

خانواده پژوهش

فصلنامه علمی - تخصصی

سال اول، شماره سوم، تابستان ۱۳۹۴

شماره مجوز ۵۱۹۳/۱۸۸۱۴

صاحب امتیاز: انجمن علمی دانشجویی مطالعات زنان / دانشگاه تربیت مدرس (معاونت فرهنگی و اجتماعی)
مدیر مسئول و سردبیر: مهدیه محمدتقی زاده
مدیر داخلی: زهرا حمیدی سوها
مدیر روابط عمومی: سهیلا استیری

هیئت تحریریه:

دکتر سید ابوالقاسم نقیبه دانشیار گروه فقه و حقوق خصوصی دانشگاه شهید مطهری و معاون آموزشی دانشگاه شهید مطهری	دکتر کاظم رسول زاده طباطبایی دانشیار گروه روانشناسی دانشگاه تربیت مدرس، مدیر گروه روانشناسی دانشگاه تربیت مدرس	دکتر نهله غروی نائینی استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس،
دکتر محمدباقر پارساپور استادیار دانشکده حقوق دانشگاه تربیت مدرس	دکتر سید مهدی سجادی دانشیار گروه علوم تربیتی دانشگاه تربیت مدرس، مدیر گروه علوم تربیتی دانشگاه تربیت مدرس	دکتر طویب شاکری گلپایگانی استادیار گروه مطالعات زنان دانشگاه تربیت مدرس، مدرس حوزه
سمیه آهنگران کارشناس ارشد فقه و حقوق خصوصی و مدرس حوزه و دانشگاه	دکتر مرتضی شهبازی نیا دانشیار گروه حقوق دانشگاه تربیت مدرس، سرپرست دانشکده حقوق دانشگاه تربیت مدرس	دکتر عزت السادات میرخانی استادیار گروه مطالعات زنان دانشگاه تربیت مدرس، مدرس حوزه
کبری توکلی کارشناس ارشد حقوق خصوصی دانشگاه آزاد و پژوهشگر حوزه مطالعات زنان و خانواده	دکتر علیرضا شجاعی زند استادیار گروه جامعه شناسی دانشگاه تربیت مدرس	طیبه سترگ دانشجوی دکتری مطالعات زنان دانشگاه تربیت مدرس و پژوهشگر حوزه مطالعات زنان و خانواده
علیرضا اسکندری کارشناس ارشد حقوق بشر دانشگاه شهید بهشتی و پژوهشگر کرسی حقوق بشر صلح و دموکراسی (مرکز تحقیقات حقوق بشر)	مهدی امینی دکترای حقوق خصوصی دانشگاه تربیت مدرس و مدرس دانشگاه	مرضیه شعرپایچی زاده دانشجوی دکتری مطالعات زنان دانشگاه تربیت مدرس و پژوهشگر حوزه مطالعات زنان و خانواده
	زهرا سمیعی زفرقندی دانشجوی دکتری فقه و حقوق دانشگاه مفید و مدرس حوزه و دانشگاه	نسیم السادات محبوبی شریعت پناهی دانشجوی دکتری مطالعات زنان دانشگاه تربیت مدرس و پژوهشگر حوزه مطالعات زنان و خانواده

ویراستاران علمی: نسیم السادات محبوبی شریعت پناهی، زهرا سمیعی زفرقندی، مرضیه شعرپایچی زاده

مترجم و ویراستار انگلیسی: طیبه سترگ

مهدیه محمدتقی زاده کبری توکلی، سمیه آهنگران، علیرضا اسکندری

ویراستاران فنی و ادبی: منیره سادات میراحمدی، شیما رضایی

طراح جلد و لوگو: کوروش غنبری

نشانی: تهران، بزرگراه جلال آل احمد، دانشگاه تربیت مدرس، دانشکده علوم انسانی، اتاق ۱۱۴

پست الکترونیک: anjoman.ws@modares.ac.ir وبسایت: www.modares.ac.ir قیمت:

این نشریه دارای مجوز ۵۱۹۳/۱۸۸۱۴ در تاریخ ۹۳/۰۹/۰۱ از معاونت فرهنگی و اجتماعی دانشگاه تربیت مدرس است.

خانواده پژوهش

راهنمای تدوین و شرایط پذیرش مقاله

مقدمه

فصلنامه خانواده‌پژوهی فصلنامه‌ای علمی و چندرشته‌ای است که با هدف ارایه نتایج مطالعات و پژوهش‌های علمی، فراهم آوردن زمینه تبادل افکار و اطلاعات، ترویج مباحثات علمی بین پژوهشگران و محققان حوزه‌های مختلف علمی: فقه، حقوق، روانشناسی، جامعه‌شناسی، تعلیم و تربیت و ... منتشر می‌شود. این فصلنامه در گستره مسایل مرتبط با مطالعات زن و خانواده، مقاله می‌پذیرد.

ساختار مقاله بایستی به شرح زیر تنظیم و ارسال گردد:

- عنوان مقاله (فارسی و انگلیسی). عنوان باید گویا و کوتاه باشد.
- نام، نام خانوادگی و مرتبه علمی و وابستگی سازمانی پژوهشگر/ پژوهشگران (فارسی و انگلیسی).
- چکیده (فارسی و انگلیسی): در این قسمت، مطالب اصلی مقاله شامل هدف، روش، یافته‌ها و نتیجه‌گیری به صورت فشرده (حداکثر ۲۰۰ کلمه) بیان می‌شود.
- کلیدواژه‌ها (فارسی و انگلیسی): از میان واژه‌های اصلی مقاله، بین ۳ تا ۵ واژه مشخص شوند.
- مقدمه: بیان مسأله، هدف و تبیین ضرورت انجام تحقیق.
- روش: جامعه آماری، روش نمونه‌برداری، گروه نمونه، ابزار(های) پژوهش، فرایند اجرای پژوهش و روش تحلیل داده‌ها.
- یافته‌ها: یافته‌های حاصل از روش‌های آماری، جدول‌ها (شماره و عنوان در بالای آن) و نمودارها (شماره و عنوان در زیر آن). کلیه جدول‌ها و نمودارها باید به زبان فارسی تهیه شوند.
- بحث و تفسیر: نتیجه‌گیری، مقایسه یافته‌های پژوهشی با پیشینه پژوهش و تبیین آن‌ها؛
- زیرنویس‌ها: توصیف‌ها، توضیحات، تشکر و قدردانی، معادل لاتین اصطلاحات و اسامی در آخر مقاله قبل از منابع (اسامی مولفانی که در منابع موجود هستند نیازی به زیرنویس ندارد)؛

- منابع (شامل منابع فارسی و لاتین): ارائه کامل کلیه منابعی که در متن مقاله از آن‌ها استفاده و به آن‌ها ارجاع شده است. تنظیم منابع، مطابق الگوی راهنمای APA به شرح زیر که در مقالات چاپ شده این شماره فصلنامه نیز اعمال شده است، انجام شود:
- کتاب: نام خانوادگی، حرف اول نام (سال انتشار). عنوان کتاب، شماره جلد، (نام و نام خانوادگی مترجم)، نوبت چاپ، محل انتشار: انتشارات.
- مقاله: نام خانوادگی، حرف اول نام (سال انتشار). «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره، صفحات.
- پایان‌نامه: نام خانوادگی، حرف اول نام (سال انتشار). عنوان پایان‌نامه، پایان‌نامه کارشناسی ارشد / دکترا، رشته، دانشگاه.
- گزارش: نام سازمان (سال انتشار). «نام گزارش».
- اینترنت: نام خانوادگی، حرف اول نام (تاریخ اخذ مطلب): نشانی کامل سایت.
- ضمائم (در صورت لزوم)

تکات قابل توجه در ارائه مقالات

۱. مقاله ارسالی نباید قبلاً در جای دیگری به چاپ رسیده باشد و نیز نباید به طور همزمان برای بررسی و چاپ به مجله دیگری ارسال شده باشد.
۲. مقاله ارسالی بایستی صرفاً در یکی از زمینه‌های مختلف مربوط به زن و خانواده تهیه شده باشد.
۳. مقاله باید با نرم‌افزار Microsoft Word 2003 (قلم B Zar اندازه 14 فاصله خطوط ۱) تهیه و مقاله به ایمیل انجمن (anjoman.ws@modares.ac.ir) ارسال شود.
۴. حداکثر حجم مقاله از ۲۰ صفحه A4 بیشتر نباشد.
۵. نشانی نویسنده مسئول مقاله (آدرس کامل پستی محل کار و پست الکترونیک به دو زبان فارسی و انگلیسی) همراه مقاله ارسال شود.

ملاحظات

- مقاله‌های دریافتی مسترد نمی‌شود.
- فصلنامه در رد، اصلاح یا ویرایش مقاله آزاد است.
- اصطلاحات علمی و اسامی خاص مقاله‌ها مطابق روش فصلنامه یکسان‌سازی می‌شود.
- مسئولیت صحت و محتوای مقاله و حفظ حقوق دیگر مولفان بر عهده‌ی نویسنده مسئول آن است.

فهرست

صفحه	عنوان
	سرمقاله
	خانواده پژوهی از چشم انداز حقوقی
۱.....	علی رفیع زاده
	مقالات
	▪ اسلام، اصل تحول و تکامل، ضرورت هویت یابی زنان
۵.....	دکتر عزت السادات میرخانی
	▪ بنیاد خانواده و بنیاد جامعه: هم‌سنجی یا ناهم‌سنجی
۴۷.....	علیرضا اسکندری / گلناز دولتی
	▪ درآمدی بر جایگاه خانواده از دیدگاه اندیشمندان علوم اسلامی و انسانی
۶۷.....	زهرا کوهساری
	▪ مطالعه تطبیقی تعارض قوانین تابعیت در ازدواج در حقوق ایران و بین الملل
۹۱.....	سمیه آهنگران / صادق امیریان
	▪ نقد و تحلیل سیاست تقنینی قوانین مربوط به طلاق در نظام حقوقی ایران
۱۱۱.....	زهرا حمیدی سوها / سهیلا استیری
	▪ وضعیت حجاب در ایران: واکاوی کیفی نظرات کارشناسان
۱۵۱.....	مونس سیاح / سیده فاطمه محبی
	▪ حکم تکلیفی اقسام تلقیح مصنوعی با تاکید بر ضرورت حفظ بنیان خانواده
۱۸۵.....	مهدیه محمدتقی زاده

فهرست

صفحه	عنوان
	▪ یادداشت
	▪ گفتاری در باب اصلاح شناخت مسائل زنان و خانواده
۲۱۷	زهره حمیدی سوها.....
	▪ تأثیر فرزندآوری در تعالی خانواده
۲۲۵	مرضیه شعرباچی زاده.....
	▪ معرفی کتاب
	▪ حقوق زن و خانواده / دکتر محمود حکمت نیا
۲۳۳	نسیم السادات محبوبی شریعت پناهی.....
	▪ آئین دادرسی امور و دعاوی خانوادگی / دکتر لیلا سادات اسدی و دکتر فریده شکری
۲۳۹	معصومه افضلی.....
	▪ گزارش
	▪ پاساژها، فضاها، شهرهای زنانه
۲۴۵	نسیم السادات محبوبی شریعت پناهی.....
۲۵۱	فراخوان دعوت به همکاری با نشریه.....
۲۵۵	چکیده مقالات به انگلیسی.....

خانواده پژوهی از چشم‌انداز حقوقی

علی رفیع زاده^۱

اگر خانواده‌پژوهی را از جهت و دیدگاه پژوهشی - حقوقی مورد لحاظ قرار دهیم، بی‌شک نمی‌توان همه‌ی مسئله را در حیثیت قانونیت حقوق جستجو کرد. این بیان را می‌توان با توضیح مختصری از حقوق و خانواده بیشتر منقح کرد. ما خانواده را به چند معنی به‌کار می‌بریم. این معانی عبارت است از: ۱- جامعه مرکب از نزدیکان و خویشاوندان بر اساس پیمان و دوستی، ۲- جامعه مرکب از نزدیکان و خویشاوندان در زمان محدود و معین، ۳- جامعه مرکب از نزدیکانی که با هم در یک خانه زندگی می‌کنند و ۴- جامعه مرکب از پدر و مادر و فرزندان. لفظ خانواده، ممکن است مجازاً به افرادی اطلاق شود که اجتماع پا برجائی را تشکیل داده‌اند و احساس می‌کنند که یک کل واحدند. مثلاً می‌گوییم خانواده، مدرسه، خانواده انسانی.

اما عموماً می‌توان گفت مقصود از خانواده همان ترکیب والدین و فرزندان است. در این بیان نیز خانواده یک واحد مشترک است که اعضای جامعه‌ی خاص و کوچکی را به هم پیوند می‌دهد. خانواده دارای صور مختلفی است که از آن جمله است: خانواده‌ی تک‌همسری، خانواده‌ی چند همسری و خانواده‌ی چند شوهری و غیره. تحول خانواده نشان می‌دهد که به تدریج از وسعت آن کاسته شده است. دلیل این ادعا این است که خانواده‌ی رومی، مجموعه‌ی زیادی از افراد بوده است که معتقد بودند که به جد واحدی منسوب‌اند که او را محترم می‌دارند و نام او را بر خانواده‌ی

فصلنامه علمی - تخصصی خانواده پژوهی
سال اول، شماره ۳، تابستان ۱۳۹۴، ص ۳-۱

۱. دانشجوی دکتری حقوق جزا دانشگاه تربیت مدرس و وکیل پایه یک دادگستری، دبیر انجمن علمی حقوق دانشگاه تربیت مدرس؛
ali_rafiezade@yahoo.com

خود می‌گذارند. در حالی که خانواده به معنی جدید آن فقط شامل پدر و مادر و فرزندان است. همچنان‌که حجم و وسعت خانواده دگرگون شده است، وظایف و روابط افراد آن نیز دگرگون شده است. در این نقطه برای «تنظیم» این وظایف و تکالیف از بعد توافقی به نظر چاره‌ای جز حقوق نیست، زیرا تنظیم بهترین کاری است که ما می‌توانیم انجام دهیم. اما نباید تنظیم را به مثابه بیان قابل قبولی از یک مجموعه قواعد اخلاقی مشترک بدانیم؛ بلکه آن را باید به مثابه ابزاری حداقلی که توسعه یافته است، برای اینکه نقصان‌های بزرگ فرهنگ را تا آنجا که تاروپود اخلاق درهم دریده شده است و آنجا که دولت نمی‌تواند به طریقی که ما می‌خواهیم عمل کند، جبران کند. لذا، تنظیم یک جانشین موقتی ضروری است. اصطلاح حقوق به گونه‌ای فنی‌تر نسبت به تعیین یک سبک معین از دیدگاه یا نظریه‌ی حقوقی مورد استفاده قرار می‌گیرد، همان‌که متضمن یک سیستم از تکالیف تنظیم‌کننده‌ی روابط میان انسان‌ها مطابق با آنچه که در اکثر برداشت‌ها مطلقاً لازم است. در حقیقت، قانون یک قاعده‌ی اجتماعی است، به این معنا که برای تنظیم روابط میان افراد آمده است. اما نکته‌ای که باید آن را از نظر دور نداشت این است که، ماهیت تنظیمی حقوق واجد این معنا است که حقوق اساساً یک موضوع کاملاً مستقل نیست. متواضع‌ترین ادعای نظری‌ای که در مورد قانون و نظام حقوقی می‌توان پیشنهاد داد آن است که این دو باید در ارتباطی مستقیم با واقعیات تحت تنظیم خود قرار گیرند. حقوق یک امر مضاف است، یعنی همواره در نسبت با پدیدار یا روابط اجتماعی خاصی قرار دارد، چرا که حقوق، بنا بر چیستی خود، قرار است پدیدار یا روابط معینی را تنظیم و تمشیت کند. در این نگاه، حقوق میان دو اقتضاء و ضرورت ایستاده است: «واقعیت» و «ارزش». مهم پیدا کردن نقطه‌ی توازن این دو ضرورت است. حال به طور اخص و در رابطه با خانواده نیز حقوق تنها موضوعی را به طور مشخص هدف تنظیم دارد که برای تمشیت و اداره‌ی موفق این موضوع باید تمام واقعیات مرتبط با خانواده را در نظر بگیرد.

لذا اگر بپذیریم خانواده در وجهی موضوع حقوق قرار می‌گیرد و حقوق نیز یک امر تنظیمی است، باید این را در نظر داشته باشیم که حقوق در تناظر مستقیم با واقعیات موضوع خود قرار دارد و هرگونه تغییر و تحولی در موضوع امر تنظیم را متأثر می‌کند. از این رو هر پژوهش حقوقی در رابطه با خانواده باید واقعیات پیرامون آن را در تحلیل خود مورد لحاظ قرار دهد. معنای مضمّر در این مختصر، تلخیص این ادعا است که حقوق به خودی خود چیز خاصی را در رابطه با خانواده بیان نمی‌کند.

اسلام، اصل تحول و تکامل، ضرورت هویت‌یابی زنان

عزت السادات میرخانی^۱

چکیده

یکی از عمده‌ترین رسالت‌های نظام اسلامی در عرصه‌ی جهانی بر اساس آموزه‌های اسلامی، تبیین روشنی از مسأله‌ی «هویت‌یابی زنان در نظام اسلامی» و سپس ارائه‌ی الگویی جامع و جهانی برای زن مسلمان در اقصی نقاط عالم است. تحقق این مهم، مبتنی بر درک صحیح و کامل از نظام قانون‌گذاری اسلامی و غایات و مقاصد و اصول ارزشی حاکم بر آن، فارق از شعار و فرافکنی و تنگ نظری است تا به دور از افراط و تفریط، جمود و التقاط، انسداد و التباس بر این امر ضروری اقدام لازم صورت پذیرد و به رغم گرایش‌ها و نگرش‌های متعدد و متضاد و متقابل درباره‌ی مسائل زنان، به تحولی نمادین و راهبردی نوین در جهت تعالی و رشد زن مسلمان دست یابد. از طرفی نظام اسلامی در داخل، با برنامه‌ریزی علمی و جامع بر مشکلات و مسائل عدیده‌ی زنان فائق آید.

در این نوشتار اهتمام بر این است که با توجه به رسالت جهانی امت اسلامی و اصول بنیادین حاکم بر همه‌ی ابعاد و زوایای قانون‌گذاری، به بررسی اصل تحول و تکامل و نقش تعیین‌کننده‌ی آن در مسیر رشد و تعالی انسان به‌ویژه زنان بپردازد. اصلی که در بطن شریعت و متن طبیعت مشهود است و تعابیری حکیمانه چون «من استویه یومان فهو مغبون» بر پایه‌ی آن وارد است. لذا بر اساس مستندات و ادله از کتاب، سیره‌ی نبوی و سنت علوی نقطه نظراتی اساسی، در باب تفکرات شیعی در موضوع فوق و ضرورت تحولات بر پایه‌ی آن ارائه گردیده و در ادامه با تحلیل

فرازهایی از تاریخ اسلام، به بررسی تاثیر دست‌های ناپیدا و اهداف شوم، در فرهنگ مرتبط با زنان و عوامل توقف و رکون اقدام نموده. امید است که در تدارک برنامه‌های راهبردی زنان تاثیرگذار باشد.

واژگان کلیدی: نظام اسلامی، تفکر دینی، اصل تحول و تکامل، هویت‌یابی زنان، انحراف زدایی، رسالت نخبگان.

مقدمه

اگر انسان با دقت و تاملی خاص، وارد عرصه‌ی آموزه‌های دینی، به‌ویژه نوع بیان اهداف و مقاصد کلان شرعی و ملاکات و مصالح و مفاسد و پشتوانه‌های احکام در نظام قانون‌گذاری اسلام شود، متوجه می‌گردد که مقصد اعلا‌ی دین نه تنها اعتلای انسان و ارتقای معنوی و مادی اوست، که رسالتی سنگین در راه احیا و ترویج تفکر صحیح دینی و ایجاد تحولی راستین دارد. تحقق این مقصود اساسی در گرو تحرک و تکاملی مثبت و همه‌جانبه است. یعنی رسالت بازسازی از درون و ارائه‌ی الگوی جامع از بیرون به عنوان «امت وسط» و «خیر امّه اخرجت للناس» را بر عهده دارد. وقوع این امر نیازمند شناخت دقیق از حقایق کلامی و اعتقادی، اصولی و منطقی، عقلانی و برهانی اسلام و شیوه‌های استدلالی نقلی و برنامه‌ریزی بلند مدت و عمیق است.

استاد مطهری در زمینه‌ی ضرورت تحول در جامعه‌ی اسلامی می‌گوید: «از روزی که بشر در این دنیا پیدا شده و زندگی اجتماعی به وجود آمده است، پیوسته در حال تغییر و توسعه بوده است و مراحل را پیموده تا به امروز رسیده است، و البته در عصر جدید و دنیای جدید یک جهشی در تحول پیدا شده است که در اعصار پیش شاید جهشی به این عظمت و توسعه وجود نداشته است. ضرورت طرح این بحث این است که: ما حق داریم که به این دو چیز هر دو علاقه‌مند باشیم، هم حق داریم که به

اسلام علاقه‌مند باشیم و هم حق داریم که به توسعه و تحول» (مطهری، ۱۳۸۰: ۳۴-۳۳)، این امر از اهم پیچیدگی‌های مسائل زنان است.

ضرورت تحول مثبت در جامعه‌ی دینی کراراً در متون متعددی از آیات و روایات تصریح گردیده است که آیه‌ی فوق نمادی از این رسالت را برای امت اسلامی ضروری می‌شمارد و نکاتی اساسی را به قرار ذیل خواستار است:

الف) رسالت «حق جهاده» در راه خدا اقتضا دارد که امت اسلامی در تحقق اهداف و آرمان‌های اساسی اسلامی را با اهتمام تمام و برنامه ریزی مستمر و مداوم دنبال نمایند. همچنانکه این رسالت در کلام امامان معصوم ذیل همین آیه آمده است. امیر حکمت فرمود: «و جاهدوا فی الله حق جهاده» درباره‌ی دو عصر آمده یکی ابتدای نهضت اسلام و دیگر آخرالزمان که ابنای بنی امیه و بنی مغیره روی کار می‌آیند و جهاد با آنان واجب است» (ثقفی، جلد ۲: ۹۸۴).

ب) لازمه‌ی «هو اجتیبکم» برگزیدگی امت اسلامی تلاشی شایسته و متناسب با جامعیت و جاودانگی آن است.

ج) این تلاش بایستی از هر گونه تعجیل و تأخیر و افراط و تفریط و حرج و تسامح به دور باشد و بر پایه‌ی تعادل مقرر گردد، زیرا «ماجعل علیکم فی الدین من حرج»^۱.

د) این مکتب از ریشه و اساس توحیدی برخوردار است و بنیان‌گذارانی چون ابراهیم رشید و حنیف دارد که اقتدای به او به عنوان «ملّه ابیکم ابراهیم هو سمّیکم المسلمین»^۲ و فرزندش پیام‌آور اسلام در اصلاحات جامعه و حرکت و تحول نمادین لازم است که یکی از تحولات اساسی اسلام تحول ساختار فکری جامعه درباره‌ی زنان بوده و هم اکنون هم هست.

ه) نظام قانون‌گذاری دینی یک نظام فرضیه‌مدار و ترسیم‌کننده‌ی خط مشی صرف به دور از ارائه‌ی الگوی کامل نیست. بلکه در راستای آموزش‌های نظری از الگوهای

۱. حج / ۷۸.

۲. همان.

برترین عملی برخوردار است، اصل رهبری الهی و شایسته سالاری الگوی واقعی که در این آیه با «لیکون الرسول علیکم شهیدا»^۲ آمده، مبین اهمیت توجه به سلوک و ولایت‌مداری طولی، درک وجود ملاکات ارزشی تام در سیره و سنت نبوی و علوی است که غفلت از این امر در نظام دینی نابخشودنی است.

(و) لازمه‌ی امت برگزیده و «تکونوا شهداء علی الناس»^۳، تحقق شایستگی‌ها در درون نظام، بر اساس ملاکات ارزشی- الهی است. لذا بایستی چنین نظامی در تحقق و صدور ارزش‌ها فعال باشد و لازمه‌ی این امر ایجاد تحولات مثبت و ارزشی است.

(ز) تا نظامی بر توانایی و قابلیت‌های لازم در خود، ایمان نداشته باشد و باورهای مبتنی بر ایمان و عمل در او یقینی نشود، هرگز نخواهد توانست در عرصه‌ی جهانی، از موضع فعال برخوردار باشد.

(ح) فحوای این آیه و آیاتی از این قبیل مثل آیات سوره عصر، نصر، فتح، ممتحنه، حشر و... مبین آن است که در سیستم قانون‌گذاری اسلامی یک قابلیت توسعه-مداری و متحول‌سازی ویژه وجود دارد که در سایر نظام‌ها هرگز نیست. لذا امت اسلامی بایستی از این قابلیت استفاده اصولی و نمادین را داشته باشد و به تعبیر استاد مطهری یک تحرک و قوام دینامیسمی در قوانین اسلامی وجود دارد که در سبقه‌ی الگودهی بی‌نظیر است.

از این جهت تبیین جایگاه زنان در نظام اسلامی به عنوان نیمی از سرمایه‌ی انسانی، ارائه‌ی اصول تحول در هویت‌یابی متناسب با فرهنگ قوم اسلامی، تبیین واقع‌گرایان از اندیشه‌های کلامی اسلام در نقش زنان و مادران به عنوان «ام» و ریشه و اساس در قوام بخشی زندگی انسان، ترسیم درست از گسترده‌ی رسالت و وظایف جامع آنان در جهان کنونی، عدم خلط میان رسالت همسری و مادری و حقوق انسانی

۱. همان.

۲. بقره/ ۱۴۳.

و معنوی، تفکیک تام میان حقوق شهروندی و وظایف درون خانه‌ای و حل تعارضات واقعی کنونی به شکل علمی و اسلامی، برنامه‌ریزی دراز مدت علمی و عملی در ارتقاء لازم زنان در عرصه‌های فردی و اجتماعی، توجه تام به مسائل زنان مستضعف و بی‌سرپرست و بدسرپرست با توجه به راهکارهای صریح قرآنی و روایی، تدارک زمینه‌های عدالت و امنیت و توسعه‌ی اخلاق و معنویت از اولویت‌های قطعی در حکومت دینی و نظام اسلامی می‌باشد.

حقیقت تحول در دل شریعت و اصل بازسازی اندیشه‌ها

میان معنای تحول و حقیقت دین، یک تلازم و پیوستگی حقیقی دیده می‌شود که دقت در این امر، مبین دغدغه‌مندی شریعت به تحولی راستین و مثبت است. بلکه بایستی اذعان نمود همچنانکه اصل تحول و تکامل از اصول بنیادین در خلقت و طبیعت است، همچنین از اصولی است که در لایه‌های زیرین قانون‌گذاری به شکلی حکیمانه نهادینه شده است. در معنای لغوی تحول، اهل لغت اینگونه می‌گویند: «حول» به معنای تغییر و انفصال است و سال را از آن جهت «حول» گویند که متغیر است و انقلاب و دوران دارد (راغب اصفهانی، ۱۴۲۸ ق: ۱۳۷). صاحب مجمع البحرین می‌گوید: «حول را به معنای حرکت گفته‌اند و حیل را حیل می‌گویند، چون حالتی است که در آن متوسل به تدبیری می‌شوند که در آن امری نهان است (طریحی، بی‌تا، جلد ۵: ۳۵۹). اکنون اگر این معنا را با مفهوم شریعت و دین که آیین زندگی بر اساس حرکت از ظلمت به سوی نور و از جهالت به سوی علم و از خرافه به سوی واقع‌گرایی است؛ حقیقت توجه اساسی به تحول و تکامل در جامعه‌ی دینی بر اساس اسلوب قانون‌گذاری اسلامی روشن می‌گردد. چنانچه در معنای لغوی و اصطلاحی شریعت این مفهوم ارزشمند کاملاً مشهود است.

حقیقت شریعت که به معنای ارائه‌ی شیوه‌ی زندگی است در دل معنای آن جریان و شریان ارزش‌ها نهفته است، خود مبین مفهوم حیات واقعی برای انسان است. لذا

لغویین در تعریف این می‌گویند: «الشرع نهج الطرق الواضح... و استعیر ذلک لطریقه الالهیه... سمیت الشریعه شریعه تشبیها بشریعه الماء» (راغب اصفهانی، ۱۴۲۸ ق: ۱۳۷)، شرع یعنی راه روشن و شیوه‌ی واضح زندگی به دور از هرگونه ابهام و توقف... و شریعت را شریعت گفته‌اند چون اصالتاً شبیهه شریان آب است. در واقع شریان آب حیات در گرو تحقق مفهوم واقعی دین است که لازمه‌ی این مفهوم پویایی و پایایی، شفافیت و حرکت، تحول و تکامل است.

حتی پی در پی آمدن انبیاء، خالی نبودن زمین از حجت الهی و حضور انسان کامل، تدارک مبادی کمال که همان تحول مثبت در مسیر زندگی انسان‌هاست، مقرر گردیده است. از سوی دیگر نهضت انبیاء و بعثت ایشان خود حامل و عامل تحول در میان اقوام و ملل بوده است. نهضتی علیه جهل و خرافه و عصبیت و تحولی بر مبنای تزکیه و تهذیب، و تمامیت علم و حکمت. و بنا بر گزاره‌های آیات و روایات یکی از غایات دعوت انبیاء تحول اساسی در انگاره‌های فکری غلط و مسموم تاریخ درباره‌ی زنان بوده است.

نظریه‌ی اصلاح واقعی در جامعه‌ی دینی بر مبنای اندیشه‌ی تحول‌گرای اسلامی، دغدغه‌مندی در جهت اصلاح تفکر دینی بر مبنای درک صحیح از معارف بلند و عظیم و حیانی، به دور از هرگونه جمود و انحراف، بدعت و التباس است که لازمه‌ی آن نگاه جامع و مستدل و مستند بر مفاهیم و نصوص همراه با به کارگیری معادلات و منطق و اصول و قواعد و قوانین پویا و پایای شریعت است. و این امر در نظام اسلامی مقدور و محقق نمی‌گردد مگر اینکه عرصه‌ها و زمینه‌های لازم نظری و عملی در جامعه‌ی دینی ما پدیدار گردد. از سوی دیگر توجه به جایگاه رفیع زنان در تفکر اسلامی و تأثیر آنان در تحولات جامعه‌ی دینی ضرورت یک واکاوی و بازنگری را در مسائل زنان، چه در اندیشه‌ها و نگرش‌های نظری و چه در ناحیه‌ی گرایش‌ها و شیوه‌های عملی خواستار تحولی مثبت و نمادین و روشن است.

این واقعیتی تلخ است که هنوز پس از گذشت سه و اندی دهه از انقلاب اسلامی بخشی از زنان جامعه‌ی ما هنوز بر سر دو راهی ورود به جاده‌ی مدرنیته و پذیرش اصول تجددگرایی و یا تمکین در برابر اندیشه‌هایی به نام دین ولی فاقد هویت دینی نیز می‌باشند. اندیشه‌هایی که بعضاً رسوبات تفکرات غلط و جرم‌ساز تاریخ به نام زن در آن‌ها حک گردیده است. اندیشه‌هایی که به نام اسلام حتی بدیهی‌ترین حقوق انسانی و معنوی زن را در جامعه‌ی دینی نادیده می‌انگارند.

خط راستین اسلام ناب در برنامه‌ریزی فرهنگ، رسانه، آداب اجتماعی و سلوک اخلاقی جامعه شفاف نیست و مرز میان جایگاه عزت و استقلال اسلامی و هویت واقعی زن و نگاه ابزاری و استفاده‌ی ناشایست از او در برخی موارد روشن نیست. اختلاف در نگرش‌های نسبت به زنان، گرایش‌های متعددی را در ارائه‌ی سیاست‌های متعدد، مسأله را بحرانی‌تر ساخته است، بلکه نوعی سرگردانی و حیرت نسبت به اساسی‌ترین مسائل زنان چه در عرصه‌های عبادی، چه در عرصه‌های خانوادگی و چه در عرصه‌های سیاست و اجتماع بر پیچیدگی مسائل زنان افزوده است، که تمامی این موارد در انتظار سیاست‌گذاری و خط مشی راستین در نظام اسلامی است. اگرچه به رغم همه‌ی این مشکلات زن مسلمان بعد از انقلاب اسلامی، توانائی‌ها و قابلیت‌های خود را در عرصه‌های مختلف، آشکارا نشان داده، اما همچنان در انتظار سامان‌دهی و پاسخگویی صحیح و مستدل از مسائل خویش است.

ضرورت تحول در کلام پیامبر(ص) و علی(ع) و تاثیر آن بر مننش اندیشمندان

در آثار دینی در موضوعات مختلف مسئله‌ی احیای سنت و امات‌های بدعت مکرر وارد گردیده است. در روایتی از پیامبر اکرم (ص) است که فرمود: «رحم الله خُلَفَای، فقیل مَن خُلَفَائک یا رسول الله؟ قال الذین یُحیون سُنَّتِی وَ یُعَلِّمُونَهَا عباد الله» (نوری، بی‌تا، جلد ۱۷: ۳۰۰)؛ به این معنا که پیامبر اکرم (ص) دعا می‌کند نسبت به جانشینان خود

که رسالت ابلاغ و احیای دینش را دارند؛ ایشان در پاسخ اینکه خلفای شما چه کسانی هستند، می‌فرماید: کسانی که احیاگر سنت من و آموزش‌دهنده‌ی آن به بندگان خدا هستند.

در تعبیر امیر مؤمنان (ع) فراوان سخن از احیای سنت و از میان بردن بدعت آمده است و در خطبه‌های^۱ متعدد بر رسالت احیاگری در جامعه‌ی دینی و ابلاغ آن به جوامع انسانی تأکید نموده است. در کلامی می‌فرماید: «أَيْنَ إِخْوَانِي الَّذِينَ رَكَبُوا الطَّرِيقَ وَمَضُوا عَلَى الْحَقِّ... وَأَيْنَ نَظَرَاوَهُمْ مِنْ إِخْوَانِهِمُ الَّذِينَ تَعَاقَدُوا عَلَى الْمَنِيَّةِ... أَوْهِيَ عَلَى إِخْوَانِي الَّذِينَ تَلَّوْا الْقُرْآنَ فَأَحْكَمُوهُ، وَتَدَبَّرُوا الْفَرَضَ فَأَقَامُوهُ، أَحْيَاوُا السُّنَّةَ وَأَمَاتُوا الْبِدْعَةَ»^۲. این عبارات را حضرت علی (ع) بعد از شهادت برخی از یارانشان بعد از واقعه‌ی صفین می‌فرماید. و اینگونه از آنان یاد می‌کنند که کجا هستند آن برادران من که در طریق حق تلاش می‌کردند و در این راه از همه چیز گذشتند. و کجا ایند کسانی که همانند آنانند پیمان بر جان‌بازی بسته‌اند. دریغ! از برادرانم که قرآن تلاوت می‌نمودند و بر آن حکم می‌کردند. در واجبات الهی تدبیر، پس آن را برپا می‌داشتند، سنت‌های الهی را زنده و بدعت‌ها را نابود می‌کردند.

در تعبیری هم امیرالمومنین علی (ع) شکایت می‌کنند از اصحابشان که چرا نباید ما و شما قوه پیشگیری داشته باشیم: «أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا أَصْبَحْنَا فِي دَهْرٍ عَنُودٍ وَزَمَنٍ كَنُودٍ يُعَدُّ الْمُحْسِنُ فِيهِ مُسِيئًا وَ يَزْدَادُ الظَّالِمُ فِيهِ عُتُوًّا» تا آنجا که می‌فرماید: «لا ننتفع بما عَلِمْنَا وَ لا نَسْأَلُ عَمَّا جَهِلْنَا وَ لا نَتَخَوَّفُ قَارِعَةً حَتَّى تَجْلُبَ بِنَا»^۳ ای مردم آگاه باشید که در روزگاری روز را صبح کرده‌ایم که کینه توزی، فراوان و ناسپاسی و کفران، شدید است. که نیکوکار بدکار به شمار می‌آید و ستمگر بر تجاوز و سرکشی خود می‌افزاید.

۱. نهج البلاغه، خ ۱۷، ف ۲. خ ۲۲، ف ۴. خ ۱۴۵، ف ۵. خ ۱۶۴، ف ۶ و ۷. خ ۱۸۲، ف ۳۲.

۲. همان، خ ۱۸۲، ف ۳۱ و ۳۲.

۳. نهج البلاغه، خ ۳۲.

در چنین روزگاری نه ما از آنچه که می‌دانیم بهره می‌بریم و نه از آنچه نمی‌دانیم می‌پرسیم و نه نگران از حوادث مهمی هستیم تا آنکه بر ما فرود آید.

ضرورت احیاگری و تحول در تفکر اندیش‌وران اسلامی بسیاری از متفکرین اسلامی، احیاگری در سنن و مقابله با بدعتها و انحرافات از وظایف عمده‌ی جوامع اسلامی می‌شمارند که غایت آن ایجاد تحولات مثبت برای تحقق اهداف عالی‌ه انسانی است که این امر با توجه به ورود افکار انحرافی و دو سویه چه در ناحیه‌ی تجدد و التقاط و چه در ناحیه‌ی تحجر و انحطاط با نام دیانت ضروری است. جامعه‌ی زنده از دیدگاه قرآن و اسلام، جامعه‌ی تحول‌گرای واقعی بر مبنای احیای تمامی ارزش‌های انسانی و تحقق همه‌ی اهداف دینی است.

استاد مطهری که خود مجدد و نقش احیاگری در سنت دینی را داشته، می‌گوید: «در فکر علمای ما بوده که چندی یکبار لازم است شستشویی از مغزها و اندیشه‌های مردم بشود و طرز فکر دینی مردم اصلاح گردد و تنظیفی به عمل آید... در میان علمای اسلامی بوده، که دین دوره به دوره احتیاج به مجدد و محیی دارد، کهنه می‌شود و باید نو کرد، رو به مردن می‌رود و باید احیا کرد... این عنوان شعاری ندارد که دین نعوذ بالله مرده است، و ما می‌خواهیم این مرده را زنده کنیم، بلکه اشعار دارد به اینکه طرز تفکر ما درباره‌ی دین صحیح نیست و طرز تفکر مرده‌ای است... همان طوری که علم می‌میرد، دین هم می‌میرد، «بموت العلم بموت العالم»... پس ما وظیفه‌ی احیا و اماتة داریم» (مطهری، ۱۳۸۲، ج ۱: ۱۶۶).

بر همین اساس استاد در ضرورت بازنگری در مسائل زنان و احیاگری در آن، می‌گوید: «پس از مطالعه کردن در همین موضوع (موضوع زن) وقتی که بینی و بین الله قرآن را مطالعه کردم و تا حدودی که برایم مقدور بود در همین زمینه رسیدگی کردم، دیدم سطح قرآن خیلی سطح عالی عجیبی است. وقتی من همان را مقایسه کردم با روایاتی که در این زمینه است چون روایت بالاخره دست بشر رسیده؛ قرآن متواتر است یعنی کلام خداست که عین همان کلام به ما رسیده و دست نخورده است

ولی روایات را راویان نقل کرده‌اند، احتمال اینکه یک کلمه زیادتر یا کمتر یا همه‌ی آن را به کلی جعل کرده باشند، هست. دیدم منطق روایات اسلامی در باب حقوق زن هرگز به سطح قرآن نمی‌رسد. و وقتی به فقه اسلامی مراجعه کردم، دیدم چون سلیقه‌های شخصی فقها هم که متأثر از محیط و زندگی‌شان بوده، خواه و ناخواه در آرای ایشان تأثیر گذاشته، یک درجه پایین‌تر از اخبار و روایات است. بعد وارد عرف مسلمین که شدید حتی یک درجه از فقه اسلامی هم پایین‌تر است» (مطهری الف، ۱۳۷۹: ۲۲۳).

ایشان در تعبیر دیگری نسبت به اصلاح فرهنگ جامعه در مسائل زنان می‌گوید: «در جامعه‌ای مانند جامعه‌ی ما که معیارها فقط شعارهاست، بر روح‌ها و معناها کاری نیست؛ جامعه‌ی ما از نظر شعار علوی است و از لحاظ روح و معنا ضد علوی است. وای به حال کسی که بخواهد مانند علی صراحت و صلابت به خرج دهد و اسلام را بر... مقدم بدارد» (مطهری ب، ۱۳۷۹: ۶۶-۶۵).

ایشان طبقات اجتماعی مردم را در حل بحران‌های جامعه‌ی دینی، سه دسته ترسیم می‌نماید و درباره‌ی آنان می‌گوید: «طبقه‌ای که بیشتر اظهار علاقه به دینداری می‌کنند و در جامعه‌ی ما که جامعه‌ی اسلامی است، بیشتر اظهار علاقه به اسلام می‌کنند و فکر می‌کنند که لازمه‌ی مسلمانی و دینداری این است که به پدیده‌های جدید و تغییراتی که در زمان پیدا می‌شود، با نظر بدبینی نگاه کنیم و آن‌ها را به چشم اموری که بر ضد دین به وجود آمده است، ببینیم و لهذا عقب حرکت می‌کنند... یعنی وقتی در مقابل پدیده‌های جدید اجتماعی، کاملاً شکست خوردند آن وقت تسلیم می‌شوند... عاقل پیشاپیش قضایا حرکت می‌کند... در مقابل عده‌ی دیگر قرار دارند که به نام تمدن و توسعه، خود را از دین و حقایق دینی بریده‌اند. این‌ها از هر چیزی که بوی قدمت بدهد، گریزانند و از نظر این طبقه کلمه‌ی قدمت مساوی است با کهنگی و حال آنکه این‌ها دو مفهوم است. کهنگی یعنی فرسودگی و قدمت یعنی سابقه‌ی زیاد داشتن، پس به یک طبقه‌ی متوسط نیاز است که کما بیش در جامعه وجود دارد و وظیفه‌ی طبقه‌ی

ما در اینجا سنگین و دشوار می‌شود... این دشواری برای اسلام از هر دین دیگر بیشتر است. برای اینکه یک خصوصیت اسلام، مسئله‌ی اعلام جاودانگی است... خصوصیت دیگرش توسعه‌ی خود این دین است... این است که کار اسلام و ما مسلمان‌ها از نظر این بحث خیلی دشوارتر است... مسئله‌ی توسعه و تحول تاریخ که از ضروریات ناموس زندگی بشر است... بشر موجودی است که خودش مسئول زندگی خودش است... خودش باید مسیر تکاملی خویش را -البته با راهنمایی‌هایی که از طرف انبیا شده است- با ابتکار و قدرت مسئولیت خودش طی کند (مطهری، ۱۳۸۰، تلخیص از صفحات: ۳۷-۳۳). ایشان رسالت واقعی را به واسطه‌ی جامعیت در پاسخگویی و برنامه‌ریزی بر اساس آینده‌نگری و حرکتی راستین دشوار ولی لازم و مورد نیاز می‌شمارد.

علامه جعفری نیز در این زمینه مطالبی را در قالب تحلیل و در عین حال همراه با ابهام و معمایی تاریخی طرح می‌نماید. او می‌گوید: «... علت چیست که نوع انسانی با همه‌ی ترقیات و پیشرفت‌های علمی و صنعتی و هنری، تنها بر افزودن پیچیدگی هویت و گسترش موجودیت خود در قلمرو طبیعت و هم نوعش، قناعت ورزیده و در پیمودن مسیر این تکامل، آن آگاهی و توانایی را به دست نیاورده است که دو عنصر اساسی ادامه‌ی حیات خویش را که زن و مرد است، چنان اصلاح و تنظیم نماید که به شکل معمای علمی و ناگواری مستمر در نیاید و او را به داشتن حیات معقول نایل سازد؟... آیا همان اندازه که جریان تکامل حیات برای پاسخ به هفت میلیون «چرا» درباره‌ی جوهر و مختصات حیات در نظر گرفته می‌شود برای مرتفع ساختن این معما هم می‌تواند تاثیری داشته باشد؟... اگر ما رموز دیگری را در جریان تکامل حیات می‌دانستیم... در ادامه‌ی حیات به معمایی به نام زن و مرد مبتلا می‌گشتیم. آیا این معما از آنجا ناشی شده، که حیات در قالب [جنس] مرد می‌گردد: من هستم و حیات در قالب [جنس] زن می‌گردد من هستم و چون این دو هستم نمی‌توانند مبدل به «انسان هست»

شوند. لذا تکاپوی خصمانه میان آن دو ناتوان از تفسیر حیات به راه می‌افتد، ادامه پیدا می‌کند» (تلخیص عین متنی از تفسیر نهج‌البلاغه، جلد ۱۱: ۲۴۲).

مقام معظم رهبری مساله را به شکل دیگری در این باب مطرح نموده و می‌گوید: «من تعجب می‌کنم که چرا بشریت درباره‌ی مسئله‌ی زن و مرد کج فکر کرده است و می‌خواهد در مقابل این بایستد. شما از تبلیغات انبیاء که بگذرید در همه‌ی برداشتها و تحلیل‌ها و تفکرات بشری جایگاه زن و مرد، جایگاه غلطی است و نسبت زن و مرد، نسبت غلطی است. حتی در تمدن‌های خیلی بلند دنیای باستان، مثل روم یا ایران... امروز هم که دنیای غرب می‌خواهد آن عقب افتادگی بسیار ملالت‌انگیز خود را در مسئله‌ی زن جبران کند؛ طور دیگری جبران می‌کند. تصور من این است که آن‌ها جانب مفاهیم انسانی را تحت‌الشعاع مسائل تبلیغاتی و سیاسی و اقتصادی قرار می‌دهند» (خامنه‌ای، ۱۳۸۵: ۷).

ایشان در حیطه‌ی مسائل داخلی نظام، تکراراً از وضعیت موجود زنان، ابراز نگرانی می‌نمایند. و تحول فرهنگی را ضروری شمرده و این گونه بیان می‌کنند: «بر بخشی از جامعه‌ی ما اخلاق بدی نسبت به زنان حاکم است که البته مخصوص ایران هم نیست... همواره یک ستم تاریخی بر زن رفته است که بیشتر هم ناشی از این است که قدر زن و جایگاه او را ندانسته‌اند. البته هر جای دیگر چنین بوده، به هر شکلی بوده به ما ربطی ندارد، ولی در جامعه‌ی ما بایستی به آن شکلی باشد که اسلام خواسته است. زن باید شأن حقیقی خود را پیدا کند و نبایستی به خاطر زن بودن هیچ ستم و ظلمی به او شود. چه ستم‌هایی که در حق زن روا داشته شده و اسمش هم ستم است و چه ستم‌هایی که اسمش هم ستم نیست، اما در حقیقت، ستم است» (همان: ۱۸).

ایشان در ایجاد تحولات اجتماعی در راستای ارتقاء جایگاه زنان در نظام اسلامی اینگونه می‌گوید: «در هر حرکت اجتماعی، آن وقت حرکت درست خواهد بود و به نتایج درست خواهد بود که مبنی بر خرد و تأمل و تشخیص و مصلحت و مبتنی بر پایه‌های درست و عقلانی باشد. در هر حرکتی که به قصد احقاق حق زنان انجام می-

گیرد، عینا باید همین ملاحظه شود؛ یعنی باید هرگونه حرکتی، بر اساس یک بینش خردمندانه، مبتنی بر حقایق هستی، یعنی شناسایی طبیعت و فطرت زن، مسئولیت‌ها و مشاغل اختصاصی مرد و آنچه می‌تواند مشترک بین این‌ها باشد، انجام بگیرد و از روی انفعال و تقلید نباشد. اگر حرکتی حرکت از روی انفعال و تقلید و تصمیم کورکورانه و چشم بسته بود، حرکت مضرری خواهد بود» (همان: ۸۱).

از سویی دیگر در بسیاری از جوامع اسلامی علاوه بر طرح دسیسه‌های نوین برآمده از مدرنیته، چون برنامه‌ریزی برای فضای مجازی رایگان و سلطه‌گری پنهان و آشکار نسبت به اسلام و مسلمین، توسعه‌ی شبهات علیه اعتقادات و حقوق اسلامی است، هنوز ردپای تفکرات التقاطی و انحرافی متأثر از اسرائیلیات و فرهنگ‌های برخاسته از جاهلیت اولی و آخری مشهود است. به ویژه تأثیر رخدادهای بعد از رحلت نبی مکرم اسلام و انحراف در مسیر خلافت، ممنوعیت نقل حدیث، قتل عام حامیان ولایت علی (ع) و آل و رواج سبّ و دشنام از سوی امویان، ورود عرصه‌های تأویل‌گرایی و استناد به ظنون عقلی به جای اجتهاد بر مبنای نص و ادله‌ی عقلیه‌ی قطعیه و رجعت به اندیشه‌های جاهلی عربی، هر کدام نقشی را در حاکمیت و ورود افکار نامساعد در مسائل زنان تداعی و زمینه‌سازی نمود.

آسیب این تفکرات، فقط این نبوده که جامعه نسوان را مورد تعرض قرار دهد، بلکه زندگی بشر را دچار مخاطره و آسیب نموده است؛ زیرا سلامت نسل، سلامت نفس، سلامت عقل و سایر مقاصد اصلی زندگی انسانی را مورد تخریب و تهدید قرار داده است.

آنچه که در این بحث به عنوان فصل الخطاب و میزان سنجش می‌تواند پاسخگوی بسیاری از ابهامات و رافع معضلات موضوعات ذکر شده باشد؛ چنانچه در سیاق کلام معصوم هم در پاسخگویی به شبهات آمده، رجوع به نصوص صریح قرآن که در خود آیات هم به «میزان»، «قول فصل»، «فرقان»، «بینه»، «بیان»، «برهان» و... تعبیر

شده است و به فرموده‌ی باقرالعلوم: «اذا التبست علیکم الفتن... فعلیکم بالقران» (کلینی، ۱۴۰۵، ج ۲: ۵۹۹).

مبادی تحول و جایگاه امت پویا و تحول‌گرا در قرآن کریم

مبدأ فاعلی جهان، به واسطه‌ی قدرت قابلی که در انسان مقدر نمود، سیر حرکت او را با صیرورتی دقیق و متقن و مستوی و برخاسته از علم و حکمت بی‌کران مقرر فرمود و در زمین یعنی مدرسه‌ی تعلیم و تربیت انسان، این مسیر را برای او به روشنی بیان نمود و در هر مرحله‌ای از حیات او تحول و تکامل را برای او مقدر فرمود. بیان گویا و زبان شیوای قرآن در این زمینه اینگونه است:

«اللّٰهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَ شَيْبَةً يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَ هُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ»^۱: «خداست آن کس که شما را ابتدا ناتوان آفرید، آنگاه پس از ناتوانی قوت بخشید، سپس بعد از قوت، ناتوانی و پیری داد. هرچه بخواهد می‌آفریند و هم اوست دانای توانا». در این آیه سیر تطور و تحول مراتب حیات در انسان به تصویر کشیده شده و مراحل صعود و نزول قوای جسمانی در دایره‌ی رو به کمال انسان ترسیم گردیده است. اگرچه در سیاق آیه حرکت انسان از جوانی به پیری است، اما بنا بر آیات دیگری که به «بلوغ اشد» تصریح می‌نماید و سنّ چهل سالگی را مرحله‌ی پختگی معرفی می‌کند، مراتب تکامل انسانی همچنان ادامه دارد، تا به آنجا که کالبد مادی حکم قفسی را دارد که او در صدد پرواز از آن است. در آیه‌ی دیگری در سیر تحولات جسمانی می‌فرماید: «هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِنْ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَ إِنْ أَنْتُمْ أَجِنَّةٌ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ»^۲؛ در این آیه هم مراتب تطور، کاملاً روشن

۱. الروم / ۵۴.

۲. النجم / ۳۲. «وی از آن دم که شما را از زمین پدید آورد و از همان‌گاه که در شکم‌های مادرانتان [در زهدان] نهفته بودید به حال شما دانانتر است».

است. از مرحله‌ای که انسان خلقتش از خاک آغاز می‌گردد و جنین به صورتی مخفی و پنهان مراحل رشد را طی می‌کند و عجایی در تکمیل خلقت او رخ می‌دهد که در علم جنین‌شناسی برای اندیشمندان موجب شگفتی فراوان است.

هم‌چنانکه شخصیتی معاصر چون «پروفسور مور» از متخصصین علم جنین‌شناسی «AMBRIULOGY» در تورنتو پس از آشنایی با حقایق قرآن درباره‌ی جنین به تجدید نظر در مطالعات خود پرداخته و عجایی را از قرآن بیان می‌دارد و گفتمانی علمی را در رسانه بر اساس یافته‌های خود ابراز و سپس در چاپ مجدد کتاب خود مطالبی را از حقایق قرآنی اضافه می‌نماید. او درباره‌ی علقه که در قرآن در آیات متعدد مطالبی ارائه شده، اینگونه تحلیل می‌کند: «علقه مرحله‌ای است که موجود ریزی به نام انسان که قابل رؤیت نیست بمثابه زالو در جداره‌ی رحم شروع به رشد و با مکیدن خون به حیات خود ادامه می‌دهد و قرآن زمانی از تحولات جنین و نحوه‌ی خلقت آن سخن به میان می‌آورد که بشر قادر به رؤیت و ادراک صحیح از این مراحل نیست. هیچ تلسکوپ و دستگاهی جز وحی قادر به ابراز حقیقت انسان نمی‌باشد. این امر جز با اعجاز وحی قابل تبیین نیست» (سایت اعجاب قرآن، پرفسور مور: ۱۶).

درباره‌ی این دوره‌ی مستور و همراه با اعجاز قرآن کریم می‌فرماید: «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تَرَابٍ ثُمَّ مِنْ نَظْفِهِ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا»^۱: «او همان کسی است که شما را از خاکی آفرید، سپس از نطفه‌ای، آنگاه از علقه‌ای، و بعد شما را [به صورت] کودکی بر می‌آورد». در این آیه پیشینه‌ی خلقت را از «تراب» آغاز و تا مرتبه‌ی طفولیت و پا نهادن به دنیا ترسیم می‌نماید و مراتب استقرار را در رحم به‌عنوان «قرار مکین»^{۱۱} در آیات متعدد بیان می‌کند، و پس از ورود به دنیا نیز سیر تحول مادی و

۱. غافر/ ۶۷.

۲. المومنون/ ۱۳. «جایگاهی استوار».

معنوی ادامه می‌یابد، تا به مرتبه‌ی «بَلَّغُوا النِّكَاحَ»^{۱۲} می‌رسد. در این مرحله دستور به اختبار رشد و ابتلاء می‌دهد و نفس اختیار، بررسی میزان تحول و تکامل است تا مرحله‌ی پذیرش مسئولیت مدنی، و قبل از آن مسئولیت عبادی است که آیه‌ی «إِنْ أَنْتُمْ مِنْهُمْ رُشِدًا»^{۱۳}، به تحقق مراتب تحول در صغیر به رغم دوران صباوت و صغر منوط است و آیات و روایات تربیتی هم در این دوران برای ایجاد تحول تدریجی در روح و جان کودک و طفل صغیر است و پس از این مراحل، مرحله‌ی «بلوغ اشد» است و تحقق این مرحله دقیقاً متوقف بر مبادی و مراحل است که انسان در دوران قبلی طی کرده و مثلث وراثت و تربیت و فرهنگ، مسئول ارتقاء و ایجاد تحول در هسته‌ی مرکزی شخصیت حقیقی و حقوقی انسان است. لذا نفس «بلوغ اشد» در قرآن کریم، زمان معین ندارد به این اعتبار که به میزان وجود زمینه و مبادی رشد، این امر قابلیت تقدیم یا تأخیر دارد. این موارد نمادی از اصل تحول و تکامل است.

اما مختصات امت پویا در قرآن کریم به صورت‌های مختلف ترسیم گردیده است. در این نوشتار ما به یک نمونه اکتفا می‌کنیم. در آخر سوره‌ی فتح وقتی خداوند از مختصات پیامبر خاتم و امت پیرو او سخن به میان می‌آورد «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَ الَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَ رِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَ مَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيُغَيِّظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ»^{۱۴}: «محمد (ص) که پیامبر خداست و آنان که با اویند بر کافران، سختگیر [و] با همدیگر مهربانند. از مختصات آنان عبودیت و رکوع و سجود، فضل و خشنودی خدا را خواستارند. این صفت ایشان است در تورات، و مثل آنان در انجیل چون زرع و

۱. النساء / ۶. «وقتی به [سن] زناشویی برسند».

۲. نساء / ۶. «پس اگر در ایشان رشد [فکری] یابید».

۳. فتح / ۲۹.

کشته‌ایست که جوانه‌ی خود را برآورد و آن را مایه دهد تا ستبر دهد و بر روی پا و ساق خود بایستد. دهقانان را به شگفت آورد و کافران را به خشم».

در این آیه پس از بیان خصایص امت اسلامی و متابعان سیره‌ی نبوی در قالب تمثیلی زیبا صلابت و استواری، غنای فکری و فرهنگی، کارآمدی و تحول‌گرایی این امت را بیان می‌نماید. عمده‌ترین ویژگی‌های چنین امتی به قرار ذیل است:

الف: آنان از فرهنگ دشمنان خدا بیزار و برائت گزیده‌اند و بر توسعه و ترویج فرهنگ غنی خود به واسطه‌ی متابعت از پیامبرشان تمسک جسته‌اند.

ب: راه نفوذ و ارتباط سلطه‌مدارانه را از سوی دشمن مسدود و با نهایت صلابت و استقامت بر تحقق فرهنگ الهی خود استوارند. این امت در بین هم‌کیشان خود یک پارچه و مهربان و از رأفت و خضوع و همبستگی برخوردارند. و این یکپارچگی موجب انس و الفت میان خود و موجب عزت آنان و غیض و ناامیدی دشمنان است.

ج: عبادت آنان عین سیاستشان است و سیاستشان از دیانتشان جدا نیست. عابدان شب و شیران روزند و در پناه عبودیت و اتکاء به فضل و عنایت پروردگار خود را از هر وابستگی بی‌نیاز می‌یابند. این بندگی به سیمای آنان صفا و جلای خاصی بخشیده است.

د: مثل ایشان در میان سایر اقوام و ملل به سبب ویژگی‌های خاص خود، معلوم و مشهور است و به‌مثابه یک جامعه‌ی متحرک، خودکفا و پویا و پایا، رشد‌آفرین و با نشاط دارای تحولی مثبت است که به‌واسطه‌ی استقلال و استغنای آنان، خشم و غیظ دشمنان افزون و موجبات تعجب و خرسندی پیش‌کسوتانشان را فراهم می‌سازد.

ه: خداوند به سبب این مختصات الهی به چنین امتی وعده‌ی سعادت و نصرت و موفقیت داده است.

و: اینان «قلیل الموءنه و کثیر المعونه» هستند یعنی از کم‌ترین امکانات بیش‌ترین بهره‌مندی را دارند؛ به گونه‌ای که بیگانه با اهداف و افکار آنان، ابتدا توانایی ایشان را مورد تردید یا تکذیب قرار می‌دهند، اما وقتی نتیجه‌ی کار آنان ظاهر می‌گردد، مورد

حسد و غضب قرار می‌گیرند. این امور مذکور در آیات هرگز جنسیت‌پذیر نیست و زن و مرد نمی‌شناسد. دخیل‌سازی جنسیت در حقوق معنوی و انسانی خود مغایرت با اصول زندگی انسانی دارد و تغابنی آشکار است، همچنانکه با «مَنْ اسْتَوَاهُ يَوْمَانِ فَهُوَ مَعْبُودٌ» تعارضی آشکار دارد.

بنابراین حقیقت دین با سکون، رکون، سستی و وهن مغایرت ذاتی دارد. از دیدگاه قرآن کریم و اندیشه‌ی امامان معصوم (علیهم السلام) عدم جنسیت محوری در اسلام تحولی مثبت است که این تحول در عین علمی و عقلانی بودن و کارآمد و مشکل‌گشا بودن برای زنان، بتواند هویت غنی دینی و ملی آنان را حفظ نماید. رگه‌های التقاط، انحراف، التباس، کتمان، ولایت‌مداری فرهنگ بیگانه، ناکارآمدسازی فرهنگ خودی در او رخنه نداشته باشد. این تحول حتماً بایستی از پشتوانه‌های اصول و مقاصد اسلامی و ملاکات و قواعد دقیقی برخوردار باشد، که در طول قرون و اعصار متمادی اندیشمندان علوم اسلامی با سختی‌ها و مبارزات فراوان به تنظیم و تدوین و حفظ آن از دستبردها پرداخته‌اند. اصول و قواعدی که به مثابه معادلات و ریاضیات از پشتوانه‌های استدلالی قویم و پویا و پایا برخوردار است. تحولی که از اضطرار، اکراه، ضیق و حرج، ابهام و ابهام، تحکم، جنسیت‌مداری بدون مبنا و راهبرد مسلم دینی، توقف، ظلم، رکون، سکون، جمود و تحجر، تنگ‌نظری و بن‌بست‌مداری برنتابد و دقت، حکمت، برهان‌مداری و اصولگرایی حاکم بر نظام قانون‌گذاری در آن مشهود و ما را به حرکتی معتدل، عالمانه، مستند، منطقی و عقلانی همراه با اتقان و روشنی فرا خواند.

چنانچه حضور و کاربرد قواعدی از قبیل حرمت جان و مال و حیثیت، قاعده‌ی تسهیل و امتنان، قاعده‌ی نفی ضرر، قاعده‌ی نفی حرج، قاعده‌ی عدم تکلیف ما لا یطاق، قاعده‌ی لزوم و الزام و ملازمه، قاعده‌ی الحاکم ولی الممتنع، قاعده‌ی امکان، نفی سبیل، قاعده‌ی ضمان، قاعده‌ی درء، قاعده‌ی رفع و... همه و همه حکایت از موضع فعال قانون‌گذاری در برابر نیازهای زمان و مکان دارد.

اینجاست که نه تنها زن مسلمان بلکه هر زنی که طالب حرکت استکمالی و اصولی و عالمانه و حکیمانه است، با دقت تام در چنین اسلوب کارساز و متقنی از تمسک درست بر آن خرسند و نقاط نمادین آن برای او نه تنها مایه‌ی افتخار که موجباتی را برای تلاشی همراه با اهتمام، ابتهاج و پویایی و پایایی فراهم می‌سازد. و خود به یک عنصر فعال مبدل می‌شود که رسالت «مَنْ أَصْبَحَ وَ لَمْ يَهْتَمَّ بِأُمُورِ الْمُسْلِمِينَ فَلَيْسَ بِمُسْلِمٍ» (کلینی، ۱۴۰۵، ج ۲: ۵۹۹)، از او اسطوره‌ی مقاومتی در برابر سیاست‌گذاران دنیای کفر در عرصه‌ی بین‌المللی می‌سازد. زیرا او اسوه‌هایی را در اندیشه‌ی دینی دارد که چونان آسیه و مریم، فاطمه (س) و زینب (س) زنانی تاریخ سازند.

قرآن مبدأ تحول و احیای هویت زنان و مقابله آن با انحرافات

تصویر جامع و حکیمانه‌ی قرآن کریم از تاریخ جوامع بشری همراه با تحلیل، نقد حقیقت‌مدارانه، تشریح وقایع به دور از دستبرد و تفریط، ترسیم نقاط کور و تاریک تاریخ، تبیین جریانات مطابق با واقع و بیان حقایق از بدو خلقت و پرده‌برداری از مکنونات عالم وجود یکی از ابعاد معجزات قرآن است. پس بجاست در موضوع مذکور هم ملاک اصلی ما در سنجش تاریخی و میزان صحت و سقم همین فصل الخطاب الهی باشد.

نگاهی ژرف در کلام خدا ما را به این رهنمون می‌سازد که علاوه بر تبیین جایگاه حقیقی انسان در آیات متعدد فرای نگرش جنسیتی؛ نقاط اساسی مظالم تاریخی علیه زنان به تناسب طرح موضوعات مرتبط با آن در قرآن کریم، تبیین و روشنگری شده است و گاه در قالب طرح مسئله و ایجاد دغدغه‌مندی به واسطه‌ی دقت در موضوع مثل: «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى...»^{۱۵}، با توجه به محبوس ساختن و نجس پنداشتن و منفور پنداشتن حضور او در زندگی خانوادگی و اجتماعی و نادیده انگاری

۱۵. البقره/ ۲۲۲. «از تو درباره عادت ماهانه [زنان] می‌پرسند، بگو: آن، رنجی است».

حق سلامت و بهداشت، این اندیشه‌ی غلط را ابطال می‌کند و به روشنگری منطقی و واقعی موضوع می‌پردازد.

گاه در قالب استفهام توییخی به تناسب قبح رفتاری نسبت به زنان در نادیده انگاری حقوق اساسی آنان، امری را مورد حمایت جدی قرار می‌دهد. به ویژه درباره‌ی حق حیات و کرامت انسانی با آیاتی چون: «بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ»^{۱۶} اقوام و ملل غیر متمدن، مورد سوال و مواخذه‌ی جدی قرار گرفته‌اند و گاه در قالب مذمت فرهنگ نادرست حاکم بر جامعه و ابراز تأسف و تعجب از جهل و حمیت جاهلی، حقایق تاریخی و مظالم را علیه دختران گوشزد می‌نماید. مثل «وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ»^{۱۷} و سپس با تشریح موضع وحی با صراحت در گویش و منطقی استوار می‌فرماید: «أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ»^{۱۸}: «وہ چه بد داوری می‌کنند».

گاه در قالب حمایت از حریم حقوق خصوصی خانواده، به تبیین و تقویت مبانی تفکر دینی می‌پردازد، مثل نفی نگاه ابزاری به زنان در قالب نکاح‌های مذموم چون نکاح «مقت»^{۱۹}، نکاح «شغار»^{۲۰} و نکاح «خدن»^{۲۱} فرهنگ مذکور را باطل می‌شمارد و مملوکی و قیمومت از زن در دایره‌ی حقوق اساسی او را نفی می‌نماید. اینجاست که

۱. التکویر / ۹. «به کدامین گناه کشته شده است؟»

۲. النحل / ۵۸. «و هرگاه یکی از آنان را به دختر مزده آورند، چهره‌اش سیاه می‌گردد، در حالی که خشم و [اندوه] خود را فرو می‌خورد».

۳. همان / ۵۹.

۴. «نکاح مقت»، یک نوع نکاح اجباری میان پسر بزرگ و نامادری او پس از مرگ پدر یا طلاق نامادری بوده است که اگر فرد به این زناشویی مایل نبود، زن را به دیگری تزویج کرده و از مهر او استفاده می‌کرد (علامه طباطبایی، سید محمد حسین، تفسیر المیزان، ج ۲: ۴۰۴-۴۰۲).

۵. «نکاح شغار»، اینگونه بود که زنان و دختران را مهر زن دیگری قرار می‌دادند که در اسلام این نوع ازدواج ممنوع شد (همان).

۶. «نکاح خدن»، یکی از ازدواج‌های رایج پیش از ظهور اسلام بود که زنان و مردانی که انگیزه هوسرانی آزادانه داشتند از طریق اینگونه نکاح دوستانه که خالی از رسمیت نبود، میانشان انجام می‌گرفت (همان، ج ۴: ۴۴۳).

در برابر بعضی از فرهنگ‌های قبل از اسلام، مثل فرهنگ ایران عصر زرتشت که ازدواج با محارم نه تنها مقدس بوده که گناهان کبیره را محو نموده و اسلام این عمل را به شدت در متن صریح قرآن تقبیح می‌نماید و در سوره‌ی مبارکه‌ی نساء می‌فرماید: «وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا»^{۲۲}: «و با زنانی که پدرانتان به ازدواج خود درآورده‌اند، نکاح مکنید؛ مگر آنچه که پیشتر رخ داده است، چرا که آن، زشتکاری و [مایه] دشمنی، و بد راهی بوده است». این روش از دیدگاه اسلام نه تنها مقدس نیست که از قسم فحشا و مورد غضب خدا و نیز و فرهنگی قبیح است. این همان نکاح «مقت» است که مورد مذمت جدی قرار گرفته است.

در بعضی از آیات که قید «إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ» آمده، مثل آیه‌ی فوق و آیه‌ی حرمت ازدواج همزمان دو خواهر که می‌فرماید: «وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ»^{۲۳}، تأکید بر زدودن اندیشه‌های غیرواقعبینانه‌ی تاریخی دارد و مبین مقابله با جریان‌های انحرافی در افکار ملل کهن است، در عین آنکه از ابزاری ساختن زنان در جهت امیال و خواسته‌های غیر مشروع و معقول ممانعت به عمل می‌آورد و محقق دینی را در بررسی ابعاد تاریخی و پیشینه‌ی بحث بر می‌انگیزاند و کلان‌نگری و تعمق را لازمه‌ی ادراک منطق و حیانی می‌شمارد.

از طرفی در عرصه‌ی حرمت نهادن به مالکیت زن و اهلیت مالی، بیش‌ترین حمایت‌ها را در ناحیه‌ی مالکیت اصیل و حمایتی از او می‌نماید. چه از ناحیه‌ی استقلال بخشی از دستمایه‌های کاری و شغلی، آن هم بعد از آثار سوء دستمایه‌های متعدد فرهنگی در نفی مالکیت او، و چه از ناحیه‌ی مالکیت‌های نسبی و سببی در میراث که در آیات ارث به چشم می‌خورد و بر حرمت و نفی تصرف با اکراه و اجبار تأکید شده است؛ چه از نوع مالکیت‌های حمایتی چون نفقه و مهریه و... در عرصه‌ی امنیت در حریم

۱. النساء/۲۲.

۲. همان/۲۳. «و جمع دو خواهر با همدیگر، مگر آنچه در گذشته رخ داده باشد».

خصوصی؛ چه در ناحیه‌ی امنیت از سوی پدر و شوهر و چه از ناحیه‌ی تکریم از سوی فرزندان؛ منطبق قرآن در تاریخ نسبت به زنان بی‌نظیر است.

گاه در یک آیه به تناسب و تناوب از چند نکته‌ی اساسی در موضوعات مرتبط سخن به میان می‌آورد. مثل: نفی از تکرار طلاق به واسطه‌ی نهی از اذیت و پا در هوایی و تعلیق زن در تعدد طلاق‌ها از سوی مرد با «الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ»^{۲۴} و امر بر امساک و سلوک به معروف یا رهاسازی از احسان و نیز نهی از اخذ و تعدی به مال و حقوق متعلق به واسطه‌ی همسری؛ «وَلَا يَجِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ»^{۲۵} و سپس تأکید بر حق-مداری و خداباوری در زندگی زناشویی و طرح اختیارات دو سویه در طلاق خلع با «فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ»^{۲۶} و تأکید بر توجه تام بر محوریت حکم خدا و نهی از زورمداری و ظلم با «تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ»^{۲۷}، به بیان احکام و سلوکی شایسته در زندگی انسانی تأکید می‌کند.

چنانچه بر نفی بی‌عدالتی و تعلیق همسر که در تاریخ اقوام یک امر طبیعی بوده است، تصریح می‌نماید. به ویژه در صورت تعدد زوجات می‌فرماید: «فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ»^{۲۸}، که مصادیق تاریخی آن در مبحث تاریخ در ادامه‌ی همین

۱. البقره/ ۲۲۹. «طلاق [رجعی] دو بار است. پس از آن یا [باید زن را] بخوبی نگه داشتن، یا بشایستگی آزاد کردن».

۲. همان. «و برای شما روا نیست که از آنچه به آنان داده اید، چیزی باز ستانید. مگر آنکه [طرفین] در به پا داشتن حدود خدا بی‌مناک باشند».

۳. همان. «پس اگر بیم دارید که آن دو، حدود خدا را بر پای نمی‌دارند، در آنچه که [زن برای آزاد کردن خود] فدیة دهد، گناهی بر ایشان نیست».

۴. همان. «این است حدود [احکام] الهی؛ پس از آن تجاوز نکنید. و کسانی که از حدود [احکام] الهی تجاوز کنند، آنان ستمکارانند».

۵. النساء/ ۱۲۹. «پس به یک طرف یکسره تمایل نوزید تا آن [زن دیگر] را سرگشته [بلا تکلیف] رها کنید».

بحث ارائه می‌گردد. لازم به ذکر است که روح قانون‌گذاری در اسلام با تعلیق انسانی علیه انسان دیگر سازگاری ندارد. در آیات مرتبط با مسائل زنان هم این حقیقت کاملاً آشکار است. بر همین اساس است که در احکامی چون حکم «ظهار» و «ایلاء» قانون-گذار به هیچ وجه پا در هوایی و تعلیق زن را پذیرا نمی‌شود و در مقابل برای مرد کفاره و طلاق را راهکار خروج از بن بست تعلیق تعیین می‌کند.

نماد دیگری از این تعدی و تفریط آن است که مقارن با ظهور اسلام، مرد هیچ‌گونه تعهدی در قبال مخارج و نفقه‌ی زنان خود نداشته است و فقط نسبت به زن سوگلی خود مأمور به دادن نفقه بوده، و اصل تعدد زوجات، اساس خانواده به شمار می‌رفته است.

