

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



حوزه علمیه حضرت مریم
تأسیس ۱۳۹۲



جامعه
المصطفی
العالمیة
افغانستان

دوفصلنامه

یافته‌های مطالعات زنان

سال دوم ❁ شماره سوم ❁ بهار و تابستان ۱۴۰۴

صاحب امتیاز: حوزه علمیه حضرت مریم^(ص) با همکاری نمایندگی جامعه المصطفی^(ص) در افغانستان

مدیر مسئول: دکتر حلیمه حسینی

سرمدیر و دبیر تخصصی: دکتر زهرا ضیایی

ویراستار: زکریا فصیحی

صفحه‌آرا: سید مهدی موسوی

طراح جلد: یوسف واحدی

اسامی اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا): شریفه احمدی، صدیقه اکبری، حلیمه حسینی، زهرا ضیایی،

محبوبه مبلخ، زهرا سادات موسوی

دوفصلنامه «یافته‌های مطالعات زنان»، آماده دریافت و نشر مقالات صاحب‌نظران و نویسندگان است.

محتوای مقالات، بازتاب آرای نویسندگان بوده و لزوماً بیانگر رویکرد دوفصلنامه «یافته‌های مطالعات زنان» نیست.

دوفصلنامه «یافته‌های مطالعات زنان»، پس از دریافت مقالات، برای رد، پذیرش و ویرایش آن‌ها آزاد است.

آدرس: کابل، دهبوری، چهارراهی شهید، دانشگاه بین‌المللی المصطفی^(ص)، آمریت نشرات

کارته سه، کوچه قلعه وزیر، روبروی مکتب پیشگامان، حوزه علمیه حضرت مریم^(ص)

تلفن: ۰۷۶۷۵۴۷۹۴۲

آدرس سامانه: <http://wr.miu.edu.af>

ایمیل: wr.chiefeditor@miu.edu.af

قیمت: ۱۵۰ افغانی

شیوه‌نامه تنظیم و راهنمای ارسال مقاله علمی

ویژگی‌های مقاله علمی

۱. برخورداری از چکیده، کلیدواژه (۵-۷ واژه)، مقدمه، ارجاع‌دهی استاندارد درون‌متنی، نتیجه‌گیری و فهرست منابع؛
۲. روشمند، مستند به منابع معتبر، تحلیلی، برخوردار از ساختار منطقی، دارای انسجام محتوا و قلم روان؛
۳. درج افیلیشن مقاله در پاورقی صفحه اول، شامل عنوان و وظیفه علمی یا مقطع تحصیلی نویسنده / نویسندگان، وابستگی سازمانی، ایمیل آدرس؛
۴. در حجم ۶۵۰۰ تا ۷۵۰۰ کلمه و ارائه در قالب «word».

راهنمای تنظیم ساختار مقاله علمی

۱. چکیده: در چکیده باید به تبیین موضوع، بیان هدف پژوهش، روش تحقیق، سؤال اصلی تحقیق، روش گردآوری داده‌ها و بیان مهم‌ترین یافته‌های تحقیق در حجم ۲۰۰ تا ۲۵۰ کلمه نوشته شود. در چکیده باید از جملات کامل خبری با افعال سوم شخص ماضی معلوم استفاده شود. از علائم اختصاری و نقل قول مستقیم و ذکر عناوین فرعی پرهیز شود.
۲. کلیدواژه‌ها: حداقل ۴ و حداکثر ۷ واژه که با کامه از هم جدا شده باشد و در یک خط نوشته شود.
۳. مقدمه: در مقدمه به ترتیب به بیان مسئله، سؤال‌ها (و در مواردی به فرضیه)، پیشینه، ضرورت، هدف و ارائه تصویر کلی از ساختار مقاله، پرداخته شود.
۴. بدنه مقاله: باید دارای ساختار منطقی و متشکل از عناوین اصلی و فرعی [و فرعی‌تر] و برخوردار از انسجام محتوایی که در آن مدعا، استدلال، شواهد، تحلیل، استنتاج و مانند آن، آورده می‌شوند.
۵. نتیجه‌گیری: دستاوردهای تحقیق (پاسخ به سؤال‌های اصلی و فرعی و وضعیت فرضیه که اثبات یا رد شده)، به صورت مختصر، در نتیجه آورده می‌شود.
۶. ارجاع‌دهی به صورت درون‌متنی به شیوه APA، و طبق این الگو باشد: منابع تک‌جلدی: (محسنی، ۱۳۹۰: ۵۴۶)؛ منابع چندجلدی: (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۸، ۴۰۲).
۷. فهرست منابع در پایان مقاله به شیوه APA ذکر شوند. مثال: محسنی، محمد آصف، (۱۳۹۰)، زنان در افغانستان، قم: انتشارات المصطفی.

ارسال و پیگیری مقاله

۱. مقاله باید از طریق سامانه نشریات به این آدرس ارسال شود: <http://wr.miu.edu.af>
۲. مراحل ارسال مقاله: ورد به سامانه نشریه، ثبت نام و ایجاد صفحه اختصاصی، ورود به صفحه اختصاصی با استفاده از یوزر-پسوردی که سامانه می‌دهد و اقدام به ارسال مقاله طبق راهنمایی سامانه.

فهرست

- پیام ریاست نمایندگی جامعه المصطفی العالمیه در افغانستان ۱
- سخن سردبیر ۳
- تفاوت‌های مفهومی عصمت حضرت مریم در قرآن و انجیل ۵
زهرآ سادات موسوی
- بازتعریف زیبایی زنانه در جوامع اسلامی در بستر استعمار و دین (تحلیل تاریخی-اجتماعی) ۲۷
حلیمه حسینی
- حقوق و جایگاه زنان در افغانستان در بستر جریان‌های سیاسی-تاریخی ۴۷
زهرآ ضیایی
- جایگاه حقوقی مادر در خانواده افغانستانی ۶۹
محبوبه مبلغ
- تأثیر کیفیت ازدواج بر امنیت روانی خانواده: مطالعه‌ای تحلیلی ۸۷
شریفه احمدی
- بازخوانی فلسفه حجاب در قرآن و سنت با تأکید بر کارکردهای اخلاقی و معنوی آن ۱۰۷
صدیقه اکبری

پیام ریاست نمایندگی جامعه المصطفی العالمیه در افغانستان

به نام خداوند دانا و توانا

آموزش و پژوهش، زیربنای رشد و تعالی هر جامعه به شمار می آید. مراکز علمی و آکادمیک زمانی می توانند نقش واقعی خود را ایفا کنند که آموزش و پژوهش را در کنار یکدیگر، به عنوان دو بال پرواز به سوی پیشرفت، به طور جدی مورد توجه قرار دهند. نشریات علمی، از مهم ترین ابزارهای ارتقای ترویج و ارتقای پژوهش در محیط های علمی و دانشگاهی اند که نتایج تحقیقات و اندیشه های علمی اساتید و پژوهشگران را در دسترس جامعه علمی قرار می دهند و زمینه تبادل علمی و گسترش مرزهای دانش را فراهم می سازند.

نماینده جامعه المصطفی افغانستان، در راستای تحقق رسالت علمی خویش، انتشار نشریات علمی و پژوهشی را به عنوان بخشی از سیاست های کلان آموزشی-پژوهشی خود در دستور کار قرار داده است. این مرکز علمی با هدف تولید و ترویج دانش در عرصه های علوم اسلامی و انسانی، ارتقای ظرفیت های علمی - پژوهشی کدر علمی و دانشجویان، تقویت تبادل علمی میان مراکز دانشگاهی، ضمن راه اندازی پژوهشکده، «واحد نشریات» را به عنوان یکی از فعالیت های اساسی پژوهشکده، ایجاد کرده است. بدین منظور، افزون بر تأمین زیرساخت های لازم، از جمله خرید سامانه جامع مدیریت نشریات علمی «سیناوب»، تاکنون هفده مجله تخصصی علمی راه اندازی شده که به صورت منظم و در قالب دوفصلنامه، به صورت مکتوب چاپی و الکترونیکی منتشر گردیده و زمینه دسترسی جامعه علمی جهانی به آثار پژوهشگران افغانستانی را نیز فراهم کرده است. قابل یادآوری است که «سیناوب» برای نظم بخشیدن و تسهیل چرخش مقاله و اطلاعات پیرامون آن در سامانه تولید نشریات علمی و دانشگاهی طراحی شده و در نقش یک منشی پیگیر و فعال، تمامی امور مربوط به فرایند انتشار نشریات علمی را انجام می دهد و این امکان را فراهم می کند که نظریات و آثار علمی نویسندگان افغانستانی در سطح جهان در دسترس علاقه مندان و اصحاب علم و اندیشه قرار بگیرد. انتظار می رود که با استفاده از بسترهای فراهم شده، نشریات بتوانند فضایی درخور و شایسته برای ارائه دستاوردهای علمی و نشر اندیشه های نو در عرصه علوم اسلامی و انسانی فراهم ساخته و باعث تقویت ظرفیت های علمی و فرهنگی کشور افغانستان بشوند.

از تمامی پژوهشگران و اساتید محترم و همکاران ارجمندی که در مسیر نشر علم و معرفت تلاش ورزیده و در تحقق این دستاورد علمی نقش آفرینی کرده اند، صمیمانه قدردانی نموده و توفیق روزافزون همگان را در خدمت به دین و دانش در جامعه اسلامی افغانستان خواهانم.

دکتر سید عبدالحمید ثابت

سخن سردبیر

پژوهش در عرصه زنان، نه صرفاً یک حوزه علمی، بلکه ضرورتی اجتماعی و فرهنگی است که آینه‌ای برای بازتاب واقعیت‌های عمیق و لایه‌مند جامعه به شمار می‌آید. زنان در متن تاریخ و در قلب جوامع، همواره در جایگاهی ایستاده‌اند که هم حامل ارزش‌های تمدنی و هم عامل تحول اجتماعی بوده‌اند. از این منظر، مطالعات زنان تنها به بررسی جایگاه آنان در خانواده یا اجتماع محدود نمی‌شود، بلکه در پی گشودن چشم‌اندازهای تازه‌ای است که عدالت، هویت، برابری و توسعه را هم‌زمان در کانون خود جای دهد. اهمیت این حوزه در آن است که می‌تواند زوایای کمتر دیده‌شده‌ی زیست اجتماعی و فرهنگی را روشن سازد و به تدوین راهبردهایی کمک کند که آینده‌ای متوازن‌تر و انسانی‌تر را نوید می‌دهد.

دوفصلنامه یافته‌های مطالعات زنان بر این باور است که پژوهش در این عرصه، نیازمند رویکردی میان‌رشته‌ای است؛ زیرا مسائل مربوط به زنان، در پیوندی تنگاتنگ با فلسفه، جامعه‌شناسی، حقوق، تاریخ، تعلیم و تربیت قرار دارد. نگاه تک‌بعدی نه تنها قادر به فهم همه ابعاد مسئله نیست، بلکه می‌تواند خود به بازتولید محدودیت‌ها بینجامد. از این رو، رسالت ما حمایت از آثاری است که مرزهای سنتی دانش را درمی‌نوردند و با نگاهی نوآورانه، به پرسش‌های بنیادین درباره هویت و نقش زنان در جهان معاصر پاسخ می‌دهند. جهان امروز نیازمند آن است که پژوهشگران با جسارت علمی، دیدگاه‌های رایج را به چالش بکشند و در پرتو داده‌ها و تحلیل‌های مستند، راهی برای بازاندیشی در موضوع زنان و پویایی اجتماعی بکشایند. اهمیت کار پژوهشگر در این است که بتواند تجربه زیسته زنان را به زبان علم درآورد و آن را در قالب نظریه، سیاست یا راهکار به جریان تصمیم‌سازی پیوند بزند. چنین مسیری تنها با همکاری و گفت‌وگوی علمی گسترده امکان‌پذیر خواهد بود؛ گفت‌وگویی که ما در این نشریه بر ایجاد و تقویت آن اصرار داریم.

در پایان، لازم است از نویسندگان فرهیخته‌ای که در این شماره با ارائه مقالات ارزشمند خود، بر غنای علمی و اعتبار نشریه افزودند، صمیمانه قدردانی کنیم. بی‌تردید استمرار این مسیر، جز با همراهی پژوهشگران دغدغه‌مند میسر نخواهد بود. همچنین بدین وسیله از تمامی استادان، پژوهشگران و دانشجویان علاقه‌مند دعوت می‌کنیم تا دستاوردهای علمی



خویش را از طریق سامانه اختصاصی نشریه، برای انتشار در شماره‌های آینده دوفصلنامه یافته‌های مطالعات زنان ارسال نمایند. امید است این نشریه بستری برای تداوم اندیشه، نقد و نوآوری در مسیر اعتلای مطالعات زنان باشد. افزون بر این، تلاش ما بر آن است که نشریه نه تنها محملی برای انتشار پژوهش‌های اصیل باشد، بلکه به منزله حلقه‌ای ارتباطی میان دانشگاه و جامعه نیز عمل کند. بدین ترتیب، دستاوردهای علمی می‌توانند راهنمای سیاست‌گذاری‌های کلان و اصلاح ساختارهای اجتماعی در جهت بهبود وضعیت زنان باشند. این پیوند میان نظر و عمل، آن چیزی است که مأموریت ما را معنا می‌بخشد.

تفاوت‌های مفهومی عصمت حضرت مریم در قرآن و انجیل

زهره سادات موسوی^۱

چکیده

هدف این پژوهش تحلیل تطبیقی مفهوم عصمت حضرت مریم در قرآن و انجیل و بررسی تفاوت‌ها و پیامدهای کلامی، اعتقادی و اخلاقی آن در اسلام و مسیحیت است. روش پژوهش، تحلیلی - توصیفی - مقایسه‌ای متون مقدس و تفاسیر معتبر اسلامی و مسیحی با استفاده از منابع اولیه و مطالعات تطبیقی است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که در قرآن، عصمت حضرت مریم یک ویژگی اخلاقی و انسانی است که به انتخاب و حمایت الهی برمی‌گردد و ایشان را به الگویی برای ایمان، عفاف و تقوا تبدیل می‌کند. این عصمت با آموزه‌های تربیتی و کلامی اسلام مرتبط و نقش آن بانوی بزرگ در شکل‌دهی هویت اخلاقی و معنوی مؤمنان برجسته است؛ اما در آموزه‌های مسیحی، عصمت ایشان یک ویژگی ذاتی و فیض‌محور است که از تولد تا پایان زندگی، وی را از گناه حفظ می‌کند. این ویژگی جایگاه آن حضرت را در نجات‌شناسی تثبیت و او را واسطه فیض الهی و الگوی ایمان معرفی می‌کند. تحلیل تطبیقی نشان داد که عصمت در اسلام ابعاد تربیتی-انسانی و در مسیحیت ابعاد نجات‌شناختی و الهیاتی دارد؛ اما در هر دو سنت به پاکی، ایمان و نقش ویژه زنان مقدس تأکید شده است. نتایج پژوهش تفاوت‌های الهیاتی عصمت حضرت مریم را نشان داده و فرصت‌های گفت‌وگوی بین‌ادیانی و فهم متقابل جایگاه زنان مقدس را فراهم می‌کند. این موضوع زمینه‌ای برای مطالعات آینده در الهیات تطبیقی و تحلیل نقش زنان در تاریخ نجات است.

کلیدواژه‌ها: عصمت، حضرت مریم، قرآن، انجیل، الهیات تطبیقی، مسیحیت، اسلام

مقدمه

حضرت مریم یکی از شاخص‌ترین شخصیت‌های دینی در ادیان ابراهیمی است که هم در مسیحیت و هم در اسلام جایگاهی ویژه دارد. اهمیت او تنها به نقش مادری عیسی^(ع) محدود نمی‌شود، بلکه به‌عنوان نماد پاکدامنی، عصمت و ایمان راستین در هر دو سنت دینی مطرح است. او در انجیل لوقا، با عباراتی مانند «ای پر فیض» (لوقا ۱: ۲۸) و «من کنیز خداوند هستم، باشد که همان‌طور که گفتی، بشود» (لوقا ۱: ۳۸) توصیف شده است که نشان‌دهنده عصمت، تواضع و پذیرش نقش الهی اوست. در قرآن کریم نیز با واژگانی چون «صدیقه» و «مضطفاة» معرفی شده و در سوره آل عمران (آیه ۴۲) آمده است: «خداوند تو را برگزید و پاکیزه ساخت و بر زنان جهان برتری داد». این تعبیر، عصمت وی به معنای مصونیت اخلاقی و پاکدامنی را بازنمایی می‌کند و ایشان را الگویی تقوا و پرهیزکاری معرفی می‌سازد.

با تحلیل تطبیقی این دو دیدگاه می‌توان دریافت که هر دو سنت، حضرت مریم را معصوم و پاک می‌دانند؛ اما ابعاد و تفسیر عصمت در هر یک متفاوت است. در قرآن، عصمت مریم بیشتر بر فضایل اخلاقی، تقوای فردی و نقش او در تحقق رسالت الهی تمرکز دارد؛ در حالی که در انجیل، عصمت او به‌عنوان شرط تحقق نقش واسطه‌ای در برنامه نجات بشری و محور رحمت الهی مورد تأکید است. این تفاوت‌ها، علاوه بر اختلاف در محتوای معنایی، نشان‌دهنده تفاوت دیدگاه‌های کلامی و فرهنگی درباره زن، عصمت و رابطه انسان با خداوند در دو سنت دینی است.

با توجه به اهمیت و پیچیدگی این موضوع و همچنین کمبود مطالعات تطبیقی جزئی و تحلیلی در زمینه عصمت حضرت مریم، پژوهش حاضر با رویکرد توصیفی-تحلیلی تلاش می‌کند تا بازنمایی مفهوم عصمت در قرآن و انجیل را بررسی کند و به این پرسش اساسی پاسخ دهد که عصمت حضرت مریم در هر یک از این دو متن چگونه بازنمایی شده است، چه تفاوت‌ها و شباهت‌هایی در ابعاد مفهومی آن وجود دارد و پیامدهای الهیاتی و فرهنگی این تفاوت‌ها چیست؟

با توجه به اهمیت این موضوع، پژوهش‌هایی در این زمینه صورت گرفته است؛ کتاب



«مریم در قرآن: دوست خدا، باکره، مادر» (Mary in the Qur'an: Friend of God, Virgin, Mother) نوشته مونا تاتاری و کلاوس فون اشتوش، منتشر شده در سال ۲۰۲۲، عمدتاً به بررسی ابعاد کلی شخصیت حضرت مریم و مقایسه تصویر ایشان در دو متن دینی پرداخته است. این پژوهش، هرچند درک کلی و تطبیقی از شخصیت حضرت مریم فراهم می‌کند؛ اما تحلیل جزئی و دقیق از ابعاد مفهومی عصمت در هر متن را ارائه نکرده‌اند و جنبه‌های تخصصی‌تر، مانند تفاوت‌های دقیق بین برداشت‌های قرآنی و انجیلی از عصمت، کمتر مورد توجه قرار گرفته است. مقاله «تفسیرهای عیسی و حضرت مریم در قرآن و انجیل» (Interpretations of Jesus and the Virgin Mary in the Quran and the Bible) به بررسی تفاوت‌ها و شباهت‌های دیدگاه‌های مسلمانان و مسیحیان درباره حضرت مریم و حضرت عیسی می‌پردازد و نقش مریم در تحقق برنامه‌های الهی را در هر دو متن دینی تحلیل می‌کند. این پژوهش نشان می‌دهد که اگرچه هر دو سنت مریم را معصوم و پاک می‌دانند، اما ابعاد و برداشت‌های مفهومی عصمت در قرآن و انجیل متفاوت است و هر سنت بر جنبه خاصی از عصمت و نقشش در تحقق رسالت الهی تأکید دارد.

در حوزه مطالعات اسلامی و الهیاتی، مقاله «مریم اسلامی: میان نبوت و ارتدوکسی» (The Islamic Mary: Between Prophecy and Orthodoxy) (2021) جایگاه حضرت مریم در سنت اسلامی را مورد بررسی قرار می‌دهد و دیدگاه‌های قرون وسطی درباره نبوت و عصمت ایشان را تحلیل می‌کند. این پژوهش نیز به تحلیل جایگاه حضرت مریم در سنت اسلامی و دیدگاه‌های قرون وسطی پرداخته و تفاوت مفهومی بین عصمت در قرآن و انجیل را به‌طور جامع بررسی نکرده است. این محدودیت موجب می‌شود که هنوز چشم‌اندازی دقیق و تحلیلی از شباهت‌ها و تمایزهای مفهومی عصمت در دو سنت دینی فراهم نشده باشد. همچنین مقاله «بازنگری در نبوت حضرت مریم: دیدگاه‌های اسلامی قرون وسطی که در پژوهش‌های معاصر نادیده گرفته شده‌اند» (Mary's Prophethood Reassessed: Overlooked Medieval Islamic Perspectives) (2024) (in Contemporary Scholarship)، به بررسی دیدگاه‌های اسلامی قرون وسطی درباره نبوت مریم و تأثیر آن بر الهیات سنی می‌پردازد. این پژوهش‌ها نشان می‌دهند

که مسئله عصمت حضرت مریم در متون اسلامی نه تنها از نظر اخلاقی، بلکه از منظر کلامی و الهیاتی اهمیت دارد و در طول تاریخ مورد تفسیر و بازنگری قرار گرفته است. از سوی دیگر، در حوزه مطالعات زنان و الهیات تطبیقی، مقاله «حضرت مریم به عنوان الگویی از طریق داستان‌های قرآنی (2025) The Virgin Mary as a Role Model (Through Quranic Stories)، عصمت و شخصیت حضرت مریم را در داستان‌های قرآن تحلیل کرده و او را به عنوان الگویی از ایمان، تقوا و زن‌بودگی معرفی می‌کند. این پژوهش نشان می‌دهد که بازنمایی عصمت آن حضرت می‌تواند الهام‌بخش تحلیل‌های معاصر درباره جایگاه زن در متون دینی باشد و به درک عمیق‌تر از نقش زنان در تاریخ ادیان کمک کند.

با وجود پژوهش‌های یاد شده، هنوز خلأهای مهمی در مطالعات تطبیقی عصمت حضرت مریم وجود دارد. نخست، بیشتر پژوهش‌ها به مقایسه کلی شخصیت آن بانوی بزرگ پرداخته و تحلیل‌های جزئی و دقیق‌تری ارائه نکرده‌اند. دوم، تفاوت‌های مفهومی عصمت در قرآن و انجیل به طور جامع بررسی نشده است و سوم، منابع فارسی در این زمینه محدود هستند و به بررسی تطبیقی جزئی پرداخته‌اند. پژوهش حاضر، ضمن پر کردن این خلأها، به تحلیل تفاوت‌های مفهومی عصمت حضرت مریم در قرآن و انجیل می‌پردازد و پیامدهای الهیاتی و فرهنگی آن را بررسی می‌کند. این مطالعه، با ارائه تحلیل‌های جزئی و مستند، پژوهشی نو و ضروری در حوزه مطالعات تطبیقی شخصیت حضرت مریم ارائه می‌دهد.

۱. مفهوم‌شناسی دقیق عصمت در قرآن و انجیل

۱-۱. معنای عصمت در قرآن

«عِصْمَت» از ریشه «عَصَمَ» در لغت به معنای «منع، نگاه داشتن، حفظ کردن و بازداشتن از سقوط» آمده است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۹، ۲۵۰؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۸۹). استعمالات قرآنی ریشه «ع-ص-م» غالباً در معنای «حفظ» و «نگه داشتن» آمده است؛ مانند آیه «لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ» (هود: ۴۳) که در آن «عاصم» به معنای



پناه‌دهنده و حافظ به کار رفته است.

در اصطلاح علم کلام، «عصمت» به معنای «لطفی الهی است که بنده را با وجود قدرت بر گناه، از ارتکاب گناه باز می‌دارد»، تعریف شده است (طوسی، ۱۴۰۷: ۱، ۲۹۴؛ علامه حلی، ۱۴۲۷: ۴۵). این تعریف نشان می‌دهد که عصمت نفی اختیار نیست، بلکه عنایتی الهی است که انسان معصوم را به گونه‌ای برمی‌انگیزد که عملاً مرتکب گناه نشود.

برخی از کاربردهای قرآنی ریشه «ع-ص-م»، ذیلاً بررسی می‌شود:

۱. عصمت به معنای حفظ در برابر سقوط: «وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا» (آل عمران: ۱۰۳). در این آیه، «اعتصام» به معنای تمسک و حفظ در پرتو ولایت و هدایت الهی است (طبری، ۱۴۲۲: ۴، ۲۷).

۲. عاصم در معنای نگه‌دارنده: «لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ» (هود: ۴۳). اینجا واژه «عاصم»، ناظر به «مصون‌دارنده از بلا» است (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲، ۴۰۶).

۳. اعتصام به خدا: «وَمَنْ يَعْصِمْ بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (آل عمران: ۱۰۱). این تعبیر بیانگر نوعی حمایت الهی در برابر گمراهی و لغزش است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲، ۷۲۵).

بر اساس تحلیل آیات، برای بیان دلالت‌های الهیاتی مفهوم عصمت در قرآن، می‌توان سه لایه معنایی برای عصمت در قرآن ترسیم کرد:

الف. عصمت به معنای «حفظ الهی»: این بعد، با «اعتصام بالله» پیوند دارد (آل عمران: ۱۰۱؛ نساء: ۱۴۶) و به معنای بهره‌مندی از حمایت مستقیم خداوند در برابر لغزش است. مفسران شیعی این بُعد را مبنای نظریه عصمت انبیا قرار داده‌اند.

ب. عصمت به معنای «پناه از خطا و ضلالت»: قرآن کریم عصمت را در مقام راهبردی معرفتی نشان می‌دهد؛ بدین معنا که تمسک به «حبل الله» موجب مصونیت از گمراهی جمعی می‌شود (آل عمران: ۱۰۳). این معنا بُعد اجتماعی عصمت را برجسته می‌سازد (مطهری، ۱۳۸۷: ۲۱۳).

ج. عصمت در معنای «لطف ویژه برای پیامبران»: در تبیین مقام انبیا، قرآن بر طهارت و مصونیت آنان تأکید می‌کند: «إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا» (مریم: ۴۱) یا «وَلَقَدْ اصْطَفَيْنَاهُ

فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ» (بقره: ۱۳۰). این توصیف‌ها اگرچه واژه «عصمت» را به کار نمی‌برند، ولی مفهومی از مصونیت پیامبران در برابر خطا و گناه را می‌رسانند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳، ۱۵۰).

۱-۲. معنای عصمت در انجیل

واژه «عصمت» در زبان عربی از ریشه «عَصَمَ» به معنای «حفظ کردن، بازداشتن از سقوط و نگه داشتن» آمده است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۹، ۲۵۰). در الهیات اسلامی، این واژه به معنای «مصون بودن از گناه و خطا» به کار می‌رود. معادل‌های یونانی آن در عهد جدید، به‌ویژه در اناجیل، از طریق اصطلاحات «hamartia» (ἁμαρτία = گناه) و «anamartētos» (ἀναμάρτητος) بی‌گناه؛ یوحنا ۸: ۷) «hagios» (ἅγιος مقدس / قدّوس؛ لوقا ۱: ۳۵) «dikaaios» (δίκαιος عادل/راستکار) و «amemptos» (ἄμεμπτος بی‌عیب) بازتاب یافته است (Louw & Nida, 1996: 88.28; Bauer et al., 2000: 49–52).

در الهیات مسیحی و متون انجیل، واژه «عصمت» به معانی مختلفی آمده که ذیلاً به چند مورد اشاره می‌شود:

الف. ادعای مستقیم بی‌گناهی: در یوحنا ۸: ۴۶، حضرت عیسی^(ع) می‌پرسد: «کیست از شما که مرا به گناه ملزم سازد؟ (τίς ἐξ ὑμῶν ἐλέγχει με περὶ ἁμαρτίας)». این پرسش بلاغی به منزله ادعای بی‌گناهی است که پاسخ منفی مخاطبان، آن را تأیید می‌کند (Carson, 1991: 355).

ب. قدّوسیت ذاتی: در لوقا ۱: ۳۵، فرشته خطاب به حضرت مریم می‌گوید: «مولود تو قدّوس خوانده خواهد شد» (τὸ γεννώμενον ἅγιον). واژه «ἅγιον» بار قدسی و وجودی دارد و نشان می‌دهد که حضرت عیسی^(ع) از آغاز تولد حامل هویتی قدسی است (Brown, ۱۹۹۹: ۳۲۶-۳۲۷).

ج. تبرئه قضایی: در محاکمه حضرت عیسی^(ع)، پیلاطس سه بار می‌گوید: «هیچ جرمی در او نمی‌یابم» (یوحنا ۱۸: ۳۸؛ ۱۹: ۴؛ ۱۹: ۶). این شهادت بیرونی جنبه قضایی بی‌گناهی حضرت عیسی^(ع) را تثبیت می‌کند (Brown, ۱۹۹۴: ۸۲۰-۸۲۳). همچنین یهودا پس از خیانت می‌گوید: «خون بی‌گناه را تسلیم نمودم» (αἷμα ἁθῶν) (متی ۲۷: ۴)؛ که این



تعبیر به طور صریح بر بی‌گناهی حضرت عیسی دلالت دارد (Brown, 1994: 642).

د. نقش قربانی و نجات‌بخش: در یوحنا ۱: ۲۹، یحیی تعمیددهنده حضرت عیسی^(ع) را «برّه خدا که گناه جهان را برمی‌دارد»، معرفی می‌کند. این عنوان بر سنت قربانی بی‌عیب تکیه دارد و نشان می‌دهد که عصمت شرط لازم ایفای نقش رهایی‌بخش او است (Köstenberger, 2005: 47-49).

به طور کلی از شواهد انجیل می‌توان دریافت که مفهوم عصمت در معنای اصطلاحی، سه لایه درهم‌تنیده دارد: یک. بی‌گناهی اخلاقی/ عملی: فقدان هرگونه گناه در زندگی حضرت عیسی (یوحنا ۸: ۴۶). دو. قدوسیّت هستی‌شناختی: معرفی او به عنوان «قدّوس» از لحظه تولد (لوقا ۱: ۳۵). سه. تبرئه قضایی و کارکرد رهایی‌بخش: شهادت‌های بیرونی بر بی‌گناهی او (یوحنا ۱۸: ۳۸؛ متی ۲۷: ۴) و کارکرد او به مثابه برّه بی‌عیب قربانی (یوحنا ۱: ۲۹).

بدین ترتیب، عصمت در انجیل تنها به معنای اخلاقی محدود نمی‌شود، بلکه یک مفهوم چندلایه است که به هویت قدسی، برائت قضایی و مأموریت رهایی‌بخش حضرت عیسی^(ع) پیوند می‌خورد.

۲. تحلیل مفهومی واژه عصمت در قرآن و انجیل

مفهوم «عصمت» یکی از کلیدی‌ترین مفاهیم در الهیات اسلامی و مسیحی است که با وجود شباهت‌های بنیادین، تفاوت‌های عمیقی در مبانی معرفتی و دلالت‌های کلامی آن مشاهده می‌شود. بررسی این مفهوم در قرآن و انجیل، نشان می‌دهد که هر دو متن مقدس در عین تأکید بر قداست پیامبران و برخی شخصیت‌های محوری، تعریفی متمایز از دامنه و کارکرد عصمت ارائه می‌دهند.

در قرآن، ریشه واژه عصمت از «عَصَمَ» به معنای نگاه‌داشتن، بازداشتن و حمایت است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۱۲، ۴۰۵) در کاربرد اصطلاحی، عصمت به معنای مصونیت الهی از گناه، خطا و لغزش در حوزه‌های دریافت، ابلاغ وحی و عمل به شریعت است. این معنا بر مبنای اصل «لطف الهی» استوار است؛ بدین معنا که خداوند برای تحقق حجیت رسالت



و اعتماد امت به پیامبر، او را از خطا و گناه باز می‌دارد (مطهری، ۱۳۸۷: ۹۱؛ سبحانی، ۱۴۱۹: ۵، ۳۳). آیات متعددی این معنا را تأیید می‌کنند؛ برای مثال در مورد حضرت مریم آمده است: «وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ» (آل عمران: ۴۲) که بر «طهارت» و انتخاب الهی دلالت دارد. همچنین در خصوص پیامبر اسلام (ص) تصریح می‌شود: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ»، (نجم: ۳-۴) که نشان‌دهنده مصونیت در دریافت و ابلاغ وحی است. بنابراین عصمت در قرآن نه تنها شامل پرهیز از گناه، بلکه مصونیت در کل مأموریت الهی را دربر می‌گیرد.

در مقابل، در انجیل مفهوم عصمت غالباً به معنای قداست و پاکی اخلاقی شخصیت‌ها به کار رفته است و بیشتر ناظر به بُعد اخلاقی و معنوی آنان است تا مصونیت مطلق از خطا. برای نمونه، در انجیل لوقا آمده است: «سلام بر توای سرشار از فیض، خداوند با توست» (لوقا ۱: ۲۸) که در سنت مسیحی به عنوان دلالتی بر پاکدامنی و عصمت حضرت مریم فهم شده است (Brown, ۱۹۹۷: p. 264). همچنین، آموزه بی‌گناهی حضرت مسیح^(ع) (Hebrews 4:15) از ارکان مسیحیت است که عیسی مسیح را به عنوان تنها انسانی معرفی می‌کند که دچار گناه نشد (Kelly, 2009: pp. 112-113). با این حال، در سنت مسیحی عصمت پیامبران دیگر مانند حضرت آدم یا حضرت نوح، مطلق تلقی نمی‌شود و آنان گاه دچار لغزش دانسته شده‌اند (Augustine, 1998: pp. 89-91؛ Romans 5:12). از این رو، مفهوم عصمت در انجیل بیشتر ناظر به «قداست انتخابی» یا «پاکی اخلاقی» است، نه مصونیت مطلق از خطا.

مقایسه این دو سنت نشان می‌دهد که عصمت در قرآن کارکرد کلامی- معرفتی دارد؛ به گونه‌ای که شرط لازم برای اعتبار پیامبران و تحقق غایت هدایت الهی محسوب می‌شود؛ اما در انجیل، عصمت بیشتر بُعدی اخلاقی- قدسی دارد و در قالب صفات شخصیتی یا تقدس خاص برخی افراد، مانند حضرت مریم و حضرت مسیح، جلوه‌گر است. از این منظر، قرآن به عصمت نگاه نظام‌مند و مطلق دارد؛ در حالی که انجیل عصمت را گزینشی و نسبی تصویر می‌کند.

این تفاوت مفهومی پیامدهای الهیاتی مهمی دارد: در الهیات اسلامی، عصمت بنیان



اعتماد به دین و رسالت است و بدون آن حجیت پیامبر زیر سؤال می‌رود (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵، ۲۷۰)؛ اما در مسیحیت، اساس ایمان نه بر مصونیت همه پیامبران، بلکه بر «فدیه مسیح» و «پاکی مطلق او» استوار است (McGrath, 2016: pp. 211-213). بنابراین می‌توان گفت که عصمت در قرآن بیشتر جنبه معرفتی و رسالتی دارد؛ در حالی که در انجیل جنبه نجات‌شناسانه و اخلاقی پررنگ‌تر است.

۳. جایگاه شخصیت حضرت مریم در قرآن و انجیل

جایگاه حضرت مریم در هردو سنت قرآنی و انجیل به صورت نمادین مطرح شده است؛ یعنی به عنوان «زن برگزیده» و «مادر منقذ» مطرح می‌شود. مطالعه متمرکز بر متون محوری قرآن مانند: (آل عمران: ۴۲-۴۷؛ مریم: ۱۶-۳۶)؛ و متن انجیل مانند: (لوقا ۱: ۲۶-۵۶، متی ۱۸: ۱-۲۵) و بخش‌های مرتبط در یوحنا و مرقس، این امکان را فراهم می‌آورد که در ادامه، عصمت حضرت مریم را در چهار سطح مورد تحلیل قرار دهیم:

۳-۱. تحلیل متنی و زبان‌شناختی

متون کلیدی قرآنی درباره حضرت مریم از منظر لغوی و سیاق‌شناختی، بار معنایی «اصطفاء»، «طهارت» و «اعتصام» را به نمایش می‌گذارند. واژگان محوری - چون اصطفاکِ (اصطفاء) و طَهَّرَکِ (طَهَّرَ) (آل عمران: ۴۲) - به صورت صریح انتخاب الهی و طهارت ذاتی را اعلام می‌کنند. این گزاره‌ها در سنت تفسیری عمدتاً به عنوان شواهدی دال بر «حمایت و حفظ الهی»، فهم شده‌اند که حضرت مریم را از لکه اخلاقی یا اجتماعی مصون می‌دارد (طباطبایی، ۱۹۹۷: ۳، ۲۳۳؛ ابن کثیر، ۲۰۰۳: ۲، ۵۶؛ طبری، ۱۴۲۲: ۴، ۲۷). از منظر ریشه‌شناسی، ریشه عربی «ع-ص-م» دلالت بر حفظ و بازداشتن دارد و این امر نشان می‌دهد که مفهوم عصمت در متن قرآنی نه فقط به «فعل فردی ترک گناه» بلکه به «حفاظت الهی» نسبت داده می‌شود؛ یعنی عصمت به عنوان یک وضعیت داده شده یا اعطایی و نه صرفاً دستاورد اخلاقی فردی تحلیل می‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۹، ۲۵۰).

در متن کتاب مقدس، اصطلاحی معادل دقیق «عصمت» در معنای عربی آن تقریباً است؛ اما خوشه‌ای از واژگان (ἀμαρτία، ἀναμάρτητος، ἅγιος، ἄμemptος) در

δικαιος) شبکه معنایی «بی‌گناهی/قدّوسیت» را می‌سازند. در لوقا (۱:۳۵)، صراحتاً قدّوسیت ناشی از تماس الهی را نشان می‌دهد؛ در پی خوانش‌شناسی یونانی، این ساختِ صفتی اشاره به کیفیتِ موهوب (charismatic/ontological) دارد، نه صرفاً توصیفِ رفتاری. در یوحنا (۸:۴۶) و بخش‌های داوریِ حضرت عیسی^(ع)، ادعاهای بی‌گناهی توسط خود شخص بیان می‌شوند که بیشتر جنبه اخلاقی-عملکردی دارند (Carson, 1991: p.355). بنابراین در اناجیل عصمت در نسبت با حضرت مریم و حضرت مسیح هم به‌صورت «هویتی/قدّوسی» و هم «اخلاقی/عملی» پدیدار می‌شود (Brown, 1999: pp.326-327).

به طور خلاصه، از منظر زبان‌شناختی قرآن عصمت را به‌عنوان «وضعیتِ محافظت‌شده» عرضه می‌کند؛ درحالی‌که اناجیل بیشتر ترکیبِ «هویتی موهوب» و «رفتارِ بی‌گناه» را بازنمایی می‌کنند. این اختلاف بنیادین در اصطلاحات سببِ تمایزهای بعدیِ کلامی می‌شود.

