



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

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



♦ جلد اول ♦

حیات، منزلت و شخصیت فاطمی (پ) حیات، منزلت و شخصیت فاطمی (پ)

حکمت و معارفه فاطمی (پ) زن و خانواده - مباحث حقوقی زن و خانواده - مباحث حقوقی

♦ جلد ششم ♦

زن و خانواده - مباحث اجتماعی

زیر نظر: علی اکبر رشاد



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دانشنامه فاطمی سلام الله علیها

نویسنده:

علی اکبر رشاد

ناشر چاپی:

پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۴۵	دانشنامه فاطمی سلام الله علیها
۴۵	مشخصات کتاب
۴۵	جلد ۱
۴۶	اشاره
۵۲	مدیران، اعضای کاران علمی و اجرایی جلد اول
۵۸	دیباچه
۸۳	منابع
۸۴	مقدمه
۸۵	ضرورت تدوین
۸۶	اهداف
۸۶	ساختار علمی
۸۷	ضوابط کلی حاکم بر دانشنامه
۸۹	ضوابط گزینش مدخل
۸۹	اشاره
۸۹	۱. انواع مدخلها:
۹۱	۲. قواعد مدخل نگاری (ضبط مدخل):
۹۲	۳. نظام چینش مدخل:
۹۲	فرایند تکمیل و تولید نهایی مقالات
۹۳	سیر و سامانه دانشنامه و گردش مقالات
۹۳	اشاره
۹۴	ویژگیهای صوری:
۹۵	برایند:
۹۶	تشکر و قدردانی:
۹۸	زندگی نامه فاطمه علیها السلام
۱۱۲	منابع:
۱۱۷	حضرت محمد صلی الله علیه و آله وسلم
۱۱۷	اشاره
۱۱۷	زندگی و القاب پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم:
۱۱۹	بعثت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم:
۱۲۱	پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم و ازدواج فاطمه علیها السلام:
۱۲۲	محبت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم به فاطمه علیها السلام:
۱۲۳	منابع:
۱۲۷	حضرت خدیجه علیها السلام
۱۲۷	اشاره
۱۲۸	ویژگیهای فردی حضرت خدیجه علیها السلام:
۱۲۸	ازدواج حضرت خدیجه علیها السلام:
۱۲۸	اشاره
۱۲۹	۱. آشنایی با حضرت محمد صلی الله علیه و آله وسلم:
۱۳۰	۲. ازدواج با حضرت محمد صلی الله علیه و آله وسلم:

۱۳۲	ازدواجهای پیشین:
۱۳۲	فرزندان حضرت خدیجه علیها السلام:
۱۳۴	حمایت مالی و معنوی از پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم:
۱۳۶	فضائل و مناقب:
۱۴۰	علاقه شدید پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم به خدیجه علیها السلام:
۱۴۲	وفات حضرت خدیجه علیها السلام:
۱۴۴	منابع:
۱۴۸	ولادت فاطمه علیها السلام:
۱۴۸	اشاره:
۱۴۹	گوهر بهشتی:
۱۵۱	سال ولادت:
۱۵۵	روز ولادت:
۱۵۶	محل ولادت:
۱۵۶	چگونگی ولادت:
۱۵۷	پس از ولادت:
۱۵۷	منابع:
۱۶۱	برادران و خواهران فاطمه علیها السلام:
۱۶۱	اشاره:
۱۶۳	عبدالله:
۱۶۳	طیب و طاهر:
۱۶۳	عبدمناف:
۱۶۴	ابراهیم:
۱۶۴	زینب:
۱۶۵	رقیه:
۱۶۶	ام کلثوم:
۱۶۶	منابع:
۱۶۸	فاطمه علیها السلام، همراه پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم:
۱۶۸	اشاره:
۱۶۹	فاطمه علیها السلام در خانه پدر:
۱۷۲	رفت و آمد پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم به خانه فاطمه علیها السلام:
۱۷۴	همراهی فاطمه علیها السلام با پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم در آخرین روزها:
۱۷۴	منابع:
۱۷۷	ازدواج فاطمه علیها السلام:
۱۷۷	اشاره:
۱۷۸	خواستگاری از فاطمه علیها السلام:
۱۸۲	مهریه:
۱۸۴	مراسم عقد:
۱۸۸	جهیزیه:
۱۹۰	ولیمه:
۱۹۵	حضور ملائکه:
۱۹۶	نثار:

۱۹۶	پس از زفاف:
۱۹۷	منابع:
۲۰۱	فاطمه علیها السلام در کنار امام علی علیه السلام:
۲۰۱	اشاره:
۲۰۱	فاطمه علیها السلام از ازدواج تا رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم:
۲۰۶	از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم تا شهادت حضرت فاطمه علیها السلام:
۲۱۰	منابع:
۲۱۴	فرزندان فاطمه علیها السلام فرزندان پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم:
۲۱۴	اشاره:
۲۱۷	دلایل قرآنی:
۲۱۹	دلایل روایی:
۲۲۲	احتجاجهای ائمه اطهار علیهم السلام:
۲۲۶	منابع:
۲۳۱	حسن بن علی علیهما السلام:
۲۳۱	اشاره:
۲۳۴	امام حسن علیه السلام و حضرت فاطمه علیها السلام:
۲۳۷	امام حسن علیه السلام در دوران خلفا:
۲۳۸	امام حسن علیه السلام و خلافت پدر:
۲۳۸	امام حسن علیه السلام و زعامت مسلمانان:
۲۴۲	شهادت امام حسن علیه السلام:
۲۴۳	منابع:
۲۴۷	حسین بن علی علیهما السلام:
۲۴۷	اشاره:
۲۴۸	امام حسین علیه السلام و حضرت فاطمه علیها السلام:
۲۵۳	امام حسین علیه السلام در دوران خلفا:
۲۵۳	همسران:
۲۵۴	فرزندان:
۲۵۴	امام حسین علیه السلام و خلافت پدر و برادرش:
۲۵۵	دوران امامت:
۲۵۶	شهادت امام حسین علیه السلام:
۲۵۷	منابع:
۲۶۲	زینب بنت علی علیهم السلام:
۲۶۲	اشاره:
۲۶۳	دختر بزرگ فاطمه علیها السلام:
۲۶۵	زینب علیها السلام و حضرت فاطمه علیها السلام:
۲۶۷	زینب علیها السلام پس از مادر:
۲۶۸	زینب علیها السلام و امام حسین علیه السلام:
۲۷۳	زینب علیها السلام پس از عاشورا:
۲۷۷	منابع:
۲۸۲	ام کلثوم:
۲۸۲	اشاره:

۲۸۳	نام ام کلثوم:
۲۸۴	ولادت:
۲۸۴	ام کلثوم و فاطمه علیها السلام:
۲۸۵	ازدواج ام کلثوم در گزارشهای اهل سنت:
۲۸۸	بررسی گزارشها:
۲۹۳	گزارشهای شیعی:
۲۹۷	بررسی گزارشهای شیعی:
۲۹۸	ازدواجهای دیگر:
۳۰۲	فرزندان:
۳۰۳	درگذشت ام کلثوم:
۳۰۵	منابع:
۳۰۹	محسن بن علی علیه السلام:
۳۰۹	اشاره:
۳۱۰	نام گذاری:
۳۱۳	سرانجام محسن علیه السلام:
۳۱۹	منابع:
۳۲۳	زنان همراه فاطمه علیها السلام:
۳۲۳	اشاره:
۳۲۳	فِقْهَ نَوْبِيَه:
۳۲۵	اسماء بنت عمیس:
۳۲۹	ام ایمن:
۳۳۲	سَلْمَى هَمْسِرِ ابِرَافِع:
۳۳۳	ام سلمه:
۳۳۷	منابع:
۳۴۱	فدک:
۳۴۱	اشاره:
۳۴۴	حضرت فاطمه علیها السلام و مالکیت فدک:
۳۴۷	هبه بودن فدک:
۳۵۲	ارت بودن فدک:
۳۵۸	فدک پس از پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم:
۳۶۱	منابع:
۳۶۶	وصایای فاطمه علیها السلام:
۳۶۶	اشاره:
۳۶۸	وصایای شخصی:
۳۶۸	اشاره:
۳۶۸	۱. فرزندان:
۳۶۸	۲. وسایل منزل:
۳۶۹	۳. ساختن تابوت:
۳۷۱	۴. غسل از روی پیراهن:
۳۷۲	۵. خواندن قرآن بر سر قبر:
۳۷۲	۶. باغها و املاک هفت گانه و امور مالی:

۳۷۶	وصایای سیاسی:
۳۷۸	منابع:
۳۸۲	شهادت فاطمه علیها السلام
۳۸۲	اشاره
۳۸۳	مظلومیت اهل بیت علیهم السلام از دیدگاه پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم:
۳۸۸	گزارشهای مستند راجع به شهادت:
۳۹۲	تعداد هجومها به خانه حضرت علیها السلام:
۳۹۴	از حادثه هجوم تا شهادت:
۳۹۶	روز شهادت حضرت فاطمه علیها السلام:
۳۹۹	شبهات درباره شهادت حضرت علیها السلام:
۴۰۲	منابع:
۴۰۷	خاک سپاری فاطمه علیها السلام
۴۰۷	اشاره
۴۰۸	مراسم تجهیز:
۴۱۱	چگونگی خاک سپاری:
۴۱۲	محل خاک سپاری:
۴۱۲	اشاره
۴۱۳	۱. خانه حضرت علیها السلام:
۴۱۴	۲. یضیع:
۴۲۱	۳. روضه پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم:
۴۲۳	مرثیه امام علی علیه السلام در فقدان حضرت فاطمه علیها السلام:
۴۲۳	منابع:
۴۲۸	فهرست تفصیلی
۴۴۱	نمایه کلی جلدهای ۱ - ۳:
۴۷۲	جلد ۲
۴۷۲	مشخصات کتاب
۴۷۲	اشاره
۴۷۸	مدیران، اعضا، همکاران علمی و اجرایی حله دوم
۴۸۸	بخش اول: مقام و فضایل فاطمه علیها السلام
۴۸۸	اشاره
۴۹۰	اسماء و اوصاف فاطمه علیها السلام
۴۹۰	اشاره
۴۹۱	نام حضرت علیها السلام
۴۹۳	القاب و اوصاف حضرت فاطمه علیها السلام
۴۹۳	اشاره
۴۹۳	۱. القاب اصلی
۴۹۹	۲. القاب و اوصاف اقتباس شده از روایات
۵۰۵	۳. دیگر القاب حضرت فاطمه علیها السلام
۵۰۷	کنیه های حضرت فاطمه علیها السلام
۵۰۷	منابع
۵۱۱	سیده نساء العالمین

۵۱۱	اشاره
۵۱۵	ادعای برتری حضرت مریم علیها السلام
۵۲۵	منابع
۵۲۹	محدّته بودن فاطمه علیها السلام
۵۲۹	اشاره
۵۳۰	محدّث بودن غیر پیامبران
۵۳۵	محدّته بودن حضرت فاطمه علیها السلام
۵۳۵	دلایل
۵۳۸	مصحف حضرت فاطمه علیها السلام
۵۳۹	بررسی شبهات
۵۴۱	منابع
۵۴۴	عصمت فاطمه علیها السلام
۵۴۴	اشاره
۵۴۸	دلایل عصمت حضرت فاطمه علیها السلام
۵۴۸	دلیل قرآنی
۵۵۲	بررسی چند اشکال
۵۵۵	دلیل روایی بر عصمت
۵۵۵	اشاره
۵۵۶	دسته اول
۵۵۷	دسته دوم
۵۵۷	دسته سوم
۵۵۹	بررسی شبهات
۵۶۲	منابع
۵۶۷	علم فاطمه علیها السلام
۵۶۷	اشاره
۵۶۸	منابع علم حضرت فاطمه علیها السلام
۵۶۸	اشاره
۵۶۸	۱. علم لذّتی
۵۶۹	۲. محدّته بودن
۵۶۹	۳. مقام انسان کامل
۵۷۰	۴. استفاده از قرآن
۵۷۱	۵. آموزشهای پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله
۵۷۲	دلایل علم حضرت فاطمه علیها السلام
۵۷۲	اشاره
۵۷۳	۱. سیده النساء بودن
۵۷۳	۲. کفو بودن با علی علیها السلام
۵۷۴	۳. نقل اصغر بودن
۵۷۴	۴. آگاهیهای غیبی
۵۷۴	۵. میراث حضرت فاطمه علیها السلام
۵۷۵	۶. مرجعیت علمی
۵۷۶	۷. حجت و یاب علم

۵۷۷	ابعاد علمی حضرت فاطمه علیها السلام
۵۷۹	منابع
۵۸۳	تسبیح فاطمه علیها السلام
۵۸۳	اشاره
۵۸۸	منشأ پیدایش تسبیح
۵۸۹	مضمون تسبیح
۵۸۹	اشاره
۵۸۹	۱. الله اکبر
۵۹۱	۲. الحمد لله
۵۹۲	۳. سبحان الله
۵۹۴	ترتیب تسبیحات
۵۹۶	فضیلت و آثار تسبیح
۵۹۸	موارد استحباب تسبیح
۵۹۸	احکام و شرایط تسبیح
۶۰۰	منابع
۶۰۴	شفاعت و فاطمه علیها السلام
۶۰۴	اشاره
۶۰۶	شفاعت کنندگی حضرت فاطمه علیها السلام
۶۰۷	تفسیرهای شفاعت
۶۰۹	فلسفه و آثار شفاعت
۶۱۱	زمان شفاعت
۶۱۲	شفاعت کنندگان
۶۱۶	شفاعت شوندگان
۶۱۸	شبهات شفاعت
۶۲۷	منابع
۶۳۱	فاطمه علیها السلام در آخرت
۶۳۱	اشاره
۶۳۲	حضرت فاطمه علیها السلام در برزخ
۶۳۴	حضرت فاطمه علیها السلام در قیامت
۶۳۹	حضرت فاطمه علیها السلام در بهشت
۶۴۲	منابع
۶۴۶	مناقب و کرامات فاطمه علیها السلام
۶۴۶	اشاره
۶۴۷	مناقب حضرت فاطمه علیها السلام
۶۴۷	اشاره
۶۴۷	۱. عصمت
۶۴۸	۲. محوریت خشم و خشنودی خدا
۶۴۸	۳. ایمان و عبادت
۶۴۹	۴. بُخَدَّته بودن
۶۴۹	۵. جایگاه والای اخروی
۶۵۰	مناقب اختصاصی

۶۵۰	اشاره
۶۵۰	۱. کتبهٔ أم ابیها
۶۵۰	۲. محبوبیت ویژه نزد پیامبر صلی الله علیه و آله
۶۵۱	۳. سروری بر زنان جهان
۶۵۱	۴. لقب بتول
۶۵۲	۵. حضرت علی علیه السلام هم شأنِ حضرت فاطمه علیها السلام
۶۵۲	۶. تقدم در دفاع از ولایت
۶۵۳	کرامات حضرت فاطمه علیها السلام
۶۵۳	اشاره
۶۵۴	۱. خبر دادن از غیب
۶۵۴	۲. گردش خود به خودی سنگ آسیاب
۶۵۵	۳. حاضر شدن غذا از سوی خداوند
۶۵۶	۴. ملاقات با حوریمان بهشتی
۶۵۶	۵. تابش نور از لباس حضرت علیها السلام
۶۵۷	۶. استشمام بوی بهشت از فاطمه علیها السلام
۶۵۷	منابع
۶۶۲	بخش دوم: سیره فاطمی علیها السلام
۶۶۲	اشاره
۶۶۴	سیره شناسی
۶۶۴	اشاره
۶۶۶	منابع و راههای اثبات سیره
۶۶۹	حجیت سیره
۶۷۰	دلالتها و کارکردهای سیره
۶۷۳	منابع
۶۷۵	سیره اخلاقی فاطمه علیها السلام
۶۷۵	اشاره
۶۷۶	اخلاق فردی
۶۷۶	اشاره
۶۷۶	۱. اعتدال در تأمین نیازهای طبیعی
۶۷۷	۲. پوشاک
۶۷۷	۳. بهداشت
۶۷۷	۴. زینت
۶۷۸	۵. رضا و تسلیم
۶۷۹	۶. خوف از خدا و یاد مرگ
۶۸۰	۷. طاعت
۶۸۱	۸. زهد و دنیاگریزی
۶۸۱	۹. صبر و استقامت
۶۸۲	۱۰. سکوت و صداقت
۶۸۲	۱۱. عفت و حیا
۶۸۳	اخلاق اجتماعی
۶۸۳	اشاره

۶۸۳	۱. خانواده
۶۸۸	۲. جامعه
۶۹۳	منابع
۶۹۹	سیره عبادی و معنوی فاطمه علیها السلام
۶۹۹	اشاره
۷۰۱	فلسفه عبادت و معنویت
۷۰۳	ارکان و ویژگیهای عبادت
۷۰۳	اشاره
۷۰۳	۱. شناخت شایسته معبود
۷۰۵	۲. تجلی همه جانبه توحید
۷۰۵	اشاره
۷۰۵	الف) در عمل
۷۰۵	ب) در قلب و جان آدمی
۷۰۶	ج) در فکر
۷۰۶	۳. محبت به معبود یکتا
۷۰۹	اقسام عبادت
۷۰۹	اشاره
۷۰۹	۱. تلاوت قرآن
۷۱۰	۲. نمازها
۷۱۲	۳. تعقیبات نماز
۷۱۴	۴. تسبیحات
۷۱۵	۵. دعاها
۷۱۵	۶. روزه ها
۷۱۶	۷. حج و عمره
۷۱۷	۸. زیارتها
۷۱۸	۹. عبادتهای عام
۷۱۹	منابع
۷۲۳	سیره همسرداری فاطمه علیها السلام
۷۲۳	اشاره
۷۲۴	محبت در همسرداری
۷۲۴	اشاره
۷۲۴	۱. اظهار محبت
۷۲۵	۲. احترام به همسر و تکریم او
۷۲۶	۳. آراستگی در برابر همسر
۷۲۷	ایثار و گذشت در همسرداری
۷۲۷	اشاره
۷۲۸	۱. همراهی با همسر و اطاعت از او
۷۲۸	۲. تناسب درخواستها با تواناییهای همسر
۷۲۹	۳. تحمل مشکلات اقتصادی
۷۳۰	۴. سازگاری با همسر
۷۳۲	۵. حمایت بی دریغ از همسر

۷۳۴	منابع
۷۳۷	سیره تربیت فرزند فاطمه علیها السلام
۷۳۷	اشاره
۷۳۸	زمینه های مناسب در تربیت
۷۳۹	ابعاد تربیت
۷۳۹	اشاره
۷۴۰	۱. تربیت جسمانی
۷۴۱	۲. تربیت روحی و عاطفی
۷۴۶	۳. تربیت دینی و اخلاقی
۷۴۷	۴. تربیت سیاسی و اجتماعی
۷۴۸	منابع
۷۵۱	سیره خانه داری فاطمه علیها السلام
۷۵۱	اشاره
۷۵۲	خانه داری حضرت فاطمه علیها السلام
۷۵۳	تسهیل خانه داری
۷۵۳	اشاره
۷۵۴	۱. تقسیم کار
۷۵۶	۲. مشارکت اعضای خانواده
۷۵۸	۳. استخدام خدمتکار
۷۵۸	ویژگیهای خانه داری
۷۵۸	اشاره
۷۵۹	۱. تدبیر اقتصادی
۷۶۰	۲. ساده زیستی
۷۶۱	۳. مهمان نوازی
۷۶۲	۴. نظافت و بهداشت
۷۶۳	خانه داری و اهتمام به مادری و همسری
۷۶۳	اشاره
۷۶۴	خانه داری و حضور اجتماعی
۷۶۵	خانه داری و عبادت
۷۶۶	منابع
۷۷۰	سیره فرهنگی و اجتماعی فاطمه علیها السلام
۷۷۰	اشاره
۷۷۰	ابعاد سیره فرهنگی و اجتماعی
۷۷۰	اشاره
۷۷۱	۱. فرهنگ سازی و زنده نگه داشتن ارزشها
۷۷۳	۲. ترویج معارف و پاسخ به پرسشهای دینی
۷۷۶	۳. ایثار و توجه به محرومان
۷۷۷	۴. ارائه الگوی زندگی همسان با توده مردم
۷۷۹	میراث سیره فرهنگی و اجتماعی حضرت فاطمه علیها السلام
۷۷۹	منابع
۷۸۳	سیره سیاسی فاطمه علیها السلام

۷۸۳	اشاره
۷۸۵	روشننگری عمومی
۷۸۶	ویژگیهای خطبه
۷۸۸	واکنشها در برابر خطبه و تأثیرات آن
۷۸۹	مبارزه منفی
۷۹۰	آخرین تلاش
۷۹۱	منابع
۷۹۶	بخش سوم: فاطمه علیها السلام در دیدگاه ها
۷۹۶	اشاره
۷۹۸	فاطمه علیها السلام از نگاه قرآن
۷۹۸	اشاره
۸۰۱	شان نزول آیات درباره حضرت فاطمه علیها السلام
۸۰۱	اشاره
۸۰۱	۱. سوره کوثر
۸۰۴	۲. آیه میاهله
۸۰۷	۳. آیات اطعام در سوره انسان
۸۰۹	۴. آیه تطهیر
۸۱۲	۵. آیه مؤذت
۸۱۳	جری و تطبیق آیات بر فاطمه علیها السلام
۸۱۶	تأویل آیات به فاطمه علیها السلام
۸۱۸	منابع
۸۲۴	فاطمه علیها السلام از نگاه پیامبر صلی الله علیه و آله
۸۲۴	اشاره
۸۲۵	فاطمه علیها السلام و رسول خدا صلی الله علیه و آله
۸۲۸	تبیین شخصیت حضرت فاطمه علیها السلام
۸۳۳	حضرت فاطمه علیها السلام در جامعه اسلامی
۸۳۶	منابع
۸۴۱	فاطمه علیها السلام از نگاه امام علی علیه السلام
۸۴۱	اشاره
۸۴۱	وجود بهشتی
۸۴۱	علم، معرفت و عصمت
۸۴۳	خداترسی، محبت و عبادت
۸۴۴	محبوبه و امانت خدا و رسول صلی الله علیه و آله
۸۴۴	محبت پیامبر صلی الله علیه و آله
۸۴۵	همسر نمونه
۸۴۹	مقامات اخروی
۸۵۰	مظلومیت حضرت فاطمه علیها السلام
۸۵۰	منابع
۸۵۳	فاطمه علیها السلام از نگاه امامان علیهم السلام
۸۵۳	اشاره
۸۵۳	نگاه امه علیهم السلام به زندگی و سیره حضرت فاطمه علیها السلام

۸۶۳	شخصیت و جایگاه حضرت فاطمه علیها السلام
۸۶۸	منابع
۸۷۱	فاطمه علیها السلام از نگاه همسران پیامبر صلی الله علیه و آله
۸۷۱	اشاره
۸۷۲	از نگاه عایشه
۸۷۶	از نگاه ام سلمه
۸۷۸	از نگاه دیگر همسران پیامبر صلی الله علیه و آله
۸۷۹	منابع
۸۸۲	فاطمه علیها السلام از نگاه صحابه و تابعان
۸۸۲	اشاره
۸۸۴	نگاه صحابه به شخصیت و جایگاه فاطمه علیها السلام
۹۰۵	کار در خانه
۹۰۶	ازدواج با خویشان نزدیک
۹۰۷	احکام ولادت
۹۱۱	احکام پوشش و نگاه
۹۱۴	احکام مردگان
۹۱۶	سوگواری بر مرده
۹۱۸	غسل میت
۹۲۰	غسل پیش از شهادت
۹۲۰	آداب روزه داری
۹۲۰	آداب ورود به مسجد
۹۲۱	حرمت شراب
۹۲۱	منابع
۹۲۸	فاطمه علیها السلام در گزارشهای تاریخی اهل سنت
۹۲۸	اشاره
۹۲۹	جایگاه حضرت فاطمه علیها السلام
۹۳۰	فضایل حضرت فاطمه علیها السلام
۹۳۰	اشاره
۹۳۰	۱. محبوب ترین شخص نزد پیامبر صلی الله علیه و آله
۹۳۱	۲. سیده نساء العالمین
۹۳۲	۳. همراهی با پیامبر صلی الله علیه و آله در مباحله
۹۳۲	۴. نزول آیه تطهیر
۹۳۲	۵. مقام رفیع در آخرت
۹۳۳	زندگانی حضرت علیها السلام در گزارشهای تاریخی
۹۳۳	اشاره
۹۳۳	۱. تولد فاطمه علیها السلام
۹۳۵	۲. ازدواج فاطمه علیها السلام
۹۳۶	۳. دوران پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله
۹۳۶	اشاره
۹۳۷	الف) ماجرای غصب فدک
۹۴۱	ب) حمله به خانه فاطمه علیها السلام

۹۴۲	ج) توجیه غضب و هجران فاطمه علیها السلام
۹۴۷	د) دعوت شبانه از مهاجران و انصار
۹۴۸	ه) باره کردن نامه توسط عمر
۹۴۹	و) مضروب ساختن فاطمه علیها السلام
۹۴۹	ز) آخرین دیدار ابوبکر و عمر با فاطمه علیها السلام
۹۵۰	ح) شهادت و خاکسپاری فاطمه علیها السلام
۹۵۴	منابع
۹۵۸	فاطمه علیها السلام در شعر فارسی
۹۵۸	اشاره
۹۶۴	قرن چهارم، سبک خراسانی و سرآغاز شعر فاطمی
۹۶۵	قرن پنجم
۹۶۶	قرن ششم و سبک عراقی
۹۶۷	قرن هفتم
۹۶۸	قرن هشتم
۹۶۸	قرن نهم و دهم، سبک هندی و توسعه باورهای شیعی
۹۶۹	قرن دهم تا میانه قرن دوازدهم
۹۷۱	قرن دوازدهم
۹۷۲	قرن سیزدهم، بازگشت به سبک عراقی و افول باورهای شیعی
۹۷۵	قرن چهاردهم
۹۷۷	دوره معاصر، دوران بالندگی شعر شیعی و فاطمی
۹۸۴	شعر نو و سپید
۹۸۵	بانوان شاعر
۹۸۷	منابع
۹۹۱	فاطمه علیها السلام در شعر عربی
۹۹۱	اشاره
۹۹۱	رویکردهای شاعران به حضرت فاطمه علیها السلام
۹۹۴	سیر اشعار درباره حضرت فاطمه علیها السلام
۹۹۴	اشاره
۹۹۵	قرن اول هجری
۹۹۶	قرن دوم هجری
۹۹۷	قرن سوم هجری
۹۹۸	قرن چهارم هجری
۱۰۰۱	قرن پنجم هجری
۱۰۰۲	قرن ششم هجری
۱۰۰۲	قرن هفتم و هشتم هجری
۱۰۰۴	قرن نهم، دهم و یازدهم هجری
۱۰۰۶	قرن دوازدهم هجری
۱۰۰۶	قرن سیزدهم هجری
۱۰۰۹	دوره معاصر
۱۰۳۲	منابع
۱۰۳۶	کتاب شناسی فاطمه علیها السلام

۱۰۳۶	اشاره
۱۰۳۶	سندها و مجموعه های روایی و شرح سخنان
۱۰۴۰	منقبت نگاریها و فضیلت شماریها
۱۰۴۳	زندگی نامه ها
۱۰۵۰	فهرست تفصیلی
۱۰۷۳	نمایه کلی جلد های ۱ - ۳
۱۱۰۴	جلد ۳
۱۱۰۴	مشخصات کتاب
۱۱۰۴	اشاره
۱۱۱۰	مدیران، اعضا، همکاران علمی و اجرایی جلد سوم
۱۱۱۴	بخش اول منابع معارف
۱۱۱۴	اشاره
۱۱۱۶	احادیث فاطمه علیها السلام
۱۱۱۶	اشاره
۱۱۱۸	راویان روایات حضرت فاطمه علیها السلام
۱۱۱۹	سیر تاریخی تدوین روایات حضرت فاطمه علیها السلام
۱۱۱۹	۱. آثار مفقود:
۱۱۲۰	۲. آثار موجود:
۱۱۲۳	موضوع و محتوای روایات حضرت فاطمه علیها السلام
۱۱۲۹	۱. احادیث اعتقادی: احادیث بسیاری از حضرت علیها السلام به موضوعات اعتقادی اختصاص دارد. ایشان به تبیین دقیق عقاید صحیح و دفاع از آنها در برابر شبهات، اهتمام فراوان داشتند. بر اساس روایتی، فاطمه علیها السلام شاهد مناظره و نزاع زنی مؤمن با زنی معاند (مخالف) ح
۱۱۲۹	۲. فضایل پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم و خاندانش:
۱۱۳۳	۳. حوادث پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم:
۱۱۳۸	۴. روایات دیگر:
۱۱۴۱	منابع:
۱۱۴۸	خطبه های فاطمه علیها السلام، سخنرانیهای حضرت فاطمه علیها السلام در دفاع از ولایت و روشنگری مردم و بررسی اسناد آن.
۱۱۴۸	اشاره
۱۱۴۹	خطبه اول، سخنان حضرت علیها السلام با مهاجمان به خانه اش:
۱۱۵۰	خطبه دوم، خطبه فدکیت:
۱۱۵۰	اشاره
۱۱۵۰	۱. منابع خطبه:
۱۱۵۴	۲. راویان خطبه:
۱۱۵۵	۳. محتوای خطبه:
۱۱۶۱	۴. شرحهای خطبه:
۱۱۶۲	خطبه سوم، سخنان حضرت فاطمه علیها السلام در جمع زنان مهاجر و انصار:
۱۱۶۳	منابع:
۱۱۶۷	مصحف فاطمه علیها السلام
۱۱۶۷	اشاره
۱۱۷۱	املا کننده مصحف:
۱۱۷۶	نویسنده مصحف:
۱۱۷۸	محتوای مصحف:
۱۱۸۷	منابع:

۱۱۹۱	دعاهای فاطمه علیها السلام
۱۱۹۱	اشاره
۱۱۹۴	فلسفه دعا
۱۱۹۶	دعا و قضا و قدر
۱۱۹۸	اجابت دعا
۱۱۹۹	شرایط دعا
۱۲۰۳	آداب دعا
۱۲۰۸	ادعیه حضرت زهرا علیه السلام و مضامین آنها
۱۲۰۸	اشاره
۱۲۱۳	اشعار فاطمه علیها السلام
۱۲۲۱	منابع
۱۲۲۴	بخش دوم: معارف نظری
۱۲۲۴	اشاره
۱۲۲۶	خداشناسی
۱۲۲۶	اشاره
۱۲۲۷	شناخت خدا
۱۲۲۷	اشاره
۱۲۲۸	۱. شناخت فطری
۱۲۳۱	۲. شناخت عقلانی
۱۲۳۵	توحید
۱۲۳۵	اشاره
۱۲۳۷	۱. توحید ذاتی
۱۲۳۹	۲. توحید صفاتی
۱۲۴۱	۳. توحید افعالی
۱۲۴۲	۴. توحید عبادی و تشریحی
۱۲۴۴	اسماء و صفات
۱۲۴۴	اشاره
۱۲۴۵	۱. وجود شناسی صفات الهی
۱۲۵۰	۲. معناشناسی اسماء و صفات
۱۲۵۴	منابع
۱۲۵۷	عدل الهی
۱۲۵۷	اشاره
۱۲۶۰	مفهوم عدل
۱۲۶۷	عدالت اجتماعی
۱۲۶۹	قضا و قدر و بداء
۱۲۷۳	تقدیر شرور
۱۲۷۸	منابع
۱۲۸۲	ایمان
۱۲۸۲	اشاره
۱۲۸۴	حقیقت ایمان
۱۲۹۲	عمل صالح

درجات ایمان:	۱۲۹۳
آثار ایمان:	۱۲۹۷
منابع:	۱۳۰۲
انسان شناسی:	۱۳۰۶
اشاره:	۱۳۰۶
آفرینش انسان:	۱۳۱۰
ساختهای وجود انسان:	۱۳۱۱
سرشت مشترک انسانی:	۱۳۱۳
جایگاه انسان در نظام آفرینش:	۱۳۱۵
فقر انسان: در انسان شناسی و حیاتی، انسان با وجود کرامت ذاتی، آفرینش نیکو و برخوردار از نعمتهای الهی در جسم و روح، موجودی است که در ذات خویش فقیر بوده و نیازمند به غنی مطلق است (فاطر، ۱۵)؛ دامنه این نیاز، دنیا و آخرت انسان را در بر می گیرد. از جمله مظاهر	
مرگ اندیشی:	۱۳۱۷
کمال انسان:	۱۳۱۹
منابع:	۱۳۲۲
نبوت پیامبر صلی الله علیه و آله، بررسی نبوت پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله از دیدگاه حضرت فاطمه علیها السلام:	۱۳۲۴
اشاره:	۱۳۲۴
جامعه پیش از بعثت:	۱۳۲۵
آفرینش پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله: به فرموده حضرت زهرا علیها السلام، خداوند متعال پیش از آنکه به حضرت محمد صلی الله علیه وسلم مأموریت رسالت دهد، وی را برگزید و به او برتری و شرافت بخشید و پیش از خلقتش، او را نام نهاد: «إِذْ أَخْبَرْنَا بِالْقَیْبِ مَكُونَهُ وَ بَشَّرْنَا	
آیین پیامبر صلی الله علیه و آله پیش از بعثت:	۱۳۲۶
فضیلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله: هرچند از نظر زمان، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آخرین پیامبر الهی است، اما از نظر رتبه، شرف و فضیلت، سرآمد پیامبران است (مسلم نیشابوری، ۳ / ۷، ابن طابوس، سعدالسعود، ۳۵ - ۳۶، مجلسی، ۱۵ / ۲۳۹) که سخن و حکم خدا با	
مشکلات رسالت:	۱۳۲۸
خاتمیت:	۱۳۲۹
آثار و دستاوردهای رسالت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله:	۱۳۳۱
منابع:	۱۳۳۳
قرآن شناسی:	۱۳۳۵
اشاره:	۱۳۳۵
اوصاف و ویژگیهای قرآن:	۱۳۳۷
اشاره:	۱۳۳۷
۱. کتاب واضح و روشنگر:	۱۳۳۸
۲. کتاب حق گو:	۱۳۳۸
۳. کتاب پرتو افشان و روشنایی:	۱۳۳۹
۴. کتاب دلیلهای و برهانها:	۱۳۴۰
۵. کتابی با ظواهر واضح و روشن:	۱۳۴۰
۶. کتابی با اسرار قابل کشف:	۱۳۴۰
۷. کتاب منزلت بخش:	۱۳۴۱
۸. کتاب نجات بخش:	۱۳۴۱
۹. کتاب راهنما:	۱۳۴۲
۱۰. کتاب شریعت:	۱۳۴۲
۱۱. کتاب فضیلتها:	۱۳۴۳
۱۲. کتاب بیانگر رخصتها:	۱۳۴۳
۱۳. کتاب داوری و حکمیت:	۱۳۴۳
علوم قرآنی در بیانات حضرت فاطمه علیها السلام:	۱۳۴۴

بهره گیری از قرآن:	۱۳۴۶
عوامل روگردانی از قرآن و پیامدهای آن:	۱۳۴۸
وظایف مردم در برابر قرآن:	۱۳۵۰
مصحف فاطمه علیها السلام:	۱۳۵۲
منابع:	۱۳۵۳
امامت:	۱۳۵۶
اشاره:	۱۳۵۶
فلسفه امامت:	۱۳۵۸
تعیین امام:	۱۳۵۹
دلایل امامت:	۱۳۶۰
اشاره:	۱۳۶۰
۱. آیه اکمال:	۱۳۶۱
۲. آیه ولایت:	۱۳۶۱
۳. حدیث غدیر:	۱۳۶۱
۴. حدیث منزلت:	۱۳۶۲
۵. حدیث ثقلین:	۱۳۶۲
۶. حدیث دوازده امام:	۱۳۶۲
ویژگیهای امام:	۱۳۶۴
اشاره:	۱۳۶۴
۱. عصمت:	۱۳۶۴
۲. علم امام:	۱۳۶۶
دفاع حضرت فاطمه علیه السلام از حریم امامت:	۱۳۶۷
امامت و فضایل حضرت علی در سخنان حضرت فاطمه صلی الله علیه و آله: حضرت فاطمه صلی الله علیه و آله در مدت کوتاه پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله، برای متوجه ساختن مردم به اهمیت امامت حضرت علی صلی الله علیه و آله، هنگام سوگواری برای پدر، به ذکر مهدویت:	۱۳۶۹
منابع:	۱۳۷۰
شیعه:	۱۳۷۴
اشاره:	۱۳۷۴
ویژگیها و وظایف شیعه:	۱۳۷۷
فضایل شیعیان:	۱۳۷۸
منابع:	۱۳۷۹
مهدویت:	۱۳۸۲
اشاره:	۱۳۸۲
فاطمی بودن امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف:	۱۳۸۳
آرامش فاطمه علیها السلام با یاد مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف:	۱۳۹۰
حضرت فاطمه علیها السلام در سخن امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف: چنان که در کلام حضرت فاطمه علیها السلام از امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف و ویژگیهای شخصی و قیام ایشان یاد شده، در سخنان حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف نیز، حضرة پیوند میان فاطمه علیها السلام و مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف در قرآن: برخی از روایات که در تأویل سوره قدر وارد شده، بین حضرت فاطمه علیها السلام و امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف پیوند برقرار نموده است؛ از جمله این روایتها، حدیثی از امام صادق علیه السلام است:	۱۳۹۴
منابع:	۱۳۹۴
مرگ و برزخ:	۱۳۹۷
اشاره:	۱۳۹۷
مرگ:	۱۳۹۸
کارگزاران مرگ:	۱۴۰۱

۱۴۰۲	سکرات مرگ:
۱۴۰۶	حیات برزخی:
۱۴۱۰	بدن برزخی:
۱۴۱۳	پرسش در قبر:
۱۴۱۵	عذاب قبر:
۱۴۱۶	عمومیت مرگ در برزخ:
۱۴۱۸	منابع:
۱۴۲۳	معاد:
۱۴۲۳	اشاره
۱۴۲۶	امکان معاد:
۱۴۲۷	ضرورت معاد:
۱۴۲۷	اشاره
۱۴۲۷	۱. برهان رحمت:
۱۴۳۰	۲. برهان حکمت:
۱۴۳۱	۳. برهان حرکت:
۱۴۳۴	۴. برهان بقای روح:
۱۴۳۵	۵. برهان فطرت (حبّ به بقا):
۱۴۳۶	۶. برهان عدالت:
۱۴۳۹	۷. برهان لزوم وفای به عهد:
۱۴۴۰	پایان زندگی و لحظات دشوار:
۱۴۴۱	چگونگی حشر در قیامت:
۱۴۴۲	نسخ صور:
۱۴۴۵	معاد روحانی و جسمانی:
۱۴۴۸	مواقف قیامت:
۱۴۵۰	بهشت و دوزخ:
۱۴۵۵	آثار اعتقاد به معاد:
۱۴۵۷	منابع:
۱۴۶۲	دنیا و آخرت:
۱۴۶۲	اشاره
۱۴۶۳	جایگاه ارزشی دنیا و آخرت:
۱۴۷۳	رابطه دنیا و آخرت:
۱۴۷۴	تعامل دنیا و آخرت:
۱۴۷۸	منابع:
۱۴۸۲	بخش سوم: معارف عملی
۱۴۸۲	اشاره
۱۴۸۴	اخلاق و فضایل:
۱۴۸۴	اشاره
۱۴۸۶	قلمرو اخلاق:
۱۴۸۹	اطلاقی یا نسبیّت گزاره های اخلاقی:
۱۴۹۱	ارزش اخلاقی:
۱۴۹۴	مسئولیت اخلاقی:

۱۴۹۶	اهداف اخلاقی:
۱۴۹۸	فضائل و رذایل:
۱۵۰۷	رشد اخلاقی:
۱۵۱۱	منابع:
۱۵۱۵	تربیت:
۱۵۱۵	اشاره:
۱۵۱۷	اهداف تربیت:
۱۵۱۸	مبانی تربیت:
۱۵۲۰	اصول تربیت:
۱۵۲۴	ابعاد تربیت:
۱۵۲۴	اشاره:
۱۵۲۴	۱. تربیت اخلاقی:
۱۵۲۵	۲. تربیت دینی:
۱۵۲۷	۳. تربیت اجتماعی:
۱۵۲۹	۴. تربیت سیاسی:
۱۵۳۰	روشهای تربیت:
۱۵۳۱	۲. معرفی الگو:
۱۵۳۱	۳. تشویق:
۱۵۳۴	عوامل تربیت:
۱۵۳۶	موانع تربیت:
۱۵۳۷	منابع:
۱۵۴۲	سیاست و عدالت:
۱۵۴۲	اشاره:
۱۵۴۶	اهداف سیاست:
۱۵۴۸	مشروعیت سیاست:
۱۵۵۰	امامت و رهبری:
۱۵۵۳	رفتار سیاسی ملت:
۱۵۵۴	منابع:
۱۵۵۷	فلسفه احکام:
۱۵۵۷	اشاره:
۱۵۵۹	رابطه اعمال با حکمتها:
۱۵۶۱	موارد فلسفه احکام:
۱۵۶۴	۵. حج:
۱۵۶۵	۶. و حق و عدل:
۱۵۶۷	۸. جهاد:
۱۵۶۸	۹. صبر:
۱۵۶۸	۱۰. امر به معروف و نهی از منکر:
۱۵۶۹	۱۱. نیکی به والدین:
۱۵۶۹	۱۲. صله ارحام:
۱۵۷۰	۱۳. قصاص:
۱۵۷۰	۱۴. وفای به عهد:

۱۶۸۲	تفاوتها در منابع اسلامی
۱۶۸۲	اشاره
۱۶۸۲	۱. تفاوتهای جسمی
۱۶۸۳	۲. تفاوتهای روحی و روانی
۱۶۸۳	عقل و احساس
۱۶۸۸	أُنس
۱۶۹۰	حیا
۱۶۹۱	غیرت
۱۶۹۳	فلسفه تفاوتها
۱۶۹۴	آثار التزام به تفاوتها
۱۶۹۷	منابع
۱۷۰۳	نسبت زن و مرد
۱۷۰۳	اشاره
۱۷۰۴	نظریه تابعیت محض زنان
۱۷۰۷	نظریه استقلال
۱۷۰۹	نظریهٔ تخاصم
۱۷۱۲	نظریه تکمیل کنندگی
۱۷۱۲	اشاره
۱۷۱۳	۱. مکمل بودن در حیطه خانواده
۱۷۲۳	۲. تکمیل کنندگی زن و مرد در اجتماع
۱۷۲۷	آثار التزام به نظریه تکمیل کنندگی
۱۷۳۰	منابع
۱۷۳۵	فلسفه تفاوت در حقوق زن و مرد
۱۷۳۵	اشاره
۱۷۴۱	دامنه تفاوتهای حقوقی زن و مرد در اسلام
۱۷۴۱	اشاره
۱۷۴۱	۱. حوزه فردی
۱۷۴۳	۲. حوزه خانوادگی
۱۷۴۶	۳. حوزه اجتماعی
۱۷۴۷	فلسفه تفاوتهای حقوقی زن و مرد در اسلام
۱۷۴۷	اشاره
۱۷۴۸	۱. تفاوت در تکوین
۱۷۵۲	۲. تفاوت در انتظاراتها
۱۷۵۳	۳. تناسب حق و تکلیف
۱۷۵۵	منابع
۱۷۵۸	جنسیت و زبان قرآن
۱۷۵۸	اشاره
۱۷۶۱	موضوع جنسیت و زبان قرآن
۱۷۶۱	جنسیت در زبان عربی
۱۷۶۶	بررسی تطبیقی زبان قرآن و زبان عربی در مسئله جنسیت
۱۷۶۹	زنان و الفاظ مذکر قرآن

۱۷۶۹	اشاره
۱۷۶۹	۱. دلایل عدم شمول واژگان مذکر
۱۷۷۰	۲. دلایل شمول واژگان مذکر
۱۷۷۷	۳. قواعد استنباط احکام زنان از الفاظ مذکر
۱۷۷۷	قاعده اشتراک
۱۷۷۹	تفیح منط
۱۷۸۰	الغای خصوصیت
۱۷۸۰	اراده جنس
۱۷۸۱	منابع
۱۷۸۶	کلیات نظام حقوق زن در اسلام
۱۷۸۶	اشاره
۱۷۸۹	چارچوب نظری - معرفتی نظام حقوق زن در اسلام
۱۷۹۸	ویژگیهای نظام حقوق زن در اسلام
۱۸۰۳	ساختار نظام حقوق زن
۱۸۰۳	اشاره
۱۸۰۴	۱. حقوق و مسئولیتهای فردی زن
۱۸۰۶	۲. حقوق و مسئولیتهای خانوادگی زن
۱۸۰۹	۳. حقوق و مسئولیتهای اجتماعی زن
۱۸۱۲	منابع
۱۸۱۸	حقوق زن، واقعیتها و چالشها
۱۸۱۸	اشاره
۱۸۲۰	مشکلات حقوق زنان
۱۸۲۰	مشکلات قانون گذاری حقوق زنان
۱۸۲۰	اشاره
۱۸۲۰	۱. خلأ نقص و ابهام قوانین
۱۸۲۰	۲. اثبات عسر و حرج در طلاق قضایی
۱۸۲۲	۳. فسخ نکاح به موجب عیوب
۱۸۲۳	۴. خروج زن از منزل
۱۸۲۴	۵. اشتغال و تحصیل زن
۱۸۲۵	۶. قصاص مرد در برابر زن
۱۸۲۵	۷. احسان زن
۱۸۲۸	۸. فقدان طرح جامع نظام حقوق زن
۱۸۲۹	۹. بی ثباتی تقنینی
۱۸۲۹	مشکلات اجرایی حقوق زنان
۱۸۲۹	اشاره
۱۸۲۹	۱. خودداری مرد از پرداخت نفقه زن
۱۸۳۱	۲. تعدد زوجات
۱۸۳۲	۳. تضعیف حقوق زنان با قانون گریزی
۱۸۳۳	۴. تفسیر نادرست قوانین
۱۸۳۵	۵. احساس ناامنی
۱۸۳۶	۶. فقدان مراکز حمایتی از زنان آسیب پذیر و آسیب دیده

۱۸۳۶	مشکلات ناشی از فرهنگ جامعه
۱۸۳۶	اشاره
۱۸۳۶	۱. خشونت علیه زنان در خانواده
۱۸۳۸	۲. سوءاستفاده مردان از اختیارات قانونی
۱۸۳۹	۳. باور نادرست درباره زنان
۱۸۴۱	۴. تحمیل نقش و شخصیت دوگانه به زن
۱۸۴۲	۵. حاکمیت فرهنگ حقوق محوری بر اخلاق محوری
۱۸۴۴	۶. بی‌اطلاعی از حقوق، تکالیف و اخلاق زنانبومی
۱۸۴۵	منابع
۱۸۵۰	روش شناسی حقوق زن
۱۸۵۰	اشاره
۱۸۵۳	رهیافت نخست انسان محوری و خودبنیادی عقل
۱۸۵۴	۱. مبانی روش شناسی حقوق و حقوق زن
۱۸۵۴	اشاره
۱۸۵۵	چیستی انسان
۱۸۵۶	چیستی زندگی اجتماعی
۱۸۵۷	مبانی معرفتی روش شناسی
۱۸۵۸	چیستی قواعد حقوقی
۱۸۶۰	۲. منطق تقنین
۱۸۶۰	اشاره
۱۸۶۰	فهم و استخراج قواعد کلی
۱۸۶۳	استخراج قواعد فرعی
۱۸۶۵	۳. منطق قضا
۱۸۶۵	اشاره
۱۸۶۷	رهیافت دوم: خدابخوری در نظام اسلامی
۱۸۶۷	اشاره
۱۸۷۰	۱. منطق احراز اراده
۱۸۷۳	۲. منطق تقنین
۱۸۷۳	تحلیل و توجیه مفاد در مرحله تشریح
۱۸۷۵	تشخیص گزاره های شرعی
۱۸۷۶	۳. منطق تفسیر
۱۸۷۶	اشاره
۱۸۷۷	موضوعهای لحاظ شده در دلایل
۱۸۷۹	موضوعها و مسائل جدید
۱۸۸۰	۴. منطق اجرا
۱۸۸۰	اشاره
۱۸۸۰	تطبیق مفهوم بر مصداق
۱۸۸۲	تزامم در اجرا
۱۸۸۳	گرایشهای روش شناسی
۱۸۸۳	اشاره
۱۸۸۳	۱. گرایشهای اصیل

۱۸۸۴	گرایشهای جدید
۱۸۸۵	روش تاریخی متن محور
۱۸۸۵	سودانگاری
۱۸۸۷	لیبرالیسم دینی
۱۸۸۸	منابع
۱۸۹۵	بلوغ و رشد دختران
۱۸۹۵	اشاره
۱۸۹۹	ماهیت رشد
۱۹۰۰	نشانه های بلوغ دختران
۱۹۰۰	اشاره
۱۹۰۰	۱. احتلام
۱۹۰۱	۲. رویدن موی خشن بر عانه (شرمگاه)
۱۹۰۲	۳. قاعدگی و بارداری
۱۹۰۳	۴. سن
۱۹۰۸	نشانه های رشد دختران
۱۹۱۰	آثار بلوغ و رشد دختران در عبادات
۱۹۱۱	آثار بلوغ و رشد دختران در معاملات
۱۹۱۲	آثار بلوغ و رشد در مسئولیتهای کیفی
۱۹۱۳	منابع
۱۹۱۷	پوشش زن
۱۹۱۷	اشاره
۱۹۲۰	دلایل وجوب حجاب
۱۹۲۳	حدود پوشش در ادله شرعی
۱۹۲۷	موارد استثنا در پوشش
۱۹۲۷	اشاره
۱۹۲۷	۱. محارم و مانند آنها
۱۹۲۸	۲. زنان کهنسال
۱۹۲۹	۳. کنیز
۱۹۲۹	۴. در برابر خواستگار
۱۹۳۰	منابع
۱۹۳۴	عبادت زن
۱۹۳۴	اشاره
۱۹۳۹	فلسفه تفاوتها
۱۹۳۹	اشاره
۱۹۳۹	۱. تفاوتها در ساختار تکوینی و جسمی
۱۹۴۱	۲. شئون و حقوق زناشویی
۱۹۴۲	۳. حفظ عفت جامعه
۱۹۴۳	۴. آسان گیری و سبک سازی مسئولیت
۱۹۴۴	۵. زیبایی و زیبایی گرایی
۱۹۴۵	عبادتهای جسمی
۱۹۴۵	اشاره

۱۹۴۵	۱. طهارت‌های سه گانه (وضو، غسل و تیمم)
۱۹۴۶	۲. نماز
۱۹۴۶	اشاره
۱۹۴۸	نماز جمعه
۱۹۵۰	نماز عید فطر و قربان
۱۹۵۲	حضور زنان در مساجد
۱۹۵۵	امامت زن در نماز جماعت
۱۹۵۶	پوشش زن در نماز
۱۹۵۶	مکان نماز زن
۱۹۵۷	۳. روزه
۱۹۶۰	۴. حج
۱۹۶۰	اشاره
۱۹۶۰	اجازه شوهر
۱۹۶۱	امتنیت در راه حج
۱۹۶۱	پوشش صورت
۱۹۶۲	تأبیه
۱۹۶۲	قاعدگی
۱۹۶۳	محرمات احرام
۱۹۶۳	اعمال حج و عمره
۱۹۶۴	نیابت زن
۱۹۶۵	۵. اعتکاف
۱۹۶۷	۶. زیارت قبور و مشاهد مشرفه
۱۹۶۹	عبادت‌های مالی
۱۹۷۰	منابع
۱۹۷۶	روابط زن و مرد
۱۹۷۶	اشاره
۱۹۸۰	رویکرد اسلام به روابط زن و مرد
۱۹۸۳	ضوابط و آداب
۱۹۸۴	مقررات الزامی
۱۹۸۴	اشاره
۱۹۸۴	۱. کنترل نگاه
۱۹۸۵	۲. حفظ پوشش
۱۹۸۷	۳. پرهیز از تبرج (خودنمایی)
۱۹۸۸	۴. ممنوعیت لمس
۱۹۸۹	۵. خودداری از عشوه‌گری
۱۹۹۰	۶. دوری از خلوت با نامحرم
۱۹۹۱	مقررات ارشادی
۱۹۹۱	اشاره
۱۹۹۱	۱. پرهیز از اختلاط
۱۹۹۲	۲. حداقلی کردن روابط
۱۹۹۲	۳. حیا

۱۹۹۴	روابط نامشروع
۱۹۹۴	اشاره
۱۹۹۴	۱. زنا
۱۹۹۶	۲. اعمال منافی عفت (غیر از زنا)
۱۹۹۷	منابع
۲۰۰۲	مالکیت زن
۲۰۰۲	اشاره
۲۰۰۷	موارد مالکیت و اهلیت زن
۲۰۰۷	اشاره
۲۰۰۷	۱. تملک اموال مکتسب
۲۰۰۷	۲. اهلیت قراردادی
۲۰۰۸	۳. حق وراثت
۲۰۰۸	۴. حق نفقه
۲۰۰۹	۵. حق مهریه
۲۰۰۹	۶. حق رضاع
۲۰۰۹	۷. حق مطلقه
۲۰۱۰	اداره اموال زن
۲۰۱۰	آثار استقلال مالی زن
۲۰۱۰	اشاره
۲۰۱۱	۱. نفوذ تصرفات مالکانه
۲۰۱۱	۲. نفی سلطه غیر
۲۰۱۳	محدودیت‌های استقلال مالی زن
۲۰۱۳	اشاره
۲۰۱۳	۱. محدودیت ناشی از جنسیت
۲۰۱۴	۲. محدودیت ناشی از زوجیت
۲۰۱۷	منابع
۲۰۲۱	ارث زن
۲۰۲۱	اشاره
۲۰۲۵	ارث زن در طبقات مختلف
۲۰۲۵	اشاره
۲۰۲۶	طبقه اول
۲۰۳۰	طبقه دوم
۲۰۳۳	طبقه سوم
۲۰۳۴	همسر
۲۰۳۷	حکمت قانون ارث
۲۰۳۹	اشکالات مربوط به تفاوت ارث زن و مرد
۲۰۴۴	منابع
۲۰۴۸	فهرست تفصیلی
۲۰۵۷	جلد ۵
۲۰۵۷	مشخصات کتاب
۲۰۵۷	اشاره

۲۰۶۳	مدیران، اعضا، همکاران علمی و اجرای جلد پنجم
۲۰۶۹	بخش اول: مسائل زن
۲۰۶۹	اشاره
۲۰۷۱	ولایت زن
۲۰۷۱	اشاره
۲۰۷۴	ولایت زن در فقه اهل سنت
۲۰۷۶	ولایت زن در فقه شیعه
۲۰۷۷	۱. قرآن
۲۰۸۰	۲. روایات
۲۰۸۷	ولایت زن در شرایط استثنایی
۲۰۸۸	منابع
۲۰۹۲	مرجعیت زن
۲۰۹۲	اشاره
۲۰۹۶	دلایل حجیت نداشتن تقلید از زنان
۲۰۹۶	اشاره
۲۰۹۶	نخست‌شهرت و اجماع
۲۰۹۷	دوم: منصبی الهی
۲۰۹۷	سوم: مذاق شرع
۲۱۰۰	چهارم: مشروع نبودن ولایت زن
۲۱۰۰	پنجم: مشروع نبودن قضاوت زن
۲۱۰۱	ششم: محدودیت پذیرش شهادت زن
۲۱۰۳	هفتم: فراگیر نبودن دلایل مرجعیت
۲۱۰۹	مقتضای اصل
۲۱۱۱	منابع
۲۱۱۵	قضاوت زن
۲۱۱۵	اشاره
۲۱۱۹	نخست، اصل اولی
۲۱۲۰	دوم، دلایل مشروع نبودن
۲۱۲۰	اشاره
۲۱۲۰	الف) نبودن مقتضی قضاوت
۲۱۲۰	اشاره
۲۱۲۰	۱. مطلق نبودن دلایل مربوط به قضاوت
۲۱۲۳	۲. ولایت نداشتن
۲۱۲۳	۳. نداشتن توانایی جسمی و روحی
۲۱۲۵	ب) وجود موانع برای قضاوت زن
۲۱۲۵	اشاره
۲۱۲۵	۱. نهی از تصدی‌گری زنان
۲۱۲۶	۲. نهی از قضاوت زن
۲۱۲۷	۳. ارتکاز و سیره منشرعه
۲۱۲۷	۴. مذاق شریعت
۲۱۲۹	۵. اجماع

۲۱۳۰	قلمرو قضاوت زن
۲۱۳۰	اشاره
۲۱۳۱	۱. زن و قاضی تحکیم
۲۱۳۳	۲. مشاغل قضایی غیر از قضاوت
۲۱۳۳	۳. توکیل در قضاوت
۲۱۳۳	منابع
۲۱۳۹	شهادت زن
۲۱۳۹	اشاره
۲۱۴۱	شرایط عمومی شاهد
۲۱۴۱	ضابطه شهادت
۲۱۴۲	حجیت شهادت زن
۲۱۴۳	موارد شهادت زن
۲۱۴۳	اشاره
۲۱۴۴	۱. موارد پذیرش شهادت استقلالی زن
۲۱۴۷	۲. موارد پذیرش شهادت زن به ضمیمه مرد
۲۱۴۸	۳. موارد پذیرفته نشدن شهادت زن
۲۱۵۱	حکمت برخی از محدودیتها در پذیرش شهادت زن
۲۱۵۲	منابع
۲۱۵۷	قصاص و دیه زن
۲۱۵۷	اشاره
۲۱۵۹	قصاص نفس
۲۱۵۹	اشاره
۲۱۶۰	۱. قتل زن توسط مرد
۲۱۶۳	اشکال و پاسخ
۲۱۶۳	اشاره
۲۱۶۵	۲. قتل مرد توسط زن
۲۱۶۵	قصاص عضو
۲۱۶۵	اشاره
۲۱۶۵	۱. جنایت مرد بر زن
۲۱۶۷	۲. جنایت زن بر مرد
۲۱۶۸	دیه
۲۱۶۸	اشاره
۲۱۶۸	۱. دیه نفس مرد و زن
۲۱۷۰	۲. دیه اعضا
۲۱۷۱	شبهه ها و چالشها
۲۱۷۱	اشاره
۲۱۷۲	۱. مخالفت با قرآن
۲۱۷۵	۲. مخالفت با عدالت به عنوان مبنا و روح قوانین:
۲۱۷۵	۳. ترویج و تشدید جنایت علیه زنان:
۲۱۷۶	۴. کارایی نداشتن حکم
۲۱۷۷	۵. اختصاص به دوران گذشته

۲۱۷۸	فلسفه تفاوت، حکمتها و علتها
۲۱۷۸	اشاره
۲۱۷۸	۱. تبعیض در ظاهر، نفع در واقع
۲۱۷۹	۲. نقش متفاوت زن و مرد
۲۱۸۰	۳. ساختار اجتماعی متفاوت زن و مرد و تأثیر آن در دین
۲۱۸۲	منابع
۲۱۸۷	بخش دوم: خانواده
۲۱۸۷	اشاره
۲۱۸۹	ولایت بر ازدواج
۲۱۸۹	اشاره
۲۱۹۱	اولیای عقد ازدواج
۲۱۹۱	اشاره
۲۱۹۱	۱. ولایت پدر
۲۱۹۱	۲. ولایت جد
۲۱۹۲	۳. ولایت مادر
۲۱۹۳	۴. ولایت برادر و عمو
۲۱۹۳	۵. ولایت وصی و حاکم
۲۱۹۳	اشخاص تحت ولایت
۲۱۹۳	اشاره
۲۱۹۴	۱. دختران و پسران خردسال
۲۱۹۵	۲. مجنون
۲۱۹۷	۳. باکره رشیده
۲۱۹۸	۱. مستقل بودن باکره در تصمیم به ازدواج
۲۲۰۲	۲. استقلال ولی
۲۲۰۴	۳. تشریک بین باکره و ولی
۲۲۰۵	۴. تشریک بین باکره و پدر
۲۲۰۵	۵. استقلال دختر در ازدواج موقت
۲۲۰۶	۶. استقلال دختر در ازدواج دائم
۲۲۰۷	۷. تخییر باکره و ولی
۲۲۰۸	ضروری نبودن اجازه سرپرست
۲۲۱۰	منابع
۲۲۱۴	شروط ضمن عقد نکاح
۲۲۱۴	اشاره
۲۲۱۷	۱. شرط ضمن عقد
۲۲۱۸	۲. شرط بنایی
۲۲۱۸	۳. شرط ابتدایی
۲۲۲۰	چگونگی درستی شرط ضمن عقد ازدواج
۲۲۲۰	اشاره
۲۲۲۱	۱. معایر نبودن شرط با کتاب خدا
۲۲۲۵	۲. معایر نبودن شرط با مقتضای ذات عقد
۲۲۲۷	۳. التزام به شرط در متن عقد

۲۲۲۸	۴. مجهول نبودن شرط
۲۲۲۹	بررسی مهم ترین شروط ضمن عقد ازدواج
۲۲۲۹	اشاره
۲۲۳۴	۲. شرطهای ناظر به آثار ازدواج
۲۲۳۴	اشاره
۲۲۳۴	شروط مالی
۲۲۳۶	شروط غیرمالی
۲۲۳۸	۳. شرطهای ناظر به انحلال ازدواج
۲۲۴۰	منابع
۲۲۴۵	ازدواج موقت
۲۲۴۷	مشروع بودن ازدواج موقت
۲۲۴۹	شبه های ازدواج موقت
۲۲۴۹	اشاره
۲۲۴۹	۱. نسخ با آیه دیگر
۲۲۵۱	۲. نسخ آیه با سنت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم
۲۲۵۲	۳. نسخ آیه با سنت صحابه
۲۲۵۵	۴. اضطراری بودن ازدواج موقت
۲۲۵۵	۵. ازدواج موقت و تشکیل خانواده
۲۲۵۶	۶. بی سرپرستی
۲۲۵۷	۷. اختلاط نسل
۲۲۵۷	۸. امتناع بزرگان شیعه از ازدواج موقت
۲۲۵۸	ارکان ازدواج موقت
۲۲۶۴	احکام ازدواج موقت
۲۲۶۴	اشاره
۲۲۶۵	۱. نفقه
۲۲۶۵	۲. ارت
۲۲۶۶	۳. انحلال
۲۲۶۷	۴. عده
۲۲۶۷	۵. رجوع
۲۲۶۸	۶. اماره فرایش
۲۲۶۸	۷. ازدواج با غیر مسلمان
۲۲۶۹	منابع
۲۲۷۴	تعدد زوجات
۲۲۷۴	اشاره
۲۲۸۱	شرایط چندهمسری
۲۲۸۱	اشاره
۲۲۸۱	۱. عدالت
۲۲۸۴	۲. رضایت همسر
۲۲۸۵	آثار و احکام
۲۲۸۵	اشاره
۲۲۸۶	۱. حق همخوانگی

۲۳۳۶	اشاره
۲۳۴۰	ماهیت و مبانی مهریه
۲۳۴۱	لزوم مهریه
۲۳۴۳	انواع مهریه
۲۳۴۴	شرایط مهریه
۲۳۴۴	مقدار مهریه
۲۳۴۶	آثار و احکام مهریه
۲۳۴۶	اشاره
۲۳۴۷	۱. حقّ حبس
۲۳۴۹	۲. تعدیل مهریه
۲۳۵۱	منابع
۲۳۵۵	نقعه زن
۲۳۵۵	اشاره
۲۳۵۸	شرایط وجوب انفاق
۲۳۵۸	اشاره
۲۳۵۸	۱. دائمی بودن عقد
۲۳۵۹	۲. تمکین یا ناشزه نبودن
۲۳۶۵	موضوع و مقدار نفقه
۲۳۶۸	ماهیت انفاق
۲۳۷۰	چگونگی پرداخت نفقه
۲۳۷۰	نفقه پس از انحلال نکاح
۲۳۷۳	نفقه در عده وقات
۲۳۷۴	ویژگیهای نفقه همسر
۲۳۷۵	ضمانت اجرایی پرداخت نفقه
۲۳۷۶	خودداری شوهر از پرداخت نفقه
۲۳۷۸	غیبت شوهر
۲۳۷۹	منابع
۲۳۸۳	طلاق
۲۳۸۳	اشاره
۲۳۸۶	ماهیت طلاق
۲۳۸۷	وکالت در طلاق
۲۳۸۸	گونه های طلاق
۲۳۹۱	ارکان و شرایط طلاق
۲۳۹۱	اشاره
۲۳۹۱	۱. شرایط مطلق
۲۳۹۳	۲. شرایط زن در هنگام طلاق
۲۳۹۴	۳. صیغه طلاق
۲۳۹۶	۴. اِشهاد
۲۳۹۷	حقّ درخواست طلاق از سوی زن
۲۳۹۷	اشاره
۲۳۹۷	۱. نپرداختن نفقه

۲۳۹۹	عسر و حرج و ضرر
۲۴۰۱	مفقودالاتر بودن زوج
۲۴۰۱	منابع
۲۴۰۶	عده
۲۴۰۶	اشاره
۲۴۰۸	گونه های عده
۲۴۰۸	اشاره
۲۴۰۹	الف) عده طلاق و فسخ ازدواج
۲۴۰۹	ب) عده وطی به شبهه
۲۴۱۰	ج) عده ازدواج موقت
۲۴۱۰	د) عده وفات
۲۴۱۱	مدت عده و زمان آغاز و پایان آن
۲۴۱۶	موارد لازم نبودن عده
۲۴۱۹	احکام و آثار عده
۲۴۲۱	میانی و حکمتهای تشریح عده
۲۴۲۱	اشاره
۲۴۲۳	۱. حکمتهای مشترک در انواع عده ها
۲۴۲۵	۲. حکمت عده طلاق
۲۴۲۶	۳. حکمت عده در ازدواج موقت
۲۴۲۷	۴. علت یا حکمتهای مربوط به عده وفات
۲۴۲۹	منابع
۲۴۳۳	حضانت
۲۴۳۳	اشاره
۲۴۳۶	ماهیت حضانت
۲۴۳۸	احکام و آثار حضانت
۲۴۳۸	اشخاص عهده دار حضانت
۲۴۴۱	شرایط حضانت
۲۴۴۳	مدت حضانت
۲۴۴۶	دستمزد حضانت
۲۴۴۷	حق ملاقات
۲۴۴۸	ضمانت اجرا
۲۴۵۰	پایان حضانت
۲۴۵۱	منابع
۲۴۵۵	فهرست تفصیلی
۲۴۷۳	جلد ۶
۲۴۷۳	مشخصات کتاب
۲۴۷۳	اشاره
۲۴۷۹	مدیران، اعضا، همکاران علمی و اجرای جلد ششم
۲۴۸۵	بخش اول: مسائل زن
۲۴۸۵	اشاره
۲۴۸۷	اسلام و تحول در شخصیت زن

۲۴۸۷	اشاره
۲۴۸۷	جایگاه زن پیش از اسلام
۲۴۹۴	جایگاه زن در دوران اسلامی
۲۴۹۹	موانع مشارکت زن در جوامع اسلامی
۲۵۰۱	حقوق و فرصتهای اجتماعی زن در اسلام
۲۵۰۷	حقوق مشترک
۲۵۰۸	منابع
۲۵۱۴	زن اسوه
۲۵۱۴	اشاره
۲۵۱۸	سودمندبهای اسوه برداری
۲۵۲۰	معیارهای انسان اسوه
۲۵۲۳	معیارهای اسوه بودن زنان
۲۵۲۵	حضرت فاطمه علیها السلام، اسوه کامل
۲۵۲۷	ماهیت قدسی و الهی یا بشری و عادی
۲۵۲۸	تکیه بر ویژگیهای ثابت الگو
۲۵۳۰	حضرت فاطمه علیها السلام، الگویی همیشگی
۲۵۳۱	معاصرسازی اسوهها
۲۵۳۱	اشاره
۲۵۳۲	۱. زمان فراغت
۲۵۳۳	۲. ازدواج و عفاف
۲۵۳۵	۳. اشتغال زنان
۲۵۳۷	۴. فعالیتهای اجتماعی زنان
۲۵۳۷	منابع
۲۵۴۱	فمینیسم
۲۵۴۱	اشاره
۲۵۴۲	تاریخچه فمینیسم
۲۵۴۶	رویکردهای فمینیسم
۲۵۴۶	۳. فمینیسم اگزیستانسیالیستی
۲۵۴۶	اشاره
۲۵۴۸	۱. فمینیسم لیبرال
۲۵۵۰	۲. فمینیسم مارکسیستی
۲۵۵۲	۴. فمینیسم رادیکال
۲۵۵۵	۵. فمینیسم سوسیالیستی
۲۵۵۶	۶. فمینیسم روان کارانه
۲۵۵۹	۷. فمینیسم پسا تجددگرا
۲۵۶۰	ارزیابی و نقد فمینیسم
۲۵۶۰	اشاره
۲۵۶۰	۱. مبانی فلسفی و ایدئولوژیک
۲۵۶۶	۲. نظریه ها
۲۵۶۹	۳. راهبردها
۲۵۷۶	نقد فمینیسم از دیدگاه اسلام

۲۵۷۸	منابع
۲۵۸۲	جنسیت و اخلاق
۲۵۸۲	اشاره
۲۵۸۳	جنسیت و اخلاق در یهودیت و مسیحیت
۲۵۸۴	جنسیت و اخلاق از نگاه روان شناسان
۲۵۸۷	جنسیت و اخلاق از نگاه فمینیستی
۲۵۹۰	جنسیت و اخلاق از نگاه اسلام
۲۵۹۹	جنسیت و سعادت
۲۶۰۴	منابع
۲۶۰۸	تربیت جنسی
۲۶۰۸	اشاره
۲۶۱۱	اهداف و مبانی تربیت جنسی
۲۶۱۳	عوامل مؤثر در تربیت جنسی
۲۶۱۴	تربیت جنسی در مراحل مختلف
۲۶۱۷	آموزش جنسی
۲۶۲۰	آسیب شناسی تربیت جنسی
۲۶۲۲	راهکارها
۲۶۲۳	منابع
۲۶۲۷	اخلاق جنسی
۲۶۲۷	اشاره
۲۶۳۲	اسلام و غریزه جنسی
۲۶۳۴	اسلام و لیبرالیسم و کمونیسم جنسی
۲۶۳۴	اشاره
۲۶۳۵	۱. نظریه فروید
۲۶۳۶	۲. نظریه راسل
۲۶۳۹	۳. دیدگاه کمونیستها
۲۶۳۹	۴. دیدگاه فمینیستها
۲۶۴۳	سیاست راهبردی اسلام
۲۶۴۳	اشاره
۲۶۴۳	۱. تقدیس ازدواج دائم
۲۶۴۴	۲. جایز بودن تعدد زوجات
۲۶۴۴	۳. توجه به نیازهای زناشویی: در منابع اسلامی، زن نیز، همچون مرد دارای غریزه جنسی است و محرکهای جنسی او بر غریزه جنسی مرد برتری دارد؛ هر چند حیای زن باعث می شود تا نیازهای جنسی خود را به طور صریح بر زبان نیاورد، و بردباری جنسی وی باعث افزایش خویش
۲۶۴۶	۴. جایز بودن ازدواج موقت
۲۶۴۶	۵. جایز بودن طلاق
۲۶۴۷	تدابیر اسلام در تعدیل غریزه جنسی
۲۶۴۷	اشاره
۲۶۴۷	۱. بازداشتن از افکار انحرافی
۲۶۴۸	۲. ایجاد حریم
۲۶۴۸	۳. بازداشتن از نگاه شهوت آمیز
۲۶۴۹	۴. حجاب
۲۶۵۰	۵. توصیه به عفت و حیا

۲۶۵۱	۶- جلوگیری از هرزه نگاری
۲۶۵۲	منابع
۲۶۵۶	تربیت دینی دختران
۲۶۵۶	اشاره
۲۶۵۸	اهداف و ابعاد تربیت دینی دختران
۲۶۵۹	تأثیر ویژگیهای سنی در تربیت دینی دختران
۲۶۶۱	روشها و ضرورتهای تربیت دینی دختران
۲۶۶۵	منابع
۲۶۶۸	روابط اجتماعی زن و مرد
۲۶۶۸	اشاره
۲۶۶۹	دیدگاههای گوناگون درباره روابط زن و مرد
۲۶۶۹	اشاره
۲۶۷۰	۱. نظریه های تقریپی
۲۶۷۰	۲. دیدگاههای افراطی
۲۶۷۰	۳. رویکرد اعتدالی
۲۶۷۲	الگوهای روابط زن و مرد
۲۶۷۲	اشاره
۲۶۷۳	۱. دوستی
۲۶۷۳	۲. هم خانگی
۲۶۷۴	۳. تحصیل
۲۶۷۵	۴. محیط کار
۲۶۷۷	انواع و مصادیق ارتباط زن و مرد
۲۶۷۷	اشاره
۲۶۷۷	۱. سخن گفتن
۲۶۷۸	۲. سلام کردن
۲۶۷۸	۳. نگاه کردن
۲۶۷۹	۴. هم نشینی
۲۶۸۰	حدود و شرایط روابط زن و مرد
۲۶۸۰	اشاره
۲۶۸۱	۱. روابط با غیر محارم
۲۶۸۷	۲. روابط با محارم
۲۶۹۰	منابع
۲۶۹۴	پوشش زن
۲۶۹۴	اشاره
۲۶۹۶	فلسفه تشریح پوشش در اسلام
۲۶۹۶	اشاره
۲۶۹۶	۱. طهارت روح
۲۶۹۷	۲. افزایش جایگاه اجتماعی زن
۲۶۹۸	۳. افزایش امنیت اجتماعی زن
۲۶۹۹	۴. حفظ کانون خانواده
۲۷۰۰	شبهه ها پیرامون پوشش

۲۷۰۰	اشاره
۲۷۰۱	۱. غیردینی بودن پوشش
۲۷۰۲	۲. معایر بودن پوشش با آزادی و تساوی زن و مرد
۲۷۰۴	۳. تأثیر پوشش در افزایش التهاب جنسی
۲۷۰۶	علل گسترش بی حجابی
۲۷۰۶	اشاره
۲۷۰۷	۱. ضعف دین داری
۲۷۰۷	۲. چهل و نا آگاهی
۲۷۰۸	۳. ناکارآمدی عوامل جامعه پذیری
۲۷۰۹	۴. ضعف نظارت و کنترل اجتماعی
۲۷۱۱	۵. تأثیر نظام سرمایه داری بر حجاب
۲۷۱۱	۶. سیاسی شدن موضوع پوشش
۲۷۱۳	راهکارهای گسترش پوشش اسلامی
۲۷۱۳	اشاره
۲۷۱۴	۱. تقویت دین داری
۲۷۱۴	۲. افزایش آگاهیها
۲۷۱۶	۳. اصلاح الگوهای جامعه پذیری
۲۷۱۷	۴. تقویت کنترل اجتماعی
۲۷۱۹	۵. کاستن انزجار از حجاب
۲۷۱۹	منابع
۲۷۲۶	اشتغال زن
۲۷۲۶	اشاره
۲۷۲۹	ضوابط اشتغال زنان از نگاه اسلام
۲۷۳۱	آثار و پیامدهای اشتغال زنان
۲۷۳۱	اشاره
۲۷۳۲	۱. پیامدهای مثبت اشتغال زنان
۲۷۳۳	۲. پیامدهای منفی
۲۷۳۴	موانع اشتغال زنان
۲۷۳۵	سیاست گذاری در زمینه اشتغال
۲۷۳۶	منابع
۲۷۴۰	آسیب شناسی مطالعات زنان
۲۷۴۰	اشاره
۲۷۴۰	مطالعات زنان در تمدن غربی
۲۷۴۷	مطالعات زنان در تمدن اسلامی
۲۷۵۹	منابع
۲۷۶۳	بخش دوم : مسائل خانواده
۲۷۶۳	اشاره
۲۷۶۵	خانواده
۲۷۶۸	الگوهای نهاد خانواده
۲۷۷۱	اهداف و کارکردهای خانواده
۲۷۷۱	اشاره

۲۷۷۲	۱. ارزشی نظام مند نیازهای جنسی
۲۷۷۴	۲. تولیدمثل
۲۷۷۵	۳. مشروعیت بخشی به فرزند
۲۷۷۶	۴. تأمین نیازهای عاطفی
۲۷۷۶	۵. مراقبت، حمایت و همیاری: از دیگر کارکردهای خانواده، مراقبت و حمایت از اعضا و همیاری برای چیرگی بر مشکلات و پشتیبانی آنان از یکدیگر در برابر تهدیدهاست که در اسلام در چارچوب میاحت مربوط به حضانت، نفقه، صلح احسان و قوانین مربوط به میراث، ارائه می شود؛
۲۷۷۹	۶. جامعه پذیری
۲۷۸۲	۷. تربیت دینی
۲۷۸۳	۸. کنترل اجتماعی
۲۷۸۵	۹. کارکردهای اقتصادی
۲۷۸۶	آسیبهای خانواده
۲۷۸۶	اشاره
۲۷۸۷	۱. ضعف دین داری از دیدگاه اسلام
۲۷۸۸	۲. کاستهای اخلاقی
۲۷۸۹	۳. رویکرد احساسی و غیر عقلانی
۲۷۹۰	۴. ناهمسازی زن و مرد
۲۷۹۱	۵. نا آشنایی با حقوق و وظایف
۲۷۹۱	۶. نداشتن مهارتهای زناشویی
۲۷۹۲	۷. تغییر الگوی خانواده
۲۷۹۳	۸. اندیشه های ضد خانواده
۲۷۹۳	۹. انحرافات جنسی
۲۷۹۵	۱۰. نادیده گرفتن هنجارها
۲۷۹۵	۱۱. فقر
۲۷۹۶	منابع
۲۸۰۳	ازدواج
۲۸۰۳	اشاره
۲۸۰۷	احکام ازدواج
۲۸۰۷	سن ازدواج
۲۸۱۰	تفاوت سنی همسران
۲۸۱۲	مؤلفه های انتخاب همسر
۲۸۱۲	اشاره
۲۸۱۲	۱. محرمیت
۲۸۱۳	۲. درون همسری و برون همسری
۲۸۱۴	۳. همسان همسری
۲۸۱۶	همسرگزینی تا ازدواج
۲۸۱۶	اشاره
۲۸۱۸	۱. پیشنهاد ازدواج
۲۸۲۰	۲. نامزدی
۲۸۲۰	۳. عقد ازدواج
۲۸۲۱	۴. مهریه
۲۸۲۲	۵. جهیزیه
۲۸۲۳	۶. جشن عروسی

۲۸۲۴	آسیب شناسی ازدواج و راهکارهای آن
۲۸۲۴	اشاره
۲۸۲۵	۱. تضعیف جایگاه ازدواج
۲۸۲۶	۲. دشواریهای ازدواج
۲۸۲۸	۳. نبودن عقلانیت در انتخاب همسر
۲۸۲۹	منابع
۲۸۳۵	تعدد زوجات
۲۸۳۵	اشاره
۲۸۳۷	فلسفه و انگیزه های تعدد زوجات
۲۸۴۱	آسیب شناسی تعدد زوجات
۲۸۴۲	نقد آسیبها
۲۸۴۶	بررسی سیره پیامبر صلی الله علیه و آله در تعدد زوجات
۲۸۴۷	راهبردهای تعدد زوجات
۲۸۴۷	منابع
۲۸۵۱	ازدواج موقت
۲۸۵۱	اشاره
۲۸۵۳	فلسفه ازدواج موقت
۲۸۵۷	۱. آسیب به زنان
۲۸۶۲	راهکارهای کاهش آسیب ازدواج موقت
۲۸۶۶	منابع
۲۸۷۰	همسری
۲۸۷۰	اشاره
۲۸۷۳	همسری در جوامع غربی
۲۸۷۵	آسیب شناسی همسری در جوامع غربی
۲۸۷۸	آسیب زدایی جایگاه همسری از نگاه اسلامی
۲۸۸۰	ویژگیهای همسری
۲۸۸۴	الگوی دینی همسری
۲۸۸۷	آسیب شناسی همسری در جوامع اسلامی معاصر
۲۸۸۸	وظایف زن و مرد در نقش همسری
۲۸۹۰	منابع
۲۸۹۶	مادری
۲۸۹۶	اشاره
۲۸۹۶	جایگاه مادری در تمدن و فرهنگ بشری
۲۸۹۸	مادری در تفکر اسلامی
۲۸۹۹	مادری در عصر جدید
۲۹۰۳	ضرورت اجتماعی و زیستی نقش مادری
۲۹۰۵	آداب اسلامی مادری
۲۹۰۵	اشاره
۲۹۰۶	۱. مراقبت از فرزند
۲۹۰۷	۲. اختصاص دادن وقت به فرزند
۲۹۰۸	۳. ابراز عواطف مثبت

۲۹۰۹	۴. اکرام فرزند
۲۹۱۰	۵. صبر و حوصله
۲۹۱۱	۶. توجه به تربیت دینی فرزند: بنا بر شریعت اسلامی، الزامی بودن تربیت دینی کودکان و آموزش احکام و معارف به آنان از جهت لزوم تعلیم جاهل بوده (ر.ک: انصاری، ۱۴۲/۳) و پیش از بلوغ، یکی از پدر و مادر باید نسبت به انجام آن اقدام کند (طوسی، الخلاف، ۱/۳۰۵)
۲۹۱۱	حمایت از مادر در آموزه های اسلامی
۲۹۱۴	جایگزینهای مادری
۲۹۱۴	اشاره
۲۹۱۴	۱. تولیدمثلهای نوین
۲۹۱۵	۲. جایگزین در شیردهی
۲۹۱۶	۳. جایگزین در امر مراقبت
۲۹۱۹	منابع
۲۹۲۴	مدیریت خانواده
۲۹۲۴	اشاره
۲۹۲۷	شاخصهای مدیریت مرد
۲۹۲۸	الگوهای مدیریتی خانواده
۲۹۳۱	رهیافت اسلامی مدیریت خانواده
۲۹۳۸	گستره مدیریت و سرپرستی مردان
۲۹۴۱	تعدد مدیریت مردان
۲۹۴۳	منابع
۲۹۴۹	طلاق
۲۹۴۹	اشاره
۲۹۵۳	اختصاص حق طلاق به مرد
۲۹۵۴	طلاق در دنیای معاصر
۲۹۵۵	سیاستهای پیشگیرانه اسلام در رویارویی با طلاق
۲۹۵۷	زمینه ها و علل طلاق
۲۹۵۸	۱. عوامل فردی
۲۹۵۸	اشاره
۲۹۵۸	الف) علل فرهنگی
۲۹۶۱	ب) علل ذهنی - روانی
۲۹۶۴	ب) بروز تحولات فرهنگی - اجتماعی
۲۹۶۶	ج) علل اقتصادی
۲۹۶۷	پیامدهای طلاق
۲۹۶۷	اشاره
۲۹۶۷	۱. پیامدهای طلاق برای همسران
۲۹۶۹	۲. پیامدهای طلاق برای فرزندان
۲۹۷۲	۳. پیامدهای طلاق برای جامعه
۲۹۷۲	راهکارهای اسلام برای کاهش پیامدهای طلاق
۲۹۷۴	راهکارهای کاهش آمار طلاق
۲۹۷۸	منابع
۲۹۸۳	فهرست تفصیلی
۲۹۹۵	درباره مرکز

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

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

مشخصات ظاهری: 6 ج.

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

وضعیت فهرست نویسی: فایا

یادداشت: ج. 2 - 6 (چاپ اول: 1393).

یادداشت: کتابنامه.

یادداشت: نمایه.

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

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

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

شناسه افزوده: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

رده بندی کنگره: 1393 23د/BP27/2

رده بندی دیویی: 297/973

شماره کتابشناسی ملی: 3195196

ص: 1

جلد اول حیات، منزلت و شخصیت فاطمی (سلام الله علیها) زیر نظر علی اکبر رشاد

ص: 3

جلد اول حیات، منزلت و شخصیت فاطمی (سلام الله علیها) زیر نظر علی اکبر رشاد به اهتمام پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی ناشر: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی طراح جلد: سید ایمان نوری نجفی خط: اصغر عسگری چاپ اول: 1393 بهای دوره شش جلدی: 150000 تومان شمارگان: 2500 نسخه چاپ و صحافی: مجاب عنوان و نام پدیدآور: دانشنامه فاطمی علیها السلام / زیر نظر علی اکبر رشاد؛ به اهتمام پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. مشخصات نشر: تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، 1392. مشخصات ظاهری: ج 6 بهای دوره 6 جلدی: 1500000 ریال؛ شابک دوره 7-233-108-600-978؛ ج. 1 : 4-234-108-600-978؛ ج. 2 : 2-1082351-600-978؛ ج. 3 : 3-8-236-108-600-978؛ ج. 4 : 4-5-237-108-600-978؛ ج. 5 : 5-2-238-108-600-978؛ ج. 96-: 978-600-108-239-978 وضعیت فهرست نویسی: فیبا یادداشت: فهرست نویسی براساس جلد دوم: 1392. یادداشت: کتابنامه. یادداشت: نمایه. مندرجات: ج 1 و 2: حیات، منزلت و شخصیت فاطمی (سلام الله علیها) - ج. 3: حکمت و معارف فاطمی (سلام الله علیها) ج. 4 و 5: زن و خانواده - مباحث حقوقی ج. 6: زن و خانواده -- مباحث اجتماعی. موضوع: فاطمه زهرا (سلام الله علیها)، 8؟ قبل از هجرت - ق 11 - دایرة المعارف ها. شناسه افزوده: رشاد، علی اکبر 1335 - ، ناظر. شناسه افزوده: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. رده بندی کنگره: 1392 د 2 / 27 / BP رده بندی دپویی:

297 / 973 شماره کتابشناسی ملی: 3195196 تقاطع بزرگراه شهید مدرس و خیابان شهید بهشتی، پلاک 56 تلفن:

www.poiict.ir 88503341.88505402 همه حقوق محفوظ است

پژوهشکده دانشنامه نگاری دینی شورای علمی دانشنامه فاطمی علیها السلام (به ترتیب حروف الفبا): رضا استادی، عبدالکریم بهجت پور، مهدی پیشوایی، محمدکاظم رحمان ستایش، علی اکبر رشاد، سیدمحمدکاظم طباطبایی، فریبا علاسوند، ابوالقاسم مقیمی حاجی، محمدهادی یوسفی غروی

معاونان علمی دانشنامه فاطمی علیها السلام ابوالقاسم مقیمی حاجی عبدالکریم بهجت پور رئیس پژوهشکده دانشنامه نگاری دینی: عبدالکریم بهجت پور قائم مقام پژوهشکده: فاضل حسامی معاون فنی - پژوهشی پژوهشکده: ابوالقاسم مقیمی حاجی معاون خدمات علمی پژوهشکده: محمدرضا محمدی

ص: 5

مدیران، اعضای کاران علمی و اجرایی جلد اول

* ابراهیمی، علی: کارشناس واحد واریسی منابع و مصدربیایی

* استادی، رضا: عضو شورای علمی دانشنامه، ارزیاب علمی

* الله اکبری، محمد: مشاور و ارزیاب علمی

* ایمانی مقدم، رحمت الله: کارشناس و مسئول واحد واریسی منابع و مصدربیایی

* برقعی، زهره: عضو سابق شورای علمی دانشنامه

* برنجکار، رضا: معاون سابق دانشنامه، عضو سابق شورای علمی دانشنامه

* بهجت پور، عبدالکریم: رئیس پژوهشکده دانشنامه نگاری، عضو شورای علمی دانشنامه، معاون بخش دوم دانشنامه

* پورفرد، مسعود: مسئول دبیرخانه شورای علمی دانشنامه، قائم مقام سابق پژوهشکده

* پیشوایی، مهدی: عضو شورای علمی دانشنامه

* تقی پور صمیمی، ابوذر: کارشناس دفتر برنامه ریزی و نظارت

* جاودان، محمدعلی: مؤلف

* جباری، محمدرضا: عضو شورای علمی گروه

* جعفری رحمت آبادی، سیدمحسن سرپرست مدیریت داخلی دانشنامه

* جوانمرد، حسین: متصدی دفتر معاونت فنی - پژوهشی

* حامد، وحید: متصدی دفتر ویرایش ادبی

* حسامی، فاضل: قائم مقام پژوهشکده دانشنامه نگاری، مؤلف

* حسینی، سیدسعید: ویراستار علمی - ساختاری

* حسینی، سیدمهدی: ویراستار علمی

* حکمت نیا، محمود: عضو سابق شورای علمی دانشنامه

* خانعلی زاده، غلامرضا: کارپرداز امور مالی

* خدایاری، علی نقی: ویراستار علمی - ساختاری، مشاور و ارزیاب علمی

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

* دشتی، محمدجواد: کارشناس واحد واریسی منابع و مصدربیایی

* ذاکری، علی اکبر: مؤلف

* ربانی، علی: مسئول دفتر پژوهشکده دانشنامه نگاری

* رحمان ستایش، محمد کاظم: عضو شورای علمی دانشنامه

* رحمت آبادی، اعظم: مؤلف

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

* روحانی نژاد، سعید: پیک دانشنامه

* زراعتیان، اکبر: ارزیاب و ویراستار علمی - ساختاری

* شبیری، سیدمحمدجواد: مؤلف

* شفیعیان، جواد: ارزیاب و ویراستار علمی - ساختاری

* شیخ، علی: ارزیاب علمی مباحث ادیان

* صفری، علی: حروف زن

* صفیری فروشانی، نعمت الله: عضو شورای علمی گروه و مشاور، ارزیاب علمی، مؤلف

* صولتی، علی: نمونه خوان

* طباطبایی، سیدمحمد کاظم: عضو شورای علمی دانشنامه، عضو شورای علمی گروه، ارزیاب علمی، مؤلف

* عالمی، سیدعلیرضا: ویراستار علمی - ساختاری، مؤلف

* عالمی، سیدمحمد رضا: ویراستار علمی - ساختاری

* عزیزی، کوثر: متصدی سابق دفتر مرکز دانشنامه ها

* علاسوند، فریبا: عضو شورای علمی دانشنامه

* علیدوست، ابوالقاسم: عضو سابق شورای علمی دانشنامه

* فاطمی موحد، سیدحسن: مؤلف

* فلاح زاده، سیدحسین: مدیر سابق گروه تاریخ و سیره

* قربان نیا، ناصر: عضو سابق شورای علمی دانشنامه

* قشقایی، هادی: ارزیاب علمی - ساختاری

* قهرمانلو، عظیم: صفحه آرا

* گرامی، علی: ویراستار علمی - ساختاری

* محرمی، غلامحسن: ویراستار علمی - ساختاری، ارزیاب علمی، مؤلف

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

* محمودی، صادق: مؤلف

* مختاری، رضا، ارزیاب علمی

* مرتضوی، سیدضیاء: عضو سابق شورای علمی دانشنامه

* معموری، جواد: ویراستار علمی - ساختاری

* معموری، علی: مدیر گروه تاریخ و سیره (در معاونت بخش دوم)، ویراستار علمی - ساختاری، ارزیاب علمی

* مقدمی، محمود: مسئول سابق دبیرخانه شورای علمی دانشنامه

* مقیمی حاجی، ابوالقاسم: معاون فنی - پژوهشی پژوهشکده دانشنامه نگاری، عضو شورای علمی دانشنامه، معاون بخش اول دانشنامه، مدیر گروه تاریخ و سیره (در معاونت بخش اول)، ارزیاب علمی - ساختاری، مؤلف

ملک محمدی، علی: نمونه خوان

* ملکی، علی، عضو شورای علمی گروه، ارزیاب علمی

* موسوی، سیدمجتبی: کارشناس واحد واریسی منابع و مصدربابی

* موسویان، سیدعباس: عضو سابق شورای علمی دانشنامه

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

* مهین فر، سیاره: ویراستار ادبی

* نبی اللہی، علی: متصدی سابق دفتر دبیرخانه شورای علمی دانشنامه

* واسعی، سیدعلیرضا: مشاور و ارزیاب علمی

* یوسفی، احمدعلی: ذیحساب و معاون اجرایی سابق دانشنامه

* یوسفی، محمدعلی: حروف زن، صفحه آرا

* یوسفی غروی، محمدهادی: عضو شورای علمی دانشنامه، ارزیاب علمی

ص: 8

دیباچه / علی اکبر رشاد... 11

مقدمه دانشنامه / عبدالکریم بهجت پور و ابوالقاسم مقیمی حاجی... 35

زندگی نامه فاطمه علیها السلام / ابوالقاسم مقیمی حاجی... 49

حضرت محمد صلی الله علیه و آله وسلم / فاضل حسامی... 68

حضرت خدیجه علیها السلام / اعظم رحمت آبادی... 78

ولادت فاطمه علیها السلام / سید محمد کاظم طباطبایی... 99

برادران و خواهران فاطمه علیها السلام / غلامحسن محرمی... 112

فاطمه علیها السلام، همراه پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم / غلامحسن محرمی... 119

ازدواج فاطمه علیها السلام / سید محمد کاظم طباطبایی... 128

فاطمه علیها السلام در کنار امام علی علیه السلام / علی اکبر ذاکری... 152

فرزندان فاطمه علیها السلام فرزندان پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم / صادق محمودی... 165

حسن بن علی علیه السلام / سید علیرضا عالمی... 182

حسین بن علی علیه السلام / سید علیرضا عالمی... 198

زینب بنت علی علیه السلام / سید علیرضا عالمی... 213

ام کلثوم / سیدعلیرضا عالمی...233

LI محسن بن علی علیه السلام / سیدعلیرضا عالمی...260

زنان همراہ فاطمہ علیہا السلام / سید حسن فاطمی موحد...274

فدک / نعمت اللہ صفری فروشانی و سیدعلیرضا عالمی...292

وصایای فاطمہ علیہا السلام / ابوالقاسم مقیمی حاجی...317

شہادت فاطمہ علیہا السلام / سید محمد جواد شبیری...333

خاک سپاری فاطمہ علیہا السلام / محمد علی جاودان...358

فہرست تفصیلی...379

نمایہ کلی جلدہای 1 - 3...387

ص: 10

قال الله العلی العظيم في محکم کتابه الکریم: «بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ اِنَّا اَعْطٰیْکَ الْکُوْثَرَ * فَصَلِّ لِربِّکَ وَاَنْحَرْ * اِنَّ شَانِکَ هُوَ الْاَبْتَرُ» (کوثر، 1 - 3).

وقال عزّ من قائل: «يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ اِلَّا اُولُو الْاَلْبَابِ» (بقره، 269).

- یک -

بر آن بودم که به بهانه دیباچه نگاری برای دانشنامه، مقالتي شایان شان صدیقه کبری، فاطمه زهرا علیها السلام، معطوف به تبیین «مبانی»، «محوورها» و «گستره» میراث حکمی - معرفتی فاخر و فخیم بازمانده از ساحت سماوی آن خاتون خلقت، فراهم آورم؛ لیکن به رغم سعی متمادی و ممتد، آنچه در تحقیق بنیادها و تفصیل و تبیین فصول و فروع سخنان آن بزرگوار فراچنگ آمد، این کمترین را قانع نکرد؛ زیرا هر چه در فهم اطراف و اعماق سخن و سنت وحی آسا و حکمت آثارش جوشیدم و کوشیدم، دم افزون بر این باور استوارتر گشتم که «طرح و شرح این معارف ژرف و شگرف در یک دیباچه، حکایت گنجانیدن بحر در کوزه است».

طرفه آنکه یکی از وجوه تسمیه آن حضرت به «فاطمه» دیریاب بودن معرفت به شخصیت او و بالتبع درک تعالیم آن حضرت است: «وَإِنَّمَا سُمِّیَتْ فَاطِمَةً لِأَنَّ الْخَلْقَ

ص: 11

اینک که به فضل الهی کار دانشنامه به فرجام آمده است، برای اینکه نشر این سفر قویم به عهده تأخیر نیفتد، چاره را در آن دیدم که به طرح سایه و صورتی از آنچه قصد کرده بودم بسنده نموده، دریغاگویان و حسرت بران، کار مشروح آن را به ویراست بعدی دانشنامه یا به اثر مستقلی که باید بدین مقصود سامان یابد - إن شاء الله الموفق المئان - واگذارم.

توضیح اینکه: به رغم وجود عوامل فروکاهنده و شکننده بسیاری که خواه و ناخواه مایه حرمان بشریت از آموزه های فاطمی می گردد، عواملی چون:

1. کوتاهی عمر شریف آن بزرگوار - با کمینه هجده و بیشینه بیست و هشت سال (مقاله ولادت فاطمه علیها السلام) - که فرصت ابراز و اشاعه تعالیم از سوی آن بزرگوار را فرو کاسته است.

2. تبعیضهای جنسیتی حاکم بر جوامع - حتی جامعه مسلمانان - و محدودیتهای رایج در مناسبات انسانی آن روزگار، که مجال حضور تأثیرگذار در فرصتهای علمی و تربیتی برابر را از بانوان بازستانده بود. (2)

ص: 12

1- آخر، چون من شکسته ای کجا می یارد که شایسته شخصیت شخیص آن پرورده دامن وحی، کلامی بپردازد، و پیرامون کلام کران ناشناس آن محدثه معلّمه شرحی بنگارد، هرگز و هیهات! بدین سبب، در هنگام و هنگامه تأمل و توغل در متن و محتوای کلمه فلکیه فدکیّه فاطمیه، دهها بار از سر حیرت و حیا، تکبیرگویان، قلم بر زمین نهادم و دست از کار کشیدم؛ و افزون بر صد بار، از سر حسرت و حرمان، با دل شکسته و جگر سوخته با خود گریستم؛ از این رو، کلمه کلمه این مسوّدّه مختصر از قطرات اشک چشم راقم کمین آن فراهم آمده است و قطعه قطعه این مسطوره مجمل از پاره های قلب غمگین او به هم رسیده است. اینک آن را پیشکش بارگاه پری پاسبان آن انسیه حورا می دارد، تا مگر در «يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ» (شعراء، 88) به کارش آید

2- بر اساس پاره ای شواهد، این سیاست در خصوص سخنان حضرت صدیقه کبری علیها السلام با حدّت و شدّت افزون تری اعمال می شد؛ این حقیقت آنگاه آشکارتر می شود که برای مثال شمار احادیث منقول از آن بزرگوار - که از لحظه تولد ایشان تا لحظه رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم در محضر پدر و از اصحاب سر او بوده است - با شمار احادیث نقل شده از عایشه مقایسه شود که تنها به اندازه نیمی از همه عمر فاطمه زهرا علیها السلام در کنار نبی اعظم صلی الله علیه و آله وسلم بوده است؛ از این رو احمد بن حنبل افزون بر 250 صفحه از مسند خود را به احادیث عایشه اختصاص داده و اما از حضرت صدیقه علیها السلام کمتر از ده حدیث درج کرده است. سیوطی نیز من گوید: «جميع ما روته فاطمة» (رضی الله تعالی عنها) من الحدیث لا يبلغ عشرة أحادیث» (سیوطی، 34)؛ همچنین جستجوی منابع روایی نشان می دهد شمار روایانی که بی واسطه از آن حضرت علیها السلام نقل حدیث کرده اند، به چهل تن بالغ می شوند و اگر هر یک تنها یک حدیث نیز نقل کرده باشند، روایات منقول از ایشان افزون بر چهل خبر خواهد بود

3. سیاستهای جائزانه فزاینده پس از پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله وسلم، که از سوی حاکمان و برای مقابله با تعالیم حکمی و معرفتی آل الله علیهم السلام طراحی و اعمال می شد، از جمله ایجاد ممنوعیت و ممانعت در مسیر بیان و بسط این تعالیم از سوی اهل بیت علیهم السلام از راههایی چون منع نقل حدیث (ر.ک: دارمی، 85 / 1؛ حاکم نیشابوری، 102 / 1؛ ذهبی، 1 / 2 - 7).

4. تنگناهای ایجادشده برای اصحاب ائمه علیهم السلام و تلاش گسترده دشمنان در بی اثر کردن کوششهای شیعیان در حفظ مواریث معرفتی - معنوی پیشوایان معصوم علیهم السلام (نجاشی، 326).

5. پیامدهای سوء ناشی از کتمان کلمات و کرامات معصومان علیهم السلام از سوی پیروان اهل بیت علیهم السلام، به دلیل التزام به تقیه در مقابل دشمن، که ناگزیر باعث از میان رفتن آثار و مآثر بسیاری شد. (1)

6 هم زمانی حیات شریف حضرت فاطمه علیها السلام با پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله وسلم و امیرالمؤمنین علیه السلام، که به سبب رعایت حریم مقام نبوت و امامت، خواه و ناخواه موجب سایه نشینی آن حضرت علیها السلام شده و وجود نورانی او را در نظر ناظران، تحت الشعاع آن دو بزرگوار قرار داده است.

7. وجود محدودیتهای «شرعی پنداشته شده» و «متشرعه باور» درباره زنان که بر درخشش شمس شمایل آن حضرت علیها السلام نیز مؤثر می افتد.

اینک: اما همچنان «میراث عظیمی» از «حکمت کوثری علیها السلام» نصیب انسان شده و این خود، از کرامات فاطمی علیها السلام و از جلوه های کوثریت آن بانوی بانوان است.

از این رو، اندک درای و درنگی در عمق و عظمت میراث معرفتی - معنوی آن بضعة رسول صلی الله علیه و آله وسلم و بانوی بتول علیها السلام، هر انسان بصیر و بیداردلی را در حیرت فرو می برد و به اعجاب وامی دارد! و این همه، نیست جز آنکه این معارف مبارک بر «مبانی» بلند و برینی برساخته و از «مناشی» عمیق و انیقی برخاسته است. درست بدین سبب، ارزیابی سخسته و سزاوار میراث معرفتی کوثری اقتضا می کند که در وهله نخست، مبانی و مناشی انفسی و آفاقی آن، مورد ژرف رسی و ژرفاکاوی قرار گیرد؛ و در مرحله دوم، مضامین و مفاد آن مورد «تحلیل محتوا» و «طبقه بندی موضوعی» واقع شود.

ص: 13

1- شاید از جمله علل اینکه اسناد معرفتی - معنوی ارزشمند و مهمی همچون مصحف امام علی علیه السلام و مصحف فاطمی علیها السلام دور از دسترس غیر ائمه علیهم السلام نگهداری شده، همین نکته باشد

ما نیز این کوته نوشته را در دو بخش سامان می بخشیم: در بخش نخست به بیان مبانی و مناشی «لاهوئی - ماورایی»، «کلامی - الهیاتی»، «انسان شناختی»، «معرفت شناختی» و «اجتماعی - تربیتی» حکمت و معرفت فاطمی علیها السلام خواهیم پرداخت؛ و در بخش دوم نیز - به سبب مجال محدود این مقال - از باب نمونه و به اجمال، به تحلیل و طبقه بندی موضوعی - مضمونی خطبه فدکیه، که یکی از اسناد معرفتی فاطمی علیها السلام در دسترس ماست، بسنده خواهیم نمود.

- دو -

بررسی در خور و فراخور هر یک از مبانی و مناشی مورد اشاره، نیازمند بحثی مشبّع و ممّنع است، اما به سبب رعایت محدودیت‌های ناگزیر دیباچه نگاری، به برشماری و بیان اجمالی این مبانی و مناشی، قناعت می ورزیم:

الف) مبانی و مناشی لاهوتی - ماورایی حکمت فاطمی علیها السلام: غرض از این عنوان، بیان اجمالی نکاتی است که آبخورهای معنوی معارف فاطمی علیها السلام را روشن می دارد که در ذیل آن به سه نکته اشاره می کنیم:

1. جهل از جنس ظلمت است؛ اما ذات آن حضرت نورانی بود و وجودش بالذات، ابای از ظلمت نداشت و تاریکی را بر نمی تابید. امام صادق علیه السلام در وجه وصف ایشان، به «زهر» فرموده است که حق متعال او را از نور عظمت خویش آفرید و آنگاه که تابید، آسمانها و زمین را از نور خود روشن گردانید (صدوق، علل الشرایع، 1 / 179 - 180)؛ همچنین فرمود: از سیمای حضرت زهرا علیها السلام در هر روز سه بار (صبح، ظهر و غروب)، نوری ساطع می شد، و این نور پیوسته با او بود تا اینکه حسین علیه السلام متولد گردید و از آن پس، این نور در چهره امامان علیهم السلام پدید آمد و پرتو افشانی آن تا قیام قیامت ادامه خواهد داشت و هر امامی که از دنیا می رود، آن نور در سیمای امام بعدی آشکار می شود (صدوق، علل الشرایع، 1 / 180 - 181؛ مقاله اسماء و اوصاف فاطمه علیها السلام).

2. حضرت علیها السلام از عالی ترین مراتب خلوص در عبودیت برخوردار بود؛ از رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم وارد است که: «ما أخلص عبداً لله عزّ وجلّ أربعين صّباحاً إلاّ جرت ینابیع الحکمة من قلبه علی لسانه» (صدوق، عیون اخبار الرضا علیه السلام، 2 / 69).

امام علی علیه السلام نیز می فرماید: «عِنْدَ تَحَقُّقِ الْإِخْلَاصِ تَسْتَبِيرُ الْبَصَائِرُ» (آمدی، 198).

ص: 14

همچنین امام زین العابدین علیه السلام فرموده است: «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ، وَاجْعَلْنَا مِمَّنْ جَاسُوا خِلَالَ دِيَارِ الظَّالِمِينَ، وَاسْتَوْحِشُوا مِنْ مُؤَانَسَةِ الجَاهِلِينَ، وَاسْمُوا إِلَى العُلُوِّ بنور الإِخْلَاصِ» (مجلسی، بحار الانوار، 126/91).

حضرت علیها السلام نه یک چله، که همه عمر را به اخلاص در عبادت سپری کرد (مقاله سیره عبادی و معنوی فاطمه علیها السلام)؛ از این رو صدیقه مرضیه علیها السلام از حد اعلای مواهب وصف «اخلاص» بهره مند بود.

3. او از «علم لدنی» و «علوم ایلهایی» برخوردار بود؛ علم لدنی، علمی است که اهل قرب - بدون وساطت بشر یا ملک - به طور مستقیم از پروردگار فرامی آموزند؛ این اصطلاح از آیه «فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا» (کهف، 65) اصطیاد شده است.

ب) مبانی و مناشی کلامی - الهیاتی: در ذیل این مبنا تنها به بیان دو نمونه بسنده می کنیم:

1. حضرت طاهره مطهره علیها السلام دارای مقام عصمت بود؛ او هم در موقع دریافت حقایق، هم در مقام بیان و انتقال آن به غیر، و هم در زمینه رفتار و کردار، هرگز مرتکب خطا و خلاف نمی شد (مقاله عصمت فاطمه علیها السلام)؛ نص و ظاهر دهها آیه و روایت متواتر و معتبر، از جمله آیه شریفه: «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا» (احزاب، 33) و روایت متواتر ثقلین «أَيُّهَا النَّاسُ! إِنِّي قَدْ تَرَكْتُ فِيكُمْ مَا إِنْ أَخَذْتُمْ بِهِ لَنْ تَضَلُّوا: كِتَابَ اللَّهِ وَعِترَتِي أَهْلَ بَيْتِي» (ترمذی، 328/5) بر این حقیقت مهم، دلالت قطعی دارند.

وجود مبارک حضرت صدیقه علیها السلام به سبب برخورداری از این موهبت، از هر پلیدی و پلشتی پاک بود. جهل از مهم ترین عوامل آلودگی آدمی به پلیدیها، بلکه خود بالاترین پلشتی است و انسان معصوم هیچ گاه به جهل مبتلا نمی شود. بدین سبب، حاق و حقیقت قرآن، فراجنگ کسی جز اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام نمی افتد، که: «إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ * لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» (واقع، 77 - 79).

سر ملقب شدن حضرت علیها السلام به لقب «صدیقه»، شاید به دلیل برخورداری آن بانو از همین مقام و موهبت بوده است؛ چنان که علامه مجلسی نیز در جلاء العیون صدیقه را

«معصومه» معنا می کند (162)؛ در این پیوند می توان آیاتی چون آیه سوم سوره آل عمران را مؤید برداشت علامه مجلسی دانست (مقاله اسماء و اوصاف فاطمه علیها السلام). پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله وسلم نیز او را صدیقه کبری علیها السلام خوانده است (صدوق، الامالی، 74؛ بحرانی، 37/2) تا به برتری او بر مریم صدیقه علیها السلام اشاره کند.

افزون بر آن، سه بانوی بزرگوار همچون فاطمه زهرا علیها السلام سیده النساء نامیده می شوند؛ اما هر یک از آنان تنها سرور بانوان عهد و عالم خود بودند و آن بانوی بانوان نیز سیده نساء عالم فراخور خویش بود؛ رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم نیز بر این حقیقت تصریح فرموده است؛ چنان که آلوسی در ذیل آیه «وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ» (آل عمران، 42) از ابن عباس بازگو می کند که حضرت ختمی مرتبت صلی الله علیه و آله وسلم فرموده اند: «أربع نسوة سادات عالمهنّ: مریم بنت عمران، و آسیة بنت مزاحم، و خدیجة بنت خویلد، و فاطمة بنت محمد صلی الله علیه و آله وسلم، و أفضلهنّ عالماً فاطمة علیها السلام» (رک: آلوسی، 149/2؛ مقاله سیده نساء العالمین).

2. حضرت راضیه مرضیه علیها السلام با ملائکه الله در مراودت و معاشرت بود. بر اساس روایات متعدد، فاطمه علیها السلام «محدّه» بود و فرشته وحی با وی سخن می گفت و حقایق را با آن حضرت در میان می نهاد (کلینی، 1/40 - 241؛ صدوق، علل الشرایع، 1/182 - 183؛ طبری امامی، 80 - 81).

در این باره امام صادق علیه السلام فرموده است: «علت ملقب شدن فاطمه علیها السلام به لقب محدّه، آن است که فرشتگان از آسمان فرود می آمدند و با او سخن می گفتند؛ همچنان که با مریم علیها السلام (صدوق، علل الشرایع، 1/182؛ مقاله محدثه بودن فاطمه علیها السلام)؛ مصحف فاطمه علیها السلام نیز حاصل وحی غیر تشریحی الهی و حاوی حقایق بسیاری است که جبرئیل در اختیار او نهاده بود (مقاله مصحف فاطمه علیها السلام).

ج) مبنای انسان شناختی حکمت فاطمی علیها السلام: مراد از این مبنا، بیان برابری و برونداد انسان شناسی دینی در حوزه معرفت، و معطوف به شخصیت مورد نظر ماست؛ این مبنا در دو افق قابل طرح و بحث است:

1. انسان - البتّه اگر به فطرت الهی اش باقی باشد - مهبط معارف الهی است؛ چنان که خداوند خود فرموده است: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا...» (بقره، 31).

فطرت (بالمعنی الاخص) که عبارت است از «خلقت خاص و سرشت ازلی آدمی»، منشأ پاره ای از شناخت ها و گرایش های متعالی است؛ انسان به مقتضای فطرت الهی و عقل خداداد خود، مصب حکمت و معرفت است؛ از این روی اعتنایی به استطاعت عقل و اقتضای فطرت و تن زدن از حکم خرد و فرمان فطرت، حجاب حکمت و حاجب معرفت می شود.

در لسان قرآن، انبیای الهی «مذکران» و یادآورندگان بشریت نامیده شده اند و نخستین، بلکه مهم ترین رسالت آنان، زدودن غبار و دریدن ستار از چهره فطرت بشر و برانگیختن دفائن عقول و متذکر کردن انسان به اقتضائات و قضایای سرشت و خرد در دو عرصه نظر و عمل دانسته شده است؛ دین نیز «تذکر» و «تذکره» خوانده شده، و از وحی نامه الهی نیز به عنوان «ذکر» و «ذکری» یاد شده است (ذاریات، 55؛ مدثر، 49، 54؛ غاشیه، 21 - 22).

کوتاه سخن اینکه حضرت فاطمه مطهره علیها السلام پس از بعثت زاده شد و هرگز غبار ثرای مادیت بر آستان ثریای فطرتش ننشست. از امام سجاد علیه السلام روایت شده است که پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله وسلم و خدیجه کبری علیها السلام فرزندی به جز حضرت فاطمه علیها السلام با فطرت اسلامی ندارند (کلینی، 8 / 340؛ حلی، 130 - 131)؛ یعنی آن بزرگوار، از هرگونه شرک و شائبه ای پالوده و پاکیزه بوده، و با «فطرت تکوینی» الهی به «فطرت تشریحی» اسلامی انتقال یافته است، و قهراً صاحب حکمت و معرفت فطری و الهی است.

2. حضرت فاطمه علیها السلام انسانی کامل بود (مقاله علم فاطمه علیها السلام) و جهل که نقص است، با وصف کمال سازگاری ندارد؛ به دیگر سخن: انسان کامل، مجلای اسماء و صفات الهی بوده و حق متعال، علم محض است؛ از این رو انسان جلوه گاه آگاهی و معرفت ناب خواهد بود؛ به تعبیر سوم، جهل ناشی از تنگناهای وجودی و دون رتبیگی انسان جاهل است؛ اما انسان کامل به اقتضای رتبه هستانی و سعته وجودی خویش، بر حقایق و دقایق هستی و حیات، محیط و مسیطر است، و بنابراین نمی تواند اسیر جهل باشد؛ به همین جهت آن حضرت علیها السلام از «غیب» و «شهود» عالم آگاه بود.

د) مبانی و مناشی معرفت شناختی: در این فراز، با توجه به سازوکار و فرایند عادی تکون معرفت، مرتبه متعالی معارف فاطمی علیها السلام و مکانات معرفت شناختی تعالیم حضرت صدیقه کبری علیها السلام را به اجمال بیان می کنیم.

معرفت، برآیند دادوستد اضلاع سه گانه «شناختگر»، «شناخته» و «پیراشناخت ها» است (ر.ک: رشاد، 60 - 63) به دیگر سخن: مواجهه انسان با معلوم بالعرض در فرایندی که کمابیش، موانع و معدّات معرفت در آن نقش آفرین اند، به پدید آمدن معرفت منتهی می شود؛ حد خلوص و واقع نمایی معرفت، در گرو حدود «قوت فاعل شناسا» از سویی، میزان «معرفت پذیری متعلق» شناسا از دیگر سو، و «همراهی معدّات و موانع» از سوی سوم است.

وجود شناختگر «سلیم الفطره»، «کامل بالفعل»، «نورانی الذات»، «مخلص و مخلص»، «متعلّم به علوم ایهابی»، «معصوم»، و «برخوردار از مواهب خاص»، هرگز نمی تواند محل جهل و در معرض خطای معرفتی باشد؛ زیرا به سبب بهره مندی از ظرفیت ها و کمالات مورد اشاره، چنین کسی معدّات معرفت را به خدمت می گیرد و موانع و محدودیت های معرفتی را بی اثر می کند؛ بنابراین حقیقت، رام او می شود و خویش را به سهولت و صرافت در اختیار او می نهد.

تبیین مبانی معرفت شناختی حکمت و معرفت فاطمی علیها السلام به تقریرهای دیگر نیز ممکن است، که در این مجال به همین تقریر بسنده می کنیم.

ه) مبانی و مناشی اجتماعی - تربیتی: هرچند با توجه به شئون و شخصیت ماورایی و مقام و مراتب الهی آن بزرگوار، تبیین بنیان های حکمت و معرفتش از بیان چنین مبانی ای مستغنی است، اما به سبب احتراز از فرونهادن بُعدی از ابعاد میناشناسی حکمت و معارف فاطمی علیها السلام، به اختصار به برخی از موارد این بعد نیز اشاره می کنیم:

1. اصالت خانوادگی و شخصیت والدین حضرت علیها السلام: امروز دانشهای زیستانی و علوم تربیتی، نقش و سهم شگفت و شگرف عامل وراثت را در کمالات و کاستیهای آحاد آدمی، از جمله در زمینه تحصیل معرفت و حصول حکمت، به درستی بازگشوده است؛ آن حضرت علیها السلام از نسل و نژاد ابراهیم خلیل علیه السلام بوده و در تبار او پیامبرانی بسیار و نخبگانی بی شمار بوده اند؛ بنابراین علی الأصول او مستعد و مستحق برخوردارگی از مراتب متعالی حکمت و معرفت بود.

2. برخورداری از تربیت نبوی صلی الله علیه و آله وسلم: حضرت علیها السلام زاده پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله وسلم و پرورده حجر نبوت بود؛ مربی او، سرآمد مربیان بشریت، برای تربیت همه انسانها برانگیخته شده بود، و با تعالیم خود همه جهان را تحت تأثیری ژرف و گسترده قرار داد.

درای و درنگی اندک در این موهبت - که منحصرأ او نیز از آن برخوردار بود - کافی است که به امکان و تکوّن حکمتی شگرف و معرفتی ژرف در وجود مبارک او، و فوق العادگی حکمت و معرفت فراچنگ داشته اش اذعان شود.

3. نقش شخصیت ساز و معرفت پرداز ظروف تاریخی - اجتماعی: با توجه به قاعده زمان اندودگی و شرایط زاد بودن معرفت، که می توان از آن به اصل «بالندگی و همبالی ناگزیر آحاد انسانی با افق تاریخی - اجتماعی معرفت» تعبیر کرد (البته این مدعا فی الجمله صائب است، و نه بالجمله)، نقش مثبت عناصری چون «شیاع پرسشهای عصری» و ظهور مسائل و موضوعات نوپدید، و نیز سهم «رواج تضارب آرا» و وجود فضای چالش خیز و نشاط انگیز فکری - علمی، در تکوّن و تطوّر معرفت و حکمت نسلی که با این ظروف و شرایط در ارتباط هستند، انکارناپذیر است؛ با توجه به اوضاع بی بدیل عهد نبوی صلی الله علیه و آله وسلم - که شرح آن در این مختصر نمی گنجد - آن بزرگوار علیها السلام به لحاظ اسباب عادی معرفت اندوزی و حکمت آموزی نیز در شرایط کاملاً استثنایی قرار داشت.

و) وجه مهم دیگری که چونان مبنا برای تبیین و تحلیل حکمت و معرفت فاطمی علیها السلام شایان ذکر است، هم عنانی عترت طاهره علیهم السلام و از جمله حضرت صدیقه مطهره علیها السلام با دو حجت دینی دیگر، یعنی «عقل» و «وحی» است؛ این وجه را می توان با ذکر نکات گوناگونی توضیح داد؛ مانند:

نخست: به دلالت کتاب الهی:

1. وجود مبارک او «کوثر» است، و خداوند منان او را چونان عطیه ای ویژه به حضرت ختمی مرتبت صلی الله علیه و آله وسلم اعطا نمود: «إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ» (کوثر، 1)؛ و «کوثر» بر وزن فوعّل است؛ یعنی «خیر کثیر» (طبرسی، مجمع البیان، 10 / 835). هرچند در تفسیر با بیان مصداق کلمه کوثر اختلاف بسیار است؛ چنان که علامه طباطبائی، با ذکر 16 مورد، افزوده است که برخی 26 قول در معنا یا مصداق آن باز شمر داند (20 / 370). اما چنین به نظر می رسد که به قرینه

روایات مستفیضه درباره شأن نزول سوره، که آن را پاسخ به کسی دانسته اند که پس از مرگ پسرانش قاسم و عبدالله علیه السلام حضرت را ابتر خوانده است، مراد از کوثر یا دست کم مصداق کامل تر آن، حضرت صدیقه کبری علیها السلام است؛

2. و هر آن کس که حکمتش نصیب شده باشد، خیر کثیرش فراچنگ آمده است: «يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا» (بقره، 269)؛ پس وجود کوثر نبوی صلی الله علیه و آله وسلم عین یا عدل حکمت است؛ و البته این حقیقت ناب را جز صاحبان خرد ناب در نمی یابند؛ که: «وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ» (بقره، 269).

دوم: پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله وسلم فرموده اند: «أُوتِيْتُ الْكِتَابَ وَ مِثْلَهُ مَعَهُ» (احمدبن حنبل، 4 / 131؛ ابوداود سجستانی، 2 / 392)؛ و می دانیم که «عترت» علیه السلام عدل کتاب و ثقل اصغر، از میراث رسول خداست؛ چنان که «حکمت» نیز آورده رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم و عدل کتاب خدا بوده است (جمعه 2)؛ بنابراین پس میان کتاب از سوئی، حکمت از سوی دیگر، و عترت علیه السلام از سوی سوم، نسبتی است. این نکته بسی در خور تأمل است که ما به رعایت مقتضای مقام، به همین اشارت بسنده و بیان مشروح و مستند آن را به مجالی مناسب احالت می کنیم.

سوم: او در زمره «مَنْ حُوطِبَ» بود و در بسیاری از اوقات نزول جبرئیل امین و آتات فرود وحی تشریحی، در محضر پدر حاضر بود، و بی واسطه و بی شائبه، و پیش و بیش از دیگران، با وحی قرآنی تماس حاصل می کرد و پیوسته شاهد و ناظر حالات قدسی و روحانی رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم بود؛ چنان که بیت هفتم از اشعاری که آن حضرت علیها السلام، در پایان خطبه، خطاب به مرقد مطهر رسول اعظم صلی الله علیه و آله وسلم انشاد فرمود نیز، به این نکته تصریح دارد:

وَكَانَ جِبْرِيلُ بِالْآيَاتِ يُؤَسِّنَا *** فَقَدْ فُقِدَتْ وَكُلُّ الْخَيْرِ مُحْتَجَبُ

«مدینه العلم» نبوی صلی الله علیه و آله وسلم نیز در این باره فرموده است: «كُنْتُ أَدْخُلُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ كُلَّ يَوْمٍ دَخَلَةً، وَكُلَّ لَيْلَةٍ دَخَلَةً، فَيَخْلِينِي فِيهَا أَدُورٌ مَعَهُ حَيْثُ دَارَ، وَقَدْ عَلِمَ أَصْحَابُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ لَمْ يَصْنَعْ ذَلِكَ بِأَحَدٍ مِنَ النَّاسِ غَيْرِي، وَرُبَّمَا كَانَ فِي بَيْتِي، يَأْتِينِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أَكْثَرَ ذَلِكَ فِي بَيْتِي، وَكُنْتُ إِذَا دَخَلْتُ عَلَيْهِ بَعْضَ مَنَازِلِهِ أَخْلَانِي، وَأَقَامَ عَنِّي نِسَاءَهُ، فَلَا يَبْقَى عِنْدَهُ غَيْرِي؛ وَإِذَا أَتَانِي لِلْخُلُوهِ مَعِي فِي مَنْزِلِي لَمْ تُقَمْ عَنِّي فَاطِمَةُ عَلَيْهَا السَّلَامُ وَلَا أَحَدٌ مِنْ بَنِي...، فَمَا نَزَلَتْ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ آيَةٌ مِنَ الْقُرْآنِ إِلَّا أَقْرَأْنِيهَا وَأَمْلَاهَا عَلَيَّ فَكَتَبْتُهَا بِحَطِّي وَعَلَّمَنِي تَأْوِيلَهَا وَتَفْسِيرَهَا وَ...» (کلینی، 1 / 64؛ صدوق، الخصال، 257؛ مجلسی، بحار الانوار، 2 / 230).

برای حکمت و معرفت فاطمی علیها السلام - جز آنچه گفته شد - مبانی و مناشی دیگری نیز می توان ارائه و تبیین نمود. ما نیز در صورت بندی تفصیلی مبانی حکمت و معارف فاطمی علیها السلام، هجده اصل را در قالب پنج محور ارائه کرده ایم؛ ولی به سبب محدودیت مجال، به ذکر موارد پیش گفته بسنده کرده، به بخش دوم مقال می پردازیم.

- سه -

پیش از پرداختن به اصل مبحث بخش دوم، یعنی تحلیل و طبقه بندی محتوای خطبه فدکیه، این نکته در خور ذکر است که جهات و جنبه های گوناگونی «درباره» و «در» خطبه شریف، قابل بررسی هستند؛ از جمله:

1. تاریخ، ماهیت و ویژگیهای جغرافیایی، اقلیمی و ارزش مادی مزرعه فدک (مقاله فدک)؛
2. ماهیت حقوقی واگذاری فدک به آن حضرت علیها السلام، و ادله ایشان مبنی بر ابطال ادعای ابوبکر؛
3. سرّ غضب فدک از سوی دستگاه خلافت و علت بی اعتنایی غاصبان نسبت به مدعای مبرهن و متقن حضرت علیها السلام؛
4. غایت قصوی و غرض اقصای القای خطبه، و راز اصرار حضرت علیها السلام بر پیگیری مسئله فدک؛
5. وثاقت سندی، و جاهت استنادی خطبه، و هویت معرفتی آن (مقاله خطبه های فاطمه علیها السلام)؛
6. منزلت خلقتی و اجتماعی، دینی و معرفتی خطیب خطبه علیها السلام (مقاله های اسماء و اوصاف فاطمه علیها السلام؛ سیده نساء العالمین؛ محدثه بودن فاطمه علیها السلام؛ علم فاطمه علیها السلام؛ عصمت فاطمه علیها السلام)؛
7. شرایط تاریخی، سیاسی، اجتماعی و روانی صدور خطبه؛
8. مخاطب و مخاطبان اصلی خطبه (دسته بندی حضار از جهات گوناگون و نقش آنها در شکل گیری محتوای آن)؛
9. مبانی اختصاصی معرفتی و حکمی خطبه (به جز آنچه در تبیین مبانی عام حکمت و معرفت فاطمی علیها السلام بازگو شده است)؛
10. روش شناسی علمی حضرت علیها السلام در خطبه شریف؛

11. شیوه‌شناسی خطابی و ویژگیهای منطقی خطبه (شیوه‌ها و شگردهای دقیق به کار رفته در آن از نظر فن منطقی)؛

12. ویژگیهای ادبی و بلاغی خطبه؛

13. هندسه معرفتی خطبه: گرانیگاه، «پیام کانونی» و مفاهیم «پیرامونی» آن (طبقه‌بندی پیام شناختی و معناشناختی خطبه)؛

14. مضامین خطبه: معارف و مسائل مطرح شده در خطبه و «گستره» و ابعاد موضوعی آن (دسته‌بندی مضمونی خطبه)؛

15. ساختار صوری خطبه: سیر و سامانه، حسن تألیف و منطق حاکم بر ترتیب بخشهای آن؛

16. مصادر و منابع خطبه (سرچشمه‌های معرفتی آن)؛

17. ارزش و نقش تاریخی خطبه؛

18. مقارنه و مقایسه خطبه با اسناد و متون مشابه و متناظر، همچون نهج البلاغه، صحیفه سجادیّه و ...؛

19. منهج صحیح فهم صائب خطبه؛

20. خطبه در بستر تاریخ.

اما در این دیباچه، تنها - هرچند ناقص و نارس - به محور ششم از محورهای یادشده اشاره شده و اکنون به محور چهاردهم، آن هم در حد «بخش‌بندی کلی محتوای خطبه»، و ارائه «فهرست واژه مفاد اصلی» عبارات و جملات آن می‌پردازیم؛ ولی همین مقدار نیز به دلایل گوناگون - کاری بس دشوار می‌نماید؛ از جمله:

- به سبب مایه‌وری خطبه، ژرفای بسیار و اشتغال آن بر ظرایف و طرایف بی‌شمار؛

- به لحاظ فشردگی و گزیدگی بی‌مانند متن؛

- و بالاخره و از همه مهم‌تر، بضاعت اندک و استطاعت ناچیز صاحب این قلم، که هرگز نوشتن از کلام و کمال أمة الله الفاطمی علیها السلام را نشاید و نیارد.

موضوع بندی کلی محتوای خطبه

1. هستی شناسی و فلسفه آفرینش؛

2. معرفت شناسی؛

3. فلسفه دین، و الهیات بالمعنی الأخص؛

4. مقاصد الشریعه و علل الشرایع؛

5. پیامبر شناسی و فلسفه نبوت و خاتمیت؛

6. قرآن شناسی (ویژگیهای قرآن)؛

7. فلسفه امامت و منزلت اهل بیت علیهم السلام؛

8. جامعه شناسی سیاسی و اخلاقی؛

9. اوصاف عهد جاهلی، احوال عصر بعثت و حوادث پس از رحلت؛

10. فقه الارث؛

11. درد گویی و دادخواهی، و اتمام حجت درباره حقوق حقه اهل بیت علیهم السلام؛

12. شکوه و گلایه.

این خطبه عمیق و انیق، با سوک سرایی و «شکوه به پیشگاه پدر»، و در ذیل آن «گلایه و شکوه با همسر» قهرمان و مهربانش امیرالمؤمنین علیه السلام پایان می گیرد. شگفت آنکه این همه، تنها در قالب یک خطبه نه چندان بلند و در شرایط روحی بی اندازه ناگوار باز گفته شده است.

اینک به طور فهرست وار، فروع مباحث مطرح شده در ذیل فصول دوازده گانه پیش گفته ارائه می شود:

1. هستی شناسی و فلسفه آفرینش

- بازگشت همه ستایشها و سپاسها به بارگاه باری، از آن رو که او مَبْدَأُ همه هستی‌مونها و مُبْدَع همه الایها و زیبایهاست: «الْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَى مَا أَنْعَمَ، وَلَهُ الشُّكْرُ عَلَى مَا أَلْهَمَ، وَالشُّنَاءُ بِمَا قَدَّمَ مِنْ عُمُومِ نِعَمِ ابْتِدَائِهَا، وَسُبُوحُ آلاءِ أَسْدَائِهَا، وَتَمَامُ مَنَنِ أَوْلَاهَا»؛

- شمارش ناپذیری و پاداش ناشناسی و ادراک ناشوندگی نعمتها و عطایای الهی: «جَمَّ عَنِ الْإِحْصَاءِ عَدْدُهَا، وَنَأَى عَنِ الْجَزَاءِ أَمَدُهَا، وَتَفَاوَتْ عَنِ الْإِدْرَاكِ أَبْدُهَا»؛

مايه فراوانی و فزونی نعمتها و عطاها بودن «مبدأستایی» و «شکرگزاری»: «و نَدَبَهُمْ لِاسْتِزَادِنِهَا بِالشُّكْرِ لِاتِّصَالِهَا، وَ اسَّ تَحَمُّدَ إِلَى الْخَلَائِقِ بِاجْزَالِهَا، وَ تَنَّى بِالنَّدْبِ إِلَى امْتَالِهَا»؛

- آفرینش بی پیشینه و پیرنگ هستومندان: «ابْتَدَعَ الْأَشْيَاءَ لَا مِنْ شَيْءٍ كَانَ قَبْلَهَا، وَ أَنْشَأَهَا بِلاَ احْتِدَاءٍ امْتِثْلَهُ امْتِثْلَهَا، كَوْنَهَا بِقُدْرَتِهِ، وَ ذَرَأَهَا بِمَشِيئَتِهِ، مِنْ غَيْرِ حَاجَةٍ مِنْهُ إِلَى تَكْوِينِهَا، وَ لَا فَايِدَةٍ لَهُ فِي تَصْوِيرِهَا»؛

- «اثبات حکمت»، «تنبه بر لزوم طاعت»، «اظهار قدرت»، و «تعبد خلاص» و مبرهن «کردن دین، چونان غایات آفرینش: «إِلَّا تَشْبِيئاً لِحِكْمَتِهِ وَ تَشْبِيهاً عَلَى طَاعَتِهِ، وَ إِظْهَاراً لِقُدْرَتِهِ، وَ تَعْبُداً لِبَرِيَّتِهِ، وَ إِعْزَازاً لِدَعْوَتِهِ».

2. معرفت شناسی

- اذعان به مناشی فطری و عقلی ادراک: «وَضَمِنَ الْقُلُوبُ مَوْصُولَهَا، وَأَنَارَ فِي التَّفَكُّرِ مَعْقُولَهَا»؛

- فطرت‌مندی آدمی و الهام بنیاد بودن حسن و قبح: «وَلَهُ الشُّكْرُ عَلَى مَا أَلْهَمَ»؛

- حصیله و نتیجه توحید بودن «اخلاص»: «وَ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، كَلِمَةً جَعَلَ الْإِخْلَاصَ تَأْوِيلَهَا»؛

- حس ناشناسی و وصف ناپذیری حقیقت باری: «الْمُتَمَنِّعُ مِنَ الْأَبْصَارِ رُؤْيَتُهُ، وَ مِنَ الْأَلْسُنِ صِفَتُهُ، وَ مِنَ الْأَوْهَامِ كَيْفِيَّتُهُ».

3. فلسفه دین، و الهیات بالمعنی الأخص

- اخلاص به ربوبیت، فلسفه حرمتِ شرک: «وَ حَرَّمَ اللَّهُ الشِّرْكََ إِخْلَاصاً لَهُ بِالرَّبُوبِيَّةِ»؛

- فلسفه معاد: ثواب و عقاب، چونان غایت برای طاعت و معصیت: «ثُمَّ جَعَلَ الثَّوَابَ عَلَى طَاعَتِهِ، وَ وَضَعَ الْعِقَابَ عَلَى مَعْصِيَتِهِ، ذِيَادَةً لِعِبَادِهِ عَنْ نِقْمَتِهِ وَ حَيَاشَةَ لَهُمْ إِلَى جَنَّتِهِ»؛

- معرفت، مبنای دیانت: «فَاتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ، وَ لَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ، وَ أَطِيعُوا اللَّهَ فِيمَا أَمَرَكُمْ بِهِ وَ نَهَاكُمْ عَنْهُ، فَإِنَّهُ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ».

4. مقاصد الشريعة و علل الشرايع

- فلسفه ایمان: «فَجَعَلَ اللَّهُ الْإِيمَانَ تَطْهِيراً لَكُمْ مِنَ الشِّرْكِ»؛

- فلسفه نماز: «وَ الصَّلَاةُ تَنْزِيهاً لَكُمْ عَنِ الْكِبْرِ»؛

- فلسفه زکات: «وَ الزَّكَاةُ تَرْكِيَةً لِلنَّفْسِ، وَ نَمَاءً فِي الرِّزْقِ»؛

- فلسفه روزه: «وَالصَّيَّامُ تَشْبِيْتًا لِإِخْلَاصٍ»؛

- فلسفه حج: «وَالْحَجَّ تَشْبِيْدًا لِلدِّينِ»؛

- فلسفه عدالت: «وَالْعَدْلَ تَسْبِيْقًا لِلْقُلُوبِ»؛

- فلسفه امامت: «وَوَطَاعَتَنَا نِظَامًا لِلْمِلَّةِ، وَامَامَتَنَا أَمَانًا مِنَ الْفُرْقَةِ»؛

- فلسفه جهاد: «وَالْجِهَادَ عَزًّا لِلْإِسْلَامِ»؛

- فلسفه صبر: «وَالصَّبْرَ مَعُوْنَةً عَلَيَّ اسْتِيْجَابِ الْأَجْرِ»؛

- فلسفه امر به معروف: «وَالْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ مَصْلَحَةً لِلْعَامَّةِ»؛

- فلسفه نیکی به پدر و مادر: «وَبِرَّ الْوَالِدَيْنِ وَقَايَةً مِنَ السُّخْطِ»؛

- فلسفه صلح رحم: «وَوَصِلَةَ الْأَرْحَامِ مَنْسَاءً فِي الْعُمْرِ وَمَنَاءً لِلْعَدَدِ»؛

- فلسفه قصاص: «وَالْقِصَاصَ حَقْنًا لِلدِّمَاءِ»؛

- فلسفه نذر: «وَالْوَفَاءَ بِالنَّذْرِ تَعْرِيبًا لِلْمَغْفِرَةِ»؛

- فلسفه انصاف در معاملات: «وَتَوْفِيَةَ الْمَكَايِلِ وَالْمَوَازِينَ تَغْيِيْرًا لِلْبُخْسِ»؛

- فلسفه حرام بودن خمر: «وَالنَّهْيَ عَنِ شُرْبِ الْخَمْرِ تَنْزِيْهًا عَنِ الرَّجْسِ»؛

- فلسفه حرمت قذف: «وَالْجِتْنَابَ الْقَذْفِ حِجَابًا عَنِ اللَّعْنَةِ»؛

- فلسفه حرمت سرقت: «وَوَتَرَكَ السَّرِقَةَ إِجْبَابًا لِلْعِفَّةِ».

5. پیامبر شناسی و فلسفه نبوت و خاتمیت

- بر خوردراری نبی اعظم صلی الله علیه و آله وسلم از مقام عبودیت و منصب رسالت: «أَنَّ أَبِي مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ»؛

- برانندگی، «نامبرداری» و «برگزیدگی» پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم پیش از رسالت و بعثت و خلقت، ناشی از علم حق تعالی به فرجام و سرانجامها: «اخْتَارَهُ قَبْلَ أَنْ أَرْسَلَهُ...، عَلِمًا مِنَ اللَّهِ تَعَالَى بِمَائِلِ الْأُمُورِ، وَإِحَاطَةً بِحَوَادِثِ الدُّهُورِ، وَمَعْرِفَةً مِنْهُ بِمَوَاقِعِ الْأُمُورِ»؛

- «اتمام امر» الهی، «عزم بر روا و روان شدگی فرمان» و «اجرای مقدرات»، چونان فلسفه خاتمیت: «ابْتَعَثَهُ اللَّهُ إِتْمَامًا لِأَمْرِهِ، وَعَزِيْمَةً عَلَيَّ إِمْضَاءِ حُكْمِهِ، وَإِنْفَادًا لِمَقَادِيرِ رَحْمَتِهِ»؛

- ضرورت‌های اجتماعی و معرفتی بعثت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم: «فَرَأَى الْأُمَمَ فِرْقًا فِي أَدْيَانِهَا. عُكِّفًا عَلَى نِيرَانِهَا، عَابِدَةً لِأَوْثَانِهَا، مُنْكَرَةً لِلَّهِ مَعَ عِرْفَانِهَا»؛

- مشی انقلابی و حکیمانه رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم در به جای آوردن وظایف مربوط به رسالت:

ص: 26

«فَبَلِّغِ الرَّسَالَهَ صَادِعًا بِالنَّدَارَةِ، مَا نِلَّا عَنْ مَدْرَجَةِ الْمُشْرِكِينَ، ضَارِبًا تَبَجُّهْمَ، اخِذًا بِأَكْظَامِهِمْ، دَاعِيًا إِلَى سَبِيلِ رَبِّهِ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ، يَجُفُّ الْأَصْنَامَ وَيَنْكُثُ الْأَهَامَ»؛

- پیامدهای معرفتی و اجتماعی بعثت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم: «حَتَّىٰ انْهَزَمَ الْجَمْعُ وَوَلَّوْا الدُّبُرَ، حَتَّىٰ تَقْرَى اللَّيْلُ عَن صُدُجِهِ، وَأَسْفَرَ الْحَقُّ عَن مَحْضِهِ،...، وَفُهِتُمْ بِكَلِمَةِ الْإِخْلَاصِ»؛

- کارنامه پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم و مواهب رسالت آن حضرت: «فَأَنَارَ اللَّهُ بِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ظُلْمَهَا،...، وَهَدَاهُمْ إِلَى الدِّينِ الْقَوِيمِ، وَدَعَاهُمْ إِلَى الطَّرِيقِ الْمُسْتَقِيمِ»؛

- وصف عهد بعثت: «فَأَقْدَكُمُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى بِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بَعْدَ اللَّيْتِ وَالَّتَى، وَبَعْدَ أَنْ مَنَىٰ بِهِمُ الرَّجَالِ، وَدُوبَانَ الْعَرَبِ، وَمَرَدَهُ أَهْلَ الْكِتَابِ»؛

- دفاع از حریم رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم: «سُبْحَانَ اللَّهِ، مَا كَانَ أَبِي رَسُولُ اللَّهِ عَنِ كِتَابِ اللَّهِ صَادِفًا، وَ لَا لِأَحْكَامِهِ مُخَالِفًا، بَلْ كَانَ يَتَّبِعُ أَثَرَهُ، وَ يَقْفُو سُورَهُ»؛

- چگونگی و ماهیت رحلت رسول اعظم صلی الله علیه و آله وسلم: «ثُمَّ قَبِضَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ قَبْضَ رَافِعَةٍ وَ اخْتِيَارٍ، وَ رَغْبَةً وَ إِثَارًا...».

6. قرآن شناسی (بیان ویژگیهای قرآن)

- ویژگیهای قرآن: «كِتَابُ اللَّهِ النَّاطِقُ وَالْقُرْآنُ الصَّادِقُ، وَالتَّوْرُ السَّاطِعُ، وَالضِّيَاءُ اللَّامِعُ...»؛

- دیگر ویژگیهای قرآن: «أُمُورُهُ ظَاهِرَةٌ، وَأَحْكَامُهُ زَاهِرَةٌ، وَأَعْلَامُهُ بَاهِرَةٌ، وَرَوَاجِرُهُ لَاحِظَةٌ، وَأَوَامِرُهُ وَاصِحَةٌ»؛

- برکات پیروی از قرآن: «قَائِدًا إِلَى الرِّضْوَانِ إِتْبَاعُهُ، مُؤَدِّ إِلَى النَّجَاةِ اسْتِمَاعُهُ. بِهِ تُنَالُ حُبُّجُ اللَّهِ الْمُنَوَّرَةُ، وَ عَزَائِمُهُ الْمُفَسَّرَةُ...»؛

- پیامدهای پشت کردن به قرآن: «وَقَدْ خَلَفْتُمُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ، أَرْغَبَهُ عَنْهُ تُرِيدُونَ؟ أَمْ بَعْضُهُ تَحْكُمُونَ؟ بَسْ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا، وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ، وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ».

7. فلسفه امامت و منزلت اهل بیت علیهم السلام

- فلسفه امامت: «وَطَاعَتَنَا نِظَامًا لِلْمِلَّةِ، وَإِمَامَتَنَا أَمَانًا مِنَ الْفُرْقَةِ»؟

- میثاق پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم با امت: «وَعَاهِدُ قَدَمَهُ إِلَيْكُمْ، وَبِقِيَّتِهِ اسْتَخْلَفَهَا عَلَيْكُمْ (اشاره به حدیث ثقلین است)»؛

- منزلت و نسبت فاطمی علیها السلام: «إِيَّهَا النَّاسُ! اعْلَمُوا أَنِّي فَاطِمَةٌ وَأَبِي مُحَمَّدٌ، أَقُولُ عَوْدًا وَبَدَاءً، وَ لَا أَقُولُ مَا أَقُولُ غَلْطًا، وَ لَا أَفْعَلُ مَا أَفْعَلُ شَطَطًا...»؛

- وصف اهل بیت علیهم السلام: «فِي نَفَرٍ مِنَ الْبَيْضِ الْخِمَاصِ»؛

- علی علیه السلام تکیه گاه نبی صلی الله علیه و آله وسلم: «كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ، أَوْ نَجَمَ قَرْنُ الشَّيْطَانِ، وَفَعَرَتْ فَاغِرَةٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ، قَذَفَ أَخَاهُ فِي لَهَوَاتِهَا»؛

. ویژگیهای حضرت علی علیه السلام و خدمات بی بدیل او: «فَلَا يَنْكِفِيءُ حَتَّى يَطَّأَ جَنَاحَهَا بِأَحْمَصِهِ، وَيُخَمِّدَ لَهَبَهَا بِسَيْفِهِ، مَكْدُوداً فِي ذَاتِ اللَّهِ...».

8. جامعه شناسی سیاسی و اخلاقی

- نقد رفتار حاکمان نوکیسه: «ثُمَّ لَمْ تَلْبَثُوا إِلَّا رَيْثَ أَنْ تَسْكُنَ نَفَرَتُهَا...، وَوَحَزِ السَّنَانِ فِي الْحَسَا»؛

- نقد اخلاقی رفتار رفاهجویان فرصت طلب: «وَأَنْتُمْ فِي رِفَاهِيَّةٍ مِنَ الْعَيْشِ، وَادِعُونَ فَكَاهُونَ آمِنُونَ، تَتَرَبَّصُونَ بِنَا الدَّوَائِرِ، وَتَتَوَكَّفُونَ الْأَخْبَارَ، وَتَتَكْصُونَ عِنْدَ النَّزَالِ، وَتَقْرُونَ عِنْدَ الْقِتَالِ»؛

- انتقاد از اصحاب و چرخش نخبگان: «يَا مَعْشَرَ النَّبِيِّينَ وَأَعْضَادِ الْمِلَّةِ وَحَصَنَةِ الْإِسْلَامِ! مَا هَذِهِ الْغَمِيزَةُ فِي حَقِّي وَالسِّنَّةُ عَن ظِلَامَتِي؟ ... أَتَقُولُونَ مَاتَ مُحَمَّدٌ؟»؛

- پدیده ارتجاع گرایی پس از انقلابی گری: «فَأَنَّى حَزَبْتُمْ بَعْدَ الْبَيَانِ، وَأَسْرَرْتُمْ بَعْدَ الْإِعْلَانِ... أَتَخْشَوْنَهُمْ فَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ»؛

- علل ظهور پدیده چرخش نخبگانی و ارتجاع پس از انقلاب: «أَلَا وَقَدْ أَرَى أَنْ قَدْ أَخْلَدْتُمْ إِلَى الْخَفْضِ... فَإِنْ تَكْفُرُوا أَنْتُمْ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا فَإِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ حَمِيدٌ»؛

- نقد انصار: «إِيهًا بَنِي قَيْلَةَ! [أَيَ الْأَنْصَارِ] أَهْضِمَ تَرَاثُ أَبِيهِ وَأَنْتُمْ بِمَرَأَى مِنِّي وَ مَسْمَعٍ وَ مُنْتَدَى وَ مَجْمَعٍ... وَ تَأْتِيكُمْ الصَّرْحَةُ فَلَا تُغِيثُونَ»؛

- نکوهش دیگر باره مردم: «مَعَاشِرَ الْمُسْلِمِينَ الْمُسْرِعَةِ إِلَى قَيْلِ الْبَاطِلِ... فَأَخَذَ بِسَمْعِكُمْ وَ أَبْصَارِكُمْ»؛

البته از بسیاری از بندهای خطبه، می توان به «جامعه شناسی سیاسی»، «روانشناسی اجتماعی» یا «جامعه شناسی اخلاقی» آن روزگار پی برد؛ ولی این نوشتار در صدد طبقه بندی و تحلیل تفصیلی نیست.

9. ویژگیهای عهد جاهلی، عصر بعثت و حوادث پس از رحلت

- اوضاع اجتماعی، اخلاقی و اقتصادی عصر جاهلی: «وَكُنْتُمْ عَلَيَّ شَفَا حُفْرِهِ مِنَ النَّارِ...، تَخَافُونَ أَنْ يَتَخَطَّفَكُمُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِكُمْ»؛

- ویژگیها و نقش تاریخی مسلمانان صدر اسلام: «أَنْتُمْ عِبَادَ اللَّهِ نُصِبَ أَمْرُهُ وَ نَهْيُهُ، وَ حَمَلَهُ دِينَهُ وَ وَحْيُهُ، وَ أَمْنَاءُ اللَّهِ عَلَيَّ أَنْفُسِكُمْ، وَ بُلْغَاؤُهُ إِلَى الْأُمَّمِ، رَزَعِيمٌ حَقٌّ لَهُ فِيكُمْ»؛

- پیشینه درخشان انصار و خدمات آنان: «وَأَنْتُمْ مَوْصُوفُونَ بِالْكَفَّاحِ، مَعْرُوفُونَ بِالْخَيْرِ وَالصَّلَاحِ،...، وَ اسْتَوْقَ نِظَامَ الدِّينِ»؛

- اوضاع جامعه پس از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم: «فَلَمَّا اخْتَارَ اللَّهُ لِنَبِيِّهِ دَارَ أَنْبِيَائِهِ وَمَأْوَى أَصَفِيَائِهِ، ظَهَرَ فِيكُمْ حَسَكُهُ النَّفَاقِ، وَسَمَلَ جِلْبَابُ الدِّينِ،...، وَ وَرَدْتُمْ غَيْرَ مَشْرَبِكُمْ»؛

- نکوهش فتنه سقیفه و فریفتگی امت: «هَذَا، وَالْعَهْدُ قَرِيبٌ، وَالْكَلِمُ رَحِيبٌ،... وَ كَيْفَ بِكُمْ، وَ أَنَّى تُؤْفَكُونَ، وَ كِتَابُ اللَّهِ بَيْنَ أَظْهُرِكُمْ»؛

- پیامدهای شوم و شگفت مصیبت عظمای رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم: «فَخَطَبُ جَلِيلٍ اسْتَوْسَعَ وَهْنَهُ،... وَأَضِيعَ الْحَرِيمُ، وَأَزِيلَتْ الْحُرْمَةُ عِنْدَ مَمَاتِهِ»؛

- افشاگری علیه سران سقیفه: «افْتَجَمُونَ إِلَى الْغَدْرِ اعْتِلَالًا عَلَيْهِ بِالرُّؤْرِ، وَ هَذَا بَعْدَ وَفَاتِهِ شَبِيهٌ بِمَا يُغْيِي لَهُ مِنَ الْغَوَائِلِ فِي حَيَاتِهِ»؛

- پیش بینی فرجام دنیوی و اخروی خلافت غصبی: «فَلَدُونَكُمْوَهَا فَاحْتَبَّوْهَا دَبْرَةَ الظَّهْرِ،...، فَاعْمَلُوا إِنَّا عَامِلُونَ، وَ انتظروا إِنَّا مُنتظرون»؛

- انذار و هشدار به سبب انحراف از مسیر امامت: «وَلَيْسَ مَا تَأْوَلْتُمْ، وَسَاءَ مَا بِهِ أَشْرْتُمْ،... وَ خَسِرَ هُنَالِكَ الْمُطْلُونَ».

از ظرائف و طرائف مندرج در فقرات خطبه شریف، می توان بسیاری از زوایای تاریخ عهد جاهلی یا عصر بعثت را اصطیاد نمود؛ البته این مهم به تحلیل تفصیلی مفاد و مدلولهای این سند سدید و با چنین غرض و رویکردی موقوف است.

10. فقه الإِثْر

«وَأَنْتُمْ الْآئِنَ تَزْعُمُونَ أَنْ لَا إِثْرَ لَنَا أَفْحَكَمَ الْجَاهِلِيَّةِ تَبْعُونَ، وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ، أَفَلَا تَعْلَمُونَ؟...»

«وَلَسَوْفَ تَعْلَمُونَ مَنْ يَأْتِيهِ عَذَابٌ يُخْزِيهِ وَيَحِلُّ عَلَيْهِ عَذَابٌ مُقِيمٌ»؛

- پاسخ قرآنی به القائلات ابوبکر: «هَذَا كِتَابُ اللَّهِ حَكْمًا عَدْلًا وَ نَاطِقًا فَصَلًّا، يَقُولُ: يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ، وَيَقُولُ: وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ؛... فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ»؛

11. دردگویی و دادخواهی، و اتمام حجت درباره حقوق حقه اهل بیت علیهم السلام

- اتمام حجت و دردگویی: «أَلَا، وَقَدْ قُلْتُ مَا قُلْتُ هَذَا عَلَى مَعْرِفَةٍ مِنِّي بِالْخَذَلِ الَّتِي خَامَرْتُكُمْ، ... وَتَقَدَّمَةُ الْحِجَّةِ»؛

- هشدار و دریغ خوانی: «فَتِلْكَ وَاللَّهِ النَّازِلَةُ الْكُبْرَى وَالْمُصِيبَةُ الْعُظْمَى، ... فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهُ شَيْئاً وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ»؛

12. سوک سرایی و شکوه شاعرانه با پدر

«قَدْ كَانَ بَعْدَكَ أَنْبَاءٌ وَهَنْبَةٌ *** لَوْ كُنْتَ شَاهِدَهَا لَمْ تَكْثِرِ الْخُطْبُ

إِنَّا فَقَدْ نَاكَ فَقَدْ الْأَرْضِ وَابِلَهَا *** وَاحْتَلَّ قَوْمَكَ فَاشْهَدْهُمْ وَلَا تَغِبْ

وَ كُلُّ أَهْلِ لَهُ قُرْبَى وَ مَنْزِلَهُ *** عِنْدَ الْإِلَهِ عَلَى الْأَذْنَيْنِ مُقْتَرِبُ

أَبَدَتْ رِجَالَ لَنَا نَجْوَى صُدُورِهِمْ *** لَمَّا مَضَيْتَ وَ حَالَتْ دُونَكَ التُّرْبُ

تَجَهَّمْنَا رِجَالَ وَ اسْتُخِفَّ بِنَا *** لَمَّا فُقِدْتَ وَ كُلُّ الْإِرْثِ مُغْتَصَبُ

وَ كُنْتَ بَدْرًا وَ نُورًا يُسْتَضَاءُ بِهِ *** عَلَيْكَ تَنْزُلُ مِنْ ذِي الْعِزَّةِ الْكُتُبُ

وَ كَانَ جَبْرِيْلُ بِالْآيَاتِ يُؤَنِّسُنَا *** فَقَدْ فُقِدْتَ وَ كُلُّ الْخَيْرِ مُحْتَجَبُ

فَلَيْتَ قَبْلَكَ كَانَ الْمَوْتُ صَادِفُنَا *** لَمَّا مَضَيْتَ وَ حَالَتْ دُونَكَ الْكُتُبُ

إِنَّا رَزَنْنَا بِمَا لَمْ يَرَزْ ذُو شَجَنٍ *** مِنَ الْبَرِيَّةِ، لَا عَجْمٌ وَلَا عَرَبٌ»

(ر.ک: طبرسی، الاحتجاج، 1 / 131 - 145؛ مجلسی، بحار الانوار، 29 / 220 - 233)

- پنج -

نکات ضروری در خور بیان درباره دانشنامه و فرایند نگارش آن در مقدمه مشترک معاونان محترم - که بنده نیز ملاحظه کرده و فی الجمله آن را پرداخته ام - مذکور افتاده و به شرح افزون تر آن نیازی نیست؛ اینجا کوتاه و گذرا، تنها به مبدأ ماجرای تألیف آن اشاره ای نموده و دیباچه را به فرجام می برم.

چنان که در جایی به تفصیل گفته ام: کار تألیف دانشنامه امام علی علیه السلام بنا به پیشنهاد شیخ الحکماء المعاصرین، آیت الحق، علامه جوادی آملی - دامت برکاته - صورت بسته است. از این روزمانی که امر تألیف آن دانشنامه به سامان آمد، نسخه ای از آن را تقدیم محضرشان کردم. ایشان پس از ملاحظه آن فرمودند: «اگر پیشنهاد دیگری بکنم، اجابت

می‌کنید؟ آیا آمادگی دارید که درباره حضرت صدیقه طاهره علیها السلام نیز اثری نظیر این دانشنامه را فراهم آورید؟»؛ آنگاه افزودند که این اثر می‌تواند بر دو بخش اصلی مشتمل باشد: 1. شرح منزلت الهی، شخصیت انسانی، و معارف و تعالیم آن حضرت علیها السلام؛ 2. مباحث اساسی مربوط به مسائل زن و خانواده.

عرض شد: اوامر شما مطاع است و زهی توفیق که آن بانوی بزرگوار، چنین عنایتی به کمترین غلام خود بفرماید؛ سپس افزودم: هرچند ظرفیت علمی و مدیریتی تألیف دانشنامه ای با این چارچوب فراهم است، اما این کار، مشکلات خاصی دارد؛ سپس پاره ای از مشکلات پیش روی چنین اقدامی را بازگو کردم. ایشان نیز به برخی راهکارهای ممکن اشاره و تأکید فرمودند که موضوع را با رهبری معزز در میان می‌گذارند. پس از چندی، در پی ملاقات و مذاکره حضرت ایشان با رهبر فرهیخته انقلاب اسلامی - دام ظلّه الوارف - بنده در تاریخ 1381/4/4 به محضر معظم له مشرف شدم و ضمن ارائه گزارش فرایند و برآیند تألیف دانشنامه امام علی علیه السلام نسخه ای از آن را به حضورشان پیشکش داشتم. ایشان پس از ملاحظه و ابراز لطف و تفقد، فرمودند: «آقای جوادی آمده بودند اینجا و ضمن شرح امتیازات دانشنامه امام علی علیه السلام، پیشنهاد می‌کردند که من کتباً از شما بخواهم تا اثری مشابه آن را درباره حضرت زهرا علیها السلام فراهم بیاورید». ایشان تأکید فرمودند: «پیشنهاد خوبی است و شایسته است چنین کاری صورت گیرد». این بنده نیز مشکلاتی را که در محضر علامه جوادی گفته بودم، در محضر معظم له بازگفتم؛ ایشان نیز وعده کردند که از این اقدام حمایت فرمایند. پس از آن در تاریخ 1381/6/3 طی مکتوبی، برخی دشواری‌ها و چالش‌های نظری اجتماعی را که فراروی کار علمی و تاریخی درباره حضرت صدیقه - روحی فداها - و مباحث نظری مربوط به زن و خانواده در این زمانه هست، به ضمیمه طرح نخستین تألیف دانشنامه فاطمی علیها السلام تقدیم

1- متن نامه بدین شرح است: حضرت آیت الله العظمی سیدعلی خامنه ای زعیم امت و رهبر فرهیخته انقلاب اسلامی - دام ظلّه الوارف. سلام علیکم بما صبرتم عطف به امر مطاع (مورخ 81/4/4)، طرح نخستینه تألیف دانشنامه فرهنگ فاطمی علیها السلام جهت استحضار، ارایی رهنمود و صدور دستور مقتضی، به پیوست تقدیم محضر مبارک می شود. در خور استحضار است: نخست: هر چند تجربه کامیاب تألیف دانشنامه امام علی علیه السلام سرمایه سرشار برای کار پدیدآوری موسوعه کوثری با شمار می رود؛ اما پاره ای اشکالات و مشکلات، کار دانشنامه فاطمی علیها السلام را با دانشنامه امام علی علیه السلام متفاوت می سازد؛ از آن جمله است: 1. فقدان منابع علمی کافی در زمینه تاریخ و تعالیم حضرت علیها السلام؛ 2. فراوانی اختلافات کلامی تاریخی فروناکاستنی درباره آن بزرگوار؛ 3. وجود ارتکازات و مشهورات عامیانه نادرست بسیار درباره آن حضرت علیها السلام؛ 4. فقر مطالعاتی (نظری و کارشناسی) در جهان اسلام و منقح نبودن مبانی و مواضع در مبحث زن و نهاد خانواده، به ویژه با لحاظ تحولات فکری و اجتماعی جدید؛ 5. رسوخ و رسوب عادات و آگاهیهای غلط در میان متشرعه، درباره شأن و شخصیت زن و مناسبات حاکم بر نهاد خانواده؛ 6. رواج و رونق نگرشهای فمینیستی در میان اوساط جامعه، و رعب زدگی، بل حال انجذاب برخی نویسندگان مسلمان در قبال این دیدگاهها؛ 7. تعدد جریانها و مراکز ناکارآمد، اما متوقع مدعی تصدی امور علمی فرهنگی زنان در کشور. دوم: اجرای چنین طرحهایی، بس «پرهزینه»، «زمان بر» و «حوصله سوز» است؛ از این رو، حتی و به رغم وجود قصد قربت، اخلاص در عمل، و عزم و انگیزه برای اقدام، اگر امکانات مادی بایسته، از جمله بودجه مورد نیاز، سهل و سریع فراهم نگردد؛ سه لازمه مورد اشاره، مضاعف گشته، کامیابی طرح را تهدید می کند (خاصه که همکاران بنده با خاطری خسته، هنوز دوران نقاهت تحمل مضایق مادی مالی دانشنامه امام علی علیه السلام را طی می کنند!). سوم: سازمان کار و ارکان (شورای علمی، حلقه ها، معاونان پژوهشی و اجرایی و ...) دانشنامه، زمانبندی و فرایند گردش کار آن، طراحی و تعیین شده است. به محض صدور اوامر مقتضی اجرای طرح به سرعت آغاز خواهد شد. تقارن آغاز کار، با میلاد حضرت محدّثه صدیقه علیها السلام و زادروز احیاگر هویت و حرمت زن مسلمان، حضرت امام علیها السلام می تواند مناسبت مبارکی برای این منظور قلمداد شود. امیدوارم با عنایت لطف آمیز فرزند برومند کوثر محمدی علیه السلام فرصتی دیگر برای این بی بضاعت جهت ادای ادب غلامی به بارگاه بلند اهل بیت طهارت علیهم السلام فراهم شود. والامر الیکم. کمترین طلاب: علی اکبر رشاد

الوسى، سيد محمود (م. 1270 ق.)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم، تحقيق على عطية، بيروت، دارالكتب العلمية، 1415 ق؛ آمدى، عبدالواحد بن محمد (م. 510 ق.)، تصنيف غرر الحكم و درر الكلم، تحقيق مصطفى درايى، قم، مكتب الاعلام الاسلامى، 1366 ش؛ ابوداود سجستانى، سليمان بن اشعث (م. 275 ق.)، سنن ابى داود، تحقيق سعيد محمد لحام، بيروت، دارالفكر، 1410 ق، احمد بن حنبل، شيبانى (م. 241 ق.)، مسند احمد بن حنبل، بيروت، دار صادر؛ بحراني، سيدهاشم حسيني (م. 1107 ق.)، حلية الابرار، تحقيق غلامرضا مولانا، قم، مؤسسة المعارف الاسلامية، 1414 ق؛ ترمذى، محمد بن عيسى (م. 279 ق.)، سنن الترمذى، تحقيق عبدالوهاب عبداللطيف، عبدالرحمن محمد عثمان، بيروت، دارالفكر، 1403 ق؛ حاكم نيشابورى، محمد بن عبدالله (م. 405 ق.)، المستدرک على الصحيحين، تحقيق يوسف مرعشلى، بيروت، دار المعرفة؛ حلى، حسن بن سليمان (م. قرن 9)، مختصر بصائر الدرجات، النجف الاشرف، المطبعة الحيدرية، 1370 ق؛ دارمى، عبدالله بن رحمن (م. 255 ق.)، سنن الدارمى، دمشق، مطبعة الاعتدال، 1349 ق؛ ذهبى، محمد بن احمد (م. 748 ق.)، تذكرة الحفاظ، بيروت، دار احياء التراث العربى؛ رشاد، على اكبر، نظريه ابتناء تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامى، 1389 ش؛ سيوطى، دامى جلال الدين (م. 911 ق.)، الثغور الباسمة فى مناقب فاطمه عليها السلام، تحقيق مجدى فتحي السيد، طنطا، دار الصحابة للتراث، 1411 ق؛ شاذان قمى، شاذان بن جبرئيل (م. 660 ق.)، الفضائل، النجف الاشرف، المطبعة الحيدرية، 1381 ق؛ صدوق، محمد بن على (م. 381 ق.)، الامالى، قم، مؤسسة البعثة، 1417 ق؛ همو، الخصال، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1403 ق؛ همو، علل الشرايع، تحقيق سيد محمد صادق بحر العلوم، النجف الاشرف، المكتبة الحيدرية، 1385 ق؛ همو، عيون اخبار الرضا عليه السلام، تحقيق حسين اعلمى، بيروت، مؤسسة الاعلمى، 1404 ق؛ طباطبائى، سيد محمد حسين (م. 1402 ق.)، الميزان فى تفسير القرآن، قم، نشر اسلامى، 1417 ق؛ طبرسى، احمد بن على (م. 560 ق.)، الاحتجاج، تحقيق سيد محمد باقر موسى خراسان، النجف الاشرف، دارالنعمان، 1386 ق؛ طبرسى، فضل بن حسن (م. 548 ق.)، مجمع البيان فى تفسير القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو، 1372 ش؛ طبرى امامى، محمد بن جرير (م. قرن 5)، دلائل الامامه، قم، مؤسسة البعثة، 1413 ق؛ فرات كوفى، فرات بن ابراهيم (م. 307 ق.)، تفسير فرات الكوفى، تحقيق محمد كاظم محمودى، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى، 1410 ق؛ كلينى، محمد بن يعقوب (م. 329 ق.)، الكافى، تحقيق على اكبر غفارى، تهران، دارالكتب الاسلامية، 1363 ش؛ مجلسى، محمد باقر (م. 1111 ق.)، بحار الانوار، تحقيق محمد باقر بهبودى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1403 ق؛ همو، جلاء العيون، قم، انتشارات سرور، 1382 ش؛ نجاشى، احمد بن على (م. 450 ق.)، رجال النجاشى، تحقيق سيد موسى شيرى زنجانى، قم، نشر اسلامى، 1416 ق.

دانشنامه و دائرة المعارف گسترده نگاشته ای است که در قلمرو یک دانش یا رشته علمی مشخص یا مکتبی خاص یا موضوعی کلان، با همکاری جمعی از صاحب نظران مربوط و با رعایت اصول علمی و فنی دانشنامه نگاری و بر اساس ساختار الفبایی یا موضوعی صورت بندی شده باشد. دانشنامه یک تألیف مرجع است که اطلاعات منقح و لازمی را راجع به هر کدام از مدخل های مرتبط با موضوع خود در دسترس مخاطبان قرار می دهد.

در مقاله های دانشنامه های تألیف شده در پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، افزون بر التزام به آنچه که در تعریف فوق بدانها اشاره شد، به نقد و نوآوری بنیادی و کاربردی به انگیزه گره گشایی نظری و عملی در قلمرو موضوعی مورد نظر، و نیز جهت گیری فکری اسلامی اهتمام جدی ورزیده می شود.

پژوهشگاه با تألیف دانشنامه امام علی علیه السلام در سال 1379 شمسی وارد عرصه دانشنامه نگاری شد. پس از این تجربه موفق، با توجه به ضرورت تولید آثار علمی دینی مرجع، دفتر دانشنامه ها تأسیس شد و طرح کلان دانشنامه نگاری دینی تهیه و در دستور کار پژوهشگاه قرار گرفت، که سه دانشنامه فاطمی، قرآن شناسی و نبوی از جمله آنهاست.

دانشنامه فاطمی در سال 1381 شمسی به پیشنهاد حکیم متفکر، حضرت آیت الله عبدالله جوادی آملی - دام ظلّه - با نظارت علمی سرپرست دانشنامه، حضرت

حجت الاسلام والمسلمین علی اکبر رشاد، و معاضدت دو معاون (علمی و اجرایی)، تحت نظارت شورای علمی دانشنامه، کار خود را آغاز کرد و پس از طی مراحل طراحی کلی، سازماندهی نیروهای انسانی، مدخل‌گزینی و ساختاربندی علمی، با بهره‌گیری از تجربه دانشنامه امام علی علیه السلام، نگارش آن در قالب مقاله‌های تفصیلی آغاز شد و تا سال 1387 شمسی مقاله‌های فراوانی، مطابق با ساختار دانشنامه امام علی علیه السلام، تألیف شد.

با توجه به گستردگی طرح‌های دانشنامه نگاری در پژوهشگاه و ضرورت تخصصی شدن این سلسله فعالیت علمی و رسیدن فرآورده‌ها به سطح فنی مقبول، در سال 1387 شمسی، پژوهشکده دانشنامه نگاری تأسیس شد. پس از آن، ضمن تأکید بر التزام دوچندان به تألیف مقاله‌ها به شیوه متداول دانشنامه نگاری و با رعایت اقتضائات خاص پژوهشگاه، در دانشنامه‌های در دست تألیف، دانشنامه فاطمی نیز بازبینی شد و تکمیل علمی و تطبیق مقاله‌های آن با شیوه‌نامه جدید، از آذرماه 1388 در دستور کار پژوهشکده قرار گرفت.

ضرورت تدوین

دانشنامه فاطمی: یکی از مؤثرترین شیوه‌های تربیت، ارائه الگوهای شایسته و تأکید بر پیروی از ایشان است. به فرموده قرآن، پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله وسلم اسوه حسنه همه خداپاوران است: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَ الْيَوْمَ الْآخِرَ وَ ذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا» (مسلماً برای شما، رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم سرمشق نیکویی است، برای آنان که به خدا و روز واپسین امید دارند و خدا را بسیار یاد می‌کنند) (احزاب، 21)، و فاطمه علیها السلام تربیت یافته دامن وحی و رسالت و استمرار این اسوه حسنه است؛ بلکه به فرموده رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم، فاطمه روح و جان و بخشی از وجود ایشان است (صدوق، الامالی، 175؛ شاذان قمی، 9) و سیره او جلوه‌ای از سیره رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم در زندگی فردی و اجتماعی، خاصه در عرصه شئون خانواده است.

اسوه بودن فاطمه علیها السلام چنان است که حضرت مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف - که با ظهورش الگوی کامل کمال و تعالی در همه امور و شئون حیات آدمی را به منصبه ظهور خواهد نشانند - می‌فرماید: «وَفِي ابْنَةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ لِي أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» (همانا دختر رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم برای من الگویی شایسته است) (طبرسی، الاحتجاج، 2/ 279).

درباره زندگی، فضایل و مصائب حضرت زهرا علیها السلام کتابهای فراوانی نوشته شده، اما تاکنون اثر جامعی که همه ابعاد شخصیتی آن حضرت علیها السلام را در بر گیرد، تألیف نشده است.

با توجه به لزوم اسوه پذیری از آن حضرت علیها السلام و نبود کتاب مرجعی که در بحران فکری و فرهنگی عصر حاضر، به ویژه در حوزه مطالعات زنان، به تبیین مبانی حقوق و حرمت زن در اسلام با ارائه الگوی عینی زن مسلمان بپردازد، تألیف دانشنامه فاطمی در دستور کار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی قرار گرفت.

دانشنامه فاطمی دارای ساختار موضوعی و دربردارنده 117 مدخل اصلی، در شش مجلد، و در دو محور اساسی است. پیکره اصلی دانشنامه، شامل 68 مقاله درباره زندگانی، شخصیت و منزلت، سیره و تعالیم حضرت فاطمه زهرا علیها السلام است. بخش ملحق و مکمل دانشنامه، بر 49 مقاله، در تحلیل موضوعات اساسی راجع به زن و خانواده، با استناد به منابع دینی و با توجه به آرای جدید و نظرها و نیازهای دوره معاصر مشتمل است.

اهداف

در تألیف این دانشنامه، هدفهای ذیل در نظر بوده است:

1. تبیین جامع و علمی تاریخ زندگانی، شخصیت و منزلت الهی حضرت فاطمه علیها السلام، به منظور رفع ابهامات و پاسخ گویی به شبهات کلامی و تاریخی و نیز روشنگری و تحلیل درباره تحریفات و انحرافات؛
2. تبیین و تحلیل بینش، منش و کنش (تعالیم، اخلاق و سیره عملی) آن بزرگوار، به مثابه نمونه انسان کامل، و الگوی عینی زن مسلمان؛
3. تبیین حرمت و حقوق زن، ماهیت، مبانی و منزلت نهاد خانواده و حقوق و تکالیف زنان از منظر اسلام، به منظور روشنگری، رفع شبهات، و تحریف زدایی از این موضوعات؛
4. گزارش نظریه های معارض با اندیشه دینی و نگرشهای متحجرانه و متجددانه درباره زن و نهاد خانواده و نقد آنها.

ساختار علمی

مباحث این دانشنامه حول سه محور کلان ترتیب یافته است:

1. زندگی، منزلت و سیره حضرت فاطمه علیها السلام: در این بخش، به دیدگاههای مطرح درباره زندگی، شخصیت، جایگاه الهی و سیره ایشان پرداخته می شود و شخصیتهای مرتبط با حضرت علیها السلام معرفی شده، رخدادهای زندگی ایشان تحلیل می گردد.
2. معارف فاطمی علیها السلام: در این بخش، آثار آن حضرت علیها السلام معرفی، و اندیشه ها و تعالیم فکری ایشان مطرح و تحلیل می گردد و از منظر ایشان به مباحث حکمی و معارف دینی پرداخته می شود.

3. زن و خانواده: در این بخش به ماهیت، مرتبت و حرمت و حقوق زن و نهاد خانواده از منظر اسلامی پرداخته می شود و آرای موجود درباره مسائل فقهی و حقوقی و مباحث اجتماعی مطرح و نقد می گردد.

ضوابط کلی حاکم بر دانشنامه

برخی از ضوابط کلی حاکم بر دانشنامه فاطمی، از نظر محتوا و روش و ساختار و نثر، بدین شرح است:

1. جامعیت مطالب اساسی: هر مقاله دانشنامه، دربردارنده مطالب اساسی در موضوع خود است و آرای اصلی و معتبر، با توجه به آثار باقیمانده از آن حضرت علیها السلام، گزارش شده است تا مخاطب در این گونه مطالب از دیگر منابع، جز برای تفصیل و آگاهی از جزئیات، بی نیاز شود. البته پراکندگی سخنان حضرت علیها السلام در منابع، جامعیت مقالات را دشوار می کند، اما تا حد توان، سعی شده است در میان کلمات ایشان جستجوی لازم صورت گیرد.

2. مستند بودن مطالب: مطالب هر مقاله به منابع شیعه و اهل سنت مستند است. در مقالات، از ذکر گزارشهای بی اعتبار پرهیز شده و فقط مطالبی آمده است که از نظر مأخذ و محتوا درخور اعتماد بوده اند. در استناد به منابع اهل سنت نیز متن روایت، راوی، منبع گزارش، زمان وقوع حادثه و افراد شرکت کننده در آن، کاملاً بررسی شده است.

3. اصالت مأخذ: مأخذ مقالات از کتابهای اصیل، دست اول و معتبر در موضوع خود هستند و ارزش استناد دارند. ملاک برخورداری از ارزش استناد، قرار داشتن در ردیف جوامع روایی مهم و قرابت زمانی با رخداد مورد نظر (در موضوعات وصفی و گزارشی) بوده است. از این رو، در نقل روایات، از قدیم ترین منبع موجود استفاده شده، اما برای آسانی کار مراجعه کنندگان، در بسیاری از موارد، کتاب ارزشمند بحارالانوار نیز پس از منبع اصلی، ذکر شده است. همچنین مؤلف معتبر و مشهور داشتن، مقبولیت نزد اصحاب علم، و تعلق داشتن به صاحب نظریه مورد نقد یا تحلیل در مقاله، از دیگر ملاکهای برخورداری از ارزش استناد بوده است. در مواردی که در منابع راجع به آنها اختلاف وجود داشته، ضمن نقل دقیق اختلافات، رویکرد مقاله بر اساس نظر مشهور علما بوده است.

4. پرهیز از تساهل علمی: در دانشنامه، تنها ملاک مقبولیت، ارزش علمی و استنادی هر مطلب بوده است. از این رو مؤلفان - حتی در مواضع بسیار مشهور - به بحث و

در این دانشنامه کوشش شده است آرای صاحب نظران - حتی مخالفان - با بی طرفی و امانت داری نقل شود و از تعصبات مذهبی و قومی پرهیز، و به روش منطقی و علمی به آنها پاسخ داده شود. در این میان، روشنگری عقیدتی نیز - که کاری ممدوح و لازم است و با تعصب و غرض ورزی تفاوت دارد - ضمن بیان حقایق علمی، حاصل شده است.

در مقالات، در عین صراحت و بیان حقایق تاریخی، سعی شده است حرمت افراد یا نحله ها خدشه دار نشود و مطالب، با منطق و ادب علمی مطرح شود.

10. پرهیز از نقل قول مستقیم: در دانشنامه از ذکر نص آیات و روایات و حتی ترجمه صریح آنها پرهیز، و به گزارش محتوای کلی و مفاد آن بسنده شده؛ مگر در جایی که عین عبارت عربی آیه یا حدیث، مورد بحث مقاله بوده و در القای مفاهیم و براهین نقش مستقیم داشته است. از این رو، در جلدهای تاریخ و سیره، تا حد ممکن به گزارش احادیث و حوادث تاریخی پرداخته شده، اما در جلد معارف فاطمی - که مقالات آن در شرح و تحلیل سخنان حضرت علیها السلام و استناد به آنهاست - به قدر ضرورت، نصب کلام ایشان نقل شده و چون بنا بر پرهیز از نقل قول مستقیم بوده، در نقل مطالب و آراء، امانت داری رعایت شده است.

11. پایبندی به حجم محدود در تنظیم مقالات: حجم هر مقاله، با توجه به اهمیت موضوع و دانستیهای موجود درباره آن در سخنان حضرت علیها السلام و مقدار ضرورت پرداختن به آن در روزگار ما و دیگر عوامل، سنجیده و تعیین شده و دغدغه و توان نویسنده و اطلاعات وی درباره موضوع، از عوامل تعیین کننده حجم مقاله نبوده است.

12. شیوه خط: در این دانشنامه، دستور خط فرهنگستان زبان و ادب فارسی - گرچه دارای کاستیهایی است - مبنای قرار گرفته است و جز در موارد ضرورت، از آرای خویش در این باب چشم پوشیده ایم.

ضوابط گزینش مدخل

اشاره

گزینش مدخلهای این دانشنامه، عموماً با ضوابط معمول دانشنامه ها برابری می کند؛ اما در برخی موارد، با توجه به الزامات نگارش دانشنامه اختصاصی برای یک فرد و تجارب پیشین، با شیوه معمول منطبق نیست.

1. انواع مدخلهای:

در این دانشنامه دو نوع مدخل وجود دارد:

مدخل اصلی که مقاله دانشنامه در ذیل آن درج شده است، و مدخل فرعی که کفایت لازم را برای مقاله دانشنامه ای شدن نداشته و در ذیل مدخل اصلی قرار گرفته است.

مانند معرفی حضرت علیها السلام از نگاه دیگران یا رابطه ایشان و پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم یا امام علی علیه السلام. از جمله این موارد، مدخلهای «فاطمه علیها السلام از نگاه قرآن»، «فاطمه علیها السلام از نگاه پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم»، و «فاطمه علیها السلام از نگاه امام علی علیه السلام» است.

د) اطلاعات لازم و منابع کافی برای نگارش مقاله دانشنامه ای موجود باشد. درباره برخی از زوایای وجودی حضرت علیها السلام، مطلب به حد مقاله دانشنامه ای یافته نشده؛ از این رو، از مدخل کردن آن موضوع صرفنظر گردیده است.