همچنین اگر مردی کم بضاعت بود و بیش از یک زن نداشت؛ در قبال نفقه‌ی او تعهدی نداشت. این قاعده را هم قانون‌گذار اسلامی نفی نمود و فرمود: «وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ»^{۲۹} یعنی «و هر که روزی او تنگ باشد باید از آنچه خدا به او داده خرج کند. خدا هیچ‌کس را جز [به قدر] آنچه به او داده است تکلیف نمی‌کند».

فارغ از این نکات فرعی و بررسی مصادیق، نکته‌ی شایان توجه در فرهنگ قرآن کریم این است که: پیوسته جوامع انسانی و به‌ویژه اهل ایمان را نسبت به نفی استضعاف و برقراری عدالت و احسان و رفتار بر محور اصول اخلاقی و دینی فرا می‌خواند و بر حمایت و اهتمام در دفاع از اقشار مظلوم و مستضعف، اهل ایمان را بر می‌انگیزاند. مثلاً در سوره نساء، آیه‌ی ۷۵ می‌فرماید: «وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ...» یعنی «و چرا شما در راه خدا [و در راه نجات] مردان و زنان و کودکان مستضعف نمی‌جنگید؟...» در این آیه دفاع از قشر محروم، مظلوم و مستضعف را فارغ از جنسیت و طیفه‌ای بر عهده‌ی امت اسلامی

۲۹. الطلاق / ۷.

می‌داند. در آیه‌ی دیگری در خطاب به زنان و مردان مستضعف، آنان را بر تغییر سرنوشت خویش و ایجاد تحول و نیز هجرت در راه خدا فرا می‌خواند^{۳۰}؛ مگر آنانی که برای نجات خویش راهی نمی‌یابند.

سبک‌شناسی استدلال مبتنی بر کتاب و عترت در حل شبهات

اگر پیامبر اسلام که «ماینطق عن الهوی» است، بنا بر نقل فریقین فرمود: «انّی تارک فیکم الثقلین کتاب الله و عترتی ان تمسکتُم بهما لن تضلّوا لایدا»، لازمه‌ی این کلام تمامیت و جامعیت در پاسخگویی است. استخراج فن استدلال و سبک در حل شبهات از وظایف عمده‌ی اندیشمند اسلامی است. جامعیت مباحث قرآنی و کلمات امامان معصوم در چهارده قرن قبل مبین غنا و کارآمدی اسلام در پاسخگویی آن در گستره‌ی تاریخ بشری است. و غفلت ما در عدم استمداد جامع از آن، خود، گواهی بر نقص باورهای ما و ناتوانی در حل مسائل زنان است. اگر ما تاریخ تمدن بشری را در نگاه به جایگاه و طرح سبک مسائل زنان در یک کفه قرار دهیم و همین عنوان را در مباحث تاریخ زنان و مسائل مرتبط در قرآن کریم را هم در کفه‌ی دیگر بگذاریم، آن-وقت است که دخالت فکر و دست بشر در تحریف تاریخ مربوط به زنان به خوبی آشکار می‌شود. تحقیق تطبیقی در موضوع مذکور مبین آن است که قرآن از آنجا که کلام حق و «أحسنَ الحدیث»^{۳۱} و «یهدی للّتی هی أقوم»^{۳۲} و «أصدقُ قیلاً»^{۳۳} است، از طرفی وقایع تاریخی را مطابق با واقع و حق بیان می‌نماید و از طرفی شیوه‌های نقد و

۱. «إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجَرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا» نساء / ۹۷. «إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا».

۲. زمر / ۲۳.

۳. الاسراء / ۹. «قطعا این قرآن به [آیینی] که خود پایدارتر است راه می‌نماید».

۴. اشاره به آیه ۱۲۲ سوره نساء: «وَمَنْ أٰصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيْلًا» «و چه کسی در سخن، از خدا راستگوتر است؟».

تصحیح تاریخ را بر پایه‌ی استدلال و برهان در عین حکمت و اتقان می‌آموزد. این روش چه در اصلاح انحرافات وارده در ادیان و چه در مقابله با کج‌اندیشی‌های اقوام و ملل سابق در عین عبرت‌های تاریخی، بی‌نظیر است. شیوه‌ی قرآن در بیان نقاط کتمان، التباس حق و باطل، تحریف حقایق به ویژه از سوی اهل کتاب به خصوص یهود و نحوه‌ی مقابله با آنان و آشکار ساختن توطئه و مکر آن‌ها بی‌نظیر است.

اگر زنان در جوامع اسلامی به جای انتظار و استمداد از فرهنگ وارداتی به استقلال و خودباوری مکتون در قوانین پویای اسلامی برسند، در بررسی حقایق تاریخی و تحلیل آن از دیدگاه مبانی دینی به ویژه، ورود در نحوه‌ی استدلالات قرآنی و استخراج کبریات متقن آن و حل قضایای صغروی جستجو و پردازش لازم را به کار گیرند، و بر دریافت اصول و قواعد و ادبیات و فن استدلال و منطق و معادلات آن اهتمام لازم را بنمایند؛ قطعاً بسیار زودتر از زنان در غرب بر بحران‌های خود فائق می‌آیند و این همان رمز عزت و اعتلای امت اسلامی به‌ویژه فرهنگ شیعی است و این امر همان رسالت دیرین زن مسلمان و پیرو فاطمه و زینب کبری (س) است.

چهره‌ی زنان در این کلام آسمانی دور از تحریف و بدعت و کتمان و التباس و کاملاً روشن است، چه از جهت بیان مصادیق و چه در تبیین جایگاه، چه از جهت حمایت و چه در ترسیم رسالت و تأثیر اساسی او در سلامت نفس و نسل و ساختار جوامع بشری و تاریخ بی‌بدیل است. اعجاز قرآن و رمز دوام و بقای آن از آن جهت است که با شیوه‌ی بلیغ و منطقی فصیح از حقایق پرده‌برداری می‌نماید و بحران‌های تاریخ گذشتگان را چه در بخش اقوام و چه در بخش ادیان، بدون کم‌ترین اغماض و ابهام بیان می‌کند و مقابله‌ی فرهنگ وحی با انحراف و التباس و کتمان و ترسیم حقایق از اهداف اصلی این کلام و مکتب است.

یک نقیصه‌ی عمده آن است که در مسائل مرتبط با زنان بیشتر شیوه‌های اساسی استنباط و نگاه کلان و اسلوب کلامی خاص که در سایر موضوعات مورد توجه اهل نظر و استدلال است، کمتر مورد توجه قرار می‌گیرد. مثلاً مکتب پایا و پویای تشیع در

بهره‌مندی از منابع دینی و به کاربردی آن و عرضه‌ی تمامی متون منقول بر قرآن کریم از روش فقهاتی خاصی برخوردار است، لذا از نظر دادن بدون تعمق و فتوای سطحی‌نگرانه به شدت منع گردیده است چنانچه از ائمه (علیهم السلام) پی در پی مطالبی در این زمینه منقول است. مثلاً امام صادق (ع) فرموده است که: «اگر درباره‌ی یک حدیث به درایت و تعمق بپردازید از هزار حدیث که فقط به نقل و روایت آن بسنده نمایید، بهتر است؛ زیرا هیچ یک از شما به فقهت نمی‌رسد مگر اینکه رموز کلام ما را بفهمد؛ زیرا یک کلمه از معارف ما این قابلیت را دارد که بر ۷۰ معنا حمل شود. و در تمامی آن‌ها یک معنای صحیح مورد نظر ما وجود داشته باشد» (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۸: ۸۲).

در کلام دیگری امام صادق (ع) در پرهیز از ظاهرنگری، تعصب و جمود، جهل و خرافه در مباحثه‌ای طولانی با سفیان ثوری و عده‌ای از طرفداران تندروی او فرمودند: «گوش جان بسیار به آنچه که برای تو می‌گویم که هم برای دنیا و هم برای آخرت تو خیر است. اگر تو بر مسیر اعتدال و میانه‌گزینی باشی... زندگی عقلانی من هیچ صبح و شامی را نگذرانده که آنچه را که خداوند در عالم قرار داده است به مصرف درست نرسانده باشم و حقی را ضایع نموده باشم... از افراط بپرهیزید و به من بگویید که آیا شما ناسخ و منسوخ، محکم و متشابه و رموز جمع ادله و استنباط را می‌دانید؟ کسانی از این امت به همین سبب گمراه شدند... خداوند در کلامش افراط را نهی نموده؛ زیرا در صفات عباد الرحمن، وجه کمال‌گرایی آنان را اعتدال و دوری از اسراف و سخت‌گیری می‌داند... شیوه‌های برخاسته از جهل و بی‌خردی را کنار بگذارید و به اهلش بسپارید که همانا اهل جهل و نارسایی در دین زیادند ولی اهل بصیرت در دین قلیل و اندک اند» (حرانی، بی‌تا: ۳۶۹-۳۶۵).

نقاط التباس و کتمان در مسائل زنان فراوان است. چرا به‌رغم نگاه روشن و مثبت قرآن کریم، تفکر جامعه‌ی دینی در این امر دچار نقیصه و بحران است؟ چرا منافع فردی یا قشری یا جنسیتی بر مصالح این جماعت مظلوم و مستضعف در طول تاریخ

غالب است؟ اگر ما رسالت تبیین حقایق دینی را داریم که قطعاً این وظیفه‌ی اندیشمندان علوم دینی است، بایستی نظریه‌ی کامل اسلام و تشیع راستین علوی و فاطمی و زینبی را در طراحی کامل و فراگیر دین از زن ارائه دهیم. در ترسیم چهره‌ی جامع زنان قرآنی که هر کدام شخصیت‌های چند بعدی در تاریخ بشریت داشته‌اند، از ارائه‌ی پیش فرض‌های مغایر با اصول استنباط، خودداری کنیم. عمدتاً بلیه‌ی جزء-نگری و تنگ‌نظری عامل بخشی از این مسائل است.

مفسر اندیشمند قرآن، آیت الله جوادی آملی در نفی شیوه‌های غلط برداشت از متون دینی اینگونه می‌فرماید: «با قرائت یک آیه از قرآن یا رؤیت یک حدیث نمی‌توان حکم کلی دین را تحصیل کرد؛ یعنی برداشت و تلقی از آیات و روایات به این آسانی نیست که کسی با خواندن یک آیه از قرآن بگوید حکم دین همین است؛ زیرا آیات الهی در قرآن به آیات محکم و متشابه، ناسخ و منسوخ، ظاهر و باطن و مانند آن قابل تقسیم‌اند و گستره‌ی علوم دینی و قرآنی، فهم کتاب و سنت را بسیار عمیق و از ادراک ظاهری می‌اندازد. بدون تردید می‌توان گفت که فهم علوم دینی نه در سطح فهم سایر علوم، بلکه بسی پیچیده‌تر و معضل‌تر از علوم دیگر است. این اصطلاح معروفی است که مجتهد و متخصص شدن در علوم دینی همانند کندن چاه با مژگان چشم است. نزول کتاب‌های آسمانی و بعثت انبیای الهی و ائمه (علیهم السلام) برای احقاق حقوق انسان و کمال و سعادت اوست. بنابراین خطوط کلی آیات و روایات روشن بوده، و هیچ اختلافی میان روایات و آیات یا بین آیات در سوره‌های مختلف وجود ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۳۰۸): «وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا»^۴: «اگر از جانب غیر خدا بود قطعاً در آن اختلاف بسیاری می‌یافتند».

آثار تخریب‌گر مولفه‌های فکری غلط و رسالت چاره‌اندیشی

اگر در جامعه‌ای به واسطه‌ی القائات غلط و رواج تحقیر و توهین و حاکمیت تفکر فرانگر و فرونگر، یا تفکری که خدا زن را برای مرد آفریده تا مرد به جایگاه حقیقی و والا و آرامش لازم برسد و همه‌ی مواهب اولاد و بالذات برای مردان و زنان طفیل وجود آنانند و نیز منشأ همه‌ی شرور و آفات و نقصان‌ها و فتن را براساس تئوری برتافته از اندیشه‌ی یهود معنا کنیم هرگز مردان جامعه هم رشد شایسته را نمی‌یابند. این‌گونه تفکرات تفکر فداسازی زن است؛ تفکر تخریب، تفکر تبعیض در نفس خلقت است. این تفکر، تفکر جایگزینی جنسیت خاکی به جای حقیقت افلاکی است. تفکر تقابل‌گرا و ایجاد ستیز و گریز دوسویه است و خواه و ناخواه محصول آن تخریب تفکر اصول‌گرا بر اساس ایمان و الفت، تکامل و معرفت، تعارف بر مبنای شرافت و فضیلت؛ در سایه‌ی چنین تفکرات جاهلی چه به شکل جاهلیت نخستین و چه جاهلیت جدید، قطعاً ارتقاء و تحول مثبت وجود نخواهد داشت. در سایه‌ی این تفکر زمینه‌ای برای شناخت بر پایه‌ی منزلت و «تعارف شایسته» که قرآن بر آن تأکید دارد، نیست؛ زمینه‌ای برای «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقِيكُمْ»^{۳۵} وجود ندارد و تحقق غایت «لِتَعَارَفُوا» ایجاد نمی‌شود، چون جایی برای شناختن و شناساندن و اتخاذ «أَحْسَنُ عَمَلًا» و «أَحْسَنُ قَوْلًا» و ارتقا به سوی «حیات طیبه» که در سایه‌ی ایجاد زمینه برای عمل صالح است، فراهم نمی‌گردد. در این صورت زن به جای ارتقاء، کارش به ابتذال می‌انجامد و به جای خودباوری و عزت و استقلال فکری و فرهنگی، به ابزاری در دست دوست و دشمن مبدل می‌گردد.

وقتی حقیقت جایگاه واقعی و تأثیرگذار او کشف نشد، توانایی ظاهری و قدرت جسمانی او برای تحقق اهداف شیطانی و آرمان‌های حقیر، مصرف می‌گردد و عامل تولید طهارت، کرامت، فضیلت، به عامل مصرف و ابراز قدرت و شهوت و منفعت

۱. حجرات/ ۱۳. «در حقیقت ارجمندترین شما نزد خدا پرهیزکارترین شماست».

تبدیل می‌گردد. جایگاه ریشه‌ای او در سلامت نفس، سلامت نسل، سلامت عقل و سلامت دین و دنیا و آخرت، مستور و مدفون می‌گردد و همه‌ی حیات خود را برای خودکامگی خود و دیگران به کار می‌گیرد. دیگر جایی برای تفکر فلسفه عبودیت الهی و احکام دینی باقی نمی‌ماند و فلسفه‌ی عمل به دستورهایی چون عفت در نگاه، در کلام و در پوشش، برای او معنا ندارد؛ زیرا نفس تفکر و تمییز در او سرقت شده است.

قرآن کریم ریشه‌ی فضایل را در فرد، خانواده و جامعه در وجود مادر که اصل و ریشه و عامل انتقال ارزش‌هاست، جستجو می‌کند. اگر گفتیم همه‌ی انسان‌ها چه از جهت خلقی و چه از جهت خلقی معلول و مولود طبیعی و تکوینی مادرند، کما اینکه همین است، پس خردنگری و تحمیل نقصان عارضی به عنوان نقص خلقی و ذاتی، در واقع ایجاد اختلال در دستگاه خلقت است. تفاوت حکمت‌مدار میان حقوق و تکالیف، نه تنها بر اساس تبعیض نیست، بلکه در عین تناسب و تعاطف و تکریم نسبت به همین جایگاه است. آیت الله جوادی آملی در این باب اشاره‌ی لطیفی دارد و آن اینکه: «اگر زنان در جامعه به تکلیف خویش بی‌اعتنا بوده و در جهل و نادانی به سر برند، مردان آن جامعه شیر جهالت و گمنامی را خورده و به انحطاط کشیده خواهند شد. در تعالیم آسمانی اسلام، همه‌ی تکالیف و حقوق زن در راستای کمالات معنوی و انسانی او تنظیم شده است... زن در اسلام به عنوان انسانی در کنار مرد مطرح است، نه ابزار جنسی در دست او» (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۳۱۶).

استاد مطهری در این زمینه می‌گوید: «... مادری فلسفه‌ای دارد، یعنی مجموعاً وجود مادر از لحاظ تأثیری که در دوره‌ی حمل و رضاع در روح و جسم فرزند دارد و از لحاظ محبت زایدالوصفی که دست توانای خلقت در وجود مادر قرار داده است و بالاخره عواطف خاص مادری، رمزی و سرّی و فلسفه‌ای دارد. چنین نیست که مادر در دوره‌ی حمل فقط ماشینی باشد بی‌تأثیر در وجود فرزند، و در دوره‌ی رضاع، لوله‌ی شیری باشد که به هر حال کودک باید ارتزاق کند از شیر مادر یا شیر زن

دیگر یا شیر گاو یا شیر خشک و فرقی میان این شیر و آن شیر نیست، و چنین نیست که محبت مادری مولود ملازمت و معاشرت مادر با فرزند باشد، بلکه غایت و هدفی تکوینی و طبیعی دارد» (مطهری، ۱۳۸۲، ج ۷: ۲۷).

ایشان نیز می‌گوید: «مسلاً یک قانون جاودانه اگر بخواهد بر تمام صور متغیر زندگی احاطه نماید و راه حل تمام مشکلات را ارائه دهد و هر مشکلی را به صورت خاصی حل نماید، باید از نوعی دینامیسم و تحرک و از نوعی انعطاف بهره‌مند باشد، خشک و جامد و انعطاف ناپذیر نباشد تا بتواند بر این مشکل عظیم فائق آید. مادر منبع همه‌ی رازها و رمزها، روح منطقی اسلام و وابستگی کامل آن به فطرت و طبیعت انسان و اجتماع و جهان است» (مطهری، ۱۳۵۴: ۷۲-۷۱).

مقام معظم رهبری به نکته‌ی اساسی دیگری اشاره می‌نماید: «به نظر من بزرگ‌ترین مقصر در این قضیه خود خانم‌ها هستند، یعنی خانم‌های باسواد و تحصیل کرده، خانم‌های اهل معرفت که باید وارد یک میدان مبارزه‌ی صحیح برای مسئله‌ی زن بشوند، به نظر من کوتاهی می‌کنند، کار را دست عامی، بی‌اطلاع و احياناً کسانی که دلشان می‌خواهد فقط حرف بزنند، رها کنند، این درست نیست. باید کار، صحیح و دست افراد سنجیده، عاقل و حکیم بیفتد» (خامنه‌ای، ۱۳۸۵: ۱۰۸).

تفکر کمال‌گرای اسلام درباره‌ی زنان در فهرست موضوعات مرتبط با او کاملاً آشکار است چنانچه در فلسفه‌ی حجاب در قرآن کریم آمده است که «ذَلِكْ اَدْنٰى اَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَنْنَ»^{۳۶}؛ به کارگیری کلمات و چینش آن در آیات بسیار عجیب و تحسین‌آمیز است. «اَدْنٰى» افعال تفضیل؛ یعنی ای زن مسلمان تو باید بتوانی با قدرت تمییز و تشخیص میان زیبا و زیباتر، نزدیک و نزدیک‌تر، بهتر را انتخاب کنی. این کلمه مستلزم اراده‌ی صحیح، تفکر رشید و تأملی عارفانه و عالمانه است. سپس واژه‌ی «اَنْ يُعْرَفْنَ» می‌آید، یعنی جایگاه تو باید شناسانده شود و خاستگاه حیات و نقش‌آفرینی

۱. احزاب/ ۵۹. «این برای آنکه شناخته شوند و مورد آزار قرار نگیرند [به احتیاط] نزدیکتر است».

که آفریدگار در هستی تو به ودیعه گذاشته است. تو کلیددار طهارت صلاحیت و حافظ ارزش‌ها هستی، پس حضور اجتماعی تو با جایگاه تو در خانواده که «فَصَالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ»^{۳۷} است، همسو باشد؛ یعنی خاستگاه صلاحیت‌ها، پاک‌ها، حفاظت ارزش‌ها، قنوت در برابر حق، اموری است که ذات اقدس متعال، حفاظتش را بر عهده‌ی زن گذارده است، چون او انسان‌آفرین است و کار او انسان‌سازی است.

آیا ممکن است رسالت موجودی به صورت تکوینی و به تبع آن، وظیفه‌ی شرعی او حفاظت نسل و نفس و عقل و سلامت جان و روان انسان باشد، ولی ذاتاً دچار نقصان در این امور بوده باشد؟ یا «احسن الخالقین» که در کلامش تسریح به «احسن تقویم» می‌نماید و برای او جایگاه «ام» و ریشه را مقرر می‌نماید، او را از لوازم حیات انسان معتدل و مستوی برخوردار نسازد؟ و سپس او را مکلف به امری نماید که توان و قابلیت انجام آن را دارا نیست؟ این اندیشه‌ها از جهت کلامی با اعتقادات اصولی در اسلام چه میزان سازگاری دارد؟ آیا ریشه‌ی این تفکرات، اسرائیلیات نمی‌تواند بوده باشد؟ چنانچه در بعضی از روایات صادره از معصوم (ع) آمده که: «خداوند از چنین نسبت منزّه است و هم برتر از آن است» و در رد کلامی اندیشه‌های تحریف‌آلود، ناقص و وابسته می‌فرماید: «آیا کسی که می‌گوید خداوند توان آن را نداشت که همسر آدم را از غیر دنده‌ی [چپ] او خلق کند تا بهانه به دست شنائت-کنندگان دهد که بگویند بعضی از اجزاء آدم با بعضی دیگر نکاح نمود...» (قمی، ۱۳۹۰ ق، ج ۳: ۳۷۹).

اگر زن جایگاه آموزش و پرورش و تأثیرگذاری را از دست داد، تبدیل به کاهی می‌شود که هر موجی در جامعه یا هر بادی او را بدون جهت‌یابی مستقل، به این سو

۱. نساء / ۳۴. «پس زنان درستکار، فرمانبردارند [و] به پاس آنچه خدا [برای آنان] حفظ کرده، اسرار [شوهران خود] را حفظ می‌کنند».

و آن سو می‌کشاند؛ زیرا «النَّاسُ ثَلَاثَةٌ إِمَّا عَالِمٌ أَوْ مُتَعَلِّمٌ أَوْ هَمَجٌ الرَّعَاءِ» (مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۱۲: ۱۵۴).

زن جایگاه «حافظاتٌ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ»^{۳۸} دارد، یعنی خالق هستی در مکنون خلقت و غیب طبیعت، رسالت حفاظت از ارزش‌ها را بر عهده‌ی زن گذارده، لذا مراد از «حافظات» فقط حفاظت در غیاب شوهر نیست زیرا «و الْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَ الَّذِي حَبُثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا»^{۳۹} زمین پاک ثمره‌اش الهی است و محصول نمادین و شایسته بیرون می‌دهد. ولی آن کس که دچار خباثت شد، حاصلش اندک و ناکارآمد است. از دیدگاه اندیشه‌ی دینی محصول عفت با محصول شهوت، متفاوت است و لذا در حقوق اسلامی «ولد الزنا» حقوق «ولد مشروع» را در بعضی از جوانب ندارد و شغل‌های مهم و راهبردی از او سلب شده است. در الگوهای نمادینی که قرآن از زنان معرفی می‌کند و آنان را برای زنان و مردان الگو می‌شمارد به واسطه‌ی سلامت فکر و ارتقای اندیشه‌ی آزادمنتشی توحیدی در همسر فرعون و پاکدامنی و طهارت نسل در مریم دختر عمران است.

امروزه خطر صهیونیسم و اسرائیل از مسلمات تاریخ اسلام است و دست‌اندازی او بر منابع و سرزمین‌ها و بلاد اسلامی و دسیسه‌های آنان در به استعمار کشاندن مسلمانان برای احدی قابل تردید نیست. اما پرده‌برداری از صهیونیسم تاریخی و نقشه‌های شوم آنان در نفوذ فرهنگی برای بسیاری، آنگونه که بایسته است؛ شاید مشهود و عیان نباشد. نفوذ در اعتقادات و تفکرات و تأثیر در تاریخ جوامع بشری از اندیشه‌های کلامی منحرف آنان و از طرفی تأثیر در متون و جعل اکاذیب و دست‌های پنهان آنان که پیوسته در صدد تحریف تاریخ برآمده‌اند. آنان هیچگاه نسبت به اسلام و مسلمانان در طول تاریخ هرگز از هیچ خیانت دریغ نورزیده‌اند، که از آن جمله

۱. نساء / ۳۴. «و] به پاس آنچه خدا [برای آنان] حفظ کرده، اسرار [شوهران خود] را حفظ می‌کنند».

۲. أعراف / ۵۸. «و زمین پاک [و آماده]، گیاهش به اذن پروردگارش بر می‌آید؛ و آن [زمینی] که ناپاک [و نامناسب] است [گیاهش] جز اندک و بی‌فایده بر نمی‌آید».

توسعه‌ی تفکراتشان درباره‌ی زنان حتی در تراوشات فکری فیلسوفان یونان و صاحب‌نظران در سراسر دنیا است.

امروز هم دست‌های آنان در حوادث دنیای اسلام به خوبی مشهود است. آنان علاوه بر مظالم تحمیلی و تجاوزاتشان در جنگ گرم، از توسعه و ترویج تفکرات سلطه‌مدارانه‌ی خود در فضای جنگ نرم به‌ویژه با تأسیس فضاها‌ی مجازی چون «وایبر» -که به اهتمام چهار شخصیت از ارتش اسرائیل تحقق یافته- دریغ ندارند. این بیداری جامعه‌ی اسلامی اعم از زن و مرد است که بایستی به حرکت‌های سنجیده و رهیافت‌های لازم اقدام نماید، همچنان‌که موضع‌گیری فعال زن اندیشمند مسلمان می‌تواند در تحولات فرهنگی خرد و کلان تأثیرگذار باشد. این امر مستلزم تأملات جدی است.

یکی از محققان معتقد است که: «جهان اسلام غالباً از عمق نفوذ اسرائیلیات در منابع مسلمانان و نقش تخریبی و تحذیری آن در افکار آنان بی‌اطلاعند، در نتیجه از عمق خطر اسرائیل در منطقه نیز آگاهی کافی ندارند... بدون شناخت نفوذ یهود در منابع دینی مسلمانان، بسیج جهان اسلام جهت مقابله با اسرائیل شدنی نیست» (موسوی زنجانی، ۱۳۸۵). او همچنین می‌گوید: «از روز رحلت رسول گرامی اسلام (ص) صهیونیسم مقدمات جنگ با اهل بیت را آغاز کرده است... در این نبرد منبع تغذیه‌ی جبهه حق کتاب جامعه‌ی علی بوده است و منبع صهیونیسم تورات تحریف شده... بر این اساس ابتدا باید با اسرائیلیات جنگید آنگاه با اسرائیل. چون با قصص، تاریخ، تفاسیر و فرهنگ آغشته به اسرائیلیات مسلمان نمی‌توان با اسرائیل جنگید...» (همان: ۱۱).

این محقق نیز می‌گوید: «به اندازه‌ی حجم مجهولات یک امت برای آن امت خطر وجود دارد! مورخین مسلمان نمی‌دانند چرا در قرآن یهود را خطرناک‌ترین دشمن اسلام است؟ مورخین مسلمان نمی‌دانند مصداق بارز مشرکین در مراسم برائت از مشرکین یهود معاند است، مورخین مسلمان نمی‌دانند چرا در نماز میت «کأفضلت ما

صَلَّيْتَ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَ آلِ إِبْرَاهِيمَ» آمده است...^{۴۰} آری بنی اسرائیل، این قوم منحرف شده و حسود لجوج و به قول قرآن کریم، قاتل انبیاء، دستشان در قتل رسول اسلام (ص) (اگر قضیه‌ی مسمومیت گوشت توسط زن یهودی درست باشد) در قتل علی، در قتل حسن، در قتل حسین، مشخص است... چرا تمام ابر قدرت‌های قرون اخیر برای سرکوب مسلمانان از یهود استفاده کرده‌اند؟ چرا یهود توانست به تمام مراکز قدرت جهان نفوذ کند؟ غیر از این است که یهود انگیزه‌ی مذهبی و عقده‌ی عقیدتی برای نابودی اسلام دارد؟!» (موسوی زنجانی، ۱۳۸۵: ۵۲-۵۰).

بایستی اذعان نمود که مورخان غالباً در نگاهشان به تاریخ اسلام نگاه معلول-گرایانه دارند و نه نگاه علت‌مدارانه؛ اینجاست که نفس معالیل را به صورتی جزئی در زندگی امامان مورد دقت و تجزیه قرار داده‌اند. اما دست‌های ناپیدا و محرکان واقعی را در همه‌جا موشکافی ننموده‌اند. بسیاری از وقایع دردناک که برای مردم آن زمان از جهت درک واقعی مورد توجه نبوده است، به آیندگان واگذار نموده‌اند. مثلاً کلمات زینب کبری (س) در تبیین تاریخ عاشورا اینگونه است. چنانچه در روز یازدهم وقتی از کنار قتلگاه کاروان اسرا را عبور می‌دهند، ایشان حقایقی را از تأثیر این واقعه در آینده‌ی تاریخ با امام سجاد (ع) مورد گفتگو قرار می‌دهند. این اشارات تاریخی در کلمات امامان ما تأملات جدی‌تری را طالب است. یا اینکه وقتی دختر پیامبر (ص) وصیت می‌کند که قبر او شناخته نشود، یا در کلمات خود در خطب فدکیه و غیر آن آیندگان را مخاطب قرار داده و مطالبات حق طلبانه‌ای را از آنان دارد، مثل آنکه در خطبه فدکیه می‌گوید: «ای بندگان خدا مسئولیت حفظ دین خدا با شماست و شما مأمور به ابلاغ آنچه می‌گوییم به سایر امم هستید...»، می‌خواهد به تاریخ تفهیم نماید که مردم مدینه با آن همه تلاش فاطمه زهرا (س) برای درک واقعیات و تحقق

۱. تین/ ۴، «که برآستی انسان را در نیکوترین اعتدال آفریدیم».

انتظارات از نظر ایشان مورد اعتماد تمام نیستند؛ لذا تحلیل و تفسیر و تعقل در قضایا را حضرتش به آیندگان واگذار می‌نماید.

هشدارهای امیر مومنان (ع) در برملاسازی توطئه‌ها و تنبه‌های مکرر ایشان، گاه آینده‌ی تاریخ را برایشان ترسیم می‌نمودند تا شاید مردم زمانش از غفلت و بی‌خبری بیرون آیند؛ چنانچه در خطبه‌ی ۱۴۷ می‌فرماید که: «أَنَّهُ سَيَأْتِي مَنْ بَعْدِي زَمَانٌ لَيْسَ فِيهِ شَيْءٌ أَخْفَى مِنَ الْحَقِّ وَلَا أَظْهَرَ مِنَ الْبَاطِلِ وَلَا أَكْثَرَ مِنَ الْكُذْبِ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ... إِعْلَمُوا أَنَّكُمْ لَنْ تَعْرِفُوا الرَّشِدَ حَتَّى تَعْرِفُوا الَّذِي تَرَكْتُمْ وَ لَنْ تَأْخُذُوا بِمِيثَاقِ الْكِتَابِ حَتَّى تَعْرِفَ الَّذِي نَقَضَهُ» (نهج‌البلاغه، خ ۱۳۶۹): «به زودی بر شما زمانی بعد از من خواهد آمد که از جهت انحراف و تاریکی به حدی است که چیزی پنهان‌تر از حق و آشکارتر از باطل و فراوان‌تر از دروغ به خدا و پیامبرش نباشد... بدانید که شما هرگز رشد را نخواهید شناخت مگر آنکه کسانی را که آن را ترک کرده‌اند بشناسید و پایبندی به عهد و میثاق کتاب خدا نخواهید داشت تا اینکه آن کسانی که میثاق را نقض کرده‌اند، بشناسید. و به کتاب خدا تمسک نخواهید کرد مگر آنکه کسانی را که آن را به کناری گذارده‌اند، بشناسید. پس رستگاری را از اهل آن جستجو کنید که اهل بیت پیامبر رمز حیات دانش و راز مرگ جهل و نادانی هستند». چنانچه از این عبارات کاملاً مشهود است حضرت می‌خواهد حرکت‌های توطئه‌گر و مرموزی که برای افکار مسلمانان و جامعه‌ی اسلامی را می‌خواهند در چرخه‌ی انحراف و ظلالت قرار بدهند؛ به بیداری و هشیاری دعوت می‌نماید.

چرا امیرمؤمنان (ع) در جریان جنگ جمل درباره‌ی مروان می‌فرماید، دست مروان دست یهودی است! چرا وقتی یکی از صحابی رسول اکرم (ص) به خانه‌ی یهودی‌ها در همسایگی خود به شب نشینی می‌رفت، رسول خدا (ص) او را منع فرمود (موسوی زنجانی، ۱۳۸۵: ۴۹).

ایشان بر خلاف آنچه که در جوامع اسلامی نسبت به اندیشه‌ی ایشان درباره‌ی زنان تبلیغ می‌شود، و برخلاف مشرب برخی از صحابی که رفتارشان بعضاً ریشه

در تفکرات عرب جاهلی در قضیه‌ی زنان داشته، تلاش مداومی در مبارزه با سه عنصر بدعت، کتمان و انحراف خصوصاً درباره‌ی زنان داشته است. علی (ع) این یگانه ابر مرد عدالت، اهتمامی تمام داشت که اولاً مسیر تاریخ از سنت نبوی هرگز منحرف نگردد و ثانیاً قشر آسیب‌پذیر زنان مورد حمایت جدی ایشان بوده باشند. از این روی مقابله‌ی جدی و در عین حال معقول و حکیمانه‌ای را چه در زمان خلفای سه‌گانه و چه در زمان حاکمیت خود در این باب معمول داشت. نمونه‌ای از این تلاش مستمر ایشان در قضاوت‌های حضرت در دفاع از امنیت و مظلومیت و حقوق زنان، در عین تبیین احکام واقعی، در حقوق مدنی و کیفری، ملموس است. مضاف بر آنکه در بسیاری از متون و خطب، موضع‌گیری حضرت در توجه تام ایشان نسبت به جایگاه زنان، مشهود می‌باشد.

مسعودی در مروج الذهب می‌نویسد: «پس از جنگ جمل، علی (ع) چهل زن جنگجو و مسلح را محافظ عایشه أم‌المومنین قرار داد تا او را سالم به مدینه برگردانند و گزندی به وی نرسد» (مسعودی، ۱۹۸۱، ج ۲: ۱۲). آیا این امر نشان‌دهنده‌ی بطن نگرش حضرت علی (ع) به جایگاه زنان نیست؟ اینکه در زمان حجاج سی هزار زن شیعی در بدترین شرایط زندان او به سر می‌بردند، به‌گونه‌ای که فرزندان‌شان در ملاقات، آنان را نمی‌شناختند؛ مبین تفکر حضرت نسبت به جایگاه زنان نیست؟ اگر زنانی که به دفاع از ولایت در دربار معاویه و حجاج و سایر حکام جور، به دفاع از حریم ولایت و امامت علی (ع) و آل او می‌پرداختند، از جایگاه بلندی که در این تفکر برای آنان بود، غافل می‌شدند یا اگر بر فرض محال از آنان به عنوان موجودی شرّ یا ناقص یا حیوان گزنده در تفکر علوی یاد می‌شد، آیا سر و جان در این راه می‌باختند؟ آیا سیره‌ی زینت علی (ع)، زینب کبری (س) عکس این امر را اثبات نمی‌کند؟

در خطبه‌ی ۲۷ وقتی خبر تهاجم سربازان معاویه به شهر مرزی «الأنبار»، میان عراق و شام، در سال ۳۸ هجری و سستی مردم به امام (ع) ابلاغ شد، فرمود: «به من خبر رسیده، که مردی از شام به خانه‌ی زنی مسلمان و نیز زنی غیرمسلمان که در

پناه حکومت اسلام، زندگی می‌کرده، وارد شده، و خلخال و دست‌بند و گوشواره‌های آنان را به غارت برده است در حالی که هیچ وسیله‌ای برای دفاع جز گریه و التماس و استرحام نداشته‌اند، لشکریان شام با غنیمت فراوان رفته‌اند... در اینجا امام (ع) با اندوه فراوان می‌فرماید: «فَلَوْ أَنَّ امْرَأً مُسْلِمًا مَاتَ مِنْ بَعْدِ هَذَا أَسْفًا مَا كَانَ بِهٖ مَلُومًا بَلْ كَانَ بِهٖ عِنْدِي جَدِيرًا. فَيَا عَجَبًا وَعَجَبًا وَاللَّهِ يُمِيتُ الْقَلْبَ وَ يَجْلِبُ لَهُم مِّنْ إِجْتِمَاعِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ عَلَىٰ بَاطِلِهِمْ وَ تَفَرُّقِكُمْ عَنِ حَقِّكُمْ فَقُبْحًا لَكُمْ وَ طَرَحًا» (نهج‌البلاغه، خ ۲۷، ف ۸-۷): اگر مسلمانی بر این حادثه‌ی تلخ از روی تأسف بمیرد، ملامت نخواهد شد و از نظر من سزاوار است. شگفتا، شگفتا به خدا سوگند این واقعیت قلب انسان را می‌میراند و انسان را دچار غم و اندوه فراوان می‌سازد. که اهل باطل (اهل شام) بر باطل خود وحدت دارند و شما در حق متفرقید. در جای دیگر حضرت علی (ع) در خطبه‌های نماز عید فطر، بر احسان به زنان تأکید می‌کند و به نمازگزاران توصیه می‌فرماید. همچنین فرازی از وصیت‌نامه‌ی خود را به سفارش به زنان اختصاص می‌دهد و با تأکید بر «الله الله فی النساء...» رعایت حقوق ایشان را در جامعه‌ی دینی ضروری می‌شمارد.

این وقایع و امثال آن، خود، گواهی از موضع‌گیری حضرت نسبت به مسائل زنان است. علاوه بر آنکه توصیه‌های فراوان حضرت در دفاع از اقشار محروم و مستضعف و ستم‌دیده گویای دقت ایشان در تحقق عدالت و حمایت‌های شایسته از حریم ارزش‌های انسانی در جامعه‌ی اسلامی است. اگرچه شبهاتی در طرح مسائل زنان از حضرت علی (ع) وارد است که ممکن است برای بعضی این گمان ایجاد شود که ایشان نگرش ممدوح و شایسته‌ای نسبت به زنان نداشته‌اند و عده‌ای نیز با عدم نگاه فراگیر چه نسبت به شخصیتی که میزان اعمال و ملاک سنجش حق و باطل و مقیاس عدالت و حکمت است و نیز عدم نگاه صحیح نسبت به ملاک‌های قانون‌گذاری اسلامی، بیشتر کلان‌نگری و جامعیت را در تفکر دینی به قربانگاه جزئی‌نگری و حمل قضایای حقیقیه بر قضایای خارجی برده‌اند و به جای اینکه صغریات را در استنباط-های فکری در مقابل کبریات و اصول و قواعد قرار دهند، به واسطه‌گاه جهالت و گاه

تعصب و بدبینی و تنگ نظری، کلیات را فدای جزئیات می‌نمایند و از قضایای جزئی، برای اهداف و مقاصد غیر مشروع و معقول سپری می‌سازند. اینگونه موارد از آسیب‌های جدی در جامعه‌ی دینی است که بایستی به همت فرهیختگان مرتفع گردد.

نتیجه‌گیری

الف) با توجه به مقاصد کلان و اهداف متعالی اسلام در هویت‌بخشی جامع به زنان و نقش اساسی آنان، یکی از رسالت‌های اساسی در نظام اسلامی اصلاح اندیشه‌های غلط و ترسیم یک الگوی جامع و ارزشی برای زن مسلمان است.

ب) اصل تحول و تکامل یکی از اصول بنیادین در سیستم قانون‌گذاری است که در طبیعت و شریعت جایگاهی نمادین دارد و لازمی آن احیای تفکر اصیل اسلامی بر اساس غایات و اهداف بلند و اصول و قواعد در پاسخگویی به ابهامات مقابل زنان است.

ج) وجود نگرش‌ها و گرایش‌های متغایر و متضاد و تقدم جزءنگری بر تفکر کلان، خود عاملی چالشی در ایجاد بن‌بست‌ها در حل مسائل زنان است که مستلزم یک اقدام کلان و برنامه‌ریزی جامع در حل چالش‌های آنان در نظام اسلامی است.

د) بر اساس آموزه‌های کتاب و سنت، انحراف‌زدایی، نفی کتمان، التباس و التقاط در تبیین جایگاه و حل مسائل زنان ضروری است.

ه) مشرب امامان (علیهم السلام) در یکی از نمادهای فرهنگ متعالی شیعی درباره‌ی زنان است که در مقابله با اندیشه‌های جاهلی و اسرائیلی، تلاشی مستمر و بی‌بدیل داشته‌اند. و این امر در نظام اسلامی بایستی مورد توجه تام قرار گیرد.

و) برای طراحی الگوی جامع و تحولی راستین در هویت‌یابی زن مسلمان بررسی عوامل انحراف‌زای تاریخی در طول تاریخ اسلام به‌ویژه یکی در قرون اولیه و دیگر در عصر حاضر، بررسی عوامل نهان و عیان فکری و فرهنگی ضروری است.

ز) صاحب‌نظران اسلامی اسلوب جمع میان ادله و حل تعارضات و ارائه‌ی ملاکات سنجش را در فقاہت و شیوہ‌های جمع تفسیری ارائه داده‌اند که تفوق بر حل مشکلات زنان چه در عرصه‌ی نظری و چه در عرصه‌ی عملی مستلزم کلان‌نگری در شیوہ‌های استنباط و استدلال است.

ح) امروز فقط زن مسلمان از جامعیت و جاودانگی اسلام بهره نمی‌جوید بلکه جهان در شرایطی است که جوامع بشری دنبال هویت انسانی زن از طریق دستیابی به معارف اصیل اسلامی با نماد عملی آن در نظام اسلامی است.

منابع و مأخذ

- قرآن کریم
- نهج البلاغه. (۱۳۶۹). ترجمه محمد دشتی و سید کاظم محمدی. قم: انتشارات موعود اسلام.
- بحرانی، شیخ یوسف. (بی‌تا). *حدائق الناضره فی احکام العتره الطهره*. قم: دار الکتب الاسلامیه.
- الجواد، صالح. (۱۳۸۴). *زن در نهج البلاغه*. چاپ اول. تهران: نشر زمزمه زندگی.
- جعفری، محمد تقی. (۱۳۸۳). *شرح و تفسیر نهج البلاغه*. چاپ اول. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله. (تابستان ۱۳۸۵). *حق و تکلیف در اسلام*. چاپ دوم. قم: نشر اسراء.
- حرّ عاملی، محمد بن حسن بن علی. (۱۴۰۹ هـ ق). *وسائل الشیعه إلی تحصیل مسائل الشریعه*. جلد شانزدهم و هفدهم. چاپ اول. قم: مؤسسه آل‌البیت.
- اَبی القاسم حسین بن محمد بن مفضل (راغب اصفهانی). *مفردات الفاظ قرآن*. مکتبه الرضویه.
- حرانی، حسن بن علی بن الحسین. (بی‌تا). *تحف العقول عن آل الرسول*. تصحیح علی اکبر غفاری. کتابفروشی اسلامیّه.
- خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۵). *زن از دیدگاه مقام معظم رهبری*، به تدوین دفتر مقام معظم رهبری. چاپ هشتم. انتشارات بیطرفان.
- کلینی الرازی، اَبی جعفر محمد بن یعقوب اسحاق. (۱۴۰۵). *کافی (اصول)*. بیروت: دارالاضواء.
- طبریس، ابو جعفر محمد بن جریر بن یزید. (۳۱۰ هـ ق). *تاریخ طبری*. مصر.
- طریحی، فخر الدین. (بی‌تا). *مجمع البحرین*. المکتبه المرتضویه لِأخبار الآثار الجعفریه. بی‌جا.
- عسگری، سید مرتضی. (۱۳۸۸). *سقیفه*. چاپ دوم. تهران: مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر.
- قمی، اَبی جعفر محمد بن علی بن الحسین بن بابویه (شیخ صدوق). (۱۳۹۰ هـ ق). *من لا یحضره الفقیه*. چاپ پنجم. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمد تقی بن مقصود علی اصفهانی. (۱۴۰۶ هـ ق). *روضه المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه*. جلد دوم، چاپ دوم. قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور.

- مسعودی، ابوالحسن علی بن حسن بن علی. (۱۹۸۱). *مروج الذهب و معادن الجواهر*. چاپ چهارم. بیروت: دارالاندلس.
- مطهری، مرتضی. (آذر ۱۳۸۰). *پانزده گفتار*. چاپ اول. تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری الف، مرتضی. (۱۳۷۹). *ختم نبوت*. تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری ب، مرتضی. (۱۳۷۹). *پاسخ‌های استاد به نقدهایی بر مسأله حجاب*. تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی. (مرداد ۱۳۸۲). *یادداشت‌های استاد مطهری*. جلد هفتم، چاپ دوم. تهران و قم: انتشارات صدرا.
- موسوی زنجانی، سید حسین. (۱۳۸۵). *۴۴۰۰ سال اسلام*. چاپ اول. قم: انتشارات سلسبیل.

بنیاد خانواده و بنیاد جامعه: هم‌سنجی یا ناهم‌سنجی

علیرضا اسکندری^۱، گلناز دولتی^۲

چکیده

خانواده نهاد پایه در جامعه است. از این رو، داشتن خانوادگی مطلوب زمینه‌ی مدنیت مطلوب را فراهم می‌کند. خانواده اگرچه مانند جامعه، ساختاری نهادی دارد اما بنیاداً مؤلفه‌ی ارزشی سازنده‌ی آن متفاوت از عنصر ارزشی سازنده‌ی جامعه است. خانواده مبتنی بر امر اخلاقی قوام می‌یابد درحالی‌که جامعه ابتدایی بر حق‌ها دارد. لذا هستند یا خیر؟ هم‌سنجی بنیاد این دو نهاد می‌تواند زمینه‌ای برای یکسانی سیاست-گذاری و به طریق اولی قانون‌گذاری و نیز، توسل افراطی به ابزارهای حقوقی برای تضمین بقای خانواده و تعالی آن باشد. اما جدای از معضلات عملی فراوانی که تا به حال داشته، عقلاً پذیرفتنی نیست که خانواده را به‌عنوان حریم خصوصی اشخاص در معرض دولت قرار دهیم. در این مقاله، با تفکیک دو حوزه‌ی خصوصی و عمومی، همچنین تفکیک میان دو بنیاد ارزشی امر اخلاقی و حق، سعی خود را معطوف این مهم کرده‌ایم که ناهم‌سنجی بنیاد خانواده و بنیاد جامعه را نشان دهیم.

واژگان کلیدی: حوزه‌ی عمومی، حوزه‌ی خصوصی، خانوادگی اخلاقی، محدودیت رابطه‌ای، محدودیت انعکاسی.

۱. نویسنده مسئول، دانش‌آموخته کارشناسی ارشد حقوق بشر، دانشگاه شهید بهشتی؛

alireza.sk.69@gmail.com

۲. دانش‌آموخته حقوق جزا و جرم‌شناسی، دانشگاه علامه طباطبائی.

تبیین موضوع

هر موضوعی مسئله یا مسائلی را پوشش می‌دهد که در سطوح و ابعاد مختلف با یکدیگر مرتبطاند، اما پرداختن به کل مسائل پیرامونی یک موضوع اگر غیرممکن نباشد به‌غایت دشوار است. از این‌رو باید در هر تحقیقی گزینش و سازگاری^۱ رعایت شود؛ گزینش مسئله و سازگاری در تحلیل. در این تحقیق نیز با منطق مذکور، تحت عنوان «بنیاد خانواده و بنیاد جامعه: هم‌سنجی یا ناهم‌سنجی»^۲، موضوعی را مطرح می‌کنیم که با طیف وسیعی از مسائل پیوند دارد. اما تحلیل پیش‌رو در پی طرح و احیای پاسخ به پرسشی است که رابطه‌ای با دو حوزه‌ی خصوصی و عمومی^۳ دارد و نیز در عمیق‌ترین لایه‌ها، می‌توان تبار آن را در گفتمان کهن و کلاسیک اما پایای اخلاق و حق^۴ یافت. اینکه، چگونه این مسائل (بنیاد خانواده و جامعه، حوزه‌ی عمومی و خصوصی و اخلاق و حق) می‌توانند سازگار باشند، تمام دشواری این تحقیق نیست اما به‌غایت بخشی حیاتی از اعتبار آن است. بنابراین، نقطه‌ی عزیمت بحث را پرسشی قرار می‌دهیم که دغدغه‌ی اصلی این تحقیق است.

آیا بنیاد خانواده و بنیاد جامعه هم‌سنج‌اند؟ پرسشی است که به‌نظر می‌رسد برای هر جامعه‌ای که خانواده را به‌عنوان مؤلفه‌ی ضروری و بنیادین فرهنگ‌سازی و مدنیت به‌حساب می‌آورد (حق‌شناس، ۱۳۸۸: ۱۱)، باید بسیار جدی و اساسی باشد. تا آنجا که «امروزه در مباحث مربوط به قوت و زوال جامعه، به کیفیت زندگی خانوادگی نیز توجه شده است. یکی از مفروضات مبنایی در تمام این مباحث، آن است که بنیان جوامع قوی را خانواده‌های قوی تشکیل می‌دهند» (هیوز و استون، ۱۳۸۸: ۲۶۰). اما

1. Consistency in Analysis
2. The Foundation of Family and the Foundation of society: Commensurability or Incommensurability
3. Private and Public Sphere
4. Morality and Rights

با وجود اینکه سال‌ها است پیرامون خانواده و نقش آن در جامعه سخن گفته می‌شود، تار و پود این نهاد در کل و به‌خصوص در کشور ما که فرهنگی خانواده‌محور دارد، به‌شدت آسیب‌دیده است. نظریه‌ی زوال^۱ در واقع امر برآمد آسیب‌دیدگی و «تغییراتی است که در زندگی خانوادگی رخ داده (از جمله کاهش نرخ ازدواج و زاد و ولد، افزایش نرخ ازدواج‌های غیررسمی، طلاق و خانواده‌های تک والد، افزایش اشتغال زنان و افزایش فردگرایی در روابط خصوصی) و موجب فروپاشی خانواده خواهد شد و از آنجا که خانواده‌ی مقتدر، بنیان جامعه‌ی مقتدر است، عقیده بر آن است که فروپاشی خانواده به فروپاشی جامعه منجر خواهد شد» (پیشین: ۲۶۱).

اما طرح پرسش مذکور در واقع برای به چالش کشیدن ایده‌هایی دو رگه و مغلق است که تا به حال در تناظر با نسبت خانواده، اخلاق و حقوق مطرح بوده است. در رابطه با اینکه چرا بنیاد خانواده روز به روز سست می‌شود، مسائل فراوانی مطرح شده که مطالعات آسیب‌شناختی خانواده را فرجه کرده است، اما به‌ندرت می‌توان از میان آن‌ها راهکار و تجویزی منسجم را یافت که به‌واسطه‌ی آن بتوان این واحد اساسی انسانی را حفظ و قوام آن را تأمین کرد. البته اگر حفاظت و تأمین قوام آن ضرورتی داشته باشد، چرا که اگر رویکردهای خانواده‌ستیز یا خانواده‌گریز در این رابطه مطرح باشد، اساساً قضیه سالبه به انتفاء موضوع است.

به‌هرروی، تمام تلاش ما در این مختصر بر آن است که بتوانیم یک دیدگاه منسجم در سطح فلسفی و البته بخش کمینه از مفاهیم و اصول بنیادی خانواده‌ی اخلاقی^۲ و جامعه‌ی حق‌مدار^۳ را پیش نهیم. این‌که سطح فلسفی و بخش کمینه را مطرح می‌کنیم، به‌واسطه‌ی نوع روش‌شناسی است که در بطن این تحلیل است. ما در این مقاله، تحلیلی فلسفی را پیش می‌گیریم و در بطن همین رویکرد سعی می‌کنیم مفاهیم بحث

1. The Family Decline Thesis

2. Moral Family

3. Rights Based Society

خود را بپروورانیم. لذا، باید به این امر به خوبی واقف باشیم که فلسفه به بخش کمینه-ی تعیین مفاهیم و اصول محدود می‌شود (هوفه، ۱۳۹۲: ۲۵۰).

مسئله‌ی بنیاد خانواده و بنیاد جامعه در اینجا در تناظر با جایگاه اخلاق و حق در حوزه‌ی فرهنگی-اجتماعی و البته سیاسی-اجتماعی است. این نوشتار تفکیک دو حوزه‌ی خصوصی اخلاق بنیاد و حوزه‌ی عمومی حق بنیاد را شاهرگ و شاهکار سیاست‌گذاری اجتماعی می‌داند.^۱ برای تبیین فرضیه‌ی مختار راجع به بنیاد خانواده و بنیاد جامعه ابتدا گزاره‌ای را مطرح می‌کنیم که فعلاً نمی‌توان گفت شگفت‌انگیز است، زیرا مسئله‌ای به‌ظاهر بدیهی و ناچیز است، اما نشان خواهیم داد که اتفاقاً چنین نیست. به‌کرات به این عبارت برخورده‌ایم که (به ادعا) خانواده را واحد اجتماعی کوچک یا گاهی خانواده را به مثابه واحد بنیادی جامعه بیان می‌کند یا به تلویح فرض می‌گیرد که خانواده، جامعه‌ای در کوچک‌ترین مقیاس است (زیبایی نژاد، ۱۳۸۸: ۲۵، اصل دهم قانون اساسی). البته که خود این گزاره اگر مجرد از تحلیل و برداشت باشد همچنان شگفت‌انگیز نیست مگر آنگاه که مقدمه‌ی تحلیلی خاص باشد. یعنی آنجا که برخی با فرض خانواده به‌مثابه جامعه‌ی کوچک در پی تأسیس و تعمیم برخی احکام مشترک نسبت به این دو نهاد هستند (بهشتی، محمدحسین، ۱۳۸۰: ۲۰-۱۶). چنین دیدگاه‌هایی در واقع بنیاد این دو نهاد را هم‌سنج می‌انگارند. تا آنجا که برخی مسئله‌ی خانواده دموکراتیک را (مقارن با جامعه‌ی دموکراتیک) مطرح می‌کنند که به‌شدت ایده‌ای خام و ناپخته است (رجبیان، ۱۳۸۸: ۲۳۸-۲۰۴). اما واقعاً بی‌آنکه قصد تصفح

۱. برای مطالعه بیشتر درباره تفکیک حوزه عمومی - خصوصی به طور کلی و جایگاه آن در اندیشه اسلامی رجوع کنید به: استاینر، هیلل (تابستان ۱۳۸۹). تقسیم بندی عمومی و خصوصی، ترجمه: رحیم نوبهار. حقوق اساسی. سال هفتم. شماره ۱۳. صص ۹۷-۱۱۵.

نوبهار، رحیم (۱۳۸۸). آموزه های اسلامی؛ حوزه عمومی، خصوصی. در حقوق بشر در جهان معاصر: دغدغه ها و دیدگاه های حقوقدانان و فقیهان ایرانی. تهران: انتشارات آیین احمد. صص ۱۲۵-۸۷.

آراء را داشته باشیم، ایده‌ای که در اینجا مطرح می‌شود در تقابل با چنین رویکردهایی است که بنیاد خانواده را هم‌سنج بنیاد جامعه می‌پندارند. به‌سختی دیگر و اندکی روشن‌تر، عنصر اساسی بنیاد خانواده، اخلاق^۱ و در اکیدترین معنا امر اخلاقی^۲ است. در مقابل، جامعه به‌طور کلی یک‌نهاد حق بنیاد^۳ است.

تفکیک خانواده به‌عنوان بخش مهم و نهادی حوزه‌ی خصوصی از حوزه‌ی عمومی به‌نظر از این جهت می‌تواند نقد شود که آیا نهاد خانواده فاقد جنبه‌ی اجتماعی است؟ به‌نظر که اگر بستر اجتماعی وجود نداشته باشد اساساً نهاد خانواده شکل نخواهد گرفت. خانواده همچنین در جامعه‌پذیری افراد نقش عمده و مرتبه‌ی اولی را دارد، مضافاً که خانواده‌ها هستند که در کل اجتماع را تشکیل می‌دهند، شاهد آنکه پیش از این پذیرفته‌ایم که بین نهاد خانواده و نهاد جامعه، ربط و نسبتی وثیق وجود دارد.

اینجا لازم است که خیلی زود یک سری نکات -که ما آن‌ها را به‌عنوان دانش پیشینه‌ای^۴ مخاطبان مفروض داشته‌ایم- تصنیف و مطرح شود تا احیاناً موجبی برای آسیمی و خلط مفهومی نباشد. اولاً مسئله‌ی ما اکیداً هم‌سنجی بنیاد خانواده و بنیاد جامعه است و نه نسبت میان آن‌ها، اگرچه نتیجه‌ی هم‌سنجی نوع و چگونگی نسبت را متأثر می‌سازد اما عکس مطلب صادق نیست. ثانیاً تفکیک حق بودن^۵ و حق داشتن^۶ (قاری سید فاطمی، ۱۳۹۰: ۴۳-۴۲) را پیش‌فرض گرفته‌ایم و حق مورد بحث در این تحقیق حق داشتن است (اسکندری و دولتی، ۱۳۹۴: ۷۸-۷۵). ثالثاً اقتضای اعمال اقتدار سیاسی- الزام حقوقی^۷ در این تحقیق به‌عنوان فصل ممیز^۸ حوزه‌ی عمومی و

-
1. Morality
 2. The Moral
 3. Rights Based
 4. Background Knowledge
 5. Being Rights
 6. Having Rights
 7. Legal Enforceability -Political Authority
 8. Distinctive Characteristic

خصوصی (دقیق‌تر اخلاق و عدالت سیاسی) مورد نظر است (اسکندری، ۱۳۹۴: ۸۸-۷۰). و آخر آنکه تأکید بحث بر «بنیاد خانواده» است نه نهاد خانواده چراکه به نظر راقم این‌طور نهاد خانواده وجه بیرونی و ساختاری خانواده است که به‌عنوان جزئی از جامعه می‌تواند واجد حیث حقوقی باشد. البته اگر در نهایت بتوانیم ناهم‌سنجی این دو نهاد را نشان دهیم، می‌توان از شباهت^۱ و نه عینیت^۲ ساختاری آن‌ها سخن گفت.

به هر روی، آنگاه که سخن را به بنیاد خانواده معطوف کنیم می‌توان پرسید که آیا امرسیاسی-حقوقی می‌تواند مبنایی برای خانواده باشد؟ پاسخ به نظر اکیداً منفی است. بر پایه‌ی تحلیل پیش‌رو، خانواده امری اخلاق بنیاد^۳ است که در واپسین مرحله-ی تکوین از تمام رانه‌ها مگر اخلاق کران می‌گیرد.

توضیح اینکه، اقتضای ضروری امر اخلاقی به محاق افکندن هرگونه رانه‌ای است که در تضاد و تناقض با خود (یعنی امر اخلاقی) است. با این‌معنا، گو اینکه اگر سر وفادار به بنیاد اخلاقی خانواده را داشته باشیم باید از ورود عناصر ضد اخلاقی و در اکیدترین معنا غیراخلاقی به بنیاد خانواده جلوگیری کنیم. حال آنکه حق به‌مثابه امری سیاسی که تبار توجیهی آن بن در نظریه‌ی عدالت سیاسی دارد (Williams, 2005: 62-75)، همواره اقتضائی اخلاقی ندارد؛^۴ لذا به‌سختی می‌تواند مبنای خانواده قرار

1. Analogy
2. Identicality
3. Moral Based

۴. برای مشاهده بحث‌های تحلیلی در این باره رجوع کنید به:

Campbell, Tom (2010), "Rights" In the Routledge companion to ethics, John Skorupski (ed.), London & New York: Routledge. pp. 669-680, and Edmundson, William A (2012), **an Introduction to Rights**, New York: Cambridge University Press. (2nd ed.) pp. 108-116, and Waldron, Jeremy (1993), **Liberal Rights Collected Papers 1981-1991**, New York: Cambridge University Press. and Waldron, Jeremy (Oct., 1981), "A Right to Do Wrong" *Ethics*, 92 (1), pp. 21-39

بگیرد. بی‌شک بحث حاضر حقایق‌های موضوعه و فرا موضوعه را به یکسان دربرمی‌گیرد، همچنین بحث حاضر وجه رقیق‌شده‌ی ماهیت متفاوت اخلاق و حق است. آنجا که امر اخلاقی تلاشی برای ایجاد همبستگی و یکپارچگی درونی و بیرونی است، حق تنها قاعده‌ی تنظیم روابط در سطح روابط بیرونی است. این ادعا اگر بتواند وجه متقنی بیابد، به‌نظر برآمدی‌های نظری و عملی بسیار جدی به ارمغان خواهد آورد و حتی می‌توان گفت که اگر شرط لازم و کافی برای داشتن یک جامعه‌ی خوب (Cooke: 2006) و حتی عادلانه نباشد، بی‌شک شرط لازم آن است.

مسئله‌ی مذکور، یعنی اخلاق به‌مثابه بنیاد خانواده و حق به‌عنوان بنیاد جامعه در جوامع معاصر به‌غایت مهم و جدی است، خصوصاً در جامعه‌ی معاصر ایران که از حیث تفکر فرهنگی- اجتماعی محل تلاقی و تداخل سه رویکرد فکری مختلف با مؤلفه‌های ملی، مذهبی و مدرن است. مضاعف آنکه، ضعف کارشناسی و نظریه‌پردازی در حوزه‌ی مطالعات خانواده‌ی ایرانی بیش از هر چیز می‌تواند ناشی از آن باشد که این حوزه‌ی مطالعاتی، در کشور ما به‌گونه‌ی دانشگاهی و سازمان‌یافته شکل نگرفته است و نیز کسانی که در این زمینه مطلبی گفته یا نوشته‌اند، بیشتر نتیجه‌ی تجربه‌ها و مطالعه‌های شخصی خود را منتشر کرده‌اند. حتی فقدان نظریه‌پردازی و نگاه جامع سبب شده است به‌رغم اینکه اصل دهم قانون اساسی در تنظیم سیاست‌ها و قوانین بر خانواده‌محوری اصرار می‌ورزد، اصلاحات قانونی و سیاست‌های خرد و کلان دهه‌های اخیر، در کنار تحولات فرهنگی، کم و بیش در جهت تضعیف و تهدید کیان خانواده قرار گیرد (زیبایی نژاد، ۱۳۸۸: ۲۶-۲۵).

می‌پذیریم مسائلی که در سطور پیشین طرح شد قدری بافت باز دارد و می‌تواند موجبی برای آسیمی در فهم باشد، بنابراین ترجیح می‌دهیم دو سؤال دیگر را مطرح کنیم تا بحث مایه‌ی اصلی خود را از دست ندهد و در ادامه به تفکیک بتوانیم تحلیل کنیم. چرا اخلاق و تنها اخلاق می‌تواند عنصرِ مقوم خانواده باشد؟ و درمقابل چرا حق

رکن رکن جامعه است؟ به‌نظر مشکل در مفهوم حق و اخلاق قرار دارد. لذا، در ادامه برای آنکه مباحث مطرح در یک سیلان منطقی قرار گیرند، سعی می‌کنیم که ابتدا درکی از مفهوم امر اخلاقی را ارائه کنیم آن‌چنان‌که عبارت اضافی خانواده‌ی اخلاقی بتواند معنای خود را باز یابد (مبحث اول)، سپس مفهومی از حق به‌مثابه امر سیاسی- اجتماعی را پیش‌نهییم تا جامعه‌ی حق‌مدار ترکیبی موجه باشد (مبحث دوم)؛ در نهایت امر و نتیجه‌گیری نشان می‌دهیم که اگرچه بنیاد خانواده و بنیاد حق، مبتنی بر امر ارزشی‌اند اما متعلق به دو حوزه‌ی متفاوت‌اند که اساساً هم‌سنج نیستند.

مبحث اول: مفهوم امر اخلاقی

به‌نظر این قسمت را با توضیح مفهوم امر اخلاقی باید شروع کنیم. مفهوم امر اخلاقی در این تحقیق به‌عنوان امری است که اولاً تجویزی است. تجویزی بودن، خود یک مفهوم چند لایه است، یعنی در یک سطح بیان‌کننده‌ی این است که امر اخلاقی یک امری هنجاری و بایدانگار است و در سطح و معنای دیگر و محکم‌تر هدایت‌گر عمل است؛ به‌این‌صورت که دلیلی برای عمل به فاعل می‌دهد و به‌همین دلیل هنجاری مرتبه اول است و نهایتاً این دلیل عملی برای فاعل بی‌چون و چرا و قطعی است. خود این مسئله یعنی قطعی بودن امر اخلاقی باعث می‌شود که نه‌تنها به فاعل اجازه‌ی تخطی از همان حیث اخلاقی بودن را ندهد بلکه در برابر دیگر هنجارهای رقیب نیز بالاترین جایگاه را داشته باشد. این همان ویژگی دوم امر اخلاقی است که آن را مرجعیت و اقتدار^۱ ادعای اخلاقی بر سایر ادعاهای غیر اخلاقی می‌نامند. اما همسو با اتکینسون باید متذکر شویم که گاهی ما تعارضی بر سر آنچه اقتضای اخلاق است نداریم، همچنین مسئله این نیست که امر اخلاقی باید بر سایر ملاحظات مرجح باشد، بلکه دو

1. Authority

تکلیف اخلاقی که به یک اندازه اعتبار دارند در تعارض‌اند. این درست به‌مثابه آن است که کسی بگوید امری در آن واحد هم تقرّر دارد و هم ندارد (اتکینسون، ۱۳۹۱: ۲۰). سومین ویژگی امر اخلاقی خودآیین بودن امر اخلاقی است. به دقیق‌ترین معنا اخلاق در واپسین مرحله آن‌چنان تعینی از اراده برای عمل است که از تمام جوشش و کشش برخاسته از رانه‌های مادی و معنوی کران می‌گیرد. در این سطح است که شخص بر مبنای قواعد اخلاق تلاش می‌کند که رابطه‌ی خود را با خود در همه‌ی زمینه‌ها بر مبنای احکام مطلق اخلاقی که واقعاً از آن‌ها آگاه و برای او قانع‌کننده است، تنظیم کند. الزام‌گریزی، ویژگی پنجم امر اخلاقی است که ترکیبی خاص از ویژگی سوم که مانع تعین اراده‌ی خودآیین بود و عنصر اقناع‌گری در ویژگی چهارم را به تفکیک بیان می‌کند. طبق این ویژگی هیچ امری که از پی الزام (چه بیرونی و چه درونی) بر فرد تحمیل شود اخلاقی نخواهد بود. این ویژگی کار را تا آنجا پیش می‌برد که اخلاقی‌ترین احکام، همین‌که به قاموس الزام درآیند، ماهیت اخلاقی خود را از دست می‌دهد. با این اوصاف به واپسین ویژگی امر اخلاقی یعنی تلاش برای بهترین تبیین از امر خوب مبتنی بر اراده‌ی خودآیین می‌رسیم (اسکندری، ۱۳۹۴: همان). به بیان هوفه، اراده همان عقل است در نسبت با عمل و به یمن همین اراده است که ذات عاقل نظری انسان، از ذوات طبیعی محض همچون حیوانات که تنها بر طبق قوانین موضوع طبیعت و نه قوانین متصوّر خویش رفتار می‌کنند، متمایز می‌شود (هوفه، ۱۳۹۲: ۱۱۹-۱۱۸). امر خوب و امر بد همان چیزی است که در یک حیثیت به‌ظاهر دوری اما پذیرفتنی در ترکیب با ویژگی‌های دیگر امر اخلاقی را شکل می‌دهد.

مبحث دوم: حق به‌مثابه امر سیاسی

در اینجا می‌توان پرسید که خصلت هنجاری قاعده‌ی تنظیم (یا حق) چیست؟ پیتر جونز با برجسته کردن امکان مواجهه با تفاوت‌های هنجاری مرتبه اول، بر آن است

که یک نظریه‌ی حق باید آزادی برابر افراد نسبت به زندگی را بنا بر هر نظرگاه اخلاقی که اتخاذ می‌کنند، مورد شناسایی قرار دهد (Jones, 2000: 45-46). هیلل استاینر نیز به‌منظور یافتن راهی برای گذر از بن‌بست‌های اخلاقی، در یک تحلیل، آن‌چنان‌که خود مدعی است، نسبتاً پیچیده به همین نقطه یعنی توزیع برابر آزادی می‌رسد (Steiner, 1974: 194-210).

به این دلیل که وجود یک تکلیفی قابل الزام، یک شرط غیراختلافی برای وجود یک حق است، هارت ادعا می‌کند که «یکی از ویژگی‌های بسیار مهم حق همین باور است که گویی دارنده‌ی چنین حقی برای تحدید آزادی دیگران توجیهی اخلاقی دارد. علت فراهم آمدن این توجیه نیز آن نیست که عملی که وی محقق است انجام آن را از دیگری طلب کند فی‌نفسه حاوی حصّه‌ای از کیفیت اخلاقی است، بلکه محضاً آن است که در شرایط موجود توزیع مفروض آزادی انسانی در صورتی پایدار خواهد ماند که او به اختیار و انتخاب خود مجاز باشد و نحوه‌ی عمل دیگران را تعیین کند» (Hart, 1955: 178-180).

لذا در این معنا، دارنده‌ی حق، در حدودی که تکلیف همبسته برای حق او لحاظ شده است، دارنده‌ی حاکمیتی با مقیاس کوچک است. این حاکمیت سه مؤلفه‌ی متمایز را دربرمی‌گیرد: الف) قدرت اعراض یا ابراء نسبت به تکلیف یا مسکوت نهادن آن؛ ب) بعد از نقض یا تخطی حق نیز او توانایی درخواست الزام و یا عدم الزام ناقض را به جبران خسارت دارد و ج) بعد از التزام ناقض به پرداخت خسارت نیز توانایی صرف‌نظر کردن یا نکردن از آن را دارد (Hart, 1982: ch. VII). ضامن توفیق این مؤلفه‌های کنترل، قدرت‌های هوفلدی هستند. موقعیتی که قدرت‌های هوفلدی به دارنده‌ی آن‌ها اعطا می‌کنند یک قلمرو صلاح‌دیدگی به این قرار است که: در آن قلمرو یا برای هر نقض یا تحمیل نقضی، اقدامات جبرانی، به‌گونه‌ای تکلیف‌گروانه الزامی یا ضروری است یا اساساً نسبت به هرگونه نقض یا تحمیل نقضی به‌گونه‌ای تکلیف‌گروانه، غیرضروری یا بی‌تفاوت است (Steiner, 2006: 459-480). نظریه‌ی اراده

به نظر، این امکان‌های هارتی را در رابطه با تکلیف همبسته، به افراد اعطا می‌کند. چنین تحلیلی از حق، نهایتاً خصلت سیاسی حق‌ها را با تمرکز بر وضعیت آزاد نخستین هابزی و خاصه‌های مفهومی فرا موضوعی آن‌ها، آشکار می‌سازد.