۲-۳. سنت تفسیری و انجیلی

مفسران و متکلمان شیعی و سنی آیات مربوط به حضرت مریم را به‌عنوان شواهدی برای برگزیدگی و طهارتِ او خوانده‌اند و این خوانش زمینه شکل‌گیری نظریاتی دربارهٔ عصمت انبیا و برخی اولیا را تقویت کرده است (طباطبایی، ۱۹۹۷: ۳، ۱۵۰؛ طبری، ۱۴۲۲: ۴، ۲۷). در این روایت تفسیر، عصمت پیامبران کارکردی است برای حفظ حجیتِ ابلاغ الهی و جلوگیری از گمراهی امت؛ خداوند حاملِ وحی را محفوظ می‌دارد؛ حضرت مریم در این میان نمونه زنِ برگزیده‌ای است که «طهارت» او نشانگرِ اعطای این حفاظت الهی است. در تاریخ تفاسیر مسیحی، روایت لوقایی «فرشته‌خانگی» و بیان «روح القدس بر تو خواهد آمد»، مبنای رویکردی شد که حضرت مریم را ظرفِ «عملِ نجات‌شناختی» می‌پندارد. برداشت‌های کلیسا در گذر زمان با افزودن آموزه‌هایی که صرفِ پاک‌زادگی مریم از گناه به‌عنوان یک اعطای خاص الهی تا پیش از تولد حضرت مسیح را تأیید می‌کند، شکل رسمی پیدا کرده است (Pelikan, 1971: p.135; Rahner, 1975: p.92). این تحولاتِ انجیلی نشان می‌دهد که خوانش مسیحی از عصمتِ حضرت مریم گرچه مبتنی



بر آیات انجیل است، اما در مسیر تاریخی خود تعابیر تکمیلی و نظام‌مندتری گرفته است. بنابراین در سنت تفسیری اسلامی عصمت حضرت مریم را از درون شبکه نصوص قرآنی و منطق هدایت‌محور پیامبری تحلیل می‌کند؛ درحالی‌که سنت مسیحی با تأکید بر نقش آن بانوی بزرگ در طرح نجات، آموزه‌هایی را تنظیم کرد که عصمت را در امتداد باورهای کلیسایی (creedal beliefs) نهادینه ساخت نهادینه ساخت. این دو سنت تفسیر، همان تمایز زبان‌شناختی را در سطوح تاریخی و نهادی بازتولید می‌کنند.

۳-۳. قلمرو کلامی - نجات بخشی

در منطق قرآنی، عصمت پیامبر و نیز طهارت حضرت مریم بر اعتبار کلام الهی و قابلیت پیگیری دعوت پیامبر دلالت می‌کنند. اگر حامل پیام در معرض خطا و انحراف باشد، حجیت آگاهی عمومی کاهش می‌یابد. بنابراین عصمت در این چارچوب عنصر بن‌مایه ضمانت ابلاغ است (طباطبایی، ۱۹۹۷: ۳، ۱۵۰). برای حضرت مریم، طهارت او به عنوان «نمونه برگزیده» به لحاظ اخلاقی و اجتماعی الگوسازی می‌کند.

در سنت مسیحی، عصمت حضرت مریم ارتباط نزدیکی با مسئله کَرستی (Christology) (مسیح‌شناسی) دارد: لقاح باکره و پاک‌ی حضرت مریم به عنوان بستری برای تجسد بدون آلودگی الهی تعبیر شد. به بیان دیگر، عصمت مریم در منظومه کلیسایی، شرط امکان تجسد «کامل» و کفّار ساز مسیح تفسیر گردید (Brown, 1994: pp. 820 – 49 – 847; Köstenberger, 2005: pp. 47 – 49)، تا معقولیت وصف «برّه بی عیب» را برای حضرت عیسی^(ع) تأمین کند.

در نتیجه، قرآن عصمت را بیشتر در نقش «ضمانت معرفتی رسالت» می‌بیند؛ درحالی‌که در انجیل توسعه یافته (و سنت کلیسایی) عصمت مریم در خدمت منطق نجات‌شناسی و تجسد سالم قرار دارد. این تفاوت کارکردی پیامدهای عمیقی در الهیات کلی هر سنت دارد (مثلاً در تعریف رابطه خدا و انسان، در مفهوم گناه و در نظریه کفاره).

۳-۴. پیامدهای معرفتی، هنجاری و جنسیتی

در سنت کلام اسلامی، عصمت پیامبران و اولیا (نمونه حضرت مریم)، موجب تثبیت مبنای معرفتی نقل دینی می‌شود. امت باید به پیامبر اعتماد کند؛ زیرا حامل وحی مصون

از انحراف است (طوسی، ۱۴۰۷: ۱، ۲۹۴). در مقابل، سنت مسیحی بر محور مرکزیت شخص حضرت مسیح در فهم نجات است؛ عصمت حضرت مریم به عنوان زمینه تحقق این مرکزیت تفسیر می‌شود (Pelikan, 1971: p.135).

در هردو سنت، تصویر حضرت مریم به عنوان زن پاک و برگزیده نقشی هنجاری در سنت‌های مذهبی و اجتماعی ایفا کرده است. در متن اسلامی، الگوگیری از فضائل عفاف و ایمان زنانه تقویت می‌شود. در متن مسیحی، تصویری از مادر مقدس پدید می‌آید که همواره مورد پرستش و تمجید شده و در برخی بسترها به عنوان نماد مطلق مادری پاک دامن ارائه می‌گردد (Pelikan, 1971: pp.130-140؛ طباطبایی، ۱۹۹۷: ۳، ۲۴۰)؛ اما تفاوت بنیادین نظری - اینکه عصمت در قرآن عمدتاً «حمایتی/هدایتی» و در انجیل «نجات‌شناختی/مسیح‌شناختی» است - موجب تفاوت در چگونگی «الگوپذیری» و کارکرد اجتماعی این الگو می‌شود. به طور مثال، در سنت اسلامی عصمت حضرت مریم ممکن است بیشتر به عنوان نشانه وظیفه تبعیت از شریعت و تمسک به حبل‌الله خوانده شود؛ در حالی که در سنت مسیحی عصمت حضرت مریم به عنوان عنصر مشارکت در اسرار نجات و قالب پرستش مادری مورد تأکید قرار گرفته است.

۴. رابطه عصمت با تقدیس و طهارت حضرت مریم در قرآن و انجیل

۱-۴. در قرآن

در قرآن، عصمت حضرت مریم ارتباط نزدیکی با طهارت ذاتی و انتخاب الهی دارد. مثلاً در این آیه آمده است:

«إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ» (آل عمران: ۴۲)؛ این آیه نشان می‌دهد که پاکی و عصمت حضرت مریم نه صرفاً از روی تلاش شخصی، بلکه نتیجه انتخاب الهی و فیض مستقیم خداوند است (طبری، ۱۴۲۲: ۴، ۲۸). طبری در تفسیر خود تأکید می‌کند که «اصطفاک» نشان‌دهنده برگزیده شدن برای وظیفه الهی و «طَهَّرَكِ» بیانگر پاکی کامل از گناه و نقص اخلاقی است. ابن‌کثیر نیز در این زمینه می‌نویسد که «طهارت حضرت مریم شامل جسم و روح می‌شود و عصمت او شرط



تحقق معجزه تولد حضرت عیسی^(ع) است» (ابن‌کثیر، ۱۴۱۴: ۲، ۱۲۳). قرطبی در تفسیر خود افزوده است که «عصمت حضرت مریم جنبه الهی و ذاتی دارد و او از هرگونه آلودگی معنوی و اجتماعی محافظت شده است» (قرطبی، ۱۴۲۴: ۳، ۲۰۱). همچنین در سوره تحریم، آیه ۱۲، حضرت مریم به‌عنوان «الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا» توصیف می‌شود که بیانگر پاکدامنی و طهارت اخلاقی و جسمی اوست (طبری، ۱۴۲۲: ۴، ۳۱). به این ترتیب، عصمت در قرآن بیشتر حمایت و حفاظت الهی را نشان می‌دهد تا یک فضیلت اکتسابی.

۲-۴. در انجیل

در متون عهد جدید، عصمت حضرت مریم با مفهوم تقدیس (sanctity) و فیض الهی مرتبط است. در لوقا آمده است: «سلام بر تو ای سرشار از فیض، خدا با توست» (لوقا، ۱: ۲۸). این عبارت نشان می‌دهد که عصمت آن حضرت ناشی از فیض الهی و تقدیس ویژه است، نه صرفاً پاکدامنی شخصی (Brown, 1993: 325). سنت کلیسایی با آموزه‌هایی مانند Immaculate Conception، عصمت مریم را به‌عنوان پاکی ذاتی پیش از تولد حضرت مسیح تبیین می‌کند و او را در مرتبه‌ای از قداست ویژه قرار می‌دهد (Pelikan, 1996: 138).

علاوه بر این، در سنت مسیحی، تقدیس حضرت مریم به معنای اختصاص یافتن کامل به خداوند برای ایفای نقش در برنامه نجات است. این نقش، آن بانوی بزرگ را نه فقط دارای یک ویژگی اخلاقی، بلکه بخشی از طرح نجات بشریت قرار می‌دهد (Rahner, 1975: 92).

چنانکه ملاحظه شد، در قرآن، عصمت حضرت مریم بیشتر بر طهارت ذاتی، پاکی کامل و انتخاب الهی تأکید دارد و جنبه اخلاقی و حمایتی آن برجسته است (طباطبایی، ۱۹۹۷: ۳، ۲۴۰)؛ درحالی‌که در انجیل، عصمت با تقدیس و فیض الهی مرتبط است و نقش ایشان در تولد حضرت عیسی و تحقق برنامه نجات، محوریت دارد (O'Collins, 2009: 48-49).

بنابراین، در قرآن عصمت حضرت مریم بیشتر الهی و حفاظتی است؛ درحالی‌که در انجیل نجات‌شناختی و تقدیسی. این تفاوت بازتاب‌دهنده دو جهت‌گیری معرفتی و الهیاتی

است: قرآن بر اصطفاء و حفاظت الهی تأکید دارد و انجیل بر نقش حضرت مریم در تحقق نجات و فیض الهی تمرکز می‌کند.

۵. پیوند عصمت با آموزه‌های انسان‌شناسی در قرآن و انجیل

۱-۵. در قرآن

در قرآن، حضرت مریم به‌عنوان انسانی برگزیده و پاک معرفی شده است؛ اما این برگزیدگی او را از ماهیت انسانی‌اش جدا نمی‌کند. قرآن می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَفَضَّلَكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ» (آل عمران: ۴۲). این آیه نشان می‌دهد که عصمت مریم، نتیجه انتخاب و طهارت الهی است؛ اما او همچنان در چارچوب انسانیت قرار دارد. مفسران اسلامی مانند ابن‌کثیر در تفسیر خود بر این نکته تأکید کرده‌اند که عصمت حضرت مریم، به‌معنای برتری ذاتی ایشان نیست، بلکه نشان‌دهنده انتخاب ویژه الهی است که وی را از گناه و انحراف محفوظ می‌دارد (ابن‌کثیر، ۱۴۱۴: ۲، ۱۲۳). علامه طباطبایی نیز بیان می‌کند که عصمت مریم به‌عنوان یک ویژگی انسانی، نشان‌دهنده کمال روحی و اخلاقی اوست که به‌واسطه فیض الهی به دست آمده است (طباطبایی، ۱۹۹۷: ۳، ۲۴۰). این دیدگاه نشان می‌دهد که در قرآن، عصمت نه تنها ویژگی اخلاقی بلکه ابزاری برای ایفای نقش‌های الهی و انسانی حضرت مریم است.

۲-۵. در الهیات مسیحی

در الهیات مسیحی، دو آموزه مهم درباره حضرت مریم وجود دارد که به‌طور مستقیم با انسان‌شناسی و عصمت او مرتبط هستند:

الف. لقاح بی‌گناه (Immaculate Conception): این آموزه بیان می‌کند که مریم از لحظه‌ای که در رحم مادر قرار گرفت، از گناه اصلی پاک بوده است. این آموزه به‌ویژه در کلیسای کاتولیک پذیرفته شده است و در سال ۱۸۵۴ توسط پاپ پیوس نهم، به‌عنوان یک دگما اعلام شد (Pius IX, 1854). این آموزه نشان‌دهنده نگرش الهیاتی به انسان‌شناسی حضرت مریم است که وی را از آغاز زندگی‌اش از هرگونه گناهی پاک می‌داند.

ب. باکره‌گی دائمی (Perpetual Virginity): این آموزه تأکید می‌کند که حضرت



مریم نه تنها پیش از تولد حضرت عیسی، بلکه پس از آن نیز باکره باقی ماند. این دگما در قرن ششم میلادی در شورای دوم قسطنطنیه به عنوان یک دگما پذیرفته شد و در آن زمان حضرت مریم به عنوان "Aeiparthenos" (باکره دائمی) معرفی شد (Second Council of Constantinople, 553 AD). این آموزه نشان دهنده نگرش الهیاتی به انسان‌شناسی حضرت مریم است که ایشان را به عنوان یک موجود انسانی با ویژگی‌های فوق‌العاده و برگزیده معرفی می‌کند.

این دو آموزه در الهیات مسیحی، عصمت حضرت مریم را نه تنها به عنوان ویژگی اخلاقی، بلکه به عنوان ویژگی ذاتی و الهیاتی وی می‌بینند که او را از سایر انسان‌ها متمایز می‌کند.

۶. مفهوم عصمت در بستر الهیات تطبیقی (Comparative Theology)

در الهیات تطبیقی، مفهوم عصمت حضرت مریم به عنوان یک ویژگی ممتاز انسانی با زمینه‌های الهیاتی در دو سنت دینی اسلام و مسیحیت مورد بررسی قرار می‌گیرد. این تحلیل نشان می‌دهد که هر سنت دینی، عصمت را از منظر خود تبیین می‌کند و در عین حال، زمینه‌های مشترکی نیز میان این دو نگرش وجود دارد که در ادامه بررسی می‌شود:

۱-۶. رویکرد اسلامی

در قرآن کریم، عصمت حضرت مریم به عنوان پاکدامنی انتخاب شده و حمایت الهی معرفی شده است، نه به عنوان ویژگی ذاتی جدا از انسانیت او. در آیات قرآن، مانند سوره آل عمران (آیه ۴۲) و سوره مریم (آیات ۱۶-۳۶)، آن حضرت انسانی برگزیده توصیف شده است که با انتخاب الهی و حمایت خداوند، از گناه و خطا محفوظ مانده است (طبری، ۱۴۲۲: ۴، ۲۸؛ ابن کثیر، ۱۴۱۴: ۲، ۱۲۳). این رویکرد نشان می‌دهد که عصمت در اسلام ارتباط مستقیم با اراده الهی و پیروی اخلاقی انسان دارد و به نوعی تأکید بر مسئولیت انسان در ایفای نقش الهی و اخلاقی اوست. علامه طباطبایی نیز در تفسیر المیزان بیان می‌کند که عصمت حضرت مریم، نمایانگر کمال روحی و اخلاقی اوست که به واسطه فیض الهی حاصل شده و نشان دهنده جایگاه انسان برگزیده در مسیر الهی است (طباطبایی، ۱۹۹۷: ۳، ۲۴۰).



۲-۶. رویکرد مسیحی

در الهیات مسیحی، عصمت حضرت مریم عمدتاً از طریق آموزه‌های Immaculate Conception (لقاح بی‌گناه) و Perpetual Virginity (باکره‌گی دائمی) تعریف می‌شود. بر اساس این آموزه‌ها، آن حضرت از ابتدای تولد و تا پایان زندگی خود از هر گونه گناه و آلودگی پاک بوده است (Pius IX, 1854; Second Council of Constantinople, 553 AD). این رویکرد، مریم را به‌عنوان ویژگی ذاتی و فیض‌محور تبیین می‌کند و او را به‌عنوان واسطه تحقق برنامه نجات و تجلی فیض الهی معرفی می‌نماید (Brown, 1993: 138; Pelikan, 1996: 325). درحالی‌که اسلام بر عصمت به‌عنوان انتخاب الهی و پاکی انسانی تأکید دارد، مسیحیت آن را محصول فیض ذاتی و عنصر کلیدی در طرح نجات می‌داند.

۷. جایگاه عصمت در گفتگوی بین‌ادیانی

مطالعه تطبیقی عصمت حضرت مریم، امکان درک متقابل و ایجاد فضای گفت‌وگوی سازنده بین مسلمانان و مسیحیان را فراهم می‌کند. شناخت تفاوت‌ها و شباهت‌ها در این مفهوم می‌تواند به کاهش سوء تفاهم‌ها کمک کند. برای مثال، درک اینکه عصمت در اسلام ویژگی انسانی و اخلاقی است، درحالی‌که در مسیحیت ذاتی و فیضی است، می‌تواند زمینه تعامل سازنده را ایجاد نماید (Haddad, 2012: 57).

علاوه بر این، عصمت حضرت مریم می‌تواند به‌عنوان محور در گفتگوهای بین‌ادیانی مطرح شود و نمادی از احترام مشترک به زنان مقدس و الگوی اخلاقی و معنوی باشد (Rahman, 2015: 112). با وجود تفاوت‌های آموزه‌ای، هر دو سنت بر اهمیت پاکی، تقوا و نقش الهی زنان در تاریخ نجات تأکید دارند؛ این نقطه مشترک می‌تواند اساس گفت‌وگوی اخلاقی و معنوی بین ادیان قرار گیرد. بنابراین، تحلیل تطبیقی عصمت حضرت مریم نه تنها افق‌های علمی جدیدی در حوزه الهیات تطبیقی ایجاد می‌کند، بلکه می‌تواند به‌عنوان ابزاری برای تقویت همزیستی فکری و گفتگوهای بین‌ادیانی سازنده مورد استفاده قرار گیرد.



۸. پیامدهای کلامی و اعتقادی تفاوت‌ها در عصمت حضرت مریم

در الهیات اسلامی، عصمت حضرت مریم از منظر قرآن و سنت موجب برجسته شدن ابعاد اخلاقی و تربیتی شخصیت ایشان می‌شود. عصمت آن حضرت به‌عنوان حفظ از گناه و خطا به اراده الهی، زمینه‌ساز الگوسازی در زمینه عفاف، تقوا و ایمان است. آیات قرآن، مانند آل عمران (۴۲-۴۳) و مریم (۱۶-۳۶)، آن حضرت را انسانی برگزیده معرفی می‌کنند که با پشتیبانی الهی از انحراف و گناه محفوظ مانده است (طبری، ۱۴۲۲: ۴، ۲۸؛ ابن‌کثیر، ۱۴۱۴: ۲، ۱۲۳). از منظر کلامی، این عصمت پیامدهایی در حوزه اعتقادی و تربیتی دارد:

۱. الگو بودن برای مؤمنان: حضرت مریم نمونه‌ای از پاکدامنی، تقوا و تسلیم کامل به اراده الهی است و اعتقاد به عصمت او موجب تقویت هویت اخلاقی و معنوی مؤمنان می‌شود (طباطبایی، ۱۹۹۷: ۳، ۲۴۰).

۲. تقویت باور به حمایت الهی: عصمت حضرت مریم نشان می‌دهد که خداوند انسان‌های برگزیده را برای ایفای نقش‌های مهم در تاریخ نجات هدایت و محافظت می‌کند. این مفهوم در الهیات اسلامی به شکل آموزه‌ای برای باور به عدالت و رحمت الهی بیان می‌شود (مدرسی، ۱۳۹۰: ۵۶).

در الهیات مسیحی، عصمت حضرت مریم، عنصر مرکزی در طرح نجات و مسیح‌شناسی است. این مفهوم نشان می‌دهد که مریم به‌طور ذاتی از گناه پاک بوده و فیض الهی او را از آغاز زندگی همراهی کرده است (Pius IX, 1854; Second Council of Constantinople, 553 AD) این مفهوم، پیامدهای اعتقادی مهمی در مسیحیت به همراه دارد:

۱. پیوند با تولد حضرت عیسی^(ع): عصمت حضرت مریم به‌عنوان مادر عیسی، تضمین‌کننده قداست و کامل بودن نجات‌دهنده است. بدون عصمت حضرت مریم، آموزه الهیات مسیحی، به ویژه نقش حضرت مریم در تولد الهی عیسی، دچار مشکل می‌شد (Brown, 1993: 325; Pelikan, 1996: 138).

۲. الگوی ایمان و تقدس: در الهیات مسیحی، حضرت مریم نمونه‌ای از تسلیم کامل به اراده خداوند است و در عین حال، واسطه فیض الهی برای انسان‌ها محسوب می‌شود



(McBrien, 2008: 210). این نگرش موجب می‌شود که عصمت او با کلیت آموزه

مسیح‌شناسی پیوند یابد و نقش وی در نجات بشر تقویت شود.

نتیجه‌گیری

مطالعه تطبیقی عصمت حضرت مریم در قرآن و انجیل نشان داد که هر دو سنت دینی، او را به‌عنوان شخصیتی ممتاز و پاک معرفی می‌کنند؛ اما ماهیت و پیامدهای عصمت در هر سنت متفاوت است. در قرآن، عصمت آن بانوی بزرگ، یک ویژگی اخلاقی و انسانی است که به انتخاب الهی و حمایت خداوند وابسته بوده و او را به الگوی ایمان، عفاف و تقوا تبدیل می‌کند. در حالی که در آموزه‌های مسیحی، یک ویژگی ذاتی و فیض‌محور است که نقش او را در تولد حضرت عیسی^(ع) و تحقق برنامه نجات تثبیت می‌کند و عصمت مریم ارتباط مستقیمی با آموزه مسیح‌شناسی و نجات‌شناسی دارد.

تحلیل تطبیقی نشان می‌دهد که تفاوت‌های مفهومی عصمت در دو سنت، علاوه بر برجسته کردن رویکردهای متفاوت نسبت به پاکی و تقدس، می‌تواند زمینه‌ای برای گفت‌وگوی بین‌ادیانی فراهم کند و درک متقابل از نقش زنان مقدس در تاریخ نجات را تقویت نماید. همچنین، وجه مشترک عصمت در هر دو سنت (یعنی اهمیت پاکدامنی، ایمان و نقش ویژه زنان مقدس)، نشان می‌دهد که علی‌رغم تفاوت‌های کلامی، می‌توان از این آموزه به‌عنوان پلی برای تعامل معنوی و اخلاقی بین ادیان استفاده کرد.

بنابراین تفاوت‌های مفهومی عصمت حضرت مریم در قرآن و انجیل، هم فرصت‌های پژوهشی جدید در حوزه الهیات تطبیقی و مطالعات بین‌ادیانی ایجاد می‌کند و هم اهمیت زنان مقدس را در شکل‌دهی به آموزه‌های اخلاقی و نجات‌شناختی برجسته می‌سازد. این یافته‌ها می‌توانند مبنایی برای مطالعات آینده در زمینه نقش زنان در الهیات، تحلیل تطبیقی متون مقدس و گفت‌وگوی بین‌ادیانی باشند.



فهرست منابع

قرآن کریم

الف. منابع فارسی

۱. ابن کثیر، اسماعیل، (۱۴۱۴ ق)، تفسیر ابن کثیر، بیروت: دارالفکر.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ ق)، لسان العرب، بیروت: دار صادر.
۳. راغب اصفهانی، (۱۴۱۲ ق)، المفردات فی غریب القرآن، دمشق: دارالقلم.
۴. زمخشری، محمود، (۱۴۰۷ ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دارالکتب العربی.
۵. سبحانی، جعفر، (۱۴۱۹ ق)، محاضرات فی الالهیات، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
۶. طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۳۷۴ ش)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر نشر اسلامی.
۷. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ ش)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو.
۸. طبری، محمد بن جریر، (۱۴۲۲ ق)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، قاهره: دارالهجرة.
۹. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۰۷ ق)، الاقتصاد الهادی إلى طریق الرشاد، قم: منشورات جماعة المدرسین.
۱۰. علامه حلی، (۱۴۲۷ ق)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم: دفتر نشر اسلامی.
۱۱. قرطبی، محمد بن احمد، (۱۴۲۴ ق)، الجامع لأحكام القرآن، بیروت: دارالفکر.
۱۲. مدرسی، علی، (۱۳۹۰)، اخلاق و انسان کامل در قرآن، تهران: دانشگاه تهران.
۱۳. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۷ ش)، مجموعه آثار ۳، تهران: نشر صدرا.

ب. منابع انگلیسی

14. Augustine, St. (1998). The City of God. Trans. Henry Bettenson. London: Penguin.
15. Bauer, W., Danker, F. W., Arndt, W. F., & Gingrich, F. W. (2000). A Greek–

English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature
(3rd ed.). Chicago: University of Chicago Press,

16. Brown, R. E. (1993). *The Birth of the Messiah*. New York: Doubleday
17. Brown, R. E. (1994). *The Death of the Messiah* (Vol. 1). New York: Doubleday,
18. Brown, R. E. (1999). *The Birth of the Messiah*. New Haven: Yale University Press,
19. Brown, Raymond. (1997). *An Introduction to the New Testament*. Yale University Press.
20. Carson, D. A. (1991). *The Gospel According to John*. Grand Rapids: Eerdmans
21. Haddad, Y. Y. (2012). *Interfaith Dialogue in the Modern World*. Oxford: OUP
22. Ibn Kathir, Ismā'īl. *Tafsir al-Qur'an al-'Azīm*. (2003)
23. Kelly, J. N. D. (2009). *Early Christian Doctrines*. HarperOne.
24. Köstenberger, A. J. (2005). "What Is Truth? Pilate's Question in Its Johanne and Larger Biblical Context." *Journal of the Evangelical Theological Society*, 48(1), 33–62
25. Louw, J. P., & Nida, E. A. (1996). *Greek–English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains* (2nd ed.). New York: United Bible Societies, domain 88.289
26. McBrien, R. P. (2008). *Catholicism*. HarperOne,
27. McGrath, Alister. (2016). *Christian Theology: An Introduction*. Wiley-Blackwell
28. O'Collins, G. (2009). *Christology: A Biblical, Historical, and Systematic Study of Jesus Christ*. Oxford University Press,





29. Pelikan, J. (1996). *Mary Through the Centuries*. Yale University Press
30. Pelikan, Jaroslav. *Mary Through the Centuries* (1971)
31. Pius IX. (1854). *Ineffabilis Deus*. Vatican: Vatican Press.
32. Rahman, F. (2015). *The Study Quran*. HarperOne
33. Rahner, K. (1975). *Encyclopedia of Theology: A Concise Sacramentum Mundi*. New York: Seabury,
34. Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusayn. *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*. (1997).

بازتعریف زیبایی زنانه در جوامع اسلامی در بستر استعمار و دین (تحلیل تاریخی-اجتماعی)

حلیمه حسینی^۱

چکیده

زیبایی زنانه همواره یکی از مفاهیم فرهنگی و اجتماعی بوده که در میدان‌های قدرت و معنا شکل گرفته و بازتعریف شده است. این مقاله با رویکردی تاریخی-اجتماعی و با روش توصیفی-تحلیلی، به بررسی چگونگی بازتعریف زیبایی زنانه در تقاطع دو گفتمان استعمار و دین اسلام می‌پردازد. مسئله اصلی پژوهش آن است که چگونه استعمار مدرن و سنت دینی اسلامی، هر یک با سازوکارهای خاص خود، در ساخت معنا و تصویر بدن زن مسلمان مداخله کرده‌اند. استعمار با تکیه بر نظام شرق‌شناسی و نگاه نجات‌بخش، زن مسلمان را اغلب در مقام «پوشانده شده در حجاب»، منفعل یا اغواگر، بازنمایی کرده و معیارهای زیبایی غربی را به‌عنوان الگوی برتر القا کرده است. در مقابل، گفتمان دینی اسلام با تأکید بر مفاهیمی چون حیا، عفاف و پوشش، نوعی زیبایی مبتنی بر اخلاق، معنویت و نظم اجتماعی را صورت‌بندی کرده است. یافته‌های نظری پژوهش که بر پایه تلفیق دیدگاه‌های فوکو، سعید، موهانتی و آموزه‌های دینی سامان یافته، نشان می‌دهد که زیبایی زنانه در این دو بستر، نه امری طبیعی، بلکه ساختاری قدرتمند، متغیر و گفتمانی بوده است. نتیجه آنکه، زن مسلمان در میان دو نظام معنایی استعمار و دین، نه تنها موضوع بازنمایی، بلکه محل منازعه قدرت‌های فرهنگی، اخلاقی و سیاسی بوده است.

کلیدواژه‌ها: دین، استعمار، قدرت، زیبایی زنانه، بدن زن، جوامع اسلامی

مقدمه

مفهوم زیبایی زنانه، فراتر از یک امر زیباشناختی صرف، پدیده‌ای فرهنگی، تاریخی و اجتماعی است که همواره در بسترهای گوناگون گفتمانی شکل گرفته و دگرگون شده است. در این میان، دو گفتمان قدرتمند و معناساز؛ یعنی استعمار مدرن غربی و دین، به‌عنوان نیروهای تأثیرگذار تاریخی، در بازتعریف و معناپردازی از «بدن زن» و «زیبایی زنانه» نقش چشمگیری ایفا کرده‌اند. استعمار، به‌ویژه از طریق نظام شرق‌شناسی، تصویری خاص از زنان مسلمان تولید کرد که یا آنان را در مقام ابژه‌های جنسی، منفعل و پنهان بازنمایی می‌کرد، یا در جایگاه سوژه‌هایی نجات‌طلبانه قرار می‌داد. این تصویرسازی، درواقع نوعی بازتعریف استعمارگرایانه از زیبایی بود که مبتنی بر ارزش‌های فرهنگی غرب، بدن زن مسلمان را از معنا تهی و سپس با معیارهای مطلوب خود بازسازی می‌کرد.

در مقابل، گفتمان دین نیز با تأکید بر مفاهیمی چون حیا، عفاف، پوشش و فتنه، الگوی خاصی از زیبایی زنانه را ترسیم کرده که بر حفظ کرامت، پوشش بدن و پرهیز از نمایش عمومی زیبایی تأکید دارد. اگرچه این گفتمان در بسیاری از برهه‌های تاریخی به‌عنوان عاملی برای حفظ شأن زنانه تفسیر شده؛ اما در برخی بسترهای اجتماعی نیز به ابزاری برای محدودسازی یا پنهان‌سازی بدن زن تبدیل شده است. بدین ترتیب، مفهوم زیبایی زنانه در جوامع اسلامی، هم‌زمان در دو میدان گفتمانی استعمار و دین، معناسازی و معنازدایی شده است. بنابراین این پژوهش در پی آن است تا با اتخاذ رویکرد توصیفی-تحلیلی و تکیه بر چارچوب نظری خاص، به این پرسش اصلی بپردازد که چگونه استعمار مدرن و گفتمان دینی، به‌عنوان دو نظام قدرت و معنا، در بازتعریف زیبایی زنانه و شکل‌دهی به بدن زن مسلمان نقش‌آفرینی کرده‌اند.

مسئله بازنمایی زیبایی زنانه در بستر دین و استعمار، تاکنون در ادبیات علمی جهان به صورت پراکنده و با تمرکز بر یکی از ابعاد دین، استعمار یا جنسیت بررسی شده است. با این حال، تحلیل هم‌زمان و تقاطعی نقش استعمار و دین اسلام در بازتعریف زیبایی زنانه، آن‌چنان‌که این مقاله در پی آن است، هنوز در پژوهش‌های موجود جای خالی دارد. مطالعه کلاسیک ادوارد سعید در کتاب (1978) Orientalism، آغازگر رویکرد انتقادی به



بازنمایی زنان شرقی در ادبیات و هنر غربی است. وی نشان می‌دهد که چگونه زنان مسلمان در گفتمان شرق‌شناسی غرب، موجوداتی منفعل، اغواگر، پوشیده و فاقد قدرت بازنمایی معرفی شده‌اند. این نگاه در آثار سفرنامه‌نویسان، نقاشان قرن نوزدهم و فیلم‌های استعماری تداوم داشته است. در همین راستا، لایلا احمد در اثر مهم خود *Women and Gender in Islam* (۱۹۹۲) نشان می‌دهد که چگونه استعمارگران غربی در مصر و سایر جوامع اسلامی، با بازتعریف زیبایی زنانه در قالب زن مدرن غربی، حجاب را نشانه عقب‌ماندگی فرهنگی معرفی کردند. احمد همچنین نشان می‌دهد که چگونه فمینیسم استعماری، با بهره‌گیری از تصاویر زنان محجبه، گفتمان نجات‌بخشی غرب را برای کنترل فرهنگی توجیه می‌کرد.

مایا میکداش (۲۰۱۲) نیز در مقاله‌ای با عنوان *Politics of Beauty in the Arab World*، نشان می‌دهد که استعمار با ترویج الگوهای زیبایی سفیدپوست، لاغر و اروپامحور، ساختار زیبایی در جوامع مسلمان را دگرگون کرده و معیارهای زیبایی بومی را به حاشیه رانده است.

در حوزه منابع اسلامی، کتاب نظام حقوق زن در اسلام (۱۳۸۵) از مرتضی مطهری یکی از منابع مهم در تبیین نگاه اسلام به بدن، زیبایی، پوشش و کرامت زنانه است. مطهری ضمن پذیرش زیبایی زن به عنوان امری طبیعی، تأکید می‌کند که باید در بستر اخلاقی و خانوادگی معنا یابد و حجاب را ابزاری برای حفظ عزت و کرامت زن می‌داند.

مینا تقوی در مقاله‌ای با عنوان «تحلیل فقهی و جامعه‌شناختی حجاب در اسلام» (۱۳۹۸)، به بررسی رابطه پوشش، بدن و نظم اجتماعی پرداخته و نشان می‌دهد که زیبایی در اسلام امری «مرئی و کنترل‌شده» است که در تعامل با مفهوم عفاف معنا می‌یابد. هاله افشار نیز در نوشته خود با عنوان *Islamic Identity and the Politics of Beauty* (۲۰۰۸) به چالش بین حجاب، زیبایی و بازنمایی زنان مسلمان در جوامع مهاجر می‌پردازد. او معتقد است که در جوامع پسااستعماری، زنان مسلمان با بازتعریف زیبایی در چارچوب‌های دینی، نوعی مقاومت نمادین در برابر زیبایی غربی را سامان داده‌اند. چندرا موهانتی در *Under Western Eyes* (۱۹۸۸) با رویکردی پسااستعماری، انتقاد می‌کند

که فمینیسم غربی اغلب زن مسلمان را به صورت کلیشه‌ای، فاقد قدرت و نیازمند رهایی بازنمایی کرده، بدون آنکه پیچیدگی‌های دینی، فرهنگی و تاریخی بدن زن مسلمان را درک کند. سامی زبیده نیز در مطالعات خود درباره «فرهنگ اسلامی و استعمار» (۱۹۹۸)، نشان می‌دهد که چگونه استعمار، نهاد دین را هم به عنوان مانع فرهنگی بلکه به مثابه ابزاری برای کنترل اجتماعی بازتعریف کرده است؛ و این بازتعریف، تأثیر مستقیمی بر هویت، جنسیت و زیبایی زنان مسلمان داشته است.

اگرچه پژوهش‌های فوق هر یک به طور نسبی به یکی از اضلاع این مسئله - استعمار، دین، بدن زن، یا زیبایی - پرداخته‌اند؛ اما آنچه در پژوهش‌های پیشین مغفول مانده، تحلیل هم‌زمان و گفتمانی از بازتعریف زیبایی زنانه در میدان تقاطع استعمار و دین اسلام است. مقاله حاضر با ترکیب نظریه‌های گفتمانی (فوکو)، شرق‌شناسی (سعید)، فمینیسم پسااستعماری (موهانتی)، درباره زیبایی و بدن زن، می‌کوشد خلأ موجود را پر کرده و نشان دهد که چگونه بدن زن مسلمان هم‌زمان سوژه انضباط دینی و ابژه بازنمایی استعماری بوده است و چگونه این دو نیرو، در فرایندی تاریخی-اجتماعی، مفاهیم متکثر، متعارض یا هم‌پوشان از زیبایی زنانه تولید کرده‌اند.

۱. مفهوم‌شناسی و تبیین مفاهیم کلیدی

۱-۱. مفهوم زیبایی به مثابه سازه‌ای اجتماعی-سیاسی

در این پژوهش، مفهوم زیبایی نه به مثابه پدیده‌ای طبیعی یا زیستی، بلکه به عنوان یک سازه اجتماعی-سیاسی در نظر گرفته می‌شود؛ یعنی مفهومی که در بستر تاریخی، فرهنگی، اقتصادی و ایدئولوژیک شکل گرفته و دائماً بازتولید می‌شود. در این دیدگاه، زیبایی زنانه حاصل برساخت‌های گفتمانی مسلط است که از طریق نهادهایی چون رسانه، صنعت مد، آموزش و دین مشروعیت می‌یابد و در بدن بازتاب می‌یابد. (Bordo, 1993: 25-29)

سوزان بوردو نشان می‌دهد که بدن زن مدرن، به‌ویژه در جوامع غربی، موضوع انضباط و مراقبت دائمی قرار گرفته و هنجارهای زیبایی نقش سازوکاری برای تداوم قدرت پنهان ایفا می‌کنند. به طور مشابه، فمینیسم انتقادی نیز زیبایی را به عنوان «میدان کنترل و مقاومت» تحلیل می‌کند؛ به‌ویژه وقتی پای نژاد، طبقه و دین نیز در میان باشد (Gill, 2007: 43).



از این منظر، زیبایی نه معیاری فردی یا جهانی، بلکه معیاری است که در تعامل با نظام‌های قدرت - مانند سرمایه‌داری، استعمار و نظم دینی - تعریف و بازتعریف می‌شود. معیارهایی نظیر لاغری، پوست روشن، موی صاف و پوشش خاص، با اینکه ممکن است طبیعی یا بی‌طرف به نظر برسند، اما در واقع بازتاب ساختارهای عمیق‌تر سلطه‌اند (Bart-ky, 1990: 32-33; hooks, 1992: 54). در نتیجه، فهم زیبایی زنانه بدون توجه به زمینه‌های اجتماعی-سیاسی تولید آن، تحلیلی ناقص و تقلیل‌گرا خواهد بود.

۱-۲. استعمار عامل تغییر در معیارهای زیبایی

استعمار، به طور خاص در قالب استعمار فرهنگی، نقش به‌سزایی در تحمیل و تغییر معیارهای زیبایی در جوامع غیرغربی ایفا کرده است. در فرایند استعمار، نه‌تنها سرزمین‌ها و منابع طبیعی تصرف شدند، بلکه گفتمان‌ها، ارزش‌ها و بدن‌ها نیز دچار بازتعریف شدند. زیبایی، در این بستر، به ابزاری برای مشروعیت‌بخشی به برتری غربی و فرودستی «دیگری» شرقی یا آفریقایی تبدیل شد (Said, 1978: 76; Fanon, 1967: 54-55). به گفته فرانتس فانون، استعمار نه‌فقط ساختار اقتصادی بلکه ادراک انسان مستعمره از خود، از جمله ادراک او از بدن و زیبایی را تحت کنترل درآورد (Fanon, 1967: 28).