ه) مدخلها به گونه ای انتخاب شده اند که عنوان گویا و کاملی از مقاله باشند. در این مورد نیز، به سبب نکته ای که در بند (ج) به آن اشاره شد، عناوین مدخلها اختصار لازم را ندارند.

2. قواعد مدخل نگاری (ضبط مدخل):

در ثبت و ضبط مدخل، این قواعد رعایت شده است:

الف) مدخلها با واژه های فارسی متداول، ضبط شده اند؛ مگر در مواردی که واژه غیرفارسی مشهور بوده یا معادل فارسی، دقت معنای واژه عربی را نداشته است. مانند محدثه بودن فاطمه علیها السلام و «سیده نساء العالمین».

ب) هرچند قاعده نخست در ضبط مدخلها این است که حتی الامکان با جزء توضیحی، همراه نشوند؛ اما در این دانشنامه، با توجه به موضوعات و معرفی حضرت علیها السلام از زوایای گوناگون، ناگزیر به ذکر جزء توضیحی شده ایم. مانند «فاطمه علیها السلام از نگاه قرآن»، فاطمه علیها السلام از نگاه پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، «سیره اخلاقی فاطمه علیها السلام»، و «سیره سیاسی فاطمه علیها السلام».

ج) مدخل همواره به شکل مفرد نوشته شده است؛ مگر اینکه تشبیه و جمع آن رایج تر و مفهوم آن روشن تر از مفرد آن بوده و در جایگاه اصطلاحی مستقل به کار رفته باشد. مانند واژه های احکام و شروط در مدخلهای «فلسفه احکام»، و «شروط ضمن عقد».

د) در نام اشخاص، القاب یا اجزای اضافی پیشوندی حذف شده است؛ مگر اینکه آن پیشوند به صورت جزئی از نام وی در آمده یا بر اساس ادب اسلامی ذکر آن لازم باشد. مانند کلمه «حضرت» که همراه نام پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله وسلم ذکر شده است. البته نام

حسن بن علی علیهما السلام، حسین بن علی علیهما السلام و دیگر فرزندان حضرت فاطمه علیها السلام، چون در مقام ذکر فرزندان آن حضرت علیها السلام مدخل شده اند، به همین صورت درج شده اند.

3. نظام چینش مدخل:

در دانشنامه فاطمی، نظام چینش مدخلها، موضوعی است. در این چینش، مدخلهای یک حوزه علمی و تخصصی در مجموعه ای جداگانه به چاپ می رسند و در چینش درونی مقالات نیز نظم منطقی متناسب با آن حوزه رعایت می شود.

فرایند تکمیل و تولید نهایی مقالات

با تشکیل پژوهشکده دانشنامه نگاری در سال 1387 شمسی، تألیف مقالات جدید و اصلاح و تکمیل مقالاتی که در ساختار از شیوه دانشنامه امام علی علیه السلام پیروی کرده و به صورت مجموعه مقالات علمی - پژوهشی نوشته شده بود، در دستور کار قرار گرفت و طی این مراحل پیگیری شد:

1. بازبینی و تکمیل شیوه نامه ها: در آغاز، معاونت فنی - پژوهشی پژوهشکده، شیوه نامه های موجود را بازبینی و نکات مبهم آنها را زدود و بر نکات علمی و ساختاری دانشنامه تأکید ورزید. سپس شیوه نامه ای مختصر، حاوی نکات مهم، تهیه و ساختار جدید دانشنامه تعیین شد و مقالات الگو فراهم آمد.

2. ارزیابی علمی و ساختاری مقالات: تمام مقالات مصوب در شورای علمی پیشین (حدود هفتاد مقاله) و مقالات موجود در گروههای علمی، در معاونت فنی - پژوهشی پژوهشکده دانشنامه نگاری، ارزیابی علمی و ساختاری شد.

3. تشکیل معاونتهای علمی دانشنامه: مراحل علمی کار، در قالب دو معاونت علمی پیگیری شد. اصلاح و تکمیل و نگارش هشتاد مقاله در دستور کار معاون بخش اول، و 38 مقاله دیگر در دستور کار معاون بخش دوم قرار گرفت. پس از ارسال نتایج ارزیابیهای جدید برای مؤلفان، بیشتر آنان، به جز تعداد انگشت شماری، تکمیل مقالات را به دانشنامه واگذار کردند.

4. اصلاح و تکمیل مقالات: برای تکمیل مقالات در هردو معاونت، به فراخور گروههای علمی، مدیران و همکارانی واجد صلاحیتهای علمی و آشنا با فن دانشنامه نگاری، به همکاری دعوت شدند.

در تکمیل مقالات، نخست بخشهای علمی مقاله در دستور کار قرار گرفت؛ از قبیل تکمیل پیشینه علمی موضوع و پیشینه تحقیق، گزارش جامع از احادیث حضرت

فاطمه علیها السلام و آرا و مطالب مرتبط با موضوع، تغییر مستندات از منابع غیر اصیل و دست دوم به منابع اصیل و دست اول و مستندسازی مطالبی که برای آنها سند ذکر نشده بود. برخی از مقالات تغییرات بسیاری کردند. سپس مقالات در واحد ویراستاری علمی - ساختاری و معاونت‌های علمی دانشنامه، ارزیابی و تکمیل شدند. در این میان، مقالات متعددی نیز مجدداً تألیف گردید.

5. تصویب در شورای علمی دانشنامه: چون در مراحل مذکور، محتوای مقالات تغییراتی یافت، همه مقالات، حتی آنها که این مرحله را پشت سر گذاشته بودند، مجدداً به شورای علمی دانشنامه - که با ترکیب جدیدی از متخصصان تاریخ، سیره، حقوق و اجتماعی و استادان دانشنامه نگار تشکیل شده بود - ارسال گردید و مقالات از حیث محتوا و ساختار، ارزیابی، و برای رفع اشکالات، به گروه‌های علمی و ویراستاران علمی ارجاع داده شدند.

در این میان، برخی از مقالات بازنویسی شده، و تغییرات کلی کردند و برخی نیز حذف شدند. مدخل‌های جدیدی نیز در این شورا به تصویب رسید و برای تألیف مقاله، در دستور کار گروه‌ها قرار گرفت.

سرانجام، مقالاتی که در دو معاونت دانشنامه به سامان رسیده بود، برای واریسی نهایی از حیث ساختار و پرهیز از تکرار، به واحد ویراستاری علمی - ساختاری ارجاع شد و تمام منابع مقاله، مجدداً واریسی و کتابنامه‌ها نیز یکدست گردید و نسخه نهایی مقالات، پس از صفحه بندی و تأیید سرپرست محترم دانشنامه، برای واحد انتشارات ارسال شد.

سیر و سامانه دانشنامه و گردش مقالات

اشاره

این سیر و سامانه، دارای چهل مرحله اصلی، و فرایندهای فرعی بسیار است.

چهل مرحله اصلی آن به این شرح است:

بررسی و جمع‌آوری پیشینه‌های تحقیقات در حوزه علمی مورد نظر؛ تهیه و تصویب طرح نخستین و اهداف کلان دانشنامه بررسی و تعیین مختصات و اهداف کاربردی دانشنامه؛ مطالعه و تبیین نظریه مبنا و چارچوب و پیشانگاره‌های حاکم بر مباحث دانشنامه؛ طراحی ساختار کلان دانشنامه؛ تنظیم اساسنامه محتوایی دانشنامه؛ تأیید صلاحیت شورای علمی گروه‌ها؛ ظرفیت‌سنجی، نیازانگاری، شبیه‌شناسی و

موضوع یابی؛ مدخل‌گزینی و تهیه برگه‌های مدخل؛ سازماندهی مدخلها؛ تعیین صلاحیت محققان مورد نیاز و شناسایی و گزینش آنان؛ دعوت از محققان و توجیه ایشان، تا اخذ طرحنامه تحقیقی هر مدخل؛ بررسی و تصویب نهایی طرحنامه هر مدخل و ارائه نقشه توصیفی مقاله (در صورت نیاز)؛ انعقاد قرارداد با محقق؛ پشتیبانی علمی، فکری و فنی محققان در طی تحقیق و تألیف مقالات؛ دریافت مقاله؛ ارزیابی اجمالی مقالات واصله به لحاظ علمی و انطباق با شیوه‌نامه، طرحنامه و انجام دادن اصلاحات؛ حروف‌نگاری و نمونه‌خوانی اولیه مقالات؛ ارزیابی علمی و محتوایی مقاله از سوی دو کارشناس؛ ارزیابی مقاله به دست کارشناس واحد ویراستاری علمی - ساختاری؛ واریسی و مصدربابی اجمالی منابع از حیث آیات، روایات و صحت اسنادها؛ بررسی مقاله و ارزیابیهای صورت گرفته در گروه علمی - تخصصی؛ اعمال اصلاحات از سوی نویسنده یا کارشناسان علمی و فنی؛ بررسی مجدد مقاله در گروه علمی - تخصصی و تأیید برای تسویه مالی با محقق؛ ویرایش علمی - ساختاری مقاله؛ واریسی و مصدربابی تفصیلی مقاله بررسی و تصویب نهایی مقاله در شورای علمی؛ اصلاحات علمی و ساختاری مقاله بر اساس مصوبات شورای علمی دانشنامه؛ بررسی و تصویب سازمان علمی نهایی دانشنامه در شورای علمی؛ واریسی مجدد منابع و یکدست سازی ارجاعات و بسامان سازی کتابنامه؛ یکسان سازی نهایی مقالات در واحد علمی - ساختاری؛ ویرایش ادبی مقالات؛ حروف‌نگاری و نمونه‌خوانی نهایی مقالات؛ بازبینی و تأیید واپسین مجلدات، از سوی اعضای شورای علمی؛ انجام دادن اصلاحات و تأیید نهایی مقاله از سوی گروه علمی؛ امضای مقاله به وسیله مؤلف؛ بازویرایی ادبی مقاله؛ تهیه فهرستهای اجمالی و تفصیلی؛ صفحه‌آرایی و طراحی داخلی و خارجی مجلدات؛ و بازبینی نهایی و امضای مجلدات از سوی سرپرست دانشنامه.

ویژگیهای صوری:

در دانشنامه فاطمی سعی شده است ویژگیهای دانشنامه نگاری رعایت شود؛ اما در مواردی نیز، بر اساس سیاست کلان پژوهشگرانه، به گونه‌ای دیگر عمل شده است.

1. قطع: با توجه به چاپ و نشر دانشنامه امام علی علیه السلام در قطع وزیری و اقبال خوانندگان و به منظور سهولت در حمل و راحت خوانی، دانشنامه فاطمی نیز در این قطع منتشر شده است.

2. اندازه حروف: در این دانشنامه، به علت تنوع مخاطبان - که انتظار می‌رود علاوه بر

مراجعه موردی به عنوان کتاب مرجع، به مطالعه مجموعه مقالات آن علاقه مند باشند - از حروف ریز و متداول در دانشنامه ها استفاده نشده و اندازه حروف، در حد معمول کتابهای وزیری است.

3. صفحه آرایی: پس از مشورت با استادان و کارشناسان فن و استقبال و اعلام رضایت خوانندگان فرهیخته از دانشنامه امام علی علیه السلام، این دانشنامه نیز یک ستونه صفحه بندی شد.

4. شیوه درج منابع: نام مشهور مؤلف و شماره مجلد و صفحه آن، در مقاله داخل کمانک، بیدرنگ پس از مطلب، با حروف نازک و تقریباً دوسوم اندازه قلم متن، ذکر شده است. این امر در کنار رعایت شیوه رایج دانشنامه ها، موجب خوانش آسان نیز می شود.

در درج منابع، اگر فقط از یک کتاب مؤلفی استفاده شده، نام کتاب درج نشده است؛ اما اگر از بیش از یک کتاب او استفاده شده باشد، نام کتاب پس از نام نویسنده آمده است. میان شماره جلد و صفحه، خط مورب قرار گرفته است.

شیوه تنظیم منابع پایان هر مقاله (کتابنامه) نیز بر اساس نام مشهور مؤلف، نام و نسب، تاریخ وفات، نام کتاب، محقق و یا مترجم، مکان نشر، ناشر و سال نشر می باشد. در مواردی که تاریخ وفات ذکر نشده، مؤلف معاصر بوده، یا اطلاعی از آن در دسترس نبوده است. در مواردی که هریک از مکان نشر، نام ناشر یا تاریخ نشر ذکر نشده، این اطلاعات در کتاب منبع، موجود نبوده است.

برایند:

محصول تلاش جمعی همکاران دانشنامه، اثری است که سعی شده است این ویژگیها را داشته باشد:

1. مرجعیت علمی: در مجموعه حاضر، ضمن اعتراف به اینکه آنچه انجام پذیرفته، با شأن حضرت فاطمه علیها السلام فاصله بسیار دارد؛ در حد امکان سعی شده است حاصل پژوهش، حاوی مهم ترین و تحلیلی ترین اطلاعات باشد و کم و بیش خواننده را از مراجعه به منابع دیگر - جز برای آگاهی از جزئیات و تفصیل بیشتر - بی نیاز کند و نیز مرجعی برای اهل تحقیق باشد.

2. ارائه الگوی زن مسلمان: هدف اساسی تولید این دانشنامه، آشنایی با حضرت فاطمه علیها السلام برای الگوگیری از رفتار و منش ایشان است؛ از این رو، افزون بر گزارش جامع از زندگی و منزلت ایشان، سیره ایشان در امور اخلاقی، عبادی، معنوی، همسراری،

خانه داری، تربیت فرزند و امور فرهنگی - اجتماعی و سیاسی، بررسی و هر کدام در مقاله ای مستقل تألیف شده است.

با رویکرد توصیفی و تحلیلی در تألیف مقالات، کوشیده شده است به دور از احساسات و غلو یا انکار، آن حضرت علیها السلام معرفی شود و ضمن بیان شخصیت و منزلت ملکوتی و مقام والای معنوی، تصویری روشن برای همگان ارائه گردد تا امکان الگوگیری از آن حضرت علیها السلام فراهم آید.

3. دفاع عالمانه و صریح از حقایق تاریخی: در این دانشنامه، با زبان و روش علمی و استناد به منابع معتبر شیعه و اهل سنت، به دفاع از حقایق و رخدادهای تاریخی، همان گونه که بوده، پرداخته شده و از اظهارنظرهای غیر مستند و دخالت دادن احساسات، پرهیز گردیده است.

4. فراهم کردن امکان سنجش و قضاوت علمی: سعی شده است مقالات به گونه ای تألیف شوند که امکان سنجش علمی درباره چگونگی حوادث و نقل گزارشهای تاریخی و روایی به وجود آید.

5. ارائه منظومه معرفتی: در مقالات اندیشه ای و حکمی، سعی شده است یک دستگاه منسجم فکری و منظومه ای معرفتی، با محوریت رابطه انسان کامل با آفریدگار ارائه گردد.

6. چینش موضوعی: همان طور که اشاره شد، مقالات این دانشنامه، بر اساس موضوع تنظیم شده اند. جلد اول به زندگی آن حضرت علیها السلام، از ولادت تا شهادت، و اشخاص مرتبط با ایشان اختصاص یافته است. جلد دوم دربردارنده مقالاتی در فضایل حضرت فاطمه علیها السلام، سیره آن حضرت علیها السلام و معرفی ایشان از دیدگاههای گوناگون است. جلد سوم معارف فاطمی است، در معرفی آثار آن حضرت علیها السلام و معارف نظری و علمی ایشان. در جلدهای چهارم، پنجم و ششم، مقالات فقهی - حقوقی و اجتماعی، درباره حرمت و حقوق زن، سامان یافته است.

تشکر و قدردانی:

در تولید دانشنامه فاطمی از آغاز، افراد فراوانی همکاری داشته اند. از حجت الاسلام والمسلمین دکتر رضا برنجکار که در سمت معاونت علمی، با همکاری مدیران محترم گروهها آقایان دکتر سید حسین فلاح زاده، حجت الاسلام والمسلمین دکتر علی عباسی و حجت الاسلام والمسلمین محمدرضا زیبایی نژاد و اعضای گروه، زحمت

راه اندازی و اداره این دانشنامه را بر عهده داشته اند و نیز از حجت الاسلام والمسلمین احمدعلی یوسفی، معاون اجرایی، صمیمانه تشکر و قدردانی می شود.

همچنین در دوره جدید از حجت الاسلام والمسلمین علی محمدی جورکویه، دکتر علی معموری و دکتر سید حسین فخرزارع - که پس از تشکیل پژوهشکده دانشنامه نگاری، در مدیریت گروهها با دانشنامه فاطمی همکاری داشته اند. و از همه سرورانی که در ارزیابیها، اصلاح و تکمیل مقالات و دیگر بخشها، طی دو سال اخیر همکاری داشته اند، سپاسگزاریم. از حجت الاسلام والمسلمین علی اکبر زراعتیان و آقای احمد مهدی زاده، که علاوه بر مدیریت گروهها، در ارزیابی، نظارت بر ویراستاران علمی - ساختاری، تکمیل مقالات و اصلاح ساختار آنها زحمات بسیاری کشیده اند و از حجت الاسلام والمسلمین رحمت الله ایمانی مقدم و همکاران ایشان که عهده دار واریسی منابع و مصدربیابی بوده اند و ویراستاران محترم ادبی، سرکار خانم سیاره مهین فر و آقای مجتبی مهدوی سعیدی، و آقای سید محسن جعفری رحمت آبادی که از آغاز تا پایان دانشنامه، عهده دار امور دفتری بوده اند، صمیمانه قدردانی می کنیم. بی تردید، اگر این تلاش جمعی و شبانه روزی این بزرگواران در طی دو سال نبود، امروز شاهد چاپ این دانشنامه نبودیم.

در پایان، خداوند متعال را سپاس می گوئیم که با تمام کاستیهایمان، توفیق داد تا به قدر بضاعت خود، گامی برای معرفی فرهنگ فاطمی برداریم. به امید آنکه مورد قبول حضرت حق جلّ و علا و آن بانوی بزرگوار و فرزند عزیزش، حضرت حجت بن الحسن عجل الله تعالی فرجه الشریف قرار گیرد.

معاونان دانشنامه فاطمی عبدالکریم بهجت پور و ابوالقاسم مقیمی حاجی

فاطمه علیها السلام آخرین فرزند پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله وسلم از خدیجه علیها السلام است که پس از قاسم، عبدالله (طیب و طاهر)، ام کلثوم، رقیه و زینب (ر.ک: ابن هشام، 122 / 1 - 123؛ ابن سعد، 1 / 133؛ صدوق، الخصال، 404)، و پنج سال پس از بعثت رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم، به دنیا آمد (کلینی، 1 / 458؛ اربلی، 2 / 76). ایشان دارای القاب فراوانی است، از جمله: زهرا، صدیقه و بتول (مقاله اسماء و اوصاف فاطمه علیها السلام). همه برادران و خواهران فاطمه علیها السلام در زمان حیات رسول اکرم صلی الله علیه و آله وسلم از دنیا رفتند (ابن سعد، 1 / 133؛ طبرسی، اعلام الوری، 1 / 275 - 276). پس از مرگ عبدالله، برخی از مشرکان، پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم را اتر می خواندند. در برابر این طعنه، خداوند سوره کوثر را نازل کرد (واحدی، 306 - 307؛ سیوطی، الدر المنثور، 6 / 401، 404)، که به گفته برخی، مراد از آن، تکثیر اولاد پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم از طریق فاطمه علیها السلام است (ر.ک: ابوالفتوح رازی، 20 / 428؛ فخر رازی، 32 / 313؛ طباطبائی، 20 / 370).

مشرکان در برابر دعوت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم به توحید، مقاومت می کردند و پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم را آزار می دادند. مادر حضرت فاطمه علیها السلام، خدیجه علیها السلام بنت خُوَیَلد، که بسیار محبوب پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم بود (مسلم نیشابوری، 7 / 134)، بر اثر سختیهای اقامت در شعب ابی طالب، در سال دهم بعثت، که فاطمه علیها السلام پنج سال داشت، درگذشت (ابن هشام، 2 / 282؛ ابن عبدالبر، 4 / 1881). در این سال ابوطالب، دیگر حامی پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، نیز وفات نمود (یعقوبی، 2 / 35؛ ابن اثیر جزری، الکامل، 2 / 90 - 91)؛ از این رو، پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم این سال را عام الحُزن نامید (طبرسی، اعلام الوری، 1 / 53).

پس از درگذشت ابوطالب و خدیجه علیها السلام، سران قریش گستاخ تر شدند و بر

آزار پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم افزودند؛ تا آنجا که برخی از ایشان محتویات شکم گوسفند یا زهدان شتر یا خاک بر چهره وی می پاشیدند (ابن هشام، 2 / 282 - 283؛ مسلم نیشابوری، 5 / 179). در این هنگام فاطمه علیها السلام، که دختر کوچکی بود، سر و صورت پدر را پاک می کرد (ابن هشام، 2 / 283؛ ابن کثیر، 3 / 165). به سبب این دلسوزیها، پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم او را اُمّ آبیها خواند (ابوالفرج اصفهانی، 29؛ اربلی، 2 / 90).

با افزوده شدن این آزارها و اقبال مردم یثرب به رسول اکرم صلی الله علیه و آله وسلم، پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم در سال سیزدهم بعثت، به امر الهی، به آن شهر هجرت کرد (کلینی، 8 / 339؛ مفید، مسار الشیعه، 48)، اما فاطمه علیها السلام، که هشت ساله بود، بنا به دستور پدر، در مکه ماند. پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم از علی علیه السلام خواست مادر خود، فاطمه بنت اسد و دخترش فاطمه علیها السلام و فاطمه دختر زبیر را تا یثرب همراهی کند (ر.ک: یعقوبی، 2 / 41؛ ر.ک: ابن اثیر جزری، اسدالغابه، 4 / 19). برخی همراهان رسول اکرم صلی الله علیه و آله وسلم به ایشان اصرار کردند که به یثرب وارد شود، اما پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم بیش از ده روز در دهکده قبا، منتظر علی علیه السلام و فاطمه علیها السلام ماند تا به همراه آنان وارد یثرب شود (طبری، تاریخ، 2 / 107؛ کلینی، 8 / 339). با ورود پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم به یثرب، این شهر به مدینه الرسول شهرت یافت.

فاطمه علیها السلام در مدینه حدود یک سال در خانه پدر به سربرد (کلینی، 8 / 340؛ حلی، 130؛ مقریزی، 1 / 73). در این مدت، آن حضرت علیها السلام به سبب زیبایی (کلینی، 8 / 165؛ مجلسی، 41 / 131) و جایگاه والای خانوادگی و کمالات شخصی، خواستگاران متعددی از بزرگان قریش داشت (خوارزمی، 343؛ اربلی، 1 / 363). پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم پس از مشورت با فاطمه علیها السلام (طوسی، الامالی، 39 - 40)، پیشنهاد آنان را رد می کرد و می فرمود: «ازدواج فاطمه علیها السلام، امری آسمانی و نیازمند حکم الهی است» (ابن سعد، 8 / 19؛ اربلی، 1 / 363 - 364). حضرت علی علیه السلام، که در آن زمان 24 ساله بود، همانند دیگر

مهاجران، خانه و شغل مناسب نداشت و با مادرش، فاطمه بنت اسد، زندگی می کرد (ابن اثیر جزری، اسدالغابه، 5 / 517) و با اینکه به شایستگیهای فاطمه علیها السلام اذعان داشت (اربلی، 1 / 364)، به سبب جایگاه ویژه پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، به خود اجازه خواستگاری از دختر او را نمی داد. سعد بن معاذ این موضوع را به پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم گفت و پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، به واسطه سعد، موافقت خود را با خواستگاری علی علیه السلام از فاطمه علیها السلام اعلام کرد (مفید، الاختصاص، 148). پس از خواستگاری، پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم با اشاره به فضایل علی علیه السلام، نظر دخترش را جویا شد، فاطمه علیها السلام سکوت کرد و پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم سکوت او را نشانه رضایت دانست (طوسی، الامالی، 40). مراسم عقد در نُه سالگی فاطمه علیها السلام، در سال اول هجرت (طبرسی، تاج الموالید، 21 - 22)، با مهریه ای به قیمت زره علی علیه السلام، به مبلغ پانصد درهم (ر.ک: دولابی، 93 - 94؛ کلینی، 5 / 376)، انجام پذیرفت. این مبلغ بعدها به مهر السنّة شهرت یافت (صدوق، المقنع، 302).

مراسم عروسی پس از جنگ بدر، در سال دوم هجرت، به فاصله نُه ماه از عقد (ابن عبدالبر، 4 / 1893) و با دادن ولیمه عمومی در مسجد (نسائی، 6 / 73؛ طوسی، الامالی، 42)، انجام شد. فاطمه علیها السلام با جهیزیه ای مختصر (طوسی، الامالی، 40 - 41)، که با پول مهر او خریداری شده بود (مجلسی، 43 / 94؛ 101 / 88)، به منزل ساده علی علیه السلام رفت (ابن سعد، 8 / 22). پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم از حضور جبرئیل و میکائیل و هزاران فرشته دیگر در این عروسی خبر داده است (طوسی، الامالی، 258).

فاطمه علیها السلام با علی علیه السلام با تکریم و اظهار محبت رفتار می کرد (ر.ک: اربلی، 1 / 372 - 373) و او را بهترین همسر می خواند (ابن شهر آشوب، 3 / 131). رفتار فاطمه علیها السلام چنان بود که علی علیه السلام اظهار می داشت هرگاه به فاطمه علیها السلام نگاه می کردم، همه رنجها و غصه هایم را از یاد می بردم (خوارزمی، 353 - 354؛ اربلی، 1 / 373). فاطمه علیها السلام همسر خود را

در

خانه بیشتر پسر عمو و علی (مجلسی، 43 / 199، 240) و در جمع، ابا الحسن می خواند (مجلسی، 28 / 352، 43 / 59). وی در خانه از زیورآلاتی مانند گردنبند استفاده می کرد که ارزش مادی چندانی نداشتند (صدوق، الامالی، 552).

علی علیه السلام نیز فاطمه علیها السلام را سرور زنان بهشت (طوسی، الامالی، 333 - 334)، پرهیزکار، پاک، نیکو و هدایت یافته (صدوق، معانی الاخبار، 58 - 59) معرفی می کرد و می فرمود: «عزیز ترین فرد خانواده نزد من، فاطمه علیها السلام است» (ابوداود سجستانی، 2 / 29). به گزارش تاریخ، فاطمه علیها السلام توصیه پدرش را، که در هیچ کاری از همسرت نافرمانی مکن، فراموش نکرد (خوارزمی، 353).

پس از حدود یک سال، در نیمه ماه رمضان سال سوم هجرت، حسن، (مفید، الارشاد، 2 / 5) و در سوم شعبان سال چهارم هجرت، حسین به دنیا آمد (طبرسی، اعلام الوری، 1 / 420). نام گذاری این دو با رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم بود. آن حضرت صلی الله علیه و آله وسلم در گوش راست آنان اذان و در گوش چپشان اقامه گفت (صدوق، علل الشرایع، 1 / 137 - 138؛ طبرانی، المعجم الکبیر، 1 / 313؛ 3 / 31) و برایشان عقیقه کرد (کلینی، 6 / 32 - 33). دیگر فرزندان علی علیه السلام و فاطمه علیها السلام، زینب و ام کلثوم و محسن بودند. زینب، به احتمال بسیار، در سال پنجم هجرت به دنیا آمد (نقدی، 17؛ رحمانی همدانی، 634) و ام کلثوم، بنا بر برخی منابع، در سال ششم هجرت (ذهبی، سیر اعلام النبلاء، 3 / 500). آخرین فرزند آنان محسن بود ابن اسحاق، 5 / 231) که بر اثر ضربه غلاف شمشیر قنفذ (طبری امامی، 134) یا لگد عمر سقط شد (باقلانی، 36).

با نزول آیه مباهله (آل عمران، 61) - که در آن، خداوند فرزندان فاطمه علیها السلام را «أَبْنَاءَنَا» (فرزندان پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم) خوانده است - ثابت می شود که نسب پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم از طریق دخترش، فاطمه علیها السلام، ادامه یافته و این ویژه فرزندان فاطمه علیها السلام است

(قرطبی، 214 / 7، 294). در این باره، در منابع اهل سنت نیز روایات فراوانی وجود دارد (ر.ک: بخاری، 170 / 3؛ 184 / 4؛ ترمذی، 5 / 322 - 323).

زندگی ساده و نداشتن امکانات رفاهی، از ویژگیهای بارز زندگی فاطمه علیها السلام و علی علیه السلام، به ویژه در آغاز زندگی مشترکشان، بود (ر.ک: ابن سعد، 25 / 8؛ احمد بن حنبل، 104 / 1).

زندگی ایشان از سطح معمول زندگی دیگران نازل تر بود (مفید، الارشاد، 36 / 1). سادگی لباس حضرت فاطمه علیها السلام و بی آلایشی وی، تعجب دیگران را بر می انگیزد. حضرت علیها السلام در پاسخ آنان، قسم یاد کرد که او و علی علیه السلام پنج سال است فقط پوست گوسفندی را بستر خود می سازند (ابن طاووس، الدرر الوقیه، 275).

پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم کارهای داخل خانه را بر عهده فاطمه علیها السلام و کارهای بیرون از خانه را بر عهده علی علیه السلام گذاشت (مجلسی، 81 / 43) و این امر سبب شادمانی فراوان فاطمه علیها السلام گشت، زیرا از کارهای مردانه معاف شده بود (حمیری قمی، 52؛ مجلسی، 81 / 43).

حضرت فاطمه علیها السلام برای کمک به درآمد خانواده، گاهی پشم ریزی می کرد (کوفی، 178 / 1 - 179). ایشان با خانه داری شایسته و کمکه‌های همسرش در کار خانه، از سختیهای خانه داری و فرزندداری می کاست، چنان که نقل شده است حضرت علی علیه السلام وقتی در خانه بود، هیزم و آب می آورد و منزل را جارو می کرد (کلینی، 86 / 5؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، 169 / 3؛ ابن شهر آشوب، 372 / 1) و گاه مسئولیت فرزندداری را نیز بر عهده می گرفت (ر.ک: طبرانی، الدعاء، 90؛ متقی هندی، 507 / 15؛ مرعشی نجفی، 319 / 25).

در زندگی فاطمه علیها السلام، به سبب اشتغالات فراوان حضرت علی علیه السلام و نبودن او در منزل و شأن والای فاطمه علیها السلام و نیز داشتن چند فرزند، وجود خدمتکار لازم بود. پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم در چند سال نخست هجرت، به سبب وضع زندگی مسلمانان، استفاده از

خدمتکار را برای برایشان مصلحت ندید، اما پس از تثبیت حکومت اسلامی و ایجاد رفاه نسبی برای عموم مردم، فضّه را به ایشان عطا کرد (ر.ک: ابن شهر آشوب، 3 / 120). فاطمه علیها السلام، با عدالت و انصاف، کارهای خانه را بین خود و فضّه تقسیم کرد. سلمان گفته است: فاطمه علیها السلام را در روزی که نوبت کاری او بود دیدم که جو آسیاب می کرد و خون از دسته آسیاب جاری شده و به سنگ آسیاب رسیده بود و فرزندش، حسن، از گرسنگی گریه می کرد که سلمان با دیدن آن به کمک او شتافت (طبری امامی، 140 - 141).

فاطمه علیها السلام، با وجود تمام سختیها، به تربیت و رسیدگی به فرزندان، توجه داشت و خود به فرزندانش شیر می داد (طبرسی، مکارم الاخلاق، 117)، گاه گرسنه می ماند تا فرزندان و شوهرش غذا بخورند (کوفی، 1 / 201؛ اربلی، 2 / 97) و گاه برای سیر شدن بچه ها، آنان را نزد پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم می فرستاد (ابن شاذان قمی، 162). فاطمه علیها السلام برای سلامت فرزندان خود به درگاه الهی دعا می کرد و نیز به وجود مقدّس پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم متوسل می شد تا برای شفای فرزندانش دعا کند (مغربی، دعائم الاسلام، 2 / 146). بنا بر گزارشی، حضرت علی علیه السلام و فاطمه علیها السلام، به همراه خدمتکارشان فضّه، برای بهبود حسنین علیهما السلام نذر کردند که سه روز، روزه بگیرند (کوفی، 1 / 178؛ صدوق، الامالی، 329). پس از بهبود آنان، همگی روزه گرفتند و هر سه روز، هنگام افطار (طوسی، التبیان، 10 / 211؛ آلوسی، 29 / 157)، یا در یک روز، بینوا و یتیم و اسیری تقاضای کمک کردند و آنان غذای خود را به ایشان دادند (قمی، 2 / 398 - 399). روز بعد که خدمت رسول اکرم صلی الله علیه و آله وسلم رسیدند، آیات 5 تا 22 سوره انسان (دهر) در شأن ایشان نازل شد (ر.ک: حاکم حسکانی، 2 / 393 - 408؛ زمخشری، الکشاف، 4 / 670؛ مقاله فاطمه علیها السلام از نگاه قرآن).

در سیره اهل بیت علیهم السلام، محبت به فرزند، عبادت و از بهترین اعمال است (برقی، 1 / 293؛ طبرسی، مکارم الاخلاق، 237؛ محدث نوری، 15 / 114، 170). فاطمه علیها السلام نیز می کوشید به فرزندانش مهر بورزد. زمانی بلال از فاطمه علیها السلام خواست نگهداری فرزند یا آسیاب کردن را به او واگذارد؛ حضرت علیها السلام گفت: «من به فرزندم مهربان ترم» (احمدبن حنبل، 3 / 150 - 151؛ طبری، ذخائر العقبی، 51). حضرت فاطمه علیها السلام در تربیت فرزندان، از بازی کردن و شعر خواندن استفاده می کرد (ابن شهر آشوب، 3 / 159) و فرزندانش را تکریم می نمود، چنان که از فرزند هفت ساله اش، حسن علیه السلام، می خواست سخنانی را که در مسجد از پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم شنیده است، برای او بیان کند و حسن علیه السلام آن مطالب را برای ایشان گزارش می کرد (ابن شهر آشوب، 3 / 175). همچنین فرزندان را به عبادت ترغیب می نمود و با تمسک به اموری مانند کم کردن غذا، می کوشید فرزندانش موفق به احیای شب قدر شوند (مغربی، دعائم الاسلام، 1 / 282). عبادات فاطمه علیها السلام نیز الگوی عملی برای فرزندانش بود. آنان شاهد عبادتهای طولانی مادرشان بودند که در آنها از سویی با خدا ارتباط داشت و از سویی دیگر از یاد مردم غافل نبود و برایشان دعا می کرد، بی آنکه برای خود دعایی بکند (صدوق، علل الشرایع، 1 / 182؛ حر عاملی، 7 / 113).

نمازها و شب زنده داریهای طولانی آن حضرت علیها السلام از ویژگیهای سیره عبادی ایشان است. در روایت نبوی آمده است که فاطمه علیها السلام آن قدر قنوت نمازهای شبش طولانی بود که دچار ضعف می شد و به همین سبب مشمول رحمت خداوند شد (ابن حمزه طوسی، 292). حسن بصری گفته است: در این امت عابدتر از فاطمه علیها السلام نیست، آنقدر به نماز و عبادت می ایستاد که پاهایش ورم می کرد (ابن شهر آشوب، 3 / 119). از حضرت فاطمه علیها السلام نمازهای ویژه ای به یادگار مانده است (ابن طاووس، جمال الاسبوع، 93؛ مجلسی، 86 / 368).

آن حضرت علیها السلام پس از هر نماز، افزون بر تسبیح مشهور که هدیه پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم به ایشان بود (برقی، 1/ 36)، بر تعقیبات التزام و مداومت داشت و دعاهایی سرشار از مضامین بلند و معارف عمیق دینی می خواند (ر.ک: ابن طاووس، فلاح السائل، 173 - 176، 202 - 206، 238 - 241، 250 - 254). علاقه آن حضرت علیها السلام به راز و نیاز به درگاه الهی و عمق معرفت و مقام معنوی ایشان، از دعاهایی که از آن حضرت علیها السلام بر جای مانده است، روشن می شود (مقاله دعاهای فاطمه علیها السلام). همه رفتارها و گفتارهای آن حضرت علیها السلام، عبادی و معنوی و در راه خدا و برای خدا بوده است (ر.ک: سیدمرتضی، رسائل، 3/ 147 - 148).

آن حضرت علیها السلام به مقام والایی دست یافته بود که بر اساس دیدگاه علمای شیعه (سیدمرتضی، الشافی، 4/ 95) و به حکم آیه تطهیر (احزاب، 33) دارای مقام عصمت بود (طبرسی، مجمع البیان، 8/ 559 - 560؛ طباطبائی، 16/ 312 - 313). پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم در طی شش ماه هر روز در برابر خانه دخترش می ایستاد و این آیه را تلاوت می کرد و با خطاب اهل بیت، به اعضای آن خانواده سلام میداد (طبرانی، المعجم الکبیر، 3/ 56). روایات تفسیری و غیر آن - که در منابع شیعه و اهل سنت، از زبان پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم و ائمه علیهم السلام و اصحاب رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم وجود دارد - نیز از منابع مهم برای اثبات عصمت حضرت فاطمه علیها السلام است (ر.ک: ترمذی، 5/ 328، بحرانی، غایة المرام، 3/ 176؛ موحد ابطحی، 79 - 400). همچنین از جمله شواهد عصمت آن حضرت علیها السلام، فرموده رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم است که غضب فاطمه علیها السلام، غضب خدا و رضای او، رضای خداست (طبرانی، المعجم الکبیر، 1/ 108؛ صدوق، معانی الاخبار، 303). کسی که غضب و رضای او، سبب غضب و رضای الهی شود، معصوم است (ر.ک: ابن ابی الحدید، 16/ 273؛ مقاله عصمت فاطمه علیها السلام).

جایگاه والای معنوی فاطمه علیها السلام او را شایسته مقام «سیده نساء العالمین»

لی أسوۃ حسنة؛ دختر رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم برای من الگویی نیکوست» (طبرسی، الاحتجاج، 2/ 279؛ مجلسی، 53 / 180).

فاطمه علیها السلام، با این مقام معنوی و علمی، اذعان می داشت که بهترین زنان کسانی هستند که کمترین ارتباط را با مردان داشته باشند (طبرسی، مکارم الاخلاق، 233؛ ابن شهر آشوب، 3 / 119؛ اربلی، 2 / 94)؛ اما به هنگام ضرورت و لزوم، خود در عرصه اجتماع حضور می یافت. ایشان جهاد را مایه عزت اسلام می دانست (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 3 / 568؛ طبری امامی، 113) و در جنگ احد، پیاده به میدان جنگ رفت و زخمهای پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم را شست (واقدی، 1 / 250). در منابع تاریخی، حضور ایشان در جنگ خندق (احزاب) (طبری، ذخائر العقبی، 47) و فتح مکه (واقدی، 2 / 830، 850) نیز گزارش شده است.

آن حضرت علیها السلام برای نیکی به دیگران و برآوردن نیازهایشان تلاش می کرد. روزی فقیری نزد امیر مؤمنان علیه السلام رفت و آن حضرت علیه السلام یکی از فرزندان را نزد فاطمه علیها السلام فرستاد تا یک درهم از شش درهمی را که در خانه داشتند، برای آن فقیر بدهد و فاطمه علیها السلام نیز با آنکه آن پول را برای تهیه آرد کنار گذاشته بود، با توکل بر خدا، تمام شش درهم را در اختیار علی علیه السلام نهاد و همه آن، صدقه داده شد (زمخشری، ربیع الابرار، 2 / 5). همچنین حضرت علی علیه السلام روزی فقیری را که نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم از گرسنگی شکوه کرده بوده به خانه برد. فاطمه علیها السلام گفت: در خانه چیزی برای خوردن ندارند، به جز غذای بچه ها، و چاره را در این دیدند که بچه ها را گرسنه بخوابانند و غذای آنان را به مهمان بدهند. صبح وقتی امیر مؤمنان علی علیه السلام ماجرا را برای پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم نقل کرد، آیه ایثار (حشر، 9) نازل شد (طوسی، الامالی، 185؛ ابن شهر آشوب، 1 / 347؛ بحرانی، حلیة الابرار، 1 / 213؛ 2 / 263).

در دوران حیات پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، فاطمه علیها السلام هر سال در آمد فدک را میان فقرای بنی هاشم و مهاجران و انصار تقسیم می کرد (ابن شهر آشوب، 1 / 133). فدک از اموال رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم بود و ایشان در سال هفتم هجرت، پس از نزول تطبیقی آیه «وَأْتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ» (اسراء، 26)، آن را به فاطمه علیها السلام عطا کرده بود (ابویعلی موصلی، 2 / 334؛ کلینی، 1 / 543).

فاطمه علیها السلام همواره در کنار پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم بود. گزارشهای بسیاری از علاقه ایشان به یکدیگر حکایت دارد (مقاله فاطمه علیها السلام همراه پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم). حضرت فاطمه علیها السلام در آخرین روزها و ساعات عمر پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، از جمله همراهان آن حضرت صلی الله علیه و آله وسلم بود. پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم در خانه ام سلمه در بستر بیماری، فاطمه علیها السلام را به بالینش فراخواند و او را از پایان عمر خویش آگاه کرد (صدوق، الامالی، 735). رسول اکرم صلی الله علیه و آله وسلم در 28 صفر سال یازدهم هجرت رحلت نمود (طبری، تاریخ، 2 / 230؛ مفید، الارشاد، 1 / 189). درباره رحلت ایشان تاریخ دیگری نیز وجود دارد (ابن خیاط، 58؛ ر.ک: یعقوبی، 2 / 113). شدت محبت فاطمه علیها السلام به پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم به حدی بود که پس از رحلت آن حضرت صلی الله علیه و آله وسلم، هنگامی که پیراهن پدر را بویید، بیهوش شد و از این رو، علی علیه السلام آن پیراهن را مخفی نمود (ابن مردویه اصفهانی، 196؛ مجلسی، 43 / 157) و زمانی که بلال به درخواست حضرت فاطمه علیها السلام اذان گفت، ایشان با شنیدن نام پدرش در اذان، از هوش رفت (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 1 / 297 - 298). حضرت فاطمه علیها السلام پس از رحلت پدرش، روزهای دوشنبه و پنجشنبه به زیارت قبور شهدا می رفت و نماز می گزارد و می گریست کلینی، 3 / 228، 4 / 561).

بنا بر احادیث معتبر، پس از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم اندوهی بزرگ فاطمه علیها السلام را فراگرفت. خداوند برای تسلی وی جبرئیل را فرستاد تا با او سخن بگوید و از

پدرش و جایگاه وی و نیز آنچه پس از پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم برای نسل او روی خواهد داد، خیر دهد (کلینی، 1 / 241). به این سبب، حضرت فاطمه علیها السلام محدّثه نامیده شد (صدوق، علل الشرایع، 1 / 182؛ به مقاله محدّثه بودن فاطمه علیها السلام). علی علیه السلام این اخبار را می نوشت و این نوشته ها مصحف فاطمه علیها السلام نام گرفت که نسل به نسل، از امامی به امام بعدی منتقل شده است (ر.ک: صفار، 173 - 178؛ مقاله مصحف فاطمه علیها السلام).

غصب خلافت و فدک از سوی ابوبکر، بر اندوه فاطمه علیها السلام افزود (ابن شبه نمیری، 1 / 196 - 197). حضرت علیها السلام در جریان غصب حق امیر المؤمنین علیه السلام و فدک، چنان خطبه ای ایراد کرد که حیرت همگان را برانگیخت. فاطمه علیها السلام خطبه فدکیّه را با نکته های ژرف توحیدی و بیان اهداف بعثت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم و فلسفه احکام آغاز کرد و در آن، مقام اهل بیت علیهم السلام و رهبری آنان را موجب وفاق امت شمرد (ر.ک: ابن طیفور، 12 - 20) و در ادامه، در برابر غصب فدک، به دفاع از حق خویش پرداخت. ابتدا از هبه بودن فدک و سپس از ارث پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم سخن گفت و در پایان، رفتار آنان را مخالف آیات صریح قرآن دانست و افزود که فرجام بدی در انتظار آنان است (مغربی، شرح الاخبار، 3 / 39؛ طوسی، التبیان، 6 / 469، مقاله های فدک؛ خطبه های فاطمه علیها السلام).

ابن ابی الحدید نقل کرده است که راستگویی فاطمه علیها السلام در موضوع فدک آشکار بود، اما خلیفه برای آنکه مجبور نشود خلافت را به علی علیه السلام واگذار کند، از بازگرداندن فدک خودداری کرد (16 / 284). از این رو، گریه های حضرت فاطمه علیها السلام در اواخر عمر، سیاسی دانسته شده است (ر.ک: مجلسی، 43 / 175 - 177). شخصی گفته است آن حضرت علیها السلام را در اُحد دیدم که اشک می ریخت و زمانی که از گریه باز ایستاد، از او پرسیدم: «آیا رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم پیش از وفاتش، بر امامت علی علیه السلام

نپذیرفت و پس از آن نیز خشم خود را بر آنان اظهار داشت (ابن قتیبه دینوری، 1/ 20).

حتی آن حضرت علیها السلام در وصیتهای خود به امیر مؤمنان علیه السلام، تأکید کرد که ظالمان به او، در نماز گزاردن بر پیکرش و مراسم تدفینش حاضر نشوند و پیکرش را شبانه به خاک بسپارند و مدفنش را مخفی بدارند (صدوق، علل الشرایع، 1/ 185؛ مقاله وصایای فاطمه علیها السلام). ایشان در واپسین لحظات عمر، خطاب به همسرش، دروغ گویی و خیانت پیشگی و مخالفت با شوهر را از خود نفی کرد و علی علیه السلام نیز او را تصدیق نمود و فاطمه علیها السلام را برتر از آن شمرد که به علت مخالفتش با همسر، توبیخ شود، و رنج فراق او را بسیار عظیم دانست (فتال نیشابوری، 151).

بنا بر قول مشهور نزد شیعه، آن حضرت علیها السلام در سوم جمادی الآخرة سال یازدهم هجرت به شهادت رسید (طوسی، مصباح المتعجد، 793؛ طبری امامی، 134). در این باره اقوال دیگری نیز گزارش شده است (مقاله شهادت فاطمه علیها السلام). بنا بر وصیت ایشان، حضرت علی علیه السلام با تنی چند از یاران نزدیک، پیکر مطهر او را شبانه غسل داد و بر او نماز گزارد و ایشان را به خاک سپرد و مدفن وی را مخفی داشت (مقاله خاکسپاری فاطمه علیها السلام).

بر اساس احادیثی از شیعه و اهل سنت، فاطمه علیها السلام نخستین کسی است که وارد بهشت می شود (ابن شهر آشوب، 3/ 110؛ ذهبی، میزان الاعتدال، 2/ 618) و در آنجا همنشین پدرش است (ر.ک: احمد بن حنبل، 1/ 101؛ ابن شهر آشوب، 3/ 156) و در حظيرة القدس، زیر گنبد سفیدی به سر می برد که سقف آن، عرش الهی است (متقی هندی، 12/ 98؛ مجلسی، 43/ 76، 303). رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم به فاطمه علیها السلام مژده داد که نزد خدا جایگاه ستودهای (مقام محمود) دارد (کراجکی، 63 - 64؛ ابن حاتم عاملی، 641) و دوستان و شیعیانش را شفاعت می کند (مجلسی، 73/ 355).

آلوسی، سید محمود (م. 1270 ق.)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم، بيروت، دار احیاء التراث العربی؛ ابن ابی الحدید، عزالدین (م. 656 ق.)، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، دار احیاء الکتب العربیة، 1378 ق؛ ابن اثیر جزری، علی بن محمد (م. 630 ق.)، اسد الغابة في معرفة الصحابة، تهران، انتشارات اسماعیلیان؛ همو، الكامل فی التاریخ، بیروت، دارصادر، 1386 ق؛ ابن اسحاق، محمد بن اسحاق (م. 151 ق.)، السیر و المغازی (سیرة ابن اسحاق)، تحقیق محمد حمیدالله، معهد الدراسات و الابحاث للتعریف؛ ابن حاتم عاملی، یوسف بن حاتم (م. 664 ق.)، الدر التنظیم فی مناقب الائمة اللہامیم، قم، نشر اسلامی؛ ابن حمزہ طوسی، محمد بن علی (م. 560 ق.)، الثاقب فی المناقب، تحقیق نبیل رضا علوان، قم، انتشارات انصاریان، 1412 ق؛ ابن خیاط، خلیفة عصفری (م. 240 ق.)، تاریخ خلیفة بن خیاط، تحقیق سهیل زکار، بیروت، دار الفکر؛ ابن سعد، محمد بن سعد (م. 230 ق.)، الطبقات الکبری، بیروت، دارصادر؛ ابن شاذان قمی، محمد بن احمد (م. 412 ق.)، مائة منقبه، قم، مدرسة الامام المهدي عجل الله تعالی فرجه الشریف، 1407 ق؛ ابن شبه نمیری، عمر بن شبة (م. 262 ق.)، تاریخ المدینة المنوره، تحقیق فهیم محمد شلتوت، قم، دار الفکر، 1410 ق، ابن شهر آشوب، محمد بن علی (م. 588 ق.)، مناقب آل ابی طالب، تحقیق گروهی از اساتید نجف اشرف، النجف الاشرف، المكتبة الحیدریة، 1376 ق؛ ابن طاووس، سید علی بن موسی (م. 664 ق.)، جمال الاسبوع، تحقیق جواد قیومی، مؤسسة الآفاق، 1371 ش؛ همو، الدروع الواقیه، قم، مؤسسة آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، 1414 ق؛ همو، فلاح السائل، قم، مکتب الاعلام الاسلامی؛ ابن طیفور، احمد بن ابی طاهر (م. 380 ق.)، بلاغات النساء، قم، مکتبة بصیرتی؛ ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله قرطبی (م. 463 ق.)، الاستیعاب فی معرفة الاصحاب، تحقیق علی محمد بجاوی، بیروت، دار الجیل، 1412 ق؛ ابن عبدالوهاب، حسین (م. قرن 5)، عیون المعجزات، النجف الاشرف، المطبعة الحیدریة، 1369 ق؛ ابن قتیبہ دینوری، عبدالله بن مسلم (م. 276 ق.)، الامامة و السیاسة، تحقیق طه محمد الزینی، مؤسسة الحلبي و شرکاه؛ ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (م. 774 ق.)، البداية و النهایه، تحقیق علی شیری، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1408 ق؛ ابن مردویه اصفهانی، احمد بن موسی (م. 410 ق.)، مناقب

علي بن ابي طالب عليه السلام، تحقيق عبدالرزاق محمد حسين، قم، انتشارات دار الحديث، 1424 ق؛ ابن هشام عبدالملك حميري (م. 8 - 213 ق.)، السيرة النبوية، تحقيق محمد عبدالحميد، القاهرة، مكتبة محمد علي صبيح و اولاده، 1383 ق؛ ابو الفتح رازي، حسين بن علي (م. 554 ق.)، روض الجنان و روح الجنان في تفسير القرآن، تحقيق ياحقي، ناصح، مشهد، آستان قدس رضوي، 1408 ق؛ ابو الفرج اصفهاني، علي بن حسين (م. 356 ق.)، مقاتل الطالبين، تحقيق كاظم مظفر، قم، مؤسسة دار الكتاب، 1385 ق؛ ابو داود سجستاني، سليمان بن اشعث (م. 275 ق.)، سنن ابي داود، تحقيق سعيد محمد لحام، بيروت، دار الفكر، 1410 ق؛ ابو يعلى موصلي، اسماعيل بن محمد (م. 307 ق.)، مسند ابو يعلى الموصلي، تحقيق حسين سليم اسد، دمشق، دار المأمون للتراث؛ احمد بن حنبل، شيباني (م. 241 ق.)، مسند احمد بن حنبل، بيروت، دار صادر؛ اربلي، علي بن عيسى (م. 693 ق.)، كشف الغمة في معرفة الائمة عليهم السلام، بيروت، دار الاضواء، 1405 ق؛ باقلاني، محمد بن طيب (م. 403 ق.)، نكت الانتصار لنقل القرآن، تحقيق محمد زغلول سلام، مصر، منشأة المعارف، 1971 ق؛ بحراني، سيدهاشم حسيني (م. 1107 ق.)، حلية الابرار، تحقيق غلامرضا مولانا، قم، مؤسسة المعارف الاسلامية، 1414 ق؛ همو، غاية المرام و حجة الخصام، تحقيق سيد علي عاشور؛ بخاري، محمد بن اسماعيل (م. 256 ق.)، صحيح البخاري، بيروت، دار الفكر، 1401 ق؛ برقي، احمد بن محمد (م. 274 ق.)، المحاسن، تحقيق جلال الدين حسيني، تهران، دار الكتب الاسلامية، 1370 ش؛ ترمذي، محمد بن عيسى (م. 279 ق.)، سنن الترمذي، تحقيق عبدالوهاب عبداللطيف، بيروت، دار الفكر، 1403 ق؛ تفسير منسوب به امام عسكري عليه السلام، التفسير المنسوب الى الامام العسكري عليه السلام، قم، مدرسة الامام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، 1409 ق؛ جويني، ابراهيم بن محمد خراساني (م. 730 ق.)، فرائد السمطين، تحقيق محمدباقر محمودي، بيروت، 1398 ق؛ حاكم حسكاني، عبيدالله بن عبدالله (م. 506 ق.)، شواهد التنزيل، تحقيق محمدباقر محمودي، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، 1411 ق؛ حر عاملي، محمد بن حسن (م. 1104 ق.)، وسائل الشيعه، تحقيق رباني شيرازي، بيروت، دار احياء التراث العربي، 1403 ق؛ حلي، حسن بن سليمان (م. قرن 9)، مختصر بصائر الدرجات، النجف الاشرف، المطبعة الحيدرية، 1370 ق؛ حميري قمي، عبدالله بن جعفر (م. 300 ق.)،

1386 ق؛ طبرسى، حسن بن فضل (م. 554 ق.)، مكارم الاخلاق، الشريف الرضى، 1392 ق؛ طبرسى، فضل بن حسن (م. 548 ق.)، اعلام الورى، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، 1417 ق؛ همو، تاج المواليدي في مواليدي الائمة ووفياتهم، قم، كتابخانه مرعشى نجفى، 1406 ق؛ همو، مجمع البيان في تفسير القرآن، تحقيق عده اى از محققين، بيروت، مؤسسة الاعلمى، 1415 ق؛ طبرى، احمد بن عبدالله (م. 694 ق.)، ذخائر العقبى فى مناقب ذوى القربى، القاهرة، مكتبة القدسى، 1356 ق؛ طبرى، محمد بن جرير (م. 310 ق.)، تاريخ الامم و الملوك، تحقيق گروهى از دانشمندان، بيروت، مؤسسة الاعلمى، 1403 ق؛ طبرى امامى، محمد بن جرير (م. قرن 5)، دلائل الامامه، قم، مؤسسة البعثة، 1413 ق؛ طوسى، محمد بن حسن (م. 460 ق.)، الامالى، تحقيق مؤسسة البعثة، قم، دار الثقافة، 1414 ق؛ همو، التبيان في تفسير القرآن، تحقيق احمد قصير عاملى، مكتب الاعلام الاسلامى، 1409 ق؛ همو، مصباح المتهجد، بيروت، مؤسسة فقه الشيعة، 1411 ق؛ طيالىسى، سليمان بن داوود (م. 204 ق.)، مسند ابى داوود الطيالىسى، بيروت، دار المعرفة؛ عاملى، سيد جعفر مرتضى، مأساة الزهراء عليها السلام (شبهات و ردود)، بيروت، دار السيرة، 1418 ق؛ فتال نيشابورى، محمد بن حسن (م. 508 ق.)، روضة الواعظين، قم، الشريف الرضى، فخر رازى، محمد بن عمر (م. 606 ق.)، التفسير الكبير، قم، مكتب الاعلام الاسلامى، 1413 ق؛ قرطبى، محمد بن احمد (م. 671 ق.)، الجامع لاحكام القرآن (تفسير قرطبى)، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1405 ق؛ قمى، على بن ابراهيم (م. 307 ق.)، تفسير القمى، تحقيق سيد طيب موسى جزائرى، قم، دار الكتاب، 1404 ق؛ كراچكى، محمد بن على (م. 449 ق.)، كنز الفوائد، قم، مكتبة المصطفوى، 1369 ش؛ كلينى، محمد بن يعقوب (م. 329 ق.)، الكافى، تحقيق على اكبر غفارى، تهران، دارالكتب الاسلامية، 1363 ش؛ كوفى، محمد بن سليمان (م. قرن 3)، مناقب الامام امير المؤمنين على بن ابى طالب عليه السلام، تحقيق محمد باقر محمودى، قم، مجمع احياء الثقافة الاسلامية، 1412 ق؛ گنجى شافعى، محمد بن يوسف (م. 658 ق.)، كفاية الطالب في مناقب على بن ابى طالب عليه السلام، النجف الاشرف مطبعة الغرى، 1356 ق؛ متقى هندى، على (م. 975 ق.)، كنز العمال في سنن الاقوال والافعال، تحقيق بكرى حيانى، صفوة السقا، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1409 ق؛ مجلسى، محمد باقر (م. 1111 ق.)،

بحار الانوار، تحقيق محمدباقر بهبودى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1403 ق؛ محدث نورى، ميرزا حسين (م. 1320 ق.)، مستدرک الوسائل، بيروت، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، 1408 ق؛ مرعشى نجفى، سيدشهاب الدين (م. 1411 ق.)، شرح احقاق الحق، قم، كتابخانه مرعشى نجفى؛ مسعودى، على بن حسين (م. 345 ق.)، اثبات الوصية للامام على بن ابى طالب عليهم السلام، بيروت، دارالاضواء، 1409 ق؛ مسلم نيشابورى، مسلم بن حجاج (م. 261 ق.)، صحيح مسلم، بيروت، دار الفكر، مغربى، قاضى نعمان بن محمد تميمى (م. 363 ق.)، دعائم الاسلام، تحقيق آصف فيضى، القاهرة، دار المعارف، 1383 ق؛ همو، شرح الاخبار فى فضائل الائمة الاطهار عليهم السلام، تحقيق سيدمحمد حسينى جلالى، قم، نشر اسلامى، 1414 ق؛ مفيد، محمد بن محمد (م. 413 ق.)، الاختصاص، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1414 ق؛ همو، الارشاد فى معرفة حجج الله على العباد، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لتحقيق التراث، بيروت، دار المفيد، 1414 ق؛ همو، مسار الشيعة فى مختصر تواريخ الشريعة، تحقيق مهدى نجف، بيروت، دار المفيد، 1414 ق؛ مقرزى، احمد بن على (م. 145 ق.)، امتاع الاسماع، تحقيق محمد نميسى، بيروت، دارالكتب العلمية، 1420 ق؛ موحد ابطحى، سيدعلى، آية التطهير فى احاديث الفرقين، قم، 1405 ق، نسائى، احمد بن شعيب (م. 303 ق.)، السنن الكبرى، تحقيق سليمان بندارى، سيد كسروى حسن، بيروت، دارالكتب العلمية، 1411 ق، نقدى، جعفر (م. 1370 ق.)، زينب الكبرى عليها السلام بنت الامام امير المؤمنين على بن ابى طالب عليه السلام، النجف الاشرف، مكتبة الحيدريه؛ واحدى، على بن احمد (م. 468 ق.)، اسباب النزول، القاهرة، مؤسسة الحلبي، 1388 ق؛ واقدى، محمد بن عمر (م. 207 ق.)، المغازى، تحقيق مارسدن جونز، بيروت، مؤسسة الاعلمى، 1409 ق؛ هلالى عامرى، سليم بن قيس (م. 85 ق.)، كتاب سليم بن قيس، تحقيق محمدباقر انصارى، قم، نشر الهادى، 1420 ق؛ يعقوبى، احمد بن ابى يعقوب (م. 292 ق.)، تاريخ يعقوبى، قم، مؤسسه فرهنگ اهل بيت عليهم السلام.

ابوالقاسم مقيمى حاجى

پیامبر اسلام و پدر حضرت فاطمه علیها السلام.

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم شئون متفاوتی چون پیامبری، دریافت و ابلاغ وحی الهی، و حاکمیت و ولایت بر امت داشته است. یکی از شئون حضرت صلی الله علیه و آله وسلم، پدری ایشان است. مناسبات پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم با حضرت فاطمه علیها السلام، ویژگیهایی داشته که از چند حیث در خور بررسی است (مقاله های فاطمه علیها السلام همراه پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم؛ فاطمه علیها السلام از نگاه پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم). برای این بررسی، باید به برخی از وقایع مهم تاریخی در زندگی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم نیز پرداخت تا نقش فاطمه علیها السلام و نیز مناسبات آن دو بزرگوار روشن تر گردد.

زندگی و القاب پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم:

محمد صلی الله علیه و آله وسلم از قبیله قریش و فرزند عبدالله بن عبدالمطلب، فرزند هاشم و از نسل حضرت اسماعیل علیه السلام بود (ابن خیاط، الطبقات، 26؛ مسعودی، مروج الذهب، 265/ 2؛ سمعانی، الانساب، 1/ 24 - 25). مادر ایشان، آمنه بنت وهب بن عبد مناف، از بنی زهره بود (صدوق، کمال الدین، 196؛ حسینی جلالی، 121). برای آن حضرت صلی الله علیه و آله وسلم نام احمد نیز ذکر شده است (ابن اسحاق، 1/ 22؛ ابن عساکر، 3/ 183 اربلی، 1/ 7). کنیه های ایشان را ابوالقاسم، ابوالطاهر، ابوالطیب، ابوالمساکین، ابوالریحانتین، ابو السبطين، و ابوالدرتین ذکر کرده اند (ابن شهر آشوب، 1/ 134). حبیب الله، صفی الله، خیرة الله، سید المرسلین، رحمة العالمین، نبی الرحمة، و افصح العرب را از جمله القاب آن حضرت صلی الله علیه و آله وسلم دانسته اند (ابن شهر آشوب، 1/ 132 - 133). از برجسته ترین القاب حضرت صلی الله علیه و آله وسلم، خاتم النبیین است که در منابع فراوانی آمده است (ر.ک: نهج البلاغه، خطبه 87 (1/ 154)؛ صحیفه سجادیه، دعا 17 (95)؛ کلینی، 1/ 516: 8/ 67؛ صدوق، کمال الدین، 379؛ ابن شهر آشوب، 1/ 132).

حضرت محمد صلی الله علیه و آله وسلم، بنا بر نظر مشهور در میان شیعیان، در هفدهم ربیع الاول

عام الفیل (طبرسی، تاج الموالید، 5 اربلی، 1 / 14؛ کفعمی، 511) و به نظر اهل سنت، در دوازدهم ربیع الاول آن سال (حاکم نیشابوری، 2 / 603؛ ر.ک: نووی، 15 / 100؛ ذهبی، 1 / 25) به دنیا آمده است.

عبدالله، پدر حضرت محمد صلی الله علیه و آله وسلم، پیش از تولد حضرت صلی الله علیه و آله وسلم یا دو سال پس از تولد ایشان، از دنیا رفت مسعودی، مروج الذهب، 2 / 274؛ طبرسی، اعلام الوری، 1 / 52 اربلی، 1 / 15).

محمد صلی الله علیه و آله وسلم شش ساله بود که مادرش درگذشت (طبرسی، اعلام الوری، 1 / 52؛ ابن اثیر جزری، 1 / 15؛ اربلی، 1 / 15). پس از آن، تا هشت سالگی، عبدالمطلب (ابن اسحاق، 1 / 43؛ کلینی، 1 / 439؛ اربلی، 1 / 15) و سپس ابوطالب سرپرستی او را بر عهده گرفتند یعقوبی، 2 / 14؛ طبری، تاریخ، 1 / 579؛ بیهقی، 2 / 22؛ ابن اثیر جزری، 1 / 15). حضرت محمد صلی الله علیه و آله وسلم در نوجوانی، به همراه ابوطالب، به سوی شام رفت، اما در منطقه بصری، بعد از ملاقات با بحیرا، ابوطالب ایشان را از نیمه راه، به مکه بازگرداند (ابن اسحاق، 2 / 53 - 54؛ صدوق، کمال الدین، 182 - 186؛ ابن شهر آشوب، 1 / 36 - 38؛ ابن اثیر جزری، 1 / 15؛ اربلی، 1 / 22 - 23). محمد صلی الله علیه و آله وسلم جوان بود که ابوطالب به او توصیه کرد در تجارت با خدیجه علیها السلام همکاری کند (ابن سعد، 1 / 129؛ بلاذری، 1 / 98؛ قطب راوندی، 1 / 139 - 140). محمد صلی الله علیه و آله وسلم زمانی که کاروان تجاری خدیجه علیها السلام را سرپرستی می کرد، به شام رفت (مغربی، 1 / 183 - 184؛ ابن اثیر جزری، 1 / 16). پس از همین سفر، مقدمات ازدواج حضرت صلی الله علیه و آله وسلم با خدیجه بنت خویلد فراهم شد (ابن سعد، 1 / 131؛ قطب راوندی، 1 / 139 - 140؛ مقاله حضرت خدیجه علیها السلام). ابوطالب و برادرانش برای حضرت محمد صلی الله علیه و آله وسلم به خواستگاری خدیجه علیها السلام رفتند و او را به عقد حضرت صلی الله علیه و آله وسلم در آوردند (بلاذری، 1 / 107؛ یعقوبی، 2 / 20). حاصل این ازدواج، قاسم، عبدالله (طاهر و طیب)، زینب، ام کلثوم، رقیه و فاطمه علیها السلام بود (ابن سعد، 3 / 7؛ یعقوبی، 2 / 20؛ صدوق، الخصال، 404؛ ابن حزم اندلسی، 16).

حضرت فاطمه علیها السلام آخرین فرزند پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم از خدیجه علیها السلام است (ابن هشام، 1 / 122 - 123؛ مقاله برادران و خواهران فاطمه علیها السلام). پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم از همسر دیگرش، ماریه قبطیه، صاحب فرزندی به نام ابراهیم شد که در کودکی درگذشت (ابن سعد، 3 / 7؛ صدوق، النخصال، 404؛ ابن حزم اندلسی، 15). پس از رحلت خدیجه علیها السلام، پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم همسران دیگری اختیار کرد. احترام و شأن پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم باعث شد تا همه همسران حضرت صلی الله علیه و آله وسلم، عنوان ام المؤمنین داشته باشند (احزاب، 6) و ازدواج آنان با دیگران حرام شود (احزاب، 53). اما این عنوان، به معنای محرمیت شرعی آنان با مردان نیست، بلکه ام المؤمنین بودن، فقط از باب تشبیه است (طباطبائی، 16 / 277) و آنان در مواجهه با نامحرمان موظف بودند احکام شرعی، از جمله حجاب را رعایت کنند (احزاب، 53). درباره پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم و علی علیه السلام نیز در روایات گفته شده است که آنان پدران این امت (ابو هذه الامة) هستند (صدوق، الامالی، 65؛ طبری، بشارة المصطفی، 97).

بعثت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم:

حضرت محمد صلی الله علیه و آله وسلم پیش از نزول وحی، در بین مردم به محمد امین معروف بود (ابن اسحاق، 2 / 57؛ 88). بر خلاف نظر برخی مستشرقان (رویبن، 136)، محمد صلی الله علیه و آله وسلم پیش از بعثت، موحد و خداپرست بود (ر.ک: طوسی، العده، 2 / 590). قول مشهور نزد شیعه آن است که محمد صلی الله علیه و آله وسلم در چهل سالگی به پیامبری رسید (مسعودی، التنبیه، 198؛ ابن شهر آشوب، 1 / 40؛ اربلی، 1 / 14). عده ای از اهل سنت - که ماه رمضان را آغاز بعثت می دانند - بر آن اند که وحی (قرآن) در ماه رمضان بر حضرت صلی الله علیه و آله وسلم نازل شده است (ابن اسحاق، 2 / 101، 109؛ طبری، تاریخ، 2 / 43 - 44)، اما به نظر شیعه که بعثت آن حضرت صلی الله علیه و آله وسلم را در 27 رجب می دانند (ر.ک: حر عاملی، 10 / 448 - 447)، قرآن از همان تاریخ بر ایشان نازل گردیده و یک بار نیز به شکل دفعی و یکجا در شب قدر نازل شده است (ر.ک: قمی، 1 / 66؛ عیاشی، 1 / 80؛ بحرانی، 1 / 390 - 391؛ طباطبائی،

پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم هنگام بی تابی فاطمه علیها السلام در فقدان مادرش، او را چنین دلداری داد که خداوند متعال خانه ای در بهشت برای مادرت آماده کرده است (یعقوبی، 35 / 2). توجه خاص پدر به زهرا علیها السلام، از همان دوران کودکی نمایان بود. سخنان پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم در وصف شأن و انتساب او به خودش، با کلماتی چون «پاره تنم» (احمد بن حنبل، 5 / 4؛ طبرانی، 22 / 404 - 405؛ صدوق، الامالی، 575؛ همو، الخصال، 573)، «میوه دلم» (صدوق، الامالی، 175، 575؛ طبری، بشارة المصطفی، 306)، «مایه شادمانی دلم» (ابن طاووس، 118؛ مجلسی، 23 / 110، 143) و «محبوب ترین» (حاکم نیشابوری، 3 / 155؛ ابن شهر آشوب، 1 / 4)، بیانگر این توجه است. حضرت صلی الله علیه و آله وسلم هرگاه دخترش وارد می شد، از جا بر می خاست و پیشانی او را می بوسید (دولابی، 140؛ طبرسی، اعلام الوری، 1 / 296؛ ابن شهر آشوب، 3 / 113). علنی شدن دعوت، فشارها و آزارهای مشرکان را به دنبال داشت؛ از این رو، پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم اجازه هجرت به حبشه را داد (ابن هشام، 1 / 213؛ طبری، تاریخ، 2 / 68). بعد از مرگ ابوطالب، این آزارها و سختیها شدت یافت (ابن هشام، 2 / 282 - 283؛ طبری، تاریخ، 2 / 80).

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم در سیزدهمین سال بعثت، به یثرب هجرت کرد (مفید، مسار الشیعه، 48؛ طبرسی، اعلام الوری، 1 / 53) و از علی علیه السلام خواست فاطمه علیها السلام و فاطمه بنت اسد و فاطمه بنت زبیر را تا یثرب همراهی کند (ر.ک: یعقوبی، 2 / 41؛ شاکری، 7 / 35).

پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم و ازدواج فاطمه علیها السلام:

هنگام ازدواج فاطمه علیها السلام، حضرت محمد صلی الله علیه و آله وسلم به همه خواستگاران او جواب رد داد (ابن سعد، 8 / 19؛ یعقوبی، 2 / 41؛ طبری امامی، 82 - 83)، تا آنکه جبرئیل خیر تزویج علی علیه السلام و فاطمه علیها السلام را آورد (طبری امامی، 86؛ خوارزمی، 346 - 347). زمانی که علی علیه السلام از حضرت محمد صلی الله علیه و آله وسلم، فاطمه علیها السلام را خواستگاری کرد، پدر نظر دخترش را جویا شد (طوسی، الامالی، 40؛ طبری، بشارة المصطفی، 401)، سپس فاطمه علیها السلام را به عقد علی علیه السلام در آورد (مقاله ازدواج فاطمه علیها السلام).

ورود فاطمه علیها السلام به زندگی جدید، هرگز باعث کم رنگ شدن رابطه او و پدرش نشد. محبت و علاقه متقابل پدر و دختر، به گونه ای بود که نمی توانستند دوری هم را تحمل کنند؛ از این رو پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم با حارثة بن نعمان مذاکره کرد و از او خواست تا خانه اش را که نزدیک خانه رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم بود، در اختیار فاطمه علیها السلام و علی علیه السلام قرار دهد (ابن سعد، 8 / 166؛ طبرسی، اعلام الوری، 1 / 161؛ ابن حجر عسقلانی، 8 / 264). پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم از نزدیک شاهد سختیهای زندگی دخترش بود و در مقابل درخواست او برای داشتن خدمتکار، تسبیح معروف را به او آموخت (طبرسی، مکارم الاخلاق، 280 - 281؛ ابن شهر آشوب، 3 / 120؛ اربلی، 1 / 373؛ مقاله تسبیح فاطمه علیها السلام).

محبت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم به فاطمه علیها السلام:

احترام و علاقه بسیار پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم به فاطمه علیها السلام، به سبب شناختی بود که از وی داشت. اعطای القابی چون سیده نساء العالمین (صدوق، الامالی، 175؛ ابن شهر آشوب، 3 / 137)، سیده نساء المؤمنین (بخاری، 7 / 142؛ طوسی، الامالی، 334)، و سیده نساء اهل الجنة (احمد بن حنبل، 3 / 80؛ صدوق، الخصال، 559؛ حاکم نیشابوری، 3 / 151؛ مقاله سیده نساء العالمین)، نیز بیانگر همین شناخت است. همچنین آن حضرت صلی الله علیه و آله وسلم، فاطمه علیها السلام را صدیقه نامید و علی علیه السلام را به این ویژگی همسرش توجه داد (زرنندی، 114؛ ابن دمشقی، 1 / 209؛ امینی، 2 / 312). عایشه نیز معترف بود که جز پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم هیچ کس را صادق تر از فاطمه علیها السلام ندیده است (حاکم نیشابوری، 3 / 160 - 1161 اربلی، 2 / 100) و همیشه از شباهت بسیار آن دو سخن می گفت (ابن سعد، 2 / 247؛ بخاری، 7 / 141؛ صدوق، الامالی، 692، مقاله فاطمه علیها السلام از نگاه همسران پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم).

پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم بعد از تولد فرزندان فاطمه علیها السلام، حسن و حسین علیهما السلام، و نام گذاری آنان، سنتهایی را به جا آورد، از جمله عقیقه کردن، تراشیدن موی سر آنان و ولیمه دادن (زید بن علی، 467؛ صدوق، عیون اخبار الرضا علیه السلام، 1 / 29؛ ابن شهر آشوب، 3 / 189؛ طبری، ذخائر العقبی، 118).

چون فتح فدک بدون جنگ و خونریزی بود (طبری، تاریخ، 2/ 306؛ یاقوت حموی، 4/ 238)، این سرزمین جزء اموال خالصه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم شد و پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم نیز آن را به دخترش زهرا علیها السلام بخشید (عیاشی، 2/ 287؛ کلینی، 1/ 543؛ مقاله فدک). پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم در ماجرای مهم مباحله با مسیحیان نجران نیز، حضرت فاطمه علیها السلام و همسر او علی علیه السلام و فرزندانشان را شرکت داد و فاطمه علیها السلام را مصداق «نساءنا» در آیه مباحله خواند (مفید، الارشاد، 1/ 168؛ سمعانی، تفسیر، 1/ 327).

پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم در بستر بیماری خبر مرگ خود را به زهرا علیها السلام داد (صدوق، الامالی، 692 خزاز قمی، 36، 124؛ فتال نیشابوری، 150؛ ابن شهر آشوب، 3/ 136؛ اربلی، 2/ 80). همچنین علی علیه السلام را، با کنیه ابا الریحانین، مخاطب قرار داد و سفارش زهرا علیها السلام را به ایشان نمود (صدوق، الامالی، 198؛ ابن شهر آشوب، 3/ 136).

بنا بر نظر مشهور، پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله وسلم در 28 صفر (مفید، الارشاد، 1/ 189؛ طبرسی، اعلام الوری، 1/ 53) سال یازدهم هجرت (طبری، تاریخ، 2/ 430)، در 63 سالگی (یعقوبی، 2/ 115؛ مفید، الارشاد، 1/ 189)، رحلت نمود. درباره تاریخ وفات ایشان، اقوال دیگری نیز وجود دارد (ر.ک: ابن خیاط، تاریخ، 58؛ یعقوبی، 2/ 113؛ طبری، تاریخ، 2/ 455).

منابع:

ابن اثیر جزری، علی بن محمد (م. 630 ق.)، اسد الغابة في معرفة الصحابة، تهران، انتشارات اسماعیلیان؛ ابن اسحاق، محمد بن اسحاق (م. 151 ق.)، السیر و المغازی (سیرة ابن اسحاق)، تحقیق محمد حمیدالله، معهد الدراسات و الابحاث للتعریف؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (م. 852 ق.)، الاصابة في تمييز الصحابة، تحقیق عادل احمد، علی محمد، بیروت، دارالکتب العلمیة، 1415 ق؛ ابن حزم اندلسی، علی بن احمد (م. 456 ق.)، جمهرة انساب العرب، بیروت، دارالکتب العلمیة، 1418 ق؛ ابن خیاط، خلیفة عصفری (م. 240 ق.)، تاریخ خلیفة بن خیاط، تحقیق سهیل زکار، بیروت، دار الفکر؛ همو، الطبقات، تحقیق سهیل زکار، بیروت، دار الفکر، 1414 ق؛ ابن دمشق، محمد بن احمد دمشقی (م. 871 ق.)، جواهر المطالب في مناقب الامام علی بن ابی طالب علیه السلام، تحقیق محمدباقر محمودی، قم، مجمع احیاء الثقافة الاسلامیة، 1415 ق؛

ابن سعد، محمد بن سعد (م. 230 ق.)، الطبقات الكبرى، بيروت، دار صادر، ابن شهر آشوب، محمد بن علي (م. 588 ق.)، مناقب آل أبي طالب، تحقيق گروهی از اساتید نجف اشرف، النجف الاشرف، المكتبة الحيدرية، 1376 ق؛ ابن طاووس، سيد علي بن موسى (م. 664 ق.)، الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف، قم، مطبعة الخيام، 1399 ق؛ ابن عساکر، علي بن حسن (م. 571 ق.)، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق علي شيري، بيروت، دار الفكر، 1415 ق؛ ابن هشام، عبد الملك حميري (م. 8 - 213 ق.)، السيرة النبوية، تحقيق محمد عبدالحميد، القاهرة، مكتبة محمد علي صبيح و اولاده، 1383 ق؛ احمد بن حنبل، شيباني (م. 241 ق.)، مسند احمد بن حنبل، بيروت، دار صادر؛ اربلي، علي بن عيسى (م. 693 ق.)، كشف الغمة في معرفة الاثمة عليهم السلام، بيروت، دارالاضواء، 1405 ق؛ اميني، عبدالحميد (م. 1392 ق.)، الغدير في الكتاب و السنة و الادب، بيروت، دارالكتاب العربي، 1397 ق؛ بحراني، سيد هاشم حسيني (م. 1107 ق.)، البرهان في تفسير القرآن، تهران، بنياد بعثت، 1416 ق؛ بخاري، محمد بن اسماعيل (م. 256 ق.)، صحيح البخاري، بيروت، دار الفكر، 1401 ق؛ بلاذري، احمد بن يحيى (م. 279 ق.)، انساب الاشراف، تحقيق سهيل زكار، رياض زرکلي، بيروت، دار الفكر، 1417 ق؛ بيهقي، احمد بن حسين (م. 458 ق.)، دلائل النبوة و معرفة احوال صاحب الشريعة، تحقيق عبدالمعطي قلججي، بيروت، دارالكتب العلمية، 1405 ق، ثعلبي، احمد بن محمد (م. 427 ق.)، الكشف و البيان في تفسير القرآن (تفسير ثعلبي)، تحقيق ابن عاشور، ساعدي، بيروت، دار احياء التراث العربي، 1422 ق؛ حاكم نيشابوري، محمد بن عبدالله (م. 405 ق.)، المستدرک على الصحيحين، تحقيق يوسف مرعشلي، بيروت، دارالمعرفة؛ حر عاملي، محمد بن حسن (م. 1104 ق.)، وسائل الشيعه، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، 1414 ق. حسيني جلالی، سيد محمد رضا، تاريخ اهل البيت عليهم السلام، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، 1410 ق؛ خزاز قمی، علي بن محمد (م. 400 ق.)، كفاية الاثر في النص على الأئمة الاثني عشر عليهم السلام، تحقيق سيد عبداللطيف حسيني كوه كمری، قم، انتشارات بيدار، 1401 ق؛ خوارزمي، موفق بن احمد (م. 568 ق.)، المناقب، تحقيق مالك محمودي، قم، نشر اسلامي، 1414 ق؛ دولابي، محمد بن احمد (م. 310 ق.)، الذرية الطاهرة النبوية، تحقيق سيد محمد جواد حسيني، قم، نشر اسلامي، 1407 ق؛ ذهبي، محمد بن احمد (م. 748 ق.)، تاريخ الاسلام و وفيات المشاهير و الاعلام، تحقيق عبدالسلام تدمري، بيروت، دار الكتاب العربي، 1407 ق؛

رويين، يورى، محمد صلى الله عليه وآله وسلم، ترجمه حسن رضايى هفتادى، بينات (فصلنامه)، س 13، ش 52، 1385 ش؛ زرندى، محمد بن يوسف (م. 750 ق.)، نظم درر السمطين في فضائل المصطفى و المرتضى و البتول و السبطين عليهم السلام، اصفهان، مكتبة الامام امير المؤمنين عليه السلام العامة، 1377 ق؛ زيد بن على (م. 122 ق.)، مسند زيد بن على، بيروت، دار مكتبة الحياة؛ سبحانى، جعفر، تهذيب الاصول، تقرير بحث سيدروح الله موسى خمينى، قم، دارالفكر، 1367 ش؛ سمعانى، عبدالكريم بن محمد (م. 562 ق.)، الانساب، تحقيق عبدالله عمر بارودى، بيروت، دارالجنان، 1408 ق؛ سمعانى، منصور بن محمد (م. 489 ق.)، تفسير القرآن، تحقيق ياسر بن ابراهيم، غنيم بن عباس، الرياض، دارالوطن، 1418 ق، شاكرى، حسين، الاعلام من الصحابة و التابعين، قم، چاپخانه ستاره، 1418 ق؛ صحيفه سجاديه، الامام على بن الحسين عليهما السلام (م. 94 ق.)، قم، نشر اسلامى، 1404 ق، صدر، سيدمحمدباقر (م. 1402 ق.)، ائمة اهل البيت عليهم السلام و دروهم في تحصيل الرسالة الاسلاميه، قم، مركز الابحاث و الدراسات التخصصية للشهيد الصدر، 1427 ق؛ صدوق، محمدبن على (م. 381 ق.)، الامالى، قم، مؤسسة البعثة، 1417 ق؛ همو، الخصال، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1403 ق؛ همو، علل الشرايع، تحقيق سيدمحمدصادق بحر العلوم، النجف الاشرف، المكتبة الحيدرية، 1385 ق؛ همو، عيون اخبار الرضا عليه السلام، تحقيق حسين اعلمى، بيروت، مؤسسة الاعلمى، 1404 ق؛ همو، كمال الدين و تمام النعمة، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1405 ق؛ طباطبائى، سيدمحمدحسين (م. 1402 ق.)، الميزان في تفسير القرآن، قم، نشر اسلامى، 1417 ق؛ طبرانى، سليمان بن احمد (م. 360 ق.)، المعجم الكبير، تحقيق حمدى سلفى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1404 ق؛ طبرسى، حسن بن فضل (م. 554 ق.)، مكارم الاخلاق، الشريف الرضى، 1392 ق؛ طبرسى، فضل بن حسن (م. 548 ق.)، اعلام الورى، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، 1417 ق؛ همو، تاج المواليدي في مواليد الائمة و وفياتهم، قم، كتابخانه مرعشى نجفى، 1406 ق؛ طبرى، احمد بن عبد الله (م. 694 ق.)، ذخائر العقبى فى مناقب ذوى القربى، القاهرة، مكتبة القدسى، 1356 ق؛ طبرى، محمد بن ابى القاسم (م. 525 ق.)، بشار المصطفى صلى الله عليه وآله وسلم لشيعه المرتضى عليه السلام، تحقيق جواد قيومى، قم، نشر اسلامى، 1420 ق؛ طبرى، محمد بن جرير (م. 310 ق.)، تاريخ الامم و الملوك، تحقيق، گروهى از دانشمندان، بيروت، مؤسسة الاعلمى، 1403 ق، طبرى امامى، محمد بن جرير (م. قرن 5)،

دلائل الامامه، قم، مؤسسة البعثة، 1413 ق؛ طوسی، محمدبن حسن (م. 460 ق.)، الامالی، تحقیق مؤسسة البعثة، قم، دار الثقافة، 1414 ق؛ همو، العدة فی اصول الفقه، تحقیق محمدرضا انصاری قمی، قم، چاپخانه ستاره، 1417 ق؛ همو، الغیبه، تحقیق عبادالله تهرانی، علی احمد ناصح، قم، مؤسسة المعارف الاسلامیة، 1411 ق؛ عیاشی، محمد بن مسعود (م. 320 ق.)، تفسیر العیاشی، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، المكتبة العلمیة الاسلامیة؛ فتال نیشابوری، محمد بن حسن (م. 508 ق.)، روضة الواعظین، قم، الشریف الرضی، قطب راوندی، سعیدبن هبة الله (م. 573 ق.)، الخرائج و الجرائح، قم، مؤسسة الامام المهدي عجل الله تعالی فرجه الشریف، 1409 ق؛ قمی، علی بن ابراهیم (م. 307 ق.)، تفسیر القمی، تحقیق سیدطیب موسوی جزائری، قم، دار الكتاب، 1404 ق؛ کفعمی، ابراهیم بن علی (م. 905 ق.)، المصباح، بیروت، مؤسسة الاعلمی، 1403 ق؛ کلینی، محمد بن یعقوب (م. 329 ق.)، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الاسلامیة، 1363 ش؛ مجلسی، محمدباقر (م. 1111 ق.)، بحار الانوار، تحقیق محمدباقر بهبودی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1403 ق؛ مسعودی، علی بن حسین (م. 345 ق.)، التنبيه و الاشراف، بیروت، دار صعب؛ همو، مروج الذهب و معادن الجوهر، تحقیق اسعد داغر، قم، دار الهجرة، 1409 ق؛ مغربی، قاضی نعمان بن محمد تمیمی (م. 363 ق.)، شرح الاخبار فی فضائل الائمة الاطهار علیهم السلام، تحقیق، سید محمد حسینی جلالی، قم، نشر اسلامی، 1414 ق؛ مفید، محمد بن محمد (م. 413 ق.)، الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، تحقیق مؤسسة آل البيت علیهم السلام ل تحقیق التراث، بیروت، دار المفید، 1414 ق؛ همو، مسار الشيعة فی مختصر تواریخ الشریعه، تحقیق مهدی نجف، بیروت، دار المفید، 1414 ق؛ نوری، محیی الدین بن شرف (م. 676 ق.)، شرح صحیح مسلم بیروت، دار الكتاب العربی، 1407 ق؛ نهج البلاغه، الامام علی بن ابی طالب علیه السلام، الشریف الرضی، تحقیق و شرح محمد عبده، بیروت، دار المعرفة، 1412 ق؛ یاقوت حموی، یاقوت بن عبدالله (م. 626 ق.)، معجم البلدان، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1399 ق؛ یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب (م. 292 ق.)، تاریخ الیعقوبی، قم، مؤسسه فرهنگ اهل بیت علیهم السلام.

فاضل حسامی

اولین همسر پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله وسلم و مادر حضرت فاطمه علیها السلام.

پدر خدیجه علیها السلام خُوَیَلِد (پسر اَسَدِ بْنِ عَبْدِ الْعُزَّى بْنِ قَصِي بْنِ كِلَاب) و مادرش فاطمه (دختر زائد از بنی عامر) بود (ابن هشام، 1 / 122؛ ابن سعد، 8 / 14). خویلد دو دختر دیگر به نامهای رفیقه (ام امیمه) و هاله (ابن حزم اندلسی، 120) و سه پسر به نامهای عَوَّام، حِزَام و نُوْفَل نیز داشت (ابن قتیبه دینوری، 219؛ ابن حزم اندلسی، 120). وی به اعتقادات دینی اش سخت پایبند بود، چنان که به سبب عِرْق دینی، نگذاشت تبع (پادشاه یمن) حجر الاسود را به یمن منتقل کند. شدت برخورد خویلد باعث شد دیگران نیز به یاری او بشتابند و تبع را از این کار منصرف نمایند (ابن کثیر، السیره النبویه، 1 / 267؛ حلبی، 1 / 225).

حضرت خدیجه علیها السلام در مکه به دنیا آمد. وی از قبیله قریش، از تیره بنی اسد بود. قصی بن کلاب جد مشترک او و رسول اکرم صلی الله علیه و آله وسلم است. در میان خویشان و نزدیکان حضرت خدیجه علیها السلام، شخصیت‌های برجسته ای بودند، از جمله ورقه بن نوفل، پسرعموی حضرت خدیجه علیها السلام، که از دانایان عرب بود و به بعثت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم بشارت داد. او وقتی ماجرای نزول اولین وحی را از زبان پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم و خدیجه علیها السلام شنید، نبوت حضرت محمد صلی الله علیه و آله وسلم را تصدیق کرد (بخاری، 1 / 3؛ ابن کثیر، السیره النبویه، 1 / 386). حکیم بن حزام، برادر زاده خدیجه علیها السلام، نیز از شخصیت‌های بزرگ قریش و یکی از اعضای برجسته دار الندوه بود (ابن حزم اندلسی، 121؛ ابن عساکر، 15 / 115). دارالندوه خانه ای در کنار کعبه بود که قصی بن کلاب (جد چهارم پیامبر) آن را برای مشورت و حل و فصل مسائل قریش و مردم مکه تأسیس کرده بود (مغربی، 1 / 256؛ ابن شهر آشوب، 1 / 158).

هرچند بنی اسد به اندازه بنی هاشم متنفذ نبودند، در بسیاری از کارهای مهم در کنار بنی هاشم بودند، چنان که در پیمانی که برای جلوگیری از ظلم، و دفاع از ستمدیدگان بسته شد (ابن هشام، 1 / 87؛ بلاذری، 1 / 62 - 63) و در تجدید بنای کعبه (35 عام الفیل) شرکت داشتند (ابن هشام، 1 / 125؛ طبری، تاریخ، 2 / 40).

ویژگیهای فردی حضرت خدیجه علیها السلام:

وی در دوران جاهلیت، به طاهره ملقب بود (طبرانی، 22 / 448؛ ابن عساکر، 3 / 131؛ ابن حجر عسقلانی، 8 / 99). طاهره به معنای عاری از عیب و نقص و پاکیزه، هم پاکیزگی اخلاقی هم پاکیزگی جسمی است (ابن منظور، 4 / 506). این لقب نشان دهنده مقام عفت و فضل خدیجه علیها السلام در میان عرب جاهلی است.

او در هوش و خرد زبانش (ابن سعد، 1 / 131؛ طبری، تاریخ، 2 / 35؛ مجلسی، 16 / 9) و در ثبوت و ضبط کارهایش بسیار توانمند بود (حلبی، 1 / 223). خدیجه علیها السلام با سرمایه خویش، به مناطق گوناگون کاروانهای تجاری می فرستاد و افرادی امین و کارآمد را برای این کار استخدام می کرد (ابن هشام، 1 / 121؛ طبری، تاریخ، 2 / 34؛ مجلسی، 16 / 9). همچنین بازرسانی تعیین می کرد تا گزارش کامل سفر، میزان سود و زیان، نحوه برخورد افرادش با مردم و حتی ویژگیهای اخلاقی آنان را به وی گزارش کنند. این کار را اغلب غلامان او، به ویژه میسر، انجام می دادند. این گزارشها حاکی از مدیریت عالی و استعداد ویژه وی در امور اقتصادی اند (ابن هشام، 1 / 122؛ طبری، تاریخ، 2 / 35؛ ابن اثیر جزری، اسدالغابه، 5 / 435). به نظر می رسد که همین امر موجب گردید عده ای به او لقب «سید قریش» دهند (حمیری قمی، 325؛ طبرانی، 18 / 102؛ مجلسی، 17 / 231).

ازدواج حضرت خدیجه علیها السلام:

اشاره

برخورداری حضرت خدیجه علیها السلام از ثروت و مکنت و شرافت و عفت و دیگر ویژگیهای برجسته، موجب شده بود افراد بسیاری به خواستگاری او بروند؛ تاجایی که، طبق منابع، تمام مردان قوم او، خواستار وی

بودند (ابن هشام، 122/1؛ ابن کثیر، البدایه، 2/358؛ مجلسی، 9/16) و حاضر بودند برای ازدواج با او هر هزینه ای را تقبل کنند (ابن سعد، 131/1؛ مجلسی، 16/56). از جمله کسانی که از بانوی قریش خواستگاری کرده، اما پاسخ منفی گرفتند، عقبه پسر ابی معیط، صلت پسر ابویهاب، ابوجهل و ابوسفیان بودند، این خواستگاران از بزرگان و اشراف مکه بودند (مجلسی، 16/22)، که همین امر نیز موقعیت حضرت خدیجه علیها السلام و برتری او را بر دیگر زنان آشکارتر می سازد. افزون بر اینها، خدیجه علیها السلام از خوب رویان عصر خویش بود (ابن حجر عسقلانی، 8/100).

به گفته برخی تاریخ نگاران، آنچه را که خدا از کرامت و خیر اراده کرده بود، در اختیار خدیجه علیها السلام قرار داده بود (ابن هشام، 1/122؛ طبری، تاریخ، 2/35). با وجود این، بی رغبتی خدیجه علیها السلام به مال و ثروت و توجه او به امور معنوی، از تصمیمات او مشخص است، از جمله آنهاست: پاسخ ندادن به خواستگاران ثروتمند (مجلسی، 16/22) و احترام فوق العاده قائل شدن برای محمد امین صلی الله علیه و آله وسلم، که ثروت چندانی نداشت (ر.ک: قطب راوندی، الخرائج، 1/139 - 141؛ مجلسی، 16/3 - 4).

1. آشنایی با حضرت محمد صلی الله علیه و آله وسلم:

خدیجه علیها السلام که دارای ثروتی انبوه بود و کارگزاران بسیاری با اموال او تجارت می کردند، وقتی که از راست گویی و امانت داری بی مانند و اخلاق کریمانه محمد صلی الله علیه و آله وسلم آگاهی یافت، به او پیشنهاد کرد تا دارایی اش را به امانت بگیرد و به همراه میسره (غلام خدیجه علیها السلام) تجارت کند و در سود آن شریک شود. محمد صلی الله علیه و آله وسلم نیز پیشنهاد خدیجه علیها السلام را پذیرفت (ابن هشام، 1/121؛ طبری، تاریخ، 2/35؛ ابن اثیر جزری، اسدالغابه، 5/435). به گزارش برخی، ابوطالب به خدیجه علیها السلام پیشنهاد داد که محمد صلی الله علیه و آله وسلم برای او کار کند. خدیجه علیها السلام نیز که از راست گویی و درست کرداری محمد صلی الله علیه و آله وسلم خیر داشت، از این پیشنهاد استقبال کرد (قطب راوندی، الخرائج، 1/139 - 140).

در سفر تجاری به شام بود که میسره از حضرت محمد صلی الله علیه و آله وسلم کراماتی دید؛ از جمله محمد صلی الله علیه و آله وسلم در شام، نزدیک صومعه یکی از راهبان، زیر سایه درختی

نشست و آن راهب ضمن پرس و جو درباره محمد صلی الله علیه و آله وسلم، به میسر خبر داد کسی که زیر این درخت نشسته، پیامبر خداست (ابن هشام، 121 / 1؛ طبری، تاریخ، 35 / 2؛ ابن حبان بستی، 45 / 1). همچنین از میسر نقل شده است که در این سفر، تکه ابری بر سر محمد صلی الله علیه و آله وسلم حرکت می کرد، در حالی که گرمای شدید، تمام کاروانیان را می آزد (ابن هشام، 121 / 1؛ ابن کثیر، البدایه، 358 / 2؛ مجلسی، 93 / 16). از دیگر شگفتیهای این سفر، سود کلان و بی سابقه ای بود که نصیب خدیجه علیها السلام گردید (ابن هشام، 121 / 1؛ اربلی، 131 / 2؛ مجلسی، 9 / 16). میسر تمام این امور شگفت انگیز را به خدیجه علیها السلام گزارش کرد (ابن هشام، 121 / 1؛ ابن کثیر، السیره النبویه، 263 / 1؛ مجلسی، 9 / 16).

2. ازدواج با حضرت محمد صلی الله علیه و آله وسلم:

بنا بر شواهد تاریخی، ازدواج حضرت محمد صلی الله علیه و آله وسلم با خدیجه علیها السلام بعد از اولین سفر تجاری محمد صلی الله علیه و آله وسلم برای وی و به پیشنهاد خدیجه علیها السلام بود، اما درباره چگونگی آن اختلاف نظرهای فراوانی وجود دارد. به گفته برخی از مورخان، خدیجه علیها السلام بدون واسطه، رسماً به محمد صلی الله علیه و آله وسلم پیشنهاد ازدواج داد (ابن هشام، 122 / 1؛ طبری، تاریخ، 35 / 2؛ مجلسی، 9 / 16)، اما در منابع دیگر، از وجود واسطه هایی چون هاله (خواهر خدیجه علیها السلام) و نفیسه (دختر منیه، از آشنایان خدیجه علیها السلام) سخن رفته است (ابن سعد، 131 / 1؛ یعقوبی، 20 / 2؛ ابن حجر عسقلانی، 101 / 8). بنا بر گزارشی دیگر، خدیجه علیها السلام و خواهرش هاله در بین صفا و مروه با محمد صلی الله علیه و آله وسلم و عمار یاسر مواجه شدند. هاله نزد عمار رفت و نظر محمد صلی الله علیه و آله وسلم را درباره ازدواج با خدیجه علیها السلام پرسید. عمار اظهار بی اطلاعی کرد و نزد محمد صلی الله علیه و آله وسلم رفت و پیشنهاد خدیجه علیها السلام را با او در میان گذاشت و حضرت محمد صلی الله علیه و آله وسلم همان جا رضایت خود را اعلام کرد (یعقوبی، 20 / 2).

در اینکه چه کسانی در مراسم خواستگاری شرکت داشتند، اقوال مختلفی وجود دارد. بنا بر برخی گزارشهای تاریخی، جمعی از قریش و سران مُضَر در این مراسم شرکت داشتند و حضرت محمد صلی الله علیه و آله وسلم با عموهای خود، ابوطالب و

حمزه، نزد خویلد (پدر خدیجه علیها السلام) رفت و خدیجه علیها السلام را عقد کرد (ابن اثیر جزری، الکامل، 2 / 40؛ حلبی، 1 / 225؛ مجلسی، 22 / 200). اما بنا بر برخی منابع، خویلد پیش از جنگ فجار و در دوران جاهلیت در گذشته بود و حضرت محمد صلی الله علیه و آله وسلم با بنی هاشم نزد عموی خدیجه علیها السلام، عمرو بن اسد، رفت و خدیجه علیها السلام را از او خواستگاری کرد (ابن حزم اندلسی، 117؛ ابن اثیر جزری، الکامل، 2 / 40؛ ابن کثیر، البدایه، 2 / 360).

این ازدواج مورد توجه بنی هاشم و بنی اسد بود و در مراسم خواستگاری، بزرگان هردو قوم جمع بودند. ابوطالب در این مراسم خطبه ای خواند که در آن بعد از حمد و ثنای پروردگار و سپاس از او برای اسکان ذریه ابراهیم علیه السلام در حرم امن و دادن برکات فراوان، به توصیف شخصیت برادرزاده اش، محمد امین صلی الله علیه و آله وسلم پرداخت و او را برتر از همه برجستگان قریش و بی همانند در بین مخلوقات خدا و خواستگار خدیجه علیها السلام معرفی کرد (کلینی، 5 / 374 - 375؛ مجلسی، 16 / 14). بعد از ابوطالب، ورقه بن نوفل برخاست و خطبهای خواند و بنی هاشم و بنی اسد را ستود و گفت که این ازدواج، فرخنده است (حلبی، 1 / 227؛ مجلسی، 16 / 19). بنابر گزارشهای دیگری، ابوطالب شتری نحر کرد و مردم را اطعام نمود (کلینی، 5 / 375؛ ابن ابی جمهور احسائی، 3 / 299؛ مجلسی، 16 / 14).

درباره میزان مهریه حضرت خدیجه علیها السلام نیز اقوال گوناگونی وجود دارد: چهارصد دینار؛ دوازده اوقیه، معادل 480 درهم (اربلی، 2 / 133؛ حلبی، 1 / 226؛ مجلسی، 16 / 12، 19)؛ و بیست شتر ماده (ابن هشام، 1 / 122؛ حلبی، 1 / 225).

در مورد سن خدیجه علیها السلام در هنگام ازدواج، اختلاف زیادی هست. بنابر بیشتر منابع، وی در هنگام ازدواج، چهل ساله و حضرت محمد صلی الله علیه و آله وسلم 25 ساله بوده است (ابن سعد، 1 / 132؛ ابن اثیر جزری، اسدالغابه، 1 / 16؛ 5 / 435؛ اربلی، 2 / 135؛ حلبی، 1 / 229؛ مجلسی، 16 / 12). هر چند گزارشهایی نیز وجود دارد که ایشان هنگام ازدواج، 25، 28،

30، 35، 40، 44، 45 و 46 سال داشته است (ر.ک: اربلی، 2 / 135؛ حلبی، 1 / 229؛ عاملی، 2 / 114 - 116). اینکه عایشه، خدیجه علیها السلام را بزرگسال خوانده و رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم بر او غضب کرده (ابن عساکر، 3 / 195؛ اربلی، 2 / 135؛ ذهبی، 1 / 238) و 65 ساله بودن خدیجه علیها السلام در زمان وفات (یعقوبی، 2 / 35؛ حلبی، 2 / 40) در سال دهم بعثت، که پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم 50 ساله بوده، و اذعان مورخان به 25 ساله بودن پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم در هنگام ازدواج، حاکی است که اختلاف سنی آنان 15 سال بوده و بدین ترتیب، قول 40 ساله بودن خدیجه علیها السلام تأیید می شود. در مقابل، به برخی از مورخان و محدثان نسبت داده شده است که قول به 28 ساله بودن ایشان را ترجیح داده اند (ر.ک: عاملی، 2 / 116).

3. ازدواجهای پیشین:

نقل کرده اند که خدیجه علیها السلام پیش از ازدواج با پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، با عتیق مخزومی ازدواج کرد و پسری به نام حارثه (مغربی، 3 / 15) یا دختری به نام هند (حلبی، 1 / 229) به دنیا آورد و پس از درگذشت او، با ابوهاله هندبن نباش بن زراره ازدواج کرد و پسری به نام هند به دنیا آورد (ابوالفرج اصفهانی، 30؛ طبرانی، 22 / 445؛ طبرسی، اعلام الوری، 1 / 274). بنا بر بعضی منابع، همسر اول خدیجه علیها السلام ابوهاله و همسر دومش عتیق بوده است (ابوالفرج اصفهانی، 30؛ ابن عبدالبر، 4 / 1817). هرچند برخی، ازدواجهای قبلی او را انکار کرده و فرزندان منسوب به او را فرزندان خواهرش هاله، و حتی رقیه و زینب را نیز فرزندان هاله دانسته اند (ر.ک: کوفی، 112 - 113؛ ادامه مقاله).

فرزندان حضرت خدیجه علیها السلام:

خدیجه علیها السلام مادر تمام فرزندان حضرت محمد صلی الله علیه و آله وسلم، به جز ابراهیم است (حمیری قمی، 9؛ صدوق، الخصال، 404؛ مجلسی، 22 / 151). درباره تعداد فرزندان او از پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، اختلاف وجود دارد. بعضی از دو پسر به نامهای قاسم و عبدالله (که بنا بر قولی همان طاهر است) و چهار دختر به نامهای فاطمه، زینب، رقیه و ام کلثوم نام برده اند (حمیری قمی، 9؛ صدوق، الخصال، 404؛ مجلسی، 22 / 151). بعضی دیگر از سه پسر به نامهای قاسم، طاهر و طیب

سخن گفته اند. (ابن هشام، 1 / 122؛ ابن عساکر، 3 / 191؛ ابن اثیر جزری، الکامل، 5 / 435). ابوالقاسم کوفی، رقیه و زینب را فرزندخواندگان خدیجه علیها السلام و حضرت محمد صلی الله علیه و آله وسلم دانسته و دلیل آن راقب ازدواج این دو دختر پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم با ابو العاص و عتبه بن ابولهب ذکر کرده است، هر چند که این ازدواجها در دوره جاهلیت صورت گرفته باشد (111 - 112). به گفته کوفی، حضرت خدیجه علیها السلام خواهری به نام هاله داشت که با مردی از بنی مخزوم ازدواج کرد و دو دختر، به نامهای رقیه و زینب، به دنیا آورد و بعد با مردی از بنی تمیم، به نام ابوهند، ازدواج نمود و صاحب پسری به نام هند شد. ابوهند پس از چندی درگذشت و هاله با فرزندانش تحت سرپرستی خدیجه علیها السلام قرار گرفت. هاله بعد از ازدواج حضرت محمد صلی الله علیه و آله وسلم درگذشت و هند که بزرگ شده بود، به بادیه نزد عشیره اش رفت، ولی سرپرستی دختران هاله را حضرت محمد صلی الله علیه و آله وسلم و خدیجه علیها السلام بر عهده گرفتند و طبق سنت اعراب، هرکس سرپرستی یتیمی را بر عهده می گرفت، آن کودک به او منتسب میشد (112 - 113).

اما مورخان بعدی اختلافی ندارند که زینب و رقیه فرزندان حضرت خدیجه علیها السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم هستند و اخبار فراوانی در این باره رسیده است (حمیری قمی، 9؛ صدوق، الخصال، 404؛ مجلسی، 22 / 151). هند پسر خدیجه علیها السلام از ابوهاله بود و سالها پس از خدیجه علیها السلام زندگی کرد و بعدها، بنا به نقلی، در جنگ جمل به شهادت رسید (ابن اثیر جزری، اسدالغابه، 5 / 71؛ حلبی، 1 / 229). حدیث وصف رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم - که به درخواست حسن بن علی علیهما السلام، هند آن را بیان کرده - مشهور است (ابوالفرج اصفهانی، 30؛ ابن حجر عسقلانی، 6 / 236). خود هند گفته است: «پدرم رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم و مادرم خدیجه علیها السلام و خواهرم فاطمه علیها السلام و برادرم قاسم است» (ابن قتیبه دینوری، 133؛ حلبی، 1 / 229).

دیگر اینکه سالها پس از رحلت خدیجه علیها السلام، خواهرش هاله در مدینه به منزل رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم رفت و اجازه ورود خواست و تا پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم صدای او را شنید، به یاد خدیجه علیها السلام افتاد و مشعوف شد و با صدای بلند، هاله را دعوت نمود که وارد شود (بخاری، 231 / 4؛ مسلم نیشابوری، 134 / 7). این روایت - که در منابع گوناگون ضبط شده است - گزارش مرگ هاله را در دوران حیات خدیجه علیها السلام مخدوش می کند. از سویی دیگر، ابو العاص بن ربیع، داماد پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم و همسر زینب (ابن سعد، 30 / 8؛ ابن عساکر، 4 / 67؛ مجلسی، 183 / 21 - 184)، که بعدها اسلام آورد، پسر هاله (خواهر خدیجه علیها السلام) بود (ابن سعد، 30 / 8 - 31؛ ابن عساکر، 4 / 67؛ مجلسی، 184 / 21) که نشان می دهد زینب دختر خدیجه علیها السلام بوده است، وگرنه ممکن نبود که او با زینب ازدواج کند. در مجموع، این اختلاف نظرها در مورد فرزندان پسر است و درباره چهار دختر داشتن حضرت محمد صلی الله علیه و آله وسلم و خدیجه علیها السلام تا قرن سوم اختلافی وجود نداشته است. اما درباره دختر بزرگ ایشان اختلاف نظر وجود دارد؛ بعضی رقیه (ابن هشام، 1 / 122 - 123؛ ابن طلحه شافعی، 44؛ حلبی، 3 / 391) و برخی زینب (حاکم نیشابوری، 4 / 44؛ طبری، ذخائر العقبی، 156؛ مجلسی، 183 / 21) را بزرگ تر دانسته اند، ولی بیشتر بر آن اند که فاطمه علیها السلام کوچکترین آنان بوده است (ابن هشام، 1 / 122 - 124؛ ابن طلحه شافعی، 44؛ امین عاملی، 6 / 311). هرچند این نظر مخالفانی نیز دارد (ر.ک: حلبی، 3 / 391).

فاصله سنی فرزندان خدیجه علیها السلام یک سال بود (ابن سعد، 1 / 133 - 134؛ 8 / 16). وی برای هر فرزندی که به دنیا می آورد، دایه می گرفت، به جز فاطمه علیها السلام که خودش او را شیر داد (امین عاملی، 6 / 311).

حمایت مالی و معنوی از پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم:

پایداری خدیجه علیها السلام در کنار حضرت محمد صلی الله علیه و آله وسلم، در تمام سالهای پس از بعثت مسلم است. زمانی که کفار و مشرکان

مکه حاضر نبودند سخنان پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم را بشنوند و او را استهزا می کردند و دروغ گویش می خواندند، به گواهی پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، خدیجه علیها السلام به او ایمان آورد و او را تصدیق می کرد و غبار غم را از چهره اش می زدود (احمدبن حنبل، 117/6 - 118؛ ابن اثیر جزری، اسدالغابه، 438/5 - 439؛ مجلسی، 16/7 - 9).

خدیجه علیها السلام از آلام پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم در برابر آزار مشرکان و کفار می کاست و از او حمایت می کرد. متهم کردن پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم به جادوگری و کاهنی و جنون و نیز ایجاد مانع برای تبلیغ دین (ابن هشام، 187/1)، بخشی از دشمنیهای مشرکان بود. هرگاه پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم به طواف کعبه می رفت، مشرکان از گفتن هیچ ناسزایی به او ابا نداشتند و گاه ردای او را می گرفتند و سخت می کشیدند (ابن هشام، 188/1). زمانی که این دشمنیها به اوج خود رسید، خدیجه علیها السلام بهترین حامی پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم در خانه بود و دشنامها و کارشکنیهای مشرکان را کم اهمیت جلوه می داد (ابن هشام، 187/1 - 158؛ ابن اثیر جزری، اسدالغابه، 437/5؛ مجلسی، 16/10 - 11) و برای در امان ماندن جان پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم تدابیری می اندیشید، از جمله نظارت بر رفت و آمدهای پنهانی افراد برای ملاقات با حضرت رسول صلی الله علیه و آله وسلم، و نصیحت و سرزنش کسانی که در یاری رساندن به محمد صلی الله علیه و آله وسلم تعلق می ورزیدند (مفید، الاختصاص، 182؛ مجلسی، 18/99).

مساعدهای مالی حضرت خدیجه علیها السلام در حمایت از پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم نیز به حدی بود که خود پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم به آنها اشاره کرده است (ابن عبدالبر، 1824/4؛ ذهبی، 117/2). حمایتهای خدیجه علیها السلام در سه سال محاصره بنی هاشم در شعب ابی طالب نیز ادامه یافت. پس از آنکه قریش دعوت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم را رو به گسترش یافتند، تصمیم گرفتند با هیچ یک از بنی هاشم و بنی عبدالمطلب ازدواج و دادوستد نکنند، تا آنان را به ترک حمایت از پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم وادار سازند (ابن سعد، 1/208 - 109؛ یعقوبی، 31/2).

خدیجه علیها السلام نیز با آنکه زندگی مرفهی داشت و می توانست در قبیله خود بماند، با پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم به شعب رفت. بنی هاشم و بنی عبدالمطلب سه سال در محاصره ماندند و فقط هنگام عمره (ماه رجب) و حج (ذی حجه) از شعب بیرون می آمدند (یعقوبی، 2 / 31؛ ابن شهر آشوب، 1 / 59). در این دوران، خدیجه علیها السلام اموال بسیاری در اختیار پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم قرار داد (ابن شهر آشوب، 1 / 58؛ مجلسی، 35 / 93). در ماههای آخر، محاصره شدت یافت و ابوجهل، عاص بن وائل، نصرین حارث و عقبه بن ابی معیط از رسیدن آذوقه به بنی هاشم جلوگیری می کردند (قطب راوندی، قصص الانبیاء، 325؛ ابن شهر آشوب، 1 / 58)، تاجایی که طاقت و توانشان تمام شد و صدای شیون کودکانشان از شعب شنیده می شد (ابن سعد، 1 / 209؛ ابن کثیر، السیرة النبویه، 2 / 47؛ مجلسی، 19 / 18 - 19). در این اوضاع - که امکان تهیه آذوقه برای بنی هاشم، حتی به قیمت گزاف، فراهم نبود - خدیجه علیها السلام در صدد یافتن راه حلی بود. او حتی برای کسانی که در حلف الفضول شرکت داشتند، پیک فرستاد و از محاصره کنندگان شکایت کرد. از جمله، فردی را نزد زمعه بن اسود فرستاد و از اینکه ابوجهل مانع خرید آنان می شود، گله کرد (بلاذری، 1 / 271 - 272).

بعضی از نزدیکان بنی هاشم به شیوه هایی موفق شدند به شعب آذوقه بفرستند، که از آن جمله، هشام بن عمرو بن ربیع و حکیم بن حزام (برادرزاده خدیجه علیها السلام) بودند (بلاذری، 1 / 272). این کمکها اگر چه مفید بود، کفایت نمی کرد و بنی هاشم مجبور بودند با قیمت دو چندان و با مشکلات فراوان آذوقه تهیه کنند، به طوری که خدیجه علیها السلام، پیش از وفات، تمام دارایی خود را انفاق کرده بود (یعقوبی، 2 / 31).

فضائل و مناقب

حضرت خدیجه علیها السلام از زنان شریفی بود که خداوند به او

توفیق همسری و خدمت به آخرین پیامبرش، حضرت محمد مصطفی صلی الله علیه و آله وسلم، را داد و تمام فرزندان حضرت محمد صلی الله علیه و آله وسلم، به جز ابراهیم، از خدیجه علیها السلام بودند (ابن هشام، 1 / 122؛ طبری، تاریخ، 2 / 35). توفیق پذیرایی از علی بن ابی طالب علیه السلام از دیگر فضایی بود که نصیب او گشت. هنگامی که ابوطالب دچار تنگ دستی گردید، پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم علی علیه السلام را به منزل خویش برد و او از همان دوران کودکی، قرین حضرت محمد صلی الله علیه و آله وسلم و خدیجه کبری علیها السلام گردید (ابن شهر آشوب، 2 / 27؛ مجلسی، 38 / 295).

حضرت محمد صلی الله علیه و آله وسلم پیش از بعثت به غار حرا پناه می برد تا به پرستش خدا بپردازد (طبری، تاریخ، 2 / 47؛ ابن اثیر جزری، الکامل، 2 / 48). در این مدت خدیجه علیها السلام سرپرستی فرزندان و امور خانه را بر عهده داشت. او با شکیبایی تمام روزهای دور از محمد صلی الله علیه و آله وسلم را سپری می کرد و آسودگی لازم را برای ارتباط محمد صلی الله علیه و آله وسلم با پروردگارش فراهم می آورد.

در منابع، به اعتقادات مذهبی خدیجه علیها السلام در جوانی، پیش از اسلام آوردنش، اشاره نشده، اما بر اساس شواهدی، او خداپرست و از کسانی بوده که خبر برانگیخته شدن پیامبری را از جزیره العرب شنیده و حتی منتظر بعثت او بوده است. او در جریان ازدواجش نیز به فضایل معنوی توجه داشت و بعد از ازدواج، مساعدتهای او، امکان عزلت و عبادت محمد صلی الله علیه و آله وسلم را فراهم کرد، که نشان دهنده اعتقاد او به خدای واحد است و همین روحیه موجب شد که بدون قید و شرط، اسلام را بپذیرد.

پس از نزول وحی بر حضرت محمد صلی الله علیه و آله وسلم، خدیجه علیها السلام اولین زنی بود که به او ایمان آورد (ترمذی، 5 / 306؛ طبرانی، 19 / 291؛ مجلسی، 16 / 16). وی علاوه بر تصدیق

قلبی و زبانی اسلام، در عمل نیز احکام و دستورهای الهی را به انجام می رساند. خدیجه علیها السلام به همراه پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم و علی علیه السلام، اولین کسانی بودند که نمار برپا داشتند (یعقوبی، 2 / 23؛ ابن شهر آشوب، 1 / 43؛ مجلسی، 18 / 196). علی علیه السلام در گفتگو با مردی یهودی که اوصاف وصی پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم را پرسید، اظهار کرد: «اولین کسی بودم که اسلام آورد و هیچ کس جز من و خدیجه علیها السلام نماز نمی خواند و به پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم ایمان نداشت» (صدوق، الخصال، 366؛ مفید، الاختصاص، 165؛ مجلسی، 38 / 168). شواهد دیگری نیز ایمان خدیجه علیها السلام و کوشش او را برای برپایی دین، تصدیق می کنند؛ چنان که قبل از اعلام دعوت رسمی در ایام حج، و آنگاه که امکان نداشت علناً به عبادت پردازند، در کنار محمد صلی الله علیه و آله وسلم و به همراهی علی علیه السلام، در کنار کعبه به عبادت برمی خاست (ابن سعد، 8 / 17 - 18؛ طبری، تاریخ، 2 / 56 - 57؛ طبرانی، 18 / 100 - 101). گفته اند که غیر از ایام حج، پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم و او پنهانی خدا را می پرستیدند (صدوق، کمال الدین، 344؛ طوسی، 332؛ مجلسی، 18 / 177).

از جمله فضایل خدیجه علیها السلام، سخن گفتن فاطمه علیها السلام با اوست، در حالی که هنوز در رحم خدیجه علیها السلام بود. هنگامی که پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم از این ماجرا آگاه شد، به او نوید داد که جبرئیل خبر داده که این جنین دختر است و نسلی پاک و مبارک خواهد داشت و خداوند ادامه نسل مرا از او قرار داده است (صدوق، الامالی، 690 - 691؛ طبری امامی، 77؛ قطب راوندی، الخرائج، 2 / 524).

همچنین نقل شده است هنگامی که خدیجه علیها السلام می خواست فاطمه علیها السلام را به دنیا بیاورد، خداوند از بهشت چهار قابله برای یاری او فرستاد: مریم علیها السلام دختر عمران، آسیه دختر مزاحم، کلثوم خواهر موسی علیه السلام، و ساره همسر حضرت ابراهیم علیه السلام (صدوق، الامالی، 691، طبری امامی، 78؛ مجلسی، 16 / 80).

خدیجه علیها السلام انسانی نمونه و کامل بود که، به تصریح پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، استحقاق سلام و تحیت الهی و فرشتگان مقربی چون جبرئیل را داشت و بایسته بود که جایگاهش فردوس برین باشد. خدیجه علیها السلام به مقامی رسید که، به نقل رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم، خداوند هر روز چندین بار به فرشتگانش در مورد او مباحثات می کند (بخاری، 4 / 231؛ مسلم نیشابوری، 7 / 133؛ ابن بطریق، 392؛ مجلسی، 16 / 8 / 11 / 78).

از دیگر فضایل خدیجه علیها السلام، انفاق سخاوتمندانه اموالش در راه دین خدا بود. بنا بر بعضی منابع، وی اموال بسیاری داشت (حلبی، 1 / 223؛ مجلسی، 16 / 21 - 22) که همه را در راه گسترش اسلام خرج کرد (یعقوبی، 2 / 31). به عقیده تعدادی از مفسران، آیه «وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَى» (ضحی، 8) درباره بی نیاز شدن پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم است به سبب اموالی که حضرت خدیجه علیها السلام به ایشان بخشید (طبرسی، مجمع البیان، 10 / 1384 فخر رازی، 31 / 199؛ شوکانی، 5 / 458).

فضایل خدیجه علیها السلام چندان است که در برخی دعاهاى اهل بیت علیهم السلام به شرافت وی مباحثات شده است (ابن طاووس، اقبال الاعمال، 1 / 509؛ مجلسی، 99 / 107). در طول تاریخ نیز بنی هاشم بارها با یادآوری فضایل خدیجه علیها السلام، بدخواهان را به سکوت واداشته اند. نقل شده است در مجلسی که امام حسن علیها السلام، نیز حضور داشت، معاویه به طعن پرسید: «شریف ترین مردم از حیث نسب کیست؟» صعصعه به امام حسن مجتبی علیه السلام اشاره نمود و نسب او را ذکر کرد و خدیجه علیها السلام را جدّه او معرفی کرد (بلاذری، 5 / 37). محمد نفس زکیه و ابن زبیر نیز در احتجاجاتشان با مخالفان، نسبتشان را با خدیجه علیها السلام یادآور می شدند و به آن مباحثات می کردند (طبری، تاریخ، 6 / 196؛ ابن ابی الحدید، 9 / 325).

ذکر نام ایشان در زیارت نامه های ائمه علیهم السلام نشان دهنده مقام بلند ایشان در نزد اهل بیت علیهم السلام است (کلینی، 577 / 4؛ مجلسی، 174 / 97). اهل بیت علیهم السلام نیز در برخی خطبه های خویش، به نسبت داشتن خود با خدیجه علیها السلام افتخار می کردند (ابن شهر آشوب، 305 / 3؛ مجلسی، 174 / 45).

علاقه شدید پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم به خدیجه علیها السلام:

خدیجه علیها السلام محبوب پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم بود (مسلم نیشابوری، 134 / 7) و همواره، حتی بعد از رحلت خدیجه علیها السلام، پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم از او بسیار یاد می کرد (بخاری، 231 / 4؛ مسلم نیشابوری، 134 / 7؛ ابن طاووس، الطرائف، 291) و گاه به یاد او می گریست (اریلی، 131 / 2؛ مجلسی، 8 / 16) و می فرمود: «خدیجه! کجاست مثل خدیجه؟» (اریلی، 1 / 370؛ مجلسی، 43 / 131). در گزارشی که بخاری از عایشه نقل کرده است، شدت محبت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم به خدیجه علیها السلام آشکارتر می شود، چنان که گفته است: «پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم آن گونه از خدیجه علیها السلام یاد می کرد که گویی در دنیا کسی به جز خدیجه علیها السلام نبوده است» (4 / 231؛ ر.ک: ابن طاووس، الطرائف، 291). پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم فرموده: «خدا محبت او را روزی من کرده است»، که این ابراز محبت موجب غبطه عایشه به خدیجه علیها السلام شد (مسلم نیشابوری، 7 / 134؛ ابن بطریق، 393) و به پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم گفت که او پیرزنی بیش نبود و خدا بهتر از آن را نصیب شما کرده است. این سخن موجب ناراحتی پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم گردید و قسم یاد کرد که بهتر از خدیجه علیها السلام نصیبتش نشده است (احمد بن حنبل، 6 / 117 - 118؛ طبرانی، 33 / 13؛ ابن حجر عسقلانی، 8 / 103).

علاقه پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم به خدیجه علیها السلام سبب شده بود که بستگان و دوستان وی نیز همواره مورد تفقد پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم قرار گیرند. چنان که نقل شده است سالها بعد از وفات خدیجه علیها السلام، زمانی که هاله (خواهر خدیجه علیها السلام) به منزل رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم در

مدینه رفت، حضرت صلی الله علیه و آله وسلم بسیار مسرور شد و با احترام او را به منزل خود دعوت کرد (بخاری، 4 / 231؛ مسلم نیشابوری، 7 / 134؛ ابن حجر عسقلانی، 8 / 339).

همچنین نفیسه، دختر مُنیه، که در ازدواج حضرت محمد صلی الله علیه و آله وسلم با حضرت خدیجه علیها السلام نقش داشت، در فتح مکه مسلمان شد و ماجرای وساطتش را به پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم یادآور گردید و مورد احترام قرار گرفت (بلاذری، 1 / 107). از دیگر اقدامات رسول اکرم صلی الله علیه و آله وسلم در نکوداشت یاد خدیجه علیها السلام، این بود که هر گاه گوسفندی ذبح می کرد، از گوشت آن به منزل دوستان خدیجه علیها السلام می فرستاد (بخاری، 4 / 231؛ مسلم نیشابوری، 7 / 133 - 134) و در مقابل اعتراض برخی از همسرانش می فرمود: «إِنِّي قَدْ رُزِقْتُ حُبِّهَا؛ خدا محبت او را روزی من کرده است» (ابن بطریق، 1 / 393).

پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم در پاسخ به عایشه و امثال او، در ترجیح خدیجه علیها السلام بر دیگر زنانش، دو دلیل ذکر می کرد. اول اینکه او مادر تمام فرزندانش است (به جز ماریه قبطیه، دیگر زنان فرزندی نیاوردند) و دوم مقام ایمانی او بود. حضرت صلی الله علیه و آله وسلم مکرر از ایمان خدیجه علیها السلام زمانی که دیگران به پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم کافر بودند، تصدیق و همراهی او زمانی که دیگران پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم را دروغگو می خواندند، و انفاق مالش زمانی که دیگران پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم را محروم کرده بودند، یاد می نمود (احمد بن حنبل، 6 / 117 - 118؛ ابن حجر عسقلانی، 8 / 103؛ متقی هندی، 12 / 132).

روزی پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم در بین اصحابش نشسته بود، در همین حال چهار خط بر روی زمین کشید و پرسید: «آیا می دانید اینها چیستند؟» اصحاب پاسخ دادند: «خدا و رسولش داناترند.» رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم فرمود: «بهترین زنان اهل بهشت

چهار نفرند: فاطمه دختر محمد؛ خدیجه دختر خویلد؛ مریم دختر عمران؛ آسیه دختر مزاحم، همسر فرعون.» این حدیث در منابع شیعه (صدوق، الخصال، 205 - 206؛ مجلسی، 8 / 187) و اهل سنت (احمد بن حنبل، 1 / 293) آمده است. بین خدیجه علیها السلام و زنان بهشتی شباهتهایی وجود دارد، از جمله اینکه: قرآن کریم مریم علیها السلام را صدیقه نامیده است (مائده، 75) که یکی از القاب حضرت خدیجه علیها السلام نیز هست (ابن کثیر، البدایه، 2 / 74) و وقتی که همه پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم را تکذیب می کردند، او آن حضرت صلی الله علیه و آله وسلم را تصدیق می نمود (ابن هشام، 1 / 158). قرآن کریم درباره آسیه گفته است که با وجود ثروت و آسایش، دین الهی را برگزید و سختیها را تحمل کرد (تحریم، 11). خدیجه علیها السلام نیز ثروت و زندگی خود را فدای دین الهی (یعقوبی، 2 / 31؛ ابن شهر آشوب، 1 / 58؛ مجلسی، 35 / 93) و یاری پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم کرد (طبرانی، 23 / 13؛ متقی هندی، 12 / 132).

وفات حضرت خدیجه علیها السلام:

سختیهای فراوانی بر بنی هاشم در شعب ابی طالب وارد آمد. گرسنگی از یک سو و خطر به قتل رسیدن پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم از سوی دیگر، اوضاع را بسیار دشوار ساخته بود (ابن شهر آشوب، 1 / 58؛ ابن ابی الحدید، 14 / 64؛ مجلسی، 35 / 92 - 93). این دشواریها سبب شد تا خدیجه علیها السلام و ابوطالب، که سنی از ایشان گذشته بود، پس از بیرون آمدن از شعب، در بستر بیماری بیفتند. نقل شده است هنگامی که خدیجه علیها السلام در بستر بیماری افتاد، اندوه و ناراحتی در چهره اش نمایان شد و گفت که علت آن، نگرانی از آینده خانواده اش و مشکلات آنان و خردسالی فاطمه علیها السلام و تنهایی او در شب عروسی است (اربلی، 1 / 375 - 376؛ علامه حلی، 198؛ مجلسی، 43 / 138).

رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم مظهر صبر و استقامت بود، اما غم از دست دادن خدیجه علیها السلام بر

ایشان گران آمد. نقل شده است که پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم در آخرین ساعات زندگی خدیجه علیها السلام، با اندوه نزد او رفت و در حالی که با چشمان اشک بار به او می نگریست، فرمود: «آنچه می بینم برایم ناگوار است» (یعقوبی، 2 / 35). روایت شده است که چون بیماری خدیجه علیها السلام شدت یافت، به پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، سه وصیت کرد: «اگر تقصیری در حق تو کرده ام مرا ببخش؛ مراقب دخترم فاطمه باش که کسی او را مورد اذیت و بی مهری قرار ندهد.» وی خجالت کشید سومین وصیت خود را مستقیماً به پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم بگوید، از این رو از فاطمه علیها السلام خواست تا به پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم بگوید که از قبر در هراس است و او را در همان لباسی کفن کند که در آن اولین بار به پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم وحی شده بود (حائری، 2 / 234 - 235).

به گزارش برخی از مورخان، حضرت خدیجه علیها السلام در ماه رمضان، در 65 سالگی، درگذشت (ابن سعد، 8 / 18؛ یعقوبی، 2 / 35). درباره سال و روز وفات وی، اقوال مختلفی وجود دارد. برخی سال وفات را پنج سال و عده ای چهار سال قبل از هجرت می دانند (ابن عبدالبر، 4 / 1881)، اما قول سه سال پیش از هجرت مشهورتر است (ابن هشام، 2 / 282؛ ابن عبدالبر، 4 / 1881؛ ابن حجر عسقلانی، 8 / 103)، که پس از خروج بنی هاشم از شعب می شود (ابن سعد، 8 / 18). شیخ مفید نیز، ضمن پذیرش این نظر، وفات حضرت خدیجه علیها السلام را در روز دهم ماه رمضان سال دهم بعثت دانسته است (مسار الشیعه، 22 - 23). برخی روز وفات او را سه روز قبل از درگذشت ابوطالب (یعقوبی، 2 / 35؛ قطب راوندی، قصص الانبیاء، 314؛ ابن اثیر جزری، الکامل، 2 / 90 - 91) و برخی 35 روز یا 55 روز قبل از وفات وی ضبط کرده اند (ابن اثیر جزری، الکامل، 2 / 90 - 91). با رسیدن خبر درگذشت ابوطالب به پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، داغ از دست دادن خدیجه علیها السلام برای او تازه شد (یعقوبی، 2 / 35) و از

شدت اندوه، فرمود: «در این روزها بر این امت دو مصیبت وارد شد که نمی دانم به سبب کدام یک بی تاب ترم» (یعقوبی، 2/ 35)؛ از این رو، پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم آن سال را «عام الحُزن» نامید (طبرسی، اعلام الوری، 1/ 53؛ قطب راوندی، قصص الانبیاء، 314 حلبی، 2/ 41). پیکر حضرت خدیجه علیها السلام را به قبرستان حجون بردند (اربلی، 2/ 136؛ ذهبی، 2/ 111 - 112). پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم خود وارد قبر شد و او را به خاک سپرد (ابن سعد، 8/ 18؛ اربلی، 2/ 136).

قریشیان پس از درگذشت ابوطالب و خدیجه علیها السلام گستاخ تر شدند و بر آزار پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم افزودند؛ برخی از ایشان بر چهره وی خاک می پاشیدند و کارهایی می کردند که پیش از آن جرئتشان را نداشتند (ابن هشام، 2/ 282 - 283؛ طبری، تاریخ، 2/ 80) و حتی تصمیم به قتل پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم گرفتند (ر.ک: ابن هشام، 2/ 332).

منابع:

ابن ابی الحدید، عزالدین (م. 656 ق.)، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، دار احیاء الکتب العربیة، 1378 ق؛ ابن اثیر جزری، علی بن محمد (م. 630 ق.)، اسدالغابة في معرفة الصحابة، تهران، انتشارات اسماعیلیان؛ همو، الكامل فی التاریخ، بیروت، دارصادر، 1386 ق؛ ابن بطریق، یحیی بن حسن (م. 600 ق.)، عمدة عیون صحاح الاخبار فی مناقب امام الابرار، قم، نشر اسلامی، 1407 ق؛ ابن حبان بستی، محمد (م. 354 ق.)، الثقات، حیدرآباد دکن هند، مؤسسه الکتب الثقافیة، 1393 ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (م. 852 ق.)، الاصابة في تمييز الصحابة، تحقیق عادل احمد، علی محمد، بیروت، دارالکتب العلمیة، 1415 ق؛ ابن حزم اندلسی، علی بن احمد (م. 456 ق.)، جمهرة انساب العرب، تحقیق گروهی از علما، بیروت، دارالکتب العلمیة، 1403 ق؛ ابن سعد، محمد بن سعد (م. 230 ق.)، الطبقات الکبری، بیروت، دارصادر؛ ابن شهر آشوب، محمد بن علی (م. 588 ق.)، مناقب آل ابی طالب، تحقیق گروهی از

اساتيد نجف اشرف، النجف الاشرف، المكتبة الحيدرية، 1376 ق؛ ابن طاووس، سيد على بن موسى (م. 664 ق.)، اقبال الاعمال، تحقيق جواد قيومي، قم، مكتب الاعلام الاسلامي، 1414 ق؛ همو، الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف، قم، مطبعة الخيام، 1399 ق؛ ابن طلحة شافعي، كمال الدين محمد (م. 652 ق.)، مطالب السؤول في مناقب آل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، تحقيق ماجد العطيه، ابن عبدالبر، يوسف بن عبدالله قرطبي (م. 463 ق.)، الاستيعاب في معرفة الاصحاب، تحقيق علي محمد بجاوي، بيروت، دار الجيل، 1412 ق؛ ابن عساكر، علي بن حسن (م. 571 ق.)، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق علي شيري، بيروت، دار الفكر، 1415 ق؛ ابن قتيبه دينوري، عبدالله بن مسلم (م. 276 ق.)، المعارف، تحقيق ثروت عكاشة، القاهرة، دار المعارف، ابن كثير، اسماعيل بن عمر (م. 774 ق.)، البداية و النهاية، تحقيق علي شيري، بيروت، دار احياء التراث العربي، 1408 ق؛ همو، السيرة النبويه، تحقيق مصطفى عبد الواحد، بيروت، دار المعرفة، 1396 ق؛ ابن هشام، عبدالملك حميري (م. 8 - 213 ق.)، السيرة النبويه، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، مكتبة محمد علي صبيح و اولاده، 1383 ق؛ ابوالفرج اصفهاني، علي بن حسين (م. 356 ق.)، مقاتل الطالبين، تحقيق كاظم مظفر، قم، مؤسسة دار الكتاب، 1385 ق؛ ابن ابي جمهور احسائي، محمد بن علي (م. 880 ق.)، عوالي اللئالي العزيزية في الاحاديث الدينية، تحقيق مجتبي عراقي، قم، مطبعة سيد الشهداء، 1403 ق؛ احمد بن حنبل، شيباني (م. 241 ق.)، مسند احمد بن حنبل، بيروت، دار صادر؛ اربلي، علي بن عيسى (م. 693 ق.)، كشف الغمة في معرفة الائمة عليهم السلام، بيروت، دارالاضواء، 1405 ق؛ امين عاملي، سيد محسن (م. 1371 ق.)، اعيان الشيعة، تحقيق، سيد حسن امين، بيروت، دارالتعارف، 1403 ق؛ بخاري، محمد بن اسماعيل (م. 256 ق.)، صحيح البخاري، بيروت، دار الفكر، 1401 ق؛ بلاذري، احمد بن يحيى (م. 279 ق.)، انساب الاشراف، تحقيق سهيل زكار، رياض زركلي، بيروت، دار الفكر، 1417 ق؛ ترمذي، محمد بن عيسى (م. 279 ق.)، سنن الترمذي، تحقيق عبدالوهاب عبد اللطيف،

محمد بن عمر (م. 606 ق.)، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1420 ق؛ قطب راوندى، سعيد بن هبة الله (م. 573 ق.)، الخرائج و الجرائح، قم، مؤسسة الامام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، 1409 ق؛ همو، قصص الانبياء، تحقيق غلامرضا عرفانيان، قم، مؤسسة الهادي، 1418 ق؛ كوفي، على بن احمد (م. 352 ق.)، الاستغاثه، تهران، مؤسسة الاعلمى، 1373 ش؛ كلينى، محمد بن يعقوب (م. 329 ق.)، الكافي، تحقيق على اكبر غفارى، تهران، دارالكتب الاسلاميه، 1363 ش؛ متقى هندی، على (م. 975 ق.)، كنز العمال في سنن الاقوال و الافعال، تحقيق بكرى حيانى، صفوة السقا، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1409 ق؛ مجلسى، محمداقبر (م. 1111 ق.)، بحار الانوار، تحقيق محمداقبر بهبودى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1403 ق؛ مسلم نيشابورى، مسلم بن حجاج (م. 261 ق.)، صحيح مسلم، بيروت، دار الفكر؛ مغربى، قاضى نعمان بن محمد تميمى (م. 363 ق.)، شرح الاخبار في فضائل الائمة الاطهار عليهم السلام، تحقيق، سيد محمد حسينى جلالى، قم، نشر اسلامى، 1414 ق؛ مفيد، محمد بن محمد (م. 413 ق.)، الاختصاص، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1414 ق؛ همو، مسار الشيعة في مختصر تواريخ الشريعة، تحقيق مهدي نجف، بيروت، دارالمفيد، 1414 ق؛ مقرئى، احمد بن على (م. 845 ق.)، امتاع الاسماع، تحقيق محمد نميسى، بيروت، دار الكتب العلمية، 1420 ق؛ يعقوبى، احمد بن ابى يعقوب (م. 292 ق.)، تاريخ يعقوبى، قم، مؤسسه فرهنگ اهلى بيت عليهم السلام.

اعظم رحمت آبادى

ص: 98

ویژگیهای تولد حضرت فاطمه علیها السلام در منابع فریقین.

جایگاه ویژه حضرت فاطمه علیها السلام نزد شیعیان و اهل سنت، سبب شده است که بسیاری از وقایع زندگی حضرت علیها السلام، به تفصیل بررسی شود. گزارشهای حدیثی و تاریخی درباره ولادت حضرت علیها السلام، گسترده و فراوان است. آثاری ویژه این موضوع از قرن چهارم وجود دارد (قبل از 380 ق.). شیخ صدوق کتابی به نام مولد فاطمه علیها السلام نوشته و در عیون اخبار الرضا علیه السلام (2 / 203)، به آن اشاره کرده است. درباره این کتاب، در منابع بعدی گزارشهایی وجود دارد (ر.ک: نجاشی، 392؛ ابن شهر آشوب، معالم العلماء، 147؛ اربلی، 2 / 85؛ همو، مناقب، 3 / 110، 130، 135) که نشان می دهد این اثر تا سده هفتم موجود بوده است. به تصریح اربلی، این کتاب افزون بر ولادت حضرت فاطمه علیها السلام، به بیان برخی دیگر از مسائل مربوط به آن حضرت علیها السلام نیز پرداخته است؛ از جمله به فضایل، ازدواج، مظلومیت، وفات و چگونگی وضع آن حضرت علیها السلام در قیامت (2 / 85). ظاهراً کتاب مولد فاطمه علیها السلام در اختیار ابن طاووس نیز بوده است (ر.ک: کلبگ، 176). ابن عزیز الخطّی نیز در سال 1195 قمری، درباره ولادت حضرت فاطمه علیها السلام کتابی نوشته است (آقابزرگ تهرانی، 23 / 275). کلینی در کتاب الحجة الکافی، بابی با همین عنوان دارد (1 / 458) و علامه مجلسی (2 / 43 - 10) و بحرانی اصفهانی (11 / 45 - 60) و دیگران نیز به تفصیل به این موضوع پرداخته و گزارشهای گوناگونی درباره آن گرد آورده اند. در سالهای اخیر آثار فراوانی در این باره منتشر شده است. بخشی از الموسوعة الکبری عن فاطمة الزهراء علیها السلام بدین مطلب اختصاص یافته است (ر.ک: انصاری زنجانی، 2 / 65 - 193).

بخشی از مباحث راجع به ولادت فاطمه علیها السلام، درباره پیش از تولد حضرت علیها السلام است.

گوهر وجود حضرت فاطمه علیها السلام، از میوه های بهشتی است. بدین سبب، رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم ایشان را «حوراء انسیه» نامیده و هر وقت مشتاق بوی بهشت می شده، او را می بوییده است (صدوق، الامالی، 546؛ همو، علل الشرایع، 1 / 184؛ فتال نیشابوری، 149؛ ابن شهر آشوب، مناقب، 3 / 114). گرچه اصل وجود فاطمه علیها السلام برگرفته از وجود رحمانی رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم است و این ویژگی و افتخار برای سیده نساء العالمین علیها السلام (کلینی، 1 / 459؛ صدوق، کمال الدین، 257، 260) بسنده است، ولی تقدیر الهی آن بود که رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم هدیه ای الهی را که میوه ای بهشتی بود، بخورد و نطفه وجود فاطمه علیها السلام از آن پدید آید.

در این باره رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم فرموده است: «جبرئیل، خرما [یا سیب] از بهشت برایم آورد. آن را خوردم و به نطفه ای در صلب من بدل گشت. آنگاه خدیجه علیها السلام به فاطمه علیها السلام باردار شد. از این رو، هرگاه مشتاق بهشت می شوم فاطمه علیها السلام را می بویم، زیرا از او بوی بهشت را استشمام می کنم» (صدوق، التوحید، 118؛ همو، عیون اخبار الرضا علیه السلام، 2 / 107؛ طبری امامی، 148؛ فتال نیشابوری، 149؛ طبرسی، الاحتجاج، 2 / 191). سند این روایت در کتابهای شیخ صدوق، معتبر است. مشابه این سخن در منابع روایی و تاریخی اهل سنت نیز آمده است (طبرانی، 22 / 401؛ ابونعیم اصفهانی، 1 / 78؛ خطیب بغدادی، 5 / 293؛ هیشمی، مجمع الزوائد، 9 / 202). برخی منابع متأخر از عزلت گزینی، روزه و عبادت چهل روزه پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم جهت تشکیل نطفه حضرت فاطمه علیها السلام سخن گفته اند (ابن حاتم عاملی، 452؛ حلی، العددالقویه، 220؛ مجلسی، 16 / 78). درباره گوهر بهشتی وجود حضرت فاطمه علیها السلام نکاتی شایان ذکر است:

1. بسیاری از متون حدیثی و تاریخی، تنها به میوه بهشتی اشاره کرده و خصوصیات آن را بر نشمرده اند. برخی، بدون اشاره به نوع میوه، گفته اند که آن میوه از بهترین و پاکیزه ترین درختان بهشت بود (طبرانی، 22 / 401؛ هیشمی، مجمع الزوائد، 9 / 202).

بنا بر گزارش علی بن ابراهیم قمی، میوه درخت طوبی بوده است (1 / 365). برخی دیگر آن را رطب بهشتی (صدوق، الامالی، 546؛ همو، التوحید، 118؛ طبری امامی، 147؛ فتال نیشابوری، 149؛ طبرسی، الاحتجاج، 2 / 191)، سیب (صدوق، علل الشرایع، 1 / 183؛ طبری امامی، 146)، و گلابی (حاکم نیشابوری، 3 / 156؛ مرعشی نجفی، 10 / 3 - 19 / 3: 25 / 7، 147) دانسته اند.

2. برخی فقط به اهدای میوه بهشتی به پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم اشاره نموده، ولی زمان و مکان آن را مشخص نکرده اند. بنا بر بعضی گزارشها، جبرئیل یا فرشته ای دیگر، این میوه را برای پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم آورد و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم در مکه آن را تناول کرد (صدوق، علل الشرایع، 1 / 183؛ طبری امامی، 146)، ولی بیشتر گزارشها حاکی از آن است که این امر هنگام معراج پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم روی داده است (قمی، 1 / 365؛ عیاشی، 2 / 212؛ طبرانی، 22 / 401؛ صدوق، الامالی، 546؛ همو، التوحید، 118؛ خطیب بغدادی، 5 / 293؛ هیثمی، مجمع الزوائد، 9 / 202).

ابن جوزی این گزارشها را به تفصیل نقل و نقد کرده است. انتقاد اصلی او از گزارشهای اهل سنت است که تولد حضرت فاطمه علیها السلام را پنج سال قبل از بعثت می دانند. این باور با میوه بهشتی و نزول جبرئیل سازش ندارد. ایراد دیگر او بر گزارشهایی است که طبق آنها پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم هنگام معراج، میوه بهشتی را خورده است. به گفته او، معراج در سال دوازدهم بعثت و پس از رحلت حضرت خدیجه علیها السلام رخ داده است و بنابراین، گزارشهای گوهر بهشتی حضرت فاطمه علیها السلام صحیح نیست (ر.ک: الموضوعات، 1 / 409 - 414).

ایرادهای ابن جوزی وارد نیست، زیرا بنا بر گزارشهای صحیح و ادله دیگر، حضرت فاطمه علیها السلام در سال پنجم پس از بعثت به دنیا آمده است (کلینی، 1 / 458؛ طوسی، مصباح المتعجد، 793؛ ر.ک: طبری امامی، 79، 134). از سوی دیگر، افزون بر معراج

مشهور - که در آیه اول سوره اسراء به آن اشاره شده - معراجهای دیگری نیز رخ داده است. در برخی گزارشهای شیعی، از معراجهای فراوان پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم سخن گفته شده است (صفر، 99؛ صدوق، الخصال، 600؛ عاملی نباطی، 40/2).

3. در گزارشهای حدیثی و تاریخی شیعه و اهل سنت، از اینکه پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم فاطمه علیها السلام را می بوسید و می بویید، سخن رفته و سپس جریان گوهر بهشتی حضرت فاطمه علیها السلام نقل شده است (ابن حاتم عاملی، 106؛ مجلسی، 190/8).

سال ولادت:

منابع حدیثی و تاریخی شیعه اتفاق دارند که حضرت فاطمه علیها السلام پس از بعثت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم به دنیا آمده است، ولی در منابع اهل سنت درباره تاریخ ولادت ایشان اختلاف هست. برخی سال اول پس از بعثت و بسیاری پنج سال پیش از بعثت را سال ولادت ایشان دانسته اند. نظر مشهور اهل سنت با نظر مشهور شیعه، ده سال تفاوت دارد. از این رو، باید گزارشهای شیعی و اهل سنت را بررسی کرد. بر مبنای این اختلافات، درباره سن حضرت خدیجه علیها السلام به هنگام ولادت حضرت فاطمه علیها السلام نیز اختلاف نظر به وجود آمده است و معمولاً به یکی از دو نظر 48 یا 60 سال گراییده اند، زیرا بنا بر گزارشها، حضرت خدیجه علیها السلام در 40 سالگی یا 28 سالگی ازدواج کرده است (ر.ک: ابن عبدالبر، 4/1818؛ عکری، 1/14، مقاله حضرت خدیجه علیها السلام).

دیدگاه شیعه: بیشتر عالمان شیعه، ولادت حضرت علیها السلام را در سال پنجم بعثت گزارش کرده اند (کلینی، 458/1؛ طوسی، مصباح المتعجد، 793؛ طبری امامی، 79، 134؛ فتال نیشابوری، 143؛ طبرسی، اعلام الوری، 1/290؛ ابن شهر آشوب، مناقب، 3/132؛ اربلی، 2/76). کلینی در سندی معتبر، به نقل از حبیب سجستانی، آورده است: «از امام باقر علیه السلام شنیدم که فاطمه علیها السلام دختر پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم پنج سال پس از بعثت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم متولد شد» (1/457 - 458).

مسعودی نیز در اثبات الوصیه نوشته است: «سرور زنان، حضرت فاطمه علیها السلام، پنج سال پس از بعثت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم متولد شد. هشت سال همراه پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم در مکه اقامت کرد و ده سال و چند ماه نیز در مدینه زیست» (154). بنا بر شماری از منابع، سال پنجم بعثت که حضرت فاطمه علیها السلام در آن سال به دنیا آمده، سه سال پس از اسراء (معراج) بوده است فتال نیشابوری، 143؛ ابن شهر آشوب، مناقب، 3/ 357؛ حلی، العددالقویه، 219). برخی نوشته اند که حضرت علیها السلام در سال پنجم بعثت، هنگامی که قریش به بنای کعبه مشغول بود، به دنیا آمد (ابن خشاب بغدادی، 9؛ اربلی، 2/ 76؛ حلی، العددالقویه، 219). در برخی منابع شیعی آمده که حضرت فاطمه علیها السلام در سال دوم بعثت به دنیا آمده است. کهن ترین این منابع، مسار الشیعہ است (مفید، 54). شیخ طوسی گزارش تولد حضرت علیها السلام در سال دوم و پنجم بعثت را نقل کرده است (مصباح المتہجد، 793). کفعمی گزارش تولد حضرت علیها السلام در سال دوم بعثت را بر سال پنجم ترجیح داده است (512).

مقایسه آرای دانشمندان و گزارشهای منابع شیعی درباره تاریخ ولادت حضرت فاطمه علیها السلام، نشان می دهد که قول به ولادت حضرت علیها السلام در سال پنجم بعثت، دارای شهرت و مقبولیت روایی و تاریخی است و قراین و مؤیدات دیگری نیز دارد (ادامه مقاله).

دیدگاه اهل سنت: تاریخ نگاران مشهور اهل سنت، تولد حضرت فاطمه علیها السلام را پیش از بعثت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم دانسته اند. گزارش رایج آنان، پنج سال قبل از بعثت است (ابن سعد، 8/ 19؛ بلاذری، 1/ 403؛ ابن عبدالبر، 4/ 1899؛ ابن جوزی، المنتظم، 2/ 328؛ ر.ک: ابن حجر عسقلانی، 8/ 263؛ دیار بکری، 1/ 277). شاهد اصلی بر این مدعا، گزارشی از عباس بن عبدالمطلب است که استواری لازم را ندارد. گفته اند که او روزی نزد امیر مؤمنان علیه السلام و فاطمه علیها السلام رفت و آن

در حال بحث کردن درباره سن خود بودند و هر کدام خویش را بزرگتر از دیگری می شمرد. عباس گفت: «یا علی علیه السلام، تو چند سال پیش از آنکه قریش کعبه را بنا کند متولد شدی و دخترم فاطمه علیها السلام در سالی که قریش کعبه را بنا می کرد به دنیا آمد و رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم در آن هنگام 35 سال داشت» (ابن سعد، 8 / 26؛ بلاذری، 1 / 403؛ دولابی، 152؛ ابن عساکر، 3 / 157). این گزارش ظاهری نامقبول دارد، زیرا افزون بودن سن زن از شوهرش، نکته افتخار آمیزی نیست که حضرت فاطمه علیها السلام در پی اثبات آن باشد. از سوی دیگر، این زن و شوهر از خاندان و شهری دور از هم نبودند که از پیشینه هم بی خبر باشند. آنان از کودکی در یک منزل می زیستند و از وقایع اولیه زندگی یکدیگر آگاه بودند. از این رو، ظاهر متن نشان می دهد که جعل شده است.

بنا بر دیگر منابع اهل سنت، حضرت فاطمه علیها السلام در سال اول بعثت و در 41 سالگی پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم به دنیا آمده است (حاکم نیشابوری، 3 / 161؛ ابن عبدالبر، 4 / 1893؛ طبری، 26؛ مزی، 35 / 248؛ ر.ک: ابن حجر عسقلانی، 8 / 263؛ دیار بکری، 1 / 277). با آنکه این مطلب در منابع معتبر و کهن اهل سنت نقل شده است، در میان اهل سنت طرفداران کمتری دارد. این گزارش به گزارش غیر مشهور شیعی نزدیک است که طبق آن، حضرت علیها السلام در سال دوم بعثت به دنیا آمده، زیرا 41 سالگی پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم مطابق با سال دوم بعثت ایشان است.

در کتابهای اهل سنت، در این باره گزارشهای دیگری نیز وجود دارد؛ از جمله: ولادت فاطمه علیها السلام چهار سال قبل از بعثت (ابونعیم اصفهانی، 1 / 183؛ ابن عساکر، 3 / 156)؛ پیش از بعثت، بدون تصریح به سال تولد (ابوالفرج اصفهانی، 30)؛ و پس از بعثت، بدون ذکر سال تولد (مسعودی، مروج الذهب، 2 / 291).

در مقایسه میان نظر مشهور شیعه و قول مشهور اهل سنت، تفاوت ده ساله

وجود دارد، اگرچه هر دو اشاره کرده اند که ولادت حضرت علیها السلام با بنای کعبه هم زمان بوده است.

قول مشهور شیعی، قراین اثباتی دیگری نیز دارد که به آن استحکام و باورپذیری بیشتری می بخشد.

1. مقایسه با زمان ازدواج: در گزارشهای شیعه و اهل سنت، ازدواج حضرت فاطمه علیها السلام در سال اول هجرت ثبت شده است (کلینی، 8 / 340؛ حلی، مختصر بصائر، 130، مقاله ازدواج فاطمه علیها السلام). روایات شیعه اتفاق دارند که حضرت علیها السلام هنگام ازدواج نه ساله بوده است (کلینی، 8 / 340؛ حلی، مختصر بصائر، 130). با مقایسه این دو گزارش، تولد ایشان در سال پنجم بعثت اثبات می شود. از سوی دیگر، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم به خواستگاران فاطمه علیها السلام پیش از حضرت علی علیه السلام، پاسخ منفی می داد و می فرمود: «أَنتَها صَغِیرَة» (سن او کم است). این سخن، که در منابع معتبر حدیثی اهل سنت روایت شده (نسائی، 3 / 265؛ 5 / 143؛ حاکم نیشابوری، 2 / 168؛ ابن بلبان فارسی، 15 / 399؛ هیثمی، موارد الظمان، 7 / 170)، از گزارشهای تاریخی معتبرتر است، زیرا اگر حضرت فاطمه علیها السلام پنج سال پیش از بعثت به دنیا می آمد، در سال اول یا دوم هجرت، نوزده یا بیست ساله بود و مطابق فرهنگ ازدواج در آن دوره، بزرگسال محسوب می شد و پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم او را «صغیره» نمی خواند.

2. عمر حضرت فاطمه علیها السلام: مورخان متفق اند که حضرت فاطمه علیها السلام چند ماه پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم به شهادت رسیده است. بنا بر روایات مشهور شیعی، ایشان هنگام شهادت، هجده سال داشته (مقاله شهادت فاطمه علیها السلام) و بنابراین، در سال پنجم بعثت به دنیا آمده است.

3. گوهر بهشتی: در منابع حدیثی و تاریخی شیعه و اهل سنت، تأکید شده که گوهر حضرت فاطمه علیها السلام از میوه ای بهشتی است، که به معنای تولد ایشان پس از

بعثت حضرت محمد صلی الله علیه و آله وسلم است. بنابراین، گزارش پنج سال قبل از بعثت مردود است. دیار بکری در تاریخ الخمیس، با توجه به این روایات، نوشته است که حضرت فاطمه علیها السلام باید پس از بعثت به دنیا آمده باشد. از این رو، دیار بکری تولد فاطمه علیها السلام را در 41 سالگی پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم پذیرفته است (1 / 277).

4. استشمام بوی بهشت: در روایات شیعه و اهل سنت تأکید شده است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم فاطمه علیها السلام را می بوسید و می بوید و می فرمود: «از او بوی بهشت را استشمام می کنم.» عایشه نیز این سخن را گزارش کرده است (صدوق، الامالی، 546 همو، معانی الاخبار، 396؛ خطیب بغدادی، 5 / 293؛ فتال نیشابوری، 149). طبیعی است که این جریان به تولد فاطمه علیها السلام بعد از بعثت حضرت محمد صلی الله علیه و آله وسلم اشاره دارد.

5. تولد بر اساس فطرت اسلامی: سعید بن مسیب، از راویان بزرگ اهل سنت، از امام سجاد علیها السلام روایت کرده است که پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم و خدیجه علیها السلام، فرزندی با فطرت اسلامی ندارند، به جز فاطمه علیها السلام (کلینی، 8 / 340؛ حلی، مختصر بصائر، 131).

6. مؤیدهای دیگر: در کتابهای تاریخی و حدیثی، قراین دیگری نیز وجود دارد که مؤید نظر ولادت حضرت فاطمه علیها السلام پس از بعثت است، از جمله تولد حضرت علیها السلام پس از تشریح حکم نماز مسافر (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 1 / 454؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 2 / 113) و نام گذاری فاطمه علیها السلام به دستور الهی (مقاله اسماء و اوصاف فاطمه علیها السلام).

روز ولادت:

در منابع اهل سنت، فقط سال ولادت حضرت فاطمه علیها السلام ذکر شده است. منابع شیعی، به ویژه کتابهای ادعیه و زیارات، به اتفاق، بیستم جمادی الآخره را روز ولادت ایشان دانسته اند (مفید، 54؛ طوسی، مصباح المتعجد، 793؛ طبری امامی، 79، 134؛ طبرسی، اعلام الوری، 1 / 290؛ حلی، العدد القویه، 219؛ کفعمی، 512). بیستم جمادی الآخره سال پنجم بعثت، مطابق با چهارشنبه هشتم فروردین بوده است. حضرت علیها السلام هنگام

مغرب به دنیا آمد و خبر آن پس از نماز مغرب به پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم رسید (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 1 / 454؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 4 / 113).

محل ولادت:

حضرت فاطمه علیها السلام در شهر مکه و در منزل حضرت خدیجه علیها السلام، واقع در زقاق العطارین و زقاق الحجر و نزدیک مسعی، به دنیا آمده است (ر.ک: بتونی، 128؛ یمان، 17 - 20). منزل حضرت خدیجه علیها السلام تا سده های بعد به حالت اولیه نگهداری می شد و جای تولد فاطمه علیها السلام در آن مشخص بود. بورخارت، جهانگرد سوئسی، که در اوایل قرن نوزدهم به مکه رفته، زادگاه فاطمه علیها السلام را خانه ای زیبا، از سنگ، وصف کرده که از آن حضرت خدیجه علیها السلام بوده است. این خانه در کوچه ای به نام زقاق الحجر قرار داشته است و با چند پله می توانسته اند وارد آن شوند. به گفته او، خانه در گودی قرار گرفته و داخل خانه زادگاه حضرت فاطمه علیها السلام مشخص است (ر.ک: خلیلی، 88). پنجاه سال پیش (حدود سال 1380 ق.)، این مکان تخریب شده و از آن اثری باقی نمانده است.

چگونگی ولادت:

تنها گزارش بلند در این باره را مفضل بن عمر از امام صادق علیه السلام نقل کرده که در مصادر روایی و تاریخی تکرار شده است (صدوق، الامالی، 690، ر.ک: طبری امامی، 77؛ فتال نیشابوری، 143؛ ابن شهر آشوب، مناقب، 3 / 118). این گزارش، سند معتبر ندارد و بیشتر افراد آن ناشناخته یا ضعیف اند، از جمله احمد بن محمد خلیلی، که او را وضاع و دارای عقاید فاسد خوانده اند (ر.ک: خوئی، 3 / 10). در این گزارش، دوری گزیدن زنان مکه از حضرت خدیجه علیها السلام، به سبب ازدواج او با حضرت محمد صلی الله علیه و آله وسلم، مطرح شده است، که مورد تأیید نیست. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم از اشراف قریش و نواده حضرت عبدالمطلب (شخصیت متنفذ قریش) بود. ارتباط با این شخص و این خانواده، شرافتی بود که نصیب هر کسی نمی شد. در ادامه این گزارش آمده است که به سبب تنهایی حضرت خدیجه علیها السلام و ناراحتی ایشان، حضرت فاطمه علیها السلام

از درون شکم وی با او سخن می گفت و مونس او بود. در هنگام ولادت حضرت فاطمه علیها السلام، زنان قریش نزد حضرت خدیجه علیها السلام نرفتند و او را تنها گذاشتند. چهار زن بهشتی (ساره، آسیه، مریم علیها السلام و خواهر حضرت موسی علیها السلام) نزد ایشان رفتند و امور زایمان را بر عهده گرفتند و ده حوری بهشتی نیز به آنان کمک می کردند.

غربت حضرت خدیجه علیها السلام در این دوره طبیعی نیست، زیرا شمار مسلمانان در آن زمان افزون شده بود و بسیاری از زنان مسلمان آماده کمک به ایشان بودند. فاطمه بنت اسد، سلمی همسر حمزه، اسماء همسر جعفر، و ام ایمن از خویشان و نزدیکان پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم بودند و حضورشان به هنگام زایمان حضرت خدیجه علیها السلام طبیعی است. از این رو، تنهایی حضرت خدیجه علیها السلام پذیرفته نیست، اگرچه حضور زنان بهشتی و حوریان در کنار این افراد ممکن است به وقوع پیوسته باشد، ولی اثبات آن نیاز به اخبار معتبر دارد.

پس از ولادت:

رسم اشراف مکه آن بود که برای فرزندان خویش دایه می گرفتند (ر.ک: عاملی، 2 / 69). حضرت خدیجه علیها السلام نیز برای فرزندان خویش دایه می گرفت، ولی در باره فاطمه علیها السلام این گونه عمل نکرد و شخصاً او را شیر داد و از کسی کمک نگرفت (ابن عساکر، 3 / 128؛ 12 / 128؛ ابن کثیر، البدایه، 5 / 328؛ همو، السیره النبویه، 4 / 608).

منابع:

آقابزرگ تهرانی، محمد محسن (م. 1389 ق.)، الذریعة الی تصانیف الشیعه، بیروت، دارالاضواء، 1403 ق؛ ابن بلبان فارسی، علاء الدین علی (م. 739 ق.)، صحیح ابن حبان بترتیب ابن بلبان، تحقیق شعیب الارنؤوط، مؤسسة الرسالة، 1414 ق؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (م. 597 ق.)، المنتظم فی تاریخ الامم و الملوک، تحقیق محمد و مصطفی عبد القادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه، 1412 ق؛ همو، الموضوعات، تحقیق عبدالرحمن محمد عثمان، المدینة المنورة، المكتبة السلفية، 1386 ق؛ ابن حاتم عاملی،

يوسف بن حاتم (م. 664 ق.)، الدر النظيم، قم، نشر اسلامي؛ ابن حجر عسقلاني، احمد بن علي (م. 852 ق.)، الاصابة في تمييز الصحابه، تحقيق عادل احمد، علي محمد، بيروت، دار الكتب العلمية، 1415 ق؛ ابن خشاب بغدادى، عبدالله بن نصر (م. 567 ق.)، تاريخ مواليد الائمة عليها السلام ووفياتهم، قم، كتابخانه مرعشى نجفى، 1406 ق؛ ابن سعد، محمد بن سعد (م. 230 ق.)، الطبقات الكبرى، بيروت، دارصادر، ابن شهر آشوب، محمد بن علي (م. 588 ق.)، معالم العلماء، قم؛ همو، مناقب آل ابى طالب، تحقيق گروهى از اساتيد نجف اشرف، النجف الاشرف، المكتبة الحيدرية، 1376 ق؛ ابن عبدالبر، يوسف بن عبدالله قرطبي (م. 463 ق.)، الاستيعاب في معرفة الاصحاب، تحقيق علي محمد بجاوى، بيروت، دار الجيل، 1412 ق؛ ابن عساكر، علي بن حسن (م. 571 ق.)، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق علي شيرى، بيروت، دار الفكر، 1415 ق؛ ابن كثير، اسماعيل بن عمر (م. 774 ق.)، البداية و النهاية، تحقيق علي شيرى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1408 ق؛ همو، السيرة النبويه، تحقيق مصطفى عبدالواحد، بيروت، دار المعرفة، 1396 ق؛ ابوالفرج اصفهاني، علي بن حسين (م. 356 ق.)، مقاتل الطالبين، تحقيق كاظم مظفر، قم، مؤسسة دار الكتاب، 1385 ق؛ ابونعيم اصفهاني، احمد بن عبدالله (م. 430 ق.) ذكر اخبار اصبهان، ليدن المحروسة، مطبعة بريل، 1934 م؛ اربلى، علي بن عيسى (م. 693 ق.)، كشف الغمة في معرفة الائمة عليهم السلام، بيروت، دارالاضواء، 1405 ق؛ انصارى زنجاني، اسماعيل، الموسوعة الكبرى عن فاطمة الزهراء عليها السلام، قم، انتشارات دليل ما، 1429 ق؛ بتونى، محمد لبيب (م. 1938 م.)، الرحلة الحجازيه، القاهرة، المكتبة الثقافة الدينيه؛ بحراني اصفهاني، عبدالله بن نورالله (م. قرن 12)، عوالم العلوم و المعارف و الـحوال، قم، مؤسسه امام مهدي عجا الله تعالى فرجه الشريف، 1425 ق؛ بلاذرى، احمد بن يحيى (م. 279 ق.)، انساب الاشراف، تحقيق سهيل زكار، رياض زركلى، بيروت، دارالفكر، 1417 ق؛ حاكم نيشابورى، محمد بن عبدالله (م. 405 ق.)، المستدرک على الصحيحين، تحقيق يوسف مرعشلى، بيروت، دار المعرفة؛ حلى، حسن بن سليمان (م. قرن 9)، مختصر بصائر الدرجات، النجف الاشرف، المطبعة الحيدرية، 1370 ق؛ حلى، علي بن يوسف (م. 705 ق.)، العدد القوية لدفع المخاوف اليوميه، تحقيق سيد مهدي رجائى، قم، كتابخانه مرعشى نجفى، 1408 ق، خطيب بغدادى، احمد بن علي (م. 463 ق.)، تاريخ

بغداد، تحقيق مصطفى عبدالقادر عطا، بيروت، دارالكتب العلمية، 1417 ق؛ خليلي، جعفر، مكة از دیدگاه جهانگردان اروپایی، ترجمه محمدرضا فرهنگ، میقات حج (فصلنامه)، تهران، معاونت آموزش و تحقیقات بعثه مقام معظم رهبری، ش 13، 1374 ش؛ خونی، سیدابوالقاسم موسوی (م. 1413 ق.)، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة، 1413 ق؛ دولابی، محمد بن احمد (م. 310 ق.)، الذریة الطاهرة النبویه، تحقيق سيد محمد جواد حسینی، قم، نشر اسلامي، 1407 ق؛ دیار بکری، حسین بن محمد (م. 966 ق.)، تاریخ الخمیس فی احوال انفس نفیس، بیروت، دار الصادر؛ صدوق، محمد بن علی (م. 381 ق.)، الامالی، قم، مؤسسة البعثة، 1417 ق؛ همو، التوحید، سیدهاشم حسینی تهرانی، قم، نشر اسلامي؛ همو، الخصال، تحقيق علی اکبر غفاری، قم، نشر اسلامي، 1403 ق؛ همو، علل الشرايع، تحقيق سيد محمد صادق بحر العلوم، النجف الاشرف، المكتبة الحيدرية، 1385 ق؛ همو، عيون اخبار الرضا عليه السلام، تحقيق حسين اعلمی، بیروت، مؤسسة الاعلمی، 1404 ق؛ همو، کمال الدين و تمام النعمه، تحقيق علی اکبر غفاری، قم، نشر اسلامي، 1405 ق؛ همو، معانی الاخبار، تحقيق علی اکبر غفاری، قم، نشر اسلامي، 1361 ش؛ همو، من لا يحضره الفقيه، تحقيق علی اکبر غفاری، قم، نشر اسلامي، 1404 ق؛ صفار، محمد بن حسن (م. 290 ق.)، بصائر الدرجات الكبرى، تحقيق ميرزا محسن كوچه باغی، تهران، مؤسسة الاعلمی، 1404 ق؛ طبرانی، سلیمان بن احمد (م. 360 ق.)، المعجم الكبير، تحقيق حمدي سلفی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1404 ق؛ طبرسی، احمد بن علی (م. 560 ق.)، الاحتجاج، تحقيق محمد باقر خراسان، النجف الاشرف، دارالنعمان، 1386 ق؛ طبرسی، فضل بن حسن (م. 548 ق.)، اعلام الوری، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحیاء التراث، 1417 ق؛ طبری، احمد بن عبدالله (م. 694 ق.)، ذخائر العقبی فی مناقب ذوی القربی، القاهرة، مكتبة القدسی، 1356 ق؛ طبری امامی، محمد بن جریر (م. قرن 5)، دلائل الامامه، قم، مؤسسة البعثة، 1413 ق؛ طوسی، محمد بن حسن (م. 460 ق.)، تهذیب الاحکام، تحقيق سيد حسن موسوی خراسان، تهران، دار الكتب الاسلامیة 1364 ش؛ همو، مصباح المتهدد، بیروت، مؤسسة فقه الشیعة، 1411 ق؛ عاملی نباطی، علی بن یونس (م. 877 ق.)، الصراط المستقیم الی مستحقی التقدیم، تحقيق محمد باقر بهبودی، المكتبة المرتضوية، 1384 ق؛

عاملي، سيد جعفر مرتضى، الصحيح من سيرة النبي الاعظم صلى الله عليه وآله وسلم، بيروت، دار الهادي، 1415 ق؛ عكري، عبدالحى بن احمد (م. 1089 ق.)، شذرات الذهب في اخبار من ذهب، تحقيق عبدالقادر و محمودالارنؤوط، دمشق، دار ابن كثير، 1406 ق؛ عياشى، محمد بن مسعود (م. 320 ق.)، تفسير العياشى، تحقيق سيدهاشم رسولى محلاتى، تهران، المكتبة العلمية الاسلامية؛ فتال نيشابورى، محمدبن حسن (م. 508 ق.)، روضة الواعظين، قم، الشريف الرضى؛ قمى، على بن ابراهيم (م. 307 ق.)، تفسير القمى، تحقيق سيدطيب موسوى جزائرى، قم، دار الكتاب، 1404 ق؛ كفعمى، ابراهيم بن على (م. 905 ق.)، المصباح، بيروت، مؤسسة الاعلمى، 1403 ق؛ كلبرگ، اتان، كتابخانه ابن طاووس و احوال و آثار او، ترجمه سيدعلى قرائى، رسول جعفریان، قم، كتابخانه مرعشى نجفى، 1371 ش؛ كلينى، محمد بن يعقوب (م. 329 ق.)، الكافى، تحقيق على اكبر غفارى، تهران، دارالكتب الاسلامية، 1363 ش؛ مجلسى، محمدباقر (م. 1111 ق.)، بحار الانوار، تحقيق محمدباقر بهبودى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1403 ق؛ مرعشى نجفى، سيدشهاب الدين (م. 1411 ق.)، شرح احقاق الحق، قم، كتابخانه مرعشى نجفى؛ مزى، جمال الدين يوسف (م. 742 ق.)، تهذيب الكمال في اسماء الرجال، تحقيق بشار عواد، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1406 ق؛ مسعودى، على بن حسين (م. 345 ق.)، اثبات الوصية للامام على بن ابى طالب عليه السلام، النجف الاشرف، المطبعة الحيدرية، 1374 ق؛ همو، مروج الذهب و معادن الجواهر، تحقيق اسعد داغر، قم، دار الهجرة، 1409 ق؛ مفيد، محمد بن محمد (م. 413 ق.)، مسار الشيعة في مختصر تواريخ الشريعة، تحقيق مهدى نجف، بيروت، دارالمفيد، 1414 ق؛ نجاشى، احمد بن على (م. 450 ق.)، رجال النجاشى، قم، نشر اسلامى، 1416 ق؛ نسائى، احمد بن شعيب (م. 303 ق.)، السنن الكبرى، تحقيق سليمان بندارى، سيدكسروى حسن، بيروت، دارالكتب العلمية، 1411 ق؛ هيثمى، على بن ابى بكر (م. 807 ق.)، مواردالظمان إلى زوائد ابن حبان، تحقيق حسين سليم اسد، دار الثقافة العربية، 1411 ق؛ همو، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، بيروت، دارالكتب العلمية، 1408 ق؛ يمانى، محمد عبده، أنّها فاطمة الزهراء عليها السلام، بيروت، المنار، 1418 ق.

سيد محمد كاظم طباطبايى

فرزندان پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم از همسرش خدیجه علیها السلام و کنیزش ماریه قبطیه.

برادران و خواهران حضرت فاطمه علیها السلام عبارت بودند از: قاسم، عبدالله، طیب، طاهر، زینب، رقیه، ام کلثوم و ابراهیم (ابن سعد، 3 / 7؛ یعقوبی، 20 / 2؛ مقدسی، 139 / 4؛ صدوق، 404؛ ابن کثیر، 608 / 4). بنا بر نقلهای دیگر، طیب و طاهر لقبهای عبدالله بوده است (ابن سعد، 1 / 133؛ طبرسی، 1 / 275). مقدسی از برادر دیگری به نام عبدمناف، نیز سخن گفته است (4 / 139). در برخی از نقلهای ضعیف، از دو برادر دیگر به نامهای مطیب و مطهر سخن گفته شده است، که به این ترتیب، تعداد خواهران و برادران حضرت فاطمه علیها السلام به یازده تن می رسد (قسطلانی، 1 / 478). فرزندان رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم - به جز ابراهیم، که مادرش ماریه قبطیه بود - همگی از مادر حضرت فاطمه علیها السلام، حضرت خدیجه علیها السلام، متولد شدند و تمام مورخان و راویان، به جز مواردی نادر (کوفی، 1 / 64 - 65)، بر آن اتفاق نظر دارند (ر.ک: ابن سعد، 1 / 133، 137؛ کلینی، 1 / 439؛ بیهقی، 2 / 69؛ طبرسی، 1 / 275 - 276). درباره مدت عمر برادران حضرت زهرا علیها السلام، به جز ابراهیم، اتفاق نظر نیست، ولی در اینکه همگی آنان هنگام مرگ، کودک بوده اند، اختلافی وجود ندارد (ر.ک: ابن سعد، 1 / 133؛ یعقوبی، 2 / 32؛ طبرسی، 1 / 275 - 276).

تعداد برادران، علاوه بر ابراهیم، به اختلاف، سه (مقدسی، 4 / 139؛ ابن عبدالبر، 1 / 50؛ 4 / 1819)، چهار (ابن عبدالبر، 1 / 50؛ طبرسی، 1 / 275؛ مجلسی، 22 / 201)، پنج (ر.ک: ابن حجر عسقلانی، 6 / 207) و هفت تن (قسطلانی، 1 / 478) ذکر شده است، بیشتر به این سبب که برخی از آنان بیش از یک نام، و نیز القایی، داشته اند. درباره خواهران آن

شکی باقی نمی ماند. در روایتی که علامه مجلسی از ابن عباس نقل کرده، آمده است که اولین فرزند حضرت محمد صلی الله علیه و آله وسلم، در مکه پیش از نبوت، قاسم بود که به وسیله نام او، پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم کنیه گرفت. پس از او زینب، سپس رقیه، بعد فاطمه و سپس ام کلثوم متولد شدند. قاسم در کودکی از دنیا رفت و سن او را مختلف نوشته اند (22 / 166).

عبدالله:

به گفته ابن سعد، عبدالله دومین فرزند پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم بود. وی در مکه درگذشت و چون پس از بعثت به دنیا آمده بود، طیب و طاهر خوانده شد و پس از مرگ او بود که عاص بن وائل، پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم را ابتر خواند (1 / 133). ابن هشام از عبدالله نام نبرده است (1 / 122) و بیهقی نیز روایاتی را نقل کرده است که وجود پسرانی غیر از قاسم، طاهر و طیب را چندان تأیید نکرده اند (2 / 68 - 69). هر چند از نظر برخی از محققان، طیب و طاهر لقب عبدالله است (ابن عبدالبر، 1 / 50؛ ادامه مقاله).

طیب و طاهر:

ابن سعد (1 / 133)، ابن عبدالبر (1 / 50) و ابن شهر آشوب (1 / 163)، طیب و طاهر را همان عبدالله دانسته اند، اما بنا بر نقل بیهقی از ابن اسحاق، پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم علاوه بر قاسم، دو پسر دیگر به نامهای طاهر و طیب داشته است (2 / 69). ابن اثیر جزری نیز طیب و طاهر را دو پسر پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، علاوه بر قاسم و عبدالله، معرفی کرده است (الکامل، 2 / 40). مقدسی از قول واقدی نقل کرده که کسی وجود طیب را اثبات نکرده است و اصحاب می گویند که او همان طاهر است (4 / 139).

عبدمناف:

مقدسی در روایتی آورده است که خدیجه علیها السلام در دوره جاهلیت پسری به نام عبدمناف، و پس از اسلام دو پسر به نامهای قاسم و عبدالله برای پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم به دنیا آورد، که در کودکی در گذشتند (4 / 139). قسطلانی نیز از پسری به نام عبدمناف

سخن گفته که پیش از اسلام به دنیا آمده است و تمام فرزندان پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، به جز او، پس از بعثت زاده شده اند. وی وجود این پسر و همچنین دو پسر دیگر، به نامهای مطیب و مطهر، را که با طیب و طاهر دوقلو بوده اند، ضعیف شمرده است (1 / 478).

ابراهیم:

ابراهیم تنها برادر ناتنی حضرت زهرا علیها السلام و تنها فرزند رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم بود که از مادری به جز خدیجه علیها السلام به دنیا آمد. درباره وجود ابراهیم و نام او اختلافی نیست، زیرا در مدینه متولد شد و در آن زمان، نظر همه متوجه جزئیات زندگی پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم بود. مادر ابراهیم، ماریه قبطیه بود که در ذیحجه سال هشتم هجرت او را به دنیا آورد (یعقوبی، 2 / 87؛ ابن عبدالبر، 1 / 54). ماریه، دختر شمعون، را پادشاه مصر به پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم هدیه کرد (ابن عبدالبر، 4 / 1912). ابراهیم در سال دهم هجرت، در یک سال و ده ماهگی، از دنیا رفت. گفته شده که پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم در غم از دست دادن او بسیار محزون شد (یعقوبی، 2 / 87) و او را در بقیع دفن کرد (ابن عبدالبر، 1 / 56).

زینب

زینب، همسر ابوالعاص، بزرگ ترین خواهر حضرت فاطمه علیها السلام بود. قریش برای اینکه پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم را تحت فشار قرار دهند، از ابوالعاص خواستند زینب را طلاق دهد و در عوض، هر زنی را که بخواهد به او می دهند. اما ابوالعاص حاضر نشد او را طلاق دهد (ابن هشام، 2 / 278). در برخی اخبار، زینب، ربیبه پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم شمرده شده است، نه دختر او. طبق خبری از ابن هشام، خدیجه علیها السلام دختری به نام زینب از شوهر قبلی اش، ابوهاله، داشته است (4 / 1058). ابن شهر آشوب از کتابهای پیشینیان نقل کرده است که زینب و رقیه، ربیبه های پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم بودند، نه دختران آن حضرت صلی الله علیه و آله وسلم (1 / 140). اگر، برخلاف رأی مشهور، ازدواج خدیجه علیها السلام را با پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، سه یا ده سال پیش از بعثت بدانیم، نمی توانیم بپذیریم که زینب و رقیه، فرزندان ایشان بوده و پیش از بعثت ازدواج کرده بودند (عاملی، 2 / 128).