عطف به مراتب پیشین، مفهوم حق اساساً به آن بخش از قلمرو ارزش به‌طور کلی و عدالت به‌طور اخص تعلق دارد که وجه نظرش تعیین موارد تحدید آزادی بیرونی افراد به یکدیگر؛ یعنی اهلیت هر فردی نسبت به اطاعت از قانون (Pogge, 1988: 407, 411) و مالاً تعیین اموری است که در صورت لزوم می‌تواند موضوع قواعد قانونی جبراً میز قرار بگیرد. تفکیک کانت بین دو حوزه‌ی قضا و فضیلت مؤید هارت برای این عقیده بود که: «یکی از ویژگی‌های بسیار مهم حق اخلاقی (فرا موضوعه) این باور است که گویی دارنده‌ی چنین حقی برای تحدید آزادی دیگران توجیهی اخلاقی دارد. علت فراهم آمدن این توجیه نیز آن نیست که متعلق حق فی‌نفسه حاوی حصه‌ای از کیفیت اخلاقی است، بلکه محضاً آن است که در شرایط موجود توزیع مفروض آزادی انسانی در صورتی پایدار خواهد ماند که فاعل حق به اختیار و انتخاب خود مجاز باشد تا نحوه‌ی عمل دیگران را تعیین کند» (Hart, 1955: Ibid). کانت معتقد بود که همه‌ی ما یک تکلیف عقلانی و بنیادی به ترک ترویج تحلیل‌های فردی و به‌طور بالقوه هم‌ستیز از امر درست (The Right) و توافق مبنی بر یک دیدگاه مشترک از آن (یعنی امر درست) که توسط حقوق ثبات یافته است داریم (Kant, 1991: 137). به نظر، یک برداشت کلی خلاصه از زمینه و مقدمات مفهوم کانتی حق تبیین‌گر است (Kersting, 1992: 342-347). نظریه‌ی حق کانت بخشی از متافیزیک اخلاق او یعنی درباره‌ی یک دستگاہی از اصول اخلاقی به لحاظ معرفتی پیشینی و بدون هیچ ملاحظه‌ی عملی است (Sullivan, 1998: 445-451). این تحلیل به رویکرد دوگانه‌ی کانت ربط دارد؛ بنابر آنچه حق در یک زمان ظهور عملی‌اش، «عارضی» است و در

وجود پیشینی خود «مجرد»^۳ است (Kant, 1996: 17). این نسبت به موجودات انسان نیز به‌مثابه ترکیبی از یک خود مجرد درونی^۴ و یک هویت عارضی بیرونی^۵ در تعامل با یکدیگر اعمال‌پذیر است (Wright, 2000: 1852-1892). اصول پیشینی همچنان نسبت به روابط بیرونی انسان‌ها اعمال می‌شود. زیرا جوهر موجودات انسان در آزادی آن‌ها است، آن‌ها نمی‌توانند به فرمان‌برداری در برابر هیچ‌کسی به‌جز خود تسلیم شوند. هرچند، آزادی‌های فرد به‌واسطه‌ی آزادی‌های دیگران محدود شده است. لذا، این ماهیت محدود‌شده‌ی آزادی‌های بیرونی انسان است که سازنده‌ی بنیاد امر درست^۶ است. حق، قانون طبیعی و جهان‌شمول خرد است که بنابر آن فرد می‌تواند تنها به خود، حق‌هایی را نسبت دهد که به دیگران نسبت خواهد داد (Kant, 1996: 246 and 41). نظریه‌ی سیاسی و حقوقی کانت بخشی از متافیزیک اخلاق او باقی می‌ماند، زیرا آن طریقی است نسبت به استقرار معیاری برای حل تعارضات عمومی در باب منافع در یک طریق جهان‌شمول (Kersting, 1992: 343); این به‌واسطه‌ی آموزه‌ی حق انجام‌شده است که به دلیل آن لایه‌ی بیرونی قلمرو اخلاق و نوعی از متافیزیک سیاست‌های جهان‌شمول نائل می‌شود (Kant, 1996: 20-21). هرکس یک بحث و توصیف مناسبی از انواع عدم توافقات که روابط انسانی در نمایش کانتی از وضعیت نخستین نفوذ می‌کند، درمی‌یابد. کانت ایده‌آل هابزی را جع به وجود وضعیت مجعول نخستین را که طبق آن موجودات انسان قبل از خلق واقعی وضعیت مدنی، در یک وضعیت غیرقانونی زندگی می‌کنند را به عاریت می‌گیرد. این فرض غیرتاریخی (Kersting, 1992: Ibid) ایده‌ای صرف از یک دلیل پیشینی است

3. Noumenal

4. Internal Noumenal Self

5. External Phenomenal Identity

6. The Foundation of The Right

(Kant, 1996: 79, 140, 143); متناظر با توضیح اینکه چرا نیاز به حقوق و یک وضعیت مدنی داریم. از این روگاهی اوقات توجیحات مدوری از یکی یا دیگری بیان می‌شود (MacCormick, 1981: 108). وضعیت طبیعی تبیین می‌کند که چرا ما یک سیستم حقوقی داریم و همچنین تبیین می‌کند که چه چیز را از دست می‌دهیم اگر یک سیستم حقوقی نداشته باشیم (Kant, 1996: 83, 145).

مطابق کانت، شرایط تخاصم از وضعیت نخستین و روابط انسان به‌طور کلی می‌تواند از تمایل طبیعی انسان به‌سوی تعارض استخراج شود، این مخصوصاً از جامعه‌پذیری غیراجتماعی^۷ تبعیت می‌کند (Kant, 1996: 137). به عقیده‌ی کانت، تاریخ به ما نشان می‌دهد که، انسان نه‌تنها جامعه‌پذیر (به معنای رضایت به محدودیت تمایلات خود به‌خاطر دیگری) نیست؛ بلکه، ضد اجتماعی است، زیرا انسان هم تمایل به جدی گرفتن ایده‌های خود دارد و هم اینکه هر چیزی را بنابر ایده‌های خود راهبری کند. این ستیزگی (آنتوگنیسم)^۸ متقابل در ماهیت انسان، ابزاری است که طبیعت به‌کار می‌گیرد تا سبب وقوع توسعه‌ی همه‌ی استعدادهای همه‌ی انسان‌ها (Kant, 1996: 45) شود تا آنجائی که آنتاگونیسم نهایت امر سببی برای بنیان نهادن یک قانون حاکم بر نظم اجتماعی شود. بنابراین، حق، قانون نهایی عقلانی و غیرجدل-آمیزی است که فرد می‌تواند بنابر آن چنین بیاندیشد که تنها محدودیت‌هایی که من بر آزادی خود قرار می‌دهم همان محدودیت‌هایی است که من نسبت به آزادی دیگران در وضعیت مشابه قرار خواهم داد (Kant, 1996: Ibid). بنابراین، با در نظر گرفتن اینکه، آموزه‌ی (اخلاقی) فضیلت^۹ دل‌مشغول اعمال جهان‌شمول‌پذیر رانه‌های درونی

7. Anti-Social

8. Antagonism

9. Doctrine of (Moral) Virtue

است، آموزه‌ی حق^{۱۰}، تنها با وظایفی از آزادی بیرونی دل‌مشغول است؛ یعنی اهلیت هر فردی نسبت به اطاعت از قانون.

نتیجه‌گیری

اما پرسش اصلی این تحقیق این بود که آیا بنیاد خانواده و بنیاد جامعه هم‌سنج‌اند؟ در پاسخ می‌توان گفت که باتوجه به توضیحات فوق، بنیاد جامعه با فرض اختلاف و امکان تعارض مبتنی برحق‌ها به‌مثابه قاعده‌ی تنظیم^{۱۱} آزادی‌ها بیرونی است و بنیاد خانواده به‌مثابه تنظیم آزادی از درون و مبتنی بر همبستگی و توافق دو مفهوم ناهم-سنج‌اند. دو مفهوم آنگاه با یکدیگر ناهم‌سنج یا قیاس‌ناپذیرند که مقدماتی که مبنای استدلال‌های آن‌ها قرار می‌گیرند اگرچه معتبرند و واقعاً به لحاظ منطقی نتیجه‌ی صحیحی را به‌دست می‌دهند اما در واقع اصل ارزشی که در بن آن استدلال‌ها قرار دارد، متفاوت از یکدیگرند و ما هیچ راه عقلانی برای سنجش آن‌ها با یکدیگر نداریم (مک اینتایر، ۱۳۹۰: ۳۲).

با توضیحات فوق، حال می‌توان گفت که خانواده‌ی اخلاقی به چه معنا است. خانواده‌ی اخلاقی یک ترکیب اضافی است. با این توضیح که، خانواده به‌عنوان یک نهاد انسانی اگرچه می‌تواند اقسام متفاوتی را داشته باشد (کتاک، ۱۳۸۶: ۵۱۵-۵۱۱)، لیکن اولین عنصر خود را در ربط به غیر باز می‌یابد. در خانواده اشخاص، حوزه‌ی عمل خود را دیگر به‌عنوان فاعل اخلاقی محض نمی‌توانند تعریف کنند (اگرچه از این نقطه تأسیس خانواده را آغاز کرده‌اند)، بلکه فاعلیت آن‌ها با یک محدودیت رابطه‌ای^{۱۲} تعریف می‌شود. این محدودیت رابطه‌ای نه به‌واسطه‌ی هنجار حقوقی-سیاسی (که به‌دنبال تنظیم روابط با استفاده از الزام و اقتدار هستند) که مبتنی بر اخلاق در

10. Doctrine of Right

11. Rights as Rule of Regulation

12. Relational Constraint

اکیدترین معنا قوام و دوام می‌یابد. اعضای خانواده باید متوجه این محدودیت رابطه‌ای اخلاقی باشند. فرد در این محدودیت رابطه‌ای گاه در مقام سوژه‌ی عامل است و گاه ابژه واقع می‌شود، لذا گاه کنترل می‌کند و گاه کنترل می‌شود. این محدودیت انعکاسی^{۱۳} فرد را تا زمانی که خانواده‌پذیر باشد مقید می‌کند. این ایده ناکارآمدی نظریه‌ی انتخاب^{۱۴} گلاسر را در درون خانواده به‌خوبی نشان می‌دهد، هرچند ذره‌ای از اهمیت آن از حیث اجتماعی نمی‌کاهد (گلاسر، ۱۳۸۲: ۴۲۱). در این معنا، خانواده به‌عنوان بخش مهمی از حوزه‌ی خصوصی و روابط مضاف آن ماهیتی اخلاقی دارد. لذا مادامی که خانواده ماهیت اخلاقی خود را حفظ کند مسئله‌ی حق و به‌طریق اولی حقوق جایی نخواهد داشت.

پذیرش این امر که به‌ظاهر بدون تناقض‌گزینی از آن نیست، ناچاراً این مسئله را مطرح می‌کند که استفاده از ابزارهای حقوقی و حتی غیراخلاقی در درون خانواده به‌غایت امری حداقلی است. بنابراین، هرگونه برنامه‌ریزی برای خانواده و تقویت بنیاد آن بیش از هر چیز باید سبقه‌ی اخلاقی داشته و مبتنی بر اقتناع درونی افراد باشد تا الزام بیرونی آن‌ها. با این استدلال، می‌توان رگه‌های پوسیدگی سیاست‌گذاری‌ها در این عرصه را به‌خوبی نشان داد و نیز ضرورت‌های عملی را نیز متناظر با داشتن خانواده‌ی اخلاقی به‌خوبی درک کرد. خانواده‌ی اخلاقی اولین برآمدی که دارد ایجاد سطح مطلوبی از مدنیت است. عنصری که باعث می‌شود افراد خانواده هم‌مدیریت‌پذیر و هم‌مدیریت‌کننده باشند. این امر با حق‌مداری در جامعه به نحو اتم تکمیل می‌شود. لذا هر فردی می‌فهمد حوزه‌ی خصوصی که حیطة‌ی اخلاق اوست در حیطة-ی عمومی مقید به حق‌های تضمین‌شده از جانب دولت است.

13. Constraint Equilibrium

14. Theory of Choice

خانواده در این مقام تبلور تمام‌عیار هم‌نشینی مسالمت‌آمیز اخلاقی افراد است؛ آنجا که حق نهادی برای هم‌نشینی مسالمت‌آمیز آزادی‌های بیرونی افراد لااقتضاء نسبت به اخلاق و در وجه حقوقی و سیاسی است. حال می‌توان پرسید که آیا حق نیز یک مفهوم اخلاقی نیست آنگاه که افراد خانواده درمقابل یکدیگر به آن متوسل می‌شوند؟ مختصراً پاسخ منفی است. نوع هنجاری حق متفاوت از اخلاق است، حداقل به‌این‌دلیل که حق به‌مثابه ناظم آزادی‌ها اگرچه در سطح فرا حقوقی، اقتضای الزام و اجبار دارد. به این معنا که دارنده‌ی حق می‌تواند متوسل به قدرت سیاسی یا دقیق‌تر الزام حقوقی شود. به‌هرروی، خانواده تا آنجا که به بنیاد اخلاقی خود پایبند و وفادار باشد نمی‌تواند متوسل به حق در این معنا شود، اما اگر تاروپود اخلاقی خانواده به هر دلیلی آسیب ببیند، تنظیم یا همان حقوق می‌تواند و باید به‌عنوان واپسین چاره^{۱۵} پا به عرصه نهد.

منابع و مأخذ

کتاب

- اتکینسون، آر. اف. (۱۳۹۱). *درآمدی به فلسفه اخلاق*. ترجمه سهراب علوی نیا. تهران: نشر هرمس.
- بهشتی، محمدحسین. (۱۳۸۰). *نقش آزادی در تربیت کودکان*. تهیه و تنظیم: بنیاد نشر آثار و اندیشه‌های شهید آیت‌الله بهشتی. تهران: نشر بقیعه.
- حق‌شناس، جعفر. (۱۳۸۸). *آسیب‌شناسی خانواده*. تهران: نشر مرکز امور زنان و خانواده ریاست جمهوری.

- قاری سید فاطمی، محمد. (۱۳۹۰). حقوق بشر در جهان معاصر، درآمدی بر مباحث نظری: مفاهیم، مبانی، قلمرو و منابع. تهران: موسسه مطالعات و پژوهش‌های حقوقی شهر دانش.
- گلاسر، ویلیام. (۱۳۸۲). نظریه انتخاب: روانشناسی نوین آزادی شخصی. ترجمه: مهرداد فیروز بخت. تهران: نشر رسا.
- مک اینتایر، السدیر چالمرز. (۱۳۹۰). در پی فضیلت. ترجمه: حمید شهریاری و محمدعلی شمالی. تهران: نشر سمت.
- هوفه، آتفرید. (۱۳۹۲). قانون اخلاقی در درون من: درآمدی بر فلسفه عملی امانوئل کانت. ترجمه: رضا مصیبی. تهران: نشر نی.

مقالات و پایان‌نامه

- استاینر، هیلل. (تابستان ۱۳۸۹). «تقسیم‌بندی عمومی و خصوصی»، ترجمه: رحیم نوبهار. حقوق اساسی. سال هفتم. شماره ۱۳. صص ۹۷-۱۱۵.
- اسکندری، علیرضا. (۱۳۹۴). «نقش اخلاق در توجیه حق با تأکید بر حق‌های بشری». پایان‌نامه کارشناسی ارشد، راهنما: محمد راسخ. مشاوران: سید محمد قاری‌سیدفاطمی و رحیم نوبهار. داوران: رضا اسلامی و قاسم محمدی. دانشگاه شهید بهشتی، دانشکده حقوق.
- اسکندری، علیرضا و گلناز دولتی. (بهار ۱۳۹۴). «تأملی در مفهوم و ماهیت حقوق زن». فصلنامه علمی-تخصصی خانواده پژوهی: دانشگاه تربیت مدرس. سال اول. شماره ۲. صص ۷۳-۸۵.
- رجیبیان، زهره. (۱۳۸۸). «خانواده دموکراتیک». آسیب‌شناسی خانواده. تهران: نشر مرکز امور زنان و خانواده ریاست جمهوری. صص ۲۳۳-۲۳۸.
- زیبایی نژاد، محمدرضا. (۱۳۸۸). «آسیب‌شناسی نگاه به زن و خانواده در ایران». آسیب‌شناسی خانواده. تهران: نشر مرکز امور زنان و خانواده ریاست جمهوری. صص ۷۵-۲۵.

- نوبهار، رحیم. (۱۳۸۸). «آموزه‌های اسلامی؛ حوزه عمومی، خصوصی». در حقوق بشر در جهان معاصر: دغدغه‌ها و دیدگاه‌های حقوق‌دانان و فقیهان ایرانی. تهران: انتشارات آیین احمد. صص ۱۲۵-۸۷.
- هیوز، جودی و وندی استون. (۱۳۸۸). «حیات خانواده و اجتماع؛ پژوهشی دربارۀ فرضیه زوال». در *آسیب‌شناسی خانواده* تهران: نشر مرکز امور زنان و خانواده ریاست جمهوری. صص ۲۸۳-۲۶۱.

English Sources

Books

- Edmundson, William A. (2012). **an Introduction to Rights**. New York: Cambridge University Press. (2nd Ed.).
- Hart, H. L. A. (1982). **Legal Rights: Essays on Bentham: Jurisprudence and Political Theory**. Oxford: Oxford University Press.
- MacCormick, N. (1981). **H.L.A. Hart**. London: Edward Arnold.
- Maeve Cooke. (2006). **Re-Presenting the Good Society**. London & Cambridge: The MIT Press.
- Kant, I. (1991). **Political Writings**. Reiss, H (ed.). Cambridge University Press.
- Kant, I. (1996). **the Metaphysics of Morals**. Gregor, M (ed.), Cambridge University Press.
- Kersting, W. (1992). **Politics, Freedom and Order: Kant's Political Philosophy**. Guyer, P (Ed.). Cambridge University Press.
- Sullivan, K. M. (1998). "Epistemic Democracy and Minority Rights. *California Law Review*". 86(3). pp. 445-451.
- Waldron, Jeremy. (1993). **Liberal Rights Collected Papers 1981-1991**, New York: Cambridge University Press.
- Williams, B. (2005). **In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument**. New Jersey: Princeton

University Press.

Articles

- Campbell, Tom. (2010). **“Rights” In the Routledge companion to ethics**. John Skorupski (Ed.). London & New York: Routledge. pp. 669-680
- Hart, H. L. (1955). “Are There Any Natural Rights?”. *The Philosophical Review*, Apr. 64(2). pp. 175-191.
- Jones, P. (2000). “Human Rights and Diverse Cultures: Continuity or Discontinuity?”. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*. 3(1), pp. 35-37
- Pogge, T. (1988). Kant’s Theory of Justice. *Kant Studies*. 79. pp. 407-433.
- Steiner, Hillel. (Apr., 1974). The Natural Right to Equal Freedom. *Mind*. New Series, 83(330), pp. 194-210
- Steiner, Hillel. (2006). “Moral Rights” In the *Oxford Handbook of Ethical Theory*, David Copp (ed.), New York: Oxford University Press, pp. 459-480
- Waldron, Jeremy. (Oct., 1981). A Right to Do Wrong. *Ethics*. 92 (1). pp. 21-39
- Wright, Richard W. (2000). “The Principles of Justice”. *Notre Dame Law Review*. 75(5). pp.1852-1892

درآمدی بر جایگاه خانواده از دیدگاه اندیشمندان علوم اسلامی و انسانی

زهرا کوهساری^۱

چکیده

خانواده در واقع جایگاه رفیع و بلندی در انظار اندیشمندان جهان داشته است و آن را از جنبه‌های گوناگون مورد تجزیه و تحلیل قرار داده‌اند. هر رشته از علوم انسانی به فراخور نیاز خود، به تکاپو در مسائل خانواده پرداخته و گوشه‌ای از امور مربوط به آن را بررسی کرده است. هر چند بررسی همه‌ی ابعاد خانواده از دیدگاه‌های مختلف کاری است بسیار حجیم و در این مقال نمی‌گنجد و توانایی کنکاش و کاوش در کلیه‌ی رئوس و مطالب به صورت غیرگروهی قابل تصور نبوده، محققین ناچارند برای مطالعه و بررسی دیدگاه‌های متعدد پیرامون موضوع زنان و خانواده، با تکیه بر آراء و نظرات اندیشمندان گذشته بنای پژوهش خود را بنیان نموده و بر اساس یافته‌های پیشینیان برنامه‌های آینده را تدوین نمایند. در این مقاله با تأملی در اندیشه‌های نظریه‌پردازان علوم انسانی و همچنین اندیشمندان اسلامی و جامعه‌شناسان مکتب‌ساز به بیان دیدگاه‌های متفاوت ایشان در باب خانواده خواهیم پرداخت. هدف از نگارش این مقاله ارائه‌ی مجموعه‌ای از نظرات در حوزه‌ی خانواده به صورت منسجم بوده است، تا موجبات مقایسه‌ی تطبیقی نظرات برای خوانندگان محترم فراهم آید.

واژگان کلیدی: خانواده، زوجین، اندیشمندان علوم انسانی، اندیشمندان علوم اسلامی.

فصلنامه علمی - تخصصی خانواده پژوهی
سال اول، شماره ۳، تابستان ۱۳۹۴، ص ۹۰-۷۷

۱. دانشجوی دکتری رشته‌ی مطالعات زنان، گرایش حقوق زن در اسلام، دانشگاه تربیت مدرس،

masiha_485@yahoo.com

مقدمه و بیان مسأله

بر اساس متون اسلامی خداوند از ابتدای حیات بشر پیامبرانی را از میان انسان‌ها برای هدایت آن‌ها برگزیده است، تا به تدریج آداب زندگی اجتماعی مطلوب، از جمله تشکیل خانواده را به آن‌ها بیاموزند. از آنجا که خانواده تأثیری اساسی بر سراسر زندگی فرد و همهی ابعاد اجتماع دارد، همهی ادیان الهی به آن توجه ویژه‌ای داشته‌اند، و به تبع آن اندیشمندان و صاحب نظران در هر عصر نیز با توجه به شرایط فکری زمان، و به فراخور اندیشه‌های موجود، نظرات متعدد و چه بسا متفاوتی را ارائه نموده‌اند. دین اسلام به عنوان آخرین دین الهی، بخش عمده‌ای از قوانین و توصیه‌ها را به خانواده اختصاص داده است. آداب ویژه‌ای برای زندگی خانوادگی وضع کرده، و بسیاری از هنجارهای مربوط به ازدواج و خانواده را در بخش عمده‌ای از جهان تغییر داده و در واقع ساختار مطلوب و بهنجار خانواده را بر اساس آموزه‌های دینی بنا کرده است. همچنین اولیای دین مبین اسلام، در مورد شیوه‌ی انتخاب همسر، کیفیت روابط خانوادگی، برخورد با فرزندان و انواع روابط عاطفی در خانواده، به راهنمایی و حل مشکلات مردم می‌پرداختند. متون اصلی دین اسلام را قرآن (وحی خداوند به پیامبر گرامی اسلام (ص) و کلمات معصومین (ع)) تشکیل می‌دهد. قطعیت و اعتبار قرآن به تواتر مسلمانان طی قرن‌ها ثابت شده است. کلمات معصومین (ع) نیز در برخی کتب روایی از جمله بحارالانوار، وسائل‌الشیعه و چند کتاب روایی معتبر دیگر، صحت‌سنجی و از حیث اعتبار روایی مورد تأیید و بحث واقع شده است. لذا در ابتدای بحث مناسب است، تاریخچه‌ی موضوع را در دیدگاه‌های اسلامی و سپس از نگاه علوم انسانی بررسی کنیم. دانشمندان مسلمان از صدر اسلام تاکنون به مسائل خانواده توجه داشته و وظایف و حقوق متقابل اعضای خانواده را مورد تأکید قرار داده‌اند، که در این‌جا به برخی نظریات برجسته‌ی قرون گذشته و برخی نظریات صاحب‌نظران قرن حاضر در باب خانواده اشاره می‌شود تا سیر تاریخی مباحث خانواده در دیدگاه‌های اسلامی روشن گردد.

۱- خانواده و آداب مربوط به آن، از دیدگاه اندیشمندان حوزه‌ی علوم

اسلامی

خانواده به عنوان جامعه‌ی کوچک انسانی مورد نظر بسیاری از اندیشمندان جهان، مخصوصاً علمای علوم اسلامی بوده، و با بیان نکاتی در خصوص چگونگی تعامل زوجین، سعی در بهبود روابط در این جامعه کوچک نموده‌اند. اندیشمندان اسلام بر اساس آموزه‌های دینی مبانی رفتاری زوجین را مشخص نموده و آن‌ها را بدان رهنمون می‌سازند. اینک شرح مختصری از دیدگاه برخی اندیشمندان اسلامی، در خصوص روابط زوجین که مؤثر در نهاد خانواده می‌باشد، ارائه می‌گردد:

۱-۱ روابط زوجین از منظر ابن‌سینا

ابن‌سینا دانشمند بزرگ قرن چهارم و پنجم هجری، در تألیفات خود به بیان اهمیت خانواده و ارکان آن، چگونگی روابط میان زن و شوهر و نیز والدین و فرزندان می‌پردازد. وی اهداف تشکیل خانواده را انگیزه‌ای، اقتصادی، اجتماعی، محبت و آرامش و رفع نیازهای جنسی دانسته است. او زن را شریک اقتصادی و امین مرد، همکار و یاور وی در اداره‌ی منزل و مایه‌ی آرامش و سکون او می‌داند و نیازهای جنسی را امری طبیعی معرفی می‌کند که تنها باید از راه ازدواج برآورده شود.

ابن‌سینا معتقد است برای تشکیل یک مدینه ی فاضله، باید مردم را به ازدواج تشویق و ترغیب کرد تا بقای نوع بشر تضمین شود. ازدواج باید به صورت علنی و آشکار صورت گیرد تا نسبت‌های خانوادگی معین و مشخص باشد. سن ازدواج منوط به حدی از رشد جسمانی و عقلانی است که در آن، فرد در اداره‌ی خانواده موفق باشد. ابن‌سینا به ویژگی‌های مطلوب برای زن اشاره می‌کند که اغلب از متون اصلی دین اسلام برگرفته شده است. برخی از این ویژگی‌ها عبارت‌اند از: عقل و زیرکی، حیا و دین‌داری، مهربانی و توانایی فرزندآوری، فرمان‌برداری و امین شوهر بودن،

وقار، هیبت و تسلی بخش بودن برای همسر. به نظر ابن‌سینا، مرد باید در روابط با همسر و اداره‌ی نهاد خانواده، سه اصل را مورد نظر قرار دهد (اعرافی، ۱۳۸۸: ۱۱۴):

الف- هیبت؛ که اساس تدبیر مرد در خانواده است؛ نواقص را تکمیل کرده و نقاط ضعف را می‌پوشاند و بدون آن روابط زن و شوهر بر اساس صحیح استوار نیست. هیبت شوهر نسبت به همسر آن است که زن احترام مرد را در خانه حفظ کند، همچنین مرد از دین و مروت خانواده خویش پاسداری نماید و به وعده‌هایش پایبند باشد. اگر مرد در برابر همسرش از هیبت و احترام لازم برخوردار نباشد، زن وی را کوچک می‌شمارد و به فرمان او وقعی نمی‌نهد و در نهایت زن مدیر خانواده می‌شود. ابن‌سینا این امر را نکوهش می‌کند، زیرا بر این باور است که زن نمی‌تواند مدیر و رئیس خانواده باشد.

ب- تکریم؛ شوهر باید زن را بزرگ دارد و او را تکریم نماید. زن هم در مقابل، وقتی کرامت مرد را دید، در حفظ و تداوم آن می‌کوشد و در نتیجه احترام و تکریم متقابل میان زوجین حاکم می‌شود. ابن‌سینا معتقد است راه اداره زن همین است و اجبار و تهدید ره به جایی نمی‌برد.

ج- اشتغال؛ شوهر باید زن را دائماً به امور خانه‌داری و تربیت و اداره فرزندان مشغول کند تا اوقات فراغت زن به اموری که ممکن است به روابط سالم آسیب رساند، صرف نشود، در غیر این صورت ممکن است زن به زینت و آرایش برای مردان بیگانه بپردازد و در نتیجه، احترام متقابل زن و مرد از میان برود. ابن‌سینا با تأکید فراوان بر محبت و الفت در خانواده و استمرار پیوند خانوادگی، طلاق را به صورت استثنایی و با شرایطی سنگین به پیروی از شرع مقدس اسلام، می‌پذیرد. به نظر وی باید تا جایی که امکان دارد برای صلح و سازش میان زوجین کوشید و تنها زمانی به جدایی رضایت داد که امیدی به سازش آن‌ها نباشد. همچنین طلاق نباید به دست زن باشد و باید در اختیار مرد باشد و در صورت عدم تدبیر و تعقل کافی در مرد، باید به دست حاکم باشد؛ زیرا این امر در

استحکام خانواده نقش بسیاری دارد. ابن‌سینا مسئولیت اصلی تربیت کودکان را متوجه والدین می‌داند و بر اساس مراحل رشد، وظایفی را مقرر کرده است. وی تربیت فرزندان شایسته و تحویل آن‌ها به جامعه را از اهداف اساسی ازدواج بیان می‌کند.

۲-۱ روابط زوجین از منظر ابوحامد محمد غزالی طوسی

امام محمد غزالی فقیه، متفکر و متکلم اشعری در قرن پنجم هجری، ضمن مباحث اخلاقی، به آداب زندگی خانوادگی به شرح زیر پرداخته است:

ادب اول: در مراسم ازدواج میهمانی برگزار کند.

ادب دوم: در برخورد با زن، اخلاق نیکو در پیش گیرد به طوری که نه تنها او را نرنجاند، بلکه رفتار و گفتار نادرست وی را تحمل کند.

ادب سوم: با همسر با مزاح و روی خوش برخورد کند و با سعی و کوشش زمینه درک متقابل را فراهم نماید.

ادب چهارم: مزاح و روی خوش را به حدی نرساند که هیبت وی به کلی از دست برود و همیشه مرد باید برتر باشد.

ادب پنجم: در غیرت اعتدال را رعایت کند.

ادب ششم: در مخارج زندگی، سخت‌گیری نکند و در عین حال اسراف در پیش نگیرد. با خانواده غذا بخورد و هیچ غذایی را به تنهایی نخورد.

ادب هفتم: در آموزش علم دین به همسر کوتاهی نکند.

ادب هشتم: میان همسران به عدالت رفتار کند.

ادب نهم: در هنگام نافرمانی زن، با تلافی و رفق با او مدارا کند.

ادب دهم: در مسائل جنسی، لذت متقابل در نظر گرفته شود.

این آداب در واقع وظایف مرد نسبت به زن است. زن وظایف مهم‌تری بر عهده دارد. از جمله: همیشه خویش را پاکیزه نگه دارد، به طوری که زمینه‌ی مناسبی برای

معاشرت فراهم باشد. با شوهر خویش به جمال خود فخر نکند. بر شادی او حریص باشد. بدون علت دچار خشم و عیبجویی نشود. در اموال شوهر و زندگی قناعت را رعایت کند و اختلاف‌های بین خود و شوهر را برای دیگران بازگو نکند (غزالی طوسی، ۱۳۸۲: ۱۷۶).

۳-۱ روابط زوجین از منظر خواجه نصیرالدین طوسی

وی از دانشمندان قرن هفتم هجری بوده است. خواجه نصیرالدین همچون ابن‌سینا در مورد راه تدبیر و برخورد مرد با زن سه امر هیبت، تکریم و اشتغال زن را لازم می‌داند. وی در مورد حفظ کرامت زن و احترام گذاردن به او می‌گوید: مرد باید به وضعیت اقتصادی و ظاهری زن توجه و در بهبود آن بکوشد. در پوشش او از دیگران سعی وافر داشته باشد. در مسائل خانواده با او مشورت کند. در تصرف امور منزل دست او را باز بگذارد. البته باید مراقب باشد که زن بر او غالب نشود. با خویشان زن رابطه‌ی خوبی داشته باشد. وقتی آثار صلاحیت و شایستگی در او دید، زن دیگری را بر او ترجیح ندهد. زیرا غیرت زنان موجب اخلال در امور خانواده و همکاری نکردن آن‌ها و بهم‌ریختگی نظام خانواده می‌شود؛ زیرا مرد در منزل مانند دل است در بدن و چنان که یک دل منبع حیات دو بدن نتواند بود، یک مرد را تنظیم دو منزل میسر نشود.

در واقع مطابق نظر خواجه نصیرالدین این گونه استنباط می‌شود که شوهر باید در اداره‌ی خانواده از اموری خودداری کند، در محبت به زن افراط نکند و او را از روابط نامناسب خارج منزل باز دارد. زنان برای تحصیل رضایت شوهر باید همواره عفت را رعایت کنند، به آن‌ها احترام بگذارند، اخلاق خوب، همسررداری به وجه نیکو و همکاری در روابط جنسی را همواره در پیش گیرند. همچنین از سرزنش شوهر خودداری کنند. طوسی در مورد نوع رابطه‌ی زن و شوهر می‌گوید: زن شایسته شبیه مادر و دوست است. از این جهت شبیه مادر است که شوهر مایل به حضور او در

خانه است و نبود زن برای مرد مشکل آفرین است و شباهت به دوست از جهت قناعت زن و عدم زیاده طلبی او نسبت به مایحتاج زندگی است. لذا شوهر را در کمبود برخی امکانات و لوازم آسایش زندگی معذور می‌داند (طوسی، ۱۹۹۲م: ۷۹).

۴-۱ روابط زوجین از منظر فیض‌کاشانی

فیض‌کاشانی از دانشمندان قرن یازدهم هجری است که به آثار روان‌شناختی ازدواج و زندگی خانوادگی توجه خاصی مبذول کرده و به مسأله‌ی آرامش و سکونت حاصل از روابط زن و شوهر اشاره نموده است. به باور وی، بدون وجود روابط مناسب در زندگی خانوادگی، مقابله با دشواری‌ها و خستگی‌های ناشی از زندگی روزانه، دشوار است. فیض یکی از وظایف والدین نسبت به فرزندان خود را آموزش نحوه‌ی برخورد با همسر و زندگی خانوادگی اعلام کرده. نمونه‌ای از آن را به دختر خود هنگام ازدواج به عنوان توصیه‌های پدری برای برقراری زندگی متعادل و متعالی چنین بیان می‌کند: «دخترم، از آشنایان‌ای که در آن بزرگ شدی، به سوی جایگاهی می‌روی که شناخت کافی از آن نداری و همنشینی که هنوز با او انس نگرفتی، در مقابل او متواضع باش تا او مایه‌ی سربلندی‌ات باشد. به منزله‌ی گهواره‌ای برای او باش تا او تکیه‌گاہت باشد. از او اطاعت کن تا او مطیعت باشد. او را به خشم نیاور و از او دوری مکن. اگر به تو نزدیک شد، تو نیز به او نزدیک‌تر شو و اگر از تو دوری کرد، تو نیز از او دور شو» (فیض‌کاشانی، ۱۳۸۰).

۵-۱ روابط زوجین از منظر علامه طباطبایی

ایشان در تفسیرالمیزان، هنگام بررسی آیات مربوط به مسائل زندگی خانوادگی، نظریاتی در این‌باره ارائه کرده است: آفرینش انسان به صورتی است که زن و مرد در ساختمان طبیعی بدن، مکمل یکدیگرند و هریک به تنهایی ناقص و محتاج دیگری است. این نیاز و احتیاج موجب می‌شود که زن و مرد به سوی یکدیگر حرکت کنند و

بدین طریق، سکونت و آرامش یابند. به نظر ایشان، این امر از بزرگ‌ترین و آشکارترین نعمت‌ها و موهبت‌های عالم طبیعت است. زیرا ساختمان جامعه‌ی بشری بر آن استوار می‌شود و به همین سبب است که تعاون و همکاری میان افراد پدید آمده است. ایشان در مورد مودت و رحمت بین زن و شوهر می‌گویند: مودت، محبتی است که اثرش در رفتار ظاهر شود و رحمت نوعی تأثیر روانی است که از دیدن محرومیت یا نقص کسی پدید می‌آید و فرد را وا می‌دارد که به او کمک کند. از روشن‌ترین جلوه‌گاه مودت و رحمت، جامعه‌ی کوچک خانواده است. زیرا زن و شوهر در محبت و رحمت، ملازم یکدیگرند و این دو به هم و به‌ویژه زن نسبت به فرزندان کوچک‌تر، عطوفت می‌ورزند. این محبت و مودت، والدین را بر می‌انگیزد که در حفظ، تغذیه و تربیت فرزندان بکوشند (علامه طباطبایی، ۱۳۷۵، ج ۴: ۳۶۲).

وی در مورد سلسله مراتب افراد در خانواده، به پیروی از آیه‌ی «الرجال قوامون علی النساء» (نساء، ۳۴)، قائل به مدیریت مرد در خانواده است و با اشاره به نکاتی از زندگی اجتماعی و شرایط طبیعی زن و مرد، این امر را تبیین می‌کند. لزوم شدت و قدرتمندی برای جنس مرد و وجوب نرمی و پذیرش برای جنس زن، امری است که همه ملت‌ها، کم و بیش به آن معتقدند، به طوری که زبان‌های مختلف عالم، هر شخص پهلوان و تسلیم‌ناپذیر را «مرد» و هر شخص نرم‌خو و تأثیرپذیر را زن می‌نامند. دین اسلام این قانون طبیعی را در تشریح احکام خود، پذیرفت و قوام بودن را برعهده‌ی مرد گذاشت.

خداوند به جهت طاقتی که مردان در اعمال سخت و دشوار دارند، و از طرفی زندگی زنان، احساسی و عاطفی است و اساس و سرمایه‌اش رقت و لطافت است، این قوامیت را به مرد داده است. علت دیگر این امر مسئولیت اداره امور اقتصادی خانواده است که برعهده‌ی مرد می‌باشد. قیومیت مرد بر زن از نظر مسائل زناشویی است و بر زن لازم است که در این امور و هرچه به آن مربوط است، از شوهر خود اطاعت کند. این امر بدان معنا نیست که مرد از اداره و تصرف زن در مایملک خود، سلب

آزادی کند، یا استقلال زن در حفظ حقوق فردی و اجتماعی و دفاع از منافعش را سلب نماید. به بیان دیگر، از آن جا که مرد هزینه‌ی زندگی زن را از مال خویش می‌پردازد، بر زن نیز لازم است در همه‌ی آنچه مربوط به روابط جنسی است، از مرد اطاعت کند (همان).

۱-۶ روابط زوجین از منظر شهید مطهری

شهید مطهری در تألیف‌های خود به مسأله‌ی ازدواج، اهمیت فراوانی داده و به تبیین قوانین اسلام با توجه به نیازهای انسان در عصر حاضر پرداخته است. به نظر وی، دین اسلام اصرار فراوانی دارد که محیط خانوادگی، آمادگی کامل را برای کامیابی زن و شوهر از یکدیگر، داشته باشد. زن یا مردی که در این امور کوتاهی کند، مورد نکوهش صریح اسلام قرار گرفته است. به اعتقاد شهید مطهری، از میان ادیان الهی، دین اسلام بیشترین توجه خود را به بعد جنسی زندگی خانوادگی معطوف کرده و این امر را مقدس شمرده است. در بعد عاطفی، محیط خانواده، محل بروز عمیق‌ترین روابط و منشا روابط عاطفی در اجتماع است. نکته‌ی جالب توجه در نظریات شهید مطهری، تقارب دیدگاه ایشان در باب خانواده با دیدگاه سیستمی است. این دیدگاه را برتالانفی^۱ گسترش داد. در این دیدگاه، به خانواده به عنوان یک واحد متشکل

۱. «لودویگ فون برتالانفی» زیست‌شناس و متفکر اتریشی از بنیان‌گذاران نظریه‌ی عمومی سیستم‌ها در اوایل قرن بیستم محسوب می‌شود که برای اولین بار مفهوم تفکری را ارائه داد که تئوری عمومی سیستم‌ها شناخته شد و در طی سال‌های ۱۹۳۲ - ۱۹۳۰ میلادی نظریه‌ی ارگانستی را ارائه کرد و درگسترش و بسترسازی آن در سایر عرصه‌ها گام‌های بلندی برداشت. به عقیده‌ی وی یک ارگانسیم صرفاً مجموع عناصر جداگانه نیست، بلکه سیستمی است دارای نظام و کلیت. بدین ترتیب برتالانفی و همفکران وی از جمله بولدینگ، راپوپورت و آکوف در طی حدود نیم قرن مکتب ارگانستی را در زیست‌شناسی و علوم دیگر پایه ریزی کردند. البته شایان ذکر است خود برتالانفی ریشه‌های رویکرد سیستمی را در بستر تاریخی به زمان ابن خلدون و نیکولاس کوسایی در قرون جدید به تفکرات لایب نیتز در قرن ۱۷ نسبت می‌دهد و همین‌طور نام‌های افرادی چون هگل، لوتکا و وایتهد فیلسوف انگلیسی در این میان دیده می‌شود.

نگریسته می‌شود و فرد به عنوان بخشی از سیستم فراگیر خانواده تلقی می‌شود که در آن افراد در خدمت سیستم هستند و باید روابط اجزا به گونه‌ای باشد که کل خانواده، به عنوان یک واحد به اهداف مورد نظر نائل شود. به نظر ایشان، ازدواج اولین گامی است که انسان از خودپرستی و خوددوستی به سوی دیگر دوستی بر می‌دارد. تا پیش از ازدواج تنها یک «من» وجود داشت و همه چیز برای «من» بود. اولین مرحله‌ای که این «من» شکسته می‌شود، یعنی موجود دیگری در کنار این «من» قرار می‌گیرد و برای او معنا پیدا می‌کند، کار می‌کند، زحمت می‌کشد، خدمت می‌کند نه برای «من» بلکه برای «او»، در ازدواج است. سپس وقتی دارای فرزند می‌شود دیگر «او»، «اوها» می‌شود و گاهی «من» نیز فراموش می‌شود (مطهری ۱۳۶۴: ۶۹).

به نظر ایشان، از جنبه‌های مهم ازدواج، ایجاد کانونی برای پذیرش نسل آینده و تأمین سعادت آنهاست. علایق نیرومند زن و شوهری را از یک سو و علایق پدر و مادر و فرزندی را از سوی دیگر به وجود آورده است. عواطف اجتماعی و انسانی در محیط خانواده رشد می‌کنند. قرآن نیز عواطف پاک ایمانی مؤمنان را به عواطف برادری تشبیه می‌کند: «انما المؤمنون اخوة» (به راستی مؤمنان برادر یکدیگرند؛ حجرات، ۱۰). عواطف برادری تنها از خویشاوندی و هم‌خونی پیدا نمی‌شود، عمده این است که دو برادر در یک کانون محبت بزرگ می‌شوند و منشأ عواطف در اجتماع نیز همین عواطف برادری است (همان).

۷-۱ روابط زوجین از منظر مقام معظم رهبری (دام‌ظله)

مقام معظم رهبری به مسأله‌ی زن و خانواده به عنوان عناصری الگو بخش به جامعه، نظر مثبت دارند و مسأله‌ی زن و خانواده را جزء مسائل درجه یک کشور می‌دانند. از این روست که در سلسله نشست‌های اندیشه‌های راهبردی نشست سوم را به موضوع زنان و خانواده و تحلیل این نهاد مهم اختصاص دادند. این امر نشانگر دقت و توجه معظم‌له به موضوع زن و خانواده است. طبق مطالعات صورت گرفته به

نظر می‌رسد در نظرگاه معظم له، زن و خانواده هیچ گاه از یکدیگر جدا و منفک نبوده و هر دو در کنار هم می‌توانند به کارکردهای اصیل و اساسی خود نائل آیند.

همان‌گونه که می‌فرمایند: مسأله‌ی خانواده بخصوص «سلامت، امنیت و آرامش زن در خانواده»، مسأله‌ای اصلی است که باید به آن پرداخت. ایشان همچنین در جایی دیگر تأکید کردند: باید عوامل سلب آرامش و سکینه‌ی روحی زن در خانواده را جستجو کرد و با شیوه‌های گوناگون از جمله قانون و تبلیغ صحیح، این موانع را برطرف کرد (سخنرانی مقام معظم رهبری در تاریخ ۹۳/۰۱/۳۰).

به نظر می‌رسد در دنیای مدرن کنونی که خانواده علی‌الخصوص نوع مسلمان آن تا این حد وسیع مورد حمله و هدف شلیک مستقیم تیرهای فکری و فرهنگی دشمن است، دغدغه‌مند بودن علمای دین و فقهای عالی‌قدر شیعه آن هم در مقام زعامت امر مسلمین امری محتوم و مورد توجه است و بر تمامی اساتید و اندیشمندان و تصمیم‌گیران کشوری فرض است تا با نگاه مجدانه و دقیق‌تر به این امر شرایط تسهیل در روند حفاظت و حراست از این نهاد مهم را فراهم آورند.

ایشان در بیانات خود فرمودند: مسأله‌ی زن و خانواده برای کشور، جزو مسائل درجه‌ی یک است. مسأله‌ی خانواده، مسأله‌ی بسیار مهمی است. جامعه‌ی اسلامی، بدون بهره‌مندی کشور از نهاد خانوادگی سالم، سرزنده و بانشاط، اصلاً امکان ندارد پیشرفت کند. بالخصوص در زمینه‌های فرهنگی و البته در زمینه‌های غیرفرهنگی، بدون خانواده‌های خوب، امکان پیشرفت نیست. از طرفی در تمام سال‌های پس از انقلاب، مسأله‌ی زن از نظر جبهه‌ی دشمنان ما، در یکی از بالانشین‌های جدول اعتراض‌ها به ماست. از اول انقلاب روی مسأله‌ی زن تکیه کردند، به ما اعتراض کردند، در ردیف تروریسم و در ردیف نقض حقوق بشر قلمداد کردند. غرب می‌گوید: اسلام علیه زن است، اسلام چنین است. البته این مسأله تا امروز هم ادامه دارد. ما در این زمینه بایستی مواجهه کنیم، مقابله کنیم. افکار عمومی جهان را نمی‌شود دست‌کم گرفت. همه که مغرض نیستند، همه که خباثت ندارند؛ خباثت مال یک عده‌ی خاص

است، مال سیاست‌گران و سیاست‌سازان و برنامه‌ریزان و این‌هاست؛ ما نباید اجازه بدهیم که عامه‌ی مردم دچار این اغوای بزرگ قرار بگیرند؛ لذا باید وارد شویم.

البته غرب‌رندانه از زیر بار طرح مسأله‌ی خانواده در می‌رود. خانواده، نقطه‌ی ضعف غرب است. مسأله‌ی زن را مطرح می‌کنند، اما اصلاً اسم خانواده را نمی‌آورند. با اینکه زن از خانواده جدا نیست. بنابراین رسیدن به این مسأله، لازم است (نشست اندیشه‌های راهبردی، نشست سوم با موضوع زن و خانواده)^۲.

گرچه سایر نظریات مطرح شده تا این‌جا نیز گویای اهمیت و توجه بسیار زیاد علما و اندیشمندان اسلامی نسبت به موضوع زن و خانواده است اما به جهاتی می‌توان با تعدیل دیدگاه‌های برخی از متأخرین و اندیشمندان قرون قبل و به روز رسانی دیدگاه‌ها و بهره‌مندی از این نظریات به فراخور وضعیت و موقعیت خانواده در عصر حاضر و با عنایت به تغییر کارکردهای خانواده و ارتقاء موقعیت و شخصیت زن در اجتماع و نهاد خانواده اقدام به تهیه‌ی برنامه‌ای جامع، ملی و مدون با محوریت خانواده و با الهام از نظرات اندیشمندان بزرگ حوزه‌های علوم انسانی و اسلامی پرداخت. به‌نظر می‌رسد امروزه و با توجه به مقتضیات موجود زمان کافی برای تحلیل و توصیف آنچه پیش از این گذشته است نباشد و زمان آن فرارسیده باشد که از مجموعه تحلیل‌ها و توصیف‌ها به اقدامی جدی در جهت سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی‌ها چه در حوزه‌های آکادمیک و چه در حوزه‌های اجرایی پراخت.

به‌طورکلی، از مجموعه‌ی نظریات فوق نکاتی را می‌توان در باب نظام روان‌شناختی خانواده بیان نمود. بحث سلسله مراتب در خانواده و اقتدار بیشتر مرد، مورد اتفاق همه‌ی این صاحب نظران است. وظایف اعضای خانواده و حدود و مرزهای آن تا حدی بیان شده است، و زمینه‌های ناکارآمدی خانواده و عوامل اختلال در کارکردها، معرفی و به راه‌های پیشگیری توجه شده است. حالات روانی هر یک از

زن و مرد و نکات روان‌شناختی تحکیم بخش روابط مطلوب در خانواده نیز تا حدی مورد توجه قرار گرفته است.

افزون بر این، مانند نظریه‌ی سیستمی، خانواده در اسلام به عنوان یک واحد اجتماعی در نظر گرفته شده و چیزی بیش از مجموعه‌ی افرادی است که آن را تشکیل می‌دهند. یکی از شواهد این امر، مسئولیت افراد در قبال خانواده در جنبه‌های اقتصادی و تربیتی است. در قرآن به سعادت اخروی فرد در کنار خانواده او توجه شده و خداوند از انسان‌ها می‌خواهد نه تنها خویش، بلکه خانواده‌ی خود را از گرفتاری و عذاب اخروی محافظت کنند. در جایی که خداوند به پیامبر (ص) خطاب می‌کند که خانواده‌ی خود را به نماز دعوت کن: «وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا نَسْأَلُكَ رِزْقًا نَحْنُ نَرْزُقُكَ وَالْعَاقِبَةُ لِلتَّقْوَى» (طه، ۱۳۲).

تو اهل بیت خود را به نماز و طاعت خدا امر کن و خود نیز بر نماز و ذکر حق صبور باش، ما از تو روزی (کسی را) نمی‌طلبیم بلکه ما به تو (و دیگران) روزی می‌دهیم، و عاقبت نیکو مخصوص اهل پرهیزکاری و تقواست.

آیاتی که به تأثیر رفتار فرزندان در تعالی معنوی والدین اشاره کرده (والباقیات الصالحات خیر عند ربک ثوابا و خیر أملا) (کهف، ۶۶)، نیز دلیلی بر شدت وابستگی اعضای خانواده در امور دنیوی و اخروی به یکدیگر است. حساسیت پیامبران نسبت به خانواده خود و هدایت آن‌ها، نیز از جمله دلایلی است که ارتباط و تأثیر متقابل اعضای خانواده را نشان می‌دهد. شدت این ارتباط به حدی بوده است که گاه پیامبران برای اعضای خانواده‌ی خود طلب آموزش و نجات می‌کردند و چون این اعضا بر گمراهی خود اصرار می‌نمودند، خداوند این پیامبران را به خاطر طلب آموزش برای اعضای خانواده‌ی خود، ملامت کرده است. به عنوان مثال طلب نجات فرزند نوح (ع) توسط وی (هود، ۶۶) و طلب آموزش ابراهیم (ع) برای پدر خود (توبه، ۱۱۴).

۲- خانواده در نظرگاه علوم انسانی

خانواده نخستین نهاد اجتماعی است که اکثر افراد در آن بدنیا آمده و در خانواده نیز می‌میرند. خانواده، شالوده‌ی حیات اجتماعی محسوب گردیده و گذشته از وظیفه‌ی تکثیر نسل و کودک‌پروری برای بقا نوع بشر وظایف متعددی از قبیل تولید اقتصاد، فرهنگ‌پذیر کردن افراد را نیز برعهده دارد. بنابراین خانواده عامل واسطه‌ای است که قبل از ارتباط مستقیم فرد با گروه‌ها، سازمان‌ها و جامعه، نقش مهمی در انتقال هنجارهای اجتماعی به وی ایفا می‌نماید. ازسوی دیگر با توجه به این‌که خانواده با نظام پایگاهی جامعه در ارتباط است موقعیت فرد نیز تا حدودی مبتنی بر موقعیت اجتماعی خانواده‌اش خواهد بود.

در این بخش به ارائه‌ی و بیان نظریات اندیشمندان علوم اسلامی در چندین رشته‌ی اصلی از علوم انسانی خواهیم پرداخت. این بررسی به ما این امکان را خواهد داد که نه تنها با نظریات اندیشمندان در حوزه علوم انسانی آشنا شویم بلکه با بیان مقایسه‌ای تفاوت نظریات به چالش‌های موجود در حوزه‌ی برنامه‌ریزی نیز خواهیم رسید.

۲-۱ جایگاه خانواده از منظر تاریخ نگاران

تمامی تاریخ‌نگاران و سیره‌نویسان بر این باورند که خانواده کهن‌ترین گروهی است که به اقتضای نیاز طبیعی، عاطفی و اجتماعی بشر شکل گرفته و سابقه‌ای به درازای سابقه‌ی زیست بشر بر روی زمین دارد.

خداوند انسان را آفرید و ساختمان بدنی او را به گونه‌ای شکل داد که ضمن برخوردارگی از توانایی‌های گوناگون از نظر جسمی و عاطفی، همواره احساس نیاز به دیگران در او زنده باشد. همین احساس درونی باعث می‌شود که اجتماع کوچکی به نام «خانواده» در عرصه‌ی زندگی شکل بگیرد و تعدادی از افراد، دست‌کم دو نفر، یک

جا زندگی کنند. نیازهای جسمی و روانی انسان در محیط خانواده تأمین می‌شود و روح تعاون و همکاری میان اعضای آن در همان محیط به وجود می‌آید.

پس از تشکیل نخستین هسته‌ی خانواده در زمین، که طبق متون دینی و تاریخی، شخصیت آدم و حوا بنیان‌گذار آن بودند، مراحل گوناگونی بر نهاد خانواده سپری شده و به موازات تحولات اجتماعی، دست‌خوش تغییر و تحول فراوان گشته است (اعزازی، ۱۳۷۶: ۹۸).

دانش تاریخ عهده‌دار بررسی ابعاد خانواده و سیر تکاملی آن است که چگونه خانواده‌ی بادیه‌نشین تبدیل به شهرنشین شد، یا چه عواملی موجب گردیدند که خانواده‌ی هسته‌ای جایگزین خانواده سنتی گردد. به هر حال، سیر تحولات خانواده از موضوعات مهم مطالعاتی در علم تاریخ است و بدین روی، تاریخ‌نویسان به بررسی آن می‌پردازند.

۲-۲ جایگاه خانواده از منظر جامعه‌شناسان

جامعه‌شناسان از دیرباز به تجزیه و تحلیل خانواده پرداخته و آن را به عنوان یک نهاد اجتماعی همواره مطمح نظر داشته‌اند. خانواده از منظر جامعه‌شناسی، اساسی‌ترین نهاد اجتماعی است که در شکل‌گیری ساختار کلان جامعه و افزایش بهره‌وری آن نقشی به سزا دارد. چون بافت اجتماعی به نوعی تحت تأثیر تحولات خانوادگی قرار دارد و هرگونه انحرافی در فضای خانواده‌ها لزوماً در جامعه منعکس می‌شود. در مقابل، خانواده نیز در برابر تغییرات جامعه از خود واکنش نشان می‌دهد. از این رو، می‌توان گفت: میان خانواده و جامعه یک رابطه‌ی دو سویه برقرار است و هر کدام بر دیگری تأثیر می‌گذارد.

امروزه گرایشی در حوزه‌ی جامعه‌شناسی پدید آمده که ابعاد خانواده و جنبه‌های گوناگون آن را مورد بررسی قرار می‌دهد. این گرایش با مطالعات

جامعه‌شناسان فرانسوی و آلمانی پدید آمد و سپس با تحقیقات سایر جامعه‌شناسان مانند دورکیم و مارکس توسعه یافت و تکمیل گردید.

از آن رو که خانواده نقش عمده‌ای در تربیت نیروی فعال جامعه دارد و می‌تواند با افزایش بازدهی جامعه به توسعه‌ی اقتصادی و اجتماعی کمک کند، جامعه‌شناسان به بررسی مسائل مربوط به آن علاقه‌مند شده‌اند. برای مثال رویکرد جامعه‌شناسی خانواده براساس نظریه‌ی «کارکردگرایی» ساختار خانواده، نقش هریک از اعضا، روابط میان اعضا، جمعیت و شاخص‌های رشد یا کاهش آن، انواع خانواده از نوع گسترده و هسته‌ای، تأثیرات متقابل جامعه و خانواده و امثال آن را مورد مطالعه قرار می‌دهد (جولیوس گولد، ویلیام کولب، 1392: ۱۴۷).

۲-۳ جایگاه خانواده از منظر حقوق‌دانان

دانش حقوق یکی از دانش‌های علمی-کاربردی رایج و پر رونق در سراسر دنیاست و به مسائل خانواده توجه جدی نموده و آن را به عنوان یک نهاد مدنی-حقوقی مورد تحقیق قرار داده است. حقوق‌دانان قوانین متعددی برای سامان‌دهی امور خانواده تدوین کرده‌اند تا در صورت لزوم، مورد اجرا قرار گیرند و احیاناً از فروپاشی نظام خانواده جلوگیری نمایند. حقوق هر یک از اعضای خانواده، ارث، نکاح، طلاق، نفقه‌ی اولاد و همسر از جمله موضوعاتی هستند که از نظر حقوقی مورد رسیدگی قرار می‌گیرند. حقوق بیش از دیگر حوزه‌های علوم انسانی کاربرد دارد و با زندگی عملی مردم در ارتباط است. دادگاه‌های ویژه دعاوی خانوادگی امروزه از ازدحام بیشتری برخوردارند و در آنجا قضات متعددی به حل و فصل مسائل خانوادگی مشغولند. در هر کشوری قوه‌ی قضاییه با تلاش پیگیر خود، مجری قانون در محیط اجتماعی و خانوادگی است. بدین‌روی، حقوق خانواده یکی از مهم‌ترین مباحث حقوق مدنی هر کشور می‌باشد (کاتوزیان ۱۳۷۱: ۱۲۱).

۲-۴ جایگاه خانواده از منظر اقتصاددانان

اقتصاددانان نیز به نوبه‌ی خود، مسائل خانواده را از نظر دور نداشته و آن را به عنوان یک واحد تولید و مصرف مورد توجه قرار داده‌اند. خانواده در تقویت بنیه‌ی مالی کشور و استوار نگه داشتن آن نقش مهمی ایفا می‌کند؛ چراکه خانواده‌ها نخستین گروه‌های اقتصادی را تشکیل می‌دهند و نیروی کار در مزارع و کارگاه‌ها را آن‌ها تأمین می‌کنند، به‌ویژه خانواده‌های گسترده و سنتی که اغلب در روستاها زندگی می‌کنند و تقریباً همه اعضای آن‌ها، اعم از زن و مرد و کوچک و بزرگ، به تولید اشتغال دارند. مانند کشاورزی و دامداری، تولید و توزیع و مصرف که از محورهای اصلی در علم اقتصاد هستند و هر سه محور ارتباط مستقیمی با نهاد خانواده دارند. بنابراین، خانواده از یک سو، جایگاه تربیت نیروی فعال کاری است و از سوی دیگر، یک واحد مصرف‌کننده محسوب می‌شود که باید درآمد ملی به صورت عادلانه بین خانواده‌ها تقسیم گردد.

از نظر اقتصاد سیاسی، دولت عهده‌دار تأمین نیازهای اساسی خانواده‌هاست و حکومت وظیفه دارد که مسکن و معیشت عمومی مردم را تأمین نماید. دولت باید شرایطی را به وجود آورد که خانواده‌ها قدرت خرید کافی داشته باشند و بتوانند مایحتاج اولیه خود را بدون هیچ مشکلی فراهم سازند. آنچه در این زمینه مؤثر است، توزیع عادلانه‌ی امکانات است که باید با مدیریت درست انجام گیرد. چه بسا مشکلات اقتصادی که در اثر سوء مدیریت در نظام توزیع کالاهای مصرفی به وجود می‌آیند (حسینی، ۱۳۸۱: ۱۰۲).

امروزه یکی از مباحث عمده‌ی اقتصادی در مورد خانواده مسأله‌ی «رشد جمعیت» است که اغلب کشورهای جهان، به‌خصوص کشورهای در حال توسعه، با آن روبه‌رو هستند البته سیاست امروز کشور ما بر اساس دیدگاه‌های علمای روان‌شناسی و تاکیدات رهبر معظم انقلاب اسلامی بر اساس به کارگیری شیوه‌های گوناگونی برای ترغیب خانواده‌ها به افزایش جمعیت است. تبلیغات صورت گرفته در این رابطه توجه

خانواده‌ها را به خود جلب نموده و در عمل نیز تأثیر فراوان بر جای گذاشته است. همانگونه که شاهد بودیم طی سالیان گذشته میزان عدم تمایل خانواده‌ها به ازدیاد نسل با مخاطره جدی مواجه شد و دلیل این امر شاید این باشد که مهار زاد و ولد به خاطر کاستن از تکالیف بارداری و تربیت فرزند با آسایش و رفاه زنان سازگارتر است و به همین دلیل مورد استقبال گسترده قرار گرفت. اما امروزه نتایج مطالعات از روند نزولی جمعیت در ایران نشان از آینده‌ای مسن دارد و همین امر سیاست‌ها و فرهنگ‌سازی‌ها را بر افزایش تمایل خانواده‌ها به فرزندآوری مبتنی نموده است.

۲-۵ جایگاه خانواده از منظر روان‌شناسان

هرچند رویکرد روان‌شناسی به تجزیه و تحلیل رفتار آدمی می‌پردازد و سعی دارد ضمن تشخیص رفتارهای نابهنجار، علل بروز آن‌ها را شناسایی کند و به درمان بیمار بپردازد، اما در عین حال، خانواده را نیز از زوایای گوناگون مورد مطالعه قرار می‌دهد؛ چرا که خانواده به عنوان یک نظام باز، دایم در حال تحول و دگرگونی است؛ داده‌هایی را از خارج می‌گیرد و چیزهایی را به بیرون می‌دهد. خانواده از منظر روان‌شناختی، برای حفظ تعادل خود، همیشه در دو جنبه‌ی «درون‌سازی» و «برون‌سازی» فعال است؛ یعنی در عین سازگاری با تحولات اجتماعی، همه‌ی اعضای خود را از نظر جسمی و روحی به رشد مطلوب می‌رساند. طبیعی است که مسائل رشد به لحاظ کمی و کیفی در روان‌شناسی بررسی می‌شوند (سالوادور، ۱۳۷۳: ۵۵). رویکرد خانواده درمانی از گرایش‌های نسبتاً جدید در دانش روان‌شناسی است که از زاویه‌های گوناگون به بررسی مسائل خانواده می‌پردازد. یکی از نظریه‌های رایج در حوزه‌ی خانواده درمانی، نظریه‌ی «سیستمی» است. این نظریه، خانواده را موجودی می‌داند متشکل از اجزای بهم‌پیوسته که اولاً، اعضای آن تابعی هستند از رفتار سایر اعضای خانواده و ثانیاً، خانواده مانند هر نظام دیگری متمایل به تعادل است. اگر عضوی از خانواده دچار نابهنجاری شود، باید در ارتباط با سایر اعضای

آن درمان گردد، زیرا از این نظر، هر عضوی وابسته به محیط خود و دیگر عناصر تشکیل‌دهنده‌ی آن نظام است بر اساس نظریه‌ی «سیستمی»، پیدایش عضو جدید یا کاهش عضو قدیم، مستلزم فشار بر اعضای سابق خانواده است. این امر ایجاب می‌کند که خانواده به گونه‌ای جوابگوی تعییرات درونی و بیرونی باشد که خود را با شرایط جدید منطبق سازد (شعاری‌نژاد، 1386: ۷۲). به هر حال، دانش روان‌شناسی به بررسی زاویه‌های گوناگون خانواده پرداخته، راهکارهای مناسبی را برای پیشگیری یا درمان رفتارهای نابهنجار ارائه می‌دهد.

۲-۶. جایگاه خانواده از منظر عالمان علوم سیاسی

حکما و اندیشمندان بزرگ، اعم از مسلمان و غیرمسلمان، از روزگاران قدیم سیاست را به دو نوع «سیاست مُدُن» (شهرها) و «سیاست منزل» تقسیم کرده‌اند. بدین‌سان، خانواده و امور مربوط به آن، خود در قلمرو علوم سیاسی قرار می‌گیرد و باید مورد توجه نظریه‌پردازان دانش سیاست قرار گیرد؛ چرا که نهاد خانواده، کوچک‌ترین واحد اجتماعی و نمونه تمام عیاری است از یک جامعه بزرگ. همان‌گونه که جامعه کلان نیاز به رئیس، مدیر و برنامه‌ریزی دقیق دارد، خانواده نیز نیازمند سرپرست و برنامه‌ریزی است. اگر سرپرست در خانواده نباشد، اعضای آن دچار تحیر و سردرگمی می‌شوند و این سردرگمی به هرج و مرج اعضای آن و در نهایت، فروپاشی نظام خانواده منجر خواهد شد؛ چنان‌که این مسأله در سطح جامعه و نظام سیاسی کشور نیز قابل پیش‌بینی است. از این‌رو، خانواده به عنوان یک واحد سیاسی همواره مورد مطالعه کارشناسان مسائل سیاسی بوده است.

عامل دیگری که موجب جلب توجه صاحب‌نظران امور سیاسی به نظام خانواده شده این است که کانون خانواده نقش مؤثری در تربیت نیروی سیاسی- اجتماعی دارد. اگر نگاهی به گذشته و حال جوامع بیاندازیم، به روشنی درمی‌یابیم که سیاست‌مداران بنام تاریخ در محیط خانواده‌ها پرورش یافته و از همان جا

شایستگی‌های لازم را برای اداره‌ی امور جامعه کسب کرده‌اند. همچنین خانواده در حفظ اقتدار ملی و استقلال یک ملت سهم به‌سزایی دارد (فارابی، ۱۳۷۱: ۱۹). تاریخ نشان می‌دهد که ملت‌هایی همیشه قوی و پرتوان بوده‌اند که از نظر خانوادگی، بنیاد محکم‌تری داشته‌اند. در مقابل، انحطاط و شکست هر ملتی از زمانی آغاز شده که اصول خانوادگی در آن ملت رو به ضعف رفته‌اند. از اینجاست که فرهیختگان دانش سیاسی همواره نهاد خانواده را به عنوان یک شاخص سلامت و قدرت حیات سیاسی- اجتماعی جامعه معرفی می‌کنند و اینکه هرگونه ضعفی در نظام خانواده بر دوام و بقای حیات ملی تأثیر می‌گذارد. به نظر بسیاری از کارشناسان، توسعه‌ی سیاسی و اقتدار ملی یک کشور تا حد زیادی وابسته به استحکام نظام خانواده است.

امروزه نیز سیاستمداران جهان در تمام دنیا از حیات فرهنگی و اقتصادی خانواده‌ها به شدت حمایت می‌کنند. این کار به لحاظ سیاسی- اجتماعی می‌تواند تحلیل‌های گوناگونی داشته باشد. «عمل به وظیفه» یکی از نگرش‌هایی است که به این مسأله می‌نگرند. براین اساس، تأمین نیازهای اساسی و فراهم ساختن وسایل آسایش و رفاهی حق ملت بر دولت است. زمامداران سیاسی جامعه بر اساس وظایف دینی و ملی خود، باید به احتیاجات مردم بپردازند؛ چون درآمد ملی و سرمایه‌ی عمومی کشور در اختیار رهبران جامعه قرار دارد و باید صرف معیشت خانواده‌ها گردد. نگرش دیگر این است که خانواده‌ها در پیدایش و استمرار قدرت نقش اساسی دارند و بدین دلیل، مورد حمایت کارگزاران سیاسی قرار می‌گیرند، به‌ویژه هنگام تعویض قدرت و برگزاری انتخابات وعده‌های بیشتری از ناحیه گروه‌های سیاسی به مردم داده می‌شود. بدین‌سان، خانواده، چه در گذشته و چه در آینده، مورد توجه کارشناسان مسائل نظری و عملی دانش سیاسی بوده است (کاتوزیان، ۱۳۷۱: ۵۷).

۲-۷. جایگاه خانواده از منظر اندیشمندان علوم تربیتی

کارشناسان امور تربیتی بیش از هر چیز به عنوان یک نهاد تربیتی به خانواده می‌نگرند. فضای گرم خانواده مناسب‌ترین جای پرورش استعدادها و توانایی‌های نسل جدید است. محیطی سرشار از مهر و محبت، عواطف و احساسات پاک، که کودک از همان روزهای نخست زندگی، در آغوش پر مهر پدر و مادر قرار گرفته، درس ایثار، محبت، مرورت و وفاداری فرا می‌گیرد. روحیه‌ی تعاون و همکاری و خدمت به مردم در فضای خانواده شکل می‌گیرد. کودک می‌آموزد که چگونه با دیگران زندگی کند و چگونه در برنامه‌ریزی‌ها و تصمیم‌گیری‌ها شرکت کند. به نظر کارپردازان امور تربیتی، کانون خانواده بسان یک مرکز تعلیم و تربیت غیررسمی، اصول و آداب زندگی را از راه غیر مستقیم به فرزندان ارائه می‌دهد. به عقیده‌ی آنان، خانه همواره در کنار مدرسه از عوامل مؤثر در فرایند تعلیم و تربیت مطرح بوده و کارایی خود را نیز نشان داده است. هر قدر پیوند خانه و مدرسه محکم‌تر باشد، بازدهی تعلیم و تربیت بیشتر خواهد بود. تشکیل انجمن‌های اولیا و مربیان در اغلب مراکز آموزشی به همین منظور انجام می‌گیرد (مصباح یزدی، 1391: 28). هریک از اعضای خانواده، بخصوص پدر و مادر، در تربیت کودک نقش به‌سزا دارند. آنچه در مورد خانواده و کاربرد آن در رشته‌های گوناگون علمی گفته شد، بیانگر اهمیت نهاد خانواده در زندگی فردی و اجتماعی انسان است. هر دانشی در علوم دینی و انسانی به نوعی، خود را ملزم به بررسی علمی و فنی مسائل خانواده می‌داند و در حوزه‌ی تخصصی خود در چارچوب معینی از آن سخن می‌گوید (مطهری، 1378: 30).

نتیجه‌گیری

در واقع خانواده یکی از مهم‌ترین نهادهای اجتماعی است که به عنوان رکن اساسی جامعه، بقا و دوام زندگی اجتماعی و زیستی انسان‌ها را ممکن می‌سازد. در بین کلیه‌ی نهادهای اجتماعی، نهاد خانواده از اهمیت ویژه و به‌سزایی برخوردار است.

اهمیت این نهاد را از آنجا می‌توان دریافت که بسیاری از پژوهشگران و صاحب‌نظران کارکردهای سایر نهادهای اجتماعی و حتی در نهایت، سلامت یا بیماری جامعه را در ارتباط با عملکرد نهاد خانواده مورد سنجش قرار می‌دهند.

خانواده به‌عنوان مهم‌ترین نهاد اجتماعی در کلیه‌ی جوامع وجود دارد و گرچه سازمان و ساختار آن ممکن است در جوامع گوناگون تفاوت‌های چشمگیری داشته باشد، برخی اصول در مورد اجزای تشکیل دهنده‌ی آن مانند انگاره‌های اقتدار، سکونت، تبار و عشیره به چشم می‌خورد.

لذا با توجه به اهمیتی که خانواده و مسائل مربوط به آن در برنامه‌ریزی‌های اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی دارد، مطالعه در مورد ساختار و کارکردهای آن، افزون بر ارائه‌ی تصویری مناسب برای برنامه‌ریزان در سطوح مختلف، امکان بررسی تحولات مربوط به آن را از جنبه‌های گوناگون فراهم می‌آورد که این امر از جمله مهم‌ترین اهداف در حوزه‌ی برنامه‌ریزی و تحول در عرصه خانواده است.

اندیشمندان علوم اسلامی، انسانی و اجتماعی از مکاتب مختلف و با اتکاء به نظریه‌های گوناگون تلاش کرده‌اند تا اشکال متفاوت تحول و دگرگونی در ساختار و کارکردهای خانواده را در خلال زمان مورد بررسی قرار دهند و در این راستا با در نظر گرفتن تمایز بین معیارهای ساختاری و کارکردهای خانواده به در نظر گرفتن خصوصیات برای تفکیک شکل‌های مختلف خانواده مبادرت کرده‌اند.

بدون شک مجموعه‌ی نظریات و تحقیقات پژوهشگران حوزه‌ی خانواده به بار نخواهد نشست، مگر با توجه و عنایات ویژه‌ی مسئولینی که به عنوان سیاست‌گذاران و قانون‌گذاران کشور تلاش می‌کنند، و اگر کوشش و همکاری‌های دوسویه از جانب هر دو گروه نباشد، بدون شک خانواده نیز نمی‌تواند کارکردهای مطلوب خود را بنا بر مقتضیات زمان شکوفا کند.

منابع و مأخذ

- اعرافی، ع. (۱۳۸۸). *آرای تربیتی متفکران مسلمان*. چاپ آخر. تهران: انتشارات سمت.
- اعزازی، ش. (۱۳۷۶). *جامعه‌شناسی خانواده*. تهران: انتشارات روشنگران و مطالعات زنان.
- جولیوس گولد، ویلیام کولب، فرهنگ علوم اجتماعی، باقر پرهام، ۱۳۹۲، تهران: نشر مازیار.
- حسینی، ه. (۱۳۸۱). *فقه و توسعه در منابع دینی*. قم: انتشارات بوستان کتاب.
- سالوادور، م. (۱۳۷۳). *خانواده و خانواده درمانی*. باقر ثنائی. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- طباطبایی، م. (۱۳۷۵.ق). *تفسیر المیزان*. ج ۴. قم: دارالکتب الاسلامیه.
- طوسی، م. (۱۹۹۲.م). *الاستبصار فیما اختلف من الاخبار*. یوسف بقاعی. بیروت لبنان: انتشارات دار الاضواء.
- غزالی طوسی، ا. (۱۳۸۲). *کیمیای سعادت*. حسین خدیو جم. چاپ دهم. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- فارابی، م. (۱۳۷۱). *سیاست مدینه*. ترجمه سید جعفر سجادی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- فیض‌کاشانی، م. (۱۳۸۰). *المحجۃ البیضاء فی تهذیب الاحیاء*. ج ۳. علی اکبر غفاری. مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی: نرم افزار عرفان.
- کاتوزیان، ن. (۱۳۷۱). *حقوق مدنی خانواده*. تهران: انتشارات بهمن برنا.
- مصباح یزدی، م. (۱۳۹۱). *اخلاق در قرآن*. ج ۳. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
- مطهری، م. (۱۳۶۴). *تعلیم و تربیت در اسلام*. قم: انتشارات الزهرا.
- مطهری، م. (۱۳۷۸). *مجموعه آثار*. ج ۱۹. تهران: انتشارات صدرا.