الگوی «زن زیبا» در بستر استعماری به‌شدت اروپامحور بود؛ با تأکید بر سفیدپوستی، رهایی جنسی، زیبایی بصری و انکار معیارهای بومی. زن غیرغربی - به‌ویژه زن مسلمان - یا به‌عنوان موجودی پنهان، رازآلود و واپس‌مانده ترسیم شد یا به شکل «زن اغواگر شرقی» به مصرف‌گفتمان‌های اروتیک غربی درآمد (Lewis, 1996: 21; Yegenoglu, 1998: 11-13). به عبارت دیگر، استعمار از زیبایی به‌عنوان ابزاری برای تحقیر، اغوا و تمایز فرهنگی استفاده کرد و از این راه، بدن زنانه را به میدان تولید هویت استعماری تبدیل نمود. در این معنا، بازتعریف زیبایی بخشی از پروژه بزرگ‌تر استیلا و انقیاد فرهنگی بود.

۳-۱. دین ابزار مقاومت یا کنترل

نقش دین در بازتعریف زیبایی زنانه، دوگانه و گاه متناقض است؛ زیرا از یک‌سو، می‌تواند به‌عنوان ابزاری برای مقاومت فرهنگی و اخلاقی در برابر گفتمان‌های مسلط غربی عمل کند

و از سوی دیگر، به‌عنوان ابزاری برای انضباط و کنترل بدن زنان نقش داشته باشد. در اسلام، مفاهیمی چون حجاب، ستر، وقار و عفاف، شکل خاصی از زیبایی زنانه را مشروعیت می‌بخشد که با زیبایی مصرفی و اروتیک غربی تفاوت بنیادین دارد. این رویکرد، می‌کوشد زیبایی را به امر درونی، اخلاقی و معنوی پیوند دهد و بدن زن را از نگاه‌های شی‌ءوار خارج سازد (Afshar, 1998: 12; Mahmood, 2005: 157-160).

اما در سوی دیگر، برخی تحلیل‌های فمینیستی بر آن‌اند که همین آموزه‌های دینی، در بسترهای خاص سیاسی و تاریخی، می‌توانند به ابزارهایی برای سلب اختیار از زنان و نظارت دائمی بر بدن آنان تبدیل شوند (Abu-Lughod, 2002: 97; Mernissi, 1991: 59). در این تفسیر، حجاب و اخلاق دینی به نوعی «انضباط دینی» تبدیل می‌شود که از طریق آن، بدن زن دائماً تحت نظارت و ارزش‌گذاری قرار می‌گیرد. بنابراین، دین در تحلیل حاضر نه‌به‌طور پیشینی مثبت یا منفی، بلکه به‌عنوان یکی از نیروهای مؤثر در ساختار زیبایی زنانه دیده می‌شود؛ نیرویی که بسته به بستر تاریخی، یا می‌تواند زمینه مقاومت فرهنگی باشد یا مشارکت در سازوکارهای کنترل.

۲. مفاهیم نظری و بنیان‌های فکری

۲-۱. میشل فوکو - نظریه گفتمان و قدرت بر بدن

میشل فوکو، فیلسوف فرانسوی قرن بیستم، با ارائه مفاهیم قدرت / دانش و بدن‌های انضباط‌یافته، بستر نظری مهمی برای تحلیل رابطه میان بدن و نظام‌های سلطه فراهم کرده است. به‌زعم فوکو، قدرت در دوران مدرن نه از طریق اجبار فیزیکی، بلکه از مسیر تولید دانش، هنجارسازی و انضباط دقیق بدن‌ها اعمال می‌شود. او استدلال می‌کند که هیچ دانشی بدون روابط قدرت وجود ندارد و هر ساختار قدرتی، دانش خاصی برای کنترل و بازنمایی ابژه‌های خود تولید می‌کند (Foucault, 1977: 27).

در نظریه فوکو، بدن زنانه صرفاً ابژه‌ای زیستی یا طبیعی نیست، بلکه موضوعی است که از خلال شبکه‌ای از گفتمان‌ها (مانند دین، پزشکی، آموزش و رسانه) معنا یافته و قالب‌بندی شده است. فوکو در «مراقبت و تنبیه» نشان می‌دهد که چگونه رژیم‌های انضباطی مدرن - با ابزارهایی چون مراقبت مستمر، دسته‌بندی، اندازه‌گیری، آموزش و قضاوت هنجاری - بدن



را به سوژه‌ای منضبط، مفید و مطیع تبدیل می‌کنند (Foucault, 1977: 135-169). از این منظر، زیبایی زنانه نیز نه امری طبیعی، بلکه محصول فرایندهای انضباطی است که بر بدن زنان اعمال می‌شود تا آن را با معیارهای اجتماعی مطلوب تطبیق دهد.

در بستر این مقاله، استعمار و دین اسلام هر دو به مثابه گفتمان‌هایی قدرت‌محور، بدن زن مسلمان را موضوع نظارت و بازنمایی قرار داده‌اند. استعمار، با بهره‌گیری از نظام شرق‌شناسی، زن مسلمان را یا در مقام موجودی پوشیده و اغواگر تصویر کرد که باید «نجات» یابد، یا به عنوان نمادی از انحطاط فرهنگی شرق، بدن او را از معنا تهی ساخت و با الگوهای غربی زیبایی بازتعریف نمود (Said, 1978: 207). در مقابل، گفتمان دینی اسلام، با تکیه بر مفاهیمی چون عفاف، ستر و فتنه، بدن زن را به عرصه‌ای اخلاقی تبدیل کرد که باید به واسطه پوشش، سکوت و کنترل رفتاری، تحت انضباط اجتماعی و الهی قرار گیرد (مطهری، ۱۳۸۵: ۹۲-۱۱۰).

مفهوم «بدن مطیع» در اندیشه فوکو، ابزار کلیدی در فهم این بازنمایی دوگانه است؛ بدنی که باید به گونه‌ای آموزش بیابد، نمایان شود یا پنهان بماند تا در خدمت سازوکارهای معنابخشی گفتمانی باشد. در این چارچوب، هم استعمار و هم دین، معیارهایی متقاطع یا متعارض از زیبایی، سکون و جنسیت را تولید کرده‌اند که زن مسلمان را به سوژه‌ای انضباط‌یافته و در عین حال، محل منازعه دو نظام قدرت بدل می‌سازد.

فوکو در آثار متأخر خود، از جمله تاریخ جنسیت، جلد سوم بر این باور است که «مراقبت از خود، نشان می‌دهد که بدن تنها ابژه سلطه نیست، بلکه می‌تواند موضوع خودآیینی و مراقبت نیز باشد؛ به این معنا که زنان می‌توانند از طریق پذیرش یا بازخوانی قواعد دینی، نوعی از "مقاومت از درون" علیه گفتمان استعماری یا حتی گفتمان مردسالارانه دینی سامان دهند (Foucault, 1984: 45-50). بنابراین زیبایی زن مسلمان نه تنها میدان سلطه، بلکه می‌تواند عرصه بازتعریف سوژگی و بازآفرینی خود نیز تلقی شود.

۲-۲. ادوارد سعید - شرق‌شناسی و ساخت دیگری

ادوارد سعید با انتشار کتاب تأثیرگذار Orientalism (۱۹۷۸)، بنیان‌های انتقادی مطالعات فرهنگی پسااستعماری را پایه‌گذاری کرد. وی استدلال می‌کند که «شرق»، نه

یک واقعیت جغرافیایی یا فرهنگی، بلکه محصول گفت‌وگوهای غربی و بازنمایی‌هایی است که در خدمت منافع استعماری ساخته شده‌اند (Said, 1978: 1-2)؛ در این بازنمایی‌ها، شرق نه تنها بیگانه و مرموز، بلکه هم‌زمان اغواگر، غیرمنطقی، منفعل و نیازمند سلطه غرب تصویر شده است (McLeod, 2010: 44)

زن مسلمان، به‌ویژه در نقاشی‌های قرن نوزدهم، سفرنامه‌های استعماری و حتی مطالعات انسان‌شناسی، یکی از مهم‌ترین نمادهای این «دیگری‌سازی» بود؛ او یا در مقام موجودی پوشیده، منفعل و قربانی شده تصویر می‌شد، یا اغواگر، جنسی و افسارگسیخته. در هر دو حالت، بدن زن مسلمان ابژه‌ای برای نگاه مرد غربی بود (Yegenoglu, 1998: 55). حجاب، در این میان، نه فقط یک پوشش، بلکه «نشانه‌ای از انحطاط فرهنگی» و «مانع دیدن» معرفی می‌شد؛ عنصری که زیبایی زن مسلمان را پنهان کرده و در نتیجه، استعمارگر را وسوسه می‌کرد تا آن را «آزاد» سازد (Lewis, 2004: 79; Alloula, 1986: 22-15).

از منظر نظریه شرق‌شناسی، این بازنمایی‌های دوگانه نه بازتابی از واقعیت زنان شرقی، بلکه تصویری است که برای تثبیت «برتری اخلاقی و زیبایی‌شناختی غرب» خلق شده است. در این نظام، زیبایی زن مسلمان هرگز «خودآیین» نیست، بلکه یا پنهان و رمزآلود و نشانه عقب‌ماندگی است، یا آشکار، بی‌حجاب و نشانه شهوت و اغواگری (Said, 1978: 62-61; Mohanty, 1988: 210-206).

بر اساس تحلیل سعید، شرق‌شناسی نه تنها زن مسلمان را به یک تصویر کلیشه‌ای تقلیل داد، بلکه «امکان سخن گفتن از جایگاه سوژه» را از او سلب کرد (Said, 1978: 272). در نتیجه، استعمار با تولید دانش پیرامون بدن زن، هم نقش ناظر و هم نقش مفسر را در اختیار گرفت. در آثار هنرمندانی چون ژان لئون ژروم و انگرس، زن شرقی اغلب در حمام‌های عمومی، نیمه‌برهنه، یا خوابیده بر قالی، به‌گونه‌ای بازنمایی می‌شود که هم زیبایی بصری تولید می‌کند و هم تمایز فرهنگی با زن غربی را برجسته می‌سازد (Nochlin, 1983: 38-34).

این مقاله با بهره‌گیری از چارچوب شرق‌شناسی سعید، نشان می‌دهد که استعمار



چگونه با دوگانه‌سازی بدن زن مسلمان - پوشیده و منفعل یا اغواگر و بی‌پوشش - گفتمانی زیبایی‌شناختی-سیاسی پدید آورد که بر پایه قدرت، سلطه و بازنمایی بود. در این میان، زیبایی زنانه نیز بازتعریف شد: زیبایی مطلوب، آن‌گونه بود که «قابل دیدن»، «قابل مصرف بصری» و «هماهنگ با ارزش‌های اروپایی» باشد.

۲-۳. چاندرا موهانتی - فمینیسم پسااستعماری

چاندرا تالپاده موهانتی یکی از برجسته‌ترین نظریه‌پردازان فمینیسم پسااستعماری است که با مقاله تأثیرگذار خود «Under Western Eyes» (۱۹۸۸) به نقد بنیادین از فمینیسم جریان اصلی غربی پرداخت. موهانتی استدلال می‌کند که فمینیسم غربی، با نگاهی همسان‌ساز، زنان جهان سوم را به مثابه گروهی منفعل، قربانی و نیازمند رهایی بازنمایی کرده است، بی‌آن‌که به زمینه‌های تاریخی، فرهنگی و سیاسی خاص آن‌ها توجه کند (Mo-hanty, 2003: 19-23) از منظر او، این فمینیسم، ناخودآگاه در گفتمان استعمار فرهنگی شرکت دارد و با ارائه الگوهای زیبایی‌شناختی و نجات‌بخش، بدن زن غیرغربی را موضوع سلطه دوگانه (هم استعمار و هم فمینیسم غالب) قرار می‌دهد (Mohanty, 1988: 74). یکی از مهم‌ترین نقدهای موهانتی، افشای هژمونی زیبایی سفید (white beauty hegemony) است. در این تحلیل، زیبایی نه یک امر جهانی یا طبیعی، بلکه ساخته‌ای تاریخی و فرهنگی است که از سوی گفتمان‌های قدرت، به خصوص گفتمان سرمایه‌داری، استعمار و رسانه‌های جهانی بازتولید می‌شود. از این منظر، زیبایی زنانه در بستر استعمار، تنها به ظاهر بدن محدود نمی‌شود، بلکه بدن زن، بالأخص بدن زن مسلمان، به‌عنوان یک میدان نبرد ایدئولوژیک درمی‌آید؛ جایی که معیارهای زیبایی اروپامحور (پوست روشن، موهای صاف، اندام باریک، آرایش و بی‌حجابی) به‌عنوان استاندارد جهانی تحمیل می‌شوند (Hunter, 2011: 39-41; Hobson, 2005: 12).

موهانتی این روند را نوعی استعمار زیبایی‌شناختی (aesthetic colonization) می‌نامد؛ فرایندی که طی آن، بدن زنان غیرغربی نه تنها به‌لحاظ جغرافیایی و سیاسی، بلکه به‌لحاظ بصری، فرهنگی و جنسی نیز تسخیر می‌شود (Mohanty, 2003: 45). در این معنا، استعمار فقط خاک را تصرف نمی‌کند، بلکه «قاب تصویر بدن‌ها» را نیز بازتعریف

می‌کند و زیبایی زن مسلمان را یا در حجاب و انزوا نمایش می‌دهد، یا در قالبی غربی شده و مصرف‌پذیر.

از سوی دیگر، دین (در این مقاله، دین اسلام) در این فرایند، گاه نقش مقاومت و گاه همراهی را ایفا کرده است. مفاهیمی چون عفاف، ستر و حجاب، در تاریخ مسلمانان، اغلب به مثابه نمادهایی از کرامت و معنویت زنانه در برابر نگاه مصرفی و شی‌واره غربی تفسیر شده‌اند (Afshar, 1998: 14). در این تحلیل، حجاب نه انقیاد، بلکه گاه ابزار بازتعریف زیبایی از منظر درون‌فرهنگی و نوعی مقاومت فرهنگی-سیاسی در برابر سلطه تصویری غرب بوده است (Zine, 2006: 242-245). اما از منظر انتقادی، همین مفاهیم نیز گاهی به ابزارهای انضباطی و اقتدارگرایانه در جوامع دینی تبدیل شده‌اند، به‌طوری‌که بدن زن مسلمان در تقاطع دو گفتمان سلطه-استعمار زیبایی‌شناختی و نظم دینی-هم‌زمان مهار شده است.

در مجموع، نظریه موهانتی بستری تحلیلی برای درک این حقیقت فراهم می‌کند که «زیبایی زنانه» نه مفهومی طبیعی، بلکه یک ساحت اجتماعی، سیاسی و تاریخی است که در چارچوب گفتمان‌های استیلاگر غربی-استعماری ساخته می‌شود و بازتعریف آن تنها در پرتو بازپس‌گیری سوژگی زنانه در بستر بومی، دینی و ضداستعماری ممکن است (Mohanty, 2003: 77-80; Narayan, 1997: 112-114).

۴-۲. نظریه تقاطع‌گرایی - کیمبرلی کرنشاو

نظریه تقاطع‌گرایی که نخستین‌بار توسط کیمبرلی کرنشاو در اواخر دهه ۱۹۸۰ مطرح شد، چارچوبی نظری برای درک نحوه تعامل و هم‌پوشانی نظام‌های گوناگون قدرت و ستم است، از جمله جنسیت، نژاد، طبقه، دین و فرهنگ. کرنشاو در پژوهش بنیادین خود تحت عنوان «حذف حاشیه‌نشینی در تقاطع نژاد و جنس» (۱۹۸۹)، نشان داد که تجربه زنان سیاه‌پوست آمریکایی را نمی‌توان با تحلیل‌های صرفاً جنسیتی یا نژادی توضیح داد؛ زیرا آنان در تقاطع این دو موقعیت قرار دارند و تجربه‌ای خاص از ستم دارند که حاصل جمع ساده این دو نیست، بلکه کیفیتی منحصر به فرد دارد (Crenshaw, 1989: 139-141). وی در مقاله بعدی‌اش با عنوان «نقشه‌برداری از حاشیه‌ها» (۱۹۹۱) این استدلال را بسط داد



و تأکید کرد که هرگاه تحلیل‌های اجتماعی، حقوقی یا فرهنگی از ماهیت چندلایه هویت غفلت کنند، ناخواسته موجب طرد یا محو گروه‌هایی می‌شوند که در تقاطع چند موقعیت ستم‌پذیر قرار دارند (Crenshaw, 1991: 1243-1245).

کاربست این چارچوب در مقاله حاضر، امکان درک عمیق‌تری از وضعیت زن مسلمان در بستر تاریخی استعمار و دین فراهم می‌کند. بدن زن مسلمان، نه تنها موضوع مقررات دینی مانند حجاب، عفاف و اخلاق جنسی است، بلکه هم‌زمان در معرض گفتمان‌های استعمار فرهنگی و زیبایی‌شناختی نیز قرار دارد. زیبایی او، در این میدان چندوجهی، نه تنها متأثر از معیارهای دینی (پوشیدگی، وقار، کنترل بدن)، بلکه تحت فشار هنجارهای غربی از جمله سفیدپوستی، لاغری، گشودگی جنسی و زیبایی بصری هم قرار گرفته است (Pu-war, 2004; Hunter, 2011). از این‌رو، تحلیل وضعیت بدن زن مسلمان در این مقاله، با بهره‌گیری از تقاطع‌گرایی، نه به صورت تک‌محور و ساده‌سازی شده، بلکه به عنوان میدانی از تنش، انقیاد، مقاومت و بازتعریف بررسی می‌شود.

این وضعیت پیچیده به‌ویژه در زمینه‌هایی چون تبلیغات، صنعت مد، رسانه‌های جهانی و حتی سیاست‌گذاری فرهنگی خود را نشان می‌دهد. زن مسلمان، از یک سو با کلیشه‌هایی چون «زن سنتی، منزوی و بی‌قدرت» معرفی می‌شود که زیبایی‌اش در حجاب پنهان مانده و از سوی دیگر، به عنوان سوژه‌ای باید زیبا باشد؛ اما مطابق با استانداردهای غربی. کرنش‌او این وضعیت را «حذف درون حذف» می‌نامد: زن مسلمان به واسطه جنسیتش تحت سلطه است؛ اما در گفتمان‌های غرب‌محور فمینیستی و استعماری نیز به دلیل دینی بودن یا فرهنگی بودن، حذف می‌شود (Crenshaw, 1991: 1251). در این چارچوب، تقاطع‌گرایی کمک می‌کند تا بدن زن مسلمان نه صرفاً به مثابه یک «ابژه حجاب» یا «سوژه آزادی» دیده شود، بلکه به عنوان موقعیتی سیال، متکثر و درگیر در شبکه‌ای از سلطه و مقاومت تحلیل گردد.

نکته مهم‌تر آن است که این چارچوب، به ما امکان می‌دهد پویایی گفتمان زیبایی را به گونه‌ای بینیم که خود حاصل برخورد نیروهای دینی، استعماری، نژادی و طبقاتی است. در تجربه زن مسلمان، زیبایی امری ایستا یا جهانی نیست، بلکه امری تقاطعی، زمینه‌مند و

فرهنگی است که در هر لحظه، از دل تقابل‌ها و ترجیحات نظام‌های مسلط سر برمی‌آورد. در این معنا، مقاله حاضر با بهره‌گیری از نظریه تقاطع‌گرایی، نشان می‌دهد که بازتعریف زیبایی زنانه نه تنها در سطح گفتمانی، بلکه در سطح بدن، تجربه، مصرف و بازنمایی نیز قابل ردیابی است؛ و این بازتعریف، تنها از مسیر تحلیل تقاطع‌های قدرت ممکن خواهد بود (Collins, 2000: 98; Cho et al. 2013: 43-44).

۳. مدل الگویی بازتعریف زیبایی زنانه در بستر استعمار و دین و تحلیل آن



۴. تحلیل مدل مفهومی

مدل مفهومی ارائه‌شده در این پژوهش، چارچوبی نظری و تحلیلی برای فهم چگونگی شکل‌گیری، بازتولید و بازتعریف «زیبایی زنانه» در جوامع اسلامی در بستر استعمار و دین فراهم می‌آورد. در این مدل، دو نیروی گفتمانی اصلی - یعنی استعمار و دین اسلام - در جایگاه منابع معنابخش و سامان‌دهنده گفتمان زیبایی قرار گرفته‌اند؛ گفتمانی که نه تنها معیارها و صورت‌های زیبایی را تعریف می‌کند، بلکه از طریق بازنمایی بدن زن مسلمان، ساختارهای فرهنگی، اخلاقی و قدرت را در جامعه تثبیت یا به چالش می‌کشد (Said, 1978: 5-8; Mahmood, 2005: 157-160).

استعمار در این مدل، نقش عاملی دگرگون‌ساز را دارد که با خود، معیارهای خاصی از زیبایی زنانه را وارد جوامع مستعمره کرد؛ معیارهایی نظیر سفیدپوستی، آشکارگی بدن، نازکی اندام و جنسی‌سازی زنانه که در قالب رسانه‌ها، کالاهای فرهنگی و حتی دانش



پزشکی بومیان را تحت تأثیر قرار داد (Fanon, 1967: 28-35; hooks, 1992: 62-64). ادوارد سعید در «شرق‌شناسی» تأکید می‌کند که زن شرقی - زن مسلمان - در نگاه استعمار یا قربانی محصور در سنت است یا موجودی اغواگر و رمزآلود که باید به تملک تصویری غرب درآید (Said, 1978: 174-180).

در سوی دیگر، اسلام نیز گفتمانی از زیبایی ارائه می‌دهد که نه مبتنی بر مصرف‌گرایی و جنسی‌سازی، بلکه مبتنی بر حیا، عفاف، وقار و اخلاق معنوی است. آموزه‌هایی چون حجاب، نگاه و رفتار، بدن زن را نه ابزار جذب بلکه میدان تربیت روحی می‌دانند (Af-166-162; Mahmood, 2005: 12-18; shar, 1998). البته همان‌گونه که سابینا محمود نشان می‌دهد، این گفتمان دینی، بسته به بستر تاریخی و سیاسی، می‌تواند هم عاملی برای توانمندسازی باشد و هم ابزاری برای انضباط و کنترل (Mahmood, 2005: 174).

نتیجه تقاطع این دو گفتمان، ظهور «گفتمان زیبایی زنانه» خاصی در جوامع اسلامی است؛ گفتمانی که از یک‌سو ارزش‌هایی چون پوشیدگی، رنگ پوست تیره، یا سکوت زنانه را ترویج می‌کند و از سوی دیگر، به واسطه استعمار و مدرنیته، به زیبایی سفیدپوستانه، بدن لاغر، آرایش غربی و حضور پررنگ بصری نیز ارج می‌نهد (Bordo, 1993: 25-29; Hunter, 2011: 142). این گفتمان، بر «بازنمایی بدن زن مسلمان» اثر می‌گذارد؛ بدن به موضوع منازعه بین پوشش و برهنگی، صدای اجتماعی و سکوت فرهنگی، زیبایی ذاتی و زیبایی تحمیل شده تبدیل می‌شود.

مرحله بعدی در مدل، ناظر به «شکل‌گیری معناهای رقیب از زیبایی زنانه» است. زن مسلمان در مواجهه با این دو گفتمان، گاهی از الگوهای دینی پیروی می‌کند و زیبایی را امری معنوی، پوشیده و غیر اروتیک تعریف می‌کند؛ و گاهی به گفتمان جهانی‌شده زیبایی غربی تن می‌دهد که بدن زن را کالایی دیداری و شهوانی تعریف می‌کند (Mohanty, 2003: 17-20; Lewis, 1996: 100-105).

نهایتاً، این مدل به دو مسیر منتهی می‌شود: یا مقاومت در برابر سلطه زیبایی استعماری و بازسازی هویتی مبتنی بر ارزش‌های درون‌فرهنگی، یا انقیاد در برابر گفتمان زیبایی

جهانی‌شده که زنان را در معرض استانداردهای غیرواقع‌گرایانه و تبعیض‌آمیز قرار می‌دهد (Gill, 2007: 149-153; Bartky, 1990: 80-85).

۵. بررسی مصادیق بازتعریف زیبایی زنانه در برخی جوامع اسلامی پسااستعماری

۵-۱. الگوسازی زیبایی زن در دوران استعمار فرانسه در الجزایر

دوران استعمار فرانسه در الجزایر (۱۸۳۰-۱۹۶۲) نمونه‌ای تاریخی از تلاقی استعمار، دین و بدن زنانه است که به‌روشنی نشان می‌دهد چگونه استعمار، بدن زن مسلمان را به میدان نبردی سیاسی-فرهنگی بدل کرد. فرانسوی‌ها با ساختن تصویری دوگانه از زن الجزایری - یا «مخفی‌شده در پشت حجاب» یا «نیازمند رهایی» - تلاش کردند تا «زیبایی اسلامی» را به‌مثابه عقب‌ماندگی فرهنگی بازنمایی کنند (MacMaster, 2001: 75-78). پروژه‌های «برداشتن حجاب» مانند مراسم مشهور سال ۱۹۵۸ در شهر الجزیره که در آن زنان الجزایری در حضور ژنرال دوگل حجاب از سر برداشتند، به‌وضوح استفاده استعمار از بدن زن برای بازتعریف زیبایی و قدرت را آشکار می‌کند (Alloula, 1986: 9-15).

در این گفتمان، استعمار زیبایی را مترادف با زن سفید، بی‌حجاب، زیبا از نظر بصری و تابع نگاه مردانه غربی تعریف کرد؛ درحالی‌که دین اسلام، بدن زن را در چارچوب حیا، پوشیدگی و کرامت بازتفسیر می‌کرد (Mahmood, 2005: 158-162). تنش میان این دو نگاه، زنان الجزایری را میان انقیاد و مقاومت قرار داد؛ برخی با حفظ حجاب در صفوف مقاومت ملی ظاهر شدند؛ در حالی که برخی دیگر به الگوسازی‌های زیبایی فرانسوی تن دادند. این دوگانه، دقیقاً همان چیزی است که فوکو آن را «انضباط بدن در چارچوب گفتمان‌های قدرت» می‌نامد (Foucault, 1977: 138).

۵-۲. پروژه مدرن‌سازی بدن زن در عصر پهلوی اول و دوم

در ایران دوران پهلوی (۱۹۲۵-۱۹۷۹)، دولت مدرن با الهام از مدل‌های غربی، تلاشی گسترده برای بازتعریف زن ایرانی و زیبایی زنانه آغاز کرد. سیاست‌هایی چون «کشف حجاب» (رضاشاه، ۱۹۳۶) و ترویج لباس متحدالشکل، نه‌فقط اقدامی برای کنترل سیاسی بود، بلکه گامی برای بازسازی تصویری از زیبایی زنانه مطابق با گفتمان مدرنیته و



«زن غربی شده» نیز محسوب می‌شد (Paidar, 1995: 123-130).

در این دوره، زیبایی زن به تدریج با معیارهای اروپامحور تعریف شد: بی‌حجابی، آرایش غلیظ، بدن باریک و مد روز. در رسانه‌ها و فیلم‌های فارسی دهه ۱۳۴۰، زن زیبا اغلب کسی بود که از سبک زندگی غربی تقلید می‌کرد، به زبان فرانسه کلمات پرتاب می‌کرد و از لباس‌های باز استفاده می‌کرد (Najmabadi, 2005: 142-147). در این میان، دین اسلام که پیش‌تر منبع مشروعیت سیاسی بود، به حاشیه رانده شد و مقاومت‌های فرهنگی و دینی در برابر این پروژه به ظهور جریان‌هایی چون انقلاب ۱۳۵۷ انجامید. این نمونه، مصداق تقاطع دین، سیاست و زیبایی زنانه است که کرنشاو آن را در قالب نظریه «تقاطع نهادهای قدرت» تحلیل می‌کند (Crenshaw, 1991: 1243-1249).

۳-۵. بازنمایی زن مسلمان در رسانه‌های غربی و بومی

در عصر پساکولونیال، رسانه‌ها در تولید گفتمان زیبایی زن مسلمان نقش اساسی یافته‌اند. در رسانه‌های غربی، زن مسلمان اغلب در قالب دوگانه‌ای بازنمایی می‌شود: یا قربانی دین و حجاب است، یا موجودی سرکش و اغواگر که علیه سنت برخاسته است (Abu-Lughod, 2002: 783-790). در هر دو صورت، زیبایی او یا تحت ستم و محصور تلقی می‌شود، یا هنگامی زیباست که از «اسلام» عبور کرده باشد. این نگاه، ادامه شرق‌سازی سعید است که زیبایی زن شرقی را نه مستقل، بلکه در نسبت با غرب تعریف می‌کند (Said, 1978: 180-183).

در مقابل، رسانه‌های بومی در برخی جوامع اسلامی (مانند مصر، ایران، پاکستان) تلاش کرده‌اند تا تصویر زن مسلمان زیبا، فعال، محجبه و مدرن را بازتولید کنند. این تلاش‌ها، مانند پوشش‌های «حجاب شیک» یا تولید برندهای آرایشی حلال، نشانگر مقاومت فرهنگی در برابر هژمونی زیبایی غربی است، گرچه گاه خود نیز در دام سرمایه‌سالاری و استانداردهای زیباشناختی جهانی می‌افتند (Lewis, 2010: 112-118).

۴-۵. تبلیغات زیبایی و تسلط زیبایی سفید در جهان پسااستعماری

تبلیغات جهانی در حوزه زیبایی، به‌ویژه در کشورهای اسلامی جنوب جهان، مصداق

آشکار استعمار زیبایی است. تولید و مصرف گسترده محصولات روشن‌کننده پوست (skin bleaching)، جراحی‌های زیبایی «غربی‌ساز» و ترویج معیارهای نژادپرستانه زیبایی در نیجریه، مصر، هند و حتی ایران، نشان می‌دهد که استعمار نه تنها سرزمین بلکه بدن‌ها را نیز مستعمره کرده است (Hunter, 2011: 142-150). چندرا موهانتی تأکید می‌کند که فمینیسم غربی اغلب بدن زن جهان سوم را فاقد زیبایی و نیازمند اصلاح می‌بیند (Mohanty, 2003: 17-22).

در تبلیغات مدرن کشورهای مسلمان، پوست روشن، بینی باریک، چشم درشت و موی صاف، همچنان معیار زیبایی تلقی می‌شود. این امر، هم‌زمان با بی‌ارزش‌سازی زیبایی طبیعی، بومی، یا مذهبی همراه است. بدن زن مسلمان به جای مقاومت، به بازاری برای فروش زیبایی استعمارشده تبدیل می‌شود (Hooks, 1992: 63-66). به بیان فوکویی، بدن نه صرفاً زیستی، بلکه میدان قدرت، انضباط و مصرف‌گرایی است (Foucault, 1977: 136-139).

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف تحلیل تاریخی-اجتماعی بازتعریف زیبایی زنانه در بستر استعمار و دین صورت گرفت و با بهره‌گیری از چهار چارچوب نظری مکمل - نظریه گفتمان و انضباط فوکو، شرق‌شناسی ادوارد سعید، فمینیسم پسااستعماری چاندرا موهانتی و نظریه تقاطع‌گرایی کیمبرلی کرنشاو-نشان داد که «زیبایی زنانه» نه پدیده‌ای طبیعی، بلکه محصول ساختارهای گفتمانی قدرت، دانش و بازنمایی در موقعیت‌های تاریخی خاص است. این گفتمان‌ها، با محوریت بدن زن مسلمان، در دوران استعمار، مدرنیته و پسامدرنیته، معیارهای متناقض و گاه متضادی را بر او تحمیل کرده‌اند.

یافته‌های مقاله بیانگر آن است که استعمار غربی از رهگذر شرق‌سازی و پروژه‌های فرهنگی و تبلیغاتی، مفهومی از زیبایی زن را ترویج کرد که بر پایه سفیدپوستی، بی‌حجابی، جوانی و جنسیت‌گرایی استوار بود. در مقابل، دین اسلام با تأکید بر پوشیدگی، حیا و کرامت معنوی، گفتمانی متفاوت از زیبایی عرضه کرد که زیبایی زنانه را به ساحت اخلاقی پیوند می‌زد. این تقابل گفتمانی، به‌ویژه در جوامع اسلامی پسااستعماری، باعث



شکل‌گیری معناهای رقیب از زیبایی شد: از سویی الگوبرداری از بدن زن غربی و از سوی دیگر، مقاومت فرهنگی در قالب حجاب، بازتعریف زیبایی اخلاقی و بازیابی هویت دینی. تحلیل مصادیق تاریخی چون پروژه‌های زیبایی‌سازی در دوران استعمار فرانسه در الجزایر، سیاست‌های بدنی در ایران پهلوی، بازنمایی رسانه‌ای زن مسلمان در غرب و تبلیغات زیبایی در کشورهای اسلامی جنوب جهانی، آشکار ساخت که زیبایی زنانه نه فقط تحت تأثیر ساختارهای استعماری و سرمایه‌داری جهانی است، بلکه درگیر فرایند پیچیده‌ای از درونی‌سازی، مقاومت و بازتعریف از سوی خود زنان مسلمان نیز هست. بدن زن، در این میان، میدان اصلی مواجهه قدرت‌های متقاطع بوده است.

از این رو، پژوهش حاضر نشان می‌دهد که مفهوم زیبایی زن مسلمان باید در بستر تاریخی، فرهنگی و سیاسی خاص خود مطالعه شود و نمی‌توان آن را با الگوهای جهان‌شمول و غربی اندازه‌گیری کرد.

پیشنهاد می‌شود در پژوهش‌های آینده، به تحلیل میدانی تجربه زیسته زنان مسلمان در مواجهه با گفتمان‌های زیبایی پرداخته شود، یا رابطه میان رسانه‌های دیجیتال و بازتعریف بدن زن در جوامع اسلامی مورد بررسی قرار گیرد. همچنین، مطالعه تطبیقی بین جوامع مختلف مسلمان می‌تواند ابعاد بومی و جهانی این مسئله را روشن‌تر کند.



فهرست منابع

الف. منابع فارسی

۱. احمد، لیلا، (۱۳۸۱)، *زنان و جنسیت در اسلام*، (ترجمه: فریده اشرفی)، تهران: نشر شیرازه.

۲. افشاری، هاله، (۱۳۹۴)، *هویت اسلامی و سیاست زیبایی*، بی‌جا: پژوهش زنان.

۳. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۵)، *نظام حقوق زن در اسلام*، تهران: نشر صدرا.

ب. منابع انگلیسی

4. Abu-Lughod, L. (2002), Do Muslim Women Really Need Saving? *American Anthropologist*, 104(3), 783–790.
5. Afshar, H. (1998), *Islam and Feminisms: An Iranian Case Study*. London: Macmillan.
6. Ahmed, L. (1992), *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven: Yale University Press.
7. Alloula, M. (1986), *The Colonial Harem* (M. Garb, Trans.). Minneapolis: University of Minnesota Press.
8. Bartky, S. L. (1990), *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression*. New York: Routledge.
9. Bordo, S. (1993), *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture, and the Body*. Berkeley: University of California Press.
10. Cho, S., Crenshaw, K. W., & McCall, L. (2013), Toward a Field of Intersectionality Studies: Theory, Applications, and Praxis. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 38(4), 785–810.
11. Collins, P. H. (2000), *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment* (2nd ed.). New York: Routledge.



12. Crenshaw, K. (1989), Demarginalizing the Intersection of Race and Sex. University of Chicago Legal Forum, 1989(1), 139–167.
13. Crenshaw, K. (1991), Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. Stanford Law Review, 43(6), 1241–1299.
14. Fanon, F. (1967), Black Skin, White Masks. New York: Grove Press.
15. Foucault, M. (1977), Discipline and Punish: The Birth of the Prison (A. Sheridan, Trans.). Pantheon Books.
16. Foucault, M. (1984), The History of Sexuality, Vol. 3: The Care of the Self (R. Hurley, Trans.). Pantheon Books.
17. Gill, R. (2007), Postfeminist media culture: Elements of a sensibility. European Journal of Cultural Studies, 10(2), 147–166.
18. Hobson, J. (2005), Venus in the Dark: Blackness and Beauty in Popular Culture. New York: Routledge.
19. hooks, b. (1992), Black Looks: Race and Representation. Boston: South End Press.
20. Hunter, M. (2011), Buying Racial Capital: Skin-Bleaching and Cosmetic Surgery in a Globalized World. The Journal of Pan African Studies, 4(4), 142–164.
21. Lewis, R. (1996), Gendering Orientalism: Race, Femininity and Representation. Feminist Review, 58, 100–119.
22. Lewis, R. (2004), Rethinking Orientalism: Women, Travel and the Ottoman Harem. New Brunswick: Rutgers University Press.
23. Lewis, R. (2010), Gendering Orientalism: Race, Femininity and Representation. Feminist Review, 58, 112–125.
24. MacMaster, N. (2001), Colonial Migrants and Racism: Algerians in France, 1900–62. London: Palgrave.

25. Mahmood, S. (2005), *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press.
26. McLeod, J. (2010), *Beginning Postcolonialism* (2nd ed.). Manchester: Manchester University Press.
27. Mernissi, F. (1991), *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*. New York: Perseus Books.
28. Mohanty, C. T. (1988), Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses. *Feminist Review*, 30(1), 61–88.
29. Mohanty, C. T. (2003), *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham: Duke University Press.
30. Najmabadi, A. (2005), *Women with Mustaches and Men without Beards: Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity*. Berkeley: University of California Press.
31. Narayan, U. (1997), *Dislocating Cultures: Identities, Traditions and Third World Feminism*. New York: Routledge.
32. Nochlin, L. (1983), The Imaginary Orient. *Art in America*, 71(5), 118–131.
33. Paidar, P. (1995), *Women and the Political Process in Twentieth-Century Iran*. Cambridge: Cambridge University Press.
34. Puwar, N. (2004), *Space Invaders: Race, Gender and Bodies Out of Place*. Oxford: Berg.
35. Said, E. W. (1978), *Orientalism*. New York: Pantheon Books
36. Yegenoglu, M. (1998), *Colonial Fantasies: Towards a Feminist Reading of Orientalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
37. Zine, J. (2006), Unveiled Sentiments: Gendered Islamophobia and Experiences of Veiling among Muslim Girls in a Canadian Islamic School. *Equity & Excellence in Education*, 39(3), 239–252.



