

استیفای حق تأهل و کارکردهای اجتماعی آن

حسین حسن زاده*

چکیده

استیفای حق تأهل، به معنای توانایی در تشکیل خانواده و بهره‌مندی از ارضای جنسی به‌طور مشروع است. استیفای این حق در شرایط امروز برای برخی از افراد جامعه، بسیار سخت گردیده است. سؤال این است که استیفای حق تأهل دارای چه کارکردهای اجتماعی (پنهان و آشکار) است؟ برای پاسخ به این مسئله، پس از ایضاح مفهومی بعضی از واژگان و ذکر موارد بروز و ظهور حق تأهل، با استفاده از روش عقلی و نقلی، آثار اجتماعی آن بیان گردیده است. این آثار عبارتند از: ۱. گسترش عدالت جنسی به‌عنوان مصداق عدالت فراگیر؛ ۲. ترویج عفت اخلاقی به‌عنوان مصداق ترویج فضایل اخلاقی؛ ۳. جلوگیری از رذیله شره جنسی؛ ۴. حفظ نسل؛ ۵. تأمین امنیت روحی، روانی و عاطفی به‌عنوان مصداق تأمین امنیت.

نحوه استیفای حق تأهل نیز در شرایط فعلی - که متفاوت با زمان پیامبر گرامی ۹ است - عبارتند از: تعیین متولی خاص برای این امر؛ ارائه مجموعه‌ای از پیوست فرهنگی با هدف شکسته‌شدن قُبُح تعدد زوجات و ازدواج موقت و رفع موانع قانونی تعدد زوجات و وضع قوانین لازم برای تسهیل آن.

کلیدواژه‌ها

عزب، حق تأهل، کارکردهای اجتماعی، تعدد زوجات، ازدواج موقت.

مقدمه

نیاز به جنس مخالف و تشکیل خانواده، کم‌وبیش توسط متفکران مورد بررسی قرار گرفته، اما اصطلاح حق تأهل اولین بار توسط استاد مطهری در کتاب نظام حقوق زن در اسلام مطرح گردیده است. تردیدی نیست که وجود این نیاز در انسان مانند هر نیاز حقیقی - اعم از نیازهای مادی و معنوی - از نعمت‌های الهی است که از یک سو مستلزم حق و از سوی دیگر ملازم با تکلیف است؛ مثلاً آفریدگار عالم نیاز به مسکن، غذا، پوشش، درمان و بهداشت را در زوجه قرار داده است اما از سوی دیگر، پاسخ‌گوی این نیازها را نیز مشخص کرده است. به همین جهت، نفقه مسکن زوجه (بی‌تا، ج ۳۱: ۳۳۶) اطعام زوجه (بی‌تا، ج ۳۱: ۱۴۷) پوشش او (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۸: ۳۰۸) دوا و درمانش (بی‌تا، ج ۳۱: ۳۳۸) و وسایل نظافت و بهداشت وی را (همان: ۳۳۵) حق او می‌داند و شوهر را مکلف کرده است این حقوق را در شرایط خاص همچون عدم نشوز زوجه تأمین نماید (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۸: ۳۰۸؛ شافعی، ۱۴۰۳ق، ج ۵: ۹۳؛ شیرازی، ۱۴۰۹ق، ج ۸۳: ۲۴۲).

عدم وجود ضمانت اجرا برای استیفای حق تأهل، آسیب‌های فراوانی را بر بنیان خانواده و در نتیجه، بر پیکره جامعه اسلامی وارد می‌سازد. تردیدی نیست که دین اسلام هم به اصل چنین حقی توجه کرده و هم نحوه دسترسی به این حق نیز به صورت نظام‌مند در منابع و متون دینی اعم از قرآن، روایات و ادعیه معصومین ۷ وجود دارد؛ مهم کشف این نظام است. آنچه از مجموع منابع دینی استفاده می‌شود این است که ضمانت اجرای دین برای استیفای حق تأهل دارای اضلاع سه‌گانه؛ یعنی اهتمام خانواده، جامعه و حاکمیت به این مسئله است و بی‌توجهی هر یک از این اضلاع به این امر، آثار مخربی را بر جامعه تحمیل خواهد کرد که بعضی از آن آثار، آشکار و برخی نیز پنهان هستند.

این مقاله درصدد بررسی آثار استیفای حق تأهل و عدم استیفای این حق در جامعه اسلامی و بالتبع در تمدن اسلامی است. با تتبعی که نگارنده انجام داده، تاکنون کسی این موضوع را با کیفیتی که در این مقاله آمده، بررسی نکرده است؛ از این جهت، مقاله حاضر، نو و بدیع است.

مفهوم‌شناسی

حق

معنای لغوی واژه حق، هم در معنی مصدری و هم وصفی است؛ از نظر مصدری، به معنای ثبوت (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۲: ۲۶۲) و ضد باطل (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲: ۱۵) و به لحاظ وصفی موجود ثابت، وجود ثابتی که انکار آن روا نباشد، نیز به معنای وجود مطلق و غیر مقیدی که به هیچ قیدی تقیید نشده باشد؛ یعنی ذات اقدس باری تعالی آمده است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۰: ۵۰).

واژه حق در اصطلاح، در دو معنای عام و خاص کاربرد دارد:

اول: معنای اصطلاحی عام؛ [حق]، حکم مطابق با واقع را گویند که بر اقوال و عقاید و مذاهب و ادیان اطلاق می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۲۳). بعضی گفته‌اند: حق در معنای «هلاک» و «وجوب» و «صدق» هم استعمال شده است؛ مانند: «قَالَ رَبُّ أَحْكُم بِالْحَقِّ» (انبیاء: ۱۱۲)؛ پروردگارا! حکم به هلاک کن (حافظ، بی‌تا: ۲۶۸). و «فَحَقَّ عَلَيْنَا قَوْلُ رَبِّنَا» (صافات: ۳۱)؛ پس فرمان پروردگاران بر همه ما واجب گشت (حافظ، بی‌تا: ۲۶۸) و در معنی صدق نیز مانند این سخن: «حَقًّا قَلْتُ وَ قَلْتُ حَقًّا». و یا ضرب‌المثل: «الْصِّدْقُ حَقٌّ وَ الْكُذْبُ بَاطِلٌ» (همان) آمده است. اما در حقیقت این به معنای استعمال واژه حق در این سه معنا نیست؛ زیرا در مورد اول به این معنا است که حق ما هلاکت است و در مورد سوم به معنای مطابقت صدق با واقع است که برگشت آن‌ها به همان معنای اصطلاحی عام؛ یعنی حکم مطابق با واقع است و در مورد دوم نیز همان معنای لغوی وصفی مراد است. بنابراین، «فَحَقَّ عَلَيْنَا قَوْلُ رَبِّنَا»؛ پس فرمان پروردگاران بر ما ثابت؛ یعنی قطعی است.

دوم: معنای اصطلاحی خاص؛ این واژه در اصطلاح خاص فلسفه، به معنای قضیه‌ای است که مطابق با واقع و موافق با نفس‌الامر باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۲۴) و در اصطلاح فقه و اصول، برخی آن را به معنای مرتبه‌ای ضعیف از ملکیت و برخی نوعی از سلطنت دانسته‌اند (همان) و در اصطلاح حقوق، عبارت از منفعت آمیخته با قدرت است و در تعریف آن گفته شده: حق، قدرتی است متکی به قانون که صاحب آن می‌تواند با کمک گرفتن از قانون، آن را بستاند و یا از گرفتن دیگران مانع گردد (همان: ۲۵). برای واژه

حق، معانی دیگری هم ذکر شده است؛ مثل استعمال آن در معنای حظ و بهره و نصیب؛ مانند این که گفته می‌شود: «تو حقی در این نداری» و «مهر زن، حق آن است» (حافظ، بی‌تا: ۲۶۸) یا در معنای اولویت و سزاواری؛ مانند اینکه گفته می‌شود: «من نسبت به تو در فلان چیز احق هستم؛ یعنی سزاوارترم» (همان). اما در حقیقت این دو معنا نیز به دو معنای اخیر از معنای اصطلاحی خاص برمی‌گردد.

نکته مهمی که در اینجا باید به آن اشاره شود این است که واژه حق، هم در معنای ثبوت (حق بودن) و هم در معنای اثبات (حق داشتن) استعمال شده است؛ مثلاً وقتی گفته می‌شود: خدا حق است، معاد حق است، مقصود معنای ثبوتی آن است اما وقتی گفته می‌شود: حق زوجه و ... ، مقصود معنای اثباتی آن است و این ربطی به تقسیم حق به معنای جدید و قدیم ندارد؛ زیرا هر دو معنا در منابع دینی وجود دارد (ر.ک: جوادی‌آملی، ۱۳۸۵: ۲۷). مقصود از واژه «حق» در اصطلاح «حق تاهل» با توجه به تعاریف و نیز استعمالات واژه حق، معنای اثباتی آن؛ یعنی حق داشتن است و آن عبارت از حظ و بهره یک شخص نسبت به چیزی و سلطنت او بر آن است؛ به گونه‌ای که اگر به هر دلیلی، سلطنت او بر این حظ و بهره سلب شود، به او ظلم شده است.

تاهل

تاهل در لغت از ریشه «اهل» است و «اهل رجل» هم به معنای زوجه مرد (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۱۶۹) و هم به معنای اتباع و پیروان یک شخص آمده است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵: ۳۱۴)؛ و تاهل به معنای ازدواج کردن است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۱۶۹) و عرب وقتی می‌گوید: «آهلك الله في الجنة»؛ یعنی خدا در بهشت برای تو زوجی و اهلی قرار بدهد که با آن‌ها در آنجا گرد هم آید (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱: ۹۷). مقصود از واژه تاهل برخوردار بودن از نعمت همسر و فرزند و به تعبیر دیگر، تشکیل خانواده است (مطهری، ۱۳۶۹، ج ۱: ۴۱۱).