- نشست اندیشه های راهبردی، نشست سوم با موضوع زن و خانواده
(www.khamenei.ir).
- سازمان علمی، تربیتی و فرهنگی ملل متحد، تهران، کمیسیون ملی یونسکو در ایران
پیام. (آبان ۱۳۶۳). «یونسکو، دریچه ای گشوده بر جهان».

مطالعه تطبیقی تعارض قوانین تابعیت در ازدواج در حقوق ایران و بین الملل

سمیه آهنگران^۱، صادق امیریان^۲

چکیده

ازدواج به عنوان یکی از مهم‌ترین تحولات، در عرصه‌ی احوال شخصیّه‌ی افراد به شمار می‌رود. این تحول حقوقی در بسیاری از کشورها منشأ تغییر تابعیت زن خواهد شد. در حوزه‌ی حقوق بین‌الملل، مبانی متفاوتی برای تابعیت زن پس از ازدواج مطرح شده است. برخی کشورها قائل به تابعیت مستقل یا متعدد برای زن هستند. در حقوق ایران، زن تابعیت شوهر را کسب می‌کند و تابعیت واحد دارد.

این پرسش مطرح است که در صورت اختلاف تابعیت زن و مرد قانون صالح در اختلاف تابعیت آنان چیست؟ در این پژوهش، نگارنده با تحلیل حقوقی مبانی تابعیت زن، به بررسی قانون حاکم بر اختلاف تابعیت زن و مرد در حقوق تطبیقی خواهد پرداخت.

واژگان کلیدی: ازدواج، تابعیت، تعارض قوانین، تابعیت زن، قانون حاکم.

۱. کارشناس ارشد فقه و حقوق خصوصی دانشگاه آیت الله حائری / سطح ۳. گرایش تفسیر و علوم قرآن، موسسه آموزش عالی ریحانه النبی (س)، شیراز. مدرس حوزه و دانشگاه. نویسنده مسئول؛ soahangaran@gmail.com
۲. کارشناس ارشد حقوق خصوصی دانشگاه علوم و تحقیقات تهران، Amiran_as@yahoo.com

مقدمه

در قانون اساسی ایران، تفاوتی میان زن و مرد، در ترک تابعیت ایران مشاهده نمی‌شود (اصل چهل و یکم قانون اساسی)، ولی در مورد این که زن ایرانی شوهردار، بتواند جدای از شوهر ایرانی خود ترک تابعیت کند تردید وجود دارد. زیرا از یک طرف ماده‌ی ۹۸۸ قانون مدنی درباره‌ی اثر ترک تابعیت زن ایرانی شوهردار ساکت است، حال آن که در ماده‌ی مزبور نحوه‌ی تأثیر ترک تابعیت ایرانی شوهر و یا پدر در تابعیت زن و فرزندان او بیان شده است؛ از طرف دیگر تبصره‌ی ب ماده‌ی ۹۸۸ قانون مدنی تنها از تأثیر ترک تابعیت زن ایرانی بی‌شوهر در تابعیت فرزندان او سخن می‌گوید.

این سوال مطرح است که تابعیت زن بر اساس چه مبنایی قابل تغییر است؟ در حقوق ایران حق تابعیت، یک حق مساوی برای زن و مرد است اما با ازدواج، این حق مقید به تبعیت زن از تابعیت مرد می‌شود. آیا این یک اجبار است و سبب خواهد شد که زن به صورت دائم تابعیت شوهر را داشته باشد؟

در نوشتار حاضر در ازدواج مختلط، که به مفهوم مغایرت تابعیت زن و مرد می‌باشد؛ تابعیت زن مورد توجه قرار می‌گیرد و به مثابه آن قانون صالح در احوال شخصیه (ازدواج) در حقوق ایران و حقوق بین‌الملل بررسی خواهد شد.

۱. مفهوم تابعیت

ثبوت تابعیت برای هر یک از افراد برای تشخیص قانون صالح حاکم بر احوال شخصیه در حقوق عمومی و حقوق بین‌الملل خصوصی ضرورت دارد. لذا شناخت مفهوم تابعیت جهت اعطای حقوق ملی به اشخاص بیگانه دارای اهمیت است.

۱-۱. مفهوم لغوی

تابعیت از ریشه‌ی تبع، در لغت به معنای پیرو و فرمان‌بردار است و تابع (جمع: تبعه، اتباع) کسی است که عضو جمعیت اصلی یک دولت باشد یا تابع اعتقاد گروه معین باشد (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۷/۸. فراهیدی، ۱۴۱۰: ۷۸/۲. صاحب بن عباد، ۱۴۱۴: ۴۸۸/۱).

تابعیت، اعم از تبعیت فکری و عملی از یک کشور می‌باشد و به کسی که عضو این جمعیت نباشد، اگرچه مقیم سرزمین آن دولت باشد، بیگانه و غیرخودی می‌گویند (سلجوقی، ۱۳۷۰: ۱۴۹/۱-۱۴۸).

۲-۱. مفهوم تابعیت در حقوق اسلامی

اصطلاح تابعیت در فقه به طور صریح مطرح نشده، لیکن در تبیین مفهوم تابعیت در نظام حقوقی و سیاسی اسلام نهاد تابعیت پیش‌بینی شده است (ضیائی بیگدلی، ۱۳۶۵: ۷۷ و عمید زنجانی، ۱۳۷۷: ۳۵۷/۳-۳۵۶). چنانکه اصطلاح «دارالاسلام حکمی» در آثار فقهی تا حدود بسیار زیاد به معنای تابعیت اصطلاحی به کار رفته است (زیدان، ۱۹۶۷: ۵۳۱). تابعیت در اسلام مقارن با هجرت پیامبر اسلام (ص) به مدینه شکل گرفت (ابن هشام، ۱۹۹۲: ۵۳۱/۱). مسلمانان به طور طبیعی بر اساس پیمان دینی خود با خداوند و یهودیان بر اساس پیمان سیاسی با پیامبر اکرم (ص) اعضای اولیه‌ی جمعیت شدند. در نتیجه تابعیت در ابتدای تشکیل حکومت اسلامی را بر یکی از دو معیار ایمان و پیمان، استوار دانست (دانش‌پژوه، ۱۳۸۰: ۸۲/۱). از سال ۱۲۸۶ ش/ ۱۸۶۹ م تحت تأثیر حقوق اروپایی، در قلمرو عثمانی مفهوم تابعیت از ملاحظات مذهبی جدا شد و قوانین تابعیت بر اساس معیارهای زادگاه و اقامتگاه و بر مبنای قومیت شکل گرفت (نصیری، ۱۳۷۲: ۲۷). هرچند مفهوم تابعیت از مفاهیمی است که بیشتر از جنبه‌ی حقوقی مورد توجه قرار می‌گیرد لیکن در کشورهای اسلامی مفهوم دینی آن در کنار مفهوم قانونی قابل ملاحظه است.

۳-۱. مفهوم تابعیت در حقوق بین الملل خصوصی

تابعیت، رابطه‌ی مردم با دولت متبوع خود می‌باشد؛ برای این امر، دو عنصر وجود شخص و رابطه‌ی تبعیت، به منظور حمایت لازم است (لنگرودی، ۱۳۷۸: ۲/ ۱۱۰۹-۱۱۰۸).

تابعیت در حقوق بین‌الملل خصوصی، به معنای عضویت فرد در جمعیت تشکیل دهنده‌ی دولت و نشان‌دهنده‌ی رابطه‌ی سیاسی، حقوقی و معنوی هر شخص حقیقی یا حقوقی با دولتی معین است و منشأ حقوق و تکالیف شخص قلمداد می‌شود. مقصود از دولت، شخصیت حقوقی مستقلی است که از چهار عنصر جمعیت، سرزمین، حکومت و حاکمیت مستقل تشکیل شده است و از لحاظ بین‌المللی دولت‌های دیگر آن را به رسمیت شناخته‌اند (نصیری، ۱۳۷۲: ۲۸ و قاضی، ۱۳۶۸: ۱/ ۱۲۴).

تابعیت رابطه‌ی سیاسی است، زیرا از حاکمیت دولت ناشی می‌شود و وضع سیاسی فرد را با التزام به وفاداری و اطاعت از قوانین دولت معین می‌کند و این التزام به ازای حمایت دولت از فرد است؛ همچنین رابطه‌ی حقوقی است، زیرا در نظام بین‌المللی و داخلی آثار حقوقی دارد؛ و از طرفی رابطه‌ی معنوی است، زیرا اتباع کشور را از نظر هدف‌های مشترک به یک دولت پیوند می‌دهد و ارتباطی به مکان و زمان مشخص ندارد (مدنی، ۱۳۷۸: ۳۳). در نتیجه؛ منظور از وضع سیاسی در نظر گرفتن شخص از جهت پیوندش به یک دولت معین، به عنوان عضوی از اعضای آن است که این پیوند را تابعیت می‌گویند. تابعیت یا وضع سیاسی به سبب تعیین حقوق و وظایف قانونی شخص اهمیت فراوانی دارد.

۲. تابعیت زن

تابعیت دو قسم اصلی و تبعی دارد. تابعیت اصلی از زمان تولد به شخص تحمیل می‌شود؛ ولی تابعیت اکتسابی یا اشتقاقی از طریق پذیرش تابعیت کشور دیگر یا از طریق ازدواج بدست می‌آید. تابعیت تبعی نیز آن است که به تبع تابعیت، یا پذیرش تابعیت کشور دیگر به فرزند صغیر داده می‌شود (نصیری، ۱۳۷۲: ۱۹). لذا تابعیت زن می‌-

تواند تابعیت اصلی تلقی شود که نباید پس از ازدواج به صورت تحمیلی تغییر کند، بلکه باید اکتسابی یا با اراده‌ی شخصی زن تغییر نماید.

۱-۲. مبانی تابعیت زن

نظریه‌های متفاوتی در سیستم حقوقی کشورها در رابطه با تابعیت زن پس از ازدواج وجود دارد. که در ادامه، نظریه‌ی ایران و سایر کشورها در رابطه با تابعیت زن تبیین خواهد شد، و مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۱-۱-۲. وحدت تابعیت

نظریه‌ی وحدت تابعیت که طبق آن خانواده یک رکن واحد می‌باشد و برای تأمین وحدت، باید تابعیت واحد باشد؛ لذا تابعیت یکی از زوجین به همسر دیگر تحمیل می‌شود و از آنجا که در بسیاری از نظام‌های حقوقی، ریاست خانواده از خصائص شوهر است و در برخی کشورها تابعیت پدر از راه نسب و بر اساس سیستم خون به طفل منتقل می‌شود؛ بر این اساس تابعیت شوهر به زن تحمیل می‌گردد. طبق این سیستم اگرچه به حقوق زن احترام گذاشته می‌شود ولی این اعتقاد وجود دارد که بهتر است در درون خانواده یک تابعیت وجود داشته باشد (نصیری، ۱۳۷۲: ۲ و ۱/۵۴). این سیستم دارای مزایا و معایبی می‌باشد:

مزیت؛ حقوق و تکالیف زوجین در یک سیستم حقوقی قابل بررسی است. در بسیاری از کشورها احوال اشخاص، تابع قانون ملی است؛ زیرا متابعت زوجین از دو قانون مختلف موجب تعارض در تکالیف متقابل ایشان می‌شود و خانواده با مشکل مواجه می‌گردد و حتی می‌تواند منجر به برهم خوردن اساس زندگی مشترک شود. معایب؛ از یک سو تحمیل تابعیت به زن، مخالف اصل آزادی و استقلال اراده به شمار می‌رود و ارزش انسانی زن نادیده گرفته می‌شود. از سوی دیگر سبب خواهد شد زن از ازدواج با بیگانگان صرف نظر نماید و از نظر اجتماعی این تحمیل منجر به ابتدال در روابط زن و مرد گردد. از جهت دیگر در پدیده‌ی مهاجرت که در سطح بین-الملل با آن مواجه هستیم، اجبار تابعیت زن منطقی به نظر نمی‌رسد.

۲-۱-۲. استقلال تام تابعیت

از اوایل قرن بیستم به بعد استقلال زنان به طور گسترده مورد توجه واقع شد. مبنای این تحول، فکر نوین تساوی حقوق زن و مرد و مبارزه برای رفع حجر از زنان بود. نهضت‌های هواخواهی حقوق زنان^۱ در صدد بیان تساوی حقوق زن، حق تابعیت مستقل به زن دادند. این سیستم دارای مزایا و معایبی است.

مزیت؛ زنان می‌توانند بدون نگرانی از تحمیل تابعیت شوهر با مردان خارجی ازدواج نمایند و همچنین در اثر ازدواج با بیگانگان سبب تعدیل در جمعیت کشورها خواهند شد.

معایب؛ در صورتی که تابعیت زن مغایر با تابعیت مرد باشد از جهت قوانین موجود در حقوق خانواده دچار مشکل خواهند شد. در سیستم‌های حقوقی که تابعیت مادر معتبر است فرزند دارای تابعیت مضاعف خواهد شد که آسیب حقوقی فرزند در مسأله‌ی احوال شخصیه در محاکم قضایی به همراه خواهد داشت. همچنین در مواقعی که روابط بین کشورها بحرانی شود یا در زمان جنگ محدودیت‌هایی برای اتباع بیگانه در کشورهای درگیر ایجاد می‌شود که وحدت خانواده را در معرض تزلزل قرار می‌دهد و احتمال بروز اختلاف در خصوص احکام و آثار زوجیت به شدت افزایش می‌یابد.

۲-۱-۳. استقلال نسبی تابعیت

در این سیستم استقلال زوجین در تابعیت پذیرفته می‌شود و تابعیت به اراده‌ی هرکدام واگذار می‌گردد. در این نظریه خطر بی‌تابعیت شدن یا تابعیت مضاعف کاهش می‌یابد؛ ولی به طور کامل از بین نمی‌رود. زیرا اگر در کشور شوهر، اصل آزادی زن در تابعیت برقرار باشد و زن خارجی زوج به تابعیت آن کشور در نیاید و در کشور زن از سیستم وحدت تابعیت خانواده، پیروی گردد، از زن سلب تابعیت می‌شود و زن

در این حال فاقد تابعیت خواهد شد. همچنین اگر در کشور زن اصل آزادی وی در تابعیت برقرار شود و زن تابعیت خود را از دست ندهد و در کشور شوهر هم وی تبعه‌ی کشور شوهر شناخته شود؛ زن دارای تابعیت مضاعف می‌گردد (کار، ۱۳۷۸: ۱۸۷). در برخی از سیستم‌های حقوقی مراحل مختلفی جهت تغییر قانون پیموده می‌شود.

به عنوان مثال قانون مدنی فرانسه در سال ۱۸۰۴ م به وحدت تابعیت زوجین متمایل بود.

ماده‌ی ۱۲ Civil code: «زن خارجی که با مرد فرانسوی ازدواج می‌کند تابعیت شوهرش را دارا خواهد شد» و ماده‌ی ۱۹ همان قانون مقرر می‌داشت: «زن فرانسوی که با یک مرد خارجی ازدواج می‌کند تابعیت شوهرش به وی تحمیل می‌شود». ماده‌ی ۸ ق.م. فرانسه مصوب ۱۰ اوت ۱۹۳۸: «زن فرانسوی که با یک مرد خارجی ازدواج می‌کند، تابعیت فرانسه را حفظ می‌کند و آن را از دست نمی‌دهد، مگر در دو مورد:

۱. در صورتی که اولین محل سکونت در فرانسه ثابت و معین شود، زن فرانسوی می‌تواند اعلام صریح اراده‌اش را مبنی بر پیروی از تابعیت شوهرش ابراز دارد.
۲. چنانچه زوجین، یک کشور خارجی را به عنوان اولین محل سکونت خود معین کنند و زن تابعیت شوهر را تحمیل کند، در این صورت زن فرانسوی خود به خود تابعیت خود را از دست می‌دهد».

ماده‌ی ۹۴ ق.م. فرانسه مقرر می‌دارد: زن فرانسوی که با یک خارجی ازدواج می‌کند می‌تواند به واسطه‌ی یک اظهارنامه‌ی تابعیت فرانسه را ترک کند، ترک تابعیت زن به وسیله‌ی اظهارنامه در هر زمانی از ازدواج امکان‌پذیر است و اثر آن از زمان ارائه‌ی اظهارنامه می‌باشد و تابع شرایط زیر است:

۱- همچون متون قانونی قدیمی، قانون تابعیت در جهت احتراز از بی‌تابعیتی، ترک تابعیت فرانسه را در این مورد منوط به تحمیل تابعیت خارجی شوهر کرده است.

۲- محل سکونت باید خارج از فرانسه باشد.
براساس قانون ۷ مه ۱۹۸۴ تحمیل تابعیت منوط به برخی شرایط شده است که عبارتند از:

الف) همسر فرانسوی باید تابعیتش حفظ شود.

ب) مهلت ارائه‌ی اظهارنامه ۶ ماه بود که مدتی بعد به ۲ سال و سپس در سال ۱۹۹۸ به ۱ سال تقلیل یافت.

۳- لزوم زندگی مشترک بین زوجین؛ در سال ۱۹۷۳ مهلتی برای زندگی مشترک معین نشده بود؛ در سال ۱۹۸۴ در همان مدت ۶ ماه که اظهارنامه می‌دهد، نباید زندگی مشترک قطع می‌شد و در سال ۱۹۹۳ به ۲ سال و در سال ۱۹۹۸ به ۱ سال کاهش یافت.

درکشورهای زیادی تابعیت زوج بر زوجه در صورت ازدواج با زن بیگانه تحمیل می‌شود، مانند: اتیوپی، اسپانیا، افغانستان، سوئیس، ایتالیا (مگر اینکه اقامتگاه شخص در خارج از ایتالیا بوده یا از آن به خارج انتقال دهد)، بلژیک (مگر اینکه ظرف ۶ ماه از تاریخ عقد ازدواج با تسلیم اظهارنامه‌ی عدم پذیرش خود را اعلام کند)، ویتنام (مگر اینکه زن قبل از ازدواج یا در حین ازدواج ضمن اظهاریه‌ی رسمی انصراف خود را از این امر اظهار دارد)، یونان (طبق قانون ۱۹۵۵ م؛ مگر اینکه زن قبل از ازدواج تمایل خود را به حفظ تابعیت قبلی اعلام نماید)، ایران و... همچنین کشورهای دیگری که به موجب قوانین تابعیت، زنان خارجی به حفظ تابعیت اصلی یا پذیرش تابعیت زوج اختیار دارند، عبارتند از: اتریش، اردن، الجزایر، آلمان، آمریکا، انگلیس، برزیل، پاکستان، ترکیه و... در آلمان اخیراً با تغییراتی که در قانون اعمال شده، زن آلمانی که با مرد خارجی ازدواج کند، حتی اگر تابعیت شوهر بر زن تحمیل شود، به تابعیت آلمان باقی می‌ماند و این تابعیت را به اطفال حاصل از این ازدواج نیز می‌تواند منتقل نماید (نصیری، ۱۳۷۰: ۱۰۲/۹۵-۹۴).

۳. ازدواج مختلط

عقد ازدواج مختلط - یعنی ازدواج بین زن و مردی که دارای تابعیت‌های جداگانه هستند - از علل تعارض تابعیت و به تبع آن تعارض چند قانون ملی است. در ازدواج مختلط زن ممکن است دارای تابعیت مضاعف شود، چنانکه در مورد ازدواج زن خارجی با مرد ایرانی ممکن است، مملکت متبوعه‌ی زن تابعیت اصلی را برای او حفظ کند، در حالی که زن، مطابق بند ششم ماده‌ی ۹۷۶ قانون مدنی، در اثر عقد ازدواج، تابعیت ایرانی را نیز تحصیل می‌کند که جهت تبیین بحث در ذیل به اقسام ازدواج مختلط در ایران پرداخته می‌شود.

۳-۱. ازدواج مختلط در حقوق بین‌الملل خصوصی ایران

ازدواج مختلط به معنای ازدواج زن و مرد از دو ملیت که به سه صورت ممکن است مطرح شود:

۳-۱-۱. ازدواج زن ایرانی و مرد خارجی

در این فرض که بین قانون ایران (قانون ملی زن) و قانون خارجی (قانون ملی مرد) تعارض پدید می‌آید، پرسش این است که اولاً، شرایط و موانع ازدواج، تابع کدام قانون است: قانون ایران یا قانون خارجی؟ ثانیاً، در صورتی که زن ایرانی با مرد بیگانه‌ای ازدواج کند، تأثیر بین‌المللی آن چیست؟

منظور از مرحله‌ی تأثیر بین‌المللی، حق تعیین قانون حاکم بر حقوق و تکالیف زن و شوهر نسبت به یکدیگر است. چنانکه ماده‌ی ۱۱۰۲ قانون مدنی، در این مورد تصریح کرده است:

«همین که نکاح به‌طور صحت واقع شد روابط زوجیت بین طرفین موجود و حقوق و تکالیف زوجین در مقابل همدیگر برقرار می‌شود.»

هرگاه مسأله‌ی ازدواج زن و مرد خارجی که تابعیت‌های جداگانه دارند، در ایران مطرح شود در مرحله‌ی ایجاد حق، یعنی تعیین شرایط و موانع ازدواج، بین قوانین ملی زن و مرد تعارض به وجود می‌آید، که باید دید قانون ملی کدام یک را باید مناسبت اعتبار دانست. و هرگاه پس از آن که نکاح به‌طور صحیح واقع شد، اگر زن و شوهر تابعیت‌های جداگانه داشته باشند و در اثر عقد ازدواج تابعیت زن تغییر پیدا نکند، در آن صورت چون با مرحله‌ی تأثیر بین‌المللی حق مواجه هستیم، باید قانون حاکم بر آن راتعیین نمود که در ذیل به تفکیک، قوانین متناسب با بحث ذکر می‌گردد.

۳-۱-۲. ازدواج زن ایرانی با مرد خارجی

از لحاظ قواعد تابعیت ایران، ازدواج زن ایرانی فقط صرفاً با رعایت ماده‌ی ۱۰۵۹ قانون مدنی ایران «نکاح مسلمه با غیر مسلم جایز نیست»، دارای آثار حقوقی است. مطابق عقیده‌ی تمامی حقوق‌دانان ایرانی عدم رعایت ماده‌ی ۱۰۵۹ قانون مدنی ایران موجب بطلان نکاح خواهد بود، و طبق نظر برخی از حقوق‌دانان ایرانی، ضمانت اجرای ماده‌ی ۱۰۶۰ قانون مدنی نیز عدم نفوذ نکاح می‌باشد (کاتوزیان، ۱۳۶۸، ج ۱: ۱۳۰؛ همو، ۱۳۸۱: ۱۰۶؛ الماسی، ۱۳۶۸: ۱۷۴؛ همو، ۱۳۸۲: ۲۷۳).

توجه به این که وضعیت بقا یا عدم بقای تابعیت ایرانی زن در اثر ازدواج با مرد خارجی، بستگی کامل به تحمیل یا عدم تحمیل تابعیت شوهر خارجی در اثر ازدواج دارد، با توجه به اثر استقلال نسبی تابعیت زوجین در دو فرض قابل بررسی است:

الف: عدم تحمیل تابعیت زوج بر زوجه

طبق ماده‌ی ۹۸۷ قانون مدنی ایران، ازدواج زن ایرانی با مرد خارجی هیچ‌گونه تغییری در تابعیت زن ایرانی ایجاد نمی‌نماید و تابعیت ایرانی زن، همچنان باقی خواهد ماند و زوجین دارای استقلال مطلق در تابعیت خود خواهند بود. بنابراین اگر زن و مرد طفلی را در ایران به دنیا آورند، حتی اگر یکی از آنها در ایران به دنیا آمده باشد،

طفل مذکور با توجه به تفسیر مزیق از بند ۴ ماده‌ی ۹۷۶ قانون مدنی^۲ (به لحاظ استثنائی بودن آن)، مشمول آن نخواهد شد، لیکن باید توجه نمود که طفل یاد شده می‌تواند بالقوه مشمول بند ۵ ماده‌ی ۹۷۶ قانون مدنی^۲ قرار گیرد و ایرانی محسوب می‌شود.

ب: تحمیل تابعیت زوج بر زوجه

در این حالت مفهوم مخالف قسمت بعدی ماده‌ی ۹۸۷ قانون مدنی ایران دلالت دارد بر اینکه به محض تحمیل تابعیت زوج خارجی در اثر ازدواج بر زوجه‌ی ایرانی، تابعیت ایرانی زن به طور موقت از وی سلب می‌گردد.

پس از نکاح، زوجه‌ی ایرانی با توجه به تحمیل تابعیت شوهرش در اثر نکاح، دارای تابعیت شوهر خارجی‌اش شده، در صورتی که بعدها طفلی از آنان در ایران به دنیا آید، با توجه به این که تولد طفل بعد از نکاح قانونی است، بنابراین طفل در فضای یک خانواده‌ی خارجی به دنیا آمده است.

بنابراین کافی است یکی از والدین در ایران به دنیا آمده باشند تا مولود حاصل از این نکاح، با دارا بودن جمیع شرایط مندرج در بند ۴ ماده‌ی ۹۷۶ قانون مدنی، از تابعیت قطعی ایران بهره‌مند گردد.

۳-۱-۳. ازدواج زن خارجی با مرد ایرانی

در این فرض، چون مطابق بند ششم از ماده‌ی ۹۷۶ قانون مدنی: «هر زن تبعه‌ی خارجی که شوهر ایرانی اختیار کند، تبعه‌ی ایران محسوب می‌شود»، از لحاظ حقوق

۱. کسانی که در ایران از پدر و مادر خارجی که یکی از آنها در ایران متولد شده، بوجود آمده‌اند.

۲. کسانی که در ایران از پدری که تبعه خارجه است بوجود آمده و بلافاصله پس از رسیدن به سن هجده سال تمام لااقل یک سال دیگر در ایران اقامت کرده باشند و الا قبول شدن آنها به تابعیت ایران بر طبق مقرراتی خواهد بود که مطابق قانون برای تحصیل تابعیت ایران مقرر است.

بین‌المللی خصوصی ایران اصولاً در مرحله‌ی ایجاد حق، یعنی تعیین شرایط و موانع ازدواج، تعارض قوانین ملی (قانون ملی زن و مرد) رخ می‌دهد، زیرا پس از آن که نکاح به‌طور صحیح واقع شود، زوجین از دیدگاه حقوق ایران و از منظر دادگاه ایرانی تابعیت ایرانی دارند و مطابق ماده‌ی ۶ قانون مدنی روابط شخصی و مالی بین آنها تابع قانون ایران خواهد بود. تعارض بین چند قانون ملی وجود دارد، زیرا مطابق ماده‌ی ۹۸۶ قانون مدنی:

«زن غیر ایرانی که در نتیجه‌ی ازدواج، ایرانی می‌شود، می‌تواند بعد از طلاق... به تابعیت اول خود رجوع نماید، مشروط بر این که وزارت امور خارجه را کتبا مطلع کند...».

در نتیجه، هرگاه زن پس از وقوع طلاق به تابعیت پیشین خود رجوع کند، در مورد آثار طلاق، از جمله عده و وضع حقوقی زن در زمان عده، تعارض بین قانون ملی مرد ایرانی و زن مطلقه‌ی خارجی به وجود می‌آید. و به موجب ماده‌ی ۹۸۷ قانون مدنی: «زن ایرانی که با تبعه‌ی خارجه مزاجت می‌نماید، به تابعیت ایرانی خود باقی خواهد ماند، مگر این که مطابق قانون مملکت زوج، تابعیت شوهر به واسطه‌ی وقوع عقد ازدواج به زوجه تحمیل شود...».

در این مورد باید توجه داشت که هرگاه عقد ازدواج بین زن خارجی شیعه با مرد ایرانی شیعه واقع شود، روابط شخصی و مالی زوجین تابع قانون مدنی ایران (مواد ۱۱۰۲ به بعد) خواهد بود. ولی هرگاه زن خارجی غیر مسلمان به عقد ازدواج مرد ایرانی غیر مسلمان در آید و یا زن خارجی مسلمان غیر شیعه با مرد ایرانی مسلمان غیر شیعه ازدواج کند، روابط آنها تابع اصول دوازدهم (مربوط به احوال شخصیته‌ی اقلیت‌های مذهبی یعنی مسلمانان اهل سنت) و سیزدهم (راجع به احوال شخصیته‌ی اقلیت‌های دینی یعنی غیر مسلمانانی که مذهب آنان به رسمیت شناخته شده) است. به موجب ماده‌ی ۶ قانون مدنی، تابع قانون ایران خواهند بود و در صورتی که خارجی باشند، قانون دولت متبوع آنها اعمال خواهد شد.

۴. بررسی تعارض قوانین در ازدواج

با توجه به اینکه انواع ازدواج، با یکدیگر در آثار خود اشتراک دارند و آثار آن محدود و منحصر به طرفین عقد ازدواج نیست و دایره‌ی شمول آن به فرزندان نیز سرایت می‌کند، قانون‌گذار علاوه بر آن که ثبات و دوام خانواده را مد نظر قرار داده و رابطه‌ی زن و شوهر را تحت نظارت خود قرار داده، حقوق و تکالیف آنان را در قبال فرزندان نیز تبیین می‌نماید. در مورد حقوق و تکالیف پدر و مادر و فرزندان، ماده‌ی ۱۱۶۸ قانون مدنی مقرر داشته است: «نگاهداری اطفال هم حق و هم تکلیف ابویین است» و در مورد حقوق و تکالیف زن و شوهر پس از وقوع عقد ازدواج در ماده‌ی ۱۱۰۲ قانون مدنی آمده است: «همین که نکاح به‌طور صحیح واقع شد، روابط زوجیت بین طرفین موجود و حقوق و تکالیف زوجین در مقابل همدیگر برقرار می‌شود». می‌توان آثار ازدواج را، به دو دسته‌ی کلی روابط مالی و غیرمالی تقسیم نمود:

الف: روابط غیر مالی زن و شوهر: از مواردی که روابط غیرمالی را در بر می‌گیرد؛ تکالیف مربوط به حسن معاشرت با یکدیگر و معاضدت یکدیگر در تشییع مبنای خانواده و تربیت فرزندان در ریاست شوهر بر خانواده و اختیار شوهر در تعیین منزل و همچنین منع زن از اشتغال به حرفه‌ی صنعتی که منافی مصالح خانوادگی یا حیثیات خود یا زن باشد (مواد ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۱۴ و ۱۱۱۵ قانون مدنی).

ب: روابط مالی زن و شوهر: مواد قانونی که مرتبط با روابط مالی زن و شوهر است؛ مانند: مهر (مواد ۱۰۷۸ تا ۱۱۰۱ قانون مدنی)، نفقه (مواد ۱۱۰۶ تا ۱۱۱۳ قانون مدنی) و جهیزیه که در عرف کشور ما لوازم و اثاث مورد نیاز برای زندگی مشترک است و توسط خانواده‌ی زن برای او تدارک می‌یابد. اگرچه جهیزیه در زندگی مشترک مورد استفاده قرار می‌گیرد، ولی چون مطابق ماده‌ی ۱۱۱۸ قانون مدنی: «زن مستقلاً می‌تواند در دارایی خود هر تصرفی را که می‌خواهد بکند»؛ جهیزیه نیز مانند مهر جزء دارایی زن است و او می‌تواند هرگونه تصرفی در آن‌ها بنماید.

بنابراین برای اجرای آثار ازدواج باید قانون حاکم در صورت تعارض تابعیت زوجین به درستی تبیین گردد.

در حقوق بین الملل خصوصی، کشورهای که برای تعیین قانون حاکم بر احوال شخصی، عامل تابعیت را بر عامل اقامتگاه، ترجیح داده و قاعده‌ای را پذیرفته‌اند که به موجب آن، فرد از حیث احوال شخصی خود، تابع قانون دولتی است که تابعیت آن را دارد، تابعیت و ازدواج در یکدیگر تأثیر دارند. تابعیت در ازدواج مؤثر است برای آن که ازدواج اتباع اگر چه مقیم در خارج باشند، تابع قانون دولت متبوع آنهاست (ماده ۶ قانون مدنی ایران). ازدواج نیز در تابعیت اثر دارد؛ چرا که تابعیت شخص، در اثر ازدواج ممکن است تغییر پیدا کند (مواد ۹۸۶ و ۹۸۷ قانون مدنی ایران). تأثیر تابعیت در ازدواج، مربوط به مرحله‌ی ایجاد حق یا تعیین شرایط و موانع ازدواج است و حال آن که تأثیر ازدواج در تابعیت مربوط به مرحله‌ی تأثیر بین‌المللی حق یا آثار ازدواج (حقوق و تکالیف زوجین نسبت به یکدیگر) است.

۴-۱. قانون حاکم بر شرایط و موانع ازدواج

منظور از شرایط و موانع ازدواج شرایط ماهوی از قبیل سن لازم برای ازدواج، رضای طرفین و موانع ازدواج مانند مانع ناشی از قرابت یا سایر موانع مذکور در قانون است؛ ولی منظور از شرایط شکلی مربوط به ازدواج که مطابق ماده ۹۶۹ قانون مدنی، تابع قانون محل تنظیم سند ازدواج و قانون محل وقوع عقد ازدواج است؛ مسائل مربوط به مراسم عقد ازدواج، ثبت ازدواج و مانند این‌هاست. مثلاً اینکه ازدواج باید طبق سند رسمی انجام گیرد یا نیازی به سند رسمی ندارد، جزء شرایط شکلی نکاح تلقی می‌شود.

برای تشخیص این امر که چه شرطی جزو شرایط ماهوی یا جزو شرایط شکلی ازدواج است، دادگاه رسیدگی کننده باید به توصیف قضایی مسأله به قانون دولت متبوع خود رجوع کرد، زیرا به حسب این که موضوع، ماهوی یا شکلی توصیف شود،

قانون حاکم بر آن، متفاوت خواهد بود. اگر مسأله جزو شرایط شکلی ازدواج باشد، تابع قانون ملی طرفین عقد ازدواج و اگر جزو شرایط ماهوی ازدواج باشد، تابع قانون محل وقوع عقد خواهد بود. در صورتی که زن و مردی که می‌خواهند ازدواج کنند، تابعیت واحد داشته باشند، شرایط و موانع ازدواج تابع قانون دولت متبوع آنها خواهد بود (مواد ۶ و ۷ قانون مدنی) (الماسی، ۱۳۶۸: ۱۷).

۲-۴. قانون حاکم بر اختلاف تابعیت زن و مرد در ازدواج

مطالعه‌ی تطبیقی جهت تشخیص قانون صالح در اختلاف تابعیت زن و مرد سبب خواهد شد که وجه امتیاز و افتراق قوانین کشورهای مختلف مورد شناسایی واقع شود.

۱-۲-۴. حقوق فرانسه

در حقوق بین‌الملل خصوصی فرانسه در مورد پاره‌ای از شرایط که جنبه‌ی فردی داشته و مربوط به خصوصیات شخصی هر یک از طرفین عقد ازدواج است، از قبیل شرط سنّی، رضای طرفین، توانایی جسمی و اجازه‌ی پدر و مادر هر یک از طرفین، جداگانه تابع قانون دولت متبوع خود می‌باشد. (الماسی، ۱۳۸۰: ۲۰. خلعتبری، ۱۳۱۶: ۱۶۷) و در مورد شرایط دیگری که آنها را موانع دو جانبه می‌نامند، از قبیل منع نکاح با محارم (مثلاً منع ازدواج دایی با خواهرزاده) هر دو قانون ملّی، هم قانون ملّی زن و هم قانون ملّی مرد، باید اعمال گردد (عامری، ۱۳۶۲: ۶۳/۲).

۲-۲-۴. در حقوق سوریه، مصر، الجزایر و کویت

در حقوق بین‌الملل خصوصی سوریه، مصر، الجزایر و کویت نیز در مورد شرایط ماهوی برای صحت ازدواج، مانند: اهلیت و رضای طرفین و خالی بودن از موانع

نکاح، در صورتی که زن و مرد تابعیت‌های متفاوت داشته باشند، هر یک از طرفین عقد ازدواج را باید تابع قانون دولت متبوع خود دانست (متولی، ۱۳۷۸: ۲۲۱).

۳-۲-۴. در حقوق ایران

در حقوق بین‌الملل خصوصی ایران، در مورد قانون حاکم بر شرایط و موانع ازدواج زن و مردی که هر دو تابع یک دولت نیستند، ساکت است از این رو این پرسش مطرح می‌شود که در حقوق ایران چه ضابطه‌ای را باید مناط اعتبار دانست؟ ممکن است، استدلال شود که چون از یک سو، ازدواج در تابعیت تأثیر می‌گذارد و زن و فرزند نوعاً همان تابعیت شوهر و یا پدر، یعنی رئیس خانواده را خواهند داشت (بند ۶ ماده-۹۷۶ و ماده‌ی ۹۸۴ قانون مدنی ایران) و از سوی دیگر ماده‌ی ۹۶۳ قانون مدنی می‌گوید: «اگر زوجین تبعه‌ی یک دولت نباشند روابط شخصی و مالی بین آن‌ها تابع قوانین دولت متبوع شوهر خواهد بود».

بنابراین شرایط و موانع ازدواج را باید تابع قانون دولت متبوع مرد دانست و هر گاه ازدواج مطابق قانون دولت متبوع مرد صحیح باشد، باید آن را همه‌جا صحیح تلقی کرد؛ اگرچه قانون دولت متبوع زن آن را صحیح و معتبر نداند.

این راه حل که مبتنی بر عدم تفکیک بین مرحله‌ی ایجاد حق و مرحله‌ی تأثیر بین‌المللی حق است، به دو دلیل قابل قبول نیست.

نخست آنکه تأثیر ازدواج در تابعیت مسبوق به این فرض است که ازدواجی تحقق یافته باشد و حال آن که در مورد شرایط و موانع ازدواج مسأله‌ی امکان یا عدم امکان وقوع ازدواج مطرح است و باید دید ازدواج مطابق چه قانونی می‌تواند به طور صحیح واقع شود. دیگر آنکه ماده‌ی ۹۶۳ قانون مدنی، قانون حاکم بر روابط زوجین را مشخص می‌کند و نه قانون حاکم بر شرایط ایجاد رابطه‌ی زوجیت و همان‌طور که قوانین ماهوی مربوط به موانع و شرایط صحت نکاح (مواد ۱۰۴۱ تا ۱۰۷۰ قانون مدنی) جدا از قوانین ماهوی مربوط به آثار نکاح یا حقوق و تکالیف زوجین نسبت به

یکدیگر (مواد ۱۱۰۲ تا ۱۱۱۹ قانون مدنی) است، قواعد بین‌المللی یا قواعد حل تعارض مربوط به این دو دسته از قوانین نیز در فرض اختلاف تابعیت زن و مرد باید از یکدیگر تفکیک شود؛ در غیر این صورت باید ازدواج زن ایرانی مسلمان را با مرد خارجی غیرمسلمان جایز دانست و حال آن که چنین ازدواجی از لحاظ قانون ایران باطل است (مواد ۶ و ۱۰۵۹ قانون مدنی) (مرعشی، ۱۳۱۶: ۱۸).

بنابراین در مرحله‌ی ایجاد حق (ایجاد رابطه‌ی زوجیت) قانون دولت متبوع هیچ یک از طرفین عقد ازدواج را نباید بر قانون دولت متبوع طرف دیگر ترجیح داد و بهتر است زن و مرد هر کدام تابع قانون دولت متبوع خود باشد (معظمی، ۱۳۳۲: ۶۴).

نتیجه‌گیری

در صورت وجود تعارض تابعیت بین زن و شوهر باید تفکیک بین مرحله‌ی ایجاد حق و مرحله‌ی تأثیر بین‌المللی حق (یا آثار رابطه‌ی زوجیت) مورد بررسی قرار گیرد. همانگونه که اعمال قانون ملی یکی از طرفین عقد ازدواج و نادیده گرفتن قانون ملی طرف دیگر در مرحله‌ی ایجاد رابطه‌ی زوجیت غیرمنطقی است، اجرای قانون ملی هر دو طرف رابطه نیز غیرمنطقی است؛ زیرا پس از آن که نکاح به‌طور صحیح واقع شود، کانون خانواده به وجود می‌آید و اجرای قوانین متعارض در کانون واحد امکان‌پذیر نیست. ممکن است قانون دولت متبوع یکی از طرفین حق نفقه را برای زن شناخته باشد، ولی قانون دولت متبوع طرف دیگر چنین اثری را بر عقد نکاح بار نکرده باشد یا این که قانون ملی شوهر حق ریاست شوهر بر خانواده را پذیرفته باشد و حال آن که قانون ملی زن چنین حقی را برای شوهر شناخته باشد. اگر در مرحله‌ی ایجاد حق اعمال قانون ملی زن و مرد را می‌توان پذیرفت، به آن علت است که در صورت غیرقابل جمع بودن دو قانون، رابطه‌ی زوجیت به وجود نخواهد آمد و کانون خانواده تشکیل نخواهد شد؛ ولی در مرحله‌ی تأثیر بین‌المللی حق، تنها اعمال یک قانون را می‌توان پذیرفت و آن قانون حاکم بر کانون واحد خانواده است. با توجه به مزایای

تابعیت واحد برای حفظ کانون خانواده، پذیرش این نوع از تابعیت با توجه به مصلحت و منافع اجتماعی و بین‌المللی مورد استقبال قانون‌گذار ایران است هرچند تغییر تابعیت زن پس از جدایی با مشکل چندانی مواجه نخواهد بود.

منابع و مأخذ:

- ابن منظور، محمد بن مكرم. (۵۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. ج ۱۱. چاپ سوم. بیروت: دار صادر.
- ابن هشام، محمد. (۱۹۹۲/۱۴۱۲). *السیرة النبویة*. ج ۱. بیروت: چاپ سهیل زکار.
- ابن قیم، محمد بن ابی بکر، (۱۹۸۸ م). *احکام اهل الذمه*. بیروت: دارالعلم الملايين.
- الماسی، نجادعلی. (۱۳۸۲). *حقوق بین الملل خصوصی*. تهران: نشر میزان.
- الماسی، نجادعلی. (۱۳۶۸). *تعارض قوانین*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- الماسی، نجادعلی. (۱۳۸۰). «تعارض چند قانون ملی در مورد ازدواج و طلاق». شماره ۲۶. تهران: مجله نامه مفید.
- جعفری لنگرودی. محمدجعفر. (۱۳۷۲). *ترمینولوژی حقوق*. چاپ ششم. تهران: گنج دانش.
- خلعتبری، ارسلان. (۱۳۱۶). *حقوق بین الملل خصوصی*. تهران: چاپخانه روشنایی.
- دانش‌پژوه، مصطفی. (۱۳۸۶). *اسلام و حقوق بین الملل خصوصی*. ج ۱. چاپ دوم. تهران: وزارت امور خارجه.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۵۱۴۱۲ق). *المفردات فی غریب القرآن*. دمشق: الدار العلم الدار الشامیه.
- زیدان، عبدالکریم. (۱۳۹۶). *احکام الذمیین و المستأمنین فی دارالاسلام*. بغداد: بی نا.
- سلجوقی، محمود، (۱۳۷۰). *حقوق بین الملل خصوصی*. ج ۱. چاپ اول. تهران: دفتر- خدماتی حقوقی جمهوری اسلامی ایران.

- _____، (۱۳۷۷)، حقوق بین‌الملل. ج ۱ و ۲. تهران: نشر دادگستر.
- صاحب بن عباد، کافی الکفاه اسماعیل بن عباد. (۱۴۱۴ ه.ق). المحيط فی اللغه. ج ۲. ج ۱۰ بیروت: لبنان.
- ضیائی بیگدلی، محمدرضا. (۱۳۶۵). اسلام و حقوق بین‌الملل. تهران: نشر میزان.
- عامری، جواد. (۱۳۶۲). حقوق بین‌الملل خصوصی، چاپ دوم، تهران: آگاه.
- عمید زنجانی، عباسعلی. (۱۳۷۷). فقه سیاسی. ج ۳. تهران: گنج دانش.
- قاضی، ابوالفضل. (۱۳۶۸). حقوق اساسی و نهادهای سیاسی. ج ۱. تهران: کاتوزیان، ناصر. (۱۳۶۸). حقوق خانواده. ج ۲. چاپ پنجم. تهران: شرکت سهامی انتشار با همکاری بهمن برنا.
- کاتوزیان، ناصر. (۱۳۸۱). دوره مقدماتی حقوق مدنی. چاپ سیزدهم. تهران: به-نشر.
- کار، مهرانگیز. (۱۳۷۸). رفع تبعیض از زنان. چاپ اول. تهران: نشر قطره.
- متولی، سیدمحمد. (۱۳۷۸). احوال شخصیه بیگانگان در ایران. تهران: ساز و کار.
- مجموعه قوانین سال‌های ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۳ و ۱۳۸۴.
- مدنی، سیدجلال الدین. (۱۳۷۸). حقوق بین‌الملل خصوصی. تهران: گنج دانش.
- معظمی، عبدالله. (۱۳۳۲). حقوق بین‌الملل خصوصی. تهران: چاپخانه نقش جهان.
- نصیری، محمد. (۱۳۷۲). حقوق بین‌الملل خصوصی، به‌کوشش مرتضی کاخی و مرتضی نصیری. تهران: نشر میزان.

نقد و تحلیل سیاست تقنینی قوانین مربوط به طلاق در نظام حقوقی ایران

زهرا حمیدی سوها^۱، سهیلا استیری^۲

چکیده

مفهوم سیاست در اندیشه‌های جدید، تدبیر در جهت اداره‌ی امور است. این مهارت که امروزه خود به نوعی علم مبدل گشته، قادر است به صورت مستقیم و غیر مستقیم بر زندگی بشر تأثیری بسزا داشته باشد. اهمیت سیاست هنگامی که در کنار تقنین قرار می‌گیرد دو چندان خواهد شد و در دایره‌ای محدودتر در حوزه‌ی قوانین مربوط به خانواده از جمله طلاق پررنگ‌تر جلوه خواهد کرد؛ چرا که خانواده نهادی است که حتی تزلزلش موجبات تخریب بسیاری از نهادهای دیگر را فراهم می‌آورد. بر همین منوال پژوهش ذیل با روشی توصیفی-تحلیلی بر آن است که با تأملی تاریخی و البته انتقادی، نگاهی به سیاست تقنینی ایران در حوزه‌ی قوانین مربوط به طلاق بیندازد. علت این گزینش از آن روست که قوانین طلاق در طول تاریخ ایران اغلب دستخوش تحولات عمیق و بعضاً شتاب‌زده‌ای بوده است. این شتاب‌زدگی در عمل، نه تنها موجبات حمایت و تحکیم خانواده را در پی نداشته، بلکه بعضاً پایه‌های آن را نیز سست‌تر نموده است. لذا ضروری است که پژوهشی با این نوع نگرش، مقنن را در رابطه با این امر خطیر یاری نماید.

واژگان کلیدی: سیاست تقنینی، نگرش تاریخی، نگرش انتقادی، قوانین طلاق.

۱. نویسنده مسئول. دانشجوی کارشناسی ارشد مطالعات زنان، دانشگاه تربیت مدرس،

z.hamidisooha@modares.ac.ir

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد مطالعات زنان، دانشگاه الزهرا (شعبه‌ی ارومیه)،
soheila.stiri@gmail.com

مقدمه

ابتدایی‌ترین مقررات مدون در زمینه‌ی طلاق مربوط به مواد ۱۱۲۰ الی ۱۱۵۷ قانون مدنی مصوب سال ۱۳۱۳ می‌باشند. این قوانین که عمدتاً از فقه امامیه اقتباس شده بودند با این سیاست به تصویب می‌رسیدند که مغایرتی با شرع نداشته باشند. مدتی بعد در سال‌های ۱۳۴۶ و ۱۳۵۳ تصویب دو قانون حمایت از خانواده، هم قوانین طلاق و هم سیاست تقنینی حاکم بر آن‌ها را به میزان زیادی دستخوش تحولاتی بنیادین نمود. سپس با استقرار نظام جمهوری اسلامی و تصویب تشکیل دادگاه مدنی خاص در سال ۱۳۵۸ با اندکی تغییر دچار یک بازگشت رکودانگارانه گشت و در نهایت با تصویب قانون اصلاح مقررات مربوط به طلاق در سال ۱۳۷۰ تحولاتی در راستای حمایت از حقوق زن در زمینه‌ی طلاق صورت پذیرفت. جالب آن‌که این قوانین جدید با قانون حمایت خانواده‌ی پیشین شباهت‌های زیادی داشت. بنابراین ابتدا لازم است هر برهه‌ی تاریخی را به دقت بررسی نموده و سپس به نقادی آن بپردازیم (گرچی وهمکاران، ۱۳۹۲: ۳۳۷).

بررسی قوانین طلاق در سال ۱۳۱۳

اصلی که پرچمدار قوانین طلاق در این سال است «اختیار نامحدود و مطلق مرد در طلاق» می‌باشد. مصداق این اصل ماده‌ی ۱۱۳۳ ق.م بود که بیان می‌داشت: «مرد می‌تواند هر وقت که بخواهد زن را طلاق دهد». در واقع سیاست تقنینی در این دوره بر این منوال است که فقه و شرع خواستار این اصل هستند. به عبارتی توجیه مقنن اینگونه است که خداوند به استناد آیه‌ی ۱ سوره‌ی مبارکه‌ی طلاق^۱، حق طلاق را برای

۱. يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يُخْرِجَنَّ إِلَّا أَنْ يُتَيَّنَ بِفَاحِشَةٍ مُّبِينَةٍ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُخْدِبْتُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا.

مرد قرار داده است. به بیانی دیگر آن را برای مرد عملی مباح ساخته است. بنابراین اگر مردی قصد طلاق دادن همسر خویش را کرد می‌تواند به چنین کاری دست بزند. خواه علتی موجه برای این کار داشته باشد و یا بدون دلیلی مبرهن به انجام این کار مبادرت ورزد. به این ترتیب مرد می‌توانست بدون رجوع به دادگاه همسر خویش را حتی در صورت غیاب وی طلاق دهد. طلاق اگر هم که به درخواست زن واقع می‌شد محصور دو حالت بود:

اول: از طریق مراجعه به دادگاه و اثبات جهات مورد نظر قانون. مانند مفقودالایر بودن شوهر به مدت چهار سال (ماده‌ی ۱۰۲۹ ق.م)، استتکاف یا عجز شوهر از دادن نفقه (ماده‌ی ۱۱۲۹ ق.م)، عدم ایفای سایر حقوق واجبه‌ی زن توسط شوهر، سوء معاشرت شوهر به حدی که ادامه‌ی زندگانی زناشویی را غیرقابل تحمل سازد و ابتلاء شوهر به امراض مسری و صعب‌العلاج (ماده ۱۱۳۰ ق.م پیش از اصلاحات ۶۱). پس از اثبات جهات مذکور، دادگاه بر حسب مورد، شوهر را ابتدا وادار به انجام طلاق می‌کرد و یا رأساً زن را طلاق می‌داد.

دوم: از طریق شرط وکالت در ضمن عقد نکاح (ماده‌ی ۱۱۱۹ ق.م). علاوه بر دو مورد مذکور در صورت توافق زن و شوهر بر جدایی، از طریق طلاق خلع و مبارات نیز امکان طلاق وجود داشت.

۱-۱. تحلیل ماده‌ی ۱۱۳۳ ق.م در سال ۱۳۱۳

اسلام با اینکه اختیار طلاق را به مرد واگذار نموده است آن را به عنوان چاره‌جویی در مواردی که راه‌حل منحصر به جدایی است تجویز کرده و توصیه‌های فراوانی را برای جلوگیری از وقوع طلاق‌های بی‌مورد عرضه داشته است (مطهری، ۱۳۸۴: ۲۷۱). این توصیه‌ها در گذشته، به علت قوت باورهای دینی و پایبندی بیشتر مردم به اصول و ارزش‌های اخلاقی، نقش مؤثری را در پیشگیری از جدایی‌ها ایفا می‌کرد. اما با گذر زمان و سست شدن مبانی اخلاقی و مذهبی در جامعه و همچنین سوء استفاده‌ی

مردان از حق طلاق و در پی آن افزایش نگران کننده‌ی آمار طلاق، تقریباً همگان پذیرفتند که توصیه‌های اخلاقی به تنهایی کافی و البته کارساز نیستند (گرچی وهمکاران، ۱۳۹۲: ۳۵۱). از سویی دیگر اعطای اختیار مطلق در طلاق به مردان به معنای نگاه حقی انداختن به این موضوع است. در بیانی واضح‌تر باید اضافه نمود دیدگاه حاکم، طلاق را نه تنها یک اختیار بلکه حقی برای مردان می‌دانست که جز در موارد بسیار خاص قابل انتقال به دیگری نبود. اما آنچه ضرورت تحلیل این ماده را ایجاد می‌نماید عدم اطلاع عمیق و دقیق مقنن از قوانین فقهی است. به دیگر سخن، سیاست تقنینی حاکم انطباق قوانین با شرع و مهم‌ترین نمود آن یعنی فقه است. این در حالی است که در فقه دلایل و قرائنی موجود است که می‌تواند برای این انحصارطلبی مثالی نقض ایجاد نماید. دو قاعده‌ی فقهی و بسیار پرکاربرد «لاضرر» و «لاخرج» گویای این مطلب هستند که در اسلام هیچ نوع حکم ضرری و حرجی وجود ندارد. طلاق زن حتی بدون داشتن علت موجه و حتی در صورت غیاب او مسلماً مصداق بارزی برای ضرر رسانی و در حرج انداختن زن آن عصر بوده است. در صورت داشتن علت موجه نیز مراحلی که مطابق آیه‌ی شریفه ۳۴ سوره‌ی مبارکه‌ی نساء پیش‌بینی شده است می‌بایست صورت بگیرد. از سویی دیگر اصل در اسلام سهل‌گیری در نکاح و در مقابل سخت‌گیری در طلاق است. نادرست به نظر می‌رسد که مقنن خود به این اصل بدیهی آگاه باشد و در مقابل راه طلاق را این چنین قابل دسترس گذارده باشد به طوری که نه تنها مرد بتواند حتی به دلایلی ناموجه و غیرعقلانی همسر خویش را طلاق دهد بلکه نیازی برای رفتن به دادگاه و کسب اذن از قاضی را نیز نداشته باشد. شاید به نظر بیاید که در اسلام برای اجرای صیغه‌ی طلاق رفتن به نزد قاضی تصریح نشده است، اما همان‌طور که اشاره شد ارزش‌های اخلاقی در آن روزگاران بر اصول حقوقی تقدم داشتند. بنابراین اعطای چنین حقی آن هم به صورت نامحدود و مطلق نه تنها می‌تواند این اصل را به ورطه‌ی نابودی بکشانند، بلکه قادر است زنان مسلمان را به بیزاری از دین ترغیب کرده و آن‌ها را بدبین نماید و

این چرخه‌ی معیوب را تا به فساد کشاندن جامعه پیش براند. با این وجود، برخی از نویسندگان به دفاع از این قانون پرداخته‌اند و در توجیه آن ابراز نمودند که خردمندانه‌تر بودن رفتار مرد، تکالیف مالی و مسئولیت او در اداره‌ی خانواده و نیز پیامدهای مالی طلاق منجر به علاقه‌مندی بیشتر وی به حفظ علقه‌ی زوجیت می‌شود و لذا اوست که سزاوار اختیار طلاق است (نوری، ۱۳۳۷: ۲۲۸-۲۲۷). دلایل فوق شاید در نگاه اول صحیح به نظر بیایند اما در مقابل آن‌ها دلایل دیگری نیز قابل بیان است: ۱. پس از طلاق زن است که به دلیل شرایط نامساعد اجتماعی به مشقت می‌افتد. لذا خطرات او را بیشتر تهدید نموده و این ترس با توجه به جنبه‌ی بارز احساسات در وی می‌تواند از وقوع طلاق پیشگیری نماید. ۲. عواطف مادری در صورت وجود فرزند در خانواده مانع بزرگی بر سر این تصمیم خواهد بود. ۳. خردمندتر بودن مردان در ماده جایگاهی ندارد. به عبارتی خردمندی به این معناست که خواهان باید برای دعوی خود دلیلی منطقی و عقلانی ارائه نماید. اما در ماده به صورت کلی قید شده که مرد در هر زمانی که بخواهد می‌تواند همسر خویش را طلاق دهد. بنابراین دلایل ناموجه و بعضاً غیرعقلانی نیز در این ماده به‌طور ضمنی پذیرفته شده است و این مورد با ادعای خردمندتر بودن مردان نسبت به زنان در تناقض است.

۱. قانون حمایت خانواده مصوب سال ۱۳۴۶

تا قبل از سال ۱۳۴۶ قوانین مربوط به نهاد خانواده به‌طور پراکنده در قوانین مختلف از جمله قانون مدنی آمده بود، اما لزوم توجه بیشتر به نهاد خانواده و ویژگی‌های خاص آن این الزام را برای مقنن به وجود آورد که به‌طور اختصاصی به نهاد خانواده پرداخته و با پیش‌بینی راهکارهای مناسب تا حد امکان از گسسته شدن این نهاد جلوگیری نموده و معضلات و مشکلات احتمالی را با کم‌ترین هزینه حل و فصل نماید. علاوه بر این موارد، نیازها و شواهد اجتماعی و همچنین ظهور گرایش‌ها

جدیدی در باب حقوق زن در جوامع غربی، موجب شد که اولین قانون حمایت خانواده در سال ۱۳۴۶ به تصویب مجلس شورای ملی برسد.

«این قانون دو تحول عمده در مورد طلاق به وجود آورد: اول اینکه مراجعه به دادگاه را برای انجام طلاق، حتی در موردی که زن و مرد برای جدایی توافق داشتند لازم شمرد و اجرای صیغه‌ی طلاق را منوط به صدور گواهی عدم امکان سازش ساخت و همچنین ثبت واقعه‌ی طلاق را بدون ارائه‌ی گواهی عدم امکان سازش ممنوع ساخت.

دوم آنکه، علاوه بر موارد مذکور در قانون مدنی، پنج مورد دیگر بر موجبات طلاق افزود، که در چهار مورد، یعنی محکومیت همسر به حبس بیش از پنج سال، ابتلاء همسر به هر گونه اعتیاد مضر، ترک زندگی خانوادگی و محکومیت به حبس به علت ارتکاب جرم مغایر با حیثیت خانوادگی طرف دیگر، به هر یک از زن و مرد به صورت مساوی حق درخواست طلاق داده شد و در یک مورد یعنی اختیار همسر دیگر، حق درخواست طلاق به زن اختصاص یافت» (گرگی و همکاران، ۱۳۹۲: ۳۳۹-۳۳۸).

موادی که بیانات فوق در آن‌ها گنجانده شده اند از این قرارند:

ماده‌ی ۸- اجرای صیغه‌ی طلاق پس از رسیدگی دادگاه و صدور گواهی عدم امکان سازش صورت خواهد گرفت؛ متقاضی گواهی عدم امکان سازش باید تقاضانامه‌ای به دادگاه تسلیم نماید. در تقاضانامه‌ی مذکور باید علل تقاضا به‌طور موجه قید گردد. پس از وصول تقاضانامه دادگاه رأساً یا در صورتی که مقتضی بداند به‌وسیله داور یا داوران سعی در اصلاح روابط شوهر و زن و جلوگیری از وقوع طلاق خواهد کرد. هرگاه مساعی دادگاه برای حصول سازش به نتیجه نرسد دادگاه گواهی عدم امکان سازش را صادر خواهد کرد. دفتر طلاق پس از دریافت گواهی مذکور به اجرای صیغه‌ی طلاق و ثبت آن اقدام خواهد کرد.

ماده‌ی ۱۱- علاوه بر موارد مذکور در قانون مدنی در موارد زیر نیز زن یا شوهر بر حسب مورد می‌تواند از دادگاه تقاضای صدور گواهی عدم امکان سازش کند.

۱. در صورتی که زن یا شوهر به حکم قطعی به مجازات پنج سال حبس یا بیشتر یا به جریمه که بر اثر عجز از پرداخت منجر به پنج سال حبس شود و یا به حبس و جریمه‌ای که مجموعاً منتهی به پنج سال حبس یا بیشتر شود محکوم گردد و حکم حبس یا جریمه در حال اجرا باشد.

۲. بتلا به هرگونه اعتیاد مضر که به تشخیص دادگاه به اساس زندگی خانواده خلل وارد آورد و ادامه‌ی زندگی زناشویی را غیرممکن سازد.

۳. هرگاه زوج بدون رضایت زوجه همسر دیگری اختیار کند.

۴. هرگاه یکی از زوجین زندگی خانوادگی را ترک کند. تشخیص ترک زندگی خانواده با دادگاه است.

۵. در صورتی که هر یک از زوجین در اثر ارتکاب جرمی که مغایر حیثیت خانوادگی و شئون طرف دیگر باشد به حکم قطعی در دادگاه محکوم شود. تشخیص این که جرمی مغایر حیثیت و شئون خانوادگی است با توجه به وضع و موقع طرفین و عرف و موازین دیگر با دادگاه می‌باشد.

ماده‌ی ۱۹- پس از اجرای این قانون سردفتران طلاق نمی‌توانند برحسب مورد بدون ارائه‌ی گواهی عدم امکان سازش یا حکم دادگاه مبادرت به اجرای صیغه‌ی طلاق و ثبت آن کنند. متخلفین به مجازات انتظامی از درجه‌ی ۴ به بالا محکوم خواهند شد.

تبصره- مدت اعتبار گواهی عدم امکان سازش از تاریخ صدور سه ماه است. علاوه بر دو مورد فوق، این قانون نوآوری دیگری هم داشت که به نوعی با بحث ما در ارتباط است.

محدود کردن اختیار مرد برای ازدواج مجدد: ماده‌ی ۱۴ قانون حمایت خانواده ۱۳۴۶ اختیار مرد برای ازدواج مجدد را موقوف به اخذ اجازه از دادگاه نمود. دادگاه

نیز در صورتی می‌توانست اجازه‌ی ازدواج مجدد صادر نماید که توانایی مالی مرد و قدرت او را به اجرای عدالت احراز کرده باشد. برای مردی که بدون اخذ اجازه از دادگاه ازدواج می‌نمود نیز مجازات تعیین شده بود. علاوه بر این به موجب بند ۳ ماده‌ی ۱۱ قانون مزبور «هرگاه زوج بدون رضایت زوجه همسر دیگری اختیار کند»، زن می‌تواند از دادگاه تقاضای صدور گواهی عدم امکان سازش و به تبع آن طلاق نماید. بنابراین در صورتی که مردی بدون اجازه‌ی زن اول خود ازدواج نماید، زن اول می‌تواند از دادگاه درخواست طلاق نماید.

۲-۱. تحلیل قانون حمایت خانواده مصوب ۱۳۴۶

به دنبال قانون حمایت خانواده سال ۱۳۴۶ عملاً موجبات طلاق به درخواست زن گسترش پیدا کرد و اختیار مطلق مرد در طلاق تعدیل گردید. آنچه باید نسبت به آن توجهاتی را مبذول نمود تغییر در نوع سیاست تقنینی است. همان‌طور که پیش از این ذکر شد در سال ۱۳۱۳ سیاست، منطبق با موازین شرعی بود، اما در سال ۱۳۴۶ رویکردی تساوی‌طلبانه و با نگاهی به دنیای غرب در حال شکل گرفتن بود که تنها سعی نمود برای جلوگیری از اعتراض برخی از گروه‌های خاص در جامعه در ماده‌ی ۱۷ این قانون مقرر نماید که: «مقررات ماده‌ی ۱۱ به صورت شرایط ضمن العقد در ورقه‌ی عقد ازدواج قید و در این مواد وکالت بلاعزل زن برای اجرای طلاق تشریح خواهد شد. این طلاق طبق مقررات قانون مدنی بائن خواهد بود». این تدبیر موجب می‌شد که حداقل در ارتباط با ازدواج‌هایی که پس از تصویب این قانون صورت می‌گرفت، طلاق‌هایی که با درخواست زن و بدون موافقت شوهر واقع می‌شد، به صورت اعمال وکالت از سوی شوهر صورت گیرد و با موازین فقهی مغایرت آشکار نداشته باشد. به عبارت دیگر، زن اگر هم حق طلاق می‌داشت در سایه‌ی وام‌گیری وکالت از شوهر خویش بود و از آنجا که وکیل هر شخص می‌تواند هر فردی که

مورد انتخاب خود اوست باشد این مورد از لحاظ شرعی دچار مشکل تلقی نمی‌شد (مهرپور، ۱۳۷۵: ۱۴۹).

بنابراین همان‌طور که مشاهده می‌شود سیاست در حال تغییری عجیب است و برای مشروع جلوه دادن خویش با زیرکی تمام مانع را دور زده است. نقص این قانون در آنجا مشخص خواهد شد که قادر نیست به پرسشی مهم پاسخ دهد. آن سوال از این قرار است: «آیا با وضع قانون حمایت از خانواده، ماده‌ی ۱۱۳۳ ق.م. به طور ضمنی نسخ شده است و مرد نیز همانند زن تنها در موارد مذکور حق تقاضای طلاق دارد یا اینکه با توجه به عبارت «علاوه بر موارد مذکور در قانون مدنی...» در صدر ماده‌ی ۱۱، اختیار مرد به قوت خود باقی است و محدودیتی که برای او به وجود آمده این است که هر وقت بخواهد همسر خود را طلاق دهد باید از دادگاه تقاضای صدور گواهی عدم امکان سازش نماید؟» (گرچی، ۱۳۹۲: ۳۴۰). عدم پاسخگویی به این سوال مترادف با ابهام در قانون است. ابهام در قانون نیز به نوبه‌ی خود منجر به تشتت آراء محاکم و اعمال نظر و علایق شخصی خواهد شد.

۳. قانون حمایت خانواده مصوب سال ۱۳۵۳

هدف اصلی از تصویب قانون خانواده سال ۱۳۵۳ ایجاد برابری کامل بین زن و مرد بود. در ماده‌ی ۸ این قانون موجبات طلاق در ۱۴ بند به این صورت نگاشته شد:

در موارد زیر زن یا شوهر حسب مورد می‌تواند از دادگاه تقاضای صدور گواهی عدم امکان سازش نماید و دادگاه در صورت احراز آن موارد گواهی عدم امکان سازش صادر خواهد کرد:

۱. توافق زوجین برای طلاق.

۲. استنکاف شوهر از دادن نفقه‌ی زن و عدم امکان الزام او به تأدیه‌ی نفقه. همچنین

درموردی که شوهر سایر حقوق واجبه‌ی زن را وفا نکند و اجبار او به ایفا هم ممکن نباشد.

۳. عدم تمکین زن از شوهر.
۴. سوء رفتار و یا سوء معاشرت هر یک از زوجین به حدی که ادامه‌ی زندگی را برای طرف دیگر غیرقابل تحمل نماید.
۵. ابتلا هر یک از زوجین به امراض صعب‌العلاج به نحوی که دوام زناشویی برای طرف دیگر در مخاطره باشد. ۶- جنون هر یک از زوجین در مواردی که فسخ نکاح ممکن نباشد.
۷. عدم رعایت دستور دادگاه در مورد منع اشتغال به کار یا حرفه‌ای که منافای با مصالح خانوادگی یا حیثیات شوهر یا زن باشد.
۸. محکومیت زن یا شوهر به حکم قطعی به مجازات پنج سال حبس یا بیشتر یا به جزای نقدی که بر اثر عجز از پرداخت منجر به پنج سال بازداشت شود یا به حبس و جزای نقدی که مجموعاً منتهی به پنج سال یا بیشتر حبس و بازداشت شود و حکم مجازات در حال اجرا باشد.
۹. ابتلا به هرگونه اعتیاد مضر که به تشخیص دادگاه به اساس زندگی خانوادگی خلل وارد آورد و ادامه‌ی زندگی زناشویی را غیرممکن سازد.
۱۰. هرگاه زوج همسر دیگری اختیار کند یا به تشخیص دادگاه نسبت به همسران خود اجرای عدالت ننماید.
۱۱. هر گاه یکی از زوجین زندگی خانوادگی را ترک کند تشخیص ترک زندگی خانوادگی با دادگاه است.
۱۲. محکومیت قطعی هر یک از زوجین در اثر ارتکاب جرمی که مغایر با حیثیت خانوادگی و شئون طرف دیگر باشد. تشخیص اینکه جرمی مغایر با حیثیت و شئون خانوادگی است با توجه به وضع و موقع طرفین و عرف و موازین دیگر با دادگاه است.

۱۳. در صورت عقیم بودن یکی از زوجین به تقاضای طرف دیگر. همچنین در صورتی که زوجین از جهت عوارض و خصوصیات جسمی نتوانند از یکدیگر صاحب اولاد شوند.

۱۴. در مورد غایب مفقودالاثربا رعایت مقررات ماده‌ی ۱۰۲۹ قانون مدنی. تبصره - طلاق که به موجب این قانون و بر اساس گواهی عدم امکان سازش واقع می‌شود فقط در صورت توافق کتبی طرفین در زمان عده قابل رجوع است. با توجه به نحوه‌ی نگارش ماده، به نظر می‌رسد که موارد درخواست طلاق توسط زن گسترش یافته است، ولی اختیار مرد در طلاق محدود شده است، چرا که بر اساس ماده‌ی ۱۱۳۳ قانون مدنی مرد می‌توانست هر وقت که بخواهد زن خود را طلاق دهد از سوی دیگر ماده‌ی ۱۱ قانون حمایت خانواده ۱۳۴۶ نیز عنوان کرده بود که «علاوه بر موارد مذکور در قانون مدنی در موارد زیر نیز زن یا شوهر می‌توانند از دادگاه تقاضای صدور گواهی عدم اشتغال کنند». ولی در ماده‌ی ۸ قانون ۱۳۵۳، فقط ۱۴ مورد را ذکر نموده است و به نظر می‌رسد که موارد مربوط به موجبات طلاق در قانون مدنی را نسخ ضمنی کرده است. بر این اساس پاسخ پرسشی که اندکی قبل مطرح شد در این سال یافت گردید و ماده‌ی ۱۱۳۳ قانون مدنی به‌طور ضمنی نسخ شد. اختیارات مرد در حالت برابری با زن قرار گرفت و هر یک از زن و مرد می‌توانستند با استناد به یکی از جهات فوق‌الذکر، از دادگاه درخواست گواهی عدم امکان سازش نمایند. در تحولی دیگر، مشاهده می‌شود که به موجب ماده‌ی ۱۰ این قانون، برای این حکم ضمانت اجرای کیفری نیز مقرر شد. وضع ضمانت کیفری برای سرپیچی از قانون، جدیت قانون‌گذار در این باره را می‌رساند. این ماده این طور نگاشته شده بود: «اجرای صیغه‌ی طلاق و ثبت آن پس از رسیدگی دادگاه و صدور گواهی عدم امکان سازش صورت خواهد گرفت. متقاضی گواهی عدم امکان سازش باید تقاضانامه‌ای به دادگاه تسلیم نماید که در آن علل تقاضا به‌طور موجه قید گردد. پس از وصول تقاضانامه، دادگاه رأساً یا به وسیله‌ی داور یا داوران سعی در اصلاح

بین زن و شوهر و جلوگیری از وقوع طلاق خواهد کرد. هرگاه مساعی دادگاه برای حصول سازش به نتیجه نرسد با توجه به ماده‌ی ۸ این قانون‌گواهی عدم امکان سازش صادر خواهد کرد. دفتر طلاق پس از دریافت گواهی مذکور به اجرای صیغه‌ی طلاق و ثبت آن اقدام خواهد نمود. هر یک از طرفین عقد بدون تحصیل گواهی عدم امکان سازش مبادرت به طلاق نماید، به حبس جنحه‌ای از شش ماه تا یکسال محکوم خواهد شد. همین مجازات مقرر است برای سردفتری که طلاق را ثبت نماید».

در ارتباط با محدود کردن ازدواج مجدد و امکان تقاضای گواهی عدم سازش و در نتیجه طلاق به این دلیل از جانب زنان در سال ۱۳۵۳ مجدداً نوآوری دیگری رخ داد که در مواد ذیل قابل ذکر است:

ماده ۱۶- مرد نمی‌تواند با داشتن زن همسر دوم اختیار کند، مگر در موارد زیر:

۱. رضایت همسر اول.
۲. عدم قدرت همسر اول به ایفای وظایف زناشویی.
۳. عدم تمکین زن از شوهر.
۴. ابتلاء زن به جنون یا امراض صعب‌العلاج موضوع بندهای ۵ و ۶ ماده ۸.
۵. محکومیت زن وفق بند ۸ ماده‌ی ۸.
۶. ابتلاء زن به هر گونه اعتیاد مضر برابر بند ۹ ماده‌ی ۸.
۷. ترک زندگی خانوادگی از طرف زن.
۸. عقیم بودن زن.
۹. غائب مفقودالاثر شدن زن برابر بند ۱۴ ماده ۸.