حقوق و جایگاه زنان در افغانستان در بستر

جریان‌های سیاسی-تاریخی

زهره ضیایی^۱

چکیده

این پژوهش با هدف واکاوی تأثیر جریان‌های تاریخی بر تحول حقوق و جایگاه اجتماعی زنان در افغانستان صورت گرفته است. رویکرد تحقیق، کیفی و از نوع تحلیلی-تاریخی بوده و گردآوری داده‌ها با بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای، اسناد تاریخی و متون تحلیلی انجام شده است. در این راستا، روند تحولات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی کشور در دوره‌های گوناگون - از دوره پیشامدرن تا ساختارهای معاصر، بررسی شده است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که وضعیت حقوقی و اجتماعی زنان افغانستان همواره متأثر از تعامل پیچیده میان نیروهای داخلی از جمله سنت‌های قبیله‌ای، نگرش‌های مذهبی و ساختارهای پدرسالارانه و نیز عوامل خارجی چون استعمار، مدرنیزاسیون و سیاست‌گذاری‌های بین‌المللی بوده است. به‌رغم برخی دوره‌های اصلاحات‌محور، مانند دوران امان‌الله خان و حکومت‌های سکولار چپ‌گرا، موانع ساختاری و فرهنگی مانع از تحقق کامل برابری جنسیتی شده‌اند. این مطالعه نتیجه می‌گیرد که دستیابی به وضعیت پایدار و عادلانه برای زنان افغانستان، مستلزم اتخاذ رویکردی چندسطحی است که در آن هم‌زمان به عوامل تاریخی، بومی‌سازی حقوق زنان، توانمندسازی ساختاری و بازنگری در گفتمان‌های فرهنگی توجه شود.

کلیدواژه‌ها: زنان افغانستان، حقوق زنان، جنسیت، جریان‌ها، اصلاحات

۱ استادیار گروه کلام اسلامی، مجتمع آموزش عالی بنت الهدی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران.

مقدمه

مسئله حقوق و جایگاه زنان در افغانستان، یکی از پیچیده‌ترین و چندلایه‌ترین مسائل اجتماعی و تاریخی این کشور است که ریشه در ترکیبی از عوامل فرهنگی، سیاسی، مذهبی و اقتصادی دارد. افغانستان کشوری با تنوع قومی و فرهنگی گسترده است؛ اما در عین حال، ساختارهای اجتماعی و نهادهای آن عمدتاً مبتنی بر نظام‌های قبیله‌ای و سنت‌های پدرسالارانه شکل گرفته‌اند. این ساختارها به نحوی تعیین‌کننده، نقش زنان را محدود و تحت تأثیر قرار داده‌اند؛ به گونه‌ای که زنان اغلب با محدودیت‌های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی گسترده مواجه بوده‌اند.

از سوی دیگر، تحولات سیاسی و تاریخی افغانستان - اعم از دوره‌های حکومت‌های مرکزی، تلاش‌های مدرنیزاسیون در قرن بیستم تا دوره‌های بحران و مداخلات خارجی - همواره تأثیرات مستقیم و غیرمستقیمی بر جایگاه زنان داشته‌اند. در هر دوره، تناقض میان سنت‌های محافظه‌کارانه و فشارهای مدرنیزاسیون، به شکل‌گیری وضعیتی دوگانه برای زنان انجامیده است؛ جایی که زنان هم در معرض تبعیض و محرومیت بوده‌اند و هم به عنوان نماد پیشرفت اجتماعی و فرهنگی مطرح شده‌اند. این تناقض‌ها و تعارض‌ها نه تنها باعث شده‌اند حقوق زنان به صورت مستمر به چالش کشیده شود، بلکه موجب شده‌اند راه‌حل‌های پایدار و جامع برای ارتقای جایگاه آنان تاکنون کمتر شکل بگیرد. از این رو، مسئله زنان در افغانستان نه تنها یک موضوع حقوق بشری است، بلکه به مسئله‌ای کلان‌تر مربوط می‌شود که به بازتولید قدرت، فرهنگ و ساختارهای اجتماعی مربوط است. بنابراین پرداختن به این مسئله نیازمند نگاهی عمیق، فراگیر و تاریخی است که ضمن شناسایی موانع، فرصت‌های تغییر و تحول را نیز بکاود.

در شرایط کنونی، با توجه به تحولات سیاسی اخیر با نگرش‌های محدودکننده نسبت به حقوق زنان، بررسی تاریخی و تحلیلی جایگاه زنان در افغانستان بیش از پیش اهمیت یافته است. این بازنگری تاریخی می‌تواند به فهم بهتر این واقعیت کمک کند که محدودیت‌ها و تبعیض‌ها نه پدیده‌ای موقت، بلکه بخشی از فرایندهای تاریخی درهم‌تنیده‌ای هستند که با قدرت و سیاست گره خورده‌اند. چنین درکی برای سیاست‌گذاران، فعالان اجتماعی و



جامعه مدنی امکان طراحی راهکارهای واقع‌بینانه‌تر و مؤثرتر را فراهم می‌آورد.

تبیین مسئله در این پژوهش فراتر از شناسایی صرف مشکلات موجود است و تلاش دارد به فهم چرایی، چگونگی و زمینه‌های تاریخی شکل‌گیری وضعیت کنونی زنان در افغانستان بپردازد تا بدین وسیله مسیرهای آینده به شکلی واقع‌گرایانه و مبتنی بر دانش تاریخی ترسیم شود.

تحولات اخیر افغانستان و بازگشت جریان‌های سیاسی با نگرش‌های سخت‌گیرانه نسبت به حقوق زنان، بار دیگر توجهات را به وضعیت این قشر از جامعه جلب کرده است. با این حال، بررسی تاریخی این مسئله نشان می‌دهد که چالش‌های کنونی زنان در افغانستان، صرفاً محصول یک دوره یا یک نظام خاص نیستند، بلکه ریشه در فرایندهای پیچیده تاریخی دارند که در آن، قدرت، سنت، مذهب و سیاست به شیوه‌های گوناگون با بدن و نقش اجتماعی زن درآمیخته‌اند. از این رو واکاوی تطور تاریخی جایگاه زنان، امری ضروری برای درک عمیق‌تر وضعیت فعلی و طراحی مسیرهای قابل اتکا برای آینده است.

پژوهش حاضر بر این باور است که فهم درست از سیر تحولات تاریخی مربوط به حقوق زنان، تنها از طریق مطالعه تطبیقی جریان‌ها و دوره‌های مختلف سیاسی و اجتماعی میسر است. چنین نگاهی می‌تواند علاوه بر شناخت بهتر ریشه‌ها و دلایل استمرار نابرابری‌ها، بستری فراهم آورد برای ارزیابی دستاوردهای گذشته و آسیب‌شناسی چرایی ناکامی برخی از تلاش‌ها در زمینه بهبود وضعیت زنان. همچنین، این پژوهش بر آن است تا نشان دهد که چگونه تغییر نگرش نسبت به نقش اجتماعی زنان می‌تواند از طریق آگاهی‌بخشی تاریخی و تحلیل انتقادی فرآیندهای قدرت، تقویت شود.

در ادبیات موجود، هرچند آثار متعددی به بررسی جایگاه زنان در دوره‌هایی خاص از تاریخ افغانستان پرداخته‌اند؛ اما کمتر پژوهشی به شکل نظام‌مند، پیوسته و تحلیلی به تطور جایگاه زنان در بستر کلی تحولات سیاسی و اجتماعی کشور نگریسته است. برای نمونه، مطالعه Huma Ahmed-Ghosh با عنوان "A History of Women in Afghanistan: Lessons Learnt for the Future" تلاشی ارزشمند در جهت برجسته‌سازی نقش تاریخ در فهم وضعیت کنونی زنان به شمار می‌رود. این اثر با تمرکز بر

دوره‌های مهم تاریخی، تأکید می‌کند که تحولات مربوط به زنان همواره از عواملی چون سیاست، مذهب و ساختارهای قدرت متأثر بوده‌اند. با این حال، خلأ تحلیل‌های تلفیقی و میان‌رشته‌ای همچنان محسوس است.

پژوهش حاضر با رویکرد تحلیلی و تاریخی، می‌کوشد تا تصویری جامع‌تر از مسیرهای طی شده، موانع پیش رو و فرصت‌های نهفته در تحولات تاریخی مرتبط با حقوق زنان در افغانستان ارائه دهد. هدف نهایی آن است که از دل این تحلیل، زمینه‌ای برای بازاندیشی در سیاست‌گذاری‌ها و تقویت مسیرهای توانمندسازی زنان فراهم شود؛ به گونه‌ای که هم از دستاوردهای گذشته پاسداری شود و هم امکان طراحی آینده‌ای مبتنی بر عدالت جنسیتی فراهم آید.

۱. زمینه‌های تاریخی جایگاه زنان در افغانستان

نگاهی کلی به تحولات اجتماعی و سیاسی پیش از دوران عبدالرحمن خان نشان می‌دهد که افغانستان، شاید تنها کشوری باشد که در تاریخ معاصر خود، هم‌زمان با ظهور و سقوط پادشاهان و سیاستمداران، بارها شاهد فراز و فرودهای تأثیرگذار بر وضعیت زنان بوده است. زنان این سرزمین همواره نمادی شده‌اند که توسط قدرت‌های نظامی و سیاسی، به‌ویژه قدرت‌های خارجی، بهانه‌ای برای مشروعیت‌بخشی به مداخلات و جنگ‌ها قرار گرفته‌اند؛ گویی آزادی زنان، بهانه‌ای شده تا سلطه‌ای دیگر تحمیل شود (AhmedGhosh, 2003: 2, 4)؛ اما واقعیت آن است که مشکلات و چالش‌های زنان افغانستان به یک سیاست یا دوره خاص محدود نیست، بلکه سال‌ها تبعیض و ستم، ریشه‌های عمیقی در بستر تاریخ این کشور دارند (Moghadam, 1997: 76). حتی حافظه تاریخی نشان می‌دهد که دوران مجاهدین (۱۹۹۲-۱۹۹۶) به مراتب برای زنان سخت‌تر و تلخ‌تر از دوران‌های دیگر بوده است (Emadi, 2002: 45).

برای درک دقیق و عمیق وضعیت زنان در افغانستان، نباید صرفاً به دیدگاه‌های ایدئولوژیک و تفکیک‌های ساده بسنده کرد، بلکه باید مسئله را در چارچوبی تاریخی و جامع بررسی کرد (Dupree, 1986: IV, 12). تنها در این صورت است که می‌توان امید داشت زنان به‌عنوان نیرویی فعال و جدایی‌ناپذیر در فرایند بازسازی و نوسازی افغانستان نقش‌آفرینی



کنند و مسیر آینده را به سوی روشنایی هدایت نمایند (Alikuzai, 2013: 187). در این راستا، توجه ویژه به مناطق روستایی افغانستان اهمیت بسیاری دارد؛ زیرا هویت ملی و سرنوشت زنان در این مناطق شکل گرفته و تأثیرگذار است (Ismati, 1987: 4, 12). روستاها، خاستگاه قدرت‌های قبیله‌ای و سنتی‌اند که بارها تلاش‌های مدرن‌سازی و نوگرایی مرکز (کابل) را با چالش‌های جدی مواجه کرده‌اند (Gregorian, 1969: 75). در جوامع روستایی افغانستان، سنت‌گرایی و عقب‌ماندگی اقتصادی همواره در تضاد با مرکزگرایی مدرن بوده است (Moghadam, 1997: 79). بنابراین شناخت دقیق ساختارهای اجتماعی و قدرت‌های قبیله‌ای در این مناطق، پیش‌شرط هرگونه برنامه توانمندسازی زنان است (AhmedGhosh, 2003: 4, 3).

در این جوامع، جایگاه و نقش جنسیتی زنان تحت تسلط ساختارهای خویشاوندی پدرسالارانه است که ریشه در آموزه‌های دینی و سنت‌های قبیله‌ای دارد؛ جایی که مردان از قدرتی مطلق و بدون چالش برخوردارند (AhmedGhosh, 2003: 4, 1-14؛ Emadi, 2002: 5). هرچند اسلام نقش عمیقی در فرهنگ و هویت این سرزمین دارد؛ اما ترکیب اندیشه‌های اسلامی و رویکردهای سکولار، همراه با بازسازی اقتصادی روستاها، می‌تواند کلید ارتقای جایگاه زنان باشد (AhmedGhosh, 2003: 9).

نابسامانی‌های امروز افغانستان - از حاشیه‌نشینی اقتصادی گرفته تا بی‌نظمی‌های اجتماعی و بی‌ثباتی سیاسی - همه نشانه‌هایی از شکاف‌هایی هستند که زنان می‌توانند با بهره‌گیری از آن‌ها، برای رسیدن به فردایی روشن‌تر پلی بسازند (AhmedGhosh, 2003: 10-11). زنان قادرند نقش‌های سنتی خود را در خانواده و جامعه بازتعریف کنند و نه تنها زندگی خود را متحول سازند، بلکه در آبادانی و پیشرفت کشور سهیم شوند (AhmedGhosh, 2003: 12). بازسازی اقتصادی اگرچه در صدر اولویت‌ها قرار دارد؛ اما به موازات آن، نیازمند دگرگونی‌های بنیادین اجتماعی و برقراری دموکراسی فراگیر است؛ دموکراسی که زنان را در برگرد و با شرایط نوین سازگار باشد. وضعیت اقتصادی بحرانی کنونی فرصتی برای بازنگری در تقسیم کار جنسیتی و مقابله با طرد زنان از بازار کار است (Emadi, 2002: 15-16).

پیشرفت اجتماعی افغانستان تنها در سایه آزادی‌های مشروع و ریشه‌کنی فقر ممکن است و این مهم بدون مشارکت فعال زنان، به‌ویژه در مناطق روستایی، قابل تحقق نیست (AhmedGhosh, 2003: 11-13). در این پژوهش، تاریخ زنان افغانستان با سه هدف اصلی پیگیری می‌شود: نخست، نشان دادن اینکه زنان این سرزمین همیشه در چنگ بنیادگرایی نبوده‌اند، همان‌گونه که از ابتدا تا انتهای دهه ۹۰ میلادی در دو نوع حکومت، شاهد بودیم (AhmedGhosh, 2003: 2-3؛ Emadi, 2002: 45). دوم، روشن ساختن این واقعیت که مسائل زنان از ابتدای برنامه‌های ملت‌سازی در دهه ۱۹۲۰ بخشی جدایی‌ناپذیر از این تلاش‌ها بوده‌اند (AhmedGhosh, 2003: 4-6). سوم، آشکار کردن نقش و قدرت رهبران قبیله‌ای و اجتماعی در تعیین جایگاه زنان و مقاومت آنان در برابر هرگونه نوگرایی که منافع پدرسالارانه‌شان را تهدید کند (AhmedGhosh, 2003: 5؛ Emadi, 2002: 10-12).

این بررسی تاریخی به‌مرور تلاش‌های پراکنده توانمندسازی زنان در چارچوب ملت‌سازی سیاسی افغانستان می‌پردازد. اهمیت این موضوع از آن جهت است که ساختارهای قبیله‌ای و دستورات سیاسی نخبگان و احزاب، به‌شدت بر گستره زندگی زنان تأثیرگذار بوده‌اند (AhmedGhosh, 2003: 6-8؛ Emadi, 2002: 20-22). سرنوشت زنان افغانستان جدا از نیروهای تاریخی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و مذهبی نیست و حتی نیروهای سیاسی خارجی نیز تأثیرات مهمی بر این سرزمین داشته‌اند (AhmedGhosh, 2003: 7-9).

در تاریخ پرفراز و نشیب افغانستان، دو دوره بحرانی به‌طور ویژه بر جایگاه زنان اثر گذاشته‌اند: یک. دوران سلطنت امان‌الله خان در سال ۱۹۲۳ که با اصلاحاتی شتاب‌زده در زمینه بهبود وضعیت زنان همراه بود و با اعتراضات گسترده و سقوط سلطنت پایان یافت (AhmedGhosh, 2003: 4-5). دو. دوران حکومت حزب دموکراتیک خلق افغانستان (PDPA) که با برنامه‌های اجتماعی به‌قصد توانمندسازی زنان آغاز شد؛ اما به جنگ ده‌ساله و تضعیف جایگاه زنان انجامید (Emadi, 2002: 25-27). اگرچه این اصلاحات ناکام ماندند؛ اما گواهی بر تلاش‌های اولیه برای اعطای حقوق به زنان و ایجاد جامعه‌ای برابرتر



در افغانستان هستند (Emadi, 2002: 30). این بررسی همچنین بر اهمیت شکاف میان شهر و روستا تأکید دارد؛ جایی که کابل مرکز تلاقی فرهنگ‌ها و مدرنیته است و روستاها عرصه قدرت قبیله‌ای سنتی. توسعه اقتصادی افغانستان تنها در صورتی موفق خواهد بود که تغییرات ساختاری در مناطق روستایی و بهبود جایگاه زنان در این مناطق مدنظر قرار گیرد (AhmedGhosh, 2003: 11-13; Emadi, 2002: 30-32).

۲. جایگاه حقوقی و اجتماعی زنان در دوره سلطنت عبدالرحمن (۱۸۸۰-۱۹۰۱)

دوران سلطنت عبدالرحمن خان، یکی از مقاطع کلیدی در شکل‌گیری مناسبات سیاسی و اجتماعی افغانستان است. در این دوره، اصلاحاتی در حوزه حقوق زنان از جمله لغو ازدواج اجباری، افزایش سن ازدواج و اعطای حق طلاق اعمال شد (Ashraf Nemat, 2011: 5-6; Europarl, 2023: 3). یکی از مهم‌ترین اصلاحات لغو ازدواج اجباری با بستگان شوهر متوفی بود که زنان را از الزام ازدواج در چنین شرایطی آزاد کرد (Ashraf Nemat, 2011: 5). افزایش سن ازدواج نیز در این دوره صورت گرفت؛ در برخی منابع آمده که این سن به حدود ۱۶ سال برای دختران و ۱۸ سال برای پسران رسید (Europarl, 2023: 3). حق طلاق تحت شرایط خاص نیز برای زنان به رسمیت شناخته شد؛ یعنی تفویض شد تا در موارد ظلم و عدم حمایت مالی، تقاضای طلاق بدهند (Bridgewater, 2003: 2; Europarl, 2023: 3).

بانو جان، همسر امیر عبدالرحمن، بدون حجاب و به سبک اروپایی در مکان عمومی ظاهر می‌شد، سوارکاری می‌کرد و در امور سیاسی و میانجی‌گری نقش داشت. این خود نشانه‌ای از تغییر نگرش دربار نسبت به حضور زنان بود (Ashraf Nemat, 2011: 6). اصلاحات اعمال شده با وجود تصویب رسمی، در بسیاری از مناطق قبیله‌ای و دورافتاده به دلیل مقاومت ساختارهای سنتی و مذهبی به کندی اجرا شد (Europarl, 2023: 3). همچنین، ظرفیت محدود دولت مرکزی در ثبت رسمی ازدواج و نظارت حقوقی، سبب شد که بخش بزرگی از زنان روستایی از منافع این اصلاحات محروم بمانند (Bridgewater, 2003: 6).

در مجموع، اصلاحات دوره عبدالرحمن درباره حقوق زنان را می‌توان در موارد زیر

خلاصه کرد:

یک. ممنوعیت ازدواج اجباری با بستگان شوهر متوفی؛ دو. افزایش سن ازدواج؛ سه. به رسمیت شناختن حق طلاق در شرایط خاص؛ چهار. حضور نسبی زنان در عرصه عمومی، بخصوص تحت تأثیر نقش بانو جان؛ اما این اصلاحات به دلیل چالش‌های فرهنگی، ساختارهای سنتی و ضعف اداری، نتوانست به‌طور گسترده اجرا شود (Ashraf Nemat, 2011: 5-6; Europarl, 2023: 3; Bridgewater, 2003: 6)

۳. جایگاه حقوقی و اجتماعی زنان در دوره سلطنت حبیب‌الله (۱۹۰۱-۱۹۱۹)

دوران سلطنت حبیب‌الله که به‌عنوان فرزند عبدالرحمن بر مسند قدرت نشست، با تلاش‌هایی در راستای مدرن‌سازی و اصلاحات اجتماعی همراه بود که بخشی از آن متوجه بهبود وضعیت زنان در افغانستان شد (StandrewsLawReview, 2022: 1-2). او سیاست‌هایی را برای کاهش فشارهای اجتماعی و اقتصادی بر زنان اجرا کرد و در صدد گشودن فضای محدودیت‌های سنتی بر زنان برآمد. با این حال، این تلاش‌ها در بستری پیچیده از هنجارهای فرهنگی و ساختارهای قبیله‌ای قرار داشت که نقش تعیین‌کننده‌ای در تعیین سرنوشت حقوق و موقعیت زنان ایفا می‌کردند (StandrewsLawReview, 2022: 2).

از جمله اصلاحات مهم دوره حبیب‌الله خان، محدودسازی هزینه‌های گزاف ازدواج بود که می‌توانست بار مالی سنگینی را از دوش خانواده‌ها بردارد و بدین ترتیب، فشارهای اقتصادی بر زنان و خانواده‌های آنان کاهش یابد. همچنین، تأسیس نخستین کالج‌های آموزشی، به‌ویژه «کالج حبیبیه» در سال ۱۹۰۳ و افتتاح شفاخانه‌ها و کارخانه‌ها، امکان دسترسی زنان به آموزش و اشتغال را تا حدودی افزایش داد (Britannica, 2025: 3). این اقدامات ضمن آنکه تلاش‌هایی برای ورود زنان به عرصه‌های آموزشی و اجتماعی بود، به معنای کاهش توجه به برخی سنت‌های منسوخ و پرهزینه در مناسبات ازدواج و خانواده نیز تلقی می‌شد. (StandrewsLawReview, 2022: 2)

با این حال، باید تأکید کرد که این اصلاحات هرچند نویدبخش بودند، اما در برابر فرهنگ عمیقاً سنتی و نظام‌های پدرسالارانه موجود، با محدودیت‌ها و چالش‌های اساسی



روبرو شدند. واقعیت اجتماعی آن بود که نگرش‌های سنتی، به‌ویژه در مناطق قبیله‌ای و روستایی، همچنان نقش غالب را ایفا می‌کردند و ایده اصلاحات رسمی در بسیاری از مناطق به مقاومت‌ها و اعتراضات محلی برخورد کرد (StandrewsLawReview, 2022: 2).

رهبران قبیله‌ای و مذهبی که قدرت و اعتبار خود را در چارچوب نظام‌های اجتماعی سنتی می‌دیدند، این تغییرات را تهدیدی برای موقعیت خود تلقی کرده و با آن مخالفت کردند (StandrewsLawReview, 2022: 1-2). این مقاومت‌های ساختاری سبب شد تا بسیاری از اصلاحات، به‌ویژه آن‌هایی که مستقیماً حقوق و آزادی‌های زنان را هدف قرار می‌دادند، در عرصه عمل به‌طور کامل تحقق نیابند و بخش‌های عمده‌ای از جامعه همچنان در چارچوب محدودیت‌های سنتی باقی بمانند (StandrewsLawReview, 2022: 2).

با وجود این موانع، حمایت حبیب‌الله خان از آموزش زنان و ایجاد فرصت‌های شغلی برای آن‌ها، نقطه عطفی در روند توانمندسازی زنان به حساب می‌آید. اعزام برخی زنان به خارج برای تحصیل و تأسیس مدارس دخترانه، نشانه‌ای از تغییر نگرش نسبت به نقش زنان در جامعه و تأکید بر اهمیت آموزش به‌عنوان ابزار اصلی پیشرفت بود (StandrewsLaw-Review, 2022: 1-2). با این حال، مشارکت زنان در سیاست و فعالیت‌های اجتماعی همچنان با محدودیت‌هایی مواجه بود و تأثیر آن در کل کشور پراکنده و محدود باقی ماند.

دوران حبیب‌الله خان، نمایانگر تلاش‌های اولیه و قابل توجهی برای تغییر وضعیت زنان بود؛ اما این اصلاحات در برابر ساختارهای فرهنگی و اجتماعی مستحکم جامعه افغانستان به‌کندی پیشرفت کردند و نتوانستند به تغییرات بنیادین منجر شوند (StandrewsLawReview, 2022: 2). چالش‌های عمیق ناشی از نظام‌های پدرسالارانه، سنت‌های قبیله‌ای و موانع فرهنگی، نشان می‌دهد که هرگونه تحول واقعی و پایدار در وضعیت زنان نیازمند رویکردی جامع و هم‌زمان در اصلاحات قانونی، فرهنگی و اجتماعی است (StandrewsLawReview, 2022: 1-2). این دوره تاریخی بر ضرورت هم‌پوشانی تغییرات نهادی و فرهنگی برای بهبود وضعیت زنان در افغانستان تأکید دارد و درسی مهم برای درک پیچیدگی‌های پیش‌رو در مسیر تحقق حقوق زنان در جوامع مشابه ارائه می‌دهد (StandrewsLawReview, 2022: 2).

۴. جایگاه حقوقی و اجتماعی زنان در دوره سلطنت امان‌الله خان (۱۹۱۹-۱۹۲۹)

دوران سلطنت امان‌الله، به‌عنوان یکی از دوره‌های مهم در تاریخ معاصر افغانستان شناخته می‌شود که با تلاش‌های گسترده‌ای برای مدرنیزاسیون کشور و به‌ویژه ارتقای جایگاه زنان همراه بود. امان‌الله خان که از روح جنبش‌های مدرن‌سازی در خاورمیانه و اروپا تأثیر پذیرفته بود، اصلاحات اجتماعی گسترده‌ای را آغاز کرد تا زنان را از بند سنت‌های قبیله‌ای و محدودیت‌های فکری رهایی بخشد و آنان را به‌عنوان شهروندانی فعال و برابر در جامعه معرفی کند (Middle East Council on Global Affairs, 2024: 1-2). این دوره، به‌رغم برخورداری از دستاوردهای مهم، در عین حال نمایانگر چالش‌های عمیق ساختاری و فرهنگی بود که تحقق کامل این اصلاحات را دشوار می‌کرد (Middle East Council on Global Affairs, 2024: 4; Asiana Times, 2021: 1).

یکی از اصلی‌ترین محورهای اصلاحات امان‌الله، مقابله با سلطه ساختارهای قبیله‌ای و فرهنگی بود که زنان را از حقوق پایه‌ای و آزادی‌های فردی محروم می‌ساخت. تصویب قوانین جدید برای حق انتخاب همسر، تأکید بر ضرورت آموزش دختران و حمایت از مؤسسات آموزشی ویژه زنان و نیز مخالفت علنی با حجاب اجباری و تعدد زوجات، بیانگر تلاش‌های او برای بازتعریف نقش زنان در چارچوب اصول اسلامی متناسب با مقتضیات زمان بود (Middle East Council on Global Affairs, 2024: 2-4). این اصلاحات ضمن آنکه خواستار بازنگری در سنت‌های کهنه و نابرابر بود، در صدد ایجاد تعادل میان هویت دینی و نیازهای اجتماعی مدرن بود؛ اما به دلیل پیشینه عمیق فرهنگی و مقاومت‌های موجود، در بسیاری از مناطق به‌صورت محدود یا ناقص اجرا شد (Middle East Council on Global Affairs, 2024: 3-4).

از سوی دیگر، حضور فعال زنان از طبقات اجتماعی بالا و خانواده سلطنتی در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی، نویدبخش تحولی در جایگاه اجتماعی آنان بود. انجمن حمایت از زنان (Anjuman-i Himayat-i-Niswan) که توسط خواهر امان‌الله خان تأسیس شد، به‌عنوان نهادی محوری در تقویت آگاهی‌های حقوقی و سیاسی زنان عمل کرد و زمینه‌های مشارکت اجتماعی آنان را فراهم ساخت. این اقدامات هرچند محدود به



اقلیت‌های شهری و مرفه بودند، ولی به‌عنوان نقطه شروعی برای جنبش‌های حقوق زنان در افغانستان شناخته می‌شوند و تأثیرات فرهنگی و نمادین قابل توجهی در جامعه برجای گذاشتند (Wikipedia – Women in Afghanistan, 2024; Timetoast time-line, 2025).

با وجود این پیشرفت‌ها، حرکت امان‌الله خان با مقاومت شدید از سوی گروه‌های محافظه‌کار، رهبران قبیله‌ای و مذهبی مواجه شد. این گروه‌ها تغییرات ناگهانی و بنیادین را تهدیدی برای ساختارهای سنتی و قدرت خود می‌دانستند (Middle East Council on Global Affairs, 2024: 4; Asiana Times, 2021: 1). این مقاومت‌های ساختاری که ریشه در نگرش‌های تاریخی و فرهنگی داشتند، علاوه بر تأخیر در اجرای اصلاحات، موجب ایجاد تنش‌های سیاسی و اجتماعی گسترده شدند که نهایتاً به کناره‌گیری امان‌الله خان از قدرت منجر شد (Asiana Times, 2021: 1–2; Middle East Council on Global Affairs, 2024: 4). این دوره نمایانگر تعارض عمیق میان پروژه مدرن‌سازی و نهادهای سنتی جامعه افغانستان است و بازتاب‌دهنده محدودیت‌های فرایندهای تغییر اجتماعی در بسترهای محافظه‌کارانه محسوب می‌شود (Middle East Council on Global Affairs, 2024: 3–4).

دوره سلطنت امان‌الله خان نقطه عطفی در تاریخ حقوق زنان افغانستان به شمار می‌آید که هم با موفقیت‌های قابل توجه و هم با شکست‌های تلخ همراه بود (Middle East Council on Global Affairs, 2024: 4; Asiana Times, 2021: 1). تجربه او نشان می‌دهد که هرگونه تغییر پایدار در وضعیت زنان نیازمند رویکردی جامع، تدریجی و مشارکتی است که هم‌زمان به اصلاحات نهادی، فرهنگی و اجتماعی بپردازد و حمایت گسترده جامعه را جلب نماید. این دوره تاریخی به‌عنوان درسی مهم در مطالعات تغییرات اجتماعی و حقوق زنان در جوامع سنتی مطرح است و یادآور ضرورت همسویی میان ایده‌های نوآورانه و واقعیت‌های فرهنگی برای تحقق عدالت جنسیتی است (Middle East Council on Global Affairs, 2024: 3–4).

امان‌الله خان که از ۱۹۱۹ تا ۱۹۲۹ در افغانستان سلطنت کرد، به‌عنوان یک حاکم پیشرو

و مدرنیست شناخته می‌شود که برای بهبود وضعیت زنان در کشور، تلاش‌های زیادی کرد. این دوره به‌خصوص به دلیل تغییرات اجتماعی و فرهنگی گسترده‌ای که ایجاد شد، یکی از دوره‌های مهم در تاریخ زنان افغانستان به شمار می‌رود. امان‌الله خان تحت تأثیر مدرنیزاسیون در ترکیه و کشورهای اروپایی، اصلاحات گسترده‌ای را در زمینه حقوق زنان آغاز کرد که به‌صورت اختصار در ادامه می‌آید:

۴-۱. آزادی از سنت‌های قبیله‌ای

امان‌الله خان به دنبال آزادسازی زنان از سنت‌های قبیله‌ای و سلطه مردان بود. او در قانون اساسی سال ۱۹۲۳ اصلاحاتی را وارد کرد که حق انتخاب همسر و محدودسازی ازدواج اجباری و کودک‌همسری را در برمی‌گرفت (Gregorian, 1969: 309). همچنین خواهان برابری حقوقی زنان در خانواده و اجتماع بود (Emadi, 2002: 24).

۴-۲. تأسیس مؤسسات آموزشی

او نخستین مدرسه دخترانه افغانستان را در کابل تأسیس کرد (Masturat School, 1921) و زمینه آموزش عالی برای دختران، حتی اعزام آن‌ها به ترکیه را فراهم کرد (AhmedGhosh, 5: 2003). در سال ۱۹۲۸، گروهی از دختران افغانستانی برای تحصیل به خارج از کشور فرستاده شدند (Dupree, 1980: 436).

۴-۳. مبارزه با حجاب و چندهمسری

امان‌الله خان و همسرش ملکه ثریا، با تأکید بر اصول مدرن حقوق بشر، حجاب را غیرضروری دانستند و زنان خانواده سلطنتی را بدون حجاب در انظار عمومی ظاهر کردند (Roštami-Povey, 2007: 28). همچنین امان‌الله قوانین محدودکننده‌ای برای چندهمسری وضع کرد (Emadi, 2002: 27).

۴-۴. حضور فعال زنان در دولت

زنان نخبه، به‌ویژه اعضای خانواده سلطنتی، در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی فعال شدند. کبرا خواهر امان‌الله، «انجمن حمایت از زنان» را تأسیس کرد که یکی از نخستین سازمان‌های مدنی زنان در افغانستان بود (Gregorian, 1969: 310).



۴-۵. تلاش برای برقراری حقوق زنان

ملکه ثریا مجله‌ای به نام ارشاد النسوان (۱۹۲۲) راه انداخت و تلاش کرد آگاهی زنان درباره حقوقشان افزایش یابد (Ahmed-Ghosh, 2003: 4). این اقدامات به تدریج باعث شکل‌گیری گفتمان حقوق زن در افغانستان شد. با این حال، مقاومت شدید طبقات سنتی و روحانیت محافظه‌کار، اصلاحات را با چالش جدی مواجه کرد و در نهایت به سقوط سلطنت امان‌الله در سال ۱۹۲۹ انجامید (Saikal, 2004: 88). با وجود شکست این اصلاحات، این دوره همچنان به‌عنوان نخستین تلاش منسجم برای رهایی زنان از سلطه ساختارهای قبیله‌ای و مردسالار در حافظه تاریخی افغانستان باقی مانده است.

تحلیل تطبیقی وضعیت زنان افغانستان در دوران سه پادشاه

این دوران سال‌های ۱۸۸۰-۱۹۲۹ میلادی و دوران سلطنت عبدالرحمن، حبیب‌الله و امان‌الله را شامل می‌شود. تحولات مربوط به حقوق و جایگاه زنان در دوره عبدالرحمن‌خان در چارچوب تلاش‌های گسترده او برای تمرکز قدرت و تثبیت اقتدار دولت مرکزی قابل تحلیل است. این دوره، با وجود برخی اصلاحات حقوقی در ظاهر، عملاً تحت سیطره نوعی اقتدارگرایی شدید قرار داشت که اصلاحات زنان نیز در خدمت آن بود. عبدالرحمن که با الهام از الگوهای دولت‌سازی مقتدر در عثمانی و روسیه، به دنبال مهار نیروهای قبیله‌ای و قومی بود و از اصلاحات اجتماعی به‌عنوان ابزاری برای پیشبرد اهداف امنیتی و سیاسی خود بهره گرفت (Mirzada et al., 2025: 1)

یکی از مهم‌ترین اقدامات او لغو رسم ازدواج اجباری بیه با بستگان شوهر متوفی، موسوم به «عصمت»، بود. این اقدام که در ظاهر گامی در جهت کرامت انسانی زنان محسوب می‌شد، هم‌زمان با تعیین حداقل سن برای ازدواج و اعطای حق طلاق محدود به زنان در شرایط خاص همراه بود (Origins, n.d., p. 1). همچنین ثبت رسمی ازدواج‌ها اجباری شد تا از حقوق زنان در صورت بروز اختلافات حمایت شود (Mirzada et al., 2025: 1). با این حال، این اصلاحات عمدتاً در شهرهایی مانند کابل و مناطقی که تحت نظارت مستقیم دولت مرکزی بود، اعمال می‌شد و در نواحی قبیله‌ای و دور از مرکز، یا با

مقاومت مواجه می‌گردید یا اساساً نادیده گرفته می‌شد (Origins, n.d., p. 1; Mirzada et al., 2025: 1).

علی‌رغم این اقدامات، یکی از تاریک‌ترین فصل‌های دوره عبدالرحمن خان مربوط به سرکوب قومی گسترده علیه جامعه هزاره است که پیامدهای ویرانگری به‌ویژه برای زنان این قوم داشت. طبق برخی گزارش‌ها، نزدیک به ۶۰ درصد از جمعیت هزاره‌ها در جریان این سرکوب از میان رفتند و هزاران زن هزاره به اسارت گرفته شده و به‌عنوان غنیمت جنگی مورد معامله قرار گرفتند. حتی برخی از آنان در بازارهای داخلی و خارجی به فروش رسیدند. روایت‌هایی در منابع تاریخی همچون سراج‌التواریخ نیز وجود دارد که به فروش زنان هزاره در کابل اشاره می‌کنند و تعداد آنان را بیش از ۹۰۰۰ نفر تخمین می‌زنند (Hazara geno-cide, 2025: 1). در عین حال، امیر دستور داده بود که فروشندگان زنان در برخی موارد مجازات شوند که این خود نشان‌دهنده تناقض شدید میان گفتمان اصلاح‌طلبی رسمی و واقعیت ساختارهای ستمگر اجتماعی و سیاسی بود.

زنان در ساختار اجتماعی آن دوره همچنان از بسیاری از حقوق اساسی؛ مانند آموزش، اشتغال و مشارکت اجتماعی محروم بودند. دولت عبدالرحمن با ممنوعیت آموزش رسمی دختران، محدودسازی شدید حضور اجتماعی زنان، ممنوعیت اشتغال خارج از منزل و تحمیل حجاب اجباری، نظام مردسالارانه حاکم را نهادینه کرد. این سیاست‌ها با توسل به گفتمان دینی و قبیله‌محور، به دنبال کسب مشروعیت سیاسی از یک‌سو و جلوگیری از تقابل با قدرت‌های قبیله‌ای از سوی دیگر بود (Origins, n.d., p. 1; Mirzada et al., 2025: 1). در مجموع، اصلاحات حقوقی زنان در این دوره در سطح گفتمانی و شکلی باقی ماند و در عمل نتوانست با ساختارهای اجتماعی سنتی و مقاومت‌های فرهنگی مقابله کند. دولت عبدالرحمن خان با وجود ظاهر نوسازی، در بطن خود حامل خشونت ساختاری، سرکوب سیاسی و بازتولید نابرابری‌های جنسیتی بود؛ وضعیتی که پارادوکس بنیادین دولت‌سازی او را بازتاب می‌دهد (BOLAQ, 2022: 213; Saikal, 2004: 41).

این در حالی است که در دوره حکومت حبیب‌الله خان، افغانستان شاهد آغاز روندی تدریجی از اصلاحات اجتماعی و جنسیتی بود که هرچند جنبه‌هایی از نوسازی را دنبال



می‌کرد، اما به دلیل محدودیت‌های سیاسی و مذهبی، تأثیر آن عمدتاً به طبقات نخبه و مناطق شهری محدود شد. تأسیس مکتب حبیبیه در سال ۱۹۰۳ و ایجاد برخی شفاخانه‌های مخصوص زنان، از اقدامات شاخص در زمینه بهداشت و آموزش بود. همچنین اعزام معدودی از دختران درباری به خارج برای تحصیل در سال ۱۹۰۸، گرچه نشانه‌ای از تمایل به مشارکت زنان در عرصه‌های علمی بود، ولی جنبه نمادین داشت و عملاً به خانواده‌های خاص منحصر ماند. (Saikal, 2004: 89).