زینب از ابوالعاص پسری به نام علی و دختری به نام امامه به دنیا آورد. علی در

کودکی در گذشت. علی بن ابی طالب علیه السلام، پس از رحلت فاطمه علیها السلام، امامه را به همسری گرفت (ابن سعد، 8 / 31؛ ابن عساکر، 3 / 142). سبب مرگ زینب این بود که هنگام خروج از مکه به سمت مدینه، هباربن اسود و شخص دیگری از کفار، به هودج او حمله کردند و باعث سقط جنین او شدند. وی بیمار شد و پس از آمدن به مدینه هم بهبود نیافت، تا اینکه در سال هشتم هجرت درگذشت (ابن عبدالبر، 4 / 1854).

رقیه:

به نوشته ابن سعد، رقیه دختر پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، پیش از بعثت حضرت محمد صلی الله علیه و آله وسلم، نامزد عتبه، پسر ابولهب، بود و چون حضرت محمد صلی الله علیه و آله وسلم مبعوث گشت و سوره مَسَد (تَبَّتْ) نازل شد، ابولهب پسر خود را وادار به ترک رقیه کرد (8 / 36). عتبه نیز بدون اینکه با رقیه نزدیکی کرده باشد، او را طلاق داد. رقیه پس از بعثت، همراه با مادرش اسلام آورد و همسر عثمان شد (8 / 36). ابن عبدالبر، رقیه را کوچک ترین دختر پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم دانسته است (4 / 1839) که در زمان عزیمت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم به بدر، در مدینه در بستر بیماری بود و همان روزی که زیدبن حارثه خبر پیروزی مسلمانان را در جنگ بدر به مدینه آورد، از دنیا رفت (ابن اثیر جزری، اسدالغابه، 5 / 456).

برخی در انتساب رقیه و زینب به خدیجه علیها السلام و پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، به دلیل قبیح ازدواج دختران پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم با ابوالعاص و عتبه بن ابولهب، تردید کرده و آنان را خواهرزاده های حضرت خدیجه علیها السلام پنداشته اند (ر.ک: کوفی، 109 - 113)، اما مورخان و راویان فراوانی متفق اند که زینب و رقیه فرزندان خدیجه علیها السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم بوده اند (حمیری قمی، 9؛ صدوق، 404؛ مجلسی، 22 / 151، مقاله حضرت خدیجه علیها السلام). در میان معاصران نیز برخی بر آن اند که همسر عثمان، دختر پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم نبوده و آن حضرت صلی الله علیه و آله وسلم فقط او را بزرگ کرده و رقیه، همسر عثمان، غیر از رقیه ای است که ادعا می شود دختر پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم بوده و پس از بعثت متولد شده است. در فرهنگ عرب اگر کسی دختری را بزرگ می کرد، او را دختر آن فرد می نامیدند (کوفی، 113؛ عاملی، 2 / 128 - 131).

ام كلثوم نیز خواهر دیگر حضرت فاطمه علیها السلام بود (ر.ک: ابن عبدالبر، 1/ 50؛ 4/ 181؛ 1952؛ عاملی، 2/ 179). عتیبة بن ابی لهب، پیش از بعثت، ام كلثوم را در عقد خود داشت که به اصرار ابولهب، او را طلاق داد. ام كلثوم همواره در مکه و همراه پدر بزرگوارش بود و پس از مسلمان شدن مادرش، خدیجه علیها السلام، او هم مسلمان شد. هنگامی که رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم از زنان بیعت می گرفت، او و خواهرش نیز بیعت کردند و هنگام هجرت به مدینه، ام كلثوم نیز به مدینه هجرت کرد (ابن سعد، 8/ 37 - 38: امین عاملی، 3/ 487). گفته شده است که ام كلثوم پس از فوت رقیه، خواهرش، به عقد عثمان در آمد. او در جمادی الآخرة سال سوم هجرت به خانه عثمان رفت و همسر او بود تا آنکه در شعبان سال نهم هجرت، بدون اینکه فرزندی برای عثمان بیاورد، از دنیا رفت (ابن عبدالبر، 4/ 1952).

منابع:

ابن اثیر جزری، علی بن محمد (م. 630 ق.)، اسد الغابة في معرفة الصحابة، تهران، انتشارات اسماعیلیان؛ همو، الكامل فی التاريخ، بیروت، دارصادر، 1386 ق؛ ابن اسحاق، محمد بن اسحاق (م. 151 ق.)، السیر و المغازی (سیره ابن اسحاق)، تحقیق محمد حمیدالله، معهد الدراسات و الابحاث للتعریف؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (م. 852 ق.)، الاصابة في تمييز الصحابة، تحقیق عادل احمد، علی محمد، بیروت، دار الکتب العلمیة، 1415 ق؛ ابن سعد، محمد بن سعد (م. 230 ق.)، الطبقات الکبری، بیروت، دار صادر؛ ابن شهر آشوب، محمد بن علی (م. 588 ق.)، مناقب آل ابی طالب، تحقیق گروهی از اساتید نجف اشرف، النجف الاشرف، المكتبة الحیدریة، 1376 ق؛ ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله قرطبی (م. 463 ق.)، الاستیعاب فی معرفة الاصحاب، تحقیق علی محمد بجاوی، بیروت، دار الجیل، 1412 ق؛ ابن عساکر، علی بن حسن (م. 571 ق.)، تاریخ مدینة دمشق، تحقیق علی شیری، بیروت، دار الفکر، 1415 ق؛ ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (م. 774 ق.)، السیرة النبویة، تحقیق مصطفی عبدالواحد، بیروت، دار المعرفة، 1396 ق؛ ابن هشام، عبدالملک حمیری (م. 8 - 213 ق.)، السیرة النبویة، تحقیق محمد محیی الدین عبد الحمید، القاهرة، مكتبة محمد علی

صبيح و اولاده، 1383 ق؛ امين عاملى، سيدمحسن (م. 1371 ق.)، اعيان الشيعة، تحقيق سيدحسن امين، بيروت، دارالتعارف، 1403 ق؛ بيهقى، احمد بن حسين (م. 458 ق.)، دلائل النبوة و معرفة احوال صاحب الشريعة، تحقيق عبدالمعطي قلعجى، بيروت، دار الكتب العلمية، 1408 ق؛ حميرى قمى، عبدالله بن جعفر (م. 300 ق.)، قرب الاسناد، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، 1413 ق؛ دولابى، محمد بن احمد (م. 310 ق.)، الذرية الطاهرة النبويه، تحقيق سيد محمد جواد حسيني، قم، نشر اسلامى، 1407 ق؛ سيوطى، جلال الدين (م. 911 ق.)، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، بيروت، دارالمعرفة؛ صالحى شامى، محمد بن يوسف (م. 942 ق.)، سبل الهدى و الرشاد في سيرة خير العباد، تحقيق عادل احمد، على محمد، بيروت، دارالكتب العلمية، 1414 ق؛ صدوق، محمد بن على (م. 381 ق.)، الخصال، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1403 ق؛ صنعانى، عبدالرزاق بن همام (م. 211 ق.)، المصنف، تحقيق حبيب الرحمن اعظمى، منشورات المجلس العلمى؛ طبرسى، فضل بن حسن (م. 548 ق.)، اعلام الورى، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، 1417 ق؛ عاملى، سيدجعفر مرتضى، الصحيح من سيره النبي الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم، بيروت، دار الهادى، 1415 ق؛ قسطلانى، احمد بن محمد (م. 923 ق.)، المواهب اللدنية بالمنح المحمدية، تحقيق عماد زكى بارودى، القاهرة، المكتبة التوفيقية؛ كوفى، على بن احمد (م. 352 ق.)، الاستغاثه، تهران، مؤسسة الاعلمى، 1373 ش؛ كلينى، محمد بن يعقوب (م. 329 ق.)، الكافى، تحقيق على اكبر غفارى، تهران، دارالكتب الاسلاميه 1363 ش؛ مجلسى، محمدباقر (م. 1111 ق.)، بحار الانوار، تحقيق محمدباقر بهبودى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1403 ق؛ مقدسى، مطهر بن طاهر (م. 355 ق.)، البدء و التاريخ، تحقيق بورسعيد، اله مكتبة الثقافة الدينيه؛ يعقوبى، احمد بن ابى يعقوب (م. 292 ق.)، تاريخ يعقوبى، بيروت، دار صادر.

غلامحسن محرمى

همراهی و رابطه عمیق حضرت فاطمه علیها السلام با پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم.

حضرت فاطمه علیها السلام همواره در کنار پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم و همراه او بود و به گواهی گزارشهای تاریخی، رابطه عاطفی وی با پدرش، به ویژه در پی فقدان حضرت خدیجه علیها السلام، نظیر نداشته است. این رابطه پس از ازدواج فاطمه علیها السلام نیز کم رنگ نشد و حتی در منابع تاریخی و حدیثی، درباره آن مطالب بیشتری از دوره پیش از ازدواج نقل شده است. دیدار حضرت فاطمه علیها السلام همواره پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم را خشنود می ساخت و ایشان دست و روی دخترش را می بوسید (طوسی، 400؛ ابن شهر آشوب، 3 / 113). فاطمه علیها السلام هیچ گاه راضی به جدایی و دوری از پدر نمی شد و در هنگام رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، که بسیار اندوهگین بود، تنها خبری که او را خشنود ساخت، این بود که نخستین کسی است که پس از پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، به او خواهد پیوست (احمد بن حنبل، 6 / 240؛ مسلم نیشابوری، 7 / 142؛ طوسی، 400).

در کتابهای سیره و تاریخ، درباره همراهی حضرت فاطمه علیها السلام با پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم و رابطه عمیق ایشان، مطالب فراوانی وجود دارد، به ویژه کتابهای فضایل که دانشمندان شیعه و اهل سنت نوشته اند و از مهم ترین آنهاست: دلائل الامامه، محمد بن جریر طبری امامی (م. قرن 5)؛ حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء، ابونعیم اصفهانی (م. 430 ق.)؛ مناقب اهل البیت علیهم السلام، ابن مغازلی (م. 483 ق.)؛ شواهد التنزیل، حاکم حسکانی (م. 506 ق.)؛ روضة الواعظین، محمد بن حسن فتال نیشابوری (م. 508 ق.)؛ بشارة المصطفی صلی الله علیه و آله وسلم لشیعة المرتضی علیه السلام، محمد بن ابی قاسم طبری (م. 525 ق.)؛ الثاقب فی المناقب، ابن حمزه طوسی (م. 560 ق.)؛ المناقب،

موفق بن احمد خوارزمی (م. 568 ق.)؛ الخرائج و الجرائح، قطب الدین راوندی (م. 573 ق.)؛ مناقب آل ابی طالب، ابن شهر آشوب (م. 588 ق.)؛ ذخائر العقبی فی مناقب ذوی القربی، احمد بن عبدالله طبری (م. 694 ق.)؛ تحفة الابرار فی مناقب الائمة الاطهار علیهم السلام، عمادالدین حسن بن علی طبری (م. قرن 7).

فاطمه علیها السلام در خانه پدر:

بنا بر قول مشهور شیعه، حضرت فاطمه علیها السلام در سال پنجم بعثت به دنیا آمد (کلینی، 1 / 458، مقاله ولادت فاطمه علیها السلام) و از هنگام تولد تا ازدواج، در خانه پدر به سر برد. تولد فاطمه علیها السلام هم زمان با سالهایی بود که پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم به اظهار دعوت خود مأمور شده و با مخالفت شدید سران قریش روبه رو گشته بود. حضرت خدیجه علیها السلام و حضرت ابوطالب در سال دهم - که فاطمه علیها السلام پنج یا شش سال داشت - از دنیا رفتند و حضرت فاطمه علیها السلام بی مادر و رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم بی یاور شد (ابن هشام، 2 / 282؛ یعقوبی، 2 / 35؛ ابن کثیر، 3 / 151).

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم به حضرت فاطمه علیها السلام در کودکی محبت فراوان می کرد و تا او را نمی بوسید، به خواب نمی رفت (اربلی، 2 / 95)، حتی در سخت ترین اوضاع، از دیدن چشم گریان دخترش متأثر می شد و از او دلجویی می کرد و هنگامی که فاطمه علیها السلام سراغ مادرش را گرفت، جبرئیل نازل شد و به پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم گفت که از زبان خداوند به او سلام دهد و جایگاه رفیع خدیجه علیها السلام را در بهشت به او یادآور شود (طوسی، 175؛ قطب راوندی، 2 / 529؛ مجلسی، 16 / 1).

از دلداریهایی حضرت علیها السلام به پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم و دلجویی از ایشان، به سبب دشواریهای دعوت نیز، گزارشهای فراوانی موجود است. روزی ابوجهل و برخی از مشرکان مکه پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم را آزار دادند و هنگام نماز، محتویات شکم (زهدان) شتر را بر او ریختند. ابن مسعود به فاطمه علیها السلام خبر داد و حضرت علیها السلام، با اینکه دختر کوچکی بود، به سرعت به

مسجد الحرام رفت، پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم را تمیز کرد و ابوجهل و اطرافیان او را به سختی سرزنش کرد (مسلم نیشابوری، 5 / 179 - 180؛ ابن کثیر، 7 / 165). ابن هشام نقل کرده است که پس از مرگ ابوطالب، روزی یکی از سفیهان، مقداری خاک بر سر پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم ریخت. رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم با همان حال به خانه رفت. یکی از دختران آن حضرت صلی الله علیه و آله وسلم (فاطمه علیها السلام) برخاست و در حالی که خاکها را از سر پدر پاک می کرد، گریست. رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم او را دلداری داد و فرمود: «خدا از پدرت محافظت خواهد کرد» (2 / 283؛ ر.ک: مرعشی نجفی، 25 / 291 - 292). ابن عباس روایت کرده است که قریش در حجر - اسماعیل علیه السلام - جمع شدند و به لات، عزّی و منات سوگند یاد کردند که همگی محمد صلی الله علیه و آله وسلم را به قتل برسانند. فاطمه علیها السلام این خبر را شنید و گریست و نزد پدر رفت و تصمیم آنان را به اطلاع پدر رساند (احمد بن حنبل، 1 / 368؛ حاکم نیشابوری، 1 / 163).

فاطمه علیها السلام هشت ساله بود که رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم به مدینه هجرت کرد و او، پس از چند روز همراه با علی علیه السلام و چند تن از زنان، از مکه به مدینه عزیمت کرد (یعقوبی، 2 / 41 - 42). خدای تعالی از ایشان یاد کرده است که در همه حال، ایستاده و نشسته و به پهلو آرمیده، خدا را یاد می کردند (آل عمران، 191؛ فیض کاشانی، 1 / 410؛ حویزی، 1 / 423).

در مدینه، فاطمه علیها السلام حدود یک سال در خانه پدر به سر برد و پس از ازدواج با امیر مؤمنان علیه السلام، در خانه ای که با پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم فاصله داشت زندگی کرد، ولی هیچ گاه از پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم دور نشد و به جز سفرهای جنگی، پیوسته همراه پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم بود. حتی از نظر مکانی نیز فقط مدتی کوتاه در منزلی زیست که امیر مؤمنان علیه السلام اجاره کرده و کمی دورتر از خانه پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم بود و پس از اندک زمانی، با همسر خود، به خانه حارثه بن نعمان نقل مکان کردند که به خانه پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم نزدیک تر بود (ابن سعد، 8 / 22، مقاله ازدواج فاطمه علیها السلام).

از عایشه نقل شده است که وقتی فاطمه علیها السلام خدمت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم می رسید، پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم برمی خاست، دستش را می گرفت و او را می بوسید و جای خود می نشاند (حاکم نیشابوری، 3/ 154؛ بیهقی، 7/ 101).

پس از نزول آیه 63 سوره نور - که به موجب آن، مسلمانان از صدا زدن پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم به نام ایشان منع شدند و دستور یافتند از عنوانهایی مانند یارسول الله و یا ایها النبی استفاده کنند - حضرت فاطمه علیها السلام نیز پدرش را یارسول الله خطاب کرد. اما پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم به او گفت که این آیه درباره او و خاندانش نازل نشده، بلکه مخاطب آن، جفایندگان و تندخویان هستند که رفتاری فخر فروشانه و متکبرانه دارند و فاطمه علیها السلام می تواند او را «پدر» صدا کند که پروردگار از آن خشنودتر خواهد شد (ابن مغزلی، 292 - 293).

از همراهی حضرت فاطمه علیها السلام با پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم و پرستاری از ایشان در دوران پر ماجرای مدینه و غزوه های پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، گزارشهای فراوانی موجود است. در جنگ احد - که بسیاری از مسلمانان و حمزه سیدالشهدا به شهادت رسیدند - فاطمه علیها السلام خون را از صورت پدر شست و زخمهای آن حضرت صلی الله علیه و آله وسلم را بست (مسلم نیشابوری، 5/ 178). شیخ مفید، بعد از نقل این ماجرا، گفته است که وقتی پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم از احد باز می گشت، فاطمه علیها السلام با ظرفی پر از آب، جلوی خانه، به استقبال پدر رفت و گرد و خاک راه را از سر و روی او شست (1/ 89).

در جنگ احزاب، مشرکان با لشکری انبوه به مدینه رفتند و در صدد بودند کار پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم و مسلمانان را یکسره کنند. آنان یک ماه مدینه را محاصره کردند (ر.ک: مسعودی، 216؛ مجلسی، 20/ 186 - 200). کمبود خوراک، فشار شدیدی به مسلمانان آورد. حضرت فاطمه علیها السلام که از گرسنگی پدر باخبر شد، مختصر نانی

را که برای خود و کودکش تهیه کرده بود، برای پدرش در کنار خندق برد (طبری، 47). حضرت فاطمه علیها السلام هنگام فتح مکه نیز همراه پدر بود و چون پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم از مقاومت مشرکان آسوده شد، به خیمه فاطمه علیها السلام رفت و نزد زنانی که همراهش آورده بود، رفت. فاطمه علیها السلام وسایل نظافت و غسل و لباس تمیز برای پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم فراهم نمود و بر تن پدر جامه پوشاند (واقدی، 830/2؛ احمد بن حنبل، 6/341، 343).

رفت و آمد پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم به خانه فاطمه علیها السلام:

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم به مناسبت‌های گوناگون، هنگام رفتن به سفر یا جنگ و برگشت از سفر، به خانه فاطمه علیها السلام می‌رفت و جویای احوال ایشان می‌شد (احمد بن حنبل، 5/275). رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم هنگامی که از جنگ باز می‌گشت، در مسجد دو رکعت نماز می‌خواند و پیش از ملاقات همسرانش، به دیدار فاطمه علیها السلام می‌رفت. در روایات آمده است که فاطمه علیها السلام نیز به استقبال ایشان می‌رفت و بر چهره و چشمان رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم بوسه می‌زد متقی هندی، 1/304). بعد از نزول آیه تطهیر (احزاب، 33) نیز پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم، به مدت شش یا نه ماه، وقتی برای نماز صبح، عازم مسجد می‌شد، مقابل خانه فاطمه علیها السلام می‌رفت و آیه تطهیر را تلاوت می‌نمود و اهل خانه را با عنوان خاندان محمد صلی الله علیه و آله وسلم ندا می‌داد و آنان را به نماز فرامی‌خواند و از عصمت و پیراستگی ایشان از آلودگی یاد می‌کرد (هیشمی، 9/121؛ سیوطی، 5/199).

برخی از دیدارهای پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم با فاطمه علیها السلام در خانه او، اهمیت ویژه‌ای یافته و در گزارش‌های تاریخی منعکس شده است، مانند زمانی که با برخی از اصحاب برای عیادت حسن و حسین علیهما السلام به خانه فاطمه علیها السلام رفت و به علی علیه السلام پیشنهاد کرد که برای بهبود آنان نذر کند. علی علیه السلام و فاطمه علیها السلام و فضّه، خادم آنان، نذر کردند که

سه روز (بنا بر قولی دیگر، یک روز) روزه بگیرند. پس از بهبود آنان، همگی روزه گرفتند، اما هنگام افطار، غذای خود را به نیازمندان بخشیدند و در پی همین ماجرا، سوره «هل أتى» (انسان)، نازل شد (حاکم حسکانی، 2 / 404 - 408؛ زمخشری، 4 / 197؛ طبرسی، 10 / 209 - 210؛ مقاله فاطمه علیها السلام از نگاه قرآن).

حضرت فاطمه علیها السلام و امیر مؤمنان علیه السلام دوست داشتند پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم برای صرف غذا در منزل آنان حضور داشته باشد. احمد بن حنبل نقل کرده است که علی علیه السلام مهمان داشت و حضرت فاطمه علیها السلام گفت بهتر است پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم هم با آنان غذا بخورد (5 / 220). در روایتی آمده است یک روز در خانه امیر مؤمنان علیه السلام، چیزی برای خوردن نبود و در همان روز پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم به همراه تعدادی از اصحابش مهمان وی شد. چون به خانه او رفت، حضرت فاطمه علیها السلام با غذایی آماده از آنان پذیرایی کرد و از این رو، پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم او را به حضرت مریم علیها السلام - که مانده آسمانی برایش می آمد - تشبیه کرد (فرات کوفی، 83 - 85).

دیدارهای حضرت فاطمه علیها السلام با پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم، آثار معنوی و نکات آموزشی نیز داشت که در روایات ثبت شده است. از آن جمله، تسبیح حضرت زهرا علیها السلام است. بنا بر روایات، فاطمه علیها السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم خادم خواست و پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم به جای آن، تسبیحی به او آموخت (ابن شهر آشوب، 3 / 120؛ مقاله تسبیح فاطمه علیها السلام). همچنین از امام صادق علیه السلام نقل شده است که روزی فاطمه علیها السلام نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم رفت و از وضع کار خود شکایت کرد. رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم قطعه پوستی به او داد و فرمود: «هر چه را که در آن نوشته شده است، یاد بگیر؛ هرکس به خدا و روز جزا ایمان دارد، همسایه اش را نیازارد؛ و هر کس به خدا و روز جزا ایمان دارد، مهمانش را اکران کند؛ و هرکس به خدا و روز جزا ایمان دارد، سخن خیری

فاطمه، همراه پیامبر ه 667 بگوید یا سکوت اختیار کند [سخنی که خیری ندارد، بر زبان جاری نسازد] (کلینی، 667/2؛ مجلسی، 43 / 61 - 62). بنا بر روایت دیگری، حضرت فاطمه علیها السلام هنگام حضور شخصی نابینا، خود را پوشاند و وقتی پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم دلیل این کار را پرسید، حضرت علیها السلام پاسخ داد: «اگر او مرا نمی بیند، من او را می بینم، و او بورا نیز حس می کند.» پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم فرمود: «شهادت می دهم که تو پاره ای از وجود من هستی» (راوندی، 119، مقاله فاطمه علیها السلام در فقه اسلامی).

همراهی فاطمه علیها السلام با پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم در آخرین روزها:

بنا بر منابع تاریخی و حدیثی، حضرت فاطمه علیها السلام در آخرین روزها و ساعات عمر پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، از جمله همراهان آن حضرت صلی الله علیه و آله وسلم بود. پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم در خانه ام سلمه در بستر بیماری بود که حضرت فاطمه علیها السلام را به بالینش فراخواند و او را از پایان عمر خویش آگاه ساخت (صدوق، 735؛ فتال نیشابوری، 74). حضرت فاطمه علیها السلام از ترس فقدان پدر به شدت اندوهگین بود. در گزارشی آمده است که امیر مؤمنان سر پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم را در آغوش داشت که آن حضرت صلی الله علیه و آله وسلم به اغما رفت و فاطمه علیها السلام به صورت ایشان نگریست و گریه کرد و شعر معروف ابوطالب را خواند: «سفیدروی که ابرها به برکت روی او می بارند، پناهگاه یتیمان و بیوه زنان». در همین هنگام پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم چشم گشود و با صدایی ضعیف فرمود که آیه 144 سوره آل عمران را بخواند. فاطمه علیها السلام فقط زمانی از گریستن باز ایستاد که پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم آهسته به او چیزی گفت و خوشحالش کرد (مفید، 1 / 186 - 187). بعدها وقتی از حضرت فاطمه علیها السلام درباره آن سخن پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم پرسیدند، پاسخ داد: «پیامبر گفت که من نخستین کسی هستم که به ایشان می پیوندم» (احمد بن حنبل، 240 / 6؛ مفید، 1 / 187؛ ذهبی، 120 / 2).

منابع:

ابن سعد، محمد بن سعد (م. 230 ق.)، الطبقات الکبری، بیروت، دارصادر؛

ابن شهر آشوب، محمد بن علي (م. 588 ق.)، مناقب آل ابي طالب، تحقيق گروهی از اساتيد نجف اشرف، النجف الاشرف، المكتبة الحيدرية، 1376 ق؛ ابن كثير، اسماعيل بن عمر (م. 774 ق.)، البداية و النهايه، تحقيق علي شيري، بيروت، دار احياء التراث العربي، 1408 ق؛ ابن مغازلي، علي بن محمد (م. 483 ق.)، مناقب امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام، بيروت، دارالاضواء، 1424 ق؛ ابن هشام، عبدالملك حميري (م. 8 - 213 ق.)، السيرة النبويه، تحقيق محمد عبد الحميد، القاهرة، مكتبة محمد علي صبيح و اولاده، 1383 ق؛ احمد بن حنبل، شيباني (م. 241 ق.)، مسند احمد بن حنبل، بيروت، دار صادر، اربلي، علي بن عيسى (م. 693 ق.)، كشف الغمة في معرفة الائمة عليهم السلام، بيروت، دارالاضواء، 1405 ق؛ بيهقي، احمد بن حسين (م. 458 ق.)، السنن الكبرى، بيروت، دارالفكر، 1416 ق؛ حاكم حسكاني، عبيدالله بن عبدالله (م. 506 ق.)، شواهد التنزيل، تحقيق محمدباقر محمودي، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، 1411 ق؛ حاكم نيشابوري، محمد بن عبدالله (م. 405 ق.)، المستدرک علي الصحيحين، تحقيق يوسف مرعشلي، بيروت، دار المعرفة؛ حوزي، عبدعلي بن جمعه (م. 1112 ق.)، تفسير نورالثقلين، تحقيق سيدهاشم رسولي محلاتي، قم، انتشارات اسماعيليان، 1412 ق؛ ذهبي، محمد بن احمد (م. 748 ق.)، سير اعلام النبلاء، تحقيق شعيب الارنؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1413 ق؛ راوندي، سيد فضل الله بن علي (م. 571 ق.)، النوادر، تحقيق سيدرضا علي عسكري، قم، انتشارات دار الحديث، 1377 ش؛ زمخشري، محمود بن عمر (م. 538 ق.)، الكشاف، مصر، شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي و اولاده، 1385 ق؛ سيوطي، جلال الدين (م. 911 ق.)، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، قم، كتابخانه مرعشي نجفي، 1404 ق؛ صدوق، محمد بن علي (م. 381 ق.)، الامالي، قم، مؤسسة البعثة، 1417 ق؛ طبرسي، فضل بن حسن (م. 548 ق.)، مجمع البيان في تفسير القرآن، تحقيق عده اي از محققين، بيروت، مؤسسة الاعلمي، 1415 ق؛ طبري، احمد بن عبدالله (م. 694 ق.)، ذخائر العقبى في مناقب ذوى القربى، القاهرة، مكتبة القدسي، 1356 ق؛ طوسي، محمد بن حسن (م. 460 ق.)، الامالي، تحقيق

مؤسسة البعثة، قم، دار الثقافة، 1414 ق؛ فتال نيشابورى، محمدبن حسن (م. 508 ق.)، روضة الواعظين، قم، الشريف الرضى؛ فرات كوفى، فرات بن ابراهيم (م. 307 ق.)، تفسير فرات الكوفى، تحقيق محمد كاظم محمودى، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى، 1410 ق؛ فيض كاشانى، محسن (م. 1091 ق.)، تفسير الصافى، تهران، انتشارات صدر، 1415 ق؛ قطب راوندى، سعيدبن هبة الله (م. 573 ق.)، الخرائج و الجرائح، قم، مؤسسة الامام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، 1409 ق؛ كلينى، محمد بن يعقوب (م. 329 ق.)، الكافى، تحقيق على اكبر غفارى، تهران، دار الكتب الاسلامية، 1363 ش؛ متقى هندی، على (م. 975 ق.)، كنز العمال فى سنن الاقوال و الافعال، تحقيق بكرى حيانى، صفوة السقا، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1409 ق؛ مجلسى، محمدباقر (م. 1111 ق.)، بحار الانوار، تحقيق محمدباقر بهبودى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1403 ق؛ مرعشى نجفى، سيدشهاب الدين (م. 1411 ق.)، شرح احقاق الحق، قم، كتابخانه مرعشى نجفى؛ مسعودى، على بن حسين (م. 345 ق.)، التنبيه و الاشراف، بيروت، دار صعب؛ مسلم نيشابورى، مسلم بن حجاج (م. 261 ق.)، صحيح مسلم، بيروت، دار الفكر؛ مفيد، محمد بن محمد (م. 413 ق.)، الارشاد فى معرفة حجج الله على العباد، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لتحقيق التراث، بيروت، دارالمفيد، 1414 ق؛ واقدى، محمد بن عمر (م. 207 ق.)، المغازى، تحقيق مارسدن جونز، بيروت، مؤسسة الاعلمى، 1409 ق؛ هيثمى، على بن ابى بكر (م. 807 ق.)، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، بيروت، دارالكتب العلمية، 1408 ق؛ يعقوبى، احمد بن ابى يعقوب (م. 292 ق.)، تاريخ يعقوبى، بيروت، دار صادر.

غلامحسن محرمى

ص: 127

چگونگی و رخدادهای ازدواج دخت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم با علی علیه السلام.

سالهای آغازین هجرت به مدینه، دورانی ویژه برای مسلمانان بود، زیرا پس از تحمل دوران سخت زندگی و شکنجه و تحقیر در مکه، در مدینه مأوا یافتند و عزت اسلامی را تجربه کردند. در این جامعه نوپیدا، فاطمه علیها السلام جایگاهی ویژه داشت. او دختر پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، مهم ترین شخصیت جامعه اسلامی بود. ابراز محبت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم و بزرگ شمردن فاطمه علیها السلام نیز به او جایگاهی ویژه در میان مسلمانان بخشیده بود. فاطمه علیها السلام، علاوه بر دارا بودن کمالات معنوی بی شمار، از زیباترین زنان عصر خویش نیز محسوب می شد (کلینی، 8 / 165؛ مغربی، شرح الاخبار، 3 / 29؛ سهمی، 171؛ طبری امامی، دلائل الامامه، 150 - 151؛ مجلسی، 41 / 131). با این شایستگیها، برای او داشتن خواستگاران بسیار، طبیعی می نمود؛ خواه آنان که در پی ازدواج با همسری بلند مرتبه و با کمالات بودند، خواه کسانی که در پی به دست آوردن موقعیت و منصبی در ساختار سیاسی جامعه بودند و می خواستند با این وصلت، خود را به پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم نزدیک سازند و آینده خویش را تأمین کنند.

ماجرای ازدواج حضرت فاطمه علیها السلام در کتابهای تاریخی و روایی (اهل سنت و شیعه) به صورتهای مختلف گزارش شده است. برخی منابع فقط بخشی از آن، و برخی دیگر به طور کامل آن را گزارش کرده اند؛ از جمله: مناقب آل ابی طالب (ابن شهر آشوب، 3 / 122 - 132)، کشف الغمه (اربلی، 1 / 357 - 384) و بحار الانوار (مجلسی، 43 / 92 - 134). در آثاری که به زندگانی حضرت فاطمه علیها السلام پرداخته اند نیز این موضوع بازتاب ویژه ای دارد (ر.ک: قزوینی؛ رحمانی همدانی؛ شیخ الاسلامی؛ کرمی).

خواستگاری معمولاً از سوی مردان صورت می‌گیرد، چرا که خواستگاری مرد از زن، به فطرت زن و مرد و حفظ موقعیت عاطفی زن نزدیک تر است (طباطبائی، 4 / 263؛ شمس الدین، 79، 81). رسم عرب نیز معمولاً این گونه بود که برای خواستگاری، پدر یا نزدیکان پدری پسر، نزد پدر یا نزدیکان دختر می‌رفتند (آلوسی، 2 / 3؛ جواد علی، 4 / 644) و خواستگاران، پیش از خواستگاری، هم ترازوی و هم کفو بودن خانواده‌ها را در نظر می‌گرفتند (آلوسی، 2 / 3؛ جواد علی، 2 / 645).

از علی علیه السلام نقل شده است که پس از آنکه دختر پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم به سن ازدواج رسید، بزرگان قریش و کسانی که سابقه ای در اسلام داشتند و دارای شرافت، مال و فضل بودند، به خواستگاری ایشان رفتند (خوارزمی، المناقب، 343؛ اربلی، 1 / 363؛ مجلسی، 43 / 124). از جمله کسانی که به خواستگاری فاطمه علیها السلام رفت، ابوبکر بود (نسائی، 5 / 143؛ حاکم نیشابوری، 2 / 167 - 168). او که به تازگی دختر نُه ساله خود، عایشه، را به ازدواج پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم در آورده بود، انتظار داشت که پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم نیز به ازدواج او با دخترش رضایت دهد.

عمر (نسائی، 5 / 143؛ حاکم نیشابوری، 2 / 167 - 168) و عبدالرحمن بن عوف (طبری امامی، دلائل الامامه، 82؛ ابن شهر آشوب، 3 / 123) نیز از خواستگاران حضرت علیها السلام بودند، با این تفاوت که عبدالرحمن در میان صحابه، وضع مالی بهتری داشت و با بقیه مهاجران، که بیشتر آنان فقیر بودند، در خور قیاس نبود. او با پیشنهاد مهریه ای بسیار کلان، انتظار شنیدن جواب رد نداشت (طبری امامی، دلائل الامامه، 82 ابن شهر آشوب، 3 / 123)، اما همه خواستگاران جواب رد می‌شنیدند (خوارزمی، المناقب، 343؛ دیلمی، 2 / 332)، حتی گاه ناراحتی پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم از درخواست نابجای آنان به

حدی بود که گمان می کردند در نکوهش آنان وحی نازل شده است (خوارزمی، المناقب، 343؛ اربلی، 1 / 363؛ مجلسی، 43 / 124). پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم در رد پیشنهاد آنان، اعلام می کرد که ازدواج حضرت زهرا علیها السلام امری آسمانی و نیازمند حکم الهی است (ابن سعد، 8 / 19؛ ابن شهر آشوب، 2 / 30؛ مجلسی، 43 / 107) و در پاسخ برخی دیگر، سن کم فاطمه علیها السلام را گوشزد می نمود (نسائی، 6 / 62؛ حاکم نیشابوری، 2 / 167 - 168؛ ابن شهر آشوب، 3 / 123؛ مجلسی، 40 / 68). در عرف عرب جاهلی، والدین بودند که با توجه به ویژگیهای خواستگار، جواب قبول یا رد می دادند و برای دختر امکان مخالفت وجود نداشت (جوادی علی، 4 / 636). تعداد دخترانی که با آنان در اختیار نمودن همسر مشورت می شد، بسیار کم بود، به طوری که نام ایشان در تاریخ عرب ثبت شده است (جوادی علی، 4 / 636 - 637). این رویه در جوامع دیگر، نظیر روم قدیم، نیز مرسوم بود (دورانت، 7 / 109). رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم با این سنت مبارزه، و تأکید کرد که در ازدواج نظر دختر لحاظ شود (حاکم نیشابوری، 2 / 167؛ ابن حجر عسقلانی، الاصابه، 8 / 108).

در سیره آن حضرت صلی الله علیه و آله وسلم و در ازدواج فاطمه علیها السلام نیز این مهم به خوبی دیده می شود.

پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم پس از هر خواستگاری، نظر دخترش را جویا می شد و ایشان نارضایی خود را مؤدبانه و تلویحاً اعلام می نمود (طوسی، الامالی، 39؛ طبری، بشارة المصطفی، 401؛ مجلسی، 43 / 91). ویژگیهای معرفتی و اخلاقی و تدبیر خواستگارها، با حضرت فاطمه علیها السلام مقایسه پذیر نبود و بین آنان هیچ گونه تناسبی وجود نداشت. اما اخلاق و ادب نبوی، اقتضا می کرد که آشکارا این مطلب را بیان نکنند.

حضرت علی علیه السلام در ابتدای هجرت به مدینه، حدود 24 سال داشت و در سن متعارف ازدواج بود. اما ورود مهاجران به مدینه، که خانه و شغل مناسب نداشتند و در گذران زندگی خود با مشکل مواجه بودند، به ویژه سختیهای آغازین تشکیل

جامعه اسلامی، برای ازدواج علی علیه السلام که در آن زمان با مادرش، فاطمه بنت اسد، زندگی می کرد، ممکن بود مانعی به شمار آید (ابن اثیر جزری، اسدالغابه، 5/ 517؛ ابن حجر عسقلانی، الاصابه، 8/ 269).

محبت علی علیه السلام به دخت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم طبیعی بود. فاطمه علیها السلام افزون بر دارا بودن قرابت نسبی (عموزادگی)، دختر پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم بود و کمالات معرفتی، اخلاقی و دینی داشت، که بر محبت علی علیه السلام می افزود. علی علیه السلام به این علاقه اشاره کرده است و در جواب کسانی که او را تشویق به خواستگاری از فاطمه علیها السلام می کردند، به خدا سوگند خورد که فاطمه علیها السلام شایسته رغبت و دوست داشتن است (اربلی، 1/ 364؛ مجلسی، 43/ 125) و در جای دیگر تصریح کرد که تصمیم به ازدواج علیها السلام فاطمه دغدغه و اندیشه روز و شب ایشان است (صدوق، الامالی، 653؛ همو، عیون اخبار الرضا علیه السلام 2/ 201؛ مجلسی، 43/ 101 - 102). در عین حال، علی علیه السلام برای پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم شأن و جایگاه ویژه ای قائل بود و برای خواستگاری از دختر ایشان جسارت و جرئت خاصی لازم می دید، لذا به پیشنهاد کنندگان پاسخ داد که من به خود اجازه نمیدهم حتی از کنیز او خواستگاری کنم (مفید، الاختصاص، 148). سعد بن معاذ این سخن علی علیه السلام را برای پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم بازگو کرد و پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم به واسطه سعد، برای علی علیه السلام پیام فرستاد که با آمدن او برای خواستگاری موافق است. دریافت این پیام، اشک شوق علی علیه السلام را جاری ساخت (مفید، الاختصاص، 148؛ مجلسی، 40/ 102). وی وضو گرفت، غسل کرد، بهترین لباس خود را پوشید، دو رکعت نماز خواند و برای خواستگاری، خدمت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم رسید (اربلی، 1/ 379؛ مجلسی، 43/ 140)، در حالی که هیچ کس او را همراهی نمی کرد. در گزارشها از شخصی که همراه امام علی علیه السلام بوده باشد، یاد نشده است.

شیوه درخواست علی علیه السلام برای ازدواج و سخن گفتن او، در منابع، متفاوت

ذکر شده است. برخی از علی علیه السلام نقل کرده اند: «برای خواستگاری، بر پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم وارد شدم، چون ایشان را بزرگ و گرامی می داشتم، هنگام نشستن در پیش روی او زبانم بند آمد و قدرت سخن گفتن نداشتم. پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم پرسید آیا حاجتی داری؟ ساکت ماندم. این سخن را سه بار تکرار نمود. آنگاه فرمود: شاید به خواستگاری فاطمه علیها السلام آمده ای؟ گفتم: آری» (خوارزمی، المناقب، 335؛ اربلی، 1 / 358، 374؛ مجلسی، 43 / 118 - 119). طبرسی نیز گزارش کرده است که علی علیه السلام سه بار برای خواستگاری به منزل پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم رفت، ولی در دو روز اول از بیان خواست خود حیا کرد و بدون نتیجه بازگشت. روز سوم پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم از او پرسید: «آیا حاجتی داری؟» علی علیه السلام جواب مثبت داد، ولی خواست خود را بازگو نکرد و پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم فرمود: «شاید به خواستگاری آمده ای؟» و او جواب مثبت داد (اعلام الوری، 1 / 160؛ ر.ک: مجلسی، 19 / 113). برخی منابع آورده اند که علی علیه السلام به صراحت در خواست ازدواج کرد و سخن او را نقل کرده اند (طوسی، الامالی، 39؛ طبری، بشار المصطفی، 401؛ اربلی، 1 / 365؛ مجلسی، 43 / 93).

پس از خواستگاری، پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم در خواست او را با فاطمه علیها السلام، چنین مطرح کرد که علی بن ابی طالب علیه السلام کسی است که خویشاوندی، فضیلت و اسلامش را می شناسی. من از خدا خواسته ام تو را به همسری بهترین آفریدگانش و محبوب ترین آنان در نزدش در آورد و اکنون علی علیه السلام از تو خواستگاری کرده است. نظر تو چیست؟ فاطمه علیها السلام ساکت ماند و صورتش را برنگراند و رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم آثار نارضایی را در چهره اش ندید. پس از آن برخاست و تکبیر گفت و فرمود: «سکوت او نشانه رضایت اوست» (طوسی، الامالی، 40؛ طبری، بشارة المصطفی، 401؛ ابن شهر آشوب، 3 / 127). موافقت با درخواست علی علیه السلام محتاج دلیل و برهان نبود. شخصیت

منحصر به فرد او نزد پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم و مسلمانان، پذیرش دامادی او را بدیهی می ساخت، زیرا علی علیه السلام در دامان پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم و در منزل ایشان پرورش یافته و تربیت معنوی او نیز زیر نظر پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم بود (ر.ک: ابن ابی الحدید، 13 / 200؛ مجلسی، 38 / 333 - 324). علاقه متقابل پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم و علی علیه السلام زبانزد صحابه بود و برخی علی علیه السلام را نزد پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم گرامی تر از پسران او می دانستند (ر.ک: ابن ابی الحدید، 13 / 200؛ مجلسی، 38 / 323). اما پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم دلیل ناخرسندی خود را از خواستگاریهای پیشین و موافقت با ازدواج علی علیه السلام بیان کرد تا ماجرا بر همگان روشن شود. از جمله این دلایل موافقت حضرت فاطمه علیها السلام بود. علاوه بر این، شرط اساسی در تشکیل و استمرار موفق زندگی مشترک، همسانی و هم ترازوی زن و شوهر از جوانب گوناگون است. شخصیت ویژه حضرت فاطمه علیها السلام روشن می ساخت که تنها امام علی علیه السلام شایستگی همسری دختر پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم را دارد، همان گونه که رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم تصریح کرد که خداوند فرموده است: «اگر علی را نیافریده بودم، برای دخترت فاطمه، از حضرت آدم تا کنون، همسری بر روی زمین نبود» (کلینی، 1 / 461؛ صدوق، عیون اخبار الرضا علیه السلام، 2 / 203؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 7 / 470). در عین حال، در پاسخ اعتراض برخی از قریشیان که نمی توانستند شاهد پاسخ مثبت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم به علی علیه السلام باشند، به خدا سوگند یاد کرد که من فاطمه علیها السلام را از شما باز نداشتیم، بلکه خدای متعال او را از شما بازداشت و به ازدواج علی علیه السلام در آورد (صدوق، عیون اخبار الرضا علیه السلام، 2 / 203؛ مجلسی، 43 / 92). پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم ازدواج فاطمه علیها السلام را امری الهی معرفی کرد و فرمود: «با اجازه خداوند، او را به نکاح علی در آوردم» (مغربی، شرح الاخبار، 2 / 576؛ صدوق، عیون اخبار الرضا، 2 / 202؛ ابن عساکر، 37 / 13؛ مجلسی، 43 / 93).

مهریه:

قبل از اسلام، واژه های مهریه و صدق در عرف عرب کاربرد داشت.

برخی گفته اند که در جاهلیت، صدق عطیه ای بود که مرد هنگام ازدواج به همسرش می داد، ولی مهر چیزی بود که مرد به والدین همسرش می داد. در اسلام، مهریه و صدق به یک معناست و آن پیشکشی است که مرد به زن می دهد (جواد علی، 4 / 646). خداوند در قرآن دستور داده است که مهریه زنان، در کمال رضایت و طیب خاطر به آنان پرداخت شود (نساء، 4). در ازدواج علی علیه السلام و فاطمه علیها السلام نیز مبلغی به عنوان مهریه تعیین شد، اما چون علی علیه السلام، مانند بسیاری از مهاجران مدینه، زندگی فقیرانه ای داشت، به توصیه پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، قیمت زره خود را مهریه فاطمه علیها السلام کرد (دولابی، 93 - 94 اربلی، 1 / 358؛ مجلسی، 43 / 136) و پس از رهن دادن زره، پول آن را در اختیار پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم گذاشت. قیمت زره ایشان، و در نتیجه مقدار مهریه حضرت زهرا علیها السلام، متفاوت گزارش شده است. آن را چهارصد درهم (طبرسی، مکارم الاخلاق، 207؛ ابن شهر آشوب، 3 / 127)، 480 درهم (صنعانی، 6 / 176؛ ابن شهر آشوب، 3 / 128) و در بیشتر گزارشها، آن را پانصد درهم (کلینی، 5 / 376؛ ابن شهر آشوب، 3 / 128) یا 12 / 5 اوقیه (معادل پانصد درهم) (زید بن علی، 303؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، 3 / 398؛ مجلسی، 100 / 264)، برابر مهریه همسران پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم؛ ذکر کرده اند (کلینی، 5 / 376؛ مغربی، دعائم الاسلام، 2 / 221؛ صدوق، معانی الاخبار، 214). امام جواد علیه السلام نیز صدق همسرش را همین مقدار قرار داد و آن را مهریه حضرت فاطمه علیها السلام خواند (مفید، الارشاد، 2 / 284؛ طبرسی، مکارم الاخلاق، 206). در کتابهای فقهی متقدم و متأخر از این مبلغ با عنوان مهرالسنة یاد شده است (صدوق، المقنع، 302؛ مفید، احکام النساء، 37؛ شهید ثانی، 5 / 344). در آن زمان هر درهم معادل یک مثقال شرعی نقره و حدود یک دهم دینار (یک مثقال شرعی طلا) بود (ابوالصلاح حلبی، 293). بنا بر نقلی، علی علیه السلام زره خود را به دحیه کلبی فروخت (طبری امامی، دلائل الامامه، 84)، اما وی پس از خرید، آن

را به امام علی علیه السلام برگرداند. پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم در این خصوص به علی علیه السلام فرمود: کسی که به صورت دحیه کلبی زره را از تو خرید، جبرئیل بود و سکه ها نیز هدیه الهی اند (طبری امامی، دلائل الامامه، 84).

پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم در توصیف مهریه آسمانی حضرت فاطمه علیها السلام، یک پنجم زمین را صدق ایشان دانسته است، از این رو هرکس که او و فرزندانش را دشمن بدارد و بر زمین راه رود، مرتکب حرام شده است فتال نیشابوری، 146 - 147؛ ابن شهر آشوب، 128 / 3؛ مجلسی، 13 / 43. در برخی متون دیگر، ربع دنیا (طوسی، الامالی، 668 ابن شهر آشوب، 128 / 3؛ مجلسی، 105 / 43) یا نیمی از دنیا (طبری امامی، دلائل الامامه، 91 - 92؛ همو، نوادر المعجزات، 90) یا تمامی زمین (خوارزمی، المناقب، 328؛ ابن طاووس، الطرائف، 254؛ اربلی، 100 / 2) مهریه آسمانی حضرت علیها السلام ذکر شده است (ر.ک: بحرانی اصفهانی، 11 / 452 - 462). در حدیثی نقل شده است که حضرت فاطمه علیها السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم درخواست کرد که از خدا بخواهد تا مهر او، شفاعت گناهکاران امت باشد (قرمانی، 88؛ کجوری، 2 / 546 مرعشی نجفی، 10 / 367: 19 / 129). در روایتی از امام باقر علیه السلام نقل شده که یک سوم بهشت و چهار رود بزرگ، از جمله رود فرات، نیز مهریه آن حضرت علیها السلام بوده است (طبری امامی، دلائل الامامه، 92؛ ابن شهر آشوب، 128 / 3؛ مجلسی، 113 / 43). ذکر مهریه آسمانی، نشان دهنده عظمت این ازدواج و معرف مقام معنوی این دو زوج است.

مراسم عقد:

مراسم عقد حضرت علیها السلام در مسجد و در حضور مسلمانان انجام گرفت. امام صادق علیه السلام از پدرانش، ماجرای عقد را این گونه گزارش کرده است که وقتی پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم تصمیم گرفت فاطمه علیها السلام را به همسری علی علیه السلام درآورد، قاصدهایی به اطراف مدینه فرستاد و مردم را به مسجد فراخواند. آنگاه بالای منبر قرار گرفت و پس از حمد و ثنای الهی فرمود: «به دستور الهی دختر عزیز و بزرگوار

خود را به ازدواج برادر و پسر عمویم در می آورم. خداوند مراسم عقد این دو را در حضور ملائکه برگزار نموده و دستور داده است من نیز در زمین این دو را به همسری یکدیگر در آورم و شما را بر آن شاهد گیرم.» آنگاه پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم از علی علیه السلام خواست تا خطبه قبول بخواند. علی علیه السلام نیز در سخنانی این ازدواج را اعلام و رضایت خویش را بیان نمود (طبری امامی، دلائل الامامه، 88 - 90؛ همو، نوادر المعجزات، 87 - 89؛ مجلسی، 100 / 269 - 270). این ماجرا در برخی منابع با تفاوتی نقل شده است (ر.ک: خوارزمی، المناقب، 335 - 338؛ اربلی، 1 / 357 - 384).

با توجه به قول مشهور در نزد شیعه، مبنی بر تولد حضرت زهرا علیها السلام در سال پنجم بعثت (ر.ک: کلینی، 1 / 457؛ طبری امامی، دلائل الامامه، 79؛ فتال نیشابوری، 143؛ اربلی، 2 / 76؛ مقاله ولادت فاطمه علیها السلام)، سن ایشان هنگام عقد، در سال اول هجری، حدود نُه سال بوده است (طبرسی، تاج الموالید، 21 - 22). این نظر منطبق بر گزارش امام سجاد علیه السلام است (کلینی، 8 / 340؛ حلی، 130). اما اهل سنت تولد حضرت فاطمه علیها السلام را متفاوت نقل کرده اند: پنج سال قبل از بعثت (ابن سعد، 8 / 19؛ ابن عساکر، 3 / 160؛ مزی، 35 / 253)، چهار سال قبل از بعثت (ابن عساکر، 3 / 156) و به طور کلی، قبل از آغاز بعثت (ابوالفرج اصفهانی، 30). در نتیجه، از نظر ایشان حضرت فاطمه علیها السلام هنگام ازدواج بین پانزده تا نوزده سال داشته است. این نتیجه با فرهنگ ازدواج در سن پایین، که در آن زمان مرسوم بوده است، مغایرت دارد. علاوه بر این، پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم در رد بعضی خواستگاران، به کم سن بودن فاطمه علیها السلام استناد کرده است (ابن شهر آشوب، 3 / 123؛ ابن بطریق، 287، 389). حال آنکه توجیه پذیر نیست که پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم - که خود با دختر نُه یا ده ساله ابوبکر ازدواج کرده است - دختر نوزده ساله خود را صغیر بشمارد. بنابراین، قول مشهور در نزد اهل سنت، مبنی بر تولد حضرت زهرا علیها السلام پیش از بعثت، پذیرفتنی نیست (مقاله ولادت فاطمه علیها السلام).

تاریخ عقد حضرت زهرا علیها السلام بسیار گوناگون نقل شده، از آن جمله است: دو ماه پس از هجرت (یعقوبی، 41 / 2)، پنج ماه پس از هجرت (ابن سعد، 22 / 8؛ مفید، مسار الشیعه، 58؛ ابن عساکر، 157 / 3)، چهار یا چهار ماه و نیم پس از عروسی عایشه در سال دوم هجرت (ابن عبدالبر، 1893 / 4؛ ابن حجر عسقلانی، تهذیب التهذیب، 391 / 12)، ماه صفر سال دوم هجرت، یازده ماه پس از هجرت (مقریزی، 73 / 1)، یک سال پس از هجرت (کلینی، 340 / 8، حلی، 130)، ماه رمضان سال دوم هجری (اریلی، 374 / 1؛ دیار بکری، 361 / 1) و ذی حجه سال دوم هجرت (مفید، مسار الشیعه، 36). به نظر می رسد نقل سعید بن مسیب از امام سجاد علیه السلام، که عقد ازدواج را یک سال پس از هجرت می دانست، مقبول تر است. این قول به نظر مقریزی (73) و نقل علامه مجلسی (192 / 19) نیز نزدیک است، زیرا تفاوت یازده ماه و یک سال چندان نیست. علاوه بر این، نه ساله بودن حضرت فاطمه علیها السلام در هنگام ازدواج نیز مؤید این قول است، زیرا نه سالگی ایشان یک سال پس از هجرت بوده است.

مراسم عروسی و زفاف پس از جنگ بدر بوده است (ابن سعد، 22 / 8؛ طوسی، الامالی، 43). جنگ بدر در ماه رمضان سال دوم هجری روی داد (یعقوبی، 45 / 2؛ طبری، تاریخ، 148 / 2؛ دیار بکری، 368 / 1). بنابراین، احتمالاً مراسم عروسی در شوال (طوسی، الامالی، 43؛ طبری، بشارة المصطفی، 410) یا ذی حجه (طوسی، الامالی، 43؛ طبری، بشارة المصطفی، 410) بوده است. برخی متون نیز محرم سال سوم را زمان زفاف شمرده اند (ابن طاووس، اقبال الاعمال، 92 / 3). اختلاف در گزارش تاریخ عقد و عروسی، ناشی از تفاوت زمان عقد و عروسی است و گزارش یکی از این دو و جابه جایی این دو با هم، موجب اختلاف گزارشها شده است. تساهل در تعیین زمان دقیق یک واقعه در گزارشهای تاریخی، امری طبیعی است. مثلاً مراد از یک سال پس از هجرت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم - که

در ماه ربیع الاول به مدینه آمده بودند - ممکن است ماه صفر سال دوم یا ربیع الاول آن سال باشد.

پس از عقد با دختر پیامبر و پیروزی مسلمانان در جنگ بدر و نقش ویژه حضرت علی علیه السلام در این جنگ و کشته شدن نیمی از کشته های قریش به دست ایشان، چهره ای محبوب از علی علیه السلام در دل مسلمانان ترسیم شد (ر.ک: مفید، الارشاد، 1/ 70 - 72؛ اربلی، 1/ 183 - 184؛ مجلسی، 19/ 277 - 279). علی علیه السلام هنوز همسر خویش را به خانه نیاورده و زندگی مشترک را آغاز نکرده بود. مورخان فاصله زمانی میان عقد و زفاف را بسیار متفاوت گزارش کرده اند: 29 روز (ابن شهر آشوب، 3/ 129)، یک ماه (طوسی، الامالی، 41)، سه ماه (اربلی، 1/ 374)، هفت ماه و نیم (ابن اثیر جزری، اسدالغابه، 5/ 520؛ طبری، ذخائر العقبی، 27)، نه ماه و نیم (ابن عبدالبر، 4/ 1893)، یازده ماه (طبری، ذخائر العقبی، 27؛ دیاربکری، 1/ 411) و یک سال (مقدسی، 5/ 20؛ خوارزمی، مقتل الحسین علیه السلام، 83). گزارش اول و دوم با وقوع عروسی پس از جنگ بدر، سازش ندارد. چون مقدمات جنگ و اعزام سپاه و برپا شدن جنگ و بازگشت سپاه، محتاج صرف زمانی است که طبیعتاً وقت کافی برای عروسی و جشن در آن نخواهد بود. اگر بپذیریم که عقد در ماه صفر یا ربیع الاول سال دوم هجرت و عروسی در ذی حجه همان سال برگزار شده است، گزارش فاصله نه ماهه تأیید می شود.

علی علیه السلام در برپایی مراسم عروسی پیشگام نشد، زیرا حیا و احترام او به پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، سخن گفتن او را در این باره دشوار می ساخت. در این بین، ام ایمن که خدمتکار حضرت آمنه و پرستار پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم در دوران کودکی و همانند مادر ایشان بود (ابن اثیر جزری، اسدالغابه، 5/ 567؛ ذهبی، 2/ 223 - 224)، این وظیفه را بر عهده گرفت. با توجه به حضور او در خانه پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم و احترام خاص پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم به او، وی این

موقعیت را داشت که در این باره سخن بگوید. او با ذکر این مقدمه که اگر خدیجه علیها السلام زنده بود از عروسی فاطمه علیها السلام دل شاد می شد، موافقت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم را برای رفتن فاطمه علیها السلام به خانه علی علیه السلام درخواست کرد. علی علیه السلام در پاسخ به پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم که چرا خود او این پیشنهاد را مطرح نکرده است، گفت که حیا مانع شد (طوسی، الامالی، 41؛ مجلسی، 95/43). در برخی منابع، اشخاص دیگری واسطه معرفی شده اند (ابن شهر آشوب، 129/3؛ اربلی، 1/369 - 370).

پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم دستور داد تا خانه ای برای عروسی اختصاص دهند و عروس را زینت کنند و آماده سازند (ابن شهر آشوب، 129/3؛ اربلی، 1/371). حضرت فاطمه علیها السلام با مُشکی آسمانی، که جبرئیل به او هدیه داده بود، خود را معطر ساخت (طوسی، الامالی، 41؛ ابن شهر آشوب، 130/3؛ مجلسی، 95/43).

جهیزیه:

اعراب جهیزیه بردن زن به خانه شوهر را ننگ میدانستند و تهیه اسباب منزل بر عهده مرد بود (ر.ک: سیبیرت)؛ هرچند در روم باستان (دورانت، 110/7)، و ایرانیان، زن با خود جهیزیه می برد (دورانت، 10/233). اولین گزارشهای تاریخی درباره جهیزیه بردن زن عرب به خانه شوهر، در دوران خلافت عباسی است. در این دوره ترکان دختران خود را با جهیزیه فراوان به همسری بزرگان عرب در می آوردند (ابن اثیر جزری، الکامل، 160/10؛ ابن عبری، 150)، اما از صدر اسلام گزارشی وجود ندارد که زن به خانه شوهر جهیزیه برده باشد.

رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم نیز از دارایی خود، جهیزیه ای برای فاطمه علیها السلام تهیه نکرد، بلکه از پول فروش زره علی علیه السلام، مبلغی را به بلال سپرد تا با آن عطر بخرد (طبری امامی، دلائل الامامه؛ 87؛ مجلسی، 88/101). مبلغی نیز به ابوبکر داد تا با آن لباس و وسایل

خانه تهیه کند و عمار و برخی دیگر از اصحاب را نیز همراه او روانه کرد (طوسی، الامالی، 40؛ مجلسی، 94 / 43).

جهیزیه خریداری شده از این قرار بود: یک پیراهن به ارزش هفت درهم، یک روسری به ارزش چهار درهم، حوله ای سیاه رنگ از تولیدات منطقه خیبر، تخت به همراه روتختی، دو تشک مصری که یکی از آنها از لیف خرما و دیگری از پشم گوسفند پر شده بود، چهار پستی محصول طائف که از برگ گیاه اذخر پر شده بود، یک پرده پشمین، یک حصیر ساخت منطقه هجر، آسیاب دستی، یک تشت بزرگ مسی، کاسه ای چوبین برای دوشیدن شیر، یک ظرف آبخوری، مشک آب، آفتابه قیراندودشده، سبویی با لعاب سبزرنگ و کوزه های سفالین (طوسی، الامالی، 40 - 41؛ ابن شهر آشوب، 3 / 129؛ مجلسی، 94 / 43). در برخی منابع به زیرانداز چرمین و عبا نیز اشاره شده است. پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم هنگام واریسی جهیزیه، از خداوند خواست که این جهیزیه ساده را برای این خانواده مبارک گرداند (طوسی، الامالی، 41؛ مجلسی، 94 / 43) و بنا بر نقلی، دعا کرد: «بارالها، مبارک گردان برای کسانی که بیشتر ظروف آنان سفالین است» (خوارزمی، المناقب، 349؛ اربلی، 1 / 369؛ علامه حلی، 197؛ مجلسی، 43 / 130).

علی علیه السلام نیز در منزل خود اثاثیه ای ساده آماده کرده بود: پوست گوسفندی که هم زیرانداز بود (ابن سعد، 8 / 22؛ ابن ماجه قزوینی، 2 / 1391؛ طبری، ذخائر العقبی، 35) و هم روی دیگرش جایگاه علوفه دادن به شتر بارکش (ابن سعد، 8 / 22؛ ابن عساکر، 42 / 376). کف اتاق را با ماسه نرم پوشانده بود و تکه چوبی بین دو دیوار قرار داده بود برای آویختن لباس (ابن شهر آشوب، 3 / 129؛ مجلسی، 43 / 114). دیگر اثاث او بالش، مشک، کاسه، کوزه، سبو و آلك بود (ابن سعد، 8 / 24). چوبی نیز برای آویختن

مَشک به دیوار زده بود که با پرده ای پوشانده شده بود (طبرسی، مکارم الاخلاق، 131؛ مجلسی، 43/117).

به دستور پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، برخی از زنان، خانه حضرت علی علیه السلام را برای عروسی آماده ساختند (ابن ماجه قزوینی، 1/616؛ دیار بکری، 1/411 - 412). پس از نماز عشا، رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم برای دیدن خانه رفت و برای خانواده جدید دعا کرد (دیار بکری، 1/412).

منزلی که اکنون بیت فاطمه علیها السلام نام دارد و محل سکونت ایشان بوده است، در آغاز از آن شخصی به نام حارثه بن نعمان بود. منزل پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم و همسران ایشان نیز در ملک وی بود. طبق نقلی، شروع زندگی مشترک فاطمه علیها السلام با همسرش در همین منزل بود (طبرسی، اعلام الوری، 1/161). مطابق این گزارش، زندگی این زوج آسمانی در همین منزل آغاز شد و پایان یافت. بنا بر گزارشی دیگر، منزلی که امام علی علیه السلام در ابتدای زندگی مشترک خویش آماده ساخته بود، غیر از منزل کنونی بوده و با منزل پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم فاصله داشته است. با درخواست فاطمه علیها السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، حارثه متوجه موضوع گردید و با علاقه و احترامی ویژه - که دعای خیر پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم را به دنبال داشت - منزلی را در مجاورت منزل پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم در اختیار حضرت فاطمه علیها السلام و علی علیه السلام قرار داد (ابن سعد، 8/22؛ ابن حجر عسقلانی، الاصابه، 8/264).

ولیمه:

در اسلام به ولیمه دادن در هنگام عروسی سفارش شده است (برقی، 2/417؛ مجلسی، 100/276 - 277). رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم ولیمه دادن در عروسی را از سنن پیامبران علیهم السلام ذکر کرده است (ابن سعد، 8/98؛ برقی، 2/418؛ کلینی، 5/367) و خود هنگام ازدواج با زینب، بنت جحش، غذایی از گوشت آماده کرد (ابن سعد، 8/103) و هنگام ازدواج با میمونه و صفیه، غذایی به نام حیس (از آرد، خرما و روغن) مهیا و دیگران را با آن اطعام نمود (کلینی، 5/368، حر عاملی، 14/65؛ مجلسی، 100/277).

بنا بر روایتی از امام صادق علیه السلام، اولین ولیمه، پیش از شب زفاف و در میانه روز داده می شد (کلینی، 5 / 366؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، 3 / 401 - 402). در روایتی از رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم آمده که ولیمه روز اول لازم، ولیمه روز دوم نیکو، و مازاد بر آن ریا است (کلینی، 5 / 368؛ مجلسی، 100 / 276). از این روایت استفاده می شود که در بین عرب، دادن ولیمه در چند روز معمول بوده است. گاه ولیمه دادن مخارج زیادی داشت. نمونه آن در صدر اسلام، ازدواج اشعث بن قیس کنندی با خواهر ابوبکر در سال یازدهم هجری است که در آن احشام بسیاری ذبح، و به مردم مدینه ولیمه داده شد (ابن حجر عسقلانی، الاصابه، 1 / 240؛ عکری، 1 / 49).

در ازدواج حضرت زهرا علیها السلام، پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم ولیمه عمومی داد (ر.ک: نسائی، 6 / 73؛ طبرانی، المعجم الکبیر، 2 / 20؛ ابن عساکر، 36 / 438: 52 / 329؛ اربلی، 1 / 375). از امام صادق علیه السلام نقل گردیده است که در این مراسم، پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم از علی علیه السلام خواست که غذای بسیار آماده کند. گوشت و نان از جانب پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم بود و تهیه خرما و روغن بر عهده علی علیه السلام گذاشته شد. پس از خریداری خرما و روغن، پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم خود آستین بالا زد و خرما را با روغن ورز داد و شیرینی درست کرد. سپس به دستور ایشان گوسفند بزرگی ذبح، و نان فراوانی آماده شد. آنگاه از علی علیه السلام خواست هرکس را می خواهد دعوت کند. پس از دعوت عمومی در مسجد، عده بسیاری در این مهمانی شرکت کردند و با دعای پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم غذا مشمول برکت الهی گردید و همه سیر شدند، در حالی که چیزی از طعام کم نشده بود. سپس پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم کاسه های دیگری خواست و آنها را از غذا لبریز کرد و نزد همسران خود فرستاد و در آخر قدح دیگری خواست و آن را پر کرد و فرمود این نیز برای فاطمه علیها السلام و شوهر او (طوسی، الامالی، 42).

در گزارش دیگری آمده است که مردم دسته دسته می آمدند و غذا می خوردند. هرگاه دستهای غذایش را تمام می کرد، دسته دیگر وارد می شد تا اینکه همه مردم غذا خوردند (صنعانی، 487/5 - 488؛ اربلی، 360/1). بنا بر نقلی، از مهمانها در مسجد پذیرایی شد (ابن شهر آشوب، 129/3؛ مجلسی، 114/43) و گوسفند ولیمه را سعد بن معاذ هدیه کرد (نسائی، 73/6؛ طبرانی، المعجم الکبیر، 20/2). غذای عروسی، از نظر خوش خوراکی و بابرکت بودن، مورد توجه مهمانها قرار گرفت. از این رو، برخی ولیمه هیچ عروسی ای را با آن در خور مقایسه ندانسته اند (ابن سعد، 23/8؛ طبرانی، المعجم الاوسط، 290/6؛ اربلی، 376/1؛ طبری، ذخائر العقبی، 34). به نظر می رسد پس از عقد و در مراسم جشن عروسی و زفاف، ولیمه داده شده است. اگرچه واژه عرس به مجموع مراسم عقد و عروسی نیز اطلاق می شود و در برخی گزارشها به ولیمه ازدواج تصریح شده، ولی بررسی منابع، این نظر را تقویت می کند که ولیمه عروسی بوده است (ر.ک: بحرانی اصفهانی، 410/11 به بعد).

این ولیمه و مهمانی، در روز و تا نزدیک غروب برگزار شد. پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم فاطمه علیها السلام را خواست. او که آکنده از آرم بود و عرق می ریخت، خدمت پدر آمد. هنگام حرکت نزدیک بود بر زمین افتد. پیامبر علیها السلام دعایش کرد و نقاب از چهره وی برگرفت، دست او را در دست علی علیه السلام نهاد و همسری فاطمه علیها السلام را به او تبریک گفت و خوبی هریک را به دیگری گوشزد کرده و هردو را به منزلشان فرستاد و فرمود: «منتظر باشید تا من بیایم.» جای خالی حضرت خدیجه علیها السلام در این زمان احساس می شد. علی علیه السلام دست همسر خویش را گرفت و به خانه خود برد. هردو در کنار هم در ایوان خانه نشستند و نگاه خود را بر زمین دوختند. نه فاطمه علیها السلام به علی علیه السلام نگاه می کرد و نه علی علیه السلام به او می نگریست. رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم به منزل آنان

رفت و میان آن دو نشست و آب خواست. فاطمه علیها السلام قدحی پر از آب کرد و آورد. پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم آن را تبرک نمود و قطره هایی از آن را بر سر و سینه و کتف فاطمه علیها السلام پاشید. آنگاه آن دورا دعا کرد و به حجله فرستاد (کوفی، 216 / 2 - 217؛ طبرانی، المعجم الکبیر، 137 / 24؛ طوسی، الامالی، 22 - 43؛ مجلسی، 96 / 43). در نبود مادر فاطمه علیها السلام، وظایف مادر نیز بر دوش پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم بود (اربلی، 377 / 1).

برخی منابع، گزارش کرده اند که پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم زنان مهاجرین و انصار را خواست تا عروس را همراهی و شادی کنند. فاطمه علیها السلام سوار بر شتر یا اسبی بود که زمام آن در دست سلمان بود. پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، حمزه، عقیل و جعفر با شمشیر آخته به دنبال آنان و همسران پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم نیز در پی بودند. هریک از زنان پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم اشعاری می خواند. ام سلمه نیز شعری خواند، سپس عایشه و حفصه اشعاری خواندند (ابن شهر آشوب، 130 / 3؛ مجلسی، 115 / 43 - 116؛ مقاله فاطمه علیها السلام از نگاه همسران پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم). پس از ورود عروس و داماد به خانه، به دستور پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم همه از منزل خارج شدند، به جز اسماء که در هنگام رحلت خدیجه علیها السلام به او قول داده بود وظایف مادری را در شب زفاف حضرت فاطمه علیها السلام انجام دهد. پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم با شنیدن وصیت حضرت خدیجه علیها السلام از زبان اسماء، گریست و او را دعا کرد و اجازه داد بماند (اربلی، 376 / 1؛ علامه حلی، 198؛ مجلسی، 138 / 43).

این داستان که در میان مردم و کتابهای متأخر و معاصر (بحرانی اصفهانی، 11 / 392 به بعد؛ قزوینی، 131 - 137؛ رحمانی همدانی، 481) شهرت دارد، درباره افراد شرکت کننده در مراسم، اشکالات تاریخی دارد. سلمان و جعفر نمی توانستند در این مراسم حضور داشته باشند، زیرا سلمان پس از سال سوم یا چهارم هجری به مدینه رفت و مسلمان شد و در جنگ بدر و احد حضور نداشت و اولین حضور او در جنگ

احزاب بود (ر.ک: ابن سعد، 4/75 - 78؛ مزی، 11/246)؛ بنابراین، ممکن نبوده است در مراسم ازدواج حضرت فاطمه علیها السلام (سال دوم هجرت و ماهها پیش از جنگ احد) شرکت داشته باشد. جعفر نیز در آن زمان در حبشه بود و در سال هفتم هجرت، پس از فتح خیبر، به مدینه رفت (صدوق، عیون اخبار الرضا علیه السلام، 2/231؛ حاکم نیشابوری، 3/211؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 3/186). ام سلمه و حفصه نیز در آن زمان همسر پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم نبودند. اسماء بنت عمیس - که نقش مهم تری به وی نسبت داده شده - نیز در این مراسم حضور نداشته است، زیرا او همسر جعفر بن ابی طالب بود که در سال هفتم بعثت (یعنی شش سال پیش از هجرت به مدینه) همراه با شوهرش و عده ای دیگر از مسلمانان به حبشه مهاجرت کرد و در سال هفتم هجرت و پس از فتح خیبر به همراه همسرش به مدینه رفت (صدوق، عیون اخبار الرضا علیه السلام، 2/231؛ حاکم نیشابوری، 3/211؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 3/186). بنابراین، حضور اسماء در زمان رحلت حضرت خدیجه علیها السلام (سال دهم بعثت) و عقد و عروسی حضرت فاطمه علیها السلام (سال دوم هجرت) پایه و اساسی ندارد. همچنان که حضور او هنگام تولد امام حسن و امام حسین علیه السلام (طوسی، الامالی، 367 - 368) نیز صحیح نمی نماید (مقاله زنان همراه فاطمه علیها السلام).

برخی احتمال داده اند که در این مدت طولانی، اسماء چندین بار به مکه و مدینه رفته و به حبشه بازگشته است (قزوینی، 135)، اما این سخن، با توجه به مسافت دور حبشه و عربستان و مسیر دریایی بین آنها (دریای سرخ) و نداشتن مستند تاریخی، بسیار بعید می نماید. علاوه بر این، پس از بازگشت اسماء به مدینه، برای بازگشت به حبشه و پیمودن این مسافت طولانی، دلیلی وجود نداشته است.

برخی احتمال داده اند که مقصود از اسماء، اسماء بنت یزیدبن سکن انصاری

بوده که به سبب تشابه اسمی و شهرت اسماء بنت عمیس، با او اشتباه شده است (گنجی شافعی، 171؛ مجلسی، 134/43؛ 69/109). این احتمال، پذیرفتنی است، ولی چون وی اهل مدینه و از انصار بوده، نمی توانسته است هنگام رحلت حضرت خدیجه علیها السلام در سال دهم بعثت، در مکه حضور داشته باشد، زیرا در آن زمان هیچ یک از اهالی مدینه اسلام نیاورده بودند. به نظر می رسد مراد از اسماء، سلمی بنت عمیس (خواهر اسماء و همسر حضرت حمزه) بوده است (ابن اثیر جزری، اسدالغابه، 479/5؛ اربلی، 376/1). بنابراین، حضور او در هنگام رحلت حضرت خدیجه علیها السلام و عروسی حضرت فاطمه علیها السلام طبیعی است. او به عنوان همسر حضرت حمزه، که عموی پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم و نزد ایشان محترم بود، به خانه پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم رفت و آمد داشت و در امور خصوصی نظر می داد. حضور او هنگام تولد امام حسن و امام حسین علیهما السلام هم طبیعی است. حتی ممکن است شخص حاضر در غسل دادن و کفن کردن حضرت فاطمه علیها السلام، سلمی بنت عمیس بوده باشد. اما شهرت اسماء بنت عمیس (همسر خلیفه اول و امام علی علیه السلام، و مادر محمدبن ابی بکر، که محدثی لایق به شمار می رفت) موجب شده است که به جای خواهرش، نام او ذکر شود (اربلی، 376/1).

احتمال دیگر آن است که او سلمی، همسر ابورافع، بوده باشد، که خدمتکار پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم و مقیم خانه ایشان بود. او قابله نیز بود و فرزندان حضرت فاطمه علیها السلام را به دنیا آورد (ابن اثیر جزری، اسدالغابه، 478/5).

حضور ملائکه:

در مراسم عروسی فاطمه علیها السلام، جبرئیل و میکائیل، هریک، همراه با هفتاد هزار فرشته به زمین آمدند. جبرئیل و میکائیل تکبیر گفتند و فرشتگان به پیروی از آنها تکبیر گفتند. پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، که صدای آنها را می شنید نیز، تکبیر گفت و

مسلمانان هم از ایشان پیروی کردند و تکبیر گفتند. این اولین بار بود که در مراسم زفاف، تکبیر گفته می شد. پس از آن، تکبیر گفتن در مراسم عروسی، سنت شد (طوسی، الامالی، 258؛ طبری امامی، دلائل الامامه، 100 - 101؛ اربلی، 1/ 378).

نثار:

رسم بود که در جشن عروسی بر سر عروس و داماد و میهمانان چیزی می پاشیدند که به آن نثار می گفتند. ظاهراً در مراسم عروسی حضرت فاطمه علیها السلام نثار نبوده است. در این باره پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم به ام ایمن - که از نبود نثار در عروسی فاطمه علیها السلام گله داشت - خبر داد آنگاه که فاطمه علیها السلام را به همسری علی علیه السلام در آوردم، خداوند فرمان داد تا درختان بهشت، زیور و در و یاقوت و زمرد خویش را بپراکنند و برای فاطمه علیها السلام نثار کنند (صدوق، الامالی، 362 - 363؛ ابن شهر آشوب، 3/ 134؛ مجلسی، 43/ 99). در این ازدواج آسمانی، هزاران فرشته حضور داشتند و خداوند به درخت طوبی امر کرد تا بر آنان درّ و یاقوت نثار کند. حورالعین از آن نثارها برداشتند و تا قیامت آنها را به هم هدیه می کنند (طبرسی، اعلام الوری، 1/ 297؛ ابن شهر آشوب، 3/ 124؛ طبری، ذخائر العقبی، 32؛ مجلسی، 43/ 109).

پس از زفاف:

صبح روز پس از زفاف، پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم به ملاقات آنان رفت و برایشان شیر برد. پس از آنکه آنان شیر نوشیدند، نظر هریک را درباره دیگری پرسید. علی علیه السلام همسر خویش را یآوری نیکو برای اطاعت از خدا معرفی کرد و فاطمه علیها السلام نیز علی علیه السلام را بهترین همسر خواند. سپس پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم آنان را دعا کرد تا زندگی پرمهر و فرزندان مبارک و امامان هدایت داشته باشند (ابن شهر آشوب، 3/ 131 - 132؛ مجلسی، 43/ 117).

ثمره این ازدواج پنج فرزند بود: حسن، حسین، ام کلثوم، زینب، و محسن علیهم السلام، که محسن علیه السلام قبل از تولد، به شهادت رسید.

آلوسی، سید محمود (م. 1270 ق.)، بلوغ الارب في معرفة احوال العرب، تحقيق محمد بهجة الاثرى، بيروت، دارالكتب العلمية، 1314 ق؛ ابن ابى الحديد، عزالدين (م. 656 ق.)، شرح نهج البلاغه، تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم، دار احياء الكتب العربية، 1378 ق؛ ابن اثير جزرى، على بن محمد (م. 630 ق.)، اسد الغابة في معرفة الصحابه، تهران، انتشارات اسماعيليان؛ همو، الكامل في التاريخ، بيروت، دارصادر، 1386 ق؛ ابن بطريق، يحيى بن حسن (م. 600 ق.)، عمدة عيون صحاح الاخبار في مناقب امام الابرار، قم، نشر اسلامى، 1407 ق؛ ابن حجر عسقلانى، احمد بن على (م. 852 ق.)، الاصابة في تمييز الصحابه، تحقيق عادل احمد، على محمد، بيروت، دارالكتب العلمية، 1415 ق؛ همو، تهذيب التهذيب، بيروت، دار الفكر، 1404 ق؛ ابن سعد، محمد بن سعد (م. 230 ق.)، الطبقات الكبرى، بيروت، دار صادر؛ ابن شهر آشوب، محمد بن على (م. 588 ق.)، مناقب آل ابى طالب، تحقيق گروهى از اساتيد نجف اشرف، النجف الاشرف، المكتبة الحيدرية، 1376 ق؛ ابن طاووس، سيد على بن موسى (م. 664 ق.)، اقبال الاعمال، تحقيق جواد قيومى، مكتب الاعلام الاسلامى، 1414 ق؛ همو، الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف، قم، مطبعة الخيام، 1399 ق؛ ابن عبدالبر، يوسف بن عبدالله قرطبى (م. 463 ق.)، الاستيعاب في معرفة الاصحاب، تحقيق على محمد بجاوى، بيروت، دار الجيل، 1412 ق؛ ابن عبرى، ابوالفرج غريغوريوس (م. 685 ق.)، تاريخ مختصر الدول، بيروت، دارالشرق، 1992 م. ابن عساكر، على بن حسن (م. 571 ق.)، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق على شيرى، بيروت، دار الفكر، 1415 ق؛ ابن ماجة قزوينى، محمد بن يزيد (م. 275 ق.)، سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، دار الفكر، ابوالصلاح حلبى، تقى بن نجم (م. 447 ق.)، الكافي في الفقه، تحقيق رضا استادى، اصفهان، مكتبة الامام امير المؤمنين على عليه السلام العامة، 1403 ق؛ ابوالفرج اصفهانى، على بن حسين (م. 356 ق.)، مقاتل الطالبين، تحقيق كاظم مظفر، قم، مؤسسة دار الكتاب، 1385 ق؛ اربلى، على بن عيسى (م. 693 ق.)، كشف الغمة في معرفة الائمة عليهم السلام، بيروت، دارالاضواء، 1405 ق؛ بحراني اصفهانى، عبدالله بن نورالله (م. قرن 12)، عوالم العلوم و المعارف و الاحوال، قم، مؤسسه

امام مهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، 1425 ق؛ برقي، احمد بن محمد (م. 274 ق.)، المحاسن، تحقيق جلال الدين حسيني، تهران، دار الكتب الاسلامية، 1370 ش؛ جواد علي، المفصل في تاريخ العرب الجاهلي، الشريف الرضي؛ حاكم نيشابوري، محمد بن عبدالله (م. 405 ق.)، المستدرک على الصحيحين، تحقيق يوسف مرعشلي، بيروت، دار المعرفة؛ حر عاملي، محمد بن حسن (م. 1104 ق.)، وسائل الشيعة، تحقيق رباني شيرازي، بيروت، دار احياء التراث العربي، 1403 ق؛ حلي، حسن بن سليمان (م. قرن 9)، مختصر بصائر الدرجات، النجف الاشرف، المطبعة الحيدرية، 1370 ق؛ خوارزمي، موفق بن احمد (م. 568 ق.)، مقتل الحسين عليه السلام، تحقيق محمد سماوي، قم، مكتبة المفيد؛ همو، المناقب، تحقيق مالك محمودي، قم، نشر اسلامي، 1411 ق؛ دورانت، ويليام جيمز (م. 1981 م.)، تاريخ تمدن، تهران، انتشارات اقبال، 1341 ش؛ دولابي، محمد بن احمد (م. 310 ق.)، الذرية الطاهرة النبويه، تحقيق سيد محمد جواد حسيني، قم، نشر اسلامي، 1407 ق؛ ديار بكرى، حسين بن محمد (م. 982 ق.)، تاريخ الخميس في احوال انفس نفيس، بيروت، مؤسسة شعبان؛ ديلمى، حسن بن محمد (م. 841 ق.)، ارشاد القلوب، قم، الشريف الرضي، 1412 ق؛ ذهبي، محمد بن احمد (م. 748 ق.)، سير اعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1413 ق؛ رحمانى همدانى، احمد، فاطمة الزهراء عليها السلام بهجة قلب المصطفى صلى الله عليه وآله وسلم، بيروت، مؤسسة النعمان، 1411 ق؛ زيد بن علي (م. 122 ق.)، مسند زيد بن علي، بيروت، دار مكتبة الحياة؛ سهامى، حمزة بن يوسف (م. 427 ق.)، تاريخ جرجان، بيروت، عالم الكتب؛ سيرت، اليسه، زن در شرق باستان، ترجمه رقيه بهزادى، تهران، انتشارات پژوهنده، 1379 ش؛ شمس الدين، سيد مهدي، انتخاب همسر و ازدواج، قم، انتشارات شفق، 1375 ش؛ شهيد ثاني، زين الدين بن علي عاملي (م. 965 ق.)، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقيه، تحقيق سيد محمد كلانتر، قم، انتشارات داوري، 1410 ق؛ شيخ الاسلامي، سيد حسين، مسند فاطمة الزهراء عليها السلام، قم، دفتر تبليغات اسلامي، 1419 ق؛ صدوق، محمد بن علي (م. 381 ق.)، الامالي، قم، مؤسسة البعثة، 1417 ق؛ همو، عيون اخبار الرضا عليه السلام، تحقيق حسين اعلمى، بيروت، مؤسسة الاعلمى، 1404 ق؛ همو، معانى الاخبار، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر

اسلامى، 1361 ش؛ همو، المقنع، قم، مؤسسه امام هادى عليه السلام، 1415 ق؛ همو، من لا يحضره الفقيه، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1404 ق؛ صنعانى، عبدالرزاق بن همام (م. 211 ق.)، المصنف، تحقيق حبيب الرحمن اعظمى، منشورات المجلس العلمى؛ طباطبائى، سيد محمد حسين (م. 1402 ق.)، الميزان في تفسير القرآن، قم، نشر اسلامى، 1417 ق؛ طبرانى، سليمان بن احمد (م. 360 ق.)، المعجم الاوسط، دار الحرمين، 1415 ق؛ همو، المعجم الكبير، تحقيق حمدى سلفى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1404 ق؛ طبرسى، حسن بن فضل (م. 554 ق.)، مكارم الاخلاق، الشريف الرضى، 1392 ق؛ طبرسى، فضل بن حسن (م. 548 ق.)، اعلام الورى، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، 1417 ق؛ همو، تاج المواليدي في مواليدي الائمة ووفياتهم، قم، كتابخانه مرعشى نجفى، 1406 ق؛ طبرى، احمد بن عبدالله (م. 694 ق.)، ذخائر العقبى فى مناقب ذوى القربى، القاهرة، مكتبة القدسى، 1356 ق؛ طبرى، محمد بن ابى القاسم (م. 525 ق.)، بشارة المصطفى صلى الله عليه وآله وسلم لشيعه المرتضى عليه السلام، تحقيق جواد قيومى، قم، نشر اسلامى، 1420 ق؛ طبرى، محمد بن جرير (م. 310 ق.)، تاريخ الامم والملوك، تحقيق گروهى از دانشمندان، بيروت، مؤسسة الاعلمى، 1403 ق؛ طبرى امامى، محمد بن جرير (م. قرن 5)، دلائل الامامه، قم، مؤسسة البعثة، 1413 ق؛ همو، نوادر المعجزات فى مناقب الائمة الهداة عليهم السلام، قم، مؤسسه امام مهدى عجل الله تعالى فرجه الشريف، 1410 ق؛ طوسى، محمد بن حسن (م. 460 ق.)، الامالى، تحقيق مؤسسة البعثة، قم، دار الثقافة، 1414 ق؛ همو، تهذيب الاحكام، تحقيق سيد حسن موسى خراسان، تهران، دار الكتب الاسلاميه، 1364 ش؛ عكرى، عبدالحى بن احمد (م. 1089 ق.)، شذرات الذهب فى اخبار من ذهب، تحقيق عبد القادر و محمود الارنوؤوط، دمشق، دار ابن كثير، 1406 ق؛ علامه حلى، حسن بن يوسف (م. 726 ق.)، كشف اليقين فى فضائل امير المؤمنين عليه السلام، تحقيق حسين درگاهى، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى، 1411 ق؛ فتال نيشابورى، محمد بن حسن (م. 508 ق.)، روضة الواعظين، قم، الشريف الرضى، قرمانى، احمد بن يوسف (م. 966 ق.)، اخبار الدول و آثار الأول فى التاريخ، بيروت، عالم الكتب؛ قزوينى، سيد محمد كاظم (م. 1373 ش.)، فاطمة الزهراء عليها السلام من المهد الى اللحد، بيروت،

مؤسسة النور، 1411 ق؛ كجورى، محمدباقر (م. 1313 ق.)، الخصائص الفاطمية، تحقيق سيدعلى جمال اشرف، الشريف الرضى، 1380 ش؛ كرمى، سعیده، فاطمه عليها السلام نسيم بهشت، قم، معبود، 1382 ش؛ كلينى، محمد بن يعقوب (م. 329 ق.)، الكافى، تحقيق على اكبر غفارى، تهران، دارالكتب الاسلامية 1363 ش؛ كوفى، محمد بن سليمان (م. قرن 3)، مناقب الامام امير المؤمنين على بن ابى طالب عليه السلام، تحقيق محمدباقر محمودى، قم، مجمع احياء الثقافة الاسلامية، 1412 ق؛ گنجى شافعى، محمد بن يوسف (م. 658 ق.)، كفاية الطالب في مناقب على بن ابى طالب عليه السلام، النجف الاشرف، مطبعة الغرى، 1356 ق؛ مجلسى، محمدباقر (م. 1111 ق.)، بحار الانوار، تحقيق محمدباقر بهبودى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1403 ق؛ مرعشى نجفى، سيدشهاب الدين (م. 1411 ق.)، شرح احقاق الحق، قم، كتابخانه مرعشى نجفى، مزى، جمال الدين يوسف (م. 742 ق.)، تهذيب الكمال في اسماء الرجال، تحقيق بشار عواد، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1406 ق؛ مغربى، قاضى نعمان بن محمد تميمى (م. 363 ق.)، دعائم الاسلام، تحقيق آصف فيضى، القاهرة، دار المعارف، 1383 ق؛ همو، شرح الاخبار في فضائل الائمة الاطهار عليهم السلام، تحقيق سيدمحمد حسيني جلالى، قم، نشر اسلامى، 1414 ق؛ مفيد، محمدبن محمد (م. 413 ق.)، احكام النساء، تحقيق مهدى نجف، بيروت، دار المفيد، 1414 ق؛ همو، الاختصاص، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1414 ق؛ همو، الارشاد في معرفة حجج الله على العباد، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لتحقيق التراث، بيروت، دارالمفيد، 1414 ق؛ همو، مسار الشيعة في مختصر تواريخ الشريعة، تحقيق مهدى نجف، بيروت، دار المفيد، 1414 ق؛ مقدسى، مطهر بن طاهر (م. 355 ق.)، البدء و التاريخ، تحقيق پورسعيد، مكتبة الثقافة الدينية؛ مقرزى، احمد بن على (م. 845 ق.)، امتاع الاسماع، تحقيق محمد نميسى، بيروت، دارالكتب العلمية، 1420 ق؛ نسائى، احمد بن شعيب (م. 303 ق.)، السنن الكبرى، تحقيق سليمان بندارى، سيدكسروى حسن، بيروت، دارالكتب العلمية 1411 ق؛ يعقوبى، احمد بن ابى يعقوب (م. 292 ق.)، تاريخ يعقوبى، قم، مؤسسه فرهنگ اهل بيت عليهم السلام.

سيد محمد كاظم طباطبايى

بررسی رابطه حضرت علی علیه السلام و حضرت فاطمه علیها السلام در زندگی مشترک.

زندگانی مشترک امام علی علیه السلام و حضرت فاطمه علیها السلام، دو سال پس از هجرت شروع گردید (طوسی، 43؛ مقاله ازدواج فاطمه علیها السلام). احادیث و گزارشهای بسیاری، از شیعه (کلینی، 5 / 86؛ صدوق، علل الشرایع، 2 / 366؛ ابن شهر آشوب، 3 / 131، 159) و اهل سنت (ر.ک: ابن سعد، 8 / 19 - 30؛ ابن مردویه اصفهانی؛ سیوطی)، درباره ویژگیهای زندگی ایشان نقل شده است. در خصوص تعامل علی علیه السلام و فاطمه علیها السلام، کتاب مستقلی نوشته نشده است، ولی در کتابهای روایی و تاریخی، روایات و گزارشهای فراوانی درباره پیوند استوار علی علیه السلام و فاطمه علیها السلام وجود دارد که نشان دهنده تعامل و همفکری ایشان است (ر.ک: ابن سعد، 8 / 19 - 30؛ مجلسی، 43 / 2 - 236).

نحوه حضور فاطمه علیها السلام در کنار همسرش پس از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم، به سبب تغییر اوضاع، با پیش از آن تفاوتی داشته است و از این رو، تعامل حضرت زهرا علیها السلام را با همسرش به دو دوره می توان تقسیم کرد: از ازدواج تا رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم؛ و از رحلت پیامبر تا شهادت حضرت فاطمه علیها السلام.

فاطمه علیها السلام از ازدواج تا رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم:

ازدواج در اسلام صرفاً برای برآوردن نیازهای جنسی یا تداوم نسل نیست، بلکه نوعی پیمان دوستی و مهربانی است که خداوند در قرآن آن را یکی از حکمتهای ازدواج معرفی کرده است (روم، 21).

زندگانی فاطمه علیها السلام با علی علیه السلام، مصداق برجسته و کامل زندگی مشترک بود، یعنی بر دوستی و مهربانی و ایمان و صداقت، استوار بود. پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم فردای شب

عروسی به دیدار دختر و داماد خود رفت و نظر هریک را درباره دیگری پرسید. علی علیه السلام همسرش را یآوری نیکو برای طاعت خداوند معرفی کرد و حضرت فاطمه علیها السلام علی علیه السلام را بهترین همسر خواند (ابن شهر آشوب، 3 / 131؛ مجلسی، 43 / 117). این محبت و تفاهم و خرسندی، از آغاز تا پایان زندگی مشترک آنان ادامه یافت. ایشان در تمام سختیها و شادیها، از یکدیگر خشنود و از موقعیت هم آگاه بودند. گواه این امر، سخن علی علیه السلام پس از شهادت فاطمه علیها السلام است که سوگند یاد کرد در طول زندگی مشترک، هرگز زهرا علیها السلام را نرنجانده و کاری را بر او تحمیل نکرده و او نیز برخلاف نظر علی علیه السلام کاری نکرده و او را ناراحت نساخته است (خوارزمی، 353؛ اربلی، 1 / 373؛ مجلسی، 43 / 134).

حضرت زهرا علیها السلام علی علیه السلام را وصی و برادر رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم (مجلسی، 43 / 176)، تلاشگری پرتوان و با ایمان (صدوق، معانی الاخبار، 355؛ طبرسی، الاحتجاج، 1 / 147 - 148) و برترین همسر (اربلی، 1 / 372؛ مجلسی، 43 / 133) معرفی کرده و از پدر بزرگوارش نقل کرده که سعادت کامل و حقیقی، در گرو دوست داشتن علی علیه السلام است (صدوق، الامالی، 248 - 249؛ طبری امامی، 75).

علی علیه السلام نیز در موارد گوناگون همسرش را ستوده و به زندگی مشترک با او افتخار کرده و او را سرور زنان امت اسلام و جهانیان معرفی کرده است (کوفی، 1 / 392؛ طبرسی، اعلام الوری، 1 / 298؛ مقاله مناقب و کرامات فاطمه علیها السلام). حضرت علی علیه السلام در برابر مخالفان و دشمنان خود نیز به همسرش افتخار می کرد و به ذکر فضایل وی می پرداخت. زمانی که ابوبکر گواهی فاطمه علیها السلام را درباره فدک نپذیرفت، علی علیه السلام کار وی را خلاف شرع دانست و با توجه به عصمت فاطمه علیها السلام، به دلیل آیه تطهیر (احزاب، 33)، خلیفه را به سبب نادیده گرفتن

گواهی خداوند به طهارت فاطمه علیها السلام، به شدت نکوهید (قمی، 2 / 156 - 157؛ طبرسی، الاحتجاج، 1 / 123؛ مجلسی، 29 / 130). همچنین هنگامی که عمر گواهی فاطمه علیها السلام را رد کرد، امیر مؤمنان علیه السلام فرمایش رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم را یادآور شد که گفت: «فاطمه پاره تن من است، هر کس او را آزار دهد مرا آزار داده است و هر کس او را تکذیب کند، مرا تکذیب کرده است» (مجلسی، 29 / 197، مقاله فدک). افتخار حضرت علی علیه السلام به حضرت فاطمه علیها السلام منحصر به زمان حیات حضرت فاطمه علیها السلام نبود. نقل شده است که امیر مؤمنان علی علیه السلام در ایام خلافتش، در نامه ای به معاویه، ضمن برشمردن افتخارات خاندان خود و زشتیهای خاندان بنی امیه و بی لیاقتی آنان برای خلافت، با افتخار از فاطمه علیها السلام یاد کرد و گفت که سرور زنان دو عالم از ماست و زن هیزم کش - ام جمیل، خواهر ابوسفیان، که قرآن او را هیزم کش جهنم خوانده است (مسد، 4؛ ثعلبی، 10 / 326) - از شماست (نهج البلاغه، نامه 28 (32/3)؛ طبرسی، الاحتجاج، 1 / 261؛ مجلسی، 33 / 58). او در جای دیگر به معاویه نوشته که دختر محمد صلی الله علیه و آله وسلم باعث آرامش و همسر من است و گوشت او با گوشت و خون من آمیخته است (کراجکی، 122؛ طبرسی، الاحتجاج، 1 / 266؛ ابن شهر آشوب، 2 / 19).

علی علیه السلام پس از بازگشت از جنگ نهروان نیز، با برشمردن افتخارات خود و با اشاره به پیوندش با فاطمه علیها السلام، تصریح کرد که من همسر بتول، سرور زنان جهان، فاطمه پرهیزکار، پاک، و نیکوکار هدایت شده هستم (صدوق، معانی الاخبار، 58 - 59 طبری، بشارة المصطفی، 33؛ حلی، 84). علی علیه السلام در اشعار و رجزهای جنگی نیز به فاطمه علیها السلام افتخار می کرد. در اشعاری که رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم نیز شنونده آن بود، گفته است که جد من و جد رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم یکی است و فاطمه علیها السلام همسر من است (ابونعیم اصفهانی، 2 / 99)؛

کراچکی، 122؛ طوسی، 211؛ ابن عساکر، 42 / 521). در جنگ صفین نیز رجز می خواند که حمزه نیکو و جعفر از ما هستند و فاطمه علیها السلام همسر من است و به او افتخار می کنم (ابن شهر آشوب، 2 / 354؛ مجلسی، 32 / 576).

در کنار خانواده: حضرت زهرا علیها السلام نقش خود را در خانواده در کنار علی علیه السلام به بهترین شکل ایفا کرد. او برای شوهرش همسری نمونه، برای پدرش دختری بسیار محبوب، و برای فرزندانش مادری الگو و موفق بود. بنا بر گزارشهای تاریخی و روایی، او در تقویت آرامش و آسایش خانواده، تربیت فکری اعضای خانواده و ایجاد محیط صمیمی، مدیری کارآمد بود. در خانواده به اصل مهم مشورت توجه می کرد و علاوه بر مشورت همیشگی با همسر، با پدرش نیز در خصوص خانواده مشورت می کرد. براین اساس، آنگاه که علی علیه السلام و فاطمه علیها السلام زندگی مشترک خود را آغاز کردند، از رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم درباره چگونگی اداره و تدبیر کارهای منزل رهنمود خواستند (حمیری قمی، 52؛ مجلسی، 43 / 81) و حضرت فاطمه علیها السلام بنا بر تقسیم کار پیشنهادی پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، کارهای منزل را انجام می داد، هرچند امام علی علیه السلام نیز، افزون بر کارهای بیرون، در کارهای منزل نیز مشارکت می کرد؛ از جمله در نظافت آن، آسیاب کردن، و پختن نان (کلینی، 5 / 86؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، 3 / 169؛ مجلسی، 43 / 50). در روایتی آمده است که روزی امام علی علیه السلام و فاطمه علیها السلام با هم مشغول آسیاب کردن بودند، پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم به خانه آنان وارد شد و پرسید: «کدام یک خسته ترید؟» علی علیه السلام عرضه داشت: «فاطمه خسته تر است.» آنگاه پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم به جای فاطمه علیها السلام نشست و به علی علیه السلام کمک کرد (شاذان قمی، 56 - 57؛ مجلسی، 43 / 50 - 51). وقتی علی علیه السلام به جهاد می رفت، فاطمه علیها السلام با مشک، آب می آورد که اثرش بر بدن او باقی مانده بود و علی علیه السلام از این تلاش وی یاد

کرده است (ر.ک: ابوداود سجستانی، 29 / 2؛ صدوق، علل الشرایع، 2 / 366؛ مجلسی، 82 / 43؛ مقاله سیره خانه داری فاطمه علیها السلام).

حضرت فاطمه علیها السلام، در کنار همسرش، برای رشد و تربیت فرزندانش می کوشید. وقتی حسن علیه السلام متولد شد، فاطمه علیها السلام از علی علیه السلام خواست نامی برای نوزادشان انتخاب کند. علی علیه السلام گفت: «بر رسول خدا سبقت نمی گیرم.» از این رو، با موافقت هردو، پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم نام فرزندشان را انتخاب کرد (صدوق، علل الشرایع، 1 / 137؛ مجلسی، 43 / 238) و این سیره در نام گذاری تمام فرزندان زهرا علیها السلام ادامه یافت (بلاذری، 3 / 361؛ مقاله های حسن بن علی علیهما السلام، حسین بن علی علیهما السلام). حضرت فاطمه علیها السلام شوهرش را الگوی فرزندانش در خانواده و اجتماع معرفی می کرد و به آنان می گفت که مانند پدرشان باشند (ابن شهر آشوب، 3 / 159؛ مجلسی، 43 / 286؛ مقاله سیره تربیت فرزند فاطمه علیها السلام).

از ویژگیهای بارز حضرت زهرا علیها السلام در خانواده، توجه بسیار او به محیط خانواده و همسرش بود. از این رو، وقتی رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم پرسید: «چه زمانی زن به خدا نزدیک تر است؟» پاسخ داد: «زمانی که ملازم درون خانه خود باشد» (راوندی، 119؛ مجلسی، 43 / 92).

همراهی در صحنه های نظامی: حضرت فاطمه علیها السلام جهاد را مایه عزت اسلام می دانست (صدوق، علل الشرایع، 1 / 248؛ همو، من لا یحضره الفقیه، 3 / 568؛ طبری امامی، 113). او سعی می کرد محیط خانه به گونه ای باشد که علی علیه السلام بدون نگرانی از وضع آن، در جهاد و خدمت به اسلام بکوشد؛ از این رو، هیچ گاه چیزی از علی علیه السلام درخواست نمی کرد (کوفی، 1 / 201؛ عیاشی، 1 / 171؛ مغربی، 2 / 401). علاوه بر آن، در کنار همسرش، در جهاد مسلمانان نیز کاری بر عهده می گرفت. در غزوه احد، گروهی از مسلمانان شهید و جمعی زخمی شدند. پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم نیز زخمی شد و

خون پیشانی بر چهره مبارکش ریخت. گزارش شده است که علی علیه السلام با سپر آب می ریخت و فاطمه علیها السلام زخم حضرت صلی الله علیه و آله وسلم را می شست. فاطمه علیها السلام چون دید، آب جلوی خون ریزی را نمی گیرد، قطعه حصیری را سوزاند و بر زخم نهاد و از خون ریزی جلوگیری کرد (واقدی، 1 / 250؛ بخاری، 5 / 38، مسلم نیشابوری، 5 / 178؛ مجلسی، 20 / 31). در این غزوه، فاطمه علیها السلام و چهارده تن از زنان، غذا و آب برای مجاهدان می بردند، مجروحان را مداوا می کردند و به آنان آب می دادند (واقدی، 1 / 249؛ مقریزی، 1 / 153). پس از جنگ احد، فاطمه علیها السلام با ظرف آب از رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم استقبال کرد (مفید، الارشاد، 1 / 89؛ مجلسی، 20 / 88). او همسرش علی علیه السلام را دید که دستش خونی بود. علی علیه السلام، که اشعاری را زمزمه می کرد، ذوالفقار را به فاطمه علیها السلام داد تا خون آن را بشوید (طبری، تاریخ، 2 / 210 - 211؛ مفید، الارشاد، 1 / 89 - 90؛ طوسی، 143).

حضرت فاطمه علیها السلام در فتح مکه نیز همراه همسرش بود و در مجلس بیعت زنان مکه با رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم حضور داشت (واقدی، 2 / 850؛ مقریزی، 1 / 398: 13 / 389). در یکی از غزوات، امام علی علیه السلام پارچه مخصوصی را که در لحظات سخت بر سر می بست، از حضرت فاطمه علیها السلام خواست و آن را بر سر بست (مفید، الارشاد، 1 / 115). این گزارشهای تاریخی نشان می دهند که فاطمه علیها السلام در صحنه های حساس در کنار همسرش حضور داشته و یاریگر او بوده است.

از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم تا شهادت حضرت فاطمه علیها السلام:

پیش از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم، رابطه فاطمه علیها السلام با همسرش علی علیه السلام بیشتر به روابط شخصی و خانوادگی محدود می گردید و تنها درباره حضور اجتماعی فاطمه علیها السلام در کنار همسرش در برخی غزوات گزارشهایی رسیده است که پیش تر به آنها اشاره شد.

اما پس از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم و غصب خلافت، حضرت زهرا علیها السلام در کنار همسرش به طور جدی وارد عرصه اجتماعی و سیاسی شد، به گونه ای که ایستادگی اش در کنار حضرت علی علیه السلام، کوتاه نیامدن از خواسته های برحق آن حضرت علیه السلام، و فعالیت های اجتماعی و سیاسی اش در کنار علی علیه السلام، به صورت گسترده و متواتر، در منابع حدیثی و تاریخی نقل گردیده و حمایت او از حقوق سیاسی علی علیه السلام بخش مهمی از رویدادهای چالش برانگیز این دوره را به خود اختصاص داده است (ادامه مقاله).

حضرت فاطمه علیها السلام فعالانه به دفاع از وصی رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم و افشاکاری بر ضد حکومت می پرداخت. بنا بر گزارشی، در منابع شیعه و اهل سنت، فاطمه زهرا علیها السلام به همراه علی علیه السلام و فرزندان، شبانه به خانه برخی از صحابه و سابقین در اسلام می رفت و آنان را به حمایت از امام علی علیه السلام و احقاق حق او دعوت می کرد (هلالی عامری، 146، 148؛ ابن قتیبه دینوری، الامامة و السياسة، 1/ 29 - 30؛ جوهری بصری، 63؛ ابن ابی الحدید، 2/ 47).

پس از آنکه گروهی در سقیفه با ابوبکر بیعت کردند، برای بیعت گرفتن از علی علیه السلام به در خانه آن حضرت رفتند (ر.ک: هلالی عامری، 148 - 151؛ طبرسی، الاحتجاج، 1/ 105؛ ابن ابی الحدید، 6/ 47 - 49؛ مجلسی، 28/ 314 - 316). گزارش شده است که فاطمه علیها السلام در حمایت از علی علیه السلام، از پشت در خانه، عمر بن خطاب را مخاطب قرار داد و او را به شدت نکوهش کرد (هلالی عامری، 150؛ مجلسی، 53/ 18) و بنا بر نقلی از امام صادق علیه السلام، عمر را تهدید به نفرین کرد (کلینی، 1/ 460). حضرت فاطمه علیها السلام کوشید تا از بردن علی علیه السلام به مسجد جلوگیری کند، که در این میان آسیب دید و همین امر موجب شهادت ایشان شد (مقاله شهادت فاطمه علیها السلام).

بر اساس برخی گزارشها، وقتی علی علیه السلام را برای بیعت به مسجد بردند، حضرت فاطمه علیها السلام در آنجا حاضر شد و تهدید به نفرین کرد و قاطعانه از حق همسرش دفاع کرد (عیاشی، 2/ 66 - 67؛ کلینی، 8/ 237 - 238؛ مجلسی، 43/ 47). در بخشی از خطبه معروف فدکیه، که حضرت فاطمه علیها السلام در مسجد مدینه ایراد کرد، سابقه و جایگاه امام علی علیه السلام به زیبایی تمام ترسیم شده، تلویحاً مقایسه هرکس دیگر با او بی معنا تلقی گردیده، و اطاعت از اهل بیت علیهم السلام باعث انتظام جامعه و پیشوایی ایشان موجب مصونیت از پراکندگی دانسته شده است (ابن طیفور، 16؛ طبرسی، الاحتجاج، 1/ 134). بدین ترتیب، او به صورت عملی و نظری از جایگاه امامت دفاع کرد.

بنا بر گزارشهایی، حضرت فاطمه علیها السلام برای اثبات خلافت علی علیه السلام به این استناد می کرد که همسرش در غدیر، وصی پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم معرفی شده است. بنا بر برخی گزارشها، یکی از اصحاب در کنار قبر حمزه، عموی پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، از حضرت فاطمه علیها السلام خواهان آوردن دلیلی بر امامت علی علیه السلام شد و آن حضرت علیها السلام به واقعه غدیر و معرفی علی علیه السلام به عنوان وصی و خلیفه استناد کرد (خزاز قمی، 198 - 199؛ عاملی نباطی، 2/ 123؛ مجلسی، 36/ 353). حضرت فاطمه علیها السلام در مقابل کسانی که مدعی بودند اگر علی علیه السلام در سقیفه حاضر بود حتماً با او بیعت می کردند، می گفت که بعد از غدیر، خداوند برای هیچ کس عذر و بهانه ای باقی نگذاشته است (صدوق، الخصال، 173؛ مجلسی، 30/ 124).

حضرت زهرا علیها السلام به گونه های دیگر نیز نارضایی خود را از غاصبان خلافت و همراهی نکردن مردم با علی علیه السلام ابراز داشت. گزارش شده است که او بر سر قبر رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم رفت (مفید، الامالی، 40 - 41) و سخنانی گفت که بیش از آنکه نشانه

بی قراری از فقدان پدر باشد، ابراز اندوه از رویدادهای پس از پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم و خطر از دست رفتن دستاوردهای تلاش ایشان بود. نمونه آن اشعاری از فاطمه زهرا علیها السلام بر مزار پدرش است که دخترش، زینب علیها السلام، آن را گزارش کرده است (مفید، الامالی، 41؛ مجلسی، 107 / 29 - 108، مقاله اشعار فاطمه علیها السلام). از این رو، دستگاه حاکم از جانب حضرت علیها السلام احساس خطر می کرد، چنان که عمر بن خطاب به آن حضرت علیها السلام گفت: «ای دخت پیغمبر صلی الله علیه و آله وسلم، نزد ما هیچ کس دوست داشتنی تر از پدرت نیست و بعد از او، تو؛ اما به خدا سوگند اینها باعث نمی شود که اگر این افراد نزد تو جمع شوند خانه را به آتش نکشم» (ابن ابی شیبہ کوفی، 8 / 572).

شیوه حضرت فاطمه علیها السلام برای اعلان مشروعیت نداشتن حکومت ابوبکر و ابراز نارضایی شدید از ایشان، به مبارزه علنی نخستین روزهای پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم خلاصه نمی شد. آن حضرت علیها السلام تا آخرین روز حیاتش، با قطع رابطه و ابراز ناراحتی و اندوه، مردم را متوجه مسئله سقیفه و غصب خلافت می کرد. وی حتی در بستر بیماری نیز از همسرش دفاع نمود و در جمع زنان عیادت کننده، از ناجوانمردی مردانشان شکوه کرد و اینکه چگونه در حق امام علی علیه السلام، با وجود شایستگیهای بی بدیلش، جفا کردند و اهل بیت علیهم السلام را تنها گذاشتند (ابن طیفور، 19 - 20؛ صدوق، معانی الاخبار، 354 - 356؛ طبری امامی، 125 - 128؛ طبرسی، الاحتجاج، 1 / 146 - 149؛ ابن ابی الحدید، 16 / 233 - 234). در همان حال، تقاضای دیدار خلیفه (ابوبکر) و همراه وی را نیز رد کرد و چون آنان، به وساطت امام علی علیه السلام، اجازه عیادت یافتند، صورت خود را از ایشان برگرداند و با صراحت، حدیث نبوی خشم و رضا را به یادشان آورد و پس از اقرار آنان مبنی بر شنیدن این حدیث از پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، خداوند و ملائکه را شاهد گرفت که آن

دو او را خشمگین کرده اند و هرگز از آنان راضی نخواهد شد و در پیشگاه رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم از آنان شکایت خواهد کرد (ابن قتیبه دینوری، الامامة و السیاسة، 1 / 31؛ مجلسی، 28 / 357، مقاله سیره سیاسی فاطمه علیها السلام). برخی منابع اهل سنت گزارش کرده اند که ابوبکر رضایت فاطمه علیها السلام را جلب کرد (ابن سعد، 8 / 27؛ حلبی، 3 / 487) و برخی نیز مدعی شده اند که در هنگام دفن، نماز فاطمه علیها السلام را ابوبکر خواند (ابن سعد، 8 / 29؛ ابن حجر عسقلانی، 8 / 267؛ متقی هندی، 15 / 718). به نظر می رسد این گزارشها در صدد ترمیم جایگاه خلیفه اول اند. در منابع شیعه و اهل سنت، روایات گوناگونی وجود دارد که علی علیه السلام بر جنازه همسرش نماز گزارد (ابن سعد، 8 / 29؛ طبری، ذخائر العقبی، 54؛ مجلسی، 43 / 183) و بر اساس منابع اهل سنت، فاطمه علیها السلام وصیت کرد او را شبانه دفن کنند تا ابوبکر بر جنازه اش حاضر نشود (صنعانی، 3 / 521؛ ابن قتیبه دینوری، تأویل مختلف الحدیث، 279؛ ابن ابی الحدید، 16 / 214، 271). در منابع شیعی، عمر نیز ذکر شده است (هلالی عامری، 393؛ ابن شهر آشوب، 3 / 137؛ مجلسی، 43 / 182 - 183؛ مقاله خاک سپاری فاطمه علیها السلام).

این گزارشها حاکی است که آن حضرت علی علیه السلام به هیچ وجه از حق ولایت علی علیه السلام کوتاه نیامد و همواره از حق امیر مؤمنان علیه السلام دفاع می کرد و می کوشید در موضوعاتی که با جانشینی رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم ارتباط تنگاتنگ دارد، با دلیل و برهان، نادرستی رفتار خلیفه را بر ملا کند (مقاله فدک).

منابع:

ابن ابی الحدید، عزالدین (م. 656 ق.)، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، دار احیاء الکتب العربیة، 1378 ق؛ ابن ابی شیبہ کوفی، عبدالله بن محمد (م. 235 ق.)، المصنف فی الاحادیث و الآثار، تحقیق سعید لحام، بیروت، دار الفکر، 1409 ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (م. 852 ق.)، الاصابة فی تمییز الصحابه، تحقیق عادل احمد، علی محمد،

بيروت، دارالكتب العلمية، 1415 ق؛ ابن سعد، محمد بن سعد (م. 230 ق.)، الطبقات الكبرى، بيروت، دار صادر؛ ابن شهر آشوب، محمد بن علي (م. 588 ق.)، مناقب آل أبي طالب، تحقيق گروهی از اساتید نجف اشرف، النجف الاشرف، المكتبة الحيدرية، 1376 ق؛ ابن طيفور، احمد بن ابى طاهر (م. 380 ق.)، بلاغات النساء، قم، مكتبة بصيرتي؛ ابن عساكر، علي بن حسن (م. 571 ق.)، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق علي شيري، بيروت، دارالفكر، 1415 ق؛ ابن قتيبة دينوري، عبدالله بن مسلم (م. 276 ق.)، الامامة و السياسة، تحقيق علي شيري، قم، انتشارات الشريف الرضى، 1413 ق؛ همو، تأويل مختلف الحديث، بيروت، دارالكتب العلمية؛ ابن مردويه اصفهاني، احمد بن موسى (م. 410 ق.)، مناقب علي بن ابى طالب عليه السلام، تحقيق عبدالرزاق محمد حسين، قم، انتشارات دار الحديث، 1424 ق؛ ابوداود سجستاني، سليمان بن اشعث (م. 257 ق.)، سنن ابى داود، تحقيق سعيد محمد لحام، بيروت، دار الفكر، 1410 ق؛ اربلي، علي بن عيسى (م. 693 ق.)، كشف الغمة في معرفة الائمة عليهم السلام، بيروت، دارالاضواء، 1405 ق؛ ابونعيم اصفهاني، احمد بن عبدالله (م. 430 ق.) ذكر اخبار اصبهان، ليدن المحروسة، مطبعة بريل، 1934 م؛ بخارى، محمد بن اسماعيل (م. 256 ق.)، صحيح البخارى، بيروت، دار الفكر، 1401 ق؛ بلاذري، احمد بن يحيى (م. 279 ق.)، انساب الاشراف، تحقيق سهيل زكار، رياض زركلي، بيروت، دار الفكر، 1417 ق؛ ثعلبي، احمد بن محمد (م. 427 ق.)، الكشف و البيان في تفسير القرآن (تفسير ثعلبي)، تحقيق ابن عاشور ساعدى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1422 ق؛ جوهرى بصرى، احمد بن عبدالعزيز (م. 323 ق.)، السقيفة و فدك، تحقيق محمد هادى امينى، بيروت، شركة الكتبي، 1413 ق، حلبى، علي بن برهان (م. 1044 ق.)، السيرة الحلبيه، بيروت، دار المعرفة، 1400 ق؛ حلبى، حسن بن سليمان (م. قرن 9)، المحتضر، تحقيق سيدعلى اشرف، المكتبة الحيدرية، 1424 ق؛ حميرى قمى، عبدالله بن جعفر (م. 300 ق.)، قرب الاسناد، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، 1413 ق؛ خزاز قمى، علي بن محمد (م. 400 ق.)، كفاية الاثر في النص على الأئمة الاثني عشر عليهم السلام، تحقيق سيد عبداللطيف حسيني

كوه كمرى، قم، انتشارات بيدار، 1401 ق؛ خوارزمي، موفق بن احمد (م. 568 ق.)، المناقب، تحقيق مالك محمودى، قم، نشر اسلامى، 1411 ق؛ راوندى، سيد فضل الله بن علي (م. 571 ق.)، النوادر، تحقيق سيدرضا على عسكرى، قم، انتشارات دار الحديث، 1377 ش؛ سيد مرتضى، على بن حسين (م. 436 ق.)، الشافي في الامامه، تحقيق سيدعبدالزهره حسيني، قم، انتشارات اسماعيليان، 1410 ق؛ سيوطى، جلال الدين (م. 911 ق.)، مسند فاطمة الزهراء عليها السلام، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، 1413 ق؛ شاذان قمى، شاذان بن جبرئيل (م. 660 ق.)، الروضة في فضائل اميرالمؤمنين على بن ابى طالب عليه السلام، تحقيق على شكرچى، 1423 ق؛ صدوق، محمدبن على (م. 381 ق.)، الامالى، قم، مؤسسة البعثة، 1417 ق؛ همو، الخصال، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1403 ق؛ همو، علل الشرايع، تحقيق سيدمحمدصادق بحر العلوم، النجف الاشرف المكتبة الحيدرية، 1385 ق؛ همو، معانى الاخبار، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1361 ش؛ همو، من لا يحضره الفقيه، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1404 ق؛ صنعانى، عبدالرزاق بن همام (م. 211 ق.)، المصنف، تحقيق حبيب الرحمن اعظمى، منشورات المجلس العلمى؛ طبرسى، احمد بن على (م. 560 ق.)، الاحتجاج، تحقيق محمدباقر خراسان، النجف الاشرف، دار النعمان، 1386 ق؛ طبرسى، فضل بن حسن (م. 548 ق.)، اعلام الورى، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، 1417 ق؛ طبرى، احمد بن عبدالله (م. 694 ق.)، ذخائر العقبى فى مناقب ذوى القربى، القاهرة، مكتبة القدسى، 1356 ق؛ طبرى، محمد بن ابى القاسم (م. 525 ق.)، بشارة المصطفى صلى الله عليه و آله وسلم لشيعة المرتضى عليه السلام، تحقيق جواد قيومى، قم، نشر اسلامى، 1420 ق؛ طبرى، محمد بن جرير (م. 310 ق.)، تاريخ الامم و الملوك، تحقيق گروهى از دانشمندان، بيروت، مؤسسة الاعلمى، 1403 ق، طبرى امامى، محمد بن جرير (م. قرن 5)، دلائل الامامه، قم، مؤسسة البعثة، 1413 ق؛ طوسى، محمدبن حسن (م. 460 ق.)، الامالى، تحقيق مؤسسة البعثة، قم، دار الثقافة، 1414 ق؛ عاملى نباطى، على بن يونس (م. 877 ق.)، الصراط المستقيم الى مستحقى التقديم، تحقيق

محمدباقر بهبودى، المكتبة المرتضوية، 1384 ق؛ عياشى، محمدبن مسعود (م. 320 ق.)، تفسير العياشى، تحقيق سيدهاشم رسولى محلاتى، تهران، المكتبة العلمية الاسلامية؛ قمى، على بن ابراهيم (م. 307 ق.)، تفسير القمى، تحقيق سيدطيب موسوى جزائرى، قم، دار الكتاب، 1404 ق؛ كراچكى، محمد بن على (م. 449 ق.)، كنز الفوائد، قم، مكتبة المصطفوى، 1369 ش؛ كوفى، محمد بن سليمان (م. قرن 3)، مناقب الامام امير المؤمنين على بن ابى طالب عليه السلام، تحقيق محمدباقر محمودى، قم، مجمع احياء الثقافة الاسلامية، 1412 ق؛ كلينى، محمد بن يعقوب (م. 329 ق.)، الكافى، تحقيق على اكبر غفارى، تهران، دارالكتب الاسلامية، 1363 ش؛ متقى هندى، على (م. 975 ق.)، كنز العمال في سنن الاقوال و الافعال، تحقيق بكرى حيانى، صفوة السقا، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1409 ق؛ مجلسى، محمدباقر (م. 1111 ق.)، بحار الانوار، تحقيق محمدباقر بهبودى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1403 ق؛ مسلم نيشابورى، مسلم بن حجاج (م. 261 ق.)، صحيح مسلم، بيروت، دار الفكر؛ مغربى، قاضى نعمان بن محمد تميمى (م. 363 ق.)، شرح الاخبار في فضائل الائمة الاطهار عليهم السلام، تحقيق، سيدمحمد حسينى جلالى، قم، نشر اسلامى، 1414 ق؛ مفيد، محمد بن محمد (م. 413 ق.)، الارشاد فى معرفة حجج الله على العباد، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لتحقيق التراث، بيروت، دار المفيد، 1414 ق؛ همو، الامالى، تحقيق حسين استادولى، على اكبر غفارى، بيروت، دارالمفيد، 1414 ق؛ مقرئى، احمد بن على (م. 845 ق.)، امتاع الاسماع، تحقيق محمد عبدالحميد نميسى، بيروت، دار الكتب العلمية، 1420 ق؛ نهج البلاغه، الامام على بن ابى طالب عليه السلام، الشريف الرضى، تحقيق و شرح محمد عبده، بيروت، دار المعرفة، 1412 ق؛ واقدى، محمد بن عمر (م. 207 ق.)، المغازى، تحقيق مارسدن جونز، بيروت، مؤسسة الاعلمى، 1409 ق؛ هلالى عامرى، سليم بن قيس (م. 85 ق.)، كتاب سليم بن قيس، تحقيق محمدباقر انصارى، قم، نشر الهادى، 1420 ق.

على اكبر ذاكرى

ص: 164

بررسی نسب فرزندان فاطمه علیها السلام به عنوان فرزندان پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم

موضوع انتساب فرزندان فاطمه علیها السلام به نبی اکرم صلی الله علیه و آله وسلم، به عنوان انتساب به اجداد مادری، یکی از مصادیق موضوع نسب شناسی است که میان مسلمانان دارای جنبه های ارزشی و فقهی و سیاسی است و بسیاری از اندیشمندان، با استناد به دلایل گوناگون، آن را ثابت می کنند و گروهی آن را مطابق قاعده می دانند، چرا که انتساب را مطلق پیوند خونی، هم از طریق پدر هم از طریق مادر، قلمداد می کنند (ر.ک: طباطبائی، 4/ 311 - 312؛ مکارم شیرازی، 15/ 127، ادامه مقاله).

علم انساب (نسب شناسی) به شناسایی نسب اشخاص (حاجی خلیفه، 1/ 178) و گاه نسب و پیوند یک قبیله با قبایل دیگر می پردازد (ر.ک: جواد علی، 4/ 414). بر اساس گزارشهای تاریخی، یونانیها، رومیها، هندیها، فارسها و سامیها به روابط نسبی اهمیت می داده اند (جواد علی، 1/ 467). در تورات، در برخی موارد، اجداد یک نفر تا چندین نسل ذکر شده است (کتاب مقدس، پیدایش 10/ 1). اعراب قبل از اسلام نیز شأن و اهمیت ویژه ای برای نسب قائل بودند. به اعتقاد آنان، حقوق انسانی و ارزش زندگی افراد، حتی میزان حمایتهای اجتماعی و دفاع از یک فرد، به نسب او بستگی داشت. به همین دلیل، نسابه (نسب شناسان) در جامعه عرب موقعیت والایی داشتند و به بزرگی از آنان یاد می شد (جواد علی، 1/ 466). قرآن هم اجداد و نسب برخی انبیا را بیان نموده است (انعام، 84 - 85).

از دوره جاهلی متن مکتوبی در این باره در دست نیست، اما پس از ظهور

اسلام دلایلی چند، موجب توجه فراوان به نسب شناسی شد؛ آغاز حضور اجتماعی و سیاسی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم در میان عرب و اهتمام آنان به شناخت نسب رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم از جنبه های متعدد، از جمله طهارت و بزرگی اجداد ایشان، از این عوامل بود. نبی اکرم صلی الله علیه و آله وسلم در روایاتی به بیان نسب خویش پرداخته است (سمعانی، 1 / 24). بسیاری از عالمان مسلمان نیز نسب نامه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم را تهیه نموده، آن را به دیگران تعلیم دادند، که گام مؤثری در پیشبرد دانش نسب شناسی بود (ر.ک: ابن سعد، 1 / 55؛ ابن حجر عسقلانی، 6 / 384).

پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، برای حفظ و تداوم ارتباط خانوادگی، به نسب شناسی توصیه نمود (طبرانی، المعجم الکبیر، 18 / 98؛ حاکم نیشابوری، المستدرک، 1 / 89). پس از ظهور اسلام، نسب در بسیاری از امور فقهی و حقوقی (مانند ارث، دیه، خمس و زکات) تأثیر مستقیم داشت. بحثهای تفسیری در ذیل آیات مرتبط با موضوع نسب (فرقان، 54) یا واژه های معادل آن، همچون نسل (سجده، 8) و ذریه (اعراف، 172)، نیز به اهمیت این موضوع افزود. لذا، موضوع نسب در طول تاریخ اسلام همواره مورد توجه دانشمندان بوده و کتابهای بسیاری درباره آن نوشته شده است (ر.ک: سمعانی، 1 / 5 - 8؛ آقابزرگ تهرانی، 2 / 379 - 389).

درباره نسب فرزندان فاطمه علیها السلام نیز، آثار مستقلی، چون ابناء الزهراء علیها السلام ابناء الرسول صلی الله علیه و آله وسلم، نوشته شده است (ر.ک: استادی). بر اساس مدارک موجود، رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم در خصوص بیان نسبت خود با فرزندان فاطمه علیها السلام - که تنها نوادگان ایشان بودند - اهتمام ویژه ای داشت. اهل بیت علیهم السلام نیز بر این امر تأکید، و نسبت خود را مکرر بازگو می کردند (ر.ک: صدوق، الامالی، 244؛ طبرسی، الاحتجاج، 2 / 39؛ ابن شهر آشوب، 3 / 305، 431). اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، علاوه بر بهره مندی از عصمت و کمالات اخلاقی

و فضایی که ناشی از شایستگیهای خودشان بود، از امتیاز انتساب با نبی اکرم صلی الله علیه و آله وسلم نیز برخوردار بودند. این انتساب در بُعد اجتماعی، امتیاز و فضیلت فراوانی برای ایشان به ارمغان می آورد، اما برای دشمنانشان ناخوشایند بود. از این رو، پس از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم خلفای اموی در قرن اول هجری، برای کسب مشروعیت سیاسی، به رسم اعراب جاهلی به انتساب و مفاخر قبیله ای خود پناه بردند؛ لذا، خلفای اموی را بیشترین حامی موضوع انتساب دانسته اند (هروی، 23، 78، 89). امویان در طول حکومت نودساله خود کوشیدند این فرهنگ جاهلی را میان مسلمانان نهادینه سازند که تنها زادگان پسری، به خود انسان منتسب می شوند، ولی زادگان دختر به پدران خویش انتساب دارند (ابن ابی الحدید، 11 / 28؛ امینی، 7 / 121). در قرن دوم هجری حاکمان عباسی، برای اثبات حق جانشینی عباسیان پس از رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم، به انتساب خویش با رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم تمسک می جستند و از سوی دیگر در صدد نفی انتساب اهل بیت علیهم السلام به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم، به عنوان نسل و ذریه ایشان بودند. این امر در آن دوران به طرح مباحثی جدیدتر و جدی تر در عرصه نسب شناسی انجامید (هروی، 78، 184 صدوق، عیون اخبار الرضا علیه السلام، 2 / 80؛ ابن شعبه حرانی، 405).

براین اساس، توجه رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم و به ویژه اهل بیت علیهم السلام ایشان به این امر، در راستای مقابله با فرهنگ جاهلی اعراب و پاسخ به اشکالات مطرح شده در خصوص نسبت ایشان با رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم، از باب جدال احسن با مخالفان ارزیابی می گردد، زیرا از منظر قرآن، نسب موجب تفاخر نیست، بلکه ملاکهای دیگری، همچون تقوا، سبب برتری است (حجرات، 13؛ طباطبائی، 18 / 327 - 328). بسیاری از دانشمندان مسلمان نیز، به پیروی از اهل بیت علیهم السلام، برای اثبات پیوند نسبی میان فرزندان فاطمه علیها السلام با رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم، به ذکر دلایل قرآنی و روایی و غیر آن پرداخته اند (قندوزی، 2 / 342 - 351؛ امینی، 7 / 121 - 129).

مهم ترین دلیل قرآنی، سوره کوثر است. پس از آنکه عبدالله، فرزند رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم، در خردسالی از دنیا رفت، برخی از مشرکان، با شماتت، آن حضرت صلی الله علیه و آله وسلم را ابتر خواندند (واحدی، 306 - 307؛ فخر رازی، 32 / 320؛ سیوطی، الدر المنثور، 6 / 404). لذا، سوره کوثر در رد شماتت آنان نازل شد و از اعطای کوثر به آن حضرت صلی الله علیه و آله وسلم خبر داد (مقاله فاطمه علیها السلام از نگاه قرآن). مفسران، کوثر را خیر کثیر معنا کرده و برای آن مصادیقی برشمرده اند. فخر رازی، با توجه به شأن نزول سوره، یکی از معانی کوثر را کثرت و فراوانی اولاد و نسل باقی مانده از رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم دانسته است (32 / 313). همچنین طبرسی (مجمع البیان، 10 / 460) و ابوالفتح رازی (20 / 428)، یکی از مصادیق آن را نسل و ذریه پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم دانسته اند. به نظر علامه طباطبائی، کوثر (خیر کثیر) به معنای کثرت ذریه است، در غیر این صورت آیه آخر سوره کوثر «إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ»، بی معنا می شود (20 / 370 - 371). از پاسخ امیر مؤمنان علیه السلام به عیب جوایی عمرو عاص بر می آید که معنای کوثر با فرزندان زهرا علیها السلام سازگار است، زیرا فرمود: «اگر این دو [= حسنین علیهما السلام] فرزندان رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم نباشند، پس ایشان باید ابتر باشد، آن گونه که پدرت می پنداشت!» (ابن ابی الحدید، 20 / 334).

علاوه بر این، قرآن در آیه مباهله از فرزندان پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم سخن به میان آورده است: «فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ تَبَتَّلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ (61)» (پس هرکس با تو در این باره (عیسی)، پس از دانشی که به تو رسیده است، مجادله کند، بگو: بیایید پسرانمان و پسرانتان، و زنانمان و زنانتان و کسانی را که به منزله خودمان هستند بخوانیم، سپس مباهله نفرین در حق یکدیگر) کنیم تا دروغگویان را به لعن و عذاب خدا

گرفتار سازیم) (آل عمران، 61). به گفته محدثان (مسلم نیشابوری، 7 / 120 - 121؛ ترمذی، 4 / 293 - 294)، در جریان مباحله، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم، حسن و حسین علیهما السلام را به عنوان فرزندان خود به همراه برد و مفسران، روایات راجع به شأن نزول این آیه را از تعداد فراوانی از اهل بیت علیهم السلام و صحابیان و تابعان نقل کرده اند (طبری، جامع البیان، 3 / 409؛ جصاص، 2 / 18؛ حاکم حسکانی، 1 / 158 - 160؛ ابن جوزی، 1 / 339؛ سیوطی، الدر المنثور، 2 / 39، مقاله فاطمه علیها السلام از نگاه قرآن). این راویان، مصادیق فرزندان را در این آیه، حسن و حسین علیهما السلام معرفی کرده اند. از امام حسن علیه السلام در خصوص این آیه نقل شده است که جدّم، رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم، در روز مباحله پدرم را به عنوان نفس خود، من و برادرم را به عنوان فرزندانم، و مادرم را به جای زنان خود برگزید (طوسی، الامالی، 564؛ بحرانی، 2 / 75؛ مجلسی، 10 / 141؛ 69 / 154). در جای دیگر آورده اند که امام حسن علیه السلام فرمود: «اگر در تمام هستی فرزندی برای رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم جستجو کنید، به جز من و حسین را نخواهید یافت» (ابن شهر آشوب، 3 / 178؛ مجلسی، 43 / 356). فخر رازی هم این آیه را دلیل بر فرزندى امام حسن و امام حسین علیهما السلام شمرده است (8 / 248). قرطبی (4 / 104 - 105) از بسیاری از علما نقل کرده که این آیه بر آن دلالت دارد که حسن و حسین علیهما السلام فرزندان رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم هستند. وی انتساب به رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم از طریق مادر را از ویژگیهای فرزندان فاطمه صلی الله علیه و آله وسلم دانسته و گفته است که دیگران از طریق مادر به اجدادشان منتسب نمی گردند، بلکه عرفاً این انتساب از طریق پدر صورت می گیرد. او در تأیید این ویژگی فرزندان حضرت فاطمه علیها السلام، روایاتی ذکر کرده است. آلوسی نیز این استدلال را پذیرفته است (7 / 214).

مفسران و اندیشمندان شیعه و اهل سنت یادآور شده اند که قرآن مورد مشابهی را متذکر شده که نسب از طریق مادر ادامه یافته است (ر.ک؛ طوسی، التبیان، 4/ 194؛ فخر رازی، 8/ 248؛ 13/ 53؛ قرطبی، 7/ 31 - 32). در این خصوص، قرآن نسبت حضرت عیسی علیه السلام را به انبیای گذشته و به خصوص حضرت ابراهیم علیه السلام، تنها از طریق مادر بیان نموده است (انعام، 83 - 85). فخر رازی نقل کرده است که امام باقر علیه السلام در حضور حجاج بن یوسف ثقفی، برای اثبات فرزندی حسنین علیهما السلام، به این آیه استناد کرد (13/ 53 - 54). گزارش شده است که یحیی بن یعمر نیز در برابر حجاج، برای اثبات ذریه پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم بودن حسنین علیهما السلام، بدین آیه استناد نمود (عیاشی، 1/ 367). به عقیده علامه طباطبائی، وجود رابطه نسبی میان فرزندان زهرا علیها السلام با نبی اکرم صلی الله علیه و آله وسلم از باب تشرف و استثنا از قاعده نسب نیست، بلکه مطابق با قاعده است. به نظر ایشان، نسب، بحث لفظی و لغوی نیست، بلکه موضوع حقوقی و اجتماعی است که تابع نوع سنن و بنیانهای اجتماعی است و چون اسلام، برخلاف عصر جاهلی، زنان را همچون مردان، دارای تمام ارزشهای انسانی دانست و به آنان حق مشارکت در اموال و آزادی تمام عطا کرد، دختران و پسران را در یک مرتبه از قرابت و انتساب قرار داد (4/ 311 - 312).

دلایل روایی:

در منابع معتبر شیعه و اهل سنت، روایاتی وجود دارد، حاکی از آنکه فرزندان فاطمه علیها السلام، از نظر نسبی، فرزندان رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم هستند. در روایتی از رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم آورده اند که فرمود: «هر سبب و نسبی در روز قیامت قطع می گردد، مگر سبب و نسب من.» این روایت را احمد بن حنبل (4/ 323، 332) و حاکم نیشابوری (المستدرک، 3/ 158) از طریق مسور بن مخرمه زُهری نقل کرده اند. طبرانی نیز آن را جداگانه، از طریق ابن مخرمه (المعجم الکبیر، 20/ 26)، عبدالله بن زبیر

(المعجم الاوسط، 4 / 257) و عمر بن خطاب (المعجم الكبير، 3 / 45) نقل کرده است. بیهقی (7 / 64) آن را، علاوه بر ابن مخرمه، از عبدالله بن جعفر روایت کرده است و بلاذری (2 / 412) و ابن اثیر جزری (5 / 614 - 615) آن را از زبان عمر بن خطاب نقل کرده اند. از میان علمای شیعی، شیخ صدوق (الخصال، 559) و شیخ طوسی (الامالی، 340) آن را از طریق حضرت علی علیه السلام از رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم روایت کرده اند و قاضی نعمان مغربی آن را از طریق ابن عباس (3 / 5) روایت کرده است. روشن است که رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم به جز فرزندان فاطمه علیها السلام ذریه دیگری نداشته است تا از طریق نسب به ایشان منتسب گردند. بنابراین، مصداق نسب، به فرزندان فاطمه علیها السلام منحصر خواهد بود.

بنا بر روایت مهم دیگری در منابع معتبر شیعی و اهل سنت، رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم هر فرزندی را منسوب به خویشان پدری اش می داند، مگر فرزندان فاطمه علیها السلام را، و تصریح می کند من پدر و ولی ایشان هستم. این روایت را ابویعلی موصلی (12 / 109)، طبرانی (المعجم الكبير، 3 / 44؛ 22 / 423)، خطیب بغدادی (11 / 283 - 284)، ابن عساکر (36 / 313، 70 / 14)، سیوطی (مسند فاطمة الزهراء علیها السلام، 59 - 60)، ابن حسین از علمای زیدی (1 / 40)، طبری امامی (76)، و مجلسی (23 / 104؛ 37 / 70؛ 43 / 230)، از طرق متعدد، نقل کرده و برخی، مانند حاکم نیشابوری، آن را صحیح دانسته اند (المستدرک، 3 / 164).

در کتابهای حدیثی، روایات بسیاری نقل شده است که در آن فرزندان فاطمه علیها السلام و علی علیه السلام فرزندان رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم معرفی شده اند. تعداد این روایات به حدی است که محققان را از بحث در خصوص سند روایات بی نیاز کرده است. از جمله، در مصادر معتبر اهل سنت (ر.ک: بخاری، 3 / 170؛ 4 / 184، 216؛ 8 / 99؛ ابوداود سجستانی، 2 / 405؛ ترمذی، 5 / 322 - 323؛ ابویعلی موصلی، 7 / 274؛ طبرانی،

المعجم الكبير، 22 / 422؛ حاکم نیشابوری، المستدرک، 3 / 166؛ ابن عساکر، 13 / 221، 14 / 153) آمده است که رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم در بسیاری از موارد، امام حسن و امام حسین علیهما السلام را فرزندان خود خوانده اند. در منابع شیعی نیز از رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم نقل شده است که حسن و حسین فرزندان من اند (مفید، الارشاد، 2 / 30؛ همو، الفصول المختاره، 303؛ ابن شهر آشوب، 3 / 141، 155). همچنین در ماجرای آخرین خطبه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم، که علی علیه السلام آن را نقل کرده، آمده است: «آنگاه که رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم حدیث ثقلین را بیان فرمودند، عمرین خطاب از محدوده عترت و اهل بیت علیهم السلام سؤال کرد و رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم فرمود مرادم از اهل بیت، اوصیای من است که اولین آنها برادرم و وزیرم و وارثم و جانشینم در امت و ولی هر مؤمن است، سپس فرزندانم حسن و سپس فرزندم حسین و سپس نه فرزند امام از نسل حسین، یکی پس از دیگری» (صدوق، کمال الدین، 279؛ مجلسی، 33 / 150). همچنین در برخی مصادر روایی و تاریخی اهل سنت، از برخی افراد گزارش شده که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم از امام حسن و امام حسین علیه السلام با عنوان «ابن رسول الله» نام برده است (ر.ک: ترمذی، 5 / 322؛ طبرانی، المعجم الصغیر، 1 / 199 - 200). در برخی از منابع آمده است که جبرئیل در محضر رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم، حسین علیه السلام، را فرزند ایشان خواند طوسی، الامالی، 318؛ مجلسی، 98 / 118).

از فاطمه علیها السلام نیز آورده اند که ایشان پسران خویش را پسران رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم می دانست و در حضور پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، آنان را فرزند رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم خطاب می کرد (طبرانی، المعجم الكبير، 22 / 423؛ ابن عساکر، 13 / 229 - 230؛ سیوطی، مسند فاطمة الزهراء علیها السلام، 42). در روایتی به نقل از امام علی علیه السلام آورده اند که حسن و حسین علیهما السلام تا پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم زنده بود، مرا پدر نخواندند و پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم را پدر می خواندند (حاکم نیشابوری، معرفة علوم الحدیث، 50؛ خوارزمی، 40).

از امیرمؤمنان علیه السلام در تمجید از جنگ و جهاد فرزندش، محمد حنفیه، آورده اند که فرمود شهادت می دهم که تو فرزند واقعی منی، و یادآور شد که حسن و حسین علیهما السلام فرزندان رسول خداوند (سید مرتضی، 3 / 264؛ ابن ادریس حلی، 3 / 238). در مواردی آنان را ابن رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم می خواند (طبرانی، المعجم الکبیر، 3 / 93؛ ابن ابی الحدید، 2 / 286). اصحاب ائمه علیهم السلام و حتی دیگر مسلمانان نیز آنان را عمدتاً «یابن رسول الله» صدا می زدند (برجلانی، 51؛ ابن خیاط، 176؛ طبری، تاریخ، 4 / 266، 268، 290، 298، 305، 309، 322، 325؛ مفید، الامالی، 351؛ سرخسی، 1 / 40؛ ابن عساکر، 13 / 173، 14 / 122). مردم، فرزندان فاطمه علیها السلام از نسل حسنین علیهما السلام را نیز ابن رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم می خواندند (طبرانی، المعجم الکبیر، 3 / 130؛ ابن عساکر، 15 / 134؛ 41 / 377، 382؛ 48 / 366؛ مزی، 5 / 86، 94؛ زرندی، 103) و این امر مختص ائمه شیعه علیهم السلام نبود. بنا بر مستندات تاریخی، مردم به عبدالله بن حسن و یحیی بن زید، که از فرزندان ائمه علیهم السلام بودند، ابن رسول الله می گفتند (ابن اعثم کوفی، 8 / 301، 352).

احتجاجهای ائمه اطهار علیهم السلام:

جایگاه فرزندان زهرا علیها السلام، به عنوان فرزندان رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم، علاوه بر ویژگیهای دیگر ایشان، باعث می شد تا ایشان از هر نظر مورد توجه مسلمانان باشند و این امر برای مشروعیت خلفا تهدیدی همیشگی بود. از این رو، خلفا در صدد مقابله با این جایگاه برآمدند و حتی کوشیدند انتساب ایشان را به رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم انکار کنند. در زمان حیات رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم و پس از وفات آن حضرت صلی الله علیه و آله وسلم تا زمان خلافت امیر مؤمنان علیه السلام، از انکار فرزندی امام حسن و امام حسین علیهما السلام نسبت به رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم گزارشی در دست نیست، زیرا تا زمان خلافت حضرت علی علیه السلام، مردمی که مکرر از زبان پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم واژه های «ابنای، ابنی، ذریتی و عترتی» را شنیده بودند، هنوز زنده بودند.

از این رو، این موضوع انکارناپذیر بود، هر چند برخی از دشمنان شناخته شده اهل بیت علیهم السلام در صدد انکار آن بودند، چنان که گزارش شده است عمروعاص در یکی از نامه هایش به امیرمؤمنان علیه السلام، عیب جویانه پرسید: «چرا فرزندان را فرزندان رسول خدا می نامی؟» و امیر مؤمنان علیه السلام با استناد به سوره کوثر به او پاسخ داد (ابن ابی الحدید، 20 / 334). پس از شهادت امام علی علیه السلام، انکار نسبت فرزندی فرزندان ایشان به رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم آغاز شد و با رویارویی امام حسن علیه السلام و معاویه، شکل تازه ای به خود گرفت. معاویه برای کاهش نفوذ امام حسن علیه السلام و جلوگیری از مقبولیت ایشان برای خلافت، این موضوع را مطرح ساخت، زیرا فرزندی و قرابت نزدیک با رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم برای مسلمانان اهمیت فراوانی داشت و با این امتیاز، امام حسن علیه السلام را بر معاویه ترجیح می دادند. معاویه بر ضد امام حسن و امام حسین علیهما السلام به تبلیغ وسیع پرداخت و دستور داد هیچ کس حق ندارد حسن و حسین علیهما السلام را پسران رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم بنامد، بلکه باید آن دو را فرزندان علی علیه السلام بخوانند (اربلی، 2 / 172؛ مجلسی، 33 / 258). در چنین وضعی اهل بیت علیهم السلام، علاوه بر استدلال، نسبت خود را با رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم یادآور می شدند و در صدد مقابله با هجمه مخالفان بر می آمدند. در روایتی آمده است در مجلسی که معاویه و عمروعاص برای تضعیف جایگاه امام حسن علیه السلام تشکیل داده بودند، امام حسن علیه السلام رابطه نسبی خود و رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم را بازگو کرد (طبرسی، الاحتجاج، 1 / 419؛ قطب راوندی، 1 / 237؛ مجلسی، 43 / 331). همچنین گزارش شده است که علی بن حسین علیهما السلام (علی اکبر) در روز عاشورا، در هنگام رویارویی با دشمن و رجز خواندن، نسب پدری خود را پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم معرفی کرد (ابن اعثم کوفی، 5 / 114؛ ابن شهر آشوب، 3 / 257؛ مجلسی، 45 / 43). امام سجاد علیه السلام نیز در مسجد

جامع شام، خود را فرزند محمد مصطفی صلی الله علیه و آله وسلم و فرزند کسی معرفی کرد که از مسجد الاقصی به معراج رفت (ابن شهر آشوب، 3/ 305؛ مجلسی، 45/ 138).

این تبلیغات در عصر دیگر حاکمان اموی شدت گرفت؛ تا آنجا که در زمان امام باقر علیه السلام، همگانی شد. این امر از گفتگوی امام باقر علیه السلام و ابوالجارود (از اصحاب آن حضرت علیه السلام) فهمیده می شود. ابوالجارود گفت که مخالفان، انتساب حسنین علیهما السلام را به رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم انکار می کنند. امام باقر علیه السلام پرسید: «در برابر مخالفان چه دلیلی می آورید؟» او پاسخ داد: «به آیاتی [انعام، 84 - 85] استدلال می کنیم که در آن عیسی علیه السلام از ذریه نوح علیه السلام معرفی شده است.» امام علیه السلام پرسید: «آنان در جواب چه می گویند؟» ابوالجارود گفت: «می گویند فرزند دختر، هر چند فرزند است، ولی از نسل و صلب انسان نیست.» امام علیه السلام پرسید:

«جوابتان به آنان چیست؟» او گفت: «به این بخش از آیه مباحثه استدلال می کنیم که در آن آمده است: «نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ» (آل عمران، 61). امام علیه السلام پرسید:

«در جواب چه می گویند؟» ابوالجارود گفت: «آنان به کلام عرب استدلال می کنند که یک نفر می تواند به فرزندان دیگران بگوید ابناءنا [= فرزندان ما].» در این هنگام امام باقر علیه السلام فرمود: «پاسخی از کتاب خدا به تو می دهم که کسی جز کافر آن را رد نمی کند.» آن حضرت علیه السلام به این بخش از آیه 23 سوره نساء استدلال کرد که همسران پسرانی که از نسل خود انسان هستند بر او حرام است «وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ»، و به ابوالجارود فرمود: «از آنان پرس آیا ازدواج با همسران حسن و حسین علیهما السلام برای پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم حلال است؟ اگر بگویند بله، پس آنها دروغگو و فاجرند و اگر بگویند نه، پس

به خدا سوگند آن دو فرزندان پیامبرند و چون از صلب و نسل او هستند، بر او حرام شده است» (کلینی، 317/8؛ طبرسی، الاحتجاج، 2/58؛ مجلسی، 232/43).

خلفای عباسی نیز در مقابل افتخارات فرزندان زهرا علیها السلام، افتخار خویش را در عموزادگی پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم می دانستند و از هاشمی بودن خود برای مشروع جلوه دادن خلافت، سود می جستند. روشن است که این عنوان در مقابل انتساب نسبی اهل بیت علیهم السلام به پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، کارایی چندانی نداشت، چنان که در نقلی تاریخی آمده است که هارون به هنگام زیارت قبر پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم گفت: «السَّلَامُ عَلَیْکَ یا رَسُوْلَ اللّٰهِ السَّلَامُ عَلَیْکَ یا اِبْنَ عَمِّ» (سلام بر تو ای رسول خدا! سلام بر تو ای پسر عمو!). امام کاظم علیه السلام نیز به قبر مطهر نزدیک شد و چنین سلام داد: «السَّلَامُ عَلَیْکَ یا رَسُوْلَ اللّٰهِ السَّلَامُ عَلَیْکَ یا اَبَ» (سلام بر تو ای رسول خدا! سلام بر تو ای پدر!)، و در این هنگام، هارون چهره اش را در هم کشید (مفید، الارشاد، 234/2؛ طبرسی، الاحتجاج، 2/167؛ مجلسی، 48/135 - 136). بدین سبب، حاکمان عباسی در پی نفی نسبت فرزندی امامان علیهم السلام و با پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم بودند. در روایتی دیگر، نقل شده است هارون به حضرت موسی بن جعفر علیهما السلام اعتراض کرد: «چگونه خود را ذریه پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم می دانید و به مردم اجازه می دهید شما را از فرزندان رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم بخوانند، در حالی که فرزندان علی هستید و چگونه خود را ذریه پیامبری می خوانید که نسلی از او نیست؟ و نسل از پسر منتقل می شود، نه از دختر، و شما فرزند دختر رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم هستید».

امام کاظم علیه السلام پاسخ داد: «ازدواج پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم با دختر من حرام است و این دلیلی است بر نسبت فرزندی من با رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم». سپس امام علیه السلام در اثبات ذریه بودن فرزندان فاطمه علیها السلام برای پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، به آیات 84 - 85 سوره انعام استناد کرد که

در آن عیسی علیه السلام به نوح علیه السلام نسبت داده شده و از ذریه او معرفی شده است و در ادامه، به آیه مباهله استدلال نمود (صدوق، عیون اخبار الرضا علیه السلام، 80/2 - 81 ابن شعبه حرانی، 405؛ طبرسی، الاحتجاج، 164/2 - 165).

با این دلایل و شواهد تاریخی، انتساب فرزندان فاطمه علیها السلام به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم بسیار روشن است. هرچند بر اساس دیدگاهی که نسب را از طریق پدر می داند (ر.ک: عسکری، 12؛ زمخشری، 3/97)، این انتساب، استثنا به شمار می آید (ر.ک: جصاص، 2/19؛ قرطبی، 4/104 - 105)، اما از دیدگاه دیگر (طباطبائی، 4/311 - 312)، موضوع نسب در اسلام، مطلق انتساب خونی است؛ چه از سوی پدر باشد، چه از سوی مادر. بنابراین، عموم فرزندان زهرا علیها السلام و فرزندزادگان ایشان، حتی تا به امروز، به رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم منتسب اند. البته در این میان برخی احکام فقهی مشهور، همچون اختصاص سهمی از خمس به فرزندان بنی هاشم، تنها شامل فرزندان از ناحیه پدر می گردد، که این امر در فقه اسلام متکی بر دلایل مخصوص به خود است و میان آن و نفی انتساب فرزندی از نوه های دختری ارتباطی وجود ندارد (ر.ک: نجفی، 16/90 - 101).

منابع:

آقابزرگ تهرانی، محمد محسن (م. 1389 ق.)، الذریعة الی تصانیف الشیعه، بیروت، دارالاضواء، 1403 ق؛ آلوسی، سید محمود (م. 1270 ق.)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ ابن ابی الحدید، عزالدین (م. 656 ق.)، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، دار احیاء الکتب العربیة، 1378 ق؛ ابن اثیر جزری، علی بن محمد (م. 630 ق.)، اسد الغابة فی معرفة الصحابه، تهران، انتشارات اسماعیلیان؛ ابن ادریس حلی، محمد بن منصور (م. 598 ق.)، السرائر، قم، نشر اسلامی، 1410 ق؛ ابن اعثم کوفی، احمد (م. 314 ق.)، الفتوح، تحقیق علی شیری، بیروت، دارالاضواء، 1411 ق؛ ابن جوزی، جمال

عبدالرحمن بن علي (م. 597 ق.)، زاد المسير في علم التفسير، تحقيق محمد بن عبدالرحمن، بيروت، دار الفكر، 1407 ق؛ ابن حجر عسقلاني، احمد بن علي (م. 852 ق.)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، بيروت، دار المعرفة؛ ابن حسين، يحيى بن حسين (م. 298 ق.)، الاحكام في الحلال والحرام، تحقيق علي بن ابي حريصة، 1410 ق؛ ابن خياط، خليفة عصفري (م. 240 ق.)، تاريخ خليفة بن خياط، تحقيق سهيل زكار، بيروت، دار الفكر، 1414 ق؛ ابن سعد، محمد بن سعد (م. 230 ق.)، الطبقات الكبرى، بيروت، دارصادر؛ ابن شعبه حراني، حسن بن علي (م. قرن 4)، تحف العقول عن آل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، تحقيق علي اكبر غفاري، قم، نشر اسلامي، 1404 ق؛ ابن شهر آشوب، محمد بن علي (م. 588 ق.)، مناقب آل ابي طالب، تحقيق گروهی از اساتيد نجف اشرف، النجف الاشرف، المكتبة الحيدرية، 1376 ق؛ ابن عساكر، علي بن حسن (م. 571 ق.)، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق علي شيري، بيروت، دار الفكر، 1415 ق؛ ابوالفتوح رازي، حسين بن علي (م. 554 ق.)، روض الجنان وروح الجنان في تفسير القرآن، تحقيق ياحق، ناصح، مشهد، آستان قدس رضوي، 1375 ش؛ ابو داوود سجستاني، سليمان بن اشعث (م. 257 ق.)، سنن ابي داوود، تحقيق سعيد محمد لحام، بيروت، دارالفكر، 1410 ق؛ ابو يعلى موصلي، اسماعيل بن محمد (م. 307 ق.)، مسند ابو يعلى الموصلي، تحقيق حسين سليم اسد، دمشق، دار المأمون للتراث؛ احمد بن حنبل، شيباني (م. 241 ق.)، مسند احمد بن حنبل، بيروت، دار صادر، اربلي، علي بن عيسى (م. 693 ق.)، كشف الغمة في معرفة الائمة عليهم السلام، بيروت، دارالاضواء، 1405 ق؛ استادي، رضا، ابناء الزهراء عليها السلام ابناء الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، قم، دفتر نشر برگزيده، 1388 ش؛ اميني، عبدالحسين (م. 1392 ق.)، الغدير في الكتاب و السنة و الادب، بيروت، دار الكتاب العربي، 1397 ق؛ بحراني، سيدهاشم حسيني (م. 1107 ق.)، حلية الابرار، تحقيق غلامرضا مولانا، قم، مؤسسة المعارف الاسلامية، 1414 ق؛ بخاري، محمد بن اسماعيل (م. 256 ق.)، صحيح البخاري، بيروت، دار الفكر، 1401 ق؛ برجلاني، محمد بن حسين (م. 238 ق.)، الكرم والجود و

سخاء النفوس، تحقيق عامر حسن صبري، بيروت، دار ابن حزم، 1412 ق؛ بلاذري، احمد بن يحيى (م. 279 ق.)، انساب الاشراف، تحقيق سهيل زكار، رياض زركلي، بيروت، دار الفكر، 1417 ق؛ بيهقي، احمد بن حسين (م. 458 ق.)، السنن الكبرى، بيروت، دار الفكر، 1416 ق؛ ترمذي، محمد بن عيسى (م. 279 ق.)، سنن الترمذي، تحقيق عبدالوهاب عبد اللطيف، بيروت، دار الفكر، 1403 ق؛ جصاص، احمد بن علي (م. 370 ق.)، احكام القرآن، تحقيق محمد صادق قمحاوي، بيروت، دار احياء التراث العربي، 1405 ق؛ جواد علي، المفصل في تاريخ العرب الجاهلي، الشريف الرضي. حاجي خليفه، مصطفى بن عبدالله (م. 1067 ق.)، كشف الظنون عن اسامي الكتب و الفنون، بيروت، دار الفكر، 1414 ق؛ حاكم حسكاني، عبيدالله بن عبدالله (م. 506 ق.)، شواهد التنزيل، تحقيق محمداقار محمودي، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، 1411 ق؛ حاكم نيشابوري، محمد بن عبدالله (م. 405 ق.)، المستدرک على الصحيحين، تحقيق يوسف مرعشلي، بيروت، دار المعرفة؛ همو، معرفة علوم الحديث، تحقيق سيد معظم حسين، بيروت، دارالآفاق الحديث، 1400 ق، خطيب بغدادي، احمد بن علي (م. 463 ق.)، تاريخ بغداد، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دارالكتب العلمية، 1417 ق؛ خوارزمي، موفق بن احمد (م. 568 ق.)، المناقب، تحقيق مالك محمودي، قم، نشر اسلامي، 1411 ق؛ زرندی، محمد بن يوسف (م. 750 ق.)، نظم درر السمطين في فضائل المصطفى و المرتضى و البتول و السبطين عليهم السلام، اصفهان، مكتبة الامام امير المؤمنين عليه السلام العامة، 1377 ق؛ زمخشري، محمود بن عمر (م. 538 ق.)، الكشاف، مصر، شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي و اولاده، 1385 ق؛ سرخسي، محمد بن احمد (م. 483 ق.)، شرح السير الكبير، تحقيق صلاح الدين منجد، مطبعة مصر، 1960 م، سمعاني، عبدالكريم بن محمد (م. 562 ق.)، الانساب، تحقيق عبدالله عمر بارودي، بيروت، دار الجنان، 1408 ق؛ سيد مرتضى، علي بن حسين (م. 436 ق.)، رسائل الشريف المرتضى، تحقيق سيد احمد حسيني، سيد مهدي رجائي، قم، دار القرآن الكريم، 1405 ق؛ سيوطي، جلال الدين (م. 911 ق.)، الدر المنثور في التفسير

بالمأثور، قم، كتابخانه مرعشى نجفى، 1404 ق؛ همو، مسند فاطمة الزهراء عليها السلام، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، 1413 ق؛ صدوق، محمد بن على (م. 381 ق.)، الامالى، قم، مؤسسة البعثة، 1417 ق؛ همو، الخصال، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1403 ق؛ همو، عيون اخبار الرضا عليه السلام، تحقيق حسين اعلمى، بيروت، مؤسسة الاعلمى، 1404 ق؛ همو، كمال الدين و تمام النعمه، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1405 ق؛ طباطبائى، سيد محمد حسين (م. 1402 ق.)، الميزان في تفسير القرآن، قم، نشر اسلامى، 1417 ق؛ طبرانى، سليمان بن احمد (م. 360 ق.)، المعجم الاوسط، دارالحرمين، 1415 ق؛ همو، المعجم الصغير، بيروت، دار الكتب العلميه؛ همو، المعجم الكبير، تحقيق حمدى سلفى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1404 ق؛ طبرسى، احمد بن على (م. 560 ق.)، الاحتجاج، تحقيق محمدباقر خراسان، النجف الاشرف، دارالنعمان، 1386 ق؛ طبرسى، فضل بن حسن (م. 548 ق.)، مجمع البيان فى تفسير القرآن، تحقيق عده اى از محققين، بيروت، مؤسسة الاعلمى، 1415 ق؛ طبرى، محمد بن جرير (م. 310 ق.)، تاريخ الامم و الملوك، تحقيق گروهى از دانشمندان، بيروت، مؤسسة الاعلمى، 1403 ق؛ همو، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق صدقى جميل عطار، بيروت، دار الفكر، 1415 ق؛ طبرى امامى، محمد بن جرير (م. قرن 5)، دلائل الامامه، قم، مؤسسة البعثة، 1413 ق؛ طوسى، محمد بن حسن (م. 460 ق.)، الامالى، تحقيق مؤسسة البعثة، قم، دار الثقافة، 1414 ق؛ همو، التبيان فى تفسير القرآن، تحقيق احمد قصير عاملى، مكتب الاعلام الاسلامى، 1409 ق؛ عسكرى، ابوهلال (م. 395 ق.)، الفروق اللغويه، قم، نشر اسلامى، 1412 ق؛ عياشى، محمد بن مسعود (م. 320 ق.)، تفسير العياشى، تحقيق سيدهاشم رسولى محلاتى، تهران، المكتبة العلمية الاسلاميه؛ فخر رازى، محمد بن عمر (م. 606 ق.)، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1420 ق؛ قرطبى، محمد بن احمد (م. 671 ق.)، الجامع لاحكام القرآن (تفسير قرطبى)، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1405 ق؛ قطب راوندى، سعيد بن هبة الله (م. 573 ق.)، الخرائج و الجرائح، قم،

مؤسسة الامام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، 1409 ق؛ قندوزى، سليمان بن ابراهيم (م. 1294 ق.)، ينابيع المودة لذوي القربى، تحقيق سيدعلى جمال اشرف حسيني، دارالاسوة، 1416 ق؛ كتاب مقدس، ترجمه فاضل خان همدانى، ويليام گلن، هنرى مرتن، تهران، انتشارات اساطير، 1380 ش؛ كلينى، محمد بن يعقوب (م. 329 ق.)، الكافي، تحقيق على اكبر غفارى، تهران، دارالكتب الاسلامية 1363 ش؛ مجلسى، محمدباقر (م. 1111 ق.)، بحارالانوار، تحقيق محمدباقر بهبودى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1403 ق؛ مزى، جمال الدين يوسف (م. 742 ق.)، تهذيب الكمال في اسماء الرجال، تحقيق بشار عواد، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1406 ق؛ مسلم نيشابورى، مسلم بن حجاج (م. 261 ق.)، صحيح مسلم، بيروت، دار الفكر؛ مغربى، قاضى نعمان بن محمد تميمى (م. 363 ق.)، شرح الاخبار في فضائل الائمة الاطهار عليهم السلام، تحقيق سيدمحمد حسيني جلالى، قم، نشر اسلامى، 1414 ق؛ مفيد، محمد بن محمد (م. 413 ق.)، الارشاد في معرفة حجج الله على العباد، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لتحقيق التراث، بيروت، دارالمفيد، 1414 ق؛ همو، الامالى، تحقيق حسين استادولى، على اكبر غفارى، بيروت، دارالمفيد، 1414 ق؛ همو، الفصول المختاره، تحقيق سيدعلى ميرشريفى، بيروت، دار المفيد، 1414 ق؛ مكارم شيرازى، ناصر وديگران، تفسير نمونه، تهران، دارالكتب الاسلامية، 1374 ش؛ نجفى، محمدحسن (م. 1266 ق.)، جواهر الكلام فى شرح شرائع الاسلام، تحقيق قوچانى، تهران، دارالكتب الاسلامية، 1366 ش؛ واحدى، على بن احمد (م. 468 ق.)، اسباب نزول القرآن، تحقيق كمال بسيونى زغلول، بيروت، دارالكتب العلمية، 1411 ق؛ هروى، قاسم بن سلام (م. 224 ق.)، النسب، تحقيق مريم خير الدرع، بيروت، دار الفكر، 1410 ق.

صادق محمودى

ص: 181

نخستین فرزند حضرت فاطمه علیها السلام.

حسن بن علی علیهما السلام در نیمه ماه رمضان (مفید، 2 / 5؛ ابن عبدالبر، 1 / 383 - 384؛ ابن عساکر، 13 / 167، 172) یا نیمه شعبان (ابن عساکر، 13 / 163، 173؛ ابن اثیر جزری، اسدالغابه، 2 / 10) سال سوم هجرت در مدینه متولد شد. پس از تولد، پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم در گوش راست او اذان و در گوش چپ او اقامه خواند (طبرانی، 3 / 31؛ مجلسی، 43 / 239).

طبق برخی گزارشها، نام گذاری در هفتمین روز ولادتش انجام شد (حاکم نیشابوری، 4 / 237؛ بیهقی، 9 / 299 - 300)، اما از مضمون برخی روایات نیز استفاده می شود که رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم بلافاصله کودک را نام گذاری کرد (مجلسی، 43 / 239). تا آن زمان، نام حسن علیه السلام در میان عرب مرسوم نبود (ابن عساکر، 13 / 171؛ ابن اثیر جزری، اسدالغابه، 2 / 18). طبق برخی گزارشهای منابع اهل سنت، علی علیه السلام برای فرزندش نامهای دیگری در نظر داشت، از جمله: حمزه (احمد بن حنبل، 1 / 159؛ مقریزی، 2 / 275)، جعفر (طبرانی، 3 / 24؛ متقی هندی، 13 / 652) و حرب (طبرانی، 3 / 96 - 97؛ حاکم نیشابوری، 3 / 168؛ ابن اثیر جزری، اسدالغابه، 2 / 18)؛ اما رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم نام حسن را برگزید و فرمود: «من او را به نام فرزند هارون، سَبَّار نامیدم» (صدوق، الامالی، 197 - 198). بنا بر روایات معتبر شیعی، از ابتدا نامگذاری به رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم واگذار شد (صدوق، علل الشرایع، 1 / 137 - 138).

برخی گفته اند حسن علیه السلام از ام الفضل، همسر عباس (عموی پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم)، شیر خورد و با قثم بن عباس برادر رضاعی بود (طبرانی، 3 / 23)، اما این گزارش درست به نظر نمی رسد، زیرا عباس و همسرش در آن ایام در مدینه نبودند و پس از فتح مکه به مدینه مهاجرت کردند (ر.ک: ابن سعد، 4 / 18).

کنیه امام حسن علیه السلام، ابامحمد است (ابن خیاط، 30؛ طبرانی، 3/ 20؛ مفید، 2/ 5؛ ابن صباغ مالکی، 2/ 694). القابی نیز برای حضرت علیه السلام برشمرده اند؛ از جمله: التقی، الزکی، الطیب، السید، و السبط (اربلی، 2/ 141 - 142؛ مجلسی، 43/ 255) و المجتبی (ابن شهر آشوب، 3/ 192). رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم نیز ایشان را سید خوانده است (بلاذری، 3/ 272؛ ابن عساکر، 13/ 230).

امام حسن علیه السلام از نظر ظاهر، به پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم شباهت بسیار داشت (مسلم نیشابوری، 7/ 85؛ نسائی، 19؛ طبرانی، 3/ 24؛ مفید، 2/ 5، 27). به گفته انس بن مالک، حسن علیه السلام شبیه ترین افراد به رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم بود (احمد بن حنبل، 3/ 164؛ ابن حبان بستی، 15/ 430؛ اربلی، 2/ 139). پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم علاقه فراوانی به او داشت و علاقه خود را به شکلهای گوناگون ابراز می کرد، از جمله با او هم بازی می شد (ابن عساکر، 13/ 217؛ متقی هندی، 13/ 664) و در بین جمع او را بر دوش خود سوار می کرد (مسلم نیشابوری، 7/ 130). عبدالله بن عباس گزارش کرده است: «حسن علیه السلام را بر دوش پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم دیدم. شخصی به حسن علیه السلام گفت: چه مرکب خوبی داری و پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم پاسخ داد: او [حسن علیه السلام] چه راکب خوبی است» (حاکم نیشابوری، 3/ 170؛ ابن عساکر، 13/ 217).

رسول اکرم صلی الله علیه و آله وسلم محبت خود را به حسن علیه السلام در گفتارش نیز ظاهر می کرد و بارها از آن حضرت صلی الله علیه و آله وسلم شنیده شده بود که حسن علیه السلام گل خوشبوی من از دنیا است (طبرانی، 3/ 34؛ ابن عبدالبر، 1/ 385؛ صفدی، 12/ 67). در منابع گوناگون شیعه و اهل سنت، گزارشی بدین مضمون آمده است که پروردگارا حسن علیه السلام را دوست دارم، تو نیز او و محبتش را دوست بدار (بخاری، 7/ 55؛ مسلم نیشابوری، 7/ 130، مغربی، 3/ 106 - 107؛ ابن شهر آشوب، 3/ 188 - 189). ابوهریره، پس از نقل این روایت از رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم، افزوده است پس از آنکه این مطلب را از پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم شنیدم، هیچ کس نزد من محبوب تر از حسن بن علی علیه السلام نبود (بخاری، 7/ 55). بنا بر حدیثی صحیح،

رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم امام حسن و امام حسین علیهما السلام را سرور جوانان بهشت خوانده (ابن ماجه قزوینی، 1 / 44؛ طبرانی، 3 / 35 - 36. حاکم نیشابوری، 3 / 167) و بنا بر احادیثی دیگر، اصحابش را به محبت کردن به آن دو سفارش کرده است (ر.ک: مسلم نیشابوری، 7 / 130؛ نسائی، 19). حسن علیه السلام در خردسالی در مباحله رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم با مسیحیان نجران، در کنار مادرش فاطمه علیها السلام و پدرش علی علیه السلام و برادرش حسین علیه السلام حضور داشت (خزاز قمی، 66؛ حاکم نیشابوری، 3 / 147 - 148).

درباره زندگی حسن بن علی علیهما السلام، در منابع روایی و تاریخی، اطلاعات فراوانی وجود دارد. از قرون نخستین هجری نیز تک نگاریهایی در مورد آن حضرت علیه السلام نوشته شده که در برخی از فهرستها و کتابهای رجال نام آنها آمده است، از جمله: قیام الحسن علیه السلام، هشام بن محمد بن سائب (نجاشی، 434 - 435)؛ قیام حسن علیه السلام، ابراهیم بن محمد ثقفی کوفی (نجاشی، 16 - 17)؛ فی امر الحسن علیه السلام، عبدالعزیز بن یحیی جلودی (ر.ک: نجاشی، 240 - 242)؛ اخبار حسن علیه السلام و وفاته، هیشم بن عدی (ابن ندیم، 112)؛ مقتل حسن بن علی علیهما السلام، محمد بن قاسم تمیمی (ابن ندیم، 127)؛ اخبار حسن بن علی علیهما السلام، ابراهیم بن محمد اصفهانی (ابن ندیم، 279)؛ صلح الحسن علیه السلام و معاویه، سیعی همدانی (نجاشی، 94)؛ صلح الحسن علیه السلام، عبدالرحمن بن کثیر هاشمی (نجاشی، 234 - 235)؛ امامة الحسن علیه السلام، محمد بن عمرو (نجاشی، 339)، و حسن علیه السلام، محمد بن احمد بن داوود قمی (طوسی، 211).

در دوره متأخر نیز تک نگاریهایی درباره زندگی آن حضرت علیه السلام نوشته شده، که از آن جمله است: الحیاة السیاسیة للامام الحسن علیه السلام، سید جعفر مرتضی عاملی؛ امام حسن و امام حسین علیهما السلام، سید محسن امین عاملی؛ صلح امام حسن علیه السلام، شیخ راضی آل یاسین؛ زندگی امام حسن مجتبی علیه السلام، سید هاشم رسولی محلاتی؛ الامام المجتبی علیه السلام مهجة قلب

المصطفی صلی الله علیه و آله وسلم، احمد رحمانی همدانی؛ و حیات امام حسن بن علی علیهما السلام، باقر شریف قرشی.

درباره تعامل آن حضرت علیه السلام با مادرش، فاطمه علیها السلام، با وجود اطلاعات درخور توجه، تاکنون کتاب مستقلی نوشته نشده و فقط ابن عقده زیدی مذهب کتابی مشتمل بر روایات فاطمه علیها السلام از زبان فرزندانش نوشته است (طوسی، 74).

امام حسن علیه السلام و حضرت فاطمه علیها السلام:

از سیره حضرت فاطمه علیها السلام در رفتار با نخستین فرزندش، گزارشهای متنوعی وجود دارد که عمدتاً از زبان ائمه علیهم السلام و صحابه پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم است. در روایتی از امام سجاد علیه السلام آمده است که فاطمه علیها السلام، به پیشنهاد همسرش، نوزاد خود را برای نام گذاری خدمت رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم برد (صدوق، الامالی، 197) و رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم برای حسن علیه السلام گوسفندی عقیقه کرد و موی سر او را تراشید و به وزن موهایش صدقه داد. این روایت از امام رضا علیه السلام (صدوق، عیون اخبار الرضا علیه السلام، 1 / 28 - 29) و امام صادق علیه السلام (کلینی، 6 / 32 - 33) نقل شده است. بر اساس روایتی دیگر از امام صادق علیه السلام، فاطمه علیها السلام مراسم نام گذاری، عقیقه کردن برای فرزندش و تراشیدن موی (حلق) او را در یک روز انجام داد (کلینی، 6 / 33).

فاطمه علیها السلام برای حفظ سلامت فرزندانش اهتمام ویژه داشت و ناراحتی و بیماری حسن علیه السلام به شدت آن حضرت را متأثر می ساخت. در روایتی از امام رضا علیه السلام آمده است که علی علیه السلام، فاطمه علیها السلام و فضّه برای سلامت حسن و حسین علیهما السلام، که بیمار شده بودند، نذر کردند سه روز روزه بگیرند. در هر سه روز، هنگام افطار، نیازمندی به در خانه فاطمه علیها السلام آمد و حضرت علیها السلام غذایی را که مهیا کرده بود به او داد و خودشان با آب افطار کردند (حاکم حسکانی، 2 / 394 - 397). امام صادق علیه السلام نیز آن را به طریق دیگری نقل کرده است (حاکم حسکانی، 2 / 398). این روایت، از قول ابن عباس، در منابع اهل سنت هم آمده است (ابن اثیر جزری، اسدالغابه، 5 / 530 - 531). از برخی صحابه، نظیر

ابوفاخته (ر.ک: طبرانی، 3 / 41؛ ابن عساکر، 13 / 227) و ابوسعید خُدَری (ابن عساکر، 13 / 224)، درباره چگونگی رفتار عادلانه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم و فاطمه علیها السلام با حسن و حسین علیهما السلام گزارشهایی رسیده است (مقاله سیره تربیت فرزند فاطمه علیها السلام).

یکی از مؤلفه های مهمی که فاطمه علیها السلام درباره حسن علیه السلام مراعات می کرد، الگوسازی رفتاری بود. آن حضرت علیها السلام به حسن علیه السلام توصیه می کرد که در منش و رفتار فردی و اجتماعی و حق مداری، مانند پدرش علی علیه السلام باشد (ابن شهر آشوب، 3 / 159؛ مجلسی، 43 / 286). فاطمه علیها السلام می کوشید حسن علیه السلام را هم نشین دائم رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم کند. بنا بر بسیاری از گزارشهای تاریخی و حدیثی، بیشتر اوقات، زمانی که فاطمه علیها السلام نزد پدرش بود، دو فرزندش نیز در کنار او بودند. پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم نیز به تربیت دینی ایشان علاقه مند بود. در منابع اهل سنت، متن دعایی در قنوت از طرق گوناگون از امام حسن علیه السلام روایت شده که رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم به ایشان تعلیم داده است (احمد بن حنبل، 1 / 199؛ بلاذری، 3 / 273؛ ابن عساکر، 13 / 164 - 165). امام حسن علیه السلام گفته است که نماز خواندن را از پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم آموختم (ر.ک: بلاذری، 3 / 272 - 273). صحابه از شباهت رفتار امام حسن علیه السلام به رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم سخن گفته اند (ر.ک: مفید، 2 / 5). در روایات از شباهت رفتار امام حسن و امام حسین علیهما السلام با فاطمه علیها السلام نیز سخن به میان آمده است. به گفته عایشه، در صداقت فاطمه علیها السلام کسی جز فرزندانش با او برابری نمی کردند (حاکم نیشابوری، 3 / 160 - 161؛ ابن عبدالبر، 4 / 1896؛ مجلسی، 43 / 68).

رفتار و سیره عملی و عبادی فاطمه علیها السلام، الگویی مهم برای امام حسن علیه السلام بود. آن حضرت علیها السلام روایت کرده است که شبی مادرم در محراب به نماز ایستاد و تا طلوع خورشید مشغول رکوع و سجود بود، برای دیگران دعا می کرد و از آنان نام می برد، ولی برای خود چیزی نمی خواست. وقتی علت را جویا شدم، پاسخ داد:

«فرزندم! همسایه بر اهل خانه مقدّم است» (صدوق، علل الشرایع، 1 / 182؛ طبری امامی، 152). امام حسن علیه السلام در یکی از خطبه هایش، مادرش را یکی از مصادیق آیه مباحله معرفی نموده است. همچنین هنگام بیان آیه تطهیر (احزاب، 33) و جریان حدیث کساء، از مادرش یاد کرده است (مجلسی، 69 / 154).

درباره حضور فاطمه علیها السلام در کنار بستر بیماری رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم و گفتگوی رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم با آن حضرت علیها السلام، از صحابه روایات متعددی رسیده است. امام صادق علیه السلام از حضور حضرت زهرا، امام حسن و امام حسین علیهما السلام در کنار بستر بیماری رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم خبر داده و گفتگوهای آنان را روایت کرده است (صدوق، الامالی، 528). طبق گزارشهای منابع شیعی، به نظر می رسد که امام حسن علیه السلام در کودکی شاهد هجوم به خانه فاطمه علیها السلام، پس از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم بوده است، زیرا هنگام احتجاج با معاویه و اصحابش، به مغیره بن شعبه گوشزد کرد که از ضاربان فاطمه علیها السلام است و از سقط محسن علیه السلام سخن به میان آورد (مجلسی، 43 / 197). بنا بر برخی منابع تاریخی و روایی، او بر صداقت مادرش در ماجرای فدک و اینکه رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم فدک را به فاطمه علیها السلام بخشیده، گواهی داده است (یعقوبی، 2 / 469؛ هیتمی، 1 / 93).

اسماء از چگونگی حضور حسن علیه السلام در کنار بدن مادرش فاطمه علیها السلام و صحبتهای او بر بالین مادر خبر داده است (مجلسی، 43 / 186). عبدالله بن حسن از پدرش امام حسن علیه السلام روایت کرده است که حضرت فاطمه علیها السلام هنگام احتضار، به جبرئیل و رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم سلام کرد (مجلسی، 43 / 200). همچنین از آن حضرت علیه السلام روایت شده است که علی علیه السلام، فاطمه علیها السلام را غسل داد (مجلسی، 43 / 188).

