه تا آنجا پیش می روند که حتی با نقشهای مالی مردان در خانواده نیز مخالفت می ورزند (صادقی نسائی، 32).

ص: 456

برخی از متفکران علوم اجتماعی معتقدند اگر در گذشته، اقتدار پدر در خانواده دارای کارکردهای مثبت بوده، در قرن نوزدهم زمینه های آن از بین رفته و پس از رنسانس، الگوهای مدیریتی با آزادیهای اعضای خانواده تناسب یافته است (اعزازی، 128 - 129).

رویکردهای تساوی طلبانه و مشارکتی مورد نظر فمینیستها باعث استقلال زن و مرد در سرپرستی خانواده شده و تداخل مدیریتها و تصمیم گیریها را در پی دارد؛ این امر خود، به تعارضهایی خواهد انجامید که پیامد آن فروپاشی خانواده است (جعفری، 11 / 267). به باور برخی از صاحب نظران، رویکردهای تساوی طلبانه فمینیستها، ریشه در اندیشه ایدئولوژیک آنها درباره موقعیت و جایگاه زنان در محیط خانه و خانواده دارد؛ آنها نظام تقسیم کار سنتی در خانواده را به معنای قربانی کردن زنان دانسته، بر آن تأکید می کنند (صادقی نسائی، 26 - 27).

در مقایسه الگوهای زن یا مردسالارانه با الگوی اسلامی خانواده، باید گفت که در الگوی زن سالاری، لازمه ارتباط خانواده با محیط بیرون از خود، نادیده گرفتن تفاوت‌های جنسی و جنسیتی و اختلاطهایی است که حریم خانواده را درهم شکسته و فرزندان را با کمبودهای عاطفی روبه رو می سازد. در الگوی پدرسالاری نیز، آزادیها و ارزشهای انسانی مخدوش شده، و کانون گرم و پر مهر خانواده آسیب می بیند (ر.ک: جعفری، 11 / 268)؛ اما رابطه عمودی و سلسله مراتب مورد نظر اسلام، با مهار اعمال قدرت، استقلال نسبی هریک از ارکان خانواده حفظ می شود و هیچ یک از آنها مجاز نیستند در حوزه دیگری دخالت نمایند؛ اسلام بر رعایت عدالت در این سلسله مراتب، تأکید داشته و بر اساس آموزه های آن فرزندان می بایست از والدین خود تبعیت نمایند و در همه کارها به استثنای مواردی که

باعث روی آوردن به گناه می شود (لقمان، 15؛ ابن شعبه حرانی، 337)، رضایت آنها را مدنظر قرار دهند (ر.ک: سالاری فر، خانواده در نگرش اسلام و روان شناسی، 81 - 92؛ همو، خشونت خانگی علیه زنان، 66 - 67)؛ در رأس این سلسله مراتب، مردان، از نقش برجسته تری برخوردارند؛ نقشی که در روایات از آن به عنوان «زعیم» (طبرسی، مشکاة الانوار، 178؛ مجلسی، 71/64) و «راع» (ورام بن ابی فراس، 6/1؛ ابن ابی جمهور احسائی، 1/255) یاد شده است؛ اما در عین حال، همانند نظامهای پدرسالار، مردان قدرت مطلق در خانواده نیستند، بلکه اقتدار آنان نیز نسبی است؛ افزون بر این، اسلام با مورد توجه قرار دادن تفاوت‌های جنسی و جنسیتی، و تأکید بر اصل مشورت و ارج نهادن به آزادیهای فردی و ارزشهای انسانی با حفظ حریم اخلاقی خانواده و جلوگیری از تداخل‌های مدیریتی از آسیب دیدگی خانواده و اعضای آن، و در نتیجه فروپاشی خانواده جلوگیری می کند (ر.ک: شهرزوری، 493 - 495؛ جعفری، 11/268).

رہیافت اسلامی مدیریت خانواده

بر اساس آموزه های اسلام، وجود مدیر و سرپرست واحد برای هر گروه و سازمانی ضروری بوده و ساختار فاقد مدیر، سامان خود را از دست می دهد (نهج البلاغه، خطبه 40 (91/1))؛ چنان که متعدد بودن مدیران نیز خود باعث نابسامانی است (کلینی، 58/8)؛ خانواده به عنوان کوچک ترین واحد و سازمان اجتماعی، نیازمند مدیری است که ضمن سامان دهی آن، بر کار همه اعضا نظارت داشته باشد؛ همه متفکران مسلمان، همچون مفسران و فقیهان و نیز دیگر نخبگان، با تکیه بر داده های دینی، اتفاق نظر دارند که در خانواده طبیعی و هسته ای تشکیل یافته از زن و شوهر، مدیریت با شوهر است؛ اما با از دست دادن شوهر، وضعیت تغییر کرده و زنان ناگزیر از خودسرپرستی می شوند (ر.ک: معرفت، 118 - 120).

آیه 34 سوره نساء، به روشنی بیانگر مدیریت و سرپرستی مرد بر همسر خود در خانواده است: «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَ اللَّائِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَ أَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَ اضْرِبُوهُنَّ فَإِنِ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا» (مردان، سرپرست و نگهبان زنانند؛ به خاطر برتریهایی که خداوند به لحاظ اجتماعی برای بعضی نسبت به برخی دیگر قرار داده است، و نیز، انفاقهایی که از اموال خود [به زنان اختصاص می دهند؛ و زنان صالح، کسانی هستند که متواضع بوده و در نبود همسران خود، اسرار و حقوق آنان را در مقابل حقوقی که خدا برای آنان قرار داده، حفظ می کنند؛ اما زنانی را که از سرکشی و مخالفتشان بیم دارید، پند و اندرز دهید و چنانچه مؤثر نبود، در بستر از آنها دوری نمایید! و اگر هیچ راهی جز شدت عمل، برای وادار کردن آنها به انجام وظایفشان نبود، آنها را تنبیه کنید. چنانچه از شما پیروی کردند، راهی برای تعدی بر آنها نجوید! [بدانید] خداوند، بلندمرتبه و بزرگ [و قدرت او، بالاترین قدرتها است].

متفکران مسلمان نیز بر نقش مالی مردان در خانواده تأکید داشته و مدیریت خانواده را مبتنی بر آن دانسته اند؛ آنان استدلال خود را بر وجوب پرداخت نفقه از سوی مردان متمرکز نموده و در مقابل این مسئولیت، حق مدیریت را برای آنها اثبات کرده اند؛ بنابراین زنان باید از تدابیر شوهران خود فرمان برده و در موارد تعیین شده، از او اطاعت نمایند؛ فرمانبری زن را «تمکین»، و نافرمانی او از شوهر را «نشوز» نامیده اند؛ در این پیوند، مفسران قرآن، اطاعت زنان از شوهران را در اجازه برای اهدای اموال آنان، خروج از خانه و انجام عبادت‌های مستحبی، ضروری

دانسته اند (جصاص، 70/2؛ طبرسی، مجمع البیان، 575/2؛ فضل الله، 285/4؛ طیب، 73/4)؛ قیمومت و سرپرستی مردان، به آنان این حق را میدهد که همسران خود را در مواقع لزوم، راهنمایی نموده و در صورت نافرمانی، تأدیب و تنبیه کند؛ هرچند در این کار، رعایت مراحل متفاوت و تدریجی - از آسان به سخت تر - ضروری دانسته شده است که شامل نصیحت، سپس قهر و دوری کردن در بستر و در پایان، تنبیه بدنی است؛ اما همه مفسران تأکید دارند که تنبیه باید به آرامی و با ملاحظت صورت گیرد و حق قصاص را در پی نداشته باشد؛ برای اثبات این ادعا، به روایتی از پیامبر اکرم که استناد شده است (ر.ک: مقاتل بن سلیمان، 370/1 - 371؛ قمی، 137/1؛ طبری، 38/5 - 45؛ جصاص، 69/2 - 71).

طبری سلطه جویی و استیلائی زنان را یکی از جلوه های نشوز و نافرمانی آنان نسبت به شوهرانشان دانسته و معتقد است که مردان می توانند با به کارگیری شیوه هایی آنها را تنبیه کنند؛ اما چنانچه به رفتار خود ادامه دهند، از مقدار نفقه، خوراک و پوشاک و نیز ابراز محبت به وی کاسته و در صورت تکرار، شوهر می تواند او را به آرامی تنبیه بدنی کند (ر.ک: 40/5 - 44).

از قرن پنجم، متفکران با تأثیر پذیری بیشتر از روایات اهل بیت علیهم السلام، افزون بر نقش مالی مردان در خانواده (طوسی، المبسوط، 4/324؛ 2/6؛ ابن براج طرابلسی، 225/2، 342؛ قطب راوندی، 116/2، 359؛ حر عاملی، 26/95)، بر برتریها و تواناییهای عقلی و نظری مردان نیز تأکید نموده و به همین دلیل، آنان را سرپرست همسران خود دانسته اند (ر.ک: طوسی، التبیان، 189/3 - 191)؛ چنان که بر این نکته تأکید می شود که با وجود شوهر، نمی توان قیمومت و سرپرستی زنان را به خود آنان واگذار نمود (طوسی، الاستبصار، 3/313؛ همو، تهذیب الاحکام، 88/8)؛ جمعی از اندیشمندان نیز، با 189

ریاست مردان بر همسران خود را، به خاطر امر و نهی، همچون سلطنت پادشاهان و امرا دانسته اند (ر.ک: زمخشری، 505/1 - 507؛ طبرسی، جوامع الجامع، 253/1 - 254؛ فاضل مقداد، 211/2؛ کاظمی، 257/3)؛ برخی دیگر، با توجه به آیه 34 سوره نساء که برتری‌هایی را به مردان نسبت داده، سرپرستی و ولایت را با تواناییها، ویژگیهای ذاتی و تفاوت‌های زیستی مردان و زنان مرتبط دانسته و ریاست مردان را تنها ناشی از جایگاه مالی آنها نمی‌دانند (ابن کثیر، 256/2؛ فاضل مقداد، 211/2)؛ برای توجیه دیدگاه خود درباره تفاوت‌های ذاتی مربوط به جنسیت، به ممنوعیت عبادت زنان در ایام قاعدگی توجه کرده‌اند و اختصاص برخی مسئولیتها و احکام به مردان همچون قضاوت، امامت جمعه و شرکت در جهاد نظامی را نشانه سرپرستی و قوام بودن آنان دانسته‌اند (ابو الفتوح رازی، 348/5 - 349)؛ این گروه از صاحب نظران، این برتری را ناظر به جنس مردان و غالب آنها می‌دانند؛ بنابراین از دیدگاه آنان منافاتی ندارد که برخی از زنان در این ویژگیها از بسیاری از مردان برتر باشند (فاضل مقداد، 212/2)؛ گروهی نیز با ارائه تحلیلی اجتماعی، اقتدار مردان در خانواده را دارای آثار مثبت بیشتری برای خود زنان می‌دانند؛ چرا که افزون بر تأمین مالی آنان، نظام تقسیم کار پیش‌بینی شده و نقشهای اجتماعی آنها با ویژگیهای زیستی، بدنی و عاطفی هریک از زنان و شوهران سازگارتر خواهد بود (قرطبی، 169/5).

سیوطی معتقد است که مدیریت خانواده بر عهده مردان است؛ او همچنین بالاترین وظیفه زنان را شوهرداری و استیفای حقوق همسر دانسته، نیکی به خانواده را از مصادیق اطاعت از شوهر می‌شمارد و در نتیجه، بی‌احترامی به آنها را از موارد نافرمانی می‌داند که با مدیریت شوهر در تعارض است؛ بنابراین اقتضای

مدیریت مرد آن است که زن با خانواده شوهر از روی بی احترامی برخورد نکند؛ افزون بر آن، تندخویی و ترشرویی، خیانت، بدزبانی و زبان گزنده را از دیگر جلوه های نافرمانی و عصیان زن می شمارد که با مدیریت شوهر بر همسرش سازگاری ندارد و چنانچه زنان با شوهران خود این گونه رفتار کنند، در واقع مدیریت او را مخدوش نموده اند (151/2 - 152).

از نگاه گروهی از صاحب نظران، نظام تقسیم کار بین زن و شوهر در خانواده و در پی آن تفکیک مسئولیتها و نقشها، متناسب با ویژگیهای مردان و زنان است که به دو دسته اکتسابی و خدادادی تقسیم می شوند. از این منظر، کمال عقل، حسن تدبیر و افزونی قوای جسمانی و عبادی، از جمله مواهب الهی است و چون تقسیم مسئولیتها به تواناییهای افراد بستگی دارد، مردان عهده دار مسئولیتهایی هستند که زنان از انجام آنها ناتوانند؛ مانند نبوت، امامت، شهادت، قضاوت و جهاد که همگی با خصلتهای مردانه سازگارند. سرپرستی مردان بر همسران خود نیز، از جمله این مسئولیتهاست. با استناد به روایات نبوی، با توجه به جایگاه مالی و وضعیت جسمی مردان، آنها باید ریاست خانواده را عهده دار شوند (مشهدی، 396/3). گروهی دیگر نیز فضیلتها را به اعطایی و اکتسابی تقسیم کرده (آلوسی، 24/3؛ مظهری، 98/2) و نوع برخورد مردان با همسران خود را - که مقتضای سلطه و ولایت آنهاست - مورد توجه قرار داده اند (مشهدی، 388/3؛ نجفی، 205/31 - 206؛ انصاری، 29/3).

از قرن چهاردهم قمری و در مواجهه با آثار و تحلیلهای فمینیستی، رهیافتهای اجتماعی در میان متفکران مسلمان فزونی یافت؛ آنان با رویکرد اجتماعی پیرامون آیه 34 سوره نساء - چنان که شرح آن گذشت - اندیشه های خود را در زمینه مدیریت خانواده ارائه نموده اند تا در مقابل شبهات فمینیستها و اندیشه آنان

پیرامون تساوی مطلق مردان و زنان در همه عرصه ها و از جمله مدیریت خانواده، پاسخی شایسته دهند؛ برای دستیابی به این مقصود، ابتدا کوشیده اند اثبات کنند که حقوق و مزایای متفاوت اجتماعی به معنای ارزش گذاری نیست و اصولاً جنسیت، معیارهای طبیعی و شاخصهای دیگر، مبنای ارزش گذاری در نظام دینی به شمار نمی روند، بلکه معیار، تقوای الهی است؛ در عین حال تفاوت‌های طبیعی کنشگران و اعضای جامعه، از جمله جنسیت در شکل گیری موقعیتها و مسئولیت‌های گوناگون اجتماعی مؤثر است؛ اما این امر، نوعی برتری برای اعضای خانواده به شمار نمی رود. در این پیوند سیدقطب معتقد است که نظام خانواده، بنیاد حیات اجتماعی انسان بوده و قوانین آن، الهی و منطبق با فطرت و سرشت آدمی است؛ او خانواده را سازمانی اجتماعی می داند که باید مدیریت مقتدر آن را مدیریت کند؛ از دیدگاه وی وحی الهی تنها منشوری است که هم ویژگیهای جسمی و هم ویژگیهای روحی را در نظر دارد و با رعایت این ویژگیها و توجه به مصلحت‌های زن و شوهر، مدیر آن را تعیین نموده و اختیارات لازم را به او داده است (ر.ک: 618/2 - 619)؛ سیدقطب در بررسی نظام خانواده، سرپرستی مردان بر همسران خود را با رویکردی کارکردگرایانه تحلیل نموده و با اعتقاد به اهمیت همه مراحل، از تولیدمثل تا نگهداری و تربیت کودکان و نیز با تأکید بر نظام آفرینش و خصایص روحی و جسمی مردان و زنان، همچنان که حمایت همه جانبه شوهر از همسرش را لازم و بر مدار عدالت دانسته و تخلف از آن را ظلم می شمرد، زنان را نیز موظف به انجام وظایف اجتماعی خود در برابر شوهر میدانند؛ به باور وی این التزامهای دوجانبه زن و شوهر، عامل سامان یافتگی نظام خانواده بوده و دوری گزیدن از آن، خانواده و جامعه را در مسیر نابسامانی قرار

می دهد؛ وی معتقد است اسلام با رویکرد پیشگیرانه، نشانه های نابسامانی را به مردان - به عنوان مدیران خانواده - یادآور می شود تا از بروز آن پیشگیری نموده و در صورت وقوع، آن را مهار نمایند. سید قطب، مدیریت و نظارت توأم با عدالت مردان را یک ضرورت کارکردی می داند؛ به گونه ای که اگر نصیحت نمودن و قهر کردن با آنان به نافرمانی زنان پایان ندهد، نوبت به تنبیه بدنی آرام می رسد؛ اما با اتمام نافرمانی زنان، ادامه همه تنبیه ها و محرومیتها غیر مجاز خواهد بود (ر.ک: 649/2 - 656).