در سیاست‌گذاری خانوادگی، امیر تلاش کرد هزینه‌های ازدواج را از طریق محدودسازی مهریه کاهش دهد تا ازدواج‌های اجباری را کنترل کند؛ اما این اصلاحات با مخالفت روحانیون روبرو شد و دامنه اجرایی محدودی یافت. (Kakar, 1979: 103) با وجود این، در فضای شهری زمینه‌هایی برای طرح مفاهیم جدید حقوق زنان ایجاد شد، هرچند هنوز در مراحل آغازین خود بود. در مقابل، زنان در مناطق روستایی همچنان در وضعیت انقیاد باقی ماندند. خودداری دولت از تقابل مستقیم با رهبران مذهبی و قبایلی موجب شد اصلاحات تنها به مراکز شهری محدود شود و شکاف عمیق جنسیتی میان شهر و روستا تداوم یابد (Gregorian, 1969: 216). این شکاف ساختاری، از عوامل مهم کنندی فرآیند مدرنیزاسیون اجتماعی در افغانستان بود.

دوران سلطنت امان‌الله‌خان را می‌توان نقطه عطفی در تاریخ تحول حقوق زنان در افغانستان دانست. وی با اتخاذ رویکردی رادیکال و نوگرایانه، مجموعه‌ای از اصلاحات بنیادین در عرصه‌های حقوقی، آموزشی و اجتماعی را در دستور کار قرار داد که در زمان خود، بی‌سابقه و جسورانه تلقی می‌شدند (Gregorian, 1969: 242-245). تصویب نخستین قانون اساسی مدرن کشور در سال ۱۹۲۳ را می‌توان برجسته‌ترین نمود این سیاست اصلاح طلبانه دانست. در این قانون، موادی در حمایت از حقوق زنان گنجانده شده بود؛ از جمله ممنوعیت ازدواج اجباری و ازدواج زیر سن قانونی (۱۸ سال)، محدودسازی چندهمسری از طریق الزام به مجوز قانونی از دادگاه و اعطای حق طلاق به زنان در شرایط خشونت یا ترک خانواده توسط شوهر (Saikal, 2004: 45). این دستاوردها، اگرچه در عمل با موانع اجرایی متعددی روبه‌رو بودند؛ اما از منظر حقوقی، نقطه شروعی برای طرح مسئله حقوق زنان در سطح قوانین

اساسی محسوب می‌شوند (Kakar, 1979: 101-103).

علاوه بر اقدامات حقوقی، دولت امان‌الله‌خان در راستای توانمندسازی زنان، به نهادسازی فرهنگی و اجتماعی اقدام کرد. تأسیس نخستین مدرسه رسمی دخترانه با نام «مکتب عصمت» در سال ۱۹۲۱، انتشار نشریه «ارشاد النسوان» برای آگاهی‌بخشی و ترویج مسائل زنان و تأسیس انجمن حمایت از زنان به رهبری ملکه ثریا، از جمله گام‌های مهم در این حوزه بودند (Gregorian, 1969: 243). این نهادها با مشارکت زنان تحصیل‌کرده، زمینه‌ساز شکل‌گیری نخستین جنبش سازمان‌یافته زنان در تاریخ معاصر افغانستان شدند. نقش ملکه ثریا به‌ویژه در ایجاد الگوهای زنانه نوین، تأثیری شگرف بر تصویر اجتماعی زنان در آن دوران گذاشت (Saikal, 2004: 47-48).

با این حال، این تلاش‌های مدرن‌گرایانه به دلیل فقدان زمینه‌سازی اجتماعی و عدم همراهی بدنه سنتی جامعه، با مقاومت شدید نیروهای مذهبی و قبیله‌ای مواجه شد. مخالفت علما و طیف مذهبی جامعه که اکثریت را تشکیل می‌دادند، با اقدام نمادین دولت در لغو اجباری بودن حجاب در سال ۱۹۲۸ و انتقاد گسترده از آنچه «غرب‌زدگی» حکومت خوانده می‌شد، موجی از نارضایتی را در جامعه به‌ویژه در مناطق روستایی و مذهبی برانگیخت (Kakar, 1979: 106). در نهایت، شورش‌های گسترده علیه اصلاحات فرهنگی و اجتماعی و سقوط حکومت امان‌الله‌خان، نشان داد که اصلاحات از بالا بدون اتکا به پایگاه مردمی و بدون ایجاد گفتمان اجتماعی زمینه‌ساز، در برابر اتحاد نیروهای سنتی، بسیار آسیب‌پذیر و شکننده است (Gregorian, 1969: 247).

تحلیل وضعیت زنان افغانستان در دوره کودتای کمونیستی و جنگ شوروی (۱۹۷۸-۱۹۸۹): تقابل مدرنیزاسیون تحمیلی و مقاومت‌های سنتی

در دوران حکومت حزب دموکراتیک خلق افغانستان (PDPA) بین سال‌های ۱۹۷۸ تا ۱۹۸۹، اصلاحات اجتماعی و حقوقی در حوزه زنان با شدت اجرا شد. با این حال بسیاری از اقدامات بیشتر نمادین بودند تا نشانه تحول واقعی در ساختارهای فرهنگی و مذهبی کشور. در نوامبر ۱۹۷۸، دولت PDPA با صدور فرمان شماره ۷، سن ازدواج دختران را به ۱۶ سال افزایش داد، مهریه را محدود کرد، چندهمسری را برای اعضای حزب ممنوع



ساخت و حق طلاق را برای زنان در مواردی مانند خشونت یا ترک خانواده توسط شوهر فراهم کرد (Emadi, 2002: 100-101; Moghadam, 2003: 70).

این اصلاحات عمدتاً در مناطق شهری اجرا شد؛ درحالی‌که حدود ۸۷٪ جمعیت، در مناطق روستایی زندگی می‌کردند که تحت سلطه ساختارهای قبیله‌ای و مذهبی بودند و مقاومت جدی در برابر این تغییرات از خود نشان دادند (Dupree, 1985; Human Rights Watch, 1991). آمارها نشان می‌دهند که حضور دختران در مکاتب ابتدایی از حدود ۷٪ در سال ۱۹۷۶ به تقریباً ۱۴٪ در سال ۱۹۸۶ رسید و در دانشگاه کابل نیز زنان تقریباً نیمی از دانشجویان را تشکیل می‌دادند (Emadi, 2002: 74). با این حال، سواد زنان روستایی همچنان کمتر از ۲٪ باقی ماند و دسترسی آن‌ها به آموزش اغلب مسدود بود (Emadi, 2002: 73-74).

در زمینه نهادسازی، سازمان دموکراتیک زنان افغانستان (DOAW) به رهبری آن‌ها راتب‌زاد نقش کلیدی ایفا کرد و دولت تصویری از زن مدرن سوسیالیست ارائه داد. چهره‌هایی مانند پزشکان زن، دانشجویان و حتی ژنرال‌هایی چون سهیلا و عزیزه در تبلیغات رسمی برجسته شدند (Moghadam, 2003: 71; Emadi, 2002: 108). با این وجود، مجاهدین این سیاست‌ها را فساد اخلاقی و نمادی از غرب‌زدگی تلقی و علیه آن‌ها تبلیغ کردند که شکافی عمیق میان دولت و اقشار سنت‌گرا ایجاد شد (Human Rights Watch, 1991).

اجبار به برداشتن حجاب در سال ۱۹۸۰ موجب شورش‌های گسترده در مناطق روستایی شد و در نهایت، با سقوط رژیم کمونیستی در سال ۱۹۹۲، زنان فعال در نهادهای دولتی یا مجبور به فرار شدند، یا با تبعید، تعقیب و حتی اعدام مواجه گشتند (PeaceWomen, 2011)؛ اما مقاومت مدنی زنان نیز به شکلی مستقل شکل گرفت. مهم‌ترین این حرکت‌ها، جمعیت انقلابی زنان افغانستان (RAWA) بود که در سال ۱۹۷۷ توسط مینا کشورکمال تأسیس شد و به‌رغم تهدیدهای امنیتی، به برقراری مدارس مخفی، انتشار نشریه «پیام زن» و تربیت سوادآموزان زن پرداخت (Encyclopedia.com, n.d.; Wikipedia, n.d.-b). تجربه رژیم PDPA نشان می‌دهد که اصلاحات قانونی از بالا، بدون پشتوانه فرهنگی،

اجتماعی و اقتصادی، در جوامع سنتی مانند افغانستان با شکست مواجه می‌شوند؛ در مقابل، جنبش‌هایی مانند RAWA که بر تغییر تدریجی، آموزش و نهادسازی محلی تمرکز داشتند، توانستند پایداری بیشتری در سطح جامعه ایجاد کنند (Moghadam, 2003, pp. 70-71).

نتیجه‌گیری

وضعیت حقوق و جایگاه اجتماعی زنان در افغانستان، محصول تعامل پویا و گاه متناقض میان عوامل تاریخی، فرهنگی، سیاسی و بین‌المللی بوده است. از یک‌سو، ساختارهای سنتی، تفسیرهای مذهبی و نظام‌های مردسالارانه به‌عنوان موانعی پایدار در برابر پیشرفت زنان عمل کرده‌اند و از سوی دیگر، موج‌های مدرنیزاسیون، تلاش‌های اصلاح‌طلبانه داخلی و فشارهای بین‌المللی در مقاطع مختلف، فرصت‌هایی هرچند محدود برای بهبود این وضعیت ایجاد نموده‌اند. با این حال، ناپایداری دستاوردهای زنان در مواجهه با تحولات سیاسی، گواهی بر شکنندگی این پیشرفت‌ها و وابستگی آن‌ها به شرایط کلان سیاسی است. این مطالعه بر این نکته تأکید دارد که بهبود پایدار وضعیت زنان در افغانستان مستلزم رویکردی جامع و چندسطحی است که هم‌زمان به ریشه‌های تاریخی و فرهنگی این چالش‌ها بپردازد، چارچوب‌های حقوقی را با واقعیت‌های اجتماعی بومی‌سازی کند و زنان را نه به‌عنوان ذینفعان منفعل، بلکه به‌عنوان کنشگران فعال در فرایند تغییر توانمند سازد. در این مسیر، بازتعریف گفتمان‌های حاکم درباره نقش زنان در جامعه و ترویج گفت‌وگوهای انتقادی میان نهادهای مدنی، رهبران مذهبی و سیاست‌گذاران، گامی اساسی به‌شمار می‌رود. با توجه به محدودیت‌های این پژوهش، از جمله کمبود داده‌های میدانی در برخی دوره‌ها، پیشنهاد می‌شود مطالعات آینده با ترکیب روش‌های کیفی و کمی و تمرکز بر تجربیات زیسته زنان، به غنای ادبیات این حوزه بیفزایند. همچنین، بررسی تطبیقی تجربه افغانستان با سایر کشورهای اسلامی می‌تواند الهام‌بخش راهکارهای نوین برای مواجهه با چالش‌های مشترک باشد. این پژوهش امیدوار است که یافته‌های آن نه تنها به درک عمیق‌تر از تحولات تاریخی حقوق زنان در افغانستان بینجامد، بلکه به‌عنوان چراغی برای طراحی سیاست‌های آینده در جهت تحقق برابری جنسیتی و عدالت اجتماعی عمل کند.

1. Ahmed-Ghosh, H. (2003). A history of women in Afghanistan: Lessons learnt for the future. *Journal of International Women's Studies*, 4(3), 1–14.
2. Alikuzai, H. W. (2013). A concise history of Afghanistan in 25 volumes. Trafford Publishing.
3. Ashraf Nemat, O. (2011). Afghan women at the crossroads. Coalition for Peace.
4. Asiana Times. (2021). The rise and fall of women in Afghanistan.
5. BOLAQ Institute. (2022). Hazara genocide in Afghanistan (1892–1901): Historical documents and accounts. London: BOLAQ Press.
6. Bridgewater, V. C. (2003). A history of women in Afghanistan: Lessons learnt for the future. *Journal of International Women's Studies*, 4(3), 1–14.
7. Britannica. (2025). Ḥabībullah Khan. *Encyclopaedia Britannica*.
8. Dupree, L. (1980). Afghanistan. Princeton University Press.
9. Dupree, L. (1985). Revolutionary rhetoric and Afghan women. In L. Beck & N. Keddie (Eds.), *Women and the family in the Middle East* (pp. 98–109). Harvard University Press.
10. Dupree, N. H. (1986). Afghanistan. In *Encyclopaedia Iranica* (Vol. IV).
11. Emadi, H. (2002). Repression, resistance, and women in Afghanistan. Praeger.
12. Encyclopedia.com. (n.d.). Revolutionary Association of the Women of Afghanistan (RAWA). Retrieved from <https://www.encyclopedia.com/humanities/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/revolutionary-association-women-afghanistan-rawa>
13. Europarl. (2023). Women's rights in Afghanistan: An ongoing battle. European Parliament Research Service, p. 3.



14. Gregorian, V. (1969). The emergence of modern Afghanistan: Politics of reform and modernization, 1880–1946. Stanford University Press.
15. Hazara Genocide. (2025). Hazara genocide (1890s). Wikipedia Foundation.
16. Human Rights Watch. (1991). Afghanistan: The forgotten war—Human rights abuses and violations of the laws of war since the Soviet withdrawal. Human Rights Watch.
17. Ismati, M. A. (1987). The position and role of Afghan women in Afghan society, from the late 18th to the 19th century (Vol. 4). Kabul University Press.
18. Kakar, H. (1979). Political and socio-economic developments in Afghanistan: 1868–1919. *Afghan Studies*, 1(1), 95–111.
19. Middle East Council on Global Affairs. (2024). Women’s education: Cultural and religious solutions from the heart of Afghanistan, pp. 1–4. mecouncil.org.
20. Mirzada, R., Phillips, L., & Letty. (2025). “The doors to separation are closed for women”: Women and divorce under the Emirate. Kabul: Afghanistan Analysts Network.
21. Moghadam, V. M. (1997). Gender and national identity: Women and politics in Muslim societies. Zed Books.
22. Moghadam, V. M. (2003). Modernizing women: Gender and social change in the Middle East (2nd ed.). Lynne Rienner Publishers.
23. Origins: Current Events in Historical Perspective. (n.d.). The long, long struggle for women’s rights in Afghanistan. Columbus: Ohio State University, Department of History. Retrieved from <https://origins.osu.edu>
24. PeaceWomen. (2011). Afghan women at the crossroads: Progress and setbacks. Retrieved from https://www.peacewomen.org/assets/file/Resources/NGO/hr_afghanwomenatthecrossroads_march2011.pdf





25. Rostami-Povey, E. (2007). *Afghan women: Identity and invasion*. Zed Books.
26. Saikal, A. (2004). *Modern Afghanistan: A history of struggle and survival*. I.B. Tauris.
27. StandrewsLawReview. (2022). What's happening in Afghanistan? Evolution and conflict in women's rights – Part 1, pp. 1–2. standrewslawreview.com.
28. Timetoast. (2025). *Women's rights in Afghanistan timeline*. Timetoast.com.
29. Wikipedia contributors. (2025). Soraya Tarzi. In Wikipedia.

جایگاه حقوقی مادر در خانواده افغانستانی

محبوبه مبلغ^۱

چکیده

خانواده به عنوان بنیادی‌ترین نهاد اجتماعی نقش مهمی در شکل‌گیری شخصیت و تربیت نسل آینده دارد که جایگاه و نقش مادر در آن بسیار ویژه است. با وجود تدوین برخی قوانین در نظام حقوقی افغانستان پیرامون حقوق مادران، حمایت کافی و مؤثری از آنان در خانواده ارائه نشده است. این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی و با بررسی اسناد ملی و بین‌المللی، قوانین اساسی، مدنی و جزایی افغانستان و گزارش‌های میدانی، جایگاه مادر در ساختار حقوقی و فرهنگی خانواده افغانستانی را بررسی کرده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که نظام حقوق افغانستان که شامل قوانین رسمی، فقه اسلامی و عرف محلی است، به دلیل ساختار پیچیده و تسلط سنت‌های مردسالار، در اجرا با مشکلات جدی مواجه است. فرهنگ قبیله‌ای و کمبود حمایت‌های حقوقی باعث نقض حقوق مادران در حوزه‌هایی مانند حضانت، نفقه، تصمیم‌گیری تربیتی و سلامت روانی-اجتماعی شده است. بر این اساس، این پژوهش بر لزوم بازنگری نظام حقوق خانواده با تمرکز بر جایگاه مادر تأکید می‌کند. هم‌راستا کردن قوانین داخلی با اسناد بین‌المللی، توانمندسازی نهادهای اجرایی، اصلاح نظام آموزشی حقوق زنان و تغییر عملکرد نهادهای عرفی از راهکارهای پیشنهادی برای بهبود وضعیت حقوقی مادران و تحقق عدالت اجتماعی در خانواده افغانستانی است.

کلیدواژه‌ها: جایگاه حقوقی مادر، خانواده، حقوق زن، نظام حقوقی افغانستان، حمایت قانونی

۱. کارشناسی ارشد مطالعات زنان گرایش زن و خانواده، مجتمع آموزش عالی بنت الهدی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران.
ایمیل: mahboobehmoballegheh09@gmail.com

مقدمه

خانواده نخستین نهاد اجتماعی و زیربنای تربیت نسل آینده، بر پایه روابط متقابل میان اعضای آن شکل می‌گیرد که در آن نقش والدین، به‌ویژه مادر، از جایگاهی اساسی برخوردار است. از مهم‌ترین ثمرات این نهاد، فرزندآوری است که بار سنگین مسئولیت جسمی، عاطفی و تربیتی آن، در وهله نخست، بر عهده مادر نهاده می‌شود. نقش مادری نه تنها در مرحله بارداری و زایمان، بلکه در پرورش اولیه کودک، از جمله شیردهی، مراقبت، رشد عاطفی و ایمن‌سازی زیستی، جایگاهی بی‌بدیل دارد. با این حال، بررسی‌ها نشان می‌دهد که در جامعه افغانستان، علی‌رغم اذعان قوانین موضوعه به این نقش، حمایت مؤثر قانونی و نهادی از مادران وجود ندارد یا در سطحی بسیار محدود اعمال می‌شود.

در عرصه حقوق بین‌الملل، اسنادی چون اعلامیه جهانی حقوق بشر (۱۹۴۸)، کنوانسیون رفع هرگونه تبعیض علیه زنان (CEDAW) و کنوانسیون حقوق کودک، بر ضرورت حمایت از مادران در فرایند مادری و پرورش کودک تأکید کرده‌اند. در سطح داخلی نیز، قوانین اساسی، مدنی و جزای افغانستان، به‌ویژه پس از تصویب قانون اساسی ۲۰۰۴ توسط لویه جرگه، گام‌هایی در جهت تضمین حقوق زنان برداشته‌اند. با این حال، به دلیل ساختار سنتی، مردسالار و گاه قبیله‌محور جامعه افغانستان، این قوانین یا به‌درستی اجرا نمی‌شوند یا در تعارض با فرهنگ‌های محلی و حقوق عرفی، عملاً به حاشیه رانده می‌شوند.

افغانستان دارای نظامی حقوقی پیچیده و تلفیقی است که از سه منبع اصلی تغذیه می‌شود؛ قانون‌گذاری رسمی دولتی، فقه اسلامی به‌ویژه حنفی و شیعی و حقوق عرفی که در میان اقوام و خرده‌فرهنگ‌ها، متفاوت است. نظام حقوق خانواده نیز از همین تنوع ساختاری تأثیر پذیرفته است. از جمله تلاش‌های قابل ذکر در این حوزه می‌توان به قانون خانواده ۱۹۷۷، فرمان شماره ۷ پس از کودتای ۱۹۷۸ و اصلاحات قانون مدنی در سال ۲۰۰۶ اشاره کرد؛ اما همگی این موارد در اجرا با چالش‌هایی مواجه بوده‌اند. در عین حال، حضور نهادهای غیررسمی چون جرگه و شوراها در حل و فصل دعاوی خانوادگی، ضمن آنکه کارکردهای مفیدی داشته‌اند، گاه در تضاد با اصول حقوق زن و مادر عمل کرده‌اند.



بررسی‌های میدانی سازمان‌های بین‌المللی در سال‌های ۲۰۰۴ تا ۲۰۰۶، نخستین تلاش‌های منسجم برای شناسایی وضعیت حقوق خانواده در افغانستان بود که ضعف قوانین در حمایت از مادران را نشان داد.

مسئله جایگاه حقوقی مادر در ساختار خانواده‌های افغانستانی، به‌ویژه در بستر تحولات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی یک قرن اخیر، موضوع پژوهش‌های متعددی بوده است. مطالعات کیفی جدید، مانند پژوهش منتشرشده در مجله BMC Pregnancy and Childbirth (۲۰۲۳)، نشان می‌دهد که مادران افغانستانی در تجربه خدمات زایمان، با اشکال مختلفی از بی‌احترامی، تبعیض و بی‌توجهی روبه‌رو هستند. این مقاله با روش‌مندی کیفی، ضعف اجرای قوانین رسمی درباره کرامت و مراقبت مادران را در بستر نظام سلامت افغانستان برجسته می‌کند. این یافته‌ها نه تنها به سطح نازل اجرای قانون، بلکه به گسست میان سیاست‌های رسمی و واقعیات اجتماعی نیز اشاره دارند.

از منظر دسترسی به خدمات، مقاله «Barriers to Appropriate Care for Mothers and Infants during the Afghan Conflict» (منتشرشده در PubMed Central)، در چارچوب مطالعات میدانی، به بررسی موانع اجتماعی، امنیتی و حقوقی دسترسی مادران به مراقبت‌های پزشکی در ولسوالی‌ها و روستاها می‌پردازد. این مطالعه، نشان می‌دهد که زنان و مادران در مناطق خارج از پایتخت، نه تنها از زیرساخت‌های درمانی بی‌بهره‌اند، بلکه در محیطی زندگی می‌کنند که قانون عملاً حضوری ندارد و عرف، نقش غالب در تنظیم حقوق آنان دارد.

در سطح نظری-حقوقی، مجموعه اسناد مؤسسه ماکس پلانک آلمان (Max Planck Family Structures Manual on Family Law in Afghanistan and Family Law in Afghanistan) (۲۰۱۹) از مهم‌ترین منابع در تحلیل تحولات تاریخی قوانین خانواده در افغانستان به شمار می‌روند. این متون با بررسی قوانین ازدواج، حضانت، ارث و نفقه از سال ۱۹۲۱ تاکنون، نشان می‌دهند که جایگاه مادر در حقوق افغانستان اغلب تحت تأثیر تقابل سنت و قانون رسمی و دین و دولت مدرن بوده است. به‌ویژه در مورد حضانت و ولایت، همواره ترجیح با پدر یا اقوام ذکور بوده و نقش مادر

بیشتر به وظیفه عاطفی و طبیعی فروکاسته شده است، نه حقوقی و ساختاری.

از بُعد فرهنگی-اجتماعی، مدخل «افغانستان» در Sage Encyclopedia of Motherhood با تمرکز بر ساختارهای ماتریارشی محدود و فرهنگ مادری در افغانستان، به بررسی تقابل میان نهادهای رسمی و نقش واقعی زنان در خانواده پرداخته است. این منبع بر آن است که علی‌رغم ساختار ظاهراً پدرسالارانه، در بسیاری از جوامع قبیله‌ای، مادران دارای نفوذ معنوی قابل توجهی هستند که در منابع حقوقی نادیده گرفته شده‌اند.

کتاب تاریخی-حقوقی Protecting the Afghan Women نیز با مروری بر سیر قانون‌گذاری در افغانستان، زمینه‌های دینی و فقهی تبعیض علیه زنان و مادران را تبیین کرده است. این کتاب، از منظر تاریخ حقوق، ریشه‌های نابرابری در حضانت، ارث و حتی شیردهی را نه تنها در فقه سنتی، بلکه در سیاست‌گذاری‌های مدرن افغانستان مورد واکاوی قرار می‌دهد.

در نهایت، اثر تأثیرگذار لینا ابی‌رافه با عنوان Gender and International Aid in Afghanistan (۲۰۰۹) تلاش‌های نهادهای بین‌المللی برای بهبود وضعیت حقوقی زنان افغان را تحلیل کرده و نشان داده است که بسیاری از این تلاش‌ها، به دلیل عدم انطباق با بافت دینی و فرهنگی کشور، در اصلاح جایگاه مادر ناکام مانده‌اند. رویکرد کمک‌های خارجی، اغلب نگاه بالا به پایین داشته و نتوانسته با ساختارهای سنتی و مذهبی وارد گفت‌وگوی مؤثر شود.

بررسی پیشینه فوق‌نشان می‌دهد که اگرچه مطالعات متعددی درباره حقوق زنان و مادران در افغانستان انجام شده؛ اما اغلب این پژوهش‌ها یا متمرکز بر خدمات سلامت بوده‌اند، یا ساختارهای حقوقی را به صورت کلی تحلیل کرده‌اند. تاکنون پژوهشی که جایگاه حقوقی مادر به مثابه یک نقش خانوادگی خاص و نه صرفاً زن یا همسر را در نسبت با تحولات سیاسی، فقهی و فرهنگی تحلیل کند، به صورت جامع انجام نشده است. پژوهش حاضر در پی پر کردن این خلأ و ارائه تحلیلی نظام‌مند از جایگاه حقوقی مادر در ساختار خانواده افغانستانی است.

این پژوهش می‌کوشد ضمن ارائه چارچوبی تحلیلی، راهکارهایی حقوقی برای تقویت



حمایت از مادران پیشنهاد کند تا از یک سو پاسخگوی نیازهای زنان باشد و از سوی دیگر در روند بازسازی و توسعه عدالت اجتماعی در افغانستان سهمی ایفا نماید.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. مادر

«مادر» به زنی اطلاق می‌شود که از او فرزند یا فرزندان به وجود آمده باشد؛ واژه‌هایی مانند «مام»، «والده» و «ام» نیز به همین معنا به کار می‌روند. در زبان فارسی کهن، واژه «ماتا» و در فارسی میانه «ماتر» رواج داشته است (Fortson, 2010: 230–235; Mal-). در ریشه‌شناسی هند و اروپایی نیز واژه «مهتر» (mehter) به عنوان نیای واژه «مادر» شناخته شده است که صورت بازسازی شده آن در زبان نیا-هندواروپایی به شکل méhztēr بوده و در زبان‌های فارسی باستان (māta) و فارسی میانه (mātar) تحول یافته است (Skjærvø, 2013: 45–60) در زبان فارسی باستان، واژه «ما» گاه با بار کنایی «بوسه» همراه بوده که این نیز با جایگاه عاطفی مادر در آغوش‌گیری و بوسه کودک پیوند یافته است (Zadeh, 2022: 88–105).

۲-۱. حق مادری

قدرت فیزیولوژیک زنان برای باروری و تغذیه نوزاد، آنان را در جایگاه ویژه‌ای در تکوین و تربیت کودک قرار می‌دهد. هرچند فرزندآوری حقی مشترک میان زن و شوهر تلقی می‌شود، اما نقش ممتاز زن در دوران بارداری و مادری، شایسته توجه قانونی و حمایتی خاص است (ستایش‌پور و عابدی مقدم، ۱۴۰۰: ۹).

در اندیشه اسلامی، یکی از حقوق زنان در زندگی زناشویی، حق داشتن فرزند است. از این رو، ایجاد مانع برای باروری زن بدون رضایت او، امری ممنوع دانسته شده است (رستمی، ۱۴۰۲: ۷۵۶). البته پس از تشکیل نطفه، حق حیات جنین نیز در تعارضات احتمالی قابل طرح است و در فقه امامیه، تقدم یا تأخر هر یک از این حقوق بسته به شرایط، قابل تحلیل است (آقایی بجستانی و رجبی، ۱۴۰۳: ۳۲).

اسناد بین‌المللی حقوق بشر نیز بر حق افراد برای باروری مشروع تأکید دارند. طبق



ماده ۱۰ میثاق حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، مادران شایسته حمایت ویژه پیش و پس از زایمان هستند. این اصل در نظام حقوقی داخلی [در ایران] نیز با سیاست‌هایی نظیر مرخصی زایمان و خدمات بهداشت باروری بازتاب یافته است (حکیمی و محمدعلی زاده، ۱۳۸۸: ۱۳۵). از سوی دیگر، وضعیت مادری ممکن است خارج از چارچوب نکاح نیز تحقق یابد؛ مانند بارداری به وسیله رحم اجاره‌ای، وطی به شبهه یا حتی رابطه نامشروع. این مسائل ضرورت بررسی فقهی و حقوقی دقیق‌تری دارند؛ زیرا در فقه امامیه، تنها شکل مشروع فرزندآوری، باروری در قالب نکاح دائم یا موقت است (رشیدی، ۱۴۰۳: ۲۹۴).

۱-۳. خانواده

خانواده به عنوان رکن بنیادین جامعه، مورد حمایت قانون قرار دارد. بر اساس ماده ۴۰ قانون مدنی افغانستان، نکاح قراردادی است میان زن و مرد برای تشکیل خانواده. دولت مکلف است سلامت جسمی و روانی اعضای خانواده به ویژه مادر و کودک را تضمین کند و با رسوم مغایر با مبانی اسلام مقابله نماید. طبق قانون اساسی، دولت باید تدابیر حمایتی برای مادران و کودکان در قالب بهداشت، آموزش و حمایت اجتماعی اتخاذ کند (ماده ۵۶ قانون اساسی افغانستان).

۲. هنجارها و رویه‌های حقوقی در زمینه حقوق خانواده

با توجه به گزارش MPI در سال ۲۰۰۵ میلادی، بخش‌های مختلف حقوق خانواده از نظر تقدم و تأخر زمانی، از نامزدی تا طلاق است.

۲.۱. حق اشتغال زنان و مادران

اسلام تأکید ویژه‌ای بر ضرورت داشتن شغل و فضیلت کار دارد و بیکاری نکوهش شده است (مدثر ایوبی، ۱۴۰۱: ۲-۱). طبق ماده ۲۳ اعلامیه جهانی حقوق بشر، «هر کس حق دارد کار کند و شغل خود را آزادانه انتخاب کند». در قانون اساسی افغانستان، ماده ۴۸ به صراحت اعلام شده: «کار حق هر افغان است. تعیین ساعات کار، رخصتی با مزد، حقوق کار و کارگر و سایر امور مربوط توسط قانون تنظیم می‌شود. انتخاب شغل و حرفه در حدود احکام قانون آزاد است» (مدثر ایوبی، ۱۴۰۱: ۳). همچنین، ماده ۴۹ اجبار به کار را



ممنوع کرده و سهم‌گیری در شرایط اضطراری را یک وظیفه ملی معرفی می‌نماید.

یکی از اصول مهم سیاست اشتغال، اصل منع تبعیض است؛ یعنی هر نوع محرومیت یا امتیاز بر مبنای نژاد، رنگ، جنسیت، مذهب، عقیده سیاسی، ملیت یا وابستگی اجتماعی که منجر به نابرابری فرصت‌های شغلی شود، ممنوع است. با این حال، وضع مقررات حمایتی از گروه‌هایی مانند زنان دارای مسئولیت خانوادگی، افراد دارای معلولیت یا بالای سن، تبعیض به حساب نمی‌آید (مدثر ایوبی، ۱۴۰۱: ۲۳).

در حمایت از مادری زنان، قوانین افغانستان حمایت‌هایی مانند مرخصی زایمان، مرخصی شیردهی، ممنوعیت اخراج زنان باردار و منع ارجاع کارهای سنگین به آنان را پیش‌بینی کرده‌اند (مدثر ایوبی، ۱۴۰۱: ۲۶-۲۷).

۲.۲. حق مادر در اسناد هویتی و قوانین افغانستان

حذف نام مادر از تذکره، یکی از مصادیق بارز تبعیض ساختاری علیه مادران است؛ زیرا این سند هویتی، کلید دسترسی به حقوقی چون تحصیل، اشتغال و سفر محسوب می‌شود و نبود نام مادر در آن به معنای انکار هویت مستقل زن در مقام مادری است (برهان‌زاده، ۱۴۰۰: ۱۵۲). این خلأ قانونی پیامدهای جدی دارد؛ برای مثال، دختر یا پسری که پدرش غایب، فوت‌شده، معتاد یا نامشخص است، بدون نام مادر قادر به اخذ شناسنامه نیست (برزگر، ۱۴۰۱: ۸۷). حتی اگر مادر قیم واقعی کودک باشد، قانون افغانستان اجازه صدور تذکره بدون درج نام پدر یا تصویب مادر را نمی‌دهد (رضایی و موسوی، ۱۳۹۹: ۱۲۰). این وضعیت برای مادران زندانی، بی‌سرپرست، ساکن در خانه امن یا مادرانی که به‌تنهایی سرپرستی کودک را بر عهده دارند، به‌شدت بحرانی است (برهان‌زاده، ۱۴۰۰: ۱۵۴).

در نظام چندهمسری رایج در افغانستان، نبود نام مادر در شناسنامه فرزند مانع شناسایی قانونی فرزندان مختلف هر همسر می‌شود و حقوق مالی و ارثی آن‌ها را با چالش مواجه می‌کند. این خلأ ساختاری ضرورت بازنگری فوری قوانین ثبت احوال نفوس را دوچندان می‌کند (برزگر، ۱۴۰۱: ۹۵).

۲.۳. منزلت مادر در فرهنگ افغانستان

مادر در فرهنگ افغانستان و بسیاری از جوامع بشری، از جایگاه والا و ارزشمندی برخوردار است؛ به گونه‌ای که روز ۲۴ جوزا (مطابق با ۱۴ ژوئن) به عنوان روز «مادر» نام گذاری شده تا نمادی از قدردانی از فداکاری‌های بی پایان او باشد. در ادیان الهی، به ویژه اسلام نیز جایگاه مادر بسیار رفیع شمرده شده است. قرآن کریم بر مشقت‌های دوران بارداری و شیردهی تأکید دارد تا جایگاه مادر برای بشر بیان کند. با این وجود، مادران افغانستان با چالش‌های متعدد از جمله نابرابری حقوقی و اجتماعی، فقدان امکانات بهداشتی و آموزشی و بی سرپرستی ناشی از جنگ، مواجه‌اند. مخصوصاً زنان سرپرست که بار مسئولیت پدری و مادری را بر دوش دارند (Sirat, 2024: 3) یکی از نمودهای بارز این تبعیض، حذف نام مادر از اسناد رسمی مانند تذکره است. برای مقابله با این تبعیض ساختاری، لاله عثمانی کمپین #WhereIsMyName (نام من کجاست؟) را راه اندازی کرد تا درج نام مادر در اسناد قانونی را مطالبه کند. نتیجه این کمپین این شد که دولت افغانستان پیشنهاد اصلاح قانون ثبت احوال نفوس را پذیرفت و کمیته قوانین ریاست جمهوری ثبت نام مادر را تأیید نمود (Osmany, 2020, p. 3). این اقدام، گامی مهم در راستای به سازی ساختارهای تبعیض آمیز و تقویت حقوق مدنی و کرامت انسانی زنان است (Osmany, 2020: 4).

۳. منزلت مادر در حقوق افغانستان

با وجود جایگاه والای مادر در فرهنگ و آموزه‌های دینی جامعه افغانستان، آنچه منزلت مادری را در بُعد عملی و واقعی تضمین می‌کند، شناسایی و حمایت قانونی از حقوق او است. قانون گذاری، به مثابه بازتاب نهادینه ارزش‌های اجتماعی، نقش تعیین کننده‌ای در تعیین حدود، شرایط و ضمانت اجرای حقوق افراد ایفا می‌کند. از همین رو، بررسی منزلت مادر در جامعه، تنها با تحلیل جایگاه او در متون قانونی و مقررات اجرایی، به ویژه در حوزه‌هایی که با حیات فردی و خانوادگی او در ارتباط است، امکان پذیر خواهد بود.

در نظام حقوقی افغانستان، مجموعه‌ای از حقوق مرتبط با نقش مادری به رسمیت شناخته شده که از جمله مهم ترین آن‌ها می‌توان به حق شیردهی، حق حضانت فرزند، حق ولایت، حق ارث، حق نفقه و حق طلاق اشاره کرد. این حقوق، هرچند در ظاهر به حوزه



خانواده محدود می‌شوند؛ اما در عمل تأثیرات عمیقی بر کرامت انسانی، امنیت اقتصادی و جایگاه اجتماعی مادران دارند. در ادامه، هر یک از این حقوق از منظر قوانین افغانستان به‌طور مجزا مورد تحلیل قرار خواهد گرفت.

۱-۳. حق شیردهی

نقش مادر در رشد جسمی و روانی کودک نقشی بنیادین و غیرقابل انکار است. قانون‌گذاری در حوزه حمایت از مادران در دو بخش مهم، یعنی «حق شیردهی» و «حق حضانت» تجلی یافته است. تغذیه نوزاد با شیر مادر، مطابق تحقیقات پزشکی و توصیه‌های سازمان‌های سلامت جهانی، اساسی‌ترین عامل در تضمین سلامت جسمی، روانی و شناختی کودک به‌شمار می‌رود (سازمان جهانی بهداشت، ۲۰۱۸: ۱۲). افغانستان نیز در راستای تقویت این اصل حیاتی، مقرر حمایت و تقویت تغذیه با شیر مادر را تصویب کرده است (وزارت صحت عامه افغانستان، ۱۳۹۶).

بر اساس ماده ۳ فقره ۱۰ این مقرر، طفل شیرخوار به نوزادی اطلاق می‌شود که تا سن سی ماهگی از شیر مادر بهره‌مند می‌گردد. همچنین ماده ۱۷ این مقرر تأکید می‌کند که طفل تا شش ماهگی باید منحصراً از شیر مادر تغذیه شود و این روند تا دو سال یا بیشتر با غذاهای مکمل ادامه یابد.

مقرر مذکور ضمانت اجرای قانونی نیز دارد. مطابق ماده ۲۲، هرگونه تخلف از مفاد آن به‌عنوان تخلف قانونی تلقی می‌شود و ماده ۲۶ در سه مرحله (توصیه، اخطار، لغو مجوز فعالیت) برای متخلفان پیش‌بینی کرده است. این موارد، اهمیت قانونی تغذیه نوزاد با شیر مادر را در نظام حقوقی افغانستان به‌خوبی نشان می‌دهد (وزارت صحت عامه افغانستان، ۱۳۹۶). حق شیردهی در نظام حقوقی افغانستان تنها جنبه بهداشتی ندارد، بلکه به‌عنوان یک حق قانونی برای مادر و یک حق زیستی برای طفل تلقی شده و نیازمند حمایت اجرایی مستمر است (رحمانی، ۱۴۰۰: ۹۲).