امام باقر علیه السلام از وصیتی سخن گفته که در آن، فاطمه علیها السلام باغهای هفت گانه (حوائط سبعة) خویش را در مدینه، پس از علی علیه السلام، به حسن علیه السلام واگذار کرده است (مجلسی، 43 / 185، مقاله فدک).

در منابع حدیثی، روایاتی که امام حسن علیه السلام از مادر خود شنیده بود، آمده است (ر.ک: طبری امامی، 73). علاوه بر آن، زنده نگه داشتن یاد فاطمه علیها السلام، از رفتار و گفتار امام حسن علیه السلام مشهود است. حضرت علیه السلام در روز صلح با معاویه، از جایگاه پدرش علی علیه السلام و مادرش فاطمه علیها السلام سخن گفت و به وجود آنان افتخار کرد و معاویه را، بدان سبب که مادرش هند بود، به شدت نکوهید (ابوالفرج اصفهانی، 46؛ ر.ک: مفید، 15/2؛ طبرسی، الاحتجاج، 1/419 - 420).

هنگام شهادت نیز به برادرش، حسین علیه السلام، وصیت کرد پیکرم را بر سر مزار رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم، سپس به سوی مادرم فاطمه علیها السلام و پس از آن به بقیع ببر و همان جا دفن کن (کلینی، 1/300). به گفته شیخ مفید، امام حسن علیه السلام را، به وصیت خودش، در کنار جده اش، فاطمه بنت اسد، دفن کردند (2/17، 19).

امام حسن علیه السلام در دوران خلافت:

درباره زندگی امام حسن علیه السلام در دوران دو خلیفه نخست اطلاع چندانی در دست نیست. گزارش کرده اند که آن حضرت علیه السلام وقتی ابوبکر را بر منبر رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم دید، گفت: «از منبر پدرم به زیر آی» (ابن عساکر، 30/307؛ ابن شهر آشوب، 3/201؛ حلبی، 1/442). گفته شده است وقتی عمر بن خطاب، دیوان تأسیس کرد، برای امام حسن علیه السلام نیز، مانند اصحاب بدر، پنج هزار درهم در نظر گرفت (ابن عساکر، 13/238). برخی منابع تاریخی آورده اند که به درخواست عمر، آن حضرت علیه السلام در شورای عمر برای انتخاب خلیفه، به عنوان ناظر حضور داشت (عاملی، 124).

از زندگی آن حضرت علیه السلام در دوران خلافت عثمان، رویدادهای بیشتری ثبت شده است. سخنان آن حضرت علیه السلام در مشایعت ابودرغفاری - که از منتقدان سرسخت عثمان به شمار می رفت - یکی از آنهاست؛ در حالی که عثمان مردم را از

مشایعت و صحبت با ابوذر، در هنگام تبعیدش به ریزه، نهی کرده بود (ابن ابی الحدید، 8 / 253). نقل شده است که امام حسن علیه السلام در سال سی ام هجرت، به همراه برادرش، در فتوحات خراسان و گرگان حضور داشت (طبری، تاریخ، 3 / 323 - 324؛ ابن اثیر جزری، الکامل، 3 / 109 - 110). برخی مورخان درباره صحت گزارشهای شرکت حضرت علیه السلام در فتوحات، تردید جدی کرده اند (ر.ک: عاملی، 133 - 135).

بنا بر گزارشی، آن حضرت علیه السلام هنگام هجوم مخالفان عثمان، در منزل او حضور داشت تا از آسیب رسیدن به عثمان، به عنوان خلیفه مسلمانان، جلوگیری کند و خود نیز زخمی شد و جانش در معرض خطر قرار گرفت (بلاذری، 6 / 184). این عملکرد هوشمندانه سیاسی ایشان - که به پیشنهاد پدرش، علی علیه السلام، صورت گرفت - این شبهه را که بنی هاشم با کشته شدن عثمان موافق اند، منتفی ساخت (ر.ک: قرشی، 1 / 280 - 282؛ عاملی، 162 - 167). درباره صحت این گزارشهای تاریخی، نقدهایی وجود دارد (امینی، 9 / 243؛ عاملی، 162 - 167).

امام حسن علیه السلام و خلافت پدر:

امام حسن علیه السلام در زمان خلافت پدرش علی علیه السلام، در تمام صحنه ها حاضر بود. او در همراهی کوفیان با علی علیه السلام، برای مقابله با اصحاب جمل در سال 36 هجرت، نقش داشت (بلاذری، 3 / 29 - 30؛ ابن داوود دینوری، 144 - 145) و در این جنگ سرنوشت ساز، فرمانده جناح راست سپاه بود (ابن خیاط، 138؛ ذهبی، 3 / 485). در جنگ صفین همراه برادرش حسین علیه السلام، فرمانده سواران بود (ابن اعثم کوفی، 3 / 24) و در جنگ نهروان نیز حضور داشت (طبری، ذخائر العقبی، 227).

امام حسن علیه السلام و زعامت مسلمانان:

پس از شهادت امام علی علیه السلام، حسن علیه السلام به امامت رسید. علی علیه السلام ایشان را به امامت منصوب کرده بود؛ گزارش آن در کتابهای معتبر شیعی وجود دارد. امام علی علیه السلام فرمود که این انتصاب به دستور رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم است

و حسن علیه السلام نیز باید امامت را پس از خود به حسین علیه السلام واگذارند (کلینی، 1 / 297؛ صدوق، کمال الدین، 669، خزاز قمی، 149؛ طبرسی، اعلام الوری، 1 / 405). هم زمان، مسلمانان در ماه رمضان سال چهارم، با آن حضرت علیه السلام (به عنوان پنجمین خلیفه) بیعت کردند (بلاذری، 3 / 295؛ طبری، تاریخ، 4 / 121؛ ابن اثیر جزری، الکامل، 3 / 402). امام حسن علیه السلام شش ماه و سه روز (طبرسی، اعلام الوری، 1 / 402) و بنا بر نقلی، هفت ماه و یازده روز (حاکم نیشابوری، 3 / 174) خلیفه بود. پس از این مدت، آن حضرت علیه السلام به دلیل همراهی نکردن بیعت کنندگان، مجبور شد با معاویه بن ابی سفیان صلح کند و با شرایطی که مورخان درباره آن اختلاف نظر دارند (ر.ک: آل یاسین، 303 - 332)، حکومت بر مسلمانان را به معاویه واگذاشت.

برخی از اهل سنت گفته اند که او از جنگ کراهت داشت و از این رو با معاویه صلح کرد (ابن عبدالبر، 1 / 386؛ ابن حجر عسقلانی، 13 / 56)؛ در حالی که، بنا بر مستندات تاریخی، وقتی مردم می خواستند با امام حسن علیه السلام، به عنوان خلیفه، بیعت کنند، حضرت علیه السلام شرط کرد با هر کسی که او می جنگد، آنان نیز بجنگند (صدوق، التوحید، 378؛ ابن عساکر، 13 / 263) و فقط به سبب سستی و همراهی نکردن کوفیان، صلح را پذیرفت (ر.ک: ابن عساکر، 13 / 262 - 263؛ آل یاسین، 294). یکی از مفاد حتمی صلح نامه، آن بود که پس از معاویه، امام حسن علیه السلام خلیفه باشد (ابن عبدالبر، 1 / 386؛ ابن حجر عسقلانی، 13 / 56). این امر نشان می دهد که امام حسن علیه السلام، با درایت سیاسی، جایگاه سیاسی خود و شیعیان را، در ایجاد تحولات آینده جهان اسلام، حفظ کرد. به دلیل اهمیت صلح امام حسن علیه السلام، در این باره کتابهای مستقلی نوشته شده که در آنها به بسیاری از زوایای پیدا و پنهان صلح امام علیه السلام پرداخته شده است که پیش تر از برخی از آنها یاد شد.

امام حسن علیه السلام، پس از صلح، در مدینه ساکن شد (طبرسی، اعلام الوری، 1 / 403؛ ابن کثیر، 8 / 21).

معاویه در زمان حیات امام حسن علیه السلام قصد داشت فرزندش، یزید، را ولیعهد کند، ولی آن را تا زمان شهادت امام حسن علیه السلام علنی نکرد (ابن عبدالبر، 1 / 391). به نظر می‌رسد زمینه چینی معاویه برای ولایتعهدی یزید، باعث شد در به شهادت رساندن امام حسن علیه السلام دسیسه کند (بلاذری، 3 / 295؛ ابوالفرج اصفهانی، 81؛ مفید، 2 / 16؛ طبرسی، اعلام الوری، 1 / 403) و آن حضرت علیه السلام را توسط همسرش، جعدہ، دختر اشعث بن قیس کندی، مسموم سازد (ابوالفرج اصفهانی، 81؛ طبرسی، الاحتجاج، 2 / 13؛ ابن اثیر جزری، الکامل، 3 / 460). گرچه اقوال دیگری نیز در این خصوص وجود دارد (ر.ک: ابن قتیبہ دینوری، الامامة و السياسة، 1 / 196؛ ابوالفرج اصفهانی، 81). بنا بر منابع معتبر شیعی، امام حسن علیه السلام به امامت برادرش، حسین علیه السلام، پس از خود تصریح کرد (کلینی، 1 / 300 - 301؛ مفید، 2 / 17).

امام حسن علیه السلام پانزده بار (ابن عساکر، 13 / 243؛ ذهبی، 3 / 253) و طبق اقوالی دیگر 25 بار پیاده به حج رفت (ابن عساکر، 13 / 242؛ ذهبی، 3 / 260؛ ابن کثیر، 8 / 42) و دو بار تمامی اموال و سه بار نصف دارایی اش را در راه خدا بخشید (یعقوبی، 2 / 226؛ ابن عساکر، 13 / 243). او از رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم (طیالسی، 163؛ اربلی، 2 / 175؛ متقی هندی، 9 / 705؛ 13 / 5) و پدرش روایت نقل کرده است (ذهبی، 3 / 246) و کسانی نیز از او روایت نقل کرده اند، از جمله فرزندش حسن بن حسن، عایشه، طلحة بن عبیدالله، ابوهریره، مسدیب بن نجیب، محمد بن سیرین، سؤید بن غفله، علاء بن عبدالرحمن، اصبح بن نباته، هبیره بن بریم، اسحاق بن یسار (پدر محمد بن اسحاق)، عطاء بن ابی رباح، قیس ثقفی، ابوالحوراء ربیعة بن شیبان، و شقیق بن سلمه (ر.ک: کوفی، 2 / 44؛ طبرانی، 3 / 27، 73 - 94 ابن عساکر، 13 / 63؛ ذهبی، 3 / 246).

در الارشاد نام پانزده فرزند برای حضرت علیه السلام ثبت شده است: زید، حسن، عمرو،

قاسم، عبدالله، عبدالرحمن، حسین، طلحه، ام حسن، ام حسین، ام عبدالله، ام سلمه، رقیه و دو دختر، هردو به نام فاطمه (مفید، 20 / 2). در اعلام الوری نام شانزده فرزند ذکر شده (طبرسی، 1 / 416) که از این بین، عمرو، قاسم و عبدالله (در سال 61 هجرت) همراه امام حسین علیه السلام، در کربلا به شهادت رسیدند (مفید، 2 / 26). از پسران آن حضرت علیه السلام، فقط حسن و زید صاحب فرزند شدند و سادات حسنی از نسل این دو هستند (ذهبی، 3 / 279). گرچه گفته شده است که حسین و عمرو هم صاحب فرزند شدند، ولی نسل آنان ادامه نیافت (علوی، 20). حسن بن حسن، وصی امام حسن علیه السلام در اموالش بود (بلاذری، 3 / 304).

در برخی روایتها، به فراوانی ازدواجها و طلاقهای آن حضرت علیه السلام اشاره شده است (بلاذری، 3 / 2276؛ ابن ابی الحدید، 16 / 21 - 22). این روایات را - که برخی از مستشرقان، مانند هنری لامنس و لورا وچیا والیری، نیز به آنها توجه نشان داده اند (لامنس، 7 / 400 - 403؛ ر.ک: تقی زاده داوری، 133 - 137) - بعضی اندیشمندان دوره معاصر، به شدت نقد کرده اند (مادلونگ، 468؛ قرشی، 2 / 443 - 454).

منابع تاریخی بر روی نام سه تن از همسران آن حضرت علیه السلام - که صاحب فرزند بودند - اتفاق نظر دارند: خوله، دختر منظور فزاری، مادر حسن؛ ام بشیر، دختر ابی مسعود خزرجی، مادر زید؛ و ام اسحاق، دختر طلحة بن عبیدالله، مادر طلحه (ابن قتیبہ دینوری، المعارف، 212؛ بلاذری، 3 / 304). برخی گفته اند که ام اسحاق، مادر حسین اثرم و ابوبکر و قاسم و عمرو نیز بوده است (مفید، 2 / 20؛ ابن حزم اندلسی، 38 - 39). جعدہ، دختر اشعث بن قیس، دیگر همسر امام علیه السلام بود که از ایشان صاحب فرزندی نشد. بنا بر گزارشی، وی فرزندی داشته است که در گذشتند (ابن سعد، 2 / 225 - 226، «ملحقات»). ابن سعد، ام کلثوم (دختر فضل بن عباس) و زینب

(دختر سبیب بجلی) را نیز جزو همسران آن حضرت علیه السلام نام برده و زینب را مادر عبدالله دانسته است (ابن سعد، 2/ 225 - 226، «ملحقات»). بنابراین، در منابع متقدم، فقط نام شش تن به عنوان همسر امام حسن علیه السلام ثبت شده است. حضرت علیه السلام از برخی از کنیزان خود نیز دارای فرزند بود (ابن سعد، 2/ 225، «ملحقات»؛ علوی، 19 - 20).

شهادت امام حسن علیه السلام:

در تاریخ شهادت آن حضرت علیه السلام اختلاف هست. این تاریخ در منابع اهل سنت، سال 49 یا ربیع الاول سال 50 یا 51 هجرت (بلاذری، 3/ 299؛ ابن عبدالبر، 1/ 389؛ ابن جوزی، 1/ 387)، و در منابع شیعی، صفر سال 50 هجرت (مفید، 2/ 15؛ ابن شهر آشوب، 3/ 192)، و در اعلام الوری، 28 صفر سال 50 هجرت ثبت شده است (طبرسی، 1/ 403).

بنا بر گزارشهای مورخان اهل سنت، وقتی که حسن بن علی علیهما السلام در بستر بیماری بود، به خواست آن حضرت علیه السلام، قرار بود در کنار مرقد پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم به خاک سپرده شود. امام حسن علیه السلام با پیش بینی مخالفت برخی اشخاص، وصیت نمود در صورت بروز تنش، او را در بقیع به خاک بسپارند (بلاذری، 3/ 297 - 298؛ ابن عساکر، 13/ 289). بنا بر گزارش منابع اهل سنت، پس از شهادت آن حضرت علیه السلام، بنی امیه (به سرکردگی مروان بن حکم) مانع شدند که حضرت علیه السلام در کنار مرقد رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم به خاک سپرده شود (ابن عبدالبر، 1/ 389؛ ر.ک: ابن عساکر، 13/ 287 - 290). برخی از اهل سنت مدعی شده اند عایشه زمانی که مردان مسلح جنگی را دید، از عاقبت امر بیمناک شد و گفت: «خانه، خانه من است و اجازه نمی دهم احدی در آن دفن شود» (بلاذری، 3/ 298). به گزارش شیخ مفید (2/ 18) و ابن شهر آشوب (3/ 204) برای جلوگیری از دفن امام حسن علیه السلام، عایشه مستقیماً دست به کار شد و سوار بر قاطر، فریاد زد: «کسی را که دوست

نمی دارم، اجازه ورود به خانه ام نمی دهم)). پشتیبانی عایشه از بنی امیه در این ماجرا و سوارشدن او بر قاطر، در برخی منابع دیگر هم آمده است (ابوالفرج اصفهانی، 82). پس از این ماجرا، امام حسین علیه السلام، طبق وصیت، امام حسن علیه السلام را در بقیع دفن کرد (مفید، 2 / 19؛ ابن عبدالبر، 1 / 329؛ ابن عساکر، 13 / 287). با شهادت امام حسن علیه السلام، هفت روز، اهالی مکه و مدینه به سوگ نشستند (ابن عساکر، 13 / 297 - 298). در تشییع جنازه حضرت علیه السلام، از بنی امیه فقط سعید بن عاص حضور داشت که در آن زمان والی مدینه بود (بلاذری، 3 / 299).

منابع:

آل یاسین، راضی، صلح امام حسن علیه السلام، ترجمه سیدعلی خامنه ای، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، 1379 ش؛ ابن ابی الحدید، عزالدین (م. 656 ق.)، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، دار احیاء الکتب العربیة، 1378 ق؛ ابن اثیر جزری، علی بن محمد (م. 630 ق.)، اسد الغابة في معرفة الصحابة، تهران، انتشارات اسماعیلیان؛ همو، الکامل فی التاریخ، بیروت، دارصادر، 1386 ق؛ ابن اعثم کوفی، احمد (م. 314 ق.)، الفتوح، تحقیق علی شیری، بیروت، دارالاضواء، 1411 ق؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (م. 597 ق.)، صفة الصفوة، بیروت، دار الکتب العلمیة، 1423 ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (م. 852 ق.)، فتح الباری شرح صحیح البخاری، بیروت، دار المعرفه؛ ابن حزم اندلسی، علی بن احمد (م. 456 ق.)، جمهرة انساب العرب، تحقیق گروهی از علما، بیروت، دارالکتب العلمیة، 1403 ق؛ ابن خیاط، خلیفة عصفری (م. 240 ق.)، تاریخ خلیفة بن خیاط، تحقیق سهیل زکار، بیروت، دار الفکر؛ ابن داوود دینوری، احمد (م. 282 ق.)، الاخبار الطوال، تحقیق عبدالمنعم عامر، القاهرة، دار احیاء الکتب العربی، 1960 م. ابن سعد، محمد بن سعد (م. 230 ق.)، الطبقات الکبری، بیروت، دار صادر؛ ابن شهر آشوب، محمد بن علی (م. 588 ق.)، مناقب آل ابی طالب، تحقیق گروهی از اساتید نجف اشرف، النجف الاشرف، المكتبة الحیدریة، 1376 ق؛ ابن صباغ مالکی، علی بن محمد (م. 855 ق.)،

الفصول المهمة في معرفة الائمة عليهم السلام، تحقيق سامى الغريرى، قم، انتشارات دار الحديث، 1422 ق؛ ابن عبدالبر، يوسف بن عبدالله قرطبي (م. 463 ق.)، الاستيعاب في معرفة الاصحاب، تحقيق على محمد بجاوى، بيروت، دار الجيل، 1412 ق؛ ابن عساكر، على بن حسن (م. 571 ق.)، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق على شيرى، بيروت، دار الفكر، 1415 ق؛ ابن قتيبة دينورى، عبدالله بن مسلم (م. 276 ق.)، الامامة والسياسة، تحقيق طه محمد الزيني، مؤسسة الحلبي وشركاه؛ همو، المعارف، تحقيق ثروت عكاشة، القاهرة، دار المعارف؛ ابن كثير، اسماعيل بن عمر (م. 774 ق.)، البداية والنهاية، تحقيق على شيرى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1408 ق؛ ابن ماجه قزوينى، محمد بن يزيد (م. 275 ق.)، سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، دار الفكر؛ ابن نديم، محمد بن ابى يعقوب (م. 438 ق.)، الفهرست، تحقيق رضا تجدد، تهران، انتشارات مروى، 1393 ق؛ ابوالفرج اصفهاني، على بن حسين (م. 356 ق.)، مقاتل الطالبين، تحقيق احمد صقر، بيروت، دارالمعرفة؛ احمد بن حنبل، شيبانى (م. 241 ق.)، مسند احمد بن حنبل، بيروت، دار صادر؛ اربلى، على بن عيسى (م. 693 ق.)، كشف الغمة في معرفة الائمة عليهم السلام، بيروت، دارالاضواء، 1405 ق؛ امينى، عبدالحسين (م. 1392 ق.)، الغدير في الكتاب والسنة والادب، بيروت، دار الكتاب العربى، 1397 ق؛ بخارى، محمد بن اسماعيل (م. 256 ق.)، صحيح البخارى، بيروت، دار الفكر، 1401 ق؛ بلاذرى، احمد بن يحيى (م. 279 ق.)، انساب الاشراف، تحقيق سهيل زكار، رياض زركلى، بيروت، دار الفكر، 1417 ق؛ بيهقى، احمد بن حسين (م. 458 ق.)، السنن الكبرى، بيروت، دار الفكر، 1416 ق؛ تقى زاده داورى، محمود وديگران، تصوير امامان شيعه در دايرةالمعارف اسلام، قم، مؤسسة شيعه شناسى، 1385 ش؛ حاكم حسانى، عبيد الله بن عبدالله (م. 506 ق.)، شواهد التنزيل، تحقيق محمدباقر محمودى، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى، 1411 ق؛ حاكم نيشابورى، محمد بن عبدالله (م. 405 ق.)، المستدرک على الصحيحين، تحقيق يوسف مرعشلى، بيروت، دار المعرفة؛ حلبى، على بن برهان (م. 1044 ق.)، السيرة الحلبيه، بيروت، دار المعرفة، 1400 ق؛

خزاز قمى، على بن محمد (م. 400 ق.)، كفاية الاثر في النص على الأئمة الاثني عشر عليهم السلام، تحقيق سيد عبد اللطيف حسيني كوه كمرى، قم، انتشارات بيدار، 1401 ق؛ ذهبى، محمد بن احمد (م. 748 ق.)، سير اعلام النبلاء، تحقيق شعيب الارنؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1413 ق؛ صدوق، محمد بن على (م. 381 ق.)، الامالى، قم، مؤسسة البعثة، 1417 ق؛ همو، التوحيد، تحقيق سيدهاشم حسيني تهرانى، قم، نشر اسلامى؛ همو، علل الشرايع، تحقيق سيد محمد صادق بحر العلوم، النجف الاشرف، المكتبة الحيدرية، 1385 ق؛ همو، عيون اخبار الرضا عليه السلام، تحقيق حسين اعلمى، بيروت، مؤسسة الاعلمى، 1404 ق؛ همو، كمال الدين و تمام النعمه، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1405 ق؛ صفدى، خليل بن ابيك (م. 764 ق.)، الوافى بالوفيات، تحقيق احمد الارنؤوط، تركى مصطفى، بيروت، دار احياء التراث، 1420 ق؛ طبرانى، سليمان بن احمد (م. 360 ق.)، المعجم الكبير، تحقيق حمدى سلفى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1404 ق؛ طبرسى، احمد بن على (م. 560 ق.)، الاحتجاج، تحقيق محمد باقر خراسان، النجف الاشرف، دار النعمان، 1386 ق؛ طبرسى، فضل بن حسن (م. 548 ق.)، اعلام الورى، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، 1417 ق؛ طبرى، احمد بن عبدالله (م. 694 ق.)، ذخائر العقبى فى مناقب ذوى القربى، القاهرة، مكتبة القدسى، 1356 ق؛ طبرى، محمد بن جرير (م. 310 ق.)، تاريخ الامم والملوك، تحقيق گروهى از دانشمندان، بيروت، مؤسسة الاعلمى، 1403 ق؛ طبرى امامى، محمد بن جرير (م. قرن 5)، دلائل الامامه، قم، مؤسسة البعثة، 1413 ق؛ طوسى، محمد بن حسن (م. 460 ق.)، الفهرست، تحقيق جواد قيومى، قم، مؤسسة نشر الفقاهة، 1417 ق؛ طيالسى، سليمان بن داوود (م. 204 ق.)، مسند ابى داوود الطيالسى، بيروت، دارالمعرفه؛ عاملى، سيد جعفر مرتضى، الحياة السياسية للامام الحسن عليه السلام، بيروت، دارالسرور، 1424 ق؛ علوى، على بن محمد (م. 709 ق.)، المجدى فى انساب الطالبين، تحقيق احمد مهدوى دامغانى، قم، كتابخانه مرعشى نجفى، 1409 ق؛ قرشى، باقر شريف، حياة الامام الحسن بن على عليهما السلام، بيروت، دار البلاغة، 1413 ق؛ كلينى، محمد بن يعقوب (م. 329 ق.)، الكافى،

تحقيق على اكبر غفارى، تهران، دارالكتب الاسلامية، 1363 ش؛ كوفى، محمد بن سليمان (م. قرن 3)، مناقب الامام امير المؤمنين على بن ابي طالب عليه السلام، تحقيق محمدباقر محمودى، قم، مجمع احياء الثقافة الاسلامية، 1412 ق؛ لامنس، هنرى، الحسن بن على عليهما السلام، دائرة المعارف الاسلامية، ترجمه احمد محمد شاكر، بيروت، دار الفكر، 1933 م؛ مادلونج، ويلفرد، جانشينى محمد صلى الله عليه وآله وسلم، ترجمه احمد نمايى وديگران، مشهد، آستان قدس رضوى، 1385 ش؛ متقى هندی، على (م. 975 ق.)، كنز العمال في سنن الاقوال والافعال، تحقيق بكرى حيانى، صفوة السقا، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1409 ق؛ مجلسى، محمدباقر (م. 1111 ق.)، بحار الانوار، تحقيق محمدباقر بهبودى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1403 ق؛ مسلم نيشابورى، مسلم بن حجاج (م. 261 ق.)، صحيح مسلم، بيروت، دار الفكر؛ مغربى، قاضى نعمان بن محمد تميمى (م. 363 ق.)، شرح الاخبار في فضائل الائمة الاطهار عليهم السلام، تحقيق، سيد محمد حسينى جلالى، قم، نشر اسلامى، 1414 ق؛ مفيد، محمد بن محمد (م. 413 ق.)، الارشاد فى معرفة حجج الله على العباد، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لتحقيق التراث، بيروت، دارالمفيد، 1414 ق؛ مقرئى، احمد بن على (م. 845 ق.)، امتاع الاسماع، تحقيق محمد نميسى، بيروت، دارالكتب العلمية، 1420 ق؛ نجاشى، احمد بن على (م. 450 ق.)، رجال النجاشى، قم، نشر اسلامى، 1416 ق؛ نسائى، احمد بن شعيب (م. 303 ق.)، فضائل الصحابه، بيروت، دارالكتب العلمية؛ هيمى، احمد بن حجر (م. 974 ق.)، الصواعق المحرقة، تحقيق عبدالرحمن تركى، كامل محمد خراط، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1417 ق؛ يعقوبى، احمد بن ابى يعقوب (م. 292 ق.)، تاريخ يعقوبى، بيروت، دار صادر.

سيدعليرضا عالمى

دومین فرزند حضرت فاطمه علیها السلام.

حسین بن علی علیهما السلام در سوم شعبان (طبرسی، اعلام الوری، 1 / 420؛ ابن طاووس، اقبال الاعمال، 3 / 303؛ مجلسی، 44 / 201) و به روایتی در پنجم شعبان (ابوالفرج اصفهانی، 51؛ مفید، 2 / 27؛ ابن عبدالبر، 1 / 392؛ ذهبی، سیر اعلام النبلاء، 3 / 280؛ ابن صباغ مالکی، 2 / 753) سال چهارم هجری در مدینه به دنیا آمد. پس از تولد، رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم در گوش راست او اذان و در گوش چپش اقامه گفت (طبرانی، 1 / 313؛ 3 / 31؛ حاکم نیشابوری، 3 / 179؛ ابن طلحه شافعی، 372). طبق گزارشهای بسیاری، پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم او را همانم شبیر، فرزند دوم هارون، حسین نامید (احمدین حنبل، 1 / 98؛ طبرانی، 3 / 96؛ ابن عبدالبر، 1 / 384؛ فتال نیشابوری، 154؛ ابن عساکر، 14 / 118؛ طبری، ذخائر العقبی، 120).

کنیه آن حضرت علیه السلام ابوعبدالله (مفید، 2 / 27) و القابش، الطیب، الرشید، الوفی، السید و السبط بود (طبری امامی، 180 - 181؛ ابن شهر آشوب، 3 / 232؛ اربلی، 2 / 213 - 214؛ ابن صباغ مالکی، 2 / 755).

سخنانی که در خصوص امام حسین علیه السلام از رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم نقل شده است در بسیاری از موارد، امام حسن علیه السلام را نیز شامل می شود. رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم حسن و حسین علیهما السلام را دو گل خوشبوی دنیا (بخاری، 4 / 217؛ 7 / 74؛ فتال نیشابوری، 157؛ اربلی، 2 / 272) و سرور جوانان بهشت خوانده (ابن ماجه قزوینی، 1 / 44؛ نسائی، 58؛ طبرانی، 3 / 36 - 40؛ حاکم نیشابوری، 3 / 166 - 167)، به دوست داشتن آنان توصیه نموده (ابن ابی شیبه کوفی، 7 / 511؛ نسائی، 20؛ مفید، 2 / 28؛ ابن شهر آشوب، 3 / 154 - 156) و در مورد امام حسین علیه السلام فرموده است: «پروردگارا او را دوست دارم، تو نیز او را

دوست بدار» (خزاز قمی، 82؛ حاکم نیشابوری، 3/ 177 - 178؛ ابن عساکر، 14/ 154). همچنین از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم نقل شده که حسین از من است و من از حسینم (ترمذی، 5/ 324؛ طبرانی، 3/ 33: 22/ 274؛ مغربی، 3/ 112؛ حاکم نیشابوری، 3/ 177؛ مفید، 2/ 127؛ ابن طلحه شافعی، 377). در متون روایی اهل سنت نقل شده است که رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم خبر شهادت امام حسین علیه السلام را در کنار شط فرات، از جبرئیل شنید (طبرانی، 23/ 289؛ هبثی، 9/ 188 - 189؛ مقریزی، 12/ 239؛ 14/ 146) و به علی علیه السلام نیز اطلاع داد (طبرانی، 3/ 107؛ هبثی، 9/ 188). بنا بر گزارشهای منابع شیعه (ر.ک: مغربی، 3/ 79؛ طوسی، الامالی، 513) و اهل سنت (ابن عساکر، 14/ 165؛ ذهبی، سیر اعلام النبلاء، 3/ 284)، حسین بن علی علیهما السلام در کودکی صدای جبرئیل را می شنیده است. او همراه پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم در مباحله با مسیحیان نجران حضور داشت (ذهبی، سیر اعلام النبلاء، 3/ 287).

امام حسین علیه السلام و حضرت فاطمه علیها السلام:

حسین علیه السلام با مادرش حدود شش سال زندگی کرد. در بسیاری از گزارشهایی که درباره او و مادرش رسیده است، برادرش حسن علیه السلام نیز حضور دارد. بنا بر گزارشهای متعدد، مدت بارداری فاطمه علیها السلام به حسین علیه السلام، شش ماه بود (طوسی، الامالی، 661؛ همو، تهذیب الاحکام، 1/ 328؛ طبری امامی، 177؛ ابن حاتم عاملی، 525). حضرت زهرا علیها السلام از حالات خود در هنگام بارداری حسین علیه السلام، سخنانی گفته که در برخی متون آمده است (قطب راوندی، 2/ 843 - 844؛ مجلسی، 43/ 272 - 273). بر اساس برخی روایات، فاطمه علیها السلام در زمان بارداری، از شهادت حسین علیه السلام آگاه بود (کلینی، 1/ 464). از امام صادق علیه السلام روایت شده است که رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم شهادت حسین علیه السلام را به فاطمه علیها السلام خبر داده بود (ابن بابویه، 50؛ صدوق، علل الشرایع، 1/ 205). امام حسین علیه السلام و حضرت زینب علیها السلام از مادر خود روایتی نقل کرده اند که طبق آن، رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم هنگام ولادت حسین علیه السلام به فاطمه علیها السلام فرمود که

او امام و فرزند امام و پدر نه امام است که آخرینشان قائم عجل الله تعالی فرجه الشریف است (خزاز قمی، 193 - 194، 197؛ مجلسی، 36 / 351 - 352). در منابع اهل سنت آمده که حسین علیه السلام روایتی را از پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم نقل کرده که در آن پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم به فاطمه علیها السلام بشارت داده مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف از نسل اوست (سیوطی، 85؛ متقی هندی، 14 / 584).

پس از تولد حسین علیه السلام، فاطمه علیها السلام به فرموده پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم برای او عقیقه کرد و موی سر او را تراشید و هم وزن مویش صدقه داد (کلینی، 6 / 33؛ حاکم نیشابوری، 3 / 179؛ حر عاملی، 15 / 158؛ مجلسی، 43 / 257). محمد بن حنفیه از برادرش، حسن بن علی علیهما السلام، روایت کرده است که برادرش حسین علیه السلام شبیه ترین مردم به حضرت فاطمه علیها السلام بود (ابن شهر آشوب، 3 / 170؛ مجلسی، 24 / 316، حویزی، 5 / 522). از محتوای برخی روایات بر می آید که فاطمه در هنگام نماز جماعت، به حسن و حسین علیهما السلام لباس می پوشاند و آنان را همراه رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم به نماز می فرستاد (طوسی، تهذیب الاحکام، 3 / 286؛ حر عاملی، 5 / 108).

مورخان از دیرباز به نوشتن درباره امام حسین علیه السلام توجه نشان داده اند که در قرون اولیه، بیشتر در قالب مقتل نگاری بوده است. ابن ندیم چهار کتاب مقتل را ثبت کرده که نوشته ابومخنف، نصر بن مزاحم، واقدی و محمد بن زکریای غلابی بوده است (ر.ک: 105 - 106، 111، 121). نجاشی، رجالی قرن پنجم، از دوازده مقتل نام برده است که برخی از آنها عبارت اند از: مقتل جابر بن یزید جعفی (128 - 129)، عبدالعزیز بن یحیی جلودی (241 - 242)، ابراهیم بن سعید ثقفی کوفی (16 - 18)، محمد بن زکریان دینار (337)، ابن اسحاق نهاوندی (19)، محمد بن احمد بن یحیی اشعری قمی (348 - 349)، ابو جعفر محمد بن یحیی عطار قمی (353)، نصر بن مزاحم منقری (428) و هشام بن محمد بن سائب (434 - 435). شیخ طوسی نیز از دوازده مقتل نام برده است، از جمله از مقتل ار

اصبغ بن نباته، ابومخنف لوط بن یحیی، شیخ صدوق، علی بن محمد مدائنی و ابن ابی دنیا (ر.ک: الفهرست، 85 - 86، 159، 170، 204، 237). جلودی درباره امام حسن و امام حسین علیهما السلام، کتابی نوشته است (نجاشی، 241 - 242). در منابع کهن و عمومی نظیر الطبقات الکبری، ابن سعد؛ الامامة و السياسة، ابن قتیبہ دینوری؛ تاریخ الامم و الملوک، طبری؛ انساب الاشراف، بلاذری و الفتوح، ابن اعثم کوفی؛ بخش مهمی از وقایع عاشورا گزارش شده است. در اعلام الوری، طبرسی؛ مقتل الحسین علیه السلام، خوارزمی، تاریخ مدینة دمشق، ابن عساکر؛ کشف الغمه، اربلی و سیر اعلام النبلاء، ذهبی؛ نیز گزارشهای مفصلی درباره زندگی امام حسین علیه السلام آمده است. در دوره معاصر، تک نگاریهای فراوانی درباره زندگی اجتماعی و سیاسی آن حضرت علیه السلام نوشته شده است. از مهم ترین تألیفهای جدید، دانشنامه امام حسین علیه السلام است در چهارده مجلد، به زبان عربی و فارسی، که در آن از منظر حدیثی و تاریخی به زندگی آن حضرت علیه السلام پرداخته شده است (ر.ک: ری شهری).

منابع تاریخی و روایی از برخی رویدادهای زندگی حضرت فاطمه علیها السلام که حسین علیه السلام در آنها حضور داشته است، خبر داده اند. امام صادق علیه السلام از حضور حضرت زهرا و امام حسن و امام حسین علیهم السلام در کنار بستر بیماری رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم خبر داده و گفتگوهای آنان را نقل کرده است (صدوق، الامالی، 528؛ فتال نیشابوری، 158). بنا بر بعضی گزارشها، حسین علیه السلام بر صداقت مادرش در ماجرای فدک و اینکه رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم فدک را به مادرش بخشیده، شهادت داده است (یعقوبی، 2 / 469؛ ابن حسین، 36؛ مجلسی، 29 / 197؛ امین عاملی، 3 / 416). اسماء بنت عمیس از چگونگی حضور حسین علیه السلام بر پیکر مادر و سخنان او با بدن بی روح مادر خبر داده است. از اسماء نقل شده است که حسین علیه السلام و برادرش، خبر شهادت مادر را به پدر دادند (مجلسی، 43 / 186؛ محدث قمی، 61). از امام حسین علیه السلام روایت شده است که فاطمه علیها السلام

شبانه و مخفیانه دفن شد و وقتی علی علیه السلام قبر فاطمه علیها السلام را با خاک پوشاند، رو به سوی قبر رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم کرد و جملاتی گفت که امام حسین علیه السلام محتوای آنها را گزارش کرده است (کلینی، 1 / 458 - 459؛ طوسی، الامالی، 109 - 110؛ طبری امامی، 137 - 138؛ مجلسی، 43 / 193 - 194).

حضرت زهرا علیها السلام در قیامت، از خداوند تقاضای دادگری و انتقام گرفتن از قاتلان امام حسین علیه السلام را می کند و خدا حاجت او را برآورده می سازد (ابن شهر آشوب، 3 / 238). محدثان شیعه (طبری امامی / 67، 71، 74 - 75) و اهل سنت (ابن ماجه قزوینی، 2 / 1096؛ طبرانی، 22 / 414 - 415؛ ذهبی، سیر اعلام النبلاء، 2 / 119) حسین علیه السلام را جزو راویان مادرش دانسته و از اهتمام آن حضرت علیه السلام به نقل روایات حضرت فاطمه علیها السلام خیر داده اند. سیره عبادی حضرت زهرا علیها السلام مورد توجه و اهتمام آن حضرت علیه السلام بوده است. امام حسین علیه السلام روایت معروفی را از امام حسن علیه السلام نقل کرده که در آن از عبادت مادرش فاطمه علیها السلام سخن گفته و اینکه دعا کردن برای دیگران را بر دعا برای خویشان مقدم می داشته است (صدوق، علل الشرایع، 1 / 182؛ طبری امامی، 152).

فاطمه، دختر امام حسین علیه السلام، از طریق پدرش از حضرت فاطمه علیها السلام نقل کرده است که فرد اگر بخوابد و دستش بوی چربی بدهد، کسی جز خودش را ملامت نکند (ابن ماجه قزوینی، 2 / 1096؛ ابویعلی موصلی، 12 / 116). این روایت کنایه از آن است که اگر کسی هنگام خواب، نظافت را رعایت نکند، در خور ملامت است.

در منابع اهل سنت، به نقل از امام حسین علیه السلام، آمده است که حضرت فاطمه علیها السلام از رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم درخواست خدمتکار کرد و پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، به جای آن، ذکری به ایشان تعلیم داد که قبل از خواب آن را تکرار کنند و علی علیه السلام فرمود که پس از آن هرگز

این ذکر را ترک نکردم، حتی در شب صفین (سیوطی، 91 - 92؛ مقاله تسییح فاطمه علیها السلام).

در منابع اهل سنت، به واسطه امام حسین علیه السلام از امام علی علیه السلام، روایت شده است که بنا بر فرمایش رسول اکرم صلی الله علیه و آله وسلم، خداوند با غضب فاطمه علیها السلام غضبناک و با رضایت او راضی می شود (طبرانی، 22 / 401؛ حاکم نیشابوری، 3 / 154؛ ابن اثیر جزری، اسدالغابه، 5 / 522). در منابع شیعی، از امام صادق علیه السلام به واسطه پدرش، از امام حسین علیه السلام همین روایت نقل شده است (مغربی، 3 / 522؛ صدوق، الامالی، 467؛ طوسی، الامالی، 427؛ طبری امامی، 146).

بنا بر روایتی از امام حسین ای علیه السلام، به واسطه پدرش از رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم نقل کرده، وجه تسمیه فاطمه علیها السلام آن است که آن حضرت علیها السلام بین آتش جهنم و شیعیان و ذریه اش جدایی می اندازد و درباره چگونگی حضور حضرت زهرا علیها السلام در محشر نیز از امام حسین علیه السلام، حدیثی نقل شده است (طبری امامی، 148، 153).

بیان ارزش رابطه نسبی با حضرت فاطمه علیها السلام مورد توجه امام حسین علیه السلام بوده است. به همین سبب از فاطمه علیها السلام نقل کرده است که پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم فرمود: «هر پیامبری خاندان پدری ای دارد که نسبش بدو باز می گردد، مگر فاطمه که نسب فرزندان او به من باز می گردد» (طبری امامی، 76؛ مقاله فرزندان فاطمه علیها السلام فرزندان پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم). علاوه بر این، پاس داشتن جایگاه و فضایل فاطمه علیها السلام از اموری بود که طبق شواهد تاریخی، امام حسین علیه السلام بدان توجه داشت و به شکلی متذکر آن می شد، چنان که در یکی از خطبه هایش در نکوهش ابن زیاد، که امام حسین علیه السلام را به ذلت تسلیم و بیعت فراخوانده بود، با یادآوری ضمنی از مادرش، فاطمه علیها السلام، گفت: «دامنهای پاکی که مرا پرورده اند، هرگز اجازه چنین ذلتی را به من نمی دهند» (طبرسی، الاحتجاج، 2 / 24 - 25؛ ابن نما حلی، 40؛ مجلسی، 9 / 45).

درباره آن حضرت علیه السلام، در دوره دو خلیفه اول، گزارشهای اندکی وجود دارد. در برخی از منابع آمده است که وقتی او ابوبکر را بر منبر رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم دید، به اعتراض، از او خواست از منبر پدرش پایین بیاید (ابن عساکر، 30 / 307). وقتی عمر را نیز در حال خطابه بر منبر رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم دید، همین رفتار را کرد (کوفی، 2 / 256؛ طوسی، الامالی، 703؛ ابن شهر آشوب، 3 / 207؛ ابن عساکر، 30 / 307).

در دوره خلافت عثمان، منابع تاریخی از مشایعت ابوذری به هنگام تبعید توسط جمعی شاخص حکایت دارد که امام حسین علیه السلام از آن جمله بوده و در تأیید او سخنانی گفته است (ر.ک: ابن ابی الحدید، 8 / 252 - 254؛ مجلسی، 22 / 412). بر اساس برخی گزارشها، آن حضرت علیه السلام در بعضی از جنگها و فتوحات شرکت کرده (بلاذری، فتوح البلدان، 2 / 411؛ طبری، تاریخ، 3 / 323؛ ابن اثیر جزری، الکامل، 3 / 109) و هنگام هجوم معترضان به خانه عثمان، امام حسین علیه السلام از مدافعان عثمان بوده است (ابن قتیبہ دینوری، 1 / 59؛ بلاذری، انساب الاشراف، 6 / 184؛ ابن عساکر، 39 / 418). در خصوص درستی این دو گزارش، تردیدهای جدی وجود دارد (ر.ک: سید مرتضی، الشافی، 4 / 242؛ ابن ابی الحدید، 3 / 8؛ عاملی، 135، 163 - 167).

همسران:

در منابع، درباره نام سه تن از همسران امام حسین علیه السلام اتفاق نظر وجود دارد: رباب، دختر امرؤ القیس، مادر عبدالله و سکینه (بلاذری، انساب الاشراف، 3 / 362؛ مفید، 2 / 135)؛ لیلی بنت ابی مرثد ثقفی، مادر علی بن حسین علیهما السلام (ابوالفرج اصفهانی، 86؛ مفید، 2 / 135)؛ و ام اسحاق، دختر طلحة بن عبیدالله تیمی، مادر فاطمه (ابن سعد، 5 / 319؛ بلاذری، انساب الاشراف، 3 / 362؛ مفید، 2 / 135). درباره نام مادر امام سجاد علیه السلام اختلاف نظر هست (یوسفی غروی، 28). علمای شیعی او را جهان شاه،

شاه زنان یا شهربانویه، دختر یزدگرد ساسانی، معرفی کرده اند (صفار، 355؛ کلینی، 1/ 467؛ مفید، 2/ 135). برخی علمای اهل سنت او را کنیزی به نام سلافه دانسته اند (بلاذری، انساب الاشراف، 3/ 362).

فرزندان:

در کتابهای الارشاد (مفید، 2/ 135) و اعلام الوری (طبرسی، 1/ 478) شش فرزند به نامهای علی اکبر، علی اصغر، جعفر، عبدالله، سکینه و فاطمه، برای حضرت علیه السلام ثبت شده است. علی اکبر و عبدالله در کربلا شهید شدند. جعفر نیز در زمان حیات امام حسین علیه السلام درگذشت (طبرسی، اعلام الوری، 1/ 478). نسل امام حسین علیه السلام از طریق فرزندش، امام زین العابدین علیه السلام، ادامه یافت. برخلاف این دو گزارش، در کتابهای انساب الاشراف (بلاذری، 3/ 362)؛ مقاتل الطالبیین (ابوالفرج اصفهانی، 86)؛ مطالب السؤول (ابن طلحه شافعی، 392) و الفصول المهمه (ر.ک: ابن صباغ مالکی، 2/ 851)، امام زین العابدین علیه السلام فرزند دوم امام حسین علیه السلام است. ابن ادریس حلی این دو قول را نقل، و سخن شیخ مفید در الارشاد را رد کرده است (1/ 655).

در مجموع، نه تن از امامان علیهم السلام و از آن جمله امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف از فرزندان امام حسین علیه السلام هستند. در روایات، به امامت این بزرگواران تصریح شده است (صدوق، الخصال، 305، 419؛ ابن شهر آشوب، 1/ 254). راوی برخی از این روایات، حضرت فاطمه علیها السلام است (خزاز قمی، 189 - 199؛ بحرانی، 1/ 326؛ مجلسی، 36/ 353).

امام حسین علیه السلام و خلافت پدر و برادرش:

آن حضرت علیه السلام در زمان خلافت پدرش، در عرصه های سرنوشت ساز، نظیر جنگهای امام علی علیه السلام با مخالفانش، حضور داشت. حسین علیه السلام در جنگ جمل فرمانده جناح چپ سپاه (ابن خیاط، 138؛ ابن عساکر، 14/ 187؛ ذهبی، تاریخ الاسلام، 3/ 485) و در جنگ صفین، همراه حسن علیه السلام، فرمانده سواران بود (ابن اعثم کوفی، 3/ 24). در جنگ نهروان نیز حضور داشت

(طبری، ذخائر العقبی، 227). پس از شهادت پدر و دوران امامت برادرش، در کنار او بود و در جریان صلح برادرش با معاویه، با برادرش هم‌گرایی داشت (ابن قتیبه دینوری، 187/1؛ ابن داوود دینوری، 221).

امام حسین علیه السلام در شیوایی گفتار، جود، کرم و شجاعت سرآمد بود (ر.ک: ابن صباغ مالکی، 2/763 - 770). وی در بین صحابه پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم عزت و احترامی بی‌بدیل داشت. راوی می‌گوید در تشییع جنازه‌ای دیدم که ابوهریره با لباسش خاک را از روی پای حسین بن علی علیهما السلام می‌زدود (ذهبی، سیر اعلام النبلاء، 3/287). به گفته مصعب زبیری، امام حسین علیه السلام 25 بار، پیاده به حج رفت (ابن عساکر، 14/180؛ ابن اثیر جزری، اسدالغابه، 2/20؛ ذهبی، سیر اعلام النبلاء، 3/287). او از جدش رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم و پدرش علی علیه السلام و مادرش فاطمه علیها السلام روایت نقل کرده است؛ دسته‌ای از صحابه و تابعین نیز از او روایت نقل کرده‌اند، از جمله علی بن حسین علیهما السلام، فاطمه و سکینه، دختران امام حسین علیه السلام، طلحة بن عبیدالله، بشر بن غالب، عبیدالله بن حارث، ابوسعید تیمی، سنان بن ابی سنان و ابوحازم اشجعی (ر.ک: طبرانی، 3/127 - 136؛ ذهبی، سیر اعلام النبلاء، 3/280).

دوران امامت:

پس از شهادت امام حسن علیه السلام در سال پنجاه هجری، امام حسین علیه السلام امامت شیعیان را به مدت ده سال بر عهده گرفت. او در این دوره به مفاد صلحنامه امام حسن علیه السلام با معاویه پایبند بود. آن حضرت علیه السلام با خواست معاویه مبنی بر جانشینی یزید به شدت مخالفت کرد (ابن اعثم کوفی، 4/336، 339). پس از مرگ معاویه در رجب سال شصت هجری، یزید بن معاویه که خود را خلیفه می‌خواند، در نامه‌ای به والی مدینه، خواهان بیعت امام حسین علیه السلام گردید (مفید، 2/32؛ ابن عبدالبر، 1/396). حضرت علیه السلام برای اجتناب از بیعت، دوازده روز مانده به پایان رجب، مدینه را به سوی مکه ترک کرد و جمعه

سوم شعبان به مکه رسید (بلاذری، انساب الاشراف، 371 / 3؛ مفید، 2 / 34 - 35). در مدت حضور امام حسین علیه السلام در مکه، بزرگان شیعه کوفه (مانند سلیمان بن صرد، مسیب بن نجبه، رفاعه بن شداد، و حبیب بن مظاهر) و اشراف کوفه (نظیر شبث بن ربعی، محمد بن عمیر، حجار بن ابجر، و عمرو بن حجاج) برای حضرت علیه السلام نامه نوشتند و خواستار حضور او در کوفه شدند تا با او به عنوان خلیفه بیعت کنند (بلاذری، انساب الاشراف، 3 / 369 - 370؛ ر.ک: مفید، 2 / 36 - 38). امام حسین علیه السلام نیز پسر عموی، خود مسلم بن عقیل، را برای بیعت گرفتن از مردم به کوفه فرستاد و خود نیز پس از چهار ماه اقامت در مکه، در روز سه شنبه هشتم ذی حجه (بلاذری، انساب الاشراف، 3 / 371؛ ابن عبدالبر، 1 / 396) و بنا بر گزارشی در روز چهارشنبه مصادف با روز عرفه، از این شهر خارج شد (بلاذری، انساب الاشراف، 3 / 371) و دوم محرم سال 61 هجری به کربلا رسید (بلاذری، انساب الاشراف، 3 / 385).

شهادت امام حسین علیه السلام:

آن حضرت علیه السلام پس از رویارویی با سپاه عبیدالله بن زیاد، والی کوفه، در دهم محرم سال 61 هجری، در مصافی نابرابر و پس از فداکاری بسیار، به همراه 72 تن از یارانش (ر.ک: بلاذری، انساب الاشراف، 3 / 411؛ مفید، 2 / 113) به شهادت رسید (حاکم نیشابوری، 3 / 177؛ مفید، 2 / 133). قاتل او سنان بن انس نخعی (بلاذری، انساب الاشراف، 3 / 418؛ ابوالفرج اصفهانی، 79؛ ابن عبدالبر، 1 / 393)، و به اعتقاد برخی شمر بن ذی الجوشن بود (بلاذری، انساب الاشراف، 3 / 418؛ مفید، 2 / 112).

به نقل ابن حنفیه، هفده تن از فرزندان فاطمه علیها السلام با آن حضرت علیه السلام شهید شدند (طبرانی، 3 / 104، 199؛ ابن عبدالبر 1، 396؛ هیشمی، 9 / 198). اما بنا بر آنچه مورخان ثبت کرده اند، تعداد فرزندان فاطمه علیها السلام در کربلا کمتر از این تعداد بود و نظر دقیق تر آن است که هفده تن از اهل بیت امام حسین علیه السلام یا بنی هاشم، با آن

حضرت علیه السلام به شهادت رسیدند (مفید، 2 / 126). از حسن بصری نیز نقل شده است که با حسین بن علی علیهما السلام، شانزده تن از اهل بیتش شهید شدند که بر روی زمین همانندی برای آنان نبود (طبرانی، 3 / 18؛ ابن عبدالبر، 1 / 396؛ هیشمی، 9 / 198).

برخی از مورخان، اسامی آنان را ثبت کرده (مفید، 2 / 125 - 126) و یادآور شده اند که حسین بن علی علیهما السلام با لب تشنه به شهادت رسید. سر مبارک آن حضرت علیه السلام، به همراه اهل بیت علیهم السلام که اسیر شده بودند، به کوفه و سپس به شام انتقال یافت (ابن حبان بستی، 67).

درباره محل دفن سر مبارک امام حسین علیه السلام، برخی گفته اند که در دمشق به خاک سپرده شد (بلاذری، انساب الاشراف، 3 / 416، 419؛ ابن کثیر، 8 / 222) و برخی بر آناند که به مدینه انتقال یافت و در بقیع دفن شد (ابن سعد، 5 / 238؛ ابن کثیر، 8 / 222). در قاهره نیز زیارتگاهی به نام رأس الحسین علیه السلام وجود دارد (ابن کثیر، 8 / 222). علمای شیعه بیشتر گزارش کرده اند که سر حضرت علیه السلام را در کربلا، کنار بدنش، به خاک سپردند (صدوق، الامالی، 232؛ سیدمرتضی، رسائل، 3 / 130؛ فتال نیشابوری، 192؛ ابن طاووس، اللهوف، 114).

منابع:

ابن ابی الحدید، عزالدین (م. 656 ق.)، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، دار احیاء الکتب العربیة، 1378 ق؛ ابن ابی شیبہ کوفی، عبدالله بن محمد (م. 235 ق.)، المصنف فی الاحادیث والآثار، تحقیق سعید لحام، بیروت، دار الفکر، 1409 ق؛ ابن اثیر جزری، علی بن محمد (م. 630 ق.)، اسد الغابة فی معرفة الصحابه، تهران، انتشارات اسماعیلیان؛ همو، الكامل فی التاریخ، بیروت، دارصادر، 1386 ق؛ ابن ادریس حلی، محمد بن منصور (م. 598 ق.) السرائر، قم، نشر اسلامی، 1410 ق؛ ابن اعثم کوفی، احمد (م. 314 ق.)، الفتوح، تحقیق علی

شيري، بيروت، دارالاضواء، 1411 ق؛ ابن بابويه، علي بن حسين (م. 329 ق.)، الامامة والتبصرة من الحيرة، قم، مدرسه امام مهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، 1404 ق؛ ابن حاتم عاملي، يوسف بن حاتم (م. 664 ق.)، الدر النظيم، قم، نشر اسلامي؛ ابن حبان بستي، محمد (م. 354 ق.)، تاريخ الصحابة الذين روى عنهم الاخبار، تحقيق بوران الضناوي، بيروت، دارالكتب العلمية، 1408 ق؛ ابن حسين، يحيى بن حسين (م. 298 ق.)، تثبيت الامامه، بيروت، دارالامام السجاد عليه السلام، 1419 ق؛ ابن خياط، خليفة عصفري (م. 240 ق.)، تاريخ خليفة بن خياط، تحقيق سهيل زكار، بيروت، دار الفكر؛ ابن داوود دينوري، احمد (م. 282 ق.)، الاخبار الطوال، تحقيق عبدالمنعم عامر، القاهرة، دار احياء الكتب العربي، 1960 م؛ ابن سعد، محمد بن سعد (م. 230 ق.)، الطبقات الكبرى، بيروت، دارصادر، ابن شهر آشوب، محمد بن علي (م. 588 ق.)، مناقب آل ابي طالب، تحقيق گروهی از اساتيد نجف اشرف، النجف الاشرف، المكتبة الحيدرية، 1376 ق؛ ابن صباغ مالكي، علي بن محمد (م. 855 ق.)، الفصول المهمة في معرفة الائمة عليهم السلام، تحقيق سامي الغريري، قم، انتشارات دار الحديث، 1422 ق؛ ابن طاووس، سيد علي بن موسى (م. 664 ق.)، اقبال الاعمال، تحقيق جواد قيومي، قم، مكتب الاعلام الاسلامي، 1414 ق؛ همو، اللهوف في قتلي الطفوف، قم، انوار الهدى، 1417 ق؛ ابن طلحة شافعي، كمال الدين محمد (م. 652 ق.)، مطالب السؤول في مناقب آل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، تحقيق ماجد العطيه؛ ابن عبدالبر، يوسف بن عبدالله قرطبي (م. 463 ق.)، الاستيعاب في معرفة الاصحاب، تحقيق علي محمد بجاوي، بيروت، دار الجيل، 1412 ق؛ ابن عساكر، علي بن حسن (م. 571 ق.)، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق علي شيري، بيروت، دار الفكر، 1415 ق؛ ابن قتيبة دينوري، عبدالله بن مسلم (م. 276 ق.)، الامامة و السياسة، تحقيق علي شيري، قم، الشريف الرضي، 1413 ق؛ ابن كثير، اسماعيل بن عمر (م. 774 ق.)، البداية و النهاية، تحقيق علي شيري، بيروت، دار احياء التراث العربي، 1408 ق؛ ابن ماجه قرويني، محمد بن يزيد (م. 275 ق.)، سنن ابن ماجه،

تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، دار الفكر؛ ابن نديم، محمد بن ابى يعقوب (م. 438 ق.)، الفهرست، تحقيق رضا تجدد، تهران، انتشارات مروى، 1393 ق؛ ابن نما حلي، محمد بن جعفر (م. 645 ق.)، مثير الاحزان، النجف الاشرف، المطبعة الحيدرية، 1369 ق؛ ابوالفرج اصفهاني، على بن حسين (م. 356 ق.)، مقاتل الطالبين، تحقيق كاظم مظفر، قم، مؤسسة دار الكتاب، 1385 ق؛ ابويعلى موصلى، اسماعيل بن محمد (م. 307 ق.)، مسند ابويعلى الموصلى، تحقيق حسين سليم اسد، دمشق، دار المأمون للتراث، احمد بن حنبل، شيبانى (م. 241 ق.)، مسند احمد بن حنبل، بيروت، دار صادر؛ اربلى، على بن عيسى (م. 693 ق.)، كشف الغمة في معرفة الائمة عليهم السلام، بيروت، دارالاضواء، 1405 ق، امين عاملى، سيدمحسن (م. 1371 ق.)، اعيان الشيعة، تحقيق سيدحسن امين، بيروت، دارالتعارف، 1403 ق؛ بحراني، سيدهاشم حسيني (م. 1107 ق.)، غاية المرام و حجة الخصام، تحقيق سيدعلى عاشور؛ بخارى، محمد بن اسماعيل (م. 256 ق.)، صحيح البخارى، بيروت، دار الفكر، 1401 ق؛ بلاذرى، احمد بن يحيى (م. 279 ق.)، انساب الاشراف، تحقيق سهيل زكار، رياض زركلى، بيروت، دارالفكر، 1417 ق؛ همو، فتوح البلدان، تحقيق صلاح الدين منجد، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1956 م؛ ترمذى، محمد بن عيسى (م. 279 ق.)، سنن الترمذى، تحقيق عبدالوهاب عبداللطيف، بيروت، دار الفكر، 1403 ق؛ حاكم نيشابورى، محمد بن عبدالله (م. 405 ق.)، المستدرک على الصحيحين، تحقيق يوسف مرعشلى، بيروت، دار المعرفة؛ حر عاملى، محمد بن حسن (م. 1104 ق.)، وسائل الشيعة، تحقيق ربانى شيرازى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1403 ق؛ حوىزى، عبدعلى بن جمعه (م. 1112 ق.)، تفسير نورالثقلين، تحقيق سيدهاشم رسولى محلاتى، قم، انتشارات اسماعيليان، 1412 ق، خزاز قمى، على بن محمد (م. 400 ق.)، كفاية الاثر في النص على الائمة الاثني عشر عليهم السلام، تحقيق سيدعبداللطيف حسيني كوه كمرى، قم، انتشارات بيدار، 1401 ق؛ ذهبى، محمد بن احمد (م. 748 ق.)، تاريخ الاسلام و

وفيات المشاهير و الاعلام، تحقيق عبد السلام تدمري، بيروت، دار الكتاب العربي، 1407 ق؛ همو، سير اعلام النبلاء، تحقيق شعيب الارنؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1413 ق؛ رى شهري، محمد، دانشنامه امام حسين عليه السلام، قم، انتشارات دار الحديث، 1430 ق؛ سيد مرتضى، على بن حسين (م. 436 ق.)، الشافي في الامامه، تحقيق سيد عبدالزهرا حسيني، قم، انتشارات اسماعيليان، 1410 ق؛ همو، رسائل الشريف المرتضى، تحقيق سيداحمد حسيني، سيد مهدي رجائي، قم، دار القرآن الكريم، 1405 ق؛ سيوطي، جلال الدين (م. 911 ق.)، مسند فاطمة الزهراء عليها السلام، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، 1413 ق؛ صدوق، محمد بن علي (م. 381 ق.)، الامالي، قم، مؤسسة البعثة، 1417 ق؛ همو، الخصال، تحقيق علي اكبر غفاري، قم، نشر اسلامي، 1403 ق؛ همو، علل الشرايع، تحقيق سيدمحمدصادق بحر العلوم، النجف الاشرف، المكتبة الحيدرية، 1385 ق؛ صفار، محمد بن حسن (م. 290 ق.)، بصائر الدرجات الكبرى، تحقيق ميرزا محسن كوجه باغي، تهران، مؤسسة الاعلمي، 1404 ق؛ طبراني، سليمان بن احمد (م. 360 ق.)، المعجم الكبير، تحقيق حمدي سلفي، بيروت، دار احياء التراث العربي، 1404 ق؛ طبرسي، احمد بن علي (م. 560 ق.)، الاحتجاج، تحقيق محمدباقر خراسان، النجف الاشرف، دار النعمان، 1386 ق؛ طبرسي، فضل بن حسن (م. 548 ق.)، اعلام الوري، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، 1417 ق؛ طبري، احمد بن عبدالله (م. 694 ق.)، ذخائر العقبى في مناقب ذوى القربى، القاهرة، مكتبة القدسي، 1356 ق؛ طبري، محمد بن جرير (م. 310 ق.)، تاريخ الامم والملوك، تحقيق گروهى از دانشمندان، بيروت، مؤسسة الاعلمي، 1403 ق؛ طبري امامي، محمد بن جرير (م. قرن 5)، دلائل الامامه، قم، مؤسسة البعثة، 1413 ق؛ طوسي، محمدبن حسن (م. 460 ق.)، الامالي، تحقيق مؤسسة البعثة، قم، دار الثقافة، 1414 ق؛ همو، تهذيب الاحكام، تحقيق سيد حسن موسوى خراسان، تهران، دار الكتب الاسلامية، 1364 ش؛ همو، الفهرست، تحقيق جواد قيومي، قم، مؤسسة نشر الفقاهة، 1417 ق؛

عاملي، سيد جعفر مرتضى، الحياة السياسية للإمام الحسن عليه السلام، بيروت، دارالسيرة، 1414 ق؛ فتال نيشابورى، محمد بن حسن (م. 508 ق.)، روضة الواعظين، قم، الشريف الرضى؛ قطب راوندى، سعيد بن هبة الله (م. 573 ق.)، الخرائج و الجرائح، قم، مؤسسة الامام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، 1409 ق؛ كلينى، محمد بن يعقوب (م. 329 ق.)، الكافي، تحقيق على اكر غفارى، تهران، دارالكتب الاسلامية، 1363 ش؛ كوفى، محمد بن سليمان (م. قرن 3)، مناقب الامام امير المؤمنين على بن ابى طالب عليه السلام، تحقيق محمداقر محمودى، قم، مجمع احياء الثقافة الاسلامية، 1412 ق؛ متقى هندی، على (م. 975 ق.)، كنز العمال في سنن الاقوال و الافعال، تحقيق بكرى حيانى، صفوة السقا، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1409 ق؛ مجلسى، محمداقر (م. 1111 ق.)، بحار الانوار، تحقيق محمداقر بهبودى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1403 ق؛ محدث قمى، عباس (م. 1359 ق.)، الانوار البهية في تواريخ الحجج الالهيه، قم، نشر اسلامى، 1417 ق؛ مغربى، قاضى نعمان بن محمد تميمى (م. 363 ق.)، شرح الاخبار في فضائل الائمة الاطهار عليهم السلام، تحقيق، سيد محمد حسينى جلالى، قم، نشر اسلامى، 1414 ق؛ مفيد، محمد بن محمد (م. 413 ق.)، الارشاد فى معرفة حجج الله على العباد، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لتحقيق التراث، بيروت، دارالمفيد، 1414 ق؛ مقرزى، احمد بن على (م. 845 ق.)، امتاع الاسماع، تحقيق محمد نميسى، بيروت، دارالكتب العلمية 1420 ق؛ نجاشى، احمد بن على (م. 450 ق.)، رجال النجاشى، قم، نشر اسلامى، 1416 ق؛ نسائى، احمد بن شعيب (م. 303 ق.)، فضائل الصحابه، بيروت، دارالكتب العلميه؛ هيثمى، على بن ابى بكر (م. 807 ق.)، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، بيروت، دارالكتب العلمية، 1408 ق؛ يعقوبى، احمد بن ابى يعقوب (م. 292 ق.)، تاريخ يعقوبى، قم، مؤسسه فرهنگ اهل بيت عليهم السلام؛ يوسفى غروى، محمدهادى، حول سيده شهربانو، رسالة الحسين عليه السلام (ماهنامه)، ش 2، 1412 ق.

سيدعليرضا عالمى

ص: 212

نخستین دختر حضرت فاطمه علیها السلام.

زینب، علیها السلام دختر علی بن ابی طالب علیه السلام و فاطمه زهرا علیها السلام است. معروف ترین لقب او کبری، و دیگر القابش صدیقه صغری، العقیله (ابن طقطقی، 58)، و عقیلة بنی هاشم (ابوالفرج اصفهانی، 60) بود. درباره تاریخ ولادت ایشان، در منابع متقدم، گزارش مستندی وجود ندارد. در برخی آثار متأخر، در این باره تاریخهای گوناگونی ذکر شده است: پنجم جمادی الاولی سال پنجم یا ششم هجرت؛ شعبان سال ششم هجرت؛ و ماه رمضان سال نهم هجرت. اما قراین و شواهدی، مؤید تولد ایشان در سال پنجم هجرت است (نقدی، 17؛ رحمانی همدانی، 634، مقاله ام کلثوم).

در الطبقات الکبری (ابن سعد، 8 / 465)، اسدالغابه (ابن اثیر جزری، 5، 469) و الاصابه ابن حجر عسقلانی، 8 / 166) شرح حال حضرت زینب علیها السلام، به اختصار، آمده است. در تاریخ مدینه دمشق نیز بابتی به برخی روایات که از حضرت زینب علیها السلام نقل شده، اختصاص دارد (ابن عساکر، 69؛ 174 - 178). محمدبن عبدالرحمن سخاوی (م. 903 ق.)، محمدبن طولون دمشقی (م. 953 ق.) و جلال الدین سیوطی (م. 911 ق.) نیز درباره زندگی حضرت علیها السلام رساله هایی نوشته اند. در دوره معاصر، برخی پژوهشگران شیعه و اهل سنت به تحقیق درباره زندگی حضرت زینب علیها السلام پرداخته و در این باره کتابهای مستقلی نوشته اند، از جمله این کتابهاست: زینب الکبری علیها السلام، جعفر نقدی؛ مع بطله کربلا، محمدجواد مغنیه؛ السیده زینب علیها السلام، باقر شریف قرشی، المرأة العظیمه، حسن صفار؛ الخصائص الزینبیه، نورالدین جزائری؛

زینب الکبری علیها السلام من المهد الی اللحد، محمد کاظم قزوینی؛ زینب بنت علی علیهما السلام، عبدالعزیز سیدالاهل؛ العقیلة الطاهرة، احمد فهمی محمد المصری؛ حفیدة الرسول صلی الله علیه و آله وسلم، احمد شرباصی ازهری؛ عقیلة الوحی، سیدعبدالحسین شرف الدین موسوی؛ بطلة كربلاء عایشه بنت الشاطی؛ ابنة الزهراء علیها السلام بطلة الفداء زینب علیها السلام، علی احمد شبلی؛ السیدة زینب علیها السلام، موسی محمد علی.

دختر بزرگ فاطمه علیها السلام:

مورخان و نسب شناسان اهل سنت درباره بزرگ تر بودن حضرت زینب علیها السلام یا ام کلثوم علیها السلام سخنی نگفته اند. مسعودی (التنبیه و الاشراف، 258)، ابن قتیبہ دینوری (211)، ابن حزم اندلسی (37)، ابن جوزی (5 / 69)، ابن عساکر (176 / 69)، ابن طلحه شافعی (220)، سبط ابن جوزی (288) و ابن ابی الحدید (242 / 9)، هنگام معرفی فرزندان حضرت فاطمه علیها السلام، معرفی و شرح حال زینب علیها السلام را مقدم داشته اند. سبط ابن جوزی تصریح کرده که زینب علیها السلام سومین و ام کلثوم علیها السلام چهارمین فرزند فاطمه علیها السلام بوده است (288). برخی از ایشان نام حضرت زینب علیها السلام را بعد از نام ام کلثوم علیها السلام ذکر کرده اند. این ترتیب نام فرزندان حضرت زهرا علیها السلام اولین بار در الطبقات الکبری (ابن سعد، 8 / 463 - 465) ثبت شده و سپس در الاستیعاب (ابن عبدالبر، 4 / 1894)، به همان ترتیب، نقل گردیده است. در آثار متقدم اهل سنت، درباره سن دختران حضرت زهرا علیها السلام اظهار نظر مشخصی وجود ندارد و حتی در برخی گزارشها، نوعی آشفتگی هست. مثلاً در الطبقات الکبری، با آنکه در معرفی فرزندان حضرت زهرا علیها السلام، نام ام کلثوم علیها السلام مقدم داشته شده، ولی در بیان فرزندان علی علیه السلام، نام زینب علیها السلام پیش از ام کلثوم علیها السلام آمده است. این دو گانگی نشان می دهد که هنگام بیان اسامی دختران حضرت زهرا علیها السلام ترتیب سنی آنان را لحاظ نکرده اند یا در اینکه کدام بزرگتر بوده است، به نتیجه نرسیده اند.

به نوشته یحیی بن حسن عبیدلی نسابه (از نسب شناسان پیشین) در اخبار الزینبیا، نام دختر دوم حضرت زهرا علیها السلام نیز زینب بوده است. این نام را خود حضرت فاطمه علیها السلام برای وی برگزید و رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم به سبب شباهت نوزاد به خاله اش، ام کلثوم، کنیه او را ام کلثوم نهاد (123 - 124؛ ر.ک: ابن بطوطه، 1 / 92). عبیدلی نسابه، ام کلثوم را زینب و سبطی خوانده و زینب صغری را دختر دیگر علی علیه السلام دانسته که با محمد بن عقیل ازدواج کرده است (123، 125). شیخ مفید (الارشاد، 1 / 354) دختر دوم حضرت زهرا علیها السلام را زینب صغری معرفی کرده و نوشته که کنیه اش ام کلثوم بوده است. مسعودی (مروج الذهب، 3 / 63) او را ام کلثوم کبری خوانده است. به نوشته مؤلف آل ابی طالب، می توان بین گزارشهای شیخ مفید و مسعودی جمع کرد: به دختر دوم حضرت زهرا علیها السلام (ام کلثوم) زینب صغری گفته شده، چون از زینب کبری کوچک تر بوده، و ام کلثوم کبری خوانده شده، چون ام کلثوم دیگری پس از او زاده شده که مادرش ام سعد، دختر عروة بن مسعود ثقفی، بوده است (ر.ک: امین عاملی، 1 / 111 - 112). زبیری، از نسب شناسان متقدم، نیز در نسب قریش، به ام کلثوم لقب کبری داده است (2 / 41). برخی نیز زینب علیها السلام را زینب کبری و ام کلثوم علیها السلام را ام کلثوم کبری خوانده اند (ابن قتیبہ دینوری، 211؛ ابن ابی الحدید، 9 / 242؛ اربلی، 2 / 68).

مورخان و نسب شناسان شیعه، عموماً، هنگام معرفی فرزندان حضرت زهرا علیها السلام، نام زینب علیها السلام را مقدم داشته و ایشان را دختر بزرگ حضرت زهرا علیها السلام دانسته اند (مجلسی، 42 / 74؛ 43 / 231 - 233). شیخ مفید (الارشاد، 1 / 354) و به پیروی از وی، اربلی (2 / 68) و طبرسی (اعلام الوری، 1 / 395)، او را کبری خطاب کرده و ام کلثوم علیها السلام را زینب صغری دانسته اند. بنا بر قرائن و شواهدی، زینب علیها السلام دختر بزرگ تر بوده است. از سوی، نخستین فرزندان فاطمه علیها السلام (حسن و حسین علیهما السلام) را رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم

نام گذاری کرد. هرچند در منابع متقدم درباره اینکه نخستین دختر حضرت زهرا علیها السلام را رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم نام گذاری کرده باشد، گزارشی وجود ندارد، ولی احتمالاً - همان گونه که برخی مؤلفان متأخر مدعی شده اند - رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم نام بزرگ ترین دختر خود، زینب، را برای نوه اش برگزیده است (جمعه، 629؛ هاشمی، 17؛ شبلی، 26).

قرینه دیگر، تکرار لقب کبری در کتابهای شیعه و اهل سنت برای علیها السلام است (زیبری، 2 / 41؛ ابن حبیب بغدادی، 56؛ ابن قتیبه دینوری، 143؛ بلاذری، 2 / 189؛ طبری، تاریخ، 4 / 118؛ فخر رازی، 203؛ مروزی، 181؛ ابن ابی الحدید، 9 / 242؛ اربلی، 2 / 67). این نظر، زمانی تقویت می شود که طبق برخی گزارشها، نام خواهرش (ام کلثوم) نیز زینب بوده باشد. به همین دلیل، ام کلثوم علیها السلام را زینب وسطی (عبیدلی نسابه، 123) و گاه زینب صغری (اشهب بطایحی، 41، 346؛ مفید، الارشاد، 1 / 354؛ طبرسی، تاج الموالید، 18؛ ابن بطریق، 29؛ اربلی، 2 / 67) هم خوانده اند.

شیخ مفید همچنین گزارش کرده علی علیه السلام دختری به نام زینب صغری از همسری دیگر داشته است (لارشاد، 1 / 354). بر این اساس، برخی گفته اند لقب کبری برای حضرت زینب علیها السلام برای تمییز دادن از این زینب صغری، و پس از تولد او بوده است و حضرت زهرا علیها السلام، نام دو خواهر خود، ام کلثوم و زینب (ام کلثوم در سال سوم هجرت در گذشته بود و زینب در سال هفتم هجرت) را به همان ترتیب، بر دو دختر خود نهاده است (لجنة التحقيق، 18)، اما مورخان وفات زینب را در سال هشتم هجرت (ابن سعد، 8 / 28؛ ابن عبدالبر، 4 / 1853)، و درگذشت ام کلثوم را در سال نهم هجرت دانسته اند (ابن سعد، 8 / 31؛ ابن عبدالبر، 4 / 1952).

زینب علیها السلام و حضرت فاطمه علیها السلام:

درباره زندگی حضرت زینب علیها السلام در دوران حیات مادرش، اطلاعات مستند چندانی در دست نیست. او کودکی را در خانواده ای

سپری کرد که تمام اعضای آن اهل کساء بودند و خانه ایشان محل رفت و آمد پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم بود. مادر زینب علیها السلام سرور زنان در جهان و پدرش تربیت یافته رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم بود و برادرانش سرور جوانان بهشت بودند. تربیت یافتن در چنین محیطی، افزون بر ویژگیهای شخصیتی و ذاتی زینب علیها السلام، نتایج ارزشمندی بر سرتاسر زندگی زینب کبری علیها السلام داشت. او در خردسالی خطبه بلند و مهم مادرش در مسجد مدینه را به خاطر سپرد و برای آیندگان روایت کرد. ابن عباس این خطبه را از زبان او گزارش کرده و آن بزرگوار را «عقیلتنا» (عاقل و دانای ما) خوانده است (ابوالفرج اصفهانی، 60؛ مقاله خطبه های فاطمه علیها السلام). در دلائل الامامه (طبری امامی، 109)، السقیفه و فدک (جوهری بصری، 100 - 103، 139 - 147)، شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، 16 / 211) و الدر النظیم (ابن حاتم عاملی، 465 - 478)، تمام خطبه حضرت زهرا علیها السلام، و در من لا یحضره الفقیه (صدوق، 3 / 567) و علل الشرایع (صدوق، 1 / 248) قسمتهایی از آن، از زبان زینب علیها السلام گزارش شده است. حضرت زینب علیها السلام در پنج سالگی تمام این خطبه را روایت کرده که نشان دهنده هوش، فراست، درایت و حضور ذهن بسیار زیاد ایشان، و نیز مؤید آن است که وی با وجود خردسال بودن، در سختیها و مراحل حساس، در کنار مادرش بوده، همان گونه که در حوادث مهم تاریخ اسلام حضوری مؤثر داشته است.

با وجود کم سن بودن زینب علیها السلام در زمان حیات مادرش، او را جزو راویان حضرت فاطمه علیها السلام دانسته اند (مفید، الامالی، 40؛ ابن شهر آشوب، 1 / 253). ایشان روایاتی را، از طریق مادرش، از پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم نقل کرده که در آنها رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم علی علیه السلام و شیعیانش وعده بهشت داده است (ذهبی، میزان الاعتدال، 2 / 18؛ مرعشی نجفی، 7 / 264). همچنین، به واسطه مادرش، از پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم نقل کرده است که هنگام ولادت

حسین علیه السلام، پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم به فاطمه علیها السلام فرمود که او امام و فرزند امام و پدر نه امام است که آخرینشان قائم عجل الله تعالی فرجه الشریف است (خزاز قمی، 193 - 194). همچنین اشعاری را گزارش کرده است که مادرش در کنار قبر پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم زمزمه کرده بود. محتوای این اشعار حاکی از ناراحتی شدید فاطمه علیها السلام از حوادث ناگوار پس از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم است (مفید، الامالی، 40 - 41؛ طبری امامی، 118).

نقل روایتها و خطبه های حضرت فاطمه علیها السلام از زبان حضرت زینب علیها السلام و ثبت آن در منابع روایی و تاریخی، حاکی از اهتمام زینب علیها السلام به زنده نگه داشتن سیره و یاد مادرش است. امام سجاد علیه السلام روایت کرده که در شب عاشورا زینب علیها السلام، هنگام صحبت با امام حسین علیه السلام، از مادرش یاد کرده است (بلاذری، 3 / 393؛ مفید، الارشاد، 2 / 93). وی وقتی سر بریده حسین علیه السلام را در مقابل یزید در شام دید، برادرش را فرزند فاطمه زهرا علیها السلام، سرور زنان عالم، خواند و او را ستود (ابن طاووس، 104)، که نشان می دهد در مراحل سخت نیز یاد مادرش را گرامی می داشته و به او مباحثات می کرده است.

زینب علیها السلام گذشته از مادرش فاطمه علیها السلام (ذهبی، میزان الاعتدال، 1 / 358)، از پدرش امام علی علیه السلام، برادرانش حسن و حسین علیهما السلام و برخی صحابه، نظیر اسماء بنت عمیس نیز، روایت نقل کرده است و برخی از صحابه و تابعین نیز از وی روایت نقل کرده اند (ر.ک: ابن عساکر، 69 / 174).

زینب علیها السلام پس از مادر:

درباره زندگی حضرت زینب علیها السلام پس از شهادت مادرش تا قیام امام حسین علیه السلام اطلاعات اندکی وجود دارد. او با پسرعمویش، عبدالله بن جعفر، ازدواج کرد (بلاذری، 2 / 189؛ ذهبی، سیر اعلام النبلاء، 2 / 125). در زمان خلافت امیرمؤمنان علی علیه السلام، به همراه همسرش، به شهر کوفه نقل مکان کرد و پس

از شهادت امام علی علیه السلام و صلح امام حسن علیه السلام، به مدینه بازگشت (ر.ک: ابن کثیر، 8 / 21).

تعداد و اسامی فرزندان حضرت زینب علیها السلام را، با اندک تفاوتی، چنین ذکر کرده اند: علی، عون، اکبر، عباس، محمد و ام کلثوم (ر.ک: ابن سعد، 8 / 465؛ ابن عساکر، 69 / 176؛ سبط ابن جوزی، 175)؛ جعفر اکبر، علی، عون اکبر، عباس و ام کلثوم (ر.ک: ابن قتیبہ دینوری، 207؛ ابن طقطقی، 58)؛ عباس، جعفر، ابراهیم، علی (ر.ک: علوی، 297)؛ و علی، جعفر، عون اکبر و ام کلثوم (ر.ک: طبرسی، اعلام الوری، 1 / 396؛ مجلسی، 42 / 93). علی، عون و ام کلثوم در این گزارشها مشترک اند. درباره زندگی ام کلثوم، اخباری وجود دارد (ر.ک: یاقوت حموی، 1 / 469). از میان پسران حضرت زینب علیها السلام، تنها از علی نسلی باقی مانده است که به زینیون شهرت یافته اند. (ابن قتیبہ دینوری، 207؛ سبط ابن جوزی، 110؛ علوی، 297 - 299). دو تن از فرزندان عبدالله بن جعفر، به نامهای عون و محمد، در کربلا شهید شدند (طبرسی، اعلام الوری، 1 / 476؛ اربلی، 2 / 271)، که از این میان، عون از فرزندان حضرت زینب علیها السلام بوده است (ابوالفرج اصفهانی، 60).

زینب علیها السلام و امام حسین علیه السلام:

بیشترین گزارشهای راجع به حضرت زینب علیها السلام، درباره قیام امام حسین علیه السلام و نقش مهم زینب علیها السلام در آن است، که در منابع متقدم اهل سنت، از جمله در الطبقات الکبری، انساب الاشراف، تاریخ طبری و برخی منابع شیعی (ادامه مقاله) آمده است. نخستین گزارش در منابع متقدم تاریخی، درباره گفتگوی زینب علیها السلام و امام حسین علیه السلام هنگام اقامت امام علیه السلام در منزل خزیمیه، در مسیر حرکت از مکه به سوی کوفه است که در آن زینب علیها السلام از آینده این سفر اظهار نگرانی کرده است (ابن اعثم کوفی، 5 / 70). گزارش دوم حاکی است که زینب علیها السلام در شب عاشورا، پس از هیاهوی سپاه کوفه برای حمله به اردوگاه امام حسین علیه السلام، برادرش را از قصد ایشان آگاه نمود و با هم گفتگویی کردند که در خلال آن، امام علیه السلام خواهرش را دلداری

داد (طبری، تاریخ، 4/ 315؛ ابن اعثم کوفی، 5/ 97؛ ابن اثیر جزری، 4/ 56). به روایت امام سجاد علیه السلام (مفید، الارشاد، 2/ 93؛ فتال نیشابوری، 184؛ طبرسی، اعلام الوری، 1/ 456 - 457؛ ابن کثیر، 8/ 191)، وقتی زینب علیها السلام فهمید شهادت برادرش نزدیک است، در جملاتی آرزو کرد که کاش در روز شهادت مادرش فاطمه علیها السلام یا پدرش علی علیه السلام یا برادرش حسن علیه السلام، عمرش به پایان رسیده بود (طبری، تاریخ، 4/ 319؛ ابن اثیر جزری، 4/ 59؛ ابن کثیر، 8/ 192). سپس از شدت ناراحتی، بیهوش بر زمین افتاد. امام حسین علیه السلام او را به هوش آورد و پس از تسلی خاطر، درباره پس از شهادت خود، به خواهرش توصیه هایی کرد (طبری، تاریخ، 4/ 319؛ مفید، الارشاد، 2/ 94). حضرت سجاد علیه السلام گفته است که زینب علیها السلام در شب عاشورا از من که بیمار بودم، پرستاری کرد (طبری، تاریخ، 4/ 318؛ مفید، الارشاد، 2/ 93؛ ابن کثیر، 8/ 191).

در روز عاشورا، حضرت زینب علیها السلام در هنگام شهادت علی اکبر علیه السلام، بر بالین او حاضر شد. حمیدبن مسلم گزارش داده است که زینب علیها السلام کنار علی اکبر علیه السلام رفت و خود را بر روی پیکر وی انداخت تا اینکه امام حسین علیه السلام آمد و دست او را گرفت و به سوی خیمه گاه برد (طبری، تاریخ، 4/ 341؛ مفید، الارشاد، 2/ 107).

زمانی که امام حسین علیه السلام در قتلگاه محاصره شد، پسری از اهل بیت علیهم السلام - که عبدالله بن حسن علیه السلام معرفی شده است (مفید، الارشاد، 2/ 110) - برای حمایت به سوی او رفت. زینب کبری علیها السلام کوشید مانع رفتن او به قتلگاه شود، اما نتوانست و آن نوجوان به سرعت به سوی امام حسین علیه السلام رفت و در مقابل دشمن ایستاد. یکی از کوفیان شمشیری بر امام حسین علیه السلام فرود آورد، ولی آن پسر دست خود را حایل کرد و شمشیر دستش را قطع کرد (طبری، تاریخ، 4/ 344؛ ابن طاووس، 72؛ مفید، الارشاد، 2/ 110).

وقتی کوفیان از هر سو به امام علیه السلام حمله بردند، زینب علیها السلام با عمر سعد، فرمانده کوفیان، گفتگو کرد (طبری، تاریخ، 4 / 345؛ مفید، الارشاد، 2 / 112)، که به گفته راوی، عمر سعد به گریه افتاد (طبری، تاریخ، 4 / 345). زینب کبری علیها السلام در روز عاشورا، بعد از شهادت امام حسین علیه السلام، از خیمه خارج شد و با صدای بلند اشعاری خواند، که در منابع ثبت شده است (ابن عساکر، 69 / 178). زمانی که اسیران را از کنار قتلگاه عبور می دادند، حضرت زینب علیها السلام مرثیه کوتاهی خواند، که به گفته راوی آن، موجب گریه دوست و دشمن گردید. این مرثیه چنین بود: «ای محمد صلی الله علیه و آله وسلم، فرشتگان آسمان بر تو صلوات می فرستند. این حسین علیه السلام است که پیکرش با اعضای قطعه قطعه در بیابان آغشته به خون افتاده. ای محمد صلی الله علیه و آله وسلم، اینان دخترانت هستند که اسیر شده اند و ذریّه تو هستند که کشته شده و در این صحرا افتاده اند و باد صبا بر اجساد آنان می وزد» (بلاذری، 3 / 206؛ طبری، تاریخ، 4 / 348؛ ابن اثیر جزری، 4 / 81).

احتجاج زینب علیها السلام در کوفه با ابن زیاد و در شام با یزید، افزون بر خطبه های وی، از مستند ترین بخشهای زندگانی آن حضرت علیها السلام است که علمای متقدم شیعه و اهل سنت (مانند ابن اعثم کوفی، ابن طیفور، مفید، طوسی، طبرسی، خوارزمی، و ابن طاووس) آن را روایت کرده اند. در گزارشهای شیعه و اهل سنت، این خطبه ها و احتجاجها تفاوت اندکی دارند.

قدیم ترین متنی که خطبه حضرت زینب علیها السلام در اجتماع مردم کوفه را نقل کرده، بلاغات النساء است (ابن طیفور، 21 - 23). متن خطبه ای که در الفتوح نقل شده، در کلیت، همان خطبه ای است که در بلاغات النساء نقل شده است، ولی در برخی عبارات، تفاوتهایی دارد (ابن اعثم کوفی، 5 / 121). این خطبه را خوارزمی در

مقتل الحسين عليه السلام از زبان بشير بن حذيم الاسدي (2/ 40 - 41) و شيخ مفيد با سلسله سند، از زبان حذلم بن ستير (الامالي، 321) روايت کرده است. شيخ طوسي همين گزارش را روايت کرده است (91). اين روايت، با اندک تغييراتي، در الاحتجاج از زبان حذيم بن شريك اسدي (طبرسي، 2/ 29) و در اللهوف از بشير بن حذيم اسدي (ابن طاووس، 86) نقل شده است.

اين خطبه در تمام نقل قولها با اين جملات آغاز شده است: «زينب عليها السلام دختر علي عليه السلام را ديدم. به خدا قسم هرگز بانوبي محجوب، که گوياتر و سخنورتر از او باشد، ندیده ام. گویا از زبان امير مؤمنان علي بن ابی طالب عليه السلام سخن می گفت. زينب عليها السلام به مردم اشاره کرد که خاموش باشيد. نفسها به سينه ها برگشت و صدای زنگهای شترها آرام گرفت. وی پس از حمد و ثنای خداوند و رسولش، در خطبه ای با جملاتی مؤثر، که از درایت سياسی او حکايت داشت، به نکوهش اهالی کوفه پرداخت و آنان را به سختی ملامت کرد».

ناقل اين خطبه می گوید: «مردم را ديدم که حيران و سرگردان، دستها را به دهان برده بودند. متوجه مردی شدم که کنار من ايستاده، آن قدر گريسته بود که محاسنش از اشک دیدگانش، تر شده بود. او دستها را به آسمان بلند کرده بود و می گفت: پدر و مادرم فدای شما باد، که پيرانتان بهترين پيران و زنانان بهترين زنان و جوانانتان بهترين جوانان و نسل شما نسل بزرگوار و فضل شما فضل عظيم و بزرگی است» (ابن طيفور، 23 - 24؛ طبرسي، الاحتجاج، 2/ 31؛ ابن طاووس، 87 - 88 مجلسی، 45/ 162، 164).

وقتی اسيران را نزد ابن زياد، حاکم کوفه، بردند، حضرت زينب عليها السلام کم ارزش ترين جامه خود را به تن کرده بود. ابن زياد کوشيد با جملاتی او را

سرزنش کند، اما زینب علیها السلام وی را فاسق و فاجر خواند (طبری، تاریخ، 4/ 349؛ مفید، الارشاد، 2/ 115) و بر حقانیت قیام دلیرانه برادرش تأکید کرد (ابن اثیر جزری، 4/ 82) به گونه ای که خشم ابن زیاد را برانگیخت (طبری، تاریخ، 4/ 349؛ صدوق، الامالی، 229؛ مفید، الارشاد، 2/ 115). ابن زیاد در همین مجلس، زینب علیها السلام را در فصاحت و شجاعت، به پدرش علی علیه السلام تشبیه کرد (طبری، تاریخ، 4/ 350؛ ابن اعثم کوفی، 5/ 122).

ابن زیاد قصد جان امام سجاد علیه السلام را داشت، اما حضرت زینب علیها السلام سرسختانه در مقابل او ایستاد و گفت: «مرا پیش از کشتن او، به قتل برسان.» این سخن باعث شد که ابن زیاد از قتل امام علیه السلام منصرف شود (طبری، تاریخ، 4/ 350؛ ابن اثیر جزری، 4/ 982 اربلی، 2/ 278).

پس از انتقال اسیران و سرهای شهدا به شام (ابن طاووس، 105)، یزید خطاب به سر بریده حسین بن علی علیهما السلام، جملاتی شرک آمیز گفت (ابن طیفور، 21؛ طبرسی، الاحتجاج، 2/ 34). زینب کبری علیها السلام به پا خاست و به ایراد خطبه پرداخت. ایشان یزید را، به دلیل کفرگویی و دروغ شمردن وحی، به شدت ملامت کرد و گفت: «تو و خانواده ات آزاد شده پیامبرید.» همچنین یزید و دودمانش را حزب شیطان خواند و یادآور شد که دستهای آنان به خون خاندان رسالت آغشته شده است و خدا را ستایش نمود که سرآغاز زندگی دودمان ایشان را با سعادت و آمرزش قرین ساخته و زندگی ایشان را با شهادت سرشار از رحمت، به پایان برده است (طبرسی، الاحتجاج، 2/ 35؛ ابن طاووس، 105 - 108). این خطبه در بلاغات النساء (ابن طیفور، 21 - 23)، الاحتجاج (طبرسی، 2/ 34)، مقتل الحسین علیه السلام (خوارزمی، 2/ 64 - 66) و اللهوف (ابن طاووس، 105) آمده است. در مجلس یزید، جملاتی نیز بین حاضران و حضرت زینب علیها السلام ردوبدل شد، که در برخی منابع ثبت شده است (ر.ک: صدوق، الامالی، 231؛ طبرسی، الاحتجاج، 2/ 38؛ ابن اثیر جزری، 4/ 86).

بنا بر منابع متقدم، پس از رهایی و بازگشت اسیران به مدینه، حضرت زینب علیها السلام به مسئول کاروانی که از طرف یزید، آنان را به مدینه بازگردانده بود، هدیه داد. این هدیه، زینت آلات زینب علیها السلام بود که به سبب حسن رفتار این فرستاده در طول سفر، به او داده شد (طبری، تاریخ، 4/354؛ ابن کثیر، 8/212).

زینب علیها السلام پس از عاشورا:

بنا بر نقل عبیدلی نسابه، حضرت زینب علیها السلام پس از عاشورا مردم مدینه را تشویق کرد که به خونخواهی حسین بن علی علیهما السلام قیام کنند و یزید را از خلافت خلع نمایند. هنگامی که عبدالله بن زبیر در مکه به مخالفت با یزید برخاسته بود، حضرت زینب علیها السلام در مدینه خطبه می خواند و مردم را به قیام بر ضد یزید دعوت می کرد. والی مدینه این موضوع را به اطلاع یزید رساند و او هم دستور داد که مانع از حضور حضرت زینب علیها السلام در بین مردم گردد و حتی او را از مدینه اخراج کند (عبدلی نسابه، 115 - 116). این گزارش را فقط عبیدلی نسابه نقل کرده است.

پس از این، از زندگی حضرت زینب علیها السلام اطلاعی در دست نیست، فقط عبیدلی نسابه در اخبار الزینبیات گزارش داده است که حضرت زینب علیها السلام در پانزدهم رجب سال 62 هجرت در مصر از دنیا رفت (118، 120 - 122). رحلت زینب کبری علیها السلام کمی پس از قیام عاشورا، در حدود سال 62 هجرت، به دلیل نبود گزارشی از زندگی ایشان پس از این تاریخ، محتمل است، ولی مورخان، گزارش عبیدلی نسابه را درباره محل رحلت حضرت علیها السلام نپذیرفته اند. از این رو، درباره محل درگذشت و مدفن حضرت زینب علیها السلام اختلاف نظر وجود دارد. درباره سفر مجدد زینب کبری علیها السلام به شام، پس از سفر اجباری اش در سال 61 هجرت به آنجا، گزارش مستندی در دست نیست، اما امروزه در دمشق، در محلی به نام راویه، بارگاهی وجود دارد که به «السيدة زینب» معروف است (صفار، 255).

تاریخ مدینه دمشق در قرن ششم، اولین منبعی است که از وجود این بارگاه در راویه دمشق خبر داده و آن را متعلق به ام کلثوم دانسته و یادآور شده که این شخص، نه ام کلثوم فرزند رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم و نه ام کلثوم فرزند علی علیه السلام و فاطمه علیها السلام است، بلکه فردی از اهل بیت علیهم السلام است که نسب و شرح حال او موجود نیست (ابن عساکر، 2 / 309). یاقوت حموی (معجم البلدان، 3 / 20) هم، بدون ذکر نسب، آن را متعلق به ام کلثوم دانسته است. الدارس فی تاریخ المدارس در قرن دهم، گزارش ابن عساکر را بازگو کرده و ام کلثوم را، بدون ذکر نسب او، یکی از اهل بیت علیهم السلام دانسته است (نعیمی دمشقی، 2 / 260 - 261). این گزارش از آن نظر مهم است که وی از گزارشهایی که نسب فرد مدفون در این بارگاه را بلاواسطه به امام علی علیه السلام می رساندند آگاه بوده، اما به آنها اعتنایی نکرده است. از منابع شیعی، فقط در کامل بهائی آمده است که ام کلثوم علیها السلام در دمشق در گذشت (طبری، 645)، اما درباره هویت او و اینکه آیا همان کسی است که در راویه مدفون است یا خیر، سخنی نیست. کهن ترین منبعی که در صدد بیان نسب فرد مدفون در این بارگاه است، رحله (سفرنامه) ابن جبیر است. وی این مکان را به ام کلثوم بنت علی علیه السلام - که از نظر وی همان زینب صغری است - نسبت داده و در انتهای گزارش خود، با ذکر جمله «وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِذَلِكَ»، تردید خود را در صحت آن ابراز کرده است (228). بیش از یک قرن پس از او، ابن بطوطه گزارش ابن جبیر را بازگو کرده و افزوده که او فرزند فاطمه علیها السلام است (1 / 92). طبق این گزارش، فرد مدفون در این بارگاه، زینب کبری علیها السلام است. گزارش ابن جبیر و ابن بطوطه، به عنوان جهانگرد، از گزارش مورخانی چون ابن عساکر (2 / 309)، که بر تاریخ دمشق اشراف داشته و مقیم آن شهر بوده اند، دقیق تر نیست.

یکی از محققان معاصر که درباره مرقد حضرت زینب علیها السلام کتابی نوشته، گفته است که ابن عساکر و ابن طولون دمشقی (م. 953 ق.) و برخی از علمای معاصر، این بارگاه را متعلق به زینب کبری علیها السلام، دختر علی علیه السلام و فاطمه علیها السلام، دانسته اند (سابقی، 75).

در قاهره نیز مقبره باشکوهی منسوب به حضرت زینب علیها السلام وجود دارد (شعرانی، 42). تنها گزارش تاریخی درباره سفر ایشان به مصر و در گذشت آن حضرت علیها السلام در آنجا، در اخبار الزینبیات آمده است (ر.ک: عبیدلی نسابه، 118 - 121). در این منبع، به مدفن آن حضرت علیها السلام در مصر هم اشاره شده که در منطقه حمراء، در محل سکونت حضرت علیها السلام، بوده است (عبیدلی نسابه، 121 - 122؛ ر.ک: لجنة التحقیق، 6 / 226 - 227).

عبدالرحمن بن عبد الحکم (م. 257 ق.)، در منهج السالک فی اخبار مصر القری و الممالک که در آن شرح حال بسیاری از صحابه ای را که به مصر رفته اند آورده، محمد بن یوسف کندی (م. 354 ق.)، ابن ذولاق لیثی (م. 387 ق.)، و ابن حرانی مسیحی (م. 420 ق.)، که درباره تاریخ مصر تألیفاتی دارند، از حضرت زینب علیها السلام نام نبرده اند. محمد بن سلامه قضاعی (م. 453 ق.) نیز در انس الزائرین - با آنکه شرح زندگی و مدفن سیده نفیسه (م. 208 ق.)، از نوادگان امام حسن علیه السلام، را آورده - از زینب کبری علیها السلام در مصر نام نبرده است. در آثار سیوطی و قلشندی و مقریزی نیز به رفتن حضرت زینب علیها السلام به مصر و دفن شدن ایشان در آنجا اشاره نشده است و حتی برخی از مورخان، مانند ابن ذولاق لیثی مصری (م. 387 ق.)، احمد بن محمد سلفی (م. 576 ق.) و سخاوی (م. 903 ق.)، تأکید کرده اند که هیچ یک از فرزندان علی علیه السلام در مصر از

دنیا نرفته اند (سابقی، 31 - 32، 82). ابن جبیر، ابن بطوطه و ابن شاهین نیز که در قرن هفتم و هشتم هجری از قاهره دیدن کرده اند، در این خصوص گزارش نداده اند. در النجوم الزاهره نیز - که در آن، تاریخ مصر و قاهره از سال 20 تا 872 هجری به صورت سال شمار ثبت شده است - از ورود حضرت زینب علیها السلام به مصر سخنی نیست، در حالی که در آن درباره ورود سیده نفیسه (دختر حسن بن زید بن حسن بن علی بن ابی طالب علیه السلام) به مصر و شرح حال او گزارش مفصّلی وجود دارد (ابن تغری بردی، 2 / 185 - 186). همچنین این کتاب از وفات زینب علیها السلام در مصر گزارشی ندارد، در حالی که در آن به ذکر وفات بزرگان مصر و قاهره اهمیت بسیار داده شده است.

برخی بر آن اند که بارگاه مذکور متعلق به زینب بنت احمد بن محمد بن عبدالله بن جعفر بن حنفیه است (مقریزی، 4 / 360) که در دوران خلفای فاطمی از بارگاه سیده نفیسه (م. 208 ق.) (مقریزی، 4 / 324) و سیده کلثوم (مقریزی، 4 / 327)، که خلفای فاطمی در کنار آن مراسم مذهبی برگزار می کردند، شهرت کمتری داشته است (مقریزی، 1 / 210؛ 2 / 158). مرشد الزوار الی قبور الابرار، که از مشهد سیده زینب بنت احمد گزارش مبسوطی داده (ر.ک: ابن عثمان، 1 / 174 - 192)، از وجود بارگاهی برای زینب کبری علیها السلام سخن نگفته است.

اولین منبعی که مدعی شده قبر زینب علیها السلام بنت علی علیه السلام در قاهره در محلی به نام «قناطر السباع» است، لواقع الانوار فی طبقات الاخبار (تألیف در اواخر قرن دهم هجری) است (شعرانی، 42). پس از آن، این ادعا در نور الابصار (شبلنجی، 202) و نور الانوار (رفاعی، 13) تکرار شده است. از منابع معاصر شیعه نیز زینب الکبری علیها السلام و مزارات اهل بیت علیهم السلام و تاریخها، با اعتماد به گزارشهای اخبار الزینبیات، گفته اند که

زینب کبری علیها السلام در قاهره مدفون است (نقدی، 116؛ حسینی جلالی، 219).

طبق گزارش تنقیح المقال، زینب علیها السلام هشتاد روز پس از بازگشتش به مدینه از دنیا رفت و همان جا دفن شد (مامقانی، 80/3). به نوشته اعیان الشیعه، بازگشت حضرت زینب علیها السلام به مدینه پس از واقعه کربلا حتمی است، اما درباره خروج وی از مدینه - به عنوان موطن اصلی اش که بیشتر عمر خود را در آنجا سپری کرده - اطلاعی در دست نیست (امین عاملی، 140/7). گرچه این اقوال با گزارش عبیدلی نسابه، مبنی بر خروج وی از مدینه به سوی مصر، خدشه دار می شود، ولی با قرآینی درباره اینکه احتمال سفر حضرت زینب علیها السلام به مصر وجود نداشته است، این نظر تقویت می شود.

بنابراین، احتمال دارد حضرت زینب علیها السلام در مدینه در گذشته باشد، هر چند مدفن ایشان مشخص نیست. ناشناخته ماندن مدفن حضرت زینب علیها السلام در مدینه - که موطن اصلی اهل بیت علیهم السلام و صحابه پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم است - محتمل به نظر می رسد، ولی ناشناخته ماندن آن حضرت علیها السلام به عنوان نواده رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم در بلادی نظیر شام و مصر جای تأمل دارد، به ویژه آنکه سرگذشت و مدفن افرادی به مراتب گمنام تر، مورد توجه مورخان این سرزمینها بوده است.

منابع:

ابن ابی الحدید، عزالدین (م. 656 ق.)، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، دار احیاء الکتب العربیة، 1378 ق؛ ابن اثیر جزری، علی بن محمد (م. 630 ق.)، الکامل فی التاریخ، بیروت، دارصادر، 1386 ق؛ ابن اعثم کوفی، احمد (م. 314 ق.)، الفتوح، تحقیق علی شیری، بیروت، دارالاضواء، 1411 ق؛ ابن بطریق، یحیی بن حسن (م. 600 ق.)، عمدة عیون صحاح الاخبار فی مناقب امام الابرار، قم، نشر اسلامی، 1407 ق؛ ابن بطوطه، محمد بن عبدالله (م. 779 ق.)، رحلة ابن بطوطه، بیروت، المكتبة العصرية، 1425 ق؛ ابن تغری بردی، یوسف

(م. 847 ق.)، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، القاهرة، وزارة الثقافة و الارشاد القومي، 1383 ق؛ ابن جبير، محمد بن احمد (م. 614 ق.)، رحلة ابن جبير، بيروت، دار و مكتبة الهلال، 1421 ق؛ ابن جوزي، عبدالرحمن بن علي (م. 597 ق.)، المنتظم في تاريخ الامم و الملوك، تحقيق محمد و مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دارالكتب العملية، 1412 ق؛ ابن حاتم عاملي، يوسف بن حاتم (م. 664 ق.)، الدر النظيم، قم، نشر اسلامي؛ ابن حبيب بغدادي، محمد بن حبيب (م. 245 ق.)، المحبر، مطبعة الدائرة، 1361 ق؛ ابن حجر عسقلاني، احمد بن علي (م. 852 ق.)، الاصابة في تمييز الصحابه، تحقيق عادل احمد، علي محمد، بيروت، دار الكتب العلمية، 1415 ق؛ ابن حزم اندلسي، علي بن احمد (م. 456 ق.)، جمهرة انساب العرب بيروت، دارالكتب العلمية، 1418 ق؛ ابن سعد، محمد بن سعد (م. 230 ق.)، الطبقات الكبرى، بيروت، دار صادر؛ ابن شهر آشوب، محمد بن علي (م. 588 ق.)، مناقب آل ابي طالب، تحقيق گروهی از اساتيد نجف اشرف، النجف الاشرف، المكتبة الحيدرية، 1376 ق؛ ابن طاووس، سيد علي بن موسى (م. 664 ق.)، اللهوف في قتلي الطفوف، قم، انوارالهدى، 1417 ق؛ ابن طقطقي، محمد بن تاج الدين (م. 709 ق.)، الاصيلي في انساب الطالبين، تحقيق سيد مهدي رجائي، قم، كتابخانه مرعشي نجفي، 1418 ق؛ ابن طلحه شافعي، كمال الدين محمد (م. 652 ق.)، مطالب السؤل في مناقب آل الرسول صلى الله عليه و آله وسلم، بيروت، مؤسسة البلاغ، 1419 ق؛ ابن طيفور، احمد بن ابي طاهر (م. 380 ق.)، بلاغات النساء، قم، مكتبة بصيرتي؛ ابن عبدالبر، يوسف بن عبدالله قرطبي (م. 463 ق.)، الاستيعاب في معرفة الاصحاب، تحقيق علي محمد بجاوي، بيروت، دار الجيل، 1412 ق؛ ابن عثمان، موفق الدين (م. 615 ق.)، مرشد الزوار الى قبور الابرار، تحقيق محمد فتحي ابوبكر، القاهرة، دار المصرية اللبنانية، 1415 ق؛ ابن عساكر، علي بن حسن (م. 571 ق.)، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق علي شيري، بيروت، دارالفكر، 1415 ق؛ ابن قتيبة دينوري، عبدالله بن مسلم (م. 276 ق.)، المعارف،

تحقيق ثروت عكاشة، القاهرة، دار المعارف؛ ابن كثير، اسماعيل بن عمر (م. 774 ق.)، البداية و النهاية، تحقيق على شيرى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1408 ق؛ ابوالفرج اصفهانى، على بن حسين (م. 356 ق.)، مقاتل الطالبين، تحقيق كاظم مظفر، قم، مؤسسة دار الكتاب، 1385 ق؛ اربلى، على بن عيسى (م. 693 ق.)، كشف الغمة في معرفة الاثمه عليهم السلام، بيروت، دارالاضواء، 1405 ق؛ اشهب بطايحي، منصور بن موسى (م. قرن 2)، بحرالانساب الكبير في انساب العلويين، تحقيق قيس آل قيس، تهران، پژوهشگاه علوم انساني و مطالعات فرهنگى، 1385 ش؛ امين عاملى، سيد محسن (م. 1371 ق.)، آل ابى طالب، بيروت، دار الهادى، 1422 ق؛ همو، اعيان الشيعه، تحقيق سيدحسن امين، بيروت، دارالتعارف، 1403 ق؛ بلاذرى، احمد بن يحيى (م. 279 ق.)، انساب الاشراف، تحقيق سهيل زكار، رياض زركلى، بيروت، دارالفكر، 1417 ق؛ جمعه، احمد خليل، نساء اهل البيت عليهم السلام، دمشق، دار اليمامة، 1417 ق؛ جوهرى بصرى، احمد بن عبدالعزيز (م. 323 ق.)، السقيفة و فدك، تحقيق محمد هادى امينى، بيروت، شركة الكتبي، 1413 ق؛ حسيني جلالى، محمد حسين، مزارات اهل البيت عليهم السلام و تاريخها، بيروت، مؤسسة الاعلمى، 1415 ق؛ خزاز قمى، على بن محمد (م. 400 ق.)، كفاية الاثر في النص على الأئمة الاثني عشر عليهم السلام، تحقيق سيدعبداللطيف حسيني كوه كمرى، قم، انتشارات بيدار، 1401 ق؛ خوارزمى، موفق بن احمد (م. 568 ق.)، مقتل الحسين عليه السلام، تحقيق محمد سماوى، قم، مكتبة المفيد؛ ذهبى، محمد بن احمد (م. 748 ق.)، سير اعلام النبلاء، تحقيق شعيب الارنؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1413 ق؛ همو، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق على محمد بجاوى، بيروت، دارالمعرفة؛ رحمانى همدانى، احمد، فاطمة الزهراء عليها السلام بهجة قلب المصطفى صلى الله عليه و آله وسلم، تهران، نشر المرضية، 1373 ش؛ رفاعى، سيد حسين محمد، نور الانوار فى فضائل و تراجم و تواريخ و مناقب و مزارات آل البيت عليهم السلام، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، 1421 ق؛ زبيرى، مصعب بن عبدالله (م. 236 ق.)، نسب قریش، تحقيق

ليفي بروفيسال، القاهرة، دار المعارف؛ سابقى، محمد حسنين، مرقد العقيلة زينب عليها السلام، بيروت، مؤسسة الاعلمى، 1399 ق؛ سبط ابن جوزى، يوسف بن حسام (م. 654 ق.)، تذكرة الخواص، بيروت، مؤسسة اهل البيت عليهم السلام، 1410 ق؛ شبلنجى، مؤمن بن حسين (م. 1298 ق.)، نورالابصار فى مناقب آل النبي المختار صلى الله عليه وآله وسلم، بيروت، دار الفكر؛ شبلى، على احمد، ابنة الزهراء عليها السلام بطلة الفداء زينب عليها السلام، القاهرة، وزارة الاوقاف المجلس الاعلى للشؤون الاسلاميه؛ شعرانى، عبدالوهاب بن احمد (م. 972 ق.)، لوائح الانوار فى طبقات الاخيار، بيروت، دارالكتب العلمية، 1418 ق؛ صدوق، محمد بن على (م. 381 ق.)، الامالى، قم، مؤسسة البعثة، 1417 ق؛ همو، علل الشرايع، تحقيق سيد محمد صادق بحر العلوم، النجف الاشرف، المكتبة الحيدرية، 1385 ق؛ همو، من لا يحضره الفقيه، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1404 ق؛ صفار، حسن موسى، المرأة العظيمة (قراءة فى حياة السيدة زينب عليها السلام بنت علي عليه السلام)، بيروت، مؤسسة الانتشار العربى، 2000 م؛ طبرسى، احمد بن على (م. 560 ق.)، الاحتجاج، تحقيق محمدباقر خراسان، النجف الاشرف، دار النعمان، 1386 ق؛ طبرسى، فضل بن حسن (م. 548 ق.)، اعلام الورى، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، 1417 ق؛ همو، تاج المواليدي فى مواليدي الائمة ووفياتهم، قم، كتابخانه مرعشى نجفى، 1406 ق؛ طبرى، حسن بن على (م. قرن 7)، كامل بهائى، تحقيق اكبر صفدرى، تهران، انتشارات مرتضوى، 1382 ش؛ طبرى، محمد بن جرير (م. 310 ق.)، تاريخ الامم و الملوك، تحقيق گروهى از دانشمندان، بيروت، مؤسسة الاعلمى، 1403 ق؛ طبرى امامى، محمد بن جرير (م. قرن 5)، دلائل الامامه، قم، مؤسسة البعثة، 1413 ق؛ طوسى، محمدبن حسن (م. 460 ق.)، الامالى، تحقيق مؤسسة البعثة، قم، دار الثقافة، 1414 ق؛ عبيدلى نسابه، يحيى بن حسن (م. 277 ق.)، اخبار الزينيات، قم، كتابخانه مرعشى نجفى، 1401 ق؛ علوى، على بن محمد (م. 709 ق.)، المجدى فى انساب الطالبين، تحقيق احمد مهدوى دامغانى، قم، كتابخانه مرعشى نجفى، 1409 ق؛

فتال نيشابورى، محمد بن حسن (م. 508 ق.)، روضة الواعظين، قم، الشريف الرضى، فخر رازى، محمد بن عمر (م. 606 ق.)، الشجرة المباركة في انساب الطالبية، تحقيق سيد مهدى رجائى، قم، كتابخانه مرعشى نجفى، 1409 ق؛ لجنة التحقيق، السيدة زينب عليها السلام في تاريخ الاسلام، لجنة التحقيق و التاليف، دمشق، مكتبة الامام الخامنه اى، 1426 ق؛ مامقانى، عبدالله (م. 1351 ق.)، تنقيح المقال في علم الرجال، نجف، مطبعة المرتضوية، 1352 ق؛ مجلسى، محمدباقر (م. 1111 ق.)، بحار الانوار، تحقيق محمدباقر بهبودى، بيروت، داراحياء التراث العربى، 1403 ق؛ مرعشى نجفى، سيد شهاب الدين (م. 1411 ق.)، شرح احقاق الحق، قم، كتابخانه مرعشى نجفى؛ مروزى، اسماعيل بن حسين (م. 614 ق.)، الفخرى في انساب الطالبين، تحقيق سيد مهدى رجائى، قم، كتابخانه مرعشى نجفى، 1409 ق؛ مسعودى، على بن حسين (م. 345 ق.)، التنبيه و الاشراف، بيروت، دار صعب؛ همو، مروج الذهب و معادن الجواهر، تحقيق اسعد داغر، قم، دار الهجرة، 1409 ق؛ مفيد، محمد بن محمد (م. 413 ق.)، الارشاد في معرفة حجج الله على العباد، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لتحقيق التراث، بيروت، دار المفيد، 1414 ق؛ همو، الامالى، تحقيق حسين استادولى، على اكبر غفارى، بيروت، دار المفيد، 1414 ق؛ مقرزى، احمد بن على (م. 845 ق.)، المواعظ و الاعتبار بذكر الخطط و الآثار (الخطط المقرزىيه)، بيروت، دارالكتب العلمية، 1418 ق؛ نعيمى دمشقى، عبدالقادر بن محمد (م. 927 ق.)، المدارس في تاريخ المدارس، بيروت، دار الكتب العلمية، 1410 ق؛ نقدى، جعفر (م. 1370 ق.)، زينب الكبرى عليها السلام بنت الامام اميرالمؤمنين على بن ابى طالب عليه السلام، نجف، مكتبة الحيدريه؛ هاشمى، عبدالمنعم، السيدة زينب عليها السلام ابنة الامام على عليه السلام، بيروت، دار و مكتبة الهلال، 2004 م؛ ياقوت حموى، ياقوت بن عبدالله (م. 626 ق.)، معجم البلدان، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1399 ق.

سيدعليرضا عالمى

دومین دختر حضرت فاطمه علیها السلام.

منابع تاریخی و روایی، چون الطبقات الکبری (ابن سعد، 8 / 463)، انساب الاشراف (بلاذری، 2 / 410)، المعارف (ابن قتیبہ دینوری، 211)، الارشاد (مفید، 1 / 354)، و تاریخ مدینة دمشق (ابن عساکر، 69 / 176)، افزون بر حضرت زینب علیها السلام، دختر دیگری هم برای حضرت زهرا علیها السلام ذکر کرده اند که با کنیه اش، ام کلثوم، معروف گردیده است؛ اما، برخی معتقدند فاطمه علیها السلام سه دختر به نامهای زینب، ام کلثوم و رقیه داشته که رقیه قبل از بلوغ در گذشته است (دولابی، 92، صالحی شامی، 11 / 51).

نسب شناسان متقدم، همگی از زینب کبری، دختر اول حضرت فاطمه علیها السلام، سخن گفته اند، ولی از ام کلثوم ذکری به میان نیاورده اند، به ویژه نسب شناسانی چون عیبدلی نسابه (ر.ک: المعقبین، 106)، عیبدلی (ر.ک: 305) و ابن فندق (ر.ک: 1 / 335). خنجی اصفهانی نوشته که فاطمه علیها السلام دارای چهار فرزند به نامهای حسن، حسین، محسن و ام کلثوم علیهم السلام بوده و تأکید کرده که همین چهار فرزند را داشته است (122 - 123). علی بن یوسف حلی از زینب کبری با لقب ام کلثوم، به عنوان دختر فاطمه علیها السلام (242) و خضری بک نیز فقط از زینب به عنوان دختر فاطمه علیها السلام یاد کرده است (91). برخی از محققان شیعی معاصر تأکید کرده اند که فاطمه علیها السلام به جز زینب کبری، که کنیه اش ام کلثوم بوده، دختر دیگری نداشته است (قرشی، 219؛ عاملی، 50).

به جز ام کلثوم مورد نظر، امام علی علیه السلام دختر دیگری نیز داشته که با کنیه ام کلثوم معروف بوده و درباره او گزارشهایی رسیده است. زبیری (2 / 45) و علوی (12)

نام این ام کلثوم را نفیسه ثبت کرده اند و علوی افزوده است که او به همسری عبدالله اصغر بن عقیل در آمد (18). شیخ مفید هم از دختری به نام نفیسه برای علی علیه السلام نام برده، ولی درباره کنیه او سخنی نگفته است (الارشاد، 1 / 354). پس از او، طبرسی از نفیسه یاد کرده و افزوده که کنیه او ام کلثوم صغری است (1 / 396). الجوهره فی نسب الامام علی علیه السلام و آله، به غیر فاطمی بودن او اشاره کرده و گفته در منابع از کسی یاد شده که هنگام ضربت خوردن امیر مؤمنان علی علیه السلام، در مسجد کوفه بوده، وی ام کلثوم مذکور است (ر.ک: بری انصاری، 45، 120). همچنین از حضور او در شام، همراه اسیران اهل بیت امام حسین علیه السلام، خبر داده و گفته که جملائی از او در مجلس یزید اموی رسیده است (بری انصاری، 45).

نام ام کلثوم:

به نظر عبیدلی، نام دختر دوم حضرت زهرا علیها السلام نیز زینب بوده است. این نام را خود حضرت فاطمه علیها السلام، برای وی برگزید و رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم به سبب شباهت او به خاله اش، ام کلثوم، کنیه او را ام کلثوم نهاد (123 - 124؛ ر.ک: ابن بطوطه، 1 / 323). عبیدلی نسابه، ام کلثوم را زینب و سبطی خوانده و زینب صغری را دختر دیگر علی علیه السلام دانسته است که با محمد بن عقیل ازدواج کرد (ر.ک: اخبار الزینبیات، 123 - 125). شیخ مفید، دختر دوم حضرت زهرا علیها السلام را زینب صغری و کنیه اش را ام کلثوم ذکر کرده است (الارشاد، 1 / 354). علوی نام دختران حضرت زهرا علیها السلام را، به ترتیب، زینب و رقیه دانسته است (11). براین اساس، رقیه یا همان ام کلثوم است یا دختر دیگر حضرت علیها السلام. هر چند علوی پس از ذکر نام رقیه، کنیه او را ام کلثوم ذکر کرده است (17). طبرسی (1 / 395) و اشهب بطایحی (346)، از نسب شناسان علوی، نیز نام ام کلثوم را زینب دانسته اند. بطایحی در ابتدای بحر الانساب الکبیر فقط از یک دختر، با نام زینب و کنیه ام کلثوم، برای

فاطمه علیها السلام سخن گفته است (41). صالحی شامی فقط از زینب نام برده و ام کلثوم کبری و ام کلثوم صغری را دختران علی علیه السلام، از دیگر همسرانش دانسته است (11 / 288). شیخ مفید نیز گزارش کرده که حضرت علی علیه السلام دختری به نام زینب، از همسری به جز حضرت زهرا علیها السلام، داشته است (الارشاد، 1 / 354).

ولادت:

تا قرن هشتم هجری در هیچ یک از منابع تاریخی و روایی، سال ولادت ام کلثوم ذکر نشده است، فقط برخی منابع متذکر شده اند که او در زمان حیات رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم متولد شد (ابن عبدالبر، 4 / 1954). ذهبی در قرن هشتم هجری، در مقدمه بحث ام کلثوم، او را متولد سال ششم دانسته (سیر اعلام النبلاء، 3 / 500)، ولی گزارش خود را مستند نکرده است.

ام کلثوم و فاطمه علیها السلام:

از ام کلثوم در زمان حیات مادرش، فاطمه علیها السلام، دو بار، و هر دو بار، در منابع شیعه نام برده شده است. شیخ صدوق از امام صادق علیه السلام نقل کرده که برخی از افراد شقی، نزد فاطمه علیها السلام رفتند و به دروغ ادعا کردند که علی علیه السلام از دختر ابوجهل مخزومی خواستگاری کرده است. فاطمه علیها السلام از شنیدن این خبر ناراحت شد و هنگام رفتن به خانه پدرش، فرزندانش حسن و حسین علیهما السلام و ام کلثوم را همراه خود برد، در حالی که دست ام کلثوم را در دست داشت (1 / 185). مجلسی از مصباح الانوار روایتی نقل کرده است که طبق آن، فاطمه علیها السلام در حال احتضار به همسرش علی علیه السلام وصیت نمود پس از آنکه ام کلثوم به بلوغ رسید، وسایل خانه از آن او باشد (بحار الانوار، 79 / 27).

این امر نشان می دهد که ام کلثوم در این زمان در سینه نی بوده است که در کنار مادرش راه برود و حداقل دو یا سه ساله بوده است؛ بنابراین، در زمان فوت مادرش، چهار یا پنج سال داشته و براین اساس، در سال پنجم یا ششم هجرت به

دنیا آمده است. در این صورت، این پرسش که خواهر بزرگتر او متولد چه سالی بوده است، بدون پاسخ می ماند، مگر اینکه زینب، کوچک تر از ام کلثوم بوده باشد و در آن زمان، هنوز زینب به دنیا نیامده باشد. پذیرش این استدلال، در تنافی با روایاتی است که درباره زینب رسیده است، چرا که زینب، هم از پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم و مادرش روایت نقل کرده، و هم در مسجد مدینه خطبه حضرت فاطمه علیها السلام را شنیده و نقل کرده است. اگر او در سال هشتم، هنوز به دنیا نیامده بوده، پس در زمان شهادت مادرش، حداکثر دو سال داشته و طبیعتاً نمی توانسته است راوی باشد (مقاله های زینب بنت علی علیهما السلام؛ فدک). بنابراین، بسیار محتمل است ام کلثومی که در این دو گزارش آمده است، همان حضرت زینب علیها السلام باشد و در گزارش، کنیه او به کار رفته باشد.

بنا بر گزارشی، پس از شهادت فاطمه علیها السلام، ام کلثوم با چادر و روپند، از خانه مادرش بیرون آمد و در مصیبت مادر و جدش، رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم، جملاتی گفت (فتال نیشابوری، 152). در این گزارش هم از زینب سخنی به میان نیامده است. گزارش درباره زندگی ام کلثوم در منابع شیعه و عمدتاً در منابع اهل سنت، منحصر می شود به ازدواج، تعداد همسران، و درگذشت وی و فرزندش.

ازدواج ام کلثوم در گزارشهای اهل سنت:

در منابع اهل سنت، درباره ازدواج ام کلثوم با عمر بن خطاب گزارشهای متعددی وجود دارد. قدیم ترین منبع در این باره، السیر و المغازی، ابن اسحاق است. او درباره چگونگی خواستگاری عمر از او، سه روایت دارد. بنا بر یکی از این روایتها، برخی به عمر اعتراض کردند که ام کلثوم صغیر است و عمر در توجیه آن، حدیثی را باز گفت که از رسول اکرم صلی الله علیه و آله وسلم درباره فضیلت رابطه نسبی و سببی با پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم شنیده بود (5 / 232 - 233).

بنا بر روایت دیگر، عمر مخالف مهریه سنگین بود و مهریه تمام زنان و دخترانش 480 درهم بود، غیر از ام کلثوم که چهل هزار درهم مهرش کرد (5 / 233). صنعانی در المصنف نیز در باب ازدواج صغیرین، از این ازدواج سخن گفته است که علی علیه السلام دخترش را که هنوز با کودکان بازی می کرد، به ازدواج عمر در آورد (ر.ک: 6 / 162 - 164). روایت عبدالرزاق درباره ازدواج ام کلثوم با عمر، از نظر سند، منقطع است. به گفته ابن سعد، وقتی ام کلثوم به ازدواج عمر درآمد، هنوز نابالغ بود؛ وی در روایتی از واقدی نقل کرده است که علی علیه السلام وقتی می خواست ام کلثوم را نزد عمر بفرستد، او را آراست و عمر چهل هزار درهم مهریه او کرد (8 / 463 - 264). مصعب بن عبدالله زبیری، از نسب شناسان متقدم، در روایتی بدون سند، از صغیر بودن ام کلثوم و ماجرای ملاقات ام کلثوم و عمر گزارش داده است. در انتهای روایت آمده است که وقتی ام کلثوم از نزد عمر بازگشت، به پدرش علی علیه السلام گفت: «مرا به سوی شیخی بد فرستاده بودی.» علی علیه السلام در جواب گفت: «او شوهر توست» (349). برادرزاده مصعب، زبیر بن بکار، همین گزارش را نقل کرده و در پایان، روایت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم را درباره فضیلت خویشاوندی با خودش، ذکر نموده است. این روایت در نقل زبیر از عمر اضافاتی دارد، بدین مضمون که عمر می گوید: «هر نسب و سبب و دامادی ای در روز قیامت بریده می شود، مگر نسب و سبب و دامادی من. برای من رابطه نسبی و سببی با رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم برقرار بود، با این ازدواج خواستم دامادی را بدان اضافه کنم» (2 / 782). بلاذری از هشام کلبی نقل کرده است که عمر به خواستگاری ام کلثوم رفت، ولی علی علیه السلام فرمود که او صغیر است (2 / 410). دولابی چند روایت در این خصوص نقل کرده است. در برخی آمده است که علی علیه السلام درباره ازدواج ام کلثوم، با امام حسن علیه السلام، عقیل و عباس

مشورت کرد و پس از آن، او را به ازدواج عمر در آورد و عمر چهل هزار درهم مهریه او کرد (160). شرح حال ام کلثوم در تاریخ طبری نیز آمده است. طبق نقلهای طبری، ام کلثوم دختر فاطمه علیها السلام با عمر ازدواج کرد و عمر چهل هزار [بدون ذکر درهم یا دینار] مهر او کرد. طبری ماجرای خواستگاری را از مدائنی نقل کرده که با گزارش کتابهای سیره در این باره متفاوت است. به گفته او، پس از آنکه عمر به خواستگاری ام کلثوم، دختر ابوبکر، رفت و با مخالفت او مواجه شد، به پیشنهاد عمروعاص به خواستگاری دختر فاطمه علیها السلام رفت (3 / 269 - 270).

حاکم نیشابوری - که به سند روایات و صحیح بودن آنها توجه دارد - تنها یک روایت را از امام سجاد علیه السلام نقل کرده است، بدین مضمون که علی علیه السلام دخترش، ام کلثوم، را به عقد عمر در آورد. طبق این روایت، علی علیه السلام به عمر گفته است که قصد دارم ام کلثوم را به عقد عبدالله بن جعفر در آورم (3 / 142). بیهقی در السنن الکبری دو روایت نقل کرده یکی از آنها همان روایت المستدرک از ابن ابی ملیکه است که طبق محتوای آن، حسن و حسین علیهما السلام با این ازدواج موافق نبودند، ولی علی علیه السلام به آنان امر کرد تا ام کلثوم را به ازدواج عمر در آورند (7 / 64).

ابن عبدالبر درباره خواستگاری دو روایت نقل کرده، که یکی از آنها بدون سند است و در آن آمده است که وقتی عمر از ام کلثوم خواستگاری کرد، علی علیه السلام گفت: «او صغیر است.» پس از آنکه علی علیه السلام ام کلثوم را نزد عمر فرستاد، عمر دستش را روی ساق پای او گذاشت و لباس را از آن کنار زد. ام کلثوم گفت: «اگر خلیفه نبودی دماغت را می شکستم» و وقتی نزد پدرش بازگشت، عمر را بد خواند. روایت دوم، مشابه روایت اول است، با این تفاوت که ام کلثوم به عمر گفت: «اگر خلیفه نبودی چشمت را کور می کردم.» بنا بر روایت دیگر، مهریه

ام کلثوم ام کلثوم چهل هزار بوده است (ابن عبدالبر، 4 / 1954 - 1955). ابن اثیر جزری در اسد الغابه، به نقل از الاستیعاب، از خواستگاری عمر و صغر سن ام کلثوم سخن گفته است (5 / 614 - 615). در المعارف (ابن قتیبہ دینوری، 211)، المنتظم (ابن جوزی، 4 / 237 - 238)، و الکامل فی التاریخ (ابن اثیر جزری، 2 / 537) نیز به این ازدواج اشاراتی شده است. زرقانی، برخلاف دیگران، گفته است که پیش از آنکه ام کلثوم به بلوغ برسد، عمرین خطاب درگذشت (7 / 9).

بررسی گزارشها:

گزارشهای زندگی ام کلثوم پس از مادرش فاطمه علیها السلام در منابع اهل سنت، از حیث سند و محتوا در خور بررسی است. در منابعی که به سند روایات توجه دارند، مانند صحاح سته و دیگر کتابهای معتبر اهل سنت، گزارش زندگی ام کلثوم با مختصات مذکور، نیامده است. متروک شدن این روایات - که قبلاً در منابع انساب نگاری، طبقات نگاری و تاریخی آمده - دارای اهمیت است و آن را از نظر سندی مخدوش می کند. بخاری یک روایت را دوبار از ابن شهاب زهری نقل کرده است که بخشی از محتوای آن اشاره دارد به اینکه ام کلثوم، دختر علی علیه السلام، در خانه عمر بوده است، ولی اطلاعات بیشتری ندارد (بخاری، 3 / 222؛ 5 / 36). این روایت را یونس بن یزید از ابن شهاب زهری نقل کرده است.

این روایت از نظر سند در خور بررسی است. به گفته ابن سعد، یونس روایات شیرین بسیاری دارد، ولی حجت نیست، زیرا روایات مردود هم آورده است (7 / 520). احمد بن حنبل گفته است که یونس در نقل از زهری اشتباهات زیادی دارد و در جای دیگر گفته است که او روایات مردود بسیاری از زهری نقل کرده است (ر.ک: مزی، 32 / 555). او را از موالی بنی امیه دانسته اند (سمعانی، 1 / 237؛ مزی، 32 / 557). زهری نیز از محدثان درباری امویان بود

(ر.ک: ابن عساکر، 370 / 55؛ ابن حجر عسقلانی، تهذیب التهذیب، 4 / 194). به گفته خواهر زهری، او فضائل اهل بیت علیهم السلام را کتمان می کرد و به بنی امیه تمایل داشت (ابن عساکر، 42 / 228) و حتی درباره علی علیه السلام بد می گفت (ابن ابی الحدید، 4 / 102). شافعی و دارقطنی گفته اند که زهری در روایت تدلیس می کرد (ابن حجر عسقلانی، تعریف اهل التقدیس، 1 / 45) و نام راویان ضعیف را حذف می کرد تا روایت، صحیح به نظر برسد. به گفته محدثان اهل سنت، او گفته های خود را لابه لای حدیث پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم می آورد (ابن حجر عسقلانی، فتح الباری، 5 / 29). برخی مواردی که زهری به کلام رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم افزوده، در فتح الباری شرح صحیح البخاری آمده است (ر.ک: ابن حجر عسقلانی، 2 / 23، 4 / 252؛ 5 / 261، 272). بدیهی است که زهری وقتی در کلام رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم مطالب خود را می افزوده، در روایات دیگران و از جمله صحابه، با جسارت بیشتری این کار را می کرده است. روایتی که بخاری ذکر کرده، درباره بخششهای عمر است. از سیاق کلام بر می آید که سخنان راجع به ام کلثوم را زهری افزوده است و در توضیح بخشی از روایت می گوید: «مراد مردم، ام کلثوم دختر علی علیه السلام است که در نزد عمر بود» (بخاری، 3 / 222؛ 5 / 36).

علمای شیعه نیز درباره گزارشهای منابع اهل سنت اظهار نظر کرده اند. فضل بن شاذان نیشابوری معتقد بود که مردم، به اشتباه، فکر می کنند عمر با ام کلثوم، دختر علی علیه السلام، ازدواج کرده است (قمی، 193). یک قرن بعد، شیخ مفید، سند روایات مذکور را در کتابهای اهل سنت، ضعیف خوانده و محتوای آن را، به دلیل تناقضات آشکار، نادرست دانسته است (المسائل السرویه، 86 - 87).

در دوره معاصر، تک نگاریهای در خور توجهی درباره این روایات نوشته شده است. از جمله، افحام الاعداء و الخصوم، موسوی هندی که گزارشهای ابن سعد در

الطبقات الكبرى، زبیر بن بکار در نسب قریش، ابن عبدالبر در الاستیعاب، و ابن حجر عسقلانی در الاصابه را - که عمده گزارشهای زندگی ام کلثوم در آن آمده - از حیث سند، با استناد به منابع اهل سنت، نقد و بررسی کرده است. همچنین مؤلف به برخی از تناقضات تاریخی این گزارشها اشاره کرده است (ر.ک: 31 - 186). حسینی میلانی نیز در ازدواج ام کلثوم با عمر، تمام روایات هشت منبع اصلی اهل سنت (الطبقات الكبرى، الذریة الطاهرة النبویه، المستدرک، السنن الكبرى، تاریخ بغداد، الاستیعاب، اسدالغابه، و الاصابه) را، به ترتیب تاریخی، نقل کرده و آنها را از نظر سند، مبتنی بر دیدگاه اهل سنت، نقد و بررسی نموده است (ر.ک: 21 - 62). علی محمد علی دُخیل در ام کلثوم، به برخی مباحث گزارشهای ازدواج ام کلثوم در منابع اهل سنت، اشاره کرده است (ر.ک: 11 - 21). شهرستانی نیز در زواج ام کلثوم، با توجه به قراین تاریخی و تناقضات حدیثی در روایات اهل سنت، به این نتیجه رسیده است که گزارشهای راجع به ازدواج ام کلثوم، قابل استناد نیستند (ر.ک: 24 - 167).

گزارشهای محدثان اهل سنت درباره زندگی و وفات ام کلثوم، ابهامها و تناقضهای تاریخی فراوانی دارد. بنا بر تمام روایات مذکور، ام کلثوم هنگام خواستگاری عمر از او، کودک بوده است. در حالی که طبق نظر برخی از علمای اهل سنت، ام کلثوم در سال ششم هجرت به دنیا آمده، بنابراین در هنگام خواستگاری، دوازده سال داشته که در عرف عرب آن روز، کودک به شمار نمی آمده است. اما اگر این قول پذیرفته شود که ام کلثوم در سال هشتم یا نهم به دنیا آمده و کوچک تر از خواهر دیگرش، زینب، بوده است، تردید دیگری به وجود می آید، زیرا زمانی که عمر گفته دلیل ازدواجش با ام کلثوم برقراری رابطه سببی با رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم است، اگر زینب از ام کلثوم بزرگ تر بوده، عمر باید از

زینب خواستگاری می کرده یا خود علی علیه السلام این پیشنهاد را به وی می داده است. مگر اینکه زینب پیش از ام کلثوم ازدواج کرده باشد، که شاهدی بر این امر وجود ندارد.

از سوی دیگر، عمر دلیل ازدواج خود را برقراری رابطه سببی با رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم بیان کرده، در حالی که این رابطه سببی به واسطه ازدواج دختر او، حفصه، با رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم وجود داشته است (ر.ک: موسوی هندی، 140)، مگر اینکه دلیل ازدواج او، برقراری رابطه سببی با فاطمه زهرا علیها السلام بوده، که در هیچ روایتی چنین ذکر نشده است.

زیربن بکار، از نسب نگاران متقدم اهل سنت، که ظاهراً به این مشکل روایت پی برده، روایت را با اضافاتی نقل کرده است: «هرگونه رابطه نسبی و سببی و دامادی در روز قیامت بریده می شود، مگر نسب و سبب و دامادی من. برای من رابطه نسبی و سببی با رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم برقرار بود، با این کار [ازدواج با ام کلثوم] خواستم دامادی را بدان اضافه کنم» (2 / 782).

این روایت از چند نظر حائز اهمیت است. اول اینکه زیربن بکار، به عنوان نسب شناس متقدم، مطابق محتوای این روایت، پذیرفته که رابطه سببی بین عمر و پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم به سبب ازدواج حفصه (دختر عمر) با رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم از قبل وجود داشته است. لذا، ادعای برقراری رابطه سببی با رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم به واسطه این ازدواج - که در روایات دیگر به صورت گسترده آمده است - صحیح نیست و روایات مذکور پذیرفتنی نیستند. از سویی، محتوای روایتی که زیربن بکار نقل کرده، دارای تناقض است. در این روایت، عمر از رابطه نسبی خود و پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم سخن گفته، در حالی که چنین رابطه ای وجود نداشته است. از سوی دیگر، در برخی از روایات

به جای کلمه سبب، از واژه صهر و دامادی استفاده شده، بدین صورت که هر نسب و سبی در روز قیامت منقطع است، مگر نسب و دامادی من (طبرانی، 4/257؛ طوسی، الامالی، 340). در حالی که صهر و دامادی منشأ رابطه سببی است و رابطه مستقلی به شمار نمی آید. در قرآن نیز واژه صهر به جای سبب، و در مقابل نسب، آمده است (فرقان، 54). براین اساس، این روایت، مجعول است.

به نظر می آید در گزارش ازدواج ام کلثوم با عمر، رویکرد سیاسی وجود داشته است. برخی از علمای اهل سنت به این ازدواج استناد کرده و مدعی شده اند که بین علی علیه السلام و ابوبکر و عمر اختلافی نبوده است (سمعانی، 1/207). حتی اگر چنین استنادی صورت نگیرد، نقل گسترده آن در آثار علمای اهل سنت، با هدف طبیعی جلوه دادن رابطه اهل بیت علیهم السلام با ابوبکر و عمر، اهمیت داشته است. شاید به همین دلیل، در منابع اهل سنت به زندگی و ازدواج ام کلثوم، از نظر محتوا و سند، توجه نشده، در حالی که به برخی از وقایع زندگی ام کلثوم، استنادات فقهی شده است. مثلاً ابن قدامه در ولایت پدر در شوهر دادن دختران خردسال و جواز نکاح صغیره، به عمل علی علیه السلام اشاره کرده است (380/7). همچنین هم کفو بودن نسبی را شرط ندانسته و به ازدواج ام کلثوم و عمر استناد کرده است که با هم از نظر نسبی هم کفو نبودند (376/7). در چگونگی قرار دادن جنازه زن و مرد در کنار هم، به نماز بر جنازه ام کلثوم استناد شده است (طوسی، الخلاف، 1/722 - 723؛ سرخسی، 2/65؛ ابن قدامه، 2/395). برخی بر تقدم امیر و حاکم بر اقارب میت، در نماز میت حکم کرده و شاهد آورده اند که سعید بن عاص بر جنازه ام کلثوم و فرزند او نماز گزارد، در حالی که هشتاد تن از صحابه و نزدیکان ام کلثوم، مانند حسن و حسین علیهما السلام و ابن عمر، پشت سر او بودند (ابن قدامه، 2/367). حکم ارث نبردن دو نفری که از هم

ارث می برند، اما در یک زمان از دنیا می روند و معلوم نمی شود کدام یک زودتر مرده نیز با استناد به مرگ هم زمان ام کلثوم و فرزندش صورت گرفته است (ابن قدامه، 7/ 187 - 188). شاید توجه فقیهان اهل سنت به این گزارشها از آن روست که در موضوعات موردنظر، فقط گزارشهای راجع به ام کلثوم در خور استناد بوده و در دوره صحابه شاهد دیگری برای آن وجود نداشته است. به نظر می رسد فقیهان اهل سنت به تحقیق درباره درستی سند و محتوای این وقایع پرداخته اند.

گزارشهای شیعی:

گزارش زندگی ام کلثوم، در منابع شیعی پراکنده و مختصر آمده است. اولین بار مبحث خواستگاری عمر از ام کلثوم، در تاریخ یعقوبی بیان شده است. به نوشته یعقوبی (م. 292 ق.)، عمر ده هزار دینار مهریه ام کلثوم کرد. این خواستگاری در سال هفدهم هجرت روی داد و علی علیه السلام به عمر گفت که او صغیر است (2/ 149 - 150). قمی در تاریخ قم، ام کلثوم را یکی از دختران فاطمه علیها السلام خوانده و گفته است که برخی می گویند عمر به خواستگاری او رفت، ولی ام کلثوم بسیار کوچک بود که عمر درگذشت. قمی از فضل بن شاذان نیشابوری روایت کرده است که مردم او را با ام کلثوم خزاعی اشتباه گرفته اند (193).

در کتابهای روایی شیعه، نخستین بار در الکافی، احادیثی درباره این ازدواج آمده است. کلینی در کتاب النکاح الکافی، دو روایت در این باره نقل کرده است. روایت اول را، با پنج واسطه، از امام صادق علیه السلام نقل کرده که در طریق روایت، علی بن ابراهیم از پدرش از ابن ابی عمیر از هشام بن سالم و حماد از زراره است. بنا بر این روایت، از امام صادق علیه السلام درباره این ازدواج سؤال شد و حضرت علیه السلام پاسخ داد: «این ناموسی است که از ما غصب شده است.» روایت دیگر را ابن ابی عمیر از هشام بن سالم از امام صادق علیه السلام نقل کرده است، که طبق آن، زمانی که عمر، ام کلثوم

را از علی علیه السلام خواستگاری کرد، علی علیه السلام گفت: «او کودک است.» پس از آن، عمر با عباس (عموی علی علیه السلام) ملاقات نمود و تهدید کرد که زمزم را پر می کند و تمام افتخارات بنی هاشم را از بین می برد و دو شاهد می آورد که علی علیه السلام سرقت کرده است و دست او را می بُرد. عباس این ماجرا را به علی علیه السلام خبر داد و علی علیه السلام نیز، پس از درخواست عمویش عباس، امر ازدواج را به او وا گذاشت (5 / 364). کلینی روایت کرده است که ام کلثوم پس از مرگ عمر، عده را در خانه پدر نگه داشت (6 / 115 - 116).

پس از کلینی، شیخ طوسی نیز دو روایت نقل کرده است، بدین مضمون که وقتی عمر مُرد، علی علیه السلام نزد ام کلثوم رفت و او را به خانه خود برد (تهذیب الاحکام، 8 / 161). او حدیث دیگری از امام باقر علیه السلام نقل کرده است که طبق آن، ام کلثوم و فرزندش، زید، در یک ساعت مردند و معلوم نشد کدام یک زودتر مرده است تا دیگری از او ارث ببرد (تهذیب الاحکام، 9 / 362 - 363).

در هیچ یک از این روایات، تصریح نشده که فرد مورد نظر، دختر فاطمه زهرا علیها السلام است. البته قاضی نعمان مغربی اسماعیلی مذهب، ماجرای خواستگاری عمر از ام کلثوم را آورده است و اینکه علی علیه السلام به عمر گفت: «ام کلثوم صغیر است» و عمر هم حدیثی از پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم نقل کرد درباره فضیلت رابطه سببی و نسبی داشتن با پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، اما در این روایت، از اینکه ام کلثوم با عمر ازدواج کرده باشد، سخنی نیست. سند این روایت نیز مقطوع است (2 / 506).

موضوع ازدواج ام کلثوم با عمر در مباحث کلامی نیز وارد شده است. نخستین بار شیخ مفید در المسائل السرویه از آن سخن گفته و این ازدواج را ثابت ندانسته و از نظر سند و محتوا، گزارشهای این ازدواج را نپذیرفته است. به گفته وی، ناقل

آن زیبربن بکار است که موثق نیست و در دشمنی با علی علیه السلام و بنی هاشم معروف است. او گزارش ابی محمد حسن بن یحیی (نسب شناس)، معروف به ابن اخي طاهر (م. 358 ق.)، را نیز تقد کرده و گفته که ابن اخي طاهر این روایت را از طریق زیبربن بکار نقل کرده است و قولش منشأ شیعی ندارد. به نظر وی، همه روایتهای رسیده، در محتوا با یکدیگر اختلاف دارند (ر.ک: 86 - 90). شیخ مفید به سؤال کننده درباره بحث فقهی این ازدواج در صورت تحقق آن، گفته که معیار صحت ازدواج، وجود ظاهر اسلام است، نه حقیقت ایمان، و لذا، از نظر فقهی در ازدواج ام کلثوم با عمر اشکالی وجود ندارد (المسائل العکبریه، 60 - 62). ایشان در این کتاب درباره اینکه آیا ام کلثوم با عمر ازدواج کرده یا نه، اظهار نظر نکرده است. بعید است که شیخ مفید از روایات الکافی بی خبر بوده باشد. او احتمال داده که مستند اصلی این مطلب، روایت زیبربن بکار است که ایشان در نقل حدیث، معتمد نیست (ر.ک: المسائل السرویه، 86 - 88).

سید مرتضی در الشافی فی الامامه (3 / 272 - 273) و در رسائل خود، به این موضوع پرداخته است. او بر آن است که این ازدواج رخ داده است، اما نه از روی رضایت، بلکه وقتی حضرت علی علیه السلام با تهدید عمر مواجه شد، برای مصالح جامعه اسلامی با آن موافقت کرد (3 / 148 - 149). در واقع، سید مرتضی محتوای دو حدیث الکافی (کلینی، 5 / 346) را، به گونه ای، بازگو کرده است. به گفته او، ازدواج ام کلثوم با عمر و وجود فرزندان از ایشان، به دلیل معلوم و مشهور بودن، انکارناپذیر است. اما وی درباره اینکه این ام کلثوم، فرزند فاطمه زهرا علیها السلام بوده یا نه، اظهار نظر نکرده است (رسائل، 3 / 150).

شیخ طوسی وقوع ازدواج را، با تقیه، توجیه کرده است (الاقتصاد الهادی، 213).

طبرسی گزارش کرده که به گفته اصحاب ما، این ازدواج پس از امتناع شدید و از روی ناچاری و پس از واگذاری امر ام کلثوم به عباس، عموی علی علیه السلام، صورت گرفته است (1 / 397). ابن شهر آشوب درباره این ازدواج، نظر نداده و فقط گزارش کرده که ابومحمد نوبختی در الامامه گفته است در هنگام عقد، ام کلثوم صغیر بود و قبل از اینکه عمر با او ازدواج کند، عمر از دنیا رفت (3 / 89).

با آنکه از روایات رسیده استفاده می شود که این ازدواج در میان شیعیان مطرح بوده است، ولی علمای شیعه درباره آن کمتر اظهار نظر کرده اند. علامه مجلسی بخشی از بحارالانوار را به ام کلثوم اختصاص داده و روایات شیعه را در این خصوص گرد آورده است. او پس از بیان دیدگاههای شیخ مفید و سید مرتضی، با توجه به وجود روایاتی درباره ازدواج ام کلثوم، رد آن را از سوی شیخ مفید، عجیب خوانده است (42 / 108 - 109). علامه مجلسی در مرآة العقول (شرح الکافی)، دو حدیث موجود در الکافی را از نظر سند حسن دانسته، اما گفته است که این دو خبر، بر ازدواج ام کلثوم از روی ضرورت و تقیه دلالت نمی کنند. از اظهار نظر مجلسی در تأیید وقوع این ازدواج، استفاده می شود که او بیشتر به روایتی استناد کرده که گفته است وقتی عمر مُرد، علی علیها السلام ام کلثوم را به خانه بازگرداند. به همین دلیل، انکار آن را توسط شیخ مفید، عجیب دانسته است (20 / 42 - 45).

در دوره معاصر، شوشتری در قاموس الرجال، به پیروی از دیدگاه سید مرتضی، وقوع آن ازدواج را یقینی و دلیل آن را تواتر اخبار شیعه در این ازدواج دانسته و گفته که در الکافی دو روایت نقل شده و در تأیید آن، از کتابهای اهل سنت، شاهد آورده است (12 / 216). سید جعفر مرتضی عاملی نیز در ظلامة ام کلثوم، روایات اهل سنت و شیعه را برشمرده است (81).

برخی، به پیروی از شیخ مفید، اصل وجود این ازدواج را نپذیرفته اند. آقابزرگ تهرانی به برخی از آثار این اشخاص اشاره کرده است؛ از جمله به آثار سلیمان بن عبدالله ماحوزی (11 / 146)، سیدمصطفی دلداری نقوی (15 / 223)، کرامت علی هندی (17 / 214)، و محمد جواد بلاغی (4 / 172؛ 11 / 146).

در دوره معاصر، محققان شیعی درباره زندگی ام کلثوم آثار مستقلی نوشته اند، از جمله این تک نگاریهاست: ام کلثوم، تألیف علی محمد علی دُخیل؛ افحام الاعداء و الخصوم، نوشته سید ناصر حسین موسوی هندی؛ و زواج ام کلثوم، نوشته سیدعلی شهرستانی. در این آثار، عمدتاً روایات اهل سنت نقد شده است.

افحام الفحول في شبهة تزويج عمر بأم كلثوم، محمد جمیل حمود، در نقد دیدگاه شیعیانی است که وقوع ازدواج را پذیرفته اند. وی، دیدگاه سیدمرتضی و مجلسی و سید جعفر مرتضی عاملی را نقد کرده و روایات موجود در کتابهای روایی شیعه را نپذیرفته است. برخی از علمای شیعی، علاوه بر نپذیرفتن وقوع این ازدواج، گفته اند کسی که با عمر ازدواج کرد، ام کلثوم دختر ابوبکر بود که در آن هنگام در خانه علی علیه السلام بود (نقدی، 236). از جمله، سیدشهاب الدین مرعشی نجفی این ازدواج را نپذیرفته و گفته است کسی که عمر از او خواستگاری کرد، ریبیة علی علیه السلام، ام کلثوم دختر ابوبکر از اسماء بنت عمیس، بود که در خانه علی علیه السلام زندگی می کرد (ر.ک: 3 / 315). به نوشته باقر شریف قرشی، از مورخان شیعی، کسی که با عمر ازدواج کرد، دختر ابوبکر بود که کنیه او ام کلثوم بود و همراه مادرش اسماء بنت عمیس و برادرش محمد، در خانه علی علیه السلام زندگی می کرد و ریبیة علی علیه السلام بود (219).

بررسی گزارشهای شیعی:

همان گونه که گفته شد درباره این ازدواج، در الکافی

دو روایت آمده است که از مهم ترین روایات در این خصوص اند (کلینی، 5 / 346). این دو روایت، دو رویکرد در بین علمای شیعه به وجود آورده است. به نظر می رسد که سید مرتضی در الشافی فی الامامه و رسائل، بیشتر از آنکه به مباحث تاریخی این ازدواج و قرائن و شواهد آن توجه کرده باشد، اصل را بر صحت روایت مذکور در الکافی گذاشته و براین اساس، وقوع این ازدواج را تأیید کرده است.

اظهار نظر مجلسی درباره وقوع این ازدواج - با توجه به روایتی که می گوید پس از مرگ عمر، علی علیه السلام ام کلثوم را به خانه بازگرداند (مرآة العقول، 20 / 45) - درست به نظر نمی رسد، چرا که در این روایت، هویت ام کلثوم مذکور نامشخص است و نمی توان گفت دختر فاطمه علیها السلام است. همچنین ادعای صریح شوشتری بر متواتر بودن اخبار شیعه درباره ازدواج ام کلثوم، مردود است (12 / 216)، زیرا در گزارشهای منابع شیعی، تواتر وجود ندارد. ارجاع دادن او به کتابهای انساب و طبقات اهل سنت (12 / 217)، خود گویای متواتر نبودن در نزد شیعه است. نتیجه گیری سید جعفر مرتضی عاملی در ظلامت ام کلثوم نیز، بیش از آنکه بر راستی آزمایی روایات نقل شده در منابع اهل سنت و شیعه استوار باشد، بر نقد دیدگاههای شیعیان، نظیر دیدگاه قطب راوندی، استوار است (ر.ک: 55 - 57).

ازدواجهای دیگر:

در قدیم ترین گزارش درباره ام کلثوم - که در السیر و المغازی ابن اسحاق آمده - از قول امام حسن علیه السلام روایت مفصلی نقل شده است که بنا بر آن، پس از مرگ عمر، ام کلثوم با عون بن جعفر ازدواج کرد. عون در این هنگام نوجوان بود. پس از مرگ عون، ام کلثوم به عقد محمد بن جعفر درآمد (ر.ک: 5 / 232 - 234). ابن سعد در الطبقات الکبری گزارش کرده است که پس از مرگ عمر، ام کلثوم

به ازدواج عون بن جعفر در آمد و با درگذشت عون، همسر محمد بن جعفر شد و پس از مرگ او به ازدواج عبدالله بن جعفر در آمد. او از قول ام کلثوم گفته است: «از اسماء بنت عمیس شرم دارم که دو پسر او، عون و محمد، نزد من مردند و من از سومی بیم دارم.» ام کلثوم در نزد عبدالله در گذشت و برای هیچ یک فرزندی نیاورد (8 / 263).

دولابی در الذریة الطاهرة النبویه حدیث مفصّلی از ابن اسحاق نقل کرده است که ام کلثوم پس از مرگ عمر، در حالی که حسن و حسین علیهما السلام مخالف بودند، به ازدواج عون بن جعفر، پس از آن به عقد محمد بن جعفر و سپس به همسری عبدالله بن جعفر در آمد (162 - 163). ابن اثیر جزری در اسدالغابه محتوای گزارش الذریة الطاهرة النبویه را نقل کرده است (5 / 615). ذهبی از ابن اسحاق نقل کرده است که پدر ام کلثوم، پس از مرگ عمر، او را به عقد عون و پس از آن محمد و سرانجام، او را به عقد عبدالله در آورد (سیر اعلام النبلاء، 3 / 502).

گزارشهای ازدواج ام کلثوم با پسران جعفر بن ابی طالب بعد از مرگ عمر، از منظر تاریخی اعتبار ندارد، زیرا عمر در سال 23 هجری کشته شد (طبری، 3 / 266؛ ر.ک: ابن عبدالبر، 2 / 483)، در صورتی که عون و محمد هر دو در فتح تستر (شوشتر) به شهادت رسیدند (ابن قتیبہ دینوری، 206؛ ابن عبدالبر، 3 / 1247؛ موسوی هندی، 163). این فتح در زمان خلافت عمر و بر اساس اقوالی، در سال شانزدهم یا هفدهم یا نوزدهم هجرت رخ داده است (ابن خیاط، 103؛ طبری، 3 / 174). براین اساس، آنان قبل از مرگ عمر به شهادت رسیده و نمی توانسته اند با ام کلثوم ازدواج کنند. بلاذری در انساب الاشراف، پس از گزارش ازدواج ام کلثوم با عمر، از ازدواج او با عون و محمد و عبدالله بن جعفر، پس از مرگ عمر بن خطاب، خبر داده (2 / 412)، اما خود

از ابویقظان نصری نقل کرده است که عون بن جعفر و محمد در تستر به شهادت رسیدند. در پی آن، دو گزارش دیگر را نقل کرده است که بر اساس آنها، عون و محمد در صفین یا کربلا به شهادت رسیدند (2 / 299). به نظر می‌رسد بلاذری متوجه بوده که شهادت عون و محمد در فتح تستر، با ازدواج ام کلثوم با آنان در تناقض است، لذا دو قول اخیر را بدون ذکر سند در کتاب خود آورده است (2 / 299). اما درباره شهادت آن دو در صفین هیچ گزارشی نرسیده است. اگر آنان در صفین حضور داشتند، می‌بایست گزارش حضور و شهادتشان در منابعی که به تفصیل به جنگ صفین پرداخته اند می‌آمد، همچنان که درباره اشخاص غیر مشهور در جنگ صفین، در این گونه منابع گزارش وجود دارد، ولی از عون و محمد گزارشی نیست. آنان در کربلا نیز حضور نداشتند، کسانی که در کربلا در کنار امام حسین علیه السلام شهید شدند، برادرزادگان این دو، عون و محمد، فرزندان عبدالله بن جعفر و فرزندان زینب کبری علیها السلام بودند (بلاذری، 3 / 406؛ ابوالفرج اصفهانی، 83). شاید این گونه تناقضهای تاریخی در روایات، باعث شده است که برخی از نسب شناسان متقدم، بدون نام بردن از عون و محمد، روایت کنند که ام کلثوم بعد از عمر با عبدالله ازدواج کرد و عبدالله شاهد مرگ هم‌زمان او و پسرش زید بن عمر بود (ابن بکار، 2 / 791 - 792). در حالی که بیشتر گزارشهای اهل سنت حاکی از ازدواج ام کلثوم با عبدالله، پس از درگذشت عون و محمد است. هر دو دسته گزارش، ابهامهای بسیار دارند. اگر چنان که زبیر بن بکار (2 / 791 - 792) گفته، عبدالله بلافاصله پس از مرگ عمر، در سال 23 هجری با ام کلثوم ازدواج کرده و تا زمان مرگ در خانه او بوده است، باید منکر ازدواج عبدالله با زینب علیها السلام (خواهر ام کلثوم)، لااقل تا زمان درگذشت ام کلثوم شد؛ چرا که ازدواج هم‌زمان با دو خواهر مشروع

نیست، مگر اینکه ام کلثوم پس از ازدواج زینب علیها السلام با عبدالله، و در گذشت زینب علیها السلام یا طلاق گرفتن او، با عبدالله ازدواج کرده باشد. حال آنکه قول مستندی که عبدالله، زینب علیها السلام را طلاق داده باشد، در دست نیست. منابع معتبر اهل سنت هم تصریح کرده اند که زینب علیها السلام تا زمانی که زنده بود، همسر عبدالله بود (دولابی، 166؛ ذهبی، تاریخ الاسلام، 3/ 45). در حالی که ام کلثوم مورد نظر منابع اهل سنت، حداقل ده سال قبل از وفات زینب علیها السلام درگذشت، مگر اینکه ادعا شود ام کلثوم پس از وفات زینب علیها السلام هنوز زنده بوده است، که در این صورت درباره درستی بیشتر گزارشهای منابع اهل سنت که می گویند او در حدود سال پنجاه هجرت درگذشت (ر.ک: ابن سعد، 8/ 464)، تردید به وجود می آید.

ماجرای ازدواج عبدالله با زینب علیها السلام و ام کلثوم به شکل دیگری نیز در منابع اهل سنت آمده است. برخی نقل کرده اند که عبدالله بن جعفر پس از شهادت علی علیه السلام، با یکی از همسران علی علیه السلام ازدواج کرد، در حالی که دختر علی علیه السلام نیز همسر عبدالله بود و به این ترتیب، او همسر پیشین و دختر علی علیه السلام را هم زمان در خانه خود داشت (بخاری، 6/ 126؛ بیهقی، 7/ 167). منابع متفق اند که عبدالله پس از شهادت علی علیه السلام در سال چهل هجری، با لیلی، دختر مسعود بن خالد، ازدواج کرد (ابن قتیبہ دینوری، 207؛ بیهقی، 7/ 167). اما درباره نام دختر علی علیه السلام دو دسته روایت رسیده است. پاره ای از روایات - که با شواهد تاریخی همخوانی دارند - او را زینب، دختر فاطمه علیها السلام (ابن سعد، 8/ 465؛ ابن جعد جوهری، 413)، و برخی او را ام کلثوم، دختر فاطمه علیها السلام، دانسته اند (بیهقی، 7/ 167). ابن حجر عسقلانی گفته است که بین این روایتها تناقض نیست، زیرا عبدالله با زینب و ام کلثوم، یکی پس از دیگری، ازدواج کرده است (فتح الباری، 9/ 133).

از نظر تاریخی، مسلم است که زینب علیها السلام همسر عبدالله بوده و از او فرزندی داشته و یقیناً تا پس از واقعه عاشورا، در سال 61 هجری، زنده بوده است (مقاله زینب بنت علی علیه السلام) و درباره اینکه پیش از آن از عبدالله طلاق گرفته باشد، قول مستندی در دست نیست. طبق منابع معتبر اهل سنت نیز تا زمانی که زنده بوده همسر عبدالله بوده است (ابن سعد، 8 / 465؛ دولابی، 166). لذا، اگر ازدواجی صورت گرفته، پس از سال 61 یا 62 هجری بوده است، در حالی که بیشتر علمای اهل سنت گفته اند که ام کلثوم موردنظر، قبل از سال پنجاه هجری در گذشته است، زیرا حسن و حسین علیهما السلام، طبق نقل، در نماز گزاردن بر پیکر او حاضر بوده اند (ابن سعد، 8 / 464؛ ابن عبدالبر، 4 / 1956) و امام حسن علیه السلام در سال پنجاه هجرت شهید شده است (مقاله حسن بن علی علیهما السلام).

فرزندان:

برخی فقط از زیدبن عمر به عنوان فرزند ام کلثوم نام برده اند (ر.ک: بیهقی، 7 / 70 - 71؛ ذهبی، سیر اعلام النبلاء، 3 / 502؛ ابن کثیر، 5 / 502) و برخی از زید و رقیه (ابن سعد، 8 / 463؛ بلاذری، 2 / 412). در برخی منابع، بدون ذکر نامی از رقیه، فاطمه را دختر ام کلثوم دانسته اند (مقدسی، 5 / 76). گزارشهای دیگری نیز وجود دارد که مادر فاطمه، ام حکیم بوده است (ابن سعد، 5 / 50؛ مقریزی، 6 / 219). بنا بر برخی منابع، فاطمه و زید و رقیه فرزندان ام کلثوم از عمر هستند (ابن قتیبہ دینوری، 185؛ بلاذری، 2 / 61).

منابع متقدم، زید را زید اکبر معرفی کرده اند (ابن حزم اندلسی، 152؛ ابن جوزی، 4 / 131) و زید، فرزند دیگر عمر را - که مادرش ام کلثوم (دختر جرویل بن مالک خزاعی) بوده است - اصغر لقب داده اند (زبیری، 10 / 349؛ ابن جوزی، 4 / 131). اما ام کلثوم خزاعی در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم از عمر جدا شد (بلاذری، 10 / 294؛ طبری، 3 / 269).

ابن حجر عسقلانی، الاصابه، 2 / 519؛ بنابراین، فرزندش قطعاً بزرگتر از زید بوده است و لقب اصغر برای او مناسب به نظر نمی‌رسد. در منابع، درباره زید اطلاع چندانی وجود ندارد. بیشترین گزارشها درباره چگونگی درگذشت اوست (ادامه مقاله). در یکی از منابع قرن ششم هجری، از سفر زید به شام و ملاقات او با معاویه گزارشی وجود دارد، اما سند روایت منقطع است (ابن عساکر، 19 / 484 - 485). درباره رقیه گفته اند که عمر او را به ازدواج ابراهیم بن نعیم در آورد (ابن قتیبہ دینوری، 185؛ ابن اثیر جزری، اسدالغابه، 1 / 44؛ ابن حجر عسقلانی، الاصابه، 1 / 324). این گزارش درست به نظر نمی‌رسد، زیرا حتی اگر دختری به نام رقیه وجود داشته، به احتمال بسیار در زمان مرگ عمر، خردسال بوده است.

درگذشت ام کلثوم:

طبق گزارش ابن سعد، ام کلثوم و پسرش زید، در یک روز درگذشتند و عبدالله بن عمر با گفتن چهار تکبیر بر آن دو نماز گزارد و حسن و حسین علیهما السلام، عبدالله بن جعفر، عبدالله بن عباس و محمد حنفیه نیز پشت سر او بودند (8 / 464). به نوشته ابن بکار، ام کلثوم زمانی که همسر عبدالله بن جعفر بود، هم زمان با فرزندش بیمار شد و هر دو از دنیا رفتند و معلوم نشد کدام یک زودتر درگذشت تا دیگری از او ارث ببرد. حسین علیه السلام به عبدالله بن عمر گفت: «تو بر آن دو نماز بخوان» (ابن بکار، 2 / 791 - 792). در نقل بلاذری نیز ام کلثوم و فرزندش زید، در یک روز از دنیا رفتند. علت مرگ زید، مجروح شدن وی به طور اتفاقی بوده است (2 / 412). دولابی در الذریة الطاهرة النبویه گزارش کرده است که پس از مرگ ام کلثوم و زید، سعید بن عاص بر آنان نماز خواند (164). ابن عبدالبر پس از او گفته است که زید در خلال درگیری بین بنی عدی زخمی شد و پس از مدتی، او و مادرش در یک روز درگذشتند و عبدالله بن عمر به پیشنهاد امام حسن علیه السلام بر آنان

نماز خواند (4 / 1956). ابن عساکر نیز گفته است که ام کلثوم و زید هم زمان در گذشتند، اما معلوم نشد کدام یک قبل از دیگری فوت کرده است، لذا معلوم نشد چه کسی از دیگری ارث می برد. به پیشنهاد حسین بن علی علیهما السلام، عبدالله بن عمر بر آن دو نماز خواند (19 / 489).

چگونگی مرگ و خاکسپاری ام کلثوم مبهم است. ابن عساکر گفته است او و زید در یک زمان مردند، در حالی که زید صغیر بود (19 / 484). شیخ طوسی نیز نقل کرده که جنازه آن دو هم زمان تشیع شده است و امام حسن و امام حسین علیهما السلام نیز حضور داشته اند (الخلاف، 1 / 722). برخی از محققان بر آن اند که این خبر در نزد شیعه ثابت نگردیده است (ر.ک: الخلاف، 1 / 722، «پانوشت»). به نوشته ذهبی، ام کلثوم و زید در زمان معاویه، پیش از سال پنجاه هجری، در گذشتند (سیر اعلام النبلاء، 3 / 205).

درباره علت مرگ آن دو هم اختلاف وجود دارد. به گفته ابن بکار، بر اثر بیماری بوده است (2 / 791). تعدادی گفته اند زید بر اثر اصابت سنگ (ابن قتیبہ دینوری، 188؛ ابن حبان بستی، 2 / 144) یا جسمی دیگر (ابن حبیب بغدادی، 312؛ ابن عبدالبر، 4 / 1956)، در منازعه ای به طور اتفاقی کشته شد. صنعانی گفته است که عبدالملک بن مروان، زید و مادرش ام کلثوم را مسموم کرد، زیرا زید فرزند دو خلیفه پیشین (علی علیه السلام و عمر) بود و عبدالملک از وجود او بر خلافت خود می ترسید (6 / 164). این امر توجیہی برای مرگ زید است، ولی قتل مادر او را توجیه نمی کند. به نظر می رسد گزارشهای اهل سنت درباره هم زمانی دفن ام کلثوم و زید و اقامه نماز میت مشترک بر ایشان، باعث شده است در برخی گزارشها، مرگ آنان را به هم مرتبط کنند. درباره مراسم خاک سپاری ایشان هم اختلاف نظر وجود دارد.

ص: 255

أقابرگ تهرانی، محمد محسن (م. 1389 ق.)، الذريعة الى تصانيف الشيعة، بيروت، دارالاضواء، 1403 ق، ابن ابى الحديد، عزالدين (م. 656 ق.)، شرح نهج البلاغه، تحقيق محمد ابوالفضل ابراهيم، دار احياء الكتب العربية، 1378 ق؛ ابن اثير جزرى، على بن محمد (م. 630 ق.)، اسدالغابة في معرفة الصحابه، تهران، انتشارات اسماعيليان؛ همو، الكامل فى التاريخ، بيروت، دارصادر، 1386 ق؛ ابن اسحاق، محمد بن اسحاق (م. 151 ق.)، السير و المغازى (سيرة ابن اسحاق)، تحقيق محمد حميدالله، معهد الدراسات و الابحاث للتعريف؛ ابن بطوطة، محمد بن عبدالله (م. 779 ق.)، رحلة ابن بطوطة، رباط، اكاديمية المملكة المغربية، 1417 ق؛ ابن بكار، زبير (م. 256 ق.)، الاخبار الموفقيات، تحقيق سامى مكى، قم، الشريف الرضى، 1416 ق؛ ابن جوزى، عبدالرحمن بن على (م. 597 ق.)، المنتظم فى تاريخ الامم و الملوك، تحقيق محمد و مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دارالكتب العملية، 1412 ق؛ ابن حبان بستى، محمد (م. 354 ق.)، الثقات، حيدر آباد دكن هند، مؤسسة الكتب الثقافية، 1393 ق؛ ابن حبيب بغدادى، محمد بن حبيب (م. 245 ق.)، المنمق فى اخبار قريش، تحقيق خورشيد احمد فاروق، بيروت، عالم الكتب؛ ابن حجر عسقلانى، احمد بن على (م. 852 ق.)، الاصابة فى تمييز الصحابه، تحقيق عادل احمد، على محمد، بيروت، دار الكتب العلمية، 1415 ق؛ همو، تعريف اهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس، تحقيق عاصم بن عبدالله قريونى، اردن، مكتبة المنار؛ همو، تهذيب التهذيب، بيروت، دار الفكر، 1404 ق؛ همو، فتح البارى شرح صحيح البخارى، بيروت، دارالمعرفة؛ ابن حزم اندلسى، على بن احمد (م. 456 ق.)، جمهرة انساب العرب، بيروت، دارالكتب العلمية، 1418 ق؛ ابن خياط، خليفة عصفرى (م. 240 ق.)، تاريخ خليفة بن خياط، تحقيق سهيل زكار، بيروت، دار الفكر؛ ابن سعد، محمد بن سعد (م. 230 ق.)، الطبقات الكبرى، بيروت، دار صادر؛ ابن شهر آشوب، محمد بن على (م. 588 ق.)، مناقب آل ابى طالب، تحقيق گروهى از اساتيد نجف اشرف، النجف الاشرف، المكتبة الحيدرية، 1376 ق؛ ابن عبدالبر، يوسف بن عبدالله قرطبى (م. 463 ق.)، الاستيعاب فى معرفة الاصحاب، تحقيق على محمد بجاوى، بيروت، دار الجيل، 1412 ق؛ ابن عبيد جوهري، على بن جعد (م. 230 ق.)، مسند ابن الجعد، تحقيق عامر احمد حيدر، بيروت، دار الكتب العلمية، 1417 ق؛ ابن عساكر، على بن حسن (م. 571 ق.)، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق على شبرى، بيروت، دار الفكر، 1415 ق؛ ابن فندق، على بن ابى القاسم (م. 565 ق.)، لباب الانساب و الالقاب و

الاعقاب، تحقيق سيدمهدى رجائي، قم، كتابخانه مرعشى نجفى، 1410 ق؛ ابن قتيبه دينورى، عبدالله بن مسلم (م. 276 ق.)، المعارف، تحقيق ثروت عكاشة، القاهرة، دار المعارف؛ ابن قدامه، عبدالله بن احمد (م. 620 ق.)، المغنى، بيروت، دارالكتاب العربى؛ ابن كثير، اسماعيل بن عمر (م. 774 ق.)، البداية و النهاية، تحقيق على شيرى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1408 ق؛ ابوالفرج اصفهانى، على بن حسين (م. 356 ق.)، مقاتل الطالبين، تحقيق كاظم مظفر، قم، مؤسسة دار الكتاب، 1385 ق، اشهب بطايحي، منصور بن موسى (م. قرن 2)، بحرالانساب الكبير في انساب العلويين، تحقيق قيس آل قيس، تهران، پژوهشگاه علوم انسانى و مطالعات فرهنگى، 1385 ش؛ بخارى، محمد بن اسماعيل (م. 256 ق.)، صحيح البخارى، بيروت، دار الفكر، 1401 ق؛ برى انصارى، محمد بن ابى بكر (م. قرن 7)، الجوهره في نسب الامام على و آله عليهم السلام، تحقيق محمد تونجى، دمشق، مكتبة النورى، 1402 ق؛ بلاذرى، احمد بن يحيى (م. 279 ق.)، انساب الاشراف، تحقيق سهيل زكار، رياض زركلى، بيروت، دار الفكر، 1417 ق؛ بيهقى، احمد بن حسين (م. 458 ق.)، السنن الكبرى، بيروت، دار الفكر، 1416 ق؛ حاكم نيشابورى، محمد بن عبدالله (م. 405 ق.)، المستدرک على الصحيحين، تحقيق يوسف مرعشلى، بيروت، دارالمعرفه؛ حسيني ميلانى، سيدعلى، ازدواج ام كلثوم با عمر، قم، مركز حقايق اسلامى، 1388 ش؛ حلى، على بن يوسف (م. 705 ق.)، العدد القوية لدفع المخاوف اليوميه، تحقيق سيدمهدى رجائي، قم، كتابخانه مرعشى نجفى، 1408 ق؛ حمود، محمد جميل، اقحام الفحول في شبهة تزويج عمر بام كلثوم، بيروت، مركز العترة للدراسات و البحوث، 1423 ق؛ خضرى بك، محمد، نور اليقين في سيرة سيد المرسلين، بيروت، دارالكتب العلميه؛ خنجى اصفهانى، فضل الله بن روزبهان (م. 927 ق.)، وسيلة الخادم الى المخدوم در شرح صلوات چهارده معصوم عليهم السلام، تحقيق رسول جعفریان، قم، كتابخانه مرعشى نجفى، 1372 ش؛ دخيل، على محمد على، ام كلثوم، ترجمه صادق آئينه وند، تهران، انتشارات اميركبير، 1362 ش؛ دولابى، محمد بن احمد (م. 310 ق.)، الذرية الطاهرة النبويه، تحقيق سيدمحمدجواد حسيني، قم، نشر اسلامى، 1407 ق؛ ذهبى، محمد بن احمد (م. 748 ق.)، تاريخ الاسلام و وفيات المشاهير و الاعلام، تحقيق عبدالسلام تدمرى، بيروت، دار الكتاب العربى، 1407 ق؛ همو، سير اعلام النبلاء، تحقيق شعيب الارنؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1413 ق؛ زبيرى، مصعب بن عبدالله (م. 236 ق.)، نسب قريش، تحقيق ليفى بروفسال،

القاهرة، دار المعارف، زرقاني، محمد بن عبد الباقي (م. 1122 ق.)، شرح المواهب اللدنية، بيروت، دار الكتب العلمية، 1417 ق؛
سرخسى، محمد بن احمد (م. 483 ق.)، المبسوط، بيروت، دار المعرفة، 1406 ق؛ سمعاني، عبدالكريم بن محمد (م. 562 ق.)،
الانساب، تحقيق عبدالله عمر بارودي، بيروت، دارالجنان، 1408 ق؛ سيد مرتضى، على بن حسين (م. 436 ق.)، الشافي في الامامه،
تحقيق سيد عبدالزهرا حسيني، قم، انتشارات اسماعيليان، 1410 ق؛ همو، رسائل الشريف المرتضى، تحقيق سيد احمد حسيني،
سيد مهدي رجائي، قم، دار القرآن الكريم، 1405 ق؛ شوشتری، محمد تقی (م. 1320 ق.)، قاموس الرجال، قم، نشر اسلامي، 1419 ق؛
شهرستاني، سيد علي، زواج ام كلثوم (الزواج اللغز)، قم، منشورات الاجتهاد، 1428 ق؛ صالحی شامی، محمد بن يوسف (م. 942 ق.)،
سبل الهدى و الرشاد في سيرة خير العباد، تحقيق عادل احمد، على محمد، بيروت، دارالكتب العلمية، 1414 ق؛ صدوق، محمد بن على
(م. 381 ق.)، علل الشرايع، تحقيق سيد محمد صادق بحر العلوم، النجف الاشرف، المكتبة الحيدرية، 1385 ق؛ صنعاني، عبدالرزاق بن
همام (م. 211 ق.)، المصنف، تحقيق حبيب الرحمن اعظمي، منشورات المجلس العلمي؛ طبراني، سليمان بن احمد (م. 360 ق.)،
المعجم الاوسط، دار الحرمين، 1415 ق؛ طبرسي، فضل بن حسن (م. 548 ق.)، اعلام الوري، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام
لاحياء التراث، 1417 ق؛ طبري، محمد بن جرير (م. 310 ق.)، تاريخ الامم والملوك، تحقيق گروهی از دانشمندان، بيروت، مؤسسة
الاعلمی، 1403 ق؛ طوسی، محمد بن حسن (م. 460 ق.)، الاقتصاد الهادي الى طريق الرشاد، تهران، مكتبة جامع چهل ستون، 1400
ق؛ همو، الامالي، تحقيق مؤسسة البعثة، قم، دار الثقافة، 1414 ق؛ همو، تهذيب الاحكام، تحقيق سيد حسن موسوي خراسان، تهران،
دارالكتب الاسلامية، 1364 ش؛ همو، الخلاف، قم، نشر اسلامي، 1414 ق؛ همو، المبسوط في فقه الاماميه، تحقيق محمد باقر بهبودي،
المكتبة المرتضوية، 1388 ق؛ عاملي، سيد جعفر مرتضى، ظلامه ام كلثوم، بيروت، المركز الاسلامي للدراسات، 1423 ق؛ عبيدلي،
محمد بن محمد (م. 436 ق.)، تهذيب الانساب و نهاية الالقاب، تحقيق محمد كاظم محمودي، قم، كتابخانه مرعشي نجفي، 1413 ق؛
عبيدلي نسابه، يحيى بن حسن (م. 277 ق.)، اخبار الزينبيات، قم، كتابخانه مرعشي نجفي، 1401 ق؛ همو، المعقبين من ولد الامام امير
المؤمنين عليه السلام، تحقيق محمد كاظم، قم، كتابخانه مرعشي نجفي، 1422 ق؛ علوي، على بن محمد (م. 709 ق.)، المجدي في
انساب الطالبين، تحقيق احمد مهدي دامغاني، قم،

كتابخانه مرعشى نجفى، 1409 ق؛ فتال نيشابورى، محمد بن حسن (م. 508 ق.)، روضة الواعظين، قم، الشريف الرضى؛ قرشى، باقر شريف، حياة سيدة النساء فاطمة الزهراء عليها السلام، قم، دارالهدى، 1424 ق؛ قمى، حسن بن محمد (م. قرن 4)، تاريخ قم، ترجمه حسن بن على قمى، تحقيق سيد جلال الدين تهرانى، تهران، انتشارات توس، 1361 ش؛ كلينى، محمد بن يعقوب (م. 329 ق.)، الكافى، تحقيق على اكبر غفارى، تهران، دار الكتب الاسلامية، 1363 ش؛ مجلسى، محمدباقر (م. 1111 ق.)، بحار الانوار، تحقيق محمدباقر بهبودى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1403 ق؛ همو، مرآة العقول فى شرح اخبار آل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، تحقيق سيد هاشم رسولى محلاتى، تهران، دار الكتب الاسلامية، 1401 ق؛ مرعشى نجفى، سيد شهاب الدين (م. 1411 ق.)، شرح احقاق الحق، قم، كتابخانه مرعشى نجفى؛ مزى، جمال الدين يوسف (م. 742 ق.)، تهذيب الكمال فى اسماء الرجال، تحقيق بشار عواد، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1406 ق؛ مغربى، قاضى نعمان بن محمد تميمى (م. 363 ق.)، شرح الاخبار فى فضائل الائمة الاطهار عليهم السلام، تحقيق، سيد محمد حسينى جلالى، قم، نشر اسلامى، 1414 ق؛ مفيد، محمد بن محمد (م. 413 ق.)، الارشاد فى معرفة حجج الله على العباد، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لتحقيق التراث، بيروت، دار المفيد، 1414 ق؛ همو، المسائل السرويه، تحقيق صائب عبد الحميد، بيروت، دار المفيد، 1414 ق؛ همو، المسائل العكبريه، تحقيق على اكبر الهى خراسانى، بيروت، دار المفيد، 1414 ق؛ مقدسى، مطهر بن طاهر (م. 355 ق.)، البدء و التاريخ، تحقيق پورسعيد، مكتبة الثقافة الدينيه، مقريزى، احمد بن على (م. 145 ق.)، امتاع الاسماع، تحقيق محمد نميسى، بيروت، دار الكتب العلمية، 1420 ق؛ موسى هندی، سيد ناصر حسين، اقحام الاعداء و الخصوم بتكذيب ما فتروه على سيدتنا ام كلثوم عليها السلام، تحقيق محمد هادى امينى، تهران، مكتبة نينوى الحديثه؛ نقدى، جعفر (م. 1370 ق.)، الانوار العلوية و الاسرار المرتضويه، النجف الاشرف، المكتبة الحيدرية، 1381 ق؛ يعقوبى، احمد بن ابى يعقوب (م. 292 ق.)، تاريخ اليعقوبى، قم، مؤسسه فرهنگ اهل بيت عليهم السلام.