حق تاهل

حق تاهل، مرکب در دو واژه حق و تاهل است. با توجه به تعریف واژگان «حق»

و «تأهل»، مقصود از حق تأهل نیز مشخص است و آن عبارت از نوعی سلطنت بر حظ و بهره‌مندی از نعمت همسر و فرزند و به تعبیر دیگر، سلطنت بر نعمت تشکیل خانواده است که ارضاء جنسی به صورت مشروع، بخشی از این نعمت الهی است. چنین حقی همچون حق کار، حق مسکن، حق تعلیم و تربیت، حق بهداشت، حق امنیت و حق آزادی، از طبیعی‌ترین و اصیل‌ترین حقوق بشری است (همان).

«حق تأهل برای یک مرد، یعنی حق اشباع غریزه، حق همسر و شریک و همدل داشتن، حق فرزند قانونی داشتن است. اما حق تأهل برای یک زن، علاوه بر همه اینها؛ یعنی حق حامی و سرپرست داشتن، حق پشتوانه عواطف داشتن است» (همان).

مجرد

از جمله واژه‌هایی که هنگام بررسی مفهوم حق تأهل به ذهن می‌آید؛ واژه «مجرد» است که مستحق این حق است که در زبان عرب به آن «عزب» اطلاق می‌شود و در قرآن کریم از این مفهوم با واژه «ایامی» تعبیر شده است. «وَأَنْكُحُوا الْأَيَامِي مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُعْزِبَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ»؛ مردان و زنان بی‌همسر خود را همسر دهید، همچنین غلامان و کنیزان صالح و درست‌کارتان را اگر فقیر و تنگ‌دست باشند، خداوند از فضل خود آنان را بی‌نیاز می‌سازد. خداوند گشایش‌دهنده و آگاه است (نور: ۳۲).

«ایامی» - که در اصل «ایایم» بوده و مقلوب گشته است - جمع «ایم» و به معنای زن یا مرد بی‌همسر (عزب) است؛ اعم از این که قبلاً ازدواج کرده باشد یا نه (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷: ۲۲۰؛ حسینی جرجانی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۲۶۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵: ۱۱۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۳: ۴۳۲).

تکلیف

واژه «تکلیف» از ریشه «کَلَفَ» در لغت به چند معنا آمده است: یک: به معنای نقطه و خال تیره‌رنگی است که در پوست چهره ظاهر می‌شود و شخص از آن احساس مشقت می‌کند.

دو: به معنای ظهور اثر است و الزام شاق را از آن جهت تکلیف گویند که اثرش در انسان ظاهر می‌شود.

سه: به معنای ترغیب و تحریص است: «اکلفه غیره»؛ دیگری را به آن کار تشویق کرد (قریشی بنایی، ۱۴۱۲ق، ج ۶: ۱۳۷).

در اصطلاح برای واژه تکلیف، تعاریف متعددی است که مهم‌ترین محورهای آنها عبارت‌اند از:

یک: کسی که در مرتبه بالاتر است از کسی که در رتبه پایین‌تر قرار دارد، چیزی را اراده کند و یا از انجام عملی کراهت داشته باشد که می‌توان آن را در این جمله خلاصه نمود (درخواست عالی از دانی)؛

دو: چیزی که اراده شده و یا مورد کراهت است، دارای سختی و مشقت باشد (اعم از درخواست انجام یا ترک یک عمل)؛ بنابراین، اراده (درخواست) خوردن چیزی که موافق طبع انسانی است، تکلیف شمرده نمی‌شود.

سه: اراده (درخواست) ابتدائی باشد؛ بنابراین، درخواست پدر از پسر برای اقامه نماز در زمره تکلیف قرار نمی‌گیرد. برای این که اراده اولیه بر انجام این عمل از آن خدای تعالی است. چهار: اطاعت آن کسی که درخواست‌کننده است - که از آن تعبیر به مرید (اراده‌کننده) یا باعث (برانگیزاننده) می‌شود - واجب باشد؛ مانند: خداوند تعالی، پیامبر، پدر و مالک.

پنج: مورد اراده، توسط اراده‌کننده به مکلف اعلام شود؛ بنابراین، درخواستی را که مکلف از آن اطلاع ندارد در زمره تکلیف قلمداد نمی‌شود (ابوالصلاح حلبی، ۱۳۶۳: ۱۱۳؛

ابن‌میثم، ۱۴۰۶ق: ۱۱۴؛ حمصی، ۱۴۱۴ق، ج ۱: ۲۴۰؛ علم الهدی، ۱۴۱۱ق: ۱۰۵).

شش: درخواست مورد نظر در حد اجبار و الجا نباشد (قاضی، ۱۴۲۲ق: ۳۴۴).

کارکرد اجتماعی

کارکرد، معادل واژه (Function) از ریشه لاتینی Functio به معنای انجام یک وظیفه است و معادل فارسی آن واژه‌هایی چون نقش، عمل، خدمت و شغل است (دهخدا، ۱۳۳۶، ج ۳۹: ۱۳۵). بهترین راه برای فهمیدن این واژه در ادبیات علوم اجتماعی، در نظر گرفتن آن

به‌عنوان یک اثر است.^۱ بنابراین، کارکرد هر عملی، اثر آن است (اسکیدمور، ۱۳۸۵: ۱۶۷).

رخ‌نمایی و ظهور حق‌تأهل

آفریدگار جهان، انسان را به‌گونه‌ای آفریده است که به‌صورت خودجوش نیازهای حقیقی اولیه‌اش توسط بنیان خانواده و جامعه تأمین می‌شود؛ مانند: نیاز به غذا، پوشاک و مسکن. نیاز به جنس مخالف از همین مقوله است که به‌طور عادی، این حق توسط خانواده و جامعه، مدیریت و استیفا می‌شود؛ شاهد این سخن، پاسخ به این نیاز در جوامع ابتدایی و قبیله‌ای است؛ از این‌رو، این پرسش به ذهن می‌آید که اساساً طرح مسئله استیفاء حق‌تأهل ضرورتی ندارد. به نظر می‌رسد، پاسخ به این پرسش، در گرو بررسی زمینه ظهور حق‌تأهل است. همان‌گونه که اشاره گردید در شرایطی که هر فردی به‌صورت عادی از حقوق خود بهره‌مند می‌شود، سخن از استیفاء حق، وجهی ندارد و مسئله حق‌تأهل نیز از این قاعده مستثنی نیست. اما در بعضی از مواقع، دسترسی به حقوق برای افراد جامعه یا غیرممکن و یا بسیار دشوار است. در چنین شرایطی مسئله استیفاء حقوق پررنگ می‌شود. به نظر می‌رسد، این شرایط در مسئله حق‌تأهل، افزایش غیرطبیعی زنان و مردان مجرد است. توضیح این‌که، گاهی افزایش زنان و مردان مجرد به خاطر افزایش جمعیتی است که طبیعی بوده و به همین سبب نیز روال طبیعی خود را طی کرده و خطری برای جامعه محسوب نمی‌شود مانند: دوبرابردن مجردها به خاطر دوبرابردن جمعیت در یک بازه زمانی ۳۰ ساله. در این حالت، ضرورتی برای طرح مسئله استیفاء حق‌تأهل نیست. اما اگر افزایش مذکور نه به خاطر افزایش جمعیت بلکه به خاطر عوامل دیگر باشد، افزایش غیرطبیعی قلمداد شده و شاکله جمعیتی را به هم می‌زند. در چنین شرایطی، مدیریت ارضای جنسی به‌طور مشروع و از طریق تشکیل خانواده برای بخش مهمی از افراد جامعه، عملاً غیرممکن و یا بسیار سخت خواهد بود و تردیدی نیست افرادی که نمی‌توانند ارضای جنسی را از طریق مشروع مدیریت نمایند، دو خطر مهم آن‌ها تهدید می‌کند: محرومیت مادام‌العمر از لذت مشروع یا تن‌دادن به فساد.

1. EFFect.

عوامل افزایش غیرطبیعی زنان و مردان بی همسر

۱. افزایش میانگین سن در اولین ازدواج

طبق آماری که مرکز آمار ایران ارائه داده است، میانگین سن در اولین ازدواج کشور از سال ۱۳۴۵ تا ۱۳۹۵ تفاوت چشم‌گیری کرده و مع‌الاسف رو به افزایش گذاشته که جدول زیر حاکی از آن است (<https://www.amar.org.ir>).