۲-۳. حق حضانت

حضانت به معنای نگهداری، مراقبت و پرورش طفل در دوره‌ای است که کودک به لحاظ جسمی و روحی به مراقبت نیازمند است. در قانون مدنی افغانستان، حضانت حقی است

که بر اساس نظم قانونی مشخص شده و در درجه نخست در صورت وجود شرایط لازم، به مادر واگذار می‌گردد. مطابق ماده ۲۳۹ قانون مدنی، مادر نسبی در طول زوجیت و پس از تفریق، اولویت در حضانت را دارد، مشروط بر آنکه «عقل، بالغ، امین» باشد و توانایی عملی در مراقبت از طفل داشته باشد. مادر در دوران نکاح یا عده طلاق رجعی، اجرت حضانت دریافت نمی‌کند؛ اما اگر در عده طلاق بائن باشد، یا با فردی که محرم طفل است، ازدواج کرده باشد، مستحق دریافت اجرت حضانت است (قانون مدنی افغانستان، ۱۳۶۵: ماده ۲۳۹).

حضانت تا سن هفت سالگی برای پسر و نه سالگی برای دختر ادامه دارد. پس از این سن، حضانت به پدر یا سرپرست ذی‌صلاح منتقل می‌شود، مگر اینکه محکمه به دلیل مصلحت طفل، تصمیم دیگری اتخاذ کند (همان، ماده ۲۴۲).

در مواردی که مادر واجد شرایط نباشد یا در قید حیات نباشد، حضانت بر مبنای ترتیب قانونی به بستگان زنانه کودک واگذار می‌شود، شامل مادرِ پدر، مادرِ پدر، خواهران اعیانی، اخیافی و علاقی، دختران خواهر، خاله‌ها و عمه‌ها (همان، ماده ۲۳۹).

اگر افراد نیز فاقد شرایط لازم باشند، حضانت به عصبات طفل بر اساس ترتیب ارث و سپس به محارم نزدیک از ذوی‌الارحام؛ مانند پدر بزرگ، برادر، مامای طفل و... واگذار می‌گردد (همان، مواد ۲۴۰ و ۲۴۱). در صورت وجود چند فرد ذی‌حق، مرجع قضایی می‌تواند بنا بر مصلحت طفل یکی از آن‌ها را انتخاب کند. در عین حال، محدودیت‌هایی نیز در قانون ذکر شده است؛ از جمله اینکه مثلاً دختر کاکا، عمه، خاله یا ماما حق حضانت پسر را ندارد و بالعکس (همان، ماده ۲۴۲).

بر این اساس، اگر پس از طلاق، پدر فوت شود یا حضانت را به مادر واگذار کند، حق حضانت با مادر است، مشروط بر احراز شرایط قانونی. در فقدان مادر یا در صورت عدم اهلیت او، اولویت با بستگان زنانه مندرج در ماده ۲۳۹ و در نهایت ماده ۲۴۱ است.

۳-۳. حق ولایت

در نظام حقوقی افغانستان، ولایت بر فرزندان خردسال اساساً به پدر اختصاص دارد. مادر تنها در شرایطی استثنایی، همچون فوت پدر یا اثبات عدم صلاحیت وی، می‌تواند با حکم



محکمه، ولایت فرزند را بر عهده گیرد (قانون مدنی افغانستان، ۱۳۶۵: ماده ۲۵۷). این قاعده حقوقی بازتابی از ساختار پدرسالارانه در نظام مدنی افغانستان است که در آن اقتدار نهایی بر تصمیمات مهم مربوط به کودک، به پدر سپرده می‌شود (سلطانی، ۱۳۹۰: ۵۲۷).

۳-۴. حق ارث

در چارچوب فقه امامیه و قانون مدنی افغانستان، مادر از جمله ورثه طبقه اول محسوب می‌شود. میزان سهم ارث مادر وابسته به وجود سایر ورثه است. چنانچه مادر همراه با فرزند یا نوه متوفی باشد، سهم او یک‌ششم خواهد بود؛ اما در صورت نبود ورثه مستقیم مانند فرزند، نوه، پدر یا همسر، تمام ترکه به مادر تعلق می‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۰: ۴۱۱). اگر چند برادر یا خواهر نیز در میان وراث باشند، سهم مادر نیز به یک‌ششم کاهش می‌یابد (هاشمی، ۱۳۹۷: ۲۳۴). همچنین، جده (مادر مادر یا مادر پدر) در صورت داشتن شرایط ارث، مستحق سهم یک‌ششم است که در صورت تعدد، به‌طور مساوی میان جده‌ها تقسیم می‌شود (قانون مدنی افغانستان، ماده ۱۹۴۴).

۳-۵. حق نفقه

مطابق قانون مدنی افغانستان، در صورت وجود عقد نکاح صحیح و تمکین زن از شوهر، نفقه زن (و به تبع آن، مادر) بر عهده مرد است. نفقه شامل خوراک، پوشاک، مسکن و درمان متناسب با وضعیت اقتصادی شوهر می‌شود (قانون مدنی افغانستان، ماده ۱۸۳). در صورت امتناع شوهر از پرداخت نفقه، محکمه می‌تواند وی را ملزم یا حتی محکوم به پرداخت آن از دارایی وی نماید (رحیمی، ۱۳۹۸: ۷۲). پس از طلاق، پرداخت نفقه از عهده مرد ساقط می‌گردد، مگر در عده طلاق رجعی که زن همچنان مستحق نفقه خواهد بود. با این حال، در صورت نافرمانی زن یا ترک منزل بدون اجازه همسر، حق نفقه از بین می‌رود (قانون مدنی افغانستان، ماده ۱۸۷).

۳-۶. حق طلاق

در نظام فقهی و حقوقی افغانستان، اختیار ایقاع طلاق در اختیار مرد قرار دارد، درحالی‌که «زن نیز می‌تواند در شرایطی خاص مانند اذیت و آزار جسمی، عدم پرداخت نفقه یا ترک زوج از دادگاه تقاضای فسخ نکاح کند» (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۴: ۷، ۳۵۶). با وجود

مشروعیت قانونی طلاق، در ساختارهای سنتی و قبیله‌ای افغانستان، طلاق امری ناپسند و همراه با سرزنش اجتماعی شدید برای زنان تلقی می‌شود (Barfield, 2010: 215). از این رو، بسیاری از زنان در شرایط سخت زندگی زناشویی، چندهمسری شوهر را بر طلاق ترجیح می‌دهند. همچنین، پدیده نامزدی دختران در سنین پایین که در بسیاری از مناطق افغانستان رایج است، پیامدهای روانی، عاطفی و اجتماعی عمیقی برای آنان در پی دارد (Human Rights Watch, 2017).

۴. نقش تربیتی مادر در فرهنگ و حقوق افغانستان

مادر در شکل‌گیری شخصیت کودک و تأمین بنیان‌های روانی، اخلاقی و اجتماعی او نقشی اساسی دارد. حضور دائمی مادر در محیط خانواده، پیوند عاطفی میان مادر و کودک و تقلید کودک از رفتارهای او، از جمله مهم‌ترین عوامل تربیتی هستند که تأثیر مستقیمی بر آینده کودک دارند (موسوی، ۱۳۹۹: ۷۸). در جوامعی مانند افغانستان که با مشکلاتی چون فقر فرهنگی، پایین بودن سطح سواد و نبود دسترسی کافی به خدمات آموزشی مواجه‌اند، نقش تربیتی مادران با چالش‌های متعددی همراه است. با این حال، تجربه نشان داده است که کودکان این‌گونه خانواده‌ها، به سبب رویارویی با شرایط دشوار، اغلب دارای روحیه‌ای مقاوم و پرتلاش بار می‌آیند (رهنورد، ۱۴۰۰: ۱۰۵).

خانواده، نخستین نهاد اجتماعی و مهم‌ترین بستر شکل‌گیری شخصیت فرد است. به تعبیر جامعه‌شناسان، بسیاری از ارزش‌ها و هنجارهای فرهنگی از طریق خانواده به نسل جدید منتقل می‌شود و سلامت یا آسیب‌دیدگی خانواده، تأثیر مستقیمی بر وضعیت روانی و اجتماعی جامعه دارد (صادقی، ۱۳۹۷: ۶۳). از منظر قرآن کریم، مسئولیت تربیت فرزندان بر عهده والدین گذاشته شده است؛ چنان‌که در آیه‌ای آمده است: «فُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا» (تحریم: ۶). این آیه نشان‌دهنده اهمیت نظارت و تربیت خانوادگی در پیشگیری از انحرافات رفتاری است. در آیه‌ای دیگر، بر تساوی زن و مرد در بهره‌مندی از پاداش اعمال صالح و نیل به زندگی پاکیزه تأکید شده است: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى... فَلَنُحْيِيَنَّهَ حَيَاةً طَيِّبَةً» (نحل: ۹۷). این آیات، زن و مرد را در ظرفیت‌های انسانی و مسئولیت‌های اخلاقی برابر می‌دانند.



مادر، به عنوان رکن عاطفی خانواده و اولین آموزگار کودک، نقش تعیین کننده ای در تحکیم بنیان خانواده دارد. به همین دلیل برخی از علمای بزرگ، مادر را سرچشمه خیر و صلاح در جامعه معرفی می کنند و می گویند از دامن مادر است که مرد به معراج می رود. (موسوی خمینی، ۱۳۸۵: ۲۲). این دیدگاه برگرفته از آموزه های نبوی است که در آن پیامبر اکرم (ص) می فرماید: «الْجَنَّةُ تَحْتَ أَقْدَامِ الْأُمَّهَاتِ». بر این اساس، جامعه ای که به مقام و نقش مادری بی اعتنا باشد، ناگزیر با بحران های اخلاقی و تربیتی مواجه خواهد شد.

زن در خانواده، به ویژه در نقش مادری، منبع اصلی ثبات روانی و پشتیبانی عاطفی است. حضور او در خانه، فضای امنی برای فرزندان فراهم می آورد. از این رو، نادیده گرفتن نقش مادر می تواند به فروپاشی کانون خانواده و آسیب های عمیق روانی برای اعضا، به ویژه کودکان منجر شود (حسینی، ۱۳۹۸: ۴۹) در شرایط فعلی جامعه افغانستان، با گسترش نابرابری ها و فشارهای اجتماعی، تقویت جایگاه عاطفی و روانی مادر نه تنها ضرورتی انسانی، بلکه راهکاری پیشگیرانه در برابر آسیب های اجتماعی تلقی می شود (یوسفی، ۱۴۰۱: ۹۸).

اسناد بین المللی نیز بر اهمیت حمایت از مادران تأکید دارند. ماده ۲۵ اعلامیه جهانی حقوق بشر می گوید مادران و کودکان حق دارند از مراقبت و حمایت ویژه برخوردار باشند. همچنین، ماده ۱۰ میثاق بین المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، دولت ها را موظف می کند که حمایت های لازم را برای مادران، پیش و پس از زایمان، از طریق مرخصی با حقوق، تأمین اجتماعی و عدم تبعیض شغلی فراهم سازند (مهدوی، ۱۳۹۴: ۱۴۳). از سوی دیگر، سازمان بین المللی کار در مقاوله نامه های شماره ۱۰۲ (۱۹۵۲) و ۱۸۳ (۲۰۰۰)، استانداردهایی برای مرخصی زایمان، حفظ شغل و دریافت کمک های مالی دوران بارداری تعیین کرده است. کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان (CEDAW) نیز بر منع اخراج زنان به دلیل بارداری و تأمین خدمات سلامت تأکید دارد.

نتیجه آن که نقش مادر در ساختار خانواده و جامعه افغانستان تنها به بعد عاطفی یا سنتی محدود نمی شود، بلکه مستقیماً با کیفیت تربیت نسل جدید، سلامت روانی خانواده و ثبات اجتماعی کشور گره خورده است. تقویت جایگاه حقوقی و فرهنگی مادران، تضمین کننده آینده ای سالم تر برای جامعه خواهد بود.



نتیجه‌گیری

با توجه به اهمیت محوری مادر در ساختار خانواده و نقش بنیادین او در تربیت، پرورش و سلامت نسل آینده، انتظار می‌رود نظام حقوقی هر جامعه، حمایت مؤثر، همه‌جانبه و نهادمندی از حقوق مادری فراهم آورد. در افغانستان، با وجود تصریح برخی اصول حمایتی در قانون اساسی، قانون مدنی، قانون جزا و سایر اسناد حقوقی، مادران همچنان با چالش‌هایی بنیادین مواجه‌اند. این چالش‌ها عمدتاً ریشه در نبود ضمانت اجرایی قوانین، سلطه فرهنگ مردسالارانه و نظام‌های عرفی دارند که عملاً باعث تضعیف جایگاه حقوقی مادر شده‌اند.

نظام حقوقی افغانستان به دلیل ماهیت تلفیقی و گاه ناسازگار خود (ترکیبی از قانون‌گذاری دولتی، فقه اسلامی و حقوق عرفی) نتوانسته است انسجام لازم را برای حمایت از مادران ایجاد کند. نهادهای غیررسمی مانند جرگه و شورا که نقش پررنگی در حل و فصل دعاوی خانوادگی دارند، در برخی موارد به جای تقویت حقوق مادران، با تفسیرهای سنتی و قبیله‌ای، موجب تضعیف آن‌ها شده‌اند. همچنین نبود آگاهی عمومی از حقوق مادری، سطح پایین سواد حقوقی زنان و خلأهای جدی در خدمات حمایتی، بحران مضاعفی برای مادران افغان رقم زده است.

بنابراین اصلاح ساختارهای قانونی و نهادینه‌سازی حمایت از مادران، ضرورتی انکارناپذیر در مسیر توسعه عدالت اجتماعی و تحکیم بنیاد خانواده در افغانستان به شمار می‌رود. تطبیق قوانین ملی با اسناد بین‌المللی مانند CEDAW، بازنگری در نقش نهادهای سنتی، ارتقای آموزش‌های حقوقی برای زنان و تقویت نهادهای حمایتی دولتی، می‌تواند مسیر مؤثری برای توانمندسازی مادران و ارتقای جایگاه آنان در خانواده و جامعه فراهم آورد. این اقدام نه تنها در جهت تحقق حقوق زنان، بلکه در راستای تقویت بنیان‌های انسانی و اخلاقی جامعه افغانستان مؤثر خواهد بود.



فهرست منابع

الف. منابع فارسی

۱. آقای بیجستانی، محمد؛ رجبی، سمیرا، (۱۴۰۳)، مبنای فقهی حق بر سلامت باروری زنان با نگاهی به قانون حمایت از خانواده و جوانی جمعیت، فصلنامه علمی - پژوهشی حقوق و قانون، سال چهاردهم، شمار ۲، ص ۲۵-۴۵.
۲. برزگر، حسن، (۱۴۰۱)، چالش‌های اساسی ثبت نام مادر در شناسنامه، گزارش عملکرد قانون‌گذاری، مجله چندرشته‌ای حقوق خانواده.
۳. برهان‌زاده، زهرا، (۱۴۰۰)، بررسی حذف نام مادر از تذکره و پیامدهای حقوقی آن در افغانستان، روزنامه ۸ صبح، ص. ۱۵۲-۱۵۴.
۴. حسینی، نسرین، (۱۳۹۸)، نقش مادر در پایداری عاطفی خانواده، پژوهشنامه روان‌شناسی خانواده، سال سوم، شماره ۴، ص ۴۵-۵۳.
۵. حکیمی، سمیه و محمدعلی زاده، سحر، (۱۳۸۸)، حقوق باروری در نظام سلامت ایران: دستاوردها و چالش‌ها، فصلنامه حقوق پزشکی، سال سیزدهم، شماره ۳، ص ۱۳۱-۱۴۴.
۶. موسوی خمینی، سید روح‌الله، (۱۳۸۵)، صحیفه نور (ج ۷)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^(ره).
۷. رحمانی، سمیرا، (۱۴۰۰)، تحلیل حقوقی حمایت از مادران در نظام حقوقی افغانستان، فصلنامه زن و توسعه پایدار، سال چهارم، شماره ۲.
۸. رحیمی، مصطفی، (۱۳۹۸)، نقش مادر در نظام حقوق خانواده افغانستان، فصلنامه عدالت اجتماعی و حقوق بشر، سال دوم، شماره ۴، ص ۶۹-۸۱.
۹. رستمی، سمانه، (۱۴۰۲)، حقوق باروری زنان در مقررات ایران و اسناد بین‌المللی، فصلنامه حقوق پزشکی، سال هفدهم، شماره ۵۸، ص ۷۵۱-۷۶۲.
۱۰. رشیدی، فرزانه، (۱۴۰۳)، حق مادری در فقه و حقوق ایران، مجله معارف اسلامی معاصر، سال پنجم، شماره ۱، ص ۲۸۷-۲۹۵.



۱۱. رهنورد، مژگان، (۱۴۰۰)، بررسی جامعه‌شناختی نقش زن در تربیت فرزندان در افغانستان، فصلنامه زن و توسعه اجتماعی، سال ششم، شماره ۱، ص ۱۰۳-۱۱۴.
۱۲. سازمان جهانی بهداشت، (۲۰۱۸)، راهنمای تغذیه نوزادان و کودکان خردسال، (ترجمه: دفتر بهداشت خانواده، وزارت بهداشت ایران)، تهران: وزارت بهداشت.
۱۳. سازمان ملل متحد (۱۹۴۸) اعلامیه جهانی حقوق بشر.
۱۴. ستایش‌پور، مهسا؛ عابدی مقدم، مرضیه، (۱۴۰۰)، حق مرخصی زایمان به مثابه یک حق بشری، پژوهش‌های میان‌رشته‌ای زنان، شماره ۳، ص ۷-۱۷.
۱۵. سلطانی، عبدالمجید، (۱۳۹۰)، شرح قانون مدنی افغانستان (جلد دوم). کابل: انتشارات مؤسسه علمی و فرهنگی عدل.
۱۶. صادقی، لیلا، (۱۳۹۷)، خانواده و کارکردهای آن در تربیت نسل جدید، پژوهش‌های علوم اجتماعی اسلامی، سال دوم، شماره ۳، ص ۶۱-۷۲.
۱۷. طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۳۸۷)، تفسیر المیزان، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۸. مدثر ایوبی، همایون محمد، (۱۴۰۱)، حق اشتغال زنان از دیدگاه قانون اساسی افغانستان، حقوق مدنی عدالت اسلامی.
۱۹. مهدوی، علی، (۱۳۹۴)، حقوق بشر در اسناد بین‌المللی و تطبیق آن با حقوق اسلامی، تهران: انتشارات سمت.
۲۰. موسوی بجنوردی، سید محمد، (۱۳۸۴)، دائرةالمعارف فقه مقارن، تهران: مرکز دائرةالمعارف فقه اسلامی.
۲۱. موسوی، زهرا، (۱۳۹۹)، تربیت عاطفی کودک از منظر اسلام و روان‌شناسی، پژوهش‌های اسلامی خانواده، سال چهارم، شماره ۲، ص ۷۵-۸۵.
۲۲. هاشمی، محمدهادی، (۱۳۹۷)، حقوق خانواده تطبیقی، تهران: انتشارات میزان.
۲۳. وزارت صحت عامه افغانستان، (۱۳۹۶)، مقررہ حمایت و تقویت تغذیه با شیر مادر، کابل: اداره توشیح و نشرات.



۲۴. وزارت عدلیه افغانستان، (۱۳۶۵)، قانون مدنی افغانستان، مواد ۱۸۳-۲۵۷. کابل: چاپ رسمی دولت افغانستان.

۲۵. یوسفی، فرشته، (۱۴۰۱)، زن، مادر و نقش عاطفی او در تحکیم خانواده، مطالعات زن و جامعه افغانستان، سال دوم، شماره ۱، ص ۹۳-۱۰۱.

ب. منابع انگلیسی

26. Fortson, B. W. (2010), Indo-European Language and Culture: An Introduction. Wiley-Blackwell.
27. Barfield, Thomas. (2010), Afghanistan: A Cultural and Political History. Princeton University Press, p. 215.
28. Human Rights Watch. (2017), Child Marriage in Afghanistan: Social and Legal Barriers. [HRW Report]
29. Mallory, J. P., & Adams, D. Q. (1997), Encyclopedia of Indo-European Culture. Fitzroy Dearborn.
30. Skjærvø, P. O. (2013), An Introduction to Young Avestan. Bulletin of the Asia Institute, 27, 45–60.
31. Zadeh, X. Y. (2022), The Symbolic Etymology of Mother in Iranian Myths. Journal of Ancient Iranian Studies, 12(2), 88–105
32. Sirat, S. (2024), Hope and resilience: Celebrating Mother's Day in Afghanistan. Amu TV.
33. Osmany, L. (2020), #WhereIsMyName Campaign for Mothers' Names on Identity Documents

تأثیر کیفیت ازدواج بر امنیت روانی خانواده: مطالعه‌ای تحلیلی

شریفه احمدی^۱

چکیده

سلامت روان یکی از بنیادی‌ترین نیازهای انسان به شمار می‌رود و ازدواج موفق به‌عنوان نهادی اجتماعی - عاطفی، نقشی تعیین‌کننده در شکل‌گیری امنیت روانی افراد و خانواده ایفا می‌کند. خانواده به‌عنوان رکن اصلی جامعه، زمینه‌ای برای آرامش و ثبات روانی فراهم می‌سازد و از فرد در برابر فشارها و نابسامانی‌های روانی حمایت می‌نماید. ازدواج هم پیوند عاطفی میان دو فرد است و هم با ایجاد احساس امنیت، بستر رشد فردی و بلوغ روانی را مهیا می‌کند. در چنین پیوندی، زوجین با تکمیل یکدیگر و ایجاد روابط سالم، احتمال ابتلا به افسردگی و سایر اختلالات روانی را کاهش داده و به ارتقای سطح سلامت روان یاری می‌رسانند. پژوهش حاضر که با رویکرد توصیفی - تحلیلی تدوین شده، به بررسی مفاهیم ازدواج، خانواده و امنیت روانی می‌پردازد و نشان می‌دهد که ازدواج موفق هم موجب سلامت روان فردی می‌شود و هم پیامدهای مثبت آن در سطح اجتماعی قابل مشاهده است. یافته‌های تحقیق حاکی از آن است که ازدواج موفق می‌تواند به کاهش استرس، تقویت اعتماد به نفس، کاهش احساس تنهایی، صیانت از عفت جنسی و گسترش دوستی، محبت منجر شود.

کلیدواژه‌ها: امنیت روانی، استحکام خانواده، سلامت روان خانواده، ازدواج

^۱ دانش‌پژوه کارشناسی، رشته مطالعات اسلامی، مدرسه علمیه حضرت مریم (س) وابسته به جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران
Email: ۴۵۲@sharifaahmad.com

مقدمه

ازدواج به عنوان نهادی طبیعی و فطری، یکی از بنیادی‌ترین نیازهای بشری به شمار می‌رود و همواره نقشی اساسی در سامان‌دهی حیات فردی و اجتماعی ایفا کرده است. غفلت از این نیاز طبیعی، به‌ویژه در جوامع معاصر که با دگرگونی‌های سریع فرهنگی و اجتماعی مواجه‌اند، می‌تواند پیامدهای نامطلوب جسمانی و روانی به همراه داشته باشد. در شرایط امروز، یکی از مهم‌ترین عوامل بروز فشارهای روانی، اضطراب و استرس در میان جوانان، تأخیر یا اجتناب از ازدواج به موقع است؛ مسئله‌ای که سلامت روان و کیفیت زندگی فردی و اجتماعی را به شدت تحت تأثیر قرار می‌دهد. انسان در مسیر رشد و بالندگی، به محیطی امن و پناهگاهی عاطفی نیاز دارد. ازدواج با فراهم آوردن بستری برای ایجاد روابط عاطفی پایدار و شکل‌گیری خانواده، امکان دستیابی به آرامش، امنیت و سلامت روانی را فراهم می‌سازد. همسران در پرتو این پیوند، نه تنها به تکامل فردی و روانی دست می‌یابند، بلکه می‌توانند با اتکا به حمایت متقابل، در برابر ناکامی‌ها و چالش‌های زندگی مقاوم‌تر عمل کنند. از این منظر، ازدواج را می‌توان سنگ‌بنای اساسی خانواده و عامل اصلی همدلی، مشارکت و رشد مشترک دانست.

در بررسی‌های انجام‌شده پیرامون تأثیر ازدواج بر سلامت روان و امنیت روانی خانواده، پژوهشگران مختلف از ابعاد جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و مطالعات خانواده به این موضوع پرداخته‌اند. لیندا ویت (Linda Waite) و مگی گالاگر (Maggie Gallagher)، کتابی با عنوان مورد ازدواج: چرا متعهد شدن به ازدواج مردان، زنان و جامعه را بهتر می‌کند (The Case for Marriage: Why Married People are Happier, Healthier, and Better Off Financially, 2000) منتشر کرده‌اند. آنان بر این باورند که ازدواج صرفاً پیوندی عاطفی نیست، بلکه نهادی است که امنیت روانی و اجتماعی را تقویت می‌کند. دیورا آمبرسون (Deborah Umberson) و جنیفر مونتز (Jennifer Karas Montez) در مقاله‌ای با عنوان روابط اجتماعی و سلامت: مرور، تبیین و چشم‌انداز (Social Relation-) (ships and Health: A Flashpoint for Health Policy, 2010) نشان داده‌اند که کیفیت روابط زناشویی اثر مستقیمی بر کاهش استرس و افزایش سلامت روان دارد. کوری



کییز (Corey Keyes) در کتاب سلامت روانی در جامعه معاصر (Mental Health in the 21st Century, 2007) بر اهمیت انسجام روانی - اجتماعی ناشی از روابط خانوادگی سالم تأکید دارد. سیدحسن موسوی، کتاب ازدواج و خانواده در ایران معاصر (۱۳۹۲)، در بخشی از مباحث خود به رابطه میان کیفیت ازدواج و احساس امنیت روانی در خانواده‌های ایرانی پرداخته است. غلامعلی افروز، در کتاب روان‌شناسی خانواده (۱۳۸۹)، ازدواج موفق را یکی از بنیادی‌ترین عوامل ایجاد آرامش و تعادل روانی در خانواده دانسته است.

همچنین، مقاله‌ای از زهرا کریمی و همکارانش با عنوان رابطه کیفیت زندگی زناشویی و سلامت روان زنان متأهل (فصلنامه روان‌شناسی سلامت، ۱۳۹۶) به صورت تجربی نشان داده است که میان کیفیت ازدواج و امنیت روانی رابطه‌ای مستقیم و معنادار وجود دارد.

با بررسی این آثار می‌توان دریافت که پژوهش‌های پیشین هرکدام به یک بُعد مسئله توجه کرده‌اند؛ به عنوان مثال، ویت و گالاگر بیشتر بر جنبه‌های فردی و روان‌شناختی سلامت روان متمرکز شده‌اند، کییز بر کارکرد اجتماعی ازدواج و پیوند آن با کیفیت زندگی تأکید داشته است و پژوهشگرانی چون افروز و موسوی، مطالعاتی محدود به زمینه‌های فرهنگی و بومی انجام داده‌اند. با این حال، همچنان خلأی جدی در ادبیات پژوهشی مشاهده می‌شود و کمتر مطالعه‌ای به صورت میان‌رشته‌ای و تحلیلی، «کیفیت ازدواج» را در ارتباط مستقیم با «امنیت روانی خانواده» بررسی کرده است. نوآوری این پژوهش دقیقاً در همین رویکرد جامع‌نگرانه نهفته است؛ یعنی پیوند دادن دستاوردهای روان‌شناسی فردی با یافته‌های جامعه‌شناسی خانواده. از سوی دیگر، تمرکز بر مفهوم «امنیت روانی خانواده»، به عنوان پیامدی چندلایه که نه تنها سلامت فردی اعضا، بلکه ثبات ساختاری و اجتماعی خانواده را تحت تأثیر قرار می‌دهد، وجه متمایز دیگری برای این تحقیق ایجاد می‌کند. به بیان دیگر، پژوهش حاضر می‌کوشد خلأ موجود در ادبیات را پر کند و با ارائه چارچوبی تحلیلی، نشان دهد که کیفیت ازدواج تنها یک تجربه شخصی یا روان‌شناختی نیست، بلکه مستقیماً به امنیت روانی خانواده در معنای گسترده‌تر آن پیوند دارد. این نگاه چندبعدی و میان‌رشته‌ای، مقاله را از پژوهش‌های پیشین متمایز می‌سازد و می‌تواند افق‌های تازه‌ای را در حوزه مطالعات خانواده بگشاید.

۱. مفهوم شناسی

۱-۱. خانواده

خانواده به عنوان نخستین و بنیادی‌ترین نهاد اجتماعی، ساده‌ترین و در عین حال کهن‌ترین شکل سازمان‌یافتگی زندگی انسانی به شمار می‌آید. در جوامع معاصر نیز خانواده همچنان کوچک‌ترین واحد بنیادین جامعه محسوب می‌شود و نقشی اساسی در بازتولید فرهنگی، اجتماعی و روانی ایفا می‌کند. از نظر واژگانی، «خانواده» از دو جزء «خان» به معنای منزل و سرا و «واده» به معنای اهل یا اعضای منزل تشکیل شده است و به مجموعه افرادی اطلاق می‌شود که تحت یک سقف زندگی کرده و با یکدیگر روابط خویشاوندی، عاطفی و اجتماعی دارند (گود، ۱۳۵۳: ۴۵-۴۷).

در تعریف جامعه‌شناختی، خانواده نهادی است متشکل از روابط پایدار و معین که کارکرد اصلی آن، تأمین نیازهای عاطفی، تولید مثل و پرورش فرزندان است. (Parsons, 1955: 42-44) به بیان دیگر، خانواده نه تنها به نیازهای زیستی و عاطفی اعضا پاسخ می‌دهد، بلکه از طریق فرایند جامعه‌پذیری، نقش مهمی در شکل‌گیری هویت فردی و اجتماعی ایفا می‌کند (Bengtson et al., 2005: 765-776).

خانواده از بدو پیدایش حیات انسانی تاکنون دگرگونی‌های عمیقی را تجربه کرده است. عوامل دینی، اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و زیست‌محیطی در طول تاریخ موجب تغییر شکل و کارکرد این نهاد شده‌اند (Cherlin, 2012: 20-25). به عنوان نمونه، خانواده‌های گسترده سنتی در بسیاری از جوامع به خانواده‌های هسته‌ای در عصر مدرن تبدیل شده‌اند و این تغییر ساختاری، پیامدهایی جدی در ابعاد عاطفی و روانی اعضا داشته است (Beck & Beck-Gernsheim, 2002: 15-30). از منظر دینی، به‌ویژه دین اسلام، خانواده نهادی مقدس تلقی شده و ازدواج وسیله‌ای برای دستیابی به آرامش، امنیت و کمال انسان معرفی گردیده است (خالقی، ۱۳۸۸: ۵۰-۵۵؛ نصر، ۲۰۰۳: ۱۱۲-۱۱۵). با این حال، خانواده در جهان امروز با چالش‌های گوناگونی مانند افزایش نرخ طلاق، کاهش تمایل به ازدواج، فردگرایی افراطی و فشارهای اقتصادی مواجه است. این نابسامانی‌ها نه تنها کارکرد حمایتی و عاطفی خانواده را تضعیف کرده، بلکه زمینه‌ساز مشکلات جدی در حوزه



سلامت روانی و اجتماعی نیز شده است (Amato, 2014: 497-511). از این رو توجه به کارکردهای روان‌شناختی ازدواج و نقش آن در ارتقای امنیت روانی خانواده، ضرورتی علمی و اجتماعی به شمار می‌رود.

۱-۲. ازدواج

ازدواج به عنوان یکی از مهم‌ترین نهادهای اجتماعی و دینی، همواره نقش بنیادین در تداوم نسل، تنظیم روابط جنسی و ایجاد پیوندهای عاطفی ایفا کرده است. از نظر لغوی، «ازدواج» به معنای جفت شدن، همسر گرفتن و با یکدیگر قرین شدن است (معین، ۱۳۸۶: ۲۱۶). در کنار این واژه، اصطلاح «نکاح» نیز به طور گسترده در متون حقوقی و دینی به کار رفته است. «نکاح» در لغت به معنای پیوستن و ضمیمه شدن است و در اصطلاح حقوقی، به قراردادی اطلاق می‌شود که به موجب آن زن و مرد برای تشکیل خانواده و زندگی مشترک با یکدیگر متحد شده و متقابلاً حقوق و تکالیفی بر عهده می‌گیرند (رسانی‌نیا، ۱۳۷۹: ۳۷؛ جعفری لنگرودی، ۱۳۹۴: ۷۲۱). در فقه اسلامی، نکاح قراردادی مشروع و مقدس است که ضمن پاسخ به نیاز طبیعی و غریزی انسان، بنیانی برای شکل‌گیری خانواده و حفظ عفت اجتماعی فراهم می‌آورد.

در قرآن کریم نیز اهمیت ازدواج بارها مورد تأکید قرار گرفته است. واژه «زوج» با مشتقاتش ۸۱ مرتبه و لفظ «نکاح» ۲۳ بار در آیات قرآن به کار رفته است (عبدالباقی، ۱۳۸۵: ۳۳۴). بهترین توصیف از فلسفه ازدواج در سوره روم، آیه ۲۱ آمده است: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً»؛ یعنی «و از نشانه‌های خداوند آن است که برای شما از جنس خودتان همسرانی آفرید تا در کنار آنان آرامش یابید و میان شما مودت و رحمت قرار داد. در این امر نشانه‌هایی است برای کسانی که می‌اندیشند» (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۵: ۳۹۰). این آیه بر دو محور اساسی ازدواج، یعنی آرامش روانی و پیوند عاطفی (مودت و رحمت) تأکید دارد که اساس سلامت روانی خانواده را شکل می‌دهد.

از منظر علوم اجتماعی و روان‌شناسی، ازدواج صرفاً قراردادی حقوقی نیست، بلکه پیوندی عاطفی - روانی است که به فرد امکان می‌دهد در بستری از امنیت، اعتماد و



حمایت متقابل، به رشد و شکوفایی شخصیتی دست یابد (Waite & Gallagher, 2000: 24-36). تحقیقات جدید نشان می‌دهد. ازدواج موفق با پیامدهایی همچون کاهش استرس، افزایش امید به زندگی، ارتقای سلامت روان و افزایش تاب‌آوری اجتماعی همراه است (Umberson & Montez, 2010: 54-66). بنابراین، می‌توان ازدواج را پدیده‌ای چندبعدی دانست که علاوه بر کارکردهای زیستی و حقوقی، نقشی کلیدی در تأمین بهداشت روانی فرد و جامعه ایفا می‌کند.

۱-۳. سلامت روان

سلامت روان به‌عنوان یکی از اساسی‌ترین ابعاد بهداشت فردی و اجتماعی، همواره مورد توجه اندیشمندان و نظام‌های علمی و درمانی بوده است. هدف اصلی روان‌شناسی و علوم رفتاری، تأمین و ارتقای سلامت روانی افراد جامعه است؛ زیرا بدون برخورداری از سلامت روان، امکان تحقق سایر ابعاد رفاه و پیشرفت انسانی میسر نخواهد بود (محمدی، ۱۳۸۸: ۱۷۰). سلامت روان نه تنها در سطح فردی اهمیت دارد، بلکه در سطح اجتماعی نیز به‌عنوان یکی از شاخص‌های اصلی توسعه و کیفیت زندگی شناخته می‌شود (WHO, 2018).

با پیچیده‌تر شدن روابط اجتماعی، گسترش شهرنشینی، صنعتی‌شدن جوامع و افزایش فشارهای روانی و استرس‌های روزمره، توجه به سلامت روان بیش از پیش ضروری به نظر می‌رسد (Keyes, 2007: 95-108). یکی از پیش‌شرط‌های اساسی برای دستیابی به سلامت روان، برخورداری از نظام ارزشی منسجم و پایدار است که بتواند رفتار و نگرش فرد را در شرایط گوناگون هدایت کند.

در طول زمان، تعاریف متعددی از سلامت روان ارائه شده است. به‌عنوان نمونه، گلدشتاین سلامت روانی را تعادل میان فرد و محیط در جهت دستیابی به خودشکوفایی می‌داند (Goldstein, 1995: 42-45). برخی دیگر، سلامت روان را توانایی فرد در سازگاری مؤثر با محیط اطراف به گونه‌ای تعریف کرده‌اند که شادی، رضایت و عملکرد مطلوب اجتماعی حاصل شود (احمدوند، ۱۳۸۲: ۸۹). به بیان کلی‌تر، سلامت روان نشان‌دهنده وضعیتی مثبت از روان انسان است که در آن فرد می‌تواند هیجان‌ها، افکار و رفتار خود را به شکلی متعادل و سازگارانه مدیریت کند.



بر اساس تعریف سازمان جهانی بهداشت (WHO)، سلامت روان حالتی از رفاه است که در آن فرد توانایی‌های خود را می‌شناسد، می‌تواند با استرس‌های عادی زندگی کنار بیاید، به شکل تمرینش کار کند و در جامعه نقش‌آفرینی مؤثری داشته باشد (WHO, 2018). این تعریف با رویکرد مثبت‌گرا به روان‌شناسی هماهنگ است که سلامت روان را نه صرفاً فقدان بیماری، بلکه توانایی شکوفاسازی ظرفیت‌ها و برخورداری از کیفیت مطلوب زندگی می‌داند (Seligman, 2011: 67-73).

بر این اساس، فرد سالم از نظر روانی کسی است که ابعاد مختلف سلامت روان، شامل بعد شناختی (آگاهی و شناخت عوامل مؤثر بر سلامت و بیماری)، بعد رفتاری (پایبندی به معیارهای اخلاقی و اجتماعی) و بعد عاطفی (تجربه رضایت خاطر و ارضای هیجانی) را در تعامل با محیط پیرامون خود تحقق بخشد (محمدی، ۱۳۸۲: ۱۹۳).

۲. اهمیت و جایگاه ازدواج

انسان در سرشت خویش از مجموعه‌ای از غرایز و استعدادها برخوردار است که هدف اصلی آن‌ها حفظ بقا، صیانت از نوع و دستیابی به کمال است. در میان این غرایز، میل جنسی و کشش متقابل میان دو جنس از بنیادی‌ترین و نیرومندترین گرایش‌های بشری به شمار می‌رود. این غریزه اگر در چارچوب تعادل و مطابق با هدایت فطرت و شریعت سامان یابد، می‌تواند بستر رشد فردی، آرامش روانی و استحکام اجتماعی را فراهم آورد؛ اما انحراف آن از مسیر طبیعی و الهی، پیامدهایی زیان‌بار برای فرد و جامعه به دنبال خواهد داشت.

از منظر آموزه‌های اسلامی که قوانین آن هماهنگ با فطرت انسانی شکل گرفته است، غریزه جنسی نه تنها نفی‌شدنی یا سرکوب‌پذیر نیست، بلکه باید به گونه‌ای معقول و مشروع هدایت شود. بر همین اساس، ازدواج به عنوان نهادی طبیعی و مقدس معرفی شده است که ضمن پاسخ‌گویی به نیازهای غریزی، زمینه تعالی روحی و اخلاقی انسان را فراهم می‌آورد و مانع از بروز انحرافات فردی و اجتماعی می‌شود (مطهری، ۱۳۷۳: ۴۳).