سيدعليرضا عالمى

محسن بن علی علیه السلام

اشاره

آخرین فرزند فاطمه علیها السلام است، برای او لقب و کنیه ای ذکر نشده است. سرگذشت ایشان در منابع به صورت پراکنده و مختصر آمده است. در منابع متقدم شیعی، نام محسن علیه السلام را جزو فرزندان فاطمه علیها السلام ذکر کرده اند. از جمله در تاریخ اهل بیت علیهم السلام (جهضمی، 107)، تاریخ یعقوبی (یعقوبی، 213/2)، مناقب الامام امیر المؤمنین علیه السلام (کوفی، 221/2، 255)، تفسیر القمی (قمی، 128/1)، دلائل الامامه (طبری امامی، 104)، شرح الاخبار (مغربی، 3/88-89)، کامل الزیارات (ابن قولویه قمی، 551)، تاریخ قم (قمی، 192)، الاختصاص (مفید، 185)، و الارشاد (مفید، 1/355). در منابعی که به گونه ای به تاریخ و شرح حال اهل بیت علیهم السلام اختصاص دارد نیز نام او در شمار فرزندان آن حضرت علیها السلام آمده است، نظیر اعلام الوری (طبرسی، 1/396)، عمدة عیون صحاح الاخبار (ابن بطریق، 30)، کشف الغمه (اربلی، 2/67)، ذخائر العقبی (طبری، 55) و بحار الانوار (مجلسی، 43/195). برخی نسب شناسان هم به نام او تصریح کرده اند (علوی، 12). ابن شهر آشوب یکی از کنیه های حضرت فاطمه علیها السلام را ام محسن ثبت کرده است (3/132).

در منابع متقدم اهل سنت نیز از محسن علیه السلام به عنوان یکی از فرزندان حضرت فاطمه علیها السلام نام برده شده است، از جمله در السیر و المغازی (ابن اسحاق، 5/231)، مسند احمد بن حنبل (1/98)، الادب المفرد (بخاری، 178)، المعارف (ابن قتیبه دینوری، 211)، تاریخ الامم و الملوک (طبری، 4/118)، الذریة الطاهرة النبویه (دولابی، 92)، المعجم الکبیر (طبرانی، 3/96-97)، المستدرک حاکم نیشابوری، 3/165، 168، و صحیح ابن حبان

(ابن بلبان فارسی، 15 / 410). این مطلب در بسیاری دیگر از متون حدیثی و تاریخی نیز آمده است (ر.ک: بیهقی، دلائل النبوه، 3 / 161؛ ابن عبدالبر، 1 / 384؛ ابن عساکر، 14 / 117 - 118؛ ابن اثیر جزری، اسدالغابه، 4 / 308؛ همو، الکامل، 3 / 397؛ ابن طلحه شافعی، 46؛ مزی، 20 / 479؛ صفدی، 6 / 15؛ هیثمی، مجمع الزوائد، 8 / 52؛ همو، موارد الظمان، 7 / 177). یکی از محققان معاصر، که درباره محسن بن علی علیه السلام کتابی مستقل تألیف کرده، نام چهل منبع اهل سنت را آورده که در آن، محسن علیه السلام جزو فرزندان فاطمه علیها السلام به شمار آمده است (ر.ک: موسوی خراسان، 93 - 99).

نام گذاری:

شرح حال سومین پسر فاطمه علیها السلام در منابع شیعه و اهل سنت تفاوت‌هایی دارد. در منابع روایی و تاریخی تأکید شده است که رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم قبل از تولد او، وی را محسن نامید. در الکافی روایتی از امام صادق علیه السلام نقل شده که طبق آن، امام علی علیه السلام توصیه کرده است بر روی فرزندان خود، پیش از ولادت آنان نام بگذارید و اگر پسر یا دختر بودنشان را نمی‌دانید، آنان را به نام‌های مشترک بین پسران و دختران بنامید، زیرا فرزند سقط شده بی نام شما، روز قیامت، از نام نداشتن شکایت می‌کند، و افزوده است که رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم پیش از ولادت محسن علیه السلام بر او، نام نهاد (کلینی، 6 / 18). در برخی از منابع تاریخی شیعه - مانند الارشاد (مفید، 1 / 355)، و به پیروی از آن، اعلام الوری (طبرسی، 1 / 396) و کشف الغمه (اربلی، 2 / 67) - نیز گفته شده است که محسن علیه السلام را پیش از تولد، رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم نام گذاری کرد.

در منابع اهل سنت درباره نام گذاری محسن علیه السلام، فقط یک روایت، از شخصی به نام هانی بن هانی از علی علیه السلام، نقل شده است. در این روایت آمده است که وقتی حسن علیه السلام به دنیا آمد، پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم از علی علیه السلام پرسید: «نام نوزاد را چه گذاشته ای؟»

و علی علیه السلام پاسخ داد: «او را حرب نامیده ام»، اما رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم او را حسن علیه السلام نامید. زمانی که حسین علیه السلام، فرزند دوم فاطمه علیه السلام، نیز به دنیا آمد، رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم از علی علیه السلام درباره نام او جویا شد و این بار نیز علی علیه السلام حرب را به زبان آورد، اما پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم نام حسین علیه السلام را برای او برگزید. این جریان در مورد محسن علیه السلام هم تکرار شد، ولی پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم او را محسن علیه السلام نامید. سپس پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم فرمود که هر یک از فرزندان فاطمه علیها السلام را به نام فرزندان هارون علیه السلام، شُبَّیر و شُبَّیر و مُشَبَّر، نامیده است. این روایت در مسند احمد بن حنبل (1 / 98، 118) و چندین منبع دیگر آمده است (ر.ک: بخاری، 177 - 178؛ دولابی، 99؛ طبرانی، 3 / 96 - 97؛ حاکم نیشابوری، 3 / 165، 168؛ بیهقی، السنن الکبری، 6 / 166؛ ابن عبدالبر، 1 / 384؛ ابن اثیر جزری، اسدالغابه، 2 / 18؛ ابن بلبان فارسی، 15 / 410).

آآ در میان منابع شیعی، این حدیث در مناقب الامام امیرالمؤمنین علیه السلام (کوفی، 2 / 221، 254 - 255) و شرح الاخبار (مغربی، 3 / 88 - 89) آمده است، که به نظر می رسد از منابع اهل سنت نقل شده است. هرچند این روایت درباره نام گذاری پسران فاطمه علیها السلام است، از محتوای آن استفاده می شود که محسن علیه السلام پس از تولد، نام گذاری شده و در زمان حیات رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم به دنیا آمده است. محتوای این روایت، خدشه پذیر است، زیرا قدیم ترین منبع موجود که در آن گفته شده است پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم پسران فاطمه علیها السلام را نام گذاری کرده، مسند ابوداود طیالسی است. در این منبع، همان روایت با سلسله سندش، از طریق هانی بن هانی از علی علیه السلام، نقل شده است، اما فقط ولادت و نام گذاری حسن و حسین علیهما السلام گزارش شده و از ولادت محسن علیه السلام و اینکه رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم نام او را برگزیده است، خبری وجود ندارد (19). این نکته که همه روایتهای نام گذاری فرزندان فاطمه علیها السلام از

طریق هانی بن هانی رسیده، اما این خبر که رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم نام محسن را برگزیده، در قدیم ترین منبع موجود نیامده، در خور تأمل است. از سوی دیگر، بعضی از علمای رجالی اهل سنت گفته اند که هانی بن هانی شخصی ناشناخته است (ذهبی، المغنی فی الضعفاء، 2/ 707).

روایت هانی در منابع اهل سنت، تنها مستند درباره تولد محسن علیه السلام در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم است. طبرانی از ابوسعید خدری از امام علی علیه السلام روایت دیگری را نقل کرده که طبق آن، پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم بر حسن، حسین و محسن علیهم السلام نام نهاده است (3/ 29).

صرف نظر از محتوای روایت هانی بن هانی - که از تولد حضرت محسن علیه السلام در زمان حیات پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم حکایت دارد - منابع اهل سنت درباره زمان ولادت محسن علیه السلام اظهار نظر نکرده اند. ابن حجر عسقلانی گزارشی را نقل کرده است که بر اساس آن، فرزند یکی از دختران پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم در حال فوت بود که از رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم تقاضا کردند بر بالین کودک حاضر شود. وقتی کودک را به دست پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم دادند، اشک پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم جاری شد. ابن حجر عسقلانی در بررسی این ماجرا، چند گزارش نقل کرده، مبنی بر اینکه او پسر یکی از دختران رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم بوده است (فتح الباری، 3/ 124). همچنین از ابن حنبل روایت کرده که آن کودک، امامه دختر زینب بوده است؛ در حالی که امامه زنده ماند و بعدها با علی علیه السلام ازدواج کرد. ابن حجر عسقلانی خود تحلیل کرده که احتمالاً امامه در این واقعه از دنیا نرفته و شفا یافته است و احتمال دیگری را نیز مطرح، و از ابوهریره نقل کرده که کودک مذکور، فرزند فاطمه علیها السلام بوده است (3/ 124 - 125). به گفته وی، طبق این گزارش، کودک یادشده به احتمال بسیار، محسن علیه السلام فرزند فاطمه علیها السلام بوده است.

به نوشته وی، تمام مورخان اتفاق دارند که محسن علیه السلام در کودکی در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم در گذشته است (3 / 124).

نکته مهم در گزارش ابن حجر آن است که محسن علیه السلام تنها یکی از گزینه های احتمالی این روایت است. گذشته از آن، در این گزارشها گفته نشده که آن کودک از دنیا رفته است. از سوی دیگر، ادعای ابن حجر عسقلانی درباره اتفاق مورخان بر درگذشت محسن علیه السلام در کودکی و در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم، صحت ندارد (ادامه مقاله). براین اساس، تولد محسن علیه السلام در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم، با استناد بر روایتی که از هانی بن هانی درباره نام گذاری رسیده است، پذیرفتنی نیست.

سرانجام محسن علیه السلام:

علمای اهل سنت درباره سرانجام محسن علیه السلام اختلاف دارند (ر.ک: موسوی خراسان، 105 - 135). از میان سیره نگاران، ابن اسحاق (5 / 231)، دولابی (92، 157) و ابن اثیر جزری (اسدالغابه، 4 / 308)، از بین مورخان، ابن قتیبه دینوری (211)، طبری (تاریخ، 4 / 118)، ابن اثیر جزری (الکامل، 3 / 397) و ابن کثیر (7 / 367)، و محدثانی مانند بیهقی (دلایل النبوه، 3 / 161) و مقریزی (امتاع الاسماع، 5 / 365) گزارش کرده اند که محسن علیه السلام در کودکی از دنیا رفت؛ اما هیچ یک، زمان آن را مشخص نکرده اند.

ابن حزم اندلسی ادعا کرده است که محسن علیه السلام در زمان ولادت از دنیا رفت (38). ابن طلحه شافعی (46)، مزی (20 / 479)، ابن صباغ مالکی (1 / 647) و صالحی شامی (11 / 51) گفته اند که محسن علیه السلام سقط شد؛ اما از سبب سقط شدن و اینکه چه کسانی بر آن اند که او سقط شده است، سخن نگفته اند.

در برخی از منابع اهل سنت گزارشهایی با جزئیات بیشتر وجود دارد که

نشان می دهد محسن علیه السلام پس از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم و در جریان حمله خلیفه دوم و اطرافیانش به خانه فاطمه علیها السلام سقط شده است. به گفته گنجی شافعی، از میان مورخان، فقط ابن قتیبه دینوری گزارش کرده که محسن علیه السلام پس از رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم سقط شده است (413). ابن شهر آشوب، از محدثان شیعی، نیز همین گزارش را از المعارف نقل کرده و گفته است که محسن علیه السلام با ضربه قنفذ (غلام عمر) سقط شد (3 / 133)؛ ولی در نسخه ای از المعارف، که در دسترس است، چنین گزارشی وجود ندارد، بلکه آمده است که محسن علیه السلام در کودکی در گذشت (ابن قتیبه دینوری، 211). به نوشته ابن عطیه، خلیفه دوم از پشت در، چنان فاطمه علیها السلام را فشار داد که وی طفلی را که در رحم داشت سقط کرد و میخ در، به سینه اش فرورفت و بیمار شد تا از دنیا رفت (181). شهرستانی گزارش کرده است که ابراهیم بن سیار، معروف به نَظَّام (یکی از بزرگان معتزلی)، معتقد بود که عمر در روز بیعت مردم با ابوبکر، چنان بر شکم فاطمه علیها السلام زد که فرزندش سقط شد. وی نام فرزند سقط شده را ذکر نکرده است (1 / 57). اما صفدی، در بیان اعتقاد نَظَّام به سقط فرزند فاطمه علیها السلام با ضربه عمر در روز بیعت، تصریح کرده که این کودک محسن علیه السلام بوده است (6 / 15). در برخی منابع اهل سنت، مشابه این اعتقاد در مورد ابن ابی دارم هم آمده است. در این گزارش، به نام محسن علیه السلام تصریح شده است (ر.ک: ذهبی، سیر اعلام النبلا، 15 / 578؛ همو، میزان الاعتدال، 1 / 139؛ ابن حجر عسقلانی، لسان المیزان، 1 / 268). ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه نیز گزارشی آورده است که در آن از عاملان سقط جنین فاطمه علیها السلام سخن به میان آمده و به نام محسن علیه السلام تصریح شده است. وی از استادش، ابن اسحاق، خبر مهدورالدم بودن هباربن اسود را - که با ترساندن باعث شده بود زینب، دختر رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم،

فرزندش را سقط کند - برای یکی از علمای معاصر خود به نام ابوجعفر نقل کرده و وی بدو گفته است: «اگر رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم در قید حیات بود، خون کسی را که باعث سقط جنین فاطمه علیها السلام شده بود نیز مهدور می دانست.» ابن ابی الحدید خواسته است که خبر را از طریق ابوجعفر نقل کند، اما ابوجعفر گفته است وقوع یا نفی این خبر را از من روایت نکن، چرا که من به دلیل تعارض اخبار، در این باره نظر قطعی ندارم (14 / 193). ابن ابی الحدید در جای دیگر، سقط جنین فاطمه علیها السلام را دیدگاهی شیعی دانسته، اما از محسن علیه السلام نامی نیاورده است (2 / 60). جوینی از ابن عباس حدیثی نقل کرده که در آن رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم از سقط شدن فرزند فاطمه علیها السلام خبر داده و کسی را که با زدن به پهلوی فاطمه علیها السلام باعث سقط جنین او شده، لعن نموده است (2 / 35).

در مجموع، بنا بر محتوای گزارشهای منابع اهل سنت، حیات محسن علیه السلام و سرانجام وی، تا حد زیادی مبهم است. بیشتر منابع اهل سنت نقل کرده اند که محسن علیه السلام در کودکی در گذشت یا سقط شد، اما درباره چگونگی آن گزارشی وجود ندارد. در حالی که اگر محسن علیه السلام در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم از دنیا می رفت، با توجه به نوه پیامبر بودن او، طبیعتاً باید گزارشهای بیشتری درباره وفات وی می رسید. وجود برخی اخبار در منابع اهل سنت نشان می دهد که در قرن سوم و چهارم هجری، در بین مورخان اهل سنت، ماجرای سقط محسن علیه السلام و عامل یا عاملان آن، شناخته شده بوده است و کسانی از اهل سنت که به آن اذعان داشته اند، نیز مشهور بوده اند. به نظر می رسد یکی از دلایل اصلی انعکاس نیافتن جزئیات سرگذشت محسن علیه السلام در منابع اهل سنت، ترس علمای اهل سنت از متهم شدن به رافضی گری بوده است.

علمای اهل سنت شهرت سقط شدن محسن علیه السلام را در نزد شیعیان ذکر کرده اند. از آن جمله، ملطی گفته است که هشام بن حکم و پیروانش معتقدند که ابوبکر با لگد به فاطمه علیه السلام زد که باعث سقط فرزندش شد (25). باقلانی نوشته است که عمر فاطمه علیها السلام را با لگد زد، به طوری که فاطمه علیها السلام محسن علیه السلام را سقط نمود (36). قاضی عبدالجبار اسدآبادی نیز گفته است که به اعتقاد کسانی، ابوبکر فاطمه علیها السلام را کتک زده که باعث قتل محسن علیه السلام شده است (1 / 239). او همچنین از تعدادی از علمای زمان خود در مصر، عکا، صور، عسقلان، دمشق و بغداد نام برده که از جمله آنان محمدبن نعمان شیخ مفید است که مردم را به تشیع و محبت اهل بیت علیهم السلام دعوت می کنند و بر فاطمه علیها السلام و فرزندش محسن علیه السلام، که به زعم ایشان عمر او را به قتل رسانده است، گریه می کنند (2 / 594 - 595). مقدسی هم گفته است که شیعه معتقدند محسن علیه السلام با ضربه عمر سقط شد (5 / 20).

در منابع شیعی درباره سرانجام محسن علیه السلام گزارشهای بیشتری وجود دارد. قدیم ترین منبع در این باره، کتاب سلیم بن قیس هلالی عامری است، که طبق گزارشی از سلمان، آورده است که قُنْفُذ در خانه فاطمه علیها السلام را فشار داد و پهلوی فاطمه علیها السلام شکست و فرزندش سقط شد (153)؛ اما در این منبع، از نام فرزند سقط شده سخنی نیست. طبری امامی از قول امام صادق علیه السلام نقل کرده است که قنفذ، غلام عمر، به دستور وی با پاشنه شمشیر به فاطمه علیها السلام زد که باعث سقط محسن علیه السلام گردید (134). به نوشته مسعودی، سرور زنان عالم را چنان پشت در فشار دادند که محسن علیه السلام را سقط کرد، و این ماجرا در هنگام گرفتن بیعت و هجوم به خانه فاطمه علیها السلام رخ داد (154 - 155). شیخ صدوق هم آورده است که

زهرا علیها السلام چنان بین در و دیوار فشار داده شد که محسن علیه السلام را سقط کرد (206). به گفته خصیمی، به سبب تازیانه و لگد قنفذ، فاطمه علیها السلام محسن علیه السلام را سقط کرد (179، 402). ابن قولویه قمی، قنفذ و اربابش را قاتلان محسن بن علی علیه السلام خوانده است (551). حسن بن محمد قمی فقط از سقط شدن محسن علیه السلام سخن گفته (تاریخ قم، 192)، اما از علت آن سخنی به میان نیاورده است.

شیخ مفید نوشته است که از دیدگاه برخی از شیعیان، پس از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم، فاطمه علیها السلام فرزندی را که در شکم داشت، سقط کرد؛ کودکی که پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم نام او را محسن علیه السلام گذاشته بود (الارشاد، 1 / 355). همچنین از امام صادق علیه السلام نقل کرده است که فاطمه علیها السلام فدک را مطالبه کرد و ابوبکر آن را با نوشته ای به فاطمه علیها السلام بازگرداند، در راه بازگشت به منزل، عمر نوشته را در دست فاطمه علیها السلام دید و از محتوای آن آگاهی یافت، خواست آن را بگیرد، اما فاطمه علیها السلام آن را نداد، عمر به زور متوسل شد و با لگد به فاطمه علیها السلام زد که باعث سقط محسن علیه السلام شد. حضرت فاطمه علیها السلام 75 روز به سبب این ضربت بیمار بود تا اینکه شهید شد (الاختصاص، 185). علوی، از نسب شناسان برجسته، درباره محسن علیه السلام اظهار داشته که شیعه، روایت محسن علیه السلام و لگد را گزارش کرده است و من در برخی کتابهای نسب شناسان، ذکر محسن علیه السلام را دیده ام (علوی، 12). به گفته شیخ طوسی، شیعه اتفاق دارند که عمر چنان بر شکم فاطمه زد که محسن علیه السلام سقط شد (3 / 156).

بنا بر گزارش طبرسی، به سبب حمله اصحاب خلیفه به خانه فاطمه علیها السلام و ضربه قنفذ، فاطمه علیها السلام فرزندش را سقط کرد؛ ولی وی نام این فرزند را ثبت نکرده است. به گفته او، فاطمه علیها السلام بر اثر این ضربت بیمار شد که به شهادت ایشان

انجامید (الاحتجاج، 1 / 109). طبرسی هنگام ذکر نام فرزندان علی علیه السلام در اعلام الوری، قول شیخ مفید در الارشاد را عیناً آورده است (1 / 396). ابن شهر آشوب گفته است که محسن علیه السلام سقط شد و از المعارف ابن قتیبه دینوری (از مورخان متقدم اهل سنت) نقل کرده است که محسن علیه السلام با ضربت قنفذ سقط گردید (3 / 133). اربلی نیز هنگام ذکر فرزندان علی علیه السلام، گزارش شیخ مفید در الارشاد را بازگو کرده است (2 / 67).

به گفته علامه حلی، در گرفتن بیعت، فاطمه علیها السلام مضروب شد و محسن علیه السلام را سقط کرد (511). عاملی نباطی در الصراط المستقیم می گوید که در شیعه مشهور است که عمر باعث شد فاطمه علیها السلام محسن علیه السلام را سقط کند (3 / 12). محقق کرکی هم گفته که در روز بیعت گرفتن، محسن علیه السلام سقط شد (130). مجلسی روایت سلیم بن قیس (بحار الانوار، 43 / 197 - 198) و نیز روایت ابن شهر آشوب را از المعارف ابن قتیبه دینوری، مبنی بر سقط شدن محسن علیه السلام بر اثر ضربه قنفذ، نقل کرده است بحار الانوار، 43 / 233).

مجلسی با ذکر روایت الکافی - که فاطمه علیها السلام را صدیقه شهیده خوانده - نوشته که خبر شهید شدن فاطمه علیها السلام از متواترات است و سبب، آن بود که وقتی خلافت را غصب کردند، قنفذ (غلام عمر) در را بر شکم فاطمه علیها السلام کوبید و پهلوی حضرت علیها السلام شکست و جنینی را که پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم محسن علیه السلام نامیده بود، سقط کرد. حضرت علیها السلام بدین سبب بیمار شد و بر اثر همین بیماری، از دنیا رفت (مرآة العقول، 5 / 318). پیگیری این اقوال در طول تاریخ، نشان می دهد که در نزد شیعه، سقط شدن محسن به واسطه ضربت، مشهور بوده است و کسانی از اهل سنت نیز بدان قائل بوده اند.

ابن ابى الحديد، عزالدين (م. 656 ق.)، شرح نهج البلاغه، تحقيق محمد ابوالفضل ابراهيم، دار احياء الكتب العربية، 1378 ق؛ ابن اثير جزرى، على بن محمد (م. 630 ق.)، اسدالغابة في معرفة الصحابه، تهران، انتشارات اسماعيليان؛ همو، الكامل فى التاريخ، بيروت، دارصادر، 1386 ق؛ ابن اسحاق، محمد بن اسحاق (م. 151 ق.)، السير و المغازى (سيرة ابن اسحاق)، تحقيق محمد حميدالله، معهد الدراسات و الابحاث للتعريف؛ ابن بطريق، يحيى بن حسن (م. 600 ق.)، عمدة عيون صحاح الاخبار في مناقب امام الابرار، قم، نشر اسلامى، 1407 ق؛ ابن بلبان فارسى، علاء الدين على (م. 739 ق.)، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تحقيق شعيب الارنؤوط، مؤسسة الرسالة، 1414 ق؛ ابن حجر عسقلانى، احمد بن على (م. 852 ق.)، فتح البارى شرح صحيح البخارى، بيروت، دار المعرفة؛ همو، لسان الميزان، بيروت، مؤسسة الاعلمى، 1390 ق؛ ابن حزم اندلسى، على بن احمد (م. 456 ق.)، جمهرة انساب العرب، تحقيق گروهى از علماء، بيروت، دارالكتب العلمية، 1403 ق؛ ابن شهر آشوب، محمد بن على (م. 588 ق.)، مناقب آل ابى طالب، تحقيق گروهى از اساتيد نجف اشرف، النجف الاشرف، المكتبة الحيدرية، 1376 ق؛ ابن صباغ مالكى، على بن محمد (م. 855 ق.)، الفصول المهمة في معرفة الائمة عليهم السلام، تحقيق سامى الغيرى، قم، انتشارات دار الحديث، 1422 ق؛ ابن طلحة شافعى، كمال الدين محمد (م. 652 ق.)، مطالب السؤول فى مناقب آل الرسول صلى الله عليه و آله وسلم، تحقيق ماجد العطيه، ابن عبدالبر، يوسف بن عبدالله قرطبى (م. 463 ق.)، الاستيعاب في معرفة الاصحاب، تحقيق على محمد بجاوى، بيروت، دار الجيل، 1412 ق؛ ابن عساكر، على بن حسن (م. 571 ق.)، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق على شيرى، بيروت، دار الفكر، 1415 ق؛ ابن عطيه، مقاتل بن عطيه (م. 505 ق.)، مؤتمر علماء بغداد في الامامة و الخلافة، تحقيق سيد مرتضى رضوى، تهران، دارالكتب الاسلامية، 1377 ش؛ ابن قتيبه دينورى، عبدالله بن مسلم (م. 276 ق.)، المعارف، تحقيق ثروت عكاشة، القاهرة، دار المعارف؛ ابن قولويه قمى، جعفر بن محمد (م. 368 ق.)، كامل الزيارات، تحقيق جواد قيوى، قم، نشر

اسلامي، 1417 ق؛ ابن كثير، اسماعيل بن عمر (م. 774 ق.)، البداية و النهاية، تحقيق على شيرى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1408 ق؛ احمد بن حنبل، شيبانى (م. 241 ق.)، مسند احمد بن حنبل، بيروت، دار صادر؛ اربلى، على بن عيسى (م. 693 ق.)، كشف الغمة في معرفة الاثمه عليهم السلام، بيروت، دارالاضواء، 1405 ق؛ باقلانى، محمد بن طيب (م. 403 ق.)، نكت الانتصار لنقل القرآن، محمد زغلول سلام، مصر، منشأة المعارف، 1971 م؛ بخارى، محمد بن اسماعيل (م. 256 ق.)، الادب المفرد، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، 1406 ق؛ بيهقى، احمد بن حسين (م. 458 ق.)، السنن الكبرى، بيروت، دار الفكر، 1416 ق؛ همو، دلائل النبوة و معرفة احوال صاحب الشريعة، تحقيق عبدالمعطي قلعجى، بيروت، دارالكتب العلمية، 1408 ق؛ جوينى، ابراهيم بن محمد خراسانى (م. 730 ق.)، فراند السمطين، تحقيق محمدباقر محمودى، بيروت، 1398 ق؛ جهضمي، نصر بن على (م. 250 ق.)، تاريخ اهل بيت عليهم السلام، قم، انتشارات دليل ما، 1426 ق؛ حاكم نيشابورى، محمد بن عبدالله (م. 405 ق.)، المستدرک على الصحيحين، تحقيق يوسف مرعشلى، بيروت، دار المعرفة؛ خصيبى، حسين بن حمدان (م. 334 ق.)، الهداية الكبرى، بيروت، مؤسسة البلاغ، 1411 ق؛ دولابى، محمد بن احمد (م. 310 ق.)، الذرية الطاهرة النبويه، تحقيق سيد محمد جواد حسيني، قم، نشر اسلامى، 1407 ق؛ ذهبى، محمد بن احمد (م. 748 ق.)، سير اعلام النبلاء، تحقيق شعيب الارنؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1413 ق؛ همو، المغنى فى الضعفا، بيروت، دارالكتب العلمية، 1977 م؛ همو، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق على محمد بجاوى، بيروت، دار المعرفة؛ شهرستانى، محمد بن عبد الكريم (م. 548 ق.)، الملل و النحل، تحقيق محمد سيد گيلانى، بيروت، دار المعرفة، 1422 ق؛ صالحى شامى، محمد بن يوسف (م. 942 ق.)، سبل الهدى و الرشاد في سيرة خير العباد، تحقيق عادل احمد، على محمد، بيروت، دارالكتب العلمية، 1414 ق؛ صدوق، محمد بن على (م. 381 ق.)، معانى الاخبار، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1361 ش؛ صفدى، خليل بن ابيك (م. 764 ق.)، الوافى بالوفيات، تحقيق احمد الارنؤوط، تركى مصطفى، بيروت، دار

احياء التراث، 1420 ق؛ طبرانی، سليمان بن احمد (م. 360 ق.)، المعجم الكبير، تحقيق حمدي سلفی، بيروت، دار احياء التراث العربي، 1404 ق؛ طبرسی، احمد بن علی (م. 560 ق.)، الاحتجاج، تحقيق محمدباقر خراسان، النجف الاشرف، دار النعمان، 1386 ق؛ طبرسی، فضل بن حسن (م. 548 ق.)، اعلام الوری، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، 1417 ق؛ طبری، احمد بن عبدالله (م. 694 ق.)، ذخائر العقبی فی مناقب ذوی القربی، القاهرة، مكتبة القدسی، 1356 ق؛ طبری، محمد بن جریر (م. 310 ق.)، تاريخ الامم و الملوك، تحقيق گروهی از دانشمندان، بيروت، مؤسسة الاعلمی، 1403 ق؛ طبری امامی، محمد بن جریر (م. قرن 5)، دلائل الامامه، قم، مؤسسة البعثة، 1413 ق؛ طوسی، محمدبن حسن (م. 460 ق.)، تلخیص الشافی، تحقيق سيدحسين بحر العلوم، قم، دار الكتب الاسلامیة، 1394 ق؛ طیالسی، سليمان بن داوود (م. 204 ق.)، مسند ابی داوود الطیالسی، بيروت، دار المعرفه؛ عاملی نباطی، علی بن یونس (م. 877 ق.)، الصراط المستقیم الی مستحقي التقدیم، تحقيق محمدباقر بهبودی، المكتبة المرتضویة، 1384 ق؛ علامه حلّی، حسن بن یوسف (م. 726 ق.)، كشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقيق حسن حسن زاده آملی، قم، نشر اسلامي، 1417 ق؛ علوی، علی بن محمد (م. 709 ق.)، المجدي في انساب الطالبین، تحقيق احمد مهدوی دامغانی، قم، كتابخانه مرعشی نجفی، 1409 ق، قاضی عبدالجبار اسد آبادی، عبدالجبار بن احمد (م. 415 ق.)، تثبيت دلائل النبوه، القاهرة، دار المصطفی؛ قمی، حسن بن محمد (م. قرن 4)، تاريخ قم، ترجمه حسن بن علی قمی، تحقيق سيد جلال الدين تهرانی، تهران، انتشارات توس، 1361 ش؛ قمی، علی بن ابراهیم (م. 307 ق.)، تفسير القمی، تحقيق سيد طيب موسوی جزائری، قم، دار الكتاب، 1404 ق؛ كركی، علی بن حسین (م. 940 ق.)، نفحات اللاهوت في لعن الجبت و الطاغوت، تحقيق محمدهادی امینی، تهران، مكتبة النینوی الحدیثه؛ کلینی، محمد بن یعقوب (م. 329 ق.)، الكافی، تحقيق علی اكبر غفاری، تهران، دار الكتب الاسلامیة 1363 ش؛ كوفی، محمد بن سليمان (م. قرن 3)، مناقب الامام امیر المؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام،

تحقيق محمدباقر محمودى، قم، مجمع احياء الثقافة الاسلامية، 1412 ق؛ گنجى شافعى، محمد بن يوسف (م. 658 ق.)، كفاية الطالب فى مناقب على بن ابى طالب عليه السلام، النجف الاشرف، مطبعة الغرى، 1356 ق؛ مجلسى، محمدباقر (م. 1111 ق.)، بحار الانوار، تحقيق محمدباقر بهبودى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1403 ق؛ همو، مرآة العقول فى شرح اخبار آل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، تحقيق سيدهاشم رسولى محلاتى، تهران، دارالكتب الاسلامية، 1404 ق؛ مزى، جمال الدين يوسف (م. 742 ق.)، تهذيب الكمال فى اسماء الرجال، تحقيق بشار عواد، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1406 ق؛ مسعودى، على بن حسين (م. 345 ق.)، اثبات الوصية للامام على بن ابى طالب عليه السلام، قم، انتشارات انصاريان، 1417 ق؛ مغربى، قاضى نعمان بن محمد تميمى (م. 363 ق.)، شرح الاخبار فى فضائل الائمة الاطهار عليهم السلام، تحقيق، سيد محمد حسينى جلالى، قم، نشر اسلامى، 1414 ق؛ مفيد، محمد بن محمد (م. 413 ق.)، الاختصاص، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1414 ق؛ همو، الارشاد فى معرفة حجج الله على العباد، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لتحقيق التراث، بيروت، دار المفيد، 1414 ق؛ مقدسى، مطهر بن طاهر (م. 355 ق.)، البدء و التاريخ، تحقيق پورسعيد، مكتبة الثقافة الدينية؛ مقرزى، احمد بن على (م. 845 ق.)، امتاع الاسماع، تحقيق محمد نميسى، بيروت، دار الكتب العلمية، 1420 ق؛ ملطى، محمد بن احمد (م. 377 ق.)، التنبيه و الرد على اهل الاهواء و البدع، تحقيق محمد زاهد كوثرى، مصر، المكتبة الازهرية للتراث، 1418 ق؛ موسى خراسان، سيد محمد مهدى، محسن السبط مولود ام سقط، قم، انتشارات دليل ما، 1385 ش؛ هلالى عامرى، سليم بن قيس (م. 85 ق.)، كتاب سليم بن قيس، تحقيق محمدباقر انصارى، قم، نشر الهادى، 1420 ق؛ هيثمى، على بن ابى بكر (م. 807 ق.)، مجمع الزوائد و منيع الفوائد، بيروت، دارالكتب العلمية، 1408 ق؛ همو، مواردالظمان إلى زوائد ابن حبان، تحقيق حسين سليم اسد، دار الثقافة العربية، 1411 ق؛ يعقوبى، احمد بن ابى يعقوب (م. 292 ق.)، تاريخ يعقوبى، قم، مؤسسه فرهنگ اهل بيت عليهم السلام.

سيدعليرضا عالمى

زنان نقش آفرین در مقاطع گوناگون زندگی حضرت فاطمه علیها السلام.

در زندگی حضرت فاطمه علیها السلام زنانی حضور داشتند که به رغم وظیفه برخی از آنان برای پرورش حضرت علیها السلام خود درس آموخته مکتب وی بودند. آنان در بسیاری از تحولات تاریخی و سیاسی دوران نبوی و علوی، و نیز تبیین شخصیت و جایگاه حضرت فاطمه علیها السلام و مظلومیت‌های اهل بیت علیهم السلام و ولایت و دفاع از آنان نقش داشتند. ایشان علاوه بر خدمتگزاری و همراهی با حضرت فاطمه علیها السلام و اهل بیت علیهم السلام، به نقل احادیث نبوی در شأن و منزلت حضرت زهرا علیها السلام و گزارش سخنان وی همت گماردند، به طوری که بخش عمده ای از روایات مربوط به فضایل و کرامات حضرت فاطمه علیها السلام از طریق آنان نقل شده است.

فَصَّة نَوْبِيَه:

در منابع تاریخی از او با نام فَصَّة نَوْبِيَه، جاریه (کنیز) حضرت زهرا علیها السلام، یاد شده است (طبری امامی، 136؛ ابن شهر آشوب، 2 / 183؛ ابن اثیر جزری، اسدالغابه، 5 / 530 ابن حجر عسقلانی، الاصابه، 8 / 281).

بر اساس برخی روایات، در پی فشار کارهای خانه بر حضرت فاطمه علیها السلام، ایشان از پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم خادمی درخواست نمود، اما پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم به جای آن، تسبیحی به ایشان یاد داد که به تسبیح حضرت زهرا علیها السلام شهرت یافت (بخاری، 4 / 48، 208؛ 6 / 193؛ ابوداود سجستانی، 2 / 489؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، 1 / 320 - 321؛ مجلسی، 82 / 328، 331 - 332، مقاله تسبیح فاطمه علیها السلام). هرچند بعد، فَصَّة را به حضرت زهرا علیها السلام داد تا در کارهای خانه مشارکت کند (ابن حجر عسقلانی، الاصابه، 8 / 281 - 282؛ کجوری، 2 / 187 - 188) و سفارش کرد که کارهای خانه را یک روز حضرت فاطمه علیها السلام انجام دهد و یک روز فَصَّة

(طبری امامی، 141؛ قطب راوندی، 2/ 530). فضّه در مدتی کوتاه به کمالاتی دست یافت. بر اساس روایتی، پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم دعایی به وی آموخت که در هنگام دشواری، با خواندن آن گرفتاری اش حل می شد (ابن حجر عسقلانی، الاصابه، 8/ 281 - 282).

یکی از مهم ترین گزارشها درباره شخصیت علمی و معنوی فضّه، این است که او بیست سال، فقط با استفاده از آیات قرآن سخن می گفت. ابن شهر آشوب نمونه ای از آنها را آورده است (3/ 121 - 122؛ ر.ک: مجلسی، 43/ 86 - 87). توفیق مأنوس بودن با اهل بیت علیهم السلام و حفظ قرآن، به گونه ای که بتواند با آن سخن گوید، حکایت از آن دارد که فضّه در موقعیتی فراتر از خدمتکار قرار داشته و دارای مقام و منزلتی والا بوده است.

برخی اخبار شیعه (کوفی، 1/ 178 - 183؛ فرات کوفی، 520 - 524؛ صدوق، الامالی، 329 - 333؛ قتال نیشابوری، 160 - 163؛ ابن طاووس، سعدالسعود، 141 - 142) و اهل سنت (حاکم حسکانی، 2/ 394 - 399؛ ابن اثیر جزری، اسدالغابه، 5/ 530 - 531) از حضور و همراهی فضّه در زندگی حضرت فاطمه علیها السلام در برخی مقاطع مهم حکایت دارد. از جمله هنگام نذر و روزه گرفتن حضرت علیها السلام برای سلامت امام حسن و امام حسین علیهما السلام از بیماری و نزول آیات 5 تا 9 سوره انسان (دهر) (مقاله فاطمه علیها السلام از نگاه قرآن)، فضّه نیز آن سه روز را روزه گرفت، که این همراهی، فضیلتی برای او به شمار می آید. هنگام هجوم به خانه علی علیه السلام نیز فضّه در خانه حضور داشت و بر حقانیت امیر مؤمنان علیه السلام تأکید کرد و مهاجمان را به انصاف و ترس از خدا و رسول دعوت نمود (مجلسی، 53/ 18).

بر اساس گزارش برخی منابع، فضّه که مدت زیادی را تا هنگام شهادت حضرت فاطمه علیها السلام در کنار ایشان بود، پس از شهادت حضرت فاطمه علیها السلام نیز در خانه آن حضرت علیها السلام به سر برد و به خدمت امیر مؤمنان علیه السلام پرداخت. امیر مؤمنان علیه السلام او

را به ازدواج ابوثعلبه حبشی در آورد و از این وصلت، پسری به دنیا آمد. پس از درگذشت ابوثعلبه، فضّه به همسری ابوملیک غطفانی در آمد (ابن شهر آشوب، 2/ 183).

اسماء بنت عمیس:

اسماء بنت عمیس بن معبد خثعمی از نخستین زنانی بود که به اسلام گروید (ابن سعد، 8/ 280؛ ابن حجر عسقلانی، الاصابه، 8/ 15) و با همسرش، جعفر بن ابی طالب، به حبشه (ابن عبدالبر، 2/ 421) و در سال هفتم هجرت در روز فتح خیبر (مزی، 5/ 51؛ ذهبی، 2/ 283) به مدینه مهاجرت کرد. ثمره ازدواج او با جعفر، سه پسر به نامهای عبدالله، عون و محمد بود که همگی در حبشه به دنیا آمدند (ابن سعد، 8/ 281؛ ابن حجر عسقلانی، الاصابه، 8/ 15). پس از شهادت جعفر، اسماء با ابوبکر ازدواج کرد و از او صاحب پسری به نام محمد شد (ابن سعد، 8/ 282؛ ذهبی، 2/ 286؛ زرکلی، 1/ 306). پس از درگذشت ابوبکر، امام علی علیه السلام او را به همسری برگزید و از این وصلت، یحیی به دنیا آمد (ابن سعد، 8/ 285؛ ذهبی، 2/ 286؛ زرکلی، 1/ 306).

جایگاه همسران و خواهران اسماء، نشان دهنده آن است که وی در خانواده ای برجسته پرورش یافته بود. از خواهران او - که از زنان بافضیلت صدر اسلام بودند - میمونه همسر رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم، ام الفضل لبابه همسر عباس بن عبدالمطلب، و سلمی همسر حمزه بن عبدالمطلب بودند (ابن عبدالبر، 4/ 1784 - 1785؛ ابن اثیر جزری، اسدالغابه، 5/ 395 - 396). جایگاه او نزد اهل بیت علیهم السلام چنان بود که امام باقر علیه السلام او را اهل بهشت خوانده و برای او از خداوند طلب رحمت کرده است (صدوق، الخصال، 363؛ مجلسی، 22/ 291). پس از شهادت جعفر، رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم به دیدن اسماء رفت و فرزندان او را نوازش نمود. اسماء به پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم عرض کرد، طوری فرزندان را نوازش می کنید که گویا یتیم شده اند. رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم که از عقل و درایت او تعجب کرده بود، خبر شهادت جعفر را به وی داد (برقی، 2/ 420).

شیخ طوسی، اسماء را از اصحاب و راویان رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم دانسته (رجال، 53) و طبرانی، ضمن برشمردن کسانی که از اسماء روایت کرده اند، روایات بسیاری از وی نقل نموده است (ر.ک: المعجم الکبیر، 24 / 132 - 157). زرکلی وی را دارای شأن و مقامی والات و بر اساس نقل ابونعیم، وی را صاحب دو هجرت و نماز گزارنده به سوی دو قبله دانسته است (1 / 306). اسماء از راویان روایات حضرت فاطمه علیها السلام بوده (طبرانی، المعجم الکبیر، 22 / 422؛ ابن طاووس، الطرائف، 110 - 111؛ اربلی، 1 / 376) و برخی از این روایات، نشان دهنده همراهی وی با حضرت علیها السلام است (صدوق، عیون اخبار الرضا، 1 / 49؛ مجلسی، 27 / 43، 81).

درباره حضور اسماء در برخی مقاطع زندگی حضرت فاطمه علیها السلام گزارشهای تاریخی و روایی متفاوتی وجود دارد که برخی از آنها خالی از ابهام نیست. در چندین روایت از حضور اسماء در جریان ازدواج (ابن سعد، 8 / 23؛ کوفی، 2 / 213 - 214؛ مغربی، 3 / 28 - 29) و شب زفاف حضرت فاطمه علیها السلام (مغربی، 2 / 357 - 358: 3 / 28، 57 - 58)، به سبب وصیت حضرت خدیجه علیها السلام (ابن شهر آشوب، 3 / 131)، سخن به میان آمده و گفته شده است که پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم نیز به همین دلیل او را دعا کردند (مغربی، 2 / 358؛ 3 / 29، 58؛ ابن شهر آشوب، 3 / 131). همچنین روایاتی حاکی از آن است که اسماء در هنگام تولد حسنین علیهما السلام، در کنار حضرت فاطمه علیها السلام بوده (صدوق، عیون اخبار الرضا علیه السلام، 1 / 28 - 29؛ طوسی، الامالی، 367 - 368؛ ابن شهر آشوب، 3 / 189) و به پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم خبر داده که فاطمه علیها السلام از نفاس پاک است و آن حضرت صلی الله علیه و آله وسلم فرموده که فاطمه علیها السلام حوریه ای است که به شکل انسان آفریده شده است (طبری امامی، 148؛ اربلی، 2 / 91).

اما به دلیل هماهنگ نبودن تاریخ حضور اسماء در مدینه با تاریخ ازدواج و وضع حمل حضرت فاطمه علیها السلام، حضور او در این مقاطع درست نیست. اسماء در

سال هفتم یا ششم هجرت به همراه همسرش وارد مدینه شده، اما حضرت فاطمه علیها السلام در سال دوم هجری، بعد از جنگ بدر، ازدواج کرده است (گنجی شافعی، 307 - 308؛ اربلی، 1 / 374، 376؛ شوشتری، 12 / 187، مقاله ازدواج فاطمه علیها السلام). از طرفی، اسماء در سال هفتم بعثت به حبشه مهاجرت کرده است، یعنی سه سال قبل از رحلت حضرت خدیجه علیها السلام (سال دهم بعثت)؛ بنابراین، پذیرفتن اینکه حضرت خدیجه علیها السلام به اسماء وصیت کرده باشد، مشکل است. البته در توجیه روایات مذکور، محققان احتمالات گوناگونی داده اند، از جمله آنکه: مراد از اسماء در این روایات، فردی غیر از همسر جعفر بوده که او نیز به همین نام معروف بوده است و ناقلان در ضبط اسم اشتباه کرده اند؛ مقصود، سلمی بنت عمیس، خواهر اسماء و همسر حمزه، بوده که به سبب شهرت نام اسماء، به اشتباه، به جای سلمی، اسماء نقل شده است (اربلی، 1 / 376)؛ احتمالاً شخص مورد نظر، سلمی همسر ابورافع بوده است (ابن اثیر جزری، اسدالغابه، 5 / 478)؛ و یا اینکه وی اسماء، دختر یزید بن سکن انصاری، بوده است (گنجی شافعی، 307 - 308؛ مجلسی، 43 / 134، مقاله ازدواج فاطمه علیها السلام).

به نوشته ابن طاووس، اسماء یکی از شاهدانی بود که گواهی داد پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم فدک را به حضرت زهرا علیها السلام بخشیده است و حضرت زهرا علیها السلام هم بر بهشتی بودن او شهادت داد (الطرائف، 248 - 250). اما این مطلب، با منابع قدیم تر که نقل کرده اند شاهدان قضیه فدک فقط امیر المؤمنین علیه السلام و ام ایمن بودند (قمی، 2 / 155؛ مفید، الاختصاص، 183؛ ابن ابی الحدید، 16 / 274)، سازگار نیست. همچنین گفته شده است پس از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم عده ای نقشه کشیدند که خالد بن ولید، امام علی علیه السلام را به قتل برسانند. اسماء که در آن زمان، همسر خلیفه بود، از این ماجرا اطلاع یافت و از خادمش خواست نزد حضرت زهرا علیها السلام برود و پس از رساندن سلام، این آیه را برای او بخواند: «إِنَّ الْمَلَائِئِیْتُمْ رُونَ»

بِكَ لِيَقْتُلُوكَ فَأَخْرَجَ إِلَيَّ لَكَ مِنَ النَّاصِيَةِ حِينَ» (قصص، 20). مضمون این آیه درباره حضرت موسی علیه السلام است که فردی از مؤمنان برای او خبر آورد که درباریان فرعون در حال مشورت اند تا وی را به قتل برسانند و از موسی علیه السلام خواست که شهر را به سرعت ترک نماید. اسماء بدین وسیله، بدون آنکه خادمش متوجه موضوع شود، نقشه قتل علی علیه السلام را برای حضرت افشا کرد (صدوق، علل الشرایع، 1 / 191 - 192؛ مجلسی، 29 / 125 - 126).

در منابع متعدد، حضور اسماء در روزهای پایانی عمر حضرت فاطمه علیها السلام در خانه ایشان و بعضی کارهای او گزارش شده است. در برخی از آنها آمده است که حضرت فاطمه علیها السلام از اینکه جنازه اش بر تخته ای حمل شود که حجم بدن بر آن نمایان باشد، اظهار ناراحتی کرد. اسماء به درخواست آن حضرت علیها السلام، مانند آنچه در حبشه دیده بود، تابوتی ساخت که موجب رضایت و تبسم حضرت زهرا علیها السلام شد (ابن عبدالبر، 4 / 1897؛ طبری، 53؛ مجلسی، 43 / 189؛ مقاله وصایای فاطمه علیها السلام).

همچنین گفته اند که حضرت فاطمه علیها السلام، در واپسین لحظات عمر خویش، به اسماء وصیت کرد که بدنش را فقط امام علی علیه السلام و او غسل دهند (صنعانی، 3 / 410؛ مغربی، 3 / 31؛ بیهقی، 3 / 396؛ ابن شهر آشوب، 3 / 138). آن حضرت علیها السلام به اسماء گفت: «عطر و لباس نمازم را بیاور»، سپس خوابید و از اسماء خواست که در وقت نماز، او را صدا بزند و اگر بیدار نشد، علی علیه السلام را خبر کند. اسماء هنگام نماز، حضرت فاطمه علیها السلام را صدا زد، اما جوابی نشنید، زیرا آن حضرت علیها السلام، در گذشته بود (اربلی، 2 / 122). گزارش شده است که اسماء و امام علی علیه السلام، فاطمه علیها السلام را غسل دادند (صنعانی، 3 / 410؛ حاکم نیشابوری، 3 / 163 - 164؛ اربلی، 2 / 122). این گزارشها هرچند بیانگر ارتباط گسترده و نزدیک اسماء با حضرت فاطمه علیها السلام و حاکی از اعتماد حضرت علیها السلام به وی است، ولی به نظر برخی از پژوهشگران، پررنگ شدن

بیش از حد حضور او هنگام شهادت حضرت فاطمه علیها السلام و در صحنه های متعدد، با توجه به آنکه اسما در آن زمان همسر خلیفه اول بوده، امری ساختگی و مجعول در روایات است که بیشتر به قصد جعل فضیلت برای خلیفه اول و تبرئه او انجام گرفته است (مجلسی، 250/78؛ «تعلیقه بهبودی»). ابن حجر عسقلانی نیز به نقل از برخی، حضور اسما را در مراسم غسل حضرت فاطمه علیها السلام بعید دانسته است، زیرا وی در آن زمان همسر ابوبکر بوده و ابوبکر از دفن شبانه فاطمه علیها السلام بی خبر بوده است (التلخیص الحبیر، 5/273 - 274)، هرچند در توجیه حضور ایشان نیز وجوهی بیان شده است (مقاله وصایای فاطمه علیها السلام).

ام ایمن:

ام ایمن کنیه برکة، دختر ثعلبة بن عمرو، کنیز عبدالله بن عبدالمطلب (پدر رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم)، بود. او پس از وفات عبدالله، به پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم ارث رسید (ابن سعد، 223/8؛ بلاذری، انساب الاشراف، 1/96؛ ابن عبدالبر، 4/1793). برخی او را کنیز آمنه، مادر پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، دانسته اند (بلاذری، انساب الاشراف، 1/96؛ ابن عبدالبر، 4/1794؛ عینی، 16/234). به گفته برخی، پس از درگذشت آمنه در ابواء (سال پنجم عام الفیل)، ام ایمن از پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم تا ورود به مکه مراقبت کرد (ابن قتیبه دینوری، 150). وی به سبب فرزندش، ایمن، که حاصل ازدواج او با عبید حبشی بود، به ام ایمن شهرت یافت. او پس از عبید، با زیدین حارثه ازدواج کرد که اسامة بن زید هم حاصل همین ازدواج بود (ابن سعد، 8/223؛ ابن عبدالبر، 4/1793؛ ابن اثیر جزری، اسدالغابه، 5/408). پس از درگذشت عبدالله، پدر پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، ام ایمن نگهداری از حضرت محمد صلی الله علیه و آله وسلم را تا بزرگ شدنش بر عهده گرفت (ابن حجر عسقلانی، الاصابه، 8/360). عبدالمطلب در آن ایام پیوسته به او سفارش می کرد که از محمد صلی الله علیه و آله وسلم غفلت نکند و یادآور می شد که بر اساس اعتقاد اهل کتاب، محمد صلی الله علیه و آله وسلم همان پیامبر موعود است. از این رو، ام ایمن بسیار مراقب بود تا اهل کتاب و خصوصاً یهود، به حضرت

محمد صلی الله علیه و آله وسلم آسیبی نرسانند (ابن کثیر، البدایه، 2 / 343؛ مجلسی، 15 / 402). به پاس این زحمات، پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم او را آزاد کرد (ابن سعد، 8 / 233؛ ابن عساکر، 4 / 304). پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم می فرمود: «بعد از مادرم، ام ایمن مادر من است» و پیوسته به دیدارش می رفت (ابن عبدالبر، 4 / 1794؛ ابن اثیر جزری، اسدالغابه، 5 / 567؛ عینی، 16 / 334). او با حضرت محمد صلی الله علیه و آله وسلم بسیار با ملاطفت و مهربانی رفتار می کرد و به او رسیدگی می نمود (ابن سعد، 8 / 224؛ ابن عساکر، 4 / 303). رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم او را از زنان بهشتی خواند (ابن سعد، 8 / 224؛ قطب راوندی، 1 / 113؛ مجلسی، 17 / 379؛ 29 / 116). ام ایمن از نخستین کسانی بود که به اسلام گروید (ابن اثیر جزری، اسدالغابه، 5 / 567؛ عینی، 16 / 234). وی در مکه و پیش از هجرت، با پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم بیعت کرد (ابن حبیب بغدادی، 406). به نقل شیخ طوسی، ام ایمن از جمله کسانی بود که بعد از هجرت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، به همراه امام علی علیه السلام به مدینه مهاجرت کرد (الامالی، 471).

به گفته برخی، وی دو هجرت کرده است: یکی از مکه به حبشه و دیگری از مکه به مدینه (ابن اثیر جزری، اسدالغابه، 5 / 408، 567؛ عینی، 16 / 234)، اما با توجه به برخی قرائن، این قول صحیح به نظر نمی رسد و گفته شده، کسی که به حبشه هجرت کرده، زنی به نام برکه، غیر از ام ایمن، بوده است (ابن حجر عسقلانی، الاصابه، 8 / 47). ام ایمن در جنگ احد حضور داشت و به مداوای مجروحان و رساندن آب به رزمندگان می پرداخت. در جنگ خیبر نیز همراه پیامبر بود (واقعی، 1 / 241، 250؛ 2 / 685؛ ابن سعد، 8 / 225؛ بلاذری، انساب الاشراف، 1 / 320؛ ابن حجر عسقلانی، الاصابه، 8 / 361).

درباره حضور ام ایمن در برخی حوادث و زمانهای مهم زندگی حضرت فاطمه علیها السلام، روایاتی موجود است. حضور او را در جریان ازدواج حضرت علیها السلام، از گزارشهای او می توان دریافت (ابن سعد، 8 / 24؛ طبرانی، المعجم الکبیر، 25 / 91). وی وقتی مراسم ساده این ازدواج را دید، گریست. پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم او را دلداری داد و گفت:

«فرشتگان در آسمان مراسم مفصلی برگزار کرده اند» (کوفی، 1 / 218؛ 2 / 204؛ مغربی، 3 / 66). بنا بر بعضی روایات، حضرت علی علیه السلام، پس از عقد، از بردن همسرش به خانه خویش حیا داشت و ام ایمن وساطت کرد و موضوع را با پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم در میان گذاشت (طوسی، الامالی، 41؛ ابن حاتم عاملی، 406).

گواهی ام ایمن در ماجرای فدک، یکی دیگر از حوادث مهم همراهی او با حضرت فاطمه علیها السلام است. چون ام ایمن همواره در خانه پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم حضور داشت، گواه مناسبی برای این قضیه بود. وقتی ابوبکر از حضرت فاطمه علیها السلام درباره مالکیت فدک شاهد خواست، ایشان همسرش امام علی علیه السلام و ام ایمن را حاضر کرد. ام ایمن دروغ بودن ادعای فاطمه علیها السلام را در مورد مالکیت فدک، امری غیرممکن دانست، چرا که خود از پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، سروری فاطمه علیها السلام را بر زنان اهل بهشت شنیده بود و خود را هم، بنا بر گفته پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، زنی بهشتی معرفی کرد و بر آنچه از پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم شنیده بود تأکید ورزید و شهادت داد که پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، پس از آنکه جبرئیل محدوده فدک را تعیین کرد، آن را به فاطمه علیها السلام بخشید و من و علی علیه السلام را بر این بخشش گواه قرار داد (مفید، الاختصاص، 183 - 184). اما شهادت ام ایمن به دلیل زن بودن او و شهادت امام علی علیه السلام به دلیل نفع بردن ایشان، پذیرفته نشد (مفید، الاختصاص، 184؛ ابن ابی الحدید، 16 / 274). حضرت زهرا علیها السلام نیز در همین قضیه گواهی داد که رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم ام ایمن را از زنان بهشتی خوانده (ابن طاووس، الطرائف، 449؛ مقاله فدک)، که این امر حاکی از شأن و جایگاه بلند معنوی ام ایمن است.

حضور ام ایمن در آخرین لحظات زندگی حضرت زهرا علیها السلام، شنیدن خبر پایان حیات حضرت علیها السلام از زبان خود ایشان، رساندن این خبر به امیرالمؤمنین علیه السلام برای حاضر شدن بر بالین حضرت فاطمه علیها السلام و شنیدن وصیتهای ایشان (صدوق،

علل الشرايع، 187/1؛ تبریزی انصاری، 875)، نیز نشان از اعتماد حضرت علیها السلام به ام ایمن است. ام ایمن یکی از چند تنی است که، بنا به وصیت حضرت فاطمه علیها السلام، از شهادت آن حضرت علیها السلام خبردار شد (طبری امامی، 133؛ مجلسی، 23/208). گفته اند که ام ایمن پس از شهادت حضرت فاطمه علیها السلام، از شدت ناراحتی نتوانست در مدینه بماند و آنجا را به قصد مکه ترک کرد (قطب راوندی، 530/2؛ ابن شهر آشوب، 117/3).

سلمی همسر ابورافع:

سلمی دختر عثمان بن خالد، و کنیه اش ام رافع بود ابن سعد، 389/8؛ ابن حجر عسقلانی، الاصابه، 240/3؛ 388/8). از وی نقل شده است که او و خضره و رضوی و میمونه دختر سعد، خادمان رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم بودند که حضرت صلی الله علیه و آله وسلم همه را آزاد کرد (ابن سعد، 497/1؛ ابن عساکر، 304/4؛ ابن کثیر، البدایه، 350/5؛ همو، السیره النبویه، 647/4). برخی او را کنیز صفیه (دختر عبدالمطلب)، عمه پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، دانسته (مزی، 196/35؛ ابن کثیر، السیره النبویه، 648/4) و برخی بر آن اند که صفیه وی را به رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم داده بود (ابن کثیر، البدایه، 350/5؛ همو، السیره النبویه، 648/4). نام او در زمره زنانی است که با رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم بیعت کردند (ابن سعد، 389/8؛ ابن حبیب بغدادی، 406). وی در فتح خیبر نیز همراه پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم بود (ابن سعد، 227/8؛ ابن عبدالبر، 1862/4).

سلمی از ناقلان روایات حضرت فاطمه علیها السلام بود (مزی، 197/35؛ ابن حجر عسقلانی، تهذیب التهذیب، 376/12؛ کحاله، 254/254). رجال نویسان او را از اصحاب و راویان رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم نیز دانسته اند (مزی، 197/35؛ ابن کثیر، السیره النبویه، 647/4؛ ابن حجر عسقلانی، تهذیب التهذیب، 376/12). ابن حبان بستی او را در زمره ثقات یاد کرده است (3/184؛ 4/351). سلمی در برهه های گوناگون، همراه حضرت فاطمه علیها السلام بود.

در برخی منابع، سلمی قابله فرزندان حضرت خدیجه علیها السلام معرفی شده است ابن سعد، 227/8؛ ابن سیدالناس، 364/2؛ ابن حجر عسقلانی، الاصابه، 101/8، 189).

بدین ترتیب، احتمالاً هنگام ولادت حضرت زهرا علیها السلام هم حضور داشته است، البته برخی گفته اند که او فقط قابله ابراهیم، فرزند پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، بوده است (ابن عبدالبر، 4/ 1862؛ ابن اثیر جزری، اسدالغابه، 5/ 478؛ ابن حجر عسقلانی، تهذیب التهذیب، 12/ 376). منابع متعددی هم او را قابله حضرت زهرا علیها السلام معرفی کرده اند (ابن عبدالبر، 4/ 1862؛ ابن اثیر جزری، اسدالغابه، 5/ 478؛ صفدی، 15/ 190؛ ابن کثیر، السیره النبویه، 4/ 648).

بنا بر بعضی منابع، سلمی از جمله کسانی بود که هنگام شهادت حضرت فاطمه علیها السلام حضور داشت (احمد بن حنبل، 6/ 461؛ ابن شبه نمیری، 1/ 108 - 109؛ طوسی، الامالی، 400 - 401؛ ابن شهر آشوب، 3/ 138) و بنا به نقلی در غسل حضرت فاطمه علیها السلام هم مشارکت داشت (ابن عبدالبر، 4/ 1862؛ ابن اثیر جزری، اسدالغابه، 5/ 478؛ صفدی، 15/ 190).

ام سلمه:

ام سلمه، کنیه هند، دختر ابوامیه بن مغیره، است (ابن سعد، 3/ 239؛ 8/ 86؛ ابن حبان بستی، 3/ 439؛ ابن حجر عسقلانی، الاصابه، 8/ 342). وی ابتدا همسر پسرعمویش، ابوسلمه، بود که هردو از اولین مهاجران به حبشه بودند. او از حبشه به مکه بازگشت و دوباره از مکه به مدینه هجرت نمود (ابن سعد، 3/ 239؛ 8/ 86 - 87؛ ابن حجر عسقلانی، الاصابه، 8/ 342). به گفته برخی، وی اولین زن مهاجر از قریش بود که به سبب مخالفت خانواده شوهرش با مهاجرت ابوسلمه، به تنهایی به مدینه هجرت کرد (صفدی، 27/ 229؛ ابن حجر عسقلانی، الاصابه، 8/ 342). بنا بر بعضی منابع، تمامی روایات راجع به سفیران قریش در حبشه و مناظرات آنان با جعفر بن ابی طالب در حضور نجاشی، از طریق ام سلمه نقل شده است (ر.ک: ابن هشام، 1/ 222 - 227؛ ابن اسحاق همدانی، 1/ 316 - 334). ام سلمه، پس از مهاجرت به مدینه و درگذشت ابوسلمه، به همسری پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم درآمد (صفدی، 27/ 229؛ ابن کثیر، البدایه، 8/ 234؛ ابن حجر عسقلانی، تهذیب التهذیب، 12/ 404). برخی گفته اند که در سال سوم یا چهارم هجرت با پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم

ازدواج کرد (عجلی، 1 / 97؛ ابن حجر عسقلانی، تهذیب التهذیب، 12 / 405). ام سلمه در غزوات متعددی، رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم را همراهی کرد، از جمله در خیبر، حدیبیه، خندق، فتح مکه و حنین (واقدی، 2 / 467). بعدها نیز هر ماه به احد می رفت و بر شهدای احد درود می فرستاد (واقدی، 1 / 314). بر اساس حدیثی از امام زین العابدین علیه السلام و امام صادق علیه السلام، وی بافضیلت ترین همسران رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم پس از خدیجه علیه السلام بود (صدوق، الخصال، 419؛ ابن شهر آشوب، 1 / 139). او پس از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم، ارتباط خود را با اهل بیت علیهم السلام حفظ کرد.

ام سلمه از زنان برجسته و کم نظیر صدر اسلام و از دوستداران اهل بیت علیهم السلام و راویان احادیث نبوی بود. بسیاری از احادیث نبوی از طریق وی، در صحیحین نقل شده است. افزون بر آن، اخبار فراوانی از او درباره ویژگیهای حضرت فاطمه علیها السلام رسیده است (ابویعلی موصلی، 12 / 110 - 111؛ اربلی، 2 / 100)، از جمله آنکه حضرت فاطمه علیها السلام، از نظر صورت، شبیه ترین مردم به رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم بود (اربلی، 2 / 100؛ مجلسی، 43 / 55). بنا بر گزارش راویان و مفسران از ام سلمه، آیه تطهیر (احزاب، 33) در شأن فاطمه علیها السلام و فرزندانش نازل شده است (طبرانی، المعجم الکبیر، 23 / 286؛ صدوق، الامالی، 559؛ همو، الخصال، 403؛ طبرسی، 3 / 63، مقاله فاطمه علیها السلام از نگاه قرآن). به گفته برخی، او پس از ازدواج با پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم راهنمای حضرت فاطمه علیها السلام امور زنانه بود. در این باره از او نقل شده است که اگرچه راهنمایی و تربیت فاطمه علیها السلام را بر عهده داشتیم، اما سوگند می خورم که او از من با ادب تر و در همه چیز آگاه تر بود (طبری امامی، 82؛ مجلسی، 43 / 10). برخی منابع گزارش کرده اند که زفاف حضرت فاطمه علیها السلام در خانه ام سلمه بود (طوسی، الامالی، 41؛ ابن شهر آشوب، 3 / 129). بنا بر بعضی اخبار، ابوسلمه (همسر ام سلمه) در سال سوم هجرت، بعد از جنگ احد، درگذشت (ابن عبدالبر، 3 / 940).

بنابراین، ام سلمه هنگام ازدواج حضرت فاطمه علیها السلام هنوز به خانه پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم (به عنوان همسر ایشان) وارد نشده بوده؛ لذا، پذیرش گزارش مذکور دشوار است.

علاوه بر این، حضور ام سلمه به همراه اسماء، هنگام ولادت امام حسن علیه السلام و گفتن اذان و اقامه در گوش او به دستور پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم گزارش شده است (اریلی، 2 / 148)، اما با توجه به اینکه ام سلمه در زمان ولادت امام حسن علیه السلام هنوز به همسری پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم در نیامده بود، حضور او هنگام ولادت امام حسن علیه السلام مشکل به نظر می رسد و شاید حضور او در زمان ولادت امام حسین علیه السلام موجب این اشتباه شده باشد. نقل شده است که با ولادت امام حسین علیه السلام، ام سلمه نگهداری او را بر عهده گرفت (ابن بابویه، 52؛ صدوق، علل الشرایع، 1 / 206). او به قدری به حسنین علیهما السلام محبت داشت که از آنان جدا نمی شد (مغربی، 3 / 113).

ام سلمه، افزون بر راهنماییهای زنانه و کمک در کارها، در طول زندگانی حضرت فاطمه علیها السلام و در مقاطع مهم فراوانی، همواره همراه و پشتیبان ایشان بود. از جمله آنکه در حادثه سقیفه، در برابر ابوبکر به دفاع از امیر مؤمنان علیه السلام پرداخت و به دلیل دفاع از امامت و ولایت و نیز دفاع از حقوق حضرت فاطمه علیها السلام در فدک، یک سال از حق خود در بیت المال، محروم گردید (طبری امامی، 124). برخی، ام سلمه را هم از گواهان فدک شمرده اند (اریلی، 2 / 117)، اما با روایاتی که فقط امام علی علیه السلام و ام ایمن را شاهدان فدک دانسته اند، سازگار نیست (مقاله فدک). علاوه بر این، بر اساس برخی اخبار، ابوبکر گفت: «اگر دو مرد با یک مرد و دو زن گواهی می دادند، فدک را بر می گرداندم» (بلاذری، فتوح البلدان، 1 / 35؛ حاکم حسکانی، 1 / 444؛ امین عاملی، 1 / 314؛ امینی، 7 / 191).

بنا بر روایتی، ام سلمه هنگام شهادت حضرت فاطمه علیها السلام در تهیه آب غسل و

لباس نو برای ایشان مشارکت داشت (طبری، 53 - 54). ام سلمه را از جمله کسانی شمرده اند که بنا بر وصیت حضرت فاطمه علیها السلام، از شهادت ایشان باخبر گردید (طبری امامی، 133؛ مجلسی، 43 / 208).

بر اساس گزارش شیخ مفید (ر.ک: الجمل، 124 - 125) از واقدی و گزارش ابن ابی الحدید (ر.ک: 217 / 6 - 221)، در اوایل خلافت امام علی علیه السلام عایشه کوشید ام سلمه را وادار کند به مخالفان امام علیه السلام بیوند، اما ام سلمه نپذیرفت و - با یادآوری برخی وقایع و سخنان نبی اکرم صلی الله علیه و آله وسلم درباره شأن امیر مؤمنان علیه السلام و بی ایمان بودن دشمنانش و نیز برخی از پیشگوییهای پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم درباره نقش عایشه در جمل - کوشید عایشه را از دشمنی با علی علیه السلام و رفتن به بصره باز دارد. وی امین و حافظ اسرار اهل بیت علیهم السلام بود، چنان که گفته شده است امیر مؤمنان علیه السلام هنگام سفر به عراق، ودایع امامت را که نزد وی بود، به ام سلمه سپرد (اربلی، 2 / 155) و پس از او، امام حسن و امام حسین علیهما السلام نیز این کار را کردند (اربلی، 2 / 296، 385؛ مجلسی، 22 / 223 - 224).

سال وفات ام سلمه را، به اختلاف، 59 (واقدی، 1 / 344؛ ابن سعد، 8 / 96؛ ابن عبدالبر، 4 / 1921)، 60 (ابن عبدالبر، 4 / 1921) و 62 (طبرانی، المعجم الکبیر، 23 / 248؛ ر.ک: صالحی شامی، 11 / 191) هجرت ضبط کرده اند. اما ابن حجر عسقلانی، به نقل از ابن حبان بستی، نوشته است که ام سلمه در اواخر سال 61 هجری، پس از شنیدن خبر شهادت امام حسین علیه السلام، درگذشت (الاصابه، 8 / 344). ذهبی نیز همین نظر را تأیید کرده (2 / 210) و همچون طبرانی (المعجم الصغیر، 1 / 65)، عزاداری او را بر امام حسین علیه السلام گزارش نموده است. ابن اثیر جزری روایتی را نقل کرده است که نبی اکرم صلی الله علیه و آله وسلم مقداری از تربت امام حسین علیه السلام را، که جبرئیل برایش آورده بود، به ام سلمه داد و فرمود: «هرگاه این خاک به صورت خون درآید، حسین کشته شده است.»

ام سلمه خاک را در ظرفی نگه داشت، تا آنکه امام حسین علیه السلام شهید شد و خاک به خون بدل شد و ام سلمه از این طریق مردم را از شهادت امام علیه السلام آگاه کرد (الکامل، 4 / 93؛ ر.ک: طبری، 147). در برخی منابع آمده است که ام سلمه وصیت کرده بود سعید بن زید (یکی از ده تنی که به آنان بشارت بهشت داده شده بود) بر جنازه اش نماز بخواند، اما سعید قبل از وی از دنیا رفت. به نوشته ابن حجر عسقلانی، گویا ام سلمه هنگام بیماری این وصیت را کرده بود، اما از آن بیماری عافیت یافت (الاصابه، 8 / 344). مدفن ام سلمه در بقیع، در کنار بزرگان صدر اسلام است (ابن سعد، 8 / 96؛ ابن عبدالبر، 4 / 1921).

منابع:

ابن ابی الحدید، عزالدین (م. 656 ق.)، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، دار احیاء الکتب العربیة، 1378 ق؛ ابن اثیر جزری، علی بن محمد (م. 630 ق.)، اسد الغابة في معرفة الصحابة، تهران، انتشارات اسماعیلیان؛ همو، الکامل فی التاریخ، بیروت، دار صادر، 1386 ق؛ ابن اسحاق همدانی، اسحاق بن محمد (م. 623 ق.)، سیرت رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم، تهران، انتشارات خوارزمی، 1377 ش؛ ابن بابویه، علی بن حسین (م. 329 ق.)، الامامة و التبصرة من الحیره، قم، مدرسه امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، 1404 ق؛ ابن حاتم عاملی، یوسف بن حاتم (م. 664 ق.)، الدر النظیم، قم، نشر اسلامی؛ ابن حبان بستی، محمد (م. 354 ق.)، الثقات، حیدرآباد دکن هند، مؤسسه الکتب الثقافیة، 1393 ق؛ ابن حبیب بغدادی، محمد بن حبیب (م. 245 ق.)، المحبر، مطبعة الدائرة، 1361 ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (م. 852 ق.)، الاصابة في تمييز الصحابة، تحقیق عادل احمد، علی محمد، بیروت، دارالکتب العلمیة، 1415 ق؛ همو، التلخیص الحبیر فی تخریج الراعی الکبیر، دار الفکر؛ همو، تهذیب التهذیب، بیروت، دار الفکر، 1404 ق؛ ابن سعد، محمد بن سعد (م. 230 ق.)، الطبقات الکبری، بیروت، دارصادر، ابن سیدالناس، محمد بن عبدالله (م. 734 ق.)، عیون الاثر فی فنون المغازی و الشمائل و السیر، بیروت، مؤسسه عزالدین، 1406 ق؛ ابن شبه نمیری، عمر بن شبة (م. 262 ق.)، تاریخ

المدينة المنورة، تحقيق فهيم محمد شلتوت، قم، دار الفكر، 1410 ق؛ ابن شهر آشوب، محمد بن علي (م. 588 ق.)، مناقب آل أبي طالب، تحقيق گروهی از اساتید نجف اشرف، النجف الاشرف، المكتبة الحيدرية، 1376 ق؛ ابن طاووس، سيد علي بن موسى (م. 664 ق.)، سعد السعود، قم، الشريف الرضي، 1363 ش؛ همو، الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف، قم، مطبعة الخيام، 1399 ق؛ ابن عبد البر، يوسف بن عبدالله قرطبي (م. 463 ق.)، الاستيعاب في معرفة الاصحاب، تحقيق علي محمد بجاوي، بيروت، دار الجيل، 1412 ق؛ ابن عساكر، علي بن حسن (م. 571 ق.)، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق علي شيري، بيروت، دار الفكر، 1415 ق؛ ابن قتيبة دینوری، عبدالله بن مسلم (م. 276 ق.)، المعارف، تحقيق ثروت عكاشة، القاهرة، دار المعارف؛ ابن كثير، اسماعيل بن عمر (م. 774 ق.)، البداية و النهاية، تحقيق علي شيري، بيروت، دار احياء التراث العربي، 1408 ق؛ همو، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى عبدالواحد، بيروت، دار المعرفة، 1396 ق؛ ابن هشام، عبدالملك حميري (م. 8 - 213 ق.)، السيرة النبوية، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، مكتبة محمد علي صبيح و اولاده 1383 ق؛ ابوداود سجستاني، سليمان بن اشعث (م. 257 ق.)، سنن ابي داود، تحقيق سعيد محمد لحام، بيروت، دار الفكر، 1410 ق؛ ابويعلى موصلي، اسماعيل بن محمد (م. 307 ق.)، مسند ابويعلى الموصلي، تحقيق حسين سليم اسد، دمشق، دارالمأمون للتراث؛ احمد بن حنبل، شيباني (م. 241 ق.)، مسند احمد بن حنبل، بيروت، دار صادر، اربلي، علي بن عيسى (م. 693 ق.)، كشف الغمة في معرفة الاثمة عليهم السلام، بيروت، دارالاضواء، 1405 ق؛ امين عاملي، سيد محسن (م. 1371 ق.)، اعيان الشيعة، تحقيق سيد حسن امين، بيروت، دارالتعارف، 1403 ق؛ اميني، عبدالحسين (م. 1392 ق.)، الغدير في الكتاب و السنة و الادب، بيروت، دار الكتاب العربي، 1397 ق؛ بخاري، محمد بن اسماعيل (م. 256 ق.)، صحيح البخاري، بيروت، دار الفكر، 1401 ق؛ برقي، احمد بن محمد (م. 274 ق.)، المحاسن، تحقيق جلال الدين حسيني، تهران، دار الكتب الاسلامية، 1370 ش؛ بلاذري، احمد بن يحيى (م. 279 ق.)، انساب الاشراف، تحقيق سهيل زكار، رياض زركلي، بيروت، دار الفكر، 1417 ق. همو، فتوح البلدان، تحقيق صلاح الدين منجد، القاهرة،

مكتبة النهضة المصرية، 1956 م؛ بيهقي، احمد بن حسين (م. 458 ق.)، السنن الكبرى، بيروت، دار الفكر، 1416 ق؛ تبريزي انصاري، محمد علي بن احمد (م. 1310 ق.)، اللمعة البيضاء في شرح خطبة الزهراء عليها السلام، تحقيق سيدهاشم ميلاني، قم، نشر الهادي، 1418 ق؛ حاكم حسكاني، عبيدالله بن عبدالله (م. 506 ق.)، شواهد التنزيل، تحقيق محمداقر محمودي، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، 1411 ق؛ حاكم نيشابوري، محمد بن عبدالله (م. 405 ق.)، المستدرک على الصحيحين، تحقيق يوسف مرعشلي، بيروت، دار المعرفة؛ ذهبي، محمد بن احمد (م. 748 ق.)، سير اعلام النبلاء، تحقيق شعيب الارنؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1413 ق؛ زرکلي، خير الدين (م. 1410 ق.)، الاعلام، بيروت، دار العلم للملايين، 1980 م، شوشتری، محمدتقي (م. 1320 ق.)، قاموس الرجال، قم، نشر اسلامي، 1419 ق؛ صالحی شامی، محمد بن يوسف (م. 942 ق.)، سبل الهدى و الرشاد في سيرة خير العباد، تحقيق عادل احمد، على محمد، بيروت، دارالكتب العلمية، 1414 ق؛ صدوق، محمد بن علي (م. 381 ق.)، الامالي، قم، مؤسسة البعثة، 1417 ق؛ همو، الخصال، تحقيق على اكبر غفاري، قم، نشر اسلامي، 1403 ق؛ همو، علل الشرايع، تحقيق سيد محمد صادق بحر العلوم، النجف الاشرف، المكتبة الحيدرية، 1385 ق؛ همو، عيون اخبار الرضا عليه السلام، تحقيق حسين اعلمی، بيروت، مؤسسة الاعلمی، 1404 ق؛ همو، من لا يحضره الفقيه، تحقيق على اكبر غفاري، قم، نشر اسلامي، 1404 ق؛ صفدي، خليل بن ابيك (م. 764 ق.)، الوافي بالوفيات، تحقيق احمد الارنؤوط، تركي مصطفى، بيروت، دار احياء التراث، 1420 ق؛ صنعاني، عبدالرزاق بن همام (م. 211 ق.)، المصنف، تحقيق حبيب الرحمن اعظمي، منشورات المجلس العلمي؛ طبراني، سليمان بن احمد (م. 360 ق.)، المعجم الصغير، بيروت، دارالكتب العلمية؛ همو، المعجم الكبير، تحقيق حمدي سلفي، بيروت، دار احياء التراث العربي، 1404 ق؛ طبرسي، فضل بن حسن (م. 548 ق.)، تفسير جوامع الجامع، قم، نشر اسلامي، 1418 ق؛ طبري، احمد بن عبدالله (م. 694 ق.)، ذخائر العقبى في مناقب ذوى القربى، القاهرة، مكتبة القدسي، 1356 ق؛ طبري امامي، محمد بن جرير (م. قرن 5)، دلائل الامامه، قم، مؤسسة البعثة، 1413 ق؛ طوسي،

محمد بن حسن (م. 460 ق.)، الامالي، تحقيق مؤسسة البعثة، قم، دار الثقافة، 1414 ق؛ همو، رجال الطوسي، تحقيق جواد قيومي، قم، نشر اسلامي، 1415 ق؛ عجلي، احمد بن عبدالله (م. 261 ق.)، معرفة الثقات، المدينة المنورة، مكتبة الدار، 1405 ق؛ عيني، محمود بن احمد (م. 855 ق.)، عمدة القارى، بيروت، دار احياء التراث العربى؛ فتال نيشابورى، محمد بن حسن (م. 508 ق.)، روضة الواعظين، قم، الشريف الرضى؛ فرات كوفى، فرات بن ابراهيم (م. 307 ق.)، تفسير فرات الكوفى، تحقيق محمد كاظم محمودى، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، 1410 ق؛ قطب راوندى، سعيد بن هبة الله (م. 573 ق.)، الخرائج والجرائح، قم، مؤسسة الامام المهدي عجل الله فرجه الشريف، 1409 ق؛ قمى، على بن ابراهيم (م. 307 ق.)، تفسير القمى، تحقيق سيد طيب موسوى جزائرى، قم، دار الكتاب، 1404 ق؛ كجورى، محمد باقر (م. 1313 ق.)، الخصائص الفاطمية، ترجمه سيد على جمال اشرف، الشريف الرضى، 1380 ق؛ كحاله، عمر رضا (م. 1408 ق.)، اعلام النساء في عالمى العرب و الاسلام، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1404 ق؛ كوفى، محمد بن سليمان (م. قرن 3)، مناقب الامام امير المؤمنين على بن ابى طالب عليه السلام، تحقيق محمد باقر محمودى، قم، مجمع احياء الثقافة الاسلامية، 1412 ق؛ گنجى شافعى، محمد بن يوسف (م. 58 ق.)، كفاية الطالب فى مناقب على بن ابى طالب عليه السلام، تحقيق محمد هادى امينى، النجف الاشرف، المطبعة الحيدرية، 1390 ق؛ مجلسى، محمد باقر (م. 1111 ق.)، بحار الانوار، تحقيق محمد باقر بهبودى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1403 ق؛ مزى، جمال الدين يوسف (م. 742 ق.)، تهذيب الكمال في اسماء الرجال، تحقيق بشار عواد، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1406 ق؛ مغربى، قاضى نعمان بن محمد تميمى (م. 363 ق.)، شرح الاخبار في فضائل الائمة الاطهار عليهم السلام، تحقيق، سيد محمد حسيني جلالى، قم، نشر اسلامي، 1414 ق؛ مفيد، محمد بن محمد (م. 413 ق.)، الاختصاص، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامي، 1414 ق؛ همو، الجمل، قم، مكتبة الداورى؛ واقدى، محمد بن عمر (م. 207 ق.)، المغازى، تحقيق مارسدن جونز، بيروت، مؤسسة الاعلمى، 1409 ق.

سيد حسن فاطمى موحد

منطقه ای تاریخی در شمال شرق مدینه، و هبه رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم به فاطمه علیها السلام.

به گزارش جغرافی دانان متقدم، این منطقه دو یا سه روز با مدینه فاصله داشت (یاقوت حموی، 4/238؛ طریحی، 3/371). فدک را قریه (یاقوت حموی، 4/238؛ ابن منظور، 10/473) و بلده (فیومی، 177) نیز خوانده اند. امروزه با نام الحائط در حدود 140 کیلومتری شمال شرق مدینه قرار دارد و شامل 21 روستاست. جمعیت آن، بدون احتساب قبایل اطراف، بالغ بر 35 هزار تن است. اکنون نیز نزد ساکنان آن به فدک شهرت دارد و بر ورودی شهر نیز نام فدک، در کنار حائط، به چشم می خورد (ر.ک: مهاجری، 186؛ نجفی، 2/424). پیش از اسلام، فدک به دلیل موقعیت جغرافیایی ممتازش، به عنوان یکی از نزدیک ترین منزلگاهها به مسیر تجاری مکه به شام، اهمیت اقتصادی داشت و فاصله اندک آن با قلعه های خیبر - که از نظر اقتصادی و نظامی مهم بودند - بر اهمیت آن می افزود. فدک ناحیه ای پر نعمت و حاصلخیز و دارای نخلستان و چشمه های جوشان بود (بکری اندلسی، 3/1016) و اهالی آن بیشتر به کشاورزی و صنایع دستی اشتغال داشتند. خرما و برخی محصولات تجاری آن نیز وصف شده است (اصفهانى، 76).

پیش از اسلام، فدک محل اسکان بنی مُرّه، از طوایف بزرگ و مشهور غطفان، بود (طبری، جامع البیان، 5/303؛ مسعودی، 227). آنان بیشتر یهودی (ابن ابی حاتم، 4/1131) و تحت نفوذ و حمایت یهودیان خیبر و هم پیمان آنان بودند. غلبه جمعیتی یهود تا عهد خلیفه دوم ادامه داشت، اما در این دوره از این منطقه کوچ داده شدند (بلاذری، 1/40). مادر نُعمان بن مُنذر، پادشاه حیره، از اهالی فدک بود (ابوالفرج

اصفهانى، 2 / 98)، كه قدمت سرزمين فدك را نشان مى دهد. قلعه الشموخ، دژ اصلى فدك خوانده شده است (بكرى اندلسى، 3 / 1015).

در محرم سال هفتم هجرى، رسول خدا صلى الله عليه و آله وسلم كه براى خاموش كردن فتنه يهود خيبر مى رفت، مَحِيصَةَ بن مسعود را مأمور كرد تا اهالى فدك را به مصالحه با سپاه اسلام و حمايت نكردن از خيبريان ترغيب نمايد (ر.ك: ابن هشام، 3 / 791 - 800؛ طبرى، تاريخ، 2 / 302؛ مقرئزى، 1 / 325). پس از تسخير دژهاى خيبر در ماه صفر همان سال (واقدى، 2 / 634، مقرئزى، 1 / 306)، ساكنان فدك - كه هم پيمانان اهالى خيبر بودند - به رهبرى نون بن يوشع (واقدى، 2 / 706) از پيامبر اكرم صلى الله عليه و آله وسلم درخواست صلح نمودند و تقاضا كردند كه با آنان همانند اهالى خيبر رفتار كند و در مقابل نيمي از اموال و زمينهاى فدك، به آنان اجازه دهد در اين سرزمين باقى بمانند. رسول خدا صلى الله عليه و آله وسلم نيز پذيرفت. چون فدك بدون جنگ تصرف شد، مشمول حكم خداوند در آيه 7 سوره حشر گرديد و خالصه (اموال و املاكى مختص به وليّ و حاكم اسلامى، كه طبق صلاحديد در آن تصرف مى كند) رسول الله صلى الله عليه و آله وسلم شد (ر.ك: جصاص، 3 / 96؛ بغوى، 5 / 56) و مسلمانان از آن سهمى نداشتند (ابن هشام، 3 / 800 طبرى، تاريخ، 2 / 303؛ ياقوت حموى، 4 / 238).

اختلاف بر سر مالكيّت فدك پس از رحلت رسول خدا صلى الله عليه و آله وسلم باعث شد اين ماجرا در جوامع حديثى و تاريخى، بازتاب گسترده اى يابد و مباحث كلامى و فقهى در خصوص آن مطرح گردد. گردآورندگان جوامع حديثى اهل سنت، به دليل مطرح شدن مبحث ارث نگذاشتن پيامبر صلى الله عليه و آله وسلم، كه زاييده جريان فدك بود، بدان پرداختند. روايات راجع به فدك، در صحاح سته اهل سنت (به ويژه صحيح البخارى و صحيح مسلم) و ديگر كتابهاى معتبر (مانند مسند احمد بن حنبل و المستدرک حاكم نيشابورى) به گستردگى بازتاب يافت (ادامه مقاله، ارث بودن فدك).

در کتابهای تفسیری اهل سنت نیز، در ذیل روایات راجع به ارث و ارث انبیا و همچنین بحث اموال اختصاصی پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، به موضوع فدک و نیز دیدگاههای حکومت و اهل بیت علیهم السلام در این باره پرداخته شده است. کتابهای جغرافیایی، مانند فتوح البلدان بلاذری و معجم البلدان یاقوت حموی، نیز اطلاعات مهمی درباره فدک دارند.

جوهری بصری کتابی به نام السقیفه و فدک دارد (ر.ک: 97 - 148) که نشان دهنده اهمیت بحث فدک در قرن چهارم است. ضرورت پیگیری بحث فدک، بعدها باعث شد تا این کتاب در شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید نقل شود (ر.ک: 16 / 210 - 234). پس از قرن چهارم، مسئله فدک به مباحث کلامی راه یافت و در برخی از کتابهای کلامی مطرح شد، از جمله در المواقف (ایچی، 3 / 597)، شرح المواقف (جرجانی، 8 / 355)، فتح الباری (ابن حجر عسقلانی، 5 / 140 - 143) و الصواعق المحرقة (هیتمی، 1 / 93 - 97). علمای شیعه نیز در قرن چهارم و پنجم، توجه ویژه ای به گزارشهای فدک داشته اند. در این کتابها گزارشهایی درباره فدک وجود دارد: تفسیر القمی (قمی، 2 / 155)، الکافی (کلینی، 1 / 538، 543)، علل الشرایع (صدوق، 1 / 190 - 192)، المقنعه (مفید، 289)، الاختصاص (مفید، 183)، و دلائل الامامه (ر.ک: طبری امامی، 109 - 125).

نجاشی در رجال خود، از هفت کتاب تألیف علمای شیعه، درباره فدک، نام برده که معروف ترین آنها متعلق است به ابراهیم بن محمد ثقفی (م. 283 ق.) (17)، حسن بن علی ناصر اطروش (م. 304 ق.) (57) و ابوالجیش بلخی (م. 367 ق.) (422). این آثار گرچه موجود نیستند، مؤید اهتمام علمای شیعه به مسئله فدک اند. الشافی فی الامامه، اثر پراهمیت سیدمرتضی، چگونگی راه یافتن مسئله فدک را به مباحث کلامی و تاریخی نشان می دهد. این کتاب، سرآغاز مباحث کلامی در خصوص

فدک در میان شیعیان است. در این اثر، به برخی از شبهات معتزلیان درباره فدک و ارث رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم پاسخ داده شده است (ر.ک: 4 / 57 - 103). در قرون بعدی، الاحتجاج (طبرسی، 1 / 119) و الطرائف (ابن طاووس، 247 - 288) همین رویکرد را دنبال کردند. در دوره متأخر، در بحار الانوار (مجلسی، 48 / 144، 156 - 157)، عوالم العلوم (بحرانی اصفهانی، 11 / 391 - 480) و الغدير (امینی، 6 / 71؛ 7 / 191 - 196؛ 8 / 236 - 238) گزارشهایی راجع به فدک آمده است. کتابهای مستقل ارزشمندی نیز درباره فدک نوشته شده، که از آن جمله است: فدک، محمد حسن قزوینی؛ فدک فی التاریخ، سید محمدباقر صدر، که ردی است بر فاطمة و الفاطمیون، عباس محمود عقاد؛ و فدک و العوالمی أو الحوائط السبعة فی الكتاب و السنة و التاریخ و الادب، سید محمدباقر حسینی جلالی. در دانشنامه امام علی علیه السلام (استادی، 8 / 347) نیز مقاله ای با عنوان «فدک» درج شده است.

حضرت فاطمه علیها السلام و مالکیت فدک:

محدثان و مفسران شیعه بر آن اند که پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم فدک را - که طبق آیات 6 و 7 سوره حشر و آیه اول سوره انفال، ملک شخصی او بود - در سال هفتم هجری، با استناد به مفاد آیه «وَأَتِذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ» (اسراء، 26)، به حضرت زهرا علیها السلام بخشید (کلینی، 1 / 543؛ طوسی، التبیان، 6 / 468). در منابع شیعی، روایات و اگذاری بخشش فدک از طرق گوناگون نقل شده است (فرات کوفی، 239؛ طوسی، التبیان، 6 / 468؛ طبرسی، مجمع البیان، 6 / 243)، اما در منابع اهل سنت، بیشتر از ابوسعید خدری و ابن عباس روایت شده و مضمون همه، با اندکی تفاوت، آن است که وقتی آیه «وَأَتِذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ» نازل شد، رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم فاطمه علیها السلام را فراخواند و فدک را به او عطا کرد (ابویعلی موصلی، 2 / 334؛ ابن کثیر، 3 / 93؛ سیوطی، الدر المنثور، 4 / 177). پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، ابوبکر فدک را غصب نمود (ابن شبه نمیری، 1 / 197؛ جوهری بصری، 119).

ابن کثیر، از مفسران اهل سنت، با وجود تصریح بر اعتبار سند این روایت، با استناد به مکی بودن سوره اسراء و به دست آمدن فدک در سال هفتم هجرت در مدینه، این روایت را مخدوش دانسته است (39 / 3). اما به نظر برخی از مفسران، مضمون آیه «وَأَتِذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ» گواهی می دهد که این آیه (و نیز آیات 32 - 33، 57، و 73 - 81 سوره اسراء) در مدینه نازل شده، زیرا پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در مکه از موقعیتی برخوردار نبوده است که بتواند حق خویشان و مستمندان و در راه ماندگان را ادا کند (زنجانی، 56؛ زین، 2 / 516). علاوه بر این، نزول سوره ای در مکه یا مدینه، بدان معنا نیست که تمام آیات آن مکی یا مدنی است، زیرا در سوره ها برخی آیات استثنا شده اند (ر.ک: زرکشی، 1 / 192 - 195). معیار در مکی و مدنی بودن، سخن صحابه و تابعین است، زیرا از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم چیزی به نام مکی و مدنی وارد نشده (زرکانی، 1 / 137)؛ لذا در منابع علوم قرآنی، برای مکی و مدنی بودن آیات، ضوابطی ذکر شده است (ر.ک: سیوطی، الاتقان، 1 / 35). علاوه بر این، برخی آیات دو بار نازل شده اند. همچنین آیه مذکور، دستوری اجرایی است که پیوسته، هم در مکه هم در مدینه، می بایست بدان عمل می شده است. نکته دیگر آن است که گرچه ظاهر جمله «لَمَّا نَزَّلَتْ هَذِهِ الْآيَةَ» در روایت ابوسعید خدری، مؤید آن است که فدک بعد از نزول آیه، اعطا شده است، ولی اگر واژه «لَمَّا» به معنای علت گرفته شود، نه به معنای زمان خاص، مفهوم روایت این خواهد بود که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به دلیل این دستور الهی، فدک را به فاطمه علیها السلام عطا کرده است. از آن زمان، کارگزاران و وکلای حضرت فاطمه علیها السلام در فدک حضور داشتند (کلینی، 1 / 543 صدوق، 1 / 191؛ طوسی، التبیان، 6 / 268 - 469).

امام علی علیه السلام در نامه ای به کار گزارش در بصره، بر بهره برداری حضرت زهرا علیها السلام

از فدک تأکید کرده و فرموده است که فدک در اختیار او بود، تا زمانی که مردمی بدان بخل ورزیدند و مردمی دیگر (اهل بیت) سخاوتمندانه از آن چشم پوشیدند و خداوند داور ماجرای مصادره فدک است (نهج البلاغه، نامه 45 (3 / 71)). در روایاتی از امام صادق علیه السلام و امام کاظم علیه السلام نیز بر این امر تصریح شده است (قمی، 155 / 2؛ کلینی، 523 / 1؛ مفید، الاختصاص، 183).

پس از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم، خلیفه اول فدک را مصادره کرد (ابن شبه نمیری، 197 / 1؛ جوهری بصری، 119)، زیرا در آن زمان، فدک از لحاظ سیاسی و اقتصادی برای طرفین اهمیت داشت. برخی منابع، درآمد سالانه آن را در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم 24 تا 70 هزار دینار تخمین زده اند (قطب راوندی، 113 / 1؛ ابن طاووس، کشف المحجّه، 124). اگر تصرف اهل بیت علیهم السلام بر این نخلستانها ادامه می یافت، اهل بیت علیهم السلام از درآمدش برای پیشبرد اهداف سیاسی و اجتماعی خود استفاده می کردند و برای آنان در گرفتن حق خلافت مؤثر بود. همچنین صرف کردن درآمد فدک برای تنگدستان بنی هاشم و مهاجران و انصار، باعث حفظ نفوذ اهل بیت علیهم السلام در میان مسلمانان می شد. حکومت با اطلاع از این امر، در صدد بود منابع مالی خود را تقویت نماید تا علی علیه السلام نتواند در خلافت با ابوبکر منازعه کند، در حالی که مصادره آن، در طول تاریخ، نماد غصب خلافت شد. از همین رو، زمانی که مهدی [در برخی منابع، هارون] (زمخشری، ربیع الابرار، 1 / 259)، خلیفه عباسی، از امام موسی کاظم علیه السلام خواست ابعاد فدک را مشخص نماید تا آن را به او بازگرداند، آن حضرت علیه السلام حدود آن را کوه احد، عریش مصر، سیف البحر (کناره دریا) و دومة الجندل (کلینی، 1 / 543؛ ابن طاووس، الطرائف، 252)، و به روایتی دیگر، حد اول آن را عَدَن، حد دوم را سمرقند، حد سوم را افریقیه و حد چهارم را

سیف البحر (کناره دریا) تعیین نمود (زمخشری، ربیع الابرار، 1 / 259 - 260). طبق این فرمایش، از منظر سیاسی، فدک نماد حقانیت اهل بیت علیهم السلام و امامت آنان است. حضرت زهرا علیها السلام برای احقاق حق و به دست آوردن دوباره فدک، ابتدا هبه بودن و سپس ارثیه بودن آن را مطرح ساخت (سید مرتضی، 4 / 101). هرچند برخی از اهل سنت مدعی اند که اول ادعای ارث مطرح شده است و بعد هبه بودن فدک. برخی نیز، به دلیل تعارض اخبار در این باره، تردید کرده و نظری نداده اند (ر.ک: ابن ابی الحدید، 16 / 285 - 286). برخی هردو موضوع را بدون ترتیب گزارش کرده اند (ر.ک: بلاذری، 1 / 35 - 36؛ شهرستانی، 1 / 25). در بعضی منابع، فقط موضوع هبه بودن آمده است (ر.ک: فخررازی، 29 / 284).

هبه بودن فدک:

پس از غضب شدن فدک، حضرت زهرا علیها السلام ابتدا به این امر استناد کرد که آن را پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، بر اساس آیه «وَأَتِذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ» (اسراء، 26)، هبه کرده است. درباره واکنش ابوبکر دو گونه گزارش وجود دارد: بنا بر ادعای برخی منابع، خلیفه در تأیید مالکیت حضرت زهرا علیها السلام سندی نوشت و به او داد، اما پس از مخالفت عمر بن خطاب در نوشتن نامه و پاره کردن آن (ر.ک: مفید، الاختصاص، 184 - 185؛ حلبی، 3 / 488)، از حضرت علیها السلام شاهدان بیشتری خواست (ر.ک: قمی، 2 / 155 - 156؛ سید مرتضی، 4 / 97 - 98). برخی از منابع اهل سنت، بدون ذکر این برخورد عمر، ماجرای برخورد ابوبکر با حضرت فاطمه علیها السلام و شاهد خواستن ابوبکر را مطرح کرده اند (بلاذری، 1 / 35؛ ابن شبه نمیری، 1 / 196 - 200، 209 - 211؛ یاقوت حموی، 4 / 239). ابوبکر در حالی از آن حضرت علیها السلام دلیل و سندی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم می خواست که در همان مجلس خطاب به حضرت فاطمه علیها السلام جمله «وَأَنْتِ عِنْدِي أَمِيَّةٌ مُّصَدِّقَةٌ» (ابن شبه نمیری، 1 / 210؛ ذهبی، تاریخ الاسلام، 3 / 24) را بازگو کرد، که حاکی از اطمینان وی به صداقت اوست.

فاطمه علیها السلام، علی علیه السلام و ام ایمن را شاهد گرفت، اما ابوبکر شهادت علی علیه السلام را که قرآن (توبه، 119؛ ابن عساکر، 361 / 42؛ سیوطی، الدر المنثور، 290 / 3) و رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم (ابن عبدالبر، 1744 / 4؛ ابن عساکر، 42 / 42) او را صدیق نامیده بودند و گواهی ام ایمن را که پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم او را بهشتی معرفی کرده بود (ابن سعد، 224 / 8؛ ذهبی، سیر اعلام النبلاء، 224 / 2؛ ابن حجر عسقلانی، الاصابه، 359 / 8)، رد کرد و بر این سخن عمر صحه گذاشت که علی علیه السلام صاحب نفع است و برای خود گواهی می دهد و ام ایمن هم فقط یک زن است (مغربی، 32 / 3؛ مفید، الاختصاص، 184؛ ابن ابی الحدید، 16 / 274). از گواهی حسنین علیهما السلام نیز در این ماجرا خبر داده اند (یعقوبی، 469 / 2؛ هیتمی، 93 / 1).

حضور پررنگ عمر در گزارشهای راجع به فدک و شرکت او در احتجاجها به نفع ابوبکر، حکایت از نقش مؤثر وی در جریان فدک دارد.

ابوبکر وقتی با جدیت حضرت زهرا علیها السلام در پس گرفتن فدک روبرو شد، مدعی گردید آن گونه با فدک رفتار خواهد کرد که پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم با این سرزمین و درآمد آن رفتار می کرد (بخاری، 3 / 8؛ مسلم نیشابوری، 153 / 5). او گفت که فدک نه از آن پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، که از آن مسلمانان است (ر.ک: ابن شبه نمیری، 198 / 1، 211؛ جوهری بصری، 104). این بدان معنا بود که حضور شاهدان بیشتر نیز کارساز نیست. در نقد این ادعا پاسخهای متعددی داده شده است:

1. اولین نقد را علی علیه السلام در همان جلسه مطرح کرد (قمی، 156 / 2 - 157؛ مجلسی، 128 / 29 - 129). با توجه به گزارشهای تاریخی، فدک در تصرف حضرت زهرا علیها السلام بوده است (قمی، 155 / 2؛ کلینی، 543 / 1؛ مفید، الاختصاص، 183). طبق قاعده شرعی مورد اتفاق شیعه و اهل سنت، *الْبَيْتَةُ عَلَى الْمُدْعَى وَالْيَمِينُ عَلَى الْمُدْعَى عَلَيْهِ* (ر.ک: شافعی، 27 / 7، بیهقی، 123 / 8، 279؛ 10 / 252؛ طوسی، الخلاف، 131 / 3، 148)، شاهد

آوردن، وظیفه مدعی است و سوگند وظیفه منکر. تصرف، نشانه مالکیت است و غیر متصرف (مدعی) اگر ادعایی دارد، باید بیّنه اقامه نماید. در ماجرای فدک، ابوبکر مدعی بود و حضرت زهرا علیها السلام منکر. لذا، ابوبکر می بایست برای ادعای خود سند و شاهد می آورد، اما از حضرت زهرا علیها السلام شاهد خواست و به تذکر علی علیه السلام درباره رعایت این قاعده شرعی توجه نکرد (قمی، 2 / 156) و بدین ترتیب، یکی از تخلفات آشکار حکومت (بی توجهی به قاعده ید) شکل گرفت.

2. در منابع تاریخی هیچ گزارشی نقل نشده است که در آن، بر تصرف نداشتن حضرت زهرا علیها السلام استناد شده باشد. اگر چنین بود، رد ادعای حضرت علیها السلام، احتیاج به درخواست بیّنه و شاهد نداشت، زیرا عدم تصرف، خود بزرگترین دلیل است و حکومت یقیناً آن را دستاویز قرار می داد. هرچند برخی از اهل سنت، بدون هیچ سندی، در صدد انکار آن برآمده و فقط گفته اند دلیلی نداریم که فدک در اختیار حضرت فاطمه علیها السلام بوده است (ر.ک: سیدمرتضی، 4 / 90؛ ابن ابی الحدید، 16 / 284 - 285)، ولی با وجود روایت ابوسعید خدری - که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم بعد از نزول آیه «وَأْتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ» فدک را به فاطمه علیها السلام داد - جای چنین انکاری نیست (سیدمرتضی، 4 / 98).

3. به اعتقاد علمای شیعه و اهل سنت، علم به صدق، از بیّنه (که ظن شمرده می شود) معتبرتر است. بر این اساس، حاکم می تواند بدون شهادت، به علم خود عمل کند، چون علم از شهادت قوی تر است (سید مرتضی، 4 / 95 - 96). از این رو، ابوبکر ادعای چند تن از صحابه (جابر بن عبدالله انصاری و ابوبشیر مازنی) را - مبنی بر اینکه رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم مالی به آنان بخشیده است - تصدیق نمود و بدون مطالبه شاهد، خواست آنان را اجابت کرد (ابن سعد، 2 / 318؛ بخاری، 5 / 120 - 121؛ مسلم نیشابوری، 7 / 75؛ بیهقی، 6 / 302؛ متقی هندی، 5 / 626). علمای اهل سنت، با ذکر

روایاتی از رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم، معتقدند سخن صحابی عادل پذیرفته است، گرچه این سخن برای وی سودی داشته باشد (ابن حجر عسقلانی، فتح الباری، 4 / 389؛ عینی، 12 / 121). اما درباره حضرت زهرا علیها السلام با علم به صداقت وی (ابن شبه نمیری، 1 / 210؛ ذهبی، تاریخ الاسلام، 3 / 24)، این گونه رفتار نشد (ابن شبه نمیری، 1 / 199 - 200؛ ابن طاووس، الطرائف، 247 - 250) و به شهادت علی علیه السلام، به اتهام ذی نفع بودن او، ترتیب اثر داده نشد، در حالی که او از مصادیق آیه تطهیر است (احزاب، 33) و نه تنها عادل، بلکه معصوم است و پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم از خدا خواسته است که حق را دایر مدار علی علیه السلام قرار دهد (حاکم نیشابوری، 3 / 124 - 125).

4. امیر المؤمنین علیه السلام پاسخ دیگری نیز در همان جلسه به ابوبکر داد، که مبتنی بر عصمت و صداقت فاطمه علیها السلام بود (قمی، 2 / 156 - 157؛ طبرسی، الاحتجاج، 1 / 122 - 123؛ مجلسی، 29 / 129 - 130). چون حضرت زهرا علیها السلام مصداق آیه تطهیر است، صحت گفتار وی حتمی و بدیهی است و ایشان از هرگونه رجس و پلیدی مبرا است (احزاب، 33؛ مقاله عصمت فاطمه علیها السلام). بنابراین، رد ادعای فاطمه علیها السلام، مستلزم دروغ یا خطا پنداشتن سخنان اوست و گمان اینکه وی در صدد تصاحب ملکی است که متعلق به او نیست، مستلزم تکذیب آیه تطهیر است. این امر به قدری واضح بود که ام ایمن نیز در همان جلسه به ضروری بودن صداقت حضرت زهرا علیها السلام اشاره کرد (مفید، الاختصاص، 183).

5. پذیرفتن شهادت علی علیه السلام، اتهام به شخصیتی بود که در آیه 61 سوره آل عمران نفس پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم معرفی شده (بغوی، 1 / 450؛ ابوحیان اندلسی، 3 / 188؛ سیوطی، الدر المنثور، 2 / 39)، به طهارت و عصمت او در آیه 33 سوره احزاب گواهی داده شده (ر.ک: طبری، جامع البیان، 22 / 9 - 12؛ ابن کثیر، 6 / 365)، بر صداقت او در آیه 119

سوره توبه تأکید شده (حاکم حسکانی، 1 / 341؛ سیوطی، الدر المنثور، 3 / 290)، و آیه 17 سوره هود، بر اساس برخی تفاسیر، شاهد حقانیت نبوت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم را شهادت علی علیه السلام قرار داده است (ر.ک: طبری، جامع البیان، 12 / 22؛ سیوطی، الدر المنثور، 3 / 324).

6. یکی دیگر از انتقادهای علی علیه السلام به ابوبکر در همان جلسه، نپذیرفتن شهادت اهل صدق بود (ر.ک: قمی، 2 / 156 - 157). رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم هنگام قضاوت، در صورتی که شاهد را صادق می یافت، به همان یک شاهد اکتفا می کرد، از جمله به شهادت خزیمه بن ثابت اکتفا کرد (ابوداود سجستانی، 2 / 167)، اما ابوبکر شهادت ام ایمن را که به وی وعده بهشت داده شده بود، و شهادت علی علیه السلام را کافی ندانست.

7. بنا بر منابع معتبر اهل سنت، پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم گاهی بر اساس شاهد و سوگند، قضاوت می کرد (ابوداود سجستانی، 2 / 167؛ مسلم نیشابوری، 5 / 128). ابوبکر به این سنت عمل نکرد و از حضرت زهرا علیها السلام درخواست اقامه سوگند نمود. برخی علمای اهل سنت در توجیه آن گفته اند که شاید ابوبکر حکم شاهد و قسم را قبول نداشته است (ایچی، 3 / 598؛ جرجانی، 8 / 356).

8 گرچه هبه، امری شخصی بود، اما ابوبکر با این ادعا که فدک از آن مسلمانان است (جوهری بصری، 104)، عملاً از امکان حضور شاهدان بعدی جلوگیری کرد. به گفته او، فدک ملک پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم نبوده، بلکه جزو اموال عمومی مسلمانان بوده، اما چون پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم حاکم بوده، آن را در دست داشته و پس از وی، ابوبکر این مهم را بر عهده گرفته است. این گفته ابوبکر با نص قرآن در تناقض است، زیرا خداوند انفال را منحصر به خود و پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم کرده و آن را ملک شخصی پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم قرار داده است (ر.ک: انفال، 1؛ حشر، 6 - 7).

9. برخلاف ادعای ابوبکر، شواهد تاریخی نشان میدهند که پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم در فدک

و موارد مشابه آن، نظیر اموال بنی نضیر و حوائط سبعه [املاکی که مُخیرِیق یهودی پیش از جنگ احد به پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم بخشید)، شامل باغهای هفت گانه (اعواف، صافیه، دلال، مئیب، برقه، حسنی و مشربه ام ابراهیم) (ر.ک: ابن سعد، 1 / 501 - 503؛ سمهودی، 3 / 988)، به گونه ای تصرف کرده است که شائبه اموال عمومی بودن آنها را منتفی می سازد. مثلاً، پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، حوائط سبعه را وقف نمود و مقداری از اموال بنی نضیر را - که مانند فدک، فیء (مالی که بدون جنگ از کفار به دست آید) بودند - بخشید و مقداری را وقف نمود، در صورتی که وقف و بخشش بدون مالکیت شخصی جایز نیست. به همین دلیل، عمر در زمان حاکمیت خود، به خالصه بودن این اموال و تعلق اختصاصی آنها به رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم اذعان کرد (بخاری، 5 / 24؛ ابن شبه نمیری، 1 / 203) و بخشی از اموال بنی نضیر را در اختیار علی علیه السلام قرار داد (ابن شبه نمیری، 1 / 202 - 204، 207).

ارث بودن فدک:

پس از آنکه خلیفه، هبه بودن فدک را نپذیرفت، حضرت فاطمه علیها السلام برای احقاق حق خویش، آن را به عنوان ارث مطالبه کرد (مغربی، 3 / 32؛ طوسی، التبیان، 6 / 469). گستره بحث ارث، وسیع تر از فدک است و فدک یکی از مصادیقش است، زیرا غیر از وسایل شخصی، سه گونه ارث از پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم باقی ماند (ر.ک: سندی؛ استادی، 8 / 375 - 377): فیء، اموال پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم در مدینه، و سهم پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم از خیر و فدک (ابن سعد، 2 / 315). بنابراین، حضرت فاطمه علیها السلام در خطبه معروف خود، از فدک نامی به میان نیاورد و درباره ارث به صورت کلی صحبت کرد (ر.ک: جوهری بصری، 100 - 103؛ ابن طیفور، 13 - 20). بنا بر دیدگاه شیعه، به جز همسران پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم - که وارث یک هشتم بودند - حضرت زهرا علیها السلام تنها وارثی بود که نصف ارث را به عنوان فرض (مقداری که در شرع مشخص شده) و بقیه را به عنوان ردّ

(مقدار ارثی که از میزان معلوم در شرع زیاد بیاید) به ارث می برد. بنابر قرائت اهل سنت - که با وجود دختر، عمورا نیز وارث می دانند - حضرت زهرا علیها السلام و عباس (عموی پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم)، به ترتیب، از وارثان عمده این اموال به شمار می آمدند؛ البته حضرت زهرا علیها السلام، به واسطه رابطه نسبی با پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم و طبق آیات قرآن، می بایست از حقوق مالی دیگری نیز بهره مند می شد، مانند خمس غنایم و سهم ذوی القربی، که طبق گزارشهای معتبر اهل سنت، ابوبکر در همان جلسه تأکید کرد که آنها را همانند پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم خواهد پرداخت، اما چنین نکرد (جوهری بصری، 117 - 118؛ ابن طاووس، الطوائف، 248).

ارث، به سبب دارا بودن مستندات متعدد، از هبه مهم تر بوده است. این بحث یکی از اختلافات عمده پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم شد (شهرستانی، 1 / 25) و مباحث مطرح شده در آن، به ویژه روایتی که ابوبکر به پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم نسبت داد، مستند بسیاری از آرای فقهی و کلامی در بین مذاهب اسلامی گشت.

با اینکه تقسیم ارث، موضوعی خانوادگی بود و در صورت اختلاف نداشتن وارثها نیازی به مراجعه به حاکم نبود، اما غصب فدک، موجب شد که حضرت فاطمه علیها السلام برای رسیدن به ارث پدری خود، با حکومت مواجه شود. این امر دستگاه حکومت را با مشکل اساسی و قانونی روبه رو کرد، گرچه همسران پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم نیز با او در ارث شریک می شدند، ولی سهم دیگران بسیار اندک بود و بیشترین سهم (شامل فدک، اموال بنی نضیر و خبیر) نصیب فاطمه علیها السلام می گردید. ابوبکر برای خروج از این مشکل، حدیث نَحْنُ مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ لَا نُورَثُ مَا تَرَكَاهُ صَدَقَةٌ (بخاری، 5 / 23 - 25؛ مسلم نیشابوری، 5 / 152 - 153؛ ابن شهبه نمیری، 1 / 196) را به پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم نسبت داد، که طبق آن، پیامبران ارث نمی گذارند و هر چه از ایشان باقی

بماند، صدقه است. وی با استناد به آن، موضوع ارث بردن از پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم را منتفی اعلام کرد. درباره روایت ادعایی ابوبکر توجه به برخی نکات مهم است:

1. در اینکه اموالی نظیر فدک و بنی نضیر، با توجه به شواهد قرآنی و روایی، اختصاصاً متعلق به پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم است، شکی وجود ندارد (ر.ک: بخاری، 6 / 58، مسلم نیشابوری، 5 / 151؛ جوهری بصری، 199). براین اساس، وی می تواند اموال خود را در امور شخصی و عمومی صرف کند و آنها را ببخشد یا وقف نماید، چنان که در مورد قسمتی از این اموال چنین کرد (سمهودی، 1 / 299).

ابوبکر و عمر تأکید کرده اند که پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم پس از برآوردن نیازهای خانواده خود، بقیه درآمد این اموال را صرف مصالح عمومی مسلمانان می کرد. به گفته آنان، این حق حضرت صلی الله علیه و آله وسلم به جانشینش انتقال می یابد (ر.ک: بخاری، 8 / 3 - 4؛ مسلم نیشابوری، 5 / 23 - 24؛ جوهری بصری، 5 / 155؛ جوهری بصری، 104، 112 - 113). این استدلال در صورتی درست است که این اموال، عمومی باشند نه خاص رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم، در حالی که عمر بن خطاب خود به شخصی بودن این اموال اذعان کرده است (بخاری، 4 / 43؛ مسلم نیشابوری، 5 / 152).

استناد کردن خلیفه به این روایت، نشان می دهد که این اموال، دارای شخصی پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم بوده است، زیرا فقط دارایی شخصی پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، قابلیت به ارث رسیدن را دارد و دارایی عمومی، متعلق به بیت المال است؛ بنابراین، اگر این اموال، دارای عمومی و حکومتی بود - چنان که خلیفه اول و دوم در برخی اظهارات متناقض خود مطرح کرده اند (ابن شبه نمیری، 1 / 198، 211؛ جوهری بصری، 104) - نیازی به جعل این روایت نبود و کافی بود یادآوری کنند که این اموال عمومی و متعلق به تمام مسلمانان است.

2. متکلم برجسته شیعی، سیدمرتضی، استدلال کرده است که علاوه بر حضرت زهرا علیها السلام، عباس عمومی پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم و همسران رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم نیز ادعای ارث داشتند و درصدد احقاق حقوق خود بودند (سید مرتضی 4 / 83). محدثان بزرگ اهل سنت نیز در کتابهای خود گزارشهای موثقی ذکر کرده اند (ر.ک: مسلم نیشابوری، 5 / 153 - 155؛ ابن شبه نمیری، 1 / 206 - 207). همسران پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم با وجود اطلاع از برخورد ابوبکر با حضرت زهرا علیها السلام و محروم نمودن وی از ارث، همچنان خواستار اعاده حقوق خود بودند و عثمان بن عفان را نزد ابوبکر فرستادند تا بر اساس قانون عمومی ارث در اسلام، سهم خویش را دریافت نمایند (ر.ک: ابن شبه نمیری، 1 / 201، 205، 207؛ جوهری بصری، 113 - 114؛ قاضی عبدالجبار اسدآبادی، 20 / 332؛ سید مرتضی، 4 / 83؛ ابن ابی الحدید، 16 / 240). این شواهد بیانگر آن است که نزدیک ترین افراد به رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم، از ارث نگذاشتن پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم بی اطلاع بوده اند و اگر چنین حکمی وجود داشت، پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم می بایست کسانی را که از ایشان ارث می بردند، آگاه می کردند؛ نه اینکه فقط ابوبکر را - که با این موضوع ارتباطی نداشت - باخبر کند.

3. بنا بر شواهد تاریخی، برخی حجره ها و لوازم شخصی پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم نزد وارثان وی باقی ماند (جوهری بصری، 103؛ ابن ابی الحدید، 16 / 224، 260)، که به گفته سید مرتضی (4 / 82، 104)، برخلاف نظر برخی از اهل سنت (قاضی عبدالجبار اسدآبادی، 20 / 331؛ ابن ابی الحدید، 16 / 260 - 261)، این از باب ارث بوده است نه چیز دیگر. این امر نشان می دهد که مطرح شدن ارث نگذاشتن رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم، ابزاری بود برای مصادره اموال با ارزش پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم که قسمت عمده آنها به یگانه دختر آن حضرت صلی الله علیه و آله وسلم می رسید.

علت تصرف این اموال، ارتباط ارث پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم با مسائل سیاسی و مشروعیت حکومت بود که در اذهان عموم نقش بسته بود. از سوی دیگر، حکومت، رقیب سیاسی خود را از نظر اقتصادی تحت فشار قرار می داد، به ویژه زمانی که این

منابع مالی می توانست در بسیج توده های مردم، به طرفداری از حکومت یا بر ضد آن، مؤثر افتند. این استدلال از آن رو تقویت می شود که خلیفه، دیگر حقوق مالی اهل بیت علیهم السلام (مانند سهم ذوی القربی و خمس غنایم) را - که خود متعهد شده بود آنها را مانند پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم پرداخت کند - پرداخت (جوهری بصری، 118). به گفته ابن ابی الحدید، مردم می پندارند که نزاع فاطمه علیها السلام و ابوبکر در خصوص فدک و ارث بود، در حالی که من از روایتی دریافته ام که ابوبکر، فاطمه علیها السلام را از سهم ذوی القربی هم محروم کرده بود (230 / 16).

4. طبق گزارشهای علمای اهل سنت، در همان جلسه، فاطمه علیها السلام وجود چنین حدیثی را انکار کرد و متذکر شد که گفتار ابوبکر با عموم قرآن مخالف است، زیرا در آیه ارث (نساء، 11)، میان فرزندان پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم با دیگران فرقی نیست و به همه، به طور عام، خطاب شده است (جوهری بصری، 144؛ اربلی، 2 / 112). از سوی دیگر، آیه شانزدهم سوره نمل و آیات 5 و 6 سوره مریم را یادآور شد که طبق آن، پیامبران پیشین ارث می گذاشته اند (ابن طیفور، 17 - 19). لکن ابوبکر این استدلالها را نپذیرفت و بر صحت روایت ادعایی خود اصرار ورزید و چند نفر را بر صداقت گفتار خویش گواه گرفت. این افراد هیچ گاه ادعا نکردند که این حدیث را از پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم شنیده اند، بلکه فقط گفتند که ابوبکر را فردی صادق می دانند (ر.ک: ابن شبه نمیری، 1 / 210). حدیث ادعایی خلیفه، گذشته از آنکه حضرت زهرا علیها السلام آن را تکذیب کرد، از جنبه های گوناگون دارای اشکال است:

اسناد این حدیث به پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم تنها از طریق ابوبکر است، که عایشه نیز به آن اشاره کرده است (ابن ابی الحدید، 16 / 221 - 227؛ هیتمی، 1 / 42؛ متقی هندی، 12 / 488). گذشته از آن، حدیث مذکور را ابوبکر نقل کرده است که خود یک طرف دعوا و ذی نفع بوده است.

اشکال محتوایی: اولین اشکال اساسی را حضرت زهرا علیها السلام به این روایت وارد کرد، و ادعای این حدیث را، که پیامبران ارث نمی گذارد، مخالف عموم آیه 16 سوره نمل و آیات 5 و 6 سوره مریم دانست (ابن طیفور، 17 - 19). خلیفه در مقابل این اشکال سکوت کرد (ابن سعد، 2 / 315). اما بعدها احادیثی با این مضمون و اضافات نقل شد که ما پیامبران، طلا و نقره و منزل و مانند آن بر جای نمی گذاریم، بلکه ایمان، حکمت، علم و سنت بر جای می گذاریم (جوهری بصری، 103؛ ابن ابی الحدید، 16 / 214). این دسته احادیث در صدد بودند به نحوی اشکال محتوایی حدیث ابوبکر را برطرف کنند.

برخی محققان، با استدلالهای متقن، تعلق میراث به اموال را در آیات مذکور ثابت کرده اند (مفید، حدیث نحن معاشر الانبیاء، 25؛ سیدمرتضی، 4 / 78 - 79؛ شوشتری، 226). در آنجا که قرآن از ارث انبیا سخن می گوید، دارایی و اموال مورد نظر است، زیرا لغت ارث به معنای به جا گذاشتن و انتقال شیء از فردی به افراد دیگر است و ظهور عرفی آن در اموال است (ر.ک: فخر رازی، 21 / 184) و هر جا که معنای دیگری در نظر بوده، حتماً با قرینه ای همراه شده است (ر.ک: فاطر، 32).

شواهد قرآنی نیز بر این امر تأکید می کنند، مانند آیه 5 و 6 سوره مریم که طبق آنها، زکریا علیه السلام از خداوند فرزندی می خواهد که وارث او باشد (ر.ک: بغوی، 3 / 226؛ مکارم شیرازی، 13 / 9، 12)، زیرا زکریا علیه السلام می ترسید که اموالش به پسرعموهایش به ارث برسد و در مسیر فساد و گناه صرف شود. بنابراین، از خدا خواست تا به او فرزندی بدهد (سید مرتضی، 4 / 63 - 64).

برخی از متکلمان شیعه و اهل سنت به میراث بردن حضرت سلیمان علیه السلام از داوود علیه السلام (نمل، 16) استناد کرده اند. برخی متکلمان اهل سنت گفته اند که حدیث منع

توریت، دلالت این آیه را از بین می برد، ولی متکلمان شیعی، با دلایل کلامی و تاریخی، آن را رد کرده اند (ر.ک: سیدمرتضی، 65/4 - 66). از سوی دیگر، برخی مفسران اهل سنت، از فراوانی اسبهایی که سلیمان علیه السلام از پدرش به ارث برد، سخن گفته اند (زمخشری، الکشاف، 91/4؛ بیضاوی، 29/5).

سکوت ابوبکر در مقابل این آیات و استناد نکردن به اینکه وراثت انبیا علیهم السلام درباره غیر از مال است (ر.ک: ابن سعد، 315/2)، یکی از قرینه های دلالت آیات مذکور بر ارث اموال و بی اساس بودن توجیه برخی عالمان اهل سنت است که آیات مذکور را حمل بر به ارث گذاشتن علم و نبوت کرده اند (ر.ک: فخر رازی، 186/24؛ ابن کثیر، 117/3). سیدمحمدباقر صدر، با فرض وجود چنین حدیثی، بحث جامعی را درباره معنای این حدیث و دلالت صریح آن - که تأویل پذیر نباشد و تردید به آن راه نیابد - مطرح کرده است (152 - 153). وی تعبیر مختلفی را که از این حدیث در متون حدیثی وجود دارد، با یکدیگر مقایسه کرده و به این نتیجه رسیده است که از این حدیث می توان چند معنا اراده کرد که هیچ کدام بر دیگری رجحان ندارد. لذا، نمی توان آنچه را که ابوبکر عملاً از این حدیث استفاده کرده و مخالف قرآن است، معنا و مقصود این حدیث دانست (184 - 185).

فدک پس از پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم:

خلیفه اول، با نظر و همراهی خلیفه دوم، فدک را مصادره و از منافع آن بهره برداری نمود. برخی گزارشها از باز گرداندن فدک در زمان خلیفه دوم حکایت دارد (یاقوت حموی، 238/4 - 239)، ولی با توجه به شواهد تاریخی، آنچه را که عمر به اهل بیت علیهم السلام باز گرداند، سرپرستی چیزی غیر از فدک بود (بیهقی، 299/6؛ سمهودی، 998/3)، و آن صدقات اموال بنی نضیر بود که در

برخی منابع، به اشتباه، فدک ذکر شده است (صدقات بنی نضیر، غیر از اموال بنی نضیر است که حضرت زهرا علیها السلام خواهان بازگرداندن آن بود). لذا فدک در عهد عمر همچنان در مصادره حکومت بود (ر.ک: بخاری، 5 / 23 - 24؛ ابن شبه نمیری، 1 / 207؛ بیهقی، 6 / 301). عثمان بن عفان، خلیفه سوم، آن را به مروان بن حکم به اقطاع داد (بیهقی، 6 / 301؛ ابن ابی الحدید، 1 / 198). اقطاع، واگذاری زمین و آب، محل کسب و کار، و معدن یا منابع حاصل از آن، به افراد، به صورت محدود یا نامحدود است (ر.ک: انصاری، 4 / 389 - 1394).

پس از به خلافت رسیدن حضرت علی علیه السلام نیز از بازگرداندن فدک گزارشی در دست نیست. از امام صادق علیه السلام نقل شده است که حضرت علی علیه السلام با تأسی به رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم فدک را پس نگرفت. پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم حاضر نشد پس از فتح مکه، خانه اش را - که عقیل بدون اجازه، فروخته بود - پس بگیرد (صدوق، 1 / 155؛ اربلی، 2 / 116). در حدیث دیگری، امام صادق علیه السلام علت این امر را چنین بیان کرده است که امیر المؤمنین علیه السلام دوست نداشت چیزی را پس بگیرد که خداوند، غاصب آن را دچار عقوبت ساخته و به مالکش ثواب داده است (صدوق، 1 / 154 - 155). اقدام حضرت علی علیه السلام نوعی اعلام نارضایی و اعتراض دائم به برخورد ابوبکر با حضرت زهرا علیها السلام بود؛ واقعیتی که حضرت علی علیه السلام سالها بعد، در ایام خلافتش، در نامه ای به عثمان بن حنیف انصاری (فرماندارش در بصره) بازگو کرد (نهج البلاغه، نامه 45 (3 / 71)؛ ابن ابی الحدید، 16 / 208).

معاویه در زمان حکومتش (40 - 60 ق.) فدک را به مروان بن حکم، عمرو بن عثمان بن عفان و یزید بن معاویه به اقطاع داد (جوهری بصری، 105 - 106؛ ابن ابی الحدید، 16 / 216؛ ابن طاووس، الطرائف، 252). مروان در دوره حکومتش (65 ق.) آن را به دو

فرزند خود، عبدالملک و عبدالعزیز، بخشید. پس از عبدالملک، پسران او (ولید و سلیمان) سهم خود را به عمر بن عبدالعزیز بخشیدند (ابن اثیر جزری، 225/2). عمر بن عبدالعزیز در زمان خلافتش (99 - 101 ق.) آن را به حسن بن حسن علیه السلام (جوهری بصری، 106؛ ابن ابی الحدید، 16/216) و بنا بر نقلی، به محمد بن علی باقر علیهما السلام و عبدالله بن حسن بازگرداند (اربلی، 2/117). پس از عمر بن عبدالعزیز، یزید بن عبدالملک آن را پس گرفت و تا پایان کار امویان (132 ق.) در دست بنی امیه بود.

در ابتدای خلافت عباسیان، سفاح اولین خلیفه عباسی (132 - 136 ق.) فدک را به عبدالله بن حسن بن حسن بن حسن علیه السلام (یا به حسن بن حسن علیه السلام) واگذار کرد. پس از شورش حسنین بر عباسیان، منصور عباسی آن را پس گرفت تا اینکه پسرش، مهدی (158 - 169 ق.)، آن را به فرزندان امام حسن علیه السلام بازگرداند، ولی هادی، خلیفه بعدی، آن را مصادره کرد و تا زمان مأمون (198 - 218 ق.) در اختیار حکومت بود (جوهری بصری، 106؛ یاقوت حموی، 4/239؛ ابن ابی الحدید، 16/217). در زمان مأمون، سندی مبنی بر واگذار کردن فدک به ورثه حضرت زهرا علیها السلام نوشته شد و در سال 210 هجرت به قثم بن جعفر، حاکم مدینه، ابلاغ گردید. در این سند درباره تصدیق هبه بودن فدک و ذی حق بودن فاطمه علیها السلام در مطالبه فدک، نکاتی آمده است. مأمون دستور داد فدک را به محمد بن یحیی بن حسین بن زید بن علی بن حسین علیهما السلام و محمد بن عبدالله بن حسن بن علی بن حسین علیهما السلام واگذار نمایند تا خویشان خود را با درآمد آن تأمین کنند (بلاذری، 1/37 - 38؛ یعقوبی، 2/469؛ ر.ک: ابن ابی الحدید، 16/217). فدک تا زمان متوکل (232 - 248 ق.) در تصرف بنی فاطمه علیها السلام بود، تا اینکه متوکل آن را به شخصی به نام عبدالله بن عمر بازیار به مقاطعه داد. عبدالله یازده نخلی را که رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم کاشته بود قطع کرد (جوهری بصری، 107؛ ابن ابی الحدید، 16/217). پس از آن، فدک عموماً در تصرف

حکومت بود، به جز در دوره هایی در ایام خلافت منتصر (247 - 248 ق.) ابن اثیر جزری، 7 / 116)، معتمد (256 - 279 ق.)، معتضد (279 - 289 ق.) و الراضی بالله (322 - 329 ق.)، که مدتی در دست آل علی علیه السلام بود (علامه حلی، 358). به گفته مسئولان محلی، امروزه چشمه های هفت گانه فاطمه علیها السلام، مسجد فاطمه علیها السلام، وادی فاطمه علیها السلام و باغستانهای فاطمه علیها السلام، منسوب به آن حضرت علیها السلام، در فدک وجود دارد (مهاجری، 186). ظاهراً این نام گذاریها از دوره زمامداری شُرفا - که پیش از آل سعود بر این منطقه حکمرانی می کردند - بر جای مانده است.

منابع:

ابن ابی الحدید، عزالدین (م. 656 ق.)، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، دار احیاء الکتب العربیة، 1378 ق، ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد (م. 327 ق.)، تفسیر القرآن العظیم (تفسیر ابن ابی حاتم)، تحقیق اسعد محمد طیب، بیروت، مکتبه العصریة، 1419 ق؛ ابن اثیر جزری، علی بن محمد (م. 630 ق.)، الکامل فی التاریخ، بیروت، دارصادر، 1386 ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (م. 852 ق.)، الاصابة فی تمییز الصحابه، تحقیق عادل احمد، علی محمد، بیروت، دارالکتب العلمیة، 1415 ق؛ همو، فتح الباری شرح صحیح البخاری، بیروت، دارالمعرفه؛ ابن سعد، محمد بن سعد (م. 230 ق.)، الطبقات الکبری، بیروت، دار صادر؛ ابن شبه نمیری، عمر بن شبة (م. 262 ق.)، تاریخ المدینة المنوره، تحقیق فهیم محمد شلتوت، قم، دار الفکر، 1410 ق؛ ابن طاووس، سید علی بن موسی (م. 664 ق.)، الطرائف فی معرفة مذاهب الطوائف، قم، مطبعة الخیام، 1399 ق؛ همو، کشف المحجبة لثمره المهجه، نجف، المطبعة الحیدریة، 1370 ق؛ ابن طیفور، احمد بن ابی طاهر (م. 380 ق.)، بلاغات النساء، قم، مکتبه بصیرتی؛ ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله قرطبی (م. 463 ق.)، الاستیعاب فی معرفة الاصحاب، تحقیق علی محمد بجاوی، بیروت، دار الجیل، 1412 ق؛ ابن عساکر، علی بن حسن (م. 571 ق.)، تاریخ مدینة دمشق، تحقیق علی شیری، بیروت، دار الفکر، 1415 ق؛ ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (م. 774 ق.)، تفسیر القرآن العظیم (تفسیر ابن کثیر)، تحقیق محمد حسین شمس الدین، بیروت، دارالکتب العلمیة، 1419 ق؛ ابن منظور،

محمد بن مكرم (م. 711 ق.)، لسان العرب، قم، نشر ادب الحوزة، 1405 ق؛ ابن هشام، عبدالملك حميري (م. 8 - 213 ق.)، السيرة النبوية، تحقيق محمد عبدالحميد، القاهرة، مكتبة محمد على صبيح و اولاده، 1383 ق؛ ابوالفرج اصفهاني، على بن حسين (م. 356 ق.)، الاغانى، تحقيق على مهنا، بيروت، دار الفكر؛ ابوحيان اندلسي، محمد بن يوسف (م. 745 ق.)، البحر المحيط في التفسير، تحقيق عادل احمد، على محمد، بيروت، دار الكتب العلمية، 1422 ق، ابوداود سجستاني، سليمان بن اشعث (م. 257 ق.)، سنن ابى داود، تحقيق سعيد محمد لحام، بيروت، دارالفكر، 1410 ق؛ ابويعلى موصلى، اسماعيل بن محمد (م. 307 ق.)، مسند ابويعلى الموصلى، تحقيق حسين سليم اسد، دمشق، دار المأمون للتراث؛ اربلى، على بن عيسى (م. 693 ق.)، كشف الغمة في معرفة الاثمه عليهم السلام، بيروت، دارالاضواء، 1405 ق؛ استادى، رضا، فدك، دانشنامه امام على عليه السلام، زير نظر على اكبر رشاد، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامى، 1380 ش؛ اصفهاني، حسن بن عبدالله، بلاد العرب، تحقيق احمد جاسر، صالح على، رياض، داراليمامة، 1967 م؛ اميني، عبدالحسين (م. 1392 ق.)، الغدير في الكتاب و السنة و الادب، بيروت، دارالكتاب العربي، 1397 ق؛ انصاري، محمدعلى، الموسوعة الفقهية الميسره، قم، مجمع الفكر الاسلامى، 1422 ق؛ ايجى، عبدالرحمن بن احمد (م. 756 ق.)، المواقف في علم الكلام، تحقيق عبدالرحمن عميرة، بيروت، دار الجيل، 1417 ق؛ بحراني اصفهاني، عبدالله بن نورالله (م. قرن 12)، عوالم العلوم و المعارف و الاحوال، قم، مؤسسه امام مهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، 1425 ق؛ بخارى، محمد بن اسماعيل (م. 256 ق.)، صحيح البخارى، بيروت، دار الفكر، 1401 ق؛ بغوى، حسين بن مسعود (م. 510 ق.)، معالم التنزيل (تفسير بغوى)، تحقيق عبدالرزاق مهدي، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1420 ق؛ بكرى اندلسي، عبدالله بن عبدالعزيز (م. 484 ق.)، معجم ما استعجم من اسماء البلاد و المواضع، تحقيق مصطفى سقا، بيروت، عالم الكتب، 1403 ق؛ بلاذرى، احمد بن يحيى (م. 279 ق.)، فتوح البلدان، تحقيق صلاح الدين منجد، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1956 م؛ بيضاوى، عبدالله بن عمر (م. 685 ق.)، انوارالتنزيل و اسرار التأويل (تفسير بيضاوى)، تحقيق محمد عبدالرحمن مرعشلى بيروت، دار احياء التراث العربى، 1418 ق؛ بيهقى، احمد بن حسين (م. 458 ق.)،

السنن الكبرى، بيروت، دار الفكر، 1416 ق؛ جرجاني، علي بن محمد (م. 816 ق.)، شرح المواقف، مصر، مطبعة السعادة، 1325 ق؛ جصاص، احمد بن علي (م. 370 ق.) احكام القرآن، تحقيق عبدالسلام محمد، بيروت، دارالكتب العلمية، 1415 ق؛ جوهرى بصرى، احمد بن عبدالعزيز (م. 323 ق.)، السقيفة وفدك، تحقيق محمدهادى امينى، بيروت، شركة الكتبي، 1413 ق؛ حاكم حسانى، عبيدالله بن عبدالله (م. 506 ق.)، شواهد التنزيل، تحقيق محمداقبر محمودى، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى، 1411 ق؛ حاكم نيشابورى، محمدبن عبدالله (م. 405 ق.)، المستدرک على الصحيحين، تحقيق يوسف مرعشلى، بيروت، دار المعرفه؛ حلبى، على بن برهان (م. 1044 ق.)، السيرة الحلبيه، بيروت، دار المعرفة، 1400 ق؛ ذهبى، محمد بن احمد (م. 748 ق.)، تاريخ الاسلام ووفيات المشاهير و الاعلام، تحقيق عبدالسلام تدمرى، بيروت، دارالكتاب العربى، 1407 ق؛ همو، سير اعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1413 ق؛ زرقانى، محمد عبدالعظيم (م. 1367 ق.)، مناهل العرفان في علوم القرآن، بيروت، دار الفكر، 1416 ق؛ زركشى، محمدبن عبدالله (م. 794 ق.)، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد ابراهيم، دار احياء الكتب العربية، 1376 ق؛ زمخشرى، محمودبن عمر (م. 538 ق.)، ربيع الابرار و نصوص الاخبار، تحقيق عبدالامير مهتأ، بيروت، مؤسسة الاعلامى، 1412 ق؛ همو، الكشاف، بيروت، دار الكتاب العربى، 1407 ق؛ زنجانى، ابو عبدالله، تاريخ القرآن، تهران، منظمة الاعلام الاسلامى، 1404 ق؛ زين، محمد فاروق، بيان النظم في القرآن الكريم، دمشق، دار الفكر، 1425 ق؛ سمهودى، على بن احمد (م. 911 ق.)، وفاء الوفاء باخبار دار المصطفى صلى الله عليه وآله وسلم، تحقيق محمد عبدالحميد، بيروت، دار احياء التراث العربى، سندی، محمد صغير طيب، اختلاف الفقهاء في تركة سيدالانبياء، قم، مجمع جهانى اهل بيت عليهم السلام، 1426 ق؛ سيدمرتضى، على بن حسين (م. 436 ق.)، الشافي في الامامه، تحقيق سيد عبدالزهرا حسيني، قم، انتشارات اسماعيليان، 1410 ق؛ سيوطى، جلال الدين (م. 911 ق.)، الاتقان في علوم القرآن، تحقيق سعيد مندوب، بيروت، دار الفكر، 1416 ق؛ همو، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، بيروت، دارالمعرفه؛ شافعى، محمد بن ادريس (م. 204 ق.)، الأم، بيروت، دار الفكر، 1403 ق؛ شوشترى، قاضى نورالله (م. 1019 ق.)، احقاق الحق؛

شهرستانی، محمدبن عبدالکریم (م. 548 ق.)، الملل و النحل، تحقیق محمد سید گیلانی، بیروت، دارالمعرفة، 1422 ق؛ صدر، سید محمد باقر (م. 1402 ق.)، فذک فی التاریخ، تحقیق عبدالجبار شرارة، قم، مرکز الغدير للدراسات الاسلامیة، 1415 ق؛ صدوق، محمدبن علی (م. 381 ق.)، علل الشرايع، تحقیق سید محمدصادق بحر العلوم، النجف الاشرف، المكتبة الحيدرية، 1385 ق؛ طبرسی، احمد بن علی (م. 560 ق.)، الاحتجاج، تحقیق محمدباقر خراسان، النجف الاشرف، دار النعمان، 1386 ق، طبرسی، فضل بن حسن (م. 548 ق.)، مجمع البيان في تفسير القرآن، تحقیق عده ای از محققین، بیروت، مؤسسة الاعلمی، 1415 ق؛ طبری، محمد بن جریر (م. 310 ق.)، تاریخ الامم و الملوك، تحقیق گروهی از دانشمندان، بیروت، مؤسسة الاعلمی، 1403 ق؛ همو، جامع البيان عن تأویل آي القرآن، تحقیق صدقی جمیل عطار، بیروت، دارالفکر، 1415 ق؛ طبری امامی، محمد بن جریر (م. قرن 5)، دلائل الامامه، قم، مؤسسة البعثة، 1413 ق؛ طریحی، فخرالدین (م. 1085 ق.)، مجمع البحرين، تحقیق سید احمد حسینی، تهران، نشر فرهنگ اسلامي، 1408 ق؛ طوسی، محمدبن حسن (م. 460 ق.)، التبيان في تفسير القرآن، تحقیق احمد قصیر عاملی، مكتب الاعلام الاسلامي، 1409 ق؛ همو، الخلاف، قم، نشر اسلامي، 1414 ق؛ علامه حلی، حسن بن یوسف (م. 726 ق.)، نهج الحق و كشف الصدق، تحقیق سیدرضا صدر، عین الله حسنی، قم، دار الهجرة، 1414 ق؛ عینی، محمودبن احمد (م. 855 ق.)، عمدة القاری، بیروت، دار احیاء التراث العربی، فخر رازی، محمدبن عمر (م. 606 ق.)، التفسیر الكبير، قم، دفتر تبلیغات اسلامي، 1413 ق؛ فرات کوفی، فرات بن ابراهیم (م. 307 ق.)، تفسیر فرات الکوفی، تحقیق محمدکاظم محمودی، تهران، وزارت ارشاد اسلامي، 1410 ق؛ فیومی، احمد بن محمد (م. 770 ق.)، المصباح المنیر، بیروت، مكتبة لبنان، 1987 م، قاضی عبدالجبار اسدآبادی، عبدالجبار بن احمد (م. 415 ق.)، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، تحقیق جورج فنوانی، قاهرة الدار المصرية، 1965 م، قطب راوندی، سعیدبن هبة الله (م. 573 ق.)، الخرائج و الجرائح، قم، مؤسسة الامام المهدي عجل الله تعالی فرجه الشریف، 1409 ق؛ قمی، علی بن ابراهیم (م. 307 ق.)، تفسیر القمی، تحقیق سیدطیب موسوی جزائری، قم، دار الكتاب، 1404 ق؛ کلینی، محمد بن یعقوب (م. 329 ق.)، الکافی، تحقیق علی اکبر

غفارى، تهران، دارالكتب الاسلامية، 1363 ش؛ متقى هندی، على (م. 975 ق.)، كنز العمال في سنن الاقوال والافعال، تحقيق بكرى حيانى، صفوة السقا، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1409 ق؛ مجلسى، محمدباقر (م. 1111 ق.)، بحار الانوار، تحقيق محمدباقر بهبودى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1403 ق؛ مسعودى، على بن حسين (م. 345 ق.)، التنبیه والاشراف، بيروت، دار صعب؛ مسلم نيشابورى، مسلم بن حجاج (م. 261 ق.)، صحيح مسلم، بيروت، دارالفكر، مغربى، قاضى نعمان بن محمد تميمى (م. 363 ق.)، شرح الاخبار في فضائل الائمة الاطهار عليهم السلام، تحقيق سيدمحمد حسيني جلالى، قم، نشر اسلامى، 1414 ق؛ مفيد، محمد بن محمد (م. 413 ق.)، الاختصاص، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1414 ق؛ همو، حديث نحن معاشر الانبياء لا نورث، بيروت، دارالمفيد، 1414 ق؛ همو، المقنعه، قم، نشر اسلامى، 1410 ق؛ مقرئى، احمد بن على (م. 845 ق.)، امتاع الاسماع، تحقيق محمد نميسى، بيروت، دارالكتب العلمية 1420 ق؛ مكارم شيرازى، ناصر وديگران، تفسير نمونه، تهران، دارالكتب الاسلامية، 1374 ش؛ مهاجرى، مسيح، از صفا تافدك، ميقات حج (فصلنامه)، تهران، حوزة نمايندگى ولي فقيه در امور حج و زيارت، ش 64، 1387 ش؛ نجاشى، احمد بن على (م. 450 ق.)، رجال النجاشى، قم، نشر اسلامى، 1416 ق؛ نجفى، سيدمحمدباقر، مدينه شناسى، تهران، نشر مشعر، 1386 ش؛ نهج البلاغه، الامام على بن ابى طالب عليه السلام، الشريف الرضى، تحقيق و شرح محمد عبده، بيروت، دار المعرفة، 1412 ق؛ واقدى، محمد بن عمر (م. 207 ق.)، المغازى، تحقيق مارسدن جونز، بيروت، مؤسسة الاعلمى، 1409 ق؛ هيمتى، احمد بن حجر (م. 974 ق.)، الصواعق المحرقة، تحقيق عبدالرحمن تركى، كامل محمد خراط، بيروت، مؤسسة الرسالة 1417 ق؛ ياقوت حموى، ياقوت بن عبدالله (م. 626 ق.)، معجم البلدان، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1399 ق؛ يعقوبى، احمد بن ابى يعقوب (م. 292 ق.)، تاريخ يعقوبى، قم، مؤسسه فرهنگ اهل بيت عليهم السلام.

نعمت الله صفرى فروشانى و سيدعليرضا عالمى

سفارشهای شخصی و سیاسی حضرت فاطمه علیها السلام پیش از شهادت.

وصیت، از ریشه «وصی»، به معنای وصل است (جوهری، 6 / 2525؛ ابن فارس، 6 / 116)، زیرا وصیت کننده تصرفات پس از وفات خود را به پیش از آن وصل می کند (ر.ک: ابن منظور، 15 / 394؛ طریحی، 4 / 511). به معنای عهد و پیمان نیز هست (ابن منظور، 15 / 394؛ فیروز آبادی، 4 / 400)، زیرا وصیت کننده پیمان می بندد که بخشی از مال خود را به دیگری ببخشد (نجفی، 28 / 241). در اصطلاح نیز به معنای تملیک عین یا منفعت یا مسلط کردن بر تصرف، پس از وفات است (فاضل آبی، 2 / 66؛ بحرانی، 22 / 383؛ طباطبائی، 9 / 26). خداوند در قرآن از وصیت ابراهیم و یعقوب علیه السلام به فرزندان شان درباره توحید (ر.ک: بقره، 132 - 133) سخن گفته و در آیاتی نیز سفارش کرده است که انسان به هنگام مرگ، اگر اموالی دارد، برای پدر و مادر و نزدیکان به طور شایسته وصیت کند و در ادامه، عمل کردن به وصیت میت را لازم و تغییر آن را گناه دانسته است (بقره، 180 - 182). در معارف اسلامی به تنظیم وصیت نامه و انجام دادن امور دینی و شخصی، سفارش شده است (حر عاملی، 13 / 352، 357) و اگر فردی حقوق واجبی از حق الله یا حق الناس بر عهده داشته باشد، وصیت نامه نوشتن او برای ادای آن حقوق، واجب (ابن ادریس حلی، 3 / 184) و در غیر این صورت، مستحب است (حر عاملی، 13 / 353؛ ر.ک: بحرانی، 22 / 376).

از پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله وسلم و امیر مؤمنان علیه السلام و دیگر اولیای الهی، وصیت نامه هایی بر جای مانده است (ابن اعثم کوفی، 5 / 20؛ کلینی، 1 / 297؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، 4 / 189، 244).

در افزون بر بیست روایت، وصایای حضرت فاطمه علیها السلام نقل شده است (ادامه مقاله).

علامه مجلسی درباره برخی از وصایای ایشان، روایات را مستفیضه و مانند متواتر دانسته است (29 / 390). وصایای حضرت علیها السلام به دو دسته شفاهی و مکتوب تقسیم می شود.

در چند روایت، وصایای شفاهی حضرت فاطمه علیها السلام پیش از شهادت نقل شده است. زمانی که ایشان از مرگ خود با خبر شد، به حضرت علی علیه السلام وصیتهایی کرد (فتال نیشابوری، 151؛ مجلسی، 43 / 191، 205، 218؛ 78 / 253، 256، 305، 390 - 391؛ 27 / 79).

بنا بر برخی از روایات، حضرت فاطمه علیها السلام پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم را در خواب دید و از او خبر ارتحال خود را شنید و پس از آن به حضرت علی علیه السلام وصیایی کرد (طبری امامی، 131 - 133؛ فتال نیشابوری، 151).

هنگام وصایای شفاهی آن حضرت علیها السلام، علاوه بر حضرت علی علیه السلام، ام ایمن و اسماء بنت عمیس و سلمی همسر ابورافع نیز حضور داشتند (اربلی، 2 / 126 - 127؛ مجلسی، 43 / 172؛ 181، 184). حضرت علیها السلام وصیت کرده بود که پس از مرگش، جز عده ای اندک از یاران نزدیک - که از آنان نام برده است - کسی باخبر نشود (طبری امامی، 133).

درباره وصیت مکتوب ایشان چند روایت وجود دارد. کلینی (7 / 49) و طوسی (تهذیب الاحکام، 9 / 144 - 145)، به اسناد خود از ابوبصیر از امام باقر علیه السلام، وصیت مکتوب ایشان را نقل کرده اند. حضرت علیها السلام این وصیت را مدتی پیش از شهادت بیان نموده و حضرت علی علیه السلام آن را نوشته است (طوسی، تهذیب الاحکام، 9 / 144 - 145؛ حر عاملی، 13 / 311). بر اساس همین روایات، در زمان تنظیم این وصیت نامه، مقداد بن اسود و زبیر بن عوام نیز حضور داشته اند (مجلسی، 17 / 184؛ 23 / 185، 235).

در روایتی از ابن عباس آمده است هنگامی که حسن و حسین علیهما السلام به حضرت علی علیه السلام خبر دادند حال مادرشان بد است، علی علیه السلام به بالین فاطمه علیها السلام رفت و

پارچه را از صورت وی کنار زد و بر بالین او وصیت نامه حضرت علیها السلام را یافت (مجلسی، 214 / 43). این وصیت نامه با شهادت بر امور اعتقادی (مانند شهادت به یگانگی خدا، پیامبری حضرت محمد صلی الله علیه و آله وسلم و شهادت به حقانیت بهشت و جهنم و قیامت) آغاز شده است (مجلسی، 214 / 43). آغاز کردن وصیت نامه با شهادت دادن به این امور، از تعالیم رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم است (کلینی، 2 / 7؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، 4 / 187 - 188). گرچه این وصیت نامه سند محکمی ندارد، مضمون آن با مجموعه ای از وصایای شفاهی حضرت علیها السلام هماهنگ است.

در وصایای مکتوب و شفاهی حضرت علیها السلام، مطالب گوناگونی ذکر شده است، از جمله شکایت از اوضاع سیاسی و اجتماعی آن روزگار، سفارش درباره فرزندان خود، وصیت مالی و انجام دادن برخی امور دینی. این وصایا، از حیث مضمون، به شخصی و سیاسی تقسیم می شوند.

وصایای شخصی:

اشاره

این وصیتها دربردارنده موارد متعددی است؛ از جمله:

1. فرزندان:

در چند روایت، آن حضرت علیها السلام درباره فرزندان خود به حضرت علی علیه السلام سفارش کرده است. بنا بر دو روایت، در روزهای آخر عمر فاطمه علیها السلام، پس از اظهار محبت علی علیه السلام و فاطمه علیها السلام به یکدیگر، حضرت زهرا علیها السلام به علی علیه السلام وصیت کرد که پس از من با امامه، دختر خواهرم زینب، ازدواج کن، زیرا او برای فرزندانم مانند خود من خواهد بود (هلالی عامری، 392؛ کلینی، 5 / 555؛ ر.ک: صدوق، علل الشرایع، 1 / 188؛ فتال نیشابوری، 151). در روایت دیگری، از امام صادق علیه السلام آمده است: «درباره فرزندانم به نیکوکاری سفارش می کنم» (ر.ک: مجلسی، 27 / 79).

2. وسایل منزل:

آن حضرت علیها السلام، ضمن وصایای خود، اشاره کرده است که پرده ها به یکی از دو دخترش داده شود (مجلسی، 185 / 100)؛ شاید برای یادگاری، به ویژه آنکه برخی از پرده ها، به نوعی، جزء لوازم اختصاصی زنان است. همچنین

در روایتی دیگر، حضرت علیها السلام وصیت نموده است پس از آنکه ام کلثوم به بلوغ رسید، وسایل خانه از آن او باشد (مجلسی، 79 / 27).

3. ساختن تابوت:

در چندین روایت اشاره شده که حضرت فاطمه علیها السلام از پیدا بودن حجم بدن زنان به هنگام تشییع جنازه ناراحت بوده است. از این رو، وصیت نمود که برایش تابوتی ساخته شود. این روایات به دو گونه اند: در برخی، اصل قضیه برمی گردد به آنچه حضرت علیها السلام از فرشتگان آموخته و برای حضرت علی علیه السلام وصف کرده بود (هلالی عامری، 392؛ فتال نیشابوری، 151؛ مجلسی، 43 / 192؛ 78 / 253، 256).

بنا بر تعدادی دیگر، اسماء بنت عمیس به حضرت فاطمه علیها السلام گفت در حبشه تابوتی دیده که بدن مرده را می پوشانده است. حضرت علیها السلام از او خواست که برای او نیز چنین تابوتی ساخته شود و اسماء در زمان حیات حضرت علیها السلام آن را ساخت (کلینی، 3 / 228؛ ابن عبدالبر، 4 / 1897) و حضرت علیها السلام - که پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم تا آن روز خندان دیده نشده بود - با دیدن آن تبسم نمود و دعا کرد که خداوند اسماء را از آتش جهنم حفظ کند (طوسی، تهذیب الاحکام، 1 / 469). در برخی از منابع اهل سنت نیز این مطلب از امام سجاد علیه السلام نقل شده است (حاکم نیشابوری، 3 / 162). این ماجرا، با اختلاف در تعابیر، در چندین روایت دیگر نقل شده است (ابن اثیر جزری، 5 / 524؛ حر عاملی، 2 / 876؛ مجلسی، 43 / 212؛ 78 / 249 - 250، 256). در روایت دیگری آمده است زمانی که عایشه خبر وفات حضرت علیها السلام را شنید، به منزل ایشان رفت، اما اسماء به او اجازه ورود نداد. عایشه نزد ابوبکر شکایت کرد و نیز گفت که برای فاطمه علیها السلام هودجی مثل هودج عروس ساخته اند. ابوبکر هنگامی که به خانه حضرت علیها السلام رفت، درباره این هودج سؤال کرد و اسماء پاسخ داد که فاطمه علیها السلام وصیت کرده است کسی بر سر جنازه او

حاضر نشود و این هودج نیز به دستور او در زمان حیاتش ساخته شده است (ابن عبدالبر، 4 / 1897؛ ابن اثیر جزری، 5 / 524؛ طبری، ذخائر العقبی، 53). در برخی از منابع آمده است که حضرت فاطمه علیها السلام، با استفاده از تابوتی که به خواست خودش ساخته شده بود، به خاک سپرده شد (ابن سعد، 8 / 28، مغربی، دعائم الاسلام، 1 / 232 - 233). این نخستین تابوتی است که در اسلام ساخته شده است (طوسی، تهذیب الاحکام، 1 / 469؛ ابن عبدالبر، 4 / 1898). برخی در حضور اسماء بنت عمیس - که پس از شهادت شوهرش جعفر بن ابی طالب، در جنگ موته، به همسری ابوبکر در آمده بود - تردید کرده اند (ر.ک: ابن حجر عسقلانی، التلخیص الحبیر، 5 / 273 - 274) و پیرنگ شدن حضور او را به هنگام شهادت حضرت علیها السلام بیشتر به قصد تبرئه خلیفه اول دانسته (مجلسی، 78 / 250 «تعلیقه بهبودی») یا احتمال داده اند که نام اسماء تحریف شده و نام صحیح، سلمی (همسر ابورافع) است یا اینکه منظور، اسماء دختر یزیدبن سکن انصاری بوده است (ر.ک: مجلسی، 43 / 181 «تعلیقه بهبودی»؛ مقاله زنان همراه فاطمه علیها السلام).

اما با توجه به وجود روایات متعدد درباره حضور اسماء به هنگام وفات فاطمه علیها السلام (ر.ک: سمهودی، 3 / 91)، انس او با آن حضرت علیها السلام، حضورش به هنگام بیماری و شهادت ایشان، بعید نیست، زیرا ممکن است اسماء که پیش از ازدواج با ابوبکر، همسر جعفر بن ابی طالب، برادر امام علی علیه السلام، بوده است، ارتباط خود را با خانه آن حضرت علیه السلام حفظ کرده باشد، حتی بنا بر گزارشی، پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم عده ای نقشه کشیدند امام علی علیه السلام را به قتل برسانند. اسماء که در خانه خلیفه بود از این ماجرا اطلاع یافت و به واسطه خادمش، به حضرت علی علیه السلام خبر داد (قمی، 2 / 158؛ صدوق، علل الشرایع، 1 / 191 - 192).

4. غسل از روی پیراهن:

در برخی از روایات آمده است که حضرت فاطمه علیها السلام اندکی پیش از رحلت، غسل کرد و جامه نو پوشید و به سلمی، همسر ابورافع، فرمود: «من غسل کرده ام، کسی بدن مرا برهنه نکند» (ابن سعد، 27/8؛ ابن اثیر جزری، 524/5؛ مجلسی، 172/43، 183، 187). احمد بن حنبل این غسل را کافی (6/461 - 462)، اما ابن فتحون آن را بعید دانسته است (ابن حجر عسقلانی، الاصابه، 8/266) و برخی آن را جعلی خوانده اند. (ابن جوزی، العلل المتناهیة، 1/261).

مجلسی در توضیح این روایت تصریح کرده است که مراد حضرت علیها السلام از غسل کردن، بی نیازی بدن مطهر او از غسل میت نیست، بلکه مراد شستشو و نظافت بدن بوده (43/172)، زیرا غسل میت از واجبات است که باید در مورد هر مسلمان انجام شود و پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم نیز وصیت نمود که بدن مطهر او غسل داده شود (کلینی، 1/297) و فقط شهید در معرکه جنگ، استثناست (علامه حلی، 2/59؛ شهید اول، 1/115). چنان که، بر اساس روایات دیگری، آن حضرت علیها السلام سفارش کرد حضرت علی علیه السلام و اسماء بدن او را غسل دهند (صنعانی، 3/410؛ مغربی، شرح الاخبار، 3/31). در روایاتی آمده است که علی علیه السلام بدن او را از روی لباس غسل داد (بلاذری، 1/405؛ ابن اثیر جزری، 5/524). همچنین در روایتی، پس از ذکر اینکه حضرت علیها السلام سفارش کرد بدنش برهنه نشود، آمده است که حضرت علی علیه السلام سوگند خورد که «او را در پیراهنش غسل دادم و برهنه اش نساختم» (مجلسی، 43/179؛ تبریزی انصاری، 759 - 860). در نتیجه، مراد حضرت علیها السلام از غسل کردن، پاکیزه بودن بدن و بی نیازی آن از بیرون آوردن جامه برای شستشوی بدن و نوعی آماده کردن خود برای رحلت است. از این رو، حضرت علی علیه السلام بدن فاطمه علیها السلام را از روی پیراهن غسل داد و به این وصیت همسرش - که به

انگیزه بیشتر پوشاندن بدن و شرم و حیای ایشان با پوشاندن جراحات آن از دید علی علیه السلام بود - عمل کرد. بر اساس حدیثی از امام صادق علیه السلام، علی علیه السلام فاطمه علیها السلام را غسل داد، زیرا فاطمه علیها السلام صدیقه بود و او را جز صدیق غسل نمی دهد؛ همچنان که حضرت مریم علیها السلام را حضرت عیسی علیها السلام غسل داد (کلینی، 3/ 159؛ طوسی، الاستبصار، 1/ 199 - 200).

5. خواندن قرآن بر سر قبر:

حضرت فاطمه علیها السلام به علی علیه السلام سفارش نمود زمانی که او را در قبر نهاد و دفن کرد، بالای سرش، روبه روی او بنشیند و زیاد قرآن و دعا بخواند، زیرا در چنین لحظه هایی میت به انس گرفتن بازندگان محتاج است (مجلسی، 27/ 79). این وصیت نیز ریشه در معارف اسلامی و تأثیر خواندن قرآن و دیگر اعمال مستحب و اهدای ثواب آن برای مردگان دارد (حر عاملی، 4/ 864؛ نجفی، 27/ 379؛ سیدسابق، 1/ 569). به ویژه این امر در ساعات اول پس از دفن توصیه شده است (محدث نوری، 2/ 112 - 113؛ طباطبائی یزدی، 3/ 401).

6. باغها و املاک هفت گانه و امور مالی:

از جمله وصایای آن حضرت علیها السلام - که به صورت مکتوب نیز بر جای مانده - وصیت به وقف باغها و املاک هفت گانه (حوائط سبعة) در امور خیر است، که در چند روایت، گزارش شده است.

الف) ابوبصیر نقل کرده است که خدمت امام باقر علیه السلام رسیدم و ایشان فرمود: «آیا وصیت نامه مادرم فاطمه علیها السلام را دیده ای؟» عرض کردم: «نه.» سپس درخواست کردم آن را برای من بخواند. امام باقر علیه السلام آن را در آورد و برای من خواند.

در این وصیت نامه، پس از نام خدا، آمده است که فاطمه علیها السلام دختر محمد رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم وصیت می کند در آمد باغهای دیوار کشیده هفت گانه (عواف، دلال، برفه، میثب، حُسنی، صافیه و مَشْرِبَه اُم ابراهیم) در راه خدا و برای نصرت اسلام

مصرف شود. من وصی خود را علی بن ابی طالب علیه السلام قرار می دهم. چنانچه او در گذشت، وصی من، فرزندم حسن است و اگر او در گذشت، فرزند دیگرم حسین وصی من است و چنانچه حادثه ای برای او پیش آید، بزرگترین فرزند باقی مانده ام، آن را بر عهده گیرد. خداوند و همچنین مقداد بن اسود و زبیر بن عوام را بر این وصیت شاهد می گیرم. امام باقر علیه السلام فرمود: «مادرم فاطمه علیها السلام این وصیت را کرد و علی بن ابی طالب علیه السلام آن را نوشت» (کلینی، 7 / 48؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 9 / 144 - 145؛ طبری امامی، 129 - 130). این مضمون را ابوبصیر در روایتی دیگر از امام صادق علیه السلام نقل کرده است (کلینی، 7 / 49).

ب) در روایت دیگری نیز وصیت مکتوب آن حضرت علیها السلام نقل شده که طبق آن، حضرت علیها السلام وصیت کرده در آمد باغها، با ذکر مبالغ معینی، در اموری که نام برده است، هزینه شود. از جمله آن موارد، صدقه و انفاق سالیانه، و هزینه برای همسران پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم و دختر ابوزر، فقرای بنی هاشم و بنی عبدالمطلب است. در این وصیت نامه نیز حضرت علی و سپس دو فرزندش حسن و حسین علیهم السلام را متولی امر و وصی خود قرار داده و سرانجام، مقداد و زبیر و علی علیه السلام را شاهد این وصیت گرفته است (مجلسی، 100 / 184 - 185).

این روایت را مجلسی از مصباح الانوار نقل کرده است. این کتاب موجود نیست تا سند آن بررسی شود، اما روایت سوم، مضمون آن را تأیید می کند.

این باغها و املاک، متعلق به شخصی یهودی به نام مُخیرین بود که در جنگ احد، به همراه پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، با کفار قریش جنگید و کشته شد. وی وصیت کرد که اگر کشته شود، تمام ملک و اموالش به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم برسد (ر.ک: ابن سعد، 1 / 501 - 503 ابن اسحاق همدانی، 1 / 495؛ سمهودی، 3 / 988). بر اساس این وصیت، باغهای مزبور که در

منطقه بنی نضیر بود (ابن شبه نمیری، 174 / 1)، به مالکیت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم در آمد. در آغاز، پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم درآمد آن را برای برطرف کردن مشکلات اجتماعی مسلمانان و پذیرایی مهمانان صرف می کرد (ابن سعد، 501 / 1 - 502). کلینی (47 / 7 - 48) و طوسی (تهذیب الاحکام، 145 / 9) روایتی را نقل کرده اند که طبق آن، رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم این باغها را وقف کرده است. این نخستین مورد از وقف مال در اسلام است (شوکانی، 129 / 6).

تاریخ این وقف را، به اختلاف، سال هفتم (سمهودی، 989 / 3) یا سال سوم هجری (ر.ک: نووی، 327 / 15) میدانند. بر اساس روایتی از امام موسی کاظم علیه السلام، این باغها وقف عام نبوده، بلکه وقف دختر پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم بوده است (کلینی، 47 / 7؛ مجلسی، 22 / 297، 43 / 236)؛ اما بر اساس همین روایات، تا زمانی که پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم زنده بود، در آمد آن صرف امور مسلمانان می شد. حضرت فاطمه علیها السلام نیز وصیت کرد درآمد آن صرف امور معینی شود.

بر اساس روایتی از امام صادق علیه السلام، فاطمه علیها السلام در وصیت خویش برای بنی هاشم و بنی مطلب صدقه ای معین کرد (کلینی، 48 / 7؛ بیهقی، 6 / 161، 183؛ ر.ک: طبری امامی، 131)؛ البته در وصیت نامه حضرت فاطمه علیها السلام فقط لفظ صدقه به کار رفته است. هر چند در روایتی دیگر، امام علیه السلام از صدقه رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم و صدقه فاطمه علیها السلام با تعبیر «صدقاتهما» سخن گفته (کلینی، 48 / 7؛ حر عاملی، 13 / 293 - 294) که حاکی است هردو، یک کار انجام داده بوده اند. در متون اسلامی نیز صدقه خوانده شدن وقف، رایج است (ر.ک: حر عاملی، 19 / 172، 176 - 177، 186).

از مجموع روایات، فهمیده می شود که پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم باغهای مزبور را در زمان حیات دختر خود، بر ایشان وقف نمود و حضرت فاطمه علیها السلام با وصیت، موقوف علیهم پس از خود را تعیین کرد (امین عاملی، 320 / 1).

آنچه اصل وقف بودن این باغها را تأیید می کند، روایتی است که طبق آن، عباس (عموی پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم) پس از رحلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم، درباره این باغها و وضع ارث از آنها پرسید و حضرت فاطمه علیها السلام در پاسخ، از وقف بودن این باغها سخن گفت و حضرت علی علیه السلام و دیگران را بر آن گواه گرفت (کلینی، 47/7؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، 4/244).

ج) بنا بر روایتی دیگر از امام صادق علیه السلام، حضرت فاطمه علیها السلام وصیت کرد که از اموالش برای هریک از زنان پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم و زنان بنی هاشم، دوازده اوقیه نقره قرار داده شود (طبری امامی، 130؛ مجلسی، 218/43). هر اوقیه، معادل چهل درهم است (طریحی، 3/373). در همین روایت آمده است که حضرت علیها السلام برای امامه، خواهرزاده خویش، نیز مقداری مال به ارث گذاشت و درباره آن وصیت کرد (مجلسی، 218/33).

د) در گزارش دیگری به یکی دیگر از موقوفات آن حضرت علیها السلام اشاره شده که نخلستان بزرگی به نام أم العیال بوده است (ابن جوزی، المنتظم، 1/145؛ یاقوت حموی، 1/254) که حضرت علیها السلام آن را وقف کرد (سمهودی، 3/1117). أم العیال نام روستایی بین مکه و مدینه است (یاقوت حموی، 1/254) که دارای چشمه های پر آب و از مناطق سرسبز و بیلاقی بوده است (بلادی، 6/194).

وضع این موقوفات پس از غصب فدک، دارای ابهام است. ظاهر روایات مذکور حاکی از آن است که این اموال در اختیار حضرت فاطمه علیها السلام بوده و به همراه فدک غصب نشده و از این رو، ایشان به تعیین وضع آنها پس از وفات خود پرداخته است. شاید سبب آن، شهرت به موقوفه بودن آنها بوده است.

از برخی روایات بر می آید که مجموعه اموالی که رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم به فاطمه علیها السلام واگذار کرده بود، و حتی حوائط سبعه (باغهای هفت گانه)، در زمان ابوبکر

غصب شد (حلی، 3/ 486)، اما در گزارش آمده است که ابوبکر عوف را به فاطمه علیها السلام باز گرداند (ابن شبه نمیری، 1/ 211). بنا بر روایتی، خلیفه دوم، عمر، بخشی از اموال رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم، از جمله باغهای بنی نضیر، را در اختیار حضرت علی علیه السلام و عباس عموی پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم قرار داد تا در آمد آنها را صرف همان اموری کنند که پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم تعیین نموده بود (بخاری، 5/ 24؛ ابن شبه نمیری، 1/ 202 - 204، 207). از این رو، وصیت حضرت فاطمه علیها السلام در زمان شهادت، معنایی دیگر داشته و به نوعی برای اثبات حقانیت ایشان بوده است.

وصایای سیاسی:

از جمله وصایای آن حضرت علیها السلام، که در چندین روایت با تعبیر گوناگون آمده، آن است که علی علیه السلام ایشان را غسل و کفن و دفن کند و کس دیگری را باخبر نسازد (اربلی، 2/ 126؛ مجلسی، 43/ 214؛ 78/ 305). در روایتی آمده است که حضرت فاطمه علیها السلام از کسانی که به او ظلم کرده بودند، غضبناک بود و دوست نداشت در خاک سپاری اش حضور داشته باشند (صدوق، الامالی، 755 - 756). همچنین در روایت دیگری آمده است که به حضرت علی علیه السلام وصیت نمود، کسانی که به او ستم کرده اند بر سر جنازه اش حاضر نشوند و بر او نماز نگزارند (مفید، الامالی، 281؛ طوسی، الامالی، 155 - 156؛ طبری امامی، 133؛ مجلسی، 78/ 253) و بدنش را شب هنگام که دیده ها به خواب فرو رفته اند، به خاک سپارد (فتال نیشابوری، 151؛ مجلسی، 43/ 192). مجلسی روایات مبنی بر دفن شبانه و حاضر نشدن ظالمان را در نماز بر پیکر حضرت علیها السلام مستفیضه دانسته است (29/ 390).

بنا بر روایتی از امام صادق علیه السلام سؤال شد: «چرا بدن مطهر فاطمه علیها السلام شبانه دفن شده است؟» آن حضرت علیه السلام پاسخ داد: «برای اینکه برخی از رجال [ابوبکر و عمر] بر او نماز نخوانند» (صدوق، علل الشرایع، 1/ 185؛ مجلسی، 43/ 206). همچنین از ایشان

روایت شده است که فاطمه علیها السلام، هنگام رحلت، از علی علیه السلام ضمانت گرفت که وصیت او را در مورد پنهانی بودن مراسم دفن، اجرا کند (مفید، الاختصاص، 185). امام علی علیه السلام نیز در برابر شکایت خلیفه از اینکه چرا دیگران باخبر نشدند، پاسخ داد که این کار بنا بر وصیت فاطمه علیها السلام بوده و برای وی امکان نداشته است با آن مخالفت کند (صدوق، علل الشرایع، 188 / 1 - 189؛ مجلسی، 205 / 43). چنان که بنا بر آیه وصیت (بقره، 181) و فقه اسلامی، بر وصی واجب است به وصیتی که پذیرفته است، عمل کند (نجفی، 282 / 28). از این رو، زمانی که عباس، عموی پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، پیشنهاد داد که حضرت فاطمه علیها السلام تشییع شود تا عموم مسلمانان بر پیکرش نماز گزارند، علی علیه السلام وصیت فاطمه علیها السلام را یادآور شد. ایشان با شنیدن این وصیت گفت: «رأی و نظر او جای هیچ سخن ندارد» (طوسی، الامالی، 155 - 156؛ مجلسی، 209 / 43 - 210). همچنین از علی علیه السلام نقل شده است که فاطمه علیها السلام از من پیمان گرفت وقتی از دنیا رفت، از زنان جز ام سلمه، ام ایمن، فضّه، و از مردان جز دو پسرش حسن و حسین علیهما السلام، عبدالله بن عباس، سلمان، عمار، مقداد، ابوذر و حذیفه کسی باخبر نشود (طبری امامی، 133؛ مجلسی، 208 / 43).

ابن سعد (8 / 29 - 30)، بلاذری (1 / 405) و طبری (تاریخ، 2 / 448)، از مورخان اهل سنت، نیز از دفن شبانه و پنهانی آن حضرت علیها السلام سخن گفته اند. بخاری (5 / 82) و مسلم (5 / 154) نیز تصریح کرده اند که ابوبکر چیزی از میراث پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم را به فاطمه علیها السلام نداد و به این سبب، فاطمه علیها السلام بر ابوبکر غضب کرد. آنگاه که وفات نمود، علی علیه السلام شب هنگام او را دفن کرد و ابوبکر را از مراسم خاک سپاری و دفن فاطمه علیها السلام آگاه نساخت. دیگر منابع اهل سنت نیز از دفن

شبانہ فاطمہ علیہا السلام، به نقل از امام سجاده علیه السلام، خبر داده اند (حاکم نیشابوری، 3 / 162؛ ابن حجر عسقلانی، الاصابه، 8 / 268).

جا در حدیثی دیگر، امام سجاده علیه السلام پس از ذکر وصیت به دفن شبانہ و از بین بردن علائم قبر گفته است: «امیر مؤمنان علی علیه السلام نیز همه وصیتهای دختر پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم را انجام داد» (مفید، الامالی، 281؛ طوسی، الامالی، 109). این وصیت دختر پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم و ممانعت از حضور دیگران و دفن شبانہ، سندی روشن بر مظلومیت آن حضرت علیها السلام و مبارزه با سیاست حاکمان وقت بوده است. در پایان یکی از دو وصیت مکتوب آن حضرت علیها السلام آمده است: «وَأَقْرَأُ عَلَيَّ وَوَلَدِي السَّلَامَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» (به همه فرزندانم تا روز قیامت سلام برسان) (مجلسی، 43 / 214).