توجه به ویژگیهای ذاتی - خواه جسمی و خواه روحی - در زنان و مردان و ارتباط آن با نظام تقسیم کار در خانواده، در عین تساوی زنان و مردان در اصل مکلف بودن، رویکرد مشترک بسیاری از مفسران (رشیدرضا، 290/4؛ طباطبائی، 215/4؛ امین اصفهانی، 62/4 - 64)، فقیهان امام خمینی قدس سره، 241/5؛ ر.ک: گلپایگانی، 44/1 - 47) و متفکران مطهری، 19/161؛ 629/22 - 630؛ فضل الله، 235/7 - 236) است؛ در عین حال گروهی از عالمان بر این نکته تصریح کرده اند که قوام بودن شوهر، باعث برتری شخصیت انسانی او نسبت به همسرش نمی شود؛ چرا که این نوع از برتری تنها به تقواست و نه به جنسیت و یا مسئولیت (مکارم شیرازی، 371/3؛ جوادی آملی، 391 - 392)؛ هرچند مدیریت واحد نیز ضرورتی اجتناب ناپذیر است که کارکردهای مهمی دارد. رشیدرضا مدیریت شوهران را به منظور جمع بندی آرا و دیدگاههای متفاوت و ارائه الگوی واحد در راستای رعایت مصلحتها و جلوگیری از بروز مفسده ها و اختلافها، ضروری دانسته و از این رو، اقتدار شوهر را که متناسب با ویژگیهای جسمی و روحی اوست، لازم می داند؛ همچنان که اقتدار رئیس حکومت و یا یک فرمانده نظامی را ضروری می شمارد (301/2 - 302)؛ افزون بر آن با توجه به اینکه ویژگیهای

جسمی و روحی مردان تناسب بیشتری با مدیریت خانواده دارد و هیچ خانواده ای نباید بدون سرپرست باشد، مردان می توانند همسران متعددی داشته باشند و این امر مکمل مدیریت و سرپرستی مردان بر زنان است (رشیدرضا، 290/4؛ طنطاوی، 35/3).

گستره مدیریت و سرپرستی مردان

هرچند درباره مدیریت مردان، در تحلیلهای اجتماعی اندیشمندان اشتراکهای فراوانی وجود دارد، اما در تعیین گستره سرپرستی آنان، دیدگاههای متفاوتی مشاهده می شود: برخی، مدیریت مردان را محدود به امور خانواده و حوزه های مرتبط با ازدواج دانسته و معتقدند که آنان به دخالت در امور دیگر مجاز نیستند (ر.ک: مغنیه، 314/2 - 318؛ دروزه، 104/8 - 107، 238؛ مکارم شیرازی، 369/3 - 370؛ جوادی آملی، 393)؛ همچنان که لازمه اقتدار مردان حمایتهای همه جانبه آنان از همسران خود است، تا زنان بتوانند نقشهای فطری و طبیعی خود را ایفا کرده و کانون خانواده را تعالی بخشند؛ بنابراین هر عاملی، از جمله نافرمانی زنان که مانع سامان یافتگی خانواده شود، باید برطرف گردد. با این رویکرد، تنبیه بدنی، راهکاری است که از نافرمانی زنان و در نتیجه نابسامانی خانواده پیشگیری کرده و منشأ خیری برای همه اعضای خانواده می شود (ر.ک: مراغی، 26/5 - 30). بلاغی نجفی نیز تصریح کرده که در مواردی که تنبیه لازم شمرده می شود، باید به حداقلها بسنده نمود (107/2). فضل الله، بین تمایل جنسی مردان و قیمومت آنها رابطه برقرار می کند و معتقد است ازدواج برای جلوگیری از انحراف جنسی زن و شوهر تشریح شده و زن باید نیازهای مشروع شوهرش را برآورد تا از گرایش وی به بیرون از خانواده جلوگیری شده، بنیان خانواده متزلزل نگردد؛ از سوی دیگر با توجه به اینکه زنان در امور جنسی، خوددار بوده و معمولاً نیاز مالی باعث انحراف جنسی آنان می شود، مردان مکلف

شده اند تا نیاز مالی همسرانشان را برطرف کنند؛ همچنین زنان نیز موظف به ارضای نیاز جنسی شوهران خود هستند تا دل‌بستگی آنها به یکدیگر بیشتر شده و هیچ یک به انحراف کشیده نشوند (ر.ک: 240/7). از نگاه برخی از صاحب نظران، نظم، از ضروریات هر جامعه ای است که ریشه در کانون خانواده داشته و پایه آن در روابط بین زن و شوهر است؛ فقدان مدیر باعث بی نظمی و هرج و مرج می شود؛ اسلام با توجه به ویژگیهای ذاتی و جسمی مردان، آنان را به عنوان رهبر خانواده شناخته و از زنان می خواهد تا از همسران خود اطاعت کنند (ر.ک: مدرسی، 13/2 - 75)؛ به باور گروهی دیگر، نظام تقسیم کار در اجتماع بشری بر توانمندیهای خدادادی و اکتسابی مبتنی است که بعضی ویژه مردان بوده و برخی دیگر مختص زنان است؛ مدیریت بر همسر، از جمله مواردی است که متناسب با توانمندیهای مردان به آنان اختصاص داده شده و جلوه ای از مدیریت مردان بر کلیت جامعه به شمار می رود؛ به همین دلیل نیز شوهران وظایفی را در برابر همسران خود بر عهده دارند (ر.ک: صادقی تهرانی، 39/7 - 42). در میان دانش آموختگان معاصر در حوزه اندیشه اجتماعی نیز، برخی به موضوع مدیریت مردان بر همسران توجه نموده و با تکیه بر آیات و روایات، مدیریت مردان بر خانواده را اثبات نموده اند (ر.ک: صدیق اورعی، 163 - 181، 215 - 218؛ بستان، اسلام و تفاوت‌های جنسی، 48 - 49، 87 - 89؛ همو، اسلام و جامعه شناسی خانواده، 155 - 158)؛ اما برخی دیگر از متفکران، سرپرستی مردان بر زنان را تعمیم داده و آن را محدود به خانواده خود، نمی دانند. این دسته نیز معتقدند که سرپرستی مردان بر کل جامعه و نه تنها بر خانواده، ریشه در تکوین و تشریح دارد و با اصول حاکم بر طبیعت و نیز خصلتهای مردان و زنان سازگارتر است (ابن عاشور، 113/4؛ ر.ک: طباطبائی، 179 - 182، 215، 343؛ امام خمینی قدس سره، 15/241؛ گلبایگانی، 44/1 - 47).

کنترل مدیریت مرد در خانواده: هرچند مرد، مدیر خانواده بوده و مسئولیت تدبیر کانون خانوادگی را بر عهده دارد؛ ولی این اقتدار به معنای آزادی مطلق برای او نیست، بلکه می‌بایست همواره در تمام کارها و مسائل مربوط به اعضای خانواده، عدالت داشته و با اخلاق نیکو با آنها رفتار نماید (ر.ک: صدوق، الخصال، 188 - 189؛ آمدی، 264؛ ابن شهر آشوب، 407/1؛ حر عاملی، 163/20 - 164)؛ افزون بر توصیه‌های اخلاقی مبنی بر خوش رفتاری با خانواده، با توجه به اینکه مرد، مسئولیت تأمین هزینه‌های زندگی را بر عهده دارد، چنانچه به هر دلیلی در انجام وظایف کوتاهی نموده و حقوق همسر را نادیده بگیرد، بر اساس آموزه‌های اسلامی، برای حل این مشکل، باید به حکمیت و داوری افراد شاخص رجوع نمود (نساء، 35؛ مطهری، 274/19)؛ چنانچه به توصیه‌های نمایندگان زن و شوهر در فرایند داوری و حکمیت عمل نشده و مرد حاضر به رعایت عدالت و انجام وظایف خود نشود، حق ولایت و سرپرستی از او سلب شده و بر اساس برخی از آرای فقهی، زن می‌تواند از دادگاه درخواست طلاق کند (قرطبی، 169/5؛ ر.ک: مطهری، 19/289 - 290، 294 - 295؛ دروزه، 105/8 - 106)؛ همان‌گونه که در سطح کلان، مدیران در قبال جامعه و اعضای زیر مجموعه خود، مسئولیتهایی داشته و در صورت تخطی از آن، مجرم شناخته می‌شوند، در حوزه خانواده نیز مردان می‌بایست به وظایف مدیریتی تعیین شده خود عمل کنند؛ چرا که در غیر این صورت در شمار مردان نافرمان و مسئولیت ناپذیر قرار می‌گیرند (ر.ک: صادقی تهرانی، 39/7 - 42)؛ برخی نیز معتقدند که نشوز و نافرمانی به زنان اختصاص نداشته و شوهران نیز ممکن است دچار نافرمانی شوند؛ اما با توجه به اینکه زنان به دلایل گوناگون نمی‌توانند همه مراحل یادشده سه‌گانه را طی کنند، اگر موعظه و نصیحت آنان تأثیری نداشته باشد، می‌توانند به مراجع شرعی و قانونی مراجعه کرده، تا در صورت صلاحدید، با

شوهران آنها برخورداری مناسب (صادقی تهرانی، 51/7 - 52؛ ر.ک: سیستانی، 295 - 297؛ مکارم شیرازی، 374/3) صورت گرفته و در مواردی حق ولایت و تسلط از آنان سلب شود (محسنی، 272/1)؛ همچنین به مردان سفارش شده است که با رعایت کرامت انسانی زنان (شهرزوری، 439)، از آزار و اذیت آنان پرهیزند (بقره، 229؛ نساء، 34؛ طلاق، 6)؛ بنابراین، ولایت و سرپرستی مردان بدان معناست که بتوانند با اقتدار کامل، خانواده را مدیریت کرده، برای این منظور از اهرمهای نظارتی و کنترلی استفاده کنند؛ به طوری که به هیچ واسطه و یا انجام مراحل قضایی نیاز نباشد؛ ولی این حق، تنها از آن شوهر بوده، دیگران از چنین حقی برخوردار نخواهند بود (قرطبی، 173/5).

تعدد مدیریت مردان

از مجموع آیات و روایات و نیز نظریه های فقهی و تفسیری اندیشمندان و متفکران دوران گذشته و حال می توان دریافت که یکی از اصول اساسی نظام خانواده که ریشه ای وحیانی داشته و با خصلتهای زیستی و روحی انسانها نیز هماهنگی و سازگاری دارد، سرپرستی مردان بر همسران خود است؛ این هماهنگی حاکی است که ویژگیهای زیستی و روحی مردان و زنان، با نظام آفرینش الهی در بهترین شکل آن تناسب دارد و حتی مردان نیز مجاز نیستند که ولایت خود بر همسرانشان را نادیده بگیرند؛ این حکم، همچون دیگر احکام الهی و بایدها و نبایدها، تابع شرایط، مصالح و مفاسد و یا عللی است که بدون یاری جستن از وحی و سنت پیشوایان معصوم علیهم السلام در بسیاری از موارد قابل تشخیص نیست؛ اما بر اساس آموزه های دینی، همگان وظیفه دارند که خود را با این احکام هماهنگ نموده و مطابق آن عمل نمایند؛ در عین حال ممکن است حکمتها با کارکردهای احکام شرعی، مشخص شده و با تحلیل کارکردهای مزبور، دلیل سازگاری آن احکام با دانش و معارف بشری نیز توجیه گردد.

حکم مدیریت مردان در خانواده نیز تابع شرایط و معیارهایی است؛ به لحاظ عقلی، فراهم آمدن زمینه های اطاعت از ولی، شرط لازم برای ولایت و سرپرستی است؛ همچنان که سرپرست، در قبال همه تصمیمهای خود مسئول بوده و می بایست از آمادگیهای لازم برای سرپرستی برخوردار باشد؛ از سوی دیگر باید قواعد و مقررات مرتبط با سرپرستی او به گونه ای پیش بینی و تنظیم شود که موانع و مشکلات، به طور کامل از میان برداشته شده و میزان تأثیرگذاری آنها به حداقل ممکن کاهش یابد؛ از جمله قواعد و مقررات، مزبور این است که نباید همزمان در یک ساختار، بیش از یک سرپرست و مسئول وجود داشته باشد؛ زیرا وجود سرپرستان و مدیران متعدد، باعث حیرت و سردرگمی افراد تحت سرپرستی خواهد بود؛ فرمان پذیری از دو یا چند نفر به معنای واقعی کلمه باعث اجتماع ضدین شده و محال است؛ بنابراین ولایت هم سطح و مشترک از سوی افراد متعدد امکان پذیر نبوده و باعث گسیختگی نظام اجتماعی می شود؛ گسست یک نظام واحد در صورت وجود ولایتهای متعدد همسان و هم زمان، آن قدر روشن است که نیازی به استدلال ندارد (انبیاء، 23). تعدد مدیر و سرپرست هم سطح باعث می شود که هر یک از آنها در امور دیگری مداخله نموده و افراد تحت فرمان آنها، ندانند که از کدام یک باید اطاعت کنند؛ چرا که ممکن است هر یک از دو سرپرست و ولی در آن واحد بخواهند که به طور مستقل و جداگانه از او اطاعت شود؛ در چنین وضعیتی، فرمان بر تنها می تواند از دستور یکی از آنها پیروی نموده و ناگزیر باید نسبت به دیگری عصیان گری کند؛ به رغم اینکه فرمان پذیری از ولی و سرپرست، لازم بوده و از حقوق او به شمار می آید.

با این پیش فرض که قوام بودن مردان بر همسران خود، لزوم پیروی زنان و تمکین همه جانبه آنان را در پی دارد، تصور چندشوهری، به معنای پذیرش چند مدیر، ولی و سرپرست، افزون بر آسیبهای روحی و عاطفی زنان و بی حرمتی نسبت به آنان، باعث اختلال، آشفتگی و فساد در محیط خانواده نیز می شود؛ همچنانکه وجود رهبران مستقل و متعدد در یک جامعه، به فساد و هرج و مرج در جامعه و امور اجتماعی می انجامد؛ بنابراین، تعدد شوهران با قوام بودن و ولایت بر همسرانشان مغایر است؛ از این رویکی از حکمتهای ممنوعیت چندشوهری در اسلام، توجه به بعد ولایت مردان بر همسران خود است که با ساختار زیستی، عاطفی و توانمندیهای فیزیکی زنان و مردان سازگاری دارد؛ تک شوهری، باعث تعمیق عشق و علاقه زن به همسر و پیشگیری از گسست نظام خانواده و جامعه خواهد بود؛ در کنار این عامل، دلایل دیگری همچون نامعلوم بودن نس-ل افراد و اختلاط نطفه ها نیز از حکمتهای مخالف با چندشوهری است.

منابع

آبوت، پاملان والاس، کالر، جامعه شناسی زنان، ترجمه منیژه نجم عراقی، تهران، نشر نی، 1380ش؛ آزاد ارمکی، تقی، جامعه شناسی خانواده ایرانی، تهران، انتشارات سمت، 1386ش؛ آلوسی، سید محمود (م. 1270ق.)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، تحقیق علی عطیة، بیروت، دار الکتب العلمیة، 1415ق؛ آمدی، عبدالواحد بن محمد (م. 510ق.)، تصنیف غرر الحکم و دررالکلم، قم، مکتب الاعلام الاسلامی؛ ابن ابی جمهور احسائی، محمد بن علی (م. 880ق.)، عوالی اللئالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیة، تحقیق مجتبی عراقی، قم، مطبعة سیدالشهداء، 1403ق؛ ابن بابویه، علی بن حسین (م. 329ق.)، فقه الرضا علیه السلام، تحقیق مؤسسه آل البيت عليهم السلام لاحیاء التراث، مشهد، المؤتمر العالمی للامام الرضا علیه السلام، 1406ق؛ ابن براج طرابلسی، عبدالعزیز (م. 481ق.)، المذهب، قم، نشر اسلامی، 1406ق؛