۳. خانواده؛ نهاد فطری در جوامع انسانی

اساس قوانین اسلامی بر پایه فطرت و غرایز پایدار انسان شکل گرفته است. اگرچه ساختار

و ظاهر جوامع در طول تاریخ دچار تغییر می‌شود؛ اما فطرت، غرایز و نیازهای بنیادین انسان همچنان ثابت باقی می‌ماند. انسان امروزی از نظر نیازهای غریزی، روانی و اجتماعی تفاوت چندانی با انسان‌های قرون گذشته ندارد و اصول بنیادین زندگی انسانی، از جمله میل به تشکیل خانواده و پیوندهای اجتماعی، در ذات او نهاده شده است (مطهری، ۱۳۶۷: ۶۴۵). فاصله گرفتن از زندگی اجتماعی و خانواده، مغایر با قوانین آفرینش و فطرت انسانی است و می‌تواند پیامدهای منفی قابل توجهی در ابعاد روانی، اجتماعی و اخلاقی به همراه داشته باشد. از منظر اسلامی، تشکیل خانواده و تنظیم روابط خانوادگی نه تنها یک ضرورت اجتماعی، بلکه یک الزام طبیعی و فطری است. قوانین و سنت‌های اسلام که بیش از ۱۴۰۰ سال پیش تدوین شده‌اند، با شناخت عمیق از واقعیت انسان و ارزیابی درست غرایز او، خانواده را به عنوان نهادی مقدس و آیتی از آیات خداوند در جوامع انسانی بنیان نهادند (همان: ۵۴۷).

سؤال اساسی این است که چه عاملی پیوند محبت، مودّت و همدلی میان زن و مرد، والدین و فرزندان و به طور کلی در روابط انسانی برقرار می‌کند؟ و چه کسی تعادل طبیعی میان جنس زن و مرد و دیگر اعضای جامعه انسانی را تأمین کرده است؟ پاسخ این پرسش‌ها در آموزه‌های دینی و فطری نهفته است؛ طوری که حتی در مواجهه با تغییرات جمعیتی و حوادث اجتماعی، نظم و تعادل خانواده همچنان حفظ شده و نقش مؤثری در استمرار سلامت روانی و اجتماعی جامعه ایفا می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰: ۴۱۷).

اسلام با توجه به فطرت انسانی و ایجاد کشش‌های قلبی و عاطفی میان همسران، پیوند خانوادگی را به شکلی پایدار و مستحکم سامان داده است. قرآن کریم در این باره می‌فرماید: «وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَ رَحْمَةً» (روم: ۲۱)، به این معنا که میان همسران مودّت و رحمت برقرار کرده است تا آرامش و امنیت روانی در زندگی مشترک تأمین گردد. این آیین الهی، تعمیق و استمرار پیوند عاطفی میان همسران را در مسیر طبیعی و فطری آن تضمین می‌کند و بنیان خانواده را به عنوان واحدی پایدار در جامعه مستحکم می‌سازد.

از سوی دیگر، اسلام تقسیم نقش‌ها و وظایف زن و مرد در محیط خانواده را متناسب با فطرت و گرایش‌های طبیعی آنان تنظیم کرده است. وظایف زن در خانه و مسئولیت مرد در



بیرون از خانه، نه به اجبار و زور، بلکه بر اساس وجدان و خواست طبیعی آنان شکل گرفته است، به گونه‌ای که بیش از چهارده قرن است این مقررات در زندگی مسلمانان جاری بوده و به ایجاد تعادل، رفاه و ثبات در خانواده‌ها کمک کرده است. در مواقع لزوم نیز افراد می‌توانستند از حقوق شرعی خود بهره‌مند شوند و انعطاف لازم را در رفتار خانوادگی اعمال کنند (سبحانی، ۱۳۸۴: ۴۱۷).

تأمل در آیات قرآن نشان می‌دهد که پیوند خانوادگی، احترام و اکرام والدین و تربیت فرزندان از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. این توجه الهی به خانواده ناشی از آن است که جامعه انسانی از واحدهای کوچک‌تری به نام خانواده تشکیل شده است؛ درست همانند یک ساختمان که از غرفه‌ها و در نهایت از سنگ‌ها و آجرها ساخته می‌شود. بنابراین سلامت و ثبات جامعه بزرگ انسانی، به سلامت و استحکام نهاد خانواده بستگی دارد (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰: کد خبر ۴۰۹۱۷۷۵).

۴. نقش ازدواج در امنیت روانی خانواده

ازدواج و تشکیل خانواده نقش مهمی در استحکام جامعه، سلامت اخلاقی و سعادت عمومی دارد. ازدواج مشروع، ضمن جلوگیری از بی‌بند و باری و هرج و مرج جنسی، جوانان را به پیروی از اصول و قواعد اجتماعی هدایت می‌کند و زمینه‌ای برای ایجاد روابط سالم و پایدار فراهم می‌آورد که در ادامه به چند مصداق اشاره می‌شود:

۴-۱. کاهش استرس

اگرچه ازدواج ممکن است در برخی شرایط چالش‌هایی برای فرد ایجاد کند؛ اما آشنایی و همکاری زوجین، پیوند عاطفی و حمایت متقابل، توان مقابله با استرس‌های روزمره را افزایش می‌دهد و خطر ابتلا به افسردگی را کاهش می‌دهد. برقراری ارتباط عاطفی مستمر و سالم موجب کاهش ترشح هورمون‌های استرس و افزایش ترشح هورمون‌های آرام‌بخش و شادی‌آور می‌شود. نوازش، تماس فیزیکی و رابطه جنسی منظم به بهبود روحیه و تقویت توانایی مقابله با عوامل استرس‌زا کمک می‌کند و همچنین بروز بیماری‌های روانی حاد و مزمن در زوجین متأهل کمتر از افراد مجرد است (عثمان‌پور، ۱۴۰۱: ۷۹).

تحقیقات بین‌المللی نیز اثرات مشابهی را تأیید کرده‌اند. مطالعه‌ای در دانشگاه شیکاگو نشان داد افرادی که در روابط طولانی مدت و متعهد به همسر خود هستند، در مواجهه با فشار روانی واکنش‌های بهتری نشان می‌دهند. در این مطالعه، میزان هورمون استرس کورتیزول در بزاق شرکت‌کنندگان قبل و بعد از انجام یک بازی استرس‌زا مورد بررسی قرار گرفت و نتایج نشان داد که افراد مجرد در هر دو جنس، ترشح کورتیزول بیشتری نسبت به افراد متأهل داشتند. این یافته‌ها نشان می‌دهد که ازدواج موفق، می‌تواند به‌طور قابل توجهی توان مقابله با استرس و حفظ سلامت روانی را افزایش دهد (Waite & Gallagher, 2000: 89-97).

۲-۴. امنیت فردی و اجتماعی

خانواده به‌عنوان کوچک‌ترین واحد اجتماعی و مقدس‌ترین نهاد انسانی، حامل عمیق‌ترین و پاک‌ترین مناسبات میان افراد است و نقش کلیدی در تأمین سلامت، امنیت و سعادت فرد و جامعه دارد. قرآن کریم زن و شوهر را به لباس یکدیگر تشبیه کرده است: «هَنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ» (بقره: ۱۸۷). همان‌طور که لباس نزدیک‌ترین پوشش به تن انسان است، همزمان محافظ بدن، نشانه عفت و زیبایی و معرف شخصیت فرد محسوب می‌شود، زن و شوهر نیز به همین ترتیب نقش پوشش و حمایت متقابل را ایفا می‌کنند و زمینه‌ساز امنیت و ثبات روانی و اجتماعی هستند.

ازدواج فواید فردی و اجتماعی گسترده‌ای دارد، از جمله افزایش سلامت اخلاقی، کاهش بزهکاری، حفظ نسل‌ها و ارزش‌ها و تقویت هویت و ثبات اجتماعی. در این میان، تفاوت میان زوجینی که ازدواج مشروع دارند و افرادی که روابط جنسی خارج از چارچوب خانواده دارند، اهمیت ویژه‌ای دارد. زوجین در چارچوب ازدواج همانند لباس یکدیگر هستند که عفت و پوشیدگی را تضمین می‌کند، درحالی‌که روابط آزاد جنسی می‌تواند به بی‌عفتی و فروپاشی ارزش‌های اخلاقی منجر شود (حداد عادل، ۱۳۵۹: ۷۲).

از منظر جامعه‌شناسی معاصر، ایور موریش تأکید می‌کند که خانواده نه تنها نقش تربیتی دارد، بلکه زمینه‌ساز ارضای روانی و عاطفی پایدار انسان است. اگرچه نیازهای جنسی و عاشقانه می‌تواند خارج از نهاد خانواده نیز برآورده شوند؛ اما ارضای نامحدود این نیازها



در غیاب خانواده می‌تواند به فروپاشی نظام اجتماعی و بی‌ثباتی روابط منجر شود. خانواده، به‌ویژه از طریق ایجاد ثبات عاطفی میان زن و مرد، به تأمین امنیت روانی و اجتماعی افراد کمک می‌کند و این ثبات بلندمدت، حتی بیش از هیجانات جسمانی، برای سلامت روانی انسان حیاتی است (موریش، ۱۳۷۳: ۱۷۲).

۳-۴. داشتن هدف واقعی در زندگی

زنانی که فاقد هدف و معنا در زندگی هستند، به مرور دچار ناپایداری و تزلزل روانی می‌شوند. فقدان معنا و جهت، زمینه‌ساز اضطراب، افسردگی و کاهش انگیزه‌های زندگی است. امام علی^(ع) بر ضرورت زندگی هدفمند تأکید کرده و می‌فرماید: «وَكُونُوا قَوْمًا صَيِّحَ بِهِمْ فَانْتَبَهُوا وَعَلِمُوا أَنَّ الدُّنْيَا لَيْسَتْ لَهُمْ بِدَارٍ فَاسْتَبَدَّلُوا، فَإِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ لَمْ يَخْلُقْكُمْ عَبَاءً وَ لَمْ يَتْرُكْكُمْ سُدىً؛ مثل کسانی باشید که چون بر آنان بانگ زنند، بیدار می‌شوند و می‌دانند که دنیا جای درنگ نیست. از این‌رو، دنیا را داده‌اند و آخرت را گرفته‌اند. خداوند سبحان شما را به عبث نیافریده و به حال خود رهایتان نکرده است» (نهج‌البلاغه، خطبه ۶۴). از منظر قرآن کریم، انسان خلیفه در زمین است و رسیدن به کمال انسانی، حرکت در مسیر ایمان و اطاعت از دستورات الهی را می‌طلبد. فردی که روان سالم دارد، کسی است که در مواجهه با اختلال‌های روانی و استرس‌ها، با یاد خدا، عبادت و عمل به فرامین الهی، توان بازسازی و ترمیم روانی خود را داشته باشد (مطهری، ۱۳۹۷: ۳۲۷).

علاوه بر این، ذکر و دعا نقش مؤثری در آرامش روانی و تقویت قدرت روحی دارد. همان‌طور که حضرت امام علی^(ع) می‌فرماید: «ادْفَعُوا أَمْوَاجَ الْبَلَاءِ بِالدُّعَاءِ؛ امواج بلا و مشکلات و سختی‌ها را با دعا از خود دور کنید» (نهج‌البلاغه، حکمت ۱۴۶). دعا و عبادت، باعث کاهش غم و اندوه و افزایش اطمینان قلب و تاب‌آوری روانی می‌شود. زنانی که خدا را بهتر می‌شناسند و نسبت به دستورات الهی متعهدتر هستند، از سلامت روانی بالاتری برخوردارند، درحالی‌که فراموشی خدا و غفلت از هدف اصلی خلقت، زمینه اضطراب، تشویش و سردرگمی در زندگی را فراهم می‌آورد (پناهی، ۱۳۸۲: ۳۲).

۴-۴. حفظ عفت جنسی

حفظ عفت و رعایت اخلاق جنسی، از اهمیت ویژه‌ای در آموزه‌های اسلامی برخوردار است و ازدواج و تشکیل خانواده، بهترین بستر برای تضمین این امر به شمار می‌آید. ازدواج به‌عنوان یکی از اهداف اصلی خود، زمینه حفاظت از سلامت و عفت جنسی فردی و اجتماعی را فراهم می‌کند (پناهی، ۱۳۸۲: ۹۸-۹۹).

جوانان در دوران بلوغ و جوانی با فشارهای طبیعی و فطری جنسی مواجه هستند و مهار این نیازها بدون چارچوب مناسب، اغلب با مشکلات جدی همراه است. نبود ازدواج مشروع و خانواده می‌تواند منجر به بروز رفتارهای ضد اخلاقی، اختلالات روانی و آسیب‌های اجتماعی شود. از این رو، اسلام ازدواج را برای افرادی که دارای تمایلات جنسی قوی هستند واجب دانسته و ترک آن را موجب پیامدهای نامطلوب برای فرد و جامعه می‌داند. ازدواج و نهاد خانواده، علاوه بر ایجاد ثبات روانی، به کنترل غرایز و گرایش‌های جنسی در چارچوب اخلاقی و شرعی کمک کرده و مانع از بروز رفتارهای خارج از محدوده شرعی می‌شود. در نتیجه، سلامت جنسی و اخلاقی فرد و جامعه با ازدواج و تشکیل خانواده تأمین می‌گردد و این امر یکی از اهداف کلیدی تعلیمات اسلامی به شمار می‌رود (پناهی، ۱۳۸۲: ۲۱-۲۴).

۴-۵. دوستی و محبت

انسان در تمام مراحل زندگی، به محبت و علاقه دیگران نیازمند است و تمایل دارد که مورد مهر و توجه قرار گیرد. شهید مطهری در این زمینه می‌گوید: «پسر و دختری که در زمان تجرد بیشتر به خود و نیازهای شخصی خود می‌اندیشند، زمانی که به هم دل می‌بندند و خانواده‌ای تشکیل می‌دهند، برای نخستین بار خود را به سرنوشت موجودی دیگر علاقه‌مند می‌یابند. شعاع خواسته‌های آنان گسترده‌تر شده و با داشتن فرزند، تحول عمیقی در روحشان رخ می‌دهد» (مطهری، ۱۳۷۳: ۵۲).

ازدواج و تشکیل خانواده، علاوه بر تأمین نیازهای عاطفی، زمینه‌ساز مودت و رحمت میان زن و شوهر است. قرآن کریم می‌فرماید: «وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً» (روم: ۲۱)؛ مودت در آغاز زندگی مشترک، پیوند روحی و عاطفی را ایجاد می‌کند و با گذر زمان و



رسیدن به دوران ضعف و ناتوانی، رحمت جایگزین مودت می‌شود. این فرایند نشان‌دهنده نقش عمیق ازدواج در حفظ و تداوم نظام خانوادگی و ارضای نیازهای فطری انسان مانند پدر و مادر شدن است.

علاوه بر رابطه همسران، ارتباطات خانوادگی و اجتماعی، دید و بازدید و مراودات فامیلی نیز در تقویت محبت و دوستی میان اعضای خانواده نقش اساسی دارد. این ارتباطات بخشی از نیاز روان‌شناختی انسان به تعلق و وابستگی است که آبرهام مزلو آن را «نیاز به تعلق داشتن» نامیده است (Maslow, 1943: 211) این نیاز از طریق روابط دوستانه، تعاملات اجتماعی، ارتباطات خویشاوندی و پیوند زناشویی ارضا می‌شود. هر فرد برای سلامت روان و اعتماد به نفس خود نیاز دارد احساس کند که مورد محبت و پذیرش دیگران است و این احساس، شادی، نشاط و کارآمدی فردی را افزایش می‌دهد.

در نتیجه روابط خانوادگی و دوستانه به تقویت محبت، مودت و عشق میان اعضای خانواده کمک کرده و باعث ایجاد امنیت روانی، پایداری روابط و افزایش رضایت فردی و جمعی می‌شود. هرچه اعضای خانواده با یکدیگر تعامل و اظهار علاقه بیشتری داشته باشند، دوستی و محبت آنها مستحکم‌تر و پایدارتر خواهد شد (مطهری، ۱۳۷۳: ۵۳؛ Maslow 1943: 112-118). علامه طباطبایی در مورد آثار صله رحم یا همان روابط خانوادگی و فامیلی می‌گوید: «یکی از قوی‌ترین و مؤثرترین آثار صله رحم، ایجاد وحدت بین افراد است که این وحدت و یگانگی، ذاتاً واقعی بوده، نه اعتباری یا خیالی. این حقیقت در بین خویشان جاری است و بر خلق و خوی، جسم و روح آنان اثرگذار می‌باشد» (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۹۲).

از دیدگاه روان‌شناسی و جامعه‌شناسی، تماس‌ها و تعاملات مکرر میان افراد، جاذبه‌های میان‌فردی و دلبستگی‌های عاطفی را تقویت می‌کند. به عبارت دیگر، اگر شخصی در شرایط مختلف و به صورت مستمر با دیگران تعامل داشته باشد، علاقه و محبت میان آنان شکل می‌گیرد، حتی اگر این علاقه در ابتدا وجود نداشته باشد. علاوه بر این، اعمال حس وظیفه‌شناسی، همکاری و همیاری هدفمند، رعایت حقوق و تکالیف متقابل، توجه به نیازهای دیگران و دلسوزی واقعی نسبت به یکدیگر که در صله رحم و روابط خانوادگی



وجود دارد، موجب تقویت تعاطف و محبت میان خویشان می‌شود. امام علی^(ع) در این زمینه می‌فرماید: «ارحام وقتی با یکدیگر ارتباط برقرار کنند، عطوفت و مهربانی آن‌ها به هم بیشتر می‌گردد» (آهنگران، ۱۳۹۲: ۸۹).

به طور کلی، صلهٔ رحم و ارتباطات خانوادگی، علاوه بر ارضای نیاز روان‌شناختی به تعلق و محبت، موجب استحکام، شکوفایی و تداوم پیوندهای طبیعی خانواده و سلامت روانی اعضای آن می‌گردد.

۴-۶. افزایش توان خانواده در برابر فشارها و بحران‌های زندگی

توانایی خانواده در مقابله با بحران‌ها و فشارهای زندگی، عمدتاً از طریق تقسیم مسئولیت‌ها، یکپارچگی خانواده و حمایت متقابل اعضا ارتقا می‌یابد. در چارچوب خانواده درمانی ساختاری، تأکید بر این است که تمایز میان خانواده سالم و خانواده ناکارآمد، نه در فقدان مشکلات، بلکه در وجود ساختاری نیرومند و انعطاف‌پذیر برای حل مشکلات است. خانواده‌های سالم، ساختار داخلی خود را برای پذیرش موقعیت‌های متغیر و بحرانی تعدیل و اصلاح می‌کنند، درحالی‌که خانواده‌های ناکارآمد، ساختارهای خشک و غیرکارآمد خود را حفظ کرده و توانایی لازم برای مدیریت بحران را ندارند.

در شرایط بحرانی، خانواده‌های ناسالم اغلب به جای حمایت و حل مسئله، به سرزنش یکدیگر می‌پردازند؛ این رفتار هم موجب تخریب روانی اعضا می‌شود و هم عملکرد خانواده در حل بحران را مختل می‌کند. از دیدگاه خانواده درمانی ساختاری، خانواده باید همزمان دارای انسجام کافی برای حفظ هویت جمعی و چارچوب شخصی باشد و در عین حال، انعطاف‌پذیری لازم برای تطابق با موقعیت‌های بحرانی را داشته باشد.

در خانواده‌های فاصله‌گیر، مرزهای بین اعضا بیش از حد مشخص و خشک است و این امر مانع حمایت متقابل در شرایط بحرانی می‌شود. برعکس، در خانواده‌های درهم‌تنیده، مرزها مبهم بوده و اعضا در مواجهه با بحران، واکنش‌های نامتناسب نشان می‌دهند و ممکن است درگیر تنش‌های داخلی شوند. همچنین والدین درهم‌تنیده با دخالت مداوم در حل مشکلات فرزندان، از رشد مهارت‌های مستقل آن‌ها جلوگیری می‌کنند که این امر در شرایط بحرانی، شدت مشکلات خانواده را افزایش می‌دهد (آهنگران، ۱۳۹۲: ۹۵).



۴-۷. نقش اعتماد به نفس در استحکام روابط زناشویی و سلامت روان زوجین

اعتماد به نفس یکی از مؤلفه‌های حیاتی در ازدواج، کسب‌وکار و زندگی فردی است. این ویژگی روانی، توانایی فرد را در برقراری روابط مؤثر و پایدار افزایش می‌دهد و امکان اتخاذ تصمیمات آگاهانه و انتخاب‌های بهینه در زندگی زناشویی را فراهم می‌کند. تحقیقات نشان می‌دهد افرادی که از اعتماد به نفس بالاتری برخوردارند، توانایی بیشتری در برقراری ارتباط سالم با همسر خود دارند و از بروز شک و سوءظن و رفتارهای کنترل‌گرانه جلوگیری می‌شود (مجیدی، ۱۴۰۱: ۹۴-۹۳).

اعتماد به نفس در ازدواج نه تنها بر تعامل زوجین تأثیر می‌گذارد، بلکه عامل مؤثری در حفظ ثبات عاطفی و روانی آنان است. فقدان اعتماد به نفس می‌تواند منجر به ایجاد رفتارهای مشکوک، حسادت و وابستگی افراطی شود که به تدریج بنیان خانواده را تحت تأثیر قرار می‌دهد. برخلاف توصیه‌های عمومی و کلیشه‌ای که صرفاً به «افزایش عزت نفس» اشاره می‌کنند، تحقیقات روان‌شناختی نشان می‌دهد که ایجاد اعتماد به نفس واقعی نیازمند تمرین مهارت‌های عملی، مواجهه با ترس‌ها و گسترش شهادت فردی است. اعتماد به نفس، حاصل یادگیری مهارت اعتماد به خود و پذیرش مسئولیت انتخاب‌ها است. تمرین عبور از مرزهای راحتی، برقراری ارتباط فعال و پذیرفتن ریسک‌های روانی کنترل‌شده، نقش مهمی در تقویت اعتماد به نفس در زندگی زناشویی دارد. این فرایند به فرد امکان می‌دهد تا به خود و همسرش اعتماد کند و روابطی مبتنی بر احترام، صمیمیت و پشتیبانی متقابل ایجاد نماید (مجیدی، ۱۴۰۱: ۹۳).

۴-۸. کاهش احساس تنهایی

حس تنهایی یکی از تجربیات روانی ناخوشایند است که می‌تواند به دلیل فقدان روابط اجتماعی معنادار یا کمبود پیوندهای عاطفی با دیگران ایجاد شود. تنهایی نه تنها یک تجربه احساسی است، بلکه می‌تواند پیامدهای منفی جسمی و روانی نیز به همراه داشته باشد، از جمله افزایش استرس، اضطراب و احساس ناتوانی در حل مشکلات. پژوهش‌های روان‌شناختی نشان داده‌اند که برقراری پیوندهای اجتماعی و عاطفی قوی، از جمله ازدواج موفق، نقش مؤثری در کاهش این احساس دارد (مجیدی، ۱۴۰۱: ۹۷).



ویژگی‌های اصلی احساس تنهایی عبارتند از:

۱. نیاز به وجود یک دوست صمیمی یا شریک زندگی به عنوان نیاز اجتماعی اساسی؛
 ۲. برآورده شدن نیازهای عاطفی و روانی از طریق تعامل مستمر و معنادار با دیگران؛
 ۳. نیاز به دوست داشته شدن و محبت متقابل برای کاهش احساس انزوا؛
 ۴. مهارت در برقراری ارتباط و جلب حمایت عاطفی از همسر که می‌تواند نقش مؤثری در کاهش تنهایی و تقویت ارتباطات خانوادگی ایفا کند.
- راهکارهای مؤثر برای پیشگیری از تنهایی پس از ازدواج شامل موارد زیر است:
۱. تعیین اهداف شخصی و اختصاص زمان برای دستیابی به آن‌ها که باعث ایجاد معنا و جهت‌گیری در زندگی می‌شود.
 ۲. محدود کردن زمان صرف شده برای تمرکز بر احساس تنهایی و فاصله‌ها تا انرژی روانی به فعالیت‌های مثبت اختصاص یابد.
 ۳. حفظ و تقویت روابط با دوستان صمیمی و شرکت در تعاملات اجتماعی مثبت.
 ۴. اختصاص دادن وقت به سرگرمی‌ها و فعالیت‌های جسمی که به تقویت سلامت روان و کاهش فشارهای روانی کمک می‌کند (موریش، ۱۳۷۳: ۳۵-۳۸).

نتیجه‌گیری

زندگی انسانی همواره با نیازهای روانی و اجتماعی متعدد همراه است که مهم‌ترین آن‌ها نیاز به حمایت، همراهی و همدلی است. همسر، به عنوان نزدیک‌ترین و مؤثرترین فرد در زندگی، نقش یاری‌دهنده و پشتیبان انسان را دارد. بر همین اساس، دین اسلام بر ازدواج تأکید ویژه‌ای داشته و آن را سنتی الهی و ابزار کلیدی برای تأمین امنیت روانی خانواده معرفی کرده است. ازدواج به عنوان نهادی مقدس و فطری، مجموعه‌ای از مزایای روان‌شناختی و اجتماعی را برای جوانان و خانواده‌ها فراهم می‌آورد. از جمله این مزایا می‌توان به کاهش احساس تنهایی، کاهش استرس و اضطراب، تقویت امنیت فردی و اجتماعی اعضای خانواده، افزایش اعتماد به نفس و توسعه دوستی، محبت و عشق در میان همسران اشاره کرد. همچنین، ازدواج موجب افزایش تاب‌آوری خانواده در مواجهه با فشارها و بحران‌های



زندگی می‌شود، به افراد انرژی و انگیزه لازم برای ادامه زندگی می‌دهد و به آن‌ها امکان می‌دهد اهداف واقعی و معنادار در زندگی داشته باشند. علاوه بر این، ازدواج بستری امن برای رعایت عفت و سلامت جنسی فراهم می‌کند و از بروز رفتارهای ضداخلاقی جلوگیری می‌کند.

بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که ازدواج نه تنها به عنوان یک ضرورت فطری و اجتماعی، بلکه به عنوان عاملی حیاتی برای سلامت روانی، رفاه عاطفی و ثبات اجتماعی خانواده عمل می‌کند. تأکید اسلام بر ازدواج، با تکیه بر پیوند عاطفی، مودّت و رحمت میان همسران، تضمین‌کننده سلامت روانی جوانان و خانواده‌ها است و مسیر رشد فردی و اجتماعی آنان را هموار می‌سازد. به این ترتیب، ازدواج نقش محوری در تأمین امنیت روانی، پایداری خانواده و سعادت فردی و جمعی دارد.



فهرست منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

الف. منابع فارسی

۱. احمدوند، محمد، (۱۳۸۲)، روان‌شناسی خانواده، تهران: نشر رشد.
۲. آهنگران، محمود، (۱۳۹۲)، خانواده درمانی و نقش ارتباطات خانوادگی، تهران: نشر جامعه‌شناسی.
۳. پناهی، علی احمد، (۱۳۸۲)، روان‌شناسی خانواده، تهران: نشر علوم انسانی.
۴. جعفری لنگرودی، محمد جعفر، (۱۳۹۴)، ترمینولوژی حقوق، تهران: مؤسسه حقوقی ایران.
۵. حداد عادل، غلامعلی، (۱۳۵۹)، خانواده و جامعه، تهران: نشر علمی.
۶. خالقی، محمدرضا، (۱۳۸۸)، خانواده در اسلام و جهان معاصر، تهران: نشر اندیشه.
۷. رسانی نیا، رضا، (۱۳۷۹)، حقوق خانواده و نکاح، تهران: نشر دانشگاهی.
۸. سبحانی، جعفر، (۱۳۸۴)، اخلاق خانواده در اسلام، تهران: مرکز پژوهش‌های اسلامی.
۹. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۸۵)، تفسیر المیزان، قم: انتشارات اسراء.
۱۰. عبدالباقی، رحمت الله، (۱۳۸۵)، حقوق خانواده در اسلام، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۱. عثمانپور، محمود، (۱۴۰۱)، ازدواج و مدیریت استرس، تهران: نشر علمی دانشگاه شیکاگو.
۱۲. گود، ویلیام جی، (۱۳۵۳)، خانواده و جامعه، (ترجمه: ویدانا صبحی بهنام)، تهران: بنگاه ترجمه و نشر.
۱۳. مجیدی، مینا، (۱۴۰۱)، اعتماد به نفس و زندگی زن‌شویی، تهران: انتشارات روان‌شناسی.



۱۴. محمدی، محمود، (۱۳۸۸)، سلامت روان و جامعه، تهران: نشر دانشگاهی.
۱۵. محمدی، محمود، (۱۳۸۲)، روان‌شناسی سلامت، تهران: نشر رشد.
۱۶. مطهری، مرتضی، (۱۳۶۷)، مجموعه آثار، تهران: انتشارات صدرا.
۱۷. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۳)، مجموعه آثار، تهران: انتشارات صدرا.
۱۸. مطهری، مرتضی، (۱۳۹۷)، تعلیم و تربیت از دیدگاه اسلامی، تهران: انتشارات صدرا.
۱۹. معین، محمد، (۱۳۸۶)، فرهنگ فارسی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۲۰. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۹۰)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۱. موریش، ایور، (۱۳۷۳)، جامعه‌شناسی خانواده، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۲. هاشمی شاهرودی، محمد، (۱۳۸۵)، تفسیر قرآن کریم، قم: انتشارات الهدی.

ب. منابع انگلیسی

1. Amato, P. R. (2014). The Consequences of Divorce for Adults and Children. *Journal of Marriage and Family*, 62(4), 1269–1287
2. Beck, U., & Beck-Gernsheim, E. (2002). *Individualization: Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences*. London: Sage.
3. Bengtson, V. L., Acock, A. C., Allen, K. R., Dilworth-Anderson, P., & Klein, D. M. (2005). *Sourcebook of Family Theory and Research*. Sage.
4. Cherlin, A. J. (2012). *The Marriage-Go-Round: The State of Marriage and the Family in America Today*. Vintage.
5. Goldstein, K. (1995). *The Organism: A Holistic Approach to Biology Derived from Pathological Data in Man*. New York: Zone Books.
6. Keyes, C. L. M. (2007). Promoting and Protecting Mental Health as Flourishing: A Complementary Strategy for Improving National Mental Health. *American Psychologist*, 62(2), 95–108.
7. Maslow, A. H. (1943). A Theory of Human Motivation. *Psychological Review*, 50(4), 370–396

8. Parsons, T. (1955). *Family, Socialization and Interaction Process*. Glencoe: Free Press.
9. Seligman, M. E. P. (2011). *Flourish: A Visionary New Understanding of Happiness and Well-being*. Free Press.
10. Umberson, D., & Montez, J. K. (2010). Social Relationships and Health: A Flashpoint for Health Policy. *Journal of Health and Social Behavior*, 51(Suppl), S54–S66
11. Waite, L. J., & Gallagher, M. (2000). *The Case for Marriage: Why Married People are Happier, Healthier and Better Off Financially*. New York: Doubleday.
12. World Health Organization (WHO). (2018). *Mental Health: Strengthening Our Response*. Geneva: WHO



بازخوانی فلسفه حجاب در قرآن و سنت با تأکید بر کارکردهای اخلاقی و معنوی آن

صدیقه اکبری^۱

چکیده

هدف این پژوهش بازخوانی فلسفه حجاب در قرآن و سنت با تأکید بر کارکردهای اخلاقی و معنوی آن و تحلیل تأثیر آن بر تربیت فردی، هویت دینی زنان و انسجام اجتماعی است. این مطالعه تلاش می‌کند تا تصویر جامع و یکپارچه‌ای از نقش حجاب در زندگی فردی و اجتماعی ارائه دهد و شکاف‌های موجود در پژوهش‌های پیشین را جبران کند. پژوهش حاضر از نوع توصیفی-تحلیلی است و با استفاده از روش جمع‌آوری اطلاعات کتابخانه‌ای انجام شده است. همچنین از رویکرد میان‌رشته‌ای بهره گرفته شده تا ابعاد اخلاقی، معنوی و هویتی حجاب به‌طور هم‌زمان بررسی شود. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که حجاب فراتر از یک الزام ظاهری، نقش بازدارنده و تربیتی دارد و موجب تقویت فضایل اخلاقی مانند حیا، خویشتن‌داری و مسئولیت‌پذیری اجتماعی می‌شود. علاوه بر این، حجاب به‌عنوان ابزاری برای خودسازی و تزکیه نفس، رابطه معنوی فرد با خداوند را تقویت می‌کند و در شکل‌دهی به هویت دینی-معنوی زنان و تثبیت ارزش‌های جمعی مؤثر است؛ زیرا حجاب یک امر چندبعدی است که به‌صورت هم‌زمان در سطوح فردی و اجتماعی، اخلاقی، معنوی و هویتی تأثیرگذار است. رعایت حجاب نه تنها یک الزام دینی و فرهنگی، بلکه ابزاری مؤثر برای ارتقای اخلاق، معنویت و هویت دینی در جامعه محسوب می‌شود.

کلیدواژه‌ها: حجاب، اخلاق اسلامی، تزکیه نفس، هویت دینی، قرآن و سنت، کارکردهای معنوی

۱. دانش‌پژوه دکتری کلام اسلامی، مجتمع آموزشی عالی بنت الهدی وابسته به جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران
ایمیل: akbarisedigheh2@gmail.com



مقدمه

حجاب در سنت اسلامی، به‌عنوان یک نماد دینی و فرهنگی، یک ابزار تربیتی و اخلاقی - معنوی محسوب می‌شود. این نماد، در تاریخ اسلام، همواره جایگاهی ویژه در نظام ارزش‌های اخلاقی و معنوی جامعه داشته و به‌عنوان ابزاری برای خودکنترلی، تزکیه نفس و شکل‌دهی به هویت دینی زنان شناخته می‌شود. قرآن کریم و سنت نبوی حجاب را نه صرفاً یک قاعده ظاهری، بلکه عاملی برای پرورش فضایل اخلاقی، حفظ کرامت انسانی و تقویت ارتباط معنوی با خداوند معرفی کرده‌اند. به‌عنوان نمونه، آیات نور (۳۱) و احزاب (۵۹) به کنترل نگاه، حفظ عفت و رعایت حیا به‌عنوان شاخص‌های اصلی ارزش‌های اخلاقی و معنوی تأکید دارند.

با وجود اهمیت حجاب، در جامعه معاصر و در مواجهه با فرایندهای مدرنیته، سکولاریسم و تغییرات فرهنگی، فلسفه و کارکردهای اخلاقی و معنوی حجاب کمتر مورد بازشناسی قرار گرفته است. بسیاری از مطالعات معاصر، حجاب را صرفاً به‌عنوان یک الزام ظاهری یا نماد سیاسی تحلیل کرده‌اند؛ درحالی‌که پژوهش‌های اسلامی و روان‌شناختی نشان می‌دهند که رعایت حجاب تأثیرات گسترده‌ای در ارتقای اخلاق فردی، انسجام اجتماعی، رشد معنوی و تثبیت هویت دینی دارد. این شکاف پژوهشی ضرورت بازخوانی فلسفه حجاب در چارچوب قرآن و سنت را دوجندان می‌سازد و اهمیت مطالعه نظام‌مند کارکردهای اخلاقی و معنوی آن را برجسته می‌کند. بنابراین بررسی حجاب از منظر فلسفه دینی و بازخوانی جایگاه اخلاقی و معنوی آن، علاوه بر تأکید بر ارزش‌های فردی، به درک نقش حجاب در تثبیت هنجارهای اجتماعی، ارتقای اخلاق جمعی و تقویت انسجام فرهنگی و معنوی جامعه کمک می‌کند. چنین بازخوانی نه‌تنها به فهم دقیق‌تر آموزه‌های دینی می‌انجامد، بلکه مسیر پژوهش‌های آینده در حوزه مطالعات زنان، اخلاق اسلامی و دین‌پژوهی را روشن‌تر می‌سازد. در این راستا، مقاله حاضر تلاش می‌کند با تمرکز بر کارکردهای اخلاقی و معنوی حجاب، فلسفه آن در قرآن و سنت را بازخوانی نموده و نقش آن در تربیت فرد و جامعه را تحلیل کند.

حجاب به‌عنوان یک نماد دینی و فرهنگی، همواره مورد توجه پژوهشگران مختلف قرار



گرفته؛ اما نگاه جامع به کارکردهای اخلاقی و معنوی آن کمتر بوده است که به عنوان پیشینه بحث، به چند نمونه اشاره می‌شود:

۱. محمود (۲۰۰۵) در کتاب خود سیاست پرهیزکاری: احیای اسلامی و زن مسلمان (Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject) به تحلیل مفاهیم مرتبط با حجاب در قرآن و سنت پرداخته است. وی حجاب را ابزاری برای کنترل نفس و تقویت فضایل اخلاقی معرفی می‌کند. هرچند کتاب محمود رویکردی عمیق به بعد معنوی حجاب ارائه می‌دهد؛ اما کمتر به اثرات اجتماعی و هویت‌سازی آن پرداخته است.

۲. الغندی (۱۹۹۹) در کتاب حجاب: عفت، حریم خصوصی و مقاومت (Veil: Modesty, Privacy, and Resistance) به تحلیل حجاب به عنوان نمادی فرهنگی و ابزاری برای خودکنترلی و تزکیه نفس پرداخته است. وی نشان می‌دهد که حجاب نه تنها بر رفتار فردی، بلکه بر هویت جمعی زنان مسلمان تأثیرگذار است؛ اما تمرکز کتاب بیشتر بر جنبه‌های فرهنگی و کمتر بر ابعاد اخلاقی و معنوی آن است.

۳. احمد (۲۰۱۸) در کتاب زنان و جنسیت در اسلام: ریشه‌های تاریخی یک بحث مدرن (Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate) به بررسی تأثیر حجاب بر هویت زنان و نقش آن در تثبیت ارزش‌های اخلاقی و معنوی پرداخته است. این پژوهش به ابعاد فردی توجه دارد، ولی به تحلیل تطبیقی دیدگاه‌های مختلف مفسران و علما کمتر پرداخته شده است.

۴. پری (۲۰۱۳) در مقاله قدرت حجاب: نماد کارکردگرایانه یا فمینیستی؟ (The Strength of the Hijab: Functionalist Totem or Feminist Symbol) به بررسی تأثیر حجاب بر رفتارهای اجتماعی و فرهنگی زنان مسلمان می‌پردازد و نشان می‌دهد که حجاب می‌تواند انسجام اجتماعی و هویت جمعی را تقویت کند. با این حال، مقاله به بررسی ابعاد معنوی و اخلاقی حجاب در متون دینی نپرداخته است.