منابع:

ابن اثیر جزری، علی بن محمد (م. 630 ق.)، اسد الغابه فی معرفه الصحابه، تهران، انتشارات اسماعیلیان؛ ابن ادیس حلی، محمد بن منصور (م. 598 ق.)، السرائر، قم، نشر اسلامی، 1410 ق؛ ابن اسحاق همدانی، اسحاق بن محمد (م. 623 ق.)، سیرت رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم، تحقیق جعفر مدرس صادقی، تهران، نشر مرکز، 1373 ش؛ ابن اعثم کوفی، احمد (م. 314 ق.)، الفتوح، تحقیق علی شیری، بیروت، دار الاضواء، 1411 ق؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (م. 597 ق.)، العلل المتناهیة فی الاحادیث الواهیة، تحقیق خلیل المیس، بیروت، دارالکتب العلمیة، 1403 ق؛ همو، المنتظم فی تاریخ الامم و الملوک، تحقیق محمد و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دار الکتب العلمیة، 1412 ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (م. 852 ق.)، الاصابة فی تمییز الصحابه، تحقیق عادل احمد، علی محمد، بیروت، دارالکتب العلمیة، 1415 ق؛ همو، التلخیص الحبیر فی تخریج الرافعی الکبیر، دار الفکر؛ ابن سعد، محمد بن سعد (م. 230 ق.)، الطبقات الکبری، بیروت، دارصادر؛ ابن شبه نمیری، عمر بن شبة (م. 262 ق.)،

تاريخ المدينة المنورة، تحقيق فهد محمد شلتوت، قم، دار الفكر، 1410 ق؛ ابن عبد البر، يوسف بن عبدالله قرطبي (م. 463 ق.)، الاستيعاب في معرفة الاصحاب، تحقيق علي محمد بجاوي، بيروت، دار الجيل، 1412 ق؛ ابن فارس، احمد بن فارس (م. 395 ق.)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، قم، مكتب الاعلام الاسلامي، 1404 ق؛ ابن منظور، محمد بن مكرم (م. 711 ق.)، لسان العرب، قم، نشر ادب الحوزة، 1405 ق؛ احمد بن حنبل، شيباني (م. 241 ق.)، مسند احمد بن حنبل، بيروت، دار صادر؛ اربلي، علي بن عيسى (م. 693 ق.)، كشف الغمة في معرفة الائمة عليهم السلام، بيروت، دارالاضواء، 1405 ق؛ امين عاملي، سيد محسن (م. 1371 ق.)، اعيان الشيعة، تحقيق سيد حسن امين، بيروت، دارالتعارف، 1403 ق؛ بحراني، يوسف بن احمد (م. 1186 ق.)، الحدائق الناضرة، قم، نشر اسلامي؛ بخاري، محمد بن اسماعيل (م. 256 ق.)، صحيح البخاري، بيروت، دار الفكر، 1401 ق؛ بلادي، عاتق بن غيث، معجم معالم الحجاز؛ بلاذري، احمد بن يحيى (م. 279 ق.)، انساب الاشراف، تحقيق سهيل زكار، رياض زركلي، بيروت، دارالفكر، 1417 ق؛ بيهقي، احمد بن حسين (م. 458 ق.)، السنن الكبرى، بيروت، دار الفكر، 1416 ق؛ تيريزي انصاري، محمد علي بن احمد (م. 1310 ق.)، اللمعة البيضاء في شرح خطبة الزهراء عليها السلام، تحقيق سيد هاشم ميلاني، قم، نشر الهادي، 1418 ق؛ جوهرى، اسماعيل بن حماد (م. 393 ق.)، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية، تحقيق احمد عبدالغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين، 1407 ق؛ حاكم نيشابوري، محمد بن عبدالله (م. 405 ق.)، المستدرک على الصحيحين، تحقيق يوسف مرعشلي، بيروت، دار المعرفة؛ حر عاملي، محمد بن حسن (م. 1104 ق.)، وسائل الشيعة، تحقيق رباني شيرازي، بيروت، دار احياء التراث العربي، 1403 ق؛ حلبي، علي بن برهان (م. 1044 ق.)، السيرة الحلبية، بيروت، دار المعرفة، 1400 ق؛ سمهودي، علي بن احمد (م. 911 ق.)، وفاء الوفاء باخبار دار المصطفى صلى الله عليه وآله وسلم، بيروت، دارالكتب العلمية، 2006 م؛ سيد سابق، فقه السنه، بيروت،

دار الكتاب العربي؛ شوكانى، محمد بن على (م. 1250 ق.)، نيل الاوطار من احاديث سيدالاخيار، بيروت، دار الجيل، 1973 م، شهيد اول، محمد بن مكى عاملى (م. 786 ق.)، الدروس الشرعية في فقه الاماميه، قم، نشر اسلامى، 1412 ق؛ صدوق، محمدبن على (م. 381 ق.)، الامالى، قم، مؤسسة البعثة، 1417 ق؛ همو، علل الشرايع، تحقيق سيد محمد صادق بحر العلوم، النجف الاشرف، المكتبة الحيدرية، 1385 ق؛ همو، من لا يحضره الفقيه، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1404 ق؛ صنعانى، عبدالرزاق بن همام (م. 211 ق.)، المصنف، تحقيق حبيب الرحمن اعظمى، منشورات المجلس العلمى؛ طباطبائى، سيدعلى (م. 1231 ق.)، رياض المسائل، قم، نشر اسلامى، 1420 ق؛ طباطبائى يزدى، سيدمحمد كاظم (م. 1337 ق.)، العروة الوثقى، قم، نشر اسلامى، 1423 ق؛ طبرى، احمد بن عبدالله (م. 694 ق.)، ذخائر العقبى فى مناقب ذوى القربى، القاهرة، مكتبة القدسى، 1356 ق؛ طبرى، محمد بن جرير (م. 310 ق.)، تاريخ الامم والملوك، تحقيق گروهى از دانشمندان، بيروت، مؤسسة الاعلمى، 1403 ق، طبرى امامى، محمد بن جرير (م. قرن 5)، دلائل الامامه، قم، مؤسسة البعثة، 1413 ق؛ طريحي، فخرالدين (م. 1085 ق.)، مجمع البحرين، تحقيق سيداحمد حسيني، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامى، 1408 ق؛ طوسى، محمدبن حسن (م. 460 ق.)، الاستبصار، تهران، دارالكتب الاسلاميه، 1390 ق؛ همو، الامالى، تحقيق مؤسسة البعثة، قم، دار الثقافة، 1414 ق؛ همو، تهذيب الاحكام، تحقيق سيد حسن موسوى خراسان، تهران، دار الكتب الاسلاميه، 1364 ش؛ علامه حلى، حسن بن يوسف (م. 726 ق.)، تذكرة الفقهاء، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، 1414 ق؛ فاضل أبى، حسن بن ابى طالب (م. 690 ق.)، كشف الرموز في شرح المختصر النافع، تحقيق اشتهااردى، يزدى، قم، نشر اسلامى، 1410 ق؛ فتال نيشابورى، محمد بن حسن (م. 508 ق.)، روضة الواعظين، قم، الشريف الرضى؛ فيروز آبادى، محمد بن يعقوب (م. 817 ق.)، القاموس المحيط، تحقيق مرعشلى، بيروت، داراحياء التراث العربى،

1417 ق؛ قمی، علی بن ابراهیم (م. 307 ق.)، تفسیر القمی، تحقیق سید طیب موسوی جزائری، قم، دار الکتب، 1404 ق؛ کلینی، محمد بن یعقوب (م. 329 ق.)، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الاسلامیة، 1363 ش؛ مجلسی، محمدباقر (م. 1111 ق.)، بحار الانوار، تحقیق محمدباقر بهبودی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1403 ق؛ محدث نوری، میرزا حسین (م. 1320 ق.)، مستدرک الوسائل، بیروت، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحیاء التراث، 1408 ق؛ مسلم نیشابوری، مسلم بن حجاج (م. 261 ق.)، صحیح مسلم، بیروت، دار الفکر؛ مغربی، قاضی نعمان بن محمد تمیمی (م. 363 ق.)، دعائم الاسلام، تحقیق آصف فیضی، القاهرة، دار المعارف، 1383 ق؛ همو، شرح الاخبار في فضائل الائمة الاطهار عليهم السلام، تحقیق سید محمد حسینی جلالی، قم، نشر اسلامی، 1414 ق؛ مفید، محمد بن محمد (م. 413 ق.)، الاختصاص، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، نشر اسلامی، 1414 ق؛ همو، الامالی، تحقیق حسین استادولی، علی اکبر غفاری، بیروت، دارالمفید، 1414 ق؛ نجفی، محمدحسن (م. 1266 ق.)، جواهر الکلام في شرح شرائع الاسلام، تحقیق قوچانی، تهران، دار الکتب الاسلامیة، 1366 ش؛ نوری، محیی الدین بن شرف (م. 676 ق.)، المجموع شرح المذهب، دار الفکر؛ هلالی عامری، سلیم بن قیس (م. 85 ق.)، کتاب سلیم بن قیس، تحقیق محمدباقر انصاری، قم، نشر الهادی، 1420 ق؛ یاقوت حموی، یاقوت بن عبدالله (م. 626 ق.)، معجم البلدان، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1399 ق.

ابوالقاسم مقیمى حاجى

ص: 332

کشته شدن حضرت فاطمه علیها السلام بر اثر صدمات وارده بعد از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم.

شهادت، اسم مصدر از ماده «شهد» (ر.ک: جوهری، 2 / 494) است که معانی لغوی گوناگونی برای آن ذکر کرده اند، از جمله: حضور، علم، خبر قاطع، سوگند، آشکار، و اخبار از آنچه مشاهده شده است (ر.ک: جوهری، 2 / 494؛ ابن منظور، 3 / 239 - 243؛ زبیدی، 5 / 45 - 49).

با دقت در کاربردهای این ماده، به نظر می آید که شهادت در لغت به دو معناست: حضور، همچون آیه «فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ» (بقره، 185)؛ گواهی دادن، همچون آیه «حَتَّىٰ إِذَا مَا جَاءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ» (فصلت، 20). در معنای نخست، فعل بدون حرف جرّ، به مشهود تعلق می گیرد و در معنای دوم، با حرف جرّ «ب» همچون آیه «وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلِمْنَا» (یوسف، 981 ر.ک: فیومی، 324) یا با حرف جرّ «علی» مانند آیه «وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَىٰ مِثْلِهِ» (احقاف، 10). دیگر معانی شهادت، یا از لوازم یکی از این دو معناست، یا مفادی است که در سیاق خاص، از کل جمله استفاده می شود، یا نوعی کاربرد مجازی، با گسترش معنایی این واژه و وضع تعینی است.

یکی از معانی شهادت، کشته شدن در راه خداست. برخی این معنا را اصطلاحی شرعی دانسته اند (ر.ک: زبیدی، 5 / 46)، به نظر می رسد این معنا هم از معانی لغوی است، ولی همانند معانی پیش گفته، از معانی ثانوی است که به تناسب یکی از دو معنای اصلی (حضور یا گواهی)، بر اثر نوعی توسع معنایی و

وضع تعینی، پدید آمده است. درباره ارتباط این معنا با دیگر معانی لغوی این واژه، وجوه بسیاری گفته شده است (ر.ک: ابن اثیر، 2 / 513؛ ابن منظور، 3 / 242؛ زبیدی، 5 / 46 - 47). واژه شهادت و شهید به این معنا در قرآن به کار نرفته، ولی در روایات، زیاد به کار رفته و در این مقاله نیز همین معنا مراد است، که بار فقهی و کلامی هم دارد.

مظلومیت اهل بیت علیهم السلام از دیدگاه پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم:

در آیات و احادیث بسیاری به مسلمانان سفارش شده است که حرمت اهل بیت علیهم السلام را نگه دارند. از آن جمله، آیه مودت است که طبق آن، اجر رسالت، دوستی خویشاوندان پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم است (شوری، 23). در حدیث ثقلین بر لزوم تمسک به اهل بیت علیهم السلام و عترت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، در کنار کتاب خدا، تأکید شده است (صدوق، الامالی، 500؛ طوسی، الامالی، 162؛ متقی هندی، 1 / 186). با این حال، احادیث بسیاری از پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم نقل شده است که از مظلومیت اهل بیت علیهم السلام و ستمی که پس از پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم به ایشان می شود، خبر داده است (ابن ابی شیبہ کوفی، 8 / 697؛ ابن ابی عاصم، 619). در احادیثی نیز به ستمی که بر حضرت زهرا علیها السلام می رود، اشاره و آن حضرت علیها السلام مظلومه خوانده شده (طوسی، الامالی، 188؛ ابن طاووس، یقین، 488) و از بی احترامی به آن حضرت علیها السلام یاد گردیده است (صدوق، الامالی، 175 - 176). به نظر می رسد احادیثی که در آنها از اذیت اهل بیت علیهم السلام نهی، و کیفر شدید آن گوشزد شده (صدوق، عیون اخبار الرضا علیه السلام، 1 / 30، 51؛ طوسی، الامالی، 427؛ متقی هندی، 12 / 106 - 108، 111) یا حدیث معروف پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم که در آن فاطمه علیها السلام را پاره تن خود معرفی نموده و آزار وی را آزار خود خوانده است (ابن ابی شیبہ کوفی، 7 / 526، بخاری، 4 / 210، 219؛ طوسی، الامالی، 24) و احادیث مشابه، تنها بیانگر حکم شرعی کلی و توصیه دینی نیست، بلکه اشاره اجمالی به حوادث آینده است.

بنا بر همه منابع تاریخی و حدیثی، حضرت زهرا علیها السلام پس از رحلت

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم، مدت کوتاهی زندگی کرد و همچنان که پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم خبر داده بود، نخستین کسی از اهل بیت علیهم السلام بود که به پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم پیوست (احمدبن حنبل، مسند، 6 / 77؛ 240، 282؛ بخاری، 4 / 183، 210؛ صدوق، الامالی، 692). در این مدت کوتاه، حوادث ناگوار بسیاری برای ایشان رخ داد که سبب آزردهی روحی شدید و لطمه های جسمانی آن حضرت علیها السلام شد، به طوری که ایشان بر اثر آن حوادث، بیمار شد و از دنیا رفت. برخی منابع اهل سنت، بدون اشاره به سبب آن، به بیماری فاطمه علیها السلام و نیز به اذن خواستن ابوبکر از ایشان برای عیادت و تلاش وی برای راضی نمودن حضرت علیها السلام اشاره کرده اند (ابن سعد، 8 / 27 - 28؛ ذهبی، تاریخ الاسلام، 3 / 47). حضرت علیها السلام در وصیتش، حضور نیافتن برخی را در تشییع و نماز بر پیکرش خواستار شده و از ظلم آنان و هجوم به خانه و آتش زدن در خانه اش و ضربت زدن به وی شکوه نموده است (مجلسی، بحار الانوار، 30 / 348). با عنایت به این مطالب درباره شهادت فاطمه علیها السلام، در اصل شهادت ایشان تردیدی نیست. در صحیحہ علی بن جعفر از امام کاظم علیه السلام، از حضرت فاطمه علیها السلام با وصف صدیقه شهیده یاد شده است (کلینی، 1 / 458). در روایات دیگری به کشته شدن حضرت زهرا علیها السلام اشاره شده است و قاتل حضرت علیها السلام و کسانی که به هر نحوی در این امر دخالت داشته یا بدان راضی بوده اند، لعنت شده اند (ر.ک: هلالی عامری، 427؛ کراجکی، 63). کیفر سخت قاتل یا قاتلان حضرت علیها السلام در روز قیامت نیز بازگو شده است (ابن قولویه قمی، 541؛ مجلسی، بحار الانوار، 25 / 373؛ 30 / 190). بنا بر روایتی، کیفیت شهادت حضرت فاطمه علیها السلام در صحیفه ای به املائی پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم و خط حضرت علی علیه السلام پیشگویی شده و ابن عباس آن را دیده است (هلالی عامری، 434). در پاره ای از روایات، به صراحت سبب وفات آن حضرت علیها السلام، ضربتی دانسته شده است که به سقط جنینی انجامید

که نامش «محسن» بود (ر.ک: قیسی، 8 / 44؛ ابن حجر عسقلانی، تبصیر المنتبه، 4 / 1264). بر اساس روایتی معتبر از امام صادق علیه السلام، پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم این جنین را پیش از ولادت نام گذاری کرده بود (کلینی، 6 / 18). بنا بر روایت ابوبصیر از امام صادق علیه السلام، سبب وفات حضرت زهرا علیها السلام ضربت غلاف شمشیر قنفذ (غلام عمر) بود که به دستور ارباب خود این کار را کرد و با این ضربت، حضرت زهرا علیها السلام محسن را سقط کرد و شدیداً بیمار شد (طبری امامی، دلائل الامامه، 134). در روایت، واژه «لکزه‌ها» وارد شده است، که لغویان آن را ضربت در سینه، ضربت به جمیع جسد، یا فشار شدید به سینه یا زیر گلو معنی کرده اند (فراهیدی، 5 / 321؛ ابن منظور، 5 / 406؛ طریحی، 4 / 137). در روایت دیگری از امام صادق علیه السلام، ضمن تصریح به این مضمون، اشاره شده که رحلت حضرت علیها السلام بر اثر ضربتی بوده که در هنگام ورود بی اجازه به منزل حضرت علیها السلام، بر وی وارد شده است (ابن قولویه قمی، 548). شبیه این روایت از عمار یاسر نیز گزارش شده است (طبری امامی، دلائل الامامه، 104). با توجه به این گزارشها، شهادت حضرت زهرا علیها السلام بر اثر هجوم به خانه آن حضرت علیها السلام بوده است. نام حضرت زهرا علیها السلام در فرهنگ اهل بیت علیهم السلام چنان با مظلومیت آمیخته که زیارت نامه معروف آن حضرت علیها السلام - که از امام جواد علیه السلام نقل شده - با خطاب «یا مُمْتَحَنَه» به ایشان آغاز شده و در آن آمده که خداوند قبل از آفرینش حضرت زهرا علیها السلام، وی را آزموده و با این آزمایش، شکیبایی حضرت علیها السلام در برابر مصائب آشکار شده است (مفید، المزار، 178؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 6 / 9 - 10). در توقیعی از امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف نیز به محنتها و گرفتاریهای حضرت علیها السلام و انکار و غصب حق وی اشاره گردیده است (طوسی، الغیبه، 286 - 287؛ طبرسی، الاحتجاج، 2 / 279).

حادثه هجوم به خانه حضرت زهرا علیها السلام را برخی به اجمال و برخی به تفصیل

گزارش کرده اند، که از حیث محتوا اختلافاتی هم دارند. در برخی گزارشها، ورود بدون اجازه به خانه حضرت علیها السلام (ابن قولویه قمی، 548)، در پاره ای تصمیم عمر به آتش زدن خانه (ابن قتیبه دینوری، 19 / 1؛ طبری امامی، المسترشد، 224؛ مجلسی، بحار الانوار، 59 / 31)، و در نقلی دیگر دستور دادن وی به این کار (مفید، الامالی، 49؛ همو، الجمل، 117) روایت شده است. در روایت اعمش از امام صادق علیه السلام، از وظایف مؤمن، اظهار دوستی با اولیای خداست و برائت جستن از دشمنان ایشان و کسانی که به آل محمد صلی الله علیه و آله وسلم ستم کرده اند. در وصف این گروه، جمالاتی همچون «کسانی که حرمت اهل بیت را هتک کردند» به کار رفته و از تصمیم آنان به سوزاندن خانه حضرت زهرا علیها السلام خبر داده شده است (صدوق، الخصال، 607). در روایتی، به هتک حرمت شدن خانه حضرت زهرا علیها السلام تصریح، و تأکید شده که این کار، هتک حجاب الله است ابن طاووس، الطرف، 19؛ مجلسی، بحار الانوار، 477 / 23). حسن اطروش، از پیشوایان زیدیه، ایمان را در گرو برائت جستن از ظالمان به اهل بیت علیهم السلام دانسته و نظیر عبارتهای روایت اعمش را در وصف آنان به کار برده است (ر.ک: 36). سید مرتضی از آتش آوردن عمر برای سوزاندن خانه حضرت علیها السلام سخن گفته و افزوده است که شیعه، این مطلب را از طرق بسیار روایت کرده اند (3 / 241 - 242؛ ر.ک: طوسی، تلخیص الشافی، 3 / 76). شیخ طوسی روایات شیعه را در این باره مستفیض دانسته و گفته است ضربت زدن عمر بر شکم حضرت زهرا علیها السلام، که به اسقاط جنینی انجامید که محسن نام داشت، سخن مشهوری است که درباره آن در بین شیعه اختلافی نیست (تلخیص الشافی، 3 / 156). شیخ مفید نیز از اشتهاار حادثه هجوم و فرستادن قنفذ و دستور جمع آوری هیزم و تهدید اهل خانه به سوزاندن خانه سخن گفته است (الجمل، 117 - 118). در کلام بزرگان شیعه، به مستفیض (مجلسی،

حق الیقین، 189؛ ر.ک: همو، بحارالانوار، 28 / 409) یا متواتر بودن (طبرسی نوری، 2 / 128؛ مظفر، 3 / 53؛ ر.ک: مهدی، 361 - 364) این گونه روایات تصریح شده است. علامه مجلسی، شهادت آن بانورا از متواترات دانسته است (مرآة العقول، 5 / 318).

گزارش حادثه هجوم به خانه حضرت زهرا علیها السلام در منابع اهل سنت به گستردگی گزارش این حادثه در منابع شیعی نیست. این امر، با توجه به اوضاع زمان و حاکمیت مخالفان اهل بیت علیهم السلام و تعارض داشتن این روایات با مشروعیت حاکمیت، کاملاً طبیعی است (ر.ک: مظفر، 1 / 7 - 25). در تاریخ، نمونه های فراوانی وجود دارد از برخورد با کسانی که در صدد انتشار فضیلت اهل بیت علیهم السلام بودند یا از جعل فضیلت برای حاکمان سرباز می زدند (ر.ک: ابن ابی الحدید، 11 / 44؛ ابن خلکان، 1 / 77).

به سبب همین ترس و خفقان، گاه از نقل حادثه به شکل روشن خودداری و به گزارش مبهم آن بسنده شده است. مثلاً، برخی از محدثان عامه به جای ذکر تهدید عمر به سوزاندن خانه، که در مصادر حدیثی و تاریخی آمده است، عبارت روایت را به «سخن گفتن عمر با فاطمه علیها السلام»، یا تهدید عمر به آتش زدن را به «چنین و چنان می کنم» تغییر داده و محتوای سخن عمر را با حضرت زهرا علیها السلام گزارش نکرده اند (احمد بن حنبل، فضائل الصحابه، 364؛ ابن عبدالبر، 3 / 975؛ صفدی، 17 / 167). نقل صریح این گونه روایات، چه بسا موجب تضعیف راوی می گردید. مثلاً، درباره نقطه ضعف نظام (م. 220 ق.)، متکلم نامدار (ذهبی، سیر اعلام النبلاء، 10 / 542)، آورده اند که وی بر آن بوده است که عمر در روز بیعت، بر شکم فاطمه علیها السلام ضربتی زد که به سقط جنین وی انجامید، عمر فریاد می زد که خانه را با هرکس در آن هست آتش بزنید، اما در خانه به جز علی، فاطمه، حسن و حسین علیهم السلام، کسی نبود (شهرستانی، 1 / 57؛ صفدی، 6 / 15).

در ترجمه ابن ابی دارم، با تأکید بر اینکه وی در همه عمر «مُسْتَقِيمُ الْأَمْرِ» بوده، افزوده شده است که در اواخر عمر، در حضورش بیشتر از مثالب (بدیها، در مقابل مناقب) روایت می‌شد، از جمله در حضور وی این حدیث خوانده شد که عمر به حضرت زهرا علیها السلام لگدی زد که وی محسن را سقط کرد. ظاهراً نقل این گونه روایات سبب شده است که وی را رافضی بخوانند و تضعیف کنند (ابن حجر عسقلانی، لسان المیزان، 1 / 268). ابن شهر آشوب از ابن قتیبه دینوری در المعارف نقل کرده است که محسن بر اثر ضربت قُنْفُذ کشته شد (3 / 133)، این گزارش در نسخه‌های موجود المعارف وجود ندارد. گنجی شافعی نیز اسقاط جنین حضرت زهرا علیها السلام را، که پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم وی را محسن نامیده بود، از ابن قتیبه دینوری نقل کرده است (413). در نسخه فعلی الامامة و السياسة فقط نقل شده است که عمر تهدید به آتش زدن خانه کرد (ر.ک: ابن قتیبه دینوری، 1 / 19). تاریخ یعقوبی از هجوم به خانه حضرت فاطمه علیها السلام و ورود غاصبان به آنجا خبر داده است (2 / 126). در فرائد السمطين نیز از پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم روایتی نقل شده که در آن ماجرای شکستن حرمت خانه حضرت زهرا علیها السلام، شکستن پهلو و اسقاط جنین وی، یاری خواهی حضرت علیها السلام و خطاب وی به پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، و کشته شدن حضرت فاطمه علیها السلام آمده است (2 / 35).

گزارشهای مستند راجع به شهادت:

در منابع اهل سنت و شیعه، گزارشهای بسیاری هست که طبق آنها هجوم به خانه حضرت زهرا علیها السلام و آتش افروختن و سوزاندن یا تهدید، برای بیرون راندن کسانی بوده است که حاضر به بیعت با ابوبکر نبودند.

عواملی که در این گزارشها به آنها اشاره شده است، به تنهایی یا در کنار دیگر اسباب، زمینه ساز شهادت حضرت علیها السلام بوده اند. عمده گزارشها، بنا بر منابع شیعه و

اهل سنت، عبارت اند از: تهدید عمر به خراب کردن خانه (ر.ک: مهدی، 107 - 108)؛ تهدید عمر به آتش زدن خانه (طبری، 2 / 443؛ طبری امامی، المسترشد، 378 - 379؛ ابن ابی الحدید، 2 / 56، 6 / 48)؛ آوردن هیزم برای آتش زدن خانه (ابن قتیبہ دینوری، 1 / 19؛ ابن ابی الحدید، 20 / 147)؛ همراه آوردن قتیله (بلاذری، 2 / 268؛ اندلسی، 4 / 247) برای آتش زدن؛ دستور دادن به آتش زدن خانه (مفید، الامالی، 49؛ همو، الجمل، 117)؛ آتش زدن در خانه حضرت علیها السلام (هلالی عامری، 150؛ خصیبی، 163، 179، 407)؛ بیعت کردن علی علیه السلام پس از وارد شدن دود به خانه (سیدمرتضی، 3 / 241؛ مهدی، 185، 241)، گرچه از روایات مبنی بر تصمیم به آتش زدن خانه حضرت زهرا علیها السلام بر می آید که این تصمیم عملی نشده و خانه حضرت علیها السلام با اهل آن سوزانده نشده است، ولی این امر با افروختن آتش بر در خانه یا آتش گرفتن در خانه منافاتی ندارد؛ ورود بدون اجازه به خانه فاطمه علیها السلام (هلالی عامری، 149 - 150؛ ابن قولویه قمی، 548؛ طبرسی، الاحتجاج، 1 / 108 - 109)، اینکه عمر در خانه حضرت زهرا علیها السلام را، که از شاخه خرما بوده، شکسته است و مهاجمان به خانه وارد شده اند (عیاشی، 2 / 67؛ مفید، الاختصاص، 186)؛ ابا نداشتن مهاجمان از حضور حضرت فاطمه علیها السلام (ابن قتیبہ دینوری، 1 / 19) و امام علی، امام حسن و امام حسین علیهم السلام در خانه (ابن طاووس، الطرائف، 239؛ علامه حلی، 271)؛ اعتراض حضرت زهرا علیها السلام در آستانه در و قسم دادن به حمله کنندگان (ابن قتیبہ دینوری، 1 / 19؛ طبری امامی، المسترشد، 379)؛ ناله و افغان حضرت زهرا علیها السلام در پشت در، همراه با صدا کردن پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم (هلالی عامری، 150؛ خصیبی، 407)؛ اجتماع بسیاری از زنان بنی هاشم (ابن ابی الحدید، 6 / 49)، در برخی روایات تصریح شده است که با آنکه حضرت زهرا علیها السلام مهاجمان را سوگند داد که به خانه وارد نشوند، هجوم انجام گرفته است (ابن حسین، 16 - 17؛ مهدی، 123 - 134)؛ حائل شدن حضرت زهرا علیها السلام بین حضرت علی علیه السلام و قنفذ و دیگر مهاجمان (هلالی عامری، 150 - 151)؛

ابن حسین، 17؛ عیاشی، 2/ 307)؛ فشار دادن حضرت علیها السلام بین دیوار و در و کوبیدن در به ایشان (خصیبی، 407؛ کوفی، 227؛ صدوق، معانی الاخبار، 206)؛ اسقاط جنینی به نام محسن (طبری امامی، دلائل الامامه، 134؛ ابن حجر عسقلانی، لسان المیزان، 1/ 268)، لگد زدن به حضرت زهرا علیها السلام (مفید، الاختصاص، 185؛ مجلسی، بحار الانوار، 29/ 192)؛ کمک خواستن حضرت زهرا علیها السلام از فضّه هنگام سقط جنین (مجلسی، بحار الانوار، 30/ 294)؛ تازیانه خوردن حضرت زهرا علیها السلام به دستور عمر (هلالی عامری، 1/ 153) یا به دست خود او (خصیبی، 407) یا قنفذ (هلالی عامری، 150؛ عیاشی، 2/ 307 - 308؛ کوفی، 227) یا خالد بن ولید (ر.ک: هلالی عامری، 387؛ ابن حسین، 17) یا مغیره بن شعبه (ر.ک: عاملی، 1/ 330)، که ممکن است همه آنها واقعیت داشته باشد؛ ضربت زدن قنفذ با غلاف شمشیر به حضرت زهرا علیها السلام (طبری امامی، دلائل الامامه، 134)؛ باقی ماندن اثر تازیانه بر بازوی حضرت زهرا علیها السلام، همانند بازوبند، تا هنگام شهادت ایشان (هلالی عامری، 151، 223، 224؛ ابن حسین، 17؛ ر.ک: خصیبی، 179)؛ شکسته شدن استخوانی از استخوانهای پهلوی حضرت زهرا علیها السلام (هلالی عامری، 153؛ ابن طاووس، اقبال الاعمال، 3/ 166)؛ سیلی زدن به روی حضرت علیها السلام (خصیبی، 407)؛ اینکه حضرت فاطمه علیها السلام مهاجمان را تهدید کرد که آنان را نفرین می کند (یعقوبی، 2/ 126؛ عیاشی، 67؛ کلینی، 1/ 460)؛ ممانعت حضرت علی علیه السلام از نفرین حضرت زهرا علیها السلام (عیاشی، 2/ 67؛ مفید، الاختصاص، 186)؛ اینکه مهاجمان، شمشیر زبیر را گرفتند و شکستند (ابن قتیبہ دینوری، 1/ 18؛ حاکم نیشابوری، 3/ 66؛ بیهقی، 8/ 152)؛ خودداری حضرت علی علیه السلام از برخورد با مهاجمان به سبب دستور پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم به صبر برای حفظ دین (ر.ک: هلالی عامری، 155؛ مهدی، 236 - 237)، در مؤتمر علماء بغداد از مسمار نیز سخن به میان آمده است (عاملی، 1/ 353)؛ اظهار پشیمانی ابوبکر از توسل به زور و گشودن در خانه فاطمه علیها السلام (ر.ک: ابن قتیبہ دینوری، 1/ 24؛ طبری، 2/ 619؛ طبرانی، 1/ 62)، برخی از عامه، این

اظهار پشیمانی را دلیل بر قوت دین ابوبکر، و آن را از مناقب وی دانسته اند (ابن ابی الحدید، 168 / 17)، همچنان که کار عمر و هجوم به خانه فاطمه علیها السلام و برخورد با پناهندگان آن خانه و علی علیه السلام را توجیه کرده اند (ر.ک: بلاذری، 267 / 2 - 268)، که نظیر آن در ماجرای شورش عبدالله بن زبیر اتفاق افتاد. وی بنی هاشم را در شعب محاصره کرد و برای آتش زدن آنان هیزم فراهم آورد. عروه بن زبیر، عمل برادرش را شبیه به اقدام عمر بن خطاب دانسته و گفته هدف هردو، رفع اختلاف، و تهدید برای وادار کردن مخالفان به اطاعت از حاکم بوده است (مسعودی، 3 / 77؛ ابن ابی الحدید، 20 / 147). از مجموع این گزارشها روشن می شود که بیماری حضرت فاطمه علیها السلام با حوادث پس از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم مرتبط، و شهادت حضرت علیها السلام متأثر از این مسائل بوده است.

این گزارشها در نقل جزئیات حادثه اختلافهایی دارند و برخی، با توجه به این اختلافها، در صحت این گزارشها تردید کرده اند، ولی اختلاف در جزئیات یک حادثه، در اصل آن تردید ایجاد نمی کند، چنان که در نقل جزئیات دیگر حوادث تاریخی نیز اختلافات بسیار دیده می شود، ولی با ثابت بودن اصل آن حادثه، منافاتی ندارد و تنها در درست بودن برخی از این جزئیات تردید به وجود می آورد. از سوی دیگر، برخی از این اختلافها بدان سبب است که هر گزارشگری فقط به جنبه ای از حادثه اشاره کرده و به جوانب دیگر نپرداخته است (ر.ک: عاملی، 1 / 120). همچنین، با توجه به مجموع گزارشها، می توان نتیجه گرفت که چند بار به خانه حضرت زهرا علیها السلام هجوم برده اند، چنان که بعضی بر آن تأکید ورزیده اند (ر.ک: سیدمرتضی، 3 / 241؛ عاملی، 1 / 313 - 315؛ یوسفی غروی، 4 / 108 - 130)؛ البته تعدد وقوع برخی از این حوادث، بعید به نظر می آید و احتمال خلط بین دو

حادثه قوت می گیرد. مثلاً، روایتی در الاختصاص، شبیه لطمه هایی را که به حضرت زهرا علیها السلام در حادثه هجوم به خانه وارد آمده، درباره ماجرای فدک نقل کرده (مفید، 185)، که به احتمال بسیار از خلط حوادث این دو ماجرا نشئت گرفته است.

تعداد هجومها به خانه حضرت علیها السلام:

برخی بر آن اند که هجوم در سه مرحله انجام گرفته (ر.ک: یوسفی غروی، 4 / 108 - 130) و گاه گزارشهای یک مرحله با گزارشهای مرحله دیگر اشتباه شده است. مثلاً، درگیری زبیر با مهاجمان، در هجوم دوم بوده است، ولی برخی آن را در هجوم اول دانسته اند (مهدی، 104). در مرحله نخست، عمر با گروهی، برای بیرون راندن کسانی که حاضر به بیعت با ابوبکر نبودند، به خانه حضرت زهرا علیها السلام رفت. این مرحله با مناظره مهاجمان و حضرت علی علیه السلام و حامیان وی سپری شد. حضرت علی علیه السلام درباره حق خود برای امامت استدلال آورد و حامیان خلیفه اشکالاتی، از جمله جوان بودن حضرت علی علیه السلام، را مطرح ساختند (ابن قتیبه دینوری، 1 / 18 - 19؛ طبرسی، الاحتجاج، 1 / 96 - 97؛ ابن ابی الحدید، 6 / 11 - 12). بنا بر روایتی، در این مرحله، دوازده تن از بدریان، به درخواست حضرت علی علیه السلام، بر سخن پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم در کنار غدیر خم گواهی دادند (طبرسی، الاحتجاج، 1 / 96 - 97). با بالا گرفتن گفتگو، عمر از ترس اینکه سخن حضرت علی علیه السلام مؤثر افتد، جلسه را خاتمه داد و حضرت علی علیه السلام در خانه ماند و به جمع آوری قرآن پرداخت (طبرسی، الاحتجاج، 1 / 97 - 98؛ ر.ک: مهدی، 107).

بنا بر پاره ای روایات، ابوبکر قنفذ را برای رساندن پیام دعوت به بیعت، نزد حضرت علی علیه السلام فرستاد. حضرت علی علیه السلام در پاسخ این پیام، که در آن ابوبکر خلیفه رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم خوانده شده بود، بر ناروایی این لقب تأکید کرد و گفت که این لقب به من اختصاص دارد، و نزد ابوبکر نرفت (هلالی عامری، 148، 385 - 386؛

عیاشی، 2/ 66؛ مفید، الاختصاص، 185 - 186). همچنین فرمود که با توجه به وصیت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، تا جمع آوری قرآن به پایان نرسد، از خانه خارج نمی شود (عیاشی، 2/ 66). لذا، اقدام برای گرفتن بیعت چند روز به تأخیر افتاد و پس از پایان جمع آوری قرآن و عرضه آن، صورت پذیرفت.

از حضرت زهرا علیها السلام، در آستانه در خانه، سخنی نقل گردیده که در آن از بی وفایی قوم و بدرفتاری آنان با اهل بیت علیهم السلام، شدیداً گلایه شده است (ابن قتیبہ دینوری، 1/ 20؛ مفید، الامالی، 50؛ ر.ک: ابن ابی الحدید، 6/ 49)، که احتمال دارد با مرحله نخست هجوم مرتبط باشد.

در این زمان، حضرت علی علیه السلام شبها حضرت زهرا علیها السلام را سوار مرکب می کرد و به همراه امام حسن و امام حسین علیهما السلام به در خانه مهاجران و انصار می رفت و از آنان یاری می خواست، ولی آنان، به حضرت زهرا علیها السلام پاسخ منفی می دادند (طبرسی، الاحتجاج، 1/ 107 - 108؛ ابن ابی الحدید، 11/ 14) و بیعت با ابوبکر را عذر آن قرار می دادند (ابن قتیبہ دینوری، 1/ 19؛ ابن ابی الحدید، 6/ 13). بنا بر برخی منابع، حضرت علی علیه السلام پس از مأیوس شدن از یاری آنان، به جمع آوری قرآن رو آورد (ر.ک: هلالی عامری، 146 - 137).

چند روز پس از هجوم اول، هجوم دوم رخ داد که در آن تهدید به آتش زدن خانه، و درگیری زبیر با مهاجمان اتفاق افتاد و همه افراد خانه، به جز اهل بیت علیهم السلام، از خانه خارج شدند و بنا بر برخی روایات، همگی به جز حضرت علی علیه السلام بیعت کردند (ابن قتیبہ دینوری، 1/ 19)، ولی در بعضی منابع اشاره شده است که حضرت علی علیه السلام و بنی هاشم در زمان حیات حضرت زهرا علیها السلام بیعت نکردند (صنعانی، 5/ 472 - 473؛ طبری، 2/ 448؛ ابن ابی الحدید، 6/ 46). مؤلف الهجوم علی بیت فاطمه علیها السلام نیز بر آن است که هرچند در هجوم دوم، همه از خانه خارج شدند، ولی تا حضرت علی علیه السلام به اجبار

بیعت نکرد، آنان نیز بیعت نکردند (مهدی، 115، 252).

در هجوم سوم، آتش افروخته شد و در خانه سوخت و دود وارد خانه شد و حضرت زهرا علیها السلام، که برای جلوگیری از ورود مهاجمان پشت در ایستاده بود، صدمه های جسمانی بسیاری دید که به بیماری شدید و شهادت وی انجامید. مهاجمان در خانه را شکستند و وارد منزل شدند و حضرت علی علیه السلام را کشان کشان، برای بیعت با ابوبکر، به مسجد بردند (ابن شاذان نیشابوری، 367؛ ابن حسین، 16 - 17؛ مفید، الاختصاص، 11؛ حلبی، 233؛ ابن ابی الحدید، 6 / 48). در این هجوم، افراد زیادی شرکت داشتند و به روایتی، مهاجمان حدود سیصد تن بودند. نام برخی از آنان از منابع گوناگون گردآوری شده است (ر.ک: مهدی، 116 - 118).

از حادثه هجوم تا شهادت:

حضرت زهرا علیها السلام بر اثر لطمه هایی که در این هجوم دید، به شدت بیمار شد. وی به آزاردهندگان اجازه ملاقات نمی داد (طبری امامی، دلائل الامامه، 134). حضرت علی علیه السلام بیماری همسر خود را پنهان می کرد و خود، با یاری اسماء بنت عمیس، از او پرستاری می نمود (مفید، الامالی، 281؛ طوسی، الامالی، 109). هنگامی که بیماری وی شدت گرفت، ابوبکر و عمر درخواست ملاقات کردند، ولی چون فاطمه علیها السلام را خشمگین ساخته بودند، حضرت علیها السلام درخواست مکرر ایشان را رد کرد (ابن قتیبه دینوری، 1 / 20؛ صدوق، علل الشرایع، 1 / 186؛ سیدمرتضی، 4 / 115)، اما وقتی علی علیه السلام وساطت کرد، ملاقات آنان را پذیرفت. گزارشهای چندی، شدت ناراحتی حضرت زهرا علیها السلام را نشان می دهد: حضرت زهرا علیها السلام سلام آن دو را پاسخ نداد (صدوق، علل الشرایع، 1 / 187؛ مجلسی، بحار الانوار، 43 / 203)، روی خود را از آنان برگرداند و این کار چند بار تکرار شد (صدوق، علل الشرایع، 1 / 186؛ مجلسی، بحار الانوار، 43 / 203) و پس از اقرار گرفتن از آن دو درباره حدیث پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، مبنی بر

ص: 345

اینکه رضایت فاطمه علیها السلام رضایت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم است، ناخشنودی خود را با صراحت به آن دو ابراز کرد (ابن قتیبه دینوری، 1 / 20؛ خزاز قمی، 65؛ طبری امامی، دلائل الامامه، 135) و این ملاقات، که نوعی تحرک سیاسی به شمار می آمد، برخلاف خواست ملاقات کنندگان به پایان رسید. رضایت نداشتن حضرت زهرا علیها السلام از خلیفه و همکارش، در گریه های بسیار وی نیز انعکاس یافته است، به طوری که با وجود عمر کوتاهش پس از پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، در زمره «بکائین» عالم قرار گرفت (عیاشی، 2 / 188؛ صدوق، الخصال، 272؛ اربلی، 2 / 120). آن اوضاع دشوار، در گریه های حضرت علیها السلام بی اثر نبود. وی برای گریستن به زیارت مقابر شهدا می رفت (صدوق، الامالی، 204؛ همو، الخصال، 273؛ اربلی، 2 / 120 - 121). هفته ای دو روز به زیارت قبور شهدای اُحد می رفت و خاطره پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم را تجدید می کرد (کلینی، 3 / 228، 4 / 561). حضرت زهرا علیها السلام از زمان رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم تا شهادت خویش هیچ گاه خندان دیده نشد (ابن سعد، 2 / 248؛ کلینی، 3 / 228، 4 / 561؛ طبرانی، 22 / 399). وصیت حضرت زهرا علیها السلام بیانگر ستم غاصبان و ناراحتی حضرت علیها السلام از آنان بوده است. وی وصیت کرد که او را شبانه به خاک بسپارند (صدوق، معانی الاخبار، 356؛ مفید، الامالی، 281؛ طوسی، الامالی، 109) و هیچ یک از ظالمان در حق وی، در تشییع جنازه و نماز بر او حضور نیابند (هلالی عامری، 392؛ صدوق، الامالی، 756؛ قتال نیشابوری، 151) و به همین سبب، هیچ یک از آنان در این مراسم حاضر نبودند (مفید، الامالی، 281؛ طبری امامی، دلائل الامامه، 136 - 137؛ ابن شهر آشوب، 3 / 137). در مصادر بسیاری، از عامه و خاصه، به نقل از سلمی (همسر ابی رافع)، گفته اند که حضرت زهرا علیها السلام در روز شهادتش غسل کرد و لباسهای تازه پوشید و فرمود: به زودی قبض روح خواهد شد و وصیت نمود که برای غسل دادن، بدنش را برهنه نسازند (ابن سعد، 8 / 27؛ احمد بن حنبل، مسند، 6 / 461 - 462؛ طبرانی، 22 / 399).

بنا بر گزارشهای بسیاری، اسماء بنت عمیس برای پرستاری از حضرت زهرا علیها السلام یا در تهیه تابوت و هودج برای وی یا در مراسم غسل دادن وی حضور داشته است (مقاله وصایای فاطمه علیها السلام).

روز شهادت حضرت فاطمه علیها السلام:

درباره روز شهادت حضرت زهرا علیها السلام گزارشهای مختلفی وجود دارد (ر.ک: انصاری زنجانی، 15 / 33 - 82). مشهورترین قول در نزد شیعه، سوم جمادی الآخره است (طوسی، مصباح المتهجد، 793؛ کفعمی، 511؛ مجلسی، بحار الانوار، 43 / 196، 215). مستند این قول، روایت ابی بصیر از امام صادق علیه السلام است (طبری امامی، دلائل الامامه، 134). ابن طاووس این قول را (در التعریف للمولود الشریف، از جماعتی از اصحاب ما) نقل کرده است (اقبال الاعمال، 3 / 160 - 161). در نقلهای دیگر، سیزدهم ربیع الآخر (ابن شهر آشوب، 3 / 132)، بیستم جمادی الآخره (طبری امامی، دلائل الامامه، 136) و سوم ماه رمضان (اربلی، 2 / 125) روز شهادت دانسته شده است، که در برابر قول مشهور، درخور اعتنا نیستند. همچنین با استناد به گزارشهای راجع به مدت عمر حضرت زهرا علیها السلام، اقوال دیگری نیز استخراج شده است (ر.ک: انصاری زنجانی، 15 / 33) که دقیق نیستند و مستند محکمی ندارند. بنا بر روایات بسیاری، مدت عمر حضرت زهرا علیها السلام پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، 75 روز بوده است (ر.ک: انصاری زنجانی، 10 / 35 - 58). این مطلب در همان روایت ابی بصیر (طبری امامی، دلائل الامامه، 134) و در دو روایت صحیح (یکی از ابی عبیده حدّاء و دیگری از هشام بن سالم) از امام صادق علیه السلام آمده است (صفار، 174؛ کلینی، 1 / 241، 458 / 3: 228 / 4 / 561)، که با قول مشهور در شهادت حضرت زهرا علیها السلام (سوم جمادی الآخره) سازگار نیست، زیرا بنا بر دو قول مشهور درباره وفات پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم (28 صفر و 12 ربیع الاول)، با احتساب 75 روز، حضرت زهرا علیها السلام باید در اواسط یا اواخر جمادی الاولی به شهادت رسیده باشد.

ممکن است 75 (خمسة و سبعین) در این روایات، محزّف 95 (خمسة و تسعین) باشد که در برخی روایات، مدت عمر حضرت زهرا علیها السلام پس از پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم ذکر شده است (دولابی، 152؛ خزاز قمی، 65؛ طبرسی، اعلام الوری، 1 / 300). بدین طریق، اگر وفات پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم در 28 صفر باشد، این دو گزارش با هم تطبیق می کنند. این احتمال، صرف نظر از بحثهایی که درباره تاریخ وفات پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم وجود دارد (ر.ک: شبیری، تحقیقی در روز وفات پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، 4 - 15)، در صورتی صحیح است که چهار ماه متوالی صفر تا جمادی الاولی، همگی کامل باشند، که بسیار بعید است، مگر آنکه 95 روز را به معنای سه ماه و پنج روز بگیریم. گزارشهای دیگری هم که درباره مدت عمر حضرت زهرا علیها السلام (ر.ک: انصاری زنجانی، 14 / 278 - 328) یا فاصله بین رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم و شهادت حضرت زهرا علیها السلام است (ر.ک: انصاری زنجانی، 10 / 8 - 98)، بر دشواری این بحث می افزاید.

به گفته علامه مجلسی، بین بیشتر تاریخهایی که برای ولادت و وفات حضرت زهرا علیها السلام ذکر شده و مدت عمر وی و نیز بین تواریخ وفات و روایت صحیح درباره مدت عمر حضرت زهرا علیها السلام پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، سازگاری وجود ندارد. وی افزوده است روایتی از امام باقر علیه السلام که مدت حیات حضرت زهرا علیها السلام را پس از وفات پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، سه ماه ذکر کرده (ر.ک: طبری، 2 / 474؛ ابوالفرج اصفهانی، 3) با قول مشهور درباره وفات پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم تطبیق می کند، بدین شکل که امام باقر علیه السلام هنگام محاسبه، چند روز بیشتر از سه ماه را در نظر نیاورده است (بحار الانوار، 43 / 215).

این سخن استحکام بیشتری دارد، به ویژه با توجه به روایاتی از معصومان علیهم السلام که وفات پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم را در دوم ربیع الاول ذکر کرده اند (حسینی جلالی، 68؛ ابن خشاب

بغدادی، 6؛ اربلی، 1 / 13 - 14). لذا، با عنایت به مجموع گزارش‌ها، شهادت حضرت فاطمه علیها السلام در سوم جمادی الآخره، قوی‌ترین قول است.

به سبب اختلاف در تاریخ شهادت حضرت زهرا علیها السلام عالمان در جوامع شیعی در دو زمان (در اواسط جمادی الاولی و اوایل جمادی الآخره)، چند روز به عنوان ایام فاطمیه، مراسم عزاداری برپا می‌گردد. در ایران، سوم جمادی الآخره، شهادت حضرت زهرا علیها السلام محسوب می‌شود و تعطیل رسمی است.

بازتاب شهادت حضرت علیها السلام در اشعار: مصائب حضرت زهرا علیها السلام در اشعار، انعکاسی گسترده یافته است. سید حمیری به ضربت خوردن آن حضرت علیها السلام اشاره، و بر ضارب وی نفرین کرده است (عاملی نباطی، 3 / 13). برقی، از شعرای قرن سوم، به حادثه آتش افروزی اشاره کرده و عاملان آن را کافر خوانده، و ضربت خوردن حضرت زهرا علیها السلام و شکسته شدن در خانه وی را در شعر خود آورده است (عاملی نباطی، 3 / 13؛ مهدی، 239 - 240). قاضی نعمان مغربی در الأرجوزة المختاره، به حادثه هجوم عمر به همراه جماعتی به خانه حضرت زهرا علیها السلام اشاره کرده و گفته است که حضرت زهرا علیها السلام پشت در ایستاده بود، ولی در را شکستند و حمله ور شدند و حضرت علیها السلام را کتک زدند و وی سقط جنین نمود. مغربی کشته شدن حضرت زهرا علیها السلام را نیز در شعر خود آورده است (89 - 90). علی بن حماد، شاعر قرن چهارم، به تازیانه خوردن حضرت زهرا علیها السلام و دیگر مصائب ایشان اشاره کرده است (شوشتری، 2 / 565؛ مهدی، 277). طلحة بن عبدالله، معروف به عونى، شاعر قرن چهارم، بیشترین سروده را در این باره دارد و لطمه‌های جسمانی آن حضرت علیها السلام، همچون تازیانه، سیلی خوردن، سقط جنین و نیز آتش افروزی و شکستن در خانه حضرت علیها السلام، در اشعار وی گزارش شده است (مهدی، 278 - 279).

مهیار دیلمی (ابن ابی الحدید، 16 / 235) و شاعران بسیار دیگری نیز در این باره شعر سروده اند (ر.ک: مهدی، 292، 302، 308، 311، 312؛ عاملی، 2 / 15 - 32؛ مقاله های فاطمه علیها السلام در شعر فارسی؛ فاطمه علیها السلام در شعر عربی).

شبهات درباره شهادت حضرت علیها السلام:

با وجود گستردگی گزارشهای مربوط به شهادت حضرت زهرا علیها السلام و حادثه هجوم به خانه آن حضرت علیها السلام، از دیرباز مخالفان، ایرادهایی گرفته و متکلمان شیعی به آنها پاسخ داده اند. از جمله اشکالات، این است که با توجه به شجاعت و غیرت انکارناپذیر حضرت علی علیه السلام، باور اینکه چنین مصائبی بر همسر وی رخ دهد و او سکوت کند، سخت است. بزرگان شیعه در پاسخ، یادآور شده اند که رفتارهای حضرت علی علیه السلام برخاسته از احساسات شخصی نبوده، بلکه حضرت علیه السلام به مصالح دینی می اندیشیده و همین امر سبب شده است که در قبال غصب خلافت نیز سکوت کند (ر.ک: کلینی، 8 / 295 - 296). پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم نیز به حضرت علی علیه السلام وصیت کرده بود در برابر این حوادث صبر کند، که نتیجه آن حفظ دین و جلوگیری از بروز حوادث ناگوارتر بود و بزرگترین مجاهده حضرت علیه السلام در آن اوضاع بحرانی به شمار می آمد (ر.ک: عاملی، 1 / 266 - 277؛ یوسفی غروی، 4 / 9 - 11؛ مهدی، 479 - 487).

در سالهای اخیر، برخی ایرادها سبب شده است که پژوهشگران به بررسی دوباره این موضوع پردازند و درباره آن کتابهایی بنویسند. از جمله، در مأساة الزهراء علیها السلام، سید جعفر مرتضی عاملی، شبهات کهنه و تازه بررسی شده است. مثلاً، یکی از شبهات این است که برخی، منبع اصلی گزارش حادثه هجوم را کتاب سلیم بن قیس دانسته و با انکار اعتبار آن، در وقوع این حادثه تردید کرده اند. عاملی تأکید کرده است که گزارش این حادثه به کتاب

سلیم بن قیس منحصر نمی شود، و افزوده با توجه به قرآینی (همچون استناد محدثان متقدم به این کتاب و تصریح به اعتبار آن)، این کتاب، معتبر است (ر.ک: 1 / 141 - 155).

این اشکال که کتک زدن زنان در جامعه عرب عیبی بزرگ، و با روحیه عرب و رسوم جاهلی ناسازگار بوده نیز نادرست است، زیرا طالبان قدرت برای رسیدن به حکومت و تثبیت پایه های آن، از هیچ کاری، حتی کشتن فرزندان و برادران خود، ابایی نداشته و از سوی دیگر، نمونه های بسیاری از کتک زدن زنان در آن زمان در کتابهای تاریخی ثبت شده است (ر.ک: 1 / 189 - 199).

اشکال دیگری که مطرح نموده اند این است که در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم خانه ها درهای چوبی که بر پاشنه بچرخد نداشته است، بلکه تنها پرده ای بر در اتاقها می آویختند، لذا سوزاندن در خانه حضرت زهرا علیها السلام یا فشار ایشان بین دیوار و در معقول نیست. این اشکال نیز نادرست است، زیرا شاهدی وجود ندارد دالّ بر آنکه در آن زمان فقط پرده ای بر ورودی خانه می آویخته اند. بررسی شواهد بسیار درباره درهای مدینه نیز نشان می دهد که در آن زمان خانه ها، علاوه بر پرده، در هم داشته اند که برخی یک لنگه و برخی دو لنگه بوده و درهای خانه ها قفل و بست داشته و باز و بسته می شده است (ر.ک: 2 / 229 - 321).

اشکال دیگری که بیش از همه مطرح می شود این است که با وجود احترام بسیاری که حضرت زهرا علیها السلام در جامعه خود داشته است، وقوع حوادثی مانند هجوم به خانه ایشان باور کردنی نیست. پژوهشگران پاسخ داده اند که بی تردید احترام پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم از احترام حضرت زهرا علیها السلام بیشتر بوده است، اما صحابه با دستورهای پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم مخالفتهای صریحی کرده اند (ر.ک: بخاری، 1 / 37؛ 5 / 137 - 138)،

به ویژه مخالفت با فرمان پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم در آخرین پنجشنبه زندگانی ایشان، با گفتن جمله «این مرد هذیان می گوید» (ابن سعد، 2 / 243 - 244؛ نسائی، 3 / 435؛ طبرانی، 11 / 352)، معروف است. گوینده این سخن، سرکرده مهاجمان به خانه حضرت زهرا علیها السلام نیز بوده است.

از سوی دیگر، هرچند بیشتر مردم به حضرت زهرا علیها السلام احترام می گذاشتند، ولی همه مردم چنین نبودند و دلیلی نداریم که نشان دهد مهاجمان به خانه حضرت علیها السلام، به ایشان احترام می گذاردند. بیشتر افراد جامعه با وجود احترام گذاشتن به حضرت علیها السلام در اوضاع عادی، هنگام دشواریها حاضر به فداکاری برای وی نبودند و راحتی خود را بر تحمل سختی برای دفاع از حریم حضرت زهرا علیها السلام ترجیح می دادند. لذا، با رفتار خشن حاکمان، مقابله نمی کردند (ر.ک: عاملی، 1 / 227 - 230؛ مهدی، 478 - 479). شواهد بسیاری نشان می دهد که در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم ضدیت با حضرت علی علیه السلام حاکم شده بود. بسیاری از قریشیان به بنی هاشم حساسیت داشتند. کینه های فروخته به بنی هاشم عموماً و به حضرت علی علیه السلام به طور خاص، پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم آشکار شد و حوادثی همچون حادثه هجوم را به وجود آورد. از نظر برخی از مردم آن عصر، نهضت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم نه نهضت الهی برخاسته از مبدأ وحی، بلکه نهضتی قبیله ای بود که سروری بنی هاشم را به دنبال داشت. لذا، با تمام قوا می کوشیدند از اجتماع نبوت و خلافت در این خاندان - که در چارچوب تفکرات جاهلی، به تقاخر این قبیله می انجامید - جلوگیری کنند. در چنین فضایی، رخ دادن حوادثی چون حادثه هجوم به خانه حضرت زهرا علیها السلام، دور از ذهن نیست (احمدی میانجی، 50، 57 - 58). در دوره معاصر، برای پاسخ

به شبهات مطرح شده، آثار گوناگونی نوشته شده است (ر.ک: شییری، پس از پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، 99 - 104؛ مقاله کتاب شناسی فاطمه علیها السلام).

منابع:

ابن ابی الحديد، عزالدین (م. 656 ق.)، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، دار احیاء الکتب العربیة، 1378 ق؛ ابن ابی شیبہ کوفی، عبدالله بن محمد (م. 235 ق.)، المصنف فی الأحادیث و الآثار، تحقیق سعید لحام، بیروت، دار الفکر، 1409 ق؛ ابن ابی عاصم، احمد بن عمرو (م. 287 ق.)، کتاب السنة، بیروت، المکتب الاسلامی، 1413 ق؛ ابن اثیر، مبارک بن محمد (م. 606 ق.)، النهایة فی غریب الحدیث و الاثر، تحقیق احمد الزاوی، محمود طناحی، قم، انتشارات اسماعیلیان، 1364 ش؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (م. 852 ق.)، تبصیر المنتبه بتحریر المشتبه، تحقیق محمد علی نجار، بیروت، المکتبة العلمیة؛ همو، التلخیص الحبیر فی تخریج الرافعی الکبیر، دار الفکر؛ همو، لسان المیزان، بیروت، مؤسسة الأعلمی، 1390 ق؛ ابن حسین، یحیی بن حسین (م. 298 ق.)، تثبیت الامامه، بیروت، دارالامام السجاد علیه السلام، 1419 ق؛ ابن خشاب بغدادی، عبدالله بن نصر (م. 567 ق.)، تاریخ موالید الانمة علیهم السلام و وفیاتهم، قم، کتابخانه مرعشی نجفی، 1406 ق؛ ابن خلکان، احمد بن محمد (م. 681 ق.)، وفیات الاعیان و انباء انباء الزمان، تحقیق احسان عباس، بیروت، دار الثقافة؛ ابن سعد، محمد بن سعد (م. 230 ق.)، الطبقات الکبری، بیروت، دار صادر، ابن شاذان نیشابوری، فضل بن شاذان از دی (م. 260 ق.)، الايضاح تحقیق سیدجلال الدین حسینی، تهران، انتشارات دانشگاه، 1363 ش؛ ابن شهر آشوب، محمد بن علی (م. 588 ق.)، مناقب آل ابی طالب، تحقیق گروهی از اساتید نجف اشرف، النجف الاشرف، المکتبة الحیدریة، 1376 ق؛ ابن طاووس، سید علی بن موسی (م. 664 ق.)، اقبال الاعمال، تحقیق جواد قیومی، مکتب الاعلام الاسلامی، 1414 ق؛ همو، الطرائف فی معرفة مذاهب الطوائف، قم، مطبعة النخام، 1399 ق؛ همو، الطرف من المناقب فی الذریة الاطائب، النجف الاشرف، المکتبة الحیدریة؛ همو، الیقین باختصاص مولانا علی علیه السلام بامرة المؤمنین، تحقیق انصاری، قم، مؤسسة دار الكتاب، 1413 ق، ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله قرطبی (م. 463 ق.)، الاستیعاب فی معرفة الاصحاب، تحقیق علی محمد بجاوی، بیروت، دار الجیل، 1412 ق؛ ابن فارس، احمد بن فارس (م. 395 ق.)، معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمد

هارون، قم، مكتب الاعلام الاسلامي، 1404 ق؛ ابن قتيبة دينوري، عبدالله بن مسلم (م. 276 ق.)، الامامة و السياسه، تحقيق على شيرى، قم، الشريف الرضى، 1413 ق؛ ابن قولويه قمى، جعفر بن محمد (م. 368 ق.)، كامل الزيارات، تحقيق جواد قيوى، قم، نشر اسلامى، 1417 ق؛ ابن منظور، محمد بن مكرم (م. 711 ق.)، لسان العرب، قم، نشر ادب الحوزة، 1405 ق؛ ابوالفرج اصفهاني، على بن حسين (م. 356 ق.)، مقاتل الطالبين، تحقيق كاظم مظفر، قم، مؤسسة دار الكتاب، 1385 ق؛ احمد بن حنبل، شيبانى (م. 241 ق.)، فضائل الصحابه، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1983 م؛ همو، مسند احمد بن حنبل، بيروت، دار صادر؛ احمدى ميانجى، على، ظلامه الزهراء عليها السلام في النصوص و الآثار، بيروت، المركز الاسلامي للدراسات 1424 ق؛ اربلى، على بن عيسى (م. 693 ق.)، كشف الغمة في معرفة الائمة عليهم السلام، بيروت، دارالاضواء، 1405 ق؛ اطروش، حسن بن على (م. 304 ق.)، البساط، تحقيق عبدالكريم احمد، سعدة، مكتبة التراث الاسلامي، 1418 ق؛ اندلسى، احمد بن محمد (م. 328 ق.)، العقد الفريد، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1420 ق؛ انصارى زنجاني، اسماعيل، الموسوعة الكبرى عن فاطمة الزهراء عليها السلام، قم، انتشارات دليل ما، 1429 ق؛ بخارى، محمد بن اسماعيل (م. 256 ق.)، صحيح البخارى، بيروت، دارالفكر، 1401 ق؛ بلاذرى، احمد بن يحيى (م. 279 ق.)، انساب الاشراف، تحقيق سهيل زكار، رياض زركلى، بيروت، دارالفكر، 1417 ق؛ بيهقى، احمد بن حسين (م. 458 ق.)، السنن الكبرى، بيروت، دار الفكر، 1416 ق؛ جوهرى، اسماعيل بن حماد (م. 393 ق.)، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربيه، تحقيق احمد عبدالغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين، 1407 ق؛ جوينى، ابراهيم بن محمد خراسانى (م. 730 ق.)، فرائد السمطين، تحقيق محمدباقر محمودى، بيروت، 1398 ق؛ حاكم نيشابورى، محمد بن عبدالله (م. 405 ق.)، المستدرک على الصحيحين، تحقيق يوسف مرعشلى، بيروت، دار المعرفه؛ حسيني جلالى، سيد محمد رضا، تاريخ اهل البيت عليهم السلام، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاهياء التراث، 1410 ق؛ ابوالصلاح حلبى، تقى بن نجم (م. 447 ق.)، تقريب المعارف، تحقيق فارس حسون، 1417 ق، خزاز قمى، على بن محمد (م. 400 ق.)، كفاية الاثر في النص على الأئمة الاثني عشر عليهم السلام، تحقيق سيدعبداللطيف حسيني كوه كمرى، قم، انتشارات بيدار، 1401 ق؛ خصيبى، حسين بن حمدان (م. 334 ق.)، الهداية الكبرى، بيروت، مؤسسة البلاغ، 1411 ق؛

دولابی، محمد بن احمد (م. 310 ق.)، الذرية الطاهرة النبوية، تحقيق سيد محمد جواد حسینی، قم، نشر اسلامی، 1407 ق؛ ذهبي، محمد بن احمد (م. 748 ق.)، تاريخ الاسلام ووفيات المشاهير و الاعلام، تحقيق عبدالسلام تدمري، بيروت، دار الكتاب العربي، 1407 ق؛ همو، سير اعلام النبلاء، تحقيق شعيب الارنؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1413 ق؛ زبیدی، سيد محمد مرتضى حسینی (م. 1205 ق.)، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق على شيرى، بيروت، دار الفكر، 1414 ق؛ سمهودى، على بن احمد (م. 911 ق.)، وفاء الوفاء باخبار دار المصطفى، بيروت، دارالكتب العلمية، 2006 م، سيد مرتضى، على بن حسين (م. 436 ق.)، الشافي في الامامه، تحقيق سيد عبدالزهره حسینی، قم، انتشارات اسماعيليان، 1410 ق؛ شبیری، سيد محمد جواد، پس از پیامبر صلى الله عليه وآله وسلم، آيينه پژوهش (دوماهنامه)، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، س 18، ش 105 - 106، 1386 ش؛ همو، تحقیقی در روز وفات پیامبر صلى الله عليه وآله وسلم، تحقیقات اسلامی (فصلنامه)، قم، بنیاد فرهنگی امام رضا علیه السلام، س 4، ش 1 - 2، 1368 ش؛ شوشتری، قاضی نورالله (م. 1019 ق.)، مجالس المؤمنین، تهران، کتاب فروشی اسلامیة، 1365 ش؛ شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (م. 548 ق.)، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد گیلانی، بيروت، دار المعرفة، 1422 ق؛ صدوق، محمد بن علی (م. 381 ق.)، الامالی، قم، مؤسسة البعثة، 1417 ق؛ همو، الخصال، تحقيق على اكبر غفاری، قم، نشر اسلامی، 1403 ق؛ همو، علل الشرايع، تحقيق سيد محمد صادق بحر العلوم، النجف الاشرف، المكتبة الحيدرية، 1385 ق؛ همو، عيون اخبار الرضا عليه السلام، تحقيق حسين اعلمی، بيروت، مؤسسة الاعلمی، 1404 ق؛ همو، معانی الاخبار، تحقيق على اكبر غفاری، قم، نشر اسلامی، 1361 ش؛ صفار، محمد بن حسن (م. 290 ق.)، بصائر الدرجات الكبرى، تحقيق ميرزا محسن كوچه باغی، تهران، مؤسسة الأعلمی، 1404 ق؛ صفدی، خليل بن ايک (م. 764 ق.)، الوافي بالوفيات، تحقيق احمد الارنؤوط، تركى مصطفى، بيروت، دار احياء التراث، 1420 ق؛ صنعانی، عبدالرزاق بن همام (م. 211 ق.)، المصنف، تحقيق حبيب الرحمن اعظمی، منشورات المجلس العلمي؛ طبرانی، سليمان بن احمد (م. 360 ق.)، المعجم الكبير، تحقيق حمدى سلفى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1404 ق؛ طبرسى، احمد بن على (م. 560 ق.)، الاحتجاج، تحقيق محمد باقر خراسان، النجف الاشرف، دار النعمان، 1386 ق؛ طبرسى، فضل بن حسن (م. 548 ق.)، اعلام الورى، قم،

مؤسسة آل البيت عليهم السلام لآحياء التراث، 1417 ق؛ طبرسى نوري، سيداسماعيل (م. 1321 ق.)، كفاية الموحدين، قم، شركة معارف اسلامية، 1382 ش؛ طبرى، محمد بن جرير (م. 310 ق.)، تاريخ الامم والملوك، تحقيق گروهى از دانشمندان، بيروت، مؤسسة الاعلمى، 1403 ق؛ طبرى امامى، محمد بن جرير (م. قرن 5)، دلائل الامامه، قم، مؤسسة البعثة، 1413 ق؛ همو، المسترشد فى امامة اميرالمؤمنين على بن ابى طالب عليه السلام، تحقيق احمد محمودى، مؤسسه فرهنگ اسلامى كوشانپور، 1415 ق، طريحي، فخرالدين (م. 1085 ق.)، مجمع البحرين، تحقيق سيداحمد حسيني، تهران، نشر فرهنگ اسلامى، 1408 ق؛ طوسى، محمدبن حسن (م. 460 ق.)، الامالى، تحقيق مؤسسة البعثة، قم، دار الثقافة، 1414 ق؛ همو، تلخيص الشافى، تحقيق سيد حسين بحر العلوم، قم، انتشارات المحيين، 1382 ش؛ همو، الغيبه، تحقيق عبدالله تهرانى، على احمد ناصح، قم، مؤسسة المعارف الاسلاميه، 1411 ق؛ همو، مصباح المتهدج، بيروت، مؤسسة فقه الشيعة، 1411 ق؛ همو، تهذيب الاحكام، تحقيق سيد حسن موسى خراسان، تهران، دار الكتب الاسلاميه، 1364 ش؛ عاملى نباطى، على بن يونس (م. 877 ق.)، الصراط المستقيم الى مستحقي التقديم، تحقيق محمداقرب بهبودى، المكتبة المرتضوية، 1384 ق؛ عاملى، سيدجعفر مرتضى، مأساة الزهراء عليها السلام (شبهات وردود)، بيروت، دار السيرة، 1418 ق؛ علامه حلى، حسن بن يوسف (م. 726 ق.)، نهج الحق وكشف الصدق، تحقيق سيدرضا صدر، عين الله حسنى، قم، دار الهجرة، 1414 ق؛ عياشى، محمدبن مسعود (م. 320 ق.)، تفسير العياشى، تحقيق سيدهاشم رسولى محلاتى، تهران، المكتبة العلمية الاسلاميه؛ فتال نيشابورى، محمدبن حسن (م. 508 ق.)، روضة الواعظين، قم، الشريف الرضى، فراهيدى، خليل بن احمد (م. 175 ق.)، العين، تحقيق مهدي مخزومى، ابراهيم سامرائى، مؤسسة دار الهجرة، 1410 ق؛ فيومى، احمد بن محمد (م. 770 ق.)، المصباح المنير، قم، دار الهجرة، 1405 ق؛ قمى، على بن ابراهيم (م. 307 ق.)، تفسير القمى، تحقيق سيدطيب موسى جزائرى، قم، دارالكتاب، 1404 ق؛ قيسى، محمدبن عبدالله (م. 842 ق.)، توضيح المشتبه فى ضبط اسماء الرواة و انسابهم و القابهم، تحقيق نعيم عرقسوسى، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1993 م، كراچكى، محمد بن على (م. 449 ق.)، كنز الفوائد، قم، مكتبة المصطفوى، 1369 ش؛ كفعمى، ابراهيم بن على (م. 905 ق.)، المصباح، بيروت،

مؤسسة الاعلمي، 1403 ق؛ كليني، محمد بن يعقوب (م. 329 ق.)، الكافي، تحقيق علي اكبر غفاري، تهران، دار الكتب الاسلامية، 1363 ش؛ كوفي، علي بن احمد (م. 352 ق.)، الاستغاثه، تهران، مؤسسة الاعلمي، 1373 ش؛ گنجي شافعي، محمد بن يوسف (م. 658 ق.)، كفاية الطالب في مناقب علي بن ابي طالب عليه السلام، تحقيق محمدهادي اميني، النجف الاشرف، المطبعة الحيدرية، 1390 ق؛ متقي هندی، علي (م. 975 ق.)، كنز العمال في سنن الاقوال و الافعال، تحقيق بكرى حيانى، صفوة السقا، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1409 ق؛ مجلسي، محمداقبر (م. 1111 ق.)، بحار الانوار، تحقيق محمداقبر بهبودى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1403 ق؛ همو، حق اليقين، تهران، انتشارات قائم؛ همو، مرآة العقول فى شرح اخبار آل الرسول صلى الله عليه و آله وسلم، تحقيق سيدهاشم رسولى محلاتى، تهران، دار الكتب الاسلامية، 1401 ق؛ مسعودى، علي بن حسين (م. 345 ق.)، مروج الذهب و معادن الجوهر، تحقيق اسعد داغر، قم، دار الهجرة، 1409 ق؛ مظفر، محمدهسن (م. 1375 ق.)، دلائل الصدق، قم، مكتبة بصيرتى، 1359 ش؛ مغربى، قاضى نعمان بن محمد تميمى (م. 363 ق.)، الارجوزة المختاره، تحقيق اسماعيل قربان حسين پوناوالا، بيروت، المكتب التجارى، 1970 م؛ مفيد، محمد بن محمد (م. 413 ق.)، الاختصاص، تحقيق علي اكبر غفاري، قم، نشر اسلامى، 1414 ق؛ همو، الامالى، تحقيق حسين استادولى، علي اكبر غفاري، بيروت، دارالمفيد، 1414 ق؛ همو، الجمل، تحقيق سيدعلى ميرشريفى، قم، دفتر تبليغات اسلامى، 1413 ق؛ همو، المزار (مناسك المزار)، تحقيق سيد محمد باقر ابطحى، بيروت، دارالمفيد، 1414 ق؛ مهدي، عبدالزهراء الهجوم على بيت فاطمه عليها السلام، 1421 ق؛ نسائى، احمد بن شعيب (م. 303 ق.)، السنن الكبرى، تحقيق سليمان بندارى، سيدكسروى حسن، بيروت، دارالكتب العلمية، 1411 ق؛ هلالى عامرى، سليم بن قيس (م. 85 ق.)، كتاب سليم بن قيس، تحقيق محمداقبر انصارى، قم، نشر الهادى، 1420 ق؛ يعقوبى، احمد بن ابى يعقوب (م. 292 ق.)، تاريخ اليعقوبى، قم، مؤسسه فرهنگ اهل بيت عليهم السلام؛ يوسفى غروى، محمدهادى، موسوعة التاريخ الاسلامى، قم، مجمع الفكر الاسلامى، 1426 ق.

سيد محمدجواد شبيرى

مراسم تغسیل، تکفین، نماز و دفن حضرت فاطمه علیها السلام.

چگونگی خاک سپاری حضرت فاطمه علیها السلام و مسائلی که از آغازین روزهای دفن حضرت علیها السلام پیش آمد، از بحثهای مهم مسلمانان آن روزگار شد.

پس از رحلت رسول اکرم صلی الله علیه و آله وسلم، حوادث ناگواری در زندگی دختر گرامی ایشان رخ داد، نظیر ماجرای سقیفه و غصب خلافت و مصادره فدک. تلاش حضرت فاطمه علیها السلام برای بازپس گیری فدک، اجبار امیر مؤمنان علیها السلام به بیعت، مضروب شدن حضرت فاطمه علیها السلام، بیماری ایشان و برخی امور دیگر، عرصه را بر فاطمه علیها السلام تنگ کرد و در نهایت، اندکی پس از رحلت پدر، به شهادت رسید (مقاله شهادت فاطمه علیها السلام). نحوه خاک سپاری و به ویژه محل دفن ایشان، در تاریخ اسلام، و به تبع آن تاریخ شیعه، مبهم است. مورخان و محققان تاریخ اسلام در این باره مباحثی را مطرح کرده اند. از علمای قدیم، ابن سعد در الطبقات الکبری (8 / 28 - 30)، بلاذری در انساب الاشراف (2 / 33 - 34)، طبری در تاریخ الامم و الملوک (2 / 473 - 474)، مفید در الاختصاص (185) و ابن شهر آشوب در مناقب آل ابی طالب (3 / 137 - 140) این مراسم را گزارش کرده اند. از دانشوران معاصر نیز سید محسن امین عاملی در اعیان الشیعه (1 / 321)، و دیگران، گزارشی از این حادثه آورده اند.

بنا بر برخی منابع، خبر شهادت حضرت فاطمه علیها السلام در مدینه انتشار یافت و مردم در اطراف منزل علی علیه السلام جمع شدند تا در تشییع جنازه و نماز شرکت کنند، اما ابوذر از خانه بیرون آمد و با بیان اینکه کار دفن دختر پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم به تأخیر افتاده است، مردم را متفرق کرد (فتال نیشابوری، 151 - 152؛ مجلسی، بحار الانوار، 43 / 192).

به دلیل جایگاه و محبوبیت دختر پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم نزد عموم مسلمانان، شخصیت‌های مهم و صاحب قدرت آن زمان قصد شرکت در مراسم ایشان را داشتند، لیکن فاطمه علیها السلام نمی خواست افرادی که از آنان ناخشنود بود در مراسم غسل و دفن او حاضر باشند. بر اساس گزارشهای متعدد، عایشه از اولین کسانی بود که بعد از شهادت حضرت فاطمه علیها السلام، به منزل ایشان مراجعه کرد، اما اسماء، بنا بر وصیت آن حضرت علیها السلام، به کسی اجازه ورود نمی داد (دولابی، 154؛ ابن عبدالبر، 4 / 1897 - 1898؛ ابن اثیر جزری، 5 / 524، اربلی، 2 / 126؛ ذهبی، تاریخ الاسلام، 3 / 28). به گزارشی، ابوبکر و عمر بن خطاب هم در همان شب به در خانه ایشان رفتند و از امیرالمؤمنین علی علیه السلام خواستند که بدون حضور آنان بر پیکر فاطمه علیها السلام نماز نخواند (هلالی عامری، 392).

مراسم تجهیز:

ابن سعد (8 / 29 - 30)، بلاذری (انساب الاشراف، 2 / 33 - 34) و طبری تاریخ، 2 / 448)، از مورخان قرن سوم، گزارشهای متعددی از صحابه و تابعین نقل کرده اند که حاکی از دفن شبانه و پنهانی آن حضرت علیها السلام است. بخاری (5 / 82) و برخی دیگر از محدثان اهل سنت نیز، ضمن اشاره به دفن شبانه و پنهانی آن حضرت علیها السلام، تصریح کرده اند که علی علیه السلام ابوبکر را از مراسم خاک سپاری و دفن حضرت فاطمه علیها السلام آگاه نکرد (مسلم نیشابوری، 5 / 154؛ حاکم نیشابوری، 3 / 162)، که به سبب وصیت حضرت فاطمه علیها السلام به دفن پنهانی پیکرش بود.

طبق گزارش امام علی علیه السلام، اولین وصیت فاطمه علیها السلام راجع به روزهای نخست بعد از وفات پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم بود. حضرت فاطمه علیها السلام پس از نقل رؤیایی صادقه برای همسرش، از او پیمان گرفت که وقتی از دنیا رفت، از زنان، جز ام سلمه (از همسران رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم)، ام ایمن و فضّه، و از مردان جز دو پسرش حسن و حسین علیهما السلام، عبدالله بن عباس، سلمان فارسی، عمار بن یاسر، مقداد، ابوذر و حذیفه،

کسی باخبر نشود. سپس از علی علیه السلام خواست که او را غسل دهد و شبانه به خاک بسپارد و کسی را از محل دفنش آگاه نکند (طبری امامی، 133؛ مجلسی، بحارالانوار، 43/ 208 - 209). طبق نقل محدّثان بزرگ شیعی، همچون شیخ صدوق (علل الشرایع، 1/ 187 - 188)، فتال نیشابوری (151) و مجلسی (بحارالانوار، 43/ 192)، دختر پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم در روزهای آخر عمر، به امیر المؤمنین علیه السلام وصیت کرد: «مرا شبانه دفن کنید تا مبادا کسانی که به من ستم کردند و حق ما را گرفتند، در تشییع جنازه من حضور یابند.» از امام صادق علیه السلام نیز روایت شده است که فاطمه علیها السلام هنگام شهادت، از علی علیه السلام ضمانت گرفت که وصیت او را در مورد پنهانی بودن مراسم دفن، اجرا کند (مفید، الاختصاص، 185). وصیت حضرت علیها السلام به دفن شبانه، در منابع متعدد گزارش شده است (ر.ک: خصیعی، 178 - 179؛ صدوق، معانی الاخبار، 356؛ ابن شهر آشوب، 3/ 137 - 138؛ طبری، کامل بهائی، 311 - 314، مقاله وصایای فاطمه علیها السلام).

به گفته مورخان و محدّثان، امیر المؤمنین علیه السلام با کمک اسماء، همسرش را غسل داد (بلاذری، انساب الاشراف، 2/ 34؛ طبری، تاریخ، 2/ 473 - 474؛ ابن عبدالبر، 4/ 1898؛ ابن اثیر جزری، 5/ 524 - 525؛ مجلسی، بحارالانوار، 43/ 184)، زیرا طبق فرموده امام صادق علیه السلام، فاطمه علیها السلام صدیقه بود و به سان مریم علیها السلام که او را عیسی علیه السلام غسل داد، فاطمه علیها السلام را نیز باید شخصی صدیق غسل می داد (کلینی، 1/ 459؛ صدوق، علل الشرایع، 1/ 184). بعد از غسل، ایشان را با حنوط (ماده ای خوشبو) باقی مانده از رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم حنوط کردند (مجلسی، بحارالانوار، 43/ 179). در خصوص چگونگی کفن ایشان، گزارش معتبری در دست نیست. تنها در بعضی کتابها آمده است که ایشان را با هفت قطعه پارچه کفن کردند (مجلسی، بحارالانوار، 43/ 201).

بنا بر نقل قریب به اتفاق محدّثان (بخاری، 5/ 83 - 84، مسلم نیشابوری، 5/ 154؛ ابن بطریق، 390؛

ابن طاووس، الطرائف، 258) و شرح حال نویسان (ابن سعد، 8 / 29؛ ابن عبدالبر، 4 / 1898؛ ابن اثیر جزری، 5 / 524؛ اربلی، 2 / 125؛ ابن حجر عسقلانی، الاصابه، 8 / 268)، امیرالمؤمنین علی علیه السلام بر پیکر ایشان نماز خواند. برخی گفته اند که عباس نماز را خواند (هلالی عامری، 393؛ ابن سعد، 8 / 29؛ دولابی، 153؛ ابن ابی الحدید، 16 / 214؛ اربلی، 2 / 126)، ولی این سخن پذیرفته نشده است، زیرا فاطمه علیها السلام در وصیت خویش، همه کارها را به همسرش علی علیه السلام سپرده بود. علاوه بر این، در منابع شیعه (ابن طاووس، الطرائف، 258؛ اربلی، 2 / 125؛ مجلسی، بحارالانوار، 43 / 183) و اهل سنت (ابن سعد، 8 / 29؛ طبری، ذخائر العقبی، 54؛ حلبی، 3 / 487) روایات متعددی وجود دارد که علی علیه السلام بر جنازه فاطمه علیها السلام نماز گزارد. حتی کسانی که درباره نماز گزاردن عباس بر پیکر حضرت علیها السلام، روایاتی ذکر کرده اند، روایات نماز گزاردن امیر المؤمنین علیه السلام را نیز نقل کرده اند (ابن سعد، 8 / 29؛ ابن عبدالبر، 4 / 1898؛ اربلی، 2 / 126). به گزارش برخی منابع اهل سنت، ابوبکر رضایت فاطمه علیها السلام را جلب کرد (ابن سعد، 8 / 27؛ حلبی، 3 / 487). برخی مدعی شده اند که در هنگام دفن، ابوبکر بر جنازه فاطمه علیها السلام نماز خواند (ابن سعد، 8 / 29؛ طبری، ذخائر العقبی، 54؛ متقی هندی، 15 / 718)، اما ابن حجر عسقلانی آن را خبر منقطع و ضعیف، و راوی آن را متروک دانسته است (الاصابه، 8 / 267). به نظر می رسد این گزارشها در صدد بهبود بخشیدن به جایگاه خلیفه اول اند، در حالی که بنا بر تصریح منابع معتبر اهل سنت، فاطمه علیها السلام وصیت کرد او را شبانه دفن کنند تا ابوبکر بر جنازه اش حاضر نشود (صنعانی، 3 / 521؛ ابن قتیبه دینوری، 279؛ ابن ابی الحدید، 16 / 214).

بعضی از مورخان، شرکت کنندگان در نماز را هفت تن ذکر کرده اند: علی علیه السلام، عباس، فضل، مقداد، سلمان، ابوذر و عمار (هلالی عامری، 393). شیخ طوسی از حضرت علی علیه السلام و پنج تن نام برده است: ابوذر، سلمان، مقداد، عمار و حذیفه

(اختیار معرفة الرجال، 1 / 33 - 34). برخی نفر هفتم را عبدالله بن مسعود ذکر کرده اند (صدوق، الخصال، 361). مورخانی نیز حاضران در نماز را امام علی، امام حسن و امام حسین علیهم السلام، عمار، مقداد، عقیل، زبیر، ابوذر، سلمان، بُریده و چند تن از بنی هاشم دانسته اند (فتال نیشابوری، 152؛ طبرسی، اعلام الوری، 1 / 300). ابن شهر آشوب تعداد نمازگزاران را نه تن ذکر کرده است: امام علی، حسن و حسین علیهم السلام، عقیل، سلمان، ابوذر، مقداد، عمار و بریده (3 / 137؛ ر.ک: مجلسی، بحار الانوار، 43 / 183). بر اساس نقلی دیگر، حاضران در نماز، امام علی، حسن و حسین علیهم السلام، عباس و دو پسرش عبدالله و فضل، عقیل، عبدالله بن جعفر، بریده، عمار، زبیر، اسامه، دختران حضرت علی علیه السلام و زنان قریش بودند (طبری، کامل بهائی، 1 / 312). بنابراین، سلمان، ابوذر، مقداد و عمار، به اتفاق سیره نویسان شیعی، در نماز حضور داشته اند، ولی درباره عباس عموی پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم و پسرش فضل، و عقیل (برادر امیرالمؤمنین علیه السلام) چنین اتفاق نظری وجود ندارد.

چگونگی خاک سپاری:

پیکر حضرت فاطمه علیها السلام در شب (مسلم نیشابوری، 5 / 154؛ ابن شبه نمیری، 1 / 106، 110)، با تابوتی که به خواست آن حضرت علیها السلام ساخته شده بود مغربی، 1 / 232 - 233؛ بیهقی، 4 / 34)، حمل و سپس به خاک سپرده شد. درباره چگونگی دفن، اطلاعات اندکی موجود است. نقل شده است که علی علیه السلام، عباس و فضل به قبر وارد شدند و جسد مطهر را در آن نهادند (ابن سعد، 8 / 29؛ دولابی، 153؛ اربلی، 2 / 126). بنا بر نقلی دیگر، هنگامی که علی علیه السلام جسد مطهر را به سوی قبر حرکت داد، دستی از قبر خارج شد و آن را گرفت و در قبر نهاد (ابن شهر آشوب، 3 / 139).

طبق روایتی که صدوق از امام صادق علیه السلام نقل کرده است، ابوبکر و عمر هنگام صبح برای عیادت حضرت فاطمه علیها السلام به سوی خانه او حرکت کردند. در راه،

مردی از قریش را دیدند که گفت فاطمه علیها السلام از دنیا رفت و شبانه او را دفن کردند. آنان از شنیدن این خبر، سخت پریشان شدند و علی علیه السلام برای قانع کردنشان، قسم یاد کرد این کار بنا بر وصیت فاطمه علیها السلام بوده و برای وی امکان نداشته است که با آن مخالفت کند (صدوق، علل الشرایع، 1 / 188 - 189). در منابع دیگر نقل شده است که مسلمانان صبح آن روز به بقیع رفتند و در آن چهل قبر مشاهده کردند. این موضوع بر آنان گران آمد و یکدیگر را ملامت کردند که تنها دختر پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم از دنیا رفت و به خاک سپرده شد، اما آنان حاضر نبودند و حتی قبرش را نمی شناسند. والیان امور دستور دادند کسانی از زنان مسلمان این قبرها را بشکافند تا قبر دختر پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم پیدا و بر جنازه او نماز خوانده شود (ر.ک: هلالی عامری، 393؛ مفید، الاختصاص، 185؛ طبری امامی، 136؛ مجلسی، بحار الانوار، 43 / 171).

وقتی این خبر به امیر المؤمنین علیه السلام رسید، غضب آلود از خانه بیرون آمد. چشمهایش از شدت خشم سرخ شده و رگهای گردنش بر آمده بود و لباس زردی را بر تن داشت که در حوادث سخت و جنگها می پوشید. کسانی که این وضع را دیدند، خود را به بقیع رساندند و به مردم هشدار دادند که علی علیه السلام قسم خورده است اگر سنگی از این قبرها جابه جا شود، شمشیر بر گردن آمران خواهم نهاد. امام علیه السلام به بقیع رفت و عمر و اصحابش نزد او رفتند و قسم خوردند که قبر دختر پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم را نبش خواهند کرد و بر او نماز خواهند خواند. اما علی علیه السلام به شدت با عمر برخورد کرد و او را تهدید نمود و ابوبکر نیز وساطت کرد و بدین ترتیب، این مسئله پایان پذیرفت و مردم پراکنده شدند (طبری امامی، 136 - 137؛ مجلسی، 43 / 171 - 172).

محل خاک سپاری:

اشاره

به علت دفن پنهانی حضرت فاطمه علیها السلام، درباره محل دفن ایشان بین مورخان و راویان اختلاف نظر وجود دارد.

ص: 363

اولین احتمال درباره مدفن فاطمه علیها السلام، خانه خود آن حضرت علیها السلام است (مفید، الاختصاص، 185). خانه حضرت علیها السلام در همسایگی خانه پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، در کنار مسجد پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، قرار داشت (ابن سعد، 8، 22؛ ابن بکار، 376؛ طبرسی، اعلام الوری، 1 / 161) که با توسعه مسجدالنبی صلی الله علیه و آله وسلم در زمان عمر بن عبدالعزیز (خلیفه اموی)، خانه حضرت علیها السلام در داخل مسجد قرار گرفت (ابن شبه نمیری، 1 / 107؛ کلینی، 1 / 461؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، 1 / 229؛ 2 / 572؛ همو، معانی الاخبار، 268). مفید (الامالی، 281)، طبری امامی (137 - 138) و فتال نیشابوری (152) نیز روایاتی قریب به همین مضمون نقل کرده اند. شیخ صدوق (من لا یحضره الفقیه، 2 / 572) و ابن طاووس (قبال الاعمال، 3 / 163) نیز این قول را صحیح دانسته اند. اسناد دفن حضرت فاطمه علیها السلام در خانه خود، معتبر است و بزرگان به صحت و شهرت آن گواهی داده اند (صدوق، معانی الاخبار، 268؛ مجلسی، روضه المتقین، 2 / 90؛ همو، مرآة العقول، 5 / 349). برخی گزارشهای تاریخی و روایات نیز مؤید آن اند، مانند روایتی که از امام صادق علیه السلام نقل شده است و طبق آن، علی علیه السلام، فاطمه علیها السلام را شبانه در منزل خودش، که بعدها جزو مسجد گردید، دفن کرد (ابن شبه نمیری، 1 / 106). در روایت دیگری، از امام صادق علیه السلام نقل شده است که فاطمه علیها السلام در خانه اش دفن شد که بعدها بنی امیه (عمر بن عبدالعزیز) مسجد را توسعه دادند و آن را جزو مسجد کردند (ابن شبه نمیری، 1 / 107). مشابه این فرمایش امام صادق علیه السلام، از امام رضا علیه السلام روایتی در مآخذ معتبر شیعی آمده است (کلینی، 1 / 461؛ صدوق، عیون اخبار الرضا علیه السلام، 2 / 278؛ همو، من لا یحضره الفقیه، 1 / 229؛ طوسی، اختیار معرفة الرجال، 3 / 255). علاوه بر این، امام رضا علیه السلام به بَرْنَطی، که از مدفن حضرت فاطمه علیها السلام سؤال کرده بود، با استناد به حدیثی از امام صادق علیه السلام، پاسخ داد که فاطمه علیها السلام در خانه خود دفن شده است (حمیری قمی، 367؛ مجلسی، بحار الانوار، 97 / 192). شواهد دیگری نیز وجود

از جمله سخنان امیر المؤمنین علیه السلام در هنگام دفن همسرش، خطاب به پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم که سلام بر تو ای رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم از طرف من و از طرف دختری که در همسایگی و جوار تو فرود آمده است (نهج البلاغه، خطبه 202 (2 / 182)). در روایتی که کلینی از امام حسین علیه السلام نقل کرده، تصریح شده است که امیر المؤمنین علیه السلام گفت: «سلام بر تو باد ای رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم، از جانب من و از جانب دختری که به زیارت تو آمده و در بقعه تو در خاک آرمیده است» (کلینی، 1 / 458 - 459).

با توجه به روایات مذکور و تأکید حضرت فاطمه علیها السلام بر پنهان ماندن مراسم نماز و خاک سپاری خویش، این احتمال قوی تر است، زیرا بقیع و محدوده روضه در آن زمان، در معرض تعرض بودند، به طوری که صاحبان قدرت می خواستند قبرهای احتمالی را نش کنند تا جسد دختر پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم را بیابند و بر آن نماز بخوانند و او را زیارت کنند (طبری امامی، 136). ابن شهر آشوب (3 / 139) و اربلی (2 / 124) نیز مدفن فاطمه علیها السلام را خانه اش دانسته اند. اما آنچه مسلم است این است که خاک سپاری، مخفیانه صورت گرفته است و محل دقیق قبر ایشان مشخص نیست. فقط می توان گفت که احتمال خاک سپاری حضرت علیها السلام در خانه اش، از دو احتمال دیگر قوت بیشتری دارد.

2. بقیع:

بقیع زمینی بزرگ در مشرق مدینه بود که از مغرب به خانه های مدینه و از مشرق به نخلستانی منتهی می شد (ابن شهبه نمیری، 1 / 93) «پانوشت»؛ نجفی، 319 - 321).

با افزایش جمعیت مدینه، خانه های مسلمانان تا مرز بقیع پیش رفتند. برخی معتقدند که حضرت فاطمه علیها السلام در بقیع دفن شده است (مجلسی، بحار الانوار، 43 / 187). برخی راویان و مورخان، محل دفن حضرت علیها السلام را خانه عقیل بن ابی طالب دانسته اند که در کنار بقیع قرار داشت (ابن سعد، 8 / 30؛ سمهودی، 3 / 89؛ مجلسی، بحار الانوار، 79 / 27).

ص: 365

قبر فاطمه بنت اسد نیز در آنجاست (ابن شبه نمیری، 121 / 1؛ سمهودی، 85 / 3). در روایاتی نیز آمده که امام حسن علیه السلام در کنار مادرش در بقیع دفن شده است (ابوالفرج اصفهانی، 48؛ طبری، ذخائر العقبی، 54؛ سمهودی، 90 / 3، 94).

ابن شبه نمیری، قدیم ترین مورخ مدینه، نقل کرده که عباس بن عبدالمطلب در کنار قبر فاطمه بنت اسد و در ابتدای مقابر بنی هاشم، در خانه عقیل دفن شده است (127 / 1). این مطلب را دیگر مورخان مدینه نیز نوشته اند (ر.ک: سمهودی، 85 / 3، 95). ظاهراً خانه عقیل، با دفن فاطمه بنت اسد، رفته رفته مقبره خاص بنی هاشم شده است و بعد از خاکسپاری عباس (32 ق.) (ابن نجار بغدادی، 231)، این بزرگان در آنجا دفن شده اند: امام حسن مجتبی علیه السلام (50 ق.) (ابوالفرج اصفهانی، 48؛ مفید، الارشاد، 15 / 2)، به احتمالی خود عقیل (60 ق.) (سمهودی، 96 / 3، 101)، عبدالله بن جعفر بن ابی طالب (80 ق.) (ابن عبدالبر، 881 / 3)، امام زین العابدین علیه السلام (95 ق.) (مفید، الارشاد، 137 / 2 - 138؛ طبری امامی، 191 - 192؛ طبرسی، اعلام الوری، 1 / 481)، امام باقر علیه السلام (114 ق.) (مفید، الارشاد، 158 / 2؛ طبری امامی، 215 - 216؛ طبرسی، اعلام الوری، 1 / 498) و امام صادق علیه السلام (148 ق.) (طبری امامی، 246؛ طبرسی، اعلام الوری، 1 / 514).

اما در منابع اهل سنت روایاتی نقل شده که بنا بر آنها، مدفن فاطمه بنت اسد، همان قبر گمشده دختر پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم است؛ اما این روایات، به سبب مشکلات سندی و محتوایی، در خور اعتماد نیستند (ادامه مقاله).

روایت اول، که اهل سنت به آن استناد کرده اند، روایت عبدالله بن جعفر از عبدالله بن حسن است. وی از اباهاشم نقل کرده که شنیده است حضرت فاطمه علیها السلام را در خانه عقیل به خاک سپرده اند. (ابن سعد، 30 / 8). جمعی از علمای رجال، به این روایت اشکال سندی گرفته اند، زیرا عبدالله بن جعفر (اولین ناقل این روایت)

شناخته شده نیست و در کتابهای رجال شیعه و اهل سنت، افراد متعددی با این نام وجود دارد، که برخی از آنان موثق و برخی ضعیف اند و در خور اعتماد نیستند (ابن حجر عسقلانی، تقریب التهذیب، 1 / 483 - 484؛ ر.ک: خوئی، 11 / 145 - 158).

روایت دوم مورد استناد اهل سنت، روایت محمد بن عمر واقفی است که از عبدالرحمن بن ابی الموال نقل کرده که قبر حضرت فاطمه علیها السلام در گوشه خانه عقیل است (ابن سعد، 8 / 30). عبدالرحمن بن ابی الموال (راوی اصلی این گزارش) در سال 173 هجرت، یعنی 162 سال پس از دفن دختر پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، از دنیا رفته (ابن حجر عسقلانی، تهذیب التهذیب، 6 / 253 - 254) و شاهد عینی دفن حضرت علیها السلام نبوده است و از این رو، قول او معتبر نیست.

دیگر روایات را ابن شبه نمیری نقل کرده که درباره دفن حضرت فاطمه علیها السلام مفصل ترین اطلاعات را داده است. بیشتر روایات وی، به نقل از ابوغسان محمدبن یحیی است، که به نوعی همه آنها درباره دفن حضرت علیها السلام در بقیع است (1 / 104 - 106). ابن شبه نمیری از محمدبن یحیی، و او از قول عکرمه بن مصعب عبدری، روایت نموده است که حسن بن علی علیه السلام مردم را از گوشه یمانی خانه عقیل، که به سوی بقیع باز میشد، دور می ساخت (1 / 104 - 105). این خبر از محمدبن علی بن عمر بن علی بن حسین علیه السلام و، با یک واسطه، از عکرمه بن مصعب عبدری نقل شده، که عکرمه مجهول است (ابن ابی حاتم، 7 / 10؛ ذهبی، میزان الاعتدال، 3 / 93). لذا، این خبر مورد اعتماد نیست. افزون بر این، دور ساختن مردم از گوشه یمانی خانه عقیل، دلیلی بر دفن حضرت فاطمه علیها السلام در آن قسمت نیست و بر فرض اینکه دور ساختن مردم به سبب احترام به بزرگی باشد که در آنجا دفن شده است، باز نمی توان ادعای دفن شدن حضرت فاطمه علیها السلام را در

آنجا پذیرفت، زیرا احتمال دارد امام حسن علیه السلام برای احترام به مادر بزرگ گرامی اش این کار را کرده باشد.

ابن شبه نمیری از محمد بن علی بن عمر بن علی بن حسین علیهما السلام نقل کرده است که قبر فاطمه علیها السلام دختر پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم در گوشه خانه عقیل قرار دارد که در آن به سوی بقیع باز می شود (1 / 105؛ ر.ک: سمهودی، 3 / 89). راوی این خبر، محمد بن علی بن عمر، هم در رجال شیعه، هم در رجال اهل سنت، مجهول است.

ابن شبه نمیری در نقلی دیگر از فضل بن ابی رافع، ادعا کرده است که قبر فاطمه علیها السلام در برابر کوچه نُبیه قرار دارد که به گوشه خانه عقیل نزدیک تر است (1 / 105؛ ر.ک: سمهودی، 3 / 89). ناقلان این خبر، حسن بن مَنبُوذ و فضل بن ابی رافع اند که نام و نشانی در کتابهای رجال ندارند. پس، این روایات نیز معتبر نیستند. این خبر احتمالاً بر این دلالت می کند که قبر دختر پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم در بیرون خانه عقیل قرار دارد. بنابراین، از حیث معنا و مفهوم با دو نقل مذکور منافات دارد.

ابن شبه نمیری در گزارش چهارم، از غَسَّان بن معاویه نقل کرده که او از عمر بن علی بن حسین علیهما السلام شنیده قبر فاطمه علیها السلام در برابر کوچه ای است که در کنار خانه عقیل قرار دارد (1 / 105؛ ر.ک: سمهودی، 3 / 89). هر چند عمر بن علی بن حسین علیهما السلام شخصیتی شناخته شده و مقبول دارد (مفید، الارشاد، 2 / 170؛ شوشتری، 8 / 217 - 218)، اما غَسَّان بن معاویه (واسطه نقل) ناشناخته و مجهول است. در نتیجه، روایت ضعیف است و در خور اعتماد نیست.

ابن شبه نمیری در پنجمین گزارش خود، از عبدالله بن عمر بن عبدالله نقل کرده که قبر دختر پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم در مقابل خانه عقیل و در کنار خانه نُبیه است (1 / 105). عبدالله بن عمر بن عبدالله نیز در کتابهای رجال هیچ نام و نشانی ندارد.

دلیل دیگر برای دفن حضرت فاطمه علیها السلام در بقیع، روایاتی است که طبق آنها، امام حسن علیه السلام وصیت کرده است در کنار مادرش دفن شود و به وصیت او، عمل شده است. بنا بر روایتی از ابن عباس، امام حسن علیه السلام در کنار مادرش دفن گردید طوسی، الامالی، 161). این روایت سه سند دارد که بر آنها اشکالات متعددی وارد شده است: در صدر هر سه سند، نام مزاحم بن عبدالوارث آمده که مجهول است و در رجال شیعه و اهل سنت از او نامی نیست. اشکال دیگر آنکه مفید و ابن شهر آشوب دو روایت دیگر از ابن عباس نقل کرده اند که با این روایت معارض است. بر اساس معیارهای تعارض، روایت شیخ طوسی به دلیل موافقت با نظر عامه، طرح و رد می شود و اگر گزارش برخی از مورخان پذیرفته شود که ابن عباس هنگام وفات امام حسن مجتبی علیه السلام، در کنار معاویه بوده است (بلاذری، انساب الاشراف، 3 / 299؛ یعقوبی، 2 / 225)، هر دو روایت به مشکل برمی خورند. علاوه بر این، برخی این نقل را پذیرفته و بر آن اند که حضرت علیها السلام در خانه خود یا روضه پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم دفن شده است (ر.ک: ابن شهر آشوب، 3 / 139؛ مجلسی، 43 / 185؛ تبریزی انصاری، 887).

در منابع اهل سنت نیز ابن شبه نمیری نقل کرده است که امام حسن علیه السلام در وصیت خود فرمود: «مرا در کنار مادرم فاطمه علیها السلام دفن کنید» (1 / 107، 111). سند این روایت مشکل دارد، زیرا راوی آن، عبیدالله بن علی بن ابی رافع است که اخبار وی قابل احتجاج نیست (ابن حجر عسقلانی، تهذیب التهذیب، 7 / 34). مورخان پیرو ابن شبه نمیری، مانند ابن نجار بغدادی (166) و سمهودی (3 / 90)، همین روایت را از او نقل کرده اند و گزارش تازه ای ندارند. بلاذری از هشام بن عروه (ابن زبیر)، و او از پدرش نقل کرده است که امام حسن علیه السلام در حال احتضار فرمود: «اگر از دفن من در کنار قبر پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم هراس دارید، مرا در کنار قبر مادرم دفن کنید» (انساب الاشراف، 3 / 297).

چون خاندان زبیر و پسران او به دشمنی با اهل بیت علیهم السلام و جعل احادیث درباره آنان مشهورند (ر.ک: شوشتری، 6 / 348 - 355، 7 / 193 - 194؛ نمازی، 5 / 18، 233)، روایات نقل شده از آنان در مورد خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم در خور اعتماد نیستند. نظیر این نقل را ابوالفرج اصفهانی (49) آورده است که در صدر سند آن احمد بن سعید قرار دارد، که مجهول است (ابن حجر عسقلانی، تقریب التهذیب، 1 / 34 - 35؛ همو، تهذیب التهذیب، 1 / 27 - 29). همچنین به این سبب که همه از طبقه دهم و یازدهم اند که در نیمه اول قرن سوم یا اوایل نیمه دوم (حداکثر 253 ق.) در گذشته اند و چون ابوالفرج در سال 248 هجرت به دنیا آمده و هنگام مرگ آخرین اشخاص آن طبقات، حداکثر پنج سال داشته است، نمی تواند در سلسله نقل روایت قرار بگیرد. بدین ترتیب، مدرک مطمئنی درباره خاک سپاری حضرت فاطمه علیها السلام در بقیع موجود نیست.

افزون بر این، در این روایات کلمه أم (مادر) به کار رفته است که در زبان عربی به مادر بزرگ هم اطلاق می شود (طوسی، الخلاف، 5 / 135؛ امینی، 7 / 130) و ممکن است در این روایات بر فاطمه بنت اسد حمل شود که مادر بزرگ امام حسن علیه السلام بوده است. این احتمال با روایات نیز تأیید می شود، زیرا طبق برخی روایات - که مفید (الارشاد، 2 / 17) و طبرسی (اعلام الوری، 1 / 414) و دیگران (ابن صباغ مالکی، 2 / 738 - 740) آن را پذیرفته اند - امام حسن علیه السلام به امام حسین علیه السلام وصیت نمود تا او را کنار قبر مادر بزرگش، فاطمه بنت اسد، دفن کند.

افزون بر ضعف اسناد گزارشهای تاریخی مذکور و اختلاف و تعارض آنها از نظر معنا و مفهوم، شواهد و قراینی، مدفون بودن حضرت علیها السلام را در خانه خویش تقویت می کند.

امام حسن علیه السلام نیز پیش از شهادت، به برادرش وصیت کرد جنازه ام را، برای تجدید عهد، نزد قبر رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم و سپس نزد مادرم و از آنجا به سوی بقیع ببر و در آنجا دفن کن (کلینی، 1 / 300). با توجه به شواهد موجود، احتمال دفن حضرت فاطمه علیها السلام در قبرستان بقیع ضعیف است. امیر المؤمنین علیه السلام در همان شب شهادت و دفن حضرت فاطمه علیها السلام، چندین صورت قبر در بقیع ساخت تا قبر ناشناخته بماند (ر.ک: طبری امامی، 136؛ مجلسی، بحار الانوار، 43 / 171، 213). مردم در آن روزگار، با توجه به این صورتهای قبر، گمان نمی کردند قبر واقعی حضرت فاطمه علیها السلام در جای دیگری باشد. لذا اگر از این صورتهای قبر، نشان اندکی مانده باشد، دلیل کافی برای توجیه همه نقلهای تاریخی مذکور است. علاوه بر این، پنهانی بودن دفن دختر پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم از حقایق مشهور تاریخی است (ابن سعد، 8 / 30؛ بخاری، 5 / 82؛ مسلم نیشابوری، 5 / 154؛ ابن جوزی، 4 / 96؛ مقریزی، 5 / 353؛ سمهودی، 3 / 90 - 91) و فقط افراد انگشت شماری از نزدیکان خانه وحی، حاضر و ناظر دفن آن حضرت علیها السلام بودند و مردم و حتی حاکمان آن روزگار نتوانستند حقیقت امر را فردای شب دفن و بعد از آن به دست بیاورند. لذا، پذیرفتنی نیست که جای قبر ایشان چنان فاش شده باشد که حتی اشخاص ناشناس مکان آن را تعیین کنند. همچنین جایگاه ویژه حضرت فاطمه علیها السلام (ر.ک: احمد بن حنبل، فضائل الصحابه، 2 / 303 - 325؛ همو، مسند، 6 / 282؛ بخاری، 4 / 209 - 210؛ مسلم نیشابوری، 7 / 141) در میان مسلمانان و توجه خاص پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم به ایشان و اختلاف حضرت فاطمه علیها السلام با دستگاه حکومت و در نهایت وصیت بر دفن شبانه و اصرار بر پنهان ماندن قبر ایشان، پیوسته حساسیتهای زیاد و پرسشهایی را در اذهان مسلمانان برانگیخته که احتمال داشته است برای حکومتها مشکلات سیاسی به وجود آورد. لذا، این امور ممکن بود شایعه ها را به اوج برساند و برای حل قضیه و تعیین محل دفن، به جعل روایات فراوانی بینجامد. در عصر اموی

جریان گسترده جعل حدیث شکل گرفت (ابن ابی الحدید، 4 / 63) و بسیاری از رویدادهای پس از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم - مانند آخرین نماز قبل از وفات پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم (ر.ک: بیهقی، 7 / 189 - 194)، هجوم به خانه دختر پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، و نهان بودن قبر ایشان - تحریف یا از تاریخ حذف شد. موضوع مخفی بودن قبر نیز - که دلیلی آشکار بر نادرستی وضع موجود و ستمکاری کارگزاران آن روزگار بود - به دست راویان و تاریخ نگاران حامی خلافت سپرده شد و آنان برای قبر دختر پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، جایی مشخص کردند و انبوهی خبر و روایت ساختند.

3. روضه پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم:

احتمال دیگری که درباره مدفن حضرت فاطمه علیها السلام وجود دارد، روضه نبوی است (طبری امامی، 136؛ ابن شهر آشوب، 3 / 139) که از مشرق به خانه پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، از مغرب به منبر، و از جنوب به محراب ایشان محدود می شد و حد شمالی آن، بنا بر روایتی از امام صادق علیه السلام، چهار ستون از منبر پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم فاصله داشت (کلینی، 4 / 555) و پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم آن را باغی از باغهای بهشت معرفی کرده است (کلینی، 4 / 553 - 556؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 6 / 7 - 8). شیخ طوسی (تهذیب الاحکام، 6 / 9) و طبرسی (تاج الموالید، 33) از جمله کسانی هستند که محل دفن حضرت فاطمه علیها السلام را روضه پیامبر یا خانه خود حضرت فاطمه علیها السلام دانسته اند.

تنها مستند این قول، روایتی از امام صادق علیه السلام است که طبق آن، رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم فرموده: «میان قبر و منبر من، باغی از باغهای بهشت است و منبر من بر سردری از درهای بهشت قرار دارد، زیرا قبر فاطمه علیها السلام بین قبر او و منبرش قرار دارد و قبرش باغی از باغهای بهشت است» (صدوق، معانی الاخبار، 267).

این روایت اشکالات متعددی دارد، زیرا از سویی راوی دوم آن، علی بن حسین سعدآبادی، در منابع رجالی شیعه توثیق نشده است و مدحی ندارد

(شوشتری، 7 / 426 - 427؛ نمازی، 5 / 347؛ خوئی، 12 / 206 - 407: 17 / 265) و بنابراین، روایت ضعیف است (مامقانی، 1 / 319، 397). از سوی دیگر، آخرین راوی در سلسله سند این روایت، محمدبن ابی عمیر، نام راوی قبل از خود را ذکر نکرده و لذا، روایت مرسل است. گرچه برخی از بزرگان گذشته، مرسلات ابن ابی عمیر را مانند احادیث مسند او به شمار آورده اند (طوسی، العده، 1 / 154)، اما برخی از محققان معاصر این مرسلات را بی اعتبار دانسته اند (ر.ک: خوئی، 1 / 63 - 67: 15 / 297؛ سبحانی، 232 - 233).

علاوه بر ضعف سند، متن روایت نیز تصحیف، و کلمه ای جانشین کلمه اصلی شده (ر.ک: مامقانی، 1 / 237 - 242)، زیرا در مصادر درجه اول اهل سنت (بخاری، 2 / 57، 224؛ 7 / 209؛ 8 / 154؛ مسلم نیشابوری، 4 / 123) و شیعه (کلینی، 4 / 553 - 556؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 6 / 7 - 8)، از پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم نقل گردیده است که میان خانه من و منبرم، باغی از باغهای بهشت قرار دارد، اما در این روایت به جای خانه، کلمه قبر آمده است. علاوه بر اشکالات مذکور، این حدیث متعلق به زمان حیات پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم است و در آن زمان، قبر حضرت علیها السلام برای مردم نامعلوم بوده است؛ لذا، نمی توان حد و مرز روضه را با آن مشخص کرد. همچنین در بخش دوم این روایت، سیاق کلام عوض شده و از متکلم به غایب تغییر یافته است و به نظر می رسد این کلام «زیرا قبر فاطمه علیها السلام بین قبر او و منبرش قرار دارد»، از راوی بوده که نظر خود را، برای توجیه کرامت مذکور، برای روضه بیان کرده است. در این صورت، این روایت به سبب احتمال آمیخته شدن کلام راوی با متن اصلی، مُدرَج (شهید ثانی، 104؛ کجوری، 192) محسوب می شود و اعتبار ندارد. البته این احتمال نیز وجود دارد که ادامه سخن به امام صادق علیه السلام منسوب باشد و ایشان پس از نقل سخن پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، سخنی از خویش اضافه کرده باشد. در این صورت، حدیث مذکور حجت است و اشکال مُدرَج بودن ساقط می شود، اما سایر اشکالات باقی می ماند.

مرثیه امام علی علیه السلام در فقدان حضرت فاطمه علیها السلام:

بنا بر نقل راویان شیعه، علی علیه السلام پس از پایان خاک سپاری و از میان بردن آثار قبر شریف فاطمه علیها السلام، با چشمانی اشک بار و دلی سوخته، رو به سوی مدفن پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم کرد و گفت: «از فراق دختر برگزیده پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم و شکیبایی و توانایی ام پایان یافته است، گرچه چاره ای جز صبر ندارم. امانتی که به من سپرده شده بود، پس گرفته شد، غم و اندوه من از این فراق، ابدی است. آسمان نیلگون و زمین تیره و زشت است، اندوهم مانند آتشی برافروخته و درد دلم به سان زخمی آزاردهنده است که تسکینی جز مرگ و رسیدن به محضر تو [= پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم] ندارد.» حضرت علی علیه السلام از این فراق نابهنگام به خداوند شکایت برده و از اینکه حق فاطمه علیها السلام پایمال گردیده و از ارثش محروم شده و مخفیانه دفن گردیده، اظهار اندوه کرده و گفته است که خدا ناظر این امور است (ر.ک: کلینی، 1 / 458 - 459؛ مفید، الامالی، 281 - 383؛ طوسی، الامالی، 109 - 110؛ طبری امامی، 137 - 138). اشعاری نیز از علی علیه السلام نقل شده است که از جدایی و فراق و مصیبت سنگین حضرت علیه السلام حکایت دارد و از دست دادن فاطمه علیها السلام را نشانه بی دوام بودن دوستیها خوانده است (مسعودی، 2 / 291؛ صدوق، الامالی، 580؛ حاکم نیشابوری، 3 / 163؛ ابن شهر آشوب، 3 / 139). اشعار دیگری نیز منسوب به اوست، حاکی از آنکه یاد فاطمه علیها السلام و اندوه فراقش، هرگز از خاطر او نمی رود (کیدری، 102، 414 - 419؛ مجلسی، بحار الانوار، 43 / 217).

منابع:

ابن ابی الحدید، عزالدین (م. 656 ق.)، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، دار احیاء الکتب العربیة، 1378 ق؛ ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد (م. 327 ق.)، الجرح و التعديل، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1371 ق؛ ابن اثیر جزری، علی بن محمد (م. 630 ق.)، اسد الغابة في معرفة الصحابة، تهران، انتشارات اسماعیلیان؛ ابن بطریق، یحیی بن حسن (م. 600 ق.)، عمدة عیون

صحاح الاخبار في مناقب امام الابرار، قم، نشر اسلامي، 1407 ق؛ ابن بكار، زبير (م. 256 ق.)، الاخبار الموفقيات، تحقيق سامي مكى، قم، الشريف الرضى، 1416 ق؛ ابن جوزى، عبدالرحمن بن على (م. 597 ق.)، المنتظم في تاريخ الامم و الملوك، تحقيق محمد و مصطفى عبدالقادر عطا، بيروت، دار الكتب العملية، 1412 ق؛ ابن حجر عسقلانى، احمد بن على (م. 852 ق.)، الاصابة في تمييز الصحابه، تحقيق عادل احمد، على محمد، بيروت، دارالكتب العلمية، 1415 ق؛ همو، تقريب التهذيب، بيروت، تحقيق مصطفى عبدالقادر عطا، بيروت، دارالكتب العلمية، 1415 ق؛ همو، تهذيب التهذيب، بيروت، دار الفكر، 1404 ق؛ ابن سعد، محمد بن سعد (م. 230 ق.)، الطبقات الكبرى، بيروت، دارصادر، ابن شبة نميرى، عمر بن شبة (م. 262 ق.)، تاريخ المدينة المنورة، تحقيق فهم محمد شلتوت، قم، دار الفكر، 1410 ق؛ ابن شهر آشوب، محمد بن على (م. 588 ق.)، مناقب آل ابى طالب، تحقيق گروهى از اساتيد نجف اشرف، النجف الاشرف، المكتبة الحيدرية، 1376 ق؛ ابن صباغ مالكى، على بن محمد (م. 855 ق.)، الفصول المهمة في معرفة الائمة عليهم السلام، تحقيق جواد قيومى، دفتر تبليغات اسلامى، 1414 ق؛ همو، الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف، قم، مطبعة الخيام، 1399 ق؛ ابن عبدالبر، يوسف بن عبدالله قرطبى (م. 463 ق.)، الاستيعاب في معرفة الاصحاب، تحقيق على محمد بجاوى، بيروت، دار الجيل، 1412 ق؛ ابن قتيبة دينورى، عبدالله بن مسلم (م. 276 ق.)، تاويل مختلف الحديث، بيروت، دارالكتب العلمية؛ ابن نجار بغدادى، محمد بن محمود (م. 643 ق.)، الدرّة الثمينة في اخبار المدينة، تحقيق محمد زينهم، مكتبة الثقافة الدينية، 1416 ق؛ ابوالفرج اصفهانى، على بن حسين (م. 356 ق.)، مقاتل الطالبين، تحقيق كاظم مظفر، قم، مؤسسة دار الكتاب، 1385 ق؛ احمد بن حنبل، شيبانى (م. 241 ق.)، فضائل الصحابه، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1983 م؛ همو، مسند احمد بن حنبل، بيروت، دار صادر؛ اربلى، على بن عيسى (م. 693 ق.)، كشف الغمة في معرفة الائمة عليهم السلام، بيروت، دارالاضواء، 1405 ق؛ امين عاملى، سيد محسن (م. 1371 ق.)، اعيان الشيعة، تحقيق سيد حسن امين،

بيروت، دارالتعارف، 1403 ق؛ امينى، عبدالحسين (م. 1392 ق.)، الغدير في الكتاب و السنة و الادب، بيروت، دار الكتاب العربي، 1397 ق؛ بخارى، محمد بن اسماعيل (م. 256 ق.)، صحيح البخارى، بيروت، دار الفكر، 1401 ق؛ بلاذرى، احمد بن يحيى (م. 279 ق.)، انساب الاشراف، تحقيق سهيل زكار، رياض زركلى، بيروت، دار الفكر، 1417 ق؛ بيهقى، احمد بن حسين (م. 458 ق.)، دلائل النبوة و معرفة احوال صاحب الشريعة، تحقيق عبدالمعطي قلجى، بيروت، دارالكتب العلمية، 1405 ق؛ تبريزى انصارى، محمدعلى بن احمد (م. 1310 ق.)، اللمعة البيضاء في شرح خطبة الزهراء عليها السلام، تحقيق سيدهاشم ميلانى، قم، نشر الهادى، 1418 ق؛ حاكم نيشابورى، محمدبن عبدالله (م. 405 ق.)، المستدرک على الصحيحين، تحقيق يوسف مرعشلى، بيروت، دارالمعرفة؛ حلبى، على بن برهان (م. 1044 ق.)، السيرة الحلبيه، بيروت، دار المعرفة، 1400 ق؛ حميرى قمى، عبدالله بن جعفر (م. 300 ق.)، قرب الاسناد، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، 1413 ق؛ خصيبى، حسين بن حمدان (م. 334 ق.)، الهداية الكبرى، بيروت، مؤسسة البلاغ، 1411 ق؛ خوئى، سيدابوالقاسم موسى (م. 1413 ق.)، معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرواة، 1413 ق؛ دولابى، محمد بن احمد (م. 310 ق.)، الذرية الطاهرة النبويه، تحقيق سيدمحمدجواد حسيني، قم، نشر اسلامى، 1407 ق؛ ذهبى، محمد بن احمد (م. 748 ق.)، تاريخ الاسلام و وفيات المشاهير و الاعلام، تحقيق عبدالسلام تدمرى، بيروت، دار الكتاب العربي، 1407 ق؛ همو، ميزان الاعتدال في نقدالرجال، تحقيق على محمد بجاوى، بيروت، دارالمعرفة؛ سبحانى، جعفر، كليات في علم الرجال، قم، نشر اسلامى، 1418 ق؛ سمهودى، على بن احمد (م. 911 ق.)، وفاء الوفاء باخبار دار المصطفى صلى الله عليه و آله وسلم، بيروت، دارالكتب العلمية، 2006 م؛ شوشترى، محمدتقى (م. 1320 ق.)، قاموس الرجال، قم، نشر اسلامى، 1427 ق؛ شهيد ثانى، زين الدين بن على عاملى (م. 965 ق.)، الرعاية في علم الدرايه، تحقيق عبدالحسين محمدعلى بقال، قم، كتابخانه مرعشى نجفى، 1408 ق؛ صدوق، محمد بن على (م. 381 ق.)، الامالى، قم، مؤسسة البعثة، 1417 ق؛ همو، الخصال، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1403 ق؛ همو، علل الشرايع، تحقيق سيدمحمدصادق بحر العلوم، النجف الاشرف، المكتبة الحيدرية، 1385 ق؛ همو،

عيون اخبار الرضا عليه السلام، تحقيق حسين اعلمى، بيروت، مؤسسة الأعلمى، 1404 ق؛ همو، معانى الاخبار، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1361 ش؛ همو، من لا يحضره الفقيه، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1404 ق؛ صنعانى، عبدالرزاق بن همام (م. 211 ق.)، المصنف، تحقيق حبيب الرحمن اعظمى، منشورات المجلس العلمى؛ طبرى، فضل بن حسن (م. 548 ق.)، اعلام الورى، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، 1417 ق؛ همو، تاج المواليد في مواليد الائمة ووفياتهم، قم، كتابخانه مرعشى نجفى، 1406 ق؛ طبرى، احمد بن عبدالله (م. 694 ق.)، ذخائر العقبي في مناقب ذوى القربى، القاهرة، مكتبة القدسى، 1356 ق؛ طبرى، حسن بن على (م. قرن 7)، كامل بهائى در سقيفه، تحقيق اكبر صفدرى، تهران، انتشارات مرتضىوى، 1383 ق؛ طبرى، محمد بن جرير (م. 310 ق.)، تاريخ الامم والملوك، تحقيق گروهى از دانشمندان، بيروت، مؤسسة الاعلمى، 1403 ق؛ طبرى امامى، محمد بن جرير (م. قرن 5)، دلائل الامامه، قم، مؤسسة البعثة، 1413 ق؛ طوسى، محمدبن حسن (م. 460 ق.)، اختيار معرفة الرجال، تحقيق سيد مهدى رجائى، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، 1404 ق؛ همو، الامالى، تحقيق مؤسسة البعثة، قم، دار الثقافة، 1414 ق؛ همو، الخلاف، قم، نشر اسلامى، 1414 ق؛ همو، العدة في اصول الفقه، تحقيق محمدرضا انصارى قمى، قم، چاپخانه ستاره، 1417 ق؛ فتال نيشابورى، محمدبن حسن (م. 508 ق.)، روضة الواعظين، قم، الشريف الرضى، كجورى، مهدى (م. 1293 ق.)، الفوائد الرجالية، تحقيق محمدكاظم رحمان ستايش، قم، انتشارات دار الحديث، 1423 ق؛ كلينى، محمد بن يعقوب (م. 329 ق.)، الكافى، تحقيق على اكبر غفارى، تهران، دارالكتب الاسلامية، 1363 ش؛ كيدرى، محمد بن حسين (م. قرن 6)، ديوان امام على عليه السلام، تحقيق ابوالقاسم امامى، تهران، انتشارات اسوه، 1381 ش؛ مامقانى، عبدالله (م. 1351 ق.)، مقباس الهداية في علم الدرايه، تحقيق محمدرضا مامقانى، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، 1411 ق؛ متقى هندی، على (م. 975 ق.)، كنز العمال في سنن الاقوال و الافعال، تحقيق بكرى حيانى، صفوة السقا، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1409 ق؛ مجلسى، محمدباقر (م. 1111 ق.)، بحار الانوار، تحقيق محمدباقر بهبودى، بيروت، دار

احياء التراث العربي، 1403 ق؛ همو، مرآة العقول في شرح اخبار آل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، تحقيق سيدهاشم رسولی محلاتی، تهران، دارالکتب الاسلامیة، 1404 ق؛ مجلسی، محمد تقی (م. 1070 ق.)، روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، تحقيق موسوی کرمانی، اشتهاردی، طباطبائی، قم، مؤسسه فرهنگي اسلامي کوشانپور، 1406 ق؛ مسعودی، علی بن حسین (م. 345 ق.)، مروج الذهب و معادن الجوهر، تحقيق اسعد داغر، قم، دار الهجرة، 1409 ق؛ مسلم نیشابوری، مسلم بن حجاج (م. 261 ق.)، صحیح مسلم، بیروت، دار الفکر؛ مغربی، قاضی نعمان بن محمد تمیمی (م. 363 ق.)، دعائم الاسلام، تحقيق آصف فیضی، القاهرة دار المعارف، 1383 ق؛ مفید، محمد بن محمد (م. 413 ق.)، الاختصاص، تحقيق علی اکبر غفاری، قم، نشر اسلامي، 1414 ق؛ همو، الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لتحقيق التراث، بیروت، دارالمفید، 1414 ق؛ همو، الامالی، تحقيق حسین استادولی، علی اکبر غفاری، بیروت، دار المفید، 1414 ق؛ مقریزی، احمد بن علی (م. 845 ق.)، امتاع الاسماع، تحقيق محمد نمسی، بیروت، دارالکتب العلمیة، 1420 ق؛ نجفی، سیدمحمدباقر، مدینه شناسی، تهران، نشر مشعر، 1386 ش؛ نمازی، علی (م. 1405 ق.)، مستدرکات علم رجال الحدیث، تهران، 1412 ق؛ نهج البلاغه، الامام علی بن ابی طالب علیه السلام، الشریف الرضی، تحقيق و شرح محمد عبده، بیروت، دار المعرفة، 1412 ق؛ هلالی عامری، سلیم بن قیس (م. 85 ق.)، کتاب سلیم بن قیس، تحقيق محمدباقر انصاری، قم، نشر الهادی، 1420 ق؛ یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب (م. 292 ق.)، تاریخ الیعقوبی، قم، مؤسسه فرهنگي اهل بیت علیهم السلام.

محمدعلی جاودان

ص: 378

دیباچه...11

منابع...:34

مقدمه دانشنامه...35

ضرورت تدوین...34

اهداف...:37

ساختار علمی...:37

ضوابط کلی حاکم بر دانشنامه...:38

ضوابط گزینش مدخل...:40

1. انواع مدخلها...:40

2. ضوابط عام گزینش مدخل...:41

3. قواعد مدخل نگاری (ضبط مدخل)...:42

4. نظام چینش مدخل...:43

فرایند تکمیل و تولید نهایی مقالات...:43

سیر و سامانه دانشنامه و گردش مقالات...:45

ویژگیهای صوری...:45

برایند...:46

ص: 379

تشکر و قدردانی: 47...

زندگی نامه فاطمه علیها السلام: 49...

منابع: 63...

حضرت محمد صلی الله علیه و آله وسلم: 68...

زندگی و القاب پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم: 68...

بعثت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم: 70...

تولد فاطمه علیها السلام: 71...

پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم و ازدواج فاطمه علیها السلام: 72...

محبت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم به فاطمه علیها السلام: 73...

منابع: 74...

حضرت خدیجه علیها السلام: 78...

ویژگیهای فردی حضرت خدیجه: 79...

ازدواج حضرت خدیجه علیها السلام: 79...

1. آشنایی با حضرت محمد صلی الله علیه و آله وسلم: 80...

2. ازدواج با حضرت محمد صلی الله علیه و آله وسلم: 81...

3. ازدواجهای پیشین: 83...

فرزندان حضرت خدیجه: 83...

حمایت مالی و معنوی از پیامبر: 85...

فضائل و مناقب: 87...

علاقه شدید پیامبر: 91...

وفات حضرت خدیجه علیها السلام: 93...

منابع: 95...

ولادت فاطمه عليها السلام... 99

گوهر بهشتی: 100...

سال ولادت: 102...

روز ولادت: 106...

ص: 380

محل ولادت: 107...

چگونگی ولادت: 107...

پس از ولادت: 108...

منابع: 108...

برادران و خواهران فاطمه علیها السلام: 112...

قاسم: 113...

عبدالله: 114...

طیب و طاهر: 114...

عبدمناف: 114...

ابراهیم: 115...

زینب: 115...

رقیه: 116...

منابع: 117...

فاطمه علیها السلام، همراه پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم: 119...

فاطمه علیها السلام در خانه پدر: 120...

رفت و آمد پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم به خانه فاطمه علیها السلام: 123...

همراهی فاطمه علیها السلام با پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم در آخرین روزها: 125...

منابع: 125...

ازدواج فاطمه علیها السلام: 128...

خواستگاری از فاطمه علیها السلام: 129...

مهریه: 133...

135...: مراسم عقد

139...: جهيزيه

141...: وليمه

146...: حضور ملائكه

381: ص

نثار: 147...

پس از زفاف: 147...

منابع: 148...

فاطمه علیها السلام در کنار امام علی علیه السلام... 152

فاطمه علیها السلام از ازدواج تا رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم: 152...

از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم تا شهادت حضرت فاطمه علیها السلام... 157

منابع: 161...

فرزندان فاطمه علیها السلام فرزندان پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم... 165

دلایل قرآنی: 168...

دلایل روایی: 171...

احتجاجهای ائمه اطهار علیهم السلام: 173...

منابع: 177...

حسن بن علی علیه السلام... 182

امام حسن علیه السلام و حضرت فاطمه علیها السلام: 185...

امام حسن علیه السلام در دوران خلفا: 188...

امام حسن علیه السلام و خلافت پدر: 189...

امام حسن علیه السلام و زعامت مسلمانان: 189...

شهادت امام حسن علیه السلام: 193...

منابع: 194...

حسین بن علی علیه السلام... 198

امام حسین علیه السلام و حضرت فاطمه علیها السلام: 199...

امام حسین علیه السلام در دوران خلفا: 204... همسران: 204...

فرزندان: 205...

امام حسین علیه السلام و خلافت پدر و برادرش: 205...

دوران امامت: 206...

ص: 382

شهادت امام حسین علیه السلام: 207...

منابع: 208...

زینب بنت علی علیه السلام: 213...

دختر بزرگ فاطمه علیها السلام: 214...

زینب علیها السلام و حضرت فاطمه علیها السلام: 216...

زینب علیها السلام پس از مادر: 218...

زینب علیها السلام و امام حسین علیه السلام: 219...

زینب علیها السلام پس از عاشورا: 224...

منابع: 228...

ام کلثوم: 233...

نام ام کلثوم: 234...

ولادت: 235...

ام کلثوم و فاطمه علیها السلام: 235...

ازدواج ام کلثوم در گزارشهای اهل سنت: 235...

بررسی گزارشها: 239...

گزارشهای شیعی: 248...

بررسی گزارشهای شیعی: 248...

ازدواجهای دیگر: 249...

فرزندان: 253...

در گذشت ام کلثوم: 254...

منابع: 256...

محسن بن علی علیه السلام...260

نام گذاری:...261

سرانجام محسن علیه السلام:...264

منابع:...270

زنان همراه فاطمه علیها السلام...274

ص: 383

فِضَّة نَوِيَّة: 274...

اسماء بنت عُمَيْس: 276...

ام ایمن: 280...

سَلْمَى همسر ابورافع: 283...

ام سلمه: 284...

منابع: 288...

فدک: 292...

قمة الدقة

حضرت فاطمه عليها السلام و مالکیت فدک: 295...

هبه بودن فدک: 298...

ارث بودن فدک: 303...

فدک پس از پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم: 309...

منابع: 312...

وصایای فاطمه عليها السلام: 317...

وصایای شخصی: 319...

1. فرزندان: 319...

2. وسایل منزل: 319...

3. ساختن تابوت: 320...

4. غسل از روی پیراهن: 322...

5. خواندن قرآن بر سر قبر: 323...

6. باغها و املاک هفت گانه و امور مالی: 323...

وصایای سیاسی: ...327

منابع: ...329

شهادت فاطمه صلی الله علیه و آله وسلم...333

مظلومیت اهل بیت علیهم السلام از دیدگاه پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم: ...334

گزارشهای مستند راجع به شهادت: ...339

تعداد هجومها به خانه حضرت علیها السلام: ...343

ص: 384

از حادثه هجوم تا شهادت: 345...

روز شهادت حضرت فاطمه علیها السلام: 347...

بازتاب شهادت حضرت علیها السلام در اشعار: 349...

شبهات درباره شهادت حضرت علیها السلام: 350...

منابع: 353...

خاک سپاری فاطمه علیها السلام... 358

مراسم تجهیز: 359...

چگونگی خاک سپاری: 362...

محل خاک سپاری: 363...

10 خانه حضرت علیها السلام: 364...

2. بقیع: 365...

3. روضه پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم: 372...

مرثیه امام علی علیه السلام در فقدان حضرت فاطمه علیها السلام: 374...

منابع: 374...

فهرست تفصیلی: 379...

نمایه کلی جلد های 1 و 2 و 3: 387...

ص: 385

آخرت دنیا و آخرت؛ مرگ و برزخ؛ معاد

آسیه

اسوه پایداری 36/2

ابراهیم

برادر ناتنی فاطمه علیها السلام 115/1

احادیث فاطمه علیها السلام

احادیث اعتقادی 3/21؛ تدوین روایات فاطمه علیها السلام 3/16؛ حوادث پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم 3/30؛
راویان روایات فاطمه علیها السلام 3/15؛ فضایل پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم و خاندانش 3/26؛ محتوای روایات فاطمه علیها
السلام 3/20؛ مسندهای فاطمه علیها السلام 3/14؛ 2/561؛ مفهوم شناسی حدیث و روایت 3/13

اجتماع و فرهنگ و جامعه

اخلاق فاطمه علیها السلام و سیره اخلاقی فاطمه علیها السلام

اخلاق و فضایل

اخلاق و تربیت از نگاه فاطمه علیها السلام 2/571؛ ارزش اخلاقی 3/388؛ اطلاق یا نسبیت احادیث فاطمه علی گزاره های اخلاقی 3
386/؛ اهداف اخلاق 3/393؛ تربیت اخلاقی 3/421؛ رشد اخلاقی 3/404؛ فضائل و رذایل 3/395، قلمرو اخلاق 3/383؛
مسئولیت اخلاقی 3/391؛ مفهوم اخلاق 3/381

ازدواج فاطمه علیها السلام

پس از زفاف فاطمه علیها السلام 1/147؛ جهیزیه فاطمه علیها السلام 1/139؛ خواستگاری از فاطمه علیها السلام

ص: 387

129 / 1؛ عروسی فاطمه علیها السلام 137 / 1؛ عقد فاطمه علیها السلام 135 / 1؛ گزارشی از 460 / 2؛ ملائکه در عروسی فاطمه علیها السلام 146 / 1؛ مهریه فاطمه علیها السلام 133 / 1؛ نثار در عروسی فاطمه علیها السلام 147 / 1؛ ولیمه عروسی فاطمه علیها السلام 141 /

اسوه اسماء و اوصاف فاطمه علیها السلام

فاطمه 2 / 14، 17؛ مفهوم اسم و لقب 2 / 15؛ نام حضرت علیها السلام 2 / 16

القاب و اوصاف فاطمه علیها السلام: أمة الله 2 / 26؛ انسیه 2 / 25؛ بتول 2 / 21؛ بضعَةُ النَّبِيِّ 2 / 27؛ بقية النبي 2 / 26؛ تقيه اشعار 2 / 30؛ حبیبیه 2 / 24؛ حُسنی 2 / 30؛ حوراء انسیه 2 / 25؛ حَمِصاء و حَسَناء 2 / 30؛ راضیه 2 / 23؛ رشیده 2 / 30؛ رضیه 2 / 23؛ ریحانة الرسول 2 / 27؛ زکیه 2 / 23؛ زهرا 2 / 18؛ سلالة النَّبِيِّ 2 / 27؛ سیده زنان عالم 2 / 21؛ شفیعہ 2 / 24؛ شَهِیدہ 2 / 29؛ صابره 2 / 28؛ صدیقہ 2 / 19؛ صَفِيَّة 2 / 28؛ طاهره 2 / 22؛ عارفه 2 / 31؛ عَلِيمه 2 / 26؛ فاضله 2 / 30؛ کریمه النَّبِيِّ 2 / 27؛ مبارکه 2 / 23؛ محدثه 2 / 20؛ مرضیه 2 / 23؛ مشکوة، کوکب دری 2 / 26؛ مطهره 2 / 22؛ معصومه 2 / 31؛ مُمْتَحَنه 2 / 28؛ منصوره 2 / 22؛ مُهَجَّة قَلْبِ النَّبِيِّ 2 / 27؛ مهدیه 2 / 30؛ تقيه 2 / 30

کنیه های فاطمه علیها السلام: أم أیها 2 / 32؛ أم أَحِبَّاءِ الله 2 / 32؛ أم الأئمّه 2 / 32؛ أم السَّادَةِ الائمه 2 / 32؛ ام السبطين 2 / 32؛ ام الحسنین علیهما السلام 2 / 32؛ ام الحسن علیهم السلام 2 / 32؛ ام الحسین علیهما السلام 2 / 32

اسماء بنت عمیس

از جمله زنان همراه فاطمه علیها السلام 1 / 276؛ راوی روایات فاطمه علیها السلام 1 / 277؛ 3 / 15

اسوه

اسوه بودن فاطمه علیها السلام 3 / 428 اسماء و صفات الهی

تبیین 3 / 141

اشعار فاطمه علیها السلام

اشعار منسوب به فاطمه علیها السلام 3 / 110

القاب و اوصاف فاطمه علیها السلام اسماء و اوصاف فاطمه علیها السلام

الگو اسوه

امام حسن علیه السلام - حسن بن علی علیه السلام

امام حسین علیه السلام حسین بن علی علیه السلام

فضایل علی علیه السلام در سخنان فاطمه علیها السلام 265 / 3؛ کفو بودن فاطمه علیها السلام با علی علیه السلام 98 / 2؛ امام علی و فاطمه علیها السلام ازدواج فاطمه علیها السلام، فاطمه علیها السلام از نگاه امام علی علیه السلام؛ فاطمه علیها السلام در کنار امام علی علیه السلام

امامت

دلایل: آیه اکمال 258 / 3؛ آیه ولایت 258 / 3؛ تعیین امام 256 / 3؛ حدیث ثقلین 259 / 3؛ حدیث دوازده امام علیهما السلام 3 / 260؛ حدیث غدیر 258 / 3؛ حدیث منزلت 259 / 3

فاطمه علیها السلام و امامت: امامت 463 / 3؛ امامت و رهبری 447 / 3؛ امامت و فضائل علی علیه السلام در

ص: 388

سخنان فاطمه علیها السلام 3 / 265؛ دفاع فاطمه علیها السلام از حریم امامت 3 / 264؛ فلسفه امامت 3 / 255؛ مفهوم و معنای امامت 3 / 253؛ مهدویت 3 / 266

ویژگیهای امام: عصمت 3 / 261؛ علم امام 3 / 263

ام ایمن

از زنان همراه فاطمه علیها السلام 1 / 280

امر به معروف و نهی از منکر

فلسفه - از نگاه فاطمه علیها السلام 3 / 465

ام سلمه

از زنان همراه فاطمه علیها السلام 1 / 285، 2 / 402؛ راوی روایات از فاطمه علیها السلام 2 / 415، 3 / 15؛ - همسر پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم 1 / 284، 2 / 401

ام کلثوم (خواهر)

خواهر فاطمه علیها السلام 1 / 117

ازدواج 1 / 236؛ و فاطمه علیها السلام 1 / 235، درگذشت 1 / 254؛ شبهه وجود 1 / 233؛ فرزندان 1 / 253؛ نام 1 / 234؛ ولادت 1 / 235

انداز

استفاده از روش 3 / 429

انسان شناسی

آفرینش انسان 3 / 207؛ جایگاه انسان در نظام آفرینش 3 / 212؛ ساحت‌های وجود انسان 3 / 208؛ سرشت مشترک انسانی 3 / 210؛ فقر آگاهی انسان 3 / 213؛ کمال انسان 3 / 216؛ مرگ اندیشی 3 / 214؛ مفهوم شناسی 3 / 203

انسان کامل

انصار مهاجر و انصار

اوصاف فاطمه علیها السلام اسماء و اوصاف فاطمه علیها السلام

اهتمام فاطمه علیها السلام به رفع نیازهای محرومان 301 / 2؛ آیات اطعام در شأن فاطمه علیها السلام 332 / 2؛ ایثار در همسرداری 2 / 252؛ زندگی همسان فاطمه علیها السلام با مردم 302 / 2

آثار 3 / 194؛ اقرار زبانی و 3 / 187؛ حقیقت 3 / 181؛ درجات 3 / 190؛ عمل صالح و 3 / 189؛ فلسفه حرمت شرک 3 / 471؛ فلسفه وجوب 3 / 458؛ مفهوم 3 / 179

در قضای الهی 3 / 166

برادران و خواهران فاطمه علیها السلام

ابراهیم 1 / 115؛ اسامی 1 / 112؛ ام کلثوم 1 / 117؛ رقیه 1 / 116؛ زینب 1 / 115؛ طیب و طاهر 1 / 114؛ عبدالله 1 / 114؛ عبد مناف 1 / 114؛ قاسم 1 / 113

برترین زن عالم سیده نساء العالمین

برزخ - دنیا و آخرت؛ فاطمه علیها السلام در آخرت؛ مرگ و برزخ

بعثت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم

آغاز 70/1؛ آیین پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم پیش از بعثت 223/3؛ جامعه پیش از 222/3

بهداشت

توجه ویژه فاطمه علیها السلام به 287/2؛ رعایت نکات بهداشتی از سوی فاطمه علیها السلام 38/3؛ سیره فاطمه علیها السلام در رعایت 202/2؛ سیره اخلاقی فاطمه علیها السلام؛ سیره خانه داری فاطمه علیها السلام

بهشت

سرنوشت انسان 347/3؛ جایگاه و کیفیت ورود فاطمه علیها السلام به 164/2

پسران فاطمه علیها السلام - حسن بن علی علیهما السلام؛ حسین بن علی علیهما السلام؛ محسن بن علی علیهما السلام

پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله وسلم - محمد صلی الله علیه و آله وسلم؛ نبوت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم

تابعان فاطمه علیها السلام از نگاه صحابه و تابعان

تابوت فاطمه علیها السلام

ایده و کیفیت ساخت 320/1

تجهیز پیکر فاطمه علیها السلام

چگونگی 359/1؛ وصیت حضرت علیها السلام در مورد تجهیز پیکر 359/1

تربیت

ابعاد 421/3؛ اسوه 428/3؛ اصول 417/3؛ الگو 428/3؛ انذار و تنبیه 429/3؛ اهداف 414/3؛ اجتماعی 424/3؛ اخلاقی 3/3

421؛ دینی 422/3؛ سیاسی 426/3؛ تشویق 428/3؛ تنبیه 429/3؛ روشهای 427/3؛ عوامل 431/3؛ فلسفه و آثار اعمال 3/3

427؛ مبانی 415/3؛ معرفی الگو 428/3؛ مفهوم شناسی 412/3؛ موانع 433/3

تربیت فرزند فاطمه علیها السلام، سیره فرزند فاطمه علیها السلام

تسبیح فاطمه علیها السلام

احکام و شرایط تسبیح 123 / 2؛ پیدایش 113 / 2؛ پیشینه و مفهوم 108 / 2 - 113؛ ترتیب 119 / 2؛ فضیلت و آثار 121 / 2؛ گزارشی
از 239 / 2؛ مضمون 114 / 2؛ موارد استحباب 123 / 2

تشویق

استفاده از روش در قرآن 428 / 3؛ یکی از روشهای عام تربیت 428 / 3

تشیع جنازه فاطمه علیها السلام

افراد شرکت کننده در 361 / 1؛ در شب 362 / 1

تنبیه

استفاده از روش 429 / 3

توحید

تجلی همه جانبه 230 / 2؛ در خالقیت

ص: 390

ربوبیت 3/132؛ ذاتی 3/134؛ - صفاتی 3/136؛ افعالی 3/138؛ عبادی و تشریحی 3/139؛ شناخت معبود 2/228؛ محبت به معبود یکتا 2/231

تولد فاطمه علیها السلام و ولادت فاطمه علیها السلام

تهمت زدن

فلسفه پرهیز از 3/468

جامعه و فرهنگ فرهنگ و جامعه

جاهلیت

در جامعه پیش از بعثت 3/222

جهاد

فلسفه 3/464

جهیزیه فاطمه علیها السلام

رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم و 1/139، کیفیت و مقدار 1/139 /

چهار زن برتر عالم

اسامی 2/43؛ سیادت و کمال در 2/43

حج

و عمره فاطمه علیها السلام 2/241؛ فلسفه و جوب 2/241

حسن و قبح

تفسیر و مراد از 3/165

حسن بن علی علیهما السلام

در دوران خلفا 1/188؛ و خلافت پدر 1/189؛ و دوران زعامت مسلمانان 1/189؛ و فاطمه علیها السلام 1/185؛ شهادت 1/

193؛ ولادت 1/182

حسین بن علی

در دوران خلفا 1 / 204؛ و خلافت پدر و برادرش 1 / 205؛ و فاطمه علیها السلام 1 / 199؛ دوران امامت 1 / 206؛ شهادت 1 / 207؛
فرزندان 1 / 205؛ ولادت 1 / 198؛ همسران 1 / 204

حشر در قیامت

از نگاه فاطمه علیها السلام 3 / 338

حفصه

حضور در عروسی فاطمه علیها السلام 2 / 403

حق

فلسفه وجودی 3 / 462

حمله به خانه فاطمه علیها السلام

تهدید عمر و 1 / 338؛ 2 / 466؛ سخنان فاطمه علیها السلام با مهاجمان به خانه اش 3 / 46

خاتمیت

پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم و 3 / 226

خاک سپاری فاطمه علیها السلام

تشییع پیکر فاطمه علیها السلام 1 / 362؛ چگونگی 1 / 362؛ غسل دادن بدن فاطمه علیها السلام 1 / 360؛ گزارشات و منابع 1 / 358؛
گزارشی از 2 / 475؛ محل 1 / 363؛ مراسم تجهیز 1 / 359؛ مرثیه امام علی علیه السلام در فقدان فاطمه علیها السلام 1 / 374؛ نماز بر
پیکر فاطمه علیها السلام 1 / 361

ص: 391

و فاطمه علیها السلام 2/ 208؛ مشارکت اعضای در انجام کارها 2/ 281؛ سیره تربیت فرزند فاطمه علیها السلام، سیره خانه داری فاطمه علیها السلام؛ سیره همسر داری فاطمه علیها السلام

خانه فاطمه علیها السلام

آتش زدن درب 1/ 338 - 340؛ حمله به 1/ 336: 2/ 466؛ محلّ 1/ 141

خانه داری فاطمه علیها السلام سیره خانه فاطمه علیها السلام

خداشناسی

اسماء و صفات الهی: اهمیت بحث از 3/ 141؛ معناشناسی 3/ 147؛ مفهوم و پیشینه 3/ 123؛ وجودشناسی 3/ 142

اقسام توحید: اهمیت بحث از توحید 3/ 132؛ توحید افعالی 3/ 138؛ توحید ذاتی 3/ 134؛ توحید صفاتی 3/ 136؛ توحید عبادی و تشریحی 3/ 139؛ راههای دستیابی به توحید 3/ 132

شناخت خدا: راههای 3/ 124؛ شناخت عقلانی 3/ 128؛ شناخت فطری 3/ 125

خدیجه علیها السلام

آشنایی با محمد صلی الله علیه و آله وسلم 1/ 80؛ ازدواج 1/ 79؛ ازدواج با محمد صلی الله علیه و آله وسلم 1/ 81؛ ازدواجهای پیشین 1/ 83؛ حمایت مالی و معنوی از پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم 1/ 85؛ از چهار زن برتر 2/ 43، 44؛ علاقه پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم به 1/ 91؛ فرزندان 1/ 83؛ فضایل 1/ 87؛ نام و نسب 1/ 78؛ وفات 1/ 93؛ ویژگیهای فردی 1/ 79

خطبه های فاطمه علیها السلام

خطبه فدکیّه 3/ 47؛ روایان خطبه فدکیّه 3/ 51؛ سخنان فاطمه علیها السلام با مهاجران به خانه اش 3/ 46؛ سخنان فاطمه علیها السلام در جمع زنان مهاجر و انصار 3/ 59؛ شرحهای خطبه فدکیّه 3/ 58؛ کتب شرح سخنان 2/ 561؛ محتوای خطبه فدکیّه 3/ 52؛ مفهوم شناسی خطبه 3/ 45؛ منابع خطبه فدکیّه 3/ 47؛ واکنشها در برابر خطبه فاطمه علیها السلام 2/ 313

خواهران فاطمه علیها السلام برادران و خواهران فاطمه علیها السلام

دختران فاطمه علیها السلام ام کلثوم؛ زینب بنت علی علیها السلام

دعاهای فاطمه علیها السلام

آداب دعا 3/ 100؛ اجابت دعا 3/ 95؛ دعا و قضا و قدر 3/ 93، و مضامین آنها 3/ 105؛ شرایط دعا 3/ 96؛ فلسفه دعا 3/ 91؛

گزارشی از 240/2؛ مفهوم شناسی 88/3

دنیا و آخرت

تعامل 371/3؛ جایگاه ارزشی 360/2؛ رابطه دنیا با آخرت 370/3؛

ص: 392

دوزخ

بهشت و دوزخ 347 / 3؛ در سخن فاطمه علیها السلام 347 / 3 معاد

دین

تربیت دینی 422 / 3

رذایل اخلاقی

از نگاه فاطمه علیها السلام 395 / 3، 421

رقیه

خواهر فاطمه علیها السلام 116 / 1

روایات فاطمه علیها السلام احادیث فاطمه علیها السلام

روزه

روزه های فاطمه علیها السلام 240 / 2؛ فلسفه 460 / 3

زکات

فلسفه 459 / 3

زنا

فلسفه نهی از 469 / 3

زنان همراه فاطمه علیها السلام

اسماء بنت عمیس 276 / 1؛ ام ایمن 280 / 1؛ ام سلمه 284 / 1؛ سلمی همسر ابورافع 283 / 1؛ فضّه نوییه 274 / 1

زندگی نامه فاطمه علیها السلام

زندگی نامه هایی درباره فاطمه علیها السلام 568 / 2؛ گزارشی کلی از زندگی 49 / 1 - 62

زهد

تحمل مشکلات اقتصادی 2 / 254؛ تدبیر اقتصادی 2 / 284؛ و دنیاگریزی 2 / 206؛ و ساده زیستی در سیره فاطمه علیها السلام 2 / 285

زیارتهای فاطمه علیها السلام

در هر صبح 2 / 243

زینب (خواهر)

بزرگترین خواهر فاطمه علیها السلام 1 / 115

زینب بنت علی علیه السلام

پس از عاشورا 1 / 224؛ پس از مادر 1 / 218؛ - دختر بزرگ فاطمه علیها السلام 1 / 214؛ و امام حسین علیه السلام 1 / 219؛ و فاطمه علیها السلام 1 / 216؛ ولادت 1 / 213

زینت

و آراستگی در برابر همسر 2 / 251؛ سیره فاطمه علیها السلام در رعایت 2 / 202

ساده زیستی زهد

سخنرانی فاطمه علیها السلام خطبه های فاطمه علیها السلام

سرقت

فلسفه پرهیز از 3 / 469

سَلَمی همسر ابورافع

حضور هنگام شهادت فاطمه علیها السلام 1 / 284؛ از ناقلان روایات فاطمه علیها السلام 1 / 283؛

سیاست

سیاست و فاطمه علیها السلام سیره سیاسی فاطمه علیها السلام

سیاست و تربیت تربیت سیاسی 3 / 426 سیاست و عدالت: امامت و رهبری 3 / 447؛ ص: 393

اهداف سیاست 3 / 443؛ رفتار سیاسی ملت 3 / 450؛ مشروعیت سیاست 3 / 445؛ مفهوم شناسی سیاست 3 / 439

سیده نساء العالمین

آسیه 2 / 36، 43؛ ادعای برتری مریم علیها السلام 2 / 40؛ چهار زن برتر عالم 2 / 43؛ خدیجه علیها السلام 2 / 43، 44؛ دلایل برتری فاطمه علیها السلام 2 / 37؛ زنان برتر قبل از اسلام 2 / 36؛ عایشه 2 / 49؛ مفهوم شناسی 2 / 36

سیره اخلاقی فاطمه علیها السلام

اخلاق اجتماعی فاطمه علیها السلام 2 / 208؛ اخلاق فردی فاطمه علیها السلام 2 / 201؛ اعتدال در تأمین نیازهای طبیعی 2 / 201؛ بهداشت 2 / 202، پوشاک 2 / 202؛ تحلیلهای اخلاقی و تربیتی از نگاه فاطمه علیها السلام 2 / 571؛ جامعه و فاطمه علیها السلام 2 / 213؛ حیا 2 / 207؛ خانواده و فاطمه علیها السلام 2 / 208؛ خوف از خدا 2 / 204؛ دنیاگریزی 2 / 206؛ رضا و تسلیم 2 / 203؛ زهد 2 / 206؛ زینت 2 / 202؛ سکوت 2 / 207؛ صبر و استقامت 2 / 206؛ صداقت 2 / 207؛ طاعت 2 / 205؛ عفت 2 / 207؛ مفهوم شناسی 2 / 200؛ یاد مرگ 2 / 204

سیره تربیت فرزند فاطمه علیها السلام

ابعاد تربیت فرزندان 2 / 264؛ تحلیل های اخلاقی و تربیتی از نگاه فاطمه علیها السلام 2 / 571؛ تربیت جسمانی فرزندان 2 / 265؛ تربیت دینی و اخلاقی فرزندان 2 / 271؛ تربیت روحی و عاطفی فرزندان 2 / 266؛ تربیت سیاسی و اجتماعی فرزندان 2 / 272؛ زمینه های مناسب در تربیت فرزندان 2 / 263؛ مفهوم شناسی 2 / 262

سیره خانه داری فاطمه علیها السلام

استخدام خدمتکار 2 / 283؛ اهتمام به مادری و همسری فاطمه علیها السلام 2 / 288؛ بهداشت 2 / 287؛ تدبیر اقتصادی 2 / 284؛ تقسیم کار 2 / 279؛ حضور اجتماعی فاطمه علیها السلام 2 / 289؛ خانه داری فاطمه علیها السلام 2 / 277؛ ساده زیستی 2 / 285؛ خانه داری و عبادت 2 / 290؛ مشارکت

اعضای خانواده 2 / 281؛ مفهوم شناسی و پیشینه 2 / 276؛ مهمان نوازی 2 / 286؛ نظافت 2 / 287؛ ویژگیهای خانه داری فاطمه علیها السلام 2 / 277

سیر سیاسی فاطمه علیها السلام

آخرین تلاش هدفمند فاطمه علیها السلام 2 / 315؛ و اقتدار روحی فاطمه علیها السلام 2 / 311؛ دانش بصیرت فاطمه علیها السلام 2 / 312؛ روشنگری فاطمه علیها السلام 2 / 310؛ سیاست 3 / 426؛ شهامت فاطمه علیها السلام 2 / 311؛ مبارزه منفی فاطمه علیها السلام 2 / 314؛ مفهوم شناسی 2 / 308؛ واکنشها در برابر خطبه فاطمه علیها السلام 2 / 313؛ ویژگیهای خطبه فدکیه 2 / 311

علم سیره عبادی و معنوی فاطمه علیها السلام

ارکان عبادت 2 / 228؛ اقسام عبادت 2 / 234؛ تجلی توحید 2 / 230؛ تسییحات فاطمه علیها السلام 2 / 239؛ تعقیبات نماز فاطمه
علیها السلام 2 / 237؛ تلاوت 234؛ حج و عمره فاطمه علیها السلام 2 / 241؛ دعاهاى فاطمه علیها السلام 2 / 240؛ روزه ای

ص: 394

فاطمه علیها السلام 2/ 240؛ زیارت‌های فاطمه علیها السلام 2/ 242؛ شناخت معبود 2/ 228؛ عبادت و خانه داری 2/ 290؛ عبادت و خداترسی 2/ 368؛ عبادت‌های عام فاطمه علیها السلام 2/ 243؛ فلسفه عبادت و معنویت 2/ 226؛ محبت به معبود یکتا 2/ 231؛ مفهوم شناسی عبادت 2/ 224؛ نمازهای فاطمه علیها السلام 2/ 235؛ ویژگی‌های عبادت 2/ 228

سیره فرهنگی و اجتماعی فاطمه علیها السلام

ابعاد - 2/ 295؛ الگوی زندگی همسان فاطمه علیها السلام با مردم 2/ 302؛ اهتمام به رفع نیازهای محرومان 2/ 301؛ پاسخ به پرسش‌های دینی 2/ 298؛ ترویج معارف 2/ 295؛ زندگی همسان فاطمه علیها السلام با توده مردم 2/ 302؛ زنده نگه داشتن ارزشها 2/ 296؛ فاطمه علیها السلام در جامعه اسلامی 2/ 213، 358؛ فرهنگ سازی 2/ 296؛ مفهوم شناسی فرهنگ 2/ 295؛ مقدم داشتن دیگران بر خود 2/ 301؛ میراث 2/ 304

سیره همسرداری فاطمه علیها السلام

آراستگی در برابر همسر 2/ 251؛ احترام به همسر 2/ 250؛ اطاعت از همسر 2/ 253؛ ایثار و گذشت در همسرداری 2/ 252؛ تحمل مشکلات اقتصادی 2/ 254؛ تناسب درخواستها با تواناییهای همسر 2/ 253؛ تکریم همسر 2/ 250؛ حمایت بی دریغ همسر 2/ 257؛ سازگاری با همسر 2/ 255؛ فلسفه آفرینش همسر 2/ 248؛ محبت به

همسر 2/ 249؛ ویژگی‌های همسرداری فاطمه علیها السلام 2/ 248؛ همراهی با همسر 2/ 253؛ همسر نمونه 2/ 370 سیره شناسی

حجیت سیره 2/ 194؛ کارکردهای سیره 2/ 195؛ مفهوم شناسی سیره 2/ 189؛ منابع اثبات سیره 2/ 191

شراب خواری

فلسفه نهی از 3/ 468

شروع

پناه بردن فاطمه علیها السلام به خدا از 3/ 171؛ چرایی تقدیر 3/ 170

شعر فاطمه علیها السلام - اشعار فاطمه علیها السلام

شفاعت و فاطمه علیها السلام

تفسیرهای شفاعت 2/ 132؛ زمان شفاعت 2/ 136؛ شفاعت شونندگان 2/ 141؛ شفاعت کنندگان 2/ 137؛ شفاعت کنندگی حضرت فاطمه علیها السلام 2/ 134؛ مفهوم شناسی 2/ 129

شهادت فاطمه علیها السلام

آتش زدن درب خانه فاطمه علیها السلام 1/ 338، 340؛ بازتاب - در اشعار 1/ 349؛ روز 1/ 347؛ سقط محسن علیه السلام 1/ 1

264، 336، 338، 341؛ سیلی به فاطمه علیها السلام 1 / 341، 349؛ گزارشی از 2 / 475؛ مضروب ساختن فاطمه علیها السلام 2 / 474؛ مظلومیت اهل بیت علیهم السلام از دیدگاه پیامبر 1 / 334؛ مفهوم شناسی شهادت 1 / 333؛ هجومها به خانه فاطمه علیها السلام 336 / 1

ص: 395

فضایل شیعیان 275/3؛ مفهوم شناسی 271/3 وظایف 274/3؛ ویژگیهای 274/3

صبر

فلسفه - 465/3، و استقامت 206/2

صحابه و تابعان - فاطمه علیها السلام از نگاه صحابه و تابعان

صله رحم

فلسفه 466/3

طیب و طاهر

برادران فاطمه علیها السلام 114/1

ظلم

فلسفه پرهیز از 471/3

عایشه

برتری فاطمه علیها السلام بر 49/2؛ از راویان روایات فاطمه علیها السلام 414/2؛ و فاطمه علیها السلام 397/2

عبادت فاطمه علیها السلام سیره عبادی و معنوی فاطمه علیها السلام

عبدالله

برادر فاطمه 114/1، دومین فرزند پیامبر صلی الله علیه و آله 114/1

عبد مناف

برادر ناتنی فاطمه علیها السلام 114/1

عدالت سیاست و عدالت؛ عدل الهی

عدالت اجتماعی

رعایت 164/3؛ در سخن فاطمه علیها السلام 165/3

بداء 3 / 166؛ حسن و قبح ذاتی و عدل 3 / 165؛ شرور 3 / 170؛ عدالت اجتماعی 3 / 164؛ فلسفه عدالت 3 / 170، فلسفه عدل 3 / 462؛ قضا و قدر 3 / 166؛ مفهوم شناسی عدل 3 / 154، 157

عروسی فاطمه

گزارش تاریخ عقد و 137 / 1، و زفاف فاطمه علیها السلام 137 / 1

عصمت فاطمه علیها السلام

دلیل روایی بر عصمت 2 / 80؛ دلیل قرآنی بر عصمت 2 / 73؛ گزارشی از عصمت 2 / 366 - 367، 3 / 261؛ مفهوم شناسی 2 / 69
عقد فاطمه علیها السلام

حضور ملانکه در 1 / 136، 146؛ گزارشی از مراسم 1 / 135

علم فاطمه علیها السلام

گزارشی از 2 / 366؛ مفهوم شناسی 2 / 92 ابعاد علمی فاطمه علیها السلام: گزارشی از موارد 2 / 102

دلایل علم فاطمه علیها السلام: آگاهیهای غیبی 2 / 99؛ ثقل اصغر بودن فاطمه علیها السلام 2 / 99؛ حجت بودن بر ائمه علیهم السلام
2 / 101؛ سیده النساء بودن 2 / 98؛ کفو بودن با علی علیها السلام 2 / 98؛ مرجعیت علمی

ص: 396

فاطمه علیها السلام 2 / 100، 2 / 298؛ میراث فاطمه علیها السلام 2 / 99

منابع علم فاطمه علیها السلام: آموزشهای پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله؛ استفاده از قرآن 2 / 95؛ انسان کامل 2 / 94؛ علم لدنی فاطمه علیها السلام 2 / 93؛ محدثه بودن 2 / 94

علوم قرآنی

در بیانات فاطمه علیها السلام 3 / 241 قرآن شناسی

غدیر

حدیث در سخنان فاطمه علیها السلام 3 / 258

غسل دادن فاطمه علیها السلام

از روی پیراهن 1 / 322، در وصیت فاطمه علیها السلام 1 / 322، 360

فاطمه علیها السلام از نگاه امامان علیها السلام

امام باقر علیه السلام 2 / 378، 379، 380، 382، 386، 387، 389، 391؛ امام حسین علیه السلام 2 / 385، 386، 389، 392، 393؛ امام رضا علیه السلام 2 / 379، 383، 385، 386؛ امام سجاد علیه السلام 2 / 379، 383، 384، 385، 386، 388، 392؛ امام صادق علیه السلام 2 / 379، 381، 383، 384، 385، 386، 387، 389، 390، 391، 392، 393؛ امام کاظم علیه السلام 2 / 379، 386، 387، 390؛ شخصیت و جایگاه فاطمه علیها السلام 2 / 388؛ نگاه ائمه علیهم السلام به زندگی و سیره فاطمه علیها السلام 2 / 378

فاطمه علیها السلام از نگاه امام علی علیه السلام

خداترسی و محبت فاطمه علیها السلام 2 / 368؛ عبادت فاطمه علیها السلام 2 / 368؛ عصمت فاطمه علیها السلام 2 / 366؛ علم فاطمه علیها السلام 2 / 366؛ محبت پیامبر صلی الله علیه و آله 2 / 369؛

محبوبه و امانت خدا و رسول صلی الله علیه و آله 2 / 369؛ مظلومیت فاطمه علیها السلام 2 / 375؛ معرفت فاطمه علیها السلام 2 / 366؛ مقامات اخروی فاطمه علیها السلام 2 / 374؛ وجود بهشتی فاطمه علیها السلام 2 / 366؛ همسر نمونه 2 / 370

فاطمه علیها السلام از نگاه پیامبر صلی الله علیه و آله

جایگاه فاطمه علیها السلام نزد پیامبر صلی الله علیه و آله 2 / 349؛ شخصیت فاطمه علیها السلام 2 / 353؛ فاطمه علیها السلام در جامعه اسلامی 2 / 358؛ فاطمه علیها السلام و رسول خدا صلی الله علیه و آله 2 / 350

فاطمه علیها السلام از نگاه صحابه و تابعان

تابعان و فاطمه عليها السلام: زرین جبیش 422 / 2؛ سعید بن مصیب 420 / 2؛ عبدالله بن بریده 422 / 2؛ عروه 421 / 2؛ عکرمه 2 / 2
420؛ مسروق بن اجدع 422 / 2

صحابه و فاطمه عليها السلام: ابانعلبه 419 / 2؛ ابوذر 419 / 2؛ ابوسعید خدری 413 / 2؛ ابوهریره 416 / 2؛ اسامة بن زید 419 / 2؛
اسماء بنت عمیس 419 / 2، ام سلمه 415 / 2؛ انس بن مالک 412 / 2؛ ثوبان 419 / 2؛ جابر بن عبدالله انصاری 417 / 2؛ حذیفه بن
یمان 419 / 2؛ سلمان فارسی 418 / 2؛ عایشه 414 / 2؛ عبدالله بن عباس 410 / 2؛ عبدالله بن مسعود 416 / 2؛ عمار 419 / 2؛
عمر بن خطاب 416 / 2

مفهوم شناسی صحابه و تابعان 407 / 2

فاطمه عليها السلام از نگاه قرآن

آیات تأویلی: آیه 2 / 342؛ آیه 3 سورة دخان 2 / 341، آیه 90 سورة نحل 2 / 342؛

ص: 397

آیات جری و تطبیق: آیات 31 و 37 سوره بقره 2 / 340؛ آیات 38 و 39 سوره عبس 2 / 338؛ آیه 24 سوره ابراهیم 2 / 341؛ آیه 47 سوره حجر 2 / 339، آیه 6 سوره فاتحه 2 / 339؛ آیه 3 سوره فجر 2 / 340، آیه 3 سوره لیل 2 / 339؛ آیه 36 سوره نور 2 / 339

آیات شأن نزول: آیات اطعام 2 / 332؛ آیه تطهیر 2 / 334؛ آیه مباحله 2 / 329؛ آیه مودت 2 / 337؛ سوره کوثر 3 / 326

کتاب شناسی فاطمه سلام علیها در قرآن 2 / 324

فاطمه سلام علیها از نگاه همسران پیامبر صلی الله علیه وآله

فاطمه سلام علیها 2 / 485 - 489؛ جایگاه و فضایل 2 / 396؛ حفصه 2 / 403؛ عایشه و فاطمه سلام علیها 2 / 397؛ میمونه بنت حارث 2 / 404

فاطمه سلام علیها در آخرت

برزخ و فاطمه سلام علیها 2 / 157؛ بهشت و فاطمه سلام علیها 2 / 164؛ قیامت و فاطمه سلام علیها 2 / 159؛ گزارشی از مقامات اخروی فاطمه سلام علیها 2 / 374

فاطمه سلام علیها در شعر عربی

رویکرد های شاعران به فاطمه سلام علیها 2 / 516؛ سیر اشعار درباره فاطمه سلام علیها 2 / 519؛ شعر های کهن عربی درباره فاطمه سلام علیها 2 / 519 - 534؛ شعر های معاصر عربی درباره فاطمه سلام علیها 2 / 534؛ مفهوم و پیشینه شعر عربی 2 / 516

فاطمه سلام علیها در شعر فارسی

بانوان شاعر 2 / 510؛ سیر اشعار درباره

فاطمه سلام علیها 2 / 485 - 489؛ شعر معاصر درباره فاطمه سلام علیها 2 / 501؛ شعر نو و سپید در رثای فاطمه سلام علیها 2 / 508؛ شعر های کهن فارسی درباره فاطمه نان 2 / 489 - 502؛ مفهوم و پیشینه شعر فارسی 2 / 483 - 485

فاطمه سلام علیها در فقه اسلامی آداب ازدواج و امور خانواده 2 / 429؛ آیه روزه داری 2 / 445؛ آداب ورود به مسجد 2 / 445؛ آگاهی فاطمه سلام علیها بر احکام 2 / 427؛ احکام پوشش و نگاه 2 / 436؛ احکام مردگان 2 / 439؛ احکام ولادت 2 / 432؛ ازدواج با جایگاه و فضایل به خویشان نزدیک 2 / 431؛ حرمت شراب 2 / 446؛ سوکواری بر مرده 2 / 441؛ غسل پیش از شهادت 2 / 445؛ غسل میت 2 / 443، کار در خانه 2 / 430

فاطمه علی در کنار امام علی علیه السلام

از ازدواج تا رحلت پیامبر 1 / 152؛ پس از رحلت پیامبر 1 / 157

ازدواج فاطمه سلام علیها 2/460؛ پاره کردن نامه توسط عمر 2/473؛ تولد فاطمه سلام علیها 2/458؛ جایگاه فاطمه سلام علیها 2/454؛ حمله به خانه فاطمه سلام علیها 2/466؛ خاک سپاری فاطمه سلام علیها 2/475؛ دعوت شبانه از مهاجران و انصار 2/534؛ دوران پس از رحلت پیامبر تا 2/461؛ دیدار ابوبکر و عمر با فاطمه سلام علیها 2/474؛ زندگانی فاطمه سلام علیها 2/458؛ شهادت فاطمه سلام علیها 2/475، غصب فدک 2/462، فضایل

فاطمه سلام علیها 2 / 455؛ کتاب شناسی کتب تاریخی 2 / 453؛ مضروب ساختن فاطمه علیها السلام 2 / 474؛ هجران فاطمه علیها السلام 2 / 467؛ فاطمه علیها السلام، همراه پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم

رفت و آمد پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم به خانه فاطمه علیها السلام 1 / 123؛ فاطمه علیها السلام در خانه پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم 1 / 120؛ فاطمه علیها السلام و پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم در آخرین روزها 1 / 125؛ همراهی فاطمه علیها السلام با پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم 1 / 119

فدک

ارث بودن فدک 1 / 303؛ بیان موقعیت جغرافیایی فدک 1 / 292؛ غصب فدک 2 / 462؛ فدک پس از پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم 1 / 309؛ فدک در تاریخ 1 / 293؛ مالکیت فاطمه علیها السلام بر فدک 1 / 295؛ هبه بودن فدک 1 / 298

فرزندان فاطمه ام کلثوم علیها السلام؛ حسن بن علی علیهما السلام؛ حسین بن علی علیهما السلام؛ زینب بنت علی علیها السلام؛ محسن بن علی علیهما السلام

فرزندان فاطمه علیها السلام فرزندان پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم

احتجاجهای ائمه اطهار علیهم السلام در این باره 1 / 173؛ دلایل روایی 1 / 170؛ دلایل قرآنی 1 / 168؛ کیفیت انتساب و علم انتساب 1 / 165

فرهنگ و جامعه

اجتماع و تربیت 3 / 424؛ حضور اجتماعی فاطمه علیها السلام 2 / 289؛ سیره فرهنگی و اجتماعی فاطمه علیها السلام 2 / 295؛ فاطمه علیها السلام در جامعه 2 / 213

فضایل پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم

در سخنان فاطمه علیها السلام 3 / 224

فضایل علی علیه السلام

در سخنان فاطمه علیها السلام 3 / 265 فضایل اخلاقی

فضائل و رذایل 3 / 395 - 404 فضایل فاطمه علیها السلام و مناقب و کرامات

فاطمه علیها السلام

فَضَّه نَوْبِیَه

از زنان همراه فاطمه علیها السلام 1 / 274

فقه اسلامی و فاطمه علیها السلام در فقه اسلامی

فلسفه احکام

رابطه اعمال با حکمتها 3 / 456؛ امامت 3 / 463؛ امر به معروف و نهی از منکر 3 / 465؛ جهاد 3 / 464؛ حج 3 / 461؛ حق 3 / 462،
7 روزه 3 / 460؛ زکات 3 / 459؛ صبر 3 / 465؛ صله رحم 3 / 466؛ عدالت 3 / 470؛ عدل 3 / 462؛ فلسفه ایمان 3 / 458؛ قصاص
3 / 467؛ نماز 3 / 459؛ نهی از تهمت زدن 3 / 468؛ نهی از خوردن مال یتیم 3 / 469، نهی از زنا 3 / 469، نهی از سرقت 3 / 469؛
نهی از شراب خواری 3 / 468؛ نهی از شرک 3 / 471؛ نهی از ظلم 3 / 470؛ نهی از کم فروشی 3 / 468؛ نیکی به والدین 3 / 466؛
وفای به عهد 3 / 467؛ مفهوم شناسی 3 / 454

قاسم

برادر بزرگ فاطمه علیها السلام 1 / 113

ص: 399

در کلام فاطمه علیها السلام 309 / 3؛ فاطمه علیها السلام 363 / 1

قرآن

خواندن بر سر قبر فاطمه علیها السلام 323 / 1؛ و فاطمه علیها السلام از نگاه قرآن؛ قرآن شناسی

قرآن شناسی

اوصاف و ویژگیهای قرآن 234 / 3؛ بهره گیری از قرآن 243 / 3؛ پیامدهای رویگردانی از قرآن 245 / 3؛ علوم قرآنی در سخنان فاطمه علیها السلام 241 / 3؛ عوامل روگردانی از قرآن 245 / 3؛ مصحف فاطمه علیها السلام 249 / 3؛ مفهوم و پیشینه 232 / 3؛ وظایف مردم در برابر قرآن 247 / 3

قصاص

فلسفه 467 / 3

قضا و قدر

در نیایشهای فاطمه علیها السلام 93 / 3؛ مفهوم شناسی 166 / 3

قیامت

جایگاه فاطمه علیها السلام در 160 / 2؛ حشر در از نگاه فاطمه علیها السلام 338 / 3؛ در کلام فاطمه علیها السلام 345 / 3

کتاب شناسی فاطمه علیها السلام

تحلیل‌های اخلاقی و تربیتی از نگاه فاطمه علیها السلام 571 / 2؛ زندگی نامه ها 568 / 2؛ کتاب شناسیها 572 / 2؛ مجموعه های منقبت نگاری 565 / 2؛

مجموعه های روایی منقبت نگاریها 561 / 2؛ مسندهای فاطمه علیها السلام 561 / 2؛ معرفی آثار درباره فاطمه علیها السلام 561 / 2

کرامات فاطمه علیها السلام مناقب و کرامات فاطمه علیها السلام

کم فروشی

فلسفه حرمت 468 / 3

کنیه های فاطمه علیها السلام اسماء و اوصاف فاطمه علیها السلام

گزارش‌های تاریخی اهل سنت فاطمه علیها السلام در گزارش‌های تاریخی اهل سنت گوهر بهشتی ولادت فاطمه علیها السلام

مادری فاطمه علیها السلام سیره تربیت فرزند فاطمه علیها السلام

مال یتیم

فلسفه نهی از خوردن 3/ 469

مبارزه فاطمه علیها السلام سیره سیاسی فاطمه علیها السلام

محدثه بودن غیر فاطمه علیها السلام

امکان 2/ 54؛ دلایل 2/ 60؛ زنان محدثه 2/ 54 - 56؛ محدث بودن غیر پیامبران 2/ 55؛ محدثه بودن فاطمه علیها السلام 2/ 60،

94؛ مصحف فاطمه علیها السلام 2/ 63؛ مفهوم و پیشینه 2/ 54

محسن بن علی علیهما السلام

سرانجام 16/ 264؛ سقط 1/ 264، 336، 338، 341؛ نامگذاری 1/ 260، 261

ص: 400

محمد صلی الله علیه و آله وسلم

بعثت 1 / 70؛ تولد فاطمه علیها السلام 1 / 71؛ رفت و آمد به خانه فاطمه علیها السلام 1 / 123؛ زندگی و القاب 1 / 68؛ محبت 2 / 369؛ محبت - به فاطمه علیها السلام 1 / 73؛ و ازدواج فاطمه 1 / 72

مدفن فاطمه علیها السلام

اختلاف در 1 / 363؛ پنهان بودن 1 / 363

مراسم تجهیز پیکر فاطمه علیها السلام

گزارشات در مورد 1 / 359

مرثیه امام علی علیه السلام

در فقدان فاطمه علیها السلام 1 / 374

مرگ و برزخ

بدن برزخی 3 / 307؛ پرسش در قبر 3 / 310 حیات برزخی 3 / 303؛ خوف از خدا 2 / 204؛ سکرات مرگ 3 / 299؛ عذاب قبر 3 / 213؛ عمومیت مرگ در برزخ 3 / 313؛ قبر 3 / 309؛ کارگزاران مرگ 3 / 298؛ مرگ 3 / 295؛ مرگ اندیشی 3 / 214؛ مفهوم و پیشینه 3 / 294؛ یاد مرگ 2 / 204

مریم علیها السلام

ادعای برتری 2 / 40؛ محدّثه بودن 2 / 55؛ از چهار زن برتر 2 / 40، 43

مصحف فاطمه علیها السلام

املا کننده 3 / 68؛ گزارشی از 2 / 63، 3 / 249، 264؛ محتوای 3 / 75؛ مفهوم و پیشینه 3 / 64؛ نویسنده 3 / 73

مظلومیت فاطمه علیها السلام

2 / 375؛ و اهل بیت علیهم السلام 1 / 334

معاد

آثار اعتقاد به 3 / 352؛ امکان 3 / 323؛ بهشت و دوزخ 3 / 347؛ پایان زندگی و لحظات دشوار 3 / 337؛ چگونگی حشر در قیامت 3 / 338؛ مفهوم شناسی 3 / 320؛ مواقف قیامت 3 / 345؛ نفخ صور 3 / 339؛ هدفمندی آفرینش 3 / 328

ضرورت و براهین معاد: برهان بقای روح 331 / 3؛ برهان حرکت 328 / 3؛ برهان عدالت 333 / 3؛ برهان فطرت (حبّ به بقا) 332 / 3؛
برهان لزوم وفای به عهد 336 / 3؛ معاد روحانی و جسمانی 342 / 3؛

معرفت فاطمه علیها السلام - علم فاطمه علیها السلام

مناقب و کرامات فاطمه علیها السلام

فضایل فاطمه علیها السلام 2 / 455؛ فضیلت شماریه‌ها 2 / 565؛ کرامات فاطمه علیها السلام 2 / 178؛ مجموعه‌های روایی منقبت
نگاریها 2 / 561؛ مفهوم شناسی منقبت و کرامت 2 / 171؛ مناقب فاطمه علیها السلام 2 / 172

مهاجر و انصار - فاطمه علیها السلام از نگاه صحابه و تابعان

مهریه فاطمه علیها السلام

مقدار 1 / 134

مهدویت

آرامش فاطمه علیها السلام با یاد مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف 3 / 287؛ پیشینه و مفهوم شناسی 3 / 279؛ فاطمه علیها السلام
در

ص: 401

سخن امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف 3 / 288؛ فاطمه علیها السلام و امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف فاطمی بودن
امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف 3 / 280؛ گزارشی از 3 / 266

میمونه

گزارش از فاطمه علیها السلام 2 / 404

نام حضرت علیها السلام اسما و اوصاف فاطمه علیها السلام

نبوت پیامبر صلی الله علیه و آله

آثار رسالت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله 3 / 228؛ آفرینش پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم 3 / 223؛ آیین پیامبر صلی الله علیه
و آله پیش از بعثت 3 / 223؛ بعثت پیامبر صلی الله علیه و آله 1 / 70؛ پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و مشکلات رسالت 3 / 225؛
پیشینه و مفهوم شناسی 3 / 221؛ جامعه پیش از بعثت 3 / 222؛ جاهلیت 3 / 222؛ خاتمیت 3 / 226؛ دستاوردهای رسالت پیامبر
صلی الله علیه و آله 3 / 228؛ زندگی پیامبر صلی الله علیه و آله 1 / 68، فضیلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله 3 / 224

تفخ

در سخن فاطمه علیها السلام 3 / 339 نماز فاطمه

فلسفه وجوب 3 / 459؛ بر پیکر فاطمه علیها السلام 1 / 361؛ در سخنان فاطمه علیها السلام 2 / 235؛ نمازهای ویژه فاطمه علیها
السلام 2 / 237؛ ویژگیهای نمازهای فاطمه علیها السلام 2 / 236

نیکی به والدین

فلسفة 3 / 466

وصایای فاطمه علیها السلام

املاک هفت گانه 1 / 323؛ تابوت فاطمه علیها السلام 1 / 320؛ غسل از روی پیراهن 1 / 322؛ غسل پیش از شهادت 1 / 322؛ قرآن
خواندن بر سر قبر فاطمه علیها السلام 1 / 323؛ مفهوم و پیشینه 1 / 317؛ وصایای سیاسی 1 / 327؛ وصایای شخصی 1 / 139

وفای به عهد

فلسفه 3 / 467

ولادت فاطمه علیها السلام

پس از 1 / 108؛ جایگاه حضرت علیها السلام در منابع 1 / 99؛ چگونگی 1 / 107؛ روز 1 / 106؛ سال 1 / 102؛ گزارشی از 2 / 458؛

گوهر بهشتی 100 / 1؛ محل 107 / 1

هجوم به خانه فاطمه علیها السلام

تصمیم عمر به آتش زدن خانه 1 / 337، 2 / 466؛ تهدید عمر و 1 / 338، 340؛ سخنان فاطمه علیها السلام با مهاجمان به خانه 3 / 46؛
و آتش زدن درب خانه 2 / 466

همسران پیامبر صلی الله علیه و آله

فاطمه علیها السلام در گزارشات 2 / 403

همسرداری فاطمه علیها السلام سیره همسرداری فاطمه علیها السلام

یتیم

فلسفه نهی از خوردن مال 3 / 469

ص: 402

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

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

مشخصات ظاهری : 6ج.