جدول ۱- میانگین سن در اولین ازدواج کشور به تفکیک مناطق شهری و روستایی: ۱۳۴۵-۱۳۹۵

سال	کل		شهری		روستایی	
	مرد	زن	مرد	زن	مرد	زن
۱۳۴۵	۲۵/۰	۱۸/۴	۲۵/۶	۱۹/۰	۲۴/۴	۱۷/۹
۱۳۵۵	۲۴/۱	۱۹/۷	۲۵/۱	۲۰/۲	۲۲/۷	۱۹/۱
۱۳۶۵	۲۳/۸	۱۹/۹	۲۴/۴	۲۰/۲	۲۲/۸	۱۹/۶
۱۳۷۰	۲۴/۴	۲۰/۹	۲۴/۹	۲۱/۱	۲۳/۵	۲۰/۸
۱۳۷۵	۲۵/۶	۲۲/۴	۲۶/۲	۲۲/۵	۲۴/۶	۲۲/۳
۱۳۸۵	۲۶/۲	۲۳/۳	۲۶/۵	۲۳/۳	۲۵/۵	۲۳/۴
۱۳۹۰	۲۶/۷	۲۳/۴	۲۷/۱	۲۳/۶	۲۵/۸	۲۳/۰
۱۳۹۵	۲۷/۴	۲۳/۰	۲۷/۸	۲۳/۴	۲۶/۵	۲۲/۰

مأخذ داده‌ها: محاسبات نویسندگان بر اساس نتایج تفصیلی سرشماری‌های عمومی نفوس و مسکن کل کشور: ۱۳۴۵-۱۳۹۵

افزایش میانگین سن ازدواج علاوه بر این که خطر عبور جمعیت از جوانی به میان‌سالی و کهن‌سالی را در پی دارد، در واقع، سبب محرومیت بخشی از افراد جامعه از حق تأهل می‌گردد که حق ارضای جنسی مشروع، جزء آن است.

۲. افزایش سن خطر تجرد قطعی و سن تجرد قطعی یا مطلق

افراد ازدواج نکرده به حسب سن به چند دسته تقسیم می‌شوند:

یک: افراد در سن ازدواج که شامل طیف سنی ۲۰ تا ۳۴ سال برای مردان و ۱۵ تا ۲۹ سال برای زنان می‌شوند.

دو: افرادی که در خطر تجرد قطعی قرار گرفته و در طیف سنی بعد از ۳۴ سال برای

مردان و پس از ۲۹ سال برای زنان تا سن ۵۰ سالگی قرار دارند.
سه: کسانی که در سن مجرد قطعی یا مطلق قرار دارند، «معمولاً از گروه سنی ۴۵-۵۰ و ۵۴-۵۰ سنین مجرد قطعی خوانده می‌شود (امانی، ۱۳۷۹: ۵۷؛ امین‌زاده، بی‌تا: ۷۰).

دکتر شهلا کاظمی‌پور از جمعیت‌شناسان کشور در گفت‌وگو با ایسنا، سن مجرد قطعی برای زنان را ۴۰ سال دانسته و می‌گوید: ۱۰ درصد زنان ۳۵ تا ۳۹ ساله کشور مجردند. این در حالی است که در گروه سنی ۴۰ تا ۴۴ ساله، ۶۸ درصد، در گروه سنی ۴۵ تا ۴۹ ساله، ۴۴ درصد و ۵۰ تا ۵۴ ساله‌ها نیز ۳۱ درصد مجرد هستند که معتقدم این رقم بالایی است. این جمعیت‌شناس در ادامه با بیان آنکه نرخ مجرد قطعی زنان در سال ۹۰ نیز در حال افزایش بود، تصریح کرد: با این حال، نرخ مجرد قطعی زنان در سال ۹۵ بیش از سال ۹۰ است؛ به طوری که در سال ۹۰، ۹۱ درصد زنان ۳۵ تا ۳۹ سال، ۴ درصد ۴۰ تا ۴۴ ساله‌ها، ۳۴ درصد ۴۵ تا ۴۹ ساله‌ها و ۲۲ درصد از زنان ۵۰ تا ۵۴ ساله کشور مجرد بودند. ایشان می‌گوید: براساس آمار سال ۹۵، جمعیت زنان بالای ۴۰ سال کشور که دارای مجرد قطعی هستند، ۴۲۶ هزار نفر است. در واقع، حدود ۵ درصد کل جمعیت زنان مجرد بالای ۱۰ سال کشور بیش از ۴۰ سال دارند که در گروه مجردان قطعی قرار می‌گیرند (<https://www.isna.ir/news/96050301537/>)
کسانی که در سن خطر مجرد قطعی و سن مجرد قطعی قرار دارند، از دو بُعد با محرومیت مواجه هستند؛

بُعد اول: درصد ازدواج آن‌ها پایین می‌آید تا جایی که درصد ازدواج در گروه سنی مجرد قطعی بسیار پایین آمده؛ به طوری که در مورد زنان در حد ۲ تا ۳ درصد می‌رسد (امانی، ۱۳۷۹: ۵۷؛ امین‌زاده، بی‌تا: ۷۰).

بُعد دوم: میزان باروری^۱ که یکی از دو عامل اصلی در تغییرات جمعیت است (سرای، ۱۳۹۱: ۱۲۵) پایین می‌آید.

۱. باروری به رفتار تجربی، واقعی یا بالفعل فرزندآوری جمعیت اطلاق می‌شود. معنای این سخن این است که اولاً، باروری یک پدیده جمعی است نه فردی، یعنی شاخص‌های باروری شاخص‌های جمعی است. ثانیاً، باروری به رفتار تجربی و بالفعل فرزندآوری جمعیت اطلاق می‌شود نه به امکان بالقوه فرزندآوری (سرای، ۱۳۹۱: ۱۲۶).

میزان باروری زن‌هایی که در خطر تجرد قطعی؛ یعنی از ۲۹ تا ۵۰ سال قرار دارند، نسبت به زن‌های در طیف ۱۵ تا ۲۹ کمتر است (همان: ۱۳۷-۱۳۹) و از سویی کاهش میزان فرزندآوری از عوامل قطعی کاهش جمعیت است.

آماري را که اخيرا مدير کل دفتر آمار و اطلاعات جمعيتی سازمان ثبت‌احوال کشور ارائه کرده، بيانگر افزايش افراد در خطر تجرد قطعی و نیز تجرد قطعی و مطلق است. ایشان در گفت‌وگو با خبرگزاری ایسنا اعلام کردند: از میان کلیه افرادی که در خطر تجرد قطعی قرار گرفته و در طیف سنی بعد از ۳۴ سال برای مردها و پس از ۲۹ سال برای زن‌ها تا سن ۵۰ سالگی قرار دارند، تعداد ۳۲۰ هزار نفر از مرد و تعداد ۹۸۰ هزار زن و در مجموع یک میلیون و ۳۰۰ هزار نفر از سن متعارف ازدواج در کشور عبور کرده و در خطر ورود به سن تجرد قطعی قرار دارند. در این میان، زن‌ها تقریباً سه برابر بیشتر از مردان در معرض خطر تجرد قطعی قرار دارند و از میان افرادی که در سن تجرد قطعی قرار دارند، ۶۲ هزار مرد و ۹۰ هزار زن در کشور وجود دارند که تا سن ۵۰ سالگی ازدواج نکرده‌اند؛ یعنی مجموعاً ۱۵۲ هزار نفر زن و مرد در سن تجرد قطعی قرار دارند (isna.ir/news/93031707838/14-15).

در یک جامعه اسلامی، افزایش مجردانی که در سن خطر تجرد قطعی یا تجرد قطعی و مطلق قرار دارند، زنگ هشدار است که اگر به موقع چاره‌اندیشی نشود، از جهات مختلف آسیب‌پذیر خواهد بود. کاهش باروری و در نتیجه کاهش جمعیت مسلمانان، یکی از آسیب‌های جدی آن است. در هر صورت کسانی که در این سنین قرار می‌گیرند، نسبت به استیفای حق تأهل با چالش مواجه هستند. علاوه بر این، گروه دیگری نیز هستند که یا به خاطر فوت همسر و یا طلاق به صورت مجردی زندگی می‌کنند. از این تعداد، در مجموع دو میلیون و ۳۰۰ هزار نفر در کلیه گروه‌های سنی در اثر فوت همسر و ۲۱۴ هزار نفر مرد و ۴۴۰ هزار نفر زن بر اثر طلاق به صورت مجرد زندگی می‌کنند.

به گفته مدیر کل دفتر آمار و اطلاعات جمعيتی سازمان ثبت‌احوال کشور؛ براساس آخرین آمار، جمع کلیه ازدواج‌نکرده‌ها در کشور در سه گروه افراد در سن ازدواج که هرگز ازدواج نکرده‌اند، افراد در سن خطر تجرد قطعی و افراد در سن تجرد قطعی برابر ۱۲ میلیون و ۶۹۲ هزار نفر است و در مجموع، ۱۴ میلیون و ۹۹۲ هزار نفر آمار کلیه مجردین در کشور است (ibid).

۳. فزونی زن‌های آماده ازدواج

چند عامل برای فزونی زن‌های آماده ازدواج ذکر شده است؛ بعضی از این عوامل، جزء قوانین یک جامعه به حساب می‌آید. مانند: بالا بودن سن قانونی ازدواج مردان و پایین بودن سن قانونی ازدواج زنان (امین‌زاده، بی تا: ۶۹) و بعضی دیگر طبیعی و قهری به شمار می‌روند که عبارتند از: یک: دوره بلوغ دختران قبل از دوره بلوغ پسران است (مطهری، ۱: ۴۰۲)؛ دو: تلفات جنس مرد از تلفات جنس زن بیشتر است. توضیح اینکه «اگرچه شمار جنس مرد در هنگام زایش بیش از جنس زن است و این از آن روی است که شمار بیشتری جنین مرد نسبت به زن تشکیل می‌شود، اما در برابر این چگونگی، میزان مرگ و میر جنینی نیز در جنس مرد بیش از جنس زن است و در سراسر زندگی نیز میرش مردان بیش از زنان روی می‌دهد؛ زیرا اولاً مردان حساسیت بیشتری در برابر بیماری دارند و ثانیاً، شغل و فعالیت روزانه آنان سنگین‌تر و بیشتر با خطر روبرو است» (آشفته تهرانی، ۱۳۸۱: ۳۳) و ثالثاً، مردها بیشتر مهاجرت می‌کنند؛ به همین جهت، بیشتر با خطر مرگ روبرو هستند (امین‌زاده، بی تا: ۶۹).