ماده‌ی ۱۷- متقاضی باید تقاضانامه‌ای در دو نسخه به دادگاه تسلیم و علل و دلائل تقاضای خود را در آن قید نماید. یک نسخه از تقاضانامه ضمن تعیین وقت رسیدگی به همسر او ابلاغ خواهد شد. دادگاه با انجام اقدامات ضروری و در صورت امکان تحقیق از زن فعلی و احراز توانایی مالی مرد و اجرای عدالت در مورد بند یک ماده‌ی ۱۶ اجازه اختیار همسر جدید خواهد داد. به هر حال در تمام موارد مذکور این

حق برای همسر اول باقی است که اگر بخواهد تقاضای گواهی عدم امکان سازش از دادگاه بنماید. هرگاه مردی با داشتن همسر بدون تحصیل اجازه دادگاه مبادرت به ازدواج نماید به حبس جنحه‌ای از شش ماه تا یک سال محکوم خواهد شد. همین مجازات مقرر است برای عاقد و سردفتر ازدواج و زن جدید که عالم به ازدواج سابق مرد باشند. در صورت گذشت همسر اولی تعقیب کیفری یا اجرای مجازات فقط دربارهی مرد و زن جدید موقوف خواهد شد.

۱-۳. تحلیل قانون حمایت خانواده مصوب ۱۳۵۳

مبرهن است که قانون‌گذار در این سال خیز عظیمی در جهت تغییر سیاست تقنینی خود برداشته است. سیاستی کاملاً تساوی‌گرایانه که همگام با تحولات سیاسی در کشور بود. البته این مورد با توجه به اینکه هدف مقنن در سال ۱۳۴۶ کم و بیش در حال پیش‌روی به این سمت و سو بود به لحاظ ماهیت دچار اشکال نیست. اشکال آنجاست که این خیز بزرگ با نادیده گرفتن مقررات سنتی و عرف‌های مذهبی حاکم بر ایران بود. در واقع هدف قانون‌گذار بیشتر اعمال سیاست برابرنگارانه‌ای میان زن و مرد در حقوق خانواده بود که از لحاظ نظری و اعتقادی با عرف جامعه سازگاری نداشت. در عمل نیز به جای تأمین هدف خود، یعنی «حمایت خانواده» موجبات تزلزل بیش از پیش روابط خانوادگی در ایران را فراهم ساخت. از این رو قانون مزبور با وجود مزایایی که داشت از دید بسیاری از حقوق‌دانان به عنوان قانونی ناموفق ارزیابی گردید (کاتوزیان، ۱۳۹۰: ۲۳۳). در تحلیلی دقیق‌تر می‌توان این مورد را اضافه نمود که مهم‌ترین دستاورد این سیاست حمایت از حقوق زنان در جامعه پدرسالاری ایران بوده است. به کارگیری حرف کوچک «یا» میان زن و مرد، زن را همتای مرد قلمداد کرد و اختیارات مرد را در طلاق مطلق و بی‌چون و چرا به کلی ملغی نمود. سیاست اتخاذ شده که به نظر می‌رسد با تحقیق و تفحص بر شیوهی قانون نویسی غربی نگاشته شده بود به خودی خود نه تنها دچار ایراد نبود، بلکه

می‌توانست با اندکی تغییرات و تطبیق دهی با سنت‌های حاکم از بسیاری از ضررها نیز جلوگیری نماید. اما اصلی که بر تمامی روابط اجتماعی حاکم است که بیان می‌دارد یک طرح مفید در یک کشور خاص شاید در کشوری دیگر با فرهنگی متفاوت نتیجه عکس دهد، در اینجا نیز مصداق یافت. نادیده گرفتن نظر فقهای آن عصر و عمل نمودن بر خلاف رای آنان، موجبات مخالفت‌ها و انتقادات زیادی را فراهم آورد که در نهایت به شکل‌گیری انقلاب اسلامی کمک نمود. لذا این قانون اگر هم می‌توانست گره‌ای را باز نماید به دلیل سهل انگاری و نادیده گرفتن فرهنگ و بسترهای آن در جامعه، سودمند واقع نشد.

۴. قانون تشکیل دادگاه مدنی خاص مصوب ۱۳۵۸

با استقرار نظام جمهوری اسلامی در ایران و تصویب لایحه‌ی قانونی تشکیل دادگاه مدنی خاص در سال ۱۳۵۸، تحولی که به سوی ایجاد برابری بین زن و مرد در طلاق در جریان بود، متوقف گردید؛ در تبصره‌ی ۲ ماده‌ی ۳ این قانون تصریح شد: «موارد طلاق همان است که در قانون مدنی و احکام شرع مقرر گردیده؛ ولی در مواردی که شوهر به استناد ماده‌ی ۱۱۳۳ قانون مدنی تقاضای طلاق می‌کند، دادگاه بدواً حسب آیه‌ی ۳۵ سوره‌ی نساء که می‌فرماید: «وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا» موضوع را به داوری ارجاع می‌کند و در صورتی که بین زوجین سازش حاصل نشود، اجازه‌ی طلاق را به زوج خواهد داد. در مواردی که بین زوجین راجع به طلاق توافق شده باشد، مراجعه به دادگاه لازم نیست.» به این ترتیب قانون‌گذار جدید، با بازگشت به قانون مدنی سال ۱۳۱۳، موجبات طلاق در قوانین حمایت خانواده را نسخ نمود و محدودیت‌هایی را که برای مرد در طلاق به وجود آمده بود، به نوعی مرتفع ساخت و موجبات جدیدی را که برای طلاق به درخواست زن شناخته شده بود، ملغی اعلام کرد. اما در عین حال فشار نیازهای اجتماعی موجب گردید که در نظام جدید نیز عنان

انحلال خانواده به‌طور کامل به دست مرد سپرده نشود. چرا که قانون‌گذار، از یک سو خود را ملتزم به رعایت ضوابط شرع می‌داندست و از سوی دیگر نگران سوء استفاده‌ی مرد از اختیار مطلق در طلاق و بازتاب‌های اجتماعی و احیاناً سیاسی آن بود. بنابراین، مقنن ضمن احیای ماده‌ی نسخ‌شده‌ی سال ۱۳۱۳ قانون مدنی، همراه با تفسیری تازه از آیه‌ی شقاق (۳۵ سوره‌ی مبارکه‌ی نساء)، ارجاع به داوری و کسب اجازه‌ی طلاق از دادگاه را جز در مواردی که طرفین در طلاق توافق دارند، لازم اعلام کرد. مطابق این قانون طلاق به درخواست زن نیز به موارد مذکور در قانون مدنی محدود شد (گرگی و همکاران، ۱۳۹۲: ۳۴۴-۳۴۳).

۱-۴. تحلیل قانون تشکیل دادگاه مدنی خاص مصوب ۱۳۵۸

سال ۱۳۵۸ مصادف با پیروزی انقلاب اسلامی بود. در این برهه، کشور به لحاظ سیاسی دچار دگرگونی کامل شد. این دگرگونی تنها به این حوزه ختم نگردید و به تغییر کلی سیاست‌های تقنینی حقوق خانواده از جمله طلاق و حتی تغییر قوانین تصویب شده تا به آن زمان نیز انجامید. اتفاقی که رخ داد به معنای واضح کلمه بازگشت به نظام قانون مدنی سال ۱۳۱۳ بود. در واقع تمامی تلاش‌های قانون‌گذار مبنی بر حمایت از حقوق زنان و اجرای سیاست‌های تساوی‌گرایانه از بین رفت، نظام قانون‌گذاری به معنای اخص کلمه دچار رکود شد و نزدیک به پنجاه سال به عقب بازگشت؛ یعنی عصری که تنها سیاست حاکم تطبیق قوانین با شرع اسلامی آن هم با ایراداتی که کمی پیش از آن سخن رانده شد، بود (جعفری‌لنگرودی، ۱۳۷۰: ۲۳۱ و کاتوزیان، ۱۳۷۵: ۴). این تغییر سیاست شاید به دلیل تغییر نظام سیاسی که به لحاظ ارزشی پراهمیت‌تر از نظام حقوقی است بدیهی باشد، اما آنچه قابل انتقاد است این است که قانون‌گذار سال ۱۳۵۳ به مضررات قانون‌گذاری سال‌های ۱۳۱۳ و ۱۳۴۶ آگاه و واقف بود و به دلیل برطرف نمودن آن‌ها شتاب زده عمل نمود. صرف نظر از نتیجه‌ای که در پی داشت، قانون مربوطه نتیجه‌ی تلاش‌های وافر حقوق‌دانان آن دوران

بود. تغییر سیاست به وسیله‌ی مردمی رخ داد که شهروندان همان عصر بودند. پر واضح‌تر آن‌که شهروندان همان شهروندان بودند؛ بنابراین هنوز امکان سوءاستفاده‌ی مردان از حق طلاق مطلق خود و ضرر رسانی به زنانی که حتی حضورشان در جلسه‌ی اجرای صیغه‌ی طلاق الزامی نبود، وجود داشت. درست است که قانون‌گذار از ارجاع به داوری نیز سخن گفته است، اما اتفاقی که عملاً رخ می‌داد از این قرار بود که این‌بار داور به جای قاضی دادگاه متوجه عدم سازش بین زوجین می‌شد (حجتی‌اشرفی، ۱۳۶۵: ۲۳۵).

نکته‌ی بسیار مهم دیگر آنکه طلاق توافقی نیازی به تشریفات پیش‌بینی شده در قانون نداشت. این در حالی‌ست که شقاق به معنای بیزاری طرفین از یکدیگر با طلاق توافقی مترادف است. حال آن‌که قانون‌گذار شقاق را به داوری ارجاع داده و طلاق توافقی را نادیده گرفته است. البته در قانون ذکر گردیده که اگر مرد به استناد ماده‌ی ۱۱۳۳ قصد طلاق همسرش را داشت این اتفاق رخ خواهد داد. سوالی که مطرح است این می‌باشد که: «اگر زن مایل به ادامه زندگی بود اما مرد به دلایلی همچون قصد ازدواج با فرد دیگر مایل به طلاق بود آیا این شقاق محسوب می‌شود؟» پاسخ این است که به نظر می‌آید قانون‌گذار در تشخیص معنای نشوز و شقاق دچار اشتباه شده است و عملاً تدبیری که برای صلاح جامعه اندیشیده، نه تنها سودمند نبوده است بلکه در بطن خود دارای ایرادات بی‌شماری می‌باشد. این تدبیر طلاق را برای مرد بسیار راحت نمود و از سویی دیگر برای زن بسیار سخت و این مورد نمی‌تواند تحکیم خانواده را به همراه داشته باشد.

با نگاهی اجمالی می‌توان این‌طور نتیجه‌گیری نمود که نادیده‌گیری زحمات پنجاه ساله و عدم برنامه‌ریزی دقیق برای چگونگی و ماهیت سیاست‌های تقنینی از مهم‌ترین انتقاداتی است که بر نظام قانون‌گذاری آن عصر وارد است.

۵. اصلاح قانون مدنی مصوب ۱۳۶۱

مطابق ماده‌ی ۱۱۳۰ قانون مدنی مصوب سال ۱۳۱۳، زن در مواردی خاص و معین حق درخواست طلاق را داشت. این موارد محصور به سوء معاشرت، عدم ایفاء وظایف زناشویی و بیماری مسری و صعب‌العلاج شوهر بودند. در جریان اصلاح قانون مدنی در سال ۱۳۶۱ این ماده عوامل نام برده را حذف شد و به جای آن از عنوان کلی «عسر و حرج» استفاده شد (گرجی و همکاران، ۱۳۹۲: ۳۴۳).

اصلاح ماده‌ی ۱۱۳۰ قانون مدنی در سال ۱۳۶۱ به شرح ذیل بود: «در مورد زیر زن می‌تواند به حاکم شرع مراجعه و تقاضای طلاق نماید. در صورتی که برای محکمه ثابت شود که دوام زوجیت موجب عسر و حرج است، می‌تواند برای جلوگیری از ضرر و حرج، زوج را اجبار به طلاق نماید و در صورت میسر نشدن به اذن حاکم شرع طلاق داده می‌شود».

۵-۱. تحلیل اصلاح قانون مدنی مصوب ۱۳۶۱

عسر در مقابل یسر به معنای تنگی و دشواری (سیاح، ۱۳۷۳: ۱۰۴۹)، تنگدستی، فقر و تهیدستی (معین، ۱۳۷۹: ۲۳۰۰) و «حرج» نیز در معنایی مشابه عسر یعنی تنگدستی و سختی (سیاح، ۱۳۷۳: ۲۸۴)، تنگدل شدن و به کار در ماندن (معین، ۱۳۷۹: ۱۳۴۷) قرار گرفته است. به طور کلی، سختی و مشقتی که دیگر برای فرد قابل تحمل نباشد را عسر و حرج می‌دانند. این کلمه همان‌طور که از معنایش پیداست بسیار عام بوده و می‌تواند از هر فردی به فرد دیگر متغیر باشد. برای مثال، ممکن است که زنی از ازدواج مجدد همسر خود بسیار آزرده خاطر گردد و در واقع به عسر و حرج بیفتند و دیگری با همین شرایط یکسان نسبت به مسأله بی‌تفاوت باشد. عام بودن این ماده برای زن این امکان را قرار داده که بدون توجه به مبنای ایجاد عسر و حرج، با اثبات علت موجب سختی و تنگی، خود را از علقه‌ی زوجیت رها سازد. اما آنچه باید به آن اشاره نمود این است که، اگر چه عام بودن ماده از مزایای مهم آن است، اما از

سوی دیگر موجب سلیقه‌ای شدن کاربرد آن خواهد شد. به عبارتی، اینکه زنی بتواند عسر و حرج خویش را در دادگاه به اثبات برساند نمی‌تواند آن چنان زیاد به ادله‌اش ارتباط داشته باشد بلکه، به دیدگاه و سلیقه‌ی قاضی در ارتباط با آن دلایل برمی‌گردد. اگر قاضی بر این عقیده بود که ازدواج مجدد مرد اگر از لحاظ نفقه خلی به زندگی همسر اول وارد نمی‌آورد، آن زن نمی‌توانست با استناد به این مورد درخواست طلاق بنماید.

بنابراین شاید ماده به صورت کلی فوایدی را در پی داشته باشد، اما ابهام ناشی از آن و در نتیجه تشتت آراء قضات از جمله مشکلاتی است که این ماده در پیش روی خود داشت. از سویی، سیاست تقنینی نظام در سال ۱۳۶۱ همان سیاست تقنینی سال ۱۳۵۸ است با این تفاوت که تدریجا در حال فهم ایراداتی است که قانون‌گذار سال ۱۳۵۳ به آن رسیده بود. عدم استفاده از تجارب، خواه ناخواه مشکلات این چنینی را نیز ایجاد می‌نمود، اما آنچه بغرنج است این است که با وجود اینکه مقنن در حال فهم این ایرادات است باز هم به‌طور ریشه‌ای درصدد مرتفع ساختن آن‌ها بر نمی‌آید و با تصویب عنوانی ساده و اجمالی از بررسی دقیق و عمیق این موضوع عقب می‌ماند.

پس از بیان شرایط اعمال ماده‌ی ۱۱۳۰ قانون مدنی پرداختن به سوالات ذیل ضروری به نظر می‌رسد:

۱. طلاق مندرج در ماده‌ی ۱۱۳۰ ق.م از نوع رجعی است یا بائن؟ در پاسخ دو نظر مخالف ارائه شده است. مطابق نظر اول چنین طلاق بائن است، زیرا هرگاه غیر از این باشد و برای مرد حق رجوع باشد، معنای وجودی طلاق به حکم دادگاه از بین خواهد رفت. نظر دیگر این است که با توجه به اصل رجعی بودن طلاق و اینکه طلاق بائن منحصر به موارد ذکر شده و مصرح است، لذا چنین طلاق رجعی است (جعفری‌لنگرودی، ۱۳۶۳: ۲۱۹).

در بررسی دو نظر مزبور باید گفت نظر اول از نظر منطقی مقبول‌تر است و در پاسخ به طرفداران رجعی بودن چنین طلاقی باید گفت: «اصل رجعی بودن طلاق و منحصر بودن طلاق بائن به موارد خاص مذکور در قانون، با توجه به طبیعت طلاق است که در شرع و قانون مدنی پذیرفته شده و حتی در خلع و مبارات هم این مرد است که رضایت به قبول فدیة و تصمیم به طلاق می‌گیرد ولی وقتی شوهر، خود تصمیم به طلاق نمی‌گیرد بلکه به حکم قانون و طبق حکم دادگاه مکلف به دادن طلاق می‌شود و یا حتی در صورت امتناع او، حاکم طلاق را واقع می‌سازد، رجعی بودن طلاق مفهومی ندارد و باید گفت طبیعت طلاق در چنین موردی اقتضای بائن بودن و عدم امکان رجوع زوج را می‌نماید (مهرپور، 1379: 62). پذیرفتن رجعی بودن چنین طلاقی این تالی فاسد را به دنبال دارد که زن پس از طی مراحل مختلف دادرسی، اخذ حکم طلاق از دادگاه و اجرای آن به خواست مرد (با رجوع) به حال اول باز می‌گردد و بدین صورت مرد با قدرت تمام اثر حکم دادگاه را زائل می‌سازد و با تکرار این دور باطل، زن تا ابد در عسر و حرج خواهد ماند.

۲. آیا در خصوص زوج غایب موضوع ماده‌ی ۱۰۲۹ ق.م. می‌توان قبل از گذشت چهار سال به واسطه‌ی عسر و حرج حکم بر طلاق صادر نمود؟ همچنین در خصوص ماده‌ی ۱۱۲۹ قانون مدنی، چنانچه عدم پرداخت نفقه موجب عسر و حرج زوج شود، می‌توان بدون اعمال مراحل اولیه‌ی ماده (الزام زوج به دادن نفقه و عدم امکان اجرای حکم محکمه یا احراز عجز زوج از پرداخت نفقه و اجبار زوج به طلاق) بر مبنای ماده‌ی ۱۱۳۰ حکم به طلاق داد؟ در پاسخ باید گفت: عسر و حرج حکم کلی و عمومی بوده، بر موارد عدیده صادق است. در هر حالتی که بتوان سختی و مشقت غیرقابل تحمل زوج را احراز نمود، صرف نظر از علت ایجاد آن، اعمال ماده‌ی ۱۱۳۰ ق.م. جایز است؛ لذا صدور حکم بر طلاق زوج در مواردی که شوهرش غایب مفقودالاثر شده و مدت غیبت به حدی نرسیده که مشمول ماده‌ی ۱۰۲۹ ق.م. شود یا در حالتی که زوج به علت ترک انفاق دچار

عسروجرج گردیده، منافاتی با قوانین مربوط ندارد. به عبارت دیگر، نسبت مواد ۱۰۲۹ و ۱۱۲۹ ق.م با ماده ۱۱۳۰، نسبت عموم و خصوص من وجه است. چه بسا مواردی که مشمول ماده‌ی ۱۰۲۹ و ۱۱۲۹ باشد، اما موجب عسر و حرج زوج نشود و بالعکس. حضرت امام خمینی (ره) در باب عسر و حرج زوج و اینکه آیا در مورد زوج غایب می‌توان قبل از گذشت مدت چهار سال به واسطه‌ی عدم انفاق به زوج توسط زوج یا دیگری حکم به طلاق زوج را صادر نمود، چنین می‌فرماید: «در صورتی که زوج برای نداشتن شوهر در حرج باشد نه از جهت نفقه، بطوری که در صبر کردن معرضیت فساد است حاکم پس از یأس، قبل از مضمی مدت چهار سال می‌تواند طلاق دهد. بلکه اگر در مدت مذکور نیز در معرض فساد است و رجوع به حاکم نکرده است جواز طلاق برای حاکم بعید نیست در صورت یأس» (کریمی، ۱۳۶۵: ۱۳۹). حضرت امام خمینی (ره) به علت اهمیت مفسده ایجاد و جنبه‌ی عمومی آن، برای حاکم حق می‌داند که حتی بدون درخواست زوج نسبت به طلاق وی اقدام نماید. همان‌طور که ملاحظه می‌گردد سیاست امام در این باره هم جنبه‌ی حمایتی از زن را دارا بوده و هم به مبانی فقهی متکی بوده است. این استدلال نشان می‌دهد که این دو نوع سیاست هیچ‌گونه منافاتی با یکدیگر ندارند.

۶. قانون اصلاح مقررات مربوط به طلاق، مصوب ۱۳۷۰ و ۱۳۷۱

پس از گذشت حدود یک دهه از تأسیس جمهوری اسلامی ایران، به تدریج نیازها، گرایش‌ها و مطالبات جدیدی در زمینه‌ی مسائل مختلف اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و حقوقی از جمله حقوق خانواده، پدیدار شد. در این راستا ماده واحده‌ی اصلاح مقررات مربوط به طلاق، با رویکرد حمایت از حقوق زن، در اسفند ماه سال ۱۳۷۰ به تصویب مجلس شورای اسلامی رسید. متن ماده واحده چنین بود: «از تاریخ تصویب این قانون زوج‌هایی که قصد طلاق و جدایی از یکدیگر را دارند بایستی جهت رسیدگی

به اختلاف خود به دادگاه مدنی خاص مراجعه و اقامه دعوی نمایند. چنانچه اختلاف فی مابین از طریق دادگاه و حکمین، از دو طرف که برگزیده‌ی دادگاه‌اند (آن‌طور که قرآن کریم فرموده است) حل و فصل نگردید دادگاه با صدور گواهی عدم امکان سازش آنان را به دفاتر رسمی طلاق خواهد فرستاد، دفاتر رسمی طلاق حق ثبت طلاق‌هایی را که گواهی عدم امکان سازش برای آن‌ها صادر نشده است ندارند. در غیر این صورت از سر دفتر خاطی سلب صلاحیت به عمل خواهد آمد».

مطابق تبصره‌ی ۶ که مورد اختلاف مجلس و شورای نگهبان بود: «پس از طلاق در صورت درخواست زوجه مبنی بر مطالبه حق الزحمه‌ی کارهایی که شرعاً به‌عهده‌ی وی نبوده است، دادگاه بدو از طریق تصالح نسبت به تأمین خواسته زوجه اقدام می‌نماید و در صورت عدم امکان تصالح، چنانچه ضمن عقد یا عقد خارج لازم، در خصوص امور مالی، شرطی شده باشد طبق آن عمل می‌شود، در غیر این صورت، هرگاه طلاق بنا به درخواست زوجه نباشد، و نیز تقاضای طلاق ناشی از تخلف زن از وظایف همسری یا سوء اخلاق و رفتار وی نباشد، به ترتیب زیر عمل می‌شود:

الف- چنانچه زوجه کارهایی را که شرعاً به‌عهده وی نبوده، به دستور زوج و با عدم قصد تبرع انجام داده باشد، و برای دادگاه نیز ثابت شود، دادگاه اجرت‌المثل کارهای انجام گرفته را محاسبه و به پرداخت آن حکم می‌نماید.

ب- در غیر مورد بند «الف»، با توجه به سنوات زندگی مشترک و نوع کارهایی که زوجه در خانه شوهر انجام داده و وسع مالی زوج، دادگاه مبلغی را از باب بخشش (نحله) برای زوجه تعیین می‌نماید».

به موجب این قانون، همانند قانون حمایت خانواده سال ۱۳۵۳، مراجعه به دادگاه برای طلاق در تمام موارد، حتی در صورت توافق زن و مرد الزامی گردید. در این قانون اصطلاح «گواهی عدم امکان سازش» برگرفته از قانون حمایت خانواده، جایگزین عنوان «اجازه طلاق» شد که در قانون دادگاه مدنی خاص آمده بود. همچنین برابر این ماده واحده برای سردفتری که بدون گواهی عدم امکان سازش اقدام به ثبت

طلاق کند، مجازات سلب صلاحیت در نظر گرفته شد» (گرجی وهمکاران، ۱۳۹۲: ۳۴۵-۳۴۴).

در تحولی دیگر، به موجب ماده‌ی ۶۴۵ قانون مجازات اسلامی (بخش تعزیرات) مصوب ۱۳۷۵ که بیان می‌داشت: «به منظور حفظ کیان خانواده، ثبت واقعه‌ی ازدواج دائم، طلاق و رجوع، طبق مقررات الزامی است. چنانچه مردی بدون ثبت در دفاتر رسمی مبادرت به ازدواج دائم، طلاق و رجوع نماید، به مجازات حبس تعزیری تا یک سال محکوم می‌گردد». ضمانت اجرای کیفری مقرر شد (همان: ۳۴۵).

۱-۶. تحلیل قانون اصلاح مقررات مربوط به طلاق، مصوب ۱۳۷۰ و ۱۳۷۱

سپری شدن یک دهه از عمر نظام قانون‌گذاری باید نشانه‌های رشد و پیشرفت نظام را در خود داشته باشد، اما اتفاقی که در دهه‌ی ۷۰ در حال وقوع بوده است بازگشت علنی به سال ۱۳۵۳ است. اگر تا سال ۱۳۵۸ سیاست تقنینی همچنان تطبیق مواد با موازین شرعی بود، در این ایام قانون‌گذار بازگشتی چشمگیر به سیاست‌های قانون‌گذار سال ۱۳۵۳ پیدا کرده است. در آن سال‌ها نیز سعی بر رعایت موازین شرعی بود اما سیاست‌های غربی که به نوعی حمایت از زنان را در پی داشتند گویا مهم‌تر جلوه می‌نمودند که قانون‌گذار با وجود آگاهی از مخالفت‌های پیش روی خود به اجرای آنان همت گمارد. لذا در سال ۱۳۷۰ نظاره می‌شود که مجدداً سیاست‌های تقنینی حمایت از زن به روی کار می‌آیند. جای تفکر فراوان دارد که اگر قوانین سال ۱۳۵۳ خلاف شرع محسوب می‌شدند چرا مجدداً در این سال‌ها به تصویب می‌رسند. اگرچه شورای نگهبان در ابتدا با آنان مخالفت می‌نماید اما در نهایت مجمع تشخیص مصلحت نظام ماده را تصویب نموده است. آنچه علاوه بر تغییر چشمگیر سیاست باید از آن سخن راند ایراداتی شرعی است که بر ماده وارد است. نقطه‌ی تاکید این انتقادات بر «اجرت‌المثل» می‌باشد. در باب معنای حقوقی اجرت‌المثل آمده است: «اگر کسی از مال دیگری منتفع شود و عین مال باقی باشد و برای مدتی که منتفع شده بین

طرفین مال الاجاره‌ای معین نشده باشد، آنچه بابت اجرت منافع استیفا شده باید به صاحب مال مزبور بدهد اجرت‌المثل نامیده می‌شود». در حوزه‌ی خانواده نیز همین معنا مورد استعمال است، تنها برای واضح‌تر بیان نمودن مطلب می‌توان اینگونه اظهار نمود که منظور از اجرت‌المثل پرداخت هزینه‌ای به زن از جانب شوهر او، آن هم بابت اموری است که در طول دوره‌ی زناشویی بر عهده‌ی زوجه بوده و زوجه شرعاً تکلیفی در انجام آن‌ها نداشته است. از جمله‌ی این وظایف خانه‌داری، شیر دادن فرزندان (در صورت وجود فرزندان) و... می‌باشد.

بر اساس مبانی فقهی و حقوقی، زن وظیفه‌ی کار کردن در خانه‌ی شوهرش را ندارد. بر طبق قانون نیز اگر کسی موظف به انجام کاری نبود ولی آن را انجام داد مستحق مطالبه‌ی پاداش است. فلسفه‌ی اجرت‌المثل نیز همین می‌باشد. به عبارتی اصل بر عدم تبرع است.

بنابراین، اجرت‌المثل نوعی قانون است که به میزان دارایی شوهر ارتباطی نداشته و تنها با کار زن در منزل وی تناسب دارد. اما به موجب بند الف تبصره‌ی ۶ ماده واحده‌ی مذکور، حق مطالبه‌ی دستمزد برای زن مقید به شرایط زیر شده است:

۱. ضمن عقد نکاح با عقد خارج لازم، شرطی راجع به امور مالی نشده باشد.

۲. طلاق به درخواست زوجه نباشد.

۳. طلاق ناشی از تخلف زن از وظایف همسری یا سوء اخلاق و رفتار وی نباشد.

۴. کارهایی که زن انجام داده شرعاً به عهده وی نباشد.

۵. زن به دستور زوج و با عدم قصد تبرع کارها را انجام داده باشد.

این حکم از جهات مختلفی قابل انتقاد است:

اولاً؛ در قانون مشخص نشده است که انجام چه کارهایی شرعاً وظیفه‌ی زن است.

قانون از این نظر ابهام دارد و در عمل ممکن است تفسیرهای متفاوتی از آن بشود.

ثانیاً: زن می‌تواند به استناد ماده ۳۳۶ ق.م حتی در شرایط عادی و بدون آن‌که موضوع طلاق در بین باشد، اجرت کارهایی را که بر او واجب نبوده و به دستور شوهر انجام داده مطالبه نماید.

بنابراین، بند الف تبصره‌ی ۶ نه تنها امتیازی به زن نداده است، بلکه قیود و موانع مهمی را نیز در راه استیفای حق برای او به وجود آورده است.

ثالثاً: در خانواده‌های ایرانی غالباً زنان به انگیزه‌ی فداکاری و مهربانی و با عدم قصد تبرع کارهای منزل را بر عهده می‌گیرند. علی‌القاعده، بر مبنای این غلبه، زن برای مطالبه‌ی دستمزد باید ثابت کند که قصد تبرع نداشته است. به عبارت دیگر در مورد کارهای زن در خانه اماره‌ی «قصد تبرع» بر اصل عملی «عدم تبرع» که معمولاً در سایر موارد به کار می‌رود، حکومت دارد و اثبات خلاف آن بر عهده‌ی زن است. به نظر نمی‌رسد که عملاً زن بتواند جزء در موارد استثنایی موفق به اثبات آن شود.

بنابر ملاحظات فوق، بند الف تبصره‌ی ۶ هر چند با هدف حمایت از حقوق زن وضع شده، حکم مطلوبی به نظر نمی‌رسد. قانون‌گذار می‌تواند برای حمایت از زن رها شده که در انحلال خانواده بی‌گناه است، مردی که از حق خود سوء استفاده کرده را ملزم به جبران خسارت یا پرداخت مقرری به زن بنماید. شیوه‌ای که در قانون حمایت خانواده مصوب ۱۳۵۳ به کار رفته بود. در ماده‌ی ۱۱ این قانون مقرر شده است: «دادگاه می‌تواند به تقاضای هر یک از طرفین، در صورتی‌که صدور گواهی عدم امکان سازش مستند به سوءرفتار و قصور طرف دیگر باشد، او را باتوجه به وضع و سن طرفین و مدت زناشویی به پرداخت مقرری ماهانه متناسبی در حق طرف دیگر محکوم نماید» (گرگی و همکاران، ۱۳۹۲: ۳۸۲-۳۸۱).

حکم به جبران خسارت و پرداخت مقرری به زن، نه تنها مغایرتی با موازین شرع ندارد بلکه مبتنی بر قاعده‌ی عقلی و شرعی لاضرر است و با اصل ۴۰ قانون اساسی نیز مطابقت دارد. علاوه بر انتقاد مذکور باید اضافه نماییم که منوط نمودن اجرت‌المثل به طلاق مخالف با قوانین شرعی و فقهی است و زن قادر است برای هر

روز خود مطالبه اجرت نماید. بنابراین به نظر می‌رسد امری که خلاف قانون است، خود به قانون شده است.

۷. قانون الحاق یک تبصره به ماده‌ی ۱۱۳۰ قانون مدنی مصوب

۱۳۸۱/۰۴/۲۹

«همان‌گونه که پیش‌بینی می‌شد، اصلاح ماده‌ی ۱۱۳۰ قانون مدنی در عمل موجب اختلاف سلیقه‌ی فراوان در تشخیص مصادیق عسر و حرج از سوی قضات دادگستری شد. این اختلاف سلیقه‌ها به‌حدی بود که سرانجام مجلس شورای اسلامی در آخرین جلسات دوره پنجم، در تاریخ ۱۸ اردیبهشت ۱۳۷۹، طرحی را با عنوان الحاق یک تبصره به ماده‌ی ۱۱۳۰ قانون مدنی و با هدف تبیین مصادیقی از عسر و حرج، تصویب کرد و طی آن ۹ مورد مشخص را که برگرفته از ماده‌ی ۱۱۳۰ قانون مدنی پیشین و قوانین حمایت از خانواده بود از مصادیق عسر و حرج اعلام نمود» (گرگی و همکاران، ۱۳۹۲: ۳۴۵).

متن طرح به شرح ذیل است:

«عسر و حرج موضوع این ماده عبارت است از به وجود آمدن وضعیتی که ادامه‌ی زندگی را برای زوجه با مشقت همراه ساخته و تحمل آن مشکل باشد و موارد ذیل در صورت احراز توسط دادگاه صالح از مصادیق عسر و حرج محسوب می‌گردد:

۱. ترک عمدی توسط همسر زوج حداقل به مدت شش ماه بدون عذر موجه.
۲. اعتیاد مضر به یکی از انواع مخدر.
۳. استتکاف از پرداخت نفقه و عدم امکان بر الزام او به تأدیه.
۴. ابتلاء زوج به امراض مسری صعب‌العلاج یا هر عارضه‌ی دیگری که دوام زناشویی، سلامت زوجه را به خطر اندازد.

۵. عقیم بودن زوج به نحوی که مانع اولاددار شدن زوجه شود.
 ۶. سوءرفتار و معاشرت زوج در حدی که عرفاً با توجه به اوضاع و احوال اجتماعی، اخلاقی، روحی و از نظر مکانی و زمانی برای زوجه قابل تحمل نباشد.
 ۷. اختیار همسر دیگر در صورت عدم استطاعت بر اجرای عدالت.
 ۸. عدم رعایت دستور دادگاه در مورد منع اشتغال به کار یا حرفه‌ای که منافی با مصالح خانوادگی یا حیثیت زوجه باشد.
 ۹. محکومیت قطعی زوج به حبس در اثر ارتکاب جرایمی که مغایر با حیثیت خانوادگی و شئون زوجه باشد».
- اما چنانچه انتظار می‌رفت، فقهای شورای نگهبان این طرح را خلاف شرع اعلام کردند. استدلال آن‌ها چنین بود که عناوین مذکور در طرح، خود به خود مساوی با عسر و حرج نیست. با این وجود اصرار نمایندگان مجلس ششم بر تصویب تبصره منجر به این شد که طرح مزبور به مجمع تشخیص مصلحت نظام ارجاع داده شود (همان). در نهایت تبصره با اندکی تغییر بدین‌گونه به تصویب رسید: عسر و حرج موضوع این ماده عبارت است از: به وجود آمدن وضعیتی که ادامه‌ی زندگی را برای زوجه با مشقت همراه ساخته و تحمل آن مشکل باشد و موارد ذیل در صورت احراز توسط دادگاه صالح از مصادیق عسر و حرج محسوب می‌گردد:
۱. ترک زندگی خانوادگی توسط زوج حداقل به مدت شش ماه متوالی و یا ۹ ماه متناوب در مدت یک سال بدون عذر موجه.
 ۲. اعتیاد زوج به یکی از انواع مواد مخدر و یا ابتلاء وی به مشروبات الکلی که به اساس زندگی خانوادگی خلل وارد و امتناع یا عدم امکان الزام وی به ترک آن در مدتی که به تشخیص پزشک برای ترک اعتیاد لازم بوده است.
- در صورتی‌که زوج به تعهد خود عمل ننماید و یا پس از ترک، مجدداً به مصرف موارد مذکور روی آورد، بنا به درخواست زوجه طلاق انجام خواهد شد.
۱. محکومیت قطعی زوج به حبس ۵ سال یا بیشتر.

۲. ضرب و شتم یا هرگونه سوءرفتار مستمر زوج که عرفا با توجه به وضعیت زوجه قابل تحمل نباشد.

۳. ابتلاء زوج به بیماری‌های صعب‌العلاج روانی یا ساری یا هر عارضه صعب‌العلاج دیگری که زندگی مشترک را مختل نماید.
موارد مندرج در این ماده مانع از آن نیست که دادگاه در سایر مواردی که عسر و حرج زن در دادگاه احراز شود، حکم طلاق صادر نماید.

۷-۱. تحلیل قانون الحاق یک تبصره به ماده‌ی ۱۱۳۰ قانون مدنی مصوب
۱۳۸۱/۰۴/۲۹

صرف‌نظر از سیاست تقنینی، بازگشت قانون‌گذار به سال ۱۳۵۳ و حتی نقص قانون نسبت به آن سال، این قانون دارای مزیت‌هایی بود. اول اینکه، ابهام کلمه‌ی «عسر و حرج» را تا حدی مرتفع ساخت و به حقوق زن توجهاتی را مبذول داشت. اما ابهام همچنان در ماده وجود داشت. برای نمونه، جملات «... که به اساس زندگی خانوادگی خلل وارد آورد...»، «... ترک زندگی خانوادگی بدون عذر موجه...» هنوز جای سوال دارند. اصطلاح «اساس زندگی خانوادگی» مجدداً موجبات تشتت آراء را فراهم می‌آورد و یا عذر موجه شاید از نظر هر فرد معانی متفاوتی داشته باشد. با فرض وجود عذر موجه نیز نمی‌توان انتظار داشت که زن به عسر و حرج نیافتند.

۸. قانون اصلاح موادی از قانون مدنی مصوب ۱۳۸۱/۰۹/۰۴

این قانون همان‌گونه که از نامش پیداست، به اصلاح برخی از مواد قانون مدنی پرداخت. در ضمن این قانون ماده‌ی ۱۱۳۳ قانون مدنی به شرح زیر اصلاح گردید:
«مرد می‌تواند، با رعایت شرایط مقرر در این قانون از دادگاه تقاضای طلاق همسرش را بنماید.

تبصره: زن نیز می‌تواند با وجود شرایط مقرر در مواد ۱۱۱۹، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰ این قانون از دادگاه تقاضای طلاق نماید.»

۸-۱. تحلیل قانون اصلاح موادی از قانون مدنی مصوب ۱۳۸۱/۰۹/۰۴

«به‌موجب این اصلاح، لزوم مراجعه مرد به دادگاه برای تحصیل اجازه طلاق یا گواهی عدم سازش که در گذشته طبق لایحه تشکیل دادگاه مدنی خاص و ماده واحده‌ی اصلاح مقررات طلاق الزامی بود، در متن ماده ۱۱۳۳ قانون مدنی مورد تصریح قرار گرفت و موارد طلاق به درخواست زن نیز که در موارد مختلف قانون مدنی به صورت پراکنده آمده بود، به استثناء یک مورد (یعنی مفقودالاثر شدن شوهر به مدت چهار سال، موضوع ماده ی ۱۰۲۹ قانون مدنی) به عنوان تبصره، در یک ماده ذکر شد. این اصلاح در واقع تحولی جدید در باب موجبات طلاق در حقوق ایران ایجاد نکرد، بلکه نوعی هماهنگی بین قانون مدنی و سایر قوانین به وجود آورد و متناسب با رویکردها و تحولات جاری در جهت کاهش نابرابری بین حقوق زن و مرد، ادبیات قانون مدنی را اصلاح کرد» (گرگی و همکاران، ۱۳۹۲: ۳۴۸-۳۴۷).

۹. تحلیل لایحه‌ی حمایت از خانواده مصوب ۱۳۸۶/۴/۳

لایحه‌ی حمایت از خانواده در تاریخ ۱۳۸۶/۳/۴ به تصویب هیأت وزیران رسید. آن‌گونه که در مقدمه‌ی این لایحه آمده است، این لایحه با هدف پر کردن خلأهای قانونی در این زمینه و همچنین عدم تطبیق قوانین موجود با واقعیات روز و از سوی دیگر، با توجه به متشتت بودن مقررات این حوزه و معلوم نبودن ناسخ و منسوخ آن‌ها تهیه و تنظیم گردیده بود. بسیاری از مواد لایحه شبیه به موادی بوده‌است که تا کنون از آن سخن رانده شد. لایحه‌ی تنظیمی در کنار ایراداتی که بر آن وارد است حاوی نکات مثبتی نیز می‌باشد. در قسمت زیر، مواردی که به بحث طلاق نزدیک است بیان خواهد شد.

۱-۹. ابتکارات و نوآوری‌های لایحه:

- حضور مستشار زن: «ماده ۲- دادگاه خانواده با حضور رئیس یا دادرس علی‌البدل و دو مستشار تشکیل می‌شود که حتی‌المقدور یکی از مستشاران دادگاه از بانوان دارنده پایه قضایی می‌باشد».

حضور مستشار زن در دادگاه خانواده یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های مثبت لایحه می‌باشد، چراکه تصمیمات دادگاه خانواده با اکثریت آراء اتخاذ گردیده و نظر مستشار زن نیز موثر می‌باشد و از سویی دیگر، یک زن بیشتر و بهتر با مشکلات و موانع زنی دیگر آشناست و آن‌ها را درک می‌کند.

- نشوز مرد: «ماده ۴- امور و دعاوی زیر در دادگاه خانواده رسیدگی می‌شود:

۱. نامزدی و خسارات ناشی از برهم خوردن آن.
۲. نکاح دائم، موقت و اذن در نکاح.
۳. طلاق، رجوع، فسخ و انفساخ نکاح، بذل مدت و انقضای آن.
۴. نفقه‌ی اقارب، مهریه و نفقه‌ی زوجه و سایر حقوق قانونی ناشی از رابطه زوجیت.
۵. جهیزیه.
۶. حضانت و ملاقات طفل.
۷. نسب.
۸. نشوز و تمکین زوجین.
۹. ولایت قهری، قیومت و امور راجع به ناظر و امین محجوران.
۱۰. رشد، حجر و رفع آن.
۱۱. شروط ضمن عقد نکاح.
۱۲. سرپرستی کودکان بی‌سرپرست.
۱۴. اهداء جنین

این امر نیز به صراحت در لایحه نیامده ولی با توجه به بند ۸ ماده‌ی ۴ که «نشوز و تمکین زوجین» را به‌عنوان یکی از اموری که در صلاحیت دادگاه خانواده است،

آورده است، این مطلب استنباط می‌گردد که نشوز مرد نیز مورد پذیرش قرار گرفته است.

- ایجاد مراکز مشاوره: «ماده ۱۷- به منظور تحکیم مبانی خانواده و جلوگیری از افزایش اختلافات خانوادگی به‌ویژه طلاق و سعی در ایجاد صلح و سازش، قوه قضاییه موظف است ظرف سه سال از تاریخ تصویب این قانون در کنار دادگاه‌های خانواده (مراکز مشاوره خانواده) ایجاد نماید».

فصل دوم لایحه به مراکز مشاوره خانواده اختصاص یافته است که حاکی از توجه جدی قوه قضائیه به این نهاد است. ارجاع دعاوی خانوادگی به این مراکز می‌تواند بسیار سازنده باشد چرا که با ترکیبی که این مراکز تشکیل می‌شوند می‌توان به حل بسیاری از دعاوی خانوادگی در این مراکز امیدوار بود.

۲-۹. ایرادات لایحه:

- واژه‌ی «حتی‌المقدور» برای به‌کارگیری مستشاران زن: قید «حتی‌المقدور» در ماده‌ی ۲ لایحه‌ی تقدیمی قوه‌ی قضائیه نبوده است و الزامی بودن حضور بانوان به عنوان قاضی‌ای که حق رای دارد مدنظر قرار گرفته بود، ولی در لایحه‌ی دولت این قید به این ماده افزوده شده است.

- صلاحیت شورای حل اختلاف: «تبصره ۲- کلیه اختلافات و منازعات خانوادگی قابل طرح در شوراهای حل اختلاف می‌باشد. در صورت مراجعه‌ی طرفین شوراهای یاد شده با حضور کارشناس مربوط تشکیل و احکام صادره به استثناء حکم طلاق، لازم‌الاجراء است. در صورتی که نظر بر اجراء حکم طلاق باشد، پرونده به دادگاه ارجاع می‌شود».

به موجب تبصره‌ی ۲ ماده‌ی ۲۱ لایحه‌ی حمایت از خانواده، کلیه‌ی اختلافات و منازعات خانوادگی قابل طرح در شوراهای حل اختلاف می‌باشد. با توجه به تخصصی بودن دعاوی خانوادگی، الزام قانون اساسی به تشکیل دادگاه خانواده و

پذیرش سیستم تعدد قضاات، به علت اهمیت مسأله، و نیز آن‌که مسائل مطرح شده در این‌گونه دعاوی با حیثیت افراد در ارتباط است، مناسب به نظر نمی‌آید، این دعاوی را به این نهاد ارجاع داد. نکته‌ی حائز اهمیت دیگر این است که این ماده نیز در لایحه‌ی قوه‌ی قضائیه که خود از کم و کیف امور در شوراهای حل اختلاف آگاهی کامل دارد نیامده است، ولی دولت این ماده را به لایحه افزوده است.

-اجازه‌ی ازدواج مجدد بدون تعیین موارد خاص: ماده ۲۳- اختیار همسر دائم بعدی، منوط به اجازه دادگاه پس از احراز توانایی مالی مرد و تعهد اجراء عدالت بین همسران می‌باشد».

در ماده‌ی ۲۳ لایحه، ازدواج مجدد موکول به اخذ اجازه از دادگاه شده است و دادگاه نیز پس از احراز توانایی مالی مرد و تعهد اجراء عدالت این اجازه را به مرد می‌دهد. بنابراین ملاحظه می‌گردد که اگر مردی صرفاً از توانایی مالی برخوردار باشد و تعهد کند که عدالت را در بین همسران اجرا می‌کند، می‌تواند ازدواج مجدد کند. شاید این بحث پژوهشی دیگر را طلب نماید، اما از آنجا که این مسأله می‌تواند به فروپاشی خانواده‌ی همسر اول ختم گردد بهتر است به آن پرداخته شود.

به نظر می‌رسد سیاست تقنینی قانون‌گذار در این زمان نیز خالی از اشکال نیست. به دیگر سخن، اگر سیاست هنوز تطبیق قوانین با موازین شرعی است چه می‌شود که حکمی که در اسلام یافت نمی‌شود به عنوان قانون مورد پذیرش قرار می‌گیرد؟ برای مثال، موضوع ازدواج مجدد از جمله بحث‌هایی است که بسیار به تحقیق و تفحص نیازمند است. آنچه در این باره مهم است این می‌باشد که در اسلام اصل بر تک همسری بودن قرار گرفته است. از سویی دیگر، معیار مبادرت به ازدواج مجدد تنها توانایی مالی افراد نیست، بلکه رعایت عدالت معنوی هم مدنظر است. به همین خاطر است که در سوره‌ی مبارکه‌ی نساء ذیل آیه‌ی ۳ می‌خوانیم: «وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاجِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكُمْ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا»؛ و اگر می‌ترسید که (به‌هنگام ازدواج با

دختران یتیم) عدالت را رعایت نکنید، (از ازدواج با آنان، چشم‌پوشی کنید و) با زنان پاک (دیگر) ازدواج نمایید، دو یا سه یا چهار همسر و اگر می‌ترسید عدالت را (درباره همسران متعدد) رعایت نکنید، تنها یک همسر بگیرید، و یا از زنانی که مالک آن‌ها نیستید استفاده کنید، این کار، از ظلم و ستم بهتر جلوگیری می‌کند».

بنابراین رعایت عدالت بین همسران کاری بس دشوار است. به نظر می‌رسد بحث ازدواج مجدد از جمله احکام امضایی تحمیلی باشد که در آن زمان دین اسلام نه به میل خود بلکه به دلیل جلوگیری از مخالفت اعراب آن را پذیرفته است. آنچه مورد توجه است و در متون تاریخی نیز یافت می‌شود این است که گاه یک فرد عرب در صورت تمکن مالی می‌توانسته تا ۴۰ همسر نیز برای خویش اختیار نماید. کاهش شدید این مقدار به نهایتاً ۴ زن می‌تواند نشان از مخالفت اسلام با این موضوع باشد. اینکه قانون یک کشور که رسمی‌ترین منبع یک کشور به حساب می‌آید تا این حد راه دستیابی به این حکم خاص را بر متمدولان جامعه باز گذارد کاری است که به نظر نمی‌رسد مطابق شرع مبین اسلام باشد. از سویی دیگر، همانند قانون حمایت خانواده ۱۳۵۳ که موارد تعدد زوجات را معین کرده بود، در این لایحه نیز باید تعدد زوجات به موارد خاص و معینی محدود می‌شد نه اینکه بدون هیچ دلیلی و صرفاً به دلیل تمکن مالی مرد بتواند ازدواج مجدد نماید.

بنابراین، قانون‌گذار نه تنها در اینجا پیشرفتی نداشته بلکه مجدداً بر خلاف سیاست تقنینی دهه ۷۰ خود عمل نموده است و گویی به حقوق زنان توجهی نشان نداده است. سیاست تقنینی در معنایی عامیانه‌تر به این معناست که مقنن بدانند در گذشته چه کار کرده است، وضعیت کنونی‌اش چگونه است و قصد انجام چه کارهایی را در آینده دارد. بر خلاف این تعریف مشاهده می‌شود که قانون‌گذار سال ۱۳۸۶ به سه مورد مذکور کاملاً بی‌اعتنا بوده است و تدبیر او حتی از قانون‌گذار سال ۱۳۵۳ نیز فرودست‌تر بوده است.

۱۰. قانون حمایت خانواده سال ۱۳۹۱ به همراه تحلیل و مقایسه

قانون حمایت از خانواده، مصوب ۱۳۹۱ آخرین قانون حمایت خانواده‌ای است که در کشور به تصویب رسیده است. این قانون به نوعی بر مبنای چهارچوب و اصول مقرر در قانون حمایت از خانواده‌ی مصوب سال ۱۳۵۳ و ارکان عمده‌ی مندرج در آن تدوین شده است. صرف نظر از برخی نوآوری‌های مثبت به نظر می‌رسد قانون جدید حداقل در قوانین مربوط به طلاق به لحاظ ارزشی از قانون سال ۱۳۵۳ پایین‌تر باشد. اما نسبت به ماده واحده‌ی طلاق پیشرفت‌های مناسبی حاصل شده است که در قسمت‌های ذیل به طور مجزا توضیح داده خواهد شد.

۱-۱۰: تفاوت‌های مهم و اساسی قانون حمایت خانواده مصوب ۱۳۹۱ و قانون حمایت از خانواده سال ۱۳۵۳

۱-۱۰-۱: ممنوعیت مرد از داشتن همسر دوم در قانون حمایت از خانواده سال ۱۳۵۳ و تجویز رسمی، علنی و قانونی در قانون حمایت از خانواده سال ۱۳۹۱: برابر ماده ۱۶ قانون حمایت از خانواده سال ۱۳۵۳، مرد نمی‌توانست با داشتن زن، همسر دوم اختیار نماید، مگر در مواردی چون: (رضایت همسر اول، عدم قدرت همسر اول به ایفای وظایف زناشویی، عدم تمکین زن از شوهر، ابتلاء زن به جنون یا امراض صعب‌العلاج، محکومیت زن به پنج سال حبس قطعی یا عجز از پرداخت جزای نقدی و حبس ناشی از آن، ابتلای زن به هرگونه اعتیاد مضر، ترک زندگی خانوادگی از طرف زن، عقیم بودن زن، غایب مفقودالاثر شدن زن به ترتیب مقرر در آن ماده). تحقق این مهم و تجویز دادگاه برای اختیار همسر جدید منوط به تحقیق از زن اول و سپس احراز توانایی مالی مرد و اجرای عدالت در مورد بند یک ماده‌ی ۱۶ (رضایت همسر اول) برابر بخشی از مفاد ماده‌ی ۱۷ آن قانون بوده است. همچنین، طبق مفاد قسمت اخیر ماده ۱۷ قانون ۱۳۵۳؛ هرگاه مردی با داشتن همسر، بدون تحصیل اجازه‌ی دادگاه مبادرت به ازدوج نماید، به حبس جنحه‌ای از شش ماه تا یک سال

محکوم می‌گردد. این مجازات مشمول عاقد و سر دفتر ازدواج نیز می‌شود، اما در قانون جدید نه تنها الزام و تکلیف بازدارنده‌ی مزبور، بنا به دلایل نامعلومی، به کلی حذف گردید، بلکه با راهکار تدوین‌کنندگان آن، مرد می‌تواند نسبت به ثبت ازدواج موقت خویش، در صورت وجود شروط مقرر در ماده‌ی ۲۱ و یا عدم الزام به ثبت آن، در صورت فقدان وجود موارد مزبور اقدام کرده و بدون رعایت الزامات موصوف مبادرت به ازدواج موقت نماید. بدین ترتیب، ازدواج موقت، صرف الزام به ثبت آن یا عدم الزام به ثبت آن، با فرض فقدان وجود موارد مزبور با حذف عملی مواد ۱۶ و ۱۷ قانون حمایت از خانواده سال ۱۳۵۳ و حذف عملی و عینی کلیه‌ی حمایت‌های قانونی مقرر نسبت به زن اول و ایجاد امکان عملی تعدد زوجات موقت بدون وجود الزامات مزبور و ترویج عینی تعدد زوجات به ترتیب موصوف، برابر قانون اخیر، قانونی و مجاز شمرده شده است. بی‌آنکه، قانون‌گذار کنونی به تبعات حاصل از گسترش فراگیر ازدواج موقت در بین مردان و آثار حاصله نسبت به خانواده‌ها و روابط زوجیت فعلی، سرنوشت زنان و فرزندان ایشان و نیز تضمین سلامت آنان و آثار پیدا و پنهان آن بر فرهنگ و سلامت جامعه و بروز نابهنجاری‌های متعدد حاصل از آن، برخلاف الزامات قانونی مقرر در قانون اساسی و قانون حمایت از خانواده‌ی سال ۱۳۵۳ توجهی نموده باشد (زمانی، ۱۳۹۱: ۸۱).

- ۱-۲-۱۰: تعدیل و کم‌رنگ کردن نقش و اهمیت نهاد داوری در طلاق، در قانون حمایت خانواده ۱۳۹۱ نسبت به قانون حمایت خانواده ۱۳۵۳
- ۱-۳-۱۰: عدم تعیین مصادیق و موارد قطعیت احکام دادگاه‌های خانواده در قانون جدید: برخلاف ماده‌ی ۱۹ قانون حمایت از خانواده سال ۱۳۵۳ که بیان می‌داشت: «تصمیم دادگاه در موارد صدور گواهی عدم امکان سازش، تعیین نفقه ایام عده و هزینه‌ی نگهداری اطفال، حضانت اطفال و اجازه مقرر در ماده‌ی ۱۶ آن (تجویز اختیار همسر دوم)، قطعی بوده و در سایر موارد قابل پژوهش بوده است»، وضعیت

مزبور در قانون جدید نامعلوم و مسکوت مانده و موجبات اشکالات اجرایی آتی را فراهم خواهد ساخت.

۴-۱۰: تمایز بین طلاق توافقی و توافقی و تخصیص مراکز مشاوره نسبت به طلاق‌های توافقی و حذف الزام ارجاع به داوری در آن: در ماده‌ی ۲۵ قانون حمایت خانواده ۹۱ به شرح زیر آمده است که: در صورتی که زوجین متقاضی طلاق توافقی باشند، دادگاه باید موضوع را به مرکز مشاوره خانواده ارجاع دهد. در این موارد طرفین می‌توانند تقاضای طلاق توافقی را از ابتدا در مراکز مذکور مطرح کنند.

۲-۱۰: تفاوت‌های مهم و عمده‌ی قانون حمایت از خانواده مصوب ۱۳۹۱ و قانون اصلاح مقررات مربوط به طلاق، مصوب ۲۸ آبان ۱۳۷۱ مجمع تشخیص مصلحت نظام:

۱-۲-۱۰: پیش‌بینی الزام به حضور مشاوران قضایی زن در دادگاه‌های خانواده: به موجب ماده‌ی ۲ قانون حمایت خانواده مصوب ۹۱ دادگاه اجباراً با یک قاضی مشاور زن تشکیل خواهد شد. حال آن‌که به موجب تبصره‌ی ۵ ماده واحدی طلاق، دادگاه در انتخاب قاضی مشاور زن مختار بود و الزامی در این بین مطرح نمی‌شد (زمانی‌درمزاری (فرهنگ)، ۱۳۹۱: ۱۰۴).

۲-۲-۱۰: اختلاف در وضعیت حقوق زوجه و ثبت طلاق: به موجب تبصره‌ی ۳ ذیل ماده واحدی مزبور، اجرای صیغه‌ی طلاق و ثبت آن در دفتر، موکول به تأدیه‌ی حقوق شرعی و قانونی زوجه به صورت نقد می‌باشد، مگر در طلاق خلع یا مبارات (در حد آنچه بذل شده) و یا رضایت زوجه و یا صدور حکم قطعی اعسار شوهر از پرداخت حقوق فوق‌الذکر. لکن طبق ماده‌ی ۲۹ قانون جدید، ثبت طلاق موکول به تأدیه‌ی حقوق مالی زوجه است. طلاق در صورت رضایت زوجه یا صدور حکم قطعی دایر بر اعسار زوج یا تقسیط محکوم به نیز ثبت می‌شود. در هر حال، هرگاه زن بدون دریافت حقوق مذکور به ثبت طلاق رضایت دهد، می‌تواند پس از ثبت طلاق برای

دریافت این حقوق از طریق اجرای احکام دادگستری مطابق مقررات مربوط اقدام کند (زمانی‌درمزاری (فرهنگ)، ۱۳۹۱: ۱۶۳-۱۴۳ و ۲۸۱-۲۷۳).

آنچه از سیاست تقنینی قانون‌گذار در سال ۱۳۹۱ می‌توان دریافت این است که قانون‌گذار خود هنوز به ماهیت سیاست خودآگاهی کامل ندارد. در برخی از موارد دارای پیشرفت‌ها و نوآوری‌های مناسبی بوده است و در برخی مواد دیگر نه تنها تغییری مشاهده نگردیده است بلکه به نوعی پسرفت نیز ایجاد گردیده است. شایان ذکر است که سال ۹۱ در دهه‌ی چهارم تأسیس انقلاب اسلامی ایران قرار می‌گیرد. در تمامی متون فقهی و علمی، دهه‌ی چهارم از اهمیت والایی برخوردار است و نام‌های دیگر این دهه، دهه‌ی خردورزی، اکمال عقل و تجربیات و... می‌باشد. اما طبق تفاسیری که گذشت این خردورزی و اکمال تجارب برای نظام قانون‌گذاری ایران رخ نداده است. همان‌طور که مشاهده شد مقنن هنوز درگیر به تصویب رساندن برخی مواد آن هم با فواصل طولانی و سپس نسخ همان مواد با موادی جدیدتر اما نه خالی از اشکال است.

نتیجه‌گیری و پیشنهادات

ترسیم و فهم قوانین خانواده از جمله طلاق، بدون شناخت سیاست‌های کلی ناظر بر آن دشوار می‌نماید. این سیاست‌ها در طول تاریخ یکسان نبوده است. گاه تا آن حد منفی‌گرا بوده است که انحلال خانواده را به دنبال داشته و گاه آن چنان مثبت‌گرا که انحلال به وسیله‌ی طلاق را نیز مذموم دانسته و در جهت محدود نمودن آن همت گمارده است. اما هدف مقنن در سیاست‌هایش همواره پایداری و تقویت بنیان خانواده بوده است. لذا با این سیاست کلی در دوره‌های مختلف اقدام به تصویب سه قانون حمایت خانواده و قوانینی دیگر با همین مضمون نموده است. جای تاسف است که همواره هدف قانون‌گذار تحقق نیافته است و عدم حکومت سیاست تقنینی درست بر

- قوانین، خانواده را دستخوش رخدادهای ناگواری نموده است. مهم‌ترین مشکلاتی که ناشی از عدم وجود سیاست تقنینی است از این قرارند:
۱. بازگشت‌های رکودوار قانون‌گذار به سال‌هایی که از نظر او مذموم بوده‌اند.
 ۲. عدم استفاده از تجارب قانون‌گذار قبلی.
 ۳. تغییرات ناگهانی و اغلب شتاب زده در تغییر نوع سیاست تقنینی.
 ۴. تعارض میان سیاست‌های انتخاب شده‌ی پس از انقلاب اسلامی، به نحوی که گاه سیاست‌ها جنبه‌ی حمایتی از زن را داشته‌اند و گاه بر خلاف شأن انسانی او تصویب شده‌اند و یا شرعی بودن قوانین که چنانچه بررسی گردید، چندان نیز مناسب به نظر نمی‌رسیدند.
 ۵. تصویب قوانین آن هم با مشقت‌های فراوان و گذر زمانی بسیار و سپس نسخ آنان در سال‌های بعد.
 ۶. تعدد قوانین و ایجاد ابهام در نوع اجرای آنان و در نتیجه تشتت آرای قضات دادگاه‌ها.
 ۷. پایمال نمودن حقوق اشخاص با سهل‌انگاری بسیار.
 ۸. فقدان آینده‌ای روشن و قابل پیش‌بینی.
 ۹. مشخص نبودن نوع تمایز نظام قانون‌گذاری نسبت به سایر کشورها.
 ۱۰. ایجاد بی‌اعتمادی شهروندان نسبت به قوانین.
- بنابر نتایج فوق پیشنهادات زیر ارائه می‌گردد:
۱. ابتدا باید تفکر و تفحصی عمیق در باب سیاست تقنینی کشور ایران، توسط نخبگان علمی چون حقوق، فقه و حقوق، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، مطالعات خانواده و مطالعات زنان ایجاد گردد و سپس به خود تقنین پرداخته شود.
- نخبگان در این راستا باید پاسخگوی سوالاتی این چنینی باشند:
- شیوه‌ی تقنین در ایران با توجه به روحیات ملت و عرف جامعه و سنت معمول باید چگونه باشد؟ برای مثال، سیاست سهل‌گیرانه در ایران بهتر است و یا

سخت‌گیرانه؟ رعایت اصول برابری جنسیتی در روح قانون بهتر خانواده را پایدار نگاه می‌دارد و یا اندکی تمایز قائل شدن؟ آیا باید بین حقوق و اخلاقیات تفاوت قائل شد و یا این دو را در موازات هم پنداشت؟

- تمایز نظام قانون‌گذاری ایران با دیگر کشورها در چیست؟ برای مثال، قانون‌گذار ایران در شیوه‌های تقنین آن‌طور که بررسی گردید عملکردی شبیه به جوامع غربی دارد، حال آن‌که به لحاظ میانی توحیدی است. بنابراین نقطه‌ی تمایز آن در چیست؟

۲. برای نظام قانون‌گذاری همچون نظام اقتصادی می‌بایست سند چشم‌انداز تهیه گردد.

۳. با توجه به اهمیت وافر نهاد خانواده قوانین پیشنهادی در مجلس شورای اسلامی به نحوی در فوریت قرار گرفته و به جای بیان آن‌ها در صحن علنی مجلس در کمیته‌ای اختصاصی با همین عنوان یعنی خانواده مورد تحلیل قرار بگیرند. اعضای این کمیته لازم است افرادی آگاه به قوانین خانواده و بسیار متخصص باشند.

۴. لازم است مجلس شورای اسلامی از افراد آگاه در این‌باره در قالب همایش‌ها و کنگره‌ها طلب همیاری نماید.

۵. ناسخ و منسوخ‌های قانون توسط مجلس شورای اسلامی مشخص شده و قضات و هجنین وکلای از سردرگمی برهانند.

۶. از تصویب مقررات متعدد در یک موضوع جلوگیری شود.

۷. لازم است قضات دادگاه‌های خانواده علاوه بر علم قضاوت، آموزش‌های دیگری نیز ببینند که در ارتباط با خانواده باشد.

۸. رویه‌های قضات با یکدیگر متفاوت نباشد. به عبارتی، هر چند سال یکبار قضات خانواده برای یکسان‌سازی تصمیمات خود به شور بنشینند. شبیه به آنچه در نظام حقوقی کامن‌لو رخ می‌دهد.

۹. انتظار می‌رود قانون‌گذار با شناسایی علل و عوامل موثر در طلاق، ساز و کارهای حقوقی متناسب با مصلحت خانواده و در جهت تحکیم بنیان خانواده را به‌کار گیرد.

منابع و مأخذ

- قرآن کریم.
- قانون مدنی.
- قانون حمایت خانواده ۱۳۴۶.
- قانون حمایت خانواده ۱۳۵۳.
- قانون حمایت خانواده ۱۳۹۱.
- گرجی، ا و همکاران. (۱۳۹۲). بررسی تطبیقی حقوق خانواده. چاپ سوم. تهران: دانشگاه تهران.
- سیاح، ا. (۱۳۷۳). ترجمه فرهنگ بزرگ جامع نوین (المنجد). جلد دوم. چاپ شانزدهم. تهران: اسلام.
- جعفری لنگرودی، م. (۱۳۶۳). ارث. چاپ اول. تهران: نشر گنج دانش.
- جعفری لنگرودی، م. (۱۳۷۰). ترمینولوژی حقوق. چاپ پنجم. تهران: کتابخانه گنج دانش.
- زمانی درمزاری، م. (۱۳۹۱). حقوق خانواده به زبان ساده (از دواج و طلاق). چاپ سوم. تهران: انتشارات کلک سیمین.
- کاتوزیان، ن. (۱۳۹۰). حقوق مدنی (خانواده). جلد اول. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- کریمی، ح. (۱۳۶۵). موازین قضایی از دیدگاه امام خمینی (ره). چاپ اول قم: انتشارات شکور قم.
- مطهری، م. (۱۳۸۴). نظام حقوق زن در اسلام. تهران: صدرا.
- معین، م. (۱۳۷۹). فرهنگ فارسی معین. تهران: انتشارات فرهنگ نما با همکاری انتشارات کتاب آراد.
- مهرپور، ح. (۱۳۷۹). مباحثی از حقوق زن از منظر حقوق داخلی. تهران: اطلاعات.
- نوری، ی. (۱۳۷۷). حقوق زن در اسلام و جهان. تهران: نوید نور.

وضعیت حجاب در ایران: واکاوی کیفی نظرات کارشناسان

مونس سیاح^۱، سیده فاطمه محبی^۲

چکیده

با پیروزی انقلاب اسلامی و تشکیل حکومتی که خود را متعهد به اجرای احکام اسلامی می‌داند، مسأله‌ی پوشش و به تعبیر خاص آن «حجاب» اهمیت زیادی در مباحث مربوط به فرهنگ عمومی یافته است؛ علی‌رغم اقبال عمومی به اجرای فرامین دینی و حکم شرعی و قانونی حجاب، هنوز در خصوص چگونگی پیاده‌سازی هنجارهای پوشش در جامعه و نحوه‌ی اجرایی شدن قوانین مربوط به آن، اجماع نظر و وحدت رویه‌ای در سطح مسئولان و نیز مردم مشاهده نمی‌شود. در این مطالعه، با استفاده از روش بحث گروهی با پانزده نفر از کارشناسان حوزه‌ی زنان و خانواده، عوامل مؤثر بر وضعیت کنونی حجاب مورد بحث قرار گرفت و مضامین و دلالت‌های کارشناسان برای این وضعیت استخراج گردید. مشارکت‌کنندگان در بحث گروهی به دلیل چند وجهی بودن موضوع حجاب، وضعیت کنونی این پدیده در کشور را معلول مجموعه‌ای از عوامل می‌دانستند که دارای بسترها و زمینه‌های مختلف شناختی و اجرایی است. با آسیب‌شناسی و علت‌شناسی بدجبابی در جلسات بحث گروهی، راهکارها و پیشنهادات مختلف جهت ساماندهی وضعیت حجاب ارائه گردید. این راهکارها در مضامین تبیینی، آموزشی، حمایتی و نظارتی طرح شده است.

واژگان کلیدی: حجاب، عفاف، پوشش، زنان، بحث گروهی.

sayyah@sharif.ir

۱. استادیار گروه معارف دانشگاه صنعتی شریف،

۲. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری مسائل اجتماعی ایران، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز،

Mohebi_sf@yahoo.com

۱. مقدمه و بیان مسأله

یکی از اصلی‌ترین مسائل حوزه‌ی فرهنگ عمومی و سبک زندگی، شیوه‌ها و هنجارهای پوشش و حجاب است. این شیوه‌ها و هنجارها در چارچوب هر نظم اجتماعی و فرهنگی، از اصول و ارزش‌هایی حکایت می‌کند که آن نظم بر آن‌ها مبتنی شده است. در جامعه‌ی ما به اقتضای تاریخ و فرهنگ کهن و هویت اسلامی این مسأله وجه مشخص‌تری می‌یابد. به‌ویژه با پیروزی انقلاب اسلامی و تشکیل حکومتی که خود را متعهد به اجرای احکام اسلامی می‌داند، مسأله‌ی پوشش و به تعبیر خاص آن «حجاب» اهمیت عمده‌ای در فضای مباحث فرهنگ عمومی یافته است. واقعیت آن است که فرآیند استیلای غرب بر حوزه‌های گوناگون اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی اثر خود را در حوزه‌ی هنجارهای پوشش نیز آشکار کرده است. به‌طور مشخص در ایران از عهد پهلوی اول، با ضرب و زور حکومت مستبد و سرکوبگر، رخت و لباس بومی و ملی از تن مردان خارج و چادر از سر زنان کشیده شد و در عوض لباس فرنگی به عنوان نماد تام ترقی و تمدن به مردم تحمیل گردید. در طول سال‌های پس از آن نیز به واسطه‌ی نهادسازی‌ها و الگودهی‌های مدرن تلاش شد تا این چرخش هویتی تثبیت و تشدید گردد. در این عرصه، به واسطه‌ی مدارس، مطبوعات، رسانه، هنرهای نمایشی، سینما و حتی کالاهای مصرفی، پروژه‌ی تغییر ذائقه‌ی بخشی از نیروهای اجتماعی کلید خورد. سیطره و تسلط غرب و مناسبات غرب‌گرایانه نیز جز تأمین این روند نتیجه‌ای نداشت. با این حال، مقاومت وجدان مذهبی مردم و فوران جنبش اسلامی و انقلابی که بیش از هر چیز در دسته‌های عظیم بانوان محجبه که به تظاهرات می‌آمدند، متجلی شد، برگی جدید را در این دفتر رقم زد. با پیروزی انقلاب اسلامی و ظهور مطالبات اجتماعی برای اجرای احکام اسلام، موضوع حجاب به عنوان یک فریضه‌ی دینی در دستور کار کارگزاران فرهنگی جامعه قرار گرفت. به گواه اسناد و مدارک و مقالات منتشر شده در روزنامه‌های سال ۱۳۵۷، اولین جرقه‌های قانونی شدن حجاب در ۱۶ اسفند سال ۱۳۵۷ یعنی کمتر از یک ماه پس از

پیروزی انقلاب زده شد. روزنامه‌ی کیهان در این تاریخ با این تیتر منتشر شد: «زنان باید با حجاب به ادارات بروند...»، در صفحه‌ی اول این روزنامه به نقل از امام خمینی نوشته شده بود: «در وزارتخانه‌ی اسلامی نباید معصیت بشود. در وزارتخانه‌ها زن‌ها بروند اما باحجاب باشند. مانعی ندارد بروند کار کنند لیکن با حجاب شرعی باشند»^۱، در ۱۴ تیرماه ۱۳۵۹ ورود زنان بی‌حجاب به ادارات دولتی ممنوع شد. اما تا سال ۱۳۶۳ هیچ قانونی در زمینه‌ی ممنوعیت ورود زنان بی‌حجاب و بدحجاب در سطح کشور نبود. اولین قانونی که در خصوص پوشش زنان، در کشور به تصویب رسید، ماده‌ی ۱۰۲ قانون تعزیرات مصوب سال ۱۳۶۲ بود. در این قانون آمده بود: «زنانی که بدون حجاب شرعی در معابر و انظار عمومی ظاهر شوند، به تعزیر تا ۷۴ ضربه شلاق محکوم خواهند شد». سال ۱۳۶۳ از همان ابتدا مجموعه‌ای از اقدامات سلبی و ایجابی در زمینه ترویج و نهادینه‌سازی فرهنگ حجاب اجرا شد. به‌رغم گذشت بیش از سه دهه از پیروزی انقلاب و دغدغه‌ی مسئولان فرهنگی در این زمینه، همچنان موضوع حجاب و ساز و کارهای مقابله با مظاهر بدحجابی، در واقع مسأله‌ی هنجارهای پوشش و حدود و کیفیت اجرای آن در دوران، به عنوان یک آسیب و مسأله‌ی اجتماعی مبتلا به محسوب می‌شود که پس از انقلاب در قالب یک معضل باقی مانده است. این معضل علاوه بر تأثیرات مخرب فرهنگی و اجتماعی، همواره از وجه نمادین نیز خصلتی مسأله‌آمیز داشته است. بدین جهت این مطالعه درصدد است مسأله‌ی حجاب در ایران را از منظر کارشناسان حوزه‌ی زنان و خانواده مورد مطالعه قرار دهد. هدف این مطالعه بررسی و تحلیل دیدگاه‌های صاحب‌نظران و کارشناسان با توجه به ابعاد مختلف این پدیده و شناسایی علل و عوامل موثر بر پیدایی آن و راهبردها و راهکارهای مربوطه می‌باشد.

۱. (کیهان، ۱۶ اسفند ۵۷، شماره ۱۰۶۵۵: ۱).