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

وضعیت فهرست نویسی : فاپا

یادداشت : ج. 2 - 6 (چاپ اول: 1393).

یادداشت : کتابنامه.

یادداشت : نمایه.

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

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

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

شناسه افزوده : سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

رده بندی کنگره : 23د/BP27/2 1393

رده بندی دیویی : 297/973

شماره کتابشناسی ملی : 3195196

ص: 1

دانشنامه فاطمی علیها السلام جلد دوم حیات، منزلت و شخصیت فاطمی (سلام الله علیها) زیر نظر علی اکبر رشاد

ص: 3

دانشنامه فاطمی علیها السلام جلد دوم حیات، منزلت و شخصیت فاطمی (سلام الله علیها) زیر نظر علی اکبر رشاد به اهتمام پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی ناشر: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی طراح جلد: سید ایمان نوری نجفی خط: اصغر عسگری چاپ اول: 1393 بهای دوره شش جلدی: 150000 تومان شمارگان: 2500 نسخه چاپ و صحافی: مجاب

عنوان و نام پدیدآور: دانشنامه فاطمی علیها السلام / زیر نظر علی اکبر رشاد؛ به اهتمام پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. مشخصات نشر: تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، 1392، مشخصات ظاهری: ج 6 بهای دوره 6 جلدی: 1500000 ریال؛ شابک دوره 7-233-108-600-978 ج. 1: 4-234-108-600-978 ج. 20: 2351-108-600-978 ج. 2: 8-236-108-600-978 ج. 4: 5-237-108-600-978 ج. 5: 2-238-108-600-978 ج. 9: 9-239-108-600-978 وضعیت فهرست نویسی: فیپا یادداشت: فهرست نویسی براساس جلد دوم: 1392. یادداشت: کتابنامه، یادداشت: نمایه. مندرجات: ج 1 و 2: حیات، منزلت و شخصیت فاطمی (سلام الله علیها). - ج. 3: حکمت و معارف فاطمی (سلام الله علیها) ج. 4 و 5 زن و خانواده - مباحث حقوقی. ج. 6 زن و خانواده - مباحث اجتماعی. موضوع: فاطمه زهرا (سلام الله علیها)، 8؟ قبل از هجرت - ق 11 - دایرة المعارف ها.

شناسه افزوده: رشاد، علی اکبر 1335 -، ناظر. شناسه افزوده: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی رده بندی کنگره: BP 27/2/12 1392 رده بندی دیویی:

297/973 شماره کتابشناسی ملی: 3195196 تقاطع بزرگراه شهید مدرس و خیابان شهید بهشتی، پلاک 56 تلفن: 88505402 -
www.poiict.ir 88503321 همه حقوق محفوظ است

پژوهشکده دانشنامه نگاری دینی

شورای علمی دانشنامه فاطمی علیها السلام

(به ترتیب حروف الفبا):

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

معاونان علمی دانشنامه فاطمی علیها السلام

ابوالقاسم مقیمی حاجی

عبدالکریم بهجت پور

رئیس پژوهشکده دانشنامه نگاری دینی: عبدالکریم بهجت پور

قائم مقام پژوهشکده: فاضل حسامی

معاون فنی - پژوهشی پژوهشکده: ابوالقاسم مقیمی حاجی

معاون خدمات علمی پژوهشکده: محمدرضا محمدی

ص: 5

مدیران، اعضا، همکاران علمی و اجرای حله دوم

* ابراهیمی، علی: کارشناس واحد واریسی منابع و مصدريایی، ویراستار علمی - ساختاری

* احسانی فر، محمد: ارزیاب علمی

* استادی، رضا: عضو شورای علمی دانشنامه، ارزیاب علمی

* اسلامی، حمید: حروف زن

* الویری، محسن: مؤلف

* ایمانی مقدم، رحمت الله: کارشناس و مسئول واحد واریسی منابع و مصدريایی

* برقی، زهره: عضو سابق شورای علمی دانشنامه

* برنجکار، رضا: معاون پژوهشی سابق دانشنامه، عضو سابق شورای علمی دانشنامه

* بستان، حسین: ارزیاب علمی

* بصیری، محمدصادق: مؤلف

* بهجت پور، عبدالکریم: رئیس پژوهشکده دانشنامه نگاری، عضو شورای علمی دانشنامه، معاون بخش دوم دانشنامه ویراستار علمی - ساختاری

* پورامینی، محمدباقر: ارزیاب علمی

* پورفرد، مسعود: مسئول دبیرخانه شورای علمی دانشنامه، قائم مقام سابق پژوهشکده دانشنامه نگاری

* پیشوایی، مهدی: عضو شورای علمی دانشنامه، ارزیاب علمی

* تقی پور صمیمی، ابوذر: کارشناس دفتر برنامه ریزی و نظارت

* جباری، محمدرضا: عضو شورای علمی گروه، ویراستار علمی - ساختاری، ارزیاب علمی، مؤلف

* جعفری رحمت آبادی، سید محسن:

سرپرست مدیریت داخلی دانشنامه

* جوادی، محسن: عضو سابق شورای علمی دانشنامه، ارزیاب علمی

* جوانمرد، حسین: متصدی سابق دفتر معاونت فنی - پژوهشی

* حاجی ده آبادی، احمد: ارزیاب علمی

* حامد، وحید: متصدی دفتر ویرایش ادبی

* حسامی، فاضل، قائم مقام پژوهشکده دانشنامه نگاری

* حسینی، سید سعید: ویراستار علمی -

ساختاری

* حسینیان، مهدی: ارزیاب علمی

* حسینی زاده، سیدعلی: مؤلف

* حسینی زاده، عبدالرسول: ارزیاب علمی

* حکمت نیا، محمود: عضو سابق شورای علمی دانشنامه

* خانعلی زاده، غلامرضا: کارپرداز امور مالی

* خدایاری، علی نقی: ویراستار علمی - ساختاری، ارزیاب علمی

ص: 7

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

* دریاباری، فاطمه سادات: مؤلف

* دشتی، محمدجواد: کارشناس واحد واریسی منابع و مصدرباری

* راد، علی: ارزیاب علمی

* ربانی، علی: مسئول دفتر پژوهشکده دانشنامه نگاری

* رجب نسب، محمود: ویراستار علمی -

ساختاری

* رحمان ستایش، محمد کاظم: عضو شورای علمی دانشنامه، ارزیاب علمی، مؤلف

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

* رضایی اصفهانی، محمدعلی: مؤلف

* رضائزاد، عزالدین، ارزیاب علمی

* رضایی، مائده: مؤلف

* رفیعی محمدی، ناصر: مؤلف

روحانی نژاد، سعید: بیک دانشنامه

* زراعتیان، اکبر: ارزیاب و ویراستار علمی - ساختاری، مؤلف

* سیفی، محمود: ویراستار علمی - ساختاری، ارزیاب علمی

* شاکری، صدیقه: مؤلف

* شاه علیزاده، علی: مؤلف

* شفیعیان، جواد: ارزیاب و ویراستار علمی - ساختاری، مؤلف

* شیخ، علی: ارزیاب علمی مباحث ادیان

* صالح آبادی، محمدحسین: مؤلف

* صفری فروشانی، نعمت الله: عضو شورای علمی گروه، ارزیاب علمی

* صولتی، علی: نمونه خوان

* طباطبایی، سیدمحمد کاظم: عضو شورای علمی دانشنامه، عضو شورای علمی گروه، ارزیاب و ویراستار علمی

* طبسی، نجم الدین: مؤلف

* عابدی، احمد: ارزیاب علمی

* عالمی، سیدعلیرضا: ویراستار علمی - ساختاری، پژوهشیار مقاله

* عالمی، سید محمدرضا: ویراستار علمی - ساختاری

* عبداللهی، حامد: ویراستار علمی - ساختاری

* عزیزی، کوثر، متصدی سابق دفتر مرکز دانشنامه ها

* علاسوند، فریبا: عضو شورای علمی دانشنامه، ارزیاب علمی، مؤلف

* علیدوست، ابوالقاسم: عضو سابق شورای علمی دانشنامه، ارزیاب علمی

* غروی نائینی، نهله: مؤلف

* غلامی دهقی، علی: ارزیاب علمی، مؤلف

* فخرزارع، سیدحسین: ارزیاب علمی

* فرمانیان، مهدی: ارزیاب علمی

* فرهمندپور، فهیمه: مؤلف

* فلاح زاده، سیدحسین: مدیر سابق گروه تاریخ و سیره، ویراستار علمی - ساختاری، ارزیاب علمی

* فیاضی، غلامرضا: ارزیاب علمی

* قدردان قراملکی، محمدحسن: ارزیاب علمی

* قربان نیا، ناصر: عضو سابق شورای علمی دانشنامه

* قربانی، زین العابدین: مؤلف

* قنبری، مجتبی: متصدی دفتر دبیرخانه شورای علمی دانشنامه

* قندی، مهدی: ویراستار علمی - ساختاری

ص: 8

* قهرمانلو، عظیم: صفحه آرا

* کافی، عبدالحسین: مؤلف

* گرامی، علی: ویراستار علمی - ساختاری، مؤلف

* مؤمن آبادی، حسن: حروف زن

* مجاهدی، محمد علی: ارزیاب علمی

* محرمی، غلامحسین: ویراستار علمی - ساختاری

* محمد حسینی، سید عباس: کارشناس واریسی منابع لاتین

* محمد رضایی، علیرضا: مؤلف

* محمدی، رمضان: مؤلف

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

* مدرسی، محمد علی: ارزیاب علمی

* مرتضوی، سیدضیاء: عضو سابق شورای علمی دانشنامه، ارزیاب علمی، مؤلف

* مستقیم، مهدیه سادات: مؤلف

* مسعودی، عبدالهادی: ارزیاب علمی

* معموری، جواد: ویراستار علمی - ساختاری

* معموری، علی: مدیر گروه تاریخ و سیره (در معاونت بخش دوم)، مشاور و ارزیاب علمی، مؤلف

* مقدمی، محمود، مسئول سابق دبیرخانه شورای علمی دانشنامه

* مقیمی حاجی، ابوالقاسم: معاون فنی - پژوهشی پژوهشکده دانشنامه نگاری، عضو شورای علمی دانشنامه، معاون بخش اول دانشنامه،

مدیر گروه تاریخ و سیره (در معاونت بخش اول)، ارزیاب و ویراستار علمی - ساختاری، مؤلف

* ملک محمدی، علی: نمونه خوان

* ملک محمدی، مهدی: ویراستار علمی - ساختاری

* ملکی، علی: عضو شورای علمی گروه، ارزیاب علمی

* موسوی، سید مجتبی: کارشناس واحد واریسی منابع و مصدیریایی

* موسویان، سید عباس: عضو سابق شورای علمی دانشنامه

* مهاجرنیا، محسن: ارزیاب علمی

* مهدی زاده، احمد: ارزیاب و ویراستار علمی - ساختاری، مؤلف

* مهین فر، سیاره: ویراستار ادبی

* نبی اللهی، علی: متصدی سابق دفتر دبیرخانه شورای علمی دانشنامه

* نجارزادگان، فتح الله: ارزیاب علمی

* نصیری، علی: ارزیاب علمی، مؤلف

* واصلی، عالیہ سادات: مؤلف

* هدایت پناه، محمدرضا: ارزیاب علمی، مؤلف

* یوسفی، احمدعلی: ذیحساب و معاون اجرایی سابق دانشنامه

* یوسفی، محمدعلی: حروف زن، صفحه آرا

* یوسفی غروی، محمدهادی: عضو شورای علمی دانشنامه، ارزیاب علمی گروه

- بخش اول: مقام و فضایل فاطمه علیها السلام...13
- اسماء و اوصاف فاطمه علیها السلام / علی شاه عزیزاده و علی گرامی...15
- سیده نساء العالمین / مائده رضایی...36
- محدثه بودن فاطمه علیها السلام / محمد کاظم رحمان ستایش...54
- عصمت فاطمه علیها السلام / عبدالحسین کافی و جواد شفیعیان...69
- علم فاطمه علیها السلام / ابوالقاسم مقیمی حاجی...92
- تسیح فاطمه علیها السلام / اکبر زراعتیان...108
- شفاعت و فاطمه علیها السلام / زین العابدین قربانی...129
- فاطمه علیها السلام در آخرت / نجم الدین طبسی...156
- مناقب و کرامات فاطمه علیها السلام / ناصر رفیعی محمدی و محمد حسین صالح آبادی...171
- بخش دوم: سیره فاطمی علیها السلام...187
- سیره شناسی / سید علی حسینی زاده و احمد مهدی زاده...189
- سیره اخلاقی فاطمه علیها السلام / محمدرضا جباری...200
- سیره عبادی و معنوی فاطمه علیها السلام / مهدیه سادات مستقیمی و فاطمه سادات دریاباری...224

- سیره همسر داری فاطمه علیها السلام / صدیقه شاکری...248
- سیره تربیت فرزند فاطمه علیها السلام / سیدعلی حسینی زاده...262
- سیره خانه داری فاطمه علیها السلام / فریبا علاسوند...276
- سیره فرهنگی و اجتماعی فاطمه علیها السلام / محسن الویری...295
- سیره سیاسی فاطمه علیها السلام / فهیمه فرهمندپور...308
- بخش سوم: فاطمه علیها السلام در دیدگاه ها...321
- فاطمه علیها السلام از نگاه قرآن / محمدعلی رضایی اصفهانی...323
- فاطمه علیها السلام از نگاه پیامبر / رمضان محمدی...349
- فاطمه علیها السلام از نگاه امام علی علیه السلام / نهله غروی نائینی...366
- فاطمه علیها السلام از نگاه امامان علیهم السلام / علی نصیری...378
- فاطمه علیها السلام از نگاه همسران پیامبر صلی الله علیه و آله / علی غلامی دهقی...396
- فاطمه علیها السلام از نگاه صحابه و تابعان / علی نصیری...407
- فاطمه علیها السلام در فقه اسلامی / سید ضیاء مرتضوی...427
- فاطمه علیها السلام در گزارشهای تاریخی اهل سنت / محمدرضا هدایت پناه...453
- فاطمه علیها السلام در شعر فارسی / محمد صادق بصیری و جواد شفیعیان...483
- فاطمه علیها السلام در شعر عربی / علیرضا محمدرضایی و عالیہ سادات اصلی...516
- کتاب شناسی فاطمه علیها السلام / علی معموری...561
- فهرست تفصیلی...575
- نمایه کلی جلد های 1 - 3...587

بخش اول: مقام و فضایل فاطمه عليها السلام

اشاره

ص: 13

اشاره

نامها و لقبهای بیان کننده ویژگیهای کمالی حضرت فاطمه علیها السلام.

اسم به معنای نشانه است و اسم گذاری نوعی نشانه گذاری است برای تمایز و تشخیص (ابن منظور، 14 / 401). اوصاف، ویژگیهایی است که افراد به آن شهرت دارند و معمولاً در نامها، لقبها و کنیه های آنان انعکاس می یابد. لقب، عنوانی است که از مدح یا ذم شخص، حکایت می کند (قلعجی، 393) و ریشه در ویژگیهای جسمی یا اخلاقی دارد. گاهی به سبب شرافت فرد، برای او لقبهای متعددی به کار می بردند. کنیه نیز گاهی به جای اسم می نشیند. منشأ کنیه، نام پدر، مادر، فرزندان و مانند اینهاست و با اب، ابن، عبد، ام، اخ، اخت، بنت، و کلماتی از این دست همراه می گردد، مانند ابوالحسن، أم حبیبه، عبدالمطلب، و اخت هارون. در جامعه عرب، معمولاً هر فردی دارای اسم، کنیه و لقب و چه بسا دارای چندین اسم و کنیه و لقب بود.

نام گذاری از سنتهای الهی است که با آفرینش آدم همراه بوده و آدم و حوا نخستین نامهای بشری اند. پس از آن نیز خداوند اسمهایی را به آدم علیه السلام آموخت (بقره، 31). در این میان، نام گذاری برخی از اولیای الهی، اهمیت ویژه ای دارد. شیوه نام گذاری بسیاری از اولیای الهی به همان روش متداول در میان مردمشان بود (آل عمران، 36)، اما به تصریح قرآن، خداوند بر بعضی از اولیای خود نام گذارده است، مانند آدم علیها السلام (بقره، 30 - 37)، عیسی علیها السلام (آل عمران، 45) و یحیی علیها السلام (مریم، 7). این امر، علاوه بر تکریم آنان، بیانگر شخصیت، عظمت، امتیازات، ویژگیها و حقایق فراوان دیگر است.

حضرت زهرا علیها السلام نیز دارای نامها و لقبهایی است که برخی را آفریدگار تعیین کرده است و برخی را برگزیدگان الهی برای وی انتخاب کرده اند (ادامه مقاله). حضرت فاطمه علیها السلام فضایل و ویژگیهای بی همتایی داشت که بسیاری از آنها در اسامی و اوصاف آن حضرت علیها السلام تجلی یافته و او را الگویی برای انسانها، به خصوص زنان، ساخته است (مقاله مناقب و کرامات فاطمه علیها السلام). رسول خدا صلی الله علیه و آله، متناسب با این ویژگیها، فاطمه علیها السلام را به نامها و القاب متعددی می نامید، که افزون بر زیبا بودن، بیانگر بسیاری از صفات و فضایل حضرت فاطمه علیها السلام است.

نام حضرت علیها السلام

طبق حدیثی از امام صادق علیه السلام، هنگامی که دختر گرامی پیامبر صلی الله علیه و آله متولد شد، خداوند بر فرشته ای وحی کرد نام فاطمه را بر زبان پیامبر صلی الله علیه و آله جاری کند، سپس پیامبر صلی الله علیه و آله او را فاطمه نامید (کلینی، 1 / 460؛ صدوق، علل الشرایع، 1 / 179). پس از آن، پیامبر صلی الله علیه و آله و علی علیه السلام و دیگر خویشاوندان، با همین نام او را خطاب یا از او یاد می کردند (ترمذی، 3 / 37؛ صدوق، الامالی، 555، 734؛ ابن عساکر، 3 / 156). در کتابهای تاریخی، رجالی و غیره نیز با نام فاطمه علیها السلام از او یاد شده است (بخاری، 3 / 132؛ ابن اثیر جزری، 5 / 520؛ ذهبی، 2 / 118). فاطمه، مشتق از مصدر فطم، به معنای بریدن، قطع کردن و جدا کردن است. لفظ فاطمه، از حیث ظاهر، صیغه فاعلی است، ولی دارای معنای مفعولی است، به معنای بریده و جدا شده (ابن منظور، 12 / 454 - 455؛ فیومی، 477). به گفته رسول خدا صلی الله علیه و آله، وجه نام گذاری ایشان به فاطمه، آن است که خداوند، او و محبانش را از آتش جهنم باز داشته است (ابن شهر آشوب، 3 / 110؛ اربلی، 2 / 91؛ مجلسی، بحار الانوار، 43 / 12). بنا بر روایتی دیگر، وجه تسمیه آن، بازداشتن او و ذریه اش از آتش جهنم است، به شرط آنکه در حالی خداوند را ملاقات کنند که به یگانگی او و رسالت پیامبرش صلی الله علیه و آله ایمان داشته باشند (طوسی، الامالی، 570).

به گفته امام صادق علیه السلام، علت این نام گذاری، جدایی فاطمه علیها السلام از بدیهاست (صدوق، الخصال، 2 / 414؛ ابن شهر آشوب، 3 / 110). امام کاظم علیه السلام نیز علتش را قطع طمع دیگران از ارث بردن ولایت دانسته، چرا که ولایت منحصر به فرزندان فاطمه علیها السلام است (صدوق، علل الشرایع، 1 / 178).

بر اساس برخی روایات، نامهای دیگری نیز برای حضرت فاطمه علیها السلام گزارش شده، که به نظر می رسد از القاب معروف آن حضرت علیها السلام بوده است، مانند صدیقه، مبارکه، طاهره، زکیه، راضیه، مرضیه، محدّثه و زهرا (صدوق، علل الشرایع، 1781؛ همو، الخصال، 414؛ طبری امامی، 79 - 80). با توجه به حدیثی نبوی، فاطمه علیها السلام نامی است که آن حضرت علیها السلام در زمین بدان خوانده می شود (صدوق، معانی الاخبار، 396؛ مجلسی، بحارالانوار، 43 / 4). نام پیامبران و اولیای خاص خدا را خداوند می گذارد و پیش از تولد آنان، نامشان در عالم ملکوت گذاشته شده است. بدین معنا که آنان به اندازه سعه وجودیشان، متناسب با اسمی از اسمای الهی، متجلی می گردند و نام آنان حکایت از آن اسم الهی می کند و در آن عالم، شناخت موجودات نورانی و قدسی بر اساس حقیقت وجودی آنان است و در واقع، نام هر کسی همان حقیقت ملکوتی و نوری اوست. احادیثی که در آنها سخن از آفرینش نوری «خمسه طیبه» است (مجلسی، بحارالانوار، 25 / 1 - 35)، نیز بر این مطلب دلالت دارند. رسول خدا صلی الله علیه و آله نیز در سخنی، بر این مطلب تصریح کرده است (صدوق، معانی الاخبار، 55). بنابراین، فاطمه علیها السلام تنها نامی است که برای دختر پیامبر صلی الله علیه و آله انتخاب گردیده و اسامی دیگر، القاب و اوصاف و حقیقت نوری حضرت علیها السلام است که هر یک از آنها نیز حکایت از صفات و تجلیات اسمای الهی در ایشان دارد.

از فاطمه علیها السلام با لقبهای شریفی یاد شده که هر یک، حاکی از صفات ایشان است. برخی از این القاب، حکایت از یک معنا دارند و تعدد القاب به سبب شرافت ذاتی آن حضرت علیها السلام است. در واقع، از یک ویژگی نورانی با الفاظ گوناگون یاد شده، که یا به سبب عظمت و شرافت آن ویژگی و محدودیت الفاظ است، چرا که یک لفظ بیانگر آن همه شرافت و عظمت نیست، یا آن صفت دارای ابعاد گوناگونی است که هر یک از الفاظ مترادف، بُعدی از آنها را روشن می کند. از القاب متعدد حضرت فاطمه علیها السلام، برخی از آنها القاب اصلی اند و در روایات نیز بر آنها تصریح شده، چنان که امام صادق علیه السلام ایشان را دارای نه اسم در پیشگاه خدا دانسته است: فاطمه، صدیقه، مبارکه، طاهره، زکیه، رضیه، مرضیه، محدثه و زهرا (صدوق، الامالی، 688). اما برخی القاب آن حضرت علیها السلام، از روایات و نیز زیارت‌های مخصوص اقتباس شده است. برخی نیز، با استناد به روایاتی، بر ایشان تطبیق داده شده، که به ترتیب اهمیت عبارتند از:

1. القاب اصلی

برای آن حضرت علیها السلام در روایات چندین لقب اصلی ذکر شده است.

زهرا: زهر، در لغت به معنای نیکویی، روشنی و صفاست (ابن فارس، 3 / 31). زهرا یکی از مشهورترین القاب حضرت فاطمه علیها السلام است که همواره با اسم ایشان قرین بوده است. به گفته رسول اکرم صلی الله علیه و آله، خداوند نور فاطمه علیها السلام را آفرید و از نور او آسمانها را روشنایی بخشید و او را زهرا نامید، زیرا افق از نور او روشن گردید (ابن عبدالوهاب، 46). امام صادق علیه السلام نیز وجه تسمیه زهرا را آن دانسته است که خداوند او را از نور عظمتش آفرید و آنگاه که تابید، آسمانها و زمین را از نورش روشن گردانید (صدوق، علل الشرایع، 1 / 179 - 180). در روایتی از امام صادق علیه السلام تصریح شده

است که چهره حضرت زهرا علیها السلام سه مرتبه در روز، صبح، ظهر و غروب، می درخشید و از آن نوری ساطع می شد. این نور پیوسته با او بود تا اینکه حسین علیه السلام متولد گشت و از آن به بعد این نور بر صورت ائمه علیهم السلام پدید آمد و تا برپایی قیامت ادامه دارد و هر امامی که از دنیا می رود، بر صورت امام بعدی پدید می آید (صدوق، علل الشرایع، 1 / 180 - 181).

صدیقه: صدیق، صیغه مبالغه است به معنای بسیار راستگو (ابن منظور، 10 / 194). صداقت حضرت فاطمه علیها السلام محدود به سخنانش نبوده، بلکه در عمل نیز صادق بوده است؛ حق را می گفته و به آن عمل می کرده و ذره ای از حق منحرف نمی شده است. در قرآن، از مریم علیها السلام با لقب صدیقه (مائده، 75) و از حضرت ابراهیم علیه السلام (مریم، 41) و ادریس علیها السلام (مریم، 56) با لقب صدیق یاد شده است. بنا بر قرآن کریم، صدیقان یکی از چهار گروهی هستند که از نعمت ویژه الهی برخوردارند (نساء، 69). کاربرد این واژه برای انبیا و اولیای خاص الهی، حکایت از نوعی فضیلت خاص و برتری مقام معنوی صدیقان در نزد خداوند دارد. در روایات بسیاری، از حضرت زهرا علیها السلام با این لقب یاد شده است، از جمله در حدیثی از رسول خدا صلی الله علیه و آله (صدوق، الامالی، 74؛ بحرانی، حلیة الابرار، 2 / 36). در سخنی از امام صادق علیه السلام آمده است که فقط صدیق می تواند صدیقه را غسل دهد، از این رو امیر مؤمنان علیه السلام زهرا علیها السلام را غسل داد و عیسی علیه السلام نیز مادرش مریم علیها السلام را (کلینی، 1 / 459). امام کاظم علیه السلام نیز از فاطمه علیها السلام با لقب صدیقه و شهیده یاد کرده است (کلینی، 1 / 458).

ملقب شدن فاطمه علیها السلام به صدیقه، به سبب برخورداری آن بانو از این ویژگی در حد اعلائی آن بوده است و حکایت از عصمت دخت گرامی پیامبر صلی الله علیه و آله دارد، زیرا

حق محور بودن و نلغزیدن از حق در رفتار، گفتار، اخلاق و اعتقاد، فقط از ویژگیهای معصومان علیهم السلام است. بر این اساس، علامه مجلسی صدیقه را معصومه معنا کرده است (جلاء العیون، 162). پیامبر صلی الله علیه و آله او را صدیقه کبری نامید (صدوق، الامالی، 74؛ بحرانی، حلیة الابرار، 2 / 36) تا برتری او را بر مریم صدیقه علیها السلام نشان دهد. افزون بر آن، شاید تأکید بسیار در یاد کرد از این لقب برای آن بانوی گرامی، بر صداقت و حقانیت او در مسئله فدک اشاره دارد.

محدّثه: در اصطلاح، به کسی که احادیث و سخنان فرشتگان را می شنود و می گیرد، محدّث گفته می شود (مفید، الاختصاص، 328). به جز پیامبران و اوصیای آنان، روشن ترین مصداق محدّث، که در قرآن از او یاد شده، حضرت مریم علیها السلام است (آل عمران، 42 - 43، 45). در احادیث، از فاطمه علیها السلام با این لقب، بسیار یاد شده است (ابن شهر آشوب، 3 / 115؛ مرعشی نجفی، 19 / 13). به گفته امام صادق علیه السلام، علت محدّثه نامیدن فاطمه علیها السلام، آن است که فرشتگان از آسمان فرود می آمدند و با او سخن می گفتند، همچنان که با مریم علیها السلام سخن می گفتند (صدوق، علل الشرایع، 1 / 182). امام خمینی قدس سره فضیلت محدّثه بودن را برترین فضیلت دخت گرامی رسول اعظم صلی الله علیه و آله خوانده است (20 / 5 - 6). حماد بن عثمان از امام صادق علیه السلام درباره مصحف فاطمه علیها السلام سؤال کرد. حضرت علیه السلام پاسخ داد که پس از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله، اندوهی بزرگ زهرا علیها السلام را فراگرفت و خداوند برای تسلی وی فرشته ای فرستاد تا با او سخن بگوید (مقاله محدّثه بودن فاطمه علیها السلام). فاطمه علیها السلام این ماجرا را با امیر مؤمنان علیه السلام در میان گذاشت. علی علیه السلام از حضرت فاطمه علیها السلام تقاضا کرد که حضور فرشتگان را به وی نیز اطلاع دهد. امیر مؤمنان علیه السلام سخن آنان را می نوشت و بدین ترتیب، مصحفی از این شنیده ها پدید آمد (کلینی، 1 / 240، مقاله مصحف فاطمه علیها السلام).

بتول: بتول، از ریشه بتل، به معنای جدایی از غیر است (ابن فارس، 1 / 195). حضرت مریم علیها السلام را نیز بتول نامیده اند، زیرا از داشتن زوج جدا گردیده بود (ابن شهر آشوب، 3 / 110؛ مجلسی، بحارالانوار، 43 / 16). بنا بر روایتی از امیر مؤمنان علیه السلام، از پیامبر صلی الله علیه و آله درباره معنای بتول پرسش شد و رسول خدا صلی الله علیه و آله پاسخ داد: «بتول کسی است که هیچ گاه خون حیض نمی بیند، زیرا حیض شدن دختران پیامبران ناپسند است» (صدوق، علل الشرایع، 1 / 181). از زبان رسول خدا صلی الله علیه و آله روایتی نقل کرده اند که بر پاکی حضرت فاطمه علیها السلام از حیض و نفاس دلالت دارد. اسماء بنت عمیس (طبری، 44؛ مجلسی، بحارالانوار، 43 / 7)، علی بن ابی طالب علیه السلام (صدوق، علل الشرایع، 1 / 181؛ طبری امامی، 150؛ محدث نوری، 2 / 37) و عایشه (ابن شهر آشوب، 3 / 110؛ ابن طاووس، الطرائف، 111؛ مجلسی، بحارالانوار، 37 / 65) از ناقلان این حدیث اند. برخی گفته اند چون حضرت فاطمه علیها السلام به سبب فضیلت‌های خویش (مانند عفاف، دین داری، شخصیت و حَسَب) از زنان زمان خویش و تمام اُمت ممتاز و جداست، بتول نامیده شده است. علاوه بر آن، وی از دنیا جدا شده و به سوی خدا حرکت کرده و بتول بودن وی، انقطاع الی الله است (ر.ک: ابن اثیر، 1 / 94؛ مجلسی، بحارالانوار، 43 / 15؛ مرعشی نجفی، 19 / 11).

سیده نساء العالمین: سیده، مؤنث سید، در لغت به معنای شریف، فاضل، رئیس مردم (ابن منظور، 3 / 228) و بزرگ و مهتر قوم (دهخدا، 9 / 13877) است. از امام صادق علیه السلام درباره این سخن رسول خدا صلی الله علیه و آله که فاطمه علیها السلام سیده زنان بهشتی و آسیه سیده زنان عالم خویش است، پرسش شد. وی پاسخ داد: «کسی که سیده زنان عالم خویش است، مریم علیها السلام است و فاطمه علیها السلام سیده زنان بهشتی از اولین و آخرین آنان است» (صدوق، الامالی، 187؛ فتال نیشابوری، 149). حضرت فاطمه علیها السلام را سیده نساء أهل الجنة، سیده نساء الدنيا و الآخرة، و سیده النسوان نیز خوانده اند (مقاله سیده نساء العالمین).

منصوره: نصر بر خیر دلالت می کند؛ به باران چون خیر است، نصر می گویند و زمینی را که باران بر آن باریده و پُر از خیر و برکت است، منصوره می نامند (ابن فارس، 5 / 435). بر این اساس، چون فاطمه علیها السلام معدن خیر و برکت الهی است، منصوره نامیده شده است. رسول خدا صلی الله علیه و آله نیز، در ضمن حدیثی طولانی، گفته است که خداوند نور فاطمه علیها السلام را به صورت سیبی در بهشت قرار داد که جبرئیل آن را نزد من آورد. آن را شکافتم و از آن نوری ساطع شد. جبرئیل آن را نوری دانست که در آسمان منصوره و در زمین فاطمه نامیده شده و منصوره تأویل آیات 4 و 5 سوره روم است که در آن به شادی مؤمنان و یاری خداوند اشاره شده و بیانگر یاری فاطمه علیها السلام به دوستان خویشت است (صدوق، معانی الاخبار، 396 - 397). در بیان یاری فاطمه علیها السلام به محبان خویشت، گفته شده که حب فاطمه علیها السلام سبب نجات و رهایی آنان است و جایگاه واقعی و ظهور و بروز آن در روز قیامت و در هنگام شفاعت است (کجوری حسینی، 1 / 214؛ به مقاله شفاعت و فاطمه علیها السلام). در تفسیر این حدیث، برخی بر آن اند که نام گذاری حضرت فاطمه علیها السلام در آسمان به منصوره، بشارت روحانی و گرامیداشت رحمانی برای وی بوده است تا جایگاه و جلالت قدر ایشان بر همگان آشکار گردد و انتقام الهی از دشمنان وی تسلی خاطر او باشد (کجوری حسینی، 1 / 215).

طاهره، مطهره: دو لقب طاهره و مطهره، از ریشه طهر، به معنای پاکی در مقابل آلودگی است (ابن فارس، 3 / 428). در شأن نزول آیه 33 سوره احزاب - که بر طهارت اهل بیت علیهم السلام تأکید کرده - روایات بسیاری وارد شده است که در آنها مراد از اهل بیت علیهم السلام، خمسه طیبه اند، یعنی پیامبر، علی، فاطمه، حسن و حسین علیهم السلام (حویزی، 4 / 270؛ طباطبائی، 16 / 317 - 320؛ مقاله فاطمه علیها السلام از نگاه قرآن). در برخی از

روایاتِ راجع به ولادت آن حضرت علیها السلام، لقب مطهّره و طاهره آمده (ر.ک: صدوق، الامالی، 691 - 692؛ فتال نیشابوری، 144؛ مرعشی نجفی، 13 / 19) و به معنای آن است که خداوند او را از هر پلیدی ظاهری و باطنی در گفتار، رفتار، اخلاق و اعتقاد، پاک و مطهّر داشته و این درجه از طهارت، همان است که از آن با وصف عصمت یاد می شود (مقاله عصمت فاطمه علیها السلام). علاوه بر این، امام علی علیه السلام نیز در روایت راجع به غسل دادن آن حضرت علیها السلام، بر طاهره و مطهّره بودن فاطمه علیها السلام تصریح کرده اند (ر.ک: مجلسی، بحار الانوار، 179 / 43).

زکیه: اصل آن به معنای نمو و زیاد شدن است. برخی نیز آن را به معنای طهارت و پاکی دانسته اند؛ لذا، هم شامل نمو می شود هم طهارت (ابن فارس، 3 / 17). روایت مذکور نیز شاهی است بر همخوانی لقب زکیه با طهارت و پاکی. فاطمه علیها السلام، طاهره و زکیه است، زیرا معصوم و پاکیزه از هر گناه و آلودگی است (تبریزی انصاری، 205) و شجره طیبه ای است که نمو داشته و از او میوه امامت به ثمر نشسته است (مسعودی، 409). مبارکه: مبارکه (مرعشی نجفی، 13 / 19) از برکت، به معنای رشد و زیادت است و در اصطلاح، چیزی مبارک است که از او خیر بسیار به وجود آید (ابن منظور، 10 / 395 - 396). امام صادق برای رفع بیماری «شدت ضربان مفاصل»، دعایی را توصیه و در آن از حضرت فاطمه علیها السلام با لقب مبارکه یاد کرده است: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِأَسْمَائِكَ وَ بَرَكَاتِكَ وَ دَعْوَةِ نَبِيِّكَ... وَ بِحَقِّ ابْنَتِهِ فَاطِمَةَ الْمُبَارَكَةِ...» (زیات، 69 - 70).

راضیه، رضیه، مرضیه: راضیه (اسم فاعل) به معنای خشنود، و مرضیه (اسم مفعول، مؤنثِ مَرَضِي) به معنای کسی است که مورد پسند و رضایت است (ر.ک: جوهری، 2357 / 6؛ ابن منظور، 14 / 323 - 324). فاطمه علیها السلام بنده خالص خدا و راضی

و خشنود محض در برابر خواست خدا بود و به همین سبب، خداوند نیز از او خشنود و راضی شد (ر.ک: تبریزی انصاری، 205 - 206؛ مسعودی، 410 - 411). اطلاق راضیه بر حضرت فاطمه علیها السلام بدان سبب است که وی از خدا و رسول صلی الله علیه و آله کاملاً راضی بود، چنان که بر اساس احادیث، هنگامی که از پیامبر صلی الله علیه و آله تقاضای خادمه نمود و پیامبر صلی الله علیه و آله وی را امر به صبر کرد و تسبیح مشهور را به او آموخت، سه مرتبه تکرار کرد که از خدا و رسول *** راضی است (صدوق، علل الشرایع، 2 / 366؛ مجلسی، بحارالانوار، 43 / 82 - 83). برخی، با استفاده از روایات بسیاری، وجه رضایت وی را از پروردگار، آن دانسته اند که خداوند به او قرب و منزلت و طهارت باطن عطا کرده، مراتب او را در دنیا و آخرت بالا برده، به وی مقام شفاعت بخشیده است. و از قاتلان فرزندش انتقام می گیرد (مقاله فاطمه علیها السلام در آخرت). اطلاق مرضیه بر وی از آن روست که خدا و رسول صلی الله علیه و آله و امیر المؤمنین علیها السلام پیوسته از او راضی بودند (تبریزی انصاری، 205 - 206).

2. القاب و اوصاف اقتباس شده از روایات

حبیبه: حُب (متضاد بغض) به معنای مهربانی و محبت است و حبیبه کسی است که مورد محبت واقع شده است (ابن منظور، 1 / 289 - 290). از القابی که مورخان و محدثان برای حضرت زهرا علیها السلام نقل کرده اند، حبیبه است، چنان که رسول خدا صلی الله علیه و آله بارها فاطمه علیها السلام را حبیبه خود خطاب می کرد (ر.ک: طبرانی، المعجم الاوسط، 6 / 327؛ ابن اثیر جزری، 4 / 42؛ طبری، 136). امیر مؤمنان علیه السلام نیز در خطبه ای، خود را همسر بتول، که سیده زنان عالم و حبیبه است، معرفی کرد (مجلسی، بحارالانوار، 33 / 283).

شفیعه: به معنای شفاعت کننده است فراهیدی، 1 / 260؛ جوهری، 3 / 1238). حضرت فاطمه علیها السلام چون در هنگام ازدواج با علی علیه السلام، از رسول خدا صلی الله علیه و آله درخواست نمود که

مهریه اش شفاعتِ گناهکاران امت باشد و خداوند آن را پذیرفت، به شفیعۀ ملقب گردید (مرعشی نجفی، 10 / 367). خود زهرا علیها السلام نیز بر این لقب تصریح کرده است (شاذان قمی، 81). بنا بر گزارشی دیگر، فاطمه علیها السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله درخواست کرد که از خداوند بخواهد مهریه وی را شفاعت گناهکاران امت قرار دهد. در پی این درخواست، جبرئیل فرود آمد و طاقه حریری با خود آورد که در آن نوشته شده بود: «خداوند مهریه فاطمه زهرا علیها السلام را شفاعت گناهکاران امت پدرش قرار داد» (مرعشی نجفی، 10 / 367).

حَوْرَاءِ انسیه: فاطمه علیها السلام اگرچه در ظاهر و صفات جسمی، همسان زنان دیگر بود، ولی در سرشت و حقیقت و ویژگیها، حوریه ای بهشتی بود، چنان که رسول خدا صلی الله علیه و آله در حدیثی، او را حوریه ای از نسل آدمیان معرفی کرده است که عادت زنانه نمی بیند (متقی هندی، 12 / 109). در تبیین حوری بودن حضرت علیها السلام، روایاتی با مضمونهای نزدیک به هم وجود دارد. ابن عباس، به نقل از عایشه از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله، گزارش کرده است که در سفر معراج، در آسمان ششم رطبهایی پیش روی رسول خدا صلی الله علیه و آله نهادند که از کره نرم تر، از مشک خوشبوتر و از عسل شیرین تر بودند. وی یکی از آنها را خورد و آن نطفه ای شد که از آن فاطمه علیها السلام به وجود آمد. از این رو، پیامبر صلی الله علیه و آله گفته است که فاطمه علیها السلام حوریه انسیه ای است که هرگاه مشتاق بهشت می شود او را می بوید (صدوق، علل الشرایع، 4 / 183؛ همو، التوحید، 117). در گزارشی دیگر، حارث اعور از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل کرده است که در سفر معراج، جبرئیل درخت طوبی را برای وی تکان داد و از آن میوه ای خورد و از آن میوه، فاطمه علیها السلام به وجود آمد، که حوریه ای انسی است و عادت زنانه نمی بیند (کوفی، 2 / 191). در روایتی دیگر، پیامبر صلی الله علیه و آله ضمن گزارش سفر معراج، خبر داده است که خداوند فاطمه علیها السلام را حوری انسی معرفی کرد (مجلسی، بحار الانوار، 36 / 361).

علیمه: از ریشه علم، به معنای کسی است که علم بسیاری دارد، چنان که قرآن کریم آن را در مورد یوسف علیه السلام به کار برده است (فراهیدی، 2 / 152). حضرت فاطمه علیها السلام نه تنها علم را از پدر آموخت، که فرشته ای نیز از طرف خدا نزدش می آمد و او را از علوم غیبی باخبر می کرد (مقاله مصحف فاطمه علیها السلام) و به همین سبب، علیمه لقب گرفت. جابر بن عبدالله انصاری از رسول خدا صلی الله علیه و آله گزارش کرده که خدای متعال فاطمه علیها السلام و همسر و فرزندان را حجت بر خلق قرار داده است و آنها درهای علم در میان امت اند و فقط در اقتدا به آنان می توان به راه راست هدایت شد (صدوق، الامالی، 73 - 74؛ بحرانی، حلیة الابرار، 2 / 36 - 37). چنان که خطبه های برجای مانده از وی نیز گویای علم بسیار فاطمه علیها السلام است (مقاله علم فاطمه علیها السلام).

مشکوة، کوکب دری: مشکوة در لغت به معنای چراغ دان (فراهیدی، 5 / 389؛ راغب اصفهانی، 226) و کوکب دری به معنای ستاره پرنوری است که در آسمان فقط چند عدد از آنها مشاهده می شود. امام کاظم علیها السلام در تفسیر آیه 35 سوره نور «کَمِشْكُوَةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ...»، مشکوة را به فاطمه علیها السلام و مصباح را به حسن و حسین علیها السلام تفسیر کرده و یادآور شده که مقصود از کوکب دری نیز فاطمه علیها السلام است (ابن بطریق، 356). چنان که فاطمه علیها السلام نیز در گفتگو با امیر مؤمنان علیه السلام خود را کوکب تابنده نامیده است (شاذان قمی، 82).

أُمَّةُ اللَّهِ، بَقِيَّةُ النَّبِيِّ: ابن طاووس در گزارشی آورده است که خداوند بر پیامبر صلی الله علیه و آله وحی کرد: «فاطمه بنده و کنیز خالص من (أُمَّةُ اللَّهِ) و ماندگاری پیامبر (بَقِيَّةُ النَّبِيِّ) است» (ابن طاووس، اقبال الاعمال، 2 / 339). بنا بر قول پیامبر صلی الله علیه و آله، در سفر معراج، هنگام ورود ایشان به بهشت، بر در بهشت با طلا نوشته شده بود: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ حَبِيبُ اللَّهِ، عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ وَلِيُّ اللَّهِ، فَاطِمَةُ أُمَّةُ اللَّهِ»،

الْحَسَنُ وَالْحُسَيْنُ صَفْوَةُ اللَّهِ» (صدوق، الخصال، 324؛ طوسی، الامالی، 355؛ مجلسی، بحارالانوار، 27 / 228).

بِضْعَةِ النَّبِيِّ: بضعه به معنای جزئی از شیء و پاره ای از آن است (تبریزی انصاری، 137). بنا بر روایات بسیاری، حضرت فاطمه علیها السلام پاره تن پیامبر صلی الله علیه و آله است (طبری امامی، 135)، چنان که رسول خدا صلی الله علیه و آله در حدیثی وی را پاره تن خویش خوانده است که هر کس او را شاد کند پیامبر صلی الله علیه و آله را شاد نموده و هر کس او را بیازارد پیامبر صلی الله علیه و آله را آزرده است (طوسی، الامالی، 24؛ ابن شهر آشوب، 3 / 112). در حدیثی نیز فرموده که غضب فاطمه علیها السلام غضب من است (ابن شهر آشوب، 3 / 112؛ ابن بطریق، 384). برخی در تفسیر این گونه روایات گفته اند که با آزدن برخی از اعضای بدن انسان، تمام بدن وی رنجور می گردد و در واقع، آزدن یک عضو، آزدن تمام بدن است، و چون فاطمه علیها السلام پاره تن رسول خدا صلی الله علیه و آله است، آزدن وی همان آزدن رسول خدا صلی الله علیه و آله است (تبریزی انصاری، 137 - 139).

مُهَجَّةُ قَلْبِ النَّبِيِّ: این لقب که پیامبر صلی الله علیه و آله به آن تصریح کرده (علامه حلی، 227؛ مجلسی، بحارالانوار، 29 / 649)، به معنای عصاره قلب پیامبر صلی الله علیه و آله و روح نبی صلی الله علیه و آله است و شدت علاقه پیامبر صلی الله علیه و آله را به او نشان می دهد.

سلالة النَّبِيِّ: سلاله به معنای برگزیده از هر چیزی است (مقریزی، 6 / 17) و سلاله نبی، به معنای خلاصه و زبده و فرزند نبی است.

ریحانة الرسول: ریحانه به معنای گل خوشبوست. امیر المؤمنین علیه السلام در ضمن خطبه معرفی خود، بر این صفت زهرا علیها السلام تصریح کرده است (مجلسی، بحارالانوار، 33 / 283).

کریمة النَّبِيِّ: به معنای دختر بزرگوار و باکرامت پیامبر صلی الله علیه و آله است. رسول خدا صلی الله علیه و آله

با یاد کرد این لقب در مورد حضرت زهرا علیها السلام، گفته که ازدواج فاطمه علیها السلام و علی علیه السلام فرمانی از جانب خداست (طبری امامی، 90).

مُمتَحَنه، صابره: برای حضرت فاطمه علیها السلام مجموعه لقبهایی ذکر شده که گویای مصائبی است که پس از ارتحال پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بر ایشان وارد گردیده است. از جمله آنها ممتَحَنه است. ممتَحَنه کسی است که امتحان و آزمایش شده (رازی، 316؛ طریحی، 177/4) و خالص گردیده است (طریحی، 177/4). صابره اسم فاعل از مصدر صبر است و صبر به معنای نگه داشتن نفس از بی تابی است (رازی، 188). بر اساس حدیثی از امام صادق علیه السلام، ممتَحَنه یکی از هفت درجه مؤمنان است (صدوق، الخصال، 352). در زیارت حضرت فاطمه علیها السلام به این القاب تصریح شده است: «يَا مُمْتَحَنَةَ امْتَحَنِكَ الَّذِي خَلَقَكَ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَكَ فَوَجَدَكَ لِمَا امْتَحَنَكَ صَابِرَةً، وَزَعَمْنَا أَنَّ لَكَ أَوْلِيَاءَ وَ مُصَدِّقُونَ وَ صَابِرُونَ لِكُلِّ مَا أَتَانَا بِهِ أَبُوكَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ أَتَانَا بِهِ وَصِيُّهُ عَلَيْهِ السَّلَام» (بحرانی، الحدائق، 17 / 428). در زیارت دیگری نیز برخی از این القاب ذکر گردیده است (ر.ک: ابن براج طرابلسی، 1 / 277؛ مشهدی، 82 مجلسی، بحار الانوار، 198/97).

علامه مجلسی در گزارشی، بی تابی فاطمه علیها السلام را در آخرین لحظات عمر پیامبر صلی الله علیه و آله نقل کرده و یادآور شده است که پیامبر صلی الله علیه و آله وی را دلداری داد و فرمود: «تو اولین کسی هستی که به من ملحق می شوی، در حالی که مظلومه و مغضوبه ای» (بحار الانوار، 36 / 288). شیخ طوسی نیز از امام علی علیه السلام نقل کرده است که فاطمه علیها السلام، دختر رسول خدا صلی الله علیه و آله، پیوسته مظلومه و از حقیقت ممنوعه و از میراثش مرفوعه بود (الامالی، 156).

صَفِيَّة: از ریشه صفو، به معنای خلوص از هر گونه ناخالصی است ابن فارس، 3 / 292). صفی، برگزیده ای از غنایم است که فرمانده لشکر پیش از تقسیم،

برای خویش اختیار می کند (ابن اثیر، 3 / 20). فاطمه علیها السلام از آن رو صفیه لقب گرفت که خداوند از میان همه زنان عالم، او را برگزید، زیرا در برتری و بندگی، خالص تر از همه بود، چنان که امام صادق علیه السلام در حدیثی یادآور شده است که فرشتگان از آسمان پایین می آمدند و فاطمه علیها السلام را صدا می کردند، همان گونه که مریم علیها السلام را صدا می کردند و برگزیدگی، طهارت و برتری وی را بر تمامی زنان بشارت می دادند: «يَا فَاطِمَةُ عَلَيْهَا السَّلَامُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَيَّ نِسَاءَ الْعَالَمِينَ» (مجلسی، بحارالانوار، 43 / 78). حضرت علی علیه السلام نیز پس از دفن حضرت فاطمه علیها السلام، رو به سوی قبر پیامبر صلی الله علیه و آله کرد و اندوه خود را این گونه بازگفت: «قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ عَنْ صَفِيَّتِكَ صَبْرِي» (یا رسول الله، شکیبایی ام بر فراق صفیه تو اندک است) (کلینی، 1 / 258 - 459).

از دیگر القاب بیانگر مظلومیت و محرومیت و درد کشیدگی حضرت فاطمه علیها السلام، اینهاست: متألّمه (دردکشیده)، متظلمّه (ستم کشیده، شاکي از ستم دیگران به درگاه خدا)، مظلومه ساخطه (خشمگین از ستمکاران و غاصبان حق)، مُغْتَصَبه (کسی که حق مسلم او غصب شده)، و مُغْصَبه (غصه خورده و اندوه کشیده). ابن طاووس در زیارتی از امام حسن عسکری علیه السلام، بسیاری از این القاب حضرت زهرا علیها السلام را بیان نموده است (مجلسی، بحارالانوار، 99 / 180). از دیگر القاب آن حضرت علیها السلام، مَهْمُومه (بی قرار)، مَعْمُومه (غم دیده، غم کشیده)، مَحْزُونه (اندهناک)، مَكْرُوبه (دلگیر)، کَثِيبه (دل شکسته)، حَزِينه (بسیار اندوهگین)، باکیه (گریان)، و مُحْتَرِقَه (دل سوخته) است. بر اساس گزارشی، فاطمه علیها السلام بعد از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله پیوسته مهموم و مغموم بود (امین عاملی، 1 / 321).

یکی دیگر از القاب حضرت علیها السلام، شَهِيدَه است (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 2 / 573؛ ابن طاووس، اقبال الاعمال، 3 / 164). طبق گزارش شیخ مفید، هرگاه قصد زیارت حضرت فاطمه علیها السلام را

کردید، در کنار روضه پیامبر صلی الله علیه و آله بایستید و بگویید: «السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ، السَّلَامُ عَلَيَّ إِنَّتِكَ الصِّدِّيقُ الطَّاهِرُ، السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا فَاطِمَةَ يَا بِنْتَ رَسُولِ اللَّهِ، يَا سَيِّدَةَ نِسَاءِ الْعَالَمِينَ، أَيُّهَا الْبَتُولُ الشَّهِيدَةُ الطَّاهِرَةُ» (المزار، 179).

3. دیگر القاب حضرت فاطمه علیها السلام

فاضله، تقیه و نقیه نیز از القاب آن حضرت علیها السلام است. فاطمه علیها السلام از کمالات و نیک طبعی یگانه ای برخوردار بود و از این رو، فاضله نام گرفت. پرهیزکاری بی بدیل او در میان زنان عالم، او را ملقب به تقیه گرداند و چون از هر گونه پلیدی و ناخالصی، پاک و مبرا بود، به تقیه ملقب گردید. القاب دیگری نیز برای ایشان نقل شده، از جمله: خیره (برگزیده)، زیرا از جانب خدا برترین زنان عالم گردید و خداوند او را برای بندگی خود و پرورش ائمه علیهم السلام برگزید؛ مَسَلَكُ نَجَاةٍ (راه رستگاری)، زیرا هرکس به او متوسل شود در صراط مستقیم گام نهاده است؛ كِتَابٌ مَسْطُورٌ (دست نوشته)؛ بَحْرٌ مَسْجُورٌ (دریای خروشان)؛ بَيْتٌ مَعْمُورٌ (خانه آباد، جایی در آسمان موازی با کعبه)؛ بَرَّةٌ (نیک خواه، نیکوکار)؛ شَرَفٌ؛ حَمِصَاءٌ حَسَنَاءٌ (خوش قامت)؛ و کلمه حُسْنَى (زیباترین مظهر اراده خدا) (شاذان قمی، 80 - 82). علامه طباطبائی در ذیل آیه 45 سوره آل عمران (در این آیه، حضرت عیسی علیه السلام «کلمه» خوانده شده است)، کلمه را در اصطلاح قرآنی، هر چیزی دانسته است که اراده خدا را ظاهر کند (3 / 192). بر این اساس، فاطمه علیها السلام چون مادر حجت‌های خداوند است، که راهنمایان انسان به سوی خدا هستند و اراده خدا در حاکمیت خلیفه الله به دست آنان محقق می‌گردد، کلمة الحسنی، یعنی زیباترین مظهر اراده الهی است.

بر اساس گزارشی از حضرت علی علیه السلام، پیامبر صلی الله علیه و آله در واپسین لحظات زندگانی اش وصیتی کرد و فاطمه علیها السلام را به آغوش کشید و او را مَوْفَّقَه (کامیاب شده، کسی که توفیق خداوند شامل حال او گردیده)، رشیده، مهدیه (هدایت شده)، و مُلَهَّمَه (بانویی

که خداوند راستی و درستی را بسیار به قلب او الهام می کند (خواند (مجلسی، بحار الانوار، 22 / 492). امیرالمؤمنین علیه السلام نیز در ضمن خطبه ای، خود را همسر بتول، مهتر زنان عالم، فاطمه تقیه زکیه مهدیه معرفی کرد (مجلسی، بحار الانوار، 33 / 283).

القاب دیگری نیز برای حضرت فاطمه علیها السلام ذکر شده است، نظیر نَبَعَه (جوشنده، خروشان)، عارفه (خداشناس)، خَصِيمَه (مدافع حق و دشمن بدکاران)، دُرَّه (گوهر درخشان)، مُبْرَاه (بی گناه)، محروسه (معصوم)، مُفَضِّلَه (برتری یافته بر زنان عالم)، شجره (درخت ولایت)، معصومه (بی گناه)، رشیده (باکمال)، مبشره (بشارت دهنده)، و حَلِيفَه (ملازم، ملازم پدر و همسر، ملازم تقوا). در زیارت فاطمه علیها السلام و صلوات مخصوص وی این القاب بیان شده است (ر.ک: ابن طاووس، اقبال الاعمال، 3 / 165 - 166؛ مجلسی، بحار الانوار، 99 / 200 - 201).

بر اساس روایات، این القاب نیز برای حضرت فاطمه علیها السلام بیان شده است: شقیقه البتول مریم علیها السلام (همسان با مریم علیها السلام در داشتن لقب بتول) (ر.ک: ابن شهر آشوب، 3 / 133؛ مجلسی، بحار الانوار، 99 / 220)؛ أَطهر النساء؛ مفقوده (بانوی گمشده، بانویی که محل قبر و حقیقت او ناشناخته مانده، همان گونه که شب قدر پنهان است) چنان که امام صادق علیه السلام شناخت فاطمه علیها السلام را همتای شناخت شب قدر دانسته است (مجلسی، بحار الانوار، 43 / 65)؛ محموده (دارای اوصاف نیکو و ستودنی)؛ عالیه (دارای مقامات معنوی بالا)؛ صاحبة ولی الله (همسر ولی خدا)؛ و وارثة سید الانبیاء. علامه مجلسی، با گزارش روایتی برای سلام و صلوات بر فاطمه علیها السلام، این القاب را یادآور شده است (بحار الانوار، 99 / 220).

بسیاری از نامها و القاب آن حضرت علیها السلام در صلوات مخصوص وی آمده است، چنان که ابن طاووس آن را گزارش نموده است:
«اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَأَهْلِ بَيْتِهِ، وَصَلِّ عَلَى الْبُتُولِ الطَّاهِرَةِ، الصِّدِّيقَةِ الْمُعْصُومَةِ، النَّقِيَّةِ النَّقِيَّةِ، الرَّضِيِّهِ الْمَرْضِيِّهِ، الزَّكِيَّةِ الرَّشِيدَةِ،

الْمُظْلَمِ الْمَقْهُورِ، الْمَغْضُوبِ حَقَّهَا، الْمَمْنُوعِ إِزْثَهَا، الْمَكْسُورِ ضِدِّ لَعْنِهَا، الْمَظْلُومِ بَعْلَهَا، الْمُقْتُولِ وَآدَمِهَا، فَاطِمَةَ بِنْتِ رَسُولِ اللَّهِ، وَبَصَدِّعِهِ لَحْمِهِ وَصَدِّمِ قَلْبِهِ، وَفَلَذِهِ كَبِدِهِ، وَالتُّخْبِ مِنْكَ لَهُ، وَالتُّخْفِ خَصَصَتْ بِهَا وَصِيَّتَهُ، وَحَبِيبِهِ الْمُصْطَفَى وَقَرِينِهِ الْأَمْرَنُضَى، وَسَيِّدَةِ النِّسَاءِ وَمُبَشِّرِهِ الْأَوْلِيَاءِ، حَلِيفَةِ الْوَرَعِ وَالزُّهْدِ، وَتَفَاحِهِ الْفِرْدَوْسِ وَالْخُلْدِ، الَّتِي شَرَّفَتْ مَوْلِدَهَا بِنِسَاءِ الْجَنَّةِ، وَسَلَّلَتْ مِنْهَا أَنْوَارَ الْأَيْمَةِ، وَأَزْحَيْتَ دُونَهَا حِجَابَ التُّبُوءِ، اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَيْهَا صَدْلَةَ تَزِيدُ فِي مَحَلِّهَا عِنْدَكَ وَشَرَفِهَا لَدَيْكَ وَمَنْزِلَتِهَا مِنْ رِضَاكَ، وَبَلِّغْهَا مَتَا تَحِيَّهِ وَسَلَامًا، وَأَتِنَا مِنْ لَدُنْكَ فِي حُبِّهَا فَضْلًا وَإِحْسَانًا وَرَحْمَةً وَغُفْرَانًا، إِنَّكَ ذُو الْعَفْوِ الْكَرِيمِ» (قبال لاعمال، 3 / 165 - 166).

کنیه های حضرت فاطمه علیها السلام

حضرت فاطمه علیها السلام دارای کنیه های بسیاری است که همانند القاب، هریک از آنها حکایت از شرافت ایشان می کنند. أم أیها مشهورترین کنیه آن حضرت علیها السلام است که رسول خدا صلی الله علیه و آله در مورد دخترش به کار برده (طبرانی، المعجم الکبیر، 22 / 397؛ ابن ایوب، 3 / 1499؛ ابن عساکر، 3 / 158) و در بسیاری از کتابهای تاریخی و حدیثی از آن یاد شده است (ابوالفرج اصفهانی، 29؛ ابن اثیر جزری، 5 / 520؛ ذهبی، 2 / 118). این کنیه به خوبی شخصیت و جایگاه حضرت فاطمه علیها السلام را نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله و چگونگی رفتار وی را با پدرش نشان می دهد (عاملی، 1 / 60) و نماد محبت فراوان رسول خدا صلی الله علیه و آله به فاطمه علیها السلام است. از دیگر کنیه های مشهور آن حضرت علیها السلام، أم الحسن، أم الحسین، أم السبطین و أم الحسین است (ابن قولویه قمی، 404؛ طوسی، مصباح المتعجد، 211؛ ذهبی، 2 / 119). أم الأئمة، أم السادة الأئمة (ابن شهر آشوب، 3 / 132؛ مشهدی، 82؛ شهید اول، 20)، و أم آحباء الله وأصفیائیه (طوسی، مصباح المتعجد، 401) نیز از کنیه های حضرت علیها السلام بوده است.

منابع

ابن اثیر جزری، علی بن محمد (م. 630 ق.)، اسد الغابة في معرفة الصحابة، تهران، انتشارات اسماعیلیان، ابن اثیر، مبارک بن محمد (م. 606 ق.)، النهاية في غريب الحديث و الاثر، تحقیق احمد الزاوی، النا محمود طناحی، قم، انتشارات اسماعیلیان، 1364 ش؛ ابن ایوب، سلیمان بن خلف (م. 474 ق.)، التعديل و

التجريح، تحقيق احمد البزار، مراکش، وزارت الاوقاف و الشؤون الاسلاميه؛ ابن براج طرابلسي، عبدالعزيز (م. 481 ق.)، المهذب، قم، نشر اسلامي، 1406 ق؛ ابن بطريق، يحيى بن حسن (م. 600 ق.)، عمدة عيون صحاح الاخبار في مناقب امام الابرار، قم، نشر اسلامي، 1407 ق؛ ابن شهر آشوب، محمد بن علي (م. 588 ق.)، مناقب آل ابي طالب، تحقيق گروهی از اساتيد نجف اشرف، النجف الاشرف، المكتبة الحيدرية، 1376 ق؛ ابن طاووس، سيد علي بن موسى (م. 664 ق.)، اقبال الاعمال، تحقيق جواد قيومي، مكتب الاعلام الاسلامي، 1414 ق؛ همو، الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف، قم، مطبعة الخيام، 1399 ق؛ ابن عبد الوهاب، حسين (م. قرن 5)، عيون المعجزات، النجف الاشرف، المطبعة الحيدرية، 1369 ق؛ ابن عساكر، علي بن حسن (م. 571 ق.)، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق علي شيري، بيروت، دار الفكر، 1415 ق؛ ابن فارس، احمد بن فارس (م. 395 ق.)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، قم، دفتر تبليغات اسلامي، 1404 ق؛ ابن قولويه قمي، جعفر بن محمد (م. 368 ق.)، كامل الزيارات، تحقيق جواد قيومي، قم، نشر اسلامي، 1417 ق؛ ابن منظور، محمد بن مكرم (م. 711 ق.)، لسان العرب، قم، نشر ادب الحوزة، 1405 ق؛ ابوالفرج اصفهاني، علي بن حسين (م. 356 ق.)، مقاتل الطالبين، تحقيق كاظم مظفر، قم، مؤسسة دار الكتاب، 1385 ق؛ اربلي، علي بن عيسى (م. 693 ق.)، كشف الغمة في معرفة الاثمة عليهم السلام، بيروت، دارالاضواء، 1405 ق؛ امام خميني قدس سره، سيدروح الله موسوي (م. 1409 ق.)، صحيفه امام، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني قدس سره، 1378 ش؛ امين عاملي، سيدمحسن (م. 1371 ق.)، اعيان الشيعة، بيروت، تحقيق سيد حسن امين، دار التعارف، 1403 ق؛ بحراني، سيدهاشم حسيني (م. 1107 ق.)، حلية الابرار، تحقيق غلامرضا مولانا، قم، مؤسسة المعارف الاسلامية، 1414 ق؛ بحراني، يوسف بن احمد (م. 1186 ق.)، الحدائق الناضرة، قم، نشر اسلامي؛ بخاري، محمد بن اسماعيل (م. 256 ق.)، صحيح البخاري، بيروت، دار الفكر، 1401 ق؛ تبريزي انصاري، محمد علي بن احمد (م. 1310 ق.)، اللمعة البيضاء في شرح خطبة الزهراء عليها السلام، تحقيق سيدهاشم ميلاني، قم، نشر الهادي، 1418 ق؛ ترمذي، محمد بن عيسى (م. 279 ق.)، سنن الترمذي، تحقيق عبد الوهاب عبداللطيف، بيروت، دار الفكر، 1403 ق؛ جوهرى، اسماعيل بن حماد (م. 393 ق.)، الصحاح تاج اللغة و

صاحح العربية، تحقيق احمد عبدالغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين، 1407 ق؛ حوزي، عبدعلي بن جمعه (م. 1112 ق.)، تفسير نورالثقلين، تحقيق سيدهاشم رسولى محلاتي، قم، انتشارات اسماعيليان، 1412 ق؛ دهخدا، علي اكبر (م. 1334 ش.) و ديگران، لغت نامه، تهران، مؤسسه لغت نامه دهخدا و دانشگاه تهران، 1373 ش؛ ذهبي، محمد بن احمد (م. 748 ق.)، سير اعلام النبلاء، تحقيق شعيب الارنؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1413 ق؛ رازي، محمد بن ابى بكر (م. 721 ق.)، مختار الصحاح، تحقيق احمد شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، 1415 ق؛ راغب اصفهاني، حسين بن محمد (م. 502 ق.)، مفردات الفاظ القرآن، نشر الكتاب، 1404 ق؛ زيات، عبدالله بن سابور (م. 401 ق.)، طب الاثمه عليهم السلام، قم، الشريف الرضى، 1411 ق؛ شاذان قمى، شاذان بن جبرئيل (م. 660 ق.)، الفضائل، النجف الاشرف، المطبعة الحيدرية، 1381 ق؛ شهيد اول، محمد بن مكى عاملى (م. 786 ق.)، المزار، قم، مؤسسة الامام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، 1410 ق؛ صدوق، محمد بن علي (م. 381 ق.)، الامالى، قم، مؤسسة البعثة، 1417 ق؛ همو، التوحيد، سيدهاشم حسيني تهراني، قم، نشر اسلامى؛ همو، الخصال، تحقيق علي اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1403 ق؛ همو، علل الشرايع، تحقيق سيد محمد صادق بحر العلوم، النجف الاشرف، المكتبة الحيدرية، 1385 ق؛ همو، معانى الاخبار، تحقيق علي اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1361 ش؛ همو، من لا يحضره الفقيه، تحقيق علي اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1404 ق؛ طباطبائي، سيد محمد حسين (م. 1402 ق.)، الميزان في تفسير القرآن، قم، نشر اسلامى، 1417 ق؛ طبراني، سليمان بن احمد (م. 360 ق.)، المعجم الاوسط، دارالحرمين، 1415 ق؛ همو، المعجم الكبير، تحقيق حمدى سلفى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1404 ق؛ طبرى، احمد بن عبدالله (م. 694 ق.)، ذخائر العقبى في مناقب ذوى القربى، القاهرة، مكتبة القدسى، 1356 ق، طبرى امامى، محمد بن جرير (م. قرن 5)، دلائل الامامه قم، مؤسسة البعثة، 1413 ق؛ طريحي، فخرالدين (م. 1085 ق.)، مجمع البحرين، تحقيق سيد احمد حسيني، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامى، 1408 ق؛ طوسى، محمد بن حسن (م. 460 ق.)، الامالى، تحقيق مؤسسة البعثة، قم، دار الثقافة، 1414 ق؛ همو، مصباح المتعجد، بيروت، مؤسسة فقه الشيعة، 1411 ق؛ عاملى، سيد جعفر مرتضى، مأساة الزهراء عليها السلام (شبهات وردود)، بيروت، دارالسيرة، 1418 ق؛ علامه حلى،

حسن بن يوسف (م. 726 ق.)، نهج الحق و كشف الصدق، تحقيق سيدرضا صدر، عين الله حسنى، قم، دار الهجرة، 1414 ق؛ فتال نيشابورى، محمد بن حسن (م. 508 ق.)، روضة الواعظين، قم، الشريف الرضى؛ فراهيدى، خليل بن احمد (م. 175 ق.)، العين، تحقيق مهدي مخزومى، ابراهيم سامرائى، قم، مؤسسة دار الهجرة، 1410 ق؛ فيومى، احمد بن محمد (م. 770 ق.)، المصباح المنير، بيروت، مكتبة لبنان، 1987 م، قلعجى، محمد رواس، معجم لغة الفقهاء، بيروت، دار النفائس، 1408 ق؛ كجورى حسينى، محمدباقر (م. 1313 ق.)، الخصائص الفاطمية، تحقيق سيدعلى جمال اشرف، الشريف الرضى، 1380 ش؛ كوفى، محمد بن سليمان (م. قرن 3)، مناقب الامام امير المؤمنين على بن ابى طالب عليه السلام، تحقيق محمدباقر محمودى، قم، مجمع احياء الثقافة الاسلامية، 1412 ق؛ كلينى، محمد بن يعقوب (م. 329 ق.)، الكافى، تحقيق على اكبر غفارى، تهران، دار الكتب الاسلامية، 1363 ش؛ متقى همدى، على (م. 975 ق.)، كنز العمال في سنن الاقوال والافعال، تحقيق بكرى حيانى، صفوة السقا، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1409 ق؛ مجلسى، محمدباقر (م. 1111 ق.)، بحار الانوار، تحقيق محمدباقر بهبودى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1403 ق؛ همو، جلاء العيون، قم، انتشارات سرور، 1376 ق؛ محدث نورى، ميرزا حسين (م. 1320 ق.)، مستدرک الوسائل، بيروت، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، 1408 ق؛ مرعشى نجفى، سيدشهاب الدين (م. 1411 ق.)، شرح احقاق الحق، قم، كتابخانه مرعشى نجفى؛ مسعودى، محمدفاضل، الاسرار الفاطمية، تحقيق سيدعادل علوى، قم، مؤسسة الزائر، 1420 ق؛ مشهدى، محمد بن جعفر (م. 610 ق.)، المزار الكبير، تحقيق جواد فيومى، قم، نشر اسلامى، 1419 ق؛ مفيد، محمد بن محمد (م. 413 ق.)، الاختصاص، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1414 ق؛ همو، المزار (مناسك المزار)، تحقيق سيد محمد باقر ابطحى، بيروت، دارالمفيد، 1414 ق؛ مقرزى، احمد بن على (م. 845 ق.)، امتاعالاسماع، تحقيق محمد نميسى، بيروت، دار الكتب العلمية، 1420 ق.

على شاه عليزاده و على گرامى

سرور زنان عالم، از جمله اوصاف حضرت فاطمه علیها السلام در روایات.

سیده، مؤنث سید، در لغت به معنای شریف، فاضل (ابن منظور، 3 / 228؛ طریحی، 2 / 448)، بزرگ، مهتر قوم، دانا (دهخدا، 9 / 13877) و سرآمد در نیکی (طریحی، 2 / 448) است. به فاطمه زهرا علیها السلام از آن حیث سیده نساء العالمین گفته شده که بر اساس آیات و روایات، در تمامی فضائل و کمالات، از همه زنان عالم برتر، و الگو و سرآمد همه زنان جهان است (ادامه مقاله).

در ادیان پیش از اسلام، زنان اسوه و کاملی وجود داشته اند که از آنان به قداست یاد شده است. در قرآن کریم از ساره، همسر حضرت ابراهیم علیه السلام، به عنوان زنی یاد شده که رحمت و برکات خدا بر او و خانواده اش تعلق گرفته است (هود، 73). از آسیه، همسر فرعون، به عنوان اسوه پایداری در ایمان به خدا و دل بریدن از شکوه ملوکانه و امید به بهشت و سکونت در جوار خدا یاد گردیده است (تحریم، 11). همسر زکریای نبی علیه السلام، همسری شایسته خوانده شده است که به همراه خانواده اش برای کارهای نیک پیشی می گرفته، در برابر خداوند فروتن بوده و با بیم و امید دعا می کرده است (انبیاء، 90). مریم علیها السلام نیز برگزیده خدا و برترین زن دو عالم معرفی شده است (آل عمران، 42).

در اسلام، از حضرت فاطمه علیها السلام با عنوان سرچشمه خیر کثیر (ر.ک: طبرسی، مجمع البیان، 10 / 460؛ طباطبائی، 20 / 370 - 371) و یکی از ابرار (انسان، 5) یاد شده است. همچنین آیه های تطهیر (احزاب، 33)، مباحله (آل عمران، 61؛ ر.ک: عیاشی، 1 / 176 - 177)؛

حویزی، 1/ 348) و مودت (شوری، 23؛ ر.ک: کلینی، 8/ 93؛ مغربی، 1/ 70) نیز بیانگر بخشی از برتری ایشان بر دیگر زنان است.

حضرت زهرا علیها السلام محبوب ترین فرد نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله بود (طبرانی، 22/ 403). در روایتی، غضب فاطمه علیها السلام غضب خداوند و خشنودی او خشنودی خداوند دانسته شده است (متقی هندی، 12/ 111 - 112). در احادیث، برتری وی با کلماتی چون اصطفی (برگزیدن)، افضل و سیده بیان گردیده است (طبرانی، 22/ 403؛ ابن شهر آشوب، 3/ 104 - 105، 135؛ شاذان قمی، 9 - 10). برتری حضرت فاطمه علیها السلام به سبب ویژگیها و فضایی است که برخی از آنها عبارت اند از: دختر پیامبر صلی الله علیه و آله بودن، همسری علی علیه السلام، مادری حسنین و دیگر امامان علیهم السلام، آفرینش نوری (ابن حاتم عاملی، 452)، داشتن فضایی چون علم غیب، ایمان و خداترسی، محدثه بودن (صدوق، علل الشرایع، 1/ 182؛ طبری امامی، 80؛ مجلسی، 43/ 8، 46، 55؛ مقاله های مناقب و کرامات فاطمه علیها السلام؛ محدثه بودن فاطمه علیها السلام) و عصمت (سید مرتضی، 5/ 99؛ مقاله عصمت فاطمه علیها السلام). در متون حدیثی شیعه، در بیش از پنجاه روایت که بیشتر نبوی هستند، از این مقام با تعبیر گوناگون یاد شده است، نظیر سیده نساء العالمین، سیده نساء اهل الجنة، سیده نساء یوم القیامة، سیده نساء المؤمنین، سیده نساء هذه الامة، و سیده نساء الاولین و الاخرین (صدوق، علل الشرایع، 2/ 182؛ طبری امامی، 681 ر.ک: مجلسی، 43/ 21 - 28؛ بحرانی اصفهانی، 11/ 88 - 106).

فراوانی این روایتها و وجود احادیث صحیح در میان آنها، به گونه ای است که برخی به تواتر اجمالی آنها قائل اند (ر.ک: سبحانی، 33 - 34). بررسی سند این احادیث نشان می دهد که ناقلان طبقه اول احادیث نبوی بیش از بیست تن از صحابه بوده اند، که عبارتند از: امام علی علیه السلام، حضرت فاطمه علیها السلام، امام حسن علیه السلام، امام حسین علیه السلام، جابر بن سمره، جابر بن عبدالله انصاری، حذیفه بن یمان، زیدبن ثابت، سلمان فارسی،

ابورافع، عایشه، عبدالله بن جعفر طیار، عبدالله بن عباس، عبدالرحمن بن سمره، عمار یاسر، عمران بن حصین، ابوذر غفاری، ابوسعید خدری، ابوهریره، ام سلمه، و ام ایمن (بحرانی اصفهانی، 11 / 88 - 106). از منابع شیعه چنین برداشت شده است که اصحاب پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله لقب سیده نساء العالمین را مختص حضرت فاطمه علیها السلام می دانستند و او را با این لقب می خواندند (طبرسی، الاحتجاج، 1 / 195، 319). در طبقه دوم تابعان، بزرگانی همچون سعید بن جبیر، سعید بن مسیب، سلیم بن قیس هلالی، اصبع بن نباته، مکحول، مجاهد و مسروق قرار دارند. در طبقات پایین تر نیز محدثان، دانشمندان علوم اسلامی، مورخان، مفسران قرآن و دیگران این روایات را در کتابهای خود نقل کرده اند (ر.ک: بحرانی اصفهانی، 11 / 88 - 106).

افزون بر احادیث نبوی، امامان شیعه علیهم السلام نیز به نقل از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله یا در سخنان خویش، از حضرت فاطمه علیها السلام با لقب سیده نساء العالمین یاد کرده اند (صدوق، الامالی، 77 - 78، 112، 259، 374؛ همو، عیون اخبار الرضا علیها السلام، 1 / 302؛ 2 / 274؛ همو، معانی الاخبار، 107، 124)، چنان که در روایتی صحیح از امام جعفر صادق علیه السلام درباره این سخن رسول خدا صلی الله علیه و آله که «فاطمه علیها السلام سرور زنان اهل بهشت است»، پرسیده شد: «آیا فاطمه علیها السلام برترین زن زمان خویش است؟» امام صادق علیه السلام، مریم علیها السلام را سرور زنان زمان خویش، و فاطمه علیها السلام را سرور همه زنان بهشت، از آغاز تا فرجام جهان، معرفی کرد (صدوق، الامالی، 187؛ همو، معانی الاخبار، 107). روایت سرور زنان، در منابع معتبر اهل سنت به شکل سیده نساء اهل الجنة (احمد بن حنبل، 3 / 80؛ 5 / 391؛ بخاری، 4 / 183)، سیده نساء المؤمنین (بخاری، 4 / 183؛ مسلم نیشابوری، 7 / 143)، سیده نساء هذه الامة (مسلم نیشابوری، 7 / 143 - 144؛ نسائی، السنن الکبری، 5 / 141) و سیده نساء العالمین (طیالسی، 197؛ ابن سعد، 8 / 27؛ مسلم نیشابوری، 7 / 143 - 144؛ نسائی، السنن الکبری، 4 / 252)؛

15 / 147؛ ابن شاهین، 25) آمده است. ابن ابی الحدید، در شرح نهج البلاغه، آن را متواتر دانسته است (10 / 265 - 266).

عایشه نیز راوی حدیثی است که در آن فاطمه علیها السلام سرور تمام زنان این امت (یا زنان مؤمن) معرفی شده است (احمد بن حنبل، 6 / 282؛ مسلم نیشابوری، 7 / 143 - 144؛ ابن ماجه قزوینی، 1 / 518). بخاری در چند جا از کتاب بدء الخلق، از جمله در سرآغاز باب «مناقب قرابة الرسول صلى الله عليه و آله و منقبة فاطمة عليها السلام»، حدیث نبوی «فَاطِمَةُ سَيِّدَةُ نِسَاءِ اَهْلِ الْجَنَّةِ» را ذکر کرده (4 / 183، 209، 219) که نشان دهنده اعتبار بسیار این حدیث در نزد وی است. حدیث مذکور مشهورترین حدیث در بیان سروری حضرت زهرا علیها السلام نزد اهل سنت بوده و نقل آن با چند سند در صحیح البخاری (4 / 183، 209، 219) آن را در بالاترین درجه اعتبار نزد اهل سنت قرار داده و از طریق آنان در کتابهای حدیث شیعه نیز نقل شده است (ابن شهر آشوب، 3 / 105؛ طبری، ذخائر العقبی، 39 - 40؛ مجلسی، 37 / 67).

در روایتی دیگر از عمران بن حصین، از زهرا علیها السلام با لقبهای سیده نساء العالمین و سیده نساء عالمک یاد شده است. وی پس از دادن گزارشی از همراهی خویش با پیامبر صلی الله علیه و آله در عیادت فاطمه علیها السلام، که از شدت گرسنگی بیمار شده بود، گفته است که رسول خدا صلی الله علیه و آله، پس از تأکید بر شکیبایی زهرا علیها السلام، وی را برترین زن جهان معرفی کرد. نبی اکرم صلی الله علیه و آله در پاسخ به پرسش حضرت زهرا علیها السلام درباره جایگاه مریم علیها السلام، مریم علیها السلام و فاطمه علیها السلام را سرور زنان دوران خودشان خواند (ابن شاهین، 24 - 25). بر اساس این روایت، مقایسه برتری فاطمه علیها السلام و مریم علیها السلام، مقایسه دو زن کامل در دو امت است و چون امت اسلام، به استناد آیه 110 سوره آل عمران، برترین امت است، زهرا علیها السلام نیز برترین زن جهان است. در روایتی از

پیامبر صلی الله علیه و آله نیز بر این مطلب تصریح شده است (ابن شهر آشوب، 3 / 105، 135، 137).

علاوه بر این، برای حضرت زهرا علیها السلام القاب متفاوتی ذکر شده است که بر سیادت عام ایشان دلالت می کند، چنان که در روایت جابر بن سمره از نبی اکرم صلی الله علیه و آله، از فاطمه علیها السلام با لقب سیده نساء یوم القیامه (مجلسی، 37 / 43؛ مرعشی نجفی، 10 / 36)، در گزارش عبدالله بن عباس با لقب خیرة الله (خطیب بغدادی، 1 / 274) و در روایت علی بن ابی طالب علیه السلام با لقب سیده نساء اهل الجنة (هیثمی، 9 / 201) یاد شده است.

دانشمندان بزرگ شیعه، همچون شیخ طوسی (تهذیب الاحکام، 6 / 10، 57، 87) و ابن قولویه قمی (328، 404، 515)، این القاب را در زیارت‌های متعدد، در کتابهای معتبر خود نقل کرده اند. با توجه به مشهور بودن اختصاص این القاب به حضرت زهرا علیها السلام در میان طبقه اول و فراوانی احادیث، بلکه تواتر معنوی آنها، برخی از علمای شیعه، همچون سید مرتضی، برتری مطلق حضرت فاطمه علیها السلام را بر همه زنان جهان، از اول تا آخر، اجماعی دانسته اند (3 / 147 - 148).

با وجود فراوانی این احادیث، برخی از اهل سنت، با طرح شبهاتی، به بیان برتری مریم علیها السلام بر حضرت فاطمه علیها السلام پرداخته اند.

ادعای برتری حضرت مریم علیها السلام

برخی از اهل سنت، با استناد به دلایلی، حضرت مریم علیها السلام را برترین زن عالم دانسته اند.

دلیل اول: قرطبی به آیه 42 سوره آل عمران استناد کرده است: «وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصَّ طِفْلًاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصَّ طِفْلًاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ» (فرشتگان گفتند: ای مریم خداوند تو را برگزید و منزه کرد و بر زنان عالم برتری داد). وی واژه «عالمین» را دلیل این برتری دانسته و گفته است که علت برتری مریم علیها السلام، برخورداری او از برخی عطایای الهی بوده که به هیچ زن دیگری داده نشده (نظیر

گفتگو با روح القدس و ظهور روح القدس و دمیدن روح الهی در او) و علاوه بر آن، بدون هیچ درخواست آیه و نشانه ای، کلمات الهی را تصدیق نموده و از این رو به صدیقه نیز مشهور شده است (قرطبی، 82 / 4 - 84).

اما در میان اهل سنت نیز درباره عام بودن برتری مریم علیها السلام، طبق آیه مذکور اتفاق نظر وجود ندارد. صنعانی (120 / 1 - 121) و سیوطی (23 / 2 - 24)، به نقل احادیث کمال و سیادت زنان چهارگانه و برتری زنان قریش اکتفا کرده اند. برخی نیز نساء العالمین را به زنان هم عصر حضرت مریم علیها السلام تفسیر کرده اند (جصاص 16 / 2؛ سمرقندی، 1 / 237؛ ثعلبی، 3 / 67؛ ثعالبی، 2 / 43؛ آلوسی، 3 / 155). مفسران بزرگ صحابی (همچون ابن عباس) و برخی تابعان (مانند حسن و ابن جریح) نیز برگزیدگی مریم علیها السلام را محدود به عصر خودش دانسته اند. طبری نیز، ضمن پذیرش این دیدگاه، برتری مریم علیها السلام را به سبب عبادت بسیار وی دانسته است (جامع البیان، 3 / 357).

مفسران شیعه، عالمین را «عالم زمان خویش» تفسیر کرده و دلیل آن را روایات نبوی و ائمه هدی علیهم السلام در خصوص سیادت عام حضرت فاطمه علیها السلام ذکر نموده اند (ر.ک: طبرسی، مجمع البیان، 2 / 746؛ حویزی، 1 / 336 - 338). علامه طباطبائی، عالمین را مطلق دانسته و گفته است هرگاه اصطفا با حرف جرّ «علی» متعدی شود، به معنای تقدم است و با توجه به آیه بعد که تولد عیسی علیه السلام را به وی بشارت می دهد و نیز آیه 91 سوره انبیاء و آیه 12 سوره تحریم، که بر دمیده شدن روح الهی در رحم وی تأکید دارد، تقدم و برتری حضرت مریم علیها السلام بر همه زنان، به سبب ولادت اعجاز آمیز حضرت عیسی علیه السلام است (3 / 189). برخی از مفسران اهل سنت نیز همین دیدگاه را پذیرفته اند (ر.ک: فخر رازی، 2 / 233؛ شوکانی، 1 / 338؛ سیدقطب، 1 / 395).

به گفته علامه طباطبائی، تکرار واژه اصطفا در آیه مزبور نیز بیانگر آن است که برگزیدگی وی در یک یا چند امر است که دیگران در آن مشارکت ندارند، وگرنه جایی برای تکرار نبود (3 / 165). از این رو، مفسران با استفاده از روایات، برای اصطفا هر کدام از آیات یادشده، معنایی خاص و جداگانه در نظر گرفته اند، چنان که برخی از مفسران، اصطفا اول را به معنای برگزیدن مریم علیها السلام در میان ذریه انبیا و اصطفا دوم را به معنای ولادت اعجاز آمیز عیسی علیه السلام دانسته اند (شریف لاهیجی، 1 / 323؛ حویزی، 1 / 336). علامه طباطبائی مقایسه آیه 42 سوره آل عمران را با آیه 33 همین سوره - که به اصطفا آدم علیه السلام، نوح علیه السلام، آل ابراهیم علیه السلام و آل عمران پرداخته - شاهدهی بر تقویت این نظر دانسته است، زیرا اگر اصطفا در آیه 33 به معنای لغوی آن (اختیار کردن خالص یک شیء) به کار می رفت، باید به جای «عَلَى الْعَالَمِينَ» از «مِنَ الْعَالَمِينَ» استفاده می شد و در نتیجه در معنای آیه اختلال پیش می آمد. از این رو، در این آیه، اختیار و برگزیدن آن افراد، در اموری خاص است، مانند حضرت آدم علیه السلام که اولین مخلوق، اولین توبه کننده و اولین کسی است که دین برایش تشریح شد، و حضرت نوح علیه السلام که اولین پیامبر از پنج پیامبر اولوالعزم است که کتاب و شریعت بر آنان نازل گردید و پدر دوم بشر است (3 / 165). روشن است که تقدم این بزرگان بر مردم جهان، به معنای برتری آنان بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیست.

بنابراین، به باور بسیاری، آیه 42 سوره آل عمران بر سیادت حضرت مریم علیها السلام بر همه زنان تا رستخیز دلالت ندارد و معنای گزینش او از میان همه زنان، آن است که خداوند برای آفرینش حضرت عیسی علیه السلام از دوشیزه ای باکره، او را از میان زنان آن زمان، به علت شرافتی که از جهات گوناگون داشت (مانند از

دودمان نبوت بودن، عبادت بسیار و خالصانه، و طهارت کامل) برگزید و با سخن گفتن عیسی علیه السلام در نوزادی (آل عمران، 46)، او و پسرش را نشانه ای بر قدرت مطلقه خود برای جهانیان قرار داد (انبیاء، 91).

دلیل دوم: برخی به روایاتی از پیامبر صلی الله علیه و آله استناد کرده و گفته اند که مریم علیها السلام سیده نساء العالمین است. در برخی از این روایات، که رسول اکرم صلی الله علیه و آله سیادت و کمال را منحصر به چهار زن (فاطمه، خدیجه، مریم و آسیه علیهم السلام) دانسته، نام مریم علیها السلام مقدم شده و نام زنان دیگر با حرف عطف «ثم» یا ظرف «بعد» نقل شده است: «سیده (سیدات) نساء اهل الجنة مریم بنت عمران، ثم فاطمة، ثم خدیجة، ثم آسیة امرأة فرعون» (طبرانی، 11 / 328: 23 / 7؛ ابن عساکر، 70 / 106 - 108). قرطبی، از علمای اهل سنت، برای اثبات برتری مریم علیها السلام، افزون بر آیه 42 سوره آل عمران به این حدیث (که با حرف ثم عطف شده) نیز تمسک کرده است (4 / 83). این حدیث در صحاح اهل سنت نقل نشده است. علاوه بر آن، با احادیث صحیح، سیادت عام فاطمه علیها السلام که در صحیح البخاری (4 - 209، 219، 7 / 142) و صحیح مسلم (7 / 143) نقل شده و نیز با احادیث اختصاص داشتن سیادت مریم علیها السلام به زمان خود (ابن عساکر، 70 / 108) تعارض دارد. از سوی دیگر، در سند آن راویانی همچون عبدالعزیز بن محمد قرار دارند (ر.ک: ابن عبدالبر، 4 / 1823) که بعضی او را توثیق نکرده اند (مزی، 18 / 194 - 195).

ابن حجر عسقلانی نیز عطف با «ثم» را ثابت و معتبر ندانسته است (7 / 101).

قانلان به برتری مریم علیها السلام، به برخی از احادیث نبوی نیز استناد کرده اند که مشتمل بر واژه «بعد» است. مانند روایت «سیده نساء اهل الجنة بعد مریم، فاطمة و خدیجة» (ر.ک: قرطبی، 4 / 83) و روایت «فاطمه سیده نساء العالمین بعد مریم ابنة عمران و آسیة امرأة فرعون و خدیجة ابنة خویلد» (ابن ابی شیبة کوفی، 7 / 527). ولی این استدلال

صحیح نیست، زیرا مؤخر شدن نام فاطمه علیها السلام در این گونه روایات، به دلیل تأخر زمانی است، در غیر این صورت باید آسیه و خدیجه علیها السلام را نیز از فاطمه علیها السلام برتر دانست، در حالی که در هیچ یک از کتابهای شیعه و اهل سنت چنین ادعایی نشده است. بنابراین، روایاتی مانند حدیث مزبور تنها در صدد بیان این نکته است که این چهار زن بر تمامی زنان عالم برتری دارند.

بیشتر روایات راجع به سیادات زنان چهارگانه، با حرف عطف «واو» نقل شده اند که بر تقدم رتبی دلالت ندارد. اندیشمندان شیعه، به دلیل قراین موجود در قرآن و احادیث، این نقل را ترجیح داده و آن را با سندهای منتهی به طرق اهل سنت نقل کرده اند (ابن شهر آشوب، 3 / 104؛ ابن حاتم عاملی، 463؛ طبری، ذخائر العقبی، 44).

برخی از مفسران اهل سنت، همچون قرطبی، با توجه به حدیثی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله (احمد بن حنبل، 394 / 4؛ بخاری، 4 / 131 - 132)، وجه برتری مریم علیها السلام را کمال وی دانسته اند که بر اساس این حدیث، از میان زنان، فقط او و آسیه (همسر فرعون) بدان دست یافته اند. قرطبی ضمن بیان دیدگاه برخی از دانشمندان اهل سنت، همچون ابن حجر عسقلانی (6 / 321)، که کمال را در حدیث مزبور به نبوت تفسیر کرده اند، نبوت آسیه را رد کرده، اما نبوت مریم علیها السلام را پذیرفته است، به این دلیل که فرشتگان، وحی الهی را بر وی نازل کرده اند، چنان که بر همه انبیا وحی می شد (4 / 83).

در مقابل این حدیث، احادیثی نقل شده که در آنها کمال، منحصر به فاطمه، خدیجه، مریم و آسیه علیها السلام است (زیلعی، 4 / 67؛ فیض کاشانی، 5 / 198؛ 7 / 240). ابن کثیر در حدیث مزبور کمال هر یک را منحصر به زمان خویش دانسته است. بنابراین، کمال آن دو با کامل بودن خدیجه علیها السلام و فاطمه علیها السلام منافاتی ندارد (2 / 73). ثعالبی، بر

اساس آیه 7 سوره انبیاء که وحی را به مردان اختصاص داده، ضمن قائل بودن به انحصار برگزیدگی مریم علیها السلام از میان زنان زمان خویش، نبوت او را - به استناد نظر عموم علما مبنی بر نبی نبودن زنان - نفی کرده است (2/ 33). بر اساس آیه 71 سوره هود، فرشتگان با همسر ابراهیم علیه السلام نیز سخن گفتند و تولد اسحاق علیه السلام و پس از او تولد یعقوب علیه السلام را به او مؤذنه دادند، اما جز ابن حزم و برخی دیگر (ر.ک: ابن کثیر، 2/ 70)، هیچ کس قائل به نبوت وی نبوده است. بنابراین، سخن قرطبی مبنی بر نبوت مریم علیها السلام به سبب سخن گفتن فرشتگان با او و نزول وحی بر وی، برخلاف اجماع علما و اجتهاد شخصی اوست.

حدیث دیگری که برخی از مفسران اهل سنت آن را دلیل بر برتری عام مریم علیها السلام گرفته اند، حدیثی است که ابوهریره از رسول خدا صلی الله علیه و آله، در فضل زنان قریش نقل کرده است. بر اساس این حدیث، بهترین زنان شترسوار (که به زنان عرب اشاره دارد) زنان قریش اند که با فرزند کوچک خویش مهربان و با دارایی شوهر سازگارند (ر.ک: صنعانی، 1/ 120 - 121؛ بخاری، 4/ 139). این حدیث دو گونه نقل شده است: در یک نقل، ابوهریره پس از نقل حدیث، جمله «مریم هرگز بر شتر سوار نشد» را بر آن افزوده (صنعانی، 1/ 121)، اما در نقل دوم، در ادامه حدیث افزوده است: «اگر پیامبر صلی الله علیه و آله می دانست مریم علیها السلام بر شتر سوار بود، هیچ کس را بر او مقدم نمی کرد» (ابن بطریق، 113). برخی از اهل سنت گفته اند که مقصود ابوهریره این است که چون مریم علیها السلام هرگز سوار شتر نشده بود، جزو زنان مذکور در حدیث نیست تا با آنان مقایسه شود، و گرنه مریم علیها السلام از همه زنان برتر است (ر.ک: ابن حجر عسقلانی، 6/ 341).

در پاسخ به این استدلال، گفتنی است که به تصریح منابع معتبر اهل سنت،

مانند صحیح البخاری (4 / 139) و صحیح مسلم (7 / 182)، عبارت آخر حدیث که بر شتر سوار نشدن مریم علیها السلام تأکید کرده، سخن ابوهریره و اجتهاد شخص اوست که حجیت ندارد، ولی برخی مفسران دقت نکرده و نگفته اند که این افزوده ابوهریره است (ابن عطیه اندلسی، 1 / 433). از سوی دیگر، حدیث، فقط ناظر بر دو صفت خوب زن خانه دار (مهر به فرزند و مراعات شوهر) است. پاسخ دیگر این است که هر چند برتری حضرت مریم علیها السلام بر زنان قریش امری بدیهی است، اما در خصوص برتری فاطمه علیها السلام بر مریم علیها السلام، در منابع حدیثی و تاریخی فریقین دلایل خاصی وجود دارد که بخشی از آنها گزارش شد.

از دیگر احادیثی که برخی از اهل سنت برای افضلیت مریم علیها السلام آورده اند، احادیث استثنای مریم علیها السلام از محدوده سیادت عام فاطمه علیها السلام است. این روایات - که به نظر اهل سنت، عمده ترین دلیل افضلیت مریم علیها السلام است - اغلب همان متن مشهور «فاطمة سيدة نساء العالمین» است، که در آنها حضرت مریم علیها السلام با یکی از این عبارتها استثنا شده است: «إلاّ مریم»، «إلاّ ما کان من مریم»، «إلاّ ما کان لمریم»، «إلاّ ما جعل الله لمریم»، «إلاّ فلانة» و «بعد مریم» (ابن سعد، 2 / 248؛ ترمذی، 5 / 368؛ نسائی، خصائص امیر المؤمنین علیه السلام، 116؛ ابن عساکر، 70 / 113).

متن مشهور «فاطمة سيدة نساء العالمین» در روایات منقول از طریق صحیح البخاری و صحیح مسلم، از آن عبارتهای زیاده، عاری است و این دلیل بر اعتبار نداشتن روایات مشتمل بر آن زیاده ها، از نظر بخاری و مسلم است، زیرا آنان با وجود نقل مکرر سیادت عام حضرت فاطمه علیها السلام، یک بار هم احادیث مشتمل بر آن زیاده ها را نقل نکرده اند. حاکم نیشابوری حدیثی از ابوسعید خدری را با زیاده «إلاّ ما کان من مریم» از محمد بن اسحاق آورده و مدعی صحت آن

شده، اما به صحت آن با شرط شیخین (بخاری و مسلم) تصریح نکرده است (ر.ک: 154/3). بنابراین، این سخن از پیامبر صلی الله علیه و آله نبوده است و در خور اعتماد نیست.

این حدیث در دیگر کتابهای حدیثی نیز با اشکالهایی در سند یا متن، نقل شده است. از آن جمله حدیث ام سلمه است که ترمذی سیادت حضرت فاطمه علیها السلام را با «الآ مریم» (5/368 - 369)، ابن سعد (2/228) و نسائی (خصائص امیر المؤمنین علیه السلام، 117) با «بعد مریم»، و ابویعلی موصلی (12/111) و ابن اثیر جزری (5/523) با «الآ فلانه» گزارش کرده اند. اما در سند همه آنها «موسی بن یعقوب زمعی» وجود دارد که از نظر نسائی قوی نیست (خصائص امیر المؤمنین علیه السلام، 117)، علاوه بر آنکه عبارت مبهم «الآ فلانه» بر نام مریم علیها السلام تصریح ندارد و پیامبر صلی الله علیه و آله انگیزه ای برای تقیه نداشته است. عبارت «بعد مریم» نیز، تأخر زمانی تفسیر شده است. بنابراین، یا عبارات اضافه از طرف برخی راویان، عمدی یا به سبب ضعف حافظه آنان بوده است.

مضمون احادیث یادشده مبنی بر تقدیم حضرت مریم علیها السلام بر حضرت فاطمه علیها السلام، در منابع دیگری نیز گزارش شده که دارای اشکالاتی است، از جمله مطالب خلاف تاریخ در مورد سن حضرت عیسی علیه السلام (طبری، ذخائر العقبی، 40)، و عباراتی مخالف با قواعد زبان عربی، مانند «أَحْلَمُهُمْ جِلْمًا» که در آن أَفْعَل تفضیل با مفعول مطلق آمده است (ابن عساکر، 70/113).

گرچه این احادیث در برخی منابع، همچون السنن الکبری (نسائی، 5/95)، خصائص امیر المؤمنین علیه السلام (نسائی، 116) و المعجم الکبیر (طبرانی، 22/419 - 420)، از برخی سندها و طرق «حَسَن» نقل شده اند، اما با حدیث نقل شده در صحیح البخاری (7/141 - 142) و صحیح مسلم (7/143) در تعارض اند و حدیث بخاری و مسلم، به دلیل قوَّت سند، بر آنها مقدم است.

البته در یک منبع حدیثی شیعه، با سند شیعی، نقل شده است: «أَلَا تَرْضَيْنَ أَنِّي زَوْجَتُكَ أَقْدَمَ أُمَّتِي سِلْمًا وَأَحْلَمَهُمْ حِلْمًا وَأَكْثَرَهُمْ عِلْمًا أَمَا تَرْضَيْنَ أَنْ تَكُونِي سَيِّدَةَ نِسَاءِ أَهْلِ الْجَنَّةِ إِلَّا مَا جَعَلَهُ اللَّهُ لِمَرْيَمَ بِنْتِ عِمْرَانَ» (طوسی، الامالی، 633)، که عبارتی مخالف قواعد عربی دارد (احلمهم حلماً) و موجب تضعیف این روایت می شود. این زیاده درباره مریم علیها السلام را می توان بر ولادت اعجاز آمیز عیسی علیه السلام حمل کرد، زیرا نام مریم علیها السلام به طور مطلق نیامده، بلکه وجه افتراقی، هر چند مبهم (ما جعله الله لمريم)، برایش ذکر شده است. افزون بر آن، در جای دیگری از همین منبع طوسی، الامالی، 333 - 334)، حدیث بدون «الآ مریم» آمده است.

بنابراین، به باور اندیشمندان شیعه و برخی از اهل سنت، استثنا کردن مریم علیها السلام از سیادت عام حضرت فاطمه علیها السلام، بر برتری مریم علیها السلام دلالت ندارد. علاوه بر آنکه این استثنا در منابع حدیثی معتبر اهل سنت، به ویژه صحیح البخاری و صحیح مسلم، گزارش نشده است و سند صحیح ندارد. از این رو، بعید است که سخن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله باشد و ممکن است اجتهاد شخصی راویان و متأثر از تصور عموم و اطلاق لفظ «العالمین» در آیه 42 سوره آل عمران باشد. به علاوه، با توجه به اینکه امویان در صدد نفی فضایل ذکر شده برای اهل بیت علیهم السلام بودند، روایات مختلفی را برای مقابله با احادیث دال بر فضایل اهل بیت علیهم السلام جعل کردند تا مسلمانان را دچار تردید کنند (هاشمی، 72).

برخی از دانشمندان اهل سنت، احادیث حاوی زیاده «الآ مریم» را دال بر برتری مریم علیها السلام بر فاطمه علیها السلام نمی دانند و گفته اند ممکن است استثنا به دلیل تساوی آن دو باشد (ابن کثیر، 2 / 71 - 72)، چنان که بعضی از آنان، با مقایسه فضایل این دو زن بزرگ، قائل به افضلیت فاطمه علیها السلام شده و غالباً برتری حضرت علیها السلام را به سبب فرزندی رسول اکرم صلی الله علیه و آله دانسته اند (آلوسی، 3 / 155)، اما از نظر شیعه، وی در همه

فضایل از همه زنان عالم برتر است، چنان که در گزارشی که ابن عباس از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل کرده، بر این مطلب تصریح شده است (صدوق، الامالی، 175، 575).

به گفته آلوسی، برخی از عالمان اهل سنت با استناد به روایاتی (مانند روایتی منسوب به پیامبر صلی الله علیه و آله که به مسلمانان امر کرده است دو ثلث دین را از عایشه فرابگیرند)، در صدد مطرح کردن احتمال برتری عایشه بوده اند (3 / 155)، اما خود آلوسی، ضمن تردید در این روایت، بر فضل علمی حضرت فاطمه علیها السلام تأکید نموده و معتقد است بر فرض ثبوت این روایت، اگر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از رحلت زود هنگام فاطمه صلی الله علیه و آله آگاه نمی بود، بدون شک مردم را به فراگیری همه دین از فاطمه علیها السلام فرا می خواند (3 / 155 - 156). علاوه بر این، به فرض وجود چنین حدیثی، اثبات علم برای عایشه موجب نفی علم از حضرت فاطمه علیها السلام نمی شود و برتری عایشه را نمی رساند (3 / 155؛ بیومی مهران، 168؛ سیلاوی، 231).

از جمله روایاتی که به گفته آلوسی، برخی برای اثبات فضیلت عایشه به آن استناد کرده اند، روایتی است که در آن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرموده عایشه نسبت به زنان، همانند آبگوش (ترید) نسبت به دیگر غذاهاست (احمد بن حنبل، 6 / 159؛ بخاری، 4 / 220). خود آلوسی این حدیث را معارض با حدیث دیگری می داند که بر برتری حضرت خدیجه علیها السلام دلالت دارد (3 / 156). علاوه بر این، برخی واژه «النساء» را بر همسران پیامبر صلی الله علیه و آله، که در آن زمان زنده بودند، حمل کرده اند (ابن ابی الحدید، 14 / 23). بنابراین، این حدیث بر سیادت عایشه دلالت ندارد، بلکه به نظر می رسد در مقام اشاره به صفات جسمانی او، مانند جوانی باشد. افزون بر آن، مطابق برخی روایات، خود عایشه نیز فاطمه علیها السلام را برترین فرد پس از رسول اکرم صلی الله علیه و آله معرفی کرده است (هیثمی، 9 / 201). در منابع حدیثی اهل سنت نیز

بیشترین احادیث سیادت عام (برتری بر همه زنان) فاطمه علیها السلام، از عایشه نقل شده است (ر.ک: طیالسی، 196 - 197؛ ابن راهویه، 6/5 - 7؛ احمد بن حنبل، 6/282؛ بخاری، 4/183؛ نسائی، السنن الکبری، 4/251 - 252؛ 96/5؛ 146 - 147؛ همو، خصائص امیر المؤمنین علیه السلام، 118 - 120؛ (اه ابو یعلیٰ موصلی، 12/111 - 112).

بنا به نقل آلوسی، سومین حدیثی که برخی برای اثبات برتری عایشه بر فاطمه علیها السلام بدان استناد کرده اند، روایتی است که بر اساس آن، عایشه در آخرت، هم مقام پیامبر صلی الله علیه و آله، ولی فاطمه علیها السلام هم مقام علی بن ابی طالب علیه السلام است (3/155). آلوسی لازمه پذیرش این حدیث را برتری همسران پیامبر صلی الله علیه و آله، از جمله عایشه، بر همه انبیای سلف دانسته است که کسی آن را نمی پذیرد (3/156).

با توجه به احادیث متعددی که از طریق شیعه و اهل سنت نقل شده، حضرت فاطمه علیها السلام سرور زنان در دنیا و آخرت است و بر همه زنان عالم، چه پیش از اسلام و چه پس از آن، فضیلت و برتری دارد.

منابع

آلوسی، سید محمود (م. 1270 ق.)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ ابن ابی الحدید، عزالدین (م. 656 ق.)، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، دار احیاء الکتب العربیة، 1378 ق؛ ابن ابی شیبة کوفی، عبدالله بن محمد (م. 235 ق.)، المصنف فی الاحادیث والآثار، تحقیق سعید لحام، بیروت، دارالفکر، 1409 ق؛ ابن اثیر جزری، علی بن محمد (م. 630 ق.)، اسد الغابة فی معرفة الصحابة، تهران، انتشارات اسماعیلیان؛ ابن بطریق، یحیی بن حسن (م. 600 ق.)، خصائص الوحي المبین، تحقیق مالک محمودی، قم، دار القرآن الکریم، 1417 ق؛ ابن حاتم عاملی، یوسف بن حاتم (م. 664 ق.)، الدر النظیم، قم، نشر اسلامی، ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (م. 852 ق.)، فتح الباری شرح صحیح البخاری، بیروت، دار المعرفه؛ ابن راهویه، اسحاق بن ابراهیم (م. 238 ق.)، مسند اسحاق بن راهویه، تحقیق عبدالغفور عبدالحق، المدینة المنورة مکتبة الایمان، 1412 ق؛ ابن سعد، محمد بن سعد (م. 230 ق.)، الطبقات الکبری، بیروت، دار صادر؛ ابن شاهین،

عمر بن شاهين (م. 385 ق.)، فضائل سيدة النساء عليها السلام، تحقيق الحويني الاثري، القاهرة، مكتبة التربية الاسلامية 1411 ق؛ ابن شهر آشوب، محمد بن علي (م. 588 ق.)، مناقب آل ابي طالب، تحقيق گروهی از اساتيد نجف اشرف، النجف الاشرف، المكتبة الحيدرية، 1376 ق، ابن عبدالبر، يوسف بن عبدالله قرطبي (م. 463 ق.)، الاستيعاب في معرفة الاصحاب، تحقيق علي محمد بجاوي، بيروت، دار الجيل، 1412 ق؛ ابن عساكر، علي بن حسن (م. 571 ق.)، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق علي شيري، بيروت، دارالفكر، 1415 ق؛ ابن عطية اندلسي، عبدالحق بن غالب (م. 541 ق.)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق عبدالسلام محمد، بيروت، دارالكتب العلمية، 1422 ق؛ ابن قولويه قمي، جعفر بن محمد (م. 368 ق.)، كامل الزيارات، تحقيق جواد قيومي، قم، نشر اسلامي، 1417 ق؛ ابن كثير، اسماعيل بن عمر (م. 774 ق.)، البداية و النهاية، تحقيق علي شيري، بيروت، دار احياء التراث العربي، 1408 ق، ابن ماجة قزويني، محمد بن يزيد (م. 275 ق.)، سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، دارالفكر؛ ابن منظور، محمد بن مكرم (م. 711 ق.)، لسان العرب، قم، نشر ادب الحوزة، 1405 ق؛ ابويعلی موصلي، اسماعيل بن محمد (م. 307 ق.)، مسند ابويعلی الموصلي، تحقيق حسين سليم اسد، دمشق، دارالمأمون للتراث؛ احمد بن حنبل، شيباني (م. 241 ق.)، مسند احمد بن حنبل، بيروت، دار صادر؛ بحراني اصفهاني، عبدالله بن نورالله (م. قرن 12)، عوالم العلوم و المعارف و الاحوال، قم، مؤسسه امام مهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، 1425 ق؛ بخاري، محمد بن اسماعيل (م. 256 ق.)، صحيح البخاري، بيروت، دارالفكر، 1401 ق؛ بيومي مهران، محمد، السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام، سفير اصفهان، 1418 ق؛ ترمذي، محمد بن عيسى (م. 279 ق.)، سنن الترمذي، تحقيق عبدالوهاب عبداللطيف، بيروت، دار الفكر، 1403 ق؛ ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد (م. 875 ق.)، الجواهر الحسان في تفسير القرآن (تفسير ثعالبی)، تحقيق عبدالفتاح، علي محمد، عادل احمد، بيروت، دار احياء التراث العربي، 1418 ق؛ ثعلبي، احمد بن محمد (م. 427 ق.)، الكشف و البيان في تفسير القرآن (تفسير ثعلبي)، تحقيق ابن عاشور، ساعدی، بيروت، دار احياء التراث العربي، 1422 ق؛ حاكم نيشابوري، محمد بن عبدالله (م. 405 ق.)، المستدرک على الصحيحين، تحقيق يوسف مرعشلي، بيروت، دار المعرفه؛ حويزي، عبدعلي بن جمعه (م. 1112 ق.)، تفسير نورالثقلين، تحقيق سيد هاشم رسولي محلاتي، قم، انتشارات اسماعيليان، 1412 ق؛ خطيب بغدادی، احمد بن علي (م. 463 ق.)،

تاريخ بغداد، تحقيق مصطفى عبدالقادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، 1417 ق؛ دهخدا، علي اكبر (م. 1334 ش.) و ديگران، لغت نامه، تهران، مؤسسه لغت نامه دهخدا و دانشگاه تهران، 1373 ش؛ زيلعى، عثمان بن على (م. 762 ق.) تخريج الاحاديث والآثار، تحقيق عبدالله سعد، الرياض، دار ابن خزيمة، 1414 ق؛ سبحانى، جعفر، اصول الحديث و احكامه في علم الدرايه، قم، نشر اسلامى، 1412 ق؛ سمرقندى، نصر بن محمد (م. 375 ق.)، بحر العلوم (تفسير سمرقندى)، بيروت، دار الفكر؛ سيدقطب، قطب بن ابراهيم (م. 1386 ق.)، في ظلال القرآن، بيروت، دار الشروق، 1412 ق؛ سيدمرتضى، على بن حسين (م. 436 ق.)، رسائل الشريف المرتضى، تحقيق سيداحمد حسيني، سيدمهدي رجائي، قم، دارالقرآن الكريم، 1405 ق؛ سيلوى، غالب، الانوار الساطعة من الغراء الطاهرة خديجة بنت خويلد عليها السلام، علمية، 1421 ق؛ سيوطى، جلال الدين (م. 911 ق.)، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، بيروت، دار المعرفه، شاذان قمى، شاذان بن جبرئيل (م. 660 ق.)، الفضائل، النجف الاشرف، المطبعة الحيدرية، 1381 ق، شريف لاهيجى، محمد بن على (م. 1088 ق.)، تفسير شريف لاهيجى، تحقيق جلال الدين حسيني ارموى، تهران، نشر داد، 1373 ش؛ شوكانى، محمد بن على (م. 1250 ق.)، فتح القدير، عالم الكتب؛ صدوق، محمد بن على (م. 381 ق.)، الامالى، قم، مؤسسة البعثة، 1417 ق؛ همو، علل الشرايع، تحقيق سيد محمداصادق بحر العلوم، النجف الاشرف، المكتبة الحيدرية، 1385 ق؛ همو، عيون اخبار الرضا عليه السلام، تحقيق حسين اعلمى، بيروت، مؤسسة الاعلمى، 1404 ق؛ همو، معانى الاخبار، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1361 ش؛ صنعانى، عبدالرزاق بن همام (م. 211 ق.)، تفسير القرآن العظيم (تفسير صنعانى)، تحقيق مصطفى مسلم محمد، الرياض، مكتبة الرشد، 1410 ق؛ طباطبائى، سيدمحمدحسين (م. 1402 ق.)، الميزان فى تفسير القرآن، قم، نشر اسلامى، 1417 ق؛ طبرانى، سليمان بن احمد (م. 360 ق.)، المعجم الكبير، تحقيق حمدى سلفى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1404 ق؛ طبرسى، احمد بن على (م. 560 ق.)، الاحتجاج، تحقيق محمداقبر خراسان، النجف الاشرف، دار النعمان، 1386 ق، طبرسى، فضل بن حسن (م. 548 ق.)، مجمع البيان فى تفسير القرآن، تحقيق عده اى از محققين، بيروت، مؤسسة الاعلمى، 1415 ق؛ طبرى، احمد بن عبدالله (م. 694 ق.)، ذخائر العقبى فى مناقب ذوى القربى، القاهرة، مكتبة القدسى، 1356 ق؛ طبرى، محمد بن جرير (م. 310 ق.)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق صدقى جميل عطار، بيروت،

دار الفكر، 1415 ق؛ طبری امامی، محمد بن جریر (م. قرن 5)، دلائل الامامه، قم، مؤسسة البعثة، 1413 ق، طریحی، فخرالدین (م. 1085 ق.)، مجمع البحرين، تحقیق سیداحمد حسینی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، 1408 ق؛ طوسی، محمدبن حسن (م. 460 ق.)، الامالی، تحقیق مؤسسة البعثة، قم دار الثقافة، 1414 ق؛ همو، تهذیب الاحکام، تحقیق سید حسن موسوی خراسان، تهران، دار الکتب الاسلامیة، 1364 ش، طیالسی، سلیمان بن داوود (م. 204 ق.)، مسند ابی داوود الطیالسی، بیروت، دار المعرفه؛ عیاشی، محمدبن مسعود (م. 320 ق.)، تفسیر العیاشی، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، المكتبة العلمية الاسلامیة؛ فخر رازی، محمدبن عمر (م. 606 ق.)، التفسیر الکبیر، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، 1413 ق، فیض کاشانی، محسن (م. 1091 ق.)، تفسیر الصافی، تهران، انتشارات صدر، 1415 ق؛ قرطبی، محمد بن احمد (م. 671 ق.)، الجامع لاحکام القرآن (تفسیر قرطبی)، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1405 ق؛ کلینی، محمد بن یعقوب (م. 329 ق.)، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الاسلامیة، 1363 ش؛ متقی هندی، علی (م. 975 ق.)، کنز العمال فی سنن الاقوال والافعال، تحقیق بکری حیانی، صفوة السقا، بیروت، مؤسسة الرسالة، 1409 ق؛ مجلسی، محمدباقر (م. 1111 ق.)، بحار الانوار، تحقیق محمدباقر بهبودی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1403 ق؛ مرعشی نجفی، سیدشهاب الدین (م. 1411 ق.)، شرح احقاق الحق، قم، کتابخانه مرعشی نجفی؛ مزی، جمال الدین یوسف (م. 742 ق.)، تهذیب الکمال فی اسماء الرجال تحقیق بشار عواد، بیروت، مؤسسة الرسالة، 1406 ق؛ مسلم نیشابوری، مسلم بن حجاج (م. 261 ق.)، صحیح مسلم، بیروت، دار الفكر؛ مغربی، قاضی نعمان بن محمد تمیمی (م. 363 ق.)، دعائم الاسلام، تحقیق آصف فیضی، القاهرة، دار المعارف، 1383 ق؛ نسائی، احمد بن شعیب (م. 303 ق.)، السنن الکبری، تحقیق سلیمان بنداری، سید کسروی حسن، بیروت، دارالکتب العلمیة، 1411 ق؛ همو، خصائص امیر المؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام، تحقیق هادی امینی، تهران، مكتبة نینوی الحدیثه؛ هاشمی، سیدهاشم، حوار مع فضل الله حول الزهراء علیها السلام، دارالهدی، 1422 ق؛ هیثمی، علی بن ابی بکر (م. 807 ق.)، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، بیروت، دارالکتب العلمیة، 1408 ق.

مانده رضایی

ص: 53

سخن گفتن فرشتگان با حضرت فاطمه علیها السلام.

به هر کلامی که از طریق شنیدن یا وحی، در خواب و بیداری، به انسان برسد، حدیث می گویند (راغب اصفهانی، 110). حدیث را به معنای خبر، چه کم چه زیاد، نیز دانسته اند (جوهری، 1 / 278؛ ابن منظور، 2 / 133). در موارد بسیاری، واژه حدیث که اسم است، جانشین مصدرش، یعنی تحدیث، می شود (ابن منظور، 2 / 133).

محدث کسی است که فرشتگان با او سخن می گویند. بر اساس روایات متعدد، محدث معنایی متمایز از نبی یا رسول دارد. بنا بر روایتی از امام صادق علیه السلام، نبی کسی است که در خواب وحی می پذیرد و آنچه می بیند مطابق با واقع است، رسول کسی است که فرشتگان بر او نازل می شوند و از سوی خدا به او وحی ابلاغ می کنند، و محدث کسی است که سخن فرشتگان را می شنود و به قلبش القا می شود و از آن آگاه می گردد (صفار، 388؛ مفید، الاختصاص، 328؛ مجلسی، 26 / 74).

متکلمان شیعه نیز بر آن اند که آنچه بر رسول و نبی القا می شود، وحی است و آن را به کلام رمزی تفسیر می کنند، اما گاه به سخن محرمانه با مخاطب خاص نیز وحی گفته می شود (مفید، تصحیح اعتقادات، 120). متکلمان، وحی الهی از نوع کلام را مختص رسولان الهی می دانند (ر.ک: مفید، اوائل المقالات، 288 - 290؛ همو، تصحیح اعتقادات، 120؛ مجلسی، 26 / 83)، اما گاه اشخاصی، غیر از نبی و رسول، نیز مطالبی را از اسرار غیب دریافته اند که پنهان از دیگران بوده است، همچنان که مادر موسی علیه السلام در رؤیا مخاطب وحی الهی قرار گرفت (قصص، 7؛ مفید، اوائل المقالات، 277 - 288؛ مجلسی، 26 / 83). وحی به معنای لغوی آن (نه به عنوان پیام خدا برای مردم)، پس از

پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله هم تحقق یافته؛ گاه در بیداری به صورت القای کلام به افراد بوده و گاه در خواب، خداوند برای عده بسیاری از مردم، حقایقی را نمایان ساخته است که قابل تأویل و اثبات حقانیت هستند، اما نمی توان آنها را وحی نامید (مفید، تصحیح اعتقادات، 121؛ مجلسی، 18 / 250). از این رو، شیخ مفید - ضمن یادآوری این نکته که عقل، نزول وحی بر غیر پیامبر را محال نمی داند - معتقد است که به اجماع مسلمانان، پس از پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله وحی (به معنای اصطلاحی) بر کسی نازل نخواهد شد (وائل المقالات، 68؛ ر.ک: مجلسی، 26 / 84). وحی به عنوان نوعی سخن مرموز برای ابلاغ امور دینی به مردم، از جمله امتیازات انبیاست، اما غیر نبی نیز ممکن است مخاطب ملائکه واقع شود و محدث باشد.

محدث بودن غیر پیامبران

برای اثبات آن می توان به قرآن و روایات و اجماع مسلمانان استناد کرد.

قرآن بارها سخن گفتن فرشتگان با غیر انبیا را حکایت کرده است و مفسران (مقاتل بن سلیمان، 1 / 275 - 276؛ میبیدی، 2 / 116) به شرح و توضیح آن پرداخته اند. از آن جمله، گزارش متعدد قرآن از گفتگوی فرشتگان با حضرت مریم علیها السلام است. در آیه 42 سوره آل عمران به صراحت آمده است که فرشتگان به مریم علیها السلام گفتند: «خداوند تو را برگزیده و پاک ساخته و تو را بر زنان جهان برتری داده است.» در آیه 45 سوره آل عمران، فرشتگان وی را به کلمه ای بشارت می دهند که نامش مسیح است و از مقربان الهی است و در دنیا و آخرت صاحب وجهه خواهد بود. در جریان بارداری حضرت مریم علیها السلام به حضرت عیسی علیه السلام نیز میان وی و فرشته خدا (روح القدس) گفتگویی صورت گرفته که در آیات 18 تا 21 سوره مریم گزارش شده است. در این آیات، از تمثیل روح الهی به صورت انسانی بی عیب و

نقص برای مریم علیها السلام، سخن به میان آمده که مریم علیها السلام با او به گفتگو پرداخته و از او به خدا پناه برده، اما او خود را فرستاده خدا معرفی کرده که برای بخشیدن پسری پاکیزه به مریم علیها السلام آمده است. مریم علیها السلام از این سخن فرشته در شگفت می شود، چرا که تا آن هنگام با مردی در تماس نبوده و زنی آلوده هم نبوده است، اما فرشته می گوید که این امر برای پروردگار آسان است و آفرینش عیسی علیه السلام نشانه قدرت الهی بر مردم و رحمت او بر آنان است و یادآور می شود که امر الهی، حتمی و قطعی است. شیخ طوسی، ظهور فرشتگان بر مریم علیها السلام را معجزه و کرامتی برای وی دانسته است که بر اساس دیدگاه شیعیان، علاوه بر انبیا، برای اولیا و صالحان نیز وقوع می یابد و نشان دهنده میزان صداقت آنان است (التبیان، 2 / 457).

از دیگر مواردی که بر محدّثه بودن برخی از انسانها دلالت دارد، آیات 69 تا 73 سوره هود است، مبنی بر آمدن فرشتگان به سوی حضرت ابراهیم علیه السلام و گفتگوی آنان با همسر وی. بر اساس این آیات، هنگامی که آنان نزد حضرت ابراهیم علیه السلام بودند، به ساره بشارت تولد اسحاق علیه السلام را دادند و در برابر تعجب وی از به دنیا آوردن فرزند در پیری، گفتند که این امر الهی است و دعا کردند که رحمت و برکات خدا بر شما باد. ساره مقام نبوت نداشته، اما به تصریح قرآن، مخاطب فرشتگان قرار گرفته است.

روایات شیعه (صفار، 385 - 386) و اهل سنت (بخاری، 4 / 200؛ ابن حجر عسقلانی، 7 / 40 - 41) اتفاق دارند که محدّث بودن غیر پیامبران، نه تنها ممکن است، بلکه واقع شده، هر چند شیعه و اهل سنت در تعیین مصادیق آن با هم اختلاف دارند، که بیشتر ناشی از تفسیر متفاوت آنها از واژه تحدیث است؛ تحدیث در میان شیعیان، جایگاه و معنای رفیع تری دارد.

اهل سنت، با استناد به روایاتی که در کتابهای آنان آمده است (ر.ک: بخاری 3 / 149، 200؛ مسلم نیشابوری، 4 / 115؛ ابن بلبان فارسی، 15 / 317)، مدعی شده اند که این مقام، برای برخی از صحابه رخ داده است، از جمله برای خلیفه اول (سجستانی، 12) و خلیفه دوم (عینی، 16 / 55؛ 24 / 135؛ مبارکفوری، 6 / 454 - 455) و عمران بن حصین (ابن سعد، 4 / 288 - 289؛ طبرانی، 18 / 107). این گونه مطالب، بیانگر آن است که فریقین، اصل وجود محدثان را در امت اسلامی، پذیرفته اند.

در روایات شیعه نیز از برخی شخصیت‌های پیش از اسلام یاد شده است که پیامبر نبوده، اما محدث بوده اند، مانند ذوالقرنین. در روایات متعددی، امامان علیهم السلام در پاسخ این سؤال که آیا محدث، نبی یا رسول است، محدث را همانند ذوالقرنین معرفی کرده اند که پیامبر نبود، اما بنده ای بود که خدا را دوست داشت و خدا هم او را دوست داشت و از خدا راهنمایی خواست، پس خدا هم او را راهنمایی کرد (صفار، 344، 386؛ صدوق، کمال الدین، 393).

از دیگر محدثان امتهای گذشته، آصف بن برخیا بود که بنا بر روایات، مصاحب سلیمان علیه السلام بود (صفار، 385 - 386؛ مجلسی، 26 / 73). گرچه او پیامبر نبود، کارهای خارق العاده ای انجام می داد که به سبب دانش او از کتاب الهی بود (ر.ک: نمل، 40). با این شواهد، امکان محدث بودن و گفتگوی فرشتگان با زنان و مردانی غیر از انبیا روشن می شود. محدثه بودن حضرت زهرا علیها السلام نیز با وجود روایات متعدد، اثبات می گردد.

در منابع حدیث شیعه، افزون بر احادیثی که تنها به ذکر محدث بودن برخی افراد پرداخته اند (صفار، 339 - 341؛ مجلسی، 26 / 66 - 74)، از محدث، تفسیرهای خاصی شده و این عنوان، مقامی متمایز از نبوت و رسالت معرفی گردیده است (صفار، 341 - 344؛ مجلسی، 26 / 67 - 69).

در منابع حدیث اهل سنت، تعبیر محدث وارد شده (بخاری، 4 / 200)، اما در مصادر مهم حدیثی ایشان، در تفسیر آن، روایتی نقل نشده، تنها در برخی از منابع متأخر اهل سنت، حدیثی از ابوسعید خدری از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل شده که در آن محدث و کیفیت تحدیث بیان گردیده است که بر اساس آن، فرشتگان بر زبان محدث سخن می گویند (ابن حجر عسقلانی، 7 / 41؛ متقی هندی، 12 / 594 - 595). اما درباره معنا و روش آن، آرای متفاوتی وجود دارد.

نکته مهم در محدث بودن اولیا، چگونگی ابلاغ الهام و حدیث به شخص محدث است که چه کسی و به چه شیوه ای این کار را انجام داده است. برخی از احادیث، به صراحت، واسطه ابلاغ حدیث را فرشتگان دانسته اند (صفار، 342؛ طوسی، الامالی، 407؛ مجلسی، 22 / 327). چنان که امام باقر علیه السلام به محدث بودن امیر مؤمنان علیه السلام تصریح کرده و گفته است که فرشته ای با او سخن می گفت (صفار، 386؛ کلینی، 1 / 271؛ مفید، الاختصاص، 286 - 287). در حدیث دیگری از امام باقر علیه السلام، به نقل از پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله، تصریح شده است که جبرئیل بر حضرت علی علیه السلام املا می کرد و آن حضرت علیه السلام صدای او را می شنید و کلام او را می نوشت (صفار، 342). در حدیثی از امام صادق علیه السلام نیز بر همراهی جبرئیل و میکائیل و سخن گفتن آنان با حضرت علی علیه السلام در جنگ بنی قریظه و بنی نضیر تصریح شده است (صفار، 341؛ مفید، الاختصاص، 286؛ مجلسی، 26 / 71).

شیوه تحدیث و نقل اخبار الهی برای مخاطبان، صورتهای گوناگونی دارد و چون مصداق روشن و متداول و محسوس نقل اخبار، سخن گفتن است، بر همه آنها، از باب غلبه، تحدیث اطلاق می شود. بر اساس روایات، محدثان به شکلهای گوناگون مخاطب فرشتگان قرار می گیرند، گرچه وجه مشترک همه آنان، شنیدن سخن فرشتگان است.

در برخی روایات، این تعبیر به کار رفته است که «يُوقَرُّ فِي أُذُنِهِ»، یعنی خداوند فرشته ای را می فرستد که در گوش او بریزد (صفار، 343؛ مجلسی، 71 / 26). در روایات دیگر از آن به «يُنَكَّتُ فِي أُذُنِهِ» تعبیر شده است، یعنی در گوش او نجوایی می کند همچون صدای ریختن آب در تشت [مسی] (صفار، 344، 393؛ مفید، الاختصاص، 287). اما در روایات بسیاری، تصریح شده است که محدث، سخن فرشتگان را بدون دیدن آنان می شنود (صفار، 343؛ کلینی، 1 / 271؛ مجلسی، 26 / 68). در روایات رسیده از امامان معصوم علیهم السلام، این نحوه تحدّث بیشتر از دیگر شیوه ها گزارش شده است (مجلسی، 26 / 66 - 85). در برخی روایات نیز از الهام قلبی نام برده شده که به همراه نوعی زمزمه کلامی، همانند صدای برخورد زنجیر با تشت [مسی]، است (مجلسی، 26 / 78). بر اساس روایات، در این گونه موارد، در قلب محدث نوعی اطمینان و حالتی بدون تزلزل و شک ایجاد می شود و به نوعی، علم (حضور و شهودی) برایش حاصل می گردد که یقین می یابد کسانی که با وی سخن می گویند فرشتگان الهی اند (صفار، 391؛ کلینی، 1 / 177، 271).

در میان اهل سنت نیز عده ای، همچون ابن حجر عسقلانی، گفتگوی لفظی فرشتگان را با محدث پذیرفته اند (7 / 41؛ ر.ک: منتقی هندی، 12 / 594 - 595)، گرچه بسیاری از آنان، آن را سطح نازل تری از ارتباط می دانند و در تبیین شیوه تحدّث، آرای دیگری دارند، چنان که بیشتر اهل سنت بر آن اند که مراد از محدث کسی است که به وی الهام می شود (ابن حجر عسقلانی، 7 / 40 - 41؛ مبارکفوری، 10 / 125). برخی نیز از این شیوه ها نام برده اند: جاری شدن کلام حق و صواب بر زبان وی، بدون قصد و اختیار و بدون گفتگو با فرشتگان؛ گمان صادق؛ القا شدن مطلب از ملاً

اعلی بر جان وی (ر.ک: نووی، 15 / 166؛ ابن حجر عسقلانی، 7 / 40 - 41؛ مبارکفوری، 10 / 125)؛ و فراست و دقت نظر در امور (ر.ک: ابن حجر عسقلانی، 7 / 41). هرچند این دیدگاهها مبتنی بر حدیث یا منبع موثق دیگری نیست.

محدّثه بودن حضرت فاطمه علیها السلام

حضرت فاطمه علیها السلام دارای فضائل و مناقب بسیاری است که او را از تمامی زنان ممتاز می سازد (مقاله مناقب و کرامات فاطمه علیها السلام). فاطمه علیها السلام آن جایگاه را یافت که خداوند تطهیر از همه پلیدیها را برای ایشان مقدر فرمود (ر.ک: احزاب، 33، مقاله عصمت فاطمه علیها السلام) و به چنان درجه ای از کمال رسید که به تعبیر پیامبر صلی الله علیه و آله، سرور زنان عالم و سرور زنان بهشت معرفی شد (بخاری، 4 / 209؛ ترمذی، 5 / 326؛ طبری امامی، 81 / 149، مقاله سیده نساء العالمین). در این میان، محدّثه بودن - که احادیث متعددی بر آن دلالت دارد (کلینی، 1 / 241 - 342؛ صدوق، علل الشرایع، 1 / 182 - 183؛ طبری امامی، 81) - از بالاترین فضایل ایشان است، زیرا آمدن جبرئیل نزد هر کسی ممکن نیست، بلکه باید بین روح محدّث و جبرئیل، که روح اعظم است، تناسب وجود داشته باشد (امام خمینی قدس سره، 20 / 5 - 6). در برخی روایات گزارش شده است که در آخرین روز زندگی نبی اکرم صلی الله علیه و آله، برخی از فرشتگان با حضرت فاطمه علیها السلام سخن گفتند. بر اساس این روایات، فاطمه علیها السلام با عزرائیل - که اجازه ورود به منزل پیامبر صلی الله علیه و آله را داشت - هم سخن شد (ابن شهر آشوب، 3 / 116؛ مجلسی، 22 / 527 - 528). اما شهرت آن حضرت علیها السلام به محدّثه بودن، به سبب تحدیث پس از رحلت پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله است، که به صورت مصحف تدوین شد (مقاله مصحف فاطمه علیها السلام).

دلایل

در روایات ائمه علیهم السلام، حضرت فاطمه علیها السلام به صورت گسترده ای محدّثه نامیده شده (ر.ک: صدوق، علل الشرایع، 1 / 182؛ مفید، الاختصاص، 329؛ طبری امامی، 80 - 81، 152)

و در زیارتنامه های مأثور، بر این صفت تأکید گردیده است (ر.ک: ابن طاووس، 3 / 164؛ شهید اول، 22؛ مجلسی، 97 / 195). در مصادر روایی شیعی، شش روایت بر ثبوت این جایگاه برای آن حضرت علیها السلام دلالت دارد. این روایات دارای اسناد کامل، و چهار روایت آنها معتبرند. دو روایت دیگر، نیز برگرفته از آموزه های اهل بیت علیهم السلام هستند. این روایات، در کنار روایات راجع به مصحف فاطمه علیها السلام، از دلایل اثبات سخن گفتن فرشتگان با آن حضرت علیها السلام هستند.

1. از امام صادق علیه السلام نقل شده است که فاطمه علیها السلام نه نام دارد: فاطمه، صدیقه، مبارکه، طاهره، زکیه، راضیه، مرضیه، محدّثه، و زهرا (صدوق، علل الشرایع، 1 / 178؛ همو، الخصال، 414؛ همو، الامالی، 688؛ طبری امامی، 79 - 80). هر یک از این نامها، گویای یکی از امتیازات و صفات مهم آن حضرت علیها السلام است. محدّثه نیز نام و نمادی از آن حضرت علیها السلام و از مهم ترین ویژگیها و فضیلتهای ایشان است.

2. در حدیث دیگری از امام صادق علیه السلام، علت نام گذاری آن حضرت علیها السلام به محدّثه، چنین بیان شده است: «إِنَّمَا سُمِّيَتْ فَاطِمَةُ عَلَيْهَا السَّلَامُ مُحَدَّثَةً لِأَنَّ الْمَلَائِكَةَ كَانَتْ تَهْبِطُ مِنَ السَّمَاءِ فَتُنَادِيهَا كَمَا تُنَادِي مَرْيَمَ بِنْتِ عِمْرَانَ» (فاطمه علیها السلام را از آن حیث محدّثه نامیده اند که فرشتگان از آسمان فرود می آمدند و به او ندا می دادند، همان گونه که به مریم دختر عمران ندا می دادند) (صدوق، علل الشرایع، 1 / 182؛ طبری امامی، 80 - 81). این حدیث، علاوه بر مسلم شمردن نام محدّثه برای حضرت فاطمه علیها السلام، سبب محدّثه بودن وی را آن دانسته که مخاطب فرشتگان بوده، چنان که مریم علیها السلام دختر عمران نیز مخاطب ملائکه بوده است (صدوق، علل الشرایع، 1 / 182 - 183؛ ابن حاتم عاملی، 456).

3. در حدیثی، امام صادق علیه السلام گفتگوی جبرئیل با حضرت فاطمه علیها السلام و شیوه

فراهم آمدن مصحف فاطمه علیها السلام را بیان کرده است. بنا بر این حدیث، پس از رحلت رسول الله صلی الله علیه و آله، حضرت فاطمه علیها السلام 75 روز زندگی کرد و چون اندوه شدیدی در فقدان پیامبر صلی الله علیه و آله داشت، جبرئیل نزد وی می آمد و او را تسلی می داد و از پدرش و جایگاه وی، و نیز آنچه پس از پیامبر صلی الله علیه و آله برای نسل وی پیش می آید، خبر می داد و علی علیه السلام این اخبار را می نوشت، که همان مصحف فاطمه علیها السلام است (صفار، 173 - 174؛ کلینی، 1 / 241).

4. در حدیث دیگری، امام صادق علیه السلام در بیان حقیقت مصحف فاطمه علیها السلام فرموده است که پس از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله، اندوهی بزرگ فاطمه علیها السلام را فرا گرفت و خداوند برای تسلی وی فرشته ای فرستاد تا با او سخن بگوید. فاطمه علیها السلام این ماجرا را با امیر مؤمنان علیه السلام در میان گذاشت. علی علیه السلام از فاطمه علیها السلام تقاضا کرد که حضور فرشته را به وی نیز اطلاع دهد. آنگاه، سخنان فرشته را نوشت و مصحفی از این شنیده ها فراهم آمد (کلینی، 1 / 240؛ مقاله مصحف فاطمه علیها السلام). این روایت، علاوه بر نزول فرشته بر حضرت فاطمه علیها السلام، شنیدن صدای او (محدثه بودن حضرت فاطمه علیها السلام) را به صراحت بیان می کند.

5 و 6. در دو روایت دیگر، محمد بن ابی بکر در پاسخ پرسشی درباره محدث بودن غیر انبیا، علاوه بر محدث بودن امیر مؤمنان علیه السلام و محدثه بودن حضرت فاطمه علیها السلام (صفار، 392؛ مفید، الاختصاص، 329)، بر محدثه بودن مریم علیها السلام، مادر موسی بن عمران علیه السلام، و ساره همسر ابراهیم علیه السلام، که فرشتگان را نیز مشاهده نمودند، تصریح کرده است (صدوق، علل الشرایع، 1 / 183؛ ابن شهر آشوب، 3 / 115). این دو روایت از محمد بن ابی بکر است، که از ائمه اهل بیت علیهم السلام نبوده، ولی در خانه امیر المؤمنین علیه السلام تربیت یافته و از نزدیکان اهل بیت علیهم السلام بوده است. از این رو، سخنانش مؤید روایات

دیگر در شأن حضرت فاطمه علیها السلام است. شیخ صدوق، در ادامه روایت محمدبن ابوبکر، تصریح کرده که بنا بر آیات قرآنی (نحل، 43؛ انبیا، 7)، هیچ زنی پیامبر نشده است، اما محدثها نه رسول اند نه نبی، و بنابراین، زن می تواند محدثه باشد (علل الشرایع، 1 / 183).

مصحف حضرت فاطمه علیها السلام

مضامین گفتگوی حضرت فاطمه علیها السلام با جبرئیل و یا فرشتگان نیز در خور توجه است. گزارشهایی که از محتوای گفتگوی جبرئیل با حضرت علیها السلام در مصحف آن حضرت علیها السلام جمع آوری شده، گویای آن است که این موضوعات در این کتاب بوده است: تسلیت و تعزیت بر حضرت فاطمه علیها السلام و خبر از پیامبر صلی الله علیه و آله و جایگاه وی در بهشت (صفار، 173 - 174؛ کلینی، 1 / 241)، خبر از حوادث آینده (کلینی، 1 / 241؛ مفید، الارشاد، 2 / 186)؛ اطلاعاتی درباره فرمانروایان امت با نام و نام پدرشان (کلینی، 1 / 242؛ صدوق، علل الشرایع، 1 / 207 - 208)؛ و اخبار انبیا، مؤمنان، کافران گذشته و آینده و سرگذشتهای آنان (طبری امامی، 105). در حدیثی از امام صادق علیه السلام آمده است که فرشتگان پس از بیان برگزیدگی، طهارت و برتری حضرت فاطمه علیها السلام بر تمام زنان جهان، به او گفتند که بر درگاه الهی عبادت و رکوع و سجود کند. علاوه بر آن، میان فاطمه علیها السلام و ملائکه گفتگوهایی صورت گرفته است. از جمله در پاسخ پرسش زهرا علیها السلام درباره برتری مریم علیها السلام، فرشتگان مریم علیها السلام را سرور زنان عصر خویش معرفی کردند و گفتند: «اما خداوند تو را سرور زنان جهان، از آغاز تا انجام، قرار داده است» (صدوق، علل الشرایع، 1 / 182؛ طبری امامی، 80 - 81).

در هیچ یک از اخباری که درباره سخن گفتن فرشتگان با حضرت فاطمه علیها السلام است، گفته نشده که علم حلال و حرام الهی در این سخنان مطرح گردیده، و

حتی در برخی روایات تصریح شده است که در مصحف فاطمه علیها السلام چیزی از حلال و حرام وجود ندارد (صفار، 177؛ کلینی، 1 / 240؛ مقاله مصحف فاطمه علیها السلام).

بررسی شبهات

برخی شبهه کرده اند که سخن گفتن فرشتگان با غیر پیامبر امکان ندارد و برای اثبات مدعای خود، به دو امر استناد کرده اند: اول اینکه سخن گفتن فرشته با حضرت فاطمه علیها السلام مانعی نداشته، ولی فرود آمدن جبرئیل به زمین پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله ممکن نبوده است، زیرا جبرئیل پس از رحلت آن حضرت صلی الله علیه و آله با زمین خداحافظی کرد و آن دیدار را آخرین دیدار خواند و یادآور شد که پس از پیامبر صلی الله علیه و آله به سوی هیچ کس در زمین هبوط نخواهد کرد (طبرانی، 3 / 129؛ صالحی شامی، 12 / 264؛ متقی هندی، 7 / 264). بر این اساس، سخن گفتن جبرئیل با حضرت فاطمه علیها السلام سازگاری ندارد.

در پاسخ به این شبهه، دو نکته درخور ذکر است: اول آنکه نیامدن جبرئیل مستلزم نیامدن فرشته دیگر نیست و محدث بودن، با آمدن فرشته دیگر هم محقق می شود. دوم آنکه برخی، احادیث راجع به نیامدن جبرئیل را ضعیف شمرده و روایاتی را معارض آن دانسته اند، چنان که بر اساس برخی روایات، جبرئیل در شب قدر با ملائکه فرود می آید و بر هر ایستاده و نشسته ای که ذکر خدا می گوید، درود می فرستد (ر.ک: حلبی، 3 / 472). از این رو، خداحافظی جبرئیل به معنای قطع شدن وحی نبوی است و در برخی آیات (ر.ک: احزاب، 40) و روایات (ر.ک: نهج البلاغه، خطبة 133 (2 / 16)؛ ابن شهر آشوب، 1 / 136) بر آن تأکید شده است، اما به جز انقطاع وحی نبوی، دلیلی بر پایان هبوط او نیست. آلوسی، از اهل سنت، تصریح دارد آنچه منقطع شده، وحی تشریحی است نه غیر آن. وی حکمت منقطع نشدن وحی غیر تشریحی را آشناسازی امت اسلامی با حقایق دانسته است تا به

حقیقت اسلام و ایمانی که به آن دعوت می شوند بصیر باشند (25 / 62). برخی دیگر از مفسران و اندیشمندان نیز تأکید کرده اند که آنچه منقطع شده، وحی برای شریعت تازه یا تکمیل شریعت سابق است، نه هرگونه ارتباط با ماورای طبیعت و دریافت الهام و اشراق، و اصولاً این راه ممکن نیست مسدود شود (غزالی، 233؛ صدرالمآلهین، 41 - 42؛ مکارم شیرازی، 17 / 349). از این رو، توجه نکردن به تفاوت محدث و نبی، باعث انحراف عده ای شده است. امام باقر علیه السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل کرده است که از اهل بیت من، دوازده تن محدث اند. امام باقر علیه السلام، ضمن شرح معنای محدث، سبب گمراهی برخی افراد را در ناآگاهی‌شان از این مفهوم دانسته (صفار، 340؛ کلینی، 1 / 270) و چون شناخت دقیق این مفاهیم برای عده ای میسر نبوده است، ائمه علیهم السلام برخی از اصحابشان را از نقل این گونه مفاهیم برای بعضی مخالفان نهی کرده اند (طوسی، اختیار معرفة الرجال، 1 / 414 - 415؛ مجلسی، 26 / 80 - 81).

استدلال دوم در انکار محدثه بودن حضرت فاطمه علیها السلام، این است که علم به غیب و آگاهی از آینده و گذشته به خدا اختصاص دارد، و آیات بسیار (ر.ک: انعام، 59؛ اعراف، 188؛ نمل، 65؛ حجرات، 18؛ حشر، 22) و روایات متواتر (ر.ک: صفار، 129؛ کلینی، 1 / 256 - 257) گویای آن هستند. منکران، محدث بودن را نوعی مشارکت با خدا در علم غیب او دانسته اند.

اندیشمندان شیعه و اهل سنت در پاسخ این اشکال و اثبات علم غیب برای غیر خدا، آیات و روایات مذکور را ناظر بر این دانسته اند که علم غیب اولاً - و به ذات از آن خداست، اما در درجه بعد، انبیا و برخی از اوصیا نیز، با اذن و اراده الهی، به مراتبی از آن دست می یابند (ابن ابی الحدید، 5 / 12؛ طباطبائی، 18 / 191؛ 20 / 56؛ سبحانی، 214). آیات بسیاری دلالت دارد بر اینکه خدا بخشی از علم غیب را بر

پیامبرانش بیان می کند تا بر مردم بخوانند و ایشان را هدایت کنند، چنان که در قصه های قرآنی، به غیبی بودن این اخبار تصریح شده است، از جمله در قصه حضرت مریم علیها السلام (آل عمران، 44)، نوح علیه السلام (هود، 29) و یوسف علیه السلام (یوسف، 102). مؤمنان نیز به خدا، فرشتگان، کتب، رسولان، آخرت، زندگی پس از مرگ، قیامت، حساب، بهشت و جهنم، نعمتهای بهشت و دیگر امور غیبی علم دارند، ولی علم آنان از ایمان به این امور غیبی سرچشمه گرفته که در آموزه های دینی مطرح شده است. بنابراین، خدا می تواند علم غیب و اخبار گذشته و آینده را به دیگران بیاموزد، بدون آنکه مشارکت دیگران در علم غیب ذاتی او لازم بیاید. بر همین اساس، امام کاظم علیه السلام در جواب کسی که درباره علم ایشان به غیب سؤال کرد، ضمن انکار آن، علم خویش را وراثت از رسول خدا صلی الله علیه و آله دانست (مفید، الامالی، 23؛ مجلسی، 26 / 102 - 103؛ مقاله امامت).

منابع

آلوسی، سید محمود (م. 1270 ق.)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ابن ابی الحدید، عزالدین (م. 656 ق.)، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، دار احیاء الکتب العربیة، 1378 ق، ابن ابی داوود، عبدالله بن سلیمان (م. 310 ق.)، المصاحف، بیروت، دار الکتب العلمیة، 1405 ق؛ ابن بلبان فارسی، علاء الدین علی (م. 739 ق.)، صحیح ابن حبان بترتیب ابن بلبان، تحقیق شعیب الارنوؤط، مؤسسة الرسالة، 1414 ق؛ ابن حاتم عاملی، یوسف بن حاتم (م. 664 ق.)، الدر النظیم، قم، نشر اسلامی؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (م. 852 ق.)، فتح الباری شرح صحیح البخاری، بیروت، دار المعرفه؛ ابن سعد، محمد بن سعد (م. 230 ق.)، الطبقات الکبری، بیروت، دار صادر؛ ابن شهر آشوب، محمد بن علی (م. 588 ق.)، مناقب آل ابی طالب، تحقیق گروهی از اساتید نجف اشرف، النجف الاشرف، المكتبة الحیدریة، 1376 ق؛ ابن طاووس، سید علی بن موسی (م. 664 ق.)، اقبال الاعمال، تحقیق جواد قیومی، مکتب الاعلام الاسلامی، 1414 ق؛ ابن منظور، محمد بن مکرم

(م. 711 ق.)، لسان العرب، قم، نشر ادب الحوزة، 1405 ق؛ امام خميني قدس سره، سيدروح الله موسوى (م. 1409 ق.)، صحيفه امام، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني قدس سره، 1378 ش؛ بخارى، محمد بن اسماعيل (م. 256 ق.)، صحيح البخارى، بيروت، دار الفكر، 1401 ق؛ ترمذى، محمد بن عيسى (م. 279 ق.)، سنن الترمذى، تحقيق عبدالوهاب عبداللطيف، بيروت، دار الفكر، 1403 ق؛ جوهرى، اسماعيل بن حماد (م. 393 ق.)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربي، تحقيق احمد عبدالغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين، 1407 ق؛ حلبى، على بن برهان (م. 1044 ق.)، السيرة الحلبيه، بيروت، دار المعرفة 1400 ق؛ راغب اصفهاني، حسين بن محمد (م. 502 ق.)، مفردات الفاظ القرآن، نشر الكتاب، 1404 ق؛ سبحانى، جعفر، آگاهى سوم يا علم غيب، قم، مؤسسه امام صادق عليه السلام، 1428 ق، شهيد اول، محمد بن مكى عاملى (م. 786 ق.)، المزار، قم، مؤسسة الامام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، 1410 ق؛ صالحى شامى، محمد بن يوسف (م. 942 ق.)، سبل الهدى و الرشاد في سيرة خير العباد، تحقيق عادل احمد، على محمدى بيروت، دارالكتب العلمية، 1414 ق، صدر المتألهين، صدرالدين محمد شيرازى (م. 1050 ق.)، مفاتيح الغيب، تحقيق محمد خواجوى، بيروت، مؤسسة التاريخ العربى، 1999 م؛ صدوق، محمد بن على (م. 381 ق.)، الامالى، قم، مؤسسة البعثة، 1417 ق؛ همو، الخصال، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1403 ق؛ همو، علل الشرايع، تحقيق سيد محمد صادق بحر العلوم، النجف الاشرف، المكتبة الحيدرية، 1385 ق؛ همو، كمال الدين و تمام النعمه، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1405 ق؛ صفارى محمد بن حسن (م. 290 ق.)، بصائر الدرجات الكبرى، تحقيق ميرزا محسن كوچه باغى، تهران، مؤسسة الاعلمى، 1404 ق؛ طباطبائى، سيد محمد حسين (م. 1402 ق.)، الميزان فى تفسير القرآن، قم، نشر اسلامى، 1417 ق؛ طبرانى، سليمان بن احمد (م. 360 ق.)، المعجم الكبير، تحقيق حمدى سلفى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1404 ق؛ طبرى امامى، محمد بن جرير (م قرن 5)، دلائل الامامه، قم، مؤسسة البعثة، 1413 ق؛ طوسى، محمد بن حسن (م. 460 ق.)، الامالى، تحقيق مؤسسة البعثة، قم دار الثقافة، 1414 ق؛ همو، التبيان فى تفسير القرآن، تحقيق احمد قصير عاملى، مكتب الاعلام الاسلامى، 1409 ق؛ همو، اختيار

معرفة الرجال، تحقيق سيد مهدي رجائي، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاهياء التراث، 1404 ق؛ عيني، محمود بن احمد (م. 855 ق.)، عمدة القارى، بيروت، دار احياء التراث العربى؛ غزالى، محمد بن محمد (م. 505 ق.)، مجموعة رسائل، بيروت، دار الفكر، 1416 ق؛ كلينى، محمد بن يعقوب (م. 329 ق.)، الكافي، تحقيق على اكبر غفارى، تهران، دارالكتب الاسلاميه، 1363 ش؛ مباركفورى، محمد عبدالرحمن (م. 1353 ق.)، تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذى، بيروت، دارالكتب العلميه، 1410 ق؛ متقى هندی، على (م. 975 ق.) كنز العمال فى سنن الاقوال والافعال، تحقيق بكرى حيانى، صفوة السقا، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1409 ق؛ مجلسى، محمدباقر (م. 1111 ق.)، بحار الانوار، تحقيق محمدباقر بهبودى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1403 ق؛ مسلم نيشابورى، مسلم بن حجاج (م. 261 ق.)، صحيح مسلم، بيروت، دار الفكر؛ مفيد، محمد بن محمد (م. 413 ق.)، الارشاد فى معرفة حجج الله على العباد، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لتحقيق التراث، بيروت، دارالمفيد، 1414 ق؛ همو، الامالى، تحقيق حسين استادولى، على اكبر غفارى، بيروت، دارالمفيد، 1414 ق؛ همو، اوائل المقالات، تحقيق ابراهيم انصارى زنجانى، بيروت، دارالمفيد، 1414 ق؛ همو، صحيح اعتقادات الاماميه، تحقيق حسين درگاهى، بيروت، دارالمفيد، 1414 ق؛ همو، الاختصاص، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1414 ق؛ مقاتل بن سليمان (م. 150 ق.)، تفسير مقاتل بن سليمان، تحقيق عبدالله محمود شحاته، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1423 ق؛ مكارم شيرازى، ناصر و ديگران، تفسير نمونه، تهران، دارالكتب الاسلاميه، 1374 ش؛ ميبدى، رشيدالدين احمد بن ابى سعد (م. 520 ق.)، كشف الاسرار وعدة الابرار (تفسير خواجه عبدالله انصارى)، تحقيق على اصغر حكمت، تهران، انتشارات اميركبير، 1371 ش؛ نورى، محيي الدين بن شرف (م. 676 ق.)، شرح صحيح مسلم، بيروت، دار الكتاب العربى، 1407 ق؛ نهج البلاغه، الامام على بن ابى طالب عليه السلام، الشريف الرضى، تحقيق و شرح محمد عبده، بيروت، دار المعرفة، 1412 ق.

محمد كاظم رحمان ستايش

مصونیت حضرت فاطمه علیها السلام از گناه و اشتباه.

عصم در لغت به معنای همراهی، حفظ و نگهداری، خودداری (ابن فارس، 4 / 331؛ راغب اصفهانی، 336 - 337)، بازداشتن (ابن منظور، 12 / 403؛ زبیدی، 17 / 481) و دور کردن از شرّ و معصیت (فراهیدی، 1 / 313؛ جوهری، 5 / 1986) است. متکلمان و حکما، با توجه به اختلافات کلامی و فلسفی مکاتب، برای آن معانی متفاوتی بیان کرده اند. متکلمان شیعی، عصمت را توفیق و لطفی الهی دانسته اند که به واسطه آن، معصوم در دین مرتکب معصیت و خطا نمی شود (ر.ک: مفید، تصحیح اعتقادات، 128؛ همو، النکت الاعتقادیه، 37؛ خواجه نصیر طوسی، 369؛ علامه حلی، الباب الحادی عشر، 9). آن گونه که از سخن فاضل مقداد بر می آید، عصمت، ملکه و نیرو و حالت نفسانی پدید آمده از لطف و توفیق الهی است (301). متکلمان اشعری - که به استناد بدون واسطه همه اشیا به خدا اعتقاد دارند - عصمت را خلق قدرت اطاعت و نداشتن توانایی معصیت (ر.ک: تفتازانی، شرح المقاصد، 4 / 312) یا نیافریدن گناه در معصوم از جانب خدا، تعریف کرده اند (تفتازانی، شرح العقائد النسفیة، 99؛ جرجانی، 8 / 280 - 281). حکما عصمت را ملکه ای عقلانی می دانند که از دارنده آن معصیت سرنمی زند، زیرا عقل، از آن جهت که عقل است، محال است معصیتی را اراده کند و گناهی از او سرزند (ر.ک: خواجه نصیر طوسی، 369؛ جرجانی، 8 / 281؛ لاهیجی، 379).

اعتقاد به عصمت، بین تمام ادیان آسمانی، مشترک است (یوسفیان، 73)، اما درباره محدوده افراد معصوم و محدوده عصمت آنان، اختلاف نظر وجود دارد. بر اساس آنچه از آیین یهود در دسترس است، فقط انبیا، آن هم در محدوده تبلیغ

وحی، از هر گونه دروغ و خطا معصوم اند، اما در محدوده اعمال شخصی، خطاها و حتی گناهانی به برخی از آنان نسبت داده اند (کتاب مقدس، پیدایش 9 / 21 - 26، 38؛ سموئیل دوم / 11؛ اول پادشاهان 11 / 4 - 11). در اعتقادات مسیحیان، حضرت عیسی علیه السلام، هم از نظر تعلیم و هم اخلاق، معصوم و بدون نقص است و چون کتاب مقدس مسیحیان در عصر حاضر، حاصل کار نویسندگانی غیر از حضرت عیسی علیه السلام است، مسیحیت در عصر ما برای جلب اعتماد پیروان خود و اقتناع فکری و وجدانی آنان، نویسندگان این کتابها را در محدوده تعلیم، معصوم می داند، هرچند در زندگی شخصی دارای عیب و نقص و خطا بوده اند (تیسن، 205). امروزه مسیحیت کاتولیک حتی برای پاپ نیز در محدوده اوامر دینی و فتاوای شرعی، مقامی مشابه عصمت قائل است (ر.ک: لین، 491 - 495؛ گونگ، 172 - 173، 227، 236؛ وان وورست، 438 - 440؛ زیبایی نژاد، 266 - 270).

در طول تاریخ اسلام نیز متکلمان و محدثان مذاهب مختلف به بحث درباره عصمت پرداخته اند. در صدر اسلام، واژه عصمت در سخنان رسول خدا صلی الله علیه و آله (صدوق، کمال الدین، 280؛ خزاز قمی، 19؛ ابن شهر آشوب، 1 / 254) و سپس امیرمؤمنان علی علیه السلام (صدوق، الخصال، 139؛ همو، علل الشرایع، 1 / 123؛ مجلسی، 25 / 164، 200، 351) و حتی در سخنی از خلیفه اول (ر.ک: طبری، تاریخ، 2 / 460؛ ابن ابی الحدید، 17 / 159؛ ابن کثیر، 6 / 334؛ صالحی شامی، 12 / 315) به کار رفته است. همه مسلمانان، انبیا را در محدوده گناهان معصوم می دانند، اما اکثر قریب به اتفاق علمای اهل سنت و تمام علمای شیعه، پیامبر صلی الله علیه و آله را علاوه بر معصومیت از گناه، در مقام دریافت و ابلاغ وحی نیز معصوم و مصون از خطا می دانند (ر.ک: ایچی، 3 / 415).

متکلمان اهل سنت در خصوص افراد معصوم، علاوه بر پیامبران و فرشتگان

(ر.ک: فخر رازی، عصمة الانبياء، 33؛ همو، تفسیر، 2 / 166؛ ابن ابی الحدید، 1 / 91)، قائل به عصمت «اجماع» شده اند و برخلاف اصطلاح رایج - که عصمت، شأن و منزلتی برای انسانهاست - این مقام را از آن اجتماعی از انسانها پنداشته و آن را جانشین عصمت امام کرده اند (فخر رازی، تفسیر، 10 / 144؛ همو، المحصول، 4 / 64؛ ر.ک: حمصی، 2 / 281؛ ابن تیمیه، 6 / 466)، اما تاکنون کسی نتوانسته است از گروهی که دارای این مقام و مصونیت اند، تعریفی دقیق عرضه کند (ر.ک: یوسفیان، 274).

امامیه، امامان دوازده گانه و حضرت فاطمه علیها السلام و همه فرشتگان (مفید، مصنفات، 4 / 71) را، همانند انبیا، معصوم می دانند. برخی از مفسران، با استناد به آیه 42 سوره آل عمران، حضرت مریم علیها السلام، را نیز از تمامی پلیدیهای حسی و معنوی و قلبی، پاک می دانند (آلوسی، 2 / 139). برخی نیز دلالت آیه مذکور را بر عصمت حضرت مریم علیها السلام، با سیاق آیات سازگارتر دانسته اند (طباطبائی، 3 / 188).

از دیدگاه تمام علمای شیعه، حضرت فاطمه علیها السلام معصوم است (سید مرتضی، الشافی، 6 / 95؛ طبرسی، مجمع البیان، 8 / 560؛ ابن شهر آشوب، 3 / 112؛ حسینی عبیدلی، 488). پیشینه طرح عصمت حضرت فاطمه علیها السلام به زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله و برخی سخنان آن حضرت صلی الله علیه و آله در خصوص فاطمه علیها السلام (مقاله فاطمه علیها السلام از نگاه پیامبر صلی الله علیه و آله) و همچنین برخی آیات قرآن (آل عمران، 61؛ احزاب، 33) باز می گردد. روایات راجع به شأن نزول این آیات را صحابه و اطرافیان رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل کرده اند (ترمذی، 5 / 31؛ حاکم نیشابوری، 2 / 416؛ ابن اثیر جزری، 5 / 66؛ سیوطی، 5 / 198). پس از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله، استناد فاطمه علیها السلام و امام علی علیه السلام بر معصوم بودن خود، در برابر ابوبکر در ماجرای مصادره فدک، از جمله اولین گزارشهای تاریخی دالّ بر عصمت فاطمه علیها السلام است (صدوق، علل الشرایع، 1 / 190 - 192؛ طبرسی، الاحتجاج، 1 / 122 - 123). روایات تفسیری و غیر

آن - که در منابع شیعه و اهل سنت، از زبان پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام و اصحاب رسول خدا صلی الله علیه و آله وجود دارد - از منابع مهم برای اثبات عصمت حضرت فاطمه علیها السلام هستند (ر.ک: بحرانی، غایة المرام، 3/ 176؛ طباطبائی، 16 / 311، 318 - 319). بحث از عصمت ایشان عمدتاً و به طور مشخص در کتابهای تفسیر و در ذیل برخی از آیات قرآن مطرح شده و از آنجا به کتابهای کلامی (ر.ک: سیدمرتضی، الشافی، 3 / 134 - 136؛ 4 / 95؛ علامه حلی، الالفین، 110؛ بحرانی، غایة المرام، 3 / 176) و حتی اصول فقه (ر.ک: فخر رازی، المحصول، 4 / 171 - 172) راه یافته است.

بحث از عصمت حضرت علیها السلام، از آن حیث اهمیت دارد که در صورت اثبات، ایشان نیز از برخی شئون انبیا و امامان علیها السلام (همچون حجیت قول و فعل و تقریر) برخوردار می شود و مرجعیت دینی و صلاحیت تفسیر و تبیین دین، برای ایشان نیز ثابت می گردد، چرا که این دو امر، از آثار و پیامدهای عصمت است. علاوه بر این، سیره عملی ایشان و موضع گیریهای حضرت علیها السلام در مسائل مختلف، مدار تشخیص حق و باطل به شمار خواهد آمد. بنابراین، یکی دیگر از پیامدهای عصمت آن است که حضرت فاطمه علیها السلام ملاک و معیار دستیابی به حق است و لذا مواضع ایشان در تحولات پس از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله و اعتراض ایشان به غصب خلافت از علی علیه السلام، نشانه حقانیت خلافت علی علیه السلام است و اعتراض ایشان به مصادره فدک و ناخرسندی ایشان از خلیفه اول و دوم نیز دلیلی بر غصب فدک و ظلم در حق خاندان رسول خدا صلی الله علیه و آله است. از دیگر پیامدهای عصمت ایشان، آن است که حضرت علیها السلام می تواند الگویی کامل در تمام عرصه های زندگی بشر به شمار آید، چنان که خداوند در خصوص انبیا علیهم السلام به این مطلب تصریح نموده است (ر.ک: احزاب، 21، ممتحنه، 4). به همین دلیل است که عده ای از

اهل سنت، کوشیده اند با نفی عصمت آن حضرت علیها السلام، معیار بودن رفتارهای ایشان را انکار کنند (ر.ک: جرجانی، 8 / 355 - 356).

دلایل عصمت حضرت فاطمه علیها السلام

متکلمان برای اثبات عصمت انبیا و امامان علیها السلام و فرشتگان، از دلایل عقلی و نقلی، و در خصوص عصمت حضرت فاطمه علیها السلام و حضرت مریم علیها السلام، فقط از دلایل نقلی استفاده کرده اند.

دلیل قرآنی

مهم ترین آیه ای که برای اثبات عصمت اهل بیت علیهم السلام و حضرت زهرا علیها السلام به آن تمسک شده، آیه 33 سوره احزاب (آیه تطهیر) است: «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً» (خداوند فقط می خواهد پلیدی و گناه را از شما اهل بیت دور کند و شما را کاملاً پاک سازد).

حضرت علی علیه السلام در ماجرای فدک با مخاطب قرار دادن یکی از مخالفان و خواندن آیه تطهیر و گرفتن اقرار از وی مبنی بر نزول این آیه در شأن اهل بیت علیهم السلام، از او پرسید: «اگر عده ای شهادت دهند که فاطمه علیها السلام گناهی مرتکب شده است با او چگونه برخورد خواهی کرد؟» وی پاسخ داد: «مانند زنان دیگر با او برخورد می کنم و بر او حد جاری می سازم.» امیر المؤمنین علیه السلام فرمود: «اگر چنین کنی به سبب رد شهادت خداوند بر طهارت فاطمه علیها السلام کافر خواهی شد.» در این هنگام، شاهدان این گفتگو، سخن علی علیه السلام را تصدیق کردند (صدوق، علل الشرایع، 1 / 190 - 192؛ طبرسی، الاحتجاج، 1 / 122 - 123). امیر المؤمنین علی علیه السلام عصمت حضرت فاطمه علیها السلام را در این ماجرا با استناد به آیه تطهیر، اثبات کرده و با استفاده از شهادت خداوند به پاکی اهل بیت علیهم السلام، حضرت فاطمه علیها السلام را از هر گناهی مبرا و معصوم دانسته است.

مفسران شیعه (طبرسی، مجمع البیان، 8 / 559 - 560؛ طباطبائی، 16 / 312 - 313) و برخی علمای اهل سنت (ر.ک: سورآبادی، 3 / 1967)، با بهره گیری از تعبیر این آیه، آن را دالّ

بر عصمت و پاک بودن اهل بیت علیهم السلام از گناه می دانند. عمده ترین تعابیر مرتبط با عصمت در این آیه، که محل بحث مفسران بوده، «اهل بیت»، «إذهابِ رجس» و «اراده خداوند» است. اندیشمندان با بهره گیری از روایات و تبیین معانی و مصادیق این تعابیر، عصمت اهل بیت علیهم السلام، از جمله حضرت فاطمه علیها السلام، را با چند مقدمه ثابت نموده اند:

1. اکثر قریب به اتفاق اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله، تابعین، محدثان، مفسران اهل سنت و عموم مفسران شیعه بر آن اند که این آیه، شامل امام علی، حضرت فاطمه، و حسنین علیهم السلام می شود (طبرسی، مجمع البیان، 8 / 559 - 560؛ طباطبائی، 16 / 311 - 312؛ ر.ک: زحیلی، 22 / 11). تنها بحث اختلافی، آن است که همسران پیامبر صلی الله علیه و آله را نیز شامل می شود یا خیر. بر اساس گزارشهای صحیح و فراوان در شأن نزول آیه (واحدی، 368 - 369؛ طبرسی، مجمع البیان، 8 / 559 - 560؛ طباطبائی، 16 / 316 - 319)، همسران پیامبر صلی الله علیه و آله مشمول این آیه و فضیلت عصمت نیستند. در خصوص أم سلمه، که بافضیلت ترین همسران پیامبر صلی الله علیه و آله بود، آورده اند که وقتی این آیه در خانه او نازل شد، وی درخواست کرد با علی، فاطمه و حسنین علیهم السلام همراهی کند و تحت کساء قرار گیرد، اما پیامبر صلی الله علیه و آله ضمن ستایش او، درخواستش را نپذیرفت و او را شایسته این موقعیت ندانست (ر.ک: حاکم نیشابوری، 2 / 416). در صحیح مسلم نیز، در روایتی از زید بن ارقم، نقل شده است که از او پرسیدند: «آیا همسران پیامبر صلی الله علیه و آله مشمول این آیه هستند؟» پاسخ داد: «نه! به خدا سوگند همسر مدتی با شوهرش همراه است، بعد شوهر او را طلاق می دهد و او نزد پدر و قومش بر می گردد؛ بلکه اهل بیت آن حضرت صلی الله علیه و آله، نسب و خویشان او هستند که بعد از او، صدقه بر آنان حرام شد» (ر.ک: مسلم نیشابوری، 7 / 123؛ طبرانی، 5 / 183).

2. رجس به معنای پلیدی و حالتی است که باعث پرهیز و تنفر از دارنده آن می‌گردد. از این واژه، هم برای آلودگیهای ظاهری و جسمی و هم برای آلودگیهای معنوی و باطنی استفاده می‌شود (ابن منظور، 6 / 94 - 95). از نظر قرآن، علاوه بر چیزهای نجس همچون مردار، خون و خوک (ر.ک: انعام، 145)، آلودگیهای باطنی و معنوی (ر.ک: انعام، 125؛ توبه، 125) نیز رجس به شمار می‌آیند. در قرآن، رجس بیشتر برای بیان آلودگیهای باطنی و اعتقادی به کار رفته است (ر.ک: مائده، 90؛ انعام، 125؛ توبه، 95، 125؛ یونس، 100؛ حج، 30). در آیه تطهیر، رجس امری نفسانی است و مقصود از آن، وابستگی قلب انسان به اعتقاد باطل یا عمل زشت است. اذهاب رجس، دورکردن هرگونه پلیدی از نفس است. بنابراین، اذهاب رجس مطابق است با عصمت الهی که صورت علمی نفسانی است که انسان را از عقیده باطل و عمل زشت حفظ می‌کند. «ال» در «الرجس» برای جنس است و از آن معنای عموم فهمیده می‌شود، بنابراین این واژه همه پلیدیها را در بر می‌گیرد (ر.ک: طباطبائی، 16 / 312). افزون بر آنکه در آیه دو حصر آورده شده است: «إئما» در صدر آیه، بر حصر اراده الهی در اذهاب رجس و تطهیر دلالت دارد؛ و «اهل البیت» بر حصر آن تطهیر در مخاطبان (عنکم)، یعنی اهل بیت علیهم السلام، دلالت دارد (طباطبائی، 16 / 309).

3. عصاره نظر عالمان شیعی تا قرن ششم هجری درباره آیه تطهیر، به بیان طبرسی، چنین است: به باور پیروان مذهب اهل بیت علیهم السلام، آیه تطهیر، ویژه پیامبر صلی الله علیه و آله و امیر مؤمنان و حضرت فاطمه و امام حسن و امام حسین علیهم السلام است، زیرا واژه «إئما» مفید حصر و برای اثبات مطلب پس از خود است. اراده الهی در این آیه، خواست تشریحی خدا نیست، چرا که چنین اراده ای شامل همه انسانها می‌شود و

خدا برای همه، درست اندیشی و شایسته کرداری را خواسته است و این خواست به اهل بیت علیهم السلام اختصاص ندارد و چون این بیان برای ستایش و مدح آنان است، تردیدی نمی ماند که خواست و اراده خدا در آیه، خواست تکوینی است برای مصون داشتن آنان از هر گونه پلیدی و گناه و لغزش، و این موهبت، ویژه پیامبر صلی الله علیه و آله و خاندان اوست که البته وجه اعطای آن، «شایستگیهای اختیاری» آنان است (مجمع البیان، 8 / 560). دیگر عالمان شیعه نیز این نظر را پذیرفته اند (ر.ک: مجلسی، 35 / 233 - 235؛ طباطبائی، 16 / 311 - 313).

این مطلب در روایاتی که در تفسیر و تبیین این آیه آمده، تأیید گردیده است. از ابوحمراء نقل شده است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله پس از نزول آیه تطهیر، چند ماه هر صبح بر در منزل امام علی و فاطمه علیها السلام می ایستاد و به آنان درود می فرستاد و آنان را با این آیه مخاطب می ساخت و به نماز دعوت می کرد (ابن اثیر جزری، 5 / 66). همین مطلب در روایت دیگری از حضرت علی علیه السلام نیز آمده (مفید، الامالی، 318؛ طوسی، 89؛ طبری، بشارة المصطفی، 404) و این مضمون در کتابهای دیگر نیز نقل شده است (ر.ک: بلاذری، 2 / 104؛ قمی، 2 / 67؛ طبری، جامع البیان، 22 / 9؛ سیوطی، 5 / 199). در حدیث دیگری، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله پس از استشهاد به این آیه، تصریح کرده است که من و اهل بیتم از گناهان پاکیم (ابن مردویه اصفهانی، 305؛ اربلی، 1 / 12 - 13؛ ابن کثیر، 2 / 316؛ سیوطی، 5 / 199). حضرت علی علیه السلام نیز با تمسک به این آیه، فرموده است که خداوند ما اهل بیت علیهم السلام را از پلیدیهای پنهان و پیدا پاک کرده است، پس ما راه حق را می پوییم (حسینی استرآبادی، 2 / 458). شبیه این معنا در روایات دیگری از اهل بیت علیهم السلام نیز نقل شده است (ر.ک: طبری، جامع البیان، 22 / 8؛ طوسی، 562). افزون بر این، بسیاری از اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله - از جمله ابوسعید خدری (ر.ک: طبری، جامع البیان، 22 / 9؛ سیوطی، 5 / 198)

و عبدالله بن عباس احمد بن حنبل، 1 / 331؛ حاکم نیشابوری، 3 / 133) - تصریح کرده اند که این آیه در شأن آن پنج تن نازل شده و بنابراین، حضرت فاطمه علیها السلام نیز مشمول این آیه است.

بررسی چند اشکال

برخی از مسلمانان (ر.ک: امین، 3 / 163 - 165) و مستشرقان (ر.ک: روندسن، 329 - 331) با جبری دانستن عصمت و ناسازگاری با طبیعت انسان، قائل به امکان نداشتن آن شده اند. آنان تأکید دارند که انسان موجودی است دارای اختیار و امیال و غرایز متضاد، و اگر امیال نفسانی و شهوانی را - که در بسیاری از مواقع به بدیها و زشتیها دعوت می کنند - از او بگیریم، به معنای آن است که انسانیش را از او گرفته و طبیعت انسانی را به طبیعتی دیگر بدل کرده ایم (امین، 3 / 229 - 230). از نظر مخالفان عصمت، همه انسانها شهوتشان سابق بر عقلشان و غرایز شیطانیشان مقدم بر غرایز رحمانیشان است و این امر موجب بروز نقصان و گناه می گردد و هیچ بشری بدون آن یافت نمی شود و اگر از این حیث تفاوتی در انسانها باشد، در مقدار نقصان است، نه در اصل آن. به همین دلیل، توبه و بازگشت از اموری که به سبب غرایز شهوانی انجام گرفته، امری ضروری برای تمامی انسانهاست، پیامبر باشد یا غیر آن (غزالی، 4 / 9 - 11).

این شبهه به سبب درست نشناختن طبیعت و تواناییهای بشر است. بشر بودن هیچ ملازمه ای با ارتکاب گناه ندارد و عصمت نیز فقط امتیاز و برتری است و از معصوم، انسانی برتر می سازد، مانند برتری پیامبران علیهم السلام بر مردم در برخورداری از امتیاز دریافت وحی. همان گونه که ممتاز بودن به سبب دریافت وحی، طبیعت انسانی و بشر بودن آنان را نفی نمی کند، برخورداری از عصمت و خودداری از گناه و خطا نیز با طبیعت انسانی و بشر بودن منافاتی ندارد.

درباره دلالت آیه تطهیر بر عصمت اهل بیت علیهم السلام، دو اشکال مطرح شده است:

اشکال نخست: در آیه تطهیر، سخن از اراده خدا در تطهیر اهل بیت علیهم السلام از گناه است. در این صورت، اگر اراده را تکوینی بدانیم، عصمت اهل بیت علیهم السلام هیچ فضیلتی برای آنان نخواهد بود، زیرا ترک گناه به اختیار و اراده خود آنان نبوده است، بلکه در تکوین و از روی جبر الهی از این موقعیت ممتاز بهره مند شده اند مغنیه، 193 - 194؛ ر.ک: مصباح یزدی، 210 - 212).