سه: مقاومت مرد در برابر بیماری‌ها کمتر از زنان و در نتیجه تلفات مرد به واسطه بیماری‌ها از تلفات زن بیشتر است. دلیل علمی این مطلب این است که کروموزوم X مربوط به جنس ماده از کروموزوم Y مربوط به جنس نر قوی‌تر است؛ [لذا] طول عمر زن نسبت به مرد درازتر، حد متوسط عمر زن از مرد بیشتر و مقاوم‌تر در برابر بسیاری از امراض از مرد بیشتر است (شیبلی هاید، ۱۳۸۳: ۵۱۹).

کمتر شدن مردان آماده ازدواج و در نتیجه، فزونی زنان آماده ازدواج، برای زنان تولید حق می‌کند و با توجه به این که هر حقی در دل خود وظیفه و تکلیفی را نیز به همراه دارد، سؤال این است که اعطای این حق به زنان آماده ازدواج وظیفه چه کسی است؟ شهید مطهری در یک‌جا اجتماع را مسئول تأمین حق تأهل می‌داند (مطهری، ۱۳۶۹، ج ۱: ۴۱۱) و در جای دیگر، این تکلیف را به‌عنوان یک واجب کفایی، متوجه همه مردان و زنان متأهل می‌داند که به‌خاطر نجات اجتماع از فساد و فحشا و نیز خدمت به تکثیر نفوس، باید فداکاری و از خودگذشتگی نمایند (همان: ۴۴۲).

سخنان استاد مطهری از این جهت قابل تأمل است که دین در مسأله استیفای حق، تنها

به بیان حکم الهی بسنده نمی‌کند بلکه راه‌های استیفای حقوق نیز در دین الهی تعبیه شده است. سخن این است که راه قطعی استیفای این حق همچون سایر حقوق بشری کدام است. اگرچه تردیدی نیست که این وظیفه بر عهده اجتماع و مردان و زنان متأهل نیز است؛ اما صرف بیان تکلیف، بدون ضمانت اجرای لازم برای عمل به تکلیف، کافی نیست و در شرایط موجود، نتیجه‌ای بیش از وضعیت موجود نخواهد داشت.

استاد مطهری یکی از اشکالات جدی اعلامیه جهانی حقوق بشر را عدم توجه به حق تأهل، در کنار سایر حقوق مثل حق آزادی و امنیت، حق رجوع مؤثر به محاکم ملی، حق تابعیت و ترک تابعیت، حق آزادی ازدواج با اهل هر نژاد و مذهب، حق مالکیت، حق تشکیل اتحادیه، حق استراحت و فراغت، حق آموزش و پرورش می‌داند (همان: ۴۱۱). این سخن در جای خود درست است؛ ولی مشکل جوامع بشری، ردیف کردن یک‌سری از حقوق بشر در کنار یکدیگر نیست. اعلامیه جهانی حقوق بشر از این طریق، تاکنون چه کاری برای جامعه بشری کرده است؟ مشکل جامعه بشری، استیفای این حقوق است و تردیدی نیست که استیفای این حقوق در سراسر عالم، متوقف بر حکومت دینی مهدوی (عج) است.

علت اصلی محرومیت از حق تأهل

کارشناسان معمولاً مسائل اقتصادی و مسکن و بعضی هم مسائل فرهنگی را علل کاهش ازدواج می‌دانند (<http://jamejamonline.ir/online/1228460510725631517>) نتیجه این مطلب آن است که برای افزایش ازدواج و در نتیجه، برخوردار شدن طیف زیادی از افراد جامعه از حق تأهل، چاره‌ای جز حل مسائل اقتصادی و فرهنگی نیست. این سخن اگر فی‌الجمله درست باشد، به‌طور کامل درست نیست؛ زیرا اولاً، مسائل اقتصادی محدودیتی ندارد؛ ثانیاً، ایجاد مانع در برابر هجوم فرهنگ فاسد غربی در عصر حاضر کاری بس دشوار است. به نظر می‌رسد حل این مسئله در گرو تعادل عرضه و تقاضای ازدواج است. سخن گفتن از این که چرا عرضه زیاد شده است، فعلاً گرهی را باز نمی‌کند؛ بلکه باید دنبال راه کارهای تقلیل عرضه گشت. دین الهی برای ایجاد تعادل در این مسئله، راه منحصر به فردی دارد که همانا تعدد زوجات و ازدواج موقت با شرایط خاص است.

استیفای حق تأهل

استیفای حق تأهل از چند جهت قابل بحث است:

۱. استیفاکننده

تردید نیست زنان و مردان بی‌همسر در رأس استیفاکنندگان حق تأهل هستند و تأکید بعضی از روایات بر ارزش و فضیلت ازدواج، مؤید همین مطلب است؛ بدیهی است نیاز به ازدواج همچون سایر نیازهای ضروری انسان است که خدای تعالی در او قرار داده است و آدمی حق ندارد خود را از آن محروم کند؛ مانند نیاز به غذا که اگر انسان بدون هیچ دلیل عقلی و نقلی، خود را از آن محروم کند، در نزد خداوند مسئول است و باید پاسخ‌گوی آن باشد؛ البته بحث اینجا این است که عده‌ای به هر دلیل، قادر نیستند حق خود را در زمینه تشکیل خانواده استیفا نمایند. آنچه از منابع دینی برمی‌آید این است که این حق بر دوش سه ضلع جامعه است:

۱-۱. خانواده

نقش خانواده در استیفای حق تأهل، واضح و آشکار است. رسول خدا ۹ سه چیز را حق فرزند بر پدر می‌داند که یکی از آنها ازدواج فرزند در زمان بلوغ است: «حَقُّ الْوَلَدِ عَلَى وَالِدِهِ ثَلَاثَةٌ يَحْسُنُ اسْمَهُ وَ يَعْلَمُهُ الْكِتَابَةَ وَ يَرْوِّجُهُ إِذَا بَلَغَ»؛ «سه چیز حق فرزند بر پدرش است: انتخاب نام نیک، تعلیم کتابت و تزویج او زمانی که بالغ بشود» (فتاوی نیشابوری، ۱۳۷۵، ج ۲: ۳۶۹).

۲-۱. جامعه دینی

قانون الهی به گونه‌ای تعبیه گردیده است که در صورت اجرای دقیق آن، حق هیچ کس پایمال نمی‌شود. اگر خانواده به هر دلیلی نتوانست حق فرزند را در این زمینه استیفا نماید، این وظیفه بر دوش عموم افراد در یک جامعه دینی است. روایات متعددی مؤید این مطلب است مانند:

«أَفْضَلُ الشَّفَاعَاتِ أَنْ تَشْفَعَ بَيْنَ اثْنَيْنِ فِي نِكَاحٍ حَتَّى يَجْمَعَ اللَّهُ بَيْنَهُمَا»؛ «برترین

شفاعت‌ها، وساطت بین دو نفر در ازدواج است تا این که خداوند بین آن دو جمع کند» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵: ۳۳۱) یا «مَنْ زَوَّجَ أَعْرَبَ كَانَ مِمَّنْ يَنْظُرُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»؛ «کسی که برای عزب همسر اختیار کند خداوند در روز قیامت به او توجه خواهد کرد» (همان). همچنین در روایتی آمده است که: «ثَلَاثَةٌ يَسْتَظْلُونَ بِظِلِّ عَرْشِ اللَّهِ يَوْمَ لَا ظِلَّ إِلَّا ظِلُّهُ رَجُلٌ زَوَّجَ أَخَاهُ الْمُسْلِمَ أَوْ أَخْدَمَهُ أَوْ كَتَمَ لَهُ سِرًّا»؛ «سه نفر هستند که در روز قیامت تحت سایه عرش الهی قرار دارند: مردی که برای برادر مسلمانش همسر اختیار کند یا برایش خدمتکار بگیرد و یا اسرارش را کتمان نماید» (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۱: ۳۴۱) و نیز «وَمَنْ عَمِلَ فِي تَرْوِيجٍ بَيْنَ مُؤْمِنَيْنِ حَتَّى يَجْمَعَ بَيْنَهُمَا زَوْجَهُ اللَّهُ أَلْفَ أَلْفِ امْرَأَةٍ مِنَ الْحُورِ الْعِينِ كُلِّ امْرَأَةٍ فِي قَصْرِ مِنْ دُرٍّ وَ يَاقُوتٍ وَ كَانَ لَهُ بِكُلِّ حُطُوءَةٍ حَطَايَا فِي ذَلِكَ أَوْ كَلِمَةٍ تَكَلَّمَ بِهَا فِي ذَلِكَ عَمَلٌ سَنَةِ قِيَامٍ لَيْلُهَا وَ صِيَامُ نَهَارِهَا»؛ «کسی که برای ترویج بین دو مؤمن تلاش کند تا این که خداوند آن‌ها را به هم برساند، خداوند هزار هزار زن از حورالعین به ازدواج او درمی‌آورد که هر زنی در قصری از دُرّ و یاقوت است؛ و برای هر گامی که در این راه بردارد یا سخنی در این باره بگوید عمل یک سال شب زنده‌داری و روزه‌داری برایش نوشته می‌شود» (همو، ۱۴۰۶ق: ۲۸۸).