ابن حمزه طوسی، محمد بن علی (م. 560ق.)، الوسيلة الى نيل الفضيله، تحقيق محمد الحسون، قم، کتابخانه مرعشی نجفی، 1408ق؛ ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (م. قرن 4)، تحف العقول عن آل الرسول صلی الله علیه وسلم، تحقيق علی اکبر غفاری، قم، نشر اسلامی، 1404ق؛ ابن شهر آشوب، محمد بن علی (م. 588ق.)، مناقب آل ابی طالب، تحقيق گروهی از اساتید نجف اشرف، النجف الاشرف المكتبة الحيدرية، 1376ق؛ ابن عاشور، محمد بن طاهر (م. 1393ق.)، التحرير والتنوير (تفسير ابن عاشور تونسي)، مؤسسة التاريخ؛ ابن كثير، اسماعيل بن عمر (م. 774ق.)، تفسير القرآن العظيم (تفسير ابن كثير)، تحقيق محمد حسين شمس الدين، بيروت، دارالكتب العلمية، 1419ق؛ ابن منظور، محمد بن مكرم (م. 711ق.)، لسان العرب، قم، نشر ادب الحوزة، 1405ق؛ ابوالفتوح رازی، حسين بن علی (م. 554ق.)، روض الجنان وروح الجنان في تفسير القرآن، تحقيق ياحقي، ناصح، مشهد، آستان قدس رضوی، 1408ق؛ ازهری، محمد بن احمد (م. 370ق.)، تهذيب اللغة، بيروت، دار احياء التراث العربي، 2001م؛ اعزازي، شهلا، جامعه شناسی خانواده با تأکید بر نقش، ساختار و کارکرد خانواده در دوران معاصر، تهران، انتشارات روشنگران و مطالعات زنان، 1380ش؛ امام خمینی قدس سره، سيدروح الله موسوی (م. 1409ق.)، البيع، تهران، مؤسسة تنظيم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، 1421ق؛ امين اصفهانی، سیده نصرت (م. 1403ق.)، مخزن العرفان في تفسير القرآن، تهران، نهضت زنان مسلمان، 1361ش؛ انصاری، مرتضی (م. 1281ق.)، المكاسب، قم، دارالذخائر، 1411ق؛ اوستا، ترجمه هاشم رضی، تهران، انتشارات بهجت، 1384ش؛ بحرانی، سیدهاشم حسینی (م. 1107ق.)، البرهان في تفسير القرآن، تهران، بنیاد بعثت، 1416ق؛ برناردز، جان، درآمدی به مطالعات خانواده، ترجمه حسین قاضیان، تهران، نشر نی، 1384ش؛ بستان، حسین، اسلام و تفاوتهای جنسیتی در نهادهای اجتماعی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، 1388ش؛ همو، اسلام و جامعه شناسی خانواده، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، 1385ش؛ بلاغی نجفی، محمدجواد (م. 1352ق.)، آلاء الرحمن في تفسير القرآن، قم، بنیاد بعثت، 1420ق؛ جصاص، احمد بن علی (م. 370ق.)، احکام القرآن، تحقيق محمدصادق قمحاوی، بيروت، دار احياء التراث العربي، 1405ق؛ جعفری، محمدتقی (م. 1377ش.)، ص: 471

ترجمه و شرح نهج البلاغه، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، 1375ش؛ جواد علی، المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام، بيروت، دارالعلم للملایین، 1970م؛ جوادى آملی، عبدالله، زن در آینه جلال و جمال، قم، نشر اسراء، 1417ق؛ جوهری، اسماعیل بن حماد (م. 393ق.)، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دارالعلم للملایین، 1407ق؛ جیمز، سوزان، فمینیسم، فمینیسم و دانشهای فمینیستی، ترجمه عباس یزدانی، تحقیق حمیدرضا حسنی، قم، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، 1382ش؛ حائریان اردکانی، محمود، مدیریت خانه، تهران، انتشارات دانشگاه الزهراء علیها السلام، 1384ش؛ حر عاملی، محمدبن حسن (م. 1104ق.)، وسائل الشیعه، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، 1414ق؛ حسین، قصی، موسوعة الحضارة العربیه، العصر الجاهلی، بیروت، دارالبحار، 2004م؛ دروزه، محمد عزة (م. 1404ق.)، التفسیر الحدیث (ترتیب السور حسب النزول)، بیروت، دارالغرب الاسلامی، 1421ق؛ دورانت، ویلیام جیمز (م. 1981م.)، تاریخ تمدن، ترجمه احمد آرام و دیگران، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، 1378ش؛ راغب اصفهانی، حسین بن محمد (م. 502ق.)، مفردات الفاظ القرآن، تحقیق صفوان عدنان داوودی، بیروت، دارالقلم، 1412ق؛ راوندی، مرتضی، تاریخ اجتماعی ایران، تهران، انتشارات امیرکبیر، 1347ش؛ رشیدرضا، محمد (م. 1354ق.)، تفسیر القرآن الحکیم (تفسیر المنار)، هیئة المصریة العامة للکتاب، 1990م؛ ریتزر، جورج، مبانی نظریه جامعه شناختی معاصر و ریشههای کلاسیک آن، ترجمه شهناز مسمی پرست، تهران، نشر ثالث، 1389ش؛ همو، نظریه جامعه شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، انتشارات علمی، 1381ش؛ زبیدی، سیدمحمد مرتضی حسینی (م. 1205ق.)، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقیق علی شیری، بیروت، دارالفکر، 1414ق؛ زمخشری، محمودبن عمر (م. 538ق.)، الکشاف، تحقیق محمد عبدالسلام شاهین، بیروت، دارالکتب العلمیة، 1407ق؛ سالاری فر، محمدرضا، خانواده در نگرش اسلام و روانشناسی، تهران، انتشارات سمت، 1384ش؛ همو، خشونت خانگی علیه زنان (بررسی علل و درمان با نگرش به منابع اسلامی)، قم، نشر هاجر، 1389ش؛ سفیری، خدیجه، ایمانیان، سارا، جامعه شناسی جنسیت، تهران، انتشارات جامعه شناسان، 1338ش؛ سگالن، مارتین، جامعه شناسی تاریخی خانواده، مدیریت خانواده

ترجمه حميد الياسى، تهران، نشر مركز، 1385ش؛ سيد قطب، قطب بن ابراهيم (م. 1386ق.)، فى ظلال القرآن، بيروت، دارالشروق، 1412ق؛ سيدمرتضى، على بن حسين (م. 436ق.)، مسائل الناصريات، تحقيق مركز البحوث و الدراسات العلمية، تهران، مؤسسة الهدى، 1417ق؛ سيستاني، سيدعلى حسيني، قاعدة لا ضرر ولا ضرار (تقريرات)، قم، مكتب آيت الله سيستاني، 1414ق؛ يوطى، جلال الدين (م. 911ق.)، الدر المنثور فى التفسير بالمأثور، قم، كتابخانه مرعشى نجفى، 1404ق؛ شهرزورى، محمدبن محمود (م. قرن 7)، رسائل الشجرة الالهية فى علوم الحقايق الربانية تحقيق نجفقللى حبيبي، تهران، مؤسسه حكمت و فلسفه ايران، 1383ش؛ صادقى تهران (م. 1390ش.)، الفرقان فى تفسير القرآن، قم، انتشارات فرهنگ اسلامى، 1365ش؛ صادقى فسائى، سهيلا، آرامش در خانه، فمينيسم و خانواده، تهران، شوراي فرهنگى اجتماعى زنان، 1386ش؛ صدوق، محمدبن على (م. 381ق.)، الخصال، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1403ق؛ همو، من لا يحضره الفقيه، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1404ق؛ صديق اورعى، غلامرضا، تمكين بانو - رياست شوهر از ديدگاه قانون مدنى و جامعه، تهران، سفير صحيح، 1380ش؛ طباطبائى، سيدمحمدحسين (م. 1402ق.)، الميزان فى تفسير القرآن، قم، نشر اسلامى، 1417ق؛ طبرسى، على (م. قرن 7)، مشكاة الانوار فى غرر الاخبار، تحقيق مهدى هوشمند، قم، انتشارات دارالحديث، 1418ق؛ طبرسى، فضل بن حسن (م. 548ق.)، تفسير جوامع الجامع، تحقيق ابوالقاسم گرچى، تهران، انتشارات دانشگاه، 1377ش؛ همو، مجمع البيان فى تفسير القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو، 1372ش؛ طبرى، محمدبن جرير (م. 310ق.)، جامع البيان فى تفسير القرآن، بيروت، دارالمعرفة، 1412ق؛ طريحي، فخرالدين (م. 1085ق.)، مجمع البحرين، تحقيق سيداحمد حسيني، تهران، المكتبة المرتضوية، 1375ش؛ طنطاوى، سيدمحمد، التفسير الوسيط للقرآن الكريم قاهرة، دارالمعارف، 1412ق؛ طوسى، محمد بن حسن (م. 460ق.)، الاستبصار، تهران، دارالكتب الاسلامية، 1390ق؛ همو، التبيان فى تفسير القرآن، تحقيق احمد قصير عاملى، بيروت، دار احياء التراث العربى؛ همو، تهذيب الاحكام، تحقيق سيدحسن موسوى خرسان، تهران،

دارالكتب الاسلامية، 1364ش؛ همو، الخلاف، قم، نشر اسلامي، 1414ق؛ همو، المبسوط في فقه الامامية، تحقيق محمدباقر بهبودي، المكتبة المرتضوية، 1388ق؛ طب، سيدعبدالحسين، اطيب البيان في تفسير القرآن، تهران، انتشارات اسلام، 1378ش؛ علي بن جعفر (م. قرن 2)، مسائل علي بن جعفر و مستدركاتهما، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، مشهد، المؤتمر العالمي للامام الرضا عليه السلام، 1409ق؛ عياشي، محمدبن مسعود (م. 320ق.)، كتاب التفسير، تحقيق سيدهاشم رسولي محلاتي، تهران، چاپخانه علميه، 1380ق؛ فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله سيوري (م. 826ق.)، كنز العرفان في فقه القرآن، تحقيق سيدمحمد قاضي، مجمع جهاني تقريبات مذهب اسلامي، 1419ق؛ فراهيدي، خليل بن احمد (م. 175ق.)، العين، تحقيق مهدي مخزومي، ابراهيم سامرائي، قم، مؤسسة دار الهجرة، 1410ق؛ فضل الله، سيدمحمد حسين (م. 1431ق.)، تفسير من وحى القرآن، بيروت، دارالملاك، 1419ق؛ قرشي، سيدعلي اكبر، قاموس قرآن، تهران، دارالكتب الاسلامية، 1371ش؛ قرطبي، محمد بن احمد (م. 671ق.)، الجامع لاحكام القرآن (تفسير قرطبي)، تهران، انتشارات ناصر خسرو، 1364ش؛ قطب راوندي، سعيد بن هبة الله (م. 573ق.)، فقه القرآن في شرح آيات الاحكام، تحقيق سيداحمد حسيني، قم، كتابخانه مرعشي نجفي، 1405ق؛ قمي، علي بن ابراهيم (م. 307ق.)، تفسير القمي، تحقيق سيدطيب موسوي جزائري، قم، دارالكتاب، 1404ق؛ كاظمي، جوادبن سعيد (م. 960ق.)، مسالك الافهام الى آيات الاحكام، تهران، المكتبة المرتضوية، 1365ش؛ كتاب مقدس، ترجمه فاضل خان همداني، ويليام گلن، هنري مرتن، تهران، انتشارات اساطير، 1380ش؛ كليني، محمد بن يعقوب (م. 329ق.)، الكافي، تحقيق علي اكبر غفاري، تهران، دارالكتب الاسلامية، 1363ش؛ گلپايگاني، سيدمحمد رضا موسوي (م. 1414ق.)، القضاء، تحقيق سيدعلي حسيني ميلاني، قم، مطبعة الخيام، 1401ق؛ لنسكي، گرهارد، جين، سير جوامع بشري، ترجمه ناصر موفقيان، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامي، 1369ش؛ مجلسي، محمدباقر (م. 1111ق.)، بحار الانوار، تحقيق محمدباقر بهبودي، بيروت، دار احياء التراث العربي، 1403ق؛ محسني، محمد آصف، الفقه و مسائل طبيه، قم، بوستان كتاب، 1384ش؛ مدرسي، سيدمحمدتقي، من هي القرآن، تهران، دار محبي الحسين عليه السلام، 1419ق؛ مراغي، احمد بن مصطفى (م. 1371ق.)،

تفسير المراغى، بيروت، دار احياء التراث العربى؛ مشهدى، محمدبن محمدرضا (م. 1125ق.)، تفسير كنز الدقائق و بحر الغرائب، تحقيق حسين درگاهى، تهران، وزارت ارشاد اسلامى، 1368ش؛ مطهرى، مرتضى (م. 1358ش.)، مجموعه آثار استاد شهيد مطهرى، تهران، انتشارات صدرا، 1377ش؛ مطهرى، محمد ثناءالله (م. 1325ق.)، التفسير المظهرى، تحقيق غلام نبى تونسى، باكستان، مكتبة رشيدية، 1412ق؛ معرفت، محمدهادى (م. 1385ش.)، شبهات و ردود حول القرآن الكريم، قم، مؤسسة التمهيد، 1424ق؛ مغربى، قاضى نعمان بن محمد تميمى (م. 363ق.)، دعائم الاسلام، تحقيق اصف فيضى، القاهرة، دارالمعارف، 1383ق؛ مغنيه، محمدجواد (م. 1400ق.)، التفسير الكاشف، تهران، دار الكتب الاسلاميه، 1424ق؛ مفيد، محمدبن محمد (م. 413ق.)، احكام النساء، تحقيق مهدي نجف بيروت، دارالمفيد، 1414ق؛ مقاتل بن سليمان (م. 150ق.)، تفسير مقاتل بن سليمان، تحقيق عبدالله بيروت، دار احياء التراث العربى، 1423ق؛ مكارم شيرازى، ناصر و ديگران، تفسير نمونه، تهران، دارالكتب الاسلاميه، 1374ش؛ نجفى، محمدحسن (م. 1266ق.)، جواهر الكلام فى شرح شرائع الاسلام، تحقيق قوچانى، تهران، دارالكتب الاسلاميه، 1366ش؛ نهج البلاغه الملا الامام على بن ابى طالب عليه السلام، الشريف الرضى، تحقيق و شرح محمد عبده، بيروت، دارالمعرفة، 1412ق؛ ورام بن ابى فراس، مسعودبن ورام (م. 605ق.)، تنبيه الخواطر و نزهة النواظر (مجموعه ورام)، قم، مكتبة الفقيه؛ يوسفى غروى، محمدهادى، موسوعة التاريخ الاسلامى، قم، مجمع الفكر الاسلامى، 1417ق.

فاضل حسامى

ص: 475

گسستن پیوند ازدواج دائم.

«طلاق» در لغت به معنای گشودن و رها کردن، گسستن و رسمی پیوند زناشویی در حیات زن و شوهر (ابن فارس، 3 / 421؛ ابن منظور، 10 / 225 - 226؛ دهخدا، 10 / 15489)، و در اصطلاح فقهی، برهم زدن رابطه زناشویی دائم با خواندن صیغه است (شهید ثانی، مسالک الافهام، 9 / 34، 62؛ فاضل هندی، 8 / 5؛ نجفی، 32 / 2، 28، 56)؛ همچنین طبق قانون مدنی، انحلال ازدواج دائم با شرایط و تشریفات خاص صورت می گیرد (صفائی، 197؛ ← مقاله طلاق (حقوقی)).

در پیوند با طلاق، واژگان دیگری نیز همچون «انفصال» (جدایی فیزیکی زن و شوهر به صورت توافقی که در برخی جوامع، دارای جنبه قانونی است)، «انحلال» (جدایی توافقی که با طلاق، فسخ یا مرگ یکی از همسران محقق می شود)، «ترک» یا «متارکه» (جدایی طولانی مدت یکی از همسران از دیگری یا بلا تکلیف گذاشتن او)، در محاورات کارشناسان امور خانواده به کار می روند (بستان، 239) که با طلاق مصطلح، تفاوت دارند؛ زیرا طلاق، دارای جنبه قانونی بوده و در آن، امکان ازدواج مجدد و پیش بینهای لازم - همچون حضانت فرزندان - در نظر گرفته شده است.

طلاق در شمار موضوعهایی است که انسانها از زمانهای بسیار دور با آن مواجه بوده اند؛ چنان که حتی در برخی از قبایل، کوچک ترین اختلاف می توانست رابطه همسری را برهم زده و موجب جدایی شود؛ در برخی دیگر، حتی تا سده های اخیر، زن و مرد تا زمانی که فرزندی نداشتند، می توانستند بی هیچ دلیلی

از یکدیگر جدا شوند (دورانت، 1 / 48 - 49)؛ اما در جوامعی چون مصر که از نوعی تمدن برخوردار بودند، طلاق به ندرت اتفاق می افتاد و تنها در صورتی که زن مرتکب زنا می شد، مرد می توانست وی را بدون پرداخت هر گونه حقی طلاق بدهد؛ در غیر این صورت، چنانچه زن را طلاق می داد، ناگزیر باید بخش بزرگی از املاک خانواده را به وی واگذار می کرد (دورانت، 1 / 196 - 197).

با بررسی و جستجو در منابع کهن و متون به جامانده از ادیان گذشته نیز می توان دریافت که طلاق با شرایط ویژه خود در ادیان و شریعتهای پیشین، همراه با نوعی کراهت اخلاقی مورد پذیرش بوده است. در آیین زردشت، اجرای طلاق اختیاری نبوده و با رأی دادگاه امکان پذیر خواهد بود؛ در جریان حکم طلاق نیز، مدتی به عنوان دوران جدایی تعیین خواهد شد تا در خلال آن زن و شوهر امکان بازگشت داشته باشند؛ همچنین پذیرش درخواست طلاق، محدود به مواردی خاص است؛ مانند، عین بودن مرد، خروج از دین زردشت، ارتکاب یکی از آنها به زنا، غیبت بیش از پنج سال مرد و تمکین نکردن زن (ر.ک: ساروخانی، 97؛ واحدی، 31 - 34).

در شریعت یهود نیز، مرد در صورت ناخرسندی از همسر، می تواند وی را طلاق داده (کتاب مقدس، تثنیه 24 / 1؛ کهن، 185) و جلب موافقت او در جریان طلاق شرط نیست؛ زیرا با پرداخت مهریه، خود را مالک همسرش می داند (کهن، 185 - 186)؛ آنها معتقدند که زن در صورت ازدواج مجدد، برای همیشه بر همسر اول حرام می شود (ر.ک: کتاب مقدس، تثنیه 24 / 2 - 4)؛ البته در تلمود به مردان توصیه شده که تنها در صورت ارتکاب زنا از سوی زن - که در این صورت طلاق او واجب می شود - و عقیم بودن وی - در صورتی که تا ده سال از زمان ازدواج ادامه یابد - و نیز، تخلف از احکام شریعت یهود، او را طلاق دهند (کهن، 185؛ طه، 136).