۲. پیشینه‌ی تحقیق

در مورد موضوع حجاب و پوشش، مطالعات و تحقیقات بسیاری انجام شده است که در چند محور ذیل قابل دسته‌بندی است:

۱. مطالعات تاریخ محور که اغلب به پیشینه‌ی تاریخی کشف حجاب و سیر آن در ایران می‌پردازند. اغلب این تحقیقات با مطالعات اسنادی و مروری، تاریخی و تحلیل گفتمان می‌باشند. از جمله تحقیق: (فتحی، ۱۳۸۳)، (سیدبنکدار، ۱۳۸۷)، (توکی، ۱۳۸۸)، (کچوئیان و زائری، ۱۳۹۰) و (شهرام‌نیا و زمانی، ۱۳۹۲).

۲. پژوهش‌های اجتماعی که اغلب از نوع تحقیقات میدانی و پیمایش محور هستند و با روش‌های کمی و با استفاده از پرسشنامه انجام شده‌اند، معطوف به گرایش‌سنجی و نگرش‌سنجی در مورد حجاب و عفاف و سنجش عوامل بدحجابی می‌باشند. از جمله تحقیق: (فرجی، ۱۳۸۴)، (اسلامی‌فارسانی، ۱۳۸۵)، (زاهد زاهدانی و دشتی، ۱۳۸۵)، (علوی و حجتی، ۱۳۸۶)، (حمیدی و فرجی، ۱۳۸۶)، (حبیبی، ۱۳۸۹)، (شورای فرهنگ عمومی، ۱۳۸۹)، (رجالی و همکاران، ۱۳۹۱)، (خواجیه‌نوری و همکاران، ۱۳۹۱)، (شارع‌پور و همکاران، ۱۳۹۱)، (کسرابی و همکاران، ۱۳۹۱)، (فروطاهری، ۱۳۹۱)، (علینیان و همکاران، ۱۳۹۲) و (محمدی و همکاران، ۱۳۹۳).

۳. مطالعات فلسفی و نظری که بیشتر در حوزه‌ی مفهومی حجاب، چرایی فلسفی آن، پیامدهای حجاب و بدحجابی، الزامات فقهی و حقوقی حجاب و... انجام شده است و عمدتاً مطالعات اسنادی و مروری است. از جمله تحقیق: (زروندی، ۱۳۸۶)، (بهرامی، ۱۳۸۶)، (رحمانی‌سبزواری، ۱۳۸۹)، (شفیعی مازندرانی، ۱۳۹۰)، (برخورداری، ۱۳۹۱).

۴. مطالعات فرهنگی که عمدتاً موضوع سیاست‌گذاری‌ها و رویه‌ها و برنامه‌های اجرایی را در دوران پس از انقلاب در اشاعه‌ی حجاب و الگوها و سبک‌های مختلف پوشش مورد تحلیل قرار می‌دهد. از جمله تحقیق: (نیلچی‌زاده، ۱۳۸۶)،

(محبوبی‌منش، ۱۳۸۶)، (مجمع، ۱۳۸۷)، (باقری‌میاب و باقری، ۱۳۹۱)، (آدمیان و همکاران، ۱۳۹۱)، (عرب‌باقرانی و ملاحسنی، ۱۳۹۲).
در مجموع استفاده از روش کیفی در موضوع حجاب در کمتر مطالعه‌ای مشاهده می‌شود. تحقیق قادرزاده و همکاران (۱۳۸۹) و تحقیق کرم‌اللهی و آقاسی (۱۳۹۱) از جمله معدود تحقیقات کیفی در موضوع حجاب می‌باشند. بدین جهت واکاوی وضعیت فعلی حجاب در ایران با روش کیفی می‌تواند نکات جدیدی را مطرح نماید.

۳. نظریات تبیین‌کننده‌ی بدحجابی

۳-۱. نظریه‌ی تضاد ارزش‌ها

هنگامی‌که تعداد ارزش‌ها در یک جامعه افزایش پیدا می‌کند و هنجارهای متناسب با یک الگوی ارزشی، یکدیگر را نقض می‌کنند، تضاد و ستیزه‌ی ارزش‌ها با یکدیگر مطرح می‌شود که زمینه را برای پیدایش گروه‌های «ضدفرهنگ» فراهم می‌نماید. در واقع در جوامعی که در حال انتقال از وضع اجتماعی و اقتصادی خاص به وضع و شرایط دیگری هستند، مشکلاتی پدید می‌آید که نتیجه‌ی تصادم نوگرایی و پایبندی به سنت‌های دیرین و تشدید فاصله‌ی بین نسل‌هاست. در این مرحله‌ی برزخی و حساس، عناصر اخلاقی و ارزش‌های اجتماعی بیش از هر چیز دیگر تغییر وضع و موضع می‌دهند. بسیاری از موضوعات بی‌ارزش دیروز، در محدوده‌ی عناصر نوین و مقبول امروزی پای می‌نهند و بسیاری از عناصر مطلوب اجتماعی از قلمرو ارزش‌های اجتماعی خارج می‌شوند. هر قدر این تحول سریع‌تر باشد، تضاد و جابجایی ارزش‌ها چشمگیرتر خواهد بود. در چنین شرایطی نیروهای حاکم بر جامعه جای خود را به نیروهای تازه می‌سپارند و نظام ارزش‌های جامعه دستخوش آشوب می‌گردد، بازتاب این وضعیت را می‌توان در نظام ارزش‌های خانواده مشاهده نمود. ولی از آنجا که سرعت حرکت هر فرهنگ با حرکت اقتصادی و نوآوری‌های تکنولوژی یکسان نیست، نسل‌هایی که در معرض چنین تحولات سریع اجتماعی قرار می‌گیرند،

نمی‌توانند معیارهای همه‌پسندی را برای وظیفه، فداکاری و ارزش‌های همانند آن داشته باشند، در این احوال آسیب‌های اجتماعی از جمله بدحجابی افزایش می‌یابد. در جامعه‌ی ایران، ریشه‌ی بسیاری از مسائل اجتماعی و ناهنجاری‌های رفتاری چه آنچه در سطوح فردی است و چه آنچه در رفتار گروه‌ها، جریان‌ها و اقشار اجتماعی می‌باشد، ناشی از حالت عدم تعین و سیال بودن و طیف‌گونگی نظام ارزش‌ها و متاثر از پیامد منفی نفوذ مدرنیته است. به همین دلیل دامنه‌ی بسیاری از ناهنجاری‌ها را بیش از آن که هنجارشکنی بنامیم باید «هنجاریابی‌های توافق نشده» نامید. منظور از هنجاریابی‌های توافق نشده این است که افراد بیش از آن‌که هنجارشکنی کرده باشند، هنجارهای ویژه‌ای را برگزیده و به نحوی هنجارمند عمل نموده‌اند ولی این هنجارها مورد توافق و دارای بار معنایی یکسانی برای مخاطبان یا طرف‌های تعاملات این کنشگران نبوده است و از منظر آن مخاطبان این تصور ایجاد می‌شود که کنشگر هنجارشکنی کرده است. پاره‌ای از این نارسایی‌ها از طریق فروپاشی حلقه‌ی بهم پیوسته‌ی مجموعه‌ای از هنجارها که به نحو مکمل کارکردهای ویژه‌ای داشته‌اند، ایجاد شده و پاره‌ای دیگر از جامعه‌پذیری ناموزون و تعارض مفهومی و معنایی ارزش‌ها ناشی شده‌اند (حاضری، ۱۳۸۰: ۴۵).

۲-۳. نظریه‌ی آنومی و نابسامانی اجتماعی

از دیدگاه جامعه‌شناسان، آنومی به مفهوم فقدان اجماع در مورد اهداف اجتماعی، انتظارات جمعی و الگوی رفتار برای اعضای جامعه است. این حالت منجر به محو و غیبت تدریجی آتوریته و ضابطه‌ی اخلاقی می‌شود و جامعه کنترل اجتماعی خود را از دست می‌دهد. هنگامی که جامعه در حال گذار و دگرگونی است، برخی از انسان‌ها دچار سرگردانی می‌شوند و قواعد و ارزش‌های جامعه، برای آن‌ها بی‌اهمیت و کم ارزش می‌شود. از سوی دیگر ارزش‌های جدید و منطبق با شرایط نیز، هنوز در جامعه جا نیفتاده است. در واقع جامعه دو ساخت دارد. در این جامعه برخی از

ساخت کهن و برخی از ساخت نوین تبعیت می‌کنند (ساروخانی، ۱۳۷۶: ۱۲۸). در وضعیت آنومی اجزای مربوط به ساختار اجتماعی آن قدر مبهم و نامعلوم هستند که رفتار افراد قابل پیش‌بینی نیست. در چنین شرایطی هیچ‌کس نمی‌داند، دیگری با او چه رفتاری خواهد داشت، زیرا هنجارها یا اصلاً معلوم نیستند یا مورد توجه و اقبال اجتماعی قرار نمی‌گیرند؛ در نتیجه، فشار ساختاری حاصل از شرایط آنومی، زمینه‌ی مساعدی را جهت کجروی فراهم می‌کند. به بیان دیگر از هم‌پاشیدگی هنجارها و آنومی، وضعیتی را ایجاد می‌کند که آرزوهای بی‌حد و حصر ایجاد می‌شود و از آنجا که طبعاً این آرزوهای بی‌حد نمی‌توانند ارضاء شوند، وضعیت نارضایتی اجتماعی پدید می‌آید که در جریان آن اقدامات منفی اجتماعی نظیر بدحجابی ایجاد می‌گردد.

۳-۳. نظریه‌ی نظارت و کنترل اجتماعی

هرگاه جامعه‌پذیری ارزش‌ها و هنجارهای جامعه اسلامی به‌طور کامل انجام نگیرد، نواقص آن باید از طریق مکانیزم نظارت و کنترل اجتماعی جبران شود. جامعه باید مکانیزم‌هایی داشته باشد تا فرد را از ارتکاب ناهنجاری باز دارد. اگر روابط اجتماعی به گونه‌ای باشد که اجازه‌ی کجروی را به افراد بدهد و آن‌ها با کمال بی‌تفاوتی شاهد ناهنجاری یکدیگر باشند، چنین ساختار ناسالمی آمادگی برای هر نوع کجروی را دارد. اگر سیستم‌های کنترل درونی (وجدان فرد، ایمان و اعتقادات مذهبی، اخلاقیات و پایبندی‌ها) و بیرونی (قوانین، مجازات‌ها و کلیه‌ی نهادهایی که به نحوی در برقراری نظم و کنترل اجتماعی در جامعه موثرند) ضعیف شده و کنشگر نتواند به‌طور صحیح دست به انتخاب بزند و یا هیچ سیستم کنترل‌کننده‌ای مانع از انتخاب نادرست وی نشود، دچار سردرگمی شده و بحران هویت و انحراف رخ می‌دهد (آقاجانی، ۱۳۸۲). موضوع اصلی در این نظریه این است که کجرفتاری نتیجه‌ی نبود کنترل اجتماعی است. فرض اصلی در این نظریه این است که افراد به‌طور طبیعی تمایل به کجرفتاری دارند و اگر تحت کنترل قرار نگیرند چنین می‌کنند و کجرفتاری اشخاص، بیش از آنکه

ناشی از نیروهای محرک به سوی نابهنجاری باشد محصول عدم ممانعت است، این نظریه نقطه‌ی مقابل فرض نظریه‌های فشار و یادگیری است که کجرفتاری را ناشی از شرایط اجتماعی خاص (شکاف اهداف و ابزار مقبول اجتماعی و تجربه یادگیری از دیگران) می‌دانند. نظریه‌های یادگیری و فشار مستقیماً می‌پرسند علت کجرفتاری چیست اما نظریه‌ی کنترل مستقیماً می‌پرسد علت هم‌نوایی چیست. زیرا آنچه موجب کجرفتاری است فقدان همان چیزی است که باعث هم‌نوایی می‌شود، پاسخی که به این سؤال مهم داده شده این است که آنچه موجب هم‌نوایی است، اعمال کنترل اجتماعی بر افراد است که مانع کجرفتاری می‌شود. بنابراین فقدان یا ضعف کنترل اجتماعی علت اصلی کجرفتاری است (صدیق سروستانی، ۱۳۸۳: ۳۵-۳۴).

۳-۴. نظریه‌ی پنجره‌های شکسته

بر طبق نظریه‌ی پنجره‌های شکسته^۲، آنچه که سایق به ارتکاب جرم و زمینه‌ساز بروز رفتارهای مجرمانه می‌باشد نابسامانی و بی‌نظمی جامعه است. وجود قانون-گریزی‌های کوچک به‌سان شیب لغزنده‌ای است که اهمال نسبت به مقابله و مواجهه با آن جامعه را تا قعر دره‌ی جرم و جنایت فرو می‌اندازد. وجه تسمیه‌ی این نظریه مبتنی بر این تشبیه است که وجود اولین شیشه شکسته در یک ساختمان و عدم اهتمام به بازسازی آن موجب می‌شود این پندار شکل بگیرد که شکستن شیشه‌ی دوم نیز با مانع و رادعی مواجه نیست و به این ترتیب به‌سان یک بازی دومینو شیشه‌ها یکی پس از دیگری می‌شکنند. بر اساس این تجزیه و تحلیل، اگر رفتارهای ناهنجار خرد در اماکن عمومی کنترل شوند (مواردی نظیر آسیب به اموال عمومی، گدایی و...)، این امر منجر به کاهش در جرایم جدی خواهد شد. بنابراین، این نظریه به نوعی توصیه‌گر ضرورت عدم تسامح صفر در مواجهه با جرایم خرد همانند جرایم بزرگ و درشت است. چرا که وقوع هر جرمی و شیوع آن دربردارنده‌ی این پیام برای دیگران

است که ارتکاب جرم آزاد و بلامانع است. همین پیام‌رسانی سبب اپیدمی شدن و اشاعه‌ی جرم می‌گردد. با استناد به این نظریه می‌توان به تحلیل پدیده‌ی مجرمانه‌ی حجاب‌گریزی و حجاب‌ستیزی در جامعه‌ی ایران پرداخت. از این منظر، هر حجاب‌گریزی، رسانه‌ای است که این پیام را به سایر شهروندان منتقل می‌سازد که نقض قانون حجاب و شکستن مرز هنجارهای کیفری، امری ممکن و میسر است. اهمال در برابر این پیام رسانه‌ای و دعوت عملی به قانون شکنی، البته زمینه‌ساز شیوع و اشاعه‌ی این رفتار خلاف قانون خواهد بود. اهمیت داشتن یا نداشتن مقوله‌ی حجاب و سنجش نسبت اولویت آن به سایر معضلات و قانون شکنی‌ها البته در این نظرگاه محلی از اعراب نخواهد داشت، چرا که با فرض فقدان اولویت این موضوع، نظریه‌ی پنجره‌های شکسته توصیه به مقابله می‌نماید. چرا که بر این باور است که قانون‌گریزی‌های کوچک پیام‌آور امکان قانون‌شکنی‌های بزرگ خواهند بود. مسأله‌ی حجاب فارغ از صبغه‌ی دینی‌ای که بدان مصبوغ است یک مسأله‌ی حقوقی و قانونی است که عدم اهتمام به آن به یک نتیجه‌ی سوء می‌انجامد و آن تضعیف پایه‌های قانون‌گرایی در جامعه‌ای است که بیش از همه از نبود حاکمیت قانون در سده‌های گذشته رنج برده است، قانونی که شرط مقدم پیشرفت و گذر و گذار به سلامت هر جامعه‌ای است.

۳-۵. نظریه‌ی گزینش عقلانی (محاسبه‌ی سود و زیان)

بر اساس این نظریه، کجروی رهاورد گزینش و انتخاب فرد است. افراد به کجروی دست می‌زنند چون خود چنین می‌خواهند. انتخابی که امکان آن هر چند با نسبت‌های مختلف، برای همه‌ی افراد وجود دارد. این نظریه هرچند اثرپذیری رفتار از علل پیرامونی و عوامل محیطی را نفی نمی‌کند، ولی در نهایت، فاعل کنش را مسئول اصلی این انتخاب می‌داند. وی با انجام محاسبه‌های خاص، از میان رفتار کجروانه و رفتار مقابل آن، اولی را بر دومی ترجیح می‌دهد و به آن دست می‌زند. به همین دلیل، در

همه‌ی نظام‌های اخلاقی و حقوقی متعارف، فرد مسئول رفتار خویش شناخته می‌شود. او هنگام اراده کردن برای انجام رفتار کجروانه، ابتدا پیامدهای مثبت و منفی یا به تعبیری، هزینه‌ها و پاداش‌های آن را هر چند با محاسبه‌های سطحی‌نگرانه و کوتاه-بینانه ارزیابی می‌کند و در صورتی که مزایای چنین رفتاری بر پیامدهای منفی آن برتری یابد، انگیزه و اشتیاق انجام آن در ساحت نفس کنشگر افزایش خواهد یافت. در مراحل بعد، در صورتی که موانع محیطی این اراده تحریک شده را تضعیف نکند رفته رفته خود را در قالب رفتارهای عینی به فعلیت خواهد رساند. بر اساس این نظریه، هر جامعه برای بازداشتن افراد از ارتکاب محتمل کجروی یا کاهش آن، ناگزیر باید با ایجاد موانع مختلف هزینه‌های انحراف را بالا ببرد و اشتیاق افراد را به انجام آن به پایین‌ترین سطح ممکن کاهش دهد. این روش مطمئن‌ترین راهی است که می‌تواند انتخاب کجروی را از فهرست گزینه‌های افراد حذف کند. برای کنترل یک جامعه و جلوگیری از انحراف‌ها و آشفتگی‌ها عوامل زیادی لازم‌اند که یکی از آن‌ها سیستم کنترل و مجازات می‌باشد. بدین معنا که باید اعضای یک جامعه مطمئن باشند که در صورت تخطی از قوانین و مقررات، به گونه‌ای سنگین مجازات می‌شوند و دست زدن به آن کار خلاف را بر اساس تئوری گزینش عقلانی مقرون به صرفه نبینند. بر اساس این نظریه، دست‌کم بخشی از موارد بدحجابی در جامعه به برخورد سست افکار عمومی، در پیش نگرفتن سیاست‌های استراتژیک در برخورد با معضله‌های فرهنگی، بهره نگرفتن از ظرفیت‌های جمعی بازدارنده همچون نهی از منکر، نشان ندادن واکنش درخور و ضابطه‌مند مراجع رسمی به متخلفان و تسامح توجیه‌ناپذیر در برابر آن برمی‌گردد.

۴. روش‌شناسی مطالعه

به لحاظ پیچیدگی‌های فرهنگی و اجتماعی موضوع تحقیق، انجام تحقیق از طریق پارادایم اثبات‌گرایی و روش‌های کمی ممکن نیست و بهترین رویکرد روش‌شناختی،

مطالعه‌ی کیفی است. با استفاده از روش کیفی می‌توان پیچیدگی مسئله‌های اجتماعی را شناسایی کرد و چند وجهی و چند بعدی بودن مسئله و پویایی آن را دریافت. از آنجا که تحقیق کیفی بر فرایند معنا و فهم تمرکز می‌کند، یافته‌های تحقیق کیفی از توصیف غنی و عمیقی برخوردار است و از طریق تحلیل کیفی می‌توان به استنتاج و استخراج نظریه از بستر زمینه‌ی مورد مطالعه رسید. همچنین به جهت جدید و بدیع بودن موضوع و ناشناخته بودن ابعاد موضوع تحقیق و ضرورت تبادل نظر و گردآوری نظریات مختلف کارشناسان و صاحب نظران در این خصوص، برای جمع‌آوری داده‌ها از روش بحث گروهی متمرکز^۲ استفاده شده است. بحث گروهی متمرکز، روش بی‌نظیری در پژوهش‌های کیفی است که شامل بحث درباره‌ی مجموعه‌ای از موضوعات مشخص، با گروهی از پیش تعیین شده است. هدف اساسی بحث گروهی متمرکز، شناسایی دیدگاه‌های متفاوت، حول موضوع پژوهش و فهم مسائل از دیدگاه شرکت‌کنندگان است (محمدپور، ۱۳۸۸: ۳۲). جلسات بحث گروهی متمرکز در این مطالعه با حضور ۱۵ نفر از کارشناسان در حوزه‌ی مسائل زنان و خانواده در رشته‌های جامعه‌شناسی (۵ نفر)، روانشناسی (۳ نفر)، الهیات و علوم قرآنی (۳ نفر) و فقه و حقوق اسلامی (۴ نفر) که اغلب دارای آثار علمی و پژوهشی نظیر تحقیق، کتاب، مقاله، گفتگو و یادداشت در وبسایت‌ها، نشریات و خبرگزاری‌ها و... بودند؛ انتخاب شدند. تعداد کارشناسان به لحاظ جنسیت، ۹ نفر زن و ۶ نفر مرد و به لحاظ سطح تحصیلات، ۱۱ نفر دکترا و سطح چهار حوزه و ۴ نفر در سطح کارشناسی ارشد بودند. تجزیه و تحلیل داده‌ها به روش «تحلیل تماتیک» انجام شده است. این نوع تحلیل عبارت است از تحلیل مبتنی بر استقراء؛ تحلیلی که در آن محقق از طریق طبقه‌بندی داده‌ها و الگویابی درون‌داده‌های و برون‌داده‌های به یک سنخ‌شناسی تحلیلی دست می‌یابد (هنینک، مونیک، ۱۳۹۲). در این مطالعه پس از دستیابی به متن گفتارهای مشارکت‌کنندگان، متن چندین بار توسط محققان مرور گردید تا برداشت

3. Focus Group Discussion

کلی در مورد متن بدست آید. سپس در سطح اول از فرایند کدگذاری با تأکید بر محتوای آشکار و ضمنی موجود در داده‌های متنی، جملات و پاراگراف‌های واحد تحلیل شناسایی گردید. به هر واحد تحلیل، یک کد اصلی اختصاص داده شد و کدهای ذیل آن‌ها مشخص گردید. سپس کدها براساس تفاوت‌ها و تشابهات به طبقه تقییل یافت. بسته به ارتباط بین زیرطبقات، تعداد زیادی از زیرطبقات در طبقات دیگری ساماندهی شد. در فرایند کدگذاری، کدها به صورت مکرر توسط تیم تحقیق کنترل و در صورت تضاد، با بحث و گفتگو این عدم هماهنگی برطرف گردید. پس از طبقه‌بندی، طبقه‌ها به صورت الگوی مفهومی معنادار کنار هم گذاشته شد و ارتباط بین طبقات شناسایی و کدهای اصلی ظاهر گردیدند. به منظور تعیین اعتبار داده‌ها در پژوهش، از بررسی مداوم داده‌ها، تحلیل داده‌ها هم‌زمان با جمع‌آوری آن، مرور کدهای استخراج شده توسط مشارکت‌کنندگان، بررسی روند تجزیه و تحلیل داده‌ها با دو تن از پژوهشگران تحقیق کیفی و درگیری مداوم و طولانی مدت با داده‌ها استفاده شد.

۵. یافته‌های تحقیق

قبل از ورود به تحلیل داده‌ها ذکر این نکته ضروری است که کلیه یافته‌ها جنبه‌ی اکتشافی داشته و به هیچ وجه قابل تعمیم نمی‌باشند، اگرچه بعضاً با چارچوب‌های نظری تطابق دارد و در مرحله‌ی تحلیل داده‌ها، ادبیات نظری موضوع می‌تواند به عنوان چارچوب‌های ارجاعی مورد استناد قرار گیرد.

سوال اول: بسترها و زمینه‌ها

مشارکت‌کنندگان در پاسخ به سوال اول تحقیق که در مورد بسترها، علل و زمینه‌های وضعیت نامناسب جامعه از نظر رعایت حجاب بود، نکاتی را مطرح نمودند و مضامین ذیل از داده‌های کیفی استخراج گردید:

نگرش منفی نسبت به حجاب

از نظر مشارکت‌کنندگان در بحث گروهی، اشاعه‌ی دیدگاه‌ها و نظرات منفی در مورد حجاب و افراد محجبه می‌تواند به عنوان عاملی بازدارنده از رعایت حجاب و عفاف به‌ویژه برای نسل جوان مطرح شود. عمده‌ترین نکاتی که از سوی کارشناسان در مورد نگرش منفی نسبت به حجاب در حوزه‌ی خصوصی و عمومی مطرح گردید عبارتند از:

- تحمیلی شمردن حجاب و عدم انتقال بین نسلی حجاب.
- عدم مقبولیت حجاب در نزد جوانان.
- تفسیر نمودن حجاب به محدودیت در کنش و تفکر.
- منتسب نمودن ضعف اخلاق اجتماعی به افراد محجبه.
- تبدیل حجاب به نشانه‌ای از تحجر و واپس ماندگی در ذهن تیپ شبه روشنفکر.
- شخصیت‌دهی منفی در فیلم‌ها، سریال‌ها و ... به زنان محجبه.
- دشوار دانستن و مانع شمردن پوشش اسلامی برای انجام برخی فعالیت‌ها و مشارکت‌های اجتماعی و برداشت محدودیت آفرین از حجاب.
- موثر دانستن حجاب در افزایش نابرابری جنسیتی.

نگرش ابزاری به حجاب

در این نوع نگرش، رعایت حجاب یا بدحجابی در راستای منفعت طلبی، محاسبه و عقلانیت ابزاری می‌باشد و افراد بر همین پایه به رد یا پذیرش حجاب اقدام می‌کنند. لذا چنانچه بدحجابی وسیله‌ی دستیابی به موقعیت و منزلت، تحسین همگان و تایید اجتماعی گردد، به سمت آن گرایش می‌یابند و هرگاه که حجاب برای دستیابی به شغل، موقعیت و به دست آوردن برخی مزایای اجتماعی باشد حجاب را انتخاب می‌کنند.

فرصت آفرینی بدحجابی

برخی از کارشناسان بیان می‌داشتند که عدم رعایت موازین پوشش اسلامی و نوع پوشش خاص، به تدریج در حال تبدیل شدن به هنجار جامعه است و بدحجابی در فضای اجتماعی، به عنوان ابزار و سکوی پرش جهت دستیابی به فرصت‌های اجتماعی است که عمدتاً در دست مردان می‌باشد و طبق نظر آن‌ها فقط زنان بدحجاب می‌توانند در این فرصت‌ها جذب شوند. همین امر خود به تشدید روند بدحجابی سرعت می‌بخشد.

- هنجار شدن بدحجابی و بی‌هنجاری حجاب.
- ارزش‌گذاری، تایید و احترام اجتماعی برای بدحجاب‌ها.
- افزایش فرصت‌های ازدواج به واسطه‌ی آرایش و بدحجابی در بازار رقابت‌های جنسی.
- کسب توفیق اجتماعی، رضایت خاطر و احترام اجتماعی به واسطه‌ی بدحجابی در برخی موارد.
- سرپوش نهادن به نقص‌های اخلاقی و روحی به واسطه‌ی بی‌حجابی.
- تلقی بدپوششی به عنوان نماد طبقه‌ی مدرن و تحصیل‌کرده.

هزینه‌ی اجتماعی رعایت حجاب

از نظر کارشناسان انتخاب حجاب و رعایت حدود آن مستلزم مقاومت در برابر هزینه‌ها و تحمل سختی‌ها و فشارهای اجتماعی مخالفان حجاب است؛ برخی از افراد تحمل این فشارها و هزینه‌ها را ندارند و ترجیح می‌دهند که هم‌رنگ جماعت شده و حتی گاه فراتر از شرایط، به سمت بدحجابی گرایش پیدا می‌کنند. از نظر کارشناسان رعایت حجاب و عفاف، هزینه‌هایی را در زندگی فردی، خانوادگی و اجتماعی افراد در پی دارد که برخی از آن‌ها عبارتند از:

- کاهش فرصت‌های انتخاب شدن برای ازدواج به جهت شیوه‌های مدرن همسرگزینی و انتخاب فردی پسران به واسطه‌ی دیدن زیبایی‌های ظاهری.
- وجود فشار اجتماعی برای افراد محجبه و محدود بودن عرصه‌های شرعی برای دیده شدن و پیشرفت‌های اجتماعی.
- انتساب صفات منفی اخلاقی به زنان محجبه.
- سوءرفتارهای اجتماعی و تحقیر از سوی افراد بدحجاب و مردان مخالف حجاب بر علیه افراد محجبه در بسیاری از اماکن.

ایجاد شبیه در مورد حجاب

یکی از بسترهایی که تا حدودی در کاهش گرایش به حجاب در بین جوانان موثر بوده است، ایجاد سوالات انحرافی و شبهات و جعلیات می‌باشد که نیازمند طرح پاسخ‌های موثق و دقیق است. عمده‌ترین شبهات در موضوع حجاب مربوط به حدود آن، حوزه‌ی رعایت آن، حوزه‌ی مداخله دولت و قانون در امر حجاب و شبهه نقض حقوق افراد به واسطه‌ی رعایت حجاب بوده است. برخی از نکات مطرح شده در این مورد عبارتند از:

- طرح حجاب به عنوان امری شخصی نه اجتماعی.
- طرح حجاب به عنوان امری انتخابی و نه اجباری و نقض حقوق افراد.
- ایجاد تشکیک در فاصله‌ی بین حد شرعی و حد قانونی حجاب.
- عدم وجود نمونه‌ی مطلوب پوشش در تصور ذهنی مردم (درهم آمیختگی حجاب و بی‌حجابی).
- طرح جدایی ظاهر از باطن و اولویت پاکی دل به حجاب ظاهر.
- عدم ارائه‌ی تعریف مشخص از پوشش الزامی زنان متناسب با ضرورت‌های فرهنگی جامعه.
- نسبی‌گرایی در تعاریف و ضوابط حجاب.

- تشکیک در مفروض دانستن حق حکومت در زمینه‌ی مداخله در نوع حجاب و حدود آن.
- معرفی حجاب به عنوان نماد خشونت علیه زن، موجد عدم تساوی حقوقی زن و مرد و مانع عاملیت و استقلال بیشتر جوانان.
- تعریف حجاب به عنوان پدیده‌ای سنتی و ضد مدرنیته.
- ایجاد تشکیک در کارآمدی حجاب به عنوان مانع و کاهنده‌ی احتمال خطر و خطا در جامعه.

ضعف در تبیین فلسفه‌ی حجاب

- برخی از کارشناسان معتقد بودند که عدم طرح فلسفه‌ی حجاب و اقناع فکری افراد می‌تواند زمینه و بستر مساعدی جهت تمایل افراد به بدحجابی شود. برخی از نکات مطرح شده در این مورد عبارتند از:
- عدم تبیین فلسفه‌ی حجاب و نیز پیامدهای مختلف بدحجابی در جامعه در متون و مقاطع تحصیلی مدارس و دانشگاه‌ها.
 - ضعف در اقناع فرهنگی رعایت حجاب و بی‌اطلاعی از آثار و پیامدهای نوع پوشش.
 - کم توجهی به الگوسازی و معرفی الگوها و اسوه‌های همسو با ارزش‌ها و حساسیت‌های فرهنگی نظام درباره‌ی حجاب.

توجیه و وضعیت کنونی حجاب

از نظر مشارکت‌کنندگان در بحث گروهی، وضعیت کنونی حجاب که وضعیتی ناهنجار برای نظام اسلامی است، معلول نوعی توجیه از سوی برخی افراد روشنفکر و تفکرات شبه مدرن می‌باشد که گاه این افراد و تفکرات آن‌ها، در حوزه‌ی فرهنگی و اجرایی هم تاثیر داشته است. نمونه‌ای از مطالبی که توجیه‌گر وضعیت کنونی حجاب هستند عبارتند از:

- تقسیم حجاب به حجاب حداقلی و حجاب حداکثری و تساهل در زمینه‌ی حجاب حداقلی.
- تنوع طلبی و تغییرپذیرسازی حجاب با توجه مقتضیات زمان.
- عدم احساس خطر از گسترش بی‌حجابی و عواقب آن و افراطی تلقی کردن افراد دغدغه‌مند.
- ترویج اباحه‌گری و گرایش به آزادی‌های فرهنگی و بدحجابی.
- نگاه لیبرالی به موضوع عفاف و حجاب در بین برخی مسئولین نظام.
- ورود نگرش‌های سکولار و غیر مذهبی در موضوع حجاب.
- عدم دخالت در حریم خصوصی دیگران.
- بی‌نتیجه بودن سخت‌گیری در مسائل عقیدتی.
- رعایت احترام و همزیستی مسالمت‌آمیز و پرهیز از مرافعه.

زنجیره‌ی ارتباطی بدحجابی با آسیب‌های اجتماعی

- از نگاه مشارکت‌کنندگان بحث گروهی، عدم رعایت حجاب و اختلال در پوشش مناسب می‌تواند معلول ربط این شرایط با سایر حوزه‌های آسیب‌زا باشد. این زنجیره‌ی ارتباطی پیچیده، ضمن تقویت بدحجابی، به بازسازی و تقویت دامنه‌ی آسیب‌های اجتماعی و سرریز آن‌ها به مسأله‌ی حجاب منجر شده است. برخی از موارد مطرح در این مورد عبارتند از:
- تداخل مسأله‌ی بدحجابی با سایر آسیب‌های اجتماعی و سرریز آسیب‌های اجتماعی به حوزه‌ی حجاب و بالعکس.
 - سرریز شدن نارضایتی اجتماعی به سمت عدم رعایت حجاب.
 - ورود ترتیبات زندگی مدرن به‌ویژه در زمینه‌ی خودآرایی و پوشش در جامعه‌ی ایران.

- ارتباط وضعیت حجاب با مدیریت بدن (بهبودبخشی جسمانی) و نمایش زیبایی‌های بدن و ظاهر و نمایش قدرت زنانگی و فریبندگی زن از طریق بی‌حجابی.
- تداخل بی‌حجابی با مصرف‌گرایی، آرایش، مد، تجمل و مدلینگ.
- انتخاب نوع پوشش خاص در بین جوانان برای برتری‌جویی و تشخیص‌طلبی.
- برتری‌جویی زنان نسل جدید در پوشش، آرایش و حتی گویش از طریق انتخاب مدهای جدید ماهواره‌ای.
- عادی‌سازی روابط نامشروع و سهولت امکان برقراری آن و وجود شبکه‌های رواج فساد و فحشا.

ضعف نظارت اجتماعی

مشارکت‌کنندگان در بحث معتقد بودند که حجاب اسلامی، اولاً به دلیل گستردگی قلمرو آن و ثانیاً به دلیل اهمیت ویژه‌ی آن که باعث تأثیرگذاری در بسیاری امور مهم دیگر می‌شود، در سطوح مختلف باید مطمح نظر دولت اسلامی قرار گیرد. هنجارسازی قانونی در موضوع عفاف و حجاب شامل دو بعد سلبی و نظارتی است که می‌تواند شامل نظارت بر عملکرد بخش‌های دولتی و خصوصی و نیز نظارت بر رعایت قوانین و ضوابط اجتماعی مربوط به حجاب و عفاف اسلامی باشد. برخی اشخاص حقیقی و حقوقی به جهت ضعف اهرم‌های نظارتی، لزومی به التزام عملی در حفظ حدود شرعی حجاب نمی‌بینند و گاه پا را فراتر نهاده و در اشاعه‌ی بدحجابی هم نقش موثری دارند. برخی از موارد مطرح در جلسه‌ی بحث گروهی در این مورد عبارتند از:

- عدم نظارت بر رعایت حجاب در مراکز آموزشی و عمومی نظیر: پارک‌ها، سینماها، بیمارستان‌ها و...
- عدم نظارت و سازماندهی در تولید و واردات لباس و پوشاک در بازار کشور.

- توجه ناکافی به نقش و اهمیت ساختارهای نظارتی و کنترل غیررسمی همچون امر به معروف و نهی از منکر در حل معضلات اجتماعی.
- ضعف نظارت‌های حاکمیتی و دستگاه‌های مربوط در جهت تحقق اجرای قانون عفاف و حجاب.

مردان، مشوق بدحجابی

- از نظر برخی از کارشناسان دیدگاه مردان در خصوص زیبایی زنان، منزلت زنان و برخورد آنان با موضوع حجاب در گرایش یا مخالفت زنان به حجاب موثر است. از آنجا که رعایت حجاب امکان سوء استفاده‌ی مردان از زنان را محدود می‌سازد و انتفاع آن‌ها را از بدن زنان با مشکل مواجه می‌سازد، مردان غیراخلاقی، مشوق بدحجابی و بی‌حجابی زنان و دختران می‌باشند. از سوی دیگر غیرت‌ورزی مردان نسبت به خانواده و اطرافیان به عنوان یک عامل بازدارنده در سایه‌ی تهاجم فرهنگی سست شده است. در ادامه برخی از موارد مطرح در این مضمون عبارتند از:
- تلاش زنان برای نزدیک شدن به استانداردهای جذابیت ظاهری مورد انتظار مردان از طریق بدحجابی.
 - تلاش برخی مردان برای معطوف نمودن زنان به ویژگی‌های بدنی و داشتن پوشش جلف و زننده از طرق مختلف.

دوگانگی‌ها و ناهمسویی‌های اجرایی

پاسخ‌های مشارکت‌کنندگان در مورد بسترهای موثر در وضعیت نامناسب حجاب معطوف به ناهماهنگی مسئولان اجرایی و فرهنگی در دیدگاه‌های تئوریک در مورد حجاب تا دوگانگی در مدیریت و حل معضل بدحجابی را شامل می‌شود. این تعارضات و ناهمسویی‌ها عمدتاً شامل برخوردهای سلیقه‌ای با محدوده‌ی حجاب، نوع مواجهه با بدحجاب‌ها و نحوه‌ی اعمال قانون حجاب است که پیامد آن تساهل با این

- وضعیت و تغییر مداوم رویه‌های فرهنگی و انتظامی و عملکرد مقطعی بوده است. برخی از موارد مطرح در جلسه‌ی بحث گروهی در این مورد عبارتند از:
- ناهماهنگی در تصمیم‌گیری‌ها و اختلاف سلیقه میان اعضای حاکمیت نظام اسلامی و آسیب‌پذیری اجرای قاطع حجاب در جامعه و ضعف انگیزه در بدنه‌ی اجرایی.
 - عدم هماهنگی و همکاری سازمان‌های مشارکت‌کننده و فقدان پیروی و تبعیت آن‌ها از یک قانون مدون.
 - ارائه‌ی الگوهای متناقض از حجاب در سطح جامعه به‌ویژه رسانه.
 - تعدد و تنوع سازمان‌های مسئول با فعالیت‌های گاه متعارض در موضوع حجاب.
 - زمینه‌سازی برخی دستگاه‌های فرهنگی برای ابتذال و دامن زدن به برخی سیاست‌های ضدفرهنگی و در تباین با سیاست‌های دستگاه قضایی مبنی بر جرم تلقی کردن این سنخ تظاهرات.
 - تغییر سریع سیاست‌ها و رویه‌ها در برخورد با مسأله‌ی بدحجابی.
 - عدم توجه مسئولان به مدیریت اخلاق جنسی در سالیان اخیر.
 - عدم تلاش برای معرفی الگوهای پوششی متناسب با سلیقه‌های مختلف و تاکید بیش از اندازه بر گونه‌ی خاصی از حجاب (چادر) در تمامی مراکز و مناطق بدون داشتن توجیه کافی.
 - دوگانگی شخصیتی و رفتاری زنان در محیط‌های اداری دولتی و سایر محیط‌ها در زمینه‌ی حجاب.

کارکرد منفی رسانه‌ها و فضای مجازی

مشارکت‌کنندگان بحث گروهی معتقد بودند رشد سریع فناوری، حوزه‌ی رسانه را نیز به طور پیوسته متأثر می‌سازد و هر روز شاهد ظهور جلوه‌ای نو از رسانه‌ها در فضای مجازی می‌باشیم. رسانه‌های مجازی بخش زیادی از زندگی ما را فراگرفته‌اند: استفاده از شبکه‌های اجتماعی در فضای مجازی به امری معمول برای بسیاری از

ایرانیان خصوصاً نسل جوان بدل شده‌است، صفحات گسترده‌ای از شبکه‌های اجتماعی مانند اینستاگرام در تصرف گروه‌های مروج بدحجابی و بداخلاقی است و بسیاری از کاربران جوان و خصوصاً دختران و زنان نیز به تبعیت از آن‌ها تصاویر خصوصی و غالباً بدحجاب و بدون حجاب خود را در صفحات مجازی به اشتراک می‌گذارند. در حالی که بدحجابی در فضای مجازی بسیار پدیده‌تر از بدحجابی در فضای واقعی است؛ در فضای مجازی هم‌زمان میلیون‌ها نفر مخاطب تصاویر و تبلیغات جنسی فرد می‌باشند. استفاده از شبکه‌های اجتماعی به همراه فرهنگ وارداتی خود روز به روز در بین جوانان و نوجوانان در حال افزایش است و بر موضوع حجاب تأثیرات بسیاری نهاده است. برخی از موارد مطرح در این مضمون عبارتند از:

- استفاده از قابلیت شبکه‌های اجتماعی مجازی و اپلیکیشن‌های موبایل برای اشاعه‌ی بدحجابی و بی‌حجابی در فضای مجازی.

- وجود شبکه‌های هر می تبلیغ بدحجابی به‌ویژه در دانشگاه‌ها.
- بازنمایی منفی حجاب زن مسلمان در رسانه‌های غربی و انعکاس آن در ایران.
- تأثیر رویکرد پارادوکسیکال برنامه‌های ماهواره‌ای در نمایش زنان دارای پوشش اسلامی و با رفتارهای غیراسلامی نظیر رقص و دوستی و لمس نامحرمان.
- تعریف زیبایی زن به آرایش و بدحجابی در فضای مجازی.
- حجم بالای تصاویر بدحجابی در شبکه‌های اجتماعی و برداشت ناصحیح در مورد عمومیت بدحجابی به‌عنوان یک رفتار عمومی و عرفی شده.

نقش منفی خانواده و مراکز آموزشی

از آنجا که خانواده در جامعه‌پذیری دینی افراد نقش مهمی را ایفا می‌کند و افراد به طور معمول باورها و رفتارهای خود را با اعضای خانواده هماهنگ می‌کنند و خانواده یاردهنده‌ی حجاب و بدحجابی در بین اعضای خود می‌باشد، نحوه‌ی برخورد خانواده

- با میزان رعایت حجاب اعضای خود می‌تواند در گرایش به بدحجابی موثر باشد. برخی از موارد مطروحه در نظرات پاسخگویان به قرار ذیل است:
- تساهل در مورد وضعیت حجاب همسر و دختران در خانواده‌های دارای بنیه‌ی ضعیف مذهبی.
 - ضعیف بودن رعایت حجاب در خانواده‌های دارای مشکلات تعاملی والدین و فرزندان.
 - مخالفت برخی والدین با رعایت حجاب فرزندان دختر به دلیل سنتی و متحجر شمردن حجاب.
 - دوگانگی در باورها و رفتارها در موضوع حجاب و در محیط‌های آموزشی و خانواده.
 - تحقیر و تمسخر فرد توسط «دیگران مهم» نظیر اعضای خانواده و گروه دوستان و همکلاسی‌ها در مورد رعایت حجاب.
 - ضعف تبیین فلسفه حجاب در متون آموزشی و ضعف عملکرد نهادهای آموزشی در راستای نهادینه‌سازی حجاب.

بدحجابی سیاسی

- برخی از مشارکت‌کنندگان معتقد بودند که شرایط نامطلوب حجاب در کشور معلول نگاه سیاسی به موضوع حجاب و تبدیل آن به مسأله‌ای سیاسی است. این رویه در داخل و خارج کشور پیگیری شده و موج حجاب هراسی را در پی داشته است. برخی از موارد مطرح در جلسه‌ی بحث گروهی در این مورد عبارتند از:
- بی‌حجابی علنی برخی افراد به جهت مخالفت با قانون حجاب در نظام اسلامی.
 - معرفی شدن حجاب به عنوان نماد اصولگرایی و بنیادگرایی و متقابلاً تبدیل بدحجابی به نمادی از مخالفت با حکومت اسلامی.

- وجود فشارهای بین المللی بر سر مفاهیم حقوق بشری و نقض حقوق بشر شمردن قانون حجاب.
- عدم برخورداری دولت از حمایت مردمی برای مداخله در موضوع پوشش به جهت فقدان نگاه خوش بینانه‌ی مردم به تصمیمات مقطعی.
- بدحجابی سیاسی عملی عامدانه در جهت تضعیف و اختلاف افکنی بین گروه‌های سیاسی در داخل نظام.
- عدم حمایت اجتماعی از آمران به معروف و ناهیان از منکر بدحجابی.

گره خوردن اقتصاد و بدحجابی

- برخی مشارکت‌کنندگان در بحث گروهی بیان می‌داشتند که بین مافیای اقتصادی در کشور و منافع این گروه‌ها با اختلال در وضعیت حجاب و گرایش به تظاهرات مادی-گرایانه‌ی افراد جامعه، تجمل‌گرایی و تنوع‌طلبی و نمایش مادیات و زیبایی‌های بدن به واسطه‌ی آرایش و جراحی‌های زیبایی، رابطه‌ی تنگاتنگی وجود دارد. مافیای ورود لوازم آرایشی در ایران، مافیای پوشاک برند و خارجی، سود سرشار جراحی‌های زیبایی و... به تقویت سیستماتیک، نظام‌مند و قدرتمند بدحجابی در سطح کلان جامعه می‌انجامد.
- حفظ قدرت و منفعت ذی‌نفعان اقتصادی داخل و خارج در عدم رعایت حجاب و مصرف‌گرایی.
 - توان و مشروعیت ایجاد حجاب مدرن و بدحجابی توسط افراد با موقعیت بالای اقتصادی.
 - وجود مافیای اقتصادی قدرتمند در زمینه‌ی واردات لوازم آرایش و درآمدهای کلان این شرکت‌ها از مدگرایی بدحجابی و تجمل‌گرایی و...

سوال دوم: راهکارهای حجاب

بدیهی است راهکارها برای موضوع عمیق و چندوجهی حجاب، بسیار گسترده و متنوع خواهند بود، به طوری که از طرفی جنبه‌های فردی، خانوادگی و اجتماعی را پوشش داده و از سوی دیگر حوزه‌های معرفتی، شناختی، عواطف و احساسات و نهایتاً عملکرد و رفتار انسان را تحت الشعاع قرار دهند. همچنین با توجه به ابعاد مؤثر و متأثر در این موضوع، راهکارها دارای ابعاد مختلف فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی، قضایی و سیاسی... می‌باشند. مشارکت‌کنندگان در پاسخ به سوال دوم تحقیق که در مورد راهکارهای گسترش و اشاعه‌ی فرهنگ حجاب و عفاف بود، نکاتی را مطرح نمودند که مضامین ذیل از داده‌های کیفی استخراج گردید:

راهکارهای تبیینی

این دسته پیشنهادات بیشتر جنبه‌ی نظری و تئوریک داشته و مجموعه تلاش‌ها برای اقناع فکری، رفع ابهام و پاسخ به سؤالات و گره‌های ذهنی را شامل می‌شود. بدیهی است همه‌ی نهادهای فرهنگی، آموزشی و پژوهشی در اجرای این دسته از راهکارها سهم خواهند بود:

- تبیین دیدگاه اسلام در خصوص عفاف و حجاب و بیان فلسفه‌ی آن متناسب با شرایط سنی جوانان و نوجوانان از طریق شیوه‌های جذاب.
- تبیین و تبلیغ آثار مثبت و کارکردهای فردی و اجتماعی حجاب در سلامت و امنیت فرد، خانواده و جامعه.
- تبیین ریشه‌های تاریخی حجاب و پوشش در ادیان الهی و جوامع دارای سابقه‌ی درخشان.
- تبیین ضرورت رعایت هماهنگ حجاب و عفاف توسط زنان و مردان در برنامه‌های فرهنگی، تبلیغی و هنری و پرهیز از یکسوزنگری.

- ارتقای سطح آگاهی جوانان در خصوص ارتباطات صحیح انسانی و اخلاقی بین آن‌ها و حفظ حدود عفاف و حجاب در جامعه و خانواده.
- تبیین عدم مغایرت پوشیدگی، حجاب و عفاف با فعالیت‌های اجتماعی زنان و رفع شبهه‌ی تعارض بین آن دو.
- تبیین نقش عفاف و حجاب در تقویت هویت ملی و فرهنگی جوانان و تأثیر آن بر استقلال فرهنگی و سیاسی کشور.
- افزایش آگاه‌سازی والدین نسبت به تربیت دینی فرزندان و اهتمام به رعایت حجاب و عفاف خصوصاً در خانواده و نقش الگویی آنان در این امر.
- نقد قرائت‌های نو دینی از محدوده‌ی حجاب و پوشش اسلامی.
- برگزاری کرسی‌های آزاد اندیشی و نظریه‌پردازی در موضوع عفاف و حجاب.

راهکارهای آموزشی-ترویجی

- در جهت گسترش فرهنگ حجاب و عفاف در جامعه، تعلیم و تربیت و آموزش از ابزارهای اساسی می‌باشد که از مولفه‌های اصلی آن وجود مربیان توانمند از یکسو و محتوای آموزشی اثربخش از سوی دیگر است. همچنین از آنجا که آموزش‌های مستقیم در امر فرهنگ‌سازی لازم اما غیرکافی می‌باشد، بایستی ابزارهای ترویجی در جامعه علاوه بر زمینه‌سازی برای پذیرش فرهنگ حجاب، از طریق آموزش‌های غیرمستقیم فرایند آموزش را تکمیل نمایند. از مهم‌ترین راهکارهای آموزشی و ترویجی موارد ذیل قابل ذکر می‌باشند:
- تهیه‌ی نرم افزارها و بسته‌های آموزشی مناسب در موضوع حجاب برای سنین و اصناف مختلف در جامعه.
 - تربیت مربیان توانمند و اثرگذار در موضوع حجاب با لحاظ سنین و اصناف مختلف.
 - وارد نمودن مفاهیم وابسته به حجاب و عفاف در کتب درسی مدارس و دانشگاه‌ها.

- توجیه و اقتناع معلمین، مربیان و اساتید در همه‌ی دروس و رشته‌ها نسبت به اهمیت و مبانی موضوع حجاب.
- ترویج الگوهای مناسب پوشش از طریق رسانه‌ها، فیلم‌ها و رسانه‌های تصویری.
- توجیه و اقتناع فکری گروه‌های مرجع نظیر هنرمندان و ورزشکاران و... و موظف شدن آن‌ها به رعایت استانداردهای حجاب.
- پرهیز از تبلیغات ضعیف و مقطعی حجاب به جهت تاثیرات معکوس و مخرب آن‌ها.
- اهتمام به اجرای قوانین مرتبط با حجاب در فضای عمومی جامعه از جمله «منع استفاده‌ی ابزاری از تصاویر زنان» و قوانین مربوط به اصناف مرتبط.
- تبدیل موضوع حجاب و عفاف به مطالبه‌ی اجتماعی و تاکید بر ضرورت پاسخگویی نهادها در قبال عملکرد ضعیف‌شان در موضوع حجاب.
- جهت‌دهی به فضاسازی‌های اماکن عمومی و زیباسازی‌های شهری در راستای ترغیب به رعایت حجاب اسلامی.

راهکارهای حمایتی

- بی‌تردید در کنار راهکارهای نظارتی و بازدارنده لازم است با استفاده از رویکرد تشویقی به صورت مستقیم و غیرمستقیم، از افراد، گروه‌ها و سازمان‌هایی که در جهت تقویت حجاب عمل می‌کنند حمایت شود. این حمایت‌ها موجب می‌گردد تلقی عمومی، اصالت را به همسویی نهادها در خدمت به این موضوع قرار دهد.
- حمایت از نهادهای مردمی فعال در موضوع حجاب، از جمله حمایت مالی و اعتباری از تشکل‌های غیردولتی فعال در موضوع حجاب.
- توانمندسازی و شبکه‌سازی از تشکل‌های حامی حجاب و بین‌المللی کردن فعالیت‌های گروهی به منظور ایجاد جریان جهانی دفاع از حجاب.

- حمایت از تشکل‌های فعال دانشگاهی جهت انجام اقدامات مناسب در گسترش فرهنگ عفاف و حجاب و ترویج سنت امر به معروف و نهی از منکر و گسترش تذکر خیرخواهانه.
- حمایت از تولیدات و واردات مناسب جهت دسترسی آسان به تن‌پوش و پوشاک- های مطابق با موازین دینی و اخلاقی با همکاری و سرمایه‌گذاری نهادهای ذیربط.
- حمایت از طراحان داخلی لباس و مروجین مدل‌های مناسب برای گسترش پوشش بومی و اسلامی زنان.
- حمایت از آمران به معروف و ناهیان منکر و ایجاد پشتیبانی حقوقی در اشاعه‌ی حجاب.

راهکارهای نظارتی

- بی‌تردید تثبیت و نهادینه‌سازی هیچ امری در جامعه بدون ضمانت اجرایی و کنترل و نظارت بر نحوه‌ی اجرای آن امکان‌پذیر نمی‌باشد. موضوع حجاب به مثابه‌ی یک قانون دینی و حاکمیتی نیازمند توجه به این بعد از راهکارها می‌باشد:
- نظارت بر اجرای مقررات انضباطی جهت رعایت فرهنگ عفاف و حجاب در کلیه‌ی مراکز آموزشی و اداری.
- ممانعت قانونی از تبلیغ کالاهای فرهنگی و تجاری مغایر با فرهنگ عفاف و حجاب؛ نظیر آگهی‌های تجاری و تبلیغاتی، چهره‌های هنری و ورزشی با آرایش و پوشش نامناسب.
- بازنگری حقوقی در قوانین کیفری بدحجابی و بی‌حجابی (نقد ماده ۶۳۸ ق.م) و کارآمد کردن سیاست‌های بازدارنده‌ی غیرکیفری در بدحجابی و پیش‌بینی مقررات و قوانین مورد نیاز.

- نظارت و کنترل قانونی بر وضعیت اماکن تفریحی و عمومی نظیر پارک‌ها، سالن‌های سینما، سالن‌ها و اماکن ورزشی، کوهستان‌ها، سواحل دریایی، جزایر، مناطق آزاد تجاری، فرودگاه‌ها، پایانه‌ها و...
- نظارت و کنترل جدی بر گلوگاه‌های واردات محصولات فرهنگی مرتبط با پوشش.
- نظارت دقیق و همه جانبه در امر تولید و نشر کتاب، مطبوعات و مجلات سینمایی درخصوص تبیین و تبلیغ فرهنگ و حجاب.
- پررنگ کردن نقش مردم در اصلاحات و توسعه‌ی مطالبات مردمی از نهادهای حکومتی به منظور پاسخگو کردن آنان در موضوع حجاب.
- کم کردن زمینه‌های اختلاط و ارتباط غیرضروری و نامتناسب زن و مرد در مراکز، نهادها و موسسات رسمی و غیررسمی (به‌ویژه در مراکز آموزش عالی با تصویب آیین‌نامه) و همچنین اماکن عمومی و تفریحی.
- تشدید مجازات مهره‌های اصلی فساد و ابتذال از طریق اصلاح قوانین، ایجاد دایره-ای خاص برای همین منظور در قوه قضاییه و «محارب» و «مفسد فی الارض» شمردن آنان.
- الزام اتحادیه‌ها، سندیکاها و صنوف در مقابله با بدحجابی، اختلاط، فساد و بی‌بند و باری.
- ساماندهی بازار البسه و بازار پوشاک از تولید تا مصرف.

۶. بحث و نتیجه‌گیری

- عدم رعایت هنجارهای دینی پوشش یا «بدحجابی»، نوعی شکست نمادین برای نظام اسلامی در برقراری نظم دینی و حفظ شعائر محسوب می‌شود. در باب این بحث، چند نکته‌ی اساسی قابل ذکر است:
- در این تردیدی وجود ندارد که مسأله‌ی بدحجابی و حجاب، مسأله و مقوله‌ای فرهنگی است. بدین معنا چاره و درمان اساسی مسأله را نیز جز در فرهنگ نمی-

- توان جستجو کرد. نظام دینی و نهادهای آن می‌بایست به واسطه‌ی برنامه ریزی و کار بلندمدت فرهنگی، وجود هنجاری و ارزشی حجاب را برای آحاد شهروندان درونی سازند. در این زمینه، طبیعتاً نقش صاحبان اندوخته‌ی فرهنگی چون علمای دین، فرهیختگان، دانشگاهیان، هنرمندان و معلمان برجسته است.
- به‌رغم ماهیت فرهنگی مسأله، اجرای بدحجابی ابعاد دیگری نیز دارد. در درجه‌ی اول این مسأله نمی‌تواند بی‌عنایت به ماهیت قانونی و حقوقی آن در چارچوب حکومت دینی مد نظر قرار گیرد. حکومت دینی ضامن اجرای احکام شرع است. حکومت در ذات خود مستلزم نوعی اعمال زور و اجبار است. بدین معنا حکومت دینی موظف است حداقل‌های حکم اسلامی حجاب را به عنوان یک الزام تضمین کند و با برخورد هوشمندانه انتظامی و قضایی، شکستن قواعد فرهنگی و نظم نمادین را برای متخلفان پرهزینه سازد. روشن است که برخورد قانونی، به حل مبنایی مسأله نمی‌انجامد، اما برای جلوگیری از گسترش و وخامت یافتن آن ضروری است و تضادی نیز با کار ریشه‌ای فرهنگی ندارد.
- مسأله‌ی بدحجابی جنبه‌های اجتماعی دیگری نیز دارد که برای نگاهی کلان و همه‌جانبه‌نگر به مسأله نباید مورد غفلت قرار گیرد. از جمله‌ی این موارد وجوه اقتصادی مسأله است. برخی تحلیل‌ها، گسترش نوعی بدحجابی در میان بخش‌هایی از طبقات متوسط به پایین را بی‌ارتباط با مسائلی چون دسترسی بیشتر، قیمت نازل و فراگیری البسه‌ی نامناسب و ضد فرهنگی نمی‌دانند. چنین وضعیتی، لزوم نقش‌آفرینی مؤثر دولت را یادآوری می‌کند. چهارم: یکی از آفات مهم طرح مسأله‌ی بدحجابی و راه‌های مقابله با آن در فضای ده سال اخیر، آلوده شدن این مسأله به اغراض و پروژه‌های سیاسی و انتخاباتی بوده است. نگاه کردن به موضوع به عنوان حربه‌ای برای جذب برخی آرای سرگردان و جلب وجهه و پرستیژ روشنفکرانه، نوعی خیانت ایدئولوژیک و سوء مدیریت در عرصه‌ی فرهنگی و اجتماعی می‌باشد.

- با توجه به نظریه‌های خرده‌فرهنگ جوانان می‌توان استدلال نمود که نقض هنجارهای فرهنگ رسمی و سنتی توسط گروه‌هایی از افراد جوان می‌تواند در واقع نوعی اعتراض و مقاومت در برابر فرهنگ رسمی غالب تلقی گردد. بدین سبب برنامه‌ریزان اجتماعی- فرهنگی کشور باید به این پدیده توجه ویژه‌ای مبذول دارند؛ چرا که اولاً، با مشاهده‌ی رفتارهای هنجارشکنانه‌ی برخی جوانان به ویژه در کلان‌شهرها به دشواری می‌توان هنجارشکنان را اقلیت کوچک کجرو دانست که بتوان با برخوردهای قهری آن‌ها را مهار کرد و ثانیاً، برخوردهای انتظامی و قضایی شتاب‌زده و مدیریت نشده با موضوع می‌تواند موجب افزایش نارضایتی و تبدیل شدن این رفتار به نماد مقاومت در برابر فرهنگ رسمی شود و مدیریت موضوع را پیچیده‌تر و دشوارتر سازد. به نظر می‌رسد هر نوع اقدامی مستلزم هماهنگی بین دستگاه‌های سیاست‌گذار و برنامه‌ریز و اجرایی می‌باشد. همچنین ضروری است دو رویه را هم‌زمان مدنظر قرار داد: ترویج اثباتی و ایجابی و ترویج سلبی. ترویج اثباتی، بیشتر تعلیمی، ترغیبی و تشویقی است و در آن تلاش می‌شود محتوای مسئله مورد ترویج، شفاف‌تر تبیین شود. به‌عنوان مثال در ترویج حجاب اسلامی به شیوه‌ی تعلیمی، باید به تبیین فلسفه‌ی حجاب، رابطه‌ی آن با امنیت روانی فرد، جامعه و... پرداخت. در ترویج سلبی، بیشتر الزامات، محدودیت‌ها، محرومیت‌ها و حتی مجازات تبیین می‌شود. به شکل منطقی، ترویج سلبی باید همواره پس از ترویج اثباتی صورت بگیرد.

منابع و مأخذ

- آقاجانی، ن. (۱۳۸۲). «استراتژی قرآن در مواجهه با انحرافات اجتماعی(قسمت سوم)». فصلنامه کتاب زنان، شماره ۱۹، صص ۱۰۰-۷۳.
- آقاجانی، ن. (۱۳۸۲). «استراتژی قرآن در مواجهه با انحرافات اجتماعی(قسمت چهارم)». فصلنامه کتاب زنان، شماره ۲۰، صص ۲۶۰-۲۳۵.

- باقری‌میاب، ش و باقری، م. (۱۳۹۱). «الزامات همسویی نهادهای سیاست‌گذار و اجرایی در فرایند خط مشی‌گذاری فرهنگی عفاف و حجاب». فصلنامه تحقیقات فرهنگی. دوره پنجم. شماره ۳. صص ۳۱-۴۵.
- برخورداری، ز. (۱۳۹۱). «فضیلت انگاری عفاف و حجاب با تکیه بر دیدگاه فارابی». پژوهشنامه اخلاق سال پنجم. شماره ۱۶. صص ۶۳-۴۷.
- بردیافر، ن و طاهری، ص. (۱۳۹۱). «فراتحلیل سنجه‌های مرتبط با پوشش و حجاب در ایران». به سفارش دفتر برنامه‌ریزی پژوهش‌های کاربردی.
- بهرامی، م. (۱۳۸۶). «قرائت‌های نو از آیات حجاب». فصلنامه پژوهش‌های قرآنی. شماره ۵۱ و ۵۲. صص ۶۲-۳۸.
- توکلی، ف. (۱۳۸۸). «پیامدهای اقتصادی کشف حجاب و رکود بازار منطقه اصفهان با تکیه بر نقش فروشندگان دوره گرد یهودی». تاریخ اسلام و ایران. دوره جدید. شماره ۴ (پیاپی ۸۱). صص ۶۰-۴۱.
- حاضری، ع. (۱۳۸۰). «مسائل اجتماعی متأثر از تعارض ارزش‌ها در دوران گذار». نامه انجمن جامعه‌شناسی ایران. شماره ۴.
- حمیدی، ن و فرجی، م. (۱۳۸۶). «سبک زندگی و پوشش زنان در تهران». فصلنامه تحقیقات فرهنگی. سال اول. شماره ۱. صص ۹۲-۶۵.
- خواجه‌نوری، ب، روحانی، ع و هاشمی، س. (۱۳۹۱). «گرایش به حجاب و سبک‌های متفاوت زندگی مطالعه موردی: زنان شهر شیراز». جامعه‌شناسی کاربردی. دوره ۲۳. شماره ۳. صص ۱۶۶-۱۴۱.
- رجالی، م و همکاران. (۱۳۹۱). «نگرش دانشجویان دختر دانشکده بهداشت دانشگاه علوم پزشکی اصفهان نسبت به حجاب و پوشش زنان و برخی عوامل مؤثر بر آن». مجله تحقیقات نظام سلامت. سال ۸. شماره ۳. صص ۴۳۰-۴۲۴.
- رحمانی‌سبزواری، ع. (۱۳۸۹). «الزامات فقهی حاکمیت و مردم در اعمال حجاب اسلامی». پژوهشنامه فقهی. سال اول. شماره ۲. صص ۱۷۳-۱۴۷.

- زاهد زاهدانی، س و دشتی، ع. (۱۳۸۵). «گرایش دانشجویان به انواع حجاب». مجله مطالعات اجتماعی ایران. شماره ۱. صص ۱۰۱-۱۲۴.
- زروندی، ن. (۱۳۸۶). «بررسی تطبیقی حجاب در اقوام و ادیان الهی». فصلنامه مطالعات زنان و خانواده (دانشگاه امام حسین (ع)). سال سوم. شماره ۱۰ و ۱۱. صص ۱۴۱-۱۱۹.
- ساروخانی، ب. (۱۳۷۶). طلاق - پژوهشی در شناخت واقعیت و عوامل آن. انتشارات دانشگاه تهران.
- سیدبنکدار، م. (۱۳۷۸). جریان کشف حجاب در شهر اصفهان. گنجینه اسناد. شماره ۷۱. صص ۳۷-۴۲.
- شارع‌پور، م، تقوی، ز و محمدی، م. (۱۳۹۱). «تحلیل جامعه‌شناختی عوامل مؤثر بر گرایش به حجاب. مطالعه موردی: گرایش به حجاب در بین دانشجویان دختر دانشگاه مازندران». فصلنامه تحقیقات فرهنگی. دوره پنجم. شماره ۳. صص ۲۹-۱.
- شفیع‌ی مازندرانی، م. (۱۳۹۰). «چیستی حجاب اسلامی معناشناسی حجاب از منظر آیات حجاب». پژوهش‌های فقهی. سال هفتم. شماره ۲. صص ۷۲-۴۹.
- شهرام‌نیا، ا و زمانی، ن. (۱۳۹۲). «علل و پیامدهای شکل‌گیری پدیده کشف حجاب در دوره پهلوی». فصلنامه گنجینه اسناد. سال ۲۳. دفتر اول. صص ۸۵-۶.
- شورای فرهنگ عمومی (۱۳۸۹). «سنجش وضع پوشش و آرایش زنان و مردان متردد در شهر تهران».
- صدیق سروسستانی، ر. (۱۳۸۳). آسیب‌شناسی اجتماعی. چ ۱. نشر آن.
- عرب‌باقرانی، م و ملاحسنی، ن. (۱۳۹۲). «آسیب‌شناسی سکولار شدن حجاب با نگاهی به مسیرهای محتمل پیش روی جامعه دینی ایران». مهندسی فرهنگی. شماره ۷۵. صص ۷۴-۹۱.

- علیقینان، ش و همکاران. (۱۳۹۲). «نظریه‌پردازی مبنایی دلالت‌های فرهنگی تنوع پوشش زنانه در شهر تهران، مجله مطالعات اجتماعی ایران». سال هفتم. شماره ۴ (پیاپی ۲۴).
- فتحی، م. (۱۳۸۳). «سمت‌گیری تکاپوهای فرهنگی در جهت کشف حجاب از زنان». فصلنامه تاریخ معاصر. شماره ۳۱. صص ۲۰-۵.
- فرجی، م. (۱۳۸۴). *نگرش زنان به انواع پوشش‌های رایج*. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- قادرزاده، ا و همکاران. (۱۳۸۹). «حجاب در کشاکش سنت و تجدد (تحلیلی کیفی بر قرائت‌های زنان خرم‌آباد)». اسلام و علوم اجتماعی. سال دوم. شماره ۳. صص ۱۷۰-۱۴۱.
- کچویان، ح و زائری، ق. (۱۳۹۰). «تبیین گفتمانی تبدیل شدن زنان به موضوع سیاست‌گذاری‌های رسمی در دوره‌ی رضاخان (با تاکید بر نظریه‌ی نژادی)». فصلنامه زن در توسعه و سیاست (پژوهش زنان). شماره ۳۳. صص ۳۴-۷.
- کرم‌اللهی، ن و آقاسی، م. (۱۳۹۱). «بررسی گرایش دختران دانشجوی به حجاب و بدحجابی». فصلنامه مطالعات و تحقیقات اجتماعی. دوره اول. شماره ۲. صص ۱۷۲-۱۳۹.
- کسرای، م و همکاران. (۱۳۹۱). «فراتحلیل پوشش اسلامی در پژوهش‌های اجتماعی و فرهنگی». فصلنامه مطالعات فرهنگی و ارتباطات. سال هشتم. شماره ۲۶. ویژه-نامه مطالعات زنان.
- محمدپور، ا. (۱۳۸۸). «تحلیل داده‌های کیفی: رویه‌ها و مدل‌ها». فصلنامه علمی پژوهشی انجمن انسان‌شناسی ایران. شماره ۱۰. صص ۱۶۱-۱۲۷.
- محمدی، ج و همکاران. (۱۳۹۳). «پوشش زنان و دلالت‌های معنایی آن (مطالعه موردی: زنان جوان شهر کرمانشاه)». مطالعات و تحقیقات اجتماعی در ایران. دوره ۳. شماره ۴. صص ۶۶۶-۶۳۹.

- نیلچی‌زاده، ف. (۱۳۸۶). «نقد و بررسی الگوهای حجاب اسلامی در سه دهه اخیر». بانوان شیعه. شماره ۱۱. صص ۷۰۲-۶۷۱.
- هنینک، م. (۱۳۹۲). *راهنمای بین‌المللی پژوهش گروه متمرکز برای علوم اجتماعی و علوم بهداشتی*. (مترجمان ایرج فیضی و مهسا طاهران). چ ۱. تهران: تیسرا. ۴۵۶.

حکم تکلیفی اقسام تلقیح مصنوعی با تاکید بر ضرورت حفظ بنیان خانواده

مهديه محمدتقی‌زاده^۱

چکیده

در هر جامعه خانواده اساسی‌ترین رکن آن محسوب می‌شود و حفظ این بنیان حیاتی، بر مبنای قوانین، اصول، عرف و اخلاق، مسئله‌ای است که باید بسیار به آن توجه کرد. وجود روابط قانونی و در چارچوب معین، در خانواده‌ها، از مهمترین شاخصه‌های این مهم به شمار می‌رود. در این میان کودکان اهمیت به سزایی دارند؛ چرا که کودکان امروز پدر و مادران فردا هستند. در واقع آینده هر جامعه‌ای را کودکان آن رقم می‌زنند. در جامعه ما، با توجه به اهمیت بحث نسل و نسب کودکان، دقت ویژه‌ای از سوی اندیشمندان حوزه‌های مختلف بر مسئله تلقیح مصنوعی وجود دارد.

با توجه به وجود اقسام تلقیح مصنوعی، که چندی است در عالم پزشکی به واقعیت پیوسته، مسائل فقهی و حقوقی خاصی را در جوامع انسانی از جمله جامعه کنونی ایران برانگیخته است. از آنجا که با شناخت و درک درست از روح احکام اسلامی و اصول کلی حاکم بر شریعت اسلام، به خوبی می‌توان به نیازهای متنوع اشخاص پاسخ داد و نیز آنکه اسلام برای تطبیق با مقتضیات زمان، انعطاف لازم را دارا است؛ لذا در این تحقیق برآنیم تا با استناد به آیات و روایات و سایر ادله، حکم تکلیفی اقسام باروری‌های پزشکی را مورد تدقیق و تأمل قرار دهیم.

واژگان کلیدی: تلقیح مصنوعی، اسپرم، تخمک، اهدای جنین، رحم جایگزین، خانواده.

۱. دانشجوی دکتری مطالعات زنان/ گرایش حقوق زن در اسلام دانشگاه تربیت مدرس و مدرس حوزه و دانشگاه
m.mtaghizade@yahoo.com .

بیان مسئله

همگام با گسترش حوزه دانش بشری و ظهور دستاوردهای نو در قلمرو علوم تجربی، مسائل و موضوعات پیچیده فقهی و حقوقی نیز پدیدار آمده، راه‌حل‌های مناسب خویش را می‌طلبند. فقه امامیه با برخورداری از اصل «اجتهاد» توانایی رویارویی با مسائل نوپیدا و ارایه بهترین راه‌حل‌ها را داراست. «تلقیح مصنوعی» نیز یکی از مسائل نوپیدا است که پیشرفت دانش پزشکی آن را به عرصه فقه و حقوق کشانده و از آنجا که قوانین و مقررات حقوقی ما ریشه در احکام مذهبی دارد، هیچ حقوقدان و اندیشمندی در دانش حقوق، نمی‌تواند بدون بهره‌مندی از این منبع عظیم، در جهت قانونی کردن چنین مسائل جدیدی گام بردارد، بلکه نخست باید فقیهان جواز شرعی آن را تایید و حکم وضعی آن را روشن کنند، سپس به صورت ماده یا مواد قانونی درآید.