۳-۱. حکومت دینی

دین برای استیفای حقوق کسانی که به هر دلیل از حق خود محروم شده‌اند؛ تنها به توصیه اکتفا نمی‌کند بلکه با ابزار حکومت که کارآمدترین و مهم‌ترین ابزار دین است، حقوق محرومین را استیفا می‌کند. تردیدی نیست که اجرای عدالت از مهم‌ترین وظایف حکومت است. به همین دلیل، ضرورت ورود حکومت در استیفای حق تأهل اجتناب‌ناپذیر است. حکومت به خاطر برخورداری از مؤلفه‌های قدرت و تدبیر، قادر است حقوق این اشخاص را به شیوه‌های گوناگون استیفا نماید. علاوه بر این دلیل، می‌توان به دلایل و مؤیدات دیگر نیز استناد کرد، مانند: عموم آیه «و انكحوا الايامی».

مسأله ازدواج عزب‌ها در دین الهی آن قدر مهم است که خداوند در این باره آیه‌ای خاص نازل کرده و می‌فرماید: «وَ أَنْكِحُوا الْأَيَامِي مِنْكُمْ وَ الصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَ إِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَ اللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ»؛ «مردان و زنان بی‌همسر

خود را همسر دهید، همچنین غلامان و کنیزان صالح و درست کارتان را اگر فقیر و تنگدست باشند، خداوند از فضل خود آنان را بی‌نیاز می‌سازد؛ خداوند گشایش‌دهنده و آگاه است!» (نور: ۳۲).

درباره این که مخاطب این آیه چه کسی است؟ بعضی گفته‌اند مقصود، مردانی هستند که ولایت دارند (شیخ طوسی، بی‌تا، ج ۷: ۴۳۲) بعضی می‌گویند آیه، وصیت به اولیاء عزب سپس به خودشان است (صادقی تهرانی، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۳۵۴) برخی آن را خطاب به اولیاء و سرپرستان مسلمانان دانسته‌اند (نجفی خمینی، ۱۳۹۸ق، ج ۱۴: ۸۳) و برخی مخاطب آن را همه مسلمانان می‌دانند (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۵: ۴۲۰).

هر یک از نظرات فوق را به‌عنوان مخاطب آیه در نظر بگیریم، بی‌تردید شامل: پدر و مادر به‌عنوان ولی عزب و سرپرست خانواده، مؤمنین عادل به‌عنوان بخشی از افراد جامعه که حق ولایت‌شان در دین پذیرفته شده است و نیز حاکم دینی به‌عنوان «ولی من لا ولی له» می‌شود (صاحب جواهر، بی‌تا، ج ۲۲: ۳۳۴).

مفسران درباره این آیه از جهات دیگری نیز بحث کرده‌اند که بی‌ارتباط با بحث ما نیست مانند این که؛ آیا مقصود از امر به «انکحوا» امر وجوبی است یا ندبی؟ بعضی آن را امر استحبابی (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷: ۲۲۰) برخی دیگر آن را امر وجوب (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۳: ۳۶۸) و بعضی اعم از وجوب و استحباب می‌دانند (صادقی تهرانی، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۳۵۴) و یا این که مقصود از عبارت «انکحوا» (به ازدواج درآورد) با توجه به این که در ازدواج، رضایت طرفین، شرط است، فراهم ساختن مقدمات ازدواج از طریق کمک‌های مالی؛ پیدا کردن همسر مناسب، تشویق به ازدواج و وساطت در این مسأله است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۴: ۴۵۷) و یا این که مقصود از نکاح، شامل نکاح دائم و منقطع است (صادقی تهرانی، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۳۵۴).

سیره عملی پیامبر ۹

در سیره رسول خدا ۹ مواردی هست که آن حضرت با اهداف مشخص در این‌باره دخالت کرده و اشخاصی را وادار به ازدواج نموده است. پرواضح است ورود پیامبر ۹ در این موارد نه به سبب شخصیت حقیقی‌اش بلکه به خاطر شخصیت حقوقی و به‌عنوان حاکم

دینی بوده است و لازمه این شخصیت حقوقی نیز ولایت و تصرف در شئون زندگی و امور مسلمانان است (حسینی همدانی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۳: ۱۱۹). به همین دلیل، اختصاص به پیامبر ۹ ندارد. بنابراین، معصومین : و مجتهد جامع الشرائط نیز چنین ولایتی را بر مؤمنان دارند (طیب، ۱۳۷۸، ج ۱۰: ۵۰۵).

برخی از مواردی که پیامبر گرامی اسلام ۹ در مسئله ازدواج اشخاص دخالت کرده است، به شرح زیر است؛ البته برخی از موارد دیگری نیز بوده که احتمالاً از دسترس مورخان دور مانده است.

یک: دستور پیامبر ۹ به ازدواج زینب با زید بن حارثه.

اگرچه رضایت طرفین در ازدواج شرط ازدواج است؛ اما همان گونه که اشاره گردید شرایطی نیز وجود دارد که طرفین ازدواج باید ملتزم به امر حاکم دینی شوند. جریان دستور پیامبر به ازدواج زینب با زید نیز از همین شرایط است. بر اساس نقل بعضی از مفسران هنگامی که پیامبر ۹ دختر عمه خود - زینب بنت جحش - را برای زید بن حارثه (برده آزادشده آن حضرت) خواستگاری نمود، نه عبدالله جحش و نه دخترش زینب، هیچ یک به این وصلت راضی نبودند. بنابراین، دو رکن اساسی در رضایت ازدواج (رضایت پدر و دختر) با درخواست پیامبر ۹ مخالفت کردند. به طوری که زینب - که زیبا و سفید بود - گفت: چگونه راضی باشم درحالی که کامل ترین زنان قریش هستم. پیامبر ۹ فرمود: اما من به این کار راضی هستم (بلخی، ۱۴۲۳ق، ج ۳: ۴۹۱). آن گاه خدای تعالی این آیه را نازل فرمود: «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا»؛ «زمانی که خدا و پیامبرش امری را لازم بدانند، هیچ مرد و زن با ایمانی اختیار ندارد تا با آن مخالفت کن و هر کس خدا و رسولش را عصیان کند، به ضلالتی آشکار گرفتار شده است» (احزاب: ۳۶).

درباره این که مقصود از قضای به امر (قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا) چیست، مرحوم علامه طباطبایی هر چند قضای خدا را حکم تشریحی می داند نه حکم تکوینی، ولی معتقد است

مقصود از قضای رسولش، تنها بیان حکم تشریحی نیست بلکه دخل و تصرف او در هر شأنی از شئونات بندگان خدا است و این تصرف نیز به خاطر ولایتی است که خدای تعالی برایش قرار داده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶: ۳۲۱). بعضی هم آن را به معنای الزام و حکم خدا و رسول دانسته‌اند (سبزواری نجفی، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۴۲۸).

دو: دستور پیامبر ۹ به ازدواج جویر با زلفا

مرحوم کلینی نقل می‌کند: «روزی نگاه دلسوزانه و رحمت‌آمیز پیامبر ۹ به جویر افتاد و فرمود: ای جویر! ای کاش با زنی ازدواج می‌کردی که هم به سبب او عفت جنسی پیشه کرده و هم کمک کار تو در دنیا و آخرت می‌شد. جویر گفت: ای رسول خدا! پدر و مادرم فدایت؛ کیست که به من رغبتی داشته باشد؛ به خدا قسم من نه حسب و نسبی دارم و نه مال و جمالی؛ کدام زنی حاضر است با من ازدواج کند. رسول خدا ۹ فرمود: ای جویر! خداوند به سبب اسلام، کسانی را که در جاهلیت شریف بودند پایین و کسانی را که پایین بودند، شریف و عزیز را ذلیل و ذلیل را عزیز گردانید و نخوت جاهلیت و تفاخر به عشیره و برتری به نسب را از بین برد. امروز مردم از سفید، سیاه، قریشی، عرب و عجم همه از آدم ۷ هستند و خداوند نیز آدم را از گل آفرید و محبوب‌ترین مردم در نزد خداوند در روز قیامت مطیع‌ترین و باتقوی‌ترین آنهاست و من هیچ کس از مسلمانان را برتر از تو نمی‌دانم جز کسی که باتقوی‌تر و مطیع‌تر از تو به خداوند است. سپس فرمود: ای جویر! برو نزد زیاد بن لبید - که از اشراف بنی بیاضه از نظر حسب است - و به او بگو: من فرستاده رسول خدا هستم و رسول خدا می‌فرماید: باید دخترت زلفا را به عقد من درآوری (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵: ۳۴۰). این مطلب به‌طور مفصل در کتب روایی و تاریخی آمده است. نتیجه آن شد که به رغم این که زیاد بن لبید با این وصلت مخالف بود اما به دستور رسول خدا ۹ دخترش زلفا را به عقد جویر درآورد.

سیره عملی امیرالمؤمنین علی ۷

مرحوم کلینی در کتاب کافی روایتی را ذکر کرده است مبنی بر این که مردی را که با عورتش بازی می‌کرد، نزد امیرالمؤمنین علی ۷ آوردند. آن حضرت بر دستش زد به گونه‌ای

که قرمز شد؛ آنگاه از بیت‌المال برای او همسر اختیار کرد^۱ (همان، ج ۷: ۲۶۵).

کیفیت استیفا

حدود الهی - و به تعبیر امروزی خط قرمز الهی - درباره مسئله ارضای جنسی، استیفای آن از طریق حلال است و خداوند عبور از این خط قرمز را به هیچ وجه بر نمی‌تابد: «وَالَّذِينَ هُمْ يُفْرُوجِهِمْ حَافِظُونَ؛ إِلَّا عَلَىٰ أَرْوَاحِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ؛ فَمَنْ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ؛» و آن‌ها که دامان خود را (از آلوده شدن به بی‌عفتی) حفظ می‌کنند. تنها آمیزش جنسی با همسران و کنیزان‌شان دارند که در بهره‌گیری از آنان ملامت نمی‌شوند و کسانی که غیر از این طریق را طلب کنند، تجاوزگرند! (مؤمنون: ۷-۵).