در آیین مسیحیت، تنها کاتولیکها بر حرمت طلاق تأکید می کنند

(ر.ک: کتاب مقدس، لوقا 16 / 18؛ متی 5 / 31 - 32؛ 19 / 3 - 9؛ نامه اول پولس به قرنتیان 7 / 10 - 12)؛ البته در میان آنها نیز گونه‌های جدایی با عنوان «انفصال جسمانی» وجود دارد که برابر آن، همسران در مواردی، در عین بقای صوری پیوند زناشویی، از زندگی مشترک محروم می شوند (ساروخانی، 100)؛ اما مسیحیت پروتستان و ارتدکس، طلاق را در صورتی که یکی از زن و شوهر مرتکب زنا (کتاب مقدس، متی 5 / 31؛ کهن، 185 - 186؛ ساروخانی، 99) یا خروج از آیین مسیحیت شوند، جایز می دانند (کهن، 186؛ طه، 150 - 151).

در میان اعراب پیش از اسلام نیز، انجام طلاق بی هر گونه محدودیتی در اختیار مرده-ا ب-ود و در پاره ای م-وارد بدون پرداخت حقوق زنان، آنها را ط-لاق می دادند (رفیعی، 19).

در شرع مقدس اسلام، قرآن کریم، طلاق را به عنوان یک واقعیت اجتماعی پذیرفته (مکارم شیرازی، 24 / 225) و با هدف ضابطه مند نمودن آن متناسب با معیارهای خود، به بیان هنجارهای حقوقی و اخلاقی آن پرداخته است؛ توصیه به ازدواج پاکان و مؤمنان با یکدیگر، به عنوان فراگیرترین زیرساخت تضمین کننده همزیستی (بقره، 221؛ نور، 26)، توصیه به معاشرت نیکو با همسر، حتی در صورت کراهت داشتن (نساء، 19؛ ر.ک: حر عاملی، 14 / 120 - 122؛ مکارم شیرازی، 3 / 320)، سفارش به صلح و سازش (نساء، 128؛ حر عاملی، 14 / 121 - 122)؛ تذکر توأم با هشدار به حساسیت طلاق (بقره، 227؛ قرائتی، 1 / 359)، الزام به رعایت حقوق همسر و اجرای قوانین در جریان طلاق (ر.ک: بقره، 229، 231 - 232، 236 - 237، 241؛ نساء، 20، 129؛ احزاب، 49؛ طلاق، 1، 6)، بخشی از دیدگاههای کلی قرآن در این خصوص است.

منابع روایی نیز طلاق را به عنوان عملی حلال، ولی مبعوض، و ناپسند جایز دانسته اند؛ چنان که آشکارا در احادیث بر مبعوض بودن طلاق تأکید شده و از

خانه ای که به وسیله طلاق ویران گردد، به بدترین پدیده ها در نزد خداوند یاد شده است؛ همچنین کسی که در پی لذت جویی، به چنین اقدامی دست می زند، دشمن خداست (حر عاملی، 15 / 267 - 268) و طلاق و جدایی، عرش الهی را به لرزه در می آورد (حر عاملی، 15 / 268)؛ بدین ترتیب، اسلام، به رغم توصیه های مؤکد به حفظ کانون خانواده و تحکیم روابط زناشویی و نیز ارائه راهکارهای دقیق برای تأمین این مهم، اقدام به طلاق را به عنوان آخرین گزینه، جایز دانسته است (مکارم شیرازی، 24 / 251)؛ از این رو، طلاق در عین کراهت، راهی است تنها برای پایان کشمکشهای ویرانگر و فرساینده (شلیبی، 220 - 221).

برابر روایات، پیشوایان معصوم علیهم السلام، در مواردی استثنائی به طلاق، اقدام یا توصیه کرده اند (کلینی، 6 / 55 - 56؛ حر عاملی، 15 / 271)؛ حاکم شرع نیز در مواردی که مرد بخواهد با سرپیچی از قانون، در تأمین حقوق مالی (پرداخت نفقه)، وظایف اخلاقی (حسن معاشرت) و امور جنسی (حق همخوابگی یا آمیزش) همسر کوتاهی کند، موظف است وی را ناگزیر به طلاق کرده یا خود به جای او در این باره تصمیم بگیرد (ر.ک: بحرانی، 23 / 123 - 124؛ 24 / 78 - 80؛ امام خمینی قدس سره، 2 / 287؛ قانون - مدنی، مواد 1129 - 1130؛ ← مقاله طلاق (حقوقی)).

طلاق در نظامهای حقوقی مختلف، جایگاه، شرایط، احکام و ماهیت متفاوتی دارد: در فقه اسلامی و قانون مدنی ایران، طلاق از ایقاعات است (محقق حلی، 3 / 577 - 579؛ نجفی، 2 / 32؛ محقق داماد، 379)؛ یعنی عمل قضایی یک جانبه ای است که به قصد انشا و رضای مرد یا نماینده او منشأ اثر حقوقی می شود (نجفی، 2 / 32).

فقیهان برای طلاق در مقام اجرا و تحقق، ارکانی را برشمرده اند که وجود مُطَلَّق (طلاق دهنده)، مُطَلَّقه (طلاق داده شده)، اِشهاد

(حضور دو مرد شاهد عادل)،

اجرای صیغه طلاق (ر.ک: محقق حلی، 579/3 - 587؛ شهید اول، 179) از آن جمله اند؛ آنان برای هر یک از این ارکان، شرایطی نیز بیان نموده اند (ر.ک: محقق حلی، 579/3 - 588 نجفی، 4/32 - 119، مقاله طلاق (حقوقی)).

اختصاص حق طلاق به مرد

از دیدگاه فقیهان شیعه و اهل سنت، حق طلاق با قطع نظر از ضرورت‌های ثانوی، از حقوق اختصاصی مرد است (طوسی، الخلاف، 4/442، الموسوعة الكويتية، 11/29، مقاله طلاق (حقوقی))؛ به باور گروهی از صاحب نظران با توجه به مسئولیتهای حمایتی و اقتصادی مردان و معافیت زنان از این وظایف، اسلام تصمیم‌گیری درباره طلاق را به مرد واگذار کرده است؛ زیرا امکان تداوم حیات خانوادگی به مقدار زیادی به توانایی مرد در تأمین معیشت خانواده بستگی دارد؛ بنابراین با معیار قرار دادن این دسته از کارکردهای خانواده، اختصاص حق طلاق به مرد، گزینه مناسبی است؛ همچنین در نظر گرفتن تحمل هزینه‌های مالی، همچون الزام به پرداخت مهر، تأمین نفقه زمان عده، پرداخت اجرت المثل و نحله و نیز هزینه ازدواج مجدد، به طور طبیعی در افزایش میزان دقت و احتیاط در هنگام تصمیم‌گیری مؤثر است (مطهری، 19/274، 283؛ میر خلیلی، 133).

شهید مطهری در تبیین روانشناختی این امتیاز، محبت زن را به شکل طبیعی پاسخ و عکس العمل محبت مرد و وفاداری زن را در گروه محبت و وفاداری مرد دانسته و معتقد است که بی‌علاقگی و بی‌وفایی مرد نسبت به زن، او را نیز سرد و بی‌علاقه خواهد کرد؛ از این رو سردی و خاموشی علاقه مرد، برخلاف بی‌علاقگی زن، مرگ ازدواج و پایان حیات خانوادگی بوده، به همین دلیل، فسخ ازدواج در اختیار مرد قرار داده شده است (19/262 - 263)؛ هرچند نظام اخلاقی، همواره به اجتناب از طلاق و استفاده بجای آن توصیه می‌کند (مهرپور، 164)؛ افزون بر وجود

محدودیت‌های اخلاقی، در سال‌های اخیر، پاره‌ای از موانع حقوقی نیز برای کنترل اراده آزاد مردان در بهره‌گیری یک سویه و گاه ظالمانه از این امکان تدارک دیده شده که می‌تواند در کنترل آن مؤثر باشد (قانون مدنی، ماده 1133).

زنان نیز از راه‌های گوناگون می‌توانند به حق طلاق دست یافته و به پیمان زناشویی پایان دهند؛ برخی از این موارد عبارتند از: پرداختن نفقه از سوی شوهر؛ جلب موافقت شوهر با بخشش همه یا بخشی از مهر (به صورت خلع یا مبارات)؛ توسل به شرط ضمن عقد و گرفتن وکالت برای طلاق (طوسی، النهایه 528 - 529 ر.ک: امام خمینی قدس سره، با 349/2 - 353؛ مهرپور، 144 - 146؛ قانون مدنی، مواد 1119، 1146 - 1147) و طلاق قضایی (در خواست طلاق در موارد عسر و حرج) (امام خمینی قدس سره، 287/2؛ قانون مدنی ماده 1130؛ به مقاله طلاق (حقوقی)).

طلاق در دنیای معاصر

از نگاه جامعه‌شناسان، هرچند طلاق از جمله اموری است که به دو فرد خاص مربوط بوده و در یک خانواده رخ می‌دهد، اما امروزه این پدیده به یک معضل اجتماعی تبدیل شده است؛ از نظر سی‌رایت میلز، پیامد برخورد با پدیده‌ای چون طلاق به عنوان مسئله‌ای اجتماعی، مستلزم تبدیل آن از مشکلی خصوصی به چالشی فراگیر و اجتماعی است؛ زیرا گرفتاریهای خصوصی، ناشی از شخصیت فرد بوده و در رابطه نزدیک با آن است؛ اما مسائل اجتماعی، شامل اموری هستند که از یک سو بر وضعیت خاص و زندگی خصوصی افراد حاکم بوده و از سوی دیگر به سازمان جامعه و چگونگی ساخت وسیع اجتماعی وابسته‌اند؛ به باور برخی از صاحب نظران، طلاق، زمانی به صورت یک معضل اجتماعی ظهور می‌کند که گستره آن از چارچوب معینی بیرون رفته و فراوانی آن ابعادی نامتعارف به خود گیرد. تشخیص این وضعیت نیز با مقایسه

آمار طلاق نسبت به ازدواج امکان پذیر خواهد بود؛ نکته حائز اهمیت اینکه در هر جامعه ای که در شبکه ارزشهای اجتماعی آن، طلاق، پدیده چندان نامطلوبی نبوده، یا عادی و طبیعی تلقی شود، شمار آن افزایش یافته و به صورت نوعی بیماری همه گیر اجتماعی جلوه می کند (ر.ک: بستان، 247 - 255؛ ساروخانی، 94؛ سگالن، 176 - 183؛ موحدی، 248).

به باور گروهی از جامعه شناسان، طلاق در قرن بیستم، در کشورهای صنعتی رشد فزاینده ای داشته و در جوامع غربی به ویژه در 25 سال گذشته، سیصددرصد گسترش یافته است (اینگلهارت، 10؛ کاستلز، 183/2 - 184 کاظمی پور، 6؛ کوئن، مبانی جامعه شناسی، 182)؛ همچنان که برابر گزارشهای آماری، در برخی از کشورهای اروپایی، سالانه بیش از سیصد مورد طلاق، در مقابل هزار ازدواج رخ می دهد (بستان، 249).

سیاستهای پیشگیرانه اسلام در رویارویی با طلاق

در روایات، به راهکارها و توصیه هایی برای جلوگیری از بروز طلاق اشاره شده است که رعایت آنها، بستر مناسبی برای تحکیم خانواده و کاهش آسیبهایی چون طلاق، فراهم می سازد؛ برخی از این راهکارها عبارتند از: تقدس بخشیدن به ازدواج و نهاد خانواده (ر.ک: حرعاملی، 2/14 - 9، 79 - 80 - 96 - 97)؛ بیان ویژگیهای همسر مطلوب و نامطلوب (ر.ک: حرعاملی، 13/14 - 37، 53 - 57)؛ ارائه ملاک کفو بودن و همسانی و نیز سفارش به رعایت آن (ر.ک: حرعاملی، 14 / 43 - 52)؛ توصیه به دقت کافی در انتخاب همسر (حرعاملی، 14 / 59 - 61)؛ مشروط نمودن ازدواج دوشیزه به اجازه پدر یا جد پدری و وکیل آنها به عنوان راهی برای افزایش اطمینان و بهینه سازی انتخاب (ر.ک: حرعاملی، 14 / 212 - 220)؛ محدود شدن رابطه با نامحرمان که زمینه کاسته شدن از توجه به همسر قانونی را فراهم می کند (ر.ک: حرعاملی، 14 / 41 - 42، 133، 138 - 147، 149، 151، 157، 168 - 169، 171 - 172، 174)؛ سفارش به ابراز محبت به همسر، با هدف

ترغیب وی به زندگی مسالمت آمیز (ر.ک: حر عاملی، 9/14 - 11)؛ توصیه همسران به حسن معاشرت (ر.ک: حر عاملی، 14/14 - 116، 119 - 124)؛ سفارش به رعایت عدالت میان همسران متعدد (نساء، 3)؛ توصیه زن به لزوم اطاعت از همسر (حر عاملی، 14/125 - 126)؛ استفاده از زیورآلات و خودآرایی برای جلب توجه همسر (حر عاملی، 14/118، 135)؛ ترغیب زن و شوهر به داشتن روابط جنسی و وجوب تمکین (ر.ک: حر عاملی، 14/75 - 76، 111 - 112، 116، 136)؛ آگاهی دادن به مردان نسبت به برخی حساسیتهای ویژه زنان حر عاملی، 14/133 - 124) و نیز، برحذر داشتن دیگران از ایجاد تفرقه در روابط همسران (ر.ک: حر عاملی، 14/26 - 28).

افزون بر این، نظام حقوقی اسلام نیز، سیاستهای پیشگیرانه و کنترل کننده ای را برای مهار طلاق تدارک دیده که در کاهش هیجانها، فروکاستن از کینه ها و ایجاد فرصت اندیشه نسبت به سرانجام کار و احتمالاً تجدیدنظر در تصمیم ابتدایی طلاق مؤثر خواهند بود (مقاله طلاق (حقوقی)). اهم تدبیرهای یادشده عبارتند از: بطلان طلاق در هنگام عادت ماهانه، به علت ویژگیهای جسمی و روحی زنان در زمان یادشده و نیز بهره جستن از آن همچون بهانه ای برای تأخیر طلاق و زمینه سازی تفکر بیشتر درباره پیامدهای تصمیم به آن (شهید ثانی، مسالک الافهام، 9/35؛ نجفی، 32/29؛ عبدالله، 146 - 147)؛ لزوم رعایت فاصله زمانی میان آخرین آمیزش با ایام عادت و سپری شدن آن (ورود زن به طهر غیر موقعه) (مفید، 525 - 526؛ خوئی، 2/293)، یا زایمان و سپری شدن روزهای نفاس (شهید ثانی، مسالک الافهام، 9/35؛ نجفی، 32/29)؛ مشروط نمودن درستی طلاق به حضور دو شاهد عادل (محقق حلی، 3/587؛ نجفی، 32/108)؛ امام خمینی قدس سره، من 1331/2 قانون مدنی ماده 1134)؛ لحاظ نمودن ایام عده طلاق (بقره، 228) و به طور کامل پایان ندادن به پیوند زناشویی به مجرد طلاق (جز در موارد خاص)

(فاضل هندی، 61/8 - 62؛ نجفی، 121/32)؛ ممنوعیت بیرون کردن زن از محل پیشین خود در زمان عدّه (طلاق، 1، 6؛ محقق حلی، 605/3؛ طباطبائی، 312/19 - 313؛ مکارم شیرازی، 252/24)؛ محدود نمودن طلاق رجعی به دو مرحله و پیامد آسیب روانی آن به وسیله مُحلّل در بار سوم (بقره، 230؛ فاضل هندی، 62/8؛ نجفی، 121/32)؛ الزام به پرداخت مهر یا متاع، متناسب با توان مالی مرد و شأن زن در موارد خاص (بقره، 236، 241؛ طباطبائی، 244/2 - 245؛ ر.ک: مکارم شیرازی، 199/2 - 201)؛ و نفس اعطای حق طلاق ابتدایی به مرد، با توجه به ویژگیها و موقعیت او (قانون مدنی، ماده 1133).

بسیاری از فقیهان و اندیشمندان نیز با استناد به آیات (نساء، 35، 128) و روایات (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 520/3 - 521)، راهکارهایی را برای جلوگیری از طلاق ارائه نموده اند (صدوق، المقنع، 351؛ طوسی، المبسوط، 339/4 - 340؛ شهید ثانی، مسالک الافهام، 364/8)؛ برخی از این راهکارها عبارتند از: توصیه زن و شوهر و دیگران به صلح و سازش و نیز دخالت با هدف رفع اختلافات خانوادگی (ر.ک: انفال، 1)؛ ترغیب آنان به پذیرش صلح و آشتی (نساء، 128)؛ توصیه به تشکیل محکمه خانوادگی و بهره گیری از نفوذ و اعتبار نزدیکان و خویشان برای رفع اختلافات به وجود آمده (نساء، 35).