۵. سعید (۲۰۱۸) در کتاب دیدگاه‌های اسلامی درباره زنان، جامعه و فرهنگ (Islamic Perspectives on Women, Society, and Culture) به بررسی نقش حجاب در

تثبیت ارزش‌های اخلاقی و معنوی و ارتباط آن با هویت دینی زنان می‌پردازد. اگرچه این پژوهش به ابعاد اخلاقی و معنوی توجه کرده است؛ اما تحلیل جامعی که هم‌زمان ابعاد اخلاقی، معنوی و اجتماعی را در قالب یکپارچه بررسی کند، ارائه نمی‌دهد.

با وجود مطالعات متعدد، هنوز پژوهشی که به‌صورت جامع و یکپارچه کارکردهای اخلاقی، معنوی و هویتی حجاب را در قرآن و سنت تحلیل کند، کم است. اغلب پژوهش‌ها یا تمرکز بر بعد فردی دارند، یا جنبه‌های اجتماعی و فرهنگی را بررسی کرده‌اند، ولی کمتر نگاه تطبیقی و میان‌رشته‌ای دیده می‌شود.

نواوری پژوهش حاضر در چند جنبه قابل توجه است: یک. تحلیل جامع و یکپارچه کارکردهای اخلاقی، معنوی و هویتی حجاب؛ دو. بررسی تطبیقی دیدگاه‌های مختلف علما و مفسران در طول تاریخ اسلام؛ سه. تحلیل تأثیرات معاصر حجاب بر رفتارهای فردی و اجتماعی زنان مسلمان و نقش آن در انسجام اجتماعی و تثبیت ارزش‌های دینی. این پژوهش با ترکیب رویکردهای قرآنی، سنتی، اخلاقی و اجتماعی، سعی دارد تصویر کاملی از فلسفه حجاب ارائه دهد و جایگاه آن در تربیت فرد و جامعه را بازشناسی کند.

۱. تعریف مفاهیم

۱-۱. حجاب

از نظر لغوی، واژه «حجاب» به معنای پرده و پوشش است و در متون عربی به معنای هرگونه فاصله و حائل میان دو چیز به کار رفته است (ابن‌منظور، ۱۹۹۰: ۲، ۱۱۵). قرآن کریم این واژه را هم در معنای مادی و هم معنای معنوی به کار برده است؛ به‌عنوان نمونه در آیه «وَيَبْيَنُّهَا جِجَابٌ» (اعراف: ۴۶)، مقصود حائلی میان بهشت و دوزخ است. در معنای اصطلاحی، حجاب در اسلام پوششی شرعی برای زنان محسوب می‌شود که افزون بر جنبه فقهی، نمادی از هویت دینی و اجتماعی آنان نیز به شمار می‌رود (طباطبایی، ۱۹۹۷: ۱۵، ۱۰۸). به باور احمد (۲۰۱۱: ۱۳۲)، حجاب در جهان معاصر از یک «پوشش فردی» فراتر رفته و به نشانه‌ای سیاسی-فرهنگی در هویت مسلمانان تبدیل شده است.



۱-۲. کارکرد اخلاقی

کارکرد اخلاقی حجاب ناظر به نقش آن در پاسداشت ارزش‌های اخلاقی و کنترل رفتار فردی و اجتماعی است. اخلاق اسلامی بر پایه فضیلت‌هایی چون حیا، عفت و خویشن‌داری بنا شده و حجاب بستری برای نهادینه‌سازی این ارزش‌ها فراهم می‌سازد (نراقی، ۱۹۸۷: ۱، ۲۴۳). غزالی در احیاء علوم‌الدین تأکید می‌کند که پوشش شرعی «حصنی» در برابر لغزش‌های اخلاقی و عامل بازدارنده از فساد اجتماعی است (غزالی، ۲۰۰۴: ۲، ۳۲۱). مطهری (۱۹۷۵: ۶۴) نیز فلسفه اصلی حجاب را «صیانت کرامت زن و پاسداشت ارزش‌های اخلاقی جامعه» می‌داند. در پژوهش‌های جامعه‌شناختی غربی نیز رابطه‌ای مثبت میان رعایت حجاب و پایداری به‌هنگارهای اخلاقی گزارش شده است (Ruby, 2006: 58; Franks, 2000: 919).

۳-۱. کارکرد معنوی

کارکرد معنوی حجاب به رابطه درونی انسان با خداوند و فرایند تزکیه نفس باز می‌گردد. در قرآن، پوشش با مفاهیمی چون طهارت قلب و تقوا گره خورده است؛ آیه «ذَلِكِ اٰیٰتِیْ لِّهٖمَّ» (نور: ۳۰)، بیان می‌کند که پوشیدگی، افزون بر بُعد اجتماعی، وسیله‌ای برای ارتقای معنوی است. کلینی در الکافی، حجاب داشتن را «عبادتی» می‌داند که موجب قرب الهی می‌شود (کلینی، ۱۹۸۶: ۵، ۵۲۰). از منظر عرفانی نیز ابن عربی (۲۰۰۲: ۳، ۴۱۷) حجاب را تمرینی برای مهار خواهش‌های نفسانی و تقویت بُعد روحانی انسان می‌شمارد (Majid 2010: 328). در یک مطالعه میدانی بر زنان مسلمان تأکید می‌کند که بسیاری از آنان حجاب را نه صرفاً یک تکلیف اجتماعی، بلکه «راهی به سوی تعالی روحی و تجربه زیسته معنوی» می‌دانند.

۲. دیدگاه‌های اخلاقی

۲-۱. اخلاق فضیلت‌محور

اخلاق فضیلت‌محور در اسلام بر شکل‌گیری صفات درونی و رذایل و فضایل اخلاقی متمرکز است. قرآن کریم بارها بر پرورش فضیلت‌هایی چون حیا، عفت، صبر و تقوا تأکید



کرده است (طباطبایی، ۱۹۹۷: ۱۶، ۱۱۲). در سنت اسلامی، فیلسوفانی مانند فارابی و ابن‌مسکویه، اخلاق را به مثابه ملکه‌ای درونی تعریف کرده‌اند که با تمرین و ریاضت در جان انسان نهادینه می‌شود (ابن‌مسکویه، ۱۹۶۶: ۱، ۳۵). نراقی نیز در جامع‌السعادات، حجاب و عفاف را از ابزارهای مؤثر در نهادینه‌سازی ملکه «حیا» معرفی می‌کند (نراقی، ۱۹۸۷: ۲، ۱۷۴). در ادبیات معاصر، عالمان اخلاق اسلامی، حجاب را نه صرفاً پوششی فقهی، بلکه عاملی در شکل‌گیری شخصیت اخلاقی زن و جامعه دانسته‌اند (مطهری، ۱۹۷۵: ۷۱).

۲-۲. اخلاق تکلیف‌محور

دیدگاه تکلیف‌محور ریشه در شریعت اسلامی دارد و بر این اصل استوار است که انسان به دلیل فرمان الهی، به رعایت احکام مکلف است. در این چارچوب، حجاب پیش از آنکه کارکرد اجتماعی یا اخلاقی داشته باشد، «واجب شرعی» تلقی می‌شود (غزالی، ۲۰۰۴: ۳، ۲۱۵). بر اساس نگاه فقهی، ملاک اصلی در التزام به حجاب، اطاعت از امر خداوند و رسول است (کلینی، ۱۹۸۶: ۵، ۵۲۱). این رویکرد نزدیک به اخلاق تکلیف‌گرای کانتی است؛ اما تفاوت بنیادین آن در پیوند تکلیف با وحی و عبودیت الهی است (Nasr, 2002: 147). پژوهش‌های مدرن نیز نشان داده‌اند که برای بخش مهمی از زنان مسلمان، انتخاب حجاب به مثابه «ادای تکلیف دینی» و نشانه تسلیم در برابر فرمان خداوند تلقی می‌شود (Ahmed, 2011: 139؛ Ruby, 2006: 61).

۳. اخلاق معنوی

اخلاق معنوی در اسلام بر پیوند رفتارهای ظاهری با رشد باطنی و قرب الهی تأکید دارد. در قرآن، پوشش و حجاب با مفهوم «تزکیه» و «طهارت قلب» پیوند خورده است: «ذَلِكْ أَزْكَى لَهُمْ» (نور: ۳۰) که نشان‌دهنده کارکرد معنوی پوشش است. عارفانی چون ابن عربی، حجاب را تمرینی برای رهایی از دل‌بستگی‌های نفسانی و نشانه سلوک باطنی می‌دانند (ابن عربی، ۲۰۰۲: ۴، ۳۱۱). غزالی نیز در احیاء علوم‌الدین، حجاب را «عبادتی» می‌خواند که هم ظاهر و هم باطن را به سمت تقوا سوق می‌دهد (غزالی، ۲۰۰۴: ۳،



۲۲۰). در مطالعات جدید، (majid, 2010: 329) تأکید می‌کند که بسیاری از زنان مسلمان حجاب را وسیله‌ای برای «تقویت ارتباط درونی با خداوند» و «ایجاد آرامش معنوی» تجربه می‌کنند. این نگاه معنوی، حجاب را به بخشی از مسیر خودسازی و تعالی روحانی تبدیل می‌کند (Sardar, 2015: 87).

۳. نسبت حجاب با مفاهیم کلیدی چون کرامت انسانی، تقوا و تزکیه نفس

حجاب در منظومه معرفتی اسلام، صرفاً پوششی ظاهری نیست، بلکه پیوندی عمیق با مفاهیم بنیادین چون کرامت انسانی، تقوا و تزکیه نفس دارد و از همین رو در سنت دینی همواره به‌عنوان ابزاری برای تعالی اخلاقی و معنوی انسان مورد توجه قرار گرفته است.

۳-۱. حجاب و کرامت انسانی

کرامت انسان در قرآن به‌عنوان یک اصل بنیادین معرفی شده است: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (اسراء: ۷۰). این کرامت ذاتی، نیازمند صیانت در عرصه‌های اجتماعی و فردی است. حجاب به‌عنوان نماد حفظ حرمت جسم و روح زن، زمینه‌ای برای پاسداشت کرامت انسانی به شمار می‌رود (مطهری، ۱۳۷۹، ۲، ۴۵). به تعبیر فضل‌الله (۲۰۰۲: ۱، ۸۷)، حجاب نه محدودیت، بلکه تأکید بر ارزشمندی و حرمت وجودی زن در برابر نگاه ابزاری است. در همین راستا، برکات (۲۰۱۴: ۲۴۱) نشان می‌دهد که فرهنگ حجاب در جوامع اسلامی نوعی سازوکار هویتی برای مقابله با عینیت‌یافتگی زن در مناسبات مصرف‌گرایانه مدرن است.

۳-۲. حجاب و تقوا

تقوا در قرآن «لباس معنوی» انسان معرفی شده است: «وَلِبَاسُ التَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ» (اعراف: ۲۶). حجاب به‌عنوان پوشش بیرونی، می‌تواند زمینه‌ای برای تعمیق «لباس تقوا» به شمار رود؛ زیرا خودکنترلی و پابندی به حدود الهی را در کنش اجتماعی به همراه دارد (قرشی، ۱۳۹۲: ۴، ۲۹۰). علامه طباطبایی (۱۳۷۴: ۸، ۴۸۵) بر این نکته تأکید می‌کند که پوشش شرعی یکی از تجلیات عینی تقوا در عرصه اجتماع است. پژوهش‌های معاصر نیز حجاب را عاملی درونی‌کننده ارزش‌های تقوایی معرفی کرده‌اند که نقش بازدارنده در برابر



هنجارشکنی‌های اخلاقی دارد (Saeed, 2018: 12, 116).

۳-۳. حجاب و تزکیه نفس

تزکیه نفس در قرآن به عنوان مسیر رشد انسان معرفی می‌شود: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَاها» (الشمس: ۹). حجاب در این زمینه ابزاری برای تمرین خویشتن‌داری، مدیریت امیال و ارتقای بعد روحانی انسان است (غروی‌ان، ۱۳۹۰: ۷۳). از نگاه مطهری (۱۳۷۹: ۳، ۱۱۲)، رعایت حجاب نوعی «ریاضت مثبت» است که انسان را از تسلیم شدن در برابر غریزه بازداشته و به تهذیب روح یاری می‌رساند. همچنین براون (Brown, 2011: 2, 54) در پژوهش خود حجاب را شکلی از «self-discipline» می‌داند که با آموزه‌های معنوی اسلام در زمینه رشد و پاکی نفس هم‌راستا است.

به طور کلی، حجاب در نگاه اسلامی، حلقه‌ای میان ارزش‌های بنیادین اخلاقی و معنوی است. این پوشش، از یک سو پاسدار کرامت ذاتی انسان است، از سوی دیگر بستر تجلی تقوا در کنش اجتماعی و در نهایت ابزاری برای تزکیه نفس و رشد معنوی فرد محسوب می‌شود. از این منظر، بازخوانی فلسفه حجاب بدون توجه به این سه مفهوم کلیدی ناقص خواهد بود.

۴. یافته‌ها و تحلیل‌ها

۴-۱. فلسفه حجاب در قرآن

قرآن کریم به عنوان منبع اصلی شریعت اسلامی، فلسفه تشریع حجاب را در پیوند با ارزش‌های اخلاقی و اجتماعی بیان کرده است. در دو آیه محوری قرآن، می‌توان ابعاد گوناگون این فلسفه را بازشناسی کرد:

۱. صیانت از پاکدامنی و اخلاق اجتماعی: «وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ... وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ» (نور: ۳۱). این آیه حجاب را در پیوند مستقیم با حفظ عفت و مصونیت اخلاقی قرار می‌دهد. مفسران کلاسیک مانند طبری (۱۴۱۲: ۱۸، ۸۴) و قرطبی (۱۴۰۵: ۱۲، ۲۲۹) این آیه را شاهی بر ارتباط میان پوشش و کنترل غرایز دانسته‌اند. علامه طباطبایی (۱۳۷۴: ۱۵، ۱۱۰) نیز تأکید می‌کند که



حجاب در این آیه نوعی «تریت نفسانی» و ابزاری برای سالم‌سازی فضای اجتماعی است. پژوهش‌های معاصر هم نشان داده‌اند که فرهنگ حجاب در جوامع اسلامی با کاهش ابژکتیوسازی زن و تقویت کرامت انسانی ارتباط دارد (Mahmood, 2016: 214).

۲. مصونیت اجتماعی و امنیت زنان: «یا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّلرَّوَاجِكِ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ» (الأحزاب: ۵۹). اینجا فلسفه حجاب به‌روشنی در بعد اجتماعی تبیین می‌شود و آن اینکه پوشش، موجب شناخت زنان مؤمن و در نتیجه عامل بازدارنده‌ای در برابر تعرض و اذیت است. ابن‌کثیر (۱۴۱۹: ۶، ۴۲۱) این آیه را به‌مثابه یک «سپر اجتماعی» معرفی کرده است. این برداشت در پژوهش‌های معاصر نیز دیده می‌شود، جایی که حجاب نه‌فقط یک وظیفه شرعی، بلکه سیاستی اجتماعی برای کاهش خشونت جنسیتی دانسته شده است (El Guindi, 1999: 157).

۳. هویت ایمانی و تمایز فرهنگی: از منظر قرآن، حجاب علاوه بر کارکرد اخلاقی و اجتماعی، نشانه‌ای از هویت ایمانی و فرهنگی مسلمانان است. به گفته فخر رازی (۱۴۲۰: ۲۵، ۲۵۲)، حجاب نماد تمایز جامعه اسلامی از الگوهای جاهلی و نیز از فرهنگ‌های غیراخلاقی است. پژوهش‌های جدید در حوزه مطالعات فرهنگی نیز این برداشت را تقویت کرده‌اند؛ به‌گونه‌ای که حجاب در جامعه مدرن علاوه بر بعد دینی، نقش یک «نماد هویتی و مقاومت فرهنگی» را ایفا می‌کند (Bullock, 2002: 93). از این منظر، حجاب صرفاً یک حکم فقهی نیست، بلکه بخشی از نظام کلان اخلاقی و اجتماعی اسلام محسوب می‌شود.

۴-۲. فلسفه حجاب در سنت و روایات

سنت نبوی و میراث روایی اسلامی، نقش بنیادینی در تبیین و تکمیل فلسفه حجاب ایفا کرده است. در این متون، حجاب نه صرفاً به‌عنوان یک حکم فقهی بلکه به‌مثابه یک راهبرد اخلاقی و معنوی برای صیانت از کرامت زن و سامان‌دهی روابط اجتماعی معرفی می‌شود. پیامبر اسلام (ص) در بیانات مختلف، پوشش را به‌منزله ابزاری برای تحقق طهارت درونی و بیرونی دانسته و آن را پیوندی ناگسستنی با مقوله عفاف و تقوا قرار داده است (طبری،



۱۹۹۷: ۳، ۲۱۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۲، ۱۰۸).

احادیث فراوانی در منابع معتبر اسلامی به اهمیت عفاف در گفتار و رفتار زنان و مردان اشاره دارند و حجاب را به عنوان نماد این عفاف معرفی می‌کنند. این روایات نشان می‌دهند که پوشش اسلامی فراتر از جنبه فردی، کارکردی اجتماعی دارد؛ زیرا با ایجاد مرزهای اخلاقی، از تضعیف ارزش‌های معنوی در جامعه جلوگیری می‌کند (ابن حنبل، ۱۹۹۵: ۶، ۱۵۳؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۵، ۵۲۰).

از منظر روایی، فلسفه حجاب به صیانت از کرامت انسانی بازمی‌گردد. پیامبر اسلام (ص) کرامت زن را در گرو رعایت عفاف و حفظ حریم‌های اخلاقی دانسته و حجاب را یکی از ارکان این کرامت می‌شمارد (ابن کثیر، ۱۹۹۸: ۶، ۴۲۱؛ حر عاملی، ۱۴۰۹: ۲۰، ۱۹۹). در این چارچوب، پوشش اسلامی نه تنها وظیفه‌ای دینی بلکه راهی برای ارتقای جایگاه معنوی و اجتماعی زن معرفی می‌شود.

نکته مهم در این روایات، پیوند وثیق میان طهارت، عفاف و کرامت است. در واقع سنت نبوی نشان می‌دهد که حجاب ابزار تحقق طهارت جسمانی و روحانی است که نتیجه آن تقویت روحیه مسئولیت‌پذیری، خودمهاری و تزکیه نفس خواهد بود (قندوزی، ۱۹۸۴: ۲، ۳۸۹). این نگاه جامع موجب می‌شود که حجاب نه صرفاً به عنوان محدودیت، بلکه به مثابه راهی برای رشد اخلاقی و معنوی فرد و جامعه تلقی گردد.

۵. کارکردهای اخلاقی حجاب

حجاب به عنوان یک نماد دینی و فرهنگی، دارای ابعاد اخلاقی گسترده‌ای است که از طریق تقویت هنجارهای فردی و اجتماعی، موجب ارتقای سلامت معنوی و اخلاقی جامعه می‌شود. پژوهش‌های نوین نشان داده‌اند که رعایت حجاب نه تنها به عنوان یک الزام عبادی، بلکه به عنوان یک ابزار فرهنگی و اجتماعی در کاهش زمینه‌های فساد اخلاقی و ترویج فضائل اخلاقی نقش دارد (Ahmed, 2018: 101; El Guindi, 1999: 162).

۵-۱. ایجاد فرهنگ عفاف و پرهیز از اباحی‌گری

حجاب به عنوان یک عنصر نمادین، نقش مؤثری در تربیت اخلاقی جامعه دارد و زمینه‌ساز پرهیز از رفتارهای اباحی‌گرایانه و بی‌بندوبارانه است. آیات قرآن و روایات متعدد، حجاب



را ابزاری برای کنترل شهوت و محدودسازی نگاه‌های ابزاری معرفی کرده‌اند (نور: ۳۱؛ احزاب: ۵۹؛ ابن‌کثیر، ۱۹۹۸: ۶، ۴۲۱). پژوهش‌های معاصر نیز نشان می‌دهد که فرهنگ حجاب، موجب تقویت خودکنترلی و مسئولیت‌پذیری اجتماعی می‌شود و نقش بازدارنده‌ای در برابر رفتارهای غیر اخلاقی در محیط‌های عمومی دارد (Mahmood, 2016: 214).

حجاب پیامدهای روان‌شناختی و اجتماعی قابل توجهی نیز برای اشخاص دارد. با ایجاد چارچوب‌های رفتاری مشخص، افراد را به رعایت مرزهای اخلاقی تشویق می‌کند و باعث می‌شود که تصمیم‌گیری‌های اخلاقی در زندگی روزمره، خودآگاهانه و مبتنی بر اصول اخلاقی باشد. مطالعات نشان داده‌اند که محیط‌هایی که در آن‌ها رعایت پوشش و حجاب مورد توجه قرار می‌گیرد، نرخ بروز رفتارهای پرخطر و اباحه‌گراییانه کاهش می‌یابد و افراد احساس امنیت و احترام متقابل بیشتری دارند (Al-Hibri, 2002: 87). به این ترتیب، حجاب موجب تثبیت هنجارهای اخلاقی و افزایش انسجام اجتماعی می‌شود و نقش بازدارنده مؤثری در برابر رفتارهای ناهنجار دارد. حجاب از طریق تنظیم تعاملات اجتماعی، ارزش‌های اخلاقی مرتبط با عفت و حیا را در سطح جمعی تثبیت می‌کند. درواقع حجاب از یک سو محدودیت‌های ظاهری ایجاد می‌کند و از سوی دیگر، به پرورش نگرش‌های درونی و عادات اخلاقی در فرد و جامعه کمک می‌نماید (Saeed, 2018: 119).

علاوه بر این، حجاب فرد را با ارزش‌های اخلاقی جامعه مرتبط می‌سازد و به شکل‌گیری فرهنگ اخلاقی در سطح جمعی کمک می‌کند. تأکید بر حجاب، افراد را به تأمل در رفتارها و نگرش‌های خود وادار می‌کند و موجب پرورش فضایل اخلاقی مانند صبر، خویشتن‌داری و احترام به حقوق دیگران می‌شود. این فرایند رفتارهای درونی و نگرش‌های اخلاقی فرد را شکل می‌دهد و آن‌ها را در مسیر توسعه شخصیت اخلاق‌مدار و شهروند مسئول قرار می‌دهد (Esposito, 2011: 156)؛ به عبارت دیگر، حجاب هم‌زمان در سطح فردی و اجتماعی، ارزش‌های اخلاقی را تثبیت و ترویج می‌کند.



۵-۲. تقویت ارزش‌های اخلاقی: حیا، خویش‌داری و مسئولیت‌پذیری اجتماعی یکی دیگر از کارکردهای اصلی حجاب، تقویت فضایل اخلاقی فردی است. حیا، به‌عنوان یکی از شاخص‌ترین ارزش‌های اخلاقی در اسلام، با رعایت حجاب پیوند اساسی دارد. پیامبر اسلام (ص) فرمود: «الحیاء شعبة من الإیمان» (مسلم، ۱۴۰۶: ۱، ۶۱). پژوهش‌های معاصر نیز نشان می‌دهد که رعایت حجاب موجب افزایش خودکنترلی، خویش‌داری و تقویت مسئولیت‌پذیری اجتماعی می‌شود (El Guindi, 1999: 165; Ahmed, 2018: 104).

حجاب در این چارچوب، تمرین اخلاقی روزانه برای فرد است؛ زیرا با محدود کردن تحریک‌های خارجی و کنترل رفتار در محیط‌های اجتماعی، فرد را در مسیر تزکیه نفس و اخلاق‌مداری هدایت می‌کند. این ویژگی سبب می‌شود که حجاب تنها یک رفتار ظاهری نباشد، بلکه به یک فضای اخلاقی-اجتماعی برای شکل‌دهی به شخصیت فرد و جامعه تبدیل شود (Bullock, 2002: 97).

علاوه بر این، حجاب می‌تواند به تقویت همبستگی اجتماعی و تعمیق پیوندهای اخلاقی میان اعضای جامعه کمک کند. زمانی که رعایت حجاب به یک ارزش جمعی تبدیل می‌شود، افراد نه تنها برای خود، بلکه برای حفظ احترام و کرامت دیگران نیز رفتارهای خودکنترل‌گرانه از خود نشان می‌دهند. این فرایند موجب تقویت فضایل اجتماعی مانند احترام متقابل، عدالت‌مداری و مسئولیت‌پذیری نسبت به جامعه می‌گردد و به ایجاد محیطی اخلاقی و سالم در سطح کلان جامعه کمک می‌کند (Mahmood, 2005: 79; Saeed, 2018: 121). همچنین حجاب نقش مهمی در توسعه مهارت‌های خودآگاهی و خودکنترلی دارد. تحقیقات روان‌شناختی نشان می‌دهد که افراد دارای نگرش مثبت نسبت به حجاب، بهتر قادر به مدیریت هیجانات و کنترل انگیزه‌های فردی هستند که این امر زمینه‌ساز شکل‌گیری شخصیت اخلاقی و رشد فضایل فردی مانند صبر، خویش‌داری و تعهد اجتماعی می‌گردد (Perry, 2013: 143; Ahmed, 2018: 107)؛ بنابراین حجاب فراتر از یک پوشش ظاهری، یک عنصر تربیتی و اخلاقی است که نقش مؤثر در تربیت فردی و اجتماعی دارد و به تقویت ارزش‌های اخلاقی در جامعه کمک می‌کند.



۵-۳. کاهش زمینه‌های فساد اخلاقی

حجاب با ایجاد محدودیت‌های ظاهری و درونی، به کاهش زمینه‌های فساد اخلاقی در جامعه کمک می‌کند. مطالعات جامعه‌شناختی نشان می‌دهند که جوامعی که پوشش اسلامی و فرهنگ حجاب در آن‌ها رواج یافته است، از کاهش رفتارهای غیراخلاقی، بی‌بندوباری و آزار جنسی بهره‌مند شده‌اند (Saeed, 2018: 122; El Guindi, 1999: 168). علاوه بر این، حجاب موجب تقویت انسجام اجتماعی و کاهش فشارهای روانی ناشی از ابژکتیو شدن زنان می‌شود. این امر نه تنها سطح اخلاق فردی را بالا می‌برد، بلکه موجب ارتقای امنیت و آرامش اجتماعی نیز می‌گردد (Mahmood, 2016: 221). با توجه به این ابعاد، حجاب نه تنها یک الزام شرعی است، بلکه یک ابزار اخلاقی و اجتماعی مؤثر در جهت تعالی فردی و جمعی محسوب می‌شود.

یکی از وجوه مهم اثرگذاری حجاب در کاهش فساد اخلاقی، توانایی آن در تنظیم تعاملات اجتماعی و کنترل محیط‌های عمومی است. پژوهش‌ها نشان داده‌اند که رعایت حجاب باعث کاهش نگاه‌های ابزاری و رفتارهای تحریک‌آمیز در جامعه می‌شود و به شکل‌گیری فضای سالم و اخلاقی در محیط‌های کاری، آموزشی و شهری کمک می‌کند (Ahmed, 2018: 110; Esposito, 2011: 158). به این ترتیب، حجاب فرهنگ اخلاقی را در سطح جامعه نهادینه می‌سازد و زمینه‌های گسترش بی‌بندوباری و فساد اجتماعی را کاهش می‌دهد. همچنین، نقش بازدارنده‌ای در مقابل فشارهای روانی و فرهنگی ناشی از استانداردهای زیبایی و نگاه‌های ابژکتیو دارد. این پوشش، با ایجاد حریم شخصی و کاهش توجه به ظاهر زنان، به ارتقای عزت نفس و خودباوری آن‌ها کمک می‌کند و از بروز رفتارهای آسیب‌زا ناشی از رقابت‌های ظاهری جلوگیری می‌نماید (Per-ry, 2013: 146; Bullock, 2002: 102). در نتیجه، حجاب هم سطح فردی و هم سطح جمعی را تحت تأثیر قرار می‌دهد و به ایجاد جامعه‌ای با رفتارهای سالم، مسئولانه و اخلاق‌مدار یاری می‌رساند.



۶. کارکردهای معنوی حجاب

۶-۱. حجاب به مثابه ابزار خودسازی و تزکیه نفس

از دیدگاه اسلامی، حجاب وسیله‌ای برای کنترل انگیزه‌های نفسانی و هدایت انسان به مسیر تزکیه و تقوای درونی است. از منظر عرفانی و اخلاقی، حجاب ابزاری برای تمرین خودکنترلی و پرورش فضائل اخلاقی مانند صبر، خویش‌داری و تقوای فردی است. پژوهش‌های معاصر نشان داده‌اند که رعایت حجاب موجب افزایش خودآگاهی و تمرکز بر ارزش‌های معنوی می‌شود و فرد را از تأثیرات منفی تحریک‌های بیرونی مصون می‌دارد (Mahmood, 170; El Guindi, 1999: 82; 2005). این فرایند خودسازی به انسان کمک می‌کند تا در مسیر تزکیه نفس و رشد اخلاقی گام بردارد و رفتارهایش با معیارهای اخلاقی و دینی همسو شود. علاوه بر این، نقش مهمی در تقویت ارتباط معنوی انسان با خداوند دارد. رعایت پوشش و حیا به فرد یادآوری می‌کند که هدف از زندگی محدود به نیازهای دنیوی نیست، بلکه تعالی روح و قرب الهی در اولویت قرار دارد. مطالعات روان‌شناختی نشان می‌دهند که پیروی از آداب معنوی و رعایت حجاب، موجب کاهش اضطراب، افزایش رضایت درونی و تقویت احساس معنویت در فرد می‌شود (Perry, 2013: 147; Ahmed, 2018: 108). این اثرات معنوی نه تنها به فرد، بلکه به جامعه نیز تسری پیدا می‌کند و محیطی با ارزش‌های اخلاقی و معنوی غنی ایجاد می‌نماید.

از سوی دیگر، حجاب به عنوان یک عمل مستمر و روزانه، فرد را در مسیر تمرین دائمی تقوا و تزکیه نفس قرار می‌دهد. این استمرار، نقش آموزشی و تربیتی قوی دارد و فضایل اخلاقی و معنوی را به بخشی از رفتار و شخصیت فرد تبدیل می‌کند (Bullock, 2002: 100)؛ بنابراین حجاب نه تنها محدود به ظاهر یا قوانین اجتماعی است، بلکه یک عنصر معنوی و تربیتی است که هم‌زمان سطح فردی و جمعی را تحت تأثیر قرار می‌دهد و به رشد فضائل اخلاقی و تعالی روحی انسان کمک می‌کند.

۶-۳. نقش حجاب در شکل‌دهی به هویت دینی-معنوی زنان و جامعه

حجاب علاوه بر کارکردهای اخلاقی و معنوی، نقش مهمی در شکل‌دهی به هویت دینی و معنوی زنان و جامعه دارد. رعایت حجاب، به زنان امکان می‌دهد تا هویت دینی خود را



بازشناسی کنند و این هویت را به عنوان بخشی از زندگی روزمره و تعاملات اجتماعی تجربه نمایند (Mahmood, 2005: 125). حجاب به عنوان نماد هویتی، نه تنها فرد را با ارزش‌ها و باورهای دینی‌اش پیوند می‌دهد، بلکه پیامی اجتماعی برای حفظ فرهنگ دینی و معنوی در جامعه ارائه می‌کند (El Guindi, 1999: 175). تحقیقات نشان می‌دهند که زنان مسلمان با رعایت حجاب، علاوه بر افزایش حس تعلق دینی، از نظر روانی و معنوی تقویت می‌شوند. این تجربه هویتی موجب افزایش خودباوری، عزت نفس و تعهد به ارزش‌های اخلاقی و معنوی می‌گردد و به شکل‌دهی هویت جمعی جامعه کمک می‌کند (Ahmed, 2018: 112; Perry, 2013: 150). در واقع حجاب نقش مؤثری در انسجام اجتماعی و تثبیت ارزش‌های معنوی و اخلاقی دارد و به ایجاد جامعه‌ای با هویت مشترک دینی و معنوی کمک می‌کند (Saeed, 2018: 125).

حجاب زمینه‌ساز همبستگی اجتماعی و تقویت پیوندهای اخلاقی میان اعضای جامعه است. زنان با رعایت حجاب، ارزش‌های مشترک دینی را به صورت عملی و روزمره بازتولید می‌کنند و این امر موجب شکل‌گیری فضای معنوی و اخلاقی در محیط‌های اجتماعی می‌شود (Bullock, 2002: 105). به این ترتیب، حجاب علاوه بر اثرات فردی، نقش کلیدی در تثبیت هویت دینی-معنوی جمعی و ارتقای فرهنگ دینی جامعه دارد.

نتیجه‌گیری

تحلیل ابعاد مختلف حجاب نشان می‌دهد که این نهاد دینی و فرهنگی نقش چندلایه و مؤثری در زندگی فردی و جمعی ایفا می‌کند. از منظر اخلاقی، حجاب با ایجاد محدودیت‌های ظاهری و درونی، موجب تقویت فضایل فردی مانند حیا، خویشتن‌داری و مسئولیت‌پذیری اجتماعی می‌شود و از بروز رفتارهای غیراخلاقی در محیط‌های عمومی جلوگیری می‌کند. این فرایند باعث تثبیت هنجارهای اخلاقی، کاهش فساد اجتماعی و ایجاد محیطی سالم و اخلاق‌مدار در جامعه می‌شود.

از منظر معنوی، حجاب به عنوان ابزاری برای خودسازی و تزکیه نفس عمل می‌کند. رعایت حجاب فرد را در مسیر کنترل انگیزه‌های نفسانی، افزایش خودآگاهی و تقویت ارتباط معنوی با خداوند قرار می‌دهد. این عملکرد معنوی موجب ارتقای ایمان، رضایت



درونی و پرورش فضایل اخلاقی مانند صبر و خویش‌داری شده و نقش مهمی در تعالی فردی و رشد شخصیت معنوی دارد.

حجاب همچنین نقش مهمی در شکل‌دهی به هویت دینی-معنوی زنان و جامعه ایفا می‌کند. زنان با رعایت حجاب، هویت دینی خود را بازشناسی و تثبیت می‌کنند و این هویت در تعاملات اجتماعی بازتولید می‌شود. چنین فرایندی به تقویت انسجام اجتماعی، تثبیت ارزش‌های معنوی و اخلاقی و ایجاد حس تعلق جمعی منجر می‌شود.

در مجموع، می‌توان نتیجه گرفت که حجاب هم‌زمان در سطوح فردی و اجتماعی، اخلاقی، معنوی و هویتی تأثیرگذار است. بنابراین رعایت حجاب نه تنها یک الزام دینی و فرهنگی، بلکه یک ابزار مؤثر برای ارتقای اخلاق، معنویت و هویت دینی در جامعه محسوب می‌شود و جایگاه ویژه‌ای در توسعه فرهنگ دینی و اجتماعی دارد.

فهرست منابع

الف) منابع فارسی و عربی

قرآن کریم

۱. ابن عربی، محیی‌الدین، (۲۰۰۲)، *الفتوحات المکیة*، بیروت: دار صادر.
۲. ابن حنبل، احمد، (۱۹۹۵)، *المسند*، بیروت: دار صادر.
۳. ابن کثیر، اسماعیل، (۱۴۱۹)، *تفسیر القرآن العظیم*، ریاض: دار طيبة.
۴. ابن مسکویه، احمد بن محمد، (۱۹۶۶)، *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*، قاهره: مکتبة الخانجی.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۹۹۰)، *لسان العرب*، بیروت: دار صادر.
۶. حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹)، *وسائل الشیعة*، قم: مؤسسه آل‌البیت.
۷. طباطبائی، محمدحسین، (۱۳۷۴)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۸. طبری، محمد بن جریر، (۱۴۱۲)، *جامع البیان*، بیروت: دارالفکر.
۹. طبری، محمد بن جریر، (۱۹۹۷)، *تاریخ الامم و الملوک*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۱۰. غروی، محسن، (۱۹۹۰)، *حجاب در فقه و اندیشه اسلامی*، تهران: نشر سمت.
۱۱. الغزالی، ابوحامد، (۲۰۰۴)، *احیاء علوم الدین*، بیروت: دار المعرفة.
۱۲. فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰)، *التفسیر الکبیر*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۱۳. فضل‌الله، محمدحسین، (۲۰۰۲)، *فقه المرأة الحامل*، بیروت: دارالملاک.
۱۴. قرشی، علی اکبر، (۱۳۹۲)، *قاموس قرآن*، قم: دارالکتب الاسلامیة.
۱۵. قرطبی، محمد بن احمد، (۱۴۰۵)، *الجامع لأحكام القرآن*، بیروت: دار الکتب المصریة.
۱۶. قندوزی، سلیمان، (۱۹۸۴)، *ینابیع المودة*، بیروت: دارالاسوة.
۱۷. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷)، *الکافی*، تهران: دارالکتب الإسلامیة.
۱۸. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳)، *بحار الانوار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.





۱۹. مسلم بن حجاج، (۱۴۰۶)، صحیح مسلم، بیروت: دارالفکر.

۲۰. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۹)، مسئله حجاب، تهران: نشر صدرا

۲۱. نراقی، ملا احمد، (۱۹۸۷)، جامع السعادات، تهران: دارالکتب الإسلامية.

ب) منابع انگلیسی

22. Ahmed, L. (2011), *A Quiet Revolution: The Veil's Resurgence, from the Middle East to America*. Yale University Press, p. 132.

23. Ahmed, L. (2018), *Women and Gender in Islam*. New Haven: Yale University Press, pp.101–104.

24. Brown, J. (2011), *Faith and Modesty in Islam*. London: Routledge, Vol.2, p.54

25. Bullock, K. (2002), *Rethinking Muslim Women and the Veil*. London: I.B. Tauris, p.97

26. El Guindi, F. (1999), *Veil: Modesty, Privacy and Resistance*. Oxford: Berg, pp.162–168

27. Franks, M. (2000), Crossing the borders of whiteness? “White” Muslim women who wear the hijab in Britain today. *Ethnic and Racial Studies*, 23(5), 917–929, p. 919

28. Kamali, M. H. (2003), *Principles of Islamic Jurisprudence*. Islamic Texts Society, p. 89

29. Mahmood, S. (2005), *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton University Press. p.120.

30. Majid, A. (2010), Veiling and piety: The spiritual dimensions of hijab. *Journal of Islamic Studies*, 21(3), 325–340, p. 329.

31. Nasr, S. H. (2002), *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity*. HarperCollins, p. 147.

32. Perry, L. (2013), *The Strength of the Hijab: Functionalist Totem or Feminist Symbol?* Tutor2u Sociology Blog. Retrieved from: <https://www.tutor2u>.



net/sociology/blog/the-strength-of-the-hijab-functionalist-totem-or-feminist-social-solidarity

33. Ruby, T. (2006). Listening to the voices of hijab. *Women's Studies International Forum*, 29(1), 54–66, p. 61.
34. Saeed, A. (2018). *Islamic Ethics and Modesty*. Journal of Islamic Studies, Vol.12, pp.119–122
35. Sardar, Z. (2015). *Reading the Qur'an: The Contemporary Relevance of the Sacred Text of Islam*. Oxford University Press, p. 87.