از منظر دین الهی، استیفای حقوق جنسی از طریق حلال، یک ارزش و در ردیف برترین جهاد و عبادت است. ابوبصیر می‌گوید: مردی به امام صادق ۷ عرض کرد: من کسی هستم که عملم ضعیف، نماز و روزه‌ام اندک است ولی امید دارم جز حلال نخورم و جز حلال رابطه جنسی نداشته باشم. امام ۷ فرمود: «وَأَيُّ جِهَادٍ أَفْضَلُ مِنْ عِفَّةِ بَطْنٍ وَ فِرَاحٍ؟!»؛ چه جهادی برتر از عفت شکم و فرح (کلینی، ۴۲۹ق، ج ۳: ۲۰۴).

راه‌کارهای عملی استیفای حق تأهل

در شرایط خاص که استیفای حق تأهل برای بخش قابل توجهی از افراد جامعه بسیار دشوار شده است، دخالت حکومت دینی به‌عنوان ضلع سوم استیفاکننده، ضروری به نظر می‌رسد. ویژگی جامعه دینی این است که همه افراد - به جز کسانی که با اختیار خود رهبانیت پیشه می‌کنند - بتوانند در یک بازه زمانی مشخص، حق خود را در این زمینه استیفا نمایند. این شرایط عبارتند از: افزایش میانگین سن در اولین ازدواج، افزایش سن خطر تجرد قطعی، سن تجرد قطعی یا مطلق و فزونی زن‌های آماده ازدواج.

همان‌گونه در ذیل آیه ۳۶ احزاب اشاره گردید، ورود حکومت در این عرصه تنها در

۱. «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ۷ قَالَ: إِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ۷ أُنِي بِرَجُلٍ عَيْتٌ بِذِكْرِهِ فَضَرَبَ يَدَهُ حَتَّىٰ احْمَرَّتْ ثُمَّ رَوَّجَهُ مِنْ بَيْتِ الْمَالِ».

بیان احکام الهی و توصیه به ازدواج منحصر نمی‌شود بلکه باید عملاً دخالت کرده و آن را به سامان برساند؛ البته نحوه ورود حاکمیت دینی در زمان حاضر که از نظر فرهنگی، سیاسی و اجتماعی بسیار پیچیده است، قطعاً متفاوت با حکومت پیامبر ۹ در صدر اسلام است.

دین برای این کار نسخه مشخصی دارد که در صورت اجرای دقیق آن، تعداد زن‌های آماده ازدواج تقلیل پیدا کرده و به همان نسبت تقاضای ازدواج، بیشتر یا حداقل مساوی با آن تعداد می‌گردد و این نسخه همان تعدد زوجات و ازدواج موقت با همان شرایطی است که در دین اسلام ذکر شده؛ نه کمتر و نه بیشتر. حکومت به دلیل برخورداری از اقتداری که در جهت‌دهی مسائل اعتقادی، فرهنگی، سیاسی و اجتماعی دارد، می‌تواند موازنه مناسبی در این حوزه پدید آورد. وظایف حکومت در این حوزه عبارت است از:

۱. تعیین متولی خاص جهت استیفای حق تأهل

ویژگی زمان حاضر به گونه‌ای است که همه - از پدر و مادر گرفته تا متولیان فرهنگی و سیاسی - خود را مسئول می‌دانند ولی در حقیقت هیچ‌کس پاسخ‌گوی این نابسامانی نیست. قطعاً با این درهم‌تنیدگی وظایف، هرگز حق تأهل مستضعفان فرهنگی جامعه استیفا نخواهد شد. مقصود از تعیین متولی خاص از سوی حکومت، لزوماً به معنای گسترش قلمرو حاکمیت نیست بلکه از باب امور حسبه است. بنابراین، ورود حکومت در این مسئله صرفاً مربوط به شرایط خاص است؛ چه این که ورود حکومت از باب ایجاد هماهنگی میان متولیان فرهنگی و اجتماعی برای تحصیل نتیجه مطلوب تر است.

۲. ارائه مجموعه‌ای از پیوست‌های فرهنگی برای شکستن قبح تعدد زوجات و ازدواج موقت

به نظر می‌رسد یکی از راه‌های عملی شکسته‌شدن قبح تعدد زوجات، ورود خواص جامعه^۱

۱. مقصود از خواص، افراد تأثیرگذار از نظر علمی، معنوی، اقتصادی، فرهنگی، هنری، ادبی، ورزشی و سیاسی است.

در این عرصه است. رسالت خواص جامعه در این باره شبیه رسالت رهبران آسمانی است. آن‌ها باید مصداق «و لا یخافونَ لَوْمَةَ لائِمٍ» (مانده: ۵۴) باشند؛ یعنی هرگز نباید «در اجرای فرمان‌های الهی گوش به حرف این و آن دهند یا ملاحظه جوسازی‌های سیاسی و آداب و رسوم غلط حاکم بر محیط را کنند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۷: ۳۲۳)؛ البته مقصود از ورود خواص، منحصر در مباشرت عملی آنها به این امر نیست؛ حداقل این است که هر یک از خواص، خود، رسانه‌ای برای گفتمان ترویج و تشویق تعدد زوجات از یک سو و گفتمان قُبْح‌زدایی ازدواج موقت از سوی دیگر باشد^۱.

ازدواج پیامبر ﷺ با زینب در حقیقت برای شکستن دو رسم غلط بود؛ اول: حرمت ازدواج با زن پسر خوانده؛ دوم: ننگ‌بودن ازدواج انسان‌های متشخص با افراد پایین‌تر، از نظر رتبه اجتماعی؛ همچون برده (همان). پیامبر اکرم ﷺ برای مبارزه با این دو فرهنگ غلط با زن پسر خوانده‌اش ازدواج کرد و با تبلیغ و سروصدای فراوان عملاً قُبْح آن‌ها را شکست و آن این بود که در این ازدواج، چنان ولیمه‌ای داد که برای هیچ‌یک از زنان سابقه نداشت (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸: ۵۶۵).

۳. رفع موانع قانونی و وضع قوانین لازم

بعضی از قوانین فعلی ازدواج؛ نظیر قرارداد دادن اختیار طلاق به دست زن در صورت ازدواج دوم همسرش را باید از موانع قانونی دانست؛ زیرا دست‌کسانی که شرایط لازم برای تعدد زوجات دارند را بسته است. تردیدی نیست این گونه قوانین باید اصلاح شود. علاوه بر این، حکومت می‌تواند با وضع قوانین، موجب ازدواج تعداد فراوان از افراد مجرد گردد مانند: مشروط کردن شغل کارمندان مجرد به ازدواج در یک زمان معین؛ مشروط کردن ارتقای تحصیلی دانشجویان و طلاب به این امر، مثل مشروط کردن پذیرش دانشجوی فوق‌لیسانس یا معادل آن به ازدواج؛ وضع قوانین تشویقی، مانند: اولویت

^۱. از ایده‌های مطرح‌شده در مباحث دکتر فاضل حسامی است.

استخدام برای افراد متأهل؛ وضع قوانین تشویقی برای ثروتمندانی که توانایی ازدواج مجدد را دارند.

کارکردهای اجتماعی استیفای حق تأهل

۱. عدالت جنسی

مقصود از عدالت جنسی، عدالت در تأمین نیازهای جنسی است و آن عبارت از فراهم شدن زمینه‌های مناسب برای تأمین این نیاز برای همه افراد در سن ازدواج است؛ به گونه‌ای که همه - جز کسانی که به خواست خود رهبانیت پیشه می‌کنند - بتوانند به آسانی از طریق مشروع حق خود را در این زمینه استیفا نمایند.

تردید نیست که یکی از مهم‌ترین اهداف دین، اجرای عدالت است؛ چنان‌که قرآن می‌فرماید: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ؛ «ما پیامبران را با معجزه و ادله روشن فرستادیم و با آنان کتاب آسمانی را - که در بردارنده مجموعه عقاید، اخلاق و قوانین حقوقی و عملی است نازل کردیم تا مردم به عدل و داد قیام کنند و آهن را که وسیله سختی است، فرو فرستادیم تا به یاری‌اش، طاغیان دفع و حریم عدالت رعایت شود» (حدید: ۲۵) (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۵).

از سویی، عدالت، منحصر در عدالت اقتصادی نیست. قوانین دینی به دلیل این‌که از مبدأ علم الهی نشأت گرفته، به گونه‌ای تعبیه شده‌اند که در صورت اجرای دقیق آن، عدالت فراگیر مانند: عدالت در توزیع ثروت و قدرت، عدالت در آموزش و پرورش و عدالت در تأمین نیازهای جنسی و عاطفی، نتیجه قهری آن است. متأسفانه یکی از محورهای عدالت که کمتر مورد توجه قرار می‌گیرد، همین قسم اخیر؛ یعنی عدالت در تأمین نیازهای جنسی است. البته این‌که چه کسی مسئول استیفای این حق است، بحث دیگری است. مهم این است که کسانی که از نعمت همسر و خانواده بی‌بهره‌اند، اگر این محرومیت به خواست قطعی خود آن‌ها نباشد، در زمره مظلومین قرار می‌گیرند و رفع ظلم از آن‌ها نیز در گرو استیفای حقوق آن‌ها است؛ بنابراین، یکی از آثار قطعی استیفای حق تأهل در جامعه - فارغ

از این که چه کسی مسئول استیفای این حق است - تحقق عدالت در تأمین نیازهای جنسی و عاطفی است که از مصادیق بارز عدالت فراگیر است.