زمینه ها و علل طلاق

برخی از جامعه شناسان بر این باورند که علل و عوامل مؤثر در بروز پدیده طلاق، همچون بسیاری از آسیبهای اجتماعی دیگر، از پیچیدگی خاصی برخوردار است؛ تا آنجا که حتی نسبت به دو خانواده متفاوت، همسان نبوده و عوامل بی شماری بر جدایی همسران مؤثر است؛ زیرا ازدواج، دو انسان را که هر یک دارای شخصیت منحصر به فردی بوده و زمینه های تربیتی مختلفی داشته اند، در یک زندگی مشترک درگیر می کند (کوئن، در آمدی به جامعه شناسی، 134).

گیدنز بیشتر عوامل مؤثر بر طلاق را به تحولات ساختاری و تغییرات اجتماعی گسترده ای مربوط می داند که در جوامع امروزی به وجود آمده اند (438). گروهی نیز روند روبه رشد طلاق را نتیجه تغییر کارکردهای خانواده و وظایف آنها، ادراکهای متفاوت از ازدواج، و امکانات و انتخابهای تازه ای دانسته اند که امروزه برای زنان به وجود آمده و به نگرشهای تازه ای در مورد طلاق منتهی شده است (نولان، 459)؛ براین اساس جامعه شناسان، طلاق را نیز، همچون دیگر پدیده های اجتماعی، پیامد مجموعه ای از عوامل آشکار و پنهان دانسته اند؛ چنان که هر مورد از طلاق، با تأثیرپذیری از شبکه منحصر به فردی از علل مستقیم و غیر مستقیم و زمینه های درونی و بیرونی به هم پیوسته، به وجود می آید؛ زیرا این پدیده از یک سو بازتاب شرایط اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی و از سوی دیگر، معلول عوامل درونی در خانواده و کیفیت و چگونگی آن است (ر.ک: ساروخانی)؛ عوامل مؤثر در طلاق، با توجه به فضای کلی حاکم بر جهان، به ویژه چیرگی فرهنگی غرب و بازتاب الگوهای زیستی آن در گستره وسیعی از جامعه معاصر، در دو بخش عوامل فردی و اجتماعی قابل تبیین است.

1. عوامل فردی

اشاره

وجود مجموعه گسترده ای از عوامل محسوس و مشهود در سطح فردی، وقوع طلاق در زمینه های تزلزل آفرین را - که در بخش عوامل اجتماعی یادآوری می شود - تشدید می کند؛ بخشی از این علتها عبارتند از:

الف) علل فرهنگی

کارشناسان از بُعد فردی، عوامل فرهنگی گوناگونی را در زمینه سازی و گسترش طلاق مؤثر دانسته اند؛ ارتکاب گناهانی همچون زیاده رویهای مختلف، مانند اعتیاد به مواد مخدر، تعدی (زورگویی، بدرفتاری و...)، توهین، فحاشی و رفتارهایی که به آبروی اشخاص آسیب می زنند، از مهم ترین

علتهای ارادی طلاق شمرده شده است (دانیو، 111 - 112)؛ در این پیوند، از مجموع دیدگاههای جامعه شناسان، می توان عوامل دیگری را نیز برشمرد:

همسان نبودن همسران: ناهمسان همسری، ریشه در ویژگیهای شخصیتی، تربیتی و فرهنگی افراد دارد؛ به طور معمول دو نفر که از دو خاستگاه فرهنگی ناهمگون، با زمینه های اجتماعی، ارزشها، معیارها و الگوهای متمایزی پرورش یافته اند؛ جهان بینی، افق دید و اهداف متفاوتی خواهند داشت؛ آنان، هرچند در آغاز، با تأثیرپذیری از وابستگیهای عاطفی و شوریدگیهای احساسی بر این تفاوتها فائق آمده باشند، اما به زودی شکافها و تعارضهای فردی، آشکار شده و یا برخی از ناهمسانیها در ادامه زندگی مشترک امکان بروز می یابد؛ مانند ناهمسان شدن موقعیت تحصیلی همسران که می تواند زمینه ساز افزایش طلاق شود (ر.ک: ساروخانی)؛ بنابراین، همسانی زن و شوهر، به عنوان یکی از مهم ترین عوامل پیشگیری از اختلافات زناشویی یا رفع آنها باید مورد توجهی ویژه قرار گیرد.

سوء معاشرت: تعامل منفی، بداخلاقی، کشمکش، عیب جوئی و خرده گیری افراطی، خشونت کلامی و فیزیکی فردی نیز از شایع ترین علل طلاق است (ر.ک: آذر، 21 - 25)؛ برابر برخی از مطالعات، متغیرهای سن زن و شوهر در هنگام ازدواج، طول مدت ازدواج همسران، میزان آزادی افراد در انتخاب همسر، تعداد فرزندان، میزان پابندی دو طرف به اعتقادات دینی، میزان تحصیلات شوهر و درآمد او، دخالت خویشاوندان و وجود سابقه خشونت والدین زوجین، با انواع خشونت شوهران رابطه دارد (زنگنه، 172)؛ بی تردید عوامل خشونت خانگی، عوامل با واسطه طلاق نیز به شمار می روند؛ در این پیوند سوء معاشرت و بداخلاقی، از جمله عواملی است که در احادیث نیز مجوز طلاق عنوان گردیده اند (کلینی، 55/6 - 56).

دخالت وابستگان زن و شوهر: وابستگی زن و شوهر به والدین یا بستگان دیگر - با فرض دخالت غیرمسئولانه این افراد - و زندگی در کنار آنها، در مراحل اولیه، زمینه های گسترده ای را برای ورود آنان به حریم ارتباطی همسران فراهم نموده و در مواردی ابتکار عمل را از زن و شوهر سلب می کند؛ البته دخالت مسئولانه آنها در زندگی خصوصی همسران جوان، افزون بر انجام وظیفه ای اخلاقی، آنان را از پشتوانه ای قوی برای رویارویی با مشکلات احتمالی زندگی برخوردار خواهد ساخت.

اعتیاد شوهر به مواد مخدر: اعتیاد به دلیل برخی از آثار، همچون طرد اجتماعی، از دست دادن شغل، ابتلا به فقر و بیماری، ناتوانی در تأمین انتظارات اطرافیان، افول یا زوال موقعیت فرد در نزد خانواده همسر، خرده گیری و تحقیر آزاردهنده نزدیکان، انگیزه همسر و خانواده او را برای تصمیم قاطع و بازگشت ناپذیر به طلاق، جدی می سازد؛ افزون بر آن اعتیاد زن نیز همین آثار را با پیامدهای منفی بیشتر، به دنبال خواهد داشت.

افزون بر موارد یادشده، عوامل فردی دیگری نیز در گسترش طلاق مؤثر است، که از جمله می توان به این موارد اشاره نمود: خیانت همسر؛ طرح توقعات فزاینده و خواسته های بی پاسخ و امکان پذیر نبودن یا نداشتن اهتمام به این خواسته ها از سوی شوهر که کاهش رضایت از زندگی و بروز ناخرسندی معترضانه زن را در پی خواهد داشت (کافی، 210 - 211؛ ر.ک: آذر، 21 - 25)؛ بی اعتنائی هریک از زوجین به انتظارات طرف مقابل و بستگان وی، که با تحقق نیافتن انتظارات، موجب برهم زدن تعادل بین خواسته ها می شود (هریک از زن و شوهر با تصوراتی ویژه درباره زندگی زناشویی به ازدواج اقدام نموده و با

انتظارات خاصی شروع به زندگی می کنند که در صورت برآورده نشدن آن، دچار پشیمانی خواهند شد؛ التزام نداشتن به رعایت شئون اخلاقی و مذهبی متناسب با انتظارات عرف و حساسیتهای طرف مقابل یا خانواده او؛ تمایل زن به اشتغال بیرونی، به رغم مخالفت همسر؛ محکومیت و زندانی شدن طولانی مدت شوهر؛ مهاجرت نامعلوم یا پناهنده شدن به یک کشور خارجی، به رغم مخالفت همسر؛ و نیز، مهاجرت خانوادگی به کشورهای دارای فاصله فرهنگی زیاد با فرهنگ خودی (ر.ک: درویش پور، 45 - 59).

همچنین علل دیگر طلاق عبارتند از: ابهام نقش معلوم نبودن وظایف و فعالیتهایی که شخص باید برابر موقعیتی که بر عهده دارد، انجام دهد و نیز نامعلوم بودن توقعات و انتظارات از وی؛ مغایر بودن انتظارات از شخص با ارزشها و نگرشهای او؛ گرانباری نقش (فراوانی وظایف یک موقعیت یا سنگین و زیاد بودن وظایف یک موقعیت اجتماعی همچون الزام همسر به انجام فعالیتهای گوناگونی چون سرپرستی والدین بیمار، کار در مزرعه و کارهای دیگر، افزون بر وظایف معمول خانوادگی) و نیز، بروز تغییرات ناگهانی در موقعیت اقتصادی و اجتماعی فرد (ر.ک: آذر، 21 - 30؛ ساروخانی، 56 - 66، 114 - 116، 125 - 130).

(ب) علل ذهنی - روانی

فقدان بلوغ ذهنی و روانی متناسب با بلوغ جسمی و جنسی؛ پایان یافتن عشق آغازین؛ ضعف همدلی؛ وقوع دگرگونی در ذهنیت پیشین با افزایش سن و تجربه همزیستی؛ بروز کراهت و تنفر متقابل یا یک سویه؛ توجه نکردن به حساسیتهای یکدیگر؛ اختلالات شخصیتی (با ویژگیهایی همچون وابستگی، انفعال، ناپختگی، دمدمی بودن، سوءظن بیمارگونه، وسواس و بی قراری)، اختلالات ذهنی، با نشانه هایی چون تعارضهای شناختی، ادراکات

تحریف شده، نگرشهای منفی، کلیشه های ناهمخوان، پیش داوری، خودبزرگ بینی و قومیت گرایی و همچنین اختلالات رفتاری افراد، از جمله عوامل مؤثر طلاق به شمار می روند؛ در منابع دینی نیز، بروز علل ذهنی و روانی شدید منجر به جنون، مجوزی برای جدایی و فسخ نکاح است (حر عاملی، 14 / 607).

ج) علل جسمی یا زیستی: ناتوانی جنسی همسران؛ بیماری سردمزاجی؛ بی توجهی به نیازهای جنسی طرف مقابل؛ ضعف مهارت در کامجویی؛ نشوز مستمر و عدم تمکین خاص؛ نازایی زن یا ناباروری یکی از دو طرف و ابتلا به بیماریهای خاص نیز، از جمله این علل به شمار می روند (ر.ک: فرجاد، بررسی مسائل اجتماعی ایران، 59 - 660 آذر، 24)؛ در احادیث اهل بیت علیهم السلام نیز، پاره ای از بیماریهای یادشده، مجوز طلاق و فسخ ازدواج دانسته شده اند (ر.ک: حرعاملی، 14 / 592 - 615).

2. عوامل اجتماعی: چنان که پیش تر بدان اشاره شد گروهی از علل اجتماعی که شامل عوامل خانوادگی نیز می شوند در تحقق پدیده طلاق ایفای نقش می کنند؛ در ادامه به پاره ای از مهم ترین عوامل یادشده اشاره می شود:

الف) بروز تحولات ساختاری: برخی صاحب نظران معتقدند که تزلزل ارزشها، زندگی شهرنشینی و تحرک جغرافیایی، تأثیر انکارناپذیری بر خانواده داشته و کارکردهای گذشته خانواده را دگرگون ساخته است؛ از آن جمله، به دلیل وابسته نبودن زن و شوهر به یکدیگر در خدمات و تولید نیازهای ضروری زندگی، انحلال خانواده در محیط شهری و صنعتی در مقایسه با جامعه کشاورزی آسان تر صورت می گیرد (کوئن، در آمدی به جامعه شناسی، 133)؛ کاهش پایبندی به ارزشهای مذهبی، از دیگر عوامل مهم تأثیرگذار در افزایش طلاق است (Lehrer, 11)؛ همچنین برخی از تحولات ساختاری به افزایش آمار طلاق کمک زیادی کرده اند،

که از آن جمله اند: کاهش حضور اجتماعی دین و سنت‌های دینی و غلبه گرایش‌های سکولاریستی در میان اقشار تحصیل کرده و طبقه متوسط؛ مهاجرت گسترده از روستا به شهر و رشد شهرنشینی؛ تکثرگرایی فرهنگی و تنوع یابی گفتمان‌های اجتماعی و اخلاقی؛ جدا شدن محیط کار از خانه؛ کاهش نظارت و کنترل اجتماعی؛ تبدیل خانواده گسترده به خانواده هسته‌ای؛ شکل‌گیری صورتهای جدیدی از روابط شبه خانوادگی؛ شخصی شدن ازدواج و کاهش دخالت خویشان و نزدیکان در فرایند انتخاب (به عنوان یکی از نمودهای استقلال طلبی که خود، زمینه محرومیت از حمایت‌های آنها در شرایط بحران را فراهم ساخته است)؛ تضعیف الگوی پدرسالارانه خانواده؛ مشارکت گسترده اجتماعی و اقتصادی زنان و دستیابی آنان به منابع مالی و خدمات تأمین اجتماعی (به گفته برخی جامعه‌شناسان بین میزان طلاق و فعالیت شغلی زن همبستگی بارزی وجود دارد؛ به طوری که نسبت طلاق در میان زنان شاغل و حرفه‌ای، تقریباً دو برابر نسبت آن در میان زنان دیگر است؛ هرچه پایگاه اجتماعی و اقتصادی زن بالاتر باشد، احتمال اقدام به دادخواست قانونی برای طلاق، افزایش می‌یابد) (سگالن، 181)؛ تنزل روابط زن و شوهر به سطح روابط اداری و سازمانی؛ تشابه نقش‌های جنسیتی در بیشتر عرصه‌های حضور، به جای تفکیک آنها، که به زوال یا کمرنگ شدن مرزهای جنسیتی منجر شده است؛ رجحان یابی برابری و رفع تمایزات حقوقی، که به آثاری همچون کاهش روحیه تمکین در زن و تزلزل قوامیت مرد می‌انجامد؛ تغییر قوانین به نفع حقوق فردی انتزاعی؛ مطلوبیت تجربه تحرک اجتماعی مستمر، که به پویایی موقعیتها و در مواردی بروز فاصله میان موقعیت زن و شوهر در فرایند زندگی مشترک کمک می‌کند؛ تغییر قوانین طلاق (کوئن، درآمدی به جامعه‌شناسی، 133)؛

تسهیل تقاضا و اقدام به طلاق با کاهش هزینه های مالی و الزام نداشتن به ارائه دلیل موجه به مراجع قضایی؛ و نیز، ترجیح حضانت مادر به عنوان الگوی غالب در بسیاری از کشورها. گاردنر در توصیف برخی قوانین کشورهای غربی مانند پرداخت مزایای رفاهی بیشتر به زوجهای غیرقانونی که بدون ازدواج با یکدیگر زندگی می کنند و نیز اعطای مزایا و موقعیت متأهلان به همجنس بازان و پرداخت یارانه به زنهای جوان، برای زایمان و نگهداری کودکان نامشروع و دادن نیمی از دارایی شوهر به زن، در صورت طلاق را موجب زوال تدریجی خانواده دانسته است (336 - 337).

(ب) بروز تحولات فرهنگی - اجتماعی

در جوامع در حال گذر از وضع اجتماعی خاص، به وضع دیگر، مشکلاتی پدید می آید که از جمله می توان به تغییر موضع عناصر اخلاقی و فرهنگی و ارزشهای اجتماعی اشاره کرد؛ چنین تحولی هر اندازه که سریع باشد، تضاد و جابه جایی چشمگیرتر ارزشها را در پی داشته و آشوب در نظام ارزشهای جامعه را به همراه دارد که بازتاب آن در نظام ارزشهای خانواده نیز قابل مشاهده بوده و با ایجاد نابسامانی و کشمکش، موجب افزایش طلاق می شود (ر.ک: دانیو، 110 - 112؛ مساواتی آذر، 280 - 281)؛ جامعه شناسان بر این باورند که تحولات فرهنگی، اجتماعی، پیامدهایی را به همراه دارد که بر میزان و رشد طلاق در جوامع، به ویژه جوامع صنعتی می افزاید؛ برخی از این عوامل، عبارتند از: غلبه زیست شناسی ماتریالیستی و تأکید بر ضرورت خروج رفتار جنسی از نظارت اجتماعی، اخلاقی و عاطفی؛ شیوع آموزه های فمینیستی تهاجم ایدئولوژیک به تفاوت های جنسی؛ گریز غالب زنان از التزام به وظایف کدبانویی و احساس بی عدالتی نسبت به نظام تقسیم کار خانگی؛ غلبه خودخواهی و

فردگرایی لجام گسیخته؛ تغییر مفهوم خانواده از یک نهاد اجتماعی به یک قرارداد مشترک؛ تأکید بر احساسات و عشق رمانتیک، به عنوان کانونی ترین ملاک انتخاب همسر (کوئن، درآمدی به جامعه شناسی، 134؛ گود، 253) و جایگزینی قلب به جای عقل، به عنوان تنها راهنمای افراد در گزینش همسر؛ آرمان زدگی و نگاه افسانه ای و غیر واقع بینانه به زندگی و تحولات آن؛ توجیه ناپذیر شدن تحمل مشکلات زندگی مشترک و کاهش آستانه بردباری؛ سست شدن بنیادهای اخلاقی، نسبی گرایی اخلاقی و جایگزینی اخلاق با قانون؛ استقرار روان شناسی به جای رعایت اصول اخلاقی؛ جایگزینی احساسات به جای اعتقادات؛ غلبه روحیات متلون و دم غنیمتی؛ نقض تدریجی همه قیود سنتی، دینی و اخلاقی در روابط جنسی؛ چیرگی علم گرایی در نظام آموزشی و بی اعتنایی به تربیت اخلاقی؛ کاهش تصور نامطلوب از مُطَلَّق و مطلقه بودن؛ چرا که امروزه، برچسب ط-لاق در جوامع صنعتی ننگ بزرگی نبوده و در صورت بروز تنش میان همسران، به صورت راه حل اجتماعی پذیرفته شده ای درآمده است (سگالن، 176 - 177؛ کوئن، درآمدی به جامعه شناسی، 133؛ ر.ک: گیدنز، 428 - 430، 438 - 439).