در پاسخ به این شبهه، گفته شده که در بیانات قرآنی، اموری دیگر، همچون هدایت و ضلالت هم به اراده خدا نسبت داده شده است (ر.ک: نحل، 93)، اما این به معنای اجبار بر هدایت و ضلالت نیست، به طوری که از آدمیان در انتخاب سرنوشت خویش، اراده و اختیار سلب شود (یوسفیان، 47). قائلان به امکان عصمت و فضیلت بودن آن، با تبیین صحیح ماهیت عصمت و نیز بیان رابطه عصمت با اختیار انسان، جبری بودن آن را نفی نموده اند. متکلمان شیعه، که عصمت را لطف الهی دانسته اند، بر آن اند که انسانها با داشتن قدرت و اختیار، به انجام دادن گناه یا ترک واجبات تمایل ندارند (سید مرتضی، رسائل، 3 / 325 - 326؛ خواجه نصیر طوسی، 369؛ فاضل مقداد، 301 - 302). به نظر فلاسفه اسلامی هم، عصمت با اختیار منافاتی ندارد. آنان منشأ عصمت معصومان علیهم السلام را توان بالای قوه عاقله ایشان دانسته اند، به گونه ای که دیگر قوای نفسانی در انقیاد و اطاعت آن قوه است (لاهیجی، 379؛ ر.ک: نراقی، 99؛ حسینی تهرانی، 1 / 79). برخی از عصمت به ملکه یا ملکه علمی تعبیر کرده اند. به گفته علامه طباطبائی، این ملکه، محبت الهی را در پی دارد که انسان را وامی دارد فقط آنچه را که خدا می خواهد اراده کند و از معصیت اجتناب نماید، هر چند که قدرت انجام دادن آن را دارد. بنابراین، عصمت قدرت

بالای علمی است که فقط باعث تقویت اراده می شود، ولی اختیار انسان را از بین نمی برد (11 / 162 - 163). بنابراین، تطهیر اهل بیت علیهم السلام، مجهز نمودن آنان به نیروی ادراک حق، در اعتقاد و عمل است (16 / 313).

به باور برخی از اندیشمندان معاصر، عصمت معلول علم و اراده معصوم است؛ بنابراین، عصمت معصومان علیهم السلام بدین معنی نیست که قدرت انجام دادن گناه از آنان سلب شده است و اختیاری ندارند، بلکه از نظر شناخت، چنان توانمند هستند که زشتی هر بدی را می بینند و از نظر اراده، چنان قدرتی دارند که مغلوب جاذبه های شیطانی و خلاف واقع نمی شوند (مصباح یزدی، 157).

البته این تحلیلها فقط عصمت به مفهوم دوری از گناه و معصیت را تبیین می کنند و شامل عصمت از سهو و نسیان نمی شوند، زیرا سهو و نسیان در ذات خویش همراه با ناآگاهی و فراموشی غیراختیاری است و با آگاهی اختیاری جمع نمی شود.

درباره اسباب پدید آمدن عصمت از سهو و نسیان می توان گفت: علم الهی به ویژگیهای معصومان علیهم السلام و پرهیز اختیاری آنان از گناه، سبب افزوده شدن موهبت و تفضل الهی بر آنان می گردد و به ایشان مصونیت از خطا (در همه امور) و سهو و نسیان را عطا می کند. این مرحله از عصمت، تجلی لطف بی انتهای الهی است که برآمده از ویژگیها و شخصیت خاص معصومان علیهما السلام در دستیابی به مراحل والای معرفت، عبودیت و اطاعت است.

اشکال دوم: گفته شده است که این آیه نه تنها بر عصمت دلالت ندارد، بلکه دلیل بر عصمت نداشتن اهل بیت علیهم السلام است، چون در حق کسی که معصوم و پاک باشد، صحیح نیست گفته شود: «می خواهم او را پاک گردانم»، زیرا

تحصیل حاصل و محال است. نهایت چیزی که می توان گفت، این است که اهل بیت علیهم السلام پس از تعلق اراده الهی به پیراستن رجس از آنان، معصوم شده اند، نه پیش از آن (آلوسی، 18/22).

در پاسخ گفته شده است که به اتفاق جمیع مفسران و محدثان، آیه شریفه شامل شخص رسول اکرم صلی الله علیه و آله نیز می شود. از این رو، لازمه سخن مذکور این است که پیامبر صلی الله علیه و آله قبل از نزول آیه تطهیر، معصوم نبوده و این چیزی است که هیچ مسلمانی به آن ملتزم نمی شود (حیدری، 226). اگر منظور از اشکال، این است که اذهاب در لغت به معنای «بردن» است و لذا برای رفع و برداشتن امر موجود به کار می رود، نه دفع و پیشگیری امری که نیامده است، پاسخ داده اند که اذهاب و مشتقات آن، هم در معنای برداشتن (رفع) به کار می روند، هم در معنای پیشگیری (دفع) (ر.ک: مفید، مصنفات، 6/26 - 27؛ همو، المسائل العکبریه، 26 - 27؛ مجلسی، 35/236). بهترین شاهد برای این مدعا، حدیثی است که از نبی اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده است: «مَنْ أَطْعَمَ أَخَاهُ حَلَاوَةً أَذْهَبَ اللَّهُ عَنْهُ مَرَاةَ الْمَوْقِفِ» (هرکس شیرینی ای به برادرش بخوراند، خداوند تلخی مرگ را از او دور می کند) (قطب راوندی، 141؛ ر.ک: مجلسی، 63/288؛ 72/456). روشن است که مراد از واژه «اذهب» در این حدیث، این نیست که ابتدا تلخی موقوف مرگ را به او می چشانند، آنگاه آن را برطرف می سازد، بلکه از ابتدا، مرگ برای چنین شخصی تلخ نخواهد بود. از این رو، معنای «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ» این نیست که خداوند آلودگیهای موجود را رفع می کند، بلکه آن است که اسباب و شرایط حصول رجس و آلودگی را از بین برده است.

دلیل روایی بر عصمت

اشاره

بر اساس اینکه عصمت انبیا و امامان علیهم السلام، با بهره گیری از ادله عقلی و نقلی، ثابت است، با بهره گیری از سخنان آنان، عصمت دیگران را

ص: 80

می توان اثبات نمود. بر این اساس، درباره عصمت حضرت فاطمه علیها السلام به چند دسته روایت استدلال شده است:

دسته اول

روایاتی که با صراحت بر عصمت ایشان با معنای آن دلالت دارند، مانند آنکه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در شب معراج، پس از دیدن انوار معصومان علیهم السلام و امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف، از خداوند پرسید: «این کیست و آنان چه کسانی هستند؟» و به ایشان خطاب شد: «ای محمد! این نور علی و فاطمه و این نور دو نوه تو حسن و حسین است و اینها نورهای امامان بعد از تو از فرزندان حسین هستند، پاک و معصوم اند و این حجت است که دنیا را از عدل و داد پر خواهد کرد» (خزاز قمی، 185 - 186؛ بحرانی، مدینه معاجز، 2 / 380). این روایت به صراحت بیان می کند که همه اینها، از جمله حضرت فاطمه علیها السلام، معصوم اند. همچنین در روایتی از رسول خدا صلی الله علیه و آله، که مانند آن از امام صادق علیه السلام نیز نقل شده، آمده است ملائکه بر فاطمه علیها السلام نازل می شدند و بر ایشان، مانند حضرت مریم علیها السلام، سلام می دادند و از سوی خدا تطهیر و برتری او را بر دیگر زنان، به وی ابلاغ می کردند (صدوق، علل الشرایع، 1 / 182؛ مجلسی، 43 / 78). در روایاتی نیز امام صادق علیه السلام، با تشبیه فاطمه علیها السلام به حضرت مریم علیها السلام و اشاره به اینکه مریم علیها السلام را عیسی علیه السلام غسل داد، لزوم غسل داده شدن فاطمه علیها السلام به دست معصوم، یعنی امام علی علیه السلام، را چنین بیان فرموده است: «او صدیقه بود و انسان صدیق را فقط صدیق غسل می دهد» (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 1 / 142؛ ابن شهر آشوب، 3 / 138؛ مجلسی، 43 / 184). همچنین آن حضرت علیه السلام در روایاتی، شرّ و بدی را از وجود فاطمه علیها السلام نفی نموده است (صدوق، الخصال، 414؛ فتال نیشابوری، 148؛ اربلی، 2 / 91). مجموع این روایات، بر معنای عصمت، یعنی طهارت کامل، دلالت دارند.

احادیثی که در آنها فاطمه علیها السلام جزو اهل بیت علیهم السلام و یکی از آنان معرفی شده است (احمد بن حنبل، 1 / 331؛ ترمذی، 5 / 30 - 31؛ ابن اثیر جزری، 5 / 66؛ سیوطی، 5 / 198 - 199). این احادیث - که عمدتاً در ذیل آیه تطهیر آورده شده اند. تمام اهل بیت علیهم السلام را معصوم و به تبع آن، فاطمه علیها السلام را یکی از معصومان علیهم السلام معرفی کرده اند.

احادیثی که از مدلول التزامی آنها عصمت حضرت فاطمه علیها السلام استفاده شده است:

وجوب اطاعت از آن حضرت علیها السلام: از روایاتی که بر وجوب اطاعت از حضرت علیها السلام دلالت دارند (طبری امامی، 106)، عصمت برداشت شده است. در روایتی به نقل از محمد بن سنان، از امام محمد تقی علیه السلام درباره اختلاف شیعه سؤال شده و آن حضرت علیه السلام، پس از اشاره به خلقت پیامبر صلی الله علیه و آله، علی علیه السلام، فاطمه علیها السلام و خلقت دیگر موجودات پس از آنان، فرموده است که خداوند اطاعت از ایشان را برای مخلوقات واجب کرد و کارهای مخلوقات را به ایشان واگذاشت (کلینی، 1 / 441 مجلسی، 15 / 19). بنا بر این روایت، همه بندگان ملزم شدند که از فاطمه علیها السلام نیز اطاعت کنند و این الزام اطاعت، جز برای معصوم صحیح نخواهد بود.

حجت بودن: حضرت فاطمه علیها السلام در تعدادی از روایات، حجت الهی معرفی گردیده و لذا اطاعت از سخن و دستور ایشان بر همه خلق واجب شده است و تا کسی معصوم نباشد، به مقام حجت بودن بین خدا و خلقش دست نمی یابد، از این رو اگر امام، معصوم نباشد، از خطا مصون نیست و خود به دیگری نیازمند خواهد بود تا او را از خطایش آگاه سازد (ر.ک: مفید، النکت الاعتقادیه، 10 / 40). در روایتی از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل شده است: «من و علی و فاطمه و حسن و حسین و نه تن از فرزندان حسین، حجت‌های خدا بر خلقش هستیم. دشمنان ما دشمنان خدا

و دوستان ما دوستان خدا هستند» (صدوق، الامالی، 194؛ طبری، بشارة المصطفی، 50 ابن طاووس، 536؛ عاملی نباطی، 2/ 137). آشکار است کسی که به طور مطلق دوستی او دوستی با خدا و دشمنی او دشمنی با خدا باشد، مخالفت او با فرمانهای الهی محال است و چنین شخصی جز معصوم نمی تواند باشد.

معیار بودن غضب و رضای فاطمه علیها السلام: از جمله احادیث مهم در این باره، حدیثی در منابع شیعه است که در آن به فرموده رسول خدا صلی الله علیه و آله، غضب فاطمه علیها السلام، غضب خدا و رضای او، رضای خداست (صدوق، معانی الاخبار، 303؛ مفید، الامالی، 95؛ ابن شهر آشوب، 3/ 106). روشن است کسی که غضب و رضای او مدار و سبب غضب و رضای الهی باشد، معصوم است. این حدیث، داشتن علم لدنی و عصمت ایشان را در قول و عمل اثبات می کند، زیرا اگر کسی علم نداشته باشد، جاهلانه مرتکب خطا می گردد و اگر عصمت عملی نداشته باشد، از مخالفت خدا و ترک رضای او مصون نیست. در روایات اهل سنت نیز از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل شده است که به فاطمه علیها السلام فرمود: «خداوند با غضب تو غضب می کند و با خشنودی تو خشنود می گردد» (طبرانی، 1/ 108؛ حاکم نیشابوری، 3/ 154؛ ابن اثیر جزری، 7/ 552). در روایاتی دیگر، که اگر متواتر نباشند قطعاً مستفیض اند، خشمناک کردن و آزار ایشان، خشمناکی و آزار رسول خدا صلی الله علیه و آله شمرده شده است (ر.ک: احمد بن حنبل، 4/ 5، بخاری، 4/ 210، 219؛ مسلم نیشابوری، 7/ 141؛ ترمذی، 5/ 360) و چنین مرتبتی جز برای معصوم متصور نیست. برخی از علمای اهل سنت، پس از اعتراف به دلالت آیه تطهیر (احزاب، 33) بر عصمت فاطمه علیها السلام، این حدیث را نیز دلیل بر عصمت فاطمه علیها السلام دانسته اند، زیرا اگر فاطمه علیها السلام غیر معصوم بود، اذیت او در تمام حالات، اذیت پیامبر صلی الله علیه و آله محسوب

نمی شد (ابن ابی الحدید، 16 / 273). این حدیث چنان در میان صحابه، معروف بود که موجب گردید برخی از ایشان که در حوادث پس از رحلت نبی اکرم صلی الله علیه و آله موجب آزردهی شدید حضرت فاطمه علیها السلام شده بودند، در صدد دلجویی و عذرخواهی از آن حضرت علیها السلام برآیند و ایشان نیز با استشهاد به همین حدیث، نارضایی خود را از آنان با تأکید کامل ابراز داشت (ابن قتیبه دینوری، 1 / 20؛ عاملی نباطی، 2 / 293؛ مجلسی، 28 / 357، 29 / 627 - 628).

برتری بر فرشتگان و مریم علیها السلام: در برخی از احادیث، فاطمه علیها السلام برتر از مریم علیها السلام معرفی شده (صدوق، علل الشرایع، 1 / 182؛ طبری امامی، 152؛ مجلسی، 14 / 206؛ 43 / 78)، و حضرت مریم علیها السلام از معصومان است (طباطبائی، 3 / 188). در حدیث ابوسعید خدری آمده است که رسول خدا صلی الله علیه و آله، خود، علی، فاطمه، حسن و حسین علیهم السلام را برتر از فرشتگان معرفی نموده است (صدوق، فضائل الشیعه، 7؛ حسینی استرآبادی، 2 / 509). بنابراین، چون فرشتگان معصوم اند و با اوامر الهی مخالفت نمی کنند (تحریم، 6)، اگر کسی برتر از آنها باشد، به طریق اولی عصمت نیز برایش ثابت می شود.

بررسی شبهات

درباره شبهات راجع به عصمت و در پاسخ به آنها، کتابهای مستقلی نوشته شده، که از جمله آنها تنزیه الانبیاء سیدمرتضی، و عصمة الانبیاء فخر رازی است. برخی از این شبهات درباره عصمت حضرت فاطمه علیها السلام بوده است.

در شبهه نخست، با تکیه بر یک روایت (ر.ک: طوسی، 683؛ طبرسی، الاحتجاج، 1 / 145؛ ابن شهر آشوب، 2 / 50 - 51) آورده اند که پس از آنکه خلیفه اول فدک را غصب کرد، حضرت فاطمه علیها السلام به مسجد رفت و از حق خود دفاع کرد، سپس به خانه برگشت و خطاب به علی علیه السلام جملاتی گفت که شامل اعتراض به امیر المؤمنین علیه السلام و تخطئه

ایشان، به سبب ترک پی جویی امر خلافت و یاری نکردن به حضرت فاطمه علیها السلام بود. فاطمه علیها السلام به امامت علی علیه السلام و لزوم تبعیت از ایشان و عصمت آن حضرت علیه السلام، علم داشت و می دانست که امام علی علیه السلام بدون امر الهی و وصیت پیامبر صلی الله علیه و آله کاری انجام نداده است، بنابراین این اعتراض با عصمت و جلالت حضرت زهرا علیها السلام منافات دارد (ر.ک: مجلسی، 29 / 324).

در پاسخ به این شبهه، برخی از علما گفته اند که بر فرض وقوع، این گونه سخن گفتن آن حضرت علیها السلام بر حسب مصالحی بوده و ایشان عملکرد امام علی علیه السلام را تخطئه نکرده، بلکه هدف ایشان بیان زشتی کار غاصبان حق امام علیه السلام بوده و اینکه سکوت امیر المؤمنین علیه السلام به معنای رضایت از عملکرد غاصبان خلافت نبوده است. این شیوه برخورد، برای نشان دادن زشتی یک عمل، معمول بوده است، نظیر برخورد حضرت موسی علیه السلام با برادرش هارون. موسی علیه السلام پس از بازگشت از کوه طور و مشاهده گوساله پرست شدن قوم خود، الواح را به سویی افکند و خشمگینانه سر برادر را به سوی خود کشید و به ملامت او پرداخت، با اینکه می دانست هارون علیه السلام مقصر نیست، اما با این کار، شدت زشتی کار گوساله پرستان را به ایشان نمایاند (ر.ک: مجلسی، 29 / 324).
تظلمها و ناله های حضرت فاطمه علیها السلام نیز گویای شدت انحراف و گمراهی امت اسلامی در آن برهه بوده و این برخورد به ظاهر معترضان، بهانه ای بوده است تا اعلام کند امیر المؤمنین علیه السلام برای مصلحت جامعه نوپای اسلامی و حفظ وحدت و بقای اسلام، سکوت کرده است.

اشکال دیگری که مطرح شده، آن است که طلب حق و پافشاری بر آن، گرچه با عصمت منافات ندارد، اما زهد و ترک دنیا و بی اعتنایی به چرب و

شیرین آن، کمال عرفان و یقین به فنای دنیا و اهتمام به لذات معنوی و درجات اخروی - که در ایشان در حد اعلی بود - با اهتمام به امر فدک و رفتن به جمع مردم و نزاع با مخالفان برای به دست آوردن آن، مناسبت ندارد (ر.ک: مجلسی، 325 / 29).

در پاسخ به این اشکال می توان گفت که فدک نه مزرعه و بوستان، بلکه نماد امامت بود، که پیامبر صلی الله علیه و آله آن را به اهل بیت علیهم السلام واگذار کرده بود. علامه مجلسی در یکی از پاسخهایش به این اشکال، گفته است که هدف از تلاش فراوان حضرت فاطمه علیها السلام، نشان دادن ظلم و نفاق غاصبان فدک بوده است (325 / 29). مخالفان هم در اختیار داشتن فدک را مظهر امامت پس از پیامبر صلی الله علیه و آله می دانستند. پافشاری امام علی علیه السلام و حضرت فاطمه علیها السلام نیز بدین سبب بود؛ از همین رو، هنگامی که مهدی عباسی تصمیم گرفت فدک را به امام کاظم علیه السلام باز گرداند، از حضرت علیه السلام درخواست نمود تا حد و مرز فدک را تعیین کند. امام علیه السلامدر پاسخ، تمامی حدود خلافت اسلامی را حد فدک تعیین کرد (ر.ک: کلینی، 1 / 543)؛ یعنی فدک، نماد امامت و خلافت پس از پیامبر صلی الله علیه و آله است. دیگر آنکه فدک حق اختصاصی حضرت فاطمه علیها السلام نبود و فرزندان بزرگوار ایشان نیز در آن سهیم بودند؛ از این رو، کوتاهی و بی اعتنایی در این کار، حقوق امامان علیهم السلام را ضایع می کرد. افزون بر این، تلاشهای فاطمه علیها السلام در این راه، به دلیل علاقه به فدک و مال دنیا نبود، زیرا خود، بنا بر آنچه در خطبه فدکیه به آن تصریح کرده است، می دانست که در این راه موفق نمی شود و کسی او را یاری نمی کند، اما هدف ایشان، آشکار کردن ظلم غاصبان بود که از مهم ترین امور دین و بزرگ ترین وظایفی است که مسلمانان موظف به انجام دادن آن هستند (ر.ک: مجلسی، 325 / 29، مقاله فدک).

ألوسى، سيد محمود (م. 1270 ق.)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم، تحقيق على عطية، بيروت، دارالكتب العلمية، 1415 ق؛ ابن ابي الحديد، عزالدين (م. 656 ق.)، شرح نهج البلاغه، تحقيق محمد ابوالفضل ابراهيم، دار احياء الكتب العربية، 1378 ق؛ ابن اثير جزرى، على بن محمد (م. 630 ق.)، اسدالغابة في معرفة الصحابه، تهران، انتشارات اسماعيليان؛ ابن تيميه، احمد بن عبد الحلیم (م. 728 ق.)، منهاج السنة النبويه، تحقيق محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، 1406 ق؛ ابن شهر آشوب، محمد بن على (م. 588 ق.)، مناقب آل ابي طالب، تحقيق گروهى از اساتيد نجف اشرف، النجف الاشرف، المكتبة الحيدرية، 1376 ق؛ ابن طاووس، سيد على بن موسى (م. 664 ق.)، التحصين لاسرار مازاد من اخبار كتاب اليقين، تحقيق انصارى، قم، دار الكتاب، 1413 ق؛ ابن فارس، احمد بن فارس (م. 395 ق.)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، قم، دفتر تبليغات اسلامى، 1404 ق؛ ابن قتيبه دينورى، عبدالله بن مسلم (م. 276 ق.)، الامامة والسياسة، تحقيق طه محمد الزيني، مؤسسة الحلبي و شركاه؛ ابن كثير، اسماعيل بن عمر (م. 774 ق.)، البداية و النهاية، تحقيق على شيرى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1408 ق؛ ابن مردويه اصفهاني، احمد بن موسى (م. 410 ق.)، مناقب على بن ابي طالب عليه السلام، تحقيق عبدالرزاق محمد حسين، قم، انتشارات دار الحديث، 1424 ق؛ ابن منظور، محمد بن مكرم (م. 711 ق.)، لسان العرب، قم، نشر ادب الحوزة، 1405 ق؛ احمد بن حنبل، شيباني (م. 241 ق.)، مسند احمد بن حنبل، بيروت، دار صادر؛ اربلى، على بن عيسى (م. 693 ق.)، كشف الغمة في معرفة الائمة عليهم السلام، بيروت، دارالاضواء، 1405 ق؛ امين، احمد، ضحى الاسلام، بيروت، المكتبة العصرية، 1427 ق؛ ايجى، عبدالرحمن بن احمد (م. 756 ق.)، المواقف في علم الكلام تحقيق عبدالرحمن عميرة، بيروت، دار الجيل، 1417 ق؛ بحراني، سيدهاشم حسيني (م. 1107 ق.)، غاية المرام و حجة الخصام، تحقيق سيدعلى عاشور؛ همو، مدينة معاجز الائمة الاثنى عشر و دلائل الحجج على البشر، تحقيق عزت الله مولائى، قم، مؤسسة المعارف الاسلامية، 1413 ق؛ بخارى،

محمد بن اسماعيل (م. 256 ق.)، صحيح البخارى، بيروت، دارالفكر، 1401 ق؛ بلاذرى، د احمد بن يحيى (م. 279 ق.)، انساب الاشراف، تحقيق سهيل زكار، رياض زركللى، بيروت، دار الفكر، 1417 ق؛ ترمذى، محمد بن عيسى (م. 279 ق.)، سنن الترمذى، تحقيق عبدالوهاب عبداللطيف، بيروت، دار الفكر، 1403 ق؛ تفتازانى، سعدالدين (م. 793 ق.)، شرح العقائد النسفيه، القاهرة، مكتبة الكليات الازهرية، 1407 ق؛ همو، شرح المقاصد في علم الكلام، تحقيق عبدالرحمن عميرة، قم، الشريف الرضى، 1409 ق؛ تيسن، هنرى، الهيئات مسيحية، ترجمه ميكائيليان، انتشارات حيات ابدى؛ جرجانى، على بن محمد (م. 816 ق.)، شرح المواقف، مصر، مطبعة السعادة، 1325 ق؛ جوهرى، اسماعيل بن حماد (م. 393 ق.)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربي، تحقيق احمد عبدالغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين، 1407 ق؛ حاكم نيشابورى، محمد بن عبدالله (م. 405 ق.)، المستدرک على الصحيحين، تحقيق يوسف مرعشلى، بيروت، دار المعرفة؛ حسيني استر آبادى، سيد شرف الدين على (م. 965 ق.)، تأويل الآيات الظاهرة في فضائل العترة الطاهرة، قم، مدرسة الامام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، 1407 ق؛ حسيني تهرانى، سيد محمد حسين، امام شناسى، مشهد، انتشارات علامه طباطبائى، 1426 ق؛ حسيني عبيدلى، سيد عميدالدين بن محمد (م. 754 ق.)، اشراق اللاهوت فى نقد شرح الياقوت، تحقيق على اكبر ضيائى، تهران، نشر ميراث مكتوب، 1381 ش؛ حمصى، محمود (م. قرن 7)، المنقذ من التقليد، قم، نشر اسلامى، 1412 ق؛ حيدرى، سيدكمال، العصمه، تحقيق محمد قاضى، بيروت، مؤسسة الثققلين الثقافية، 1418 ق، خزاز قمى، على بن محمد (م. 400 ق.)، كفاية الاثر في النص على الأئمة الاثني عشر عليهم السلام، تحقيق سيد عبداللطيف حسيني كوه كمرى، قم، انتشارات بيدار، 1401 ق؛ خواجه نصير طوسى، محمد بن محمد (م. 672 ق.)، تلخيص المحصل (نقد المحصل)، بيروت، دارالاضواء، 1405 ق؛ راغب اصفهانى، حسين بن محمد (م. 502 ق.)، مفردات الفاظ القرآن، نشر الكتاب، 1404 ق؛ رونلدسن، دوايت م، عقيدة الشيعة، القاهرة، مكتبة الخانجى، 1365 ق؛ زبيدى، سيد محمد مرتضى حسيني (م. 1205 ق.)، تاج العروس من

جواهر القاموس، تحقيق على شيرى، بيروت، دار الفكر، 1414 ق؛ زحيلي، وهبة بن مصطفى، التفسير المنير في العقيدة والشريعة و المنهج، دمشق، دار الفكر المعاصر، 1418 ق؛ زيبائى نژاد، محمدرضا، مسيحيت مقايسه اى، تهران، انتشارات سروش، 1384 ش؛ سورآبادى، عتيق بن محمد (م. 494 ق.)، تفسير سورآبادى، تحقيق سعيدى سىرجانى، تهران، فرهنگ نشر نو، 1380 ش؛ سيد مرتضى، على بن حسين (م. 436 ق.)، الشافي في الامامه، تحقيق سيد عبدالزهرا حسيني، قم، انتشارات اسماعيليان، 1410 ق؛ همو، رسائل الشريف المرتضى، تحقيق سيداحمد حسيني، سيد مهدي رجائي، قم، دار القرآن الكريم، 1405 ق؛ سيوطى، جلال الدين (م. 911 ق.)، الدر المنثور في تفسير بالمأثور، قم، كتابخانه مرعشى نجفى، 1404 ق؛ صالحى شامى، محمد بن يوسف (م. 942 ق.)، سبل الهدى و الرشاد في سيرة خير العباد، تحقيق عادل احمد، على محمد، بيروت، دار الكتب العلمية، 1414 ق؛ صدوق، محمد بن على (م. 381 ق.)، الامالى، قم، مؤسسة البعثة، 1417 ق؛ همو، النخصال، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1403 ق؛ همو، علل الشرايع، تحقيق سيد محمد صادق بحر العلوم، النجف الاشرف، المكتبة الحيدرية، 1385 ق؛ همو، فضائل الشيعة، تهران، انتشارات عابدى؛ همو، كمال الدين و تمام النعمة، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1405 ق؛ همو، معانى الاخبار، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1361 ش؛ همو، من لا يحضره الفقيه، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1404 ق؛ طباطبائى، سيدمحمدحسين (م. 1402 ق.)، الميزان في تفسير القرآن، قم، نشر اسلامى، 1417 ق؛ طبرانى، سليمان بن احمد (م. 360 ق.)، المعجم الكبير، تحقيق حمدى سلفى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1404 ق؛ طبرسى، احمد بن على (م. 560 ق.)، الاحتجاج، تحقيق محمداقر خراسان، النجف الاشرف، دار النعمان، 1386 ق؛ طبرسى، فضل بن حسن (م. 548 ق.)، مجمع البيان في تفسير القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو، 1372 ش؛ طبرى، محمد بن ابى القاسم (م. 525 ق.)، بشارة المصطفى صلى الله عليه و آله لشيعة المرتضى عليه السلام، تحقيق جواد قيومى، قم، نشر اسلامى، 1420 ق؛ طبرى، محمدبن جرير

(م. 310 ق.)، تاريخ الامم و الملوك، تحقيق گروهی از دانشمندان، بيروت، مؤسسة الاعلمی، 1403 ق؛ همو، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق صدقي جميل عطار، بيروت، دار الفكر، 1415 ق؛ طبری امامی، محمد بن جرير (م. قرن 5)، دلائل الامامه، قم، مؤسسة البعثة، 1413 ق؛ طوسی، محمد بن حسن (م. 460 ق.)، الامالی، تحقيق مؤسسة البعثة، قم، دار الثقافة، 1414 ق؛ عاملی نباطی، علی بن یونس (م. 877 ق.)، الصراط المستقیم الی مستحقي التقديم، تحقيق محمدباقر بهبودی، المكتبة المرتضوية، 1384 ق؛ علامه حلی، حسن بن یوسف (م. 726 ق.)، الألفین فی امامة امیر المؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام، کویت، مكتبة الالفین، 1405 ق؛ همو، الباب الحادي عشر، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامي، 1365 ش؛ غزالی، محمد بن محمد (م. 505 ق.)، احیاء علوم الدین، بيروت، دار المعرفة، 1406 ق؛ فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله سیوری (م. 826 ق.)، ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين، تحقيق سيد مهدي رجائي، قم، کتابخانه مرعشی نجفی، 1405 ق؛ فتال نیشابوری، محمد بن حسن (م. 508 ق.)، روضة الواعظین، قم، الشریف الرضی؛ فخر رازی، محمد بن عمر (م. 606 ق.)، التفسیر الكبير (مفاتیح الغیب)، بيروت، دار احیاء التراث العربی، 1420 ق؛ همو، المحصول فی علم اصول الفقه، تحقيق طه جابر فیاض، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1412 ق؛ همو، عصمة الانبياء، بيروت، دارالکتب العلمیة، 1409 ق؛ فراهیدی، خلیل بن احمد (م. 175 ق.)، العین، تحقيق مهدي مخزومي، ابراهيم سامرائي، قم، مؤسسة دار الهجرة، 1410 ق؛ قطب راوندی، سعید بن هبة الله (م. 573 ق.)، الدعوات، قم، مدرسة الامام المهدي عجل الله تعالی فرجه الشریف، 1407 ق؛ قمی، علی بن ابراهيم (م. 307 ق.)، تفسیر القمی، تحقيق سيد طيب موسى جزائري، قم، دار الكتاب، 1404 ق؛ کتاب مقدس، ترجمه فاضل خان همدانی، ویلیام گلن، هنری مرتن، تهران، انتشارات اساطیر، 1380 ش؛ کلینی، محمد بن یعقوب (م. 329 ق.)، الکافی، تحقيق علی اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الاسلامیة، 1363 ش؛ گونگ، هانس، تاریخ کلیسای کاتولیک، ترجمه حسن قنبری، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، 1384 ش؛ لاهیجی، عبدالرزاق

(م. 1051 ق.)، گوهر مراد، تحقیق زین العابدین قربانی، تهران، نشر سایه، 1383 ش؛ لین، تونی، تاریخ تفکر مسیحی، ترجمه روبرت آسوریان، تهران، نشر و پژوهش فرزانه روز، 1380 ش؛ مجلسی، محمدباقر (م. 1111 ق.)، بحارالانوار، تحقیق محمدباقر بهبودی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1403 ق؛ مسلم نیشابوری، مسلم بن حجاج (م. 261 ق.)، صحیح مسلم، بیروت، دار الفکر؛ مصباح یزدی، محمد تقی، راه و راهنما شناسی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره، 1376 ش؛ مغنیه، محمدجواد (م. 1400 ق.)، الجوامع و الفوارق بین السنة و الشیعه، بیروت، مؤسسة عزالدین، 1414 ق؛ مفید، محمد بن محمد (م. 413 ق.)، الامالی، تحقیق حسین استادولی، علی اکبر غفاری، بیروت، دار المفید، 1414 ق؛ همو، المسائل العکبریه، تحقیق علی اکبر الهی خراسانی، بیروت، دار المفید، 1414 ق؛ همو، النکت الاعتقادیه، تحقیق رضا مختاری، بیروت، دار المفید، 1414 ق؛ همو، تصحیح اعتقادات الامامیه، تحقیق حسین درگاهی، بیروت، دار المفید، 1414 ق؛ همو، مصنفات الشیخ المفید، قم، المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید، 1413 ق؛ نراقی، محمد مهدی (م. 1209 ق.)، انیس الموحدین، تحقیق قاضی طباطبائی، تهران، انتشارات الزهراء علیها السلام، 1369 ش؛ واحدی، علی بن احمد (م. 468 ق.)، اسباب نزول القرآن، تحقیق کمال بسیونی زغلول، بیروت، دارالکتب العلمیه، 1411 ق؛ وان وورست، رابرت ای، مسیحیت از لایه لای متون، ترجمه جواد باغبانی، عباس رسول زاده، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره، 1384 ش؛ یوسفیان، حسن، شریفی، احمد حسین، پژوهشی در عصمت معصومان علیهم السلام، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، 1377 ش.

عبدالحسین کافی و جواد شفیعیان

اشاره

در اسلام، دانش و دانشمندان جایگاه والایی دارند (کلینی، 30/1، 32) و تحصیل علم بر همگان فرض دانسته شده است (کلینی، 30/1 - 31؛ کراجکی، 239؛ ابن ابی جمهور احسائی، 4/70). اهمیت این امر تا بدانجاست که خداوند در پاسخ خواستگاری حضرت آدم علیه السلام از حوا، شرط ازدواج با او را آموختن معالم دین به وی قرار داد (صدوق، علل الشرایع، 1/18؛ همو، من لا یحضره الفقیه، 3/380). مبارزه با جهل و بی سوادی و آموزش زنان در سیره پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله نیز دیده می شود (ابن سعد، 8/196)، حتی نقل شده است که برخی از همسران پیامبر صلی الله علیه و آله، از جمله حفصه (احمد بن حنبل، 6/268؛ بلاذری، 3/580)، سواد می آموخته اند و پیامبر صلی الله علیه و آله روزی را به وعظ و ارشاد زنان اختصاص داده بوده است (احمد بن حنبل، 3/34؛ بخاری، 1/34؛ عینی، 2/134). ایشان به حضرت علی علیه السلام نیز توصیه می کرد که مطالب را بیاموزد و به خانواده و دوستان خود یاد بدهد (طوسی، مصباح المتعجب، 16، حر عاملی، 19/261). در مواردی نیز آموزش قرآن را مهر زنان کرده بود (کلینی، 5/380؛ حر عاملی، 20/262). از این رو، در تاریخ اسلام نام زنان بسیاری در زمره دانشمندان به ثبت رسیده است (ر.ک: ابن اثیر جزری، 5/389 - 642؛ ابن حجر عسقلانی، 8/219 - 483).

درباره جایگاه علمی حضرت فاطمه علیها السلام، روایات متعددی وجود دارد (کلینی، 1/460؛ صدوق، الخصال، 65). ایشان افزون بر برخوردار از علم الهی (ادامه مقاله)، به کسب دانش و معارف دینی از پدرش نیز اهتمام داشته است (ر.ک: کلینی، 1/64 ابن طاووس، 22؛ محدث نوری، 3/24).

شأن علم و معارف نبوی نزد فاطمه علیها السلام چنان بود که ارزش پوست شاخه

خرمایی را که حدیثی بر آن نوشته شده بود، معادل دو فرزندش، حسن و حسین علیهم السلام، می دانست: «فَإِنَّهَا تَعْدِلُ عِنْدِي حَسَنًا وَحُسَيْنًا» (طبری امامی، 66؛ هیثمی، 8 / 169). با وجود عمر کوتاه حضرت فاطمه علیها السلام، به ویژه کم بودن مدت حیات ایشان پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله و اغراض سیاسی حاکم بر آن دوران، احادیث و دعاهای متعددی از ایشان به یادگار مانده است (مقاله دعاهای فاطمه علیها السلام). جایگاه علمی و اهمیت احادیث ایشان از مضامین و معارف ژرف آن و روایت تعداد زیادی از زنان و مردان از صحابه (مقاله احادیث فاطمه علیها السلام) دانسته می شود (ابن ابی شیبہ کوفی، 8 / 353؛ طبرانی، 22 / 413 - 424؛ خزاز قمی، 193 - 200). در منابع اهل سنت تصریح شده که فاطمه علیها السلام از فضیلتی صحابه و از شاعران بلیغ بوده است (مناوی، 1 / 138). او و علی علیه السلام، از حیث علم و معرفت، هم شأن یکدیگر معرفی شده اند (مجلسی، 43 / 58، ادامه مقاله).

منابع علم حضرت فاطمه علیها السلام

اشاره

برای شناخت مقام علمی حضرت علیها السلام و گستره دانش ایشان، باید منابع علم آن حضرت علیها السلام را مطالعه کرد.

1. علم لدنی

دانش عموم انسانها با آموختن از دیگران و از راه تحصیل کسب می شود، اما دانش انبیاء و حجتهای الهی مستقیماً از مبدأ فیض خداوند گرفته می شود و علم الهی است که به آن علم لدنی می گویند. چنان که در قرآن درباره حضرت خضر علیه السلام آمده است: «مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا»، (علم فراوانی از نزد خود به او آموخته بودیم) (کهف، 65). درباره حضرت فاطمه علیها السلام نیز امام باقر علیه السلام فرموده است: «فَطَمَّهَا اللَّهُ بِالْعِلْمِ» (کلینی، 1 / 460؛ صدوق، علل الشرایع، 1 / 179)؛ یعنی، آن حضرت علیها السلام از آغاز خلقتش، به سبب کثرت علم، از جهل بریده و از علوم ربّانی برخوردار شده است. در روایت دیگری نیز نقل شده که نور وجودی فاطمه علیها السلام با پیامبر صلی الله علیه و آله یکی

است و به واسطه این نور، از آنچه بوده است و خواهد بود، آگاه است ابن عبدالوهاب، 46 - 47؛ مجلسی، 43 / 8). روایات دیگری نیز در این باره وجود دارد (کلینی، 1 / 440).

2. محدّثه بودن

عظمت معنوی و روحی حضرت فاطمه علیها السلام تا بدانجاست که فرشتگان الهی و حتی جبرئیل بر او نازل می شد و ایشان را از مطالب گوناگون آگاه می ساخت و علی علیه السلام نیز آنها را می نوشت (صفار، 173 - 174؛ کلینی، 1 / 240)، که مجموعه آن، مصحف فاطمه علیها السلام نام گرفت (کلینی، 1 / 241). بنا بر برخی از روایات، حجم این کتاب سه برابر قرآن است (صفار، 172؛ کلینی، 1 / 239) و بنا بر روایات متعددی، امامان معصوم علیهم السلام برخی سخنان خود را به این مصحف، مستند می کردند (ر.ک: کلینی، 1 / 239 - 241؛ به مقاله محدّثه بودن فاطمه علیها السلام). این نیز یکی از منابع دانش آن حضرت علیها السلام است، چنان که در زیارت نامه ایشان نیز آمده است: «السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا الْمَحْدَثَةُ الْعَلِيْمَةُ؛ سلام بر تو ای محدّثه دانا» (طوسی، تهذیب الاحکام، 6 / 10). دانایی ایشان، به نوعی، با محدّثه بودن پیوند خورده است. نزول جبرئیل، که روح اعظم است، جز برای برخی از انبیاء ممکن نبوده و لازمه آن تناسب روحی میان شخص و جبرئیل است و حتی برای امامان معصوم علیهم السلام گزارش نشده، اما پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله، برای حضرت فاطمه علیها السلام بارها رخ داده (امام خمینی قدس سره، صحیفه، 20 / 4 - 5)، که حاکی از عظمت معنوی و تعالی روحی ایشان است. با نزول جبرئیل، حضرت علیها السلام از حوادث گذشته و آینده و دیگر امور، باخبر می شد (کلینی، 1 / 241 - 242؛ طبری امامی، 105، مقاله های محدّثه بودن فاطمه علیها السلام؛ مصحف فاطمه علیها السلام).

3. مقام انسان کامل

کسانی که مراتب کمال و تعالی معنوی را طی می کنند و به مقام انسان کامل دست می یابند، به منبع علم لایزال الهی متصل می شوند، بر امور

غیب اطلاع می یابند و حقایق امور و اسرار هستی بر آنان کشف می شود (ر.ک: امام خمینی قدس سره التعلیقة علی الفوائد الرضویه، 60 - 61). دست یافتن اولیای الهی به مراتب بالای یقین و ایمان و اطمینان تام ایشان بر اثر مشاهده حضوری، آنان را به درجه عصمت رسانده است (امام خمینی قدس سره، جهاد اکبر، 49؛ همو، شرح چهل حدیث، 539 - 540). از این رو، حقیقت عصمت نیز مقامی معرفتی است که انسان به سبب دارا بودن آن، از روی اختیار، انگیزه ای بر ارتکاب گناه ندارد (جرجانی، 8 / 281؛ فاضل مقداد، 243). این مقام، خاص انبیاء و اولیای الهی است. جابر از امام باقر علیه السلام نقل کرده که علم انبیاء و اوصیای الهی به واسطه افاضه روح القدس است که با آن از آنچه تحت عرش الهی تا زیر خاک است، آگاهند (کلینی، 1 / 272) و کسی جز انسان کامل، توان شناخت حقیقت وجودی خداوند را ندارد (ر.ک: حسن زاده آملی، 293 - 295). حضرت فاطمه علیها السلام نیز دارای این مقام بود (سید مرتضی، الشافی، 4 / 95؛ طبرسی، مجمع البیان، 8 / 560؛ امام خمینی قدس سره، صحیفه، 7 / 337 - 338) و آیات (ر.ک: آل عمران، 61؛ احزاب، 33) و روایات (ر.ک: صدوق، علل الشرایع، 1 / 190 - 192؛ بحرانی، 3 / 176) بسیاری نیز گواه آن اند (مقاله عصمت فاطمه علیها السلام). به سبب مقام عصمت، حجیت فعل و قول و تقریر حضرت علیها السلام (حسن زاده آملی، 155 - 174) و مرجعیت دینی و صلاحیت تفسیر و تبیین دین نیز برای ایشان ثابت می شود و کلام و سیره ایشان مدار تشخیص حق و باطل می گردد.

4. استفاده از قرآن

قرآن خود را نور (مانده، 15)، برهان (نساء، 174)، هادی (بقره، 2) و بیان آشکار هر چیز (نحل، 89) معرفی کرده است. آیات قرآن در بردارنده برترین معارف در معرفت خدا و اسماء و صفات و افعال او (ر.ک: کلینی، 1 / 59 - 62) و مشتمل بر احکام و حجتها و فضایل است (طبرسی، مجمع البیان، 10 / 429؛ بحرانی، 3 / 127، 313)

و از این رو، آنها را خزانه علم خوانده اند (کلینی، 2/ 609؛ مجلسی، 89/ 216)، اما فقط اوصیا و اولیای الهی، به سبب دارا بودن مراتب کمال، بر ظاهر و باطن و حقیقت قرآن آگاهی دارند (ر.ک: کلینی، 1/ 228؛ امام خمینی قدس سره، آداب الصلاة، 181) و تمام دانش قرآن نزد آنان است (کلینی، 1/ 229). باطن و حقیقت قرآن یکی از منابع علم اولیای الهی است و حضرت فاطمه علیها السلام نیز، به سبب وصول به مراتب کمال و بهره مندی از علم الهی، بر اسرار و حقیقت همه امور، از جمله قرآن، آگاهی داشته و از آن استفاده و به آن استناد می کرده است.

ایشان در خطبه فدکیه خود از آیات استفاده عالمانه کرده است: آیاتی حاوی نکات توحیدی و بیان اسماء و صفات الهی و امداد او (مانده، 64؛ توبه، 16؛ ابراهیم، 8)؛ آیاتی درباره شأن و مقام پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و رثوف بودن او با مؤمنان (آل عمران، 144؛ توبه، 128) و مقام انداز او (سبأ، 46)؛ آیاتی درباره اهمیت و جایگاه اسلام و تمسک به احکام و معارف آن و پرهیز از فرهنگ جاهلی (آل عمران، 85، 102؛ مانده، 50)؛ و آیاتی در یادآوری قیامت (زمر، 39 - 40) و عذاب آن (توبه، 49؛ کهف، 50؛ شعراء، 227). همچنین برای دفاع از حق خویش، به آیات متعددی درباره ارث استناد نموده (بقره، 180؛ انفال، 75؛ نحل، 16؛ مریم، 6) و در پایان، به گمراهی حاکمان وقت (زمر، 47) اشاره کرده و فرمان الهی را برای صبر و شکیبایی (یوسف، 18) یادآور شده است (ر.ک: طبرسی، الاحتجاج، 1/ 132 - 142؛ مقاله قرآن شناسی). در دعاهای حضرت علیها السلام نیز از آیات (بقره، 201، 286؛ آل عمران، 194 - 195؛ اعراف، 89، فرقان، 65 - 66، ممتحنه، 4 - 5) استفاده شده است (ر.ک: ابن طاووس، 250 - 254؛ مجلسی، 83/ 115).

5. آموزشهای پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله برترین مخلوق الهی است (طبرسی، جوامع الجامع، 1/ 233) و حضرت آدم علیه السلام و هر کس که غیر اوست، زیر لوای ایشان

قرار دارد (مجلسی، 16 / 402). از این رو، تمام انبیا و اولیای الهی در سیر کمال خود، از ایشان مدد می‌گیرند (صدوق، عیون اخبار الرضا علیه السلام، 1 / 204؛ ر.ک: امام خمینی قدس سره، مصباح الهدایه، 55 - 56). حضرت فاطمه علیها السلام نیز از وجود مقدس پیامبر صلی الله علیه و آله معارفی را درباره اسلام و قرآن فراگرفته و پیامبر صلی الله علیه و آله در هر فرصتی، مطالبی را برای ایشان بیان می‌کرده است (کلینی، 1 / 64؛ مجلسی، 36 / 275). امام سجاد علیه السلام در سخنی خطاب به فرزند خود، امام باقر علیه السلام، به ذخایر گران بهایی از علوم پیامبر صلی الله علیه و آله اشاره کرده که به آنان ارث رسیده و در توضیح این ذخایر فرموده است: «اسراری است که جبرئیل بر پیامبر صلی الله علیه و آله عرضه کرد و آن حضرت به علی علیه السلام و فاطمه علیها السلام تعلیم داد» (مجلسی، 83 / 172).

از حضرت علی علیه السلام نقل شده که هر روز و شب با پیامبر صلی الله علیه و آله خلوتی داشته که در آن پیامبر صلی الله علیه و آله از آیات و تفسیر و تأویل و ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه و عام و خاص قرآن، برایش سخن می‌گفته است و هیچ کس، حتی اصحاب و همسران پیامبر صلی الله علیه و آله، اجازه حضور در این خلوت را نداشته‌اند، اما هرگاه که این جلسه در منزل علی علیه السلام برگزار می‌شده، حضرت فاطمه علیها السلام در آن حضور می‌یافته است (کلینی، 1 / 64؛ صدوق، الخصال، 257).

حضرت فاطمه علیها السلام دعاهایی از پیامبر صلی الله علیه و آله آموخته که مشتمل است بر معارف توحیدی و معرفتی (ر.ک: طبری امامی، 72 - 74؛ مجلسی، 83 / 171). وی مشتاق آگاهی از آخرین آیات نازل شده بر پیامبر صلی الله علیه و آله و یادگیری درباره آنها بوده است (ابن شهر آشوب، 3 / 175؛ مجلسی، 43 / 338).

دلایل علم حضرت فاطمه علیها السلام

اشاره

افزون بر آنچه گفته شد، موارد دیگری نیز بر علم آن حضرت علیها السلام دلالت دارد:

1. سیده النساء بودن

روایات متعددی از منابع شیعه (ر.ک: صدوق، الامالی، 77 - 78، 112؛ طبرسی، الاحتجاج، 1 / 195، 319) و اهل سنت (ر.ک: طیالسی، 197؛ ابن سعد، 8 / 27؛ نسائی، 4 / 252؛ 5 / 147)، بر برتری مطلق ایشان بر همه زنان عالم، از اول تا آخر، دلالت دارد و علما درباره آن اجماع دارند (سیدمرتضی، رسائل، 3 / 147 - 148). از این رو، فاطمه علیها السلام در همه فضایل، از جمله علم و کمال، نیز از همه زنان عالم برتر است (ر.ک: صدوق، الامالی، 175، 575).

در برخی منابع اهل سنت آمده است که چهار زن، زنان برتر عالم هستند:

مریم علیها السلام دختر عمران، آسیه دختر مُزاحم، خدیجه علیها السلام دختر خُوَیَلد، و فاطمه علیها السلام دختر محمد صلی الله علیه و آله که افضل آنان از حیث دانش است (سیوطی، 2 / 23؛ متقی هندی، 12 / 145). همچنین در برخی منابع اهل سنت بر فضل علم حضرت فاطمه علیها السلام تصریح، و گفته شده است که اگر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از رحلت زود هنگام فاطمه علیها السلام آگاه نمی بود، بی شک مردم را به فراگیری همه دین از فاطمه علیها السلام فرا می خواند (آلوسی، 3 / 155 - 156).

2. کفو بودن با علی علیها السلام

روایات دالّ بر کفو بودن فاطمه علیها السلام و علی علیه السلام (ر.ک: مجلسی، 40 / 77؛ قندوزی، 2 / 67، 80، 244) و اینکه اگر علی علیه السلام نبود، از حضرت آدم علیه السلام و پس از او، هیچ کس بر روی زمین، شایستگی همسری فاطمه علیها السلام را نداشت (کلینی، 1 / 461؛ مجلسی، 43 / 107)، حاکی از علم و فضل فاطمه علیها السلام است. بنا بر روایات، علی علیه السلام با پیامبر صلی الله علیه و آله در علم او شریک بوده (کلینی، 1 / 263) و پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله هزار باب علم را به علی علیه السلام آموخته است (صفار، 172؛ کلینی، 1 / 239، 296). همچنین پیامبر صلی الله علیه و آله فرموده است: «من شهر علم هستم و علی دروازه آن است» (صدوق، الامالی، 425؛ همو، الخصال، 574؛ ذهبی، 18 / 368) و خود حضرت علی علیه السلام تصریح کرده که

سینه من انباشته از علوم است (نهج البلاغه، حکمت 147 (36/4)؛ ر.ک: صفار، 325) و من به راههای آسمان آشناتریم تا راههای زمین (شاذان قمی، 33؛ قمی شیرازی، 441). با توجه به این موارد و کفو بودن فاطمه علیها السلام با علی علیه السلام، همین مقام علمی و معنوی برای حضرت فاطمه علیها السلام نیز ثابت می شود.

در روایتی از امام صادق علیه السلام نقل شده است که فاطمه علیها السلام و علی علیه السلام دو دریای عمیق از علم هستند که هیچ یک بر دیگری طغیان نمی کند: «عَلِيٌّ وَ فَاطِمَةٌ بَحْرَانِ مِنَ الْعِلْمِ عَمِيقَانِ لَا يَبْغِي أَحَدُهُمَا عَلَى صَاحِبِهِ» (صدوق، النخصال، 65؛ فتال نیشابوری، 148؛ مجلسی، 98/24). این حدیث نیز بر کثرت علم علی علیه السلام و فاطمه علیها السلام دلالت دارد.

3. ثقل اصغر بودن

در حدیث متواتر ثقلین (ر.ک: صفار، 232 - 434)، پیامبر صلی الله علیه و آله قرآن را ثقل اکبر و عترت و اهل بیت علیهم السلام خود را ثقل اصغر معرفی کرده، که فاطمه علیها السلام نیز جزو آنان است. پیامبر صلی الله علیه و آله، در ادامه، اصحاب خود را به پیروی از اهل بیت علیهم السلام فرا خوانده و تصریح کرده است: «فَاتَّبِعْهُمْ أَعْلَمُ مِنْكُمْ» (آنان از شما آگاه ترند) صفار، 69؛ کلینی، 1/294؛ طبرانی، 5/167).

4. آگاهیهای غیبی

از جمله دلایل علم حضرت فاطمه علیها السلام، آگاهیهای ایشان از امور غیبی و حوادث آینده است. افزون بر آنچه ذکر شد، آن حضرت علیها السلام از حوادث و مصائب آینده نیز آگاهیهایی داشته (طبرسی، الامالی، 188)، از جمله از زمان ارتحال خویش آگاه بوده است (اریلی، 2/123؛ مجلسی، 43/186). این امور نیز حکایت از علم غیب داشتن ایشان دارد.

5. میراث حضرت فاطمه علیها السلام

مضامین و معارف ژرفی که در احادیث و دعاها و خطبه های حضرت فاطمه علیها السلام بر جای مانده، حاکی از مقام والای علمی ایشان است. خطبه فدکیه مشتمل بر معارف توحیدی و بیان فلسفه احکام است (طبری

امامی، 32 - 33؛ طبرسی، الاحتجاج، 1 / 131 - 141) که تا آن روز، به این جامعیت، در روایتی ذکر نشده بود. ابن ابی الحدید درباره خطبه های حضرت علی علیه السلام گفته که حقیقت توحید و عدل و مباحث شریف الهی، جز در کلام این مرد شناخته نشده است و بی شک در کلام غیر او، از بزرگان صحابه، چیزی از اینها وجود ندارد و آنان تصورش را هم نمی کردند (شرح نهج البلاغه، 6 / 346). گفتنی است که این مضامین در خطبه حضرت فاطمه علیها السلام نیز وجود دارد (مقاله های خطبه های فاطمه علیها السلام فلسفه احکام).

در مجموعه دعاها و احادیث آن حضرت علیها السلام نیز مضامین ژرف معرفتی و عرفانی (ر.ک: ابن طاووس، 238، 250؛ مجلسی، 83 / 102 - 112، 94 / 225) و مسائل اعتقادی وجود دارد (ابن طاووس، 173، 203، مقاله های خدانشناسی؛ نبوت؛ مرگ و برزخ؛ معاد؛ دعا). از ایشان احادیثی نیز در احکام شرعی بر جای مانده است که فقیهان به آنها استناد می کنند (احمد بن حنبل، 6 / 283؛ کلینی، 3 / 104 - 105؛ طبری امامی، 69 - مقاله فاطمه علیها السلام در فقه اسلامی).

6 مرجعیت علمی

از جمله شواهد دالّ بر مقام علمی حضرت فاطمه علیها السلام، گزارشهایی است از رجوع دیگران به ایشان و پاسخهای عالمانه آن حضرت علیها السلام.

الف) پاسخ به احکام شرعی: در روایتی آمده است زنی از سوی مادرش به محضر فاطمه علیها السلام آمد تا درباره نماز مادرش، کسب تکلیف کند. این زن ده پرسش کرد و زمانی که از پرسشهای زیاد خود، شرمسار گردید، آن حضرت علیها السلام از ارزش و ثواب عظیم آموزش معارف به دیگران سخن گفت (شهید ثانی، 115؛ مجلسی، 2 / 3؛ ر.ک: فاضل هندی، 11 / 538).

ب) آموزش استدلال برای عقاید: بنا بر روایتی، روزی آن حضرت علیها السلام ناظر بحثی بود میان زنی از مخالفان اعتقادات اسلامی و زن مؤمنی که به سبب ضعف

در استدلال، از پاسخ زن مخالف در مانده بود. حضرت علیها السلام شیوه دقیق استدلال را به زن مؤمن آموخت و این بار او در بحث پیروز شد (تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام، 346 - 347؛ طبرسی، الاحتجاج، 1/ 11؛ مجلسی، 8/ 180).

ج) پاسخ به پرسش پیامبر صلی الله علیه و آله و برتری بر صحابه: در این باره دو گزارش وجود دارد. در گزارشی آمده است که روزی پیامبر صلی الله علیه و آله از اصحاب خود پرسید: «چه زمانی زن به خدا نزدیک تر است؟» کسی پاسخی نداشت. زمانی که علی علیه السلام با اندوه به منزل رفت و فاطمه علیها السلام از علت آن آگاه شد، پاسخ داد: «هنگامی که زن در داخل خانه بنشیند.» پیامبر صلی الله علیه و آله چون این جواب را شنید، فرمود: «فاطمه پاره تن من است» (راوندی، 119؛ مجلسی، 43/ 92؛ 100/ 250). در گزارشی دیگر، از علی علیه السلام نقل شده است که روزی پیامبر صلی الله علیه و آله از اصحاب پرسید: «چه چیزی برای زنان از همه بهتر است؟» کسی پاسخ آن را نمی دانست و اصحاب متفرق شدند. علی علیه السلام نزد فاطمه علیها السلام رفت و پرسش پیامبر صلی الله علیه و آله را بازگو کرد و فاطمه علیها السلام گفت: «من پاسخ آن را می دانم؛ برای زنان، از همه بهتر این است که نه آنان مردان بیگانه را ببینند و نه مردان بیگانه آنان را». زمانی که علی علیه السلام این پاسخ را برای پیامبر صلی الله علیه و آله نقل کرد، پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «چه کسی این پاسخ را به تو آموخت؟» «علی علیه السلام پاسخ داد: «فاطمه.» پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «فاطمه پاره تن من است» (اربلی، 2/ 94؛ حر عاملی، 14/ 43، 172؛ مجلسی، 43/ 54: 37، 69). این دو روایت بر برتری علمی فاطمه علیها السلام بر صحابه دلالت دارد و در آن، به نوعی، به فضیلت ایشان بر امام علی علیه السلام نیز اشاره شده است. اما به سبب کفو بودن آن دو با یکدیگر و برخی روایات، این مطالب پذیرفته نیست.

7. حجت و باب علم

در روایتی، جابر بن عبدالله انصاری از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل

کرده که خداوند، علی علیه السلام و همسر و فرزندان را حجت بر خلق قرار داده است و آنان درهای علم در میان امت اند و هر کس از آنان پیروی کند، به راه راست هدایت یافته است (صدوق، الامالی، 73 - 74؛ مجلسی، 12 / 38).

در روایت دیگری، امام صادق علیه السلام خیر و سعادت همگان را بر معرفت او متوقف دانسته (کجوری حسینی، 1 / 224) و در جای دیگر گفته است: «و هِيَ الصِّدِّيقَةُ الْكُبْرَى وَ عَلِيٌّ مَعْرِفَتُهَا دَارَتِ الْقُرُونُ الْأُولَى؛ فاطمه آن بانوی بسیار راستگوی بزرگ است که پیشینیان بر اساس شناخت او روزگار می گذراندند» (طوسی، الامالی، 668 مجلسی، 43 / 105).

ابعاد علمی حضرت فاطمه علیها السلام

با توجه به آنچه در منابع علم حضرت علیها السلام ذکر شد، وجود او با علم سرشته شده و او به سبب مقام معنوی خود، از علم الهی برخوردار است؛ از این رو، علم حضرت علیها السلام، به سبب اتصال به منبع علم و فیض الهی، محدودیت نمی پذیرد. در تأیید این امر، عمار یاسر از سلمان گزارش داده است که روزی او و علی علیه السلام نزد فاطمه علیها السلام رفتند و هنگامی که نگاه فاطمه علیها السلام به علی علیه السلام افتاد، گفت: «أَدْنُ لِأَحَدٍ بِمَا كَانَ وَبِمَا هُوَ كَائِنٌ وَبِمَا لَمْ يَكُنْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ حِينَ تَقُومُ السَّاعَةُ؛ نزدیک بیا تا تو را از آنچه در گذشته اتفاق افتاده و آنچه در حال به قوع پیوستن است و آنچه به وقوع پیوسته [و در آینده رخ می دهد]، تا روز قیامت و زمانی که محشر برپا شود، آگاه کنم». علی علیه السلام نزد پیامبر صلی الله علیه و آله رفت و ایشان این امر را تصدیق کرد و اذعان داشت که نور فاطمه علیها السلام از نور وجود من است. با بازگشت علی علیه السلام به همراه سلمان به خانه، فاطمه علیها السلام فرمود: «من از همان نور خلق شده ام و به واسطه آن، گذشته و آینده و حال را می دانم» (ابن عبدالوهاب، 46 - 47؛ مجلسی، 43 / 8).

دانش حضرت علیها السلام نیز، با توجه به گستره آیات قرآن و حقایق و اسرار نهفته در آن، دامنه ای وسیع دارد؛ چنان که امام صادق علیه السلام فرموده است: «اطلاع از اول و آخر قرآن و حقایق نهفته در آن برای اطلاع از همه امور کافی است، زیرا در آن، خبر از آسمان و زمین و آنچه بوده است و خواهد بود، وجود دارد» (کلینی، 1 / 229).

جامعیت مصحف فاطمه علیها السلام نیز بر گستره علم آن حضرت علیها السلام دلالت دارد، چنان که اشاره شد، جبرئیل و دیگر فرشتگان، پس از پیامبر صلی الله علیه و آله بر حضرت فاطمه علیها السلام نازل می شدند و با او سخن می گفتند. روایات راجع به مضامین این سخنها، گستردگی و تنوع مطالبی را که بر آن حضرت علیها السلام عرضه شده است، نشان می دهند. در این روایات، از پیامبر صلی الله علیه و آله و جایگاه وی در بهشت (کلینی، 1 / 241)، پیامبران و اوصیای آنان و مؤمنان و کافران گذشته و آینده و سرگذشت آنان (طبری امامی، 105)، فرمانروایان مسلمانان با نام و نام پدرشان (کلینی، 1 / 242؛ صدوق، علل الشرایع، 1 / 207 - 208) و اخبار و حوادث آینده (ر.ک: صفار، 177؛ کلینی، 1 / 240 - 241) سخن گفته شده است (مقاله مصحف فاطمه علیها السلام).

به دلیل اهمیت و گستردگی دانش اندوخته در مصحف فاطمه علیها السلام، امام علی علیه السلام با افتخار بیان کرده که به همسرش کتابی عطا شده که جز خدا و پیامبر صلی الله علیه و آله، هرگز کسی از این میزان دانش بهره مند نبوده است (صفار، 220؛ مجلسی، 39 / 343). این مصحف، منبع علم امامان علیهم السلام به شمار آمده و دست به دست به امام بعدی رسیده است (صفار، 161؛ طبری امامی، 27). همچنین دعاها و خطبه ها و احادیثی از حضرت فاطمه علیها السلام بر جای مانده که مشتمل است بر: مسائل اعتقادی مانند خداشناسی (ابن طیفور، 15) و ازلی بودن خدا و ناتوانی انسان از درک صفات الهی (ر.ک: ابن طاووس، 202 - 205، 238، مقاله خداشناسی) و اشاره به عد طاووس، 238؛ مقاله عدل الهی)؛

نبوت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و علم او به مقدّرات (بخاری، 4 / 183) و مقام و منزلت ایشان (ابن طیفور، 15؛ طبرسی، الاحتجاج، 1 / 133؛ مقاله نبوت پیامبر صلی الله علیه و آله؛ امامت و خلافت امامان و اولی به تصرف بودن آنان و ذکر نام دوازده امام علیهم السلام (کلینی، 1 / 527 - 528؛ طوسی، الامالی، 291 - 292) و ظهور مهدی و اینکه مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف از نسل اوست (ابوالفرج اصفهانی، 98؛ مقاله های امامت؛ مهدویت)؛ مرگ و سكرات آن و عالم برزخ (ابن طاووس، 173 - 174، 240)؛ و معاد و روز قیامت و ذکر مواقف آن و جایگاه پیامبر صلی الله علیه و آله در قیامت و شفاعت او (صدوق، الامالی، 350؛ مجلسی، 8 / 35؛ مقاله های مرگ و برزخ؛ معاد، شفاعت و فاطمه علیها السلام).

از فاطمه علیها السلام احادیث متعددی در فضایل پیامبر صلی الله علیه و آله و علی علیه السلام (اربلی، 2 / 122) و فضایل حسنین علیهما السلام (احمد بن حنبل، 6 / 283؛ یعقوبی، 2 / 117) و ذکر اوصاف و فضایل شیعیان (طبری امامی، 68) و نیز احادیثی درباره آموزه های اخلاقی و اجتماعی (تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام، 354؛ مجلسی، 72 / 401) بر جای مانده است که حاکی از گستره معرفت آن حضرت علیها السلام هستند.

منابع

آلوسی، سید محمود (م. 1270 ق.)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، تحقیق علی عطیة، بیروت، دارالکتب العلمیة، 1415 ق؛ ابن ابی جمهور احسائی، محمد بن علی (م. 880 ق.)، عوالی الثالی العزیزة فی الاحادیث الدینیة، تحقیق مجتبی عراقی، قم، مطبعة سیدالشهداء، 1403 ق؛ ابن ابی شیبہ کوفی، عبدالله بن محمد (م. 235 ق.)، المصنف فی الاحادیث و الآثار، تحقیق سعید لحام، بیروت، دار الفکر، 1409 ق؛ ابن اثیر جزری، علی بن محمد (م. 630 ق.)، اسد الغابة فی معرفة الصحابة، تهران، انتشارات اسماعیلیان؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (م. 852 ق.)، الاصابة فی تمییز الصحابة، تحقیق عادل احمد، علی محمد، بیروت، دارالکتب العلمیة، 1415 ق؛ ابن سعد، محمد بن سعد (م. 230 ق.)، الطبقات الکبری، بیروت، دارصادر، ابن شهر آشوب، محمد بن علی (م. 588 ق.)، مناقب آل ابی طالب، تحقیق گروهی از اساتید نجف اشرف، النجف الاشرف، المكتبة الحیدریة، 1376 ق؛ ابن طاووس، سید علی بن موسی (م. 664 ق.)، فلاح السائل،

قم، مكتب الاعلام الاسلامي؛ ابن طيفور، احمد بن ابي طاهر (م. 380 ق.)، بلاغات النساء، قم، مكتبة بصيرتي؛ ابن عبدالوهاب، حسين (م. قرن 5)، عيون المعجزات، النجف الاشرف، المطبعة الحيدرية، 1369 ق؛ ابوالفرج اصفهاني، علي بن حسين (م. 356 ق.)، مقاتل الطالبين، تحقيق كاظم مظفر، قم، مؤسسة دار الكتاب، 1385 ق؛ احمد بن حنبل، شيباني (م. 241 ق.)، مسند احمد بن حنبل، بيروت، دار صادر؛ اربلي، علي بن عيسى (م. 693 ق.)، كشف الغمة في معرفة الائمة عليهم السلام، بيروت، دارالاضواء، 1405 ق؛ امام خميني قدس سره، سيد روح الله موسوي (م. 1409 ق.)، التعليقة على الفوائد الرضوية، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني قدس سره؛ همو، شرح چهل حديث، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني قدس سره؛ همو، جهاد اكبر، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني قدس سره؛ همو، مصباح الهدايه الى الخلافة، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني قدس سره؛ همو، آداب الصلاة، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني قدس سره؛ همو؛ صحيفه امام، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني قدس سره 1378 ش؛ بحراني اصفهاني، عبدالله بن نورالله (م. قرن 12)، عوالم العلوم و المعارف و الاحوال، قم، مؤسسه امام مهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، 1425 ق؛ بحراني، سيد هاشم حسيني (م. 1107 ق.)، غاية المرام و حجة الخصام، تحقيق سيد علي عاشور؛ بخاري، محمد بن اسماعيل (م. 256 ق.)، صحيح البخاري، بيروت، دار الفكر، 1401 ق؛ بلاذري، احمد بن يحيى (م. 279 ق.)، فتوح البلدان، تحقيق صلاح الدين منجد، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1956 م، تفسير منسوب به امام عسكري عليه السلام، التفسير المنسوب الى الامام العسكري عليه السلام، قم، مدرسة الامام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، 1409 ق؛ جرجاني، علي بن محمد (م. 816 ق.)، شرح المواقف، مصر، مطبعة السعادة، 1325 ق؛ حر عاملي، محمد بن حسن (م. 1104 ق.)، وسائل الشيعه، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، 1414 ق؛ حسن زاده آملی، حسن، شرح فص حكمة عصمتية في كلمة فاطمية، تهران، نشر طويبي، 1379 ش؛ خزاز قمي، علي بن محمد (م. 400 ق.)، كفاية الاثر في النص على الائمة الاثني عشر عليهما السلام، تحقيق سيد عبد اللطيف حسيني كوه كمری، قم، انتشارات بيدار، 1401 ق؛ ذهبی، محمد بن احمد (م. 748 ق.)، سير اعلام النبلاء، تحقيق شعيب الارنؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1413 ق؛ راوندي، سيد فضل الله بن علي (م. 571 ق.)، النوادر، تحقيق سيدرضا علي عسكري،

قم، انتشارات دار الحديث، 1377 ش؛ سيدمرتضى، على بن حسين (م. 436 ق.)، الشافي في الامامة، تحقيق سيدعبدالزهره حسيني، قم، انتشارات اسماعيليان، 1410 ق؛ همو، رسائل الشريف المرتضى، تحقيق سيداحمد حسيني، سيدمهدي رجائي، قم، دارالقرآن الكريم، 1405 ق؛ سيوطي، جلال الدين (م. 911 ق.)، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، بيروت، دار المعرفة؛ همو، مسند فاطمة الزهراء عليها السلام، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية 1413 ق؛ شاذان قمي، شاذان بن جبرئيل (م. 660 ق.)، الروضة في فضائل امير المؤمنين على بن ابي طالب عليه السلام، تحقيق على شكرچي، 1423 ق؛ شهيد ثاني، زين الدين بن علي عاملي (م. 965 ق.)، منية المريد في ادب المفيد و المستفيد، تحقيق رضا مختاري، قم، دفتر نشر اسلامي، 1415 ق؛ صدوق، محمد بن علي (م. 381 ق.)، الامالي، قم، مؤسسة البعثة، 1417 ق؛ همو، التوحيد، تحقيق سيد هاشم حسيني تهراني، قم، نشر اسلامي؛ همو، الخصال، تحقيق على اكبر غفاري، قم، نشر اسلامي، 1403 ق؛ همو، علل الشرايع، تحقيق سيد محمدصادق بحر العلوم، النجف الاشرف، المكتبة الحيدرية، 1385 ق؛ همو، عيون اخبار الرضا عليه السلام، تحقيق حسين اعلمي، بيروت، مؤسسة الاعلمي، 1404 ق؛ همو، من لا يحضره الفقيه، تحقيق على اكبر غفاري، قم، نشر اسلامي، 1404 ق؛ صفار، محمد بن حسن (م. 290 ق.)، بصائر الدرجات الكبرى، تحقيق ميرزا محسن كوچه باغي، تهران، مؤسسة الاعلمي، 1404 ق؛ طبراني، سليمان بن احمد (م. 360 ق.)، المعجم الكبير، تحقيق حمدي سلفي، بيروت، دار احياء التراث العربي، 1404 ق؛ طبرسي، احمد بن علي (م. 560 ق.)، الاحتجاج، تحقيق سيدمحمدباقر خراسان، النجف الاشرف، دار النعمان، 1386 ق؛ طبرسي، فضل بن حسن (م. 548 ق.)، تفسير جوامع الجامع، تحقيق ابوالقاسم گرجي، تهران، انتشارات دانشگاه، 1377 ش؛ همو، مجمع البيان في تفسير القرآن، تحقيق عده اي از محققين، بيروت، مؤسسة الاعلمي، 1415 ق؛ طبري امامي، محمد بن جرير (م. قرن 5)، دلائل الامامه، قم، مؤسسة البعثة، 1413 ق؛ طوسي، محمد بن حسن (م. 460 ق.)، الامالي، تحقيق مؤسسة البعثة، قم، دار الثقافة، 1414 ق؛ همو، تهذيب الاحكام، تحقيق سيدحسن موسوي خراسان، تهران، دار الكتب الاسلامية، 1364 ش؛ همو، مصباح المتعجد، بيروت، مؤسسة فقه الشيعة، 1411 ق؛ طيالسي، سليمان بن داوود (م. 204 ق.)، مسند ابي داوود الطيالسي، بيروت، دار المعرفة؛ عيني، محمود بن احمد

(م. 855 ق.)، عمدة القارى، بيروت، دار احياء التراث العربى، فاضل هندی، محمدبن حسن (م. 1137 ق.)، كشف اللثام عن قواعد الاحكام، قم، نشر اسلامى، 1420 ق؛ فتال نيشابورى، محمدبن حسن (م. 508 ق.)، روضة الواعظين، قم، الشريف الرضى؛ قمى شيرازى، محمد طاهر بن محمد حسين (م 1098 ق.)، الاربعين في امامة الائمة الطاهرين، تحقيق سيد مهدي رجائي، قم، مطبعة الامير، 1418 ق؛ قندوزى، سليمان بن ابراهيم (م. 1294 ق.)، ينابيع المودة لذوي القربى، تحقيق سيدعلى جمال اشرف حسيني، دارالاسوة، 1416 ق؛ كجورى حسيني، محمدباقر (م. 1313 ق.)، الخصائص الفاطمية، تحقيق سيدعلى جمال اشرف حسيني، الشريف الرضى، 1380 ش؛ كراجكى، محمد بن على (م. 449 ق.)، كنز الفوائد، قم، مكتبة المصطفوى، 1369 ش؛ كلينى، محمد بن يعقوب (م. 329 ق.)، الكافي، تحقيق على اكبر غفارى، تهران، دار الكتب الاسلامية، 1363 ش؛ متقى هندی، على (م. 975 ق.)، كنز العمال في سنن الاقوال والافعال، تحقيق بكرى حيانى، صفوة السقا، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1409 ق؛ مجلسى، محمدباقر (م. 1111 ق.)، بحارالانوار، تحقيق محمدباقر بهبودى، بيروت، داراحياء التراث العربى، 1403 ق؛ محدث نورى، ميرزا حسين (م. 1320 ق.)، مستدرک الوسائل، بيروت، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، 1408 ق؛ مناوى، محمد بن على (م. 1031 ق.)، فيض القدير شرح الجامع الصغير من احاديث البشير النذير، بيروت، دارالكتب العلمية، 1415 ق؛ نسائى، احمد بن شعيب (م. 303 ق.)، السنن الكبرى، تحقيق سليمان بندارى، سيد كسروى حسن، بيروت، دارالكتب العلمية، 1411 ق؛ نهج البلاغه، الامام على بن ابى طالب عليه السلام، الشريف الرضى، تحقيق و شرح محمد عبده، بيروت، دار المعرفة، 1412 ق؛ هيثمى، على بن ابى بكر (م. 807 ق.)، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، بيروت، دارالكتب العلمية، 1408 ق؛ يعقوبى، احمد بن ابى يعقوب (م. 292 ق.)، تاريخ يعقوبى، قم، مؤسسه فرهنگ اهل بيت عليهم السلام.

ابوالقاسم مقيمى حاجى

اذکار معروف منسوب به حضرت فاطمه علیها السلام مشتمل بر تکبیر، حمد و تسبیح.

تسبیح، واژه ای عربی و برگرفته از ریشه «سیح»، به معنای تنزیه، تقدیس و تبرئه از نقایص است (جوهری، 1 / 372؛ ابن اثیر، 2 / 331؛ طریحی، 2 / 333). این کلمه در اصطلاح، منزّه و پاک دانستن خداوند از هر گونه بدی و ویژگی های ناشایست (طوسی، التبیان، 8 / 529؛ 9 / 517؛ طبرسی، مجمع البیان، 10 / 328) و ثنا گفتن اوست به آنچه که شایسته آن است (طبرسی، مجمع البیان، 9 / 382). تسبیح در زبان فارسی، به معنی دانه های به رشته کشیده شده نیز آمده است که برای شمارشِ ذکرها از آن استفاده می شود (دهخدا، 5 / 6716؛ معین، 1 / 1079).

تسبیح در منابع حدیثی و تفسیر، معمولاً در کنار مفهومی‌هایی مانند تحمید، تهلیل و تکبیر به کار رفته است (ر.ک: کلینی، 2 / 505؛ 3 / 463؛ طبرسی، مجمع البیان، 4 / 420). تحمید، ستودن خداوند به ویژگیهای کمال و جمال است (ابن منظور، 3 / 156)؛ اما تسبیح، تنزیه خداوند، از صفات سلبی و هر نوع عیب و نقص به شمار می رود؛ تهلیل نیز، شهادت به وحدانیت خداوند با کلمه «لا إله إلا الله» (فراهیدی، 3 / 353؛ ابن منظور، 11 / 705) و تکبیر، تعظیم پروردگار و گفتن «الله اکبر» است (ابن منظور، 5 / 127)؛ البته گاه از باب غلبه در ذکر به تحمید، تهلیل و تکبیر نیز، تسبیح اطلاق می شود؛ چنان که در تسبیحات اربعه و تسبیح حضرت فاطمه علیها السلام چنین است.

پیشینه تسبیح پروردگار، به آغاز آفرینش بازمی گردد خداوند در قرآن می فرماید: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ» (اسراء، 44). به تصریح قرآن،

فرشتگان الهی، پیوسته تسبیح گوی خداوند بوده اند (انبیاء، 20: فصلت، 38). قرآن کریم همچنین تسبیح انبیای پیشین، مانند موسی، عیسی و زکریا علیهم السلام را یادآور می شود (ر.ک: آل عمران، 41؛ مائده، 116؛ اعراف، 143)؛ از وصیت زکریا علیه السلام یاد می کند که از قوم خویش می خواست تا صبح و شام تسبیح گوی خدا باشند (مریم، 11)؛ همچنین به تسبیح یونس علیه السلام اشاره می کند که او را از تاریکی اعماق دریاها نجات بخشید صافات، 143 - 144). بی شک در ادیان پیشین نیز، برای تسبیح خداوند ذکرهای خاصی وجود داشته است که قرآن کریم به برخی از آنها اشاره می کند؛ مانند تسبیح حضرت یونس علیه السلام: «لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ» (انبیاء، 87) که پیامبر صلی الله علیه و آله از آن به عنوان دعایی یاد می کند که اگر هر انسان گرفتاری به وسیله آن، خدا را بخواند، دعای وی مستجاب خواهد شد (زمخشری، 3/ 132؛ فیض کاشانی، 3/ 353). ادامه آیه: «وَكَذَلِكَ نُنْجِي الْمُؤْمِنِينَ» نیز، اشاره به همین نکته است که مؤمنان گرفتار، با این تسبیح و اعتراف به اشتباه خود، مشمول توجه پروردگار شده و نجات می یابند.

قرآن کریم، دامنه تسبیح را از ذکرهای آدمی و ملائک فراتر برده و از تسبیح همه موجودات آسمانها و زمین (حدید، 1؛ حشر، 1) و تسبیح کوهها (انبیاء، 79) و پرندگان در هوا (نور، 41) یاد می کند و در نهایت، با صراحت می گوید که هیچ موجودی نیست، جز آنکه همواره خداوند را به پاکی می ستاید (اسراء، 24). افزون بر تسبیح، حمد (اسراء، 44)، نماز یا نیایش (نور، 41)، سجود (نحل، 49)، قنوت (بقره، 116) و خشوع (بقره، 74) نیز به همه موجودات عالم نسبت داده شده است.

در برخی از دعاهای حضرت فاطمه علیها السلام نیز، به خضوع و تواضع همه اشیای عالم در پیشگاه خداوند و تسبیح جانوران وحشی و پرندگان تصریح شده است؛

برای مثال: در دعای پس از نماز عشا می فرماید: «سُبْحَانَ مَنْ تَوَاضَعَ كُلُّ شَيْءٍ لِعَظَمَتِهِ... وَبِعِزَّتِهِ اسْتَقَرَّتِ الرَّاسِيَاتُ وَسَبَّحَتِ الْوُحُوشُ فِي الْمَلَاوَاتِ وَالطَّيْرُ فِي الْوُكْدَاتِ» (پاک و منزّه است کسی که همه چیز، در برابر عظمت او تواضع می کنند... و به عزت او کوههای استوار، استقرار یافته و حیوانات وحشی در بیابانها و پرندگان در لانه هایشان تسبیح می گویند) (ابن طاووس، 251؛ مجلسی، 83 / 115).

چیستی و حقیقت چنین تسبیحی - که شامل همه موجودات عاقل، غیر عاقل، جاندار و بی جان است - پیوسته مورد سؤال، بحث و نظر دانشمندان و مفسران بوده است.

طبری، از مفسران اهل سنت در قرن سوم و چهارم در تفسیر آیه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ» (اسراء، 44) به نقل از برخی صاحب نظران می گوید: مقصود این آیه، موجوداتی است که دارای روح هستند (15 / 117). نحاس، مفسر دیگر اهل سنت نیز، این برداشت را دیدگاه بیشتر مفسران زمان خود دانسته است (4 / 159). علی بن ابراهیم قمی، از اولین مفسران شیعه، عمومیت آیه را پذیرفته و در توضیح ماهیت این تسبیح، حرکت هر شیء را تسبیح خدا دانسته است (2 / 20). پس از وی، شیخ طوسی در قرن پنجم، دلالت آسمانها و زمین و همه موجودات بر توحید و عدالت و نفی شریک از خداوند را به منزله تسبیح دانسته است (التبیان، 6 / 482 - 483). طبرسی، مفسر قرن ششم نیز، همین دیدگاه را پذیرفته و این نوع تسبیح تکوینی موجودات را جایگزین تسبیح قولی، بلکه قوی تر از آن می داند؛ زیرا چنین تسبیحی منجر به علم می شود (مجمع البیان، 6 / 254 - 255)، البته به کارگیری تسبیح در این معنا، مجازی است. در میان مفسران غیر امامیه نیز، برخی تسبیح موجودات را عام دانسته و قائل به عدم تخصیص آیه شده اند و

تسبیح در آیه را تسبیح دلالی دانسته اند؛ یعنی موجودات دلالت می کنند که خداوند، خالقِ قادر و مبراً از نقص است (قرطبی، 302/9؛ شوکانی، 230/3)؛ و این گونه از تسبیح، همان تسبیح تکوینی است.

قرطبی، به برخی از اهل سنت نسبت داده است که تسبیح در آیه، تسبیح حقیقی است و همه اشیا تسبیح می گویند؛ هر چند انسانهای عادی آن را نمی فهمند. این برداشتی، از ادامه آیه 44 سوره اسراء است که می فرماید: «وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ»؛ در این آیه بر اینکه انسانها تسبیح موجودات را نمی فهمند تصریح شده است (10/266). قرطبی، خود نیز، این دیدگاه پیرامون تسبیح را دیدگاهی صحیح تر دانسته است (15/159). پس از وی در منابع دیگر اهل سنت نیز، چنین دیدگاهی ارائه شده است (ابن عربی، 1/381، 398؛ شوکانی، 3/231). برخی از مفسران شیعه نیز، این دیدگاه را پذیرفته اند؛ برای مثال صدر المتألهین از نخستین مفسران شیعه است که این نظریه را به طور کامل بیان و مستدل نمود. وی ضمن اشاره به ماجرای تسبیح سنگ ریزه ها در دست پیامبر صلی الله علیه و آله، و سلام کردن سنگ و درخت بر آن حضرت صلی الله علیه و آله و نیز، روایاتی این گونه، دلیلی برای عدول از معنای ظاهری آیه نمی بیند؛ سپس برای از بین بردن این شبهه که تسبیح زبانی، نیازمند ادراک است و جمادات ادراک ندارند، می گوید: هیچ دلیلی برای نفی مطلق شعور از جمادات وجود ندارد (تفسیر، 6/147 - 148)؛ زیرا وجود، حقیقتِ مشککی است که در همه موجودات با اختلاف مراتب جاری است؛ بنابراین صفات حقیقی وجود، یعنی علم، قدرت، اراده و حیات نیز، به تناسب میزان بهره مندی اشیا از وجود، در آنها جاری است. بدین ترتیب همه موجودات - حتی جمادات - زنده، دانا و تسبیح گوی آفریننده خود هستند (الاسفار، 6/117). علامه طباطبائی نیز، بر

این باور است که با توجه به کلام خداوند، هر موجودی به میزان بهره مندی از وجود، از علم نیز بهره مند است و هر موجودی احتیاج و نقص خود و غنا و کمال آفریننده اش را درک نموده، او را تسبیح می گوید و تسبیحش حقیقی و قولی (گفتاری است) (13/ 110 - 111؛ 19/ 144)، نه حالی؛ بنابراین، ریشه در علم و اراده آنها دارد (17/ 381). وی استدراک ذکر شده در ادامه آیه 44 سوره اسراء «وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» را دلیل بر تسبیح حقیقی و قولی دانسته است؛ زیرا تسبیح حالی و دلّالی موجودات، برای انسانها قابل فهم است؛ بنابراین نمی تواند مقصود آیه قرار گیرد (19/ 144). امام خمینی قدس سره نیز، تسبیح موجودات را تسبیح نطقی، شعوری و ارادی می داند (ر.ک: آداب الصلاة، 256؛ شرح چهل حدیث، 654).

به هر حال، کسانی که در مراتب عالی وجودی و کمال انسانی قرار داشته باشند، از علم و معرفت بیشتری نسبت به خدای سبحان برخوردار بوده و ستایشها و تسبیحات بسیار پر محتوا و نورانی را بر زبان جاری می کنند که تسبیح پیامبران و اوصیای ایشان، مصداق روشن چنین ستایشی است.

در منابع حدیثی و دعاهای گوناگونی را می توان یافت که از جمله مصداق های تسبیح خداوند است؛ مانند تسبیحات اربعه، ذکرها و تسبیحات در حال رکوع و سجده و یا تسبیحاتی که در دعاهای دیگر وارد شده است (ر.ک: کلینی، 2/ 505؛ 3/ 319 - 330، 465؛ حر عاملی، 4/ 165؛ 6/ 441 - 446، 7/ 182، 8/ 185؛ 8/ 12). یکی از مشهورترین این تسبیحات، تسبیح حضرت فاطمه علیها السلام است که در احادیث، تأکید فراوانی بر آن شده است. این تسبیح، شامل سه ذکر «الله اکبر»، «الحمد لله» و «سبحان الله» است که با ترتیب ویژه ای خوانده می شود (ادامه مقاله).

به جز تسبیح معروف و منسوب به حضرت فاطمه علیها السلام، تسبیح دیگری نیز وجود

دارد که در برخی از روایتهای، از آن به «تسبیح فاطمه علیها السلام» نام برده اند. چنان که در کامل الزیارات، آمده است امام صادق علیه السلام از ابی سعید مدائنی می خواهد که هنگام زیارت امام حسین علیه السلام در پایین پای حضرت علیه السلام، هزار بار تسبیح امیرمؤمنان علی و هزار بار تسبیح فاطمه علیها السلام را بخواند؛ سپس تسبیح فاطمه علیها السلام را این گونه بیان می فرماید: «سُبْحَانَ ذِي الْجَلَالِ الْبَازِخِ الْعَظِيمِ سُبْحَانَ ذِي الْعِزِّ الشَّامِخِ الْمُئِنِّفِ سُبْحَانَ ذِي الْمُلْكِ الْفَاخِرِ الْقَدِيمِ سُبْحَانَ ذِي الْبَهْجَةِ وَالْجَمَالِ سُبْحَانَ مَنْ تَرَدَّى بِالنُّورِ وَالْوَقَارِ سُبْحَانَ مَنْ يَرَى أَثَرَ النَّمْلِ فِي الصَّخْرَةِ وَوَقَعَ الطَّيْرُ فِي الْهَوَاءِ» (ر.ک: ابن قولویه قمی، 384 - 385). شیخ صدوق نیز، برای وداع با حرم امیرالمؤمنین علیه السلام زیارتی را نقل کرده است که با همین تسبیح به پایان می رسد (ر.ک: من لا یحضره الفقیه، 2 / 591). ولی همان گونه که اشاره شد، تسبیحی که به نام آن حضرت علیها السلام بسیار معروف است، تسبیح اول می باشد.

منشأ پیدایش تسبیح

در برخی از روایتهای ماجرای تسبیح حضرت زهرا علیها السلام، این گونه گزارش شده است که کار سخت و طاقت فرسای خانه، موجب زحمت و مشقت فراوان دختر پیامبر صلی الله علیه و آله گردیده و از شدت آن، بسیار رنجور شده بود. با پیشنهاد علی علیه السلام و موافقت فاطمه علیها السلام، بنا شد که از پیامبر صلی الله علیه و آله خدمتگزاری درخواست کنند. رسول خدا صلی الله علیه و آله، در مقابل این خواسته، پیشنهاد نمود تا چیزی به ایشان بیاموزد که بهتر از خدمتکاری است و سپس تسبیحی را به ایشان آموخت که به تسبیح حضرت فاطمه علیها السلام معروف شد (ر.ک: بخاری، 4 / 48، 208؛ 6 / 193؛ ابوداؤد سجستانی، 2 / 489؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، 1 / 320 - 321؛ مجلسی، 82 / 328 - 329). علامه حلی، معتقد است که چون سبب تشریح این تسبیح، حضرت فاطمه علیها السلام بوده این تسبیح به آن حضرت علیها السلام منسوب شد (تذکر الفقهاء، 3 / 265). سخن علامه، بیانگر آن

است که جایگاه بلند و عظمتِ وجودی حضرت فاطمه علیها السلام موجب گردیده که تسبیحی این چنین که مصداق ذکر کثیر و دارای فضایی بسیار است (ادامه مقاله) تشریح شود.

در برخی از روایات مربوط به تسبیح آن حضرت علیها السلام، آمده است که پیامبر صلی الله علیه و آله پس از آموختن آن، به دخترش فرمود: «این تسبیح بهتر از دنیا و هر آن چیزی است که در دنیا وجود دارد» (مغربی، 1 / 168) و حضرت فاطمه علیها السلام به پاس آن، سه بار فرمود: «از خدا و رسولش خشنودم» (صدوق، علل الشرایع، 2 / 366؛ طبرسی، مکارم الاخلاق، 281). در بسیاری از منابع روایی اهل سنت آمده است که امیر المؤمنین علی علیه السلام پس از آن، هرگز و در هیچ شرایطی این تسبیح را ترک نکرد (احمد بن حنبل، 1 / 107؛ بخاری، 6 / 193؛ مسلم نیشابوری، 8 / 84).

روایتی است از امام صادق علیه السلام که حضرت فاطمه علیها السلام برای شمارش ذکر، از تسبیحی به جنس پشم تاییده شده استفاده می کرد که به اندازه شماره تکبیرها، 34 گره داشت؛ اما پس از شهادت حضرت حمزه، تسبیحی از خاک قبر او ساخت و دیگران نیز در ساختن تسبیح از تربت، از ایشان پیروی کردند تا هنگامی که امام حسین علیه السلام به شهادت رسید و تربت کربلا تقدس ویژه ای یافت (مفید، 150؛ حر عاملی، 6 / 455).

مضمون تسبیح

اشاره

این تسبیح، از سه ذکر تشکیل شده است که هر یک از آنها جداگانه در قرآن و حدیث مورد تأکید و تبیین قرار گرفته است.

1. الله اکبر

تکبیر در لغت به معنای تعظیم است (جوهری، 2 / 802) و در اصطلاح، توصیف خداوند به کبریایی و عظمت در اعتقاد، گفتار و عمل است (طباطبائی، 20 / 80).

خداوند در قرآن کریم به پیامبرش دستور می دهد که او را به بزرگی یاد کند: «وَرَبِّكَ فَكَبِّرْ» (مدثر، 3). «رَبِّ» انسان همان «الله» است که همه صفات جمالیه و جلالیه را داراست. روایتی است از امام صادق علیه السلام که هرگاه تکبیر گفتی، هر آنچه را که مابین آسمان و زمین است در مقابل عظمت خداوند کوچک بشمار (مجلسی، 81 / 230). همچنین آن حضرت علیها السلام، در حضور یکی از اصحاب خویش - که تکبیر را به «بزرگی خداوند از همه چیز» معنا کرده بود - این پرسش را مطرح می سازد که آیا اساساً در مقابل خداوند، وجودی هست که او برتر از آن باشد؟ این مطلب کنایه از این است که هیچ وجودی مستقل و بریده از خداوند در برابر او وجود ندارد؛ سپس تفسیر درست تکبیر را، خود این گونه بیان فرمودند که خداوند بزرگ تر از آن است که قابل توصیف باشد (صدوق، التوحید، 313؛ حر عاملی، 7 / 191؛ حویزی، 3 / 239). به گفته علامه طباطبائی، در تفسیر آیه مزبور، تکبیر، منسوب دانستن خداوند به کبریا و عظمت از جهت اعتقاد و عمل و قول و فعل است؛ به این ترتیب که خداوند را از اینکه چیزی برابر با او یا بالاتر از او باشد منزه بدانیم؛ بنابراین چیزی نیست که شریک یا غالب بر او باشد و هیچ نقصی وجود ندارد که بر او عارض شده و هیچ وصفی نیست که او را محدود سازد (20 / 80).

صدرالمتألهین در تبیین فلسفه تکرار تکبیر، وظیفه گوینده تکبیر می داند که با گفتن این ذکر به سوی خدا بازگشته و هر آنچه غیر اوست را رها کند؛ اما نفس به خاطر مشغول شدن به دنیا، نیازمند تکرار این ذکر است تا معنای الوهیتی که جامع همه اسماء و صفات است در آینه جان آدمی نقش بسته و تثبیت شود تفسیر، 7 / 231 - 232). در تبیین برتری تکبیر بر تحمید و تسبیح، در سخنی از امیر مؤمنان علیه السلام آمده است که تسبیح، نیمی از میزان، و حمد، تمام میزان را پر

خواهد کرد؛ و تکبیر، مابین آسمان و زمین را پُر خواهد ساخت (کلینی، 2 / 506). از امام سجاده علیه السلام روایتی است که گفتن صد بار تکبیر، پیش از پنهان شدن قرص خورشید، از آزاد کردن صد بنده بهتر است (ابن طاووس، 222).

2. الحمد لله

واژه شناسان، حمد را تَقْضِیْ دَم و اعم از شکر دانسته اند (فراهیدی، 3 / 188؛ جوهری، 2 / 266؛ ابن منظور، 3 / 155). آنان همچنین تحمید را ستایش و حمد مکرر خداوند معنا کرده اند (فیروزآبادی، 1 / 289). «حمد»، ثنا و ستایش کسی است که از روی اختیار، کاری زیبا و قابل ستایش انجام داده باشد؛ اما «مدح» شامل ثنا بر عمل غیر اختیاری نیز می شود؛ مانند مدح کردن کسی به خاطر زیبایی و حُسن وی (عسکری، 202 - 203؛ طباطبائی، 1 / 19). افزون بر این، برخلاف حمد، مدح، شامل موجودات بی جان نیز می شود؛ مانند مدح جواهری زیبا (عسکری، 202). در تفاوت حمد و شکر نیز، گفته شده است که حمد، فقط با زبان و در مقابل نعمت و غیر نعمت است و شکر، فقط در مقابل نعمت است و به صورت غیرزبانی نیز انجام می شود (عسکری، 201 - 202، 301؛ طبرسی، مجمع البیان، 1 / 55)؛ حمد، اختصاص به خداوند دارد اما شکر، درباره غیر خدا نیز به کار می رود (میبدی، 1 / 10). برخی نیز حمد و شکر (طوسی، التبیان، 1 / 31) و حمد و مدح را به یک معنا دانسته اند (زمخشری، 1 / 46؛ عاملی، 1 / 51).

«ال» در الحمد، در بردارنده مفهوم عموم و استغراق است؛ یعنی تمام افراد و انواع حمد، همیشه از آن خداوند است (ر.ک: میبدی، 1 / 10؛ امام خمینی قدس سره آداب الصلاة، 251؛ جوادی آملی، 1 / 330).

خداوند در قرآن کریم، حمد و ستایش را در دنیا و آخرت، مخصوص خود دانسته (قصص، 70) و به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله دستور می دهد که «الحمد لله» بگوید (نمل، 93)

و ابراهیم علیه السلام به این دلیل که خداوند در هنگام پیری، اسماعیل علیه السلام و اسحاق علیه السلام را به وی عطا نموده است، او را ستایش می کند (ابراهیم، 39). بر اساس برخی از آیه ها، آخرین کلام اهل بهشت که در کمال علم و معرفت، بر زبان جاری می کنند، حمد خداوند خواهد بود (یونس، 10؛ طباطبائی، 18/ 10). امام صادق علیه السلام نیز، تمام شکر را گفتن «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» دانسته است (کلینی، 95/ 2) و برای به جا آوردن حق شکر خداوند، از «الْحَمْدُ لِلَّهِ» بهره جسته است (کلینی، 97/ 2).

3. سبحان الله

ترکیب کلمه «سبحان الله»، نه بار در قرآن کریم آمده است (یوسف، 108؛ انبیاء، 22؛ مؤمنون، 91؛ نمل، 18 قصص، 68؛ روم، 17؛ صافات، 159؛ طور، 43؛ حشر، 23). برخی از مفسران «سبحان» را اسم مصدر (طوسی، التبیان، 6 / 444؛ فخررازی، 28 / 267؛ طباطبائی، 13 / 7) و برخی دیگر آن را مصدر دانسته اند (راغب اصفهانی، 2393؛ ابوالفتوح رازی، 18 / 246؛ طریحی، 2 / 321). «سبحان الله» یعنی منزه میدانم خداوند را از هر آن چیزی که شایسته ساحت قدسی او نباشد (طباطبائی، 13 / 7؛ سبزواری، مواهب الرحمن، 1 / 406). از حضرت علی علیه السلام در تفسیر آن نقل شده است که «سبحان الله» بزرگداشت خداوند و منزه دانستن اوست از آنچه که مشرکان درباره او می گویند و هر کس این ذکر را بگوید، تمام فرشتگان بر او درود می فرستند صدوق، التوحید، 312؛ مجلسی، 40 / 121). امام صادق علیه السلام نیز، آن را سبک ترین ذکر بر زبان و بلیغ ترین آن دانسته است (کلینی، 3 / 329). در خصوص ارتباط این سه ذکر با یکدیگر، نکاتی از سوی دین پژوهان ارائه شده است. برخی معتقدند که تحمید و تسبیح را می توان به جای یکدیگر به کار برد؛ زیرا صفات ثبوتیه و سلبيه در خارج، لازم و ملزوم یکدیگرند؛ برای مثال: نفي جهل همراه با اثبات علم و اثبات علم همراه با نفي جهل است؛ بنابراین گاهی به تناسب لازم، وصفی با تسبیح

سازگار می شود و گاه همان وصف به تناسب ملزوم، با تحمید سازگاری می یابد (مکارم شیرازی، 12 / 332)؛ ولی علامه طباطبائی، در تبیین مقارن بودن تسبیح و تحمید، بر این باور است که هر موجودی، فقط می تواند خداوند را به اندازه وسعت فهم و ادراک خود و میزان احاطه بر صفات او ستایش کند؛ بنابراین با چنین حمدی، خداوند را محدود به حدود آن وصف هایی نموده است که خود ادراک می کند؛ در حالی که خداوند محدود به هیچ حدی نیست؛ و چنین تحمیدی نیازمند تسبیح است. بنابراین خداوند ستایش هر ستایشگری را به تسبیح باز می گرداند: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبِيحُ بِحَمْدِهِ»؛ از این رو ادب بندگی اقتضا می کند که پروردگار با ثنائی ستوده شود که خود را با آن ستوده است (1 / 20 - 21). همچنین علامه طباطبائی در تفسیر آیه 3 سوره مدثر، در بیان فرقی تکبیر با تسبیح، به این نکته اشاره می کند که تسبیح، تنزیه خداوند از هر وصف عدمی مانند عجز و جهل است که بیانگر نقص می باشد؛ ولی تکبیر، تنزیه مطلق خداوند از هر توصیفی، خواه وجودی و خواه عدمی است؛ زیرا هر وصف وجودی که به خداوند نسبت داده می شود، دارای مفهوم خاص خود بوده و به حدود مفاهیم دیگر وارد نمی شود؛ در حالی که هیچ حدی بر خداوند احاطه نمی کند؛ بنابراین با تکبیر، خداوند از هر توصیفی تنزیه می شود (20 / 180 ر.ک: مکارم شیرازی، 25 / 211 - 212). این مبنای، با توجه به مفاد برخی از روایتهای نیز مورد تأیید قرار می گیرد؛ در این روایات تکبیر، به فراتر بودن خداوند از هرگونه توصیف تفسیر شده است (ر.ک: کلینی، 1 / 117 - 118). در نگاهی کلی به نظر می رسد که بازگشت تکبیر و تحمید به تسبیح - به معنای عام آن - موجب شده است که تسبیح حضرت فاطمه علیها السلام با وجود در برداشتن سه ذکر تکبیر، تحمید و تسبیح، تنها به نام تسبیح خوانده شود.

ترتیب تسبیح حضرت فاطمه علیها السلام در منابع شیعه و اهل سنت، به شکل‌های مختلفی گزارش شده است. احمد بن حنبل، از نخستین راویان اهل سنت، گزارش کاملی را از این تسبیح نقل کرده است. در نقل او ترتیب تسبیح، این گونه است: 33 بار «سبحان الله»، 33 بار «الحمد لله» و 34 بار «الله اکبر» (1 / 107، 153). بخاری نیز، پس از وی با همین ترتیب و شمارش، تسبیح حضرت فاطمه علیها السلام را ذکر کرده است (ر.ک: 6 / 192 - 193) که در منابع مختلف دیگر نیز، به آن تصریح شده است (ر.ک: ابوداود سجستانی، 2 / 489؛ حاکم نیشابوری، 3 / 152؛ بیهقی، 7 / 293). مسلم نیشابوری، ترتیب دیگری را بازگو کرده است که در آن تکبیر بر تسبیح و تحمید مقدم شده (8 / 84) و در برخی منابع دیگر به آن تصریح شده است (ر.ک: عینی، 22 / 288؛ سیوطی، 6 / 74). طبرانی ترتیب دیگری را نیز گزارش کرده است که در آن، تکبیر را بر تحمید و تسبیح مقدم نموده است؛ اما برخلاف دیگران، به جای تکبیر، تحمید را 34 بار نقل کرده (3 / 296؛ ر.ک: هیثمی، 10 / 121) و در گزارش دیگری، ترتیب 33 بار تسبیح، 33 بار تکبیر و 34 بار تحمید نقل شده است (زرنندی، 193؛ هیثمی، 10 / 122). عینی، به نقلی اشاره کرده است که در آن، هر سه ذکر 33 بار تکرار می شود (22 / 288). ابن حجر عسقلانی نیز، ضمن جمع بندی این بحث، گزارش جامعی را از نقل‌های مختلف تسبیح و اختلافات آنها بیان کرده است (ر.ک: 11 / 103 - 107).

از جمله نخستین منابع شیعی که در آن، به ترتیب تسبیح حضرت فاطمه علیها السلام تصریح شده، الکافی، اثر کلینی، از محدثین قرن چهارم است که به نقل از امام صادق علیه السلام، تسبیح حضرت علیها السلام را با 34 بار تکبیر، 33 بار حمد و 33 مرتبه تسبیح گزارش نموده است (2 / 536). علامه حلی نیز، این ترتیب را نظر مشهور در نزد شیعه

دانسته است (تذکره الفقهاء، 3 / 266؛ مختلف الشیعه، 2 / 182 - 183). همچنین وسائل الشیعه باب مستقلی را با عنوان «چگونگی تسبیح حضرت فاطمه علیها السلام» ارائه و احادیثی را در آن بازگو کرده و بر نظر مشهور تأکید می کند (ر.ک: حر عاملی، 6 / 443 - 447). در برخی از منابع شیعی مانند علل الشرایع، گزارشی وجود دارد که موافق دیدگاه مشهور اهل سنت است و در آن تسبیح بر تحمید، و آن دو بر تکبیر، مقدم گردیده اند (صدوق، 2 / 366)، گرچه شیخ صدوق در اثر دیگر خود، تکبیر را مقدم ذکر کرده است؛ اما در عین حال باز تسبیح را پیش از تحمید، دانسته است که مطابق دیدگاه اهل سنت است (من لا یحضره الفقیه، 1 / 321). دیدگاه دوم صدوق، به پدر وی و ابن جنید نیز نسبت داده شده است (مازندرانی، 10 / 355 - 356). البته این ترتیب در تسبیح، مورد پذیرش دانشمندان شیعه قرار نگرفته و در توجیه روایت نقل شده در من لا یحضره الفقیه، از دیرباز مطالب مختلفی از دانشمندان و محدثان شیعی گزارش شده است؛ از جمله اولین منابع شیعی که در این خصوص مطالبی در آن ذکر شده، مختلف الشیعه، علامه حلی است؛ از نگاه وی در این روایت، هیچ تصریحی مبنی بر تقدیم تسبیح بر تحمید وجود ندارد و تنها دلیل، تقدیم در ذکر و عطف به «واو» است که هیچ کدام دلالت بر ترتیب نمی کنند (2 / 185). شیخ بهائی نیز، در مفتاح الفلاح به این نکات اشاره کرده و بر این باور است که اگرچه ظاهر تقدیم لفظی تسبیح بر تحمید در این روایت، اقتضای ترتیب دارد؛ ولی روایتهای معارض - که تحمید را مقدم بر تسبیح نموده اند - از نظر سند، بر این روایت ترجیح دارند. وی در ادامه، احتمال تفصیل در تسبیح پس از نماز و تسبیح هنگام خواب را رد کرده و مدعی است که کسی را که قائل به تفصیل در تسبیح حضرت فاطمه علیها السلام باشد نیافته است؛ یعنی بعد از نمازهای واجب، تحمید را بر تسبیح مقدم داشته و در تسبیح هنگام خواب، تسبیح را بر تحمید مقدم دارد. افزون بر این

وی وجود چنین تفصیلی را مخالف اجماع مرگب برشمرده و آن را تأسیس قول سوم دانسته است (217 - 218).

محدث بحرانی، در تکمیل استدلال پیشینان، روایتهایی را که در آن تسبیح بر تحمید مقدم است بر تقیه حمل نموده است (8 / 522 - 523)؛ همچنان که محقق نراقی نیز با استناد به صحیح ابن عذافر و ذکر واژه «ثم» بین تحمید و تسبیح، این حدیث را صریح در مقدم بودن تحمید بر تسبیح دانسته است (5 / 395).

برخی نیز، ضمن نپذیرفتن دلیل های یادشده، برای جمع بین این دو دسته از روایت، راهکار تغییر را ارائه کرده اند (ر.ک: نجفی، 10 / 403 - 404)، مبنی بر اینکه بین تحمید و تسبیح، ترتیبی مطرح نیست و هریک را می توان بر دیگری مقدم داشت؛ گرچه بهتر است تحمید مقدم شود (همدانی، 2 / 397؛ طباطبائی یزدی، 2 / 616؛ خوئی، 4 / 420 - 421). حتی برخی از فقیهان، تأخیر تکبیر را نیز احتمال داده اند (ر.ک: امام خمینی قدس سره آداب الصلاة، 378).

فضیلت و آثار تسبیح

تسبیح حضرت فاطمه علیها السلام در منابع روایی (کلینی، 2 / 500؛ صدوق، معانی الاخبار، 193 - 194؛ حر عاملی، 6 / 441) به عنوان مصداق ذکر کثیر معرفی شده که خداوند، این گونه به آن امر فرموده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا» (احزاب، 41)؛ و نیز گزارش شده است که هر کس، یک بار در روز و یک بار در هنگام شب این تسبیح را بخواند، خداوند را به ذکر کثیر یاد کرده است (محدث نوری، 5 / 37). در روایتی از رسول خدا صلی الله علیه و آله آمده است که ذکر کثیر موجب دوری از آتش و نفاق است و گوینده چنین ذکری محبوب خداوند خواهد بود (کلینی، 2 / 499 - 500). در برخی از احادیث نیز آمده است که خداوند با هیچ ستایشی برتر از تسبیح فاطمه علیها السلام، عبادت نشده است و اگر برتر از این ذکری وجود داشت

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آن را به دخترش عطا می فرمود (کلینی، 3 / 343؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 2 / 105). امام صادق علیه السلام، تسبیح فاطمه علیها السلام را پس از هر نماز واجب، محبوب تر از هزار رکعت نماز مستحب در هر روز دانسته است (صدوق، ثواب الاعمال، 163).

با توجه به آنکه حقیقت تسبیح حضرت فاطمه علیها السلام بیانگر شناخت عمیق انسان به خداوند، جهان و خود انسان و برتر دانستن خداوند از هر چیز و هیچ دانستن پدیده های دیگر در برابر اوست، اعتقاد و پابندی قلبی و عملی به چنین شناخت و بینشی، به پیدایی سعادت و عبودیتی می انجامد که بنیان آن ربوبیت جهان است (مصباح الشریعه، 7؛ ری شهری، 3 / 1798). در برخی از روایات نیز بر این امر تأکید شده که چنانچه انسان خداوند را آن گونه که شایسته است بشناسد، کوهها در برابر او متلاشی می شوند (ابن ابی جمهور احسانی، 4 / 132؛ مناوی، 4 / 685)؛ از این رو می توان به فهم روشن تری از فرمایش رسول خدا صلی الله علیه و آله دست یافت که این تسبیح را برتر از خادم و یا بنا بر روایتی، برتر از همه دنیا معرفی نمود؛ بنابراین همان گونه که در روایتهای فراوانی آمده است باید گفت که تسبیح حضرت فاطمه علیها السلام، موجب تسهیل در زندگی دنیوی و اخروی و رفع مشکلات خواهد بود.

در حدیثی از امام صادق علیه السلام آمده است که گفتن تسبیح حضرت فاطمه علیها السلام، پس از نمازهای واجب موجب می شود که خداوند، بهشت را بر گوینده تسبیح واجب نموده (ابن طاووس، 165؛ مجلسی، 82 / 332)، و او را مورد بخشش قرار دهد (کلینی، 3 / 342) و چنین شخصی هیچ گاه دچار شقاوت نخواهد شد. حضرت علیها السلام در کلامی دیگر توصیه فرمود که به کودکان - مانند یاد دادن نماز - تسبیح حضرت فاطمه علیها السلام نیز آموخته شده و آنها به ذکر تسبیح تشویق شوند (کلینی، 3 / 343؛ صدوق، ثواب الاعمال، 163). در گفتاری از امام باقر علیه السلام نیز آمده است که هرکس پس از این تسبیح استغفار نماید

بخشیده شده و موجب دوری شیطان و رضایت خداوند رحمان خواهد بود (صدوق، ثواب الاعمال، 163). به نقل از رسول خدا صلی الله علیه و آله، گوینده چنین تسبیحی هرگز ناامید نخواهد شد (ترمذی، 5 / 144؛ طوسی، الامالی، 402)؛ همچنین ذکر تسبیح فاطمه علیها السلام در هنگام خواب، به همراه دعایی دیگر، موجب پیشگیری از ترس در زمان خواب خواهد شد (کلینی، 2 / 536 - 537). در روایتی آمده است که مداومت بر این تسبیح نیز، باعث پیشگیری و رفع سنگینی گوش می شود (طبرسی، مشکاة الانوار، 483؛ همدانی، 2 / 397)؛ همچنین اگر کسی تسبیح را به همراه آیه الكرسی بخواند، دارایی او تا صبح، از هر آسیبی در امان خواهد ماند (طبرسی، مکارم الاخلاق، 255؛ حر عاملی، 11 / 395).

موارد استحباب تسبیح

چنان که اشاره شد از جمله موارد استحباب تسبیح حضرت فاطمه علیها السلام که بر آن تأکید شده، هنگام خواب (احمدبن حنبل، 1 / 136؛ مسلم نیشابوری، 8 / 84؛ کلینی، 2 / 536)، و پس از نمازهای واجب است (کلینی، 3 / 342؛ صدوق، ثواب الاعمال، 163 - 164؛ بحرانی، 8 / 508). طبق نظر برخی از فقیهان، به ویژه طباطبائی یزدی در العروة الوثقی و نیز بسیاری از فقیهان معاصر که به آن حاشیه زده اند، استحباب تسبیح حضرت فاطمه علیها السلام اختصاصی به نمازهای واجب نداشته و پس از هر نمازی استحباب دارد و حتی گفتن آن به تنهایی و بدون آنکه در تعقیب نماز باشد نیز، مستحب است (2 / 616). در تأیید این دیدگاه می توان به برخی از روایتها اشاره نمود که در آن به، مستحب بودن تسبیح حضرت فاطمه علیها السلام در بعضی از نمازهای مستحبی و زیارت نامه ها تأکید شده است (ر.ک: طوسی، تهذیب الاحکام، 6 / 63، حر عاملی، 8 / 29؛ مجلسی، 99 / 266).

احکام و شرایط تسبیح

تسبیحی که پس از نماز واجب خوانده شده و فضیلت بسیار دارد، باید به نماز متصل بوده و نمازگزار از حالت نماز خارج نشده باشد

(ر.ک: صدوق، الهدایه، 141؛ علامه حلی، تذکر الفقهاء، 3 / 267)؛ همان گونه که امام صادق علیه السلام تسبیحش را به نماز متصل نموده (کلینی، 3 / 342؛ محقق حلی، 2 / 250) و سفارش می فرمود که تحمید به تکبیر و تسبیح به تحمید متصل شده و در میان آنها فاصله ای ایجاد نشود (مغربی، 1 / 168؛ ابن طاووس، 135؛ مجلسی، 83 / 6). همچنین مستحب است که پس از تسبیح حضرت فاطمه علیها السلام یک بار ذکر «لا اله الا الله» گفته شود (سبزواری، ذخیره المعاد، 1 / 296؛ نجفی، 10 / 396). از جمله احکام فقهی مربوط به تسبیح حضرت زهرا علیها السلام این است که چنانچه کسی در تعداد تکبیر یا تسبیح یا تحمید گفته شده، شک کند، در صورتی که شک وی بعد از محل نباشد، بنا را بر اقل می گذارد و در غیر این صورت به شک خود اعتنا نمی کند (همدانی، 2 / 397؛ طباطبائی یزدی، 2 / 616 - 617)؛ همچنین مستحب است که با تسبیحی از تربت امام حسین علیه السلام، این ذکرها شمارش شوند (سبزواری، ذخیره المعاد، 1 / 296؛ نجفی، 10 / 404 - 405؛ طباطبائی یزدی، 2 / 616)؛ زیرا در روایتی از امام صادق علیه السلام آمده است که هرکس تسبیحی از تربت حرم امام حسین علیه السلام به همراه داشته باشد از تسبیح کنندگان به شمار می آید؛ هرچند ذکر هم بر زبان جاری نسازد صدوق، (من لا یحضره الفقیه، 1 / 286؛ سبزواری، ذخیره المعاد، 1 / 296؛ بحرانی، 7 / 260). همچنین پاداش تسبیح گفتن با تربت آن حضرت علیه السلام، بالا رفتن چهارصد درجه و برآورده شدن چهارصد حاجت است و به همین تعداد برای گوینده کار نیک نوشته می شود و گناه از نامه اعمال وی پاک خواهد شد (مجلسی، 82 / 341).

شیخ صدوق با استناد به اینکه انگشتان دست، در روز قیامت مورد سؤال قرار می گیرند، شمارش تسبیح با انگشتها را بافضیلت تر از شمارش با تسبیح ساخته شده از غیر تربت امام حسین علیه السلام دانسته است (من لا یحضره الفقیه، 1 / 268)؛ ولی برخی از فقیهان این سخن را نپذیرفته اند (نجفی، 10 / 405).

ابن ابي جمهور احسائي، محمد بن علي (م. 940 ق.)، عوالي اللئالي العزيرية في الاحاديث الدينية، تحقيق مجتبي عراقي، قم، مطبعة سيد الشهداء، 1403 ق؛ ابن اثير، مبارك بن محمد (م. 606 ق.)، النهاية في غريب الحديث و الاثر، تحقيق احمد الزاوي، محمود طناحي، قم، انتشارات اسماعيليان، 1364 ش؛ ابن حجر عسقلاني، احمد بن علي (م. 852 ق.)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، بيروت، دارالمعرفة؛ ابن طاووس، سيد علي بن موسى (م. 664 ق.)، فلاح السائل، قم، مكتب الاعلام الاسلامي؛ ابن عربي، محمد بن علي (م. 638 ق.)، الفتوحات المكية، بيروت، دار صادر؛ ابن قولويه قمي، جعفر بن محمد (م. 368 ق.)، كامل الزيارات، تحقيق جواد قيومي، قم، نشر اسلامي، 1417 ق؛ ابن منظور، محمد بن مكرم (م. 711 ق.)، لسان العرب، قم، نشر ادب الحوزة، 1405 ق؛ ابوالفتوح رازي، حسين بن علي (م. 554 ق.)، روض الجنان وروح الجنان في تفسير القرآن، تحقيق ياحقي، ناصح، مشهد، آستان قدس رضوي، 1375 ش؛ ابوداود سجستاني، سليمان بن اشعث (م. 257 ق.)، سنن ابي داود، تحقيق سعيد محمد لحام، بيروت، دار الفكر، 1410 ق؛ احمد بن حنبل، شيباني (م. 241 ق.)، مسند احمد بن حنبل، بيروت، دار صادر؛ امام خميني قدس سره، سيد روح الله موسوي (م. 1409 ق.)، آداب الصلاة، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني قدس سره 1370 ش؛ همو، شرح چهل حديث، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني قدس سره؛ بحراني، يوسف بن احمد (م. 1186 ق.)، الحدائق الناضرة، قم، نشر اسلامي؛ بخاري، محمد بن اسماعيل (م. 256 ق.)، صحيح البخاري، بيروت، دار الفكر، 1401 ق؛ بهائي، محمد بن حسين (م. 1031 ق.)، مفتاح الفلاح، بيروت، مؤسسة الاعلمي؛ بيهقي، احمد بن حسين (م. 458 ق.)، السنن الكبرى، بيروت، دار الفكر، 1416 ق؛ ترمذي، محمد بن عيسى (م. 279 ق.)، سنن الترمذي، تحقيق عبدالوهاب عبداللطيف، بيروت، دار الفكر، 1403 ق؛ جوادى آملی، عبدالله، تسنيم (تفسير قرآن كريم)، قم، نشر اسراء، 1378 ش؛ جوهری، اسماعيل بن حماد (م. 393 ق.)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربي، تحقيق احمد عبدالغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين، 1407 ق؛ حاكم نيشابوري، محمد بن عبدالله (م. 405 ق.)، المستدرک على الصحيحين، تحقيق يوسف مرعشلي، بيروت، دار المعرفة؛ حر عاملی، محمد بن حسن (م. 1104 ق.)، وسائل الشيعه، قم، مؤسسة

آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، 1414 ق؛ حویزی، عبدعلی بن جمعه (م. 1112 ق.)، تفسير نورالثقلين، تحقيق سيدهاشم رسولی محلاتی، قم، انتشارات اسماعیلیان، 1412 ق؛ خونى، سيد ابوالقاسم موسوی (م. 1413 ق.)، الصلاة، تحقيق على غروی تبریزی، قم، دار الهادی، 1410 ق؛ دهخدا، على اكبر (م. 1334 ش.) و دیگران، لغت نامه، تهران، مؤسسه لغت نامه دهخدا و دانشگاه تهران، 1373 ش؛ راغب اصفهانی، حسین بن محمد (م. 502 ق.)، مفردات الفاظ القرآن، تحقيق صفوان عدنان داوودی، بیروت، دار العلم، 1412 ق؛ ری شهری، محمد، میزان الحکمه، قم، انتشارات دار الحدیث، 1375 ش؛ زرندی، محمد بن یوسف (م. 750 ق.)، نظم درر السمطین فی فضائل المصطفی و المرتضی و البتول و السبطین علیهم السلام، اصفهان، مکتبه الامام امیرالمؤمنین علیه السلام العامة، 1377 ق؛ زمخشری، محمود بن عمر (م. 538 ق.)، الکشاف، بیروت، دارالکتاب العربی، 1407 ق؛ سبزواری، سید عبدالاعلی (م. 1414 ق.)، مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسة اهل البيت علیهم السلام، 1409 ق؛ سبزواری، محمدباقر بن محمد (م. 1090 ق.)، ذخیره المعاد فی شرح الارشاد، مؤسسة آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث؛ سیوطی، جلال الدین (م. 911 ق.)، الדיباج علی صحیح مسلم بن الحجاج، تحقيق ابواسحاق جوینی، عربستان، دار ابن عفان، 1416 ق؛ شوکانی، محمد بن علی (م. 1250 ق.)، فتح القدير، عالم الکتب؛ صدر المتألهین، صدر الدین محمد شیرازی (م. 1050 ق.)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1410 ق؛ همو، تفسیر القرآن الکریم (تفسیر صدر المتألهین)، تحقيق محمد خواجوی، قم، انتشارات بیدار، 1366 ش؛ صدوق، محمد بن علی (م. 381 ق.)، التوحید، سید هاشم حسینی تهرانی، قم، نشر اسلامی؛ همو، ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، تحقيق سید محمد مهدی خراسان، قم، الشریف الرضی، 1368 ش؛ همو، عقلی علل الشرايع، تحقيق سید محمدصادق بحر العلوم، النجف الاشرف، المکتبه الحیدریه، 1385 ق؛ همو، معانی الاخبار، تحقيق على اكبر غفاری، قم، نشر اسلامی، 1361 ش؛ همو، من لا یحضره الفقیه، تحقيق على اكبر غفاری، قم، نشر اسلامی، 1404 ق؛ همو، الهدایه، قم، مؤسسه امام هادی علیه السلام، 1418 ق؛ طباطبائی، سید محمد حسین (م. 1402 ق.)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، نشر اسلامی، 1417 ق؛ طباطبائی یزدی،

سيد محمد كاظم (م. 1337 ق.)، العروة الوثقى، قم، نشر اسلامى، 1423 ق؛ طبرانى، سليمان بن احمد (م. 360 ق.)، المعجم الكبير، تحقيق حمدى سلفى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1404 ق؛ طبرسى، حسن بن فضل (م. 554 ق.)، مكارم الاخلاق، الشريف الرضى، 1392 ق؛ طبرسى، على (م. قرن 7)، مشكاة الانوار في غرر الاخبار، تحقيق مهدي هوشمند، قم، انتشارات دار الحديث، 1418 ق؛ طبرسى، فضل بن حسن (م. 548 ق.)، مجمع البيان في تفسير القرآن، تحقيق عده اى از محققين، بيروت، مؤسسة الاعلمى، 1415 ق؛ طبرى، محمد بن جرير (م. 310 ق.)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق صدقى جميل عطار، بيروت، دار الفكر، 1415 ق؛ طريحي، فخرالدين (م. 1085 ق.)، مجمع البحرين، تحقيق سيد احمد حسيني، تهران، نشر فرهنگ اسلامى، 1408 ق؛ طوسى، محمد بن حسن (م. 460 ق.)، الامالى، تحقيق مؤسسة البعثة، قم، دار الثقافة، 1414 ق؛ همو، التبيان في تفسير القرآن، تحقيق احمد قصير عاملى، مكتب الاعلام الاسلامى، 1409 ق؛ همو، تهذيب الاحكام، تحقيق سيد حسن موسى خراسان، تهران، دارالكتب الاسلامية، 1364 ش؛ عاملى، على بن حسين (م. 1135 ق.)، الوجيز في تفسير القرآن العزيز، تحقيق مالك محمودى، قم، دار القرآن الكريم، 1413 ق؛ عسكرى، ابوهلال (م. 395 ق.)، الفروق اللغويه، قم، نشر اسلامى، 1412 ق؛ علامه حلى، حسن بن يوسف (م. 726 ق.)، تذكّر الفقهاء، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، 1414 ق؛ همو، مختلف الشيعة في احكام الشريعة، قم، نشر اسلامى، 1418 ق؛ عينى، محمود بن احمد (م. 855 ق.)، عمدة القارى، بيروت، دار احياء التراث العربى، فخر رازى، محمد بن عمر (م. 606 ق.)، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1420 ق، فراهيدى، خليل بن احمد (م. 175 ق.)، العين، تحقيق مهدي مخزومى، ابراهيم سامرائى، قم، مؤسسة دار الهجرة، 1410 ق؛ فيروز آبادى، محمد بن يعقوب (م. 817 ق.)، القاموس المحيط، تحقيق مرعشلى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1417 ق؛ فيض كاشانى، محسن (م. 1091 ق.)، تفسير الصافى، تهران، انتشارات صدر، 1415 ق؛ قرطبي، محمد بن احمد (م. 671 ق.)، الجامع لاحكام القرآن (تفسير قرطبي)، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1405 ق؛ قمى، على بن ابراهيم (م. 307 ق.)، تفسير القمى، تحقيق سيد طيب موسى

جزائري، قم، دار الكتاب، 1404 ق؛ كليني، محمد بن يعقوب (م. 329 ق.)، الكافي، تحقيق علي اكبر غفاري، تهران، دارالكتب الاسلامية، 1363 ش؛ مازندراني، محمد صالح (م. 1081 ق.)، شرح اصول الكافي، تحقيق سيدعلي عاشور، بيروت، دار احياء التراث العربي، 1421 ق؛ مجلسي، محمدباقر (م. 1111 ق.)، بحار الانوار، تحقيق محمدباقر بهبودي، بيروت، دار احياء التراث العربي، 1403 ق؛ محدث نوري، ميرزا حسين (م. 1320 ق.)، مستدرک الوسائل، بيروت، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، 1408 ق؛ محقق حلي، جعفر بن حسن (م. 676 ق.)، المعتبر في شرح المختصر، قم، مؤسسه سيدالشهداء عليه السلام، 1364 ش؛ مسلم نيشابوري، مسلم بن حجاج (م. 261 ق.)، صحيح مسلم، بيروت، دار الفكر؛ مصباح الشريعه، المنسوب للامام الصادق عليه السلام، بيروت، مؤسسة الاعلمي، 1400 ق؛ معين، محمد (م. 1350 ش.)، فرهنگ فارسي، تهران، انتشارات اميركبير، 1376 ش؛ مغربي، قاضي نعمان بن محمد تميمي (م. 363 ق.)، دعائم الاسلام، تحقيق آصف فيضي، القاهرة، دار المعارف، 1383 ق؛ مفيد، محمد بن محمد (م. 413 ق.)، المزار (مناسك المزار)، تحقيق سيد محمد باقر ابطحي، بيروت، دار المفيد، 1414 ق؛ مكارم شيرازي، ناصر و ديگران، تفسير نمونه، تهران، دارالكتب الاسلامية، 1374 ش؛ مناوي، محمد بن علي (م. 1031 ق.)، فيض القدير شرح الجامع الصغير من احاديث البشير النذير، بيروت، دار الكتب العلمية، 1415 ق؛ ميدي، رشيدالدين احمد بن ابى سعد (م. 520 ق.)، كشف الاسرار و عدة الابار (تفسير خواجه عبدالله انصاري)، تحقيق علي اصغر حكمت، تهران، انتشارات اميركبير، 1371 ش؛ نجفي، محمدحسن (م. 1266 ق.)، جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام، تحقيق قوچاني، تهران، دارالكتب الاسلامية، 1366 ش؛ نحاس، احمد بن محمد (م. 338 ق.)، اعراب القرآن، تحقيق خليل ابراهيم، بيروت، دارالكتب العلمية، 1421 ق؛ نراقي، احمد بن محمد مهدي (م. 1245 ق.)، مستند الشيعة في احكام الشريعه، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، 1419 ق؛ همداني، حاج آقا رضا (م. 1322 ق.)، مصباح الفقيه، تهران، مكتبة الصدر؛ هيثمي، علي بن ابى بكر (م. 807 ق.)، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، بيروت، دارالكتب العلمية، 1408 ق.

اكبر زراعتيان

اشاره

وساطت فاطمه علیها السلام در نزد خداوند برای نجات محبتانش.

شفاعت از ریشه «شفع» (فراهیدی، 1/ 260)، در لغت به معنای پیوستن به دیگری به منظور کمک به اوست (زبیدی، 11/ 248؛ قرشی، 1/ 132). شفاعت بیشتر در مواردی به کار می رود که کسی برای کمک به شخصی، از فردی دیگر حاجتی درخواست کند (ر.ک: ابن فارس، 3/ 201؛ سیدمرتضی، 2/ 273؛ راغب اصفهانی، 263؛ ابن منظور، 8/ 184). شفاعت در اصطلاح، وساطت شفاعت کننده نزد خداوند است، برای رساندن رحمتش به برخی بندگان (ر.ک: طباطبائی، المیزان، 1/ 159). درباره اینکه رحمت خواسته شده، بخشایش گناه شفاعت شونده است یا ترفیع مقام او، تفسیرهای مختلفی وجود دارد (ر.ک: سیدمرتضی، 1/ 150، 3/ 17؛ طوسی، الاقتصاد الهادی، 126 - 129؛ تفتازانی، 2/ 239 - 240).

از واژه های مرتبط با شفاعت، واژه توسل است که در لغت به معنای وسیله جستن و نزدیک شدن است (فراهیدی، 7/ 298؛ جوهری، 5/ 1841؛ ابن منظور، 11/ 724؛ مصطفوی، 13/ 108). در شفاعت، شفاعتگر ممکن است بدون درخواست شفاعت شونده یا در پی درخواست و ابراز نیاز وی، شفاعت کند، اما در توسل، همواره حرکت از سوی شخص توسل کننده آغاز می شود و او، فرد یا چیزی را که به آن توسل جسته است، در آستان الهی واسطه قرار می دهد.

در ادیان توحیدی، در فرایند نجات، علاوه بر توبه و ایمان و عمل صالح، از وساطت اشخاص و اشیایی بهره برده می شود که نزد خدا منزلتی ویژه دارند. از این جریان، در متون دینی با عنوان شفاعت یاد شده است.

در آموزه مسیحی رایج در کلیساها، سرشت انسان به سبب گناه پدر (آدم) آلوده است (کتاب مقدس، رومیان 5/12 - 19؛ افسسیان 2/3) و این آلودگی آن چنان عظیم است که انسان خود قادر به نجات و رهایی از آثار گناه نیست و چاره ای جز دخالت مستقیم خدا وجود ندارد. خداوند برای نجات انسان، فرزند خویش را به شکل بشری فرستاد تا با مرگ خویش، انسان را از آثار گناه ذاتی نجات دهد و شفاعت و فرونشاندن خشم خدا و مصالحه انسان با او را فراهم آورد (کتاب مقدس، عبرانیان 9/12؛ دوم قرنتیان 5/19؛ رومیان 3/23 - 25؛ 8/11 - 10/6 - 1/2؛ نامه اول یوحنا 2/1 - 2/4؛ اعمال 4/12؛ عبدالملک، 513). انسان فقط با کمک روح القدس می تواند مشمول این رستگاری شود و آسان ترین راه، واسطه گری کلیسا و مراسم بخشش است که در آن، روح القدس شفا و بخشش مسیح را از طریق کلیسا و بخشش کشیش، پس از اعتراف گناهکار و توبه او، به وی منتقل می کند (ر.ک: کتاب مقدس، یوحنا 20/22 - 23؛ نامه یعقوب 5/14 - 16؛ محمدیان، 456 - 459). چنین باوری برای بسیاری از ارباب کلیسا زمینه سوء استفاده های فراوان و کسب منافع غیرقانونی را فراهم کرد. کلیسای رسمی کاتولیک در برابر این استفاده های نابجا، تنها به اظهار تأسف بسنده کرده است، اما همچنان بر عقیده واسطه گری خویش پافشاری می کند (محمدیان، 460).

در قرآن کریم به شفاعت، به عنوان یکی از راههای نجات، توجه ویژه شده و حدود سی بار ماده شفاعت و کلمات مترادف با آن به کار رفته که بیانگر اهمیت این موضوع در قرآن است. بسیاری از مطالب مطرح شده در قرآن درباره نجات، نوعی پاسخ به عقاید و افکار انحرافی درباره شفاعت کننده و شفاعت شونده و شرایط شفاعت است (ر.ک: مریم، 87؛ انبیاء، 28؛ زخرف، 186 ر.ک: سبحانی، منشور جاوید، 48/8). مخاطب این پاسخهای قرآنی چند دسته اند: مشرکان و بت پرستان، که

بتهایشان را شفیع خود نزد خدا می پنداشتند (ر.ک: انعام، 94؛ یونس، 18)؛ بنی اسرائیل (مسیحیان و یهودیان)، که خود را چون فرزندان خدا، گروهی ممتاز می دانستند و برخورداری از نجات را برای خود تضمین شده می دیدند (ر.ک: بقره، 47 - 48؛ مائده، 18؛ ثعالی، 1 / 234؛ طباطبائی، المیزان، 5 / 249)؛ مسیحیانی که فدیه شدن مسیح را اقدامی از جانب خدا برای نجات انسانها می دانستند (ر.ک: طباطبائی، المیزان، 3 / 291 - 304)؛ و یهودیانی که برای کفاره گناه، قربانی کردن را کافی می پنداشتند (بقره، 48؛ ر.ک: مکارم شیرازی، تفسیر، 1 / 221 - 222).

در روایات اهل بیت علیهم السلام، درباره شفاعت، به طور گسترده بحث، و آموزه های فراوانی در این باره مطرح شده است، از جمله زمان شفاعت، گناهان مشمول شفاعت، و ویژگیهای شفاعت شونده و شفاعت کننده (ر.ک: مجلسی، 8 / 29 - 63). آنچه در روایات اهل بیت علیهم السلام بیش از همه برجسته شده، جایگاه اهل بیت و ائمه علیهم السلام در شفاعت و نقش ارتباط با ایشان و محبت داشتن به آنان در شفاعت است، که با تفکر شیعی درباره امامت و حاکمیت کاملاً هماهنگ است؛ از این رو، در برخی روایات، اعتقاد به شفاعت اهل بیت علیهم السلام از نشانه های شیعه شمرده شده است (صدوق، الامالی، 370؛ مجلسی، 8 / 37).

شفاعت کنندگی حضرت فاطمه علیها السلام

در روایات فراوانی آمده که حضرت فاطمه علیها السلام، همچون دیگر اهل بیت علیهم السلام، از مقام شفاعت برخوردار است و در قیامت برای بسیاری از افراد شفاعت می کند. در روایتی، نبی اکرم صلی الله علیه و آله خطاب به فاطمه علیها السلام فرموده است: «مژده باد تو را که نزد خداوند مقام محمود (جایگاه ستوده) داری که با آن برای دوستان و شیعیان شفاعت می کنی» (کراجکی، 63 - 64؛ مجلسی، 73 / 355). در روایتی از امام باقر علیه السلام، به نقل از جابر بن عبدالله انصاری، آمده است که

رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «روز قیامت بعد از آنکه خدای متعال به فاطمه علیها السلام می فرماید: از من بخواه تا عطا شود و شفاعت کن تا شفاعتت پذیرفته شود. فاطمه علیها السلام می گوید: ای خدا و سرورم! ذریه ام و شیعیانم و شیعیان ذریه ام و دوستانان من و ذریه ام. در این هنگام ندایی از جانب خداوند می آید که کجایند ذریه فاطمه و شیعیان و دوستانان او و ذریه اش؟ در این هنگام آنان روی می آورند، در حالی که فرشتگان رحمت، ایشان را در بر گرفته اند و فاطمه علیها السلام در پیشاپیش به راه می افتد تا آنان را به بهشت وارد کند» (صدوق، الامالی، 69 - 70؛ مجلسی، 43 / 219 - 220).

در روایتی از امام صادق علیه السلام آمده است که حضرت فاطمه علیها السلام در روز قیامت، مقابل در جهنم می ایستد و فردی را مشاهده می کند که محب اهل بیت علیهم السلام است و به سوی جهنم می رود. به خداوند عرض می کند: «مرا فاطمه نام نهادی و به واسطه من دوستانان من و فرزندانم را از آتش گرفتی و وعده تو حق است و هیچ گاه خلف وعده نمی کنی.» خداوند متعال نیز سخن او را تأیید می کند و می فرماید: «من به این بنده دستور دادم به سوی جهنم بروم تا تو در حقش شفاعت کنی و من شفاعتت را بپذیرم تا برای ملائکه و انبیا و رسولان و اهل قیامت، مقام و جایگاهت نزد من آشکار شود. پس هرکس که بر پیشانی اش خواندی که مؤمن است، دستش را می گیرم و او را به بهشت می برم» (صدوق، علل الشرایع، 1 / 179؛ اربلی، 2 / 91 - 92؛ مجلسی، 8 / 50 - 51: 43 / 14 - 15).

تفسیرهای شفاعت

همه فرقه های اسلامی درباره اصل شفاعت متفق اند (ر.ک: مفید، اوائل المقالات، 47؛ قاضی عبدالجبار اسدآبادی، 6، 88؛ فخر رازی، 3 / 55 - 56؛ علامه حلی، 564؛ جرجانی، 8 / 312)، اما در تفسیر و تبیین آن و نیز ویژگیهای شفاعت کنندگان و شفاعت شوندگان و غیر آن اختلاف نظر دارند.

آنان شفاعت را به دو گونه اصلی تقسیم می کنند: شفاعت به معنای وساطت در قیامت برای تفضل الهی و بخشش گناهان و به حداکثر رساندن ثواب در آخرت، بدون بالابردن درجه معنوی شخص؛ و شفاعت به معنای رهبری انسانها در دنیا برای پیمودن مسیر کمال و سعادت یا شقاوت و گمراهی، که در آخرت همین نوع از شفاعت در قالب راهبری پیروان به سوی بهشت یا جهنم تجسم می یابد (مطهری، 1/ 250).

بیشتر مباحث و اختلاف دیدگاهها و اشکالات، در نوع اول است، ولی نوع دوم اشکال جدی ندارد (مطهری، 1/ 254)، حتی برخی به سبب ناتوانی در پاسخ به اشکالات مطرح شده درباره شفاعت به معنای تفضل و مغفرت، آن را تنها وجه صحیح شفاعت دانسته اند (طنطاوی، 1/ 64). به هر حال، با استفاده از برخی آیات، شفاعت به معنای رهبری و وساطت در گمراهی با هدایت را می توان اثبات کرد (ر.ک: مطهری، 1/ 251). از آن جمله است آیه 71 سوره اسراء که در آن از خواننده شدن همه انسانها با پیشوایانشان در قیامت سخن گفته شده است، و طبق آن، قوم فرعون توسط او به جهنم برده می شوند (هود، 98)، ولی باید توجه داشت که همه آیات و روایات راجع به شفاعت، منحصر به شفاعت به معنای رهبری نیستند (ر.ک: نجم، 26؛ ابن ماجه قزوینی، 2/ 1441؛ ترمذی، 4/ 45؛ 5/ 238؛ طباطبائی، المیزان، 1/ 168).

در روایات راجع به مقام شفاعت حضرت زهرا علیها السلام، شفاعت به معنای در خواست مغفرت به روشنی پیداست، همچنان که بر اساس آنچه در خطبه آن حضرت علیها السلام آمده است، اهل بیت علیهم السلام وسیله ای برای هدایت و رسیدن به خداوندند (طبری امامی، 113 - 114؛ ابن ابی الحدید، 16/ 211).

از این رو، همه علمای شیعه (مفید، اوائل المقالات، 47؛ طوسی، الاقتصاد الهادی، 126؛

علامه حلی، 564 - 566) و بیشتر علمای اهل سنت (اشعری، 274؛ نسفی، 1 / 42؛ تفتازانی، 2 / 239)، در کنار شفاعت به معنای رهبری، شفاعت به معنای درخواست مغفرت و تفضل را نیز مطرح کرده اند. آنان معتقدند که در قیامت، پیامبران و اولیای الهی برای آمرزش افراد گناهکار، شفاعت می کنند و خداوند نیز شفاعت آنان را، در صورتی که گناهکاران شایستگی آن را داشته باشند، می پذیرد. تعدادی از اهل سنت، با برخی استدلالهای نقلی و عقلی، شفاعت به معنای مغفرت و تفضل را، آن گونه که امامیه تفسیر می کنند، نمی پذیرند (تفتازانی، 2 / 239). به باور وعیدیه (از معتزله و خوارج)، شفاعتی که در قیامت رخ می دهد، به معنای درخواست عفو برای گناهکارانی که بدون توبه از دنیا رفته اند، نیست، بلکه به معنای درخواست ترفیع درجه برای مؤمنانی است که یا گناهی نکرده یا پیش از مرگ توبه کرده اند، در غیر این صورت انسان هیچ گاه از جهنم رهایی نمی یابد (قاضی عبدالجبار اسدآبادی، 463 - 466). از همان آغاز، بسیاری از اندیشمندان شیعی و اشعری، این نظر را نقد کرده اند. یکی از بیشترین انتقادات و پاسخ به دلایل معتزله، در التفسیر الکبیر فخر رازی آمده است (ر.ک: 3 / 56 - 66).

فلسفه و آثار شفاعت

فلسفه و آثار شفاعت از یک سو به فرد شفاعت شده و از سوی دیگر به محل و زمان شفاعت بستگی دارد. با توجه به دو معنای شفاعت (رهبری و مغفرت)، آثار آن نیز متفاوت است.

در دنیا انسان به اولیای الهی توسل می جوید و آنان را شفیع قرار می دهد و با وساطت و شفاعت ایشان، حاجات مادی و معنوی او برآورده می شود و بر رشد و تکامل و تقرب وی افزوده می گردد. شفاعت برای مغفرت، امید را در گناهکاران زنده نگه می دارد و آنان را از ناامیدی و ارتکاب گناهان بزرگتر باز می دارد، بدون

در سیره حضرت فاطمه علیها السلام به همین بُعد تربیتی شفاعت توجه شده است. در برخی روایات آمده است که آن حضرت علیها السلام به فردی که به سبب سرپیچی از برخی دستوره‌های اهل بیت علیهم السلام خود را خارج از گروه شیعیان و مستحق خلود در آتش جهنم می‌دید، نوید داد که دوستان اهل بیت علیهم السلام - که پیروی کامل از ایشان ندارند - سرانجام، با کمک اهل بیت علیهم السلام از عذاب جهنم رهایی می‌یابند (ر.ک: تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام، 308؛ مجلسی، 65 / 155). چنین نویدی طبیعتاً خطاکاران را از نومی‌دی خارج می‌کند. از دیگر آثار مهم آن، این است که امید به شفاعت، رابطه معنوی با اولیای الهی را پایدار می‌سازد؛ رابطه‌ای که مستلزم به دست آوردن صفات نیکو و انجام دادن واجبات و ترک محرمات و دوری از رذایل است (روحانی، 31).

در مواقع قیامت نیز شفاعت مایه بخشایش گناهان، جلوگیری از عذاب، و ورود به بهشت می‌گردد، از جمله برای کمک به گذر فرد گنهکار از پل صراط؛ سنگین شدن کفه نیکیه‌ها در میزان، برای کسانی که بدون شفاعت نه مستحق دوزخند نه بهشت؛ آسان شدن حسابرسی در مرحله محاسبه اعمال؛ و سرانجام، پس از ورود به جهنم، برای رهایی از عذاب آن. برای کسانی که در بهشت جای دارند، ولی مرتبه یا پاداش آنان محدود است، شفاعت باعث افزایش مقام و منزلت و پاداش ایشان می‌شود (ربانی گلپایگانی، 377). حدیثی از حضرت زهرا علیها السلام نیز شاهد این مطلب است. آن حضرت علیها السلام از نبی اکرم صلی الله علیه و آله پرسید: «روز هولناک قیامت، شما را کجا ملاقات کنم؟» رسول اعظم صلی الله علیه و آله پاسخ فرمود: «جلوی در بهشت، در حالی که "لوی حمد" با من است و من شفیع امتم به درگاه پروردگار هستم.» فاطمه علیها السلام پرسید: «پدر جان اگر آنجا تو را ندیدم؟» پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «کنار حوض

ملاقات کن، در حالی که من اتم را سیراب می کنم.» فاطمه علیها السلام گفت: «اگر آنجا تو را ندیدم؟» رسول اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: «بر صراط به دیدارم بیا که من ایستاده ام و می گویم: پروردگار من! اتم را به سلامت دار.» فاطمه علیها السلام گفت: «اگر آنجا تو را ندیدم چه؟» پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «کنار پرتگاه جهنم به دیدارم بیا، در حالی که زبانه و شعله آن را از اتم باز می دارم.» فاطمه علیها السلام چون این را شنید، خوشحال شد (صدوق، الامالی، 350؛ مجلسی، 8/ 35: 21/ 43).

حکمت دیگر شفاعت، اظهار کرامت و آشکار شدن مقام ارجمند شفاعت کنندگان در آستان الهی برای انسانهاست (سبحانی، منشور جاوید، 8/ 75 - 76)، چنان که درباره شفاعت حضرت فاطمه علیها السلام آمده است که خداوند متعال در روز قیامت خطاب به آن حضرت علیها السلام می فرماید: «من به این بنده ام فرمان رفتن به سوی آتش داده ام تا تو شفاعت کنی و شفاعتت را بپذیرم، تا برای فرشتگان و پیامبران و رسولانم و اهل قیامت، جایگاهت نزد من آشکار گردد» (صدوق، علل الشرایع، 1/ 179). در حدیثی دیگر آمده است که پس از شفاعت حضرت زهرا علیها السلام برای شیعیان، آنان خواهند گفت: «پروردگارا، دوست داریم که ارزش ما در چنین روزی شناخته شود.» خداوند می فرماید: «ای دوستان من، برگردید و بنگرید چه کسی شما را برای محبت فاطمه دوست داشته، چه کسی برای محبت فاطمه اطعام کرده است ... دستش را بگیرد و او را به بهشت در آورد» (فرات کوفی، 298 - 299؛ مجلسی، 8/ 52).

زمان شفاعت

از مجموع آیات و روایات، چنین برداشت می شود که شفاعت به معنای درخواست برای ترفیع درجات با هدایت و رهبری و اجابت دعا، در دنیا نیز وجود دارد. چنان که در زیارت حضرت فاطمه علیها السلام، از خداوند متعال

درخواست شده که اولیای خدا در درگاه الهی برای برآورده شدن حاجت شفاعت کنند (مجلسی، 97 / 201) و حضرت علیها السلام در تعقیبات نماز عصر از خدا خواسته که به حق آنان، از او رونگرداند و توبه اش را بپذیرد و گناهانش را بیامرزد ابن طاووس، 204؛ مجلسی، 83 / 86). اما شفاعت به معنای مغفرت، مربوط به آخرت و موافق آن است (طباطبائی، المیزان، 1 / 173). در حدیث رسول خدا صلی الله علیه و آله خطاب به حضرت فاطمه علیها السلام از موافق گوناگون شفاعت پیامبر صلی الله علیه و آله (مانند هنگام میزان و محاسبه اعمال، بر پل صراط، باب بهشت و کنار جهنم) نام برده شده است (صدوق، الامالی، 350). بر اساس احادیث دیگر، از جمله آنچه از حضرت زهرا علیها السلام درباره دوستان اهل بیت علیهم السلام گفته شد، گروههایی حتی پس از ورود به جهنم، مشمول شفاعت می شوند و از جهنم بیرون می آیند (تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام، 308؛ مجلسی، 65 / 155). به باور برخی اندیشمندان، تأثیر شفاعت به معنای مغفرت، در آخرین مرحله قیامت رخ می دهد که از ورود به آتش جلوگیری می کند یا باعث خروج از آن می شود، ولی معلوم نیست که شفاعت درباره دیگر مشکلات، روز قیامت یا هنگام مرگ اثری داشته باشد (طباطبائی، المیزان، 1 / 173). بنابراین، حاضر شدن پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام بر بالین مؤمنان هنگام مرگ و سؤال قبر و کمک به آنان در سختیها، مربوط به شفاعت نیست، بلکه از قبیل تصرفاتی است که به اذن خدا انجام میدهند (طباطبائی، المیزان، 1 / 174).

شفاعت کنندگان

با توجه به اینکه شفاعت حقیقی از آن خداوند متعال است (ر.ک: زمر، 44) و این جریان فیض برای دیگران از طریق نظام خاصی انجام می گیرد (ر.ک: مائده، 35)، شفاعت کنندگان کسانی هستند که خداوند به آنان اذن داده است تا برای دیگران شفاعت کنند (طه، 109) و شناخت آنان تنها از راه مراجعه به آیات و

روایات امکان پذیر است (ر.ک: مطهری، 1 / 259). بر اساس آموزه های قرآنی، بخشی از اذن یافتگان در شفاعت، کسانی هستند که از شایستگی در ذات و گفتار و کردار برخوردارند و خداوند از آنان راضی است (طه، 109؛ ر.ک: طباطبائی، انسان، 175). در برخی آیات، از آنان با عنوان «عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ» یاد شده است (ر.ک: انبیاء، 26 - 28). به گفته مفسران، قرآن از برخی شفاعت کنندگان دنیوی و اخروی نام برده است (ر.ک: طباطبائی، المیزان، 1 / 171 - 173؛ همو، انسان، 183 - 186؛ مکارم شیرازی، پیام قرآن، 6 / 520). در معارف اهل بیت علیهم السلام نیز از بسیاری از شفاعت کنندگان یاد شده است، از جمله در دعاهای حضرت فاطمه علیها السلام.

اسمای الهی، به ویژه اسم اعظم، یکی از وسایل ارتباط با خداست که به واسطه آنها می توان با خدا به راز و نیاز پرداخت و درخواستهای خود را در میان گذاشت. در قرآن کریم آمده است که خداوند اسمای حُسنایی دارد و از مردم خواسته شده است که خدا را با این اسمی بخوانند (اعراف، 180). در احادیث نیز از این موضوع سخن رفته است. در حدیثی از امام رضا علیه السلام آمده که خداوند، ذات خود را به نامهایی وصف کرده است و زمانی که مردمان را آفرید و به بندگی گرفت و آزمود، از ایشان خواست که او را با آن نامها بخوانند (کلینی، 1 / 120؛ صدوق، التوحید، 187؛ مجلسی، 4 / 177). در دعای نمازی که حضرت زهرا علیها السلام می خوانده، بعد از توسل به حق و اهل بیت و اسمای حُسنی و عظیم و کتابهای الهی، آمده است: «يَا مَنْ اخْتَارَ لِنَفْسِهِ أَحْسَنَ الْأَسْمَاءِ يَا مَنْ سَمَّى نَفْسَهُ بِالْإِسْمِ الَّذِي يَقْضِي حَاجَةَ كُلِّ طَالِبٍ يَدْعُوهُ بِهِ وَ أَسْأَلُكَ بِذَلِكَ الْإِسْمِ فَلَا شَفِيعَ أَقْوَى لِي مِنْهُ» (ای کسی که بهترین اسم را برای خود برگزیده ای، ای کسی که خود را به نامی نامیده ای که با آن حاجت کسی را که تو را می خواند، برآورده می کنی. به این نام از تو درخواست

می کنم، که شفاعت کننده ای قوی تر از آن وجود ندارد) (طوسی، مصباح المتهجد، 303 - 304). همچنین در دعایی که پیامبر صلی الله علیه و آله برای برآورده شدن حاجات به فاطمه علیها السلام تعلیم داده، به اسمای الهی توسل شده است: اسمهایی که تمام خلق، عرش و کرسی، ملائکه، جن و انس و تدبیر جهان با آنها انجام شده است؛ اسمهایی که حاملان عرش الهی، خدا را با آن می خوانند؛ اسمی که خداوند با آن استخوانهای پوسیده را زنده می کند؛ اسمی که با خواندن آن، ابراهیم علیه السلام از آتش نجات یافت؛ اسمی که با آن، موسی علیه السلام خدا را خواند و دعایش مستجاب شد؛ اسمی که با آن، سختیها از ایوب علیه السلام برطرف شد؛ اسمی که با آن، جن و باد در اختیار سلیمان علیه السلام قرار گرفت و به واسطه آن، خداوند یحیی علیه السلام را به زکریا علیه السلام عطا کرد و عیسی علیه السلام را بدون پدر آفرید (مجلسی، 92 / 405). خود حضرت زهرا علیها السلام در دعای پس از نماز عشا گفته است: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِاسْمِكَ الْمَخْزُونِ الطَّاهِرِ الَّذِي قَامَتْ بِهِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَأَشْرَقَتْ لَهُ الظُّلُمُ وَسَبَّحَتْ لَهُ الْمَلَائِكَةُ وَوَجِلَتْ مِنْهُ الْقُلُوبُ وَخَضَعَتْ لَهُ الرِّقَابُ وَأُحْيِيَتْ بِهِ الْمَوْتَى» (خداوند! به حرمت نامهای پوشیده، پاک و پاکیزه ات که آسمانها و زمین بدانها استوار شده؛ تاریکیها بدان درخشان گردیده و فرشتگان بدان تسبیح گو شده؛ و قلبها از آنها در هراس بوده و گردنها به سبب آنها خاضع شده و مردگان را به آنها زنده می کنی) (ابن طاووس، 252).

تورات، انجیل، زبور و قرآن، از دیگر شفاعت کنندگانی هستند که حضرت زهرا علیها السلام به آنها تمسک می جست (مجلسی، 88 / 183؛ 97 / 201).

از دیگر شفاعت کنندگان بسیار مهم، که در حکمت فاطمی از آنها نام برده شده، پیامبران و اولیای الهی و در رأس آنان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام او هستند که با تعبیر گوناگون از آنان یاد شده است. در دعای تعقیبات نماز عصر، حضرت

فاطمه علیها السلام از خداوند می خواهد که به حق ابراهیم خلیل و موسای کلیم و عیسیای روح الله علیهم السلام و محمد مصطفی صلی الله علیه و آله، رویش را برنگرداند و توبه اش را بپذیرد و گناهانش را ببخشد: «فَأَسْأَلُكَ بِحَقِّ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلِكَ وَ مُوسَى كَلِيمِكَ وَ عِيسَى رُوحِكَ وَ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ صَفِيكَ وَ نَبِيِّكَ إِلَّا تَصْرِفَ وَ جَهَكَ الْكَرِيمَ عَنِّي حَتَّى تَقْبَلَ تَوْبَتِي وَ تَرْحَمَ عِبْرَتِي وَ تَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ وَ يَا أَحْكَمَ الْحَاكِمِينَ» (ابن طاووس، 204؛ مجلسی، 83 / 86). در دعایی که رسول خدا صلی الله علیه و آله به فاطمه علیها السلام تعلیم داده، آمده است: «[خدایا] من به درگاه تو، نه با عمل صالحی که آن را از پیش فرستاده باشم آمده ام و نه با شفاعت آفریده ای که به او امید بسته باشم تا با شفاعت او به تو نزدیکی جویم؛ مگر به محمد و اهل بیت او که درودهای تو بر او و آنان باد» (طوسی، مصباح المتعجد، 319؛ مجلسی، 86 / 369). در دعای تعقیب نماز ظهر حضرت زهرا علیها السلام از خدا خواسته شده که نبی اکرم صلی الله علیه و آله را به مقام محمودی که وعده اش را داده است مبعوث کند و او را میان انبیا و مرسلین، برترین وسیله به سوی خود قرار دهد: «اللَّهُمَّ بَيِّضْ وَجْهَهُ ... وَافْسَحْ لَهُ حَتَّى يَرْضَى وَبَلِّغْهُ الدَّرَجَةَ وَالْوَسِيلَةَ مِنَ الْجَنَّةِ وَابْعَثْهُ الْمَقَامَ الْمَحْمُودَ الَّذِي وَعَدْتَهُ وَاجْعَلْهُ أَفْضَلَ النَّبِيِّينَ وَالْمُرْسَلِينَ عِنْدَكَ مَنْزِلَةً وَوَسِيلَةً» (ابن طاووس، 175؛ مجلسی، 83 / 68). مقام محمود که در این دعا آمده است، به آیه 79 سوره اسراء اشاره دارد که مفسران آن را به مقام شفاعت تفسیر کرده اند (طبرسی، 6 / 284؛ فخر رازی، 3 / 55؛ حویزی، 3 / 211؛ طباطبائی، المیزان، 1 / 175). در روایات آمده که افتتاح شفاعت با نبی اکرم صلی الله علیه و آله است (دارمی، 1 / 26، ترمذی، 5 / 248) و ایشان دارای مقام اذن در شفاعت است (ر.ک: طباطبائی، انسان، 180، 182). او شفاعت کننده همه شفاعت کنندگان است، زیرا گواه همه گواههاست و از کاری که انجام می دهد همه عالمیان بهره مند می شوند (بقره، 143؛ طباطبائی، المیزان، 1 / 176 - 179)

و

بنا بر برخی روایات، همه در آن روز به شفاعت ایشان نیاز دارند (قمی، 202 / 2). او آن قدر شفاعت می کند تا خود راضی شود (ضحی، 5؛ طبرسی، 10 / 382). در روایاتی که گذشت، به مقام شفاعت حضرت زهرا علیها السلام نیز تصریح شده است.

شفاعت شوندگان

با توجه به اینکه شفاعت در بخشش، همان مغفرت الهی است که از راه وسایط فیض به انسانهای دیگر می رسد و شفاعت، تکمیل سبب است نه سبب مستقل (طباطبائی، المیزان، 1 / 158)، گفته شده که هر شرطی که برای شمول مغفرت لازم است برای شفاعت نیز وجود دارد. از نظر عقلی، شرط مغفرت چیزی جز قابلیت داشتن شخص نیست (مطهری، 1 / 259 - 260). این قابلیت در شفاعت، علاوه بر اینکه مستلزم وجود رابطه ای با خدا، از راه ایمان و دوری از شک و شرک و کفر است (بقره، 39، 217؛ نساء، 116؛ توبه، 17؛ غافر، 7؛ صدوق، الاعتقادات، 66؛ مطهری، 1 / 260)، به وجود رابطه ای میان انسان و شفیع نیز نیاز دارد که همان پیروی از راهنمایان اهل حق است. چنین پیوندی باعث می شود انسان در گروه اصحاب یمین قرار بگیرد (اسراء، 71؛ مدثر، 39 - 48؛ طباطبائی، المیزان، 1 / 169 - 170).

حضرت فاطمه علیها السلام در دعای تعقیب نماز ظهر - بعد از آنکه از خدا درخواست می کند که پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله را به مقام محمودی که همان مقام شفاعت است مبعوث کند - می خواهد که تمام توانمان را در راه سنت پیامبر صلی الله علیه و آله به کار بندیم و در این راه هیچ شکی به خود راه ندهیم و پشیمان و گمراه نگردیم و آیین خود را تغییر ندهیم: «وَأَقْضُ بِنَا أَثْرَهُ وَأَسْقِنَا بِكَأْسِهِ وَأُورِدْنَا حَوْضَهُ وَاحْشُرْنَا فِي زُمْرَتِهِ وَتَوَفَّنَا عَلَىٰ مِلَّتِهِ وَأَسْأَلُكَ بِنَا سُبُلَهُ وَأَسْأَلُكَ تَعْمَلُنَا بِسُنَّتِهِ، غَيْرَ خَزَايَا وَلَا نَادِمِينَ، وَلَا شَاكِينَ، وَلَا مُبَدِّلِينَ [وَلَا مُضِلِّينَ]» (ابن طاووس، 175؛ مجلسی، 83 / 68). تقارن بین این دو موضوع، نشان می دهد

که شرط برخورداری از شفاعت پیامبر صلی الله علیه و آله، این است که به درستی راه ایشان کاملاً اعتقاد داشته باشیم. در آیات و روایات بر این مطلب تأکید شده است.

بنا بر روایات، شفاعت شونندگان باید از حیث ارکان دین کامل باشند و با خدا و رهبران الهی ارتباط شایسته ای داشته باشند. به فرموده پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله، شفاعت مخصوص انجام دهندگان گناه کبیره از امت ایشان است (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 3 / 574). آنان چون از انجام دادن گناه پشیمان اند، دین و ایمانشان محفوظ است (مجلسی، 8 / 351)، اهل شک و شرک و کفر نیستند و موحدند (صدوق، الاعتقادات، 66 مجلسی، 8 / 58)، به پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیتش علیهم السلام ایمان دارند، از ایشان پیروی می کنند و با آنان دشمنی نمی ورزند، و گرنه شفاعت هیچ کس برای آنان فایده ندارد. در روایتی از امام صادق علیه السلام آمده است که نبی اکرم صلی الله علیه و آله خطاب به فاطمه علیها السلام فرمود: «يَا فَاطِمَةَ لَوْ أَنَّ كُلَّ نَبِيٍّ بَعَثَهُ اللَّهُ وَكُلَّ مَلَكٍ قَرَّبَهُ شَفَعُوا فِي كُلِّ مُبْغِضٍ لَكَ غَاصِبٍ لَكَ مَا أَخْرَجَهُ اللَّهُ مِنَ النَّارِ أَبَدًا» (ای فاطمه، اگر همه پیامبرانی که خداوند آنان را مبعوث کرده و همه فرشتگانی که خداوند آنان را مقرب ساخته است، درباره کسی که به تو بغض بورزد و حق تو را غضب کند، شفاعت کنند، خداوند هرگز او را از آتش جهنم خارج نمی کند) (کراجکی، 63 - 64؛ مجلسی، 29 / 1346).

در احادیث فراوانی، از جمله روایات حضرت فاطمه علیها السلام، به تعدادی از گروههایی که شفاعت می شوند، تصریح شده است: آنان به سبب عمل خاصی، مشمول شفاعت شده اند، که آن، ارتباط ویژه با اهل بیت علیهم السلام است، مانند ولایت، محبت و نصرت اهل بیت علیهم السلام.

یکی از این گروهها، شیعیان اهل بیت علیهم السلام هستند، بر اساس مژده ای که رسول خدا صلی الله علیه و آله به فاطمه علیها السلام داده است، فاطمه علیها السلام نزد خدا جایگاه ستوده ای دارد که در آن

برای دوستان و شیعیانش شفاعت می کند: «يَا فَاطِمَةُ الْبُشَيْرَى فَلِكِ عِنْدَ اللَّهِ مَقَامٌ مَحْمُودٌ تَشْتَفِعِينَ فِيهِ لِمُحِبِّكَ وَشَيْعَتِكَ فَتَشْتَفِعِينَ» (کراچکی، 63 - 64؛ مجلسی، 355/73). این موضوع، به بیانه‌های گوناگون، در روایات فراوانی آمده است (ر.ک: صدوق، الامالی، 70؛ مجلسی، 52/8).

گروه دیگر، کسانی هستند که اگرچه شیعه کامل نیستند، از دوستان اهل بیت علیهم السلام و دوستان ایشان هستند. بر اساس روایتی از حضرت فاطمه علیها السلام، آنان پس از آنکه با بلاها و مشکلات دنیا و سختیهای قیامت در عرصات آن، یا با عذاب کشیدن در طبقه بالاتر جهنم، از گناهان پاکیزه شدند، اهل بیت علیهم السلام، آنان را به سبب دوستی با خود، نجات می دهند و به حضور خویش منتقل می کنند (تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام، 308؛ مجلسی، 155/65). بر طبق حدیثی دیگر، در روز قیامت، خدا به حضرت فاطمه علیها السلام وحی می کند: «ای فاطمه، از من بخواه تا به تو عطا کنم و در پیشگاه من آرزو کن تا تو را راضی کنم.» آنگاه حضرت علیها السلام به خدا می گوید: «دوستان من و عترتم را در آتش، عذاب مکن» (حسینی استرآبادی، 485/2؛ مجلسی، 140/27).

از دیگر گروههایی که به طور ویژه شفاعت حضرت زهرا علیها السلام برای آنان در روایات مطرح شده است، دوستان و یاوران فرزندان فاطمه علیها السلام (مجلسی، 275/24) و گریه کنندگان بر امام حسین علیه السلام (قندوزی، 323/2) هستند.

شبهات شفاعت

مخالفان شفاعت به معنای مغفرت و تفضل، اشکالاتی مطرح کرده اند. بخشی از این شبهات راجع به اصل شفاعت است، که از همان قرون اولیه مطرح بوده است، مانند تشکیک در دلالت قرآن، و نیز منافات شفاعت با اصل قرآنی وابستگی سعادت و شقاوت به عمل اختیاری خود

انسان (ر.ک: نجم، 39؛ زلزله، 7 - 8). بعدها اشکالات فلسفی نیز مطرح شده است، از جمله انفعال پذیری خداوند، تغییر اراده و علم او، مخدوش شدن توحید ذاتی و رحمت واسعه خدا به سبب وجود شفاعت کننده ای دلسوزتر، و نیز تردید به وجود آمدن در عدالت خداوند برای مجازات یا رفع آن و در تبعیض ناشی از شفاعت برای افرادی خاص (رشیدرضا، 1 / 307). برخی نیز اشکالات تربیتی و اجتماعی را به آن افزوده‌اند (ر.ک: مطهری، 1 / 244). بخش دیگری از شبهات، درباره درخواست شفاعت است که برخی سلفیها، مانند ابن تیمیه و پیروانش، آن را مطرح کرده اند (ادامه مقاله).

به نظر بیشتر اندیشمندان مسلمان، به ویژه شیعه، همه ایرادها بر اثر برداشت نادرست از شفاعت است، از این رو در تبیین فلسفی از شفاعت، گفته شده که خداوند آفریده ها را با جهت میل به کمالات ممکن و جلب رحمت واسعه خود آفریده و همه امکانات و امدادهای غیبی را در این راه در اختیار آنان قرار داده و بنابراین، انسانها را فطرتاً پاک آفریده است و اگر انحرافی در آنان پدید آید، عَرَضی است و در سرشت آنان کششی وجود دارد که آنان را به سوی حالت اولیه باز می گرداند (طباطبائی، المیزان، 1 / 183) و چون رحمت خدا گسترده است (انعام، 147؛ غافر، 7) و بر غضبش پیشی دارد (صحیفه سجادیه، دعا 149 (345))، کسانی که مرتکب خلاف و انحراف می شوند، اگر قابلیت پاک شدن را از دست نداده باشند، مشمول مغفرت و رحمتش خواهند شد و به پاکی و سلامتشان باز می گردند.

از سوی دیگر، چون خدا کارها را (چه در نظام تکوینی، چه در نظام تشریحی و معنوی) از راه اسباب و مسببات انجام می دهد، رحمت نیز بدون نظام انجام (ر.ک: فخر رازی، 3 / 66؛ مطهری، 1 / 259؛ طباطبائی، المیزان، 1 / 160). به همین دلیل،

رحمت و مغفرت پروردگار نیز باید از طریق واسطه های فیض، همچون نفوس انسانهای کامل و ارواح بزرگ انبیا و اولیا، به گناهکاران برسد. از همین روست که خداوند از مؤمنان می خواهد که وسیله ای به سویش برگزینند (مائده، 35) و به گناهکاران می گوید که علاوه بر اینکه خود آمرزش می خواهند، از رسول اکرم صلی الله علیه و آله نیز بخواهند که برایشان طلب آمرزش کند (ر.ک: نساء، 64؛ مطهری، 1/264).

بنابراین، شفاعت حقیقی با توحید ذاتی منافاتی ندارد، زیرا رحمت شفیع، پرتوی از رحمت خداوند متعال است (مطهری، 1/264) و با توحید افعالی نیز کاملاً سازگار است (ر.ک: طباطبائی، المیزان، 1/158 - 159)، چراکه شفاعت حقیقی فقط از آن خداست (زمر، 44) و هیچ شفاعتگری بدون اذن او نمی تواند انسان را به سعادت برساند و این گونه نیست که رضایت الهی غیر از رضای شفیعان باشد و هر یک جداگانه سعادت انسان را تأمین کنند (ر.ک: مطهری، 1/249).

در فرایند شفاعت، شفیع از خدا تقاضا نمی کند که از مقام مولویت خود یا از حکم و تکلیف یا از مجازات مخالف دست بردارد، بلکه با قبول این جهات سه گانه، به برخی از صفات مولا (مانند بزرگی، کرم، بخشش و بی نیازی او) یا ضعف، زبونی، فقر و کوچکی فرد خطاکار که مقتضی ترحم است، یا به صفات خود و آبرویی که نزد خدا دارد، تمسک می کند و از او می خواهد از مجازات گناهکار چشم پوشی کند و بدین وسیله عوامل مقتضی رحمت و عفو، بر عوامل مقتضی غضب و عقوبت، غلبه می یابد و فرد از دایره موضوع آن خارج می شود (طباطبائی، المیزان، 1/159). در این هنگام، به سبب تغییری که در حالت گناهکار پدید می آید و از سرکشی به اطاعت و از طغیان به ندامت می گراید، خداوند نیز حکم جدیدی (مغفرت)، بر خلاف حکم قبلی (کیفر)، برای او در نظر می گیرد.

درست است که سنت الهی تغییر نمی پذیرد، اما خداوند با تمام موجودات، یک گونه ارتباط ندارد، و گرنه اصل سببیت و ارتباط از بین می رود و هر چیزی سبب چیزی دیگر می شود. همان گونه که خداوند، از آن حیث که منتقم است، مریض را شفا نمی دهد، بلکه این امر ریشه در رحمت خداوندی دارد، در شفاعت نیز برطرف شدن عقاب، نتیجه اسباب متعددی است، مانند رحمت، مغفرت، حکم، قضا و مانند آن (طباطبائی، المیزان، 163 / 1 - 164). از این رو، شفاعت نقض حکم اصلی نیست، همچنان که مستلزم تغییر حالت در خداوند یا بی خبری او از آینده نیست و نیز هیچ یک از حکم اول بر عذاب و حکم دوم مبنی بر رفع آن، مصداق ظلم و خلاف عدالت نخواهد بود (طباطبائی، المیزان، 162 / 1 - 165؛ سبحانی، منشور جاوید، 8 / 97 - 98). بنابراین، حقیقت شفاعت به معنای مشهور، با آنچه در جوامع خودکامه کنونی رایج است، فرق بسیار دارد. در جوامع کنونی، جریان شفاعت از گناهکار شروع می شود، گناهکاران بر واسطه ها (شفیع) فشار وارد می کنند تا از مصادر امر بخواهند قانون را در حق آنان اعمال نکنند، و چون مصادر امر مدیون واسطه ها هستند، ناگزیر، وساطت آنان را می پذیرند، چرا که تحت تأثیرشان قرار دارند. در این نوع شفاعتها قابلیت اصلاح خلافکار و کمالش در نظر گرفته نمی شود، ولی در شفاعت دینی، شفاعت از خود خدا شروع می شود و به گناهکار ختم می گردد. در شفاعت صحیح، شفیع تحت تأثیر خدا قرار دارد نه تحت تأثیر گناهکاران (مطهری، 1 / 247 - 262).

در پاسخ به بی نیازی از شفاعت و وابسته بودن سعادت و شقاوت به عمل انسان، گفته شده که آنچه از آیات و روایات به دست می آید این است که خود عمل به تنهایی برای سعادت کافی نیست و به رحمتی خاص از طرف خداوند نیاز

هست که به منزله علت فاعلی است (مطهری، 1 / 265). از این رو، پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام نیز خود را نیازمند آن می دانستند و از اسمای حسناى الهی و صفات کمال او هدایت می جستند (ر.ک: مطهری، 1 / 258). در دعای حضرت زهرا علیها السلام، توسل به اسم خاص خدا و شفاعت خواهی از آن کاملاً مشهود است (طوسی، مصباح المتعجد، 304؛ مجلسی، 86 / 319). بنابراین، مغفرت به واسطه شفاعت - که همان رحمت خاص پروردگار است - با اصل عمل منافاتی ندارد، بلکه برای تتمیم علیت و جبران کمبود عمل برای تأمین سعادت است (مطهری، 1 / 255، 257، 265).

همچنین، در شفاعت و مغفرت هیچ گونه بی عدالتی و استثنایی وجود ندارد، چرا که رحمت پروردگار نامحدود است و اگر نصیب کسی نشود، تنها به سبب قابلیت نداشتن اوست (مطهری، 1 / 265).

در پاسخ به اشکال مطرح شده مبنی بر دلالت قرآن بر عدم شفاعت، گفته شده که منظور از نفی شفاعت به طور مطلق (ر.ک: بقره، 48، 254) این است که کسی بدون اذن خدا قادر به شفاعت نیست یا کسی استحقاق شفاعت و بخشیده شدن گناهانش را ندارد (طباطبائی، المیزان، 1 / 167) و هدف قرآن از نفی مطلق، این است که اذهان را از شفاعت باطل - که درباره اشخاص یا بتها وجود داشته است - متوجه شفاعت صحیح نماید (مطهری، 1 / 265).

برخی پنداشته اند که از آیات شفاعت، تنها امکان آن فهمیده می شود نه وقوع آن، زیرا قسمتی از آیات، شفاعت را در قیامت به طور کلی نفی می کنند و آیاتی دیگر، آن را بدون اذن پروردگار نفی می سازند (بقره، 255؛ یونس، 3؛ طه، 109؛ نجم، 26)، ولی بر صدور اذن الهی برای شفاعت دلالتی ندارند و بنابراین، جزء آیات متشابه اند که نمی شود به آنها استدلال کرد (رشیدرضا، 1 / 307).

در پاسخ، گفته شده است که آیات شفاعت، منحصر به آیات یاد شده نیستند و آیات دیگری نیز، به نوعی، اصل وقوع شفاعت را می‌رسانند (ر.ک: مدثر، 48). در آیاتی (ر.ک: اسراء، 79؛ ضحی، 5) نیز خداوند به حضرت محمد صلی الله علیه و آله مقام شفاعت را وعده داده، و بدیهی است که وعده خدا تخلف بردار نیست (سبحانی، شفاعت، 197). بنابراین، آیات شفاعت، متشابه نیستند، بلکه مطلق و مقیدند و بر فرض که متشابه باشند، با کمک آیات محکم، می‌توان آنها را تفسیر کرد (طباطبائی، المیزان، 1 / 168).

مهم‌ترین اشکال مطرح شده در بُعد تربیتی و اجتماعی شفاعت، این است که شفاعت باعث جرأت یافتن انسانها بر ارتکاب گناه و گسترش مفساد اجتماعی می‌شود. در پاسخ به این شبهه، بر چند نکته تأکید شده است: اول آنکه شفاعت به معنای مغفرت، درست مانند وعده خود خداست مبنی بر بخشش همه گناهان (به جز شرک) حتی بدون توبه (نساء، 48)، و بخشش همه گناهان با توبه و آوردن ایمان (شوری، 25؛ ر.ک: طباطبائی، المیزان، 1 / 161، 165)، که برای تربیت انسان است. از این گذشته، خداوند به طور قطعی و درباره همه کس و همه زمان و درباره همه گناهان، وعده پذیرش شفاعت نداده و شرایط و ویژگیهای آن را به طور دقیق مشخص نکرده است تا موجب دلیری و گستاخی بر ارتکاب گناه نشود، بلکه آن را به «مشیت»، «اذن» و «رضایت» (از دین و ایمان مشروط نموده (نساء، 28، 116؛ طه، 109؛ انبیاء، 28) و روشن است که اصرار بر گناه، ایمان را تضعیف می‌کند (طباطبائی، المیزان، 1 / 165 - 166). بنابراین، اثر اعتقاد به شفاعت، فقط تا اندازه ای است که دلها را از یأس و نومیدی نجات دهد و همواره بین خوف و رجاء ننگه دارد.

(مطهری، 1 / 265). در روایات اهل بیت علیهم السلام نیز شفاعت به گونه ای تبیین نشده که تشویق به گناه و تضمین سعادت را در پی داشته باشد، بلکه همیشه بانوعی ترس و اضطراب همراه است. بر اساس روایتی، بعضی در قیامت پس از هفتاد سال تحمل عذاب در جهنم، با توسل به حق اهل بیت علیهم السلام از جهنم رهایی می یابند مفید، الامالی، 218؛ مجلسی، 8 / 282؛ 27 / 312).

درباره شفاعت خواهی، برخی سلفیها (مانند ابن تیمیه و محمد بن عبدالوهاب) به رغم اعتراف به اینکه نبی اکرم صلی الله علیه و آله و دیگر انبیا و صدیقان و غیر آنان در قیامت حق شفاعت دارند (ابن تیمیه، 1 / 239)، بر آن اند که دیگر بندگان خدا حق چنین درخواستی از آنان ندارند، زیرا درخواست شفاعت از ایشان، مستلزم شرک در افعال خدا و عبادت اوست (ابن تیمیه، 1 / 242). به باور آنان، شفاعت خواهی و درخواست هر نوع واسطه گری برای حاجت خواستن از خدا و اعتقاد به اینکه دیگران از خود انسان به خدا نزدیک ترند که می توانند واسطه شوند، همانند اعتقاد و عمل بت پرستان است که بتها را نزد خدا شفیع قرار می دادند (یونس، 18). این گونه شفاعت خواهی از غیر خدا، همان خواندن غیر خداست، که قرآن صریحاً از آن نهی کرده است (جن، 18). چون اصل شفاعت در قرآن و حدیث آمده است و نمی شود منکر آن شد، برای درخواست آن باید از خود خدا خواسته شود آنان را شفیع ما قرار دهد یا آنکه معنای شفاعت خواهی، توسل به عمل خود انسان است، یعنی ایمان به پیامبر صلی الله علیه و آله و اطاعت از او و محبت داشتن به او و موالاتش یا توسل به دعای ایشان برای نجات یافتن (ابن تیمیه، 1 / 239، 242؛ ر.ک: آلوسی، 6 / 125 - 129).

دیگران این نظریه افراطی را نقد کرده اند. در پاسخ این شبهه، تأکید شده است که چون خداوند دنیا را بر اساس نظام اسباب و مسببات آفریده و از ما خواسته است که برای رسیدن به او، به آنها تمسک جوئیم (مائده، 35)، توسل به این اسباب و وسایط فیض، نه تنها شرک نیست، که عین توحید است. نکته دیگری که در شفاعت خواهی از آن غفلت شده، این است که هیچ گاه شفاعت خواهان، به پیامبران و اولیای الهی به عنوان اینکه آنان مستقل اند نمی نگرند، بلکه از شفیعان می خواهند تا از خدا بخواهند که گناهمان را ببخشد یا نیازهایمان را برآورد. در اینجا توجه اصلی به خداست نه شفیع (مطهری، 1 / 263 - 264)، و حقیقت در خواست شفاعت، چیزی جز همان درخواست «دعا» نیست (ر.ک: ربانی گلپایگانی، 381). در قرآن کریم نیز نمونه هایی از درخواست گناهکاران از امت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و فرزندان حضرت یعقوب علیه السلام آمده است (ر.ک: نساء، 64؛ یوسف، 97).

بنابراین، شفاعت خواهی از انبیا و اولیای الهی با درخواست شفاعت بت پرستان از بتها ارتباطی ندارد، زیرا بت پرستان برای بتها استقلال قائل بودند و آنها را در رحمت و نعمت مؤثر می دانستند (مکارم شیرازی، پیام قرآن، 6 / 538 - 543؛ سبحانی، منشور جاوید، 8 / 132 