۲. ترویج فضیلت عفت

گسترش عفت اخلاقی در جامعه به عنوان یکی از ارکان فضایل اخلاقی، از آثار قطعی استیفای حق تأهل است. دین الهی مانع کامروایی از لذت جنسی نیست، بلکه برای نجات انسان از آسیب‌های شره جنسی و با هدف تحقق عفت جنسی - که از پیش نیازهای عفت اخلاقی است - لذت‌های جنسی انسان را از طریق ازدواج - اعم از ازدواج دائم و موقت - مدیریت می‌کند. قرآن کریم می‌فرماید: «وَالَّذِينَ هُمْ لِأَعْتَابِهِمْ حَافِظُونَ؛ إِلَّا عَلَىٰ أَرْوَاحِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ؛ فَمَنْ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ»؛ «و آنها که دامان خود را (از آلوده شدن به بی‌عفتی) حفظ می‌کنند. تنها آمیزش جنسی با همسران و کنیزان‌شان دارند، که در بهره‌گیری از آنان ملامت نمی‌شوند و کسانی که غیر از این طریق را طلب کنند، تجاوزگرند» (مؤمنون: ۵-۷).

عالمان اخلاق، عفت را ملکه انقیاد قوه شهویه در برابر عقل می‌دانند به طوری که تصرف در این قوه، منوط به امر و نهی عقل باشد (نراقی، بی‌تا، ج: ۱: ۱۰۸) از سویی، عقل نیز خود از منابع فقه است. بنابراین مقصود از عفت، ترک مطلق شهوت بطن و فرج نیست بلکه به معنای استفاده صحیح و به‌جا از آن بر محور عقل و شرع است (طوسی، ۱۴۱۳ق: ۲۱۶). با توجه به این مطلب، مفهوم عفاف، گسترده‌تر از مفهوم پاکدامنی است و هر نوع انضباط در استفاده از قوه شهویه از جمله هر نوع استفاده جنسی (آمیزش، لمس، بوسه، نگاه، استماع صوت و ...) از جنس مخالف یا موافق را شامل می‌گردد.

۳. جلوگیری از ردیله بی‌بندوباری جنسی (شره جنسی)

قبلاً اشاره گردید که نیاز جنسی یکی از نیازهای حقیقی انسان مثل نیاز به غذا است. اگر این نیاز از راه مشروع پاسخ داده نشود، یکی از پیامدهای اجتماعی آن گسترش ردیله بی‌بندوباری جنسی یا شره جنسی است و استیفای حق تأهل می‌تواند مانع بروز این ردیله اخلاقی برای طیف کثیری از افراد جامعه باشد.

۴. حفظ نسل

بخشی از احکام فقهی به لحاظ اهداف و مقاصد، برای حفظ نسل است. احکام فقهی ازدواج، طلاق، حرمت زنا، همجنس‌بازی اعم از لواط و مساحقه، خودارضایی، آمیزش انسان با حیوان، احکام نگاه، بوسه، لمس، خلوت و هم‌سخنی با نامحرم، احکام حجاب، حرمت تزئین و آرایش زن برای نامحرم و برخی احکام جزایی مانند: حد زنا و لواط و مانند آن برای تأمین همین گونه مقاصد است. از سویی دین، تنها به بیان احکام الهی مانند حکم طلاق، ازدواج، زنا، لواط و مانند آن بسنده نمی‌کند بلکه ضمانت اجرای دقیق آن را هم از طریق حکومت دینی مدنظر قرار داده است؛ لذا حکومت دینی موظف است اموری را که در حفظ و بقای نسل انسانی دخیل‌اند، مدیریت کرده و موانع آن را از بین ببرد. به همین دلیل، باید نسبت به استیفای حق تأهل پیشگام باشد؛ چراکه نقش استیفای حق تأهل در کمک به حفظ نسل، قابل‌انکار نیست.

۵. تأمین امنیت روحی و روانی اقشار جامعه

امنیت، به معنای واقعی کلمه از مقوله احساس است. اگر انسان احساس خطر کند که نمی‌تواند نیازهایش را تأمین نماید یا احساس کند خطری او را نسبت به داشته‌هایش تهدید می‌کند، دچار نا امنی و به تبع آن، گرفتار بیماری‌های روحی و روانی می‌گردد و همان‌گونه که بعضی از روان‌شناسان می‌گویند: درمان آن نیز منوط به رفع نیاز است به طوری که هرگاه کمبودها مرتفع گردند، بیماری نیز به سمت زایل شدن می‌گراید (مزلو، ۱۳۷۱: ۳۸) و فرقی نمی‌کند که خطر از مقوله فیزیکی و سخت‌افزاری یا از جنس خطرات روانی و نرم‌افزاری باشد. یکی از ابعاد امنیت - که بسیار برای انسان حایز اهمیت است - امنیت روحی و روانی است؛ همان طمأنینه‌ای که دین الهی آن را در گرو ذکر الهی و به تعبیر دقیق‌تر در گرو اجرای دقیق فرمان الهی قرار داده است: «الَّذِينَ آمَنُوا وَ تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ»؛ «آنها کسانی هستند که ایمان آورده‌اند و دل‌هایشان به یاد خدا مطمئن (و آرام) است» (رعد: ۲۸). آگاه باشید، تنها با یاد خدا دل‌ها آرامش می‌یابد!». به همین دلیل، بعضی از صاحب‌نظران معتقدند شرط نخستین تحقق امنیت در جامعه، دین‌داری و تکلیف‌محوری افراد آن جامعه است و چنانچه این شرط زایل شود،

هیچ آمیدی به احیای امنیت وجود ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۲۰۱). کسانی که از حق تأهل محروم هستند، در صورت استیفای حق‌شان، از چند جهت احساس امنیت کرده و به تبع آن، از آسیب‌های روحی، روانی و عاطفی مصون می‌مانند.

۱-۵. احساس امنیت از جهت امکان ارضای نیاز جنسی از طریق مشروع

نیاز جنسی در علم روان‌شناسی در زمره نیاز فیزیولوژیک است (مزلو، ۱۳۷۵: ۸۱)؛ یعنی شبیه احساس گرسنگی است که اگر شدت پیدا کند بر تمام ارگانیزم بدن تسلط پیدا کرده و مدیریت و سازماندهی همه استعدادهای انسانی را بر عهده می‌گیرد و همه آن‌ها را برای تحقق یک مقصود (مثلاً رفع گرسنگی) بسیج می‌کند؛ به گونه‌ای که «گیرنده‌ها»^۱ و «مؤثرها»^۲، هوش، حافظه و عادات به‌عنوان ابزار رفع آن نیاز تعریف می‌شوند (همان: ۷۱). ویژگی منحصر به فرد ارگانیزم انسانی هنگامی که نیاز خاصی مثل نیاز به غذا یا جنس مخالف بر آن چیره شود این است که تمام فلسفه مربوط به آینده نیز دست‌خوش تغییر قرار می‌گیرد. «مدینه فاضله» برای فردی که از گرسنگی مزمن و مفرط یا میل شدید جنسی رنج می‌برد، صرفاً مکانی است که در آن غذا یا جنس مخالف باب طبع انسان به حد وفور وجود دارد (همان: ۷۲). شدت میل جنسی در شرایط عادی؛ یعنی شرایطی که امکان ارضای آن به صورت مشروع وجود دارد، دردسرساز نیست در غیر این صورت از دو جهت مشکل‌آفرین خواهد بود:

یک: اگر ارضای آن از طریق غیرمشروع باشد، امنیت اخلاقی فرد و جامعه را تهدید خواهد کرد و مفاسد و تبعات این ناامنی اخلاقی، نیاز به توضیح ندارد.
دو: اگر نیاز جنسی سرکوب شود سلامت روانی و عاطفی فرد را به مخاطره می‌اندازد و همان‌گونه که در روان‌شناسی گفته می‌شود یکی از راه‌های سلامت روانی انسان، احساس رضامندی در برآورده شدن نیازهای حقیقی است (همان: ۱۱۰).

۱. یعنی انتهای عصب که تحریکات را گرفته و آنها را به سیستم عصبی مرکز هدایت می‌کند.
۲. عصب انتهایی که باعث پخش تحریکات عصبی در عضو شده و سبب فعالیت انقباضی عضله یا ترشح یک غده می‌شود.

۲-۵. احساس محبوبیت

نیاز به محبت، همچون نیاز به موسیقی نیست - نیاز به موسیقی تنها مختص کسانی است که دارای نبوغ موسیقی هستند - بلکه از نیازهای عمومی و اساسی همه انسان‌هاست (همان: ۲۱۰) و همچون حفره‌ای است که اگر به موقع، به مقدار درست و به شیوه‌ای صحیح پر نشود، آسیب‌های سختی را در پی خواهد داشت (همان: ۶۱). این نیاز در زنان به خاطر ویژگی وجودی آن‌ها بیشتر احساس می‌شود. یکی از آسیب‌های بی‌توجهی به استیفای حق تأهل، احساس عدم محبوبیت در نزد دیگران است؛ این احساس در زن‌ها نیز بیشتر است.