برخی از جامعه شناسان، بحران وجدان جمعی در جوامع صنعتی را از مهم ترین عوامل زمینه ساز طلاق دانسته اند: به باور دورکیم هراندازه که وجدان جمعی قوی تر باشد، خشم عمومی در مقابل هنجارشکنی حادث تر خواهد بود؛ جامعه ای که طلاق را پدیده های عادی و طبیعی می داند، رواج آن را نیز موجب می شود؛ در جوامع کنونی، نوعی تساهل نسبت به طلاق ایجاد شده که از قبح آن کاسته است؛ در نتیجه، افراد در برخورد با نخستین مشکل ایجادشده، به طلاق می اندیشند (ساروخانی، 12، 89)؛ به باور گروهی از صاحب نظران و کارشناسان،

اشتغال زن در سازمانهای شغلی، به طور معمول زمینه کام جویهای سمعی و بصری را در فضای ارتباط با همکاران فراهم می سازد؛ این موضوع به تدریج به شکل گیری نوعی پیوند صمیمی و دل مشغولی مطبوع توأم با احترام متقابل و در عین حال فارغ از انتظار و تکلیف منجر شده و بدین ترتیب بخشی از نیاز عاطفی زن که او را به همسر وابسته می سازد، تأمین می گردد؛ دستیابی به این پاداش روانی، رفته رفته به تضعیف پیوند زناشویی و کاهش وابستگی عاطفی به شوهر می انجامد (ر.ک: گاردنر، 22، 28، 30، 55، 62، 90، 100، 102، 105، 113، 128، 139، 155، 191، 234، 241، 246، 335، 339، 348؛ ساروخانی، 88).

ج) علل اقتصادی

برخی از اندیشمندان بر این باورند که بحرانهای سخت اقتصادی در جامعه، یکی دیگر از علل اجتماعی زیانبار، چون از هم گسیختگی و بی سامانی خانواده هاست؛ محدودیت اقتصادی موجود در جامعه و خانواده، تعامل مثبت همسران را کاهش داده و گرایش آنان را به طلاق افزایش می دهد (Conger, 646)؛ افزون بر کاهش درآمدها و متعادل نبودن وضعیت اقتصاد خانواده، عوامل اقتصادی دیگری نیز در این زمینه مؤثر هستند؛ برخی از این عوامل عبارتند از: رعایت نشدن حقوق مالی همسر و بی توجهی در تأمین نفقه متناسب با انتظار و شأن وی؛ در این خصوص به لحاظ شرعی نیز چنانچه شوهر با وجود توان مالی، حاضر به پرداخت نفقه نباشد، زن می تواند از حاکم شرع، درخواست طلاق کند (امام خمینی ثدس سره، 287/2؛ فاضل لنکرانی، 314، 0 مقاله طلاق (حقوقی))؛ ناهمخوانی میان هزینه های معمول زندگی و امکانات؛ متناسب نبودن توقعات زن با امکانات مالی شوهر، اختلاف طبقاتی در اجتماع و خانواده زن و شوهر؛ افزایش غیر منتظره اعضای خانواده؛ نبودن امنیت شغلی و از دست دادن

شغل و موقعیت اقتصادی و اجتماعی بالا؛ وجود مشکل بیکاری در جامعه که بیکاری مستمر زوج و ابتلا به فقر و ناداری طولانی مدت را در پی دارد؛ پرکاری و اشتغال فوق العاده افراد به فعالیتهای معمول و غفلت از وظایف همسری، و نیز، پیش دستی زنان در طرح مطالبات حقوقی، مانند مهریه با توسل به مجاری قانونی، برای اعمال فشار بر مرد برخی از دانشمندان تأکید کرده اند که رشد فزاینده طلاق به عنوان یک آسیب اجتماعی، بیش از دلایل فردی، از عوامل فرافردی و زیرساختهای اجتماعی و فرهنگی و تحولاتی بنیادین ناشی می شود؛ تحولاتی که عمدتاً تحت تأثیر فرایند مدرنیته و اشاعه امواج تمدن صنعتی غرب به سایر جوامع به وجود آمده اند (ر.ک: آبوت، 172 - 179؛ بستان، 248 - 252).

پیامدهای طلاق

اشاره

جامعه شناسان، طلاق را نیز همچون دیگر پدیده های اجتماعی، به ویژه در صورت شیوع، دارای آثار و پیامدهای غالباً ناخوشایندی دانسته اند؛ در یک جمع بندی از مجموع دیدگاههای ارائه شده در این باره می توان پیامدهای طلاق را به سه دسته عمده تقسیم نمود: پیامدهای طلاق برای همسران (زنان و مردان)؛ پیامدهای طلاق برای فرزندان؛ و آثار اجتماعی طلاق (فرجاد، آسیب شناسی اجتماعی، 54).

1. پیامدهای طلاق برای همسران

در میان اندیشمندان، دیدگاهی همسان و معیاری یگانه برای بیان پیامدهای طلاق در پیوند با همسران وجود نداشته و هر یک با توجه به جامعه و فرهنگی خاص، به بیان و شمارش این پیامدها پرداخته اند: تایبر، مهم ترین پیامد طلاق برای همسران را احساس گناه یا شکست و ناکامی می داند؛ زیرا آنها خود را مسبب بدبختی فرزندانشان به شمار می آورند (33 - 34)؛

گیدنز نیز، مواردی همچون زیان اقتصادی برای زوجین، به ویژه برای زنان، پایدار ماندن نوعی حس وابستگی عاطفی به طرف دیگر، احساس اضطراب یا هراس، احساس تنهایی و ازدست دادن محیط امن خانه را از جمله پیامدهای طلاق برای زوجین برمی شمارد (442)؛ برخی دیگر از صاحب نظران پیامدهای طلاق زن و شوهر را به دو دسته بازگشت به مجرد یا تک سرپرستی و ازدواج مجدد تقسیم نموده و بر این باورند که زنان مُطلقه به آسیب پذیری بیشتری دچار می شوند؛ بر اساس این دسته بندی، از جمله مشکلات بازگشت به مجرد عبارتند از: مشکلات مالی، به ویژه برای بانوانی که فرزند خردسال دارند؛ مشکلات جنسی، به دلیل پایان رابطه جنسی منظم؛ و مشکلات پرورش و کنترل فرزندان؛ همچنین پاره ای از پیامدهای ازدواج مجدد را می توان این گونه برشمرد: مشکل پیوند عاطفی با فرزندان که در خانواده های ناتنی به ندرت امکان پذیر است؛ مشکل وحدت و یکپارچگی که وجود فرزندان ناتنی زوجین را در رسیدن به تعریف مشترکی از یکپارچگی و یگانگی با مشکل روبه رو می سازد؛ دشواری برقراری نظم و برخی مشکلات مالی که غالباً به دلیل وجود فرزندان طبیعی و فرزندان همسر، در خانواده ایجاد می شود (ر.ک: بستان، 259 - 271).

افزون بر این، پیامدهای دیگری را نیز باید در این خصوص برشمرد؛ مانند انزوای اجتماعی و اختلال در هویت اجتماعی به دلیل ازدست دادن شأن همسری و کاهش فرصتهای ازدواج، متناسب با سطح انتظار، به ویژه برای زنان؛ مشکلات روحی ناشی از ریاضت جنسی؛ فشارهای عاطفی و روانی، همچون افسردگی و استیصال ناشی از تنهایی، سرزنش اطرافیان، طرد بستگان، ازدست رفتن آرزوها و نیز احساس پشیمانی؛ کاهش ضریب امنیت اجتماعی و افزایش امکان آزار و

مزاحمت جنسی؛ نگرانی ناشی از نامشخص بودن سرنوشت و دورنمای زندگی آینده؛ کاهش منزلت اجتماعی؛ محدود شدن امکان ازدواج مجدد، اشتغال و ادامه تحصیل، به دلیل سرپرستی فرزندان؛ مشکلات ناشی از دوگانگی نقش: ایفای هم زمان نقش پدری و مادری برای فرزندان، چه اینکه مرد نیز با پذیرش سرپرستی، باید نقش مادری ایفا کند؛ کاهش اعتماد به نفس؛ کاهش انگیزه برای اقدام به ازدواج مجدد؛ بی اعتمادی نسبی به جنس مقابل؛ تسری برخی پیامدهای ناشی از شکست، به اعضای دیگر خانواده و بستگان؛ احتمال بروز پاره ای مشکلات و مزاحمتها از سوی همسر پیشین؛ مشکلات ارتباطی زن سرپرست فرزندان با شوهر سابق، در صورت ازدواج مجدد؛ مشکلات روانی ناشی از دل کندن از بچه ها و واگذاری آنها به همسر، به ویژه در صورت محدود شدن ارتباط با آنها (ر.ک: فرجاد، آسیب شناسی اجتماعی، 152 - 168).

آسیب شناسان اجتماعی نیز، طلاق را عامل مؤثری در گرایش برخی از افراد به مصرف دخانیات، مواد مخدر، الکل، انحرافات جنسی، اختلالات شخصیتی و رفتاری، ضعف التزام اخلاقی، بی نظمیهای شغلی، وابستگی افراطی به دیگران، انتقام جویی از جنس مقابل، خودکشی و مانند آن شمرده اند (برناردز، 252؛ فرجاد، بررسی مسائل اجتماعی ایران، 50).

2. پیامدهای طلاق برای فرزندان

بسیاری از پژوهشگران درباره پیامدهای طلاق بر کودکان، به نتایج مشابهی رسیده اند: تأییر معتقد است که تقریباً تمامی کودکان در سال نخست جدایی، دچار احساس خشم، ترس، افسردگی و احساس گناه می شوند؛ هرچند این ویژگی در همه آنان یکسان نبوده و در وضعیتهای گوناگون و سنین مختلف، بین دختران و پسران تفاوتهایی وجود دارد: در سنین پیش از

دبستان، واکنش فرزندان، به صورت خشم و افسردگی نمایان می شود، در این میان پسرها ناآرام تر، خشن تر و دچار نوعی بی نظمی می شوند؛ اما دختران بیشتر عصبی مزاج بوده و گاه رفتاری مشابه پدر و مادر از خود بروز می دهند؛ کودکان شش تا هشت ساله، دچار افسردگی شدید می شوند که با گذشت زمان، جای خود را به خشم و خشونت می دهد؛ فرزندان نه تا دوازده ساله، واکنشهای خشم آلودی از خود نشان می دهند که تقریباً در همه برخوردهای آنان به چشم می خورد؛ جوانان نیز در آغاز جدایی، احساس فریب خوردگی کرده و می کوشند تا از محیط خانه دور باشند؛ اما مهم ترین مشکل آنان گرفتار شدن به نوعی تعارض برای وفاداری به مادر یا پدر خواهد بود (ر.ک: 39 - 41).

جامعه شناسان به برخی از پیامدهای طلاق بر کودکان اشاره کرده اند، از آن جمله: احساس نارضایتی و سردرگمی؛ از دست دادن عزت نفس؛ کاهش دلبستگی به پدر یا مادری که عهده دار سرپرستی کودک نیست (ر.ک: برناردز، 209 - 212)؛ احساس شدید فقدان، نگرانی و اضطراب؛ احساس طرد شدن، تنهایی و خشم، و نیز تعارض در وفاداری، که بسته به سنین مختلف و نیز جنسیت افراد، متفاوت است (ر.ک: مک کی، 142 - 149).

گیدنز، سنجش اثرات طلاق بر کودکان را بسیار دشوار دانسته و عوامل متعددی را در تأثیر پذیری کودکان از جدایی والدین مؤثر می داند؛ مانند میزان ستیزه میان پدر و مادر پیش از جدایی؛ سن کودکان در زمان طلاق؛ داشتن و نداشتن برادر و خواهر؛ وجود پدر بزرگ و مادر بزرگ و سایر خویشاوندان؛ و نیز، روابط فرزندان با هریک از والدین و اینکه اغلب تا چه حد، پدر و مادر را می بینند؛ از نگاه وی، بیشتر کودکان، پس از جدایی پدر و مادر، از اضطراب عاطفی رنج برده و در سنین پیش از مدرسه سردرگم و وحشت زده می شوند و

خود را به خاطر جدایی والدین مقصر می دانند؛ اما کودکان بزرگتر، انگیزه های پدر و مادر را برای طلاق بهتر درک می کنند؛ آنها اغلب عمیقاً نگران تأثیر طلاق آینده خود بوده و از این رو احساس خشم شدیدی از خود بروز می دهند؛ گیدنز یادآور می شود که یافته های محققان حاکی است دوسوم کودکان پس از پایان یک دوره پنج ساله از طلاق، از عهده زندگی خانوادگی و تعهداتشان در خارج از خانه به خوبی بر می آیند؛ اما یک سوم آنها به طور جدی از زندگی خود ناراضی بوده، و دچار افسردگی و احساس تنهایی می شوند (442 - 443).

به باور جامعه شناسان، فرزندان طلاق، پیش از جدایی والدین، معمولاً دوره ای از اضطراب، تنش و کشمکش را در خانواده تجربه می کنند و در دوره پس از طلاق نیز، به ویژه در صورت خردسالی، به دلیل وابستگی شدید به اطرافیان و نیازهای متعدد، بیش از پدر و مادر و اعضای دیگر، از آسیبهای احتمالی تأثیر می پذیرند؛ تجربه ناخوشایند این دوره گاه زمینه ساز بحرانهای زنجیره ای پرفراز و نشیبی در مراحل بعدی زندگی آنها می شود؛ همچنین عواملی چون شیوه تعامل والدین در مرحله پس از طلاق؛ میزان همکاری و مشارکت بستگان در ترمیم عوارض طلاق؛ میزان دسترسی به امکانات خدمات اجتماعی؛ سرعت یا تأخیر از دواج مجدد والدین؛ پذیرفتن یا نپذیرفتن بچه ها از سوی ناپدری یا نامادری، در تعیین وضعیت آینده بچه ها و چگونگی کنار آمدن با مشکلات طلاق، نقشی تعیین کننده دارد (ر.ک: گیدنز، 442)؛ برخی از کارشناسان نیز معتقدند که فرزندان طلاق، استعداد بالایی برای بازتولید وضعیت خانوادگی تجربه شده خود در دوران بزرگسالی داشته و ممکن است همسر و فرزندان خویش را به برخی تلخ کامیها که خود تجربه کرده اند، سوق دهند (2233. Mckenry).

3. پیامدهای طلاق برای جامعه

برخی از اندیشمندان، طلاق را از غم‌انگیزترین پدیده‌های اجتماعی می‌دانند؛ چرا که تعادل انسانها را برهم زده و در جامعه آثاری شوم بر جای می‌نهد؛ افزون بر آنکه به کاهش انسجام و یکپارچگی اجتماعی انجامیده و به روابط اجتماعی آسیب می‌زند (ساروخانی، 120).

گسترش طلاق، پیامدهای متعددی را برای جامعه به همراه دارد که برخی از آنها عبارتند از: تزلزل ارکان خانواده که از جمله اساسی‌ترین نهادهای اجتماعی است، و ناتوانی آن در ایفای نقشها و وظایف خود و نیز محروم شدن بخشهای دیگر از کارکردهای آن؛ خدشه دار شدن بُعد ارزشی ازدواج، به عنوان یکی از عمده‌ترین مراحل گذار و راههای مهم شکوفایی استعدادها و تکامل شخصیت؛ ایجاد زمینه برای گسترش روابط غیر مجاز جنسی؛ آسیبهای جمعیت‌شناختی و اخلاقی در فرایند تولید نسل؛ رواج ازدواجهای مجدد همراه با اقتضانات خاص آن؛ تشدید بی‌اعتمادی میان دو جنس؛ تضعیف پیوندهای اجتماعی ناشی از روابط سببی و یا نسبی در ازدواجهای فامیلی؛ مشکلات مالی و حقوقی ناشی از افزایش بی‌رویه مهریه به عنوان راهی برای تثبیت خانواده؛ افزایش احتمالی انحرافات اجتماعی، به ویژه در بین آسیب‌دیدگان طلاق، و نیز، تحمیل هزینه‌های روانی، اجتماعی، فرهنگی، قضایی و اقتصادی بر جامعه.