لذا جهت پاسخ به احکام تکلیفی موضوع مورد نظر، در وهله نخست، تعریف موضوع و در ادامه، شناسایی ابعاد موضوع از نظر فقیه ضرورت می‌یابد. برای درمان معضل ناباروری، پزشکان شیوه‌های مختلفی را پیش بینی کرده و به کار می‌برند. این شیوه‌ها عبارتند از:

الف) تلقیح مصنوعی^۱:

تلقیح در دیدگاه اهل لغت از «لقح» به معنای آبستن کردن و گشیدن دادن و «لقح» به معنای آبستن شدن جنس مؤنث معنا شده است و کلمه «لقاح» و «لقاح» به معنای «ماء الفحل» یعنی مایع و آب نرینه است. (ابن منظور، ۱۹۹۷: ج ۵، ص ۵۱۲). تلقیح مصنوعی شامل انواع روشهایی است که در آنها تمام مایع منی یا اسپرم بعد از آمادگی یا پرورده شدن در قسمت‌های مختلف اندام تناسلی زن قرار می‌گیرد و بدون

1. (Artificial Insemination)

نزدیکی جنسی، امکان برخورد اسپرم و اووسیت را فراهم می کند. (رضانیا معلم، ۱۳۸۳: ۲۸)

ب) روش های پیشرفته کمکی تولید مثل^۱:

این نوع از باروری مصنوعی، به تمام روشهایی اطلاق می شود که طی آنها تخمک مستقیماً از تخمدان برداشت می شود، سپس بعد از ترکیب با اسپرم و بارورشدن و یا به همراه اسپرم به اندام تناسلی زن انتقال می یابد. (همان: ۲۹)

ضرورت شناسایی موضوع توسط فقیه:

با توجه به گسترش دامنه نیازهای فقهی و گستردگی سؤالات و خواسته ها، لزوم تجدید نظر در کیفیت دریافت های فقیهان و تحول در کیفیت نگاه به مسائل، جهت پاسخگویی به آنها بیش از پیش ملموس به نظر می رسد؛ اینکه برای شناخت موضوعات علاوه بر مراجعه به علوم مقدماتی همچون لغت شناسی، ادبیات، صرف، نحو و ...، که همگی در خدمت حکم شناسی می باشند، رجوع به علوم دیگری که دخیل در موضوع شناسی هستند همچون پزشکی و ... نیز نیاز می باشد؟ سوالی است که برای پاسخ به آن، ضروری است دو مبحث را مورد توجه قرار دهیم:

۱. نقش موضوع شناسی در استنباط های فقهی

۲. نقش علوم بشری و تجربی در موضوع شناسی و در نتیجه در استنباط های فقهی

۱. نقش موضوع شناسی در استنباط های فقهی:

و موضوع حکم، به اموری گفته می شود که در حکم، وجود او مفروض گرفته شده باشد، یعنی در صورتی شارع، مکلفان را وامی دارد که این موضوع، محقق شده باشد.

1. (Assisted Reproductive Technologies)

میرزای نائینی در تعریف موضوع می فرماید: آن، عبارت است از امری که حکم شرعی الهی بر آن مترتب گشته است. (غروی نائینی، ۱۴۰۶: ج ۴، ص ۲۸۹)

۱-۱ ضرورت موضوع شناسی در فقه :

یکی از مباحثی که در زمینه استنباط‌های فقهی مطرح است، مسأله موضوع شناسی است؛ موضوعات، در واقع مهبط احکامند و نقش کارساز و راهگشا و جهت دهنده در نوع استنباطها و نحوه برخورد با مسائل دارند؛ لزوماً بدون شناخت دقیق موضوع، نمی توان از شناخت احکام سخن گفت، چه آنکه تمام اندیشه های فقهی نوینی که در عرصه فقهات منشاء تحولات فکری و عملی شده است، از ناحیه موضوع شناسی بوده است.

علامه شهید مطهری، در این خصوص می گوید: « فقیه و مجتهد کارش استنباط و استخراج احکام است، اما داشتن استعداد، جهان بینی و اطلاع و احاطه او به مسائل و موضوعات گوناگون در فتواهایش بسیار تأثیر دارد، فقیه باید احاطه کامل به موضوعاتی که برای آن موضوعات فتوا صادر می کند داشته باشد.» (مطهری، بی تا: ۱۰۰)

رهبر معظم انقلاب، حضرت آیت الله خامنه ای، در زمینه موضوع شناسی و لزوم آن می فرماید: «تعداد موضوعاتی که در معرض پاسخگویی فقه قرار می گیرند و فقیه باید حکم شرعی آنها را بیان کند، نیز افزایش می یابد و بی شک سرچشمه های فقه و نیز، شیوه فقهات برای فهم حکم این موضوعات کافی است ولی شناخت موضوعی آنها و تحقیق و تدقیق لازم برای تطبیق موضوع با عناوین کلی در فقه و استدلال مناسب و خلاصه بهترین روش برای درک حکم شرعی آن، کاری مهم و دراز است.»^۱

۱. پیام رهبر معظم انقلاب اسلامی به مجله فقه اهل بیت در تاریخ ۷۲/۱۱/۱۳

۱-۲ اقسام موضوعات فقهی:

الف- موضوعات شرعی: موضوعاتی اند که یا اختراع شارعند و یا معنا و اصطلاح خاصی در نظر شارع دارند که زمان و مکان در این موضوعات اثر ندارد؛ بلکه در این موارد، شارع همانطور که حکم را معین می کند موضوع و شرایط آن را نیز مشخص می سازد مانند رکعات نماز، مبطلات روزه و شرایط استطاعت.

ب- موضوعات لغوی

ج- موضوعات طبیعی

د- موضوعات عرفی: موضوعات عرفی، صرفاً موضوعاتی اند که از ناحیه عرف مورد جعل و نظر و توجه قرار می گیرند و شریعت به این اعتبار، آنها را رسمیت می دهد که از جنبه عقلایی هم مورد توجه و نظر قرار می گیرند. ذکر این نکته ضروری است که موضوعات عرفی فقهی خود نیز به دو دسته: عرف عام و عرف خاص تقسیم شده است.

۲- نقش علوم بشری در موضوع شناسی فقهی:

یکی از مواردی که در فقه مطرح است، علوم و نقش آن در اجتهاد و موضوع-شناسی و در نتیجه همه آنها در بالندگی و کارآمد شدن سیستم فقهی است، این علوم بر دو نوعند:

۱. علومی که در شناخت احکام الهی مؤثرند و در واقع، به مجتهد آن توانایی را می بخشند که مجتهد به وسیله آنها می تواند متون دینی (کتاب و سنت) را دریافت کند، علم صرف و نحو، ادبیات عرب، رجال و درایه الحدیث، بیان و منطق و... به عنوان علوم مقدماتی در فقه دخیل اند.

۲. علومی که نقشی در استنباطهای جدید و منطبق بر نیازهای زمان دارند، استنباط و فقهاتی که بتواند پاسخگوی نیازهای فقهی عصر باشد، چه آنکه فقه

اسلامی در خصوص هر یک از نیازهای فردی و اجتماعی مطلب و حکم و سخنی دارد و هریک از قضایا و احکام به نوعی با علمی سروکار پیدا می‌کند. این علوم جدید، در واقع صورتی از علم دنیا است: علمی که در ابعاد مختلفی همچون بیولوژیکی، روانشناسی انسانی، پزشکی و... بحث می‌کند. تأثیرگذاری این علوم در فقه بدین صورت است که فقیه و پژوهشگر دینی، با اقتباس این علوم، در ناحیه ادراک مسائل و در فهم موضوعات، توانایی لازم را پیدا می‌کند و به کمک همین علوم، توان آن را می‌یابد که موضوع شناسی کند؛ از آنجا که مدت اجتهادی گذشته، نمی‌تواند پاسخگوی مسائل زمان حاضر باشد، لذا بایستی تحولی بنیادی در متد فقهی صورت یابد و فقیهان را سزده که در علوم جدید، علوم تجربی بشری، سیاسی و ... تأمل کنند و از یافته‌های آنها در راستای برداشتهای فقهی بهره‌جویند.

علامه شهید مطهری، در جای جای نوشته‌های خودش که مربوط به حوزه‌ها و رسالت آنها مطلبی نوشته این ضرورت را به شکلی محسوس نمایانده است و لذا در قسمتی از نوشته‌های خودش، به روش فقهی مرحوم آیت الله بروجردی اشاره می‌کند که ایشان در نتیجه همین روش و در نتیجه توجهش به علوم روز در صدور فتوا، از روشن بینی خاصی برخوردار بوده است.

موضوع تلقیح مصنوعی نیز از موضوعات مورد بحث امروزه علوم پزشکی است؛ بنابراین این موضوع نیز در دسته موضوعات عرفی خاص وارد شده؛ لذا پس از تحقیق و بررسی حول این موضوع، فقیه نیز با شناسایی این موضوع، بر طبق کتاب و سنت، حکم مربوطه را صادر کرده؛ بر این اساس، این حکم منطبق با نیازهای روز جامعه بوده و برخلاف نص، کتاب و سنت هم نیست. لذا با توجه به شناور بودن فقه شیعی و بهره‌مند بودن آن از توانایی به روز شدن، حکم لازمه در مورد این موضوع توسط فقیه صادر می‌شود.

مجموع نظرات فقها و حقوقدانان اسلامی:

با توجه به اقسام متعدد و مختلف باروری های پزشکی، فقها و حقوقدانان اسلامی با تدقیق و تفقه در متون دینی و فقهی، نظرات متفاوتی ارائه داده‌اند: ۱- نظریه جواز مطلق؛ ۲- نظریه ممنوعیت مطلق؛ ۳- نظریه جواز مطلق باروری های پزشکی بین زوجین و جواز مشروط بین بیگانگان؛ ۴- نظریه جواز مطلق باروری های پزشکی بین زوجین و منع مطلق آن بین بیگانگان؛ ۵- نظریه حرمت مطلق همه اقسام باروری های پزشکی، جز بین زوجین و با وجود شرایطی.

از میان این نظریات، نظریه جواز مطلق باروری های پزشکی بین زوجین و منع مطلق آن بین بیگانگان^۱

، منتخب مشهور فقهای معاصر شیعه و اهل سنت می باشد و در رساله های عملیه آنان نیز این نظریه محور تطبیق حکم بر موضوعات و اقسام متعدد باروری پزشکی قرار گرفته است، (رضانیا معلم، پیشین: ۱۲۳) با این بیان، می‌توان گفت که اکثریت انواع باروری‌های پزشکی از نظر فقها و با توجه به مبانی فقهی و حقوقی آن پذیرفته شده نیست؛ لذا اصل اساسی و مهم در این مسئله عدم جواز تلقیح غیر از موردی است که بین زوجین اتفاق افتد؛ عدم جواز دیگر اقسام تلقیح مصنوعی بدلیل مخالفت با اصول حاکم بر عالم خلقت است و در حقیقت، انحراف از مسیر طبیعی آن می‌باشد.

از آنجا که قرآن، مهمترین سند دین‌شناسی است، به زیبایی هرچه تمام این اصول را تبیین و تشریح کرده است که در ذیل مختصراً به این اصول می‌پردازیم:

۱. نظر این گروه، ملاک جواز یا منع، ترکیب اسپرم و تخمک زوجین و یا دخالت عوامل بیگانه است و شیوه به کارگیری، هیچ گونه تأثیری در جواز یا حرمت اصل موضوع ندارد. دلیل اینان، آیات، روایات، ادله عقلی و استحسانی، فلسفه تشریح نکاح، ملاک موجود در ممنوعیت زنا و تبنی و ... می باشد. از این گروه اند: امام خمینی، آیت الله منتظری، آیت الله خوئی و بسیاری از فقهای معاصر.

اصل اولیه: عدم امکان مبارزه و مخالفت با تغییر در روند طبیعی

خلقت انسان

شاهکار آفرینش، خلقت بشری است که خمیرمایه آن از خاک می‌باشد^۱، وجودش از آمیزش نطفه زن و مردی است^۲ که با عقد زواج و بسته شدن علقه مودت و رحمت در میان آنها^۳، شکل گرفته است و رشد و نموش با تغذیه از شیرهای وجودی مادری است^۴ که بهشت منزلگاه و مأمن او می‌باشد. این آفرینش در کمال حکمت، نظم و حساب و کتاب، به وجه احسن و با رعایت عدالت تعبیه شده است و غایت آن، خلقتی است که اشرف موجودات می‌باشد و خلیفه الله در زمین. رسیدن به این مقصود، جز با پیروی از اصول حاکم بر این نظام میسر نمی‌باشد.

در این میان، او با وصف رحیم و رحمان بودنش، به هر که بخواهد این نعمت را ارزانی می‌دارد^۵ و آنجا که حکمت و قدرتش بر غیر این، تعلق گرفته باشد، با وصف سمیع و بصیر بودنش، پاسخگوی نیاز و عجز بنده‌هایش می‌باشد و در حالت کهولت سنی ابراهیم و زکریا و عقیمی همسر او، زیباترین مخلوقش را ارزانی می‌دارد^۶. مخالفت با این نظام و ایجاد تغییر در مسیر طبیعی آن، آنجا که ضرورت‌های دینی و عقلی آنرا تأیید نکند و پشتوانه آن جزء، هوی و هوس‌های بشر ظالم و جاهل نباشد، نتیجه‌ای جز خسران و تباهی در پی نخواهد داشت. لذا اصول حاکم بر طبیعت، مبنی بر عدم امکان مبارزه و مخالفت با خلقت عبارتند از:

۱- اصل عبث نبودن خلقت: «و ما خلقنا المسوات و الارض و ما بینهما باطلاً نلک ظن

۱. ص، ۷۱-۷۲

۲. دهر، ۲

۳. روم، ۲۱

۴. بقره، ۲۳۳

۵. شوری، ۴۹-۵۰

۶. مریم، ۷-۹ و هود، ۷۱-۷۲

الذین کفروا فویل للذین کفروا من النار»^۸

- ۲- اصل نظام احسن: «الذی احسن کل شیء خلقه و بدأ خلق الانس من طین»^۹
- ۳- اصل حاکمیت حکمت و قدرت بر طبیعت و شریعت: «والله خالقکم ثم یتوفکم و منکم من یرد الی ارض العمر لکی لا یعلم بعد علم شیئاً ان الله علیم قذیر»^{۱۰}
- ۴- اصل عدم جواز دخالت و مجادله در عالم خلقت بدون علم و دانش: «الم تروا ان الله سخرکم ما فی السموات و ما فی الارض و اسبغ علیکم نعمه ... و من الناس من یجادل فی الله بغير علم و لا هدی و لا کتاب منیر»^{۱۱}
- ۵- اصل عدم تبعیت از هوای نفس: «أرایت من اتخذ إلهه هواه أفأنت تكون علیه وکیلاً، ام تحسب ان اکثرهم یسمعون أو یعقلون إن هم الا کلانعام بل هم اضل سبیلاً»^{۱۲}
- ۶- اصل عدم امکان تغییر و دگرگونی در آفرینش الهی: «فأقم وجهک للذین حنیفاً فطرت الله اللتی فطر الناس علیها لا تبدیل لخلق الله ...»^{۱۳} پس روی خود را متوجه آیین خالص پروردگار کن، این فطرتی است که خداوند انسانها را بر آن آفریده، دگرگونی در آفرینش الهی نیست.
- لذا آیا ما جواز دخالت در این دستگاه عظیم و با نظم ویژه و اسلوب خیلی دقیق را داریم؟

۱. نساء / ۱۴

۲. سجده / ۷

۳. نحل / ۷۰

۴. فرقان / ۲۰

۵. فرقان / ۴۳ و ۴۴

۶. روم / ۳۰

حال آنکه روند خلقت، روند تحول و تکامل است و عبث آفریده نشده است. آری براسستی «تبارک الله الذی...» و هرچه که در نظام عالم بیشتر دقت کنی از نظم و حساب و کتاب و ارتباطات بیشتر به شگفت می‌آیی.

«ماتری فی خلق رحمان من تفاوت» در این خلقت، تفاوت، تبعیض، بی‌عدالتی، شکاف و از هم گسیختگی هرگز دیده نمی‌شود. آفرینش او آفرینش حق است، وعده او ثابت و تغییر ناپذیر و همه چیز به بهترین صورت آفریده شده است، نه نقصی و نه کاستی‌ای، حال از تو می‌خواهد که در این نشانه‌های متنوع و پر عظمت او نظاره کنی و تعقل کنی، آیا تو را توان مقابله با او هست؟

اما آنان که او را نشاخشند و به مجادله و مخالفت با او برخاسته و حدود او را زیر پا گذاشتند «تاهم کبر مقتاً عندالله»، اندکی از متاع دنیا بهره‌مند شده و سپس عذاب شدیدی را متحمل می‌شوند. لذا به حکم این اصول، هر تبدیل و تغییری در نظام آفرینش بایستی در راستای مصلحت کلان زندگی بشر و غیر مغایر با طبیعت آفرینش باشد و حتی ابزار تکامل و روند تحول موجودات را نیز فراهم کند نه آنکه اسباب اختلاط انساب و در نهایت نابودی آن را فراهم آورد.

حکم تکلیفی اقسام روش‌های باروری پزشکی

نکته قابل ذکر آن است که در احکام اسلام، موضوع تلقیح مصنوعی به ترتیبی که امروز از جهت علمی و عملی مطرح است، سابقه نداشته است؛ بنابراین، عنوان «تلقیح مصنوعی» را در متون و منابع اسلامی و در اخبار و احادیث صدر اسلام نمی‌توان یافت تا به صورت منصوص، مستندی در تأیید یا رد آن ارائه کرد؛

البته با عنایت به اصول و کلیات فقه شیعه، مانند علتها و حکمتها، مصالح و مفسد احکام، قواعد عام باب نسب و الحاق ولد، عده، استبرای کنیز و ... و ادله و روایات خاص مرتبط به شیوه های غیرطبیعی تولیدمثل می توان احکام و آثار باروری پزشکی را استنباط کرد. (رضانیا معلم، پیشین: ص ۳۷):

به عنوان مثال: در زمینه حامله شدن زن از زن دیگر به وسیله مساحقه و همجنس بازی (جبعی عاملی، ۱۳۷۵: ص ۲۶۴) که بعضاً این عمل باعث حامله شدن زن مورد مساحقه می‌شده و همچنین در زمینه عمل ناشی از تفخیز که سبب حامله شدن زن می‌گردید که بعضی گفته‌اند این عمل نیز شباهت زیادی با تلقیح مصنوعی دارد و عمل زن و مرد زنا محسوب نمی‌شود (برای تفخیز مجازاتی غیر از عمل زنا در نظر گرفته شده است و مجازات آن همان حد سحر (صد تازیانه) است) (صمدی اهری، ۱۳۸۲: ۱۷)، می‌توان مصادیق و احکامی را ارائه کرد که با تلقیح مصنوعی مشابهت دارد. به طور کلی تلقیح مصنوعی بر دو نوع است: تلقیح مصنوعی داخلی و تلقیح مصنوعی خارجی.

تلقیح مصنوعی داخلی عبارت است از روشی که عمل تلقیح بین اسپرم مرد و تخمک زن در داخل رحم صورت می‌گیرد؛ و بر حسب این که بین صاحبان نطفه رابطه زوجیت بوده و یا چنین ارتباطی وجود نداشته است به صور مختلف تقسیم می‌گردد. در تلقیح مصنوعی خارجی نیز عمل تلقیح بین اسپرم و تخمک در خارج از رحم صورت می‌گیرد و دارای اقسامی است.

۱. تلقیح مصنوعی داخلی

تلقیح مصنوعی داخلی، مشتمل بر دو گونه است: تلقیح مصنوعی هومولوگ و تلقیح مصنوعی هتروولوگ.

۱-۱. تلقیح مصنوعی هومولوگ

هرگاه شوهر قادر به تولید اسپرم باشد ولی به علل جسمانی یا روانی، باروری زن از طریق عادی و به وسیله مقاربت ممکن نباشد، از این روش استفاده می‌شود. در این زمان با استفاده از تکنیک های کمکی تولید مثل، اسپرم شوهر به زن تلقیح می‌شود تا از این طریق باردار گردد.

بر جواز این مورد می توان به آیه شریف زیر استناد جست: « نساءکم حرث لکم فأتوا حرثکم أنى شئتم »^{۱۴} اطلاق « حرث » (کشت زار) بر زنان، برای تولید نسل و فرزندآوری است و به دلالت « فأنى شئتم » فرزندآوری با کمک همسران به شیوه ای خاص محدود نشده است. منظور از واژه « فأتوا » اعطاء کردن است، خواه این اعطاء مستقیم باشد خواه غیرمستقیم. واژه « أنى » ممکن است به معنای « این »، « کیف » یا « من ای وجه شئتم » باشد. لذا معنای آیه این می شود که: از هر راهی و شکلی به حرث و کشت زارتان وارد شدید و به او بذر نطفه را اعطا کنید تا رشد و نمو کند. (رضانیا معلم، پیشین: ۲۲۲-۲۲۳)، لذا روی آوری به همسر جهت فرزندآوری به کمک ابزار پزشکی، حداقل به طور ضمنی، مصداق آیه است.

اکثر قریب به اتفاق فقها^{۱۵}، این نوع روش باروری مصنوعی را پذیرفته اند و به صرف اجتناب از مقدمات حرام^{۱۶}، جواز این نوع تلقیح را صادر کرده اند. اصل برائت عقلی و شرعی در مثل این نوع شبهه‌ی بدوی تحریمی مجری است (مومن، ۱۴۱۵: ۸۰). موید این جواز نیز آن است که هیچ عنوان حرامی همچون زنا نیز بر این عمل منطبق نیست. (یزدی، ۱۳۷۷: ۱۲)؛ مضاف بر این دلایل، قانونگذار اسلام به طور کلی درمان بیماری را مباح و در بعضی موارد واجب کرده است. ناباروری هم مصداقی از این نوع بیماری است که درمان آن مباح شده و بهره‌گیری از این روش یکی از راههای

۱. سوره بقره / آیه ۲۲۳، ترجمه: زنان شما کشت زار شما هستند، هر زمان (هر مکان) خواستید بر آنان وارد گردید.

۲. آیات عظام، موسوی گلپایگانی، یوسف صانعی، مومن، یزدی و روحانی این نظریه را تایید می کنند. (صمدی اهری، ۱۳۸۲: ۱۰۰)

آیت الله محمدحسن مرعشی شوشتری: « تلقیح نطفه زوج در رحم زوجه، با رعایت موازین شرعی، اشکال ندارد ». (توضیح المسائل: ۵۵۳)

امام خمینی: « اشکالی در جواز تلقیح اسپرم مرد به همسرش نیست، اگرچه پرهیز کردن از انجام مقدمات حرام واجب است ... ». (تحریر الوسیله، ج ۲، ص ۷۴۸، مسأله ۱)

۳. البته برخی از فقها مانند: آیت الله فاضل لنکرانی، لمس و نظر حرام را نیز در صورتی که ناباروری موجب عسر و حرج زوجین یا یکی از آن دو شده باشد، جایز دانسته و فرزند را نیز ملحق به زن و شوهر می دانند.

درمان است. در همین جا ذکر این نکته نیز حائز اهمیت است که بر تلقیح بین زوجین در فرض خارج رحمی نیز همین حکم صدق می‌کند.

۲-۱ تلقیح مصنوعی هترولوگ

این نوع تلقیح زمانی ضرورت می‌یابد که زن استعداد باروری دارد، ولی شوهر فاقد چنین توانی است. در این هنگام به اندازه کافی اسپرم مرد بیگانه به طریق مجاز اخذ و به رحم زن انتقال می‌یابد تا لقاح در لولهٔ رحم صورت پذیرد.

یکی از بحث‌برانگیزترین اقسام تلقیح، نیز همین روش می‌باشد که موافقان و مخالفانی را به همراه دارد^{۱۷}. در عین حال مشکل بسیاری از زوجین، عدم امکان باروری زوج می‌باشد؛ چراکه غالب موارد ناباروری‌ها، عقیمی زوج می‌باشد؛ با این بیان، تدقیق و تأمل در مبانی این بحث جهت فهم و شناخت حکم تکلیفی آن مهم جلوه می‌نماید. اقناع اذهان زوج‌هایی که یکی از دردناک‌ترین غم‌های بشری، غم نداشتن فرزند را متحمل شده‌اند و از سویی دیگر، دانش بشری و پیشرفت‌های چشمگیر آن را علاج درد و رنج خود می‌دانند جز از سوی فقیهان و علمای دین که متخصص در مباحث شریعت می‌باشند و در عین حال موظف به تحصیل علوم بشری و تطبیق آن با متون دینی، امکان‌پذیر نیست.

با تحلیل و تفصیل مبانی و اصول پرمغز و هدفمند فقه امامیه، ابعاد پنهان و در عین حال بسیار تأثیرگذار این نوع روش‌های باروری بر زندگی زوجین و فرزند بوجود آمده آن‌ها آشکار شده و آن‌ها که هدف نیل به سعادت و تحصیل رضایت خالق را طالبند، در مقابل این حقایق، سلم محض بوده و خوشبختی و خیر خود را در غیر این مسیر جست‌وجو می‌کنند.

۱. لازم به ذکر است که مخالفان این روش فراوان می‌باشند و موافقان آن اندک.

نظر مرحوم آیه الله العظمی بروجردی (قدس سره الشریف) در خصوص (تلقیح مصنوعی با اسپرم غیر) چنین است: «آنچه از مفاهیم ادله و بعضی از مناطق آنها استفاده می‌شود، این است که تلقیح مصنوعی مرد اجنبی بر مرثه اجنبیه خواه دارای زوج باشد یا نباشد، حرام است و در بعضی از صور آن احکام ولد الزنا ثابت است و در بعضی صور ولد شبهه» (امامی، ۱۳۴۹: ۳۶۷) و علامه جعفری نیز این نوع روش را حرام می‌داند.^{۱۸} آن‌ها که مخالف جائز بودن این نوع روش می‌باشند، در توجیه رأی خود به ادله‌ای تمسک جسته‌اند که مهمترین این ادله عبارت است از:

الف- آیات قرآن کریم: در آیات ۳۰-۳۱ سوره نور، ۳۵ سوره احزاب و ۵-۷ مومنون و ۲۹ معارج، مومنان موظف به پوشش و ستر اندام‌های جنسی خود شده‌اند. استدلال شده است که حفظ اندام‌های جنسی، در حقیقت مشمول حکم حفظ اندام‌ها از تماس با مایعات جنسی مرد بیگانه نیز می‌باشد. (محسنی، ۱۳۷۷: ۸۹)

در این آیات کریمه^{۱۹}، هنگامی که از نگاه سخن می‌رود حرف تبعیض «من» آورده می‌شود تا معلوم گردد برخی از نگاه‌ها حرامند؛ ولی هنگامی که از حفظ فروج سخن به میان می‌آید حرف تبعیض حذف می‌شود و متعلق حفظ نیز بیان نمی‌شود، پس برابر این قاعده که حذف متعلق، مفید عموم است، حفظ فروج در مردان و زنان به نحو کلی و به صورت یک اصل اساسی و عمومی واجب است؛ لذا مقتضای آیات کریمه، لزوم حفظ فرج از هر چیز است، خواه ورود نطفه از طریق زنا باشد و یا از طریق سایر مقاربت‌های غیر مشروع و یا این که به وسیله ابزار آلات پزشکی (تلقیح مصنوعی) صورت پذیرد. (روحانی علی آبادی، ۱۳۸۰: ۲۸۳)

۱. علامه جعفری نیز با عنایت به مجموع ابواب فقه که اهمیت فوق‌العاده‌ی عرض و ارحام زنان را با اشکال مختلف مطرح می‌نماید، انتقال نطفه بیگانه به رحم بیگانه (تولید نسل بدون رابطه زوجیت) را ممنوع می‌داند و منع آن را یک نوع استشمام فقهی می‌داند (جعفری، ۱۳۷۷: ۳۰۷).

۲. نور/۳۱ و مومنون/۵-۶ و معارج/۲۹-۳۰ و احزاب/۳۵

در خصوص آیه «فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون»^{۲۰}، نیازی به قاعده حذف متعلق و استفاده عموم نیست. کلمه «ورأ ذلك» در آیه شریفه اطلاق دارد، یعنی اگر مردان برای غیر از دو دسته زنان (زن خودشان و کنیزشان)، فرج را حفظ نکردند مطلقاً، از تجاوزکاران و ستمکاران خواهند بود. بدین ترتیب از این قسمت آیه حرمت مواردی چون زنا، مساحقه، و همین قسم تلقیح مصنوعی بدست می‌آید. (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۷: ۹۷-۹۸):

لذا در خصوص آیات سوره نور که به بحث حرمت نگاه به اندام جنسی نامحرم اشاره دارد، باید گفت:

حرمت نگاه به اندام جنسی نامحرم که معنا و مفهوم این آیه می‌باشد، به مفهوم اولویت، دلالت بر حرمت هر نوع ارتباط غیر از دیدن نیز خواهد داشت. (نظری توکلی، ۱۳۸۵: ۲۸۵).

همچنین ممکن است استدلال شود: ظاهر این آیه بر لزوم حفظ فرج (اعم از مقاربت و نگاه کردن) از غیر شوهر دلالت دارد، ولی نسبت به شوهر یا خود زن چنین نیست. در پاسخ باید گفت: حفظ فرج از ادخال نطفه اجنبی، هر چند توسط شوهر یا خود زن باشد، از لوازم و شؤونات حفظ از غیر می‌باشد. (علوی قزوینی، ۱۳۸۰: ۱۸۶)

ب- روایات: روایاتی^{۲۱} که بر حرمت انزال منی در فرج زنی که بر انسان حرام است دلالت دارد، متضمن حرمت قرار گرفتن نطفه اجنبی در رحم اجنبیه نیز می‌شود که شامل تلقیح هم می‌باشد.

از جمله این روایات، روایت علی بن سالم از امام صادق (ع) است که فرمودند: بدترین مردم در قیامت کسانی هستند که نطفه خود را در رحم زنی که بر او حرام است قرار بدهند. (حر عاملی، ۱۴۰۹: ج ۲۰، ص ۳۱۸)؛ گرچه ظاهر این روایات مقاربت و

۱. مومنون/۷ و معارج/۳۱

۲. مرسله صدوق از پیامبر اکرم (ص): بالاترین گناه نزد پروردگار، کشتن پیامبر یا امام یا خراب کردن کعبه، قبله‌گاه بندگان، یا ریختن نطفه مرد در رحم زنی که بر او حرام است می‌باشد. (حر عاملی، ۱۴۰۹: ج ۲۰، ص ۳۱۸)

نزدیکی غیر مشروع میان زن و مردی است که بین آنها علقه زوجیت نباشد، اما می-توان گفت مقاربت و نزدیکی یکی از مصادیق بارز و آشکار قرار دادن نطفه مرد بیگانه در رحم زن اجنبی است (علوی قزوینی، پیشین: ۱۸۷)؛ لذا در خصوص استفاده از الفاظی همچون «افرغ»، «اقر» و «وضع» که حکایت از مباشرت مرد در تخلیه اسپرم خود در رحم زن دارد که طبیعتاً با نوعی کامجویی جنسی نیز همراه است، به این دلیل بوده که در آن عصر، روش دیگری برای بارداری، جز آمیزش یا رفتارهای جنسی مطرح نبوده است (نظری توکلی، پیشین: ۲۸۸).

با این بیان، ارتباط مستقیم یا غیر مستقیم (اهدای اسپرم) با زنی که همسر شرعی مرد نمی‌باشد، حرام است.

ج- مقتضای قاعده احتیاط: از آنجا که فروج مردان و زنان منشاء تکون انسان است و بی‌مبالاتی در حفظ آنها منجر به اختلاط نسب اشخاص می‌گردد، در اسلام به تنظیم احکام ناظر بر آن توجه خاصی شده است. فقهای امامیه هم با آنکه عمدتاً به هنگام شک در وجوب یا حرمت امری، بر اجرای اصل برائت و اباحه پای می‌فشارند مع ذلک در پاره‌ای مواضع از جمله « حفظ فروج » از این قاعده عدول و از لزوم احتیاط و دوری کردن از امور مشکوک الحرمه حمایت می‌کنند. این اهتمام را می‌توان به روشنی در مباحث مربوط به دلایل نکاح، طلاق، عده، فرزند ناشی از شبهه و حدود مشاهده نمود. (جعفرزاده، ۱۳۷۷)

د- تفویت مصلحت عظیم حفظ نسل:

در تعریف مصلحت آمده است: حقیقتی است که بر فعل مشروع مترتب می‌شود که با انجام آن فعل و در نتیجه اتصاف به آن حقیقت، کمال یا وصول به هدف حاصل می‌شود. به عبارت دیگر، شارع و هر کسی که درصدد مصلحت اندیشی است، ابتدا اهداف و اغراضی را در نظر می‌گیرد، سپس قوانین و وسایلی را برای نیل به آن

اهداف وضع می کند که این وسایل با آن اهداف سازگاری و ملایمت داشته باشند. از این جهت که آن احکام و قوانین ما را به آن اهداف و اغراض می رساند، می گویند « مصلحت » دارد. (توکل، ۱۳۸۴: ۹۱):

شهید مطهری می فرماید: « مصلحت دائر مدار حقیقت است. مصلحت و حقیقت دو برادرند که از یکدیگر جدا نمی شوند. » (مطهری، ۱۳۶۶: ۸۴) و امام خمینی (قدس سره) نیز در مسائل فقهی خود به دفعات بدین اصل اشاره نموده اند.^{۲۲} مصالحی را که شریعت برای آن فرود آمده به ۵ دسته تقسیم می کنند: (حفظ دین، حفظ نفس، حفظ عقل، حفظ نسل و حفظ مال). بوطی ترتیب این مصالح را اینگونه ذکر می کند:

- ۱- حفظ دین
- ۲- حفظ نفس
- ۳- حفظ عقل
- ۴- حفظ نسل
- ۵- حفظ مال (بوطی، ۱۴۲۲: ۲۱۸)

و چنین ترتیبی را اجماعی می داند.^{۲۳}

لذا در حقیقت، تفویت هر یک از این مصالح، مفسده است؛ بدین ترتیب: تفویت دین، قتل نفس، اختلال در نسل، اختلال در امنیت مالی و اقتصادی و خلل و منقصت در عقل، مفسده است.

با این بیان، در خصوص مصلحت عظیم حفظ نسل باید گفت: قرآن کریم هدف عمده ازدواج را غیر از سکونت و آرامش روانی، همین امر می داند.^{۲۴} به همین دلیل، هر گونه ارتباط جنسی در خارج از چهارچوب ازدواج، عملی نامشروع تلقی شده (زنا)، انجام آن مستلزم کیفر اخروی و مجازات دنیوی است تا تولید مثل و حفظ نسل و نسل از بستر عادی خود خارج نشود.

۱. مکاسب محرمه، ج ۲، ص ۱۳۰ و ۲۲۷ و ۲۸۲، کتاب البیع، ج ۴، ص ۱۸۸ و ...

۲. برای آگاهی از استدلالات بر ترتیب مصالح پنجگانه رجوع کنید به: اسدالله توکل، مصلحت در فقه شیعه و

سنی، صص ۱۴۱-۱۳۹

۳. بقره، ۱۸۷

لذا اهمیت این بحث تا آنجاست که در حوزه حقوق اسلامی، قوانین مکمل فراوانی برای این منظور تدوین و وضع شده است، همچون: وجوب رعایت عده (استبراء رحم) پس از جدایی از همسر، حرمت داشتن بیش از یک همسر برای زن، حرمت ارتباط جنسی با زنان شوهردار، حرمت برخی از انحراف‌های جنسی و... (نظری توکلی، ۱۳۸۶: ۱۸۶-۱۸۷)؛ ارتباط‌های مصنوعی، همچون فرزند خواندگی را که مثل فرزند محسوب شود (از نظر تحریم ازدواج) ممنوع شده است.

بر همین اساس برای سلب روابط نسبی از فرزند خوانده، قرآن کریم می‌فرماید «ما جعل أدياءكم أزواجكم»^{۲۵} یعنی آثار شرعی و حقوقی که در روابط نسبی است، این جا جایگاهی ندارد. آیا این عمل قانون‌گذار اسلام، نمی‌تواند مؤید آن باشد که اسلام می‌خواهد هم روابط مرد و زن نظم خاصی داشته باشد و هم تولید نسل بر رابطه طبیعی، اصیل و بر مبنای ارتباط خونی استوار باشد. (رضانیا معلم، ۱۳۸۲: ۱۱۰-۱۱۱)

پس می‌توان چنین نتیجه گرفت که مصلحت حفظ نسل و جلوگیری از آشفتنگی و فروپاشی روابط خویشاوندی، چنان اهمیتی دارد که برای حمایت از آن، تمام روابط جنسی که به آن آسیب وارد می‌کند، حرام شمرده شده است. (نظری توکلی، پیشین: ۱۸۶)؛ لذا قرآن کریم عمل شنیع قوم لوط را که در جهت خلاف حفظ نسل است مفسده و قوم لوط را مفسد معرفی می‌کند: «قال رب انصرني على القوم المفسدين»^{۲۶} و به حکم آیه شریفه: « و انا تولى سعى فى الارض ليفسد فيها و يهلك الحرث و النسل و الله لا يحب الفساد»^{۲۷}

در تایید این معنا، می‌توان به بیانات آیه صافی گلپایگانی در خصوص بکارگیری این روش تلقیح اشاره کرد: «پذیرش این روش مغایر با اغراض قانون‌گذار

۱. احزاب/۴

۲. عنکبوت / ۳۰

۳. بقره/۲۰۵

اسلام در تشریح ازدواج و برقراری روابط زناشویی و بقای خانواده است و موجب از کف رفتن مصالح مهمه دیگری می‌شود که در تشریح ازدواج و برقراری روابط زناشویی بین زن و مرد مد نظر قانون‌گذار اسلام بوده است. پذیرش این روش مستلزم نتایجی است که کمتر کسی آن را خواهد پذیرفت. بدین معنا که اگر انتقال اسپرم غیر زوج به زنی روا باشد لازمه آن پذیرش جواز انتقال نطفه پدر و دختر و پسر به مادر و برادر به خواهر و سایر محارم است، زیرا اگر اصل اولی در این گونه موارد اباحه و حلیت باشد، هیچ تفاوتی بین نطفه محارم و غیر محارم وجود ندارد؛ در حالی که شامه فقهاتی هر فقیهی از پذیرش آن اکراه دارد» (صافی، ۱۳۷۸: ۲۲۲).

با این توصیف، با صراحت می‌توان گفت: از مهمترین تبعات و آثار این قسم از باروری‌های پزشکی تخریب نسل انسانی و به تعبیر مهم‌تر: اضمحلال بنیان خانواده به عنوان اساسی‌ترین شاکله جامعه است، حال آن‌که اندیشمندان تمامی علوم بر این حقیقت معترفند که سعادت و موفقیت یک جامعه در گرو وجود خانواده‌های متعالی و نسل سالم در آن جامعه می‌باشد.

ه- **تضییع حقوق کودک:** در صورت جواز استفاده از اسپرم بیگانه، اهدا کننده یا معلوم النسب است؛ که مسأله حقارت آفرین است برای کودک و امنیت روانی این فرد ممکن است تا آخر عمر دچار اخلال شود؛ و اگر مجهول النسب باشد، علاوه بر عدم امنیت روانی طفل، موجب محرومیت او از حقوق خود نیز می‌شود. زیرا هر فردی حق دارد بداند پدر واقعی او چه کسی است و آباء و اجدادش کیستند؟ و نیز حق دارد تربیت و ارث از والدینش کسب کند. متأسفانه این مسائل باعث می‌شود آن آرامشی که خانواده به دنبال آن بود که فرزنددار شود تا به آن برسد، نه تنها بدست نیاید بلکه مخاطره‌ای بس عظیم گریبان آنها را فرا گیرد. (میرهاشمی، ۱۳۸۳)

هرچند صاحب نظران، مبانی دیگری همچون اثرات روانی و اجتماعی باروری با اسپرم بیگانه^{۲۸} را نیز در اثبات حرمت این روش باروری مطرح کرده اند، اما به نظر می رسد، از میان تمامی این دلایل، اهمیت حفظ نسل و ممانعت از اختلاط و آشفتگی انساب، برای اثبات عدم جواز این نوع تلقیح کافی باشد.

در مقابل موافقین این روش، پس از ناکافی شمردن دلایل مورد استناد مخالفین به نحوی که از نظر گذشت، اظهار می دارند که عمل مزبور علی الاصول باید مجاز باشد زیرا:

اولاً: نص صریحی از آیات قرآنی و روایات وارده مبنی بر تحریم این عمل وجود ندارد و دلایل الزامی دانستن احتیاط در این مورد کافی نمی باشد.

ثانیاً: هیچ یک از عناوین محرم در شریعت نظیر زنا و غیره بر عمل تلقیح مصنوعی زن با اسپرم بیگانه صادق نیست.

مقتضای قاعده اولیه، براءت و جواز هر عملی است. از نگاه ایشان اساساً جواز و حرمت مطابق با قاعده اولی است و این منع و حرمت است که نیاز ضد دلیل است.^{۲۹} البته این گروه توجه به این نکته را ضروری می دانند که باید مسئله نسب و چگونگی انتساب طفل ناشی از تلقیح مصنوعی زن با اسپرم بیگانه روشن شود و گرنه حکم به جواز از جهت اینکه با تأکید شرع بر حفظ نسل و لزوم پاکی و طهارت آن مغایرت پیدا می کند، خالی از اشکال نخواهد بود. (نایب زاده، ۱۳۸۰: ۵۷)

پذیرش اسپرم بیگانه: بدلیل برابری نقش اسپرم و تخمک در تکون فرزندان، زشتی پذیرش اسپرم بیگانه از سوی زن به همان میزان اهدای اسپرم از سوی مرد می باشد و نتیجه آن خلق انسانی است که هیچ ارتباط تکوینی با این زن نداشته باشد. (مومن قمی، ۱۴۱۵: ۸۲)

۱. برای اطلاع از این نظرات مراجعه کنید به: رضانیا معلم، ۱۳۸۳: ۲۹۲-۲۹۴

۲. آیت الله محمد یزدی و آیت الله سیدمحمد بجنوردی معتقد به جواز این عمل بوده و برای آن منع و حرمتی قائل نشده اند. (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۱: ۲۲۵)

۲. انتقال تخمک / جنین

از دیگر اقسام روش‌های باروری، انتقال تخمک از همسر دوم و یا زنی بیگانه به همسر شرعی مرد می‌باشد در حالی که زن با داشتن رحم سالم، تخمک ندارد و یا تخمک بارور ندارد.

در فرض دیگر نیز اسپرم شوهر و تخمک همسر وی ترکیب شده و جنین حاصل را به رحم همان زن و یا همسر دوم و یا زنی غیر از همسر منتقل می‌کنند. فرضی دیگر نیز وجود دارد و آن ترکیب اسپرم و تخمک بیگانه و انتقال جنین به رحم همسر و یا زنی بیگانه است. اقسام این روش‌ها عبارتند از:

۲-۱- انتقال تخمک

۲-۱-۱ انتقال تخمک با استفاده از تخمک همسر دوم: بر اساس آیه شریفه «فمن ابتغی وراء ذلك فاولئک هم العادون»^۲، حکم به حرمت جاری است و اطلاق آن، قرار گرفتن تخمک آن زن را در رحم هویش جایز نمی‌داند. لذا با توجه به اطلاق آیه شریفه، فرقی میان اینکه دو زن، شوهرشان یک نفر باشد یا خیر، نمی‌باشد. درست است که زن تخمک دهنده فرجش بر شوهر آن زن حلال است، اما فرج آنها بر یکدیگر حرام است و داشتن شوهر واحد، موجب حلال بودن آنها بر یکدیگر نمی‌شود. (فاضل لنکرانی، پیشین: ۱۲۸)؛ لذا استفاده از تخمک همسر دوم برای زنی که فاقد تخمک است، حرام می‌باشد.

۲-۱-۲ انتقال تخمک با استفاده از تخمک زن بیگانه: اکثر فقها تلقیح اسپرم شوهر با تخمک زنی که همسر مرد محسوب نمی‌شود را جایز نمی‌دانند^۳. بر فرض حرام

۱. مومنون/۷ و معارج/۳۱

۲. بعضی از ایشان مانند: آیت الله خامنه‌ای، سیستانی و صانعی در صورت وجود حرج آن را جایز دانسته‌اند و فرزند را ملحق به صاحب اسپرم و تخمک می‌دانند.

بودن استفاده از اسپرم مرد بیگانه، حرام بودن را در این صورت نیز می توان چنین دنبال کرد: از روایاتی که پیش از این یاد شد^{۳۲} استفاده می شود که بسته شدن نطفه از اسپرم و تخمک زنی که آمیزش آنان با یکدیگر جایز نیست، حرام است. هرچند مورد این روایات، قراردادن اسپرم در مهبل زنی است که بر مرد حرام است، لکن مورد مخصص نیست، بلکه خصوصیت از این مورد برداشته می شود و حرام بودن، موردی را که نطفه از اسپرم مرد و تخمک زنی که بر او حرام است، تشکیل شده را نیز در برمی گیرد و بیرون آوردن تخمک از مهبل این زن و گذاردن آن در مهبل زنی که آمیزش این مرد با او جایز است، هیچ تأثیری در رفع حرمت ندارد و از دایره الغای خصوصیت خارج نمی شود. (محلّاتی، ۱۳۸۴: ۵۰)

در مجموع دلایلی نیز که پیش از این اشاره شد، به خوبی روشن شد که از نظر قانون‌گذار، تولیدمثل تنها در چهارچوب ازدواج قابل طرح است و هرگونه انحرافی از آن جایز نخواهد بود؛ بنابراین برای حکم تلقیح با اسپرم یا تخمک غیر خودی (چه در خارج رحم و چه در داخل رحم) نیاز نداریم به دنبال دلیل خاص باشیم. (نظری توکلی، ۱۳۸۵: ۳۱۰)

۲-۲ انتقال جنین

۲-۲-۱ ترکیب جنین از اسپرم و تخمک زوجین: هنگامی که سیستم تناسلی زن از نظر تخمک‌گذاری و تولید اوول هیچ مشکلی نداشته باشد، اما بر سر راه آمیزش دو سلول جنسی یا عبور از لوله رحم و یا لانه‌گزینی در جداره رحم، موانعی وجود داشته باشد، اسپرم و تخمک در خارج از رحم لقاح داده می‌شود و سپس به رحم همان زن، همسر دیگر مرد و یا زنی بیگانه منتقل می‌شود.

۱. در فرض حرام بودن استفاده از اسپرم مرد بیگانه

الف- انتقال به رحم زوجه: چنانچه پیش از اشاره شد، حکم این مورد نیز همچون حکم تکلیفی تلقیح هومولوگ می‌باشد؛ فلذا ترکیب اسپرم و تخمک زوجین در خارج از رحم و انتقال آن به رحم زوجه، جایز خواهد بود. تنها مشکل برخی مقارنات و ملازمات مانند لمس و نظر است، که البته امری کلی و خارج از موضوع تلقیح بوده و چه بسا در همه صورت‌های تلقیح جاری باشد.

ب- انتقال به رحم همسر دیگر یا کنیز: حکم این مورد نیز همچون استفاده از تخمک همسر دیگر مرد می‌باشد و مشمول آیه «فمن ابتغی وراء ذلک فاولئک هم العادون»^{۳۳}؛ در همه این فرض‌ها شارع مقدس اجازه نمی‌دهد تخمک دیگری وارد رحم زن شود، بلکه می‌خواهد رحم زن تنها برای نطفه شوهرش باشد. لذا اگر گفته شود حکم این شکل از تلقیح، همچون شیوه‌ای است که اسپرم و نطفه در خارج از رحم ترکیب شده و جنین تا لحظه تولد، در دستگامی پرورش یابد؛ بنابراین در پرورش جنین در رحم زن دیگر، ایرادی وجود ندارد؛ در پاسخ باید گفت: رحم مصنوعی مشمول آیه شریفه نمی‌شود و عنوان «فمن ابتغی» بر آن صدق نمی‌کند؛ و از آنجا که دلیلی بر حرمت قرار دادن جنین در رحم مصنوعی وجود ندارد، نمی‌توان حکم این دو مورد را شبیه دانست. البته در اثبات حکم حرمت در این فرض نمی‌توان به دلالت روایات استناد کرد^{۳۴}.

ج- انتقال به رحم بیگانه (رحم جایگزین):

اطلاق رحم جایگزین در لقاح خارج رحمی، موقعی به کار می‌رود که زنی برای به ثمر رساندن جنین زوج دیگر باردار شود. (آخوندی و اردکانی و عارفی، ۱۳۸۵: ۳۲)؛ لذا می‌توان گفت: این جانشینی در بارداری، توافقی است که بر پایه آن، زنی می‌پذیرد تا با روشهای کمکی تولید مثل و استفاده از اسپرم و تخمک زن و شوهر متقاضی

۱. مومنون/۷ و معارج/۳۱

۲. جهت اطلاع از نحوه استدلال به روایات این بحث مراجعه کنید به (فاضل لنگرانی، پیشین: ۱۳۲-۱۳۴)

داشتن فرزند که در آزمایشگاه بارور شده و یا به جنین تبدیل شده، باردار شود و در حالی که ارتباط ژنتیکی با فرزند ندارد، فرزند ناشی از این تلقیح را حمل کند و پس از تولد، او را به زوج طرف توافق تحویل دهد. (علی زاده، ۱۳۸۵)

این تعریف، بیانگر آن است که استفاده از رحم جایگزین پدیده ای است که در اثر اراده چند شخص و توافق اراده آنها با یکدیگر به وجود می آید؛ از این رو، قسم «عقود» از «اعمال حقوقی» گستره مناسبی است که بتوان سبب و شرایط پدیده جانشینی در بارداری را در آن، مورد بررسی قرار داد. طبق ماده ۱۹۰ ق.م. شرایطی مانند «قصد طرفین و رضای آنها»، «اهلیت طرفین»، «موضوع معین که مورد معامله باشد» و «مشروعیت جهت معامله» برای صحت هر معامله یا قراردادی اساسی است. (قاسم زاده، ۱۳۸۵: ۱۸۸)

بحث مهم و اصلی، شرایط موضوع معامله است؛ چراکه مورد معامله یا موضوع قرارداد جانشینی در بارداری، از نظر فقهی و طبق ماده ۲۱۵ و ۹۷۵ ق.م. باید «متضمن منفعت عقلایی مشروع» و غیر منافی با «اخلاق حسنه» باشد. چنانچه مشخص شود که موضوع این گونه قراردادها، نامشروع و فاقد چنین شرطی است، بررسی دیگر شروط و درستی یا نادرستی آنها نتیجه ای را در برنخواهد داشت. برخی از حقوقدانان معتقدند که واگذاری حق بهره‌وری از رحم خود به دیگری برای پرورش کودک جایز نیست چراکه نوعی تجاوز به حریم اتحاد در کانون خانواده و لطمه زدن به حقوق معنوی زن و شوهر است، و در حقیقت نوعی سلب آزادی است که بر طبق مواد ۹۵۹ و ۹۶۰ و ۹۷۵ قانون مدنی ایران باطل است. (گرگی، ۱۳۸۴: ۴۳۶)؛ لذا معتقد به حرمت این عمل می‌باشند.

از جمله آیات عظام و علمایی هم که نظر به حرمت این عمل می‌دهند^{۳۵}، آیه الله محمد فاضل لنکرانی می‌باشند که در پاسخ به سوال^{۳۶} حکم مربوط به اجاره دادن یا اجاره رحم زن برای تلقیح نطفه مرد اجنبی، فرموده‌اند: اجاره صحیح نیست و تلقیح نطفه مرد در رحم زن اجنبیه شرعاً جایز نیست. (فاضل لنکرانی، ۱۳۷۹: ۶۰۲) و آیه الله حسین نوری همدانی و آیه الله عبدالکریم موسوی اردبیلی هم این کار را جایز ندانسته‌اند. (صمدی اهری، ۱۳۸۲: ۱۳۲-۱۳۳)

در مقابل، برخی از فقها به جواز این روش حکم می‌دهند^{۳۷}.

برخی استدلال می‌کنند: با عدم دلیل بر حرمت انتقال جنین به رحم بیگانه، برابر اصل حلیت و اصل برائت، این عمل جایز می‌باشد.

آیه الله محمد تقی بهجت در پاسخ این سؤال که انتقال جنین یا نطفه به رحم اجنبیه چه حکمی دارد؟ فرموده‌اند که مانعی ندارد اگر همراه با امر حرام شرعی نباشد. (صمدی اهری، ۱۳۸۲: ۱۳۲)

موافقان این روش، با استناد به دو نکته، جواز این نوع تلقیح را اثبات می‌کنند:

۱. حضرت امام خمینی(ره) این گونه نظر داده‌اند: تلقیح نطفه غیر زوج جایز نیست؛ خواه زن شوهردار باشد یا نه، زوج و زوجه به آن راضی باشند یا نه، زن از محارم صاحب نطفه باشد مانند مادرش و خواهرش یا نه (موسوی الخمینی، ۱۳۸۰: ۴۷۱).

۲. سؤال شماره ۲۸۷۸، ایشان معتقدند که در اختیار دادن رحم چه به صورت اجاره باشد یا عنوان دیگر حرام است و برای اثبات حرمت به همان ادله حرمت انتقال جنین به رحم همسر دیگر یا کنیز مرد استناد کرده‌اند(آیه ۷ سوره مومنون)، (فاضل لنکرانی، پیشین: ۱۳۹).

۳. آیه الله محمد یزدی می‌فرمایند: گرفتن اسپرم و اوول، ترکیب آن دو در خارج و کاشتن آن در رحم زن بیگانه اعم از اینکه شوهردار باشد یا نباشد، جایز است و عنوان حرام بر آن صدق نمی‌کند؛ زیرا جای دادن جنین در رحم زنی بیگانه نه مصداق زناست، نه مصداق ریختن نطفه در رحمی که بر مرد حلال نیست و نه مصداق جای دادن نطفه در چنین رحمی؛ زیرا روایات رسیده در این باب تنها به آمیزش نامشروع نظر دارند. (یزدی، ۱۳۷۵: ۱۰۲)

نخست آنکه: این قرارداد بر اساس اصل حاکمیت اراده منعقد شده است و فردی متعهد شده است نسبت به دیگری خدمتی را ارائه کند و در واقع، منفعت وجودی خود را به دیگری با شرایطی واگذار کرده است. او متعهد می‌شود تا جنین در رحمش قرار گیرد و اقدامات متعارف را برای رشد او انجام دهد و بعد از وضع حمل، نوزاد را تحویل دهد. لذا بر طبق ماده ۲۱۹ ق.م.، قرارداد مذکور لازم الوفاء است و ماده ۱۰ ق.م. موید آن است. (گرگی، پیشین: ۴۳۶-۴۳۷)

نکته دوم آن است که این قرارداد منافاتی با نظم عمومی و اخلاق حسنه و قواعد آمره ندارد.

در پاسخ باید گفت: انعقاد این قرارداد بر اساس اصل حاکمیت اراده، برای اثبات جواز کافی نیست چراکه سلطه و استیلائی ذاتی انسان بر بدن خودش که از آن به مالکیت نیز یاد می‌شود، امری است تکوینی و نه قراردادی که نفس وجود یافتن انسان، برای تحقق آن کافی است، بدون اینکه قانون‌گذار در ایجاد یا انعدام آن نقشی داشته باشد؛ هرچند می‌تواند با وضع قوانین، محدودیت‌هایی را بر سر راه به کارگیری آن ایجاد کند. (نظری توکلی، ۱۳۸۰)

نکته مهم‌تر آنکه تبعات اخلاقی و آثار روانی-اجتماعی این روش نیز به قوت خود باقی است و با توجه به گزاره‌های دینی، غیر قابل اغماض می‌باشد^{۲۸}.

۲-۲-۲ ترکیب جنین از اسپرم و تخمک بیگانه: چنانچه زن و شوهر، هر دو نابارور باشند و هیچ یک از روش‌های درمانی بر آن‌ها موثر نباشد، از اسپرم و تخمک بیگانه استفاده نموده و در حکم تکلیفی این روش، تفاوتی میان انتقال این جنین به رحم خودی یا بیگانه وجود ندارد.

با توجه به توضیحاتی که ارائه شد و نکته دیگر آن‌که کودک حاصل از این روش هیچ همبستگی خویشاوندی با زن و شوهر نداشته و از آن‌جا که این مسئله با یکی از

۱. منجمله: تبدیل اجاره رحم به عنوان یک حرفه و منبع درآمد برای زنان فاقد همسر یا همسر دار. اجازه فرزنددار شدن به زنان یا مردان مجرد و فاقد همسر و...

مهمترین اغراض و اهداف خلقت در تعارض است(حفظ نسل از اختلاط و آشفته‌گی و نسب)، در اثبات حرمت این روش نیازی به استدلال باقی نمی‌ماند.

نتایج پژوهش

یکی از راه‌های درمان بیماری‌های ناباروری و نازایی استفاده از سلول‌های جنسی به طرق مختلف در انجام عمل تلقیح می‌باشد. از آن جایی که بیش از پانزده درصد از ازدواج‌ها بدلیل مشکلات ناباروری و نازایی با شکست مواجه می‌شوند، این نوع درمان از اهمیت خاصی برخوردار می‌باشد. بدین جهت، بررسی و موشکافی مسئله از دیدگاه فقه و حقوق ضروری به نظر می‌رسد.

فقها در صورتی که از گامت زوجین استفاده شود مشروط بر این که از مقدمات حرام اعم از نظر و لمس اجتناب گردد آن را عملی مباح دانسته‌اند ولی در صورتی که از گامت بیگانه استفاده گردد آراء متفاوتی بیان نموده‌اند که اکثراً آن را عملی حرام و برخی چون آیت الله خامنه‌ای (مدظله) قائل به جوازند.

حقوقدانان نیز به تبع فقها نظرات متفاوتی بیان نموده‌اند ولی آن چه مهم است این است که در منابع قانونی ایران در مورد حکم تکلیفی آن اظهار نظر نشده است. لذا گرچه نظریات متفاوتی در مسئله باروری‌های پزشکی از سوی فقها و حقوقدانان مطرح است (چنانچه شرح آن در ابتدای مقاله آمد)، اما ضرورت تطبیق دقیق‌تر و موشکافانه‌تر این پاسخ‌ها با داده‌های علوم پزشکی، از یکسو و از سوی دیگر، ضرورت‌ها و نیازهای زندگی امروزه زوجین و تلاش برای حفظ و استحکام بخشیدن به مهمترین بنیان‌های جامعه(خانواده)، بیش از پیش احساس می‌شود.

منابع و مأخذ:

*قرآن کریم

- آخوندی، محمد مهدی - بهجتی اردکانی، زهره - عارفی، سهیلا. (پاییز ۱۳۸۵). آشنایی با لقاح طبیعی، لقاح خارج رحمی و ضرورت استفاده از گامت جایگزین در درمان ناباروری، مجموعه مقالات اهدای گامت و جنین در درمان ناباروری، تهران، پژوهشکده‌ی ابن سینا و سمت .
- ابن منظور الإفريقي المصری، محمد. (۱۹۹۷). لسان العرب، بیروت، دار صادر، ج ۵ .
- امامی، اسدالله. (۱۳۴۹). مطالعه تطبیقی نسب در حقوق ایران و فرانسه، تهران، چاپ اول .
- بوطی، محمد سعید رمضان. (۱۴۲۲). ضوابط المصلحه فی الشریعه الاسلامیه، بیروت، موسسه الرساله، چاپ ششم .
- توکلی، اسدالله. (۱۳۸۴). مصلحت در فقه شیعه و سنی، قم، مرکز انتشارات مؤسسه آموزش و پژوهش امام خمینی ۱۳۸۴ .
- جبعی العاملی، زین الدین. (۱۳۷۵). الروضه البهیة فی شرح اللمعه الدمشقیه، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- جعفری، محمدتقی. (۱۳۷۷). رسائل فقهی، تهران، نشر کرامت، چاپ اول .
- جعفرزاده، میرقاسم. (۱۳۷۸-۱۳۷۷ هـ.ش). درآمدی برمسائل فقهی حقوقی A.R.T، بولتن تولیدمثل و نازائی پژوهشکده بیولوژی و جهاد دانشگاهی، ش ۱ الی ۱۳ .
- حرّ العاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹). وسائل الشیعه، قم، مؤسسه آل البيت، ج ۲۰ .
- رحیمیان، سعید. (۱۳۷۹). فقه و زمان، بی جا، نوید شیراز .
- رضائیا معلم، محمدرضا. (۱۳۸۲). نظریه‌ها- قوانین و مبانی مشروعیت باروری پزشکی، فصلنامه رهنمون، تهران، مدرسه عالی شهید مطهری، سال اول، دوره جدید .

- _____ . (۱۳۸۳). باروری های پزشکی از دیدگاه فقه و حقوق، قم، بوستان کتاب .
- روحانی علی آبادی، محمد. (۱۳۸۰). حکم شرعی تلقیح اسپرم و نطفه بیگانه، روش های نوین تولید مثل انسانی از دیدگاه فقه و حقوق (مجموعه مقالات)، تهران، سمت .
- سهراب وند، فرناز. (بی تا). بررسی زوج نازا، مجموعه خلاصه مقالات اولین سمینار روشهای پیشرفته در درمان نازایی، مؤسسه پژوهشی - درمانی رویان .
- صافی گلپایگانی، لطف الله. (۱۳۷۸). استفتائات پزشکی، تهران، میثم تمار، چاپ سوم.
- صدر، محمدباقر. (۱۹۷۸). دروس فی علم الاصول، لبنان، الحلقه الولی .
- صمدی اهری، محمدهاشم. (۱۳۸۲). نسب ناشی از لقاح مصنوعی در حقوق ایران و اسلام، تهران، کتابخانه گنج دانش، چاپ اول .
- علوی قزوینی، علی. (۱۳۸۰). آثار حقوقی تلقیح مصنوعی انسان، روش های نوین تولید مثل انسانی از دیدگاه فقه و حقوق (مجموعه مقالات)، تهران، سمت . .
- علی زاده، مهدی. (بهار ۱۳۸۵). وضعیت فقهی و حقوقی استفاده از رحم جایگزین، مجله تخصصی دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، سال ششم، شماره ۱۹ .
- غروی نائینی، محمدحسین. (۱۴۰۶). فواید الاصول، قم، مؤسسه نشرالاسلامی، چاپ ششم، ج ۴ .
- غفاری، معرفت. (۱۵ بهمن ۱۳۷۷). روشهای پیشرفته در درمان نازائی / مقاله ارائه شده به نخستین سمپوزیوم مسائل فقهی - حقوقی انتقال جنین، دانشگاه تهران.
- فاضل موحدی لنکرانی، محمد. (۱۳۷۹). جامع المسائل، قم، نشرامیرکبیر .
- فاضل لنکرانی. (۱۳۸۷). بررسی فقهی و حقوقی تلقیح مصنوعی، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار .

- قاسم‌زاده، مرتضی. (۱۳۸۵). شرایط اساسی صحت قراردادهای درمان ناباروری با استفاده از گامت و جنین، مجموعه مقالات اهدای گامت و جنین در درمان ناباروری، تهران، پژوهشکده ابن سینا و سمت .
- گرجی، ابوالقاسم و دیگران. (۱۳۸۴). بررسی تطبیقی حقوق خانواده، تهران، دانشگاه تهران .
- محسنی، محمد آصف. (۱۳۷۷). الفقه و المسائل الطیبیه، چاپ اول، قم، مطبعه یاران .
- محلاتی، شهریانو. (۱۳۸۴). بررسی خلاءهای قانونی حقوق کودک، بررسی حقوق کودک ناشی از تلقیح مصنوعی ...، تهران، شورای فرهنگی اجتماعی زنان .
- مطهری، مرتضی. (بی‌تا). ده گفتار، قم، انتشارات صدرا .
- _____، (۱۳۶۶). فلسفه اخلاق، قم، انتشارات صدرا، چاپ دوم .
- موسوی الخمینی، روح الله. (۱۳۸۰). تحریر الوسیله، قم، انتشارات اسلامی، چاپ ۱۹ .
- مؤمن قمی، محمد. (۱۴۱۵). کلمات سدیدیه فی مسائل جدیدیه ، چاپ اول ، قم ، مؤسسه نشر اسلامی .
- میرهاشمی، سرور. (زمستان ۸۳). تلقیح مصنوعی در اندیشه فقهی - حقوقی و موافقان و مخالفان آن، فصلنامه فقه و حقوق اسلامی، تهران، مرکز تحقیقات واحد خواهران دانشگاه امام صادق علیه السلام، شماره ۳۶ .
- نائب زاده، عباس. (۱۳۸۰). بررسی حقوقی روشهای نوین باروری مصنوعی « مادرجانشین - اهداء تخمک/ جنین » مطالعه تطبیقی حقوق ایران، اسلام و سیستمهای حقوقی خارجی، تهران، مجمع علمی و فرهنگی مجد.
- نظری توکلی، سعید. (تابستان ۱۳۸۰). درآمدی بر مبانی حقوقی مالکیت انسان بر پیکر خود، مجله مشکاه، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس، ش ۷۱ .
- _____ . (۱۳۸۵). روشهای کمکی تولیدمثل در حقوق اسلام، مجموعه مقالات اهدای گامت و جنین در درمان ناباروری، تهران، پژوهشکده ابن سینا و سمت . .

- _____ . (بهار ۱۳۸۶). درآمدی بر مبانی حقوقی درمان ناباروری، فصلنامه مطالعات اسلامی، مشهد، دانشگاه فردوسی مشهد، ش ۷۵.
- یزدی، محمد. (۱۳۷۷). ثلاث رسائل فقهیه، قم، پیام مهدی .
- یزدی، محمد. (۱۳۷۵). باروری‌های مصنوعی و حکم فقهی آن، تهران، فقه اهل بیت، شماره ۶ و ۵، سال دوم.

گفتاری در باب اصلاح شناخت مسائل زنان و خانواده

زهرا حمیدی سوها^۱

مسئله‌شناسی زنان و خانواده مانند بسیاری از مسائل اجتماعی دیگر، خالی از توجه نیست. لذا گفتار زیر بر مبنای بیانات استاد زیبایی‌نژاد به جهت ممانعت به عمل آوردن از ساده‌سازی‌های بی‌جهت و ناروا در این باره نکاتی ارزنده را بیان می‌دارد.

نکته‌ی اول: جایگاه مسئله‌شناسی کجاست و به چه چیزی مسئله می‌گوییم؟

مسئله و یا مشکل اجتماعی از منظر آموزه‌های دینی با آرمان‌های اجتماعی گره خورده است؛ به تعبیری دیگر در آن هنگام که بین وضعیت موجود اجتماعی و وضعیت آرمانی مورد نظر، فاصله‌ی معناداری ایجاد گردد؛ مسئله‌ی اجتماعی متولد گردیده است. از این تعریف می‌توان به یک نتیجه‌ی مهم دست یافت و آن اینکه تا زمانی که آرمان‌ها شناخته نشوند و وضعیت مطلوب در هر مقطع زمانی مشخص نگردد، شناخت مسئله و به تبع آن نحوه‌ی رویارویی با آن نیز روشن نخواهد بود. بنابراین برای شناخت آرمان‌ها و ایجاد هماهنگی در اذهان مصلحان اجتماعی و روشنفکران ابتدا می‌بایست مباحث نظری توسط همین قشر از جامعه مورد نظر قرار گیرند تا الگوهای صحیح بنابر آموزه‌های دینی و در نظر داشتن ظرفیت‌های زمانی و مکانی و همچنین شناخت محدودیت‌های غیرقابل تغییر طراحی گردند. تنها پس از

طراحی الگوها و یافتن خطمشی مناسب است که امکان حل مسئله فراهم خواهد آمد (زیبایی نژاد، ۱۳۸۸: ۳۶).

نکته‌ی دوم: نقشه‌ی علمی برای حل معضلات اجتماعی چیست؟

۱. ترسیم نظام معرفتی دینی با استفاده از گردآوری آموزه‌های توصیفی، حقوقی و ارزشی نسبت به یک موضوع.
۲. استخراج نظریه‌ی مورد نظر اسلام از بطن آموزه‌های مذکور: فی‌المثال در باب موضوع اشتغال زنان باید دید تعریف و توصیف اسلام از استعدادهای زنان برای مبادرت به اشتغال چیست؟ در نظام حقوقی اسلام شغل زنان به رسمیت شناخته می‌شود؟ ارزشمندی این عمل در روایات پسندیده تلقی می‌شود یا خیر؟
۳. طراحی الگوی مورد نظر با در نظر داشتن نظریه‌ی مورد پسند اسلام و تطبیق آن با ظرفیت‌های زمانی و مکانی عصر حاضر و همچنین محدودیت‌های غیرقابل تغییر.
۴. ترسیم شاخص‌های رشد (کمی و کیفی) برای اینکه بتوان تشخیص داد جامعه‌ی کنونی با توجه به نقطه‌ی آرمانی طراحی شده برای آن در چه جایگاهی قرار دارد.
۵. مسئله‌شناسی در این مرحله در دستور کار واقع می‌گردد و لذا مبرهن است که این عمل خود به مقدماتی نیازمند است. برای شناخت صحیح مسئله دو امر می‌بایست صورت گیرد: ۱. توصیف دقیق مسئله که با بهره‌گیری از اطلاعات و آمار واقعی و دقیق، کار دشواری تلقی نمی‌گردد و ۲. تحلیل مسئله که همان ریشه‌یابی و دسترسی به علل وقوع مسئله می‌باشد (همان).
۶. طراحی برنامه‌های اصلاحی شامل: اصول و سیاست‌های کلی، طراحی قوانین مورد نیاز، طراحی برنامه‌های کلان، اجرای سیاست، بازخورد و نظارت (همان).

نکته‌ی سوم: ضرورت جامعه‌نگری در سیاست‌ها، برنامه‌ریزی‌ها و پس از آن به اجرا در آوردن آن‌ها

مصلحان اجتماعی در مقام قانون‌گذاری و سیاست‌اندیشی بایستی دارای دیدی کلان و همه‌جانبه باشند. به‌نحوی که در افقی بلند تمامی ابعاد مسئله را فهم نمایند و آنگاه دست به تصمیم‌گیری بزنند. برای مثال بحث تعدد زوجات صرف نظر از میزان تمایل به آن در جامعه باید از ۴ منظر بررسی گردد: ۱. همسر اول، ۲. همسر دوم، ۳. شوهر و ۴. اجتماع بزرگتر و امنیت لازم برای آن. صرف در نظر گرفتن یک دیدگاه و اعمال سلايق شخصی در یک مسئله اجتماعی نمی‌تواند کارگشا باشد (زیبایی نژاد، ۱۳۹۱).

نکته‌ی چهارم: پرهیز از نگرش انتزاعی در شناخت و اصلاح پدیده‌های اجتماعی

پدیده‌ی اجتماعی هنگامی اطلاق می‌گردد که موضوعات و مسائل متعدد به نحوی در هم تنیده شده‌اند که فهم یکی از آن‌ها مستلزم فهم مسائل هم‌جوار دیگرش باشد. ساده‌انگاری‌ها و به عبارتی دیگر انتزاعی فکر نمودن در باب مسائل زنان و خانواده، خود مولد مشکلات زیادی خواهد بود. بنابراین ابعاد یک موضوع نه تنها باید به تامه مورد نظر واقع شوند، بلکه ارتباط یک موضوع با موضوع دیگر نیز باید درک شود (همان).

نکته‌ی پنجم: توجه به تحولات یک موضوع در عصر حاضر

مسائل اجتماعی به سرعت در حال متحول شدن هستند. این تحولات به نحوی سریع هستند که راه‌حل‌های گذشته را از کارایی می‌اندازند. برای مثال مسئله‌ی اشتغال

بانوان قبل از صنعتی شدن جوامع و بعد از آن به لحاظ ماهیت نیز دچار تحولات عمیقی شده است که در برنامه‌ریزی‌ها باید مورد توجه واقع شود.

نکته‌ی هشتم: لزوم فهم موضوعات در بستر تاریخی مربوط به خودشان

اینکه مصلح اجتماعی بخواهد موضوعات جامعه‌ی سنتی را با فهم مدرن خود در جامعه‌ی کنونی مورد ارزیابی و قضاوت قرار دهد، امری کاملاً خطاست. ارزیابی صحیح و یا نادرست بودن امری در هر برهه از زمان باید با مناسبات اجتماعی و فرهنگی همان عصر مورد نظر واقع شود. برای مثال پایین بودن سن ازدواج دختران، انتخاب همسر توسط خانواده و نه خود زوجین و... نباید موجب این قضاوت شود که زن جامعه‌ی سنتی، موجودی فرودست بوده و یا از حقوق انسانی خویش محروم بوده است (زیبایی نژاد، ۱۳۸۸).

نکته‌ی هفتم: تفاوت بین درک مصلحان اجتماعی از یک پیام و فهم مخاطبین در نظام و شبکه‌ی معنایی خود

پیام‌هایی که مصلحان اجتماعی با هدفی خاص صادر می‌نمایند لزوماً با آنچه مخاطبین عامه از آن درک می‌نمایند یکسان نیست. بنابراین ضروری است که فرد مصلح به خوبی با نظام و شبکه‌ی معنایی مخاطبش آشنا باشد و این تفاوت در ادراک را به حداقل ممکن برساند. برای مثال تمرکز بر مفهوم مادری پس از انقلاب اسلامی ایران نتیجه‌ای مطابق با نظر مصلحان نداشت. علت نیز این بود که الگوی مادری در ذهن مردم کنار الگوی پدری و همسری فهم نگردید. زنی که مادر نبود در ذهن خودش و حتی ذهن باقی مردم اجتماع آن‌طور که باید و شاید مورد ستایش قرار نمی‌گرفت. آن زنی هم که مادر بود، آنچنان نقش خویش را در تربیت فرزند بر همه-

کس مقدم می‌دانست که پدیده‌ی فرزند سالاری که ناشی از تربیت احساسی فرزند است در جامعه شکل گرفت و رو به فزونی نهاد (زیبایی نژاد، ۱۳۹۳: ۲۹۶).