۳-۵. احساس برخورداری از حامی مقتدر

از جمله نیازهای حقیقی انسانی است که در روان‌شناسی به‌عنوان «نیازهای ایمنی» در آن‌ها یاد می‌شود، داشتن حامی مقتدر است (مزلو، ۱۳۷۵: ۷۴). بدین معنا که اگر کسی احساس کند حامی مقتدری ندارد، دچار ناامنی روحی، روانی و عاطفی می‌گردد و تردیدی نیست آنانی که محروم از حق تأهل هستند - به‌خصوص زنان - از این ناامنی، بیشتر رنج می‌برند.

۴-۵. احساس رهایی از نگرانی و آشفتگی

رهايي از ترس، نگرانی و آشفتگی نیز در زمره نیازهای ایمنی است (همان: ۷۴). بنابراین، کسانی که احساس عدم رهایی از نگرانی و آشفتگی می‌کنند، در حقیقت از تأمین یکی از نیازهای اساسی ایمنی عاجز هستند و بی‌شک افرادی که از نعمت حق تأهل محرومند، نیز دچار ناامنی روحی و عاطفی هستند.

۵-۵. احساس نظم در زندگی

نیاز به نظم نیز از دیگر نیازهای ایمنی روانی است (همان). از پیامدهای احساس بی‌سروسامانی در زندگی، ناامنی روانی است و زنان محروم از حق تأهل، بیش از مردان، گرفتار این ناامنی روحی‌اند.

حکومت دینی، مسئول تأمین امنیت - سخت‌افزاری و نرم‌افزاری - در جامعه است. امام

علی 7 می‌فرماید: «شَرُّ الْأَوْطَانِ مَا لَمْ يَأْمَنْ فِيهِ الْقُطَانُ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق: ۴۴۵)؛ بدترین وطن‌ها، جایی است که ساکنانش در آن امنیت نداشته باشند.

نکته قابل توجه درباره آسیب‌های روحی و روانی ناشی از عدم استیفای حق تأهل این است که این آسیب‌ها نه تنها بر زنان و مردان محروم از حق تأهل بلکه بر پدران و مادران و طیف وسیعی از افراد مرتبط با آن‌ها نیز وارد می‌شود.

نتیجه‌گیری

حق تأهل، یکی از حقوق اساسی بشر همچون حق آزادی است. این حق در شرایط امروز جامعه، به دلایل مختلف - که اشاره شده - بسیار دشوار گردیده است. عدم استیفای آن به‌طور مشروع، مفاسد فراوانی را از نظر اجتماعی در پی دارد. استیفای این حق بر عهده سه ضلع از جامعه؛ یعنی خانواده، جامعه دینی و حکومت دینی است که در صورت اهتمام آنها به این امر، آثار و کارکردهای اجتماعی متعددی را به همراه خواهد داشت. این آثار عبارتند از: گسترش عدالت جنسی، ترویج فضیلت عفت اخلاقی، جلوگیری از رذیله بی‌بندوباری جنسی (شهره جنسی)، حفظ نسل و تأمین امنیت روحی، روانی و عاطفی اقشار جامعه، مانند: احساس امنیت از جهت امکان ارضای نیاز جنسی از طریق مشروع، احساس محبوبیت، احساس برخورداری از حامی مقتدر، احساس رهایی از نگرانی و آشفتگی و احساس نظم در زندگی. نحوه استیفای حق تأهل نیز در شرایط فعلی که متفاوت با زمان پیامبر اکرم ۹ است، عبارتند از: تعیین متولی خاص برای این امر، ارائه مجموعه‌ای از پیوست فرهنگی با هدف شکسته شدن قُبْح تعدد زوجات و ازدواج موقت، رفع موانع قانونی تعدد زوجات و وضع قوانین لازم برای تسهیل آن.

کتابنامه

- * قرآن کریم
۱. آشفته تهرانی، امیر (۱۳۸۱)، جمعیت‌شناسی و تحلیل جستارهای جمعیتی، تهران: انتشارات گستره.
 ۲. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۶ق)، ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، قم: دارالشریف الرضی للنشر.
 ۳. _____ (۱۳۶۲)، الخصال، چاپ اول، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
 ۴. ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ق)، معجم المقاییس اللغه، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
 ۵. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر.
 ۶. ابن میثم، میثم بن علی (۱۴۰۶ق)، قواعد المرام فی علم الکلام، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
 ۷. ابوالصلاح حلبی، تقی‌الدین (۱۴۰۴ق)، تقریب المعارف، قم: انتشارات الهادی.
 ۸. اسکید مور، ویلیام (۱۳۸۵)، تفکر نظری در جامعه‌شناسی، ترجمه: علی محمد حاضری و دیگران، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
 ۹. امام خمینی، روح‌الله (۱۴۱۵ق)، البیع، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.
 ۱۰. امانی، مهدی (۱۳۷۹)، مبانی جمعیت‌شناسی، تهران: مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.
 ۱۱. امین زاده، فرخ (بی‌تا)، جمعیت‌شناسی عمومی، تهران: سازمان چاپ خوشه.
 ۱۲. برقی، احمد بن محمد (بی‌تا)، المنحاسن، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
 ۱۳. بلخی، مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ق)، تفسیر مقاتل بن سلیمان، بیروت: دار احیاء التراث.
 ۱۴. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۴۱۰ق)، غررالحکم و دررالکلم، قم: نشر دارالکتاب الاسلامی.
 ۱۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵)، حق و تکلیف، قم: مرکز نشر اسراء.

۱۶. _____ (۱۳۸۶)، نسبت دین و دنیا، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۷. _____ (بی تا)، ولایت فقیه، ولایت فقاہت، بی جا.
۱۸. حافظ (بی تا)، فی الأخلاق و العرفان، مشهد: نشر آستان قدس رضوی.
۱۹. حسینی جرجانی، سیدامیرابوالفتوح (۱۴۰۴ق)، آیات الاحکام جرجانی، تهران: انتشارات نوید.
۲۰. حسینی همدانی، سیدمحمدحسین (۱۴۰۴ق)، انوار درخشان، تهران: کتابفروشی لطفی.
۲۱. حمصی، محمود بن علی (۱۴۱۴ق)، المنقذ من التقليد، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۲. طوسی، محمد بن محمد (خواجہ نصیرالدین) (۱۴۱۳ق)، اخلاق ناصری، تهران: انتشارات علمیه اسلامیہ.
۲۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ قرآن، بیروت: نشر دارالقلم.
۲۴. سبزواری نجفی، محمد بن حبیب الله (۱۴۱۹ق)، ارشادالاذهان الی تفسیر القرآن، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
۲۵. سرایی، حسن (۱۳۹۱)، روش های مقدماتی تحلیل جمعیت با تأکید بر باروری و مرگ و میر، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۶. شافعی، محمد بن ادریس (۱۴۰۳ق)، کتاب الأم، بیروت: دارالفکر.
۲۷. شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۱۳ق)، مسالک الافهام الی تنقیح شرایع الاسلام، قم: مؤسسه معارف اسلامی.
۲۸. مطهری، مرتضی (۱۳۶۹)، نظام حقوق زن در اسلام، تهران: انتشارات صدرا.
۲۹. شبیلی هاید، جانت (۱۳۸۳)، روان شناسی زنان، سهم زنان در تجربه بشری، ترجمه: اکرم خمسه، تهران: انتشارات آگاه.
۳۰. شیخ طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: نشر دار احیاء التراث العربی.
۳۱. شیرازی، محمد (۱۴۰۹ق)، الفقه، قم: انتشارات هجرت.
۳۲. صاحب جواهر، محمد حسن بن باقر (بی تا)، جواهرالکلام فی شرح شرایع الاسلام، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۳. صادقی تهرانی، محمد (۱۴۱۹ق)، البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن، قم: نشر مؤلف.
۳۴. طبرسی، فضل بن الحسن (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۳۵. طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵)، مجمع البحرین، تهران: نشر مرتضوی.

۳۶. طیب، سید عبدالحسین (۱۳۷۸)، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات اسلام.
۳۷. علامه طباطبائی، محمدحسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۸. علامه مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۹. علم الهدی، علی بن حسین (۱۴۱۱ق)، الذخیره فی علم الکلام، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۴۰. فتال نیشابوری، محمد بن احمد (۱۳۷۵)، روضة الواعظین و بصیرة المتعظین، قم: انتشارات رضی.
۴۱. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، مفاتیح الغیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۲. فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۱۵ق)، تفسیر الصافی، تهران: انتشارات الصدر.
۴۳. قاضی، عبدالجبار بن احمد (۱۴۲۲ق)، شرح الاصول الخمسة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۴. قدردان قراملکی، محمدحسن (بی تا)، حقوق متقابل مردم و حکومت (مجموعه از چشم انداز امام علی ۷)، ناشر: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۴۵. قریشی بنایی، علی اکبر (۱۴۱۲ق)، قاموس قرآن، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۶. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۷. مزلو، ابراهام. اچ (۱۳۷۱)، به سوی روان شناسی بودن، مشهد: موسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی.
۴۸. _____ (۱۳۷۵)، انگیزش و شخصیت، مشهد: موسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی.
۴۹. مصباح یزدی، محمدتقی (بی تا)، پرسش ها و پاسخ ها، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۴.
۵۰. مصطفوی، حسن (۱۳۶۸)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: نشر وزارت ارشاد اسلامی.
۵۱. مغنیه، محمدجواد (بی تا)، التفسیر المبین، قم: نشر بنیاد بعثت.
۵۲. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۵۳. نجفی خمینی، محمدجواد (۱۳۹۸ق)، تفسیر آسان، تهران: انتشارات اسلامیه.
۵۴. ورام بن ابی فراس، مسعود بن عیسی (۱۴۱۰ق)، مجموعه ورام، قم: مکتبه فقیه.