راهکارهای اسلام برای کاهش پیامدهای طلاق

اسلام، افزون بر ابراز نفرت و کراهت از طلاق (کلینی، 54/6؛ حر عاملی، 15/266 - 268؛ فاضل هندی، 29/8) و نیز، ارائه رهنمود، برای مهار یا کاهش آن؛ تمهیدات ویژه‌ای را با هدف کاستن از عوارض طلاق تدارک دیده است که رعایت آن، به ویژه از سوی مسئولان، می‌تواند از تحمیل هزینه‌های سنگین بر جامعه کاسته و آن را تحمل‌پذیر سازد؛ برخی از این

راهکارها عبارتند از: ترغیب همسران به رعایت دوسویه ارزشهای اخلاقی و حسن معاشرت (طلاق، 2؛ ر.ک: حر عاملی، 14/ 119 - 122؛ قانون مدنی، مواد 1103 - 1104)؛ بازداشتن آنان از آزار، و اصرار به یکدیگر، پیش یا پس از طلاق (بقره، 237؛ طلاق، 6)؛ سفارش جدانشدگان به ازدواج مجدد؛ ترغیب مردان به پیوند زناشویی با زنان مطلقه (حر عاملی، 15/ 321، 324)، با هدف کاستن از بار مشکلات مالی، عاطفی و جنسی آنان؛ تأمین نیاز فرزندان و ارتقای امنیت اجتماعی و نیز، اعطای هویت؛ توصیه خویشاوندان به کمک و مساعدت لازم به افراد آسیب دیده از طلاق، الزام مرد به تأمین نفقه زن در زمان عده که در مورد زن حامله تا پایان بارداری است (شهید اول، 183؛ شهید ثانی، مسالک الافهام، 8/ 449)؛ استحقاق پرداخت نوعی کمک مالی ویژه به زن، به نام «متاع» یا «متعّه طلاق» متناسب با توان مالی شوهر، که بخشی از کدورت‌های ناشی از طلاق را التیام می بخشد (بقره، 236؛ طباطبائی، 2/ 245؛ مکارم شیرازی، 199/ 2 - 200)؛ الزام مرد به پرداخت کامل مهر - در صورت برقراری رابطه زناشویی - و یا نیمی از آن در صورت تحقق نیافتن رابطه آمیزشی (محقق حلی، 2/ 547 - 548؛ شهید ثانی، الروضة البهیة، 5/ 353 - 354؛ طباطبائی، 2/ 245)؛ معافیت اولیه زن مطلقه از مسئولیت پرورش و سرپرستی فرزندان و تأمین نیازهای مالی آنها؛ الزام قانونی پدر یا جد پدری - و احیاناً مادر - به تأمین نفقه فرزندان در وضعیت عادی و پس از طلاق (علامه حلی، 2/ 37، 40)؛ تأکید بر مشورت و اتخاذ تصمیم مشترک در خصوص وضعیت فرزندان با هدف یافتن بهترین گزینه ممکن (طلاق، 6؛ طباطبائی، 19/ 317؛ مکارم شیرازی، 24/ 248)؛ واگذاری حق سرپرستی فرزند به مادر، که در تأمین نیازهای عاطفی و روانی کودک، نقشی تعیین کننده ایفا می کند (محقق حلی، 2/ 567؛ علامه حلی، 2/ 40)؛ الزام همسران، اطرافیان و

همه مؤمنان به ایفای متعهدانه مسئولیتهای اجتماعی درباره یکدیگر؛ پاسخ‌گویی مناسب به انتظارات متقابل و مشارکت خیرخواهانه در حل یا کاهش مشکلات دیگران؛ الزام دولت اسلامی به بستر سازی مناسب و تدارک امکانات لازم برای تأمین اقشار نیازمند و آسیب پذیر که یکی از مصداقهای آن، قربانیان طلاق خواهند بود.

امروزه تصویب و اجرای برخی از قوانین در رفع مشکلات مالی زنان مؤثر خواهد بود؛ از جمله امکان در نظر گرفتن مبلغی ویژه در ضمن عقد که بر عهده شوهر بوده و در صورت اقدام به طلاق، ملزم به پرداخت آن خواهد بود؛ همچنین استحقاق دریافت اجرت المثل خدمات خانگی در طول دوران زناشویی در صورتی که با قصد انجام رایگان، همراه نبوده باشد) و اشتراک زن در تمام دارایی خانوادگی به دست آمده در زندگی مشترک؛ البته چنین تمهیداتی نباید به گونه ای بستر سازی شود که خود به تشدید تمایل به طلاق بینجامد.

راهکارهای کاهش آمار طلاق

بی تردید مهار یا کاهش طلاق، نیازمند برنامه ریزیهای اساسی، سیاست گذاریهای همه جانبه و دقیق و نیز، اقدامات خرد و کلان در عرصه های مختلف فرهنگی و اجتماعی است؛ اجرایی شدن این سیاستها و تبدیل آنها به الگوها و رویه های معمول، به تدریج می تواند کاهش چشمگیر طلاق و تحکیم بنیاد خانواده را تا حد امکان در پی داشته باشد؛ این توصیه ها عبارتند از:

1. ایجاد تحولات ساختاری متناسب با هدف مورد نظر و اصلاح فرایندهای یادشده در بخش زمینه های طلاق: برای مثال، تقویت جایگاه خانواده به عنوان یکی از نهادهای کانونی تأمین کننده نیازهای اساسی، که گاه کارکردهای

بی جایگزین دارد؛ تقویت فرهنگ خانواده گرایی و لوازم آن؛ اصلاح قوانین و سنتهای تضعیف کننده موقعیت خانواده؛ بستن مجاری غیرمجاز ارضای نیاز جنسی؛ بسترسازی برای تسهیل ازدواج افراد واجد شرایط؛ بهره گیری از جدیدترین یافته های علمی برای هدایت افراد به گزینش همسران مناسب؛ اصلاح راهکارهای موجود همسریابی و توصیه و ترغیب به الگوهای مطلوب؛ ترغیب به دخالت والدین و اطرافیان در فرایند همسرگزینی، با هدف بهره گیری از تجربیات آنها و ارتقای ضریب اطمینان به انتخاب برتر؛ اهمیت دادن به دوره نامزدی، با هدف شناخت بیشتر از ویژگیها، روحیه ها و انتظارات یکدیگر؛ ارائه خدمات مشاوره ای کارشناسانه در پیش و پس از ازدواج، توأم با اعمال شیوه های نوین مددکاری و خانواده درمانی، جهت اصلاح مشکلات موجود خانواده ها؛ تقویت زمینه های همبستگی اعضای خانواده - به ویژه با توجه به گستره ارتباطی همسران با شبکه های مختلف برون خانگی و تأمین نیازهای روحی و عاطفی از این راه و کاهش وابستگی متقابل؛ به کارگیری تدابیر لازم و همه جانبه با هدف مدیریت طلاق و کنترل آن؛ بازتعریف هویت جنسی و مرزهای جنسیتی؛ بازخوانی تفاوتها و اشتراک های دو جنس؛ اصلاح نگرشها و نظام نقشها و مسئولیتهای محول و مورد انتظار؛ اصلاح الگوهای مشارکت اجتماعی و اقتصادی زنان؛ تقویت شأن همسررداری و مادری، با دادن امتیازهای ویژه و توجه به پیامدهای آن در کلیت نظام اجتماعی و ...

2. اصلاح نظام آموزش و پرورش رسمی و غیررسمی و فرایند جامعه پذیری:

این مهم با ایجاد تحولاتی بنیادین در نظام آموزشی و فرهنگی جامعه صورت می پذیرد، که از آن جمله است: تربیت افراد متناسب با آرمانها و ارزشهای

پذیرفته شده؛ ضرورتها و اقتضائات نظام اجتماعی؛ وظایف و نقشهای محول در عرصه های گوناگون؛ انتقال فرهنگ دینی و تقویت بنیانهای اعتقادی؛ ارتقای سطح التزام عملی به هنجارها و ارزشهای اجتماعی دین در حوزه رفتاری و تعاملات اجتماعی و نیز درونی کردن ارزشهای اخلاقی، همچون مسئولیت پذیری، قانون گرایی، احترام متقابل، انتقادپذیری، مثبت نگری، خوش خلقی، دگر خواهی، قدر شناسی، خویشتن داری، شکیبایی، عذر خواهی و عذر پذیری، بخشش و گذشت، رأفت و مهربانی، تساهل و مدارا، حسن ظن، کنترل هیجانات، پذیرش شفاعت دیگران، احساس مسئولیت در برابر مشکلات دیگران و به طور کلی، احیا و رواج ارزشهایی که در سطوح مختلف نظام اجتماعی، از جمله خانواده، منشأ آثاری ارزشمند بوده و زمینه کشمکشهایی را که به طلاق می انجامند از میان خواهند برد.

3. افزایش سطح دانش و اطلاع رسانی، گسترش اطلاعات عمومی: این راهکار با هدف ارتقای بینش و دانش اجتماعی توده ها، در راستای آماده سازی افراد برای ورود موفق به چرخه زندگی زناشویی و ایفای آگاهانه نقشهای همسری امری ضروری است و موارد گوناگونی را شامل می شود، مانند توجه دادن همگان به حقوق و وظایف متقابل، به ویژه در نظام خانواده؛ آموزش مهارتهای لازم زندگی، همچون مهارت همزیستی مسالمت آمیز، برقراری ارتباطات کلامی، احساسی و رفتاری؛ رویارویی با مشکلات و موانع، رفع تنشها و اختلافات، کاستن بار فشارها و تکانه های معمول زندگی؛ افزایش مقبولیت و اعتبار اجتماعی؛ کنترل هیجانات و احساسات در حوزه روابط زناشویی، فراگیری مهارت کامجویی و ارضای رضایتمندانه نیاز جنسی؛ توجه دادن زوجین به وظایف و مسئولیت

خود در برابر فرزندان؛ بازداشتن اطرافیان از دخالت‌های بی مورد در امور خانواده‌ها و پیامدهای احتمالی آن؛ آگاه ساختن همسران از عواقب روانی، اجتماعی و اقتصادی طلاق برای طرفین، فرزندان آنها و جامعه؛ تشویق و ترغیب اطرافیان (معتمدان محل، بزرگان فامیل، روحانیان، پدران و مادران) به مشارکت متعهدانه برای حل مسالمت آمیز کشمکش‌های خانوادگی و تا حد امکان، منصرف نمودن همسران از تصمیم به طلاق و نیز، استقبال متقابل زوجین از پیشنهادهای ارائه شده.

4. راهکارهای تحول اقتصادی و سلامت روانی و خانواده: از جمله این راهکارها عبارتند از: برنامه ریزی برای رفع بیکاری؛ اولویت دادن به استخدام مردان به عنوان کسانی که عهده دار مسئولیت تأمین هزینه‌های زندگی هستند؛ افزایش میزان درآمد افراد متأهل متناسب با هزینه‌های معمول زندگی؛ اعطای کمک هزینه به افراد فاقد کار در دوره بیکاری؛ کنترل و کاهش تورم، تأمین مایحتاج عمومی همچون مسکن؛ مبارزه قاطع با مواد مخدر؛ حمایت از خانواده‌های معتادان محروم؛ ایجاد تعادل میان مسئولیتهای ناشی از کار و مسئولیتهای همسری (چه برای زن و چه مرد)؛ پاره وقت شدن اشتغال زنان؛ برنامه ریزی برای کاهش فشارهای روانی بر افراد، ایجاد زمینه برای ورزش همگانی و تقویت بهداشت جسمی و روحی. لازم به ذکر است که هر اقدامی از سوی دولتمردان با هدف حمایت از قربانیان طلاق و کاستن بار مشکلات آنها همچون تغییر قوانین، اصلاح مدیریتها، ایجاد سیستمهای تأمین اجتماعی، اعطای کمکهای ویژه، بیمه طلاق، تسهیل اشتغال زنان مطلقه و، خود، بالقوه می تواند چرخه طلاق و تمایل به آن را تشدید و تقویت کند؛ بنابراین اقدام به چنین راهکارهایی، نیازمند دقت و همه جانبه نگری ویژه ای است.

آبوت، پاملا، والاس، کلر، جامعه شناسی زنان، ترجمه منیژه نجم عراقی، تهران، نشر نی، 1380ش؛ آذر، ماهیار، طلاق، علل، پیامدها و بچه های طلاق، تهران، نشر قطره، 1385ش؛ ابن فارس، احمد بن فارس (م. 395ق.)، معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، 1404ق؛ ابن منظور، محمد بن مکرم (م. 711ق.)، لسان العرب، قم، نشر ادب الحوزة، 1405ق؛ امام خمینی قدس سره، الله موسوی (م. 1409ق.)، تحریر الوسیله، النجف الاشرف، مطبعة الآداب، 1390ق؛ اینگلهارت، رونالد، تحول فرهنگی در جامعه پیشرفته صنعتی، ترجمه مریم وتر، تهران، انتشارات کویر، 1373ش؛ بحرانی، یوسف بن احمد (م. 1186ق.)، الحدائق الناضرة، قم، نشر اسلامی؛ برناردز، جان، درآمدی به مطالعات خانواده، ترجمه حسین قاضیان، تهران، نشر نی، 1384ش؛ بستان حسین، اسلام و جامعه شناسی خانواده، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، 1388ش؛ تایبر، ادوارد، بچه های طلاق، ترجمه توراندخت تمدن، تهران، نشر دایره، 1384ش؛ حر عاملی، محمد بن حسن (م. 1104ق.)، وسائل الشیعه، تحقیق ربانی شیرازی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1403ق؛ خوئی، سید ابوالقاسم موسوی (م. 1413ق.)، منهاج الصالحین، قم، نشر مدینه العلم، 1410ق؛ دانیو، آندره مورالی، جامعه شناسی روابط جنسی، ترجمه حسن پویان، تهران، انتشارات توس، 1383ش؛ درویش پور، مهرداد، بررسی مسئله طلاق و جداییها در خانواده های ایرانی مهاجر، نگاه نو (ماهنامه)، تهران، ش 22، 1373ش؛ دورانت، ویلیام جیمز (م. 1981م.)، تاریخ تمدن، ترجمه احمد آرام و دیگران، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، 1381ش؛ دهخدا، علی اکبر (م. 1334ش.) و دیگران، لغت نامه، تهران، مؤسسه لغت نامه دهخدا و دانشگاه تهران، 1373ش؛ رفیعی، علی، بررسی فقهی طلاق و آثار آن در حقوق زوجین، تهران، انتشارات مجد، 1380ش؛ زنگنه، محمد، بررسی جامعه شناختی عوامل مؤثر بر خشونت شوهران علیه زنان در خانواده، زن جنوب (ماهنامه)، بوشهر، 1380ش؛ ساروخانی، باقر، طلاق، پژوهشی در شناخت واقعیت و عوامل آن، تهران، انتشارات دانشگاه، 1376ش؛ سگالن، مارتین، جامعه شناسی تاریخی خانواده،

ترجمه حمید الیاسی، تهران، نشر مرکز، 1370ش، شلبي، احمد، مقارنة الاديان، اسلام، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1973م؛ شهيد اول، محمد بن مكي عاملی (م. 786ق.)، اللمعة الدمشقيه، قم، دار الفكر، 1411ق؛ شهيد ثانی، زين الدين بن علي عاملی (م. 965ق.)، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقيه، تحقيق سيد محمد كلانتر، قم، انتشارات داوری، 1410ق؛ همو، مسالك الافهام الى تنقيح شرائع الاسلام، قم، مؤسسة المعارف الاسلامية، 1413ق؛ صدوق، محمد بن علي (م. 381ق.)، المقنع، قم، مؤسسه امام هادی عليه السلام، 1415ق؛ همو، من لا يحضره الفقيه، تحقيق علي اكبر غفاری، قم، نشر اسلامي، 1404ق، صفائي، سيد حسين، امامي، اسدالله، مختصر حقوق خانواده، تهران، نشر دادگستر، 1376ش؛ طباطبائي، سيد محمد حسين (م. 1402ق.)، الميزان في تفسير القرآن، قم، نشر اسلامي، 1417ق؛ طوسي، محمد بن حسن (م. 460ق.)، الخلاف، قم، نشر اسلامي، 1414ق؛ همو، المبسوط في فقه الاماميه، تحقيق محمد باقر بهبودي، المكتبة المرتضوية، 1388ق؛ همو، النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى، قم، انتشارات قدس محمدی؛ طه، صابر احمد، نظام الاسرة في اليهودية و النصرانية و الاسلام، القاهرة، نهضة مصر، 2000م؛ عبدالله، حسان محمود، مشاكل الطلاق بين الشرع و العرف، بيروت، دارالهادی، 1427ق؛ علامه حلی، حسن بن يوسف (م. 726ق.)، ارشاد الاذهان الى احكام الايمان، تحقيق فارس الحسون، قم، نشر اسلامي، 1410ق؛ فاضل لنكرانی، محمد (م. 1428ق.)، تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيله (النكاح)، قم، مركز فقهی ائمه اطهار عليهم السلام، 1421ق؛ فاضل هندی، محمد بن حسن (م. 1137ق.)، كشف اللثام عن قواعد الاحكام، قم، نشر اسلامي، 1420ق؛ فرجاد، محمد حسين، آسيب شناسی اجتماعي ستيزه های خانواده و طلاق، تهران، انتشارات منصوری، 1372ش؛ همو، بررسی مسائل اجتماعي ايران، فساد اداری، اعتیاد، طلاق، تهران، انتشارات اساطير، 1382ش؛ قرائتی، محسن، تفسير نور، تهران، مركز فرهنگي درسهایی از قرآن، 1383ش؛ کاستلز، مانوئل، عصر اطلاعات، اقتصاد، جامعه و فرهنگ، ترجمه احمد عليقلیان و ديگران، تهران، انتشارات طرح نو، 1380ش؛ کاظمی پور، شهلا، نگاهی به آمار طلاق در ايران، مصاحبه با جمعی از کارشناسان،