نکته‌ی هشتم: تمایز بین مشروعیت و کارآمدی

خلط میان این دو مفهوم اشتباهات زیادی را در عرصه‌های گوناگون ایجاد می‌کند. برای مثال سرپرستی مردان در خانواده به لحاظ آموزه‌های دینی مشروعیت دارد، اما این مشروعیت لزوماً با کارآمدی سرپرست یکسان نیست. لذا در برخی مواقع که مرد در سرپرستی خود کارآمد عمل نمی‌کند عرف حاکم بر جامعه مشروعیت او را زیر سوال می‌برد. بنابراین اگر مصلحین اجتماعی بر مشروعیت سرپرستی مردان تأکید نمایند ولی کارآمدی را مد نظر قرار ندهند، برداشت مردم از این مسئله سو یافته خواهد شد و مردی که نتواند سرپرستی خود را با کارآمدی اعمال کند یا حاشیه‌نشین خواهد شد و یا با خشونت و استبداد قصد اعمال آن را خواهد داشت (زیبایی نژاد، ۱۳۹۱).

نکته‌ی نهم: هر جزئی باید در سیستم مرتبط با خودش قرار بگیرد تا

اثر مورد نظر به دست آید.

اگر جزئی از یک سیستم گرفته شود و بدون در نظر گرفتن ظرفیت‌ها و تناسبات فرهنگی و اجتماعی وارد یک سیستم دیگر بشود ممکن است نتیجه‌ی مطلوب را بدست ندهد. برای مثال الگوگیری کشورهای جهان سومی از کشورهای غربی به خصوص در حوزه‌ی خانواده تنها ثمره‌اش صرف هزینه‌های هنگفت و در ازای آن بهره‌گیری اندک است (زیبایی نژاد، ۱۳۸۸).

نکته‌ی دهم: پرهیز از خلط میان عینیت و برداشت عینیت

منظور از عینیت، موضوع و یا پدیده‌ای است که در خارج از ذهن نیز تحقق پیدا می‌کند. در این قبیل موضوعات ممکن است برداشت از موضوع متفاوت از عینیت آن باشد. برای مثال ممکن است نظر یکی از مصلحان اجتماعی این باشد که مهم‌ترین عامل طلاق، اعتیاد زوج است حال آنکه آمارها بیانگر علتی دیگر باشند. در اینجا برداشت این مصلح اجتماعی نمی‌تواند واقعیت را تغییر دهد و وی نباید با خلط میان این دو مفهوم دست به اتخاذ سیاست‌هایی نادرست بزند (زیبایی نژاد، ۱۳۹۱).

نکته‌ی یازدهم: نظرسنجی‌ها برای کشف عینیت‌های اجتماعی بسنده نیستند

نظرسنجی‌ها نشان‌دهنده‌ی احساس و برداشت مخاطبان از یک موضوع هستند. برای مثال اگر در ارتباط با مسئله‌ی ازدواج موقت پژوهشی انجام گردید و ۹۸ درصد زنان نسبت به آن بی‌زاری خود را اعلام نمودند، به این معنا نیست که ازدواج موقت پدیده‌ای منفور است بلکه بیانگر این است که ۹۸ درصد از زنان احساس خوبی نسبت به این موضوع ندارند (زیبایی نژاد، ۱۳۹۳).

نکته‌ی دوازدهم: پرهیز از خلط میان مطالبه و نیاز واقعی

با اینکه احساسات مردم یک جامعه از اهمیت زیادی برخوردار است اما این احساس نیاز، لزوماً با آنچه بالواقع بدان نیازمند هستند یکسان نیست. لذا مصلحین اجتماعی ممکن است به جای کشف نیاز واقعی جامعه کشف مطالبه نمایند و از بسیاری از نیازهای اساسی مغفول بمانند. بنابراین در این راستا مصلحین باید از طریق رسانه و فرهنگ‌سازی، مطالبه و نیاز واقعی را به هم نزدیک نمایند و تصاویر واقعی را به مردم بدهند. همچنین به‌طور مرتب این تصاویر ذهنی را مورد بازخوانی و اصلاح قرار دهند تا بدین وسیله هم از عوام‌زدگی به دور بمانند و هم به عواطف عمومی توجه کرده باشند.

منابع و مأخذ

- زیبایی نژاد الف، محمدرضا. (۱۳۸۸). *آسیب شناسی نگاه به زن و خانواده در ایران* (مجموعه مقالات و گفتگوها به کوشش سید جعفر حق شناس). قم: مرکز تحقیقات زن و خانواده.
- زیبایی نژاد ب، محمدرضا. (۱۳۸۸). *درآمدی بر نظام شخصیت زن در اسلام*. قم: مرکز تحقیقات زن و خانواده.
- زیبایی نژاد، محمدرضا. (۱۳۹۱). *مجموعه مقالات و گفتگوها*. قم: مرکز تحقیقات زن و خانواده.
- زیبایی نژاد الف، محمدرضا. (۱۳۹۳). *تحلیلی بر مهم‌ترین مسائل زن و خانواده*. قم: مرکز تحقیقات زن و خانواده.
- زیبایی نژاد ب، محمدرضا. (۱۳۹۳). *مادری در نگاه دینی و عینیت اجتماعی* (مجموعه مقالات و گفتگوها به کوشش سمیه حاجی اسماعیلی). قم: مرکز تحقیقات زن و خانواده.

تأثیر فرزندآوری در تعالی خانواده

مرضیه شعربافچی زاده^۱

سال اول، شماره ۳۴، تابستان ۱۳۹۴، ص ۲۲۵-۲۳۳
فصلنامه علمی - تخصصی خانواده پژوهی

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً»: ای مردم تقوای خدا را پیشه کنید، همو که شما را از یک تن بیافرید و از آن یک تن همسر او را و از آن دو، مردان و زنان بسیار پدید آورد و بترسید از آن خدایی که با سوگند به نام او از یکدیگر چیزی می‌خواهید و زنهار از خویشاوندان مبرید که هر آینه خدا مراقب شماست (نساء، ۱). این آیه‌ی کریمه از خلقت انسان و زوجیت و فرزندآوری به عنوان موهبت الهی که مستوجب رعایت تقوای الهی است، یاد می‌کند و ثمره‌ی زوجیت یا هدف آن را فرزندان کثیر می‌داند و مشابه این آیات و روایات مشهود است؛ از جمله سوره‌ی مریم آیات ۶-۲، سوره‌ی انبیاء آیه‌ی ۸۹، سوره‌ی نوح آیه‌ی ۱۲، سوره‌ی اعراف آیه‌ی ۸۶، سوره‌ی اسراء آیه‌ی ۳۱ و ص آیه‌ی ۴۳؛ که همه بر ارزشی بودن کثرت نسل و درخواست فرزند صالح توسط انبیاء و اولیاء دلالت دارد. در روایات نیز فرزند مددکار و معین پدر و مادر، وسیله‌ی سعادت والدین و شفاعت آن‌ها بیان شده است و حتی گفته شده است که صرف داشتن فرزند و نه فقط فرزند صالح، امری مطلوب است و برای رسیدن به فرزند صالح راهی جز توصیه به تکثر اولاد نیست و این کثرت مورد مباهات پیامبر گرامی اسلام (ص) قرار گرفته است.^۲ در عمل نیز اکثر انبیاء و ائمه‌ی اطهار (ع) به عنوان الگوی عموم مؤمنین دارای فرزندان متعدد و متکثر بوده‌اند.

m.sharbfachy@gmail.com

۱. دانشجوی دکتری مطالعات زنان، دانشگاه تربیت مدرس؛

۲. بحار الانوار، ج ۱۷، ص ۲۵۹.

علی‌رغم چنین تأکیدی در دین اسلام و زندگی عملی معصومین (ع)، روند تنظیم خانواده در ایران به جایی رسیده است که اکنون به نوعی دچار بحران جمعیتی شده- ایم (فولادی، ۱۳۹۳: ۲۰). عدم تمایل به فرزندآوری در تمامی زوایای زندگی تأثیرات خود را برجای گذاشته است. یکی از این موارد گرایش خانواده‌ها به فرزند کمتر و در بیشتر خانواده‌ها گرایش به تک فرزندی است. امری که سال‌هاست به عنوان یک فرهنگ در جامعه جا افتاده است و اثرات مخرب آن در آینده‌ی نزدیک رخ می‌نمایند. کما اینکه امروز هم به عینه شاهد این آفات و مضرات هستیم. زوج‌های جوان به دلایل گوناگون بر این عقیده‌اند که تعدد فرزندان مانع پیشرفت و حتی سبب عقب‌گرد آن‌ها در مسیر زندگی است. این تغییر در نگرش فرزندآوری از جهات گوناگون قابل بررسی است؛ عواملی مانند بالا رفتن هزینه‌های زندگی، گرایش به تجمل‌گرایی، ورود زنان به فعالیت‌های فرهنگی و اجتماعی، بالا رفتن سطح تحصیلات و ورود به مشاغل گوناگون، بالا رفتن سن ازدواج و تغییر دیدگاه والدین نسبت به فرزندآوری و جایگاه فرزند در مقایسه با نسل‌های قبل، در این تغییر نگرش و به تبع آن پرهیز از فرزندآوری موثر بوده‌اند.

آنچه مهم به نظر می‌رسد به وجود آمدن نسلی از فرزندان است که آینده‌ای بدون بستگان و خویشاوندان خونی در انتظار آن‌ها و کودکانشان است. نسلی که عمده دلیل تنهایی‌اش تلقی نادرست والدین از نقش فرزندان در خانواده بوده است. فرزندی که می‌تواند به تعبیر روایات، بازوی والدین در طول زندگی باشند، به عقیده‌ی والدین امروز موجوداتی مزاحم هستند که وجود آن‌ها در همه‌ی ابعاد زندگی دست و پاگیر و مانع رشد و پیشرفت است.

ضرورت پرداختن به این بحث از آنجا مشخص می‌شود که والدین با این دیدگاه در واقع آسیب‌های زیادی را که ناشی از تک فرزندی است، بر خود و فرزندشان تحمیل می‌کنند که در بلند مدت آثار مخرب آن دامن‌گیر خانواده‌ها و به تبع آن جامعه خواهد بود.

خانواده‌ی متعالی

منظور از تعالی خانواده، پرداختن به جنبه‌های حقیقی انسان و ایجاد زمینه‌ی رشد برای آنان است (سویزی، ۱۳۸۷: ۵۹). در قرآن کریم خلقت انسان به صورت زوج، از آیات الهی بر شمرده شده و فایده‌ی مهم آن حصول سکون و آرامش بیان شده است. از آثار مهم ازدواج، رشد شخصیت و کمال معنوی زن و شوهر است. در گذشته، خانواده را بیشتر محلی برای تأمین نیازهای زیستی و اقتصادی تلقی می‌کردند، اما به‌تدریج نقش خانواده در تأمین نیازهای روانی و متعالی انسان، روشن‌تر شد (سالاری‌فر، ۱۳۸۵: ۱۳۸).

در قرآن کریم، از خانواده‌های بزرگ و پیشرفته و تکامل یافته‌ای با عنوان «آل» نام برده شده است که صفات و خصایص ویژه‌ای برای آن‌ها برشمرده شده است: آل ابراهیم^۱، آل عمران^۲، آل موسی^۳، آل هارون^۴، آل یعقوب^۵. این خانواده‌ها در طول تاریخ بشر سهم به‌سزایی در رشد و تعالی جامعه‌ی بشری ایفاء نموده‌اند. آن‌ها دارای مقام شامخ نبوت، صاحب شریعت و کتاب بوده‌اند؛ آن‌ها محل اتصال عامل مادی و انسانی به ذات الهی بوده، وحی و گفتار خداوند را دریافت و به بندگانش منتقل می‌کرده‌اند. آن‌ها خلیفه و جانشین خدا در زمین بوده و علم و اراده‌ی او را به منصفه‌ی ظهور می‌رسانند.

۱. آل عمران، ۳۳/ نساء، ۵۴.

۲. آل عمران، ۳۳.

۳. بقره، ۲۴۸.

۴. همان.

۵. یوسف، ۶/ مریم، ۶.

مروری بر برنامه‌های تنظیم خانواده در ایران

در ایران، سیاست‌های جمعیتی مبتنی بر تنظیم خانواده، طی دو مرحله اتخاذ و به اجرا گذاشته شد. مرحله‌ی نخست، پیش از انقلاب و حدوداً از سال‌های ۱۳۴۱ آغاز شد و برای اولین بار دولت به مسائل جمعیتی توجه کرد. در برنامه‌ی سوم عمرانی همان زمان، مسئله‌ی جمعیت مورد عنایت قرار گرفت و در سال ۱۳۴۶ واحدی به نام «بهداشت و تنظیم خانواده» در وزارت بهداری وقت شکل گرفت.

پس از پیروزی انقلاب اسلامی، مدت کوتاهی برنامه‌های تنظیم خانواده به بوت‌های فراموشی سپرده شد و نتیجه‌ی این امر، افزایش سریع موالید و رشد جمعیت بود (کلانتری، ۱۳۷۸: ۱۳).

مجدداً در سال‌های پس از جنگ تحمیلی، یعنی از سال ۱۳۶۸، موضوع کنترل جمعیت مورد بحث قرار گرفت. آمار رسمی نشان می‌داد که ایران از لحاظ نرخ رشد جمعیت در ردیف سوم کشورهای جهان قرار گرفته است. توجه به افزایش ۳/۹ نرخ رشد جمعیت و لوازم و پیامدهای اجتماعی آن، کافی بود تا نگرانی مسئولان کشور را برانگیزد.

تکثیر نسل از دیدگاه دینی امری مطلوب و پسندیده است و روایات متعددی در این زمینه وجود دارد.^۱

در نگاه اول به ظاهر روایات این طور به نظر می‌رسد که تکثیر نسل عملی مستحب است. بنابراین انسان، هر چه بر تعداد فرزندان بیفزاید، رضایت خدا و پیامبر (ص) را تأمین کرده است. به‌طور طبیعی این امر، مستلزم آن است که انسان هیچ‌گونه تحدیدی را در تولید مثل اعمال ننماید؛ چرا که با اعمال تحدید عمل مستحبی را ترک و مرتکب عمل مکروهی شده است.

۱. فروع کافی، ج ۶، ص ۳، ح ۱۰.

ولیکن با بررسی آرای فقها، نظریات مختلفی در زمینه‌ی کنترل موالید به دست می‌آید:

برخی از فقها هرگونه کنترل و تحدید نسل را مخالف فلسفه‌ی اسلام و روح ایمان دانسته و با آن مخالفت کرده‌اند و قاعدتاً دخالت دولت‌ها در این عرصه نیز به عقیده‌ی آنان دخالتی نابه‌جا و مخالف موازین شرع است (تهرانی، ۱۴۱۵ ق: ۹۵). و برخی دیگر از فقها به دلیل نرخ بالای رشد جمعیت و تنگنای اقتصادی و رفاهی، با تنظیم خانواده موافق‌اند و معتقدند که حکومت‌ها باید در این زمینه برنامه‌ریزی داشته باشند و در صورت لزوم، جامعه را وادار به کنترل جمعیت و تنظیم خانواده نمایند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰: ۸۴۰).

در بین این دو نظریه، آرای بینابینی هم وجود دارد و صاحب نظرانی تنظیم خانواده را با شرایط و قیودی پذیرفته‌اند، اما حکومت‌ها را مجاز به دخالت و اجبار مردم به تحدید نسل نمی‌دانند (موسوی اردبیلی، ۱۳۸۰: ۷۰۹).

فرزندآوری

توالد و تناسل از دیدگاه اسلام

برخی از دانشوران، هدف از ازدواج را تولید مثل و بقای نسل برشمرده‌اند. بنابراین تعریف و با توجه به وضعیت بیولوژیک دو جنس زن و مرد، هدفی جز تولید مثل و باقی گذاشتن نوع انسان منظور نبوده است. سایر احکام مربوط به روابط زن و مرد از قبیل احکام رعایت عفت، زناشویی، اختصاص داشتن زوجه به زوج، احکام طلاق، عدّه، اولاد، ارث و... هم بر اساس همین واقعیت وضع شده است (طباطبایی، ۱۳۶۱، ج ۱۶: ۲۷۶).

افزون بر آن، در ادله و متون دینی، تولید مثل و زادآوری، امری پسندیده و ممدوح بوده و نسبت به آن تأکید و ترغیب فراوان صورت گرفته است. از منظر متون

دینی، فرزند شایسته، نعمتی از نعمت‌های الهی و گلی از گل‌های بهشت است.^۷ مایه‌ی زینت زندگی^۸ و یار و مددکار انسان^۹ می‌باشد، یادگار و جانشین پدر و مادر در دنیا^{۱۰} و استغفارگویی و اعمال نیک آنان، سبب آمرزش و نیک‌بختی والدین در حیات اخروی^{۱۱} می‌شود. از سوی دیگر، در روایات متعددی، نسبت به تکثیر اولاد، تأکید و سفارش شده است.

استحباب تکثیر نسل از دیدگاه اسلام

در ادله و متون دینی، نسبت به تکثیر نسل و کثرت موالید، سفارش و ترغیب شده است، مانند اینکه: امام صادق علیه السلام از قول رسول خدا (ص) فرمود: «اکثرو الولد، أکثر بکم الأمم غداً»^{۱۲}: فرزندان خود را زیاد کنید تا فردا به واسطه‌ی (کثرت) شما بر دیگر امم افتخار نمایم.

بدین ترتیب می‌توان از مطلوبیت زیاد نمودن فرزند و تکثیر، استفاده و تشویق به ازدواج را استنباط کرد. ترغیب به سنگین نمودن زمین به وسیله‌ی تسبیح، تسبیح-گویان و مباحث نمودن پیامبر (ص) به سایر امم به واسطه‌ی کثرت جمعیت امت خویش و... اموری است که به روشنی دلالت بر مطلوبیت داشتن فرزندان زیاد دارد. بنا به نگرش اسلام، فرزندآوری فواید فراوانی دارد و داشتن فرزند و باقی گذاشتن نسلی صالح برای هر مسلمانی، امری مبارک و میمون تلقی می‌شود. سزاوار نیست هیچ مسلمانی به اختیار خود بدون ذریه بماند. قرآن کریم از فرزند تعییر به

۱. همان.

۲. کهف، ۴۶.

۳. اسراء، ۶.

۴. وسائل الشیعه، ج ۴.

۵. همان.

۶. فروع کافی، ج ۶، ص ۳، ح ۱۰.

باقیات و صالحات کرده است: «مال و فرزند، زینت زندگی دنیا هستند و نیکی‌های ماندگار ثوابش نزد پروردگار تو بهتر و امید بخش‌تر است».

از منظر اسلام، فرزندآوری نه تنها برای والدین او مایه‌ی خیر و برکت است، بلکه در سطح کلان جامعه‌ی بشری نیز بسیار ارزشمند تلقی می‌شود. پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: «چه چیزی مؤمن را از اینکه اهلی اختیار کند به امید آنکه خداوند فرزندش را نصیب او کند تا زمین را با گفتن لااله الا الله سنگین سازد، باز می‌دارد»^{۱۲}.

بنابراین افزایش فرزندآوری در اسلام بسیار مطلوب است و بر اساس شریعت اسلامی، زیادی جمعیت صرفاً ابزاری برای تأمین قدرت سیاسی و اقتصادی جامعه و یا منافع مادی والدین نیست؛ بلکه ریشه در ارزش و جایگاه آن در مکتب اسلام و تأثیرات فوق‌العاده‌ی آن برای خانواده دارد.

منابع و مأخذ

- بیابانگرد، اسماعیل. (۱۳۸۷). *فرزند من و رسانه*، مراکز امور زنان و خانواده.
- تاجیک اسماعیلی، عزیزالله. (۱۳۷۵). «فرزند کمتر یا بیشتر». پیوند، شماره ۲۰۱ و ۲۰۲ و ۲۰۳.
- تهرانی، سید محمد حسین. (۱۴۱۵ ق). *کاهش جمعیت ضربه‌ای سهمگین بر پیکر مسلمین*. قم: انتشارات حکمت.
- حر عاملی، محمد بن الحسن. (۱۳۷۴). *وسائل الشیعه*. قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام.
- سالاری فر، محمد. (۱۳۸۵). *نظام خانواده در اسلام*. قم: هاجر.
- سویزی، مهری. (۱۳۸۶). *خانواده کارآمد و متعالی*. تهران: کتاب نیستان.
- فولادی، مجید. (۱۳۹۳). *کاهش جمعیت، آخرین راهبرد غرب*. قم: نشر رشید.

۱. من لا یحضره الفقیه، جلد ۳، ص ۳۸۲.

- طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۶۱). *المیزان فی تفسیر القرآن*. ج ۱۶. قم: دارالعلم.
- کلانتری، صمد. (۱۳۷۸). *جمعیت و تنظیم خانواده*. اصفهان: انتشارات فروغ ولایت.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۷۵). *اصول کافی*. تهران: انتشارات دارالکتب الاسلامیه.
- مدنی تبریزی، یوسف. (۱۳۸۰). «مجموعه مقالات و گفتارهای دومین سمینار دیدگاه‌های اسلام در پزشکی». انتشارات دانشگاه علوم پزشکی مشهد، ۷۰۹.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۰). «مجموعه مقالات و گفتارهای دومین سمینار دیدگاه‌های اسلام در پزشکی». انتشارات دانشگاه علوم پزشکی مشهد.
- موسوی اردبیلی، عبدالکریم. (۱۳۸۰). «مجموعه مقالات و گفتارهای دومین سمینار دیدگاه‌های اسلام در پزشکی». انتشارات دانشگاه علوم پزشکی مشهد.

معرفی کتاب؛ حقوق زن و خانواده نویسنده کتاب: دکتر محمود حکمت‌نیا

نسیم السادات محبوبی شریعت پناهی^۱



سال اول، شماره ۳، تابستان ۱۳۹۴، ص ۲۳۷-۲۳۳
فصل نامه علمی - تخصصی خانواده پژوهی

کتاب حقوق زن و خانواده مشتمل بر چهار بخش است. در فصل اول از بخش اول، نویسنده به بررسی مفاهیم پرداخته و گفتار اول این فصل را به خانواده اختصاص داده است. مبحث اول شامل ضرورت تعریف خانواده از نظر حکم تکلیفی، از نظر حکم وضعی و از نظر سیاست‌گذاری حاکم است که در این گفتار مورد بررسی قرار می‌گیرد. در مبحث دوم با عنوان شیوه‌ی تعریف خانواده، به مباحثی چون تعریف برگرفته از عرف، تعریف انتزاعی از قواعد حقوقی و در نهایت تعریف قانونی پرداخته شده است.

گفتار دوم با عنوان حقوق خانواده از فصل اول، شامل دو مبحث حقوق زن در خانواده و حقوق زن نسبت به خانواده است. نویسنده در این گفتار در تلاش است تا

۱. دانشجوی دکتری مطالعات زنان، گرایش حقوق زن در اسلام؛ دانشگاه تربیت مدرس؛

nassimasharyat@gmail.com

تفاوت این دو مبحث را برای خوانندگان به خوبی روشن سازد. در گفتار سوم با عنوان خرده نظام حقوق خانواده حکمت‌نیا، نظام حقوق خانواده را در شش مبحث موضوع، ماهیت رابطه، از نظر قواعد ماهوی، از نظر آیین دادرسی، از نظر مقام رسیدگی‌کننده و از نظر ضمانت اجرا به ترتیب مورد بررسی قرار داده است و در نهایت در آخرین گفتار این فصل، رابطه‌ی نظام حقوقی خانواده و نظام اخلاقی خانواده مورد بررسی قرار گرفته شده است.

در فصل دوم با عنوان ماهیت، ویژگی‌ها و کارکردهای خانواده، نویسنده در سه گفتار این عنوان را مورد بررسی قرار داده است. در گفتار اول با عنوان ماهیت خانواده دو مبحث اصلی قراردادی بودن خانواده و سازمانی بودن خانواده و تفاوت این دو با یکدیگر مورد بررسی قرار گرفته شده است. در گفتار دوم «ویژگی‌های خانواده» تحت هفت عنوان به ترتیب مباحث، ویژگی ارزشی خانواده، هماهنگی با تکوین (هماهنگی با نظام جفت بودن، آفرینش از نفس واحد، هماهنگی با آخرت‌گرایی انسان)، عاطفی بودن محیط خانواده، پنهان بودن محیط خانواده، انسجام خانواده با حفظ استقلال و کرامت اعضا، سازمانی بودن و در نهایت ویژگی‌های خاص حل اختلاف در خانواده (مشاوره، استفاده از نهادها و قواعد اخلاقی، استفاده از ابزارهای تنبیهی، نهاد حکمیت و مصالحه‌ی درون خانوادگی، مداخله‌ی حاکم برای رفع مشکل خانواده و حل اختلاف از طریق دادگاه) مطرح شده است.

در گفتار سوم، نویسنده به بحث کارکردهای خانواده در غالب شش مبحث پرداخته است. در این گفتار مخاطب با مباحثی چون ارضای مشروع و نظام‌مند نیازهای جنسی، تولید مثل و حفظ و بقای نسل بشر (تولید مثل جنسی مصنوعی، شبیه‌سازی، کودکان نامشروع، فرزندخواندگی، قواعد و نهادهای حقوقی تولید مثل مشروع (قاعده‌ی فراش، لعان، قاعده‌ی رضاع)، تربیت اعضای خانواده، تأمین منطقی نیازهای عاطفی و روانی و فراهم کردن آرامش برای اعضا، برقراری نظام مراقبتی و

حمایتی نسبت به اعضای ناتوان در کودکی و سالمندی و در نهایت جامعه‌پذیری مواجه است.

بخش دوم کتاب با عنوان رویکردها و اصول نظام حقوق خانواده ورود به مباحث مهمی در دو فصل رویکردهای نظام حقوق خانواده و اصول حاکم بر نظام خانواده است. فصل اول در این بخش شامل سه گفتار است، در گفتار اول رویکردها به ذات خانواده در دو مبحث رویکرد خانواده‌ستیزی و رویکرد ارزش‌مداری مورد بررسی قرار گرفته است. در گفتار دوم، رویکردها به اعضای خانواده نیز در دو بحث رویکرد فرد محوری (رویکرد مرد محوری، رویکرد زن محوری، رویکرد کودک محوری) و رویکرد خانواده محوری پی گرفته می‌شود و در نهایت در گفتار سوم رویکردها به ماهیت قواعد مورد بررسی و تحلیل حکمت‌نیا قرار می‌گیرد.

فصل دوم از بخش دوم با عنوان اصول حاکم بر نظام حقوق خانواده، مشتمل بر سه گفتار است. گفتار اول اصول ناظر به اعضای خانواده (اصل استقلال اعضای خانواده، اصل آزادی، اصل مسئولیت و اصل تحفظ) را مورد بررسی قرار می‌دهد. گفتار دوم حاوی مطالب مربوط به اصول ناظر به روابط اعضا (اصل مکمل بودن، اصل تعاون، اصل تشاور، اصل مودت، اصل معاشرت به معروف، اصل تناسب حق و مسئولیت) و گفتار سوم حاوی اصول ناظر به ماهیت جمعی خانواده (اصل قداست، اصل استحکام، اصل وحدت، اصل خصوصی بودن، اصل حریم خصوصی، اصل رعایت مصالح کودک، اصل حمایت (سیستم حمایتی درون خانواده و سیستم حمایتی بیرون خانواده) هستند.

در بخش سوم کتاب تحت عنوان حقوق و مسئولیت‌های اقتصادی زن در خانواده دو فصل آزادی اقتصادی در خانواده و امتیازات و مصونیت اقتصادی زن در خانواده مطرح شده است. ذیل عنوان فصل اول، دو گفتار آزادی اقتصادی زن در خانواده در غالب دو بحث محدودیت‌های تصرف زن در اموال خود و توسعه‌ی تصرفات زن در اموال شوهر (اذن مالکی، اذن شارع (اکل از خانه خویشاوندان، موارد

ادم) و اذن حاکم) و گفتار آزادی اقتصادی زن در بیرون از خانواده مورد بررسی قرار گرفته شده‌اند.

نویسنده در فصل دوم از این بخش، تحت دو گفتار: امتیازات اقتصادی زن در خانواده (حقوق اقتصادی زن به عنوان حکم (مهر، نحل، نفقه، نفقه‌ی زوجه در ایام بارداری، نفقه‌ی اقارب و متاع به معروف) و حقوق اقتصادی به عنوان ضابط عمومی حقوق (اجرت المثل و اجرت رضاع) و حقوق اقتصادی به عنوان شروط شمن عقد (شروط انتخابی، شروط ارشادی) و گفتار مصونیت اقتصادی زن در خانواده، به بررسی همه جانبه‌ی ابعاد امتیازات اقتصادی زن در خانواده پرداخته است.

و در نهایت، در بخش چهارم و نهایی کتاب با عنوان حقوق غیر اقتصادی، نویسنده تحت عنوان دو فصل که فصل اول با عنوان حق زن در ارتباط با خانواده به ترتیب با گفتارهایی چون حق ازدواج، آزادی ازدواج، آزادی انتخاب همسر، حمایت از افراد برای تشکیل خانواده، حق زنان ایرانی در بهره‌مندی از حمایت دولت هنگام ازدواج با تبعه‌ی غیر ایرانی، حق آشنایی با معیارهای مناسب همسرگزینی، شناخت و انتخاب همسر، حق آشنایی با شخص، حق بهره‌مندی از دادگاه و دادرسی مناسب، حق پایان دادن به نکاح (فسخ نکاح در موارد معین، طلاق خلع، طلاق مبارات، طلاق قضایی) و حق ثبت وقایع مربوط به خانواده را شامل می‌شود و فصل دوم با عنوان حقوق زن در خانواده، به ترتیب با گفتارهایی چون گفتار اول: حقوق زن در برابر شوهر (حق برخورداری از برخورد نیکوی شوهر، حق مصونیت از سوء معاشرت، حق برخورداری از مسکن، حق برخورداری از لباس، حق برخورداری از هم‌زیستی و در کنار هم بودن (غایب مفقودالآثر و حبس شدن شوهر)، حق هم‌خوابی و تمتع جنسی، حق نسب و حق بهره‌مندی از تابعیت شوهر)؛ گفتار دوم: حق زن نسبت به فرزند (حق بهره‌مندی از فرزند، حق حضانت اولاد، حق ملاقات با کودک، حق شیر دادن به فرزند)؛ گفتار سوم: حقوق دختر نسبت به والدین (حق بهره‌مندی دختر از حمایت والدین، حق بهره‌مندی دختر از حمایت دولت در ازدواج، حق بهره‌مندی از

حضانت، حق تربیت اخلاقی و حق برخورداری از علم؛ گفتار چهارم: آزادی زن در خانواده: (آزادی آموزش و پرورش، حق و آزادی دفاع، حق آزادی رفت و آمد، حق داشتن دین و دین‌داری، حق آزادی عبادت، حق آزادی تعهد، آزادی پذیرش ضمان، آزادی اجیر شدن برای رضاع و فروش شیر) و در نهایت گفتار پنجم: حمایت دولت از زن در خانواده (حمایت دولت با ارشاد، حمایت دولت با تغییر در تعهدات اعضای خانواده، حمایت از زنان در خانواده با پذیرش تعهد توسط دولت (حمایت عمومی دولت، حمایت از زنان خود سرپرست، حمایت از زنان بی سرپرست) در پی روشن نمودن ابعاد مختلف و گستره حقوق زن در خانواده است.

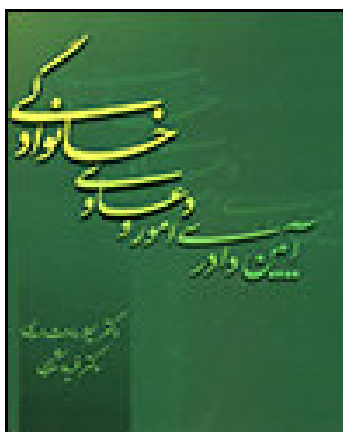
بدون شک کتاب حقوق زن و خانواده‌ی محمود حکمت‌نیا از بهترین منابع موجود در بازار است که توانسته به خوبی ابعاد متفاوت حقوق زن و خانواده را بررسی نموده و منبع مطالعاتی مفیدی برای دانشجویان مطالعات زنان، حقوق و جامعه‌شناسی است.

این کتاب در سال ۱۳۹۰ توسط سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی با قیمت ۶۰۰۰۰ ریال منتشر شده است.

معرفی کتاب؛ آئین دادرسی امور و دعاوی خانوادگی

نویسندگان: دکتر لیلا سادات اسدی و دکتر فریده شکری

معصومه افضلی^۱



فصلنامه علمی - تخصصی خانواده پژوهی
سال اول، شماره ۳، تابستان ۱۳۹۴، صص ۲۴۳ - ۲۴۹

کتاب «آئین دادرسی امور و دعاوی خانوادگی» ضمن طرح نقاط ابهام و اجمال، تعارض و تغایر قوانین و مقررات جاری در زمینه‌ی آئین دادرسی امور و دعاوی خانوادگی، پیشنهادهایی جهت انتظام دادن به دعاوی خانوادگی ارائه می‌دهد. این اثر با هدف روشن نمودن ویژگی‌ها و زوایای آئین دادرسی ویژه‌ی امور و دعاوی خانوادگی منتشر شده است. این طرح که از نوع بنیادی- کاربردی است، در نظر دارد ضمن طرح نقاط ابهام و اجمال، تعارض و تغایر قوانین و مقررات جاری در زمینه‌ی آیین دادرسی امور و دعاوی خانوادگی و تبیین رویکرد رویه‌ی قضایی به

۱. دانشجوی دکتری مطالعات زنان، گرایش حقوق زن در اسلام؛ دانشگاه تربیت مدرس؛

m.afzali6@yahoo.com

این مسئله، پیشنهادهایی جهت انتظام دادن به مقررات شکلی مربوط به امور و دعاوی خانوادگی ارائه دهد.

هدف اصلی این تحقیق، توجیه ضرورت تدوین آیین دادرسی ویژه‌ی محاکم خانواده، به صورت یک مجموعه‌ی منسجم است. لزوم تسریع در رسیدگی و اجرای حکم در برخی دعاوی خانوادگی از جمله ملاقات طفل، حضانت طفل و نفقه، اهمیت استفاده از راهکارهای صلح و سازش و حکمیت در دعاوی خانوادگی؛ غیرقابل جبران بودن خسارات معنوی و عاطفی ناشی از آراء یا اقدام‌های ناصحیح دادگاه در دعاوی خانوادگی و بالاخره آسیب‌پذیر بودن حداقل یکی از طرفین دعاوی خانوادگی (زنان و کودکان) که اتخاذ تمهیدات خاص در جهت حمایت از ایشان را ایجاب می‌نماید، از جهات ضرورت تدوین آئین دادرسی ویژه‌ی خانواده است.

آنچه در این نوشتار مدنظر است، بیان و تحلیل مواد شکلی خاص در امور و دعاوی خانوادگی است و تبیین آیین دادرسی عام مورد اعمال در دعاوی حقوقی، خارج از موضوع کتاب است؛ البته گاه به منظور ورود به بحث، به توضیح مختصر قواعد عام پرداخته شده است، اما این مختصرها از باب ضرورت بیان مقدمه‌ای برای تدارک زمینه‌ی بحث مرتبط با امور و دعاوی خانوادگی بوده است. کتاب، مشتمل بر یک دیباچه و پنج بخش است: در بخش نخست صلاحیت دادگاه خانواده مورد بحث قرار می‌گیرد. این بخش مشتمل بر دو فصل است که فصل نخست آن پیرامون صلاحیت ذاتی دادگاه خانواده؛ نوع صلاحیت دادگاه خانواده نسبت به دیگر مراجع قضایی است. صلاحیت دادگاه عمومی در رسیدگی به دعاوی خانوادگی، صلاحیت دادگاه خانواده در رسیدگی به دیگر دعاوی (صلاحیت دادگاه خانواده در دعاوی حقوقی و کیفری)، صلاحیت شورای حل اختلاف در رسیدگی در دعاوی خانوادگی رفع اختلاف بین دادگاه عمومی و دادگاه خانواده در امر صلاحیت، امور و دعاوی داخل در صلاحیت دادگاه خانواده، دعاوی مرتبط با مصادیق نفقه، دعاوی خانوادگی مرتبط با اجرای ثبت، مطالبه‌ی مهریه از جانب وراثت، نحل و مباحث تفضیلی (۱- غیر

ذاتی بودن دادگاه خانواده نسبت به دادگاه عمومی، ۲- رفع اختلاف بین دادگاه عمومی و خانواده در امر صلاحیت) در فصل نخست بحث و بررسی شده است.

در فصل دوم در مورد صلاحیت محلی دادگاه خانواده، استثنائات وارد بر صلاحیت دادگاه محل اقامت خوانده، ارتباط دعوای خانوادگی با دادگاه‌های چند حوزه قضایی، دعوای خانوادگی مرتبط با مال، دعوای زوج علیه زوجه در فرض خروج زوجه از منزل مشترک، دعوای مرتبط با جهیزیه، رسیدگی توأمان به دعوای خانوادگی مرتبط با دادگاه‌های مختلف، جهات رسیدگی توأمان در دعوای خانوادگی، دادگاه صالح برای رسیدگی به دعوای مرتبط و دادگاه صالح برای رسیدگی به دعوای زوجین مقیم خارج از کشور، به بحث و بررسی پرداخته شده است. بخش دوم به تشکیلات این دادگاه شامل قضات و نهادهای آن می‌پردازد. این بخش نیز از دو فصل تشکیل شده است. در فصل نخست در مورد قاضی دادگاه خانواده؛ تحولات قانونی، مشاور قضایی، ضرورت حضور مشاور قضایی در جلسه دادرسی، نقش مشاور در جلسه دادرسی و صدور رأی، رئیس دادگاه خانواده یا دادرسی علی‌البدل، صلاحیت قاضی برای رسیدگی به دعوای مربوط به اصل نکاح و طلاق، ابلاغ ویژه برای قاضی دادگاه خانواده، شرایط قاضی رسیدگی‌کننده به دعوای خانوادگی در صورت عدم تشکیل دادگاه خانواده، اختصاص دادرسی به دادگاه خانواده، مباحث تفصیلی (۱- رویه قضایی در خصوص مشاور قضایی، ۲- ابلاغ ویژه برای قاضی رسیدگی‌کننده به دعوای راجع به اصل نکاح و طلاق، ۳- اختصاص ابلاغ ویژه به قاضی دادگاه خانواده به این دعوای)، بحث و بررسی شده است.

در فصل دوم در مورد سازمان دادگاه خانواده، مشاوره تخصصی، پیشینه قانونی توجه به مشاوره در دعوای خانوادگی و وضعیت موجود، داور، داور به منظور فصل اختلاف در دعوای خانوادگی، داور با هدف اصلاح رابطه متداعیین در دعوای خانوادگی، بحث و بررسی شده است.

بخش سوم نیز نحوه‌ی رسیدگی به دعاوی خانوادگی را در بردارد. این بخش شامل دو فصل می‌باشد. در فصل نخست، در مورد عدم رعایت تشریفات دادرسی در دعاوی خانوادگی، تفکیک تشریفات دادرسی از اصول دادرسی، پیشینه‌ی قانونی، معیارهای تفکیک، تشریفات دادرسی در دعاوی خانوادگی، طرح دعوا در امور و دعاوی خانوادگی، نحوه‌ی طرح خواسته، تکلیف رعایت شرایط شکلی دادخواست و اهلیت طرفین دعوا، بحث و بررسی شده است.

در فصل دوم، در مورد رسیدگی به امور و دعاوی خانوادگی در محاکم خانواده، اداره‌ی دلیل در امور و دعاوی خانوادگی و اعتباربخشی به ادله، اداره‌ی دلیل در امور و دعاوی خانوادگی، تحصیل دلیل توسط دادرس، ارزیابی دلیل و اعتبارسنجی آن در امور و دعاوی خانوادگی، تحصیل دلیل توسط دادرس، ارزیابی دلیل و اعتبار بخشی به آن در امور و دعاوی خانوادگی، وکالت در دعاوی خانوادگی، الزامی بودن حضور وکیل در دادرسی دعاوی خانوادگی، وکالت یک وکیل از هر دوی زوجین در امور و دعاوی خانوادگی، نحوه‌ی رسیدگی به برخی دعاوی مرتبط با خانواده، رعایت مهلت یک ساله برای رسیدگی به عیب عنن و درخواست اختیار مسکن علی حده از سوی زوجه، بحث و بررسی شده است.

در **بخش چهارم** در مورد تصمیمات دادگاه خانواده است که شامل دو فصل می‌باشد. فصل نخست: آرای صادره از دادگاه خانواده، حکم، تفکیک حکم از قرار، انواع حکم، قرار (دستور موقت)، شرایط صدور دستور موقت، دادگاه صالح برای رسیدگی به درخواست دستور موقت، أخذ تأمین در صدور دستور موقت، تأیید دستور موقت و مباحث تفصیلی (اخذ تأمین در دستور موقت، تأیید دستور موقت). فصل دوم که شامل تصمیمات دادگاه خانواده در خواسته‌ی طلاق، حکم طلاق و گواهی عدم امکان سازش، پیشینه‌ی گواهی عدم امکان سازش، ماهیت گواهی عدم امکان سازش، آثار ناشی از تفکیک حکم طلاق از گواهی عدم امکان سازش، گزارش اصلاحی، ماهیت،

تفکیک گزارش اصلاحی از توافق‌نامه‌ی زوجین بر طلاق، اذن و اجازه در طلاق و ازدواج، مباحث تفصیلی، بحث و بررسی شده است.

در بخش پنجم اجرای تصمیمات محاکم خانواده به بحث گذاشته شده است. این بخش از دو فصل تشکیل شده است. در فصل نخست در مورد اجرای تصمیمات صادره از دادگاه‌های خانواده‌ی ایران، اجرای حکم، شرایط اجرای حکم، اجرای احکام غیابی، اجرای حکم طلاق، اجرای سایر احکام دادگاه خانواده، اجرای گواهی عدم امکان سازش، شرایط اجرا، اجرای طلاق رجعی و گواهی اسکان، اجرای گواهی عدم امکان سازش در ارتباط با حقوق مالی زوج، هزینه‌های اجرایی و مباحث تفصیلی (اجرای قانون تعیین مدت اعتبار گواهی عدم امکان سازش، اجرای صیغه طلاق بدون رضایت یکی از زوجین) بحث و بررسی شده است.

در فصل دوم، در خصوص اجرای تصمیمات صادره از مراجع قضایی دیگر کشورها؛ شناسایی و اجرای احکام محاکم خارجی، شرایط شناسایی و اجرای احکام خارجی، موانع اجرای احکام خارجی، شناسایی و اجرای احکام خارجی در دعاوی خانوادگی، عملکرد دادگاه خانواده در شناسایی و اجرای حکم خارجی، قواعد صلاحیت و تأثیر تابعیت در شناسایی و اجرای احکام خارجی بحث و بررسی صورت گرفته است.

کتاب آئین دادرسی ویژه‌ی امور و دعاوی خانواده، تألیف دکتر لیلا سادات اسدی و دکتر فریده شکری به همت انتشارات جاودانه در بهار ۱۳۹۳ به بهای ۲۱۰۰۰۰ ریال و در ۱۰۰۰ نسخه منتشر شد.

پاساژها، فضاهای شهری زنانه

نسیم السادات محبوبی شریعت پناهی^۱

تغییر و تحولات رخ داده در سبک زندگی شهری در طی یک دهه‌ی گذشته منجر به آن شده است که عده‌ای از جامعه‌شناسان از آن به عنوان سیاست‌های زندگی معاصر نام ببرند. این تغییرات را می‌توان به واسطه‌ی تبادل اطلاعات و به یمن جهانی شدن در فضای شهری جامعه‌ی ایران نیز مشاهده کرد.

ضرورت ایجاد فضاهای مطلوب شهری برای گروه‌های اجتماعی مختلف چیست؟

در واقع در فضاهای شهری نقش‌های اجتماعی افراد تعریف و قابل تعدیل می‌شوند. باید توجه داشت که فضای مورد بحث، فضای عمومی شهری است؛ چراکه فضاهای عمومی به‌رغم آن‌که برای استفاده‌ی هر دو گروه زنان و مردان طراحی شده‌اند، طراحی ویژه‌ای جهت نیازهای جنسیتی هر گروه در این فضاها وجود ندارد. از این‌رو ایجاد فضاهایی مناسب و مطلوب برای تمامی گروه‌های اجتماعی؛ به‌ویژه زنان، و شناسایی و فراهم‌سازی فضاهای موجود متناسب با ویژگی‌های زنان و عوامل محدودکننده‌ی آن‌ها از این فضاها، از وظایف مسئولین شهری مرتبط است. وجود چنین فضاهایی مانع انزوای این قشر در استفاده از فضاهای عمومی شده و میزان نابرابری جنسیتی را نیز کاهش می‌دهد.

سال اول، شماره ۳، تابستان ۱۳۹۴، ص ۲۴۹-۲۴۵
فصلنامه علمی - تخصصی خانواده پژوهی

nassimasharyat@gmail.com

۱. دانشجوی دکترای مطالعات زنان دانشگاه تربیت مدرس؛

بنابراین در جوامع امروزی با فرهنگ حاکم کنونی، به دلیل عدم توجه به نیازهای ساکنین و بی‌توجهی به الزامات طراحی فضاها و عدم وجود احساس امنیت در بخشی از فضاهای شهری، نوعی عدم تعادل در حضور کاربران در هر فضا دیده می‌شود. این عدم تعادل به تغییر کارکرد فضاهای خاص نیز منجر می‌شود.

چگونه پاساژگردی مورد استقبال افراد قرار می‌گیرد؟

از جمله تغییر کارکرد فضاهای شهر، می‌توان به پاساژها اشاره نمود. پاساژها در طی یک دهه‌ی گذشته به فضایی مطلوب و مورد علاقه برای زنان تبدیل شده و این امر منجر به آن شده است که در حال حاضر پاساژگردی بخش قابل توجهی از اوقات فراغت زنان را پر کند. پاساژگردی به دو صورت خرید و پرسه‌زنی اتفاق می‌افتد. پرسه‌زنی در پاساژ به معنای آن است که افراد تنها فضای مراکز خرید را اشغال کرده، اما قصد و یا امکان خرید را ندارند.

باید توجه داشت که فضاهای شهری، نقش اساسی در شکل‌دهی هویت افراد از جمله زنان دارند. در واقع هر فضایی می‌تواند بنا بر شرایط و ویژگی‌های خاص خود، احساس مطلوب به افراد داده، آن‌ها را دچار سردرگمی کند، و یا موجب بروز احساس تبعیض و انحراف از معیارهای جامعه در آن‌ها شود.

از این‌رو برانگیخته شدن احساس مطلوب در افراد به واسطه‌ی محیط پیرامونشان باعث ایجاد احساس دل‌بستگی مکانی در آن‌ها می‌شود؛ دل‌بستگی مکانی نیز هویت مکانی افراد را شکل می‌دهد. از سوی دیگر خاطرات محیطی زندگی انسان را به طرق مختلف تحت‌تأثیر قرار داده و احساس ارتباط با گذشته، اعتماد به نفس و هویت را در آن‌ها ایجاد خواهد کرد.

بنابراین در پاساژگردی، فرد به جای لذت بردن از بودن در کنار افراد خانواده و دوستان یا انجام کارهایی مانند مطالعه، از دیدن کالاها و بودن در فضای پاساژ لذت می‌برد؛ در واقع، زنان پاساژگرد اوقاتی را که مختص استراحت و فراغتشان است، در

فضایی ایده‌آلیستی می‌گذرانند که کالاها و پاساژها ایجاد می‌کنند؛ بدین ترتیب کالاها، فروشگاه‌ها و پاساژها با ویتترین‌های آراسته، به مأمونی برای آسایش و آرامش زنان تبدیل می‌شود.

این در حالی است که فضاهای شهری تنها بخشی از واقعیت زندگی افراد را می‌سازد و در واقع بخش بسیار کوچکی از این فضاها و به‌ویژه مراکز خرید و پاساژها، واقعیت زندگی زنان است که شامل خرید و تهیه‌ی ملزومات زندگی فردی و خانوادگی می‌شود. باقی، تنها فضایی است رؤیایی، توهم‌زا و در بهترین حالت ایده‌آلیستی که حاوی رنگ‌ها، وسایل و ابزارهایی است که گاهاً تنها جنبه‌ی تزیینی داشته و نیاز ضروری زندگی افراد را برطرف نمی‌سازند و گاه حتی در مواردی که کارکرد این اشیاء در جهت رفع نیاز افراد است، زنان در آن موقعیت و در لحظه‌ای که در حال پرسه‌زنی در پاساژ هستند، به آن کالا نیاز نداشته و خرید آن کالا به سبب رفع نیاز آنان نیست.

عوارض پاساژگردی چیست؟

ایجاد نیازهای کاذب در زنان و وارد کردن آنان به رقابت‌های غیرمتعارفی مانند مد و مصرف‌گرایی از عوارض پاساژگردی است. چنین افرادی از فضاهای اقتصادی به عنوان فضاهای سرگرم‌کننده استفاده می‌کنند. هدف سرگرمی نیز لذت‌گرایی و خوش‌گذرانی است و خوش‌گذرانی هم لذت در لحظه‌ی حال است و فرد را در زمان حال غرق ساخته و از گذشته و آینده‌ی خود فارغ می‌کند.

چگونه فضاهای شهری در شکل‌گیری هویت افراد نقش دارند؟

همان‌طور که پیشتر مطرح شد فضاهای شهری به عنوان بخشی از محیط زندگی و فعالیت شهروندان، نقش اساسی در شکل‌گیری هویت، ارزش‌ها، باورها و حتی توانمند ساختن افراد و گروه‌های مختلف ایفا می‌کند. این فضاها با کنترل ارزش‌ها و هنجارها

در هویت‌یابی زنان بسیار اثرگذار هستند؛ بدین‌ترتیب می‌توان چنین نتیجه گرفت که پاساژها هویتی غیرواقعی و مصرف‌گرایانه را در زنان ایجاد کرده که به واسطه‌ی این هویت زنان در این مراکز، کمتر در حین سیاحت و پرسه‌زنی احساس تنهایی می‌کنند و قدم زدن در کنار زنان دیگر به معنای ایجاد نوعی احساس جمعی مثبتی بر اشتراک، در زنان است.

از سوی دیگر عدم امنیت زنان در فضاهای شهری، فقدان فضای امن و فارغ از هرگونه مزاحمتی باعث می‌شود تا زنان در پاساژگردی نیز، با آزارهای گفتاری و فیزیکی مواجه شوند که ممکن است از سوی افراد ناهنجار و بیمار، بر آنان تحمیل شده و به هراس از فضای شهری در زنان، دامن بزند. هرچند که باید توجه داشت به دلیل بسته بودن فضای پاساژها این امکان وجود دارد که زنان به نسبت فضاهای باز در معرض آزار کمتری قرار گیرند.

عدالت جنسیتی در طراحی فضاهای شهری چه جایگاهی دارد؟

باید توجه داشت که عملکرد اساسی شهر در جمعی بودن فعالیت‌ها و فراوانی فضاهای عمومی آن نهفته است. از این‌رو فضای شهری با ساختار کالبدی و کارکرد اجتماعی، می‌تواند عرصه‌ی مطلوبی برای تعاملات اجتماعی، برخوردهای اجتماعی، تبادلات اجتماعی و محفلی برای انواع فعالیت‌ها فراهم کند. این فضاها امکان حضور زنان در عرصه‌ی عمومی را به‌وسیله‌ی افزایش فرصت‌های فراغتی، ورزشی و تحصیلی و به‌تبع آن افزایش اشتغال زنان در دهه‌های اخیر به‌وجود آورده است. همچنین حضور زنان در عرصه‌هایی مثل اماکن خرید، مدارس بچه‌ها و... در تغییر الگوی زن‌خانه‌دار تأثیر به‌سزایی داشته است.

بنابراین ضروری است مسئله‌ی رعایت عدالت جنسیتی در طراحی فضاهای شهری، در برنامه‌ریزی و طراحی شهری مورد توجه قرار داده شود. بنابراین محدودیت‌های فضاهای شهری می‌تواند ضمن پر کردن اوقات فراغت زنان،

آسیب‌های ناشی از فضاهایی مانند مراکز خرید را برای زنان و خانواده‌های آنان به طور کلی به حداقل رساند.

محدودیت‌های فضاهای شهری برای زنان چیست؟

باید توجه داشت که محدودیت‌های فضاهای شهری شامل عواملی می‌شود که میان فعالیت‌های زنان در فضاهای عمومی و تجارب آن‌ها از یک طرف، و رضایت در استفاده از فضاهای عمومی (شامل لذت، تفریح و مشارکت) از طرف دیگر، فاصله می‌اندازند. بسیاری از محدودیت‌های مؤثر بر استفاده‌ی زنان از فضاهای عمومی شهری شامل منابع محدود؛ مانند پول، احساسات بازدارنده؛ مانند ترس و استرس، مسئولیت‌های بازدارنده و سنگین و همچنین موقعیت‌ها و هنجارهای مؤثر اجتماعی؛ مانند اصول و هنجارهای محدود کننده‌ی جنسی و یا طراحی و برنامه‌ریزی غیرحساس جنسیتی است. از این‌رو ضروری است مدیران شهری به فضاهای شهری با رویکرد نیازهای جنسیتی توجه داشته و فضاهایی با امکان ایجاد هویت‌هایی واقعی و فارغ از نابرابری‌ها و تبعیض‌های جنسیتی را برای ساکنین شهری فراهم آورند.

دعوت به همکاری علمی با فصل‌نامه‌ی علمی- تخصصی خانواده‌پژوهی

فصل‌نامه علمی- تخصصی خانواده پژوهی
سال اول، شماره ۴، تابستان ۱۳۹۴، صص ۲۵۳- ۲۵۱



فصل‌نامه‌ی علمی- تخصصی خانواده‌پژوهی به همت انجمن علمی- دانشجویی مطالعات زنان دانشگاه تربیت مدرس، با هدف ارتقای سطح علمی و پژوهشی دانشجویان رشته‌ی مطالعات زنان، در حوزه‌ی مسائل مرتبط با زنان و خانواده منتشر می‌شود.

فصل‌نامه‌ی علمی- تخصصی خانواده‌پژوهی به عنوان تنها فصل‌نامه‌ی حوزه‌ی مطالعات زن و خانواده‌ی دانشگاه تربیت مدرس در پی تحقق هدف قطب‌سازی در رشته‌ی مطالعات زنان، بر آن است تا با بررسی مسایل و مشکلات مختلف حوزه‌ی زنان و خانواده در قالب‌های سرمقاله، مقالات علمی، گزارش، یادداشت‌های علمی و

مصاحبه با اساتید و اندیشمندان حوزه‌ی مطالعات زن و خانواده و معرفی کتب مرتبط در این حوزه، امکان دانش‌افزایی را برای دانشجویان رشته‌ی مطالعات زنان فراهم سازد.

دومین شماره‌ی فصل‌نامه‌ی خانواده‌پژوهی در بهار ۱۳۹۴ منتشر شد. مقالات منتشر شده در این شماره عبارت‌اند از:

۱. مادری از منظر اسلام و فمینیسم، طیبه سترگ و طاهره سترگ؛
۲. حضانت در دوران زندگی مشترک، تعهدات و ضمانت‌های اجرای آن، کبری توکلی و مهدی امینی؛
۳. رویکرد مدرنیته: له یا علیه حقوق و جایگاه زنان در خانواده، ناهید سلیمی؛
۴. راهبردسنجی ساماندهی نیروی کار زنان در تأمین نیازهای خانواده و جامعه اسلامی، راحله کاردوانی؛
۵. تأملی در مفهوم و ماهیت حقوق زنان، علیرضا اسکندری و گلناز دولتی؛
۶. تحلیل گفتمان حجاب در اندیشه‌ی فاطمه مرنیسی، نسیم السادات محبوبی شریعت پناهی، الهام وحیدی و ابوالفضل معمارزاده؛
۷. بررسی تفاوت شکل‌گیری تصویر بدن بین زنان متأهل شاغل و خانه‌دار، مرضیه شعریافچی‌زاده.

در بخش مصاحبه نیز «ضرورت انتخاب الگوی مناسب دینی در جهت تعالی زنان و پایداری خانواده‌ها» توسط سعیده صفایی در گفتگو با دکتر نهله غروی نائینی مورد بررسی قرار گرفته است.

همچنین در این فصل‌نامه دو یادداشت با عنوان «نگرشی بر ضرورت تأسیس دو رشته‌ی مطالعات خانواده و مطالعات زنان در عصر حاضر» به قلم زهرا حمیدی سوها و «حمایت از زنان بی‌سرپرست و بدسرپرست، وظیفه‌ی حکومت در اجرای اصل کلیدی امر به معروف و نهی از منکر» به قلم مهدیه محمدتقی‌زاده منتشر شده است. در انتهای این شماره از فصل‌نامه به معرفی کتاب «بررسی تطبیقی حقوق

خانواده» نوشته‌ی دکتر ابوالقاسم گرچی و همکاران به قلم نسیم السادات محبوبی شریعت پناهی پرداخته شده و گزارشی از «چگونگی شکل‌گیری نهاد زنان سازمان ملل متحد» توسط سمیه کریمیان و همچنین کسب رتبه‌ی سوم «المپیاد فرهنگی دانشجویی کار» توسط انجمن علمی-دانشجویی مطالعات زنان دانشگاه تربیت مدرس به قلم زهره حاجی محمدحسن آورده شده‌است.

هیئت تحریریه‌ی نشریه متشکل از اساتید مبرز دانشکده‌ی علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس و سایر اساتید فرهیخته‌ی رشته‌های مرتبط از جمله اساتید گروه مطالعات زنان، اساتید گروه حقوق و روانشناسی، و همچنین گروه‌های جامعه‌شناسی و علوم تربیتی هستند.

علاقه‌مندان به دریافت فصل‌نامه و یا همکاری با آن می‌توانند از طریق آدرس سایت www.modares.ac.ir و یا ایمیل anjoman.ws@modares.ac.ir با همکاران فصل‌نامه ارتباط برقرار کرده و یا به نشانی بزرگراه جلال‌آل‌احمد، دانشگاه تربیت مدرس، دانشکده‌ی علوم انسانی، اتاق ۱۱۴ مراجعه کنند.

لینک خبر:

<http://mehrkhane.com/fa/news/22798>

English Abstracts of Papers

Defining Law for Types of Artificial Insemination with the Emphasis on the Necessity of Family Structure Preservation

Mahdie Mohammad Taghizade¹

Abstract

Family is the most basic structure of each society and preservation of this vital structure based on rules, principles, usage and morals is a problem that should be noticed. The existence of legal relationships in the specific frames for families, are the most important features. In this respect, children are very important, because today's kids are tomorrow's parents. In fact, the future of every society is made by the children of it. In our society, because of the importance of genealogy and generation, intellectuals of different domains pay attention to it. Regarding different types of artificial insemination- that for some time has been noticed by medical community- some religious jurisprudence and legal problems have been evolved. True recognition and understanding of the spirit of Islamic percepts and general principles governing Sharia, can lead people to receive answer. Moreover, Islam has the flexibility to adjust with the requirements of time. So, in this research, we intend to analyze the defining law for types of medical inseminations with refer to Quranic verses and hadiths.

Keywords: artificial insemination, sperm, ovule, embryo donation, surrogacy, family.

1. PhD Candidate of Women Studies, Tarbiat Modares University

E-mail: m.mtaghizade@yahoo.com

The veil in Iran: Qualitative analysis experts

Moones sayyah,¹Sayedeh fateme mohebbi²

Abstract

With the victory of the Islamic Revolution of Iran and the formation of a government that is committed to the implementation of Islamic law, the issue of coverage and specific interpretation of it, "Hijab" has great importance in the debate on popular culture. But despite the interest in performing religious orders in society, the norms of coverage, its limits, and the manner of its implementation has not still consensus and a Uniformity of treatment among whom involved the matter is not observed. In this study, using focus group discussions with fifteen experts who were specialist in women and family fields Factors affecting the current situation of veil was discussed and. Content and implications of their words were extracted. Participants in the discussion because of the multifaceted issue of the hijab, were believed that the current situation of this phenomenon it in the country Caused by a combination of factors that have a different context and cognitive performance .After pathology and etiology of dress offenses in this group discussion, various solutions and suggestions for improvement to organize the veil status were presented .The guidelines are designed on explanatory, training, support and supervision fields .

Keywords: Veil, chastity, coverage, women, group discussion

1. Assistant Professor, Department of Theology (Sharif University,

E-mail: sayyah@sharif.ir

2. Corresponding author: Ph.D. student of Iran social affairs, Islamic Azad University of central Tehran section. **E-mail:** mohebi_sf@yahoo.com

Critique and analysis of legislative policy of divorce laws in Iran's legal system

Zahra Hamidi Soha¹, Soheila Stiri²

Abstract

The concept of politics in new ideas means to contrive a plan to administration.

This skill, which has recently turned into a branch of knowledge, can directly or indirectly influence the lives of human being dramatically. The importance of policy is doubled when accompanied with legislation and even in the field of family law, including divorce becomes more important because family is an institution whose even instability of it leads to the destruction of other institutions. In so doing, the present study, which is done with a descriptive-analytical method **via** library data collection, aims at doing an investigation into Iran's legislative policy in the field of laws regarding divorce with a historical and, of course, critical reflection. The rationale behind choosing this topic is that rules governing divorce throughout the history of Iran have often been the subject of radical and, sometimes, impetuous changes. This impetuosity, in fact, not only led to lesser extent of support and stabilization of family, but also has shaken this institution to its foundations. Therefore, there is a clear need for a study with this approach to help the legislator with this serious matter.

Key words: Iran's legislative policy, Historical view, Critical reflection, divorce laws

1 . Corresponding author: M.A. Candidate in Women's Studies, Tarbiat Modares University. **E-mail:** z.hamidisoha@modares.ac.ir

2 . M.A. Candidate in Women's Studies, Al-Zahra University,
E-mail: soheila.stiri@gmail.com

Comparative study about conflict of laws of subordination of women in marriage in Iranian law and international

Somayeh Ahangaran¹, Sadegh Amirian²

Abstract

Marriage as one of the most important human development treated as aspects of *personal status*. This legal development in many countries will be the source of subordination of women.

In the field of international law, different principles has been proposed for subordination of women after marrying. Some countries consider multiple citizenship or independent subordination of women in marriage.

In the civil code of Iran, every woman of foreign nationality who marries an Iranian husband considered to be Iranian subjects as her husband.

The question is as follows: In case of differences between male and female citizens of their nationality what is the appropriate law in dispute? In this study, by analyzing the legal foundations of citizenship woman will study the differences between male and female citizenship in comparative law.

Key words: marriage, subordination, conflict of laws, subordination of women, governing law.

1 . Corresponding author: M.A. of Jurisprudence and private Law, Ayatollah Haery University, M.A. of Commentary and Quran, Reyhantonabi Institute, shiraz, Seminary and University Teacher, **E-mail:** soahangaran@gmail.com

2 . M.A. of private Law, Islamic Azad University, Science and Research Branch Tehran. **E-mail:** Amiran_as@yahoo.com

**Entrance to the Family status
from the perspective of Islamic sciences and humanities
scholars**

Zahra Kohsari¹

Abstract

In fact, the family has a very high status from the perspective of the thinkers of the world and it has been analyzed from various aspects.

Any field of the humanities, according to their needs, has examined family issues, Although the study of all aspects of the family from a different perspective is very hard and does not fit in this article, and the ability to explore and search for all outline and content does not imagine personally, Researchers have to rely on the opinions of the past scholars and building the foundation of their research based on the findings of their ancestors, developed future plans.

In this paper, reflecting on the ideas of Islamic sciences and humanities scholars and important people in sociology express their different views on the family. . The purpose of this paper is to present a coherent set of ideas in the area of family to make a comparative study for readers.

Keywords: family, Couples, humanities scholars, scholars of Islamic sciences.

1 . PhD Candidate in the Women Studies, Tarbiat Modares University,
E-mail: masiha_485@yahoo.com

Family Foundation and Society Foundation: Commensurability or Incommensurability

Alireza Skandari¹, Golnaz Dolati²

Abstract

Family is basic institution in society. So, having favorable family provides a ground for a favorable civilization. The family, however, as the society have an institutional structure but it have a Different foundation stone or component value from society. Family is moral based but society is rights based. So the question is, if family foundation and the community foundation commensurable? Commensurability can be foundation underlying the two entities for the same policymakers, and legislature and also extreme resort to legal means to protect the family and it's Sublimation, but aside from the many practical problems, rationally this is not acceptable that the family as a Private Sphere be subject of government interference. In this paper, with the separation between private and public spheres, as well as the separation between the two values foundation of morality and rights we aggressively seek to focus on this important issue that Family Foundation and the society Foundation are Incommensurable.

Keyword: Ethical families, relational limitations, restrictions reflection, Private and Public Spheres

1 . Corresponding author: M.A. of Human Rights, Shahid Beheshti University,
E-mail: alireza.sk.69@gmail.com

2 . M.A. of Criminal Law, Allame Tabatabai University

Islam, the Principle of Change and Evolution, the Necessity of the Woman-Identified

Ezzat Sadaat Mirkhani¹

Abstract

One of the main duties of Islamic System in the global field based on Islamic doctrine is a clear explanation of «identification in Islamic system» and a presentation of comprehensive and worldwide model for a Muslim woman around the world. Realizing this important matter can be obtained based on a correct and complete understanding of Islamic ruling, aims, goals, and value principles governing it without slogans and narrowness, away from excess and negligence and eclecticism, obstruction and confusion and in spite of different conflicting trends and attitudes about women's issues, it can gain a symbolic transformation and new strategy towards excellence and growing Muslim woman. In one hand, the Islamic system inside can overcome different women problems with Scientific planning and comprehensive. In this research, it is intended to analyze the principle of change and evolution and its determining role towards excellence and growth of human being especially women based on the worldwide duty of the Islamic Ummah and principles governing Islamic ruling. This principle is continuously observable within Sharia and in the text of nature. The wisely interpretations like "A man is deceived if his two days are the same" are based on it. So, according to documentation and reasons from Holy Quran, Holy Prophet Mohammad's Tradition (Sireye Nabavi) and Imam Ali's Tradition (Sireye Alavi), basic ideas have been asserted about Shia thoughts and the necessity of evolution. In the following, the effects of hidden hands and evil goals on the cultures related to women and the factors of pause and standstill will be analyzed with the help of Islamic history. It is hoped that the paper affect women's strategic program.

¹ . Assistant Professor, Department of Women Studies (T. M. U.), Seminary Teacher
E-mail: emirkhani@.modares.ac.ir

Keywords: Islamic system, religious thought, the principle of change and evolution, The Woman-Identified, deviation prevention, mission elites.

Journal of Family Research

Student Scientific Association of Women Study

Vol. 1, No. 3, Summer 2015

Table of Contents

➤ **Editorial**

➤ **Articles:**

Islam, the Principle of Change and Evolution, the Necessity of the Woman-Identified

Dr. Ezzat Sadaat Mirkhani

Family Foundation and Society Foundation: Commensurability or Incommensurability

Alireza Skandari / Golnaz Dolati

Entrance to the Family status from the perspective of Islamic sciences and humanities scholars

Zahra Kohsari

Comparative study about conflict of laws of subordination of women in marriage in Iranian law and international

Somayeh Ahangaran / Sadegh Amirian

Critique and analysis of legislative policy of divorce laws in Iran's legal system

Zahra Hamidi Soha / Soheila Stiri

The veil in Iran: Qualitative analysis experts

Moones sayyah / Sayedeh fateme mohebbi

Defining Law for Types of Artificial Insemination with the Emphasis on the Necessity of Family Structure Preservation

Mahdie Mohammad Taghizade

➤ **Notes**

➤ **Book Introductions**

➤ **Report**

JOURNAL OF FAMILY RESEARCH

Student Scientific Association of Women Studies

Manuscript preparation and submission

Journal of family research is aimed to promote communication among researchers and scholars of psychology, sociology, jurisprudence, law, education, Etc. Papers sent to the journal should be based on scientific research in the field of Women and Family studies.

Papers should be presented in this way:

- The title should be rational and short.
- Name, full name, academic rank, organizational affiliation of author/ authors (Persian and English).
- The abstract should be limited to 200 words, and should include purpose, method, findings and conclusion.
- Authors should include 3 to 5 keywords (Persian and English).
- Introduction should include statement of problem, purpose and explaining the necessity of research.
- Method includes the population, sampling, sample, research tools, the process of conducting research and analysis of the data.
- All diagrams and tables should be presented in Persian.
- Discussion
- Avoid footnotes in the text.
- The references of all quotations (both direct and indirect quotations) should be provided as follows :
Books: The author's surname, First name (of the author or authors), (Year of publication) Book title, Full name of the people involved (including the editor, translator, and ...), Printed Number, Place of publication, Publisher .
Journals and Periodicals: The author's surname, First name (of the author or authors), (Year of publication) "The title of the paper", Title of the Journal, Volume number, Page numbers.
Thesis: The author's surname, First name (of the author or authors), (Year of publication), the title, MA/PhD thesis, Field, University.
Report: Organization (year of publication), "report title".
Electronic Resources: The author's surname, First name, Date, Title of article, Name of on-line periodical, Specify path .
Attachment: if necessary.

Notes:

1. The paper neither was published already nor is being under review elsewhere.
2. The paper should merely be about related fields of women and family.
3. Papers should be written with a font size of 14 B Zar. All manuscript must be submitted online through the association E-mail.
4. Main submission file must be prepared in Microsoft Word 2003.
5. There is a page limit of 20 A4 pages for the papers.
6. The author's address should be mentioned (Persian and English).

Consideration:

- Papers not published will not be returned to the authors .
- The editorial board has a free hand in accepting, refuting, or editing of the article.

Statements by individuals herein are made on their own responsibility

In The Name of God

JOURNAL OF FAMILY RESEARCH

Vol. 1, No. 3, summer 2015

Licence or Proprietor : Student Scientific Association of Women Studies
Tarbiat Modares University- **Cultural-Social Deputy**

Executive Manager: Mohammad Taghizade, M.

Editor-in-Chief: Mohammad Taghizade, M.

Assistant Director: Hamidi Soha, Z.

Director of Public Relations: Stiri, S.

Editorial Board

Gharavi, N.: Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Head of Department of Women Studies, (T. M. U.)

Rasool Zadeh, K.: Associate Professor, Department of Psychology (T. M. U.), Head of Department of Psychology (T. M. U.),

Shakeri, T.: Assistant Professor, Department of Women Studies (T. M. U.), Seminary Teacher

Sajjadi, M.: Associate Professor, Department of Educational Sciences (T. M. U.), Head of Department of Educational Sciences (T. M. U.),

Mirkhani, E.: Assistant Professor, Department of Women Studies (T. M. U.), Seminary Teacher

Shahbazi Nia, M.: Associate Professor, Faculty of Law, (T. M. U.), Supervisor of Faculty of Law, (T. M. U.)

Shojaee Zand, A.: Assistant Professor, Department of Sociology (T. M. U.)

Naghibi, A.: Associate Professor, department of Jurisprudence and Private Law (Shahid Motahhari University), Educational Assistant (Shahid Motahhari University)

Parsapour, MB.: Assistant Professor, Faculty of Law, (T. M. U.)

Amini, M.: PhD in Private Law (T. M. U.), University Teacher

Setorg, T.: PhD Candidate in Women Studies (T. M. U.), Women and Family Studies Researcher

Sharbafchyzadeh, M.: PhD Candidate in Women Studies (T. M. U.), Women and Family Studies Researcher

Mahboubi Shariatpanahi, N.: PhD Candidate in Women Studies (T. M. U.), Women and Family Studies Researcher

Samiee Zafarghandi, Z.: PhD Candidate in Jurisprudence and Law (M. U.), Seminar and University Teacher, Women and Family Studies Researcher

Ahangaran, S.: M.A. of Jurisprudence and private Law, Ayatollah Haery University

Tavakoli, K.: M.A. Candidate of Private Law, Azad University

Skandari, A.: M.A. of Human Rights, Shahid Beheshti University

Persian Editor: Mahboubi Shariatpanahi, N.- Mohammad Taghizade, M. Sharbafchyzadeh, M.- Samiee Zafarghandi, Z.- Tavakoli, K.- Ahangaran, S.- Skandari, A.

Technical and Literary Editor: -Mirahmadi, M.- Rezayi, Sh.

English Translator and Editor: Setorg, T.

Typesetting and Layout: Sehat Ghalam Iranin

Graphic and Logo Designer: Anbari, K.

Print: Tarsim

Address: Room 114, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Jalal Ale Ahmad Highway, Tehran, Iran.

E-mail: anjoman.ws@modares.ac.ir

Website: www.modares.ac.ir