فرهنگ و پژوهش (دوهفته نامه)، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ش 169، 1383ش؛ کافی، مجید، مبانی جامعه شناسی، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، 1385ش؛ کتاب مقدس، ترجمه فاضل خان همدانی، ویلیام گلن، هنری مرتن، تهران، انتشارات اساطیر، 1380ش؛ کلینی، محمد بن یعقوب (م. 329ق.)، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه، 1363ش؛ کوئن، بروس، در آمدی به جامعه شناسی، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، نشر توتیا، 1381ش؛ همو، مبانی جامعه شناسی، ترجمه غلامعباس توسلی، رضا فاضل، تهران، انتشارات سمت، 1382ش؛ کهن، ابراهام (م. 1887م.)، گنجینه ای از تلمود، ترجمه امیر فریدون گرگانی، تهران، انتشارات اساطیر، 1382ش؛ گاردنر، ویلیام، جنگ علیه خانواده، ترجمه معصومه محمدی، قم، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، 1386ش؛ گود، ویلیام جی، خانواده و جامعه، ترجمه ویدا ناصحی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، 1352ش؛ گیدنز، آنتونی، جامعه شناسی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، نشر نی، 1383ش؛ محقق حلی، جعفر بن حسن (م. 676ق.)، شرائع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام، تهران، انتشارات استقلال، 1409ق؛ محقق داماد، سیدمصطفی، بررسی فقهی حقوق خانواده، نکاح و انحلال آن، تهران، مرکز نشر علوم اسلامی، 1385ش؛ مساواتی آذر، مجید، آسیب شناسی اجتماعی ایران، جامعه شناسی انحرافات، تبریز، انتشارات نوبل، 1374ش؛ مطهری، مرتضی (م. 1358ش.)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران، انتشارات صدرا، 1377ش؛ مفید، محمد بن محمد (م. 413ق.)، المقنعه، قم، نشر اسلامی، 1410ق؛ مک کی، متیو و دیگران، طلاق، ترجمه ندا شادنظر، تهران، نشر قطره، 1387ش؛ مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه، 1374ش؛ موحدی، بهناز، طلاق نگاهی دوباره، پیام زن ماهنامه)، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ش 184 - 185، 1386ش، الموسوعة الفقهية الكويتية، الموسوعة الفقهية الكويتية، کویت، وزارة الاوقاف و الشؤون الاسلامیه، 1414ق؛ مهرپور، حسین، مباحثی از حقوق زن از منظر حقوق داخلی، مبانی فقهی و موازین بین المللی، تهران، انتشارات مؤسسه اطلاعات، 1379ش؛ میرخلیلی، سیداحمد، زن در حقوق خانواده، کتاب نقد (فصلنامه)، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی،

ش 12 ، 1378ش؛ نجفی، محمدحسن (م. 1266ق.)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، تحقیق قوچانی، تهران، دارالکتب
الاسلامیه، 1366ش؛ نولان، پاتریک، لنسکی، گرهارد، جامعه های انسانی (مقدمه ای بر جامعه شناسی کلان)، ترجمه ناصر موفقیان،
تهران، نشر نی، 1386ش؛ واحدی، قدرت الله، طلاق، مطالعه تطبیقی طلاق در سیستمهای حقوقی جهان، تهران، انتشارات آسیا،
1347ش.

Conger R. D., et al. "Linking Economic Hardship to Marital Quality and Instability", Journal of Marriage and
Family, 52, 1955; Lehrer, Evelyn L., Religion, Economics and Demography; The Effects of Religion on
:Education, Work, and the Family, London

Routledge, 2009; Mckenry, Patrice C., et al, eds. Families and Change, Coping with Stressful Events and
.Transitions, London and New Delhi: Sage Publications, 2005

حسین شرف الدین

ص: 508

بخش اول: مسائل زن... 11 اسلام و تحول در شخصیت زن... 13 جایگاه زن پیش از اسلام... 13 جایگاه زن در دوران اسلامی... 20
موانع مشارکت زن در جوامع اسلامی... 25 حقوق و فرصت‌های اجتماعی زن در اسلام... 27 حقوق مشترک... 33 منابع... 34 زن
اسوه... 40

سودمندیه‌های اسوه پردازی... 44 معیارهای انسان اسوه... 49 معیارهای اسوه بودن زنان... 49 حضرت فاطمه علیهما السلام، اسوة
کامل... 51 ماهیت قدسی و الهی یا بشری و عادی... 53 تکیه بر ویژگی‌های ثابت الگو... 54

ص: 509

حضرت فاطمه علیها السلام، الگویی همیشگی... 56 معاصر سازی اسوه ها... 57 3. اشتغال زنان... 61 4. فعالیتهای اجتماعی زنان...
63 منابع... 63 فمینیسم... 67 تاریخچه فمینیسم... 68 رویکردهای فمینیسم... 72 1. فمینیسم لیبرال... 72 2. فمینیسم مارکسیستی...
74 3. فمینیسم آگزیستانسیالیستی... 76 4. فمینیسم رادیکال... 78 5. فمینیسم سوسیالیستی... 81 6. فمینیسم روان کاوانه... 82 7.
فمینیسم پسا تجددگرا... 85 ارزیابی و نقد فمینیسم... 86

1. مبانی فلسفی و ایدئولوژیک... 86 2. نظریه ها... 92

3. راهبردها... 95 نقد فمینیسم از دیدگاه اسلام... 102

منابع... 104 جنسیت و اخلاق... 108

جنسیت و اخلاق در یهودیت و مسیحیت... 109 جنسیت و اخلاق از نگاه روانشناسان... 110 جنسیت و اخلاق از نگاه فمینیستی...
113

ص: 510

جنسیت و اخلاق از نگاه اسلام... 116 جنسیت و سعادت ... 125 منابع... 130

تربیت جنسی... 134 اهداف و مبانی تربیت جنسی... 137

عوامل مؤثر در تربیت جنسی... 139 تربیت جنسی در مراحل مختلف... 140 آموزش جنسی... 143 آسیب شناسی تربیت جنسی...
146 راهکارها... 148 منابع... 149 اخلاق جنسی... 153 اسلام و گزینه جنسی... 158 اسلام و لیبرالیسم و کمونیسم جنسی...
160

1. نظریه فروید... 161 2. نظریه راسل... 162 3. دیدگاه کمونیستها... 165 4. دیدگاه فمینیستها... 165 سیاست راهبردی اسلام...
169

1. تقدیس ازدواج دائم... 169 2. جایز بودن تعدد زوجات... 170 3. توجه به نیازهای زناشویی... 171 4. جایز بودن ازدواج موقت...
172 5. جایز بودن طلاق... 172 تدابیر اسلام در تعدیل گزینه جنسی... 173

1. بازداشتن از افکار انحرافی... 173 2. ایجاد حریم... 174

ص: 511

3. بازداشتن از نگاه شهوت آمیز... 174 4. حجاب... 175 5. توصیه به عفت و حیا... 176

6. جلوگیری از هرزه نگاری... 177 منابع... 178

تربیت دینی دختران... 182 اهداف و ابعاد تربیت دینی دختران... 184 تأثیر ویژگیهای سنی در تربیت دینی دختران... 185 روشها و ضرورت‌های تربیت دینی دختران... 187 منابع... 191 روابط اجتماعی زن و مرد... 194 دیدگاه‌های گوناگون درباره روابط زن و مرد... 195 1. نظریه های تقریبی... 196 2. دیدگاه‌های افراطی... 196 3. رویکرد اعتدالی... 196 الگوهای روابط زن و مرد...

198 1. دوستی... 199 2. هم خانگی... 199 3. تحصیل... 200 4. محیط کار... 201 انواع و مصادیق ارتباط زن و مرد... 203 1. سخن گفتن... 203 2. سلام کردن... 204 3. نگاه کردن...

204 4. همنشینی... 206 حدود و شرایط روابط زن و مرد... 206 روابط با غیر محارم... 207

ص: 512

2. روابط با محارم... 213 منابع... 216

پوشش زن... 220

فلسفه تشریح پوشش در اسلام... 222 1. طهارت روح ... 222 2. افزایش جایگاه اجتماعی زن... 223

3. افزایش امنیت اجتماعی زن... 224 4. حفظ کانون خانواده... 225 شبهه ها پیرامون پوشش... 226

1. غیردینی بودن پوشش... 227 2. مغایر بودن پوشش با آزادی و تساوی زن و مرد... 228

3. تأثیر پوشش در افزایش التهاب جنسی... 230

علل گسترش بی حجابی... 232 1. ضعف دین داری... 233 2. جهل و ناآگاهی... 233 3. ناکارآمدی عوامل جامعه پذیری... 234

4. ضعف نظارت و کنترل اجتماعی... 235 5. تأثیر نظام سرمایه داری بر حجاب... 237 6. سیاسی شدن موضوع پوشش... 237

راهکارهای گسترش پوشش اسلامی... 239 1. تقویت دین داری... 240 2. افزایش آگاهیها... 240 3. اصلاح الگوهای جامعه

پذیری... 242

4. تقویت کنترل اجتماعی... 243

5. کاستن انزجار از حجاب... 245

منابع... 245 اشتغال زن... 252

ص: 513

ضوابط اشتغال زنان از نگاه اسلام... 255 آثار و پیامدهای اشتغال زنان... 257

1. پیامدهای مثبت اشتغال زنان... 258

2. پیامدهای منفی... 259 موانع اشتغال زنان... 260 سیاست گذاری در زمینه اشتغال... 261 منابع... 262

آسیب شناسی مطالعات زنان... 266 مطالعات زنان در تمدن غربی... 266 مطالعات زنان در تمدن اسلامی... 273 منابع... 285

بخش دوم: مسائل خانواده... 289 خانواده... 291

الگوهای نهاد خانواده... 294 اهداف و کارکردهای خانواده... 297 ارضای نظام مند نیازهای جنسی... 298 2. تولیدمثل... 300 3. مشروعیت بخشی به فرزند... 301 4. تأمین نیازهای عاطفی... 302

5. مراقبت، حمایت و همپاری... 304 6. جامعه پذیری... 305 7. تربیت دینی... 308 8. کنترل اجتماعی... 309 9. کارکردهای اقتصادی... 311 آسیبهای خانواده... 312 1. ضعف دین داری از دیدگاه اسلام... 313

ص: 514

3. رویکرد احساسی و غیر عقلانی... 315 4. ناهمسانی زن و مرد... 316 5. ناآشنایی با حقوق و وظایف... 317 6. نداشتن مهارتهای
زناشویی... 317 7. تغییر الگوی خانواده... 319 8. اندیشه های ضد خانواده... 319 انحرافات جنسی... 319 10. نادیده گرفتن
هنجارها... 321 11. فقر... 321 منابع... 322 ازدواج... 330 احکام ازدواج... 334 سن ازدواج... 334 تفاوت سنی همسران...
337 مؤلفه های انتخاب همسر... 339

1. محرمیت... 339 2. درون همسری و برون همسری... 340 3. همسان همسری... 341 همسرگزینی تا ازدواج... 345 1. پیشنهاد
ازدواج... 345 2. نامزدی... 347 3. عقد ازدواج... 347 4. مهریه... 348

5. جهیزیه... 349 6. جشن عروسی... 350 آسیب شناسی ازدواج و راهکارهای آن... 351

1. تضعیف جایگاه ازدواج... 352 2. دشواریهای ازدواج ... 353

3. نبودن عقلانیت در انتخاب همسر ... 353

منابع ... 356

تعدد زوجات... 362

فلسفه و انگیزه های تعدد زوجات ... 364

آسیب شناسی تعدد زوجات ... 368

نقد آسیبها ... 369

بررسی سیره پیامبر در تعدد زوجات ... 373

راهبردهای تعدد زوجات ... 374

منابع... 374

ازدواج موقت ... 378

فلسفه ازدواج موقت 380

آسیب شناسی ازدواج موقت ... 384

راهکارهای کاهش آسیب ازدواج موقت ... 389

منابع... 393

همسری... 397

همسری در جوامع غربی ... 400

آسیب شناسی همسری در جوامع غربی ... 402

آسیب زدایی جایگاه همسری از نگاه اسلامی ... 405

ویژگیهای همسری ... 407

الگوی دینی همسری ... 411

آسیب شناسی همسری در جوامع اسلامی معاصر ... 414

وظایف زن و مرد در نقش همسری ... 415

منابع ... 417

مادری ... 423

ص: 516

جایگاه مادری در تمدن و فرهنگ بشری ... 423

مادری در تفکر اسلامی ... 425

مادری در عصر جدید ... 426

ضرورت اجتماعی و زیستی نقش مادری ... 430

آداب اسلامی مادری ... 432

مراقبت از فرزند ... 433

2. اختصاص دادن وقت به فرزند ... 434

3. ابراز عواطف مثبت ... 435

4. اکرام فرزند ... 436

5. صبر و حوصله ... 437

6. توجه به تربیت دینی فرزند ... 437

حمایت از مادر در آموزه های اسلامی ... 438

جایگزینهای مادری ... 441

1. تولیدمثلهای نوین ... 441

2. جایگزین در شیردهی ... 442

3. جایگزین در امر مراقبت ... 443

منابع ... 446

مدیریت خانواده ... 451

شاخصهای مدیریت مرد ... 454

الگوهای مدیریتی خانواده ... 455

رهیافت اسلامی مدیریت خانواده ... 458

گستره مدیریت و سرپرستی مردان ... 465

کنترل مدیریت مرد در خانواده ... 467

تعدد مدیریت مردان ... 468

منابع ... 470

طلاق ... 476

ص: 517

- اختصاص حق طلاق به مرد ... 480
- طلاق در دنیای معاصر ... 481
- سیاستهای پیشگیرانه اسلام در رویارویی با طلاق ... 482
- زمینه ها و علل طلاق ... 484
- عوامل فردی ... 485
- الف) علل فرهنگی ... 485
- ب) علل ذهنی - روانی ... 488
- ج) علل جسمی یا زیستی ... 489
2. عوامل اجتماعی ... 489
- الف) بروز تحولات ساختاری ... 489
- ب) بروز تحولات فرهنگی - اجتماعی ... 491
- ج) علل اقتصادی ... 493
- پیامدهای طلاق ... 494
1. پیامدهای طلاق برای همسران ... 494
2. پیامدهای طلاق برای فرزندان ... 496
3. پیامدهای طلاق برای جامعه ... 499
- راهکارهای اسلام برای کاهش پیامدهای طلاق ... 499
- راهکارهای کاهش آمار طلاق ... 501
- منابع ... 505
- فهرست تفصیلی ... 509

بسمه تعالی

جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

با اموال و جان های خود، در راه خدا جهاد نمایید، این برای شما بهتر است اگر بدانید.

(توبه : 41)

چند سالی است که مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه موفق به تولید نرم افزارهای تلفن همراه، کتابخانه های دیجیتالی و عرضه آن به صورت رایگان شده است. این مرکز کاملاً مردمی بوده و با هدایا و نذورات و موقوفات و تخصیص سهم مبارک امام علیه السلام پشتیبانی می شود.

برای خدمت رسانی بیشتر شما هم می توانید در هر کجا که هستید به جمع افراد خیراندیش مرکز بپیوندید.

آیا می دانید هر پولی لایق خرج شدن در راه اهلبیت علیهم السلام نیست؟

و هر شخصی این توفیق را نخواهد داشت؟

به شما تبریک میگوئیم.

شماره کارت :

6104-3388-0008-7732

شماره حساب بانک ملت :

9586839652

شماره حساب شبا :

IR390120020000009586839652

به نام : (موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه)

مبالغ هدیه خود را واریز نمایید.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک 129/34 - طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: 03134490125

دفتر تهران: 021 - 88318722

بازرگانی و فروش: 09132000109

امور کاربران: 09132000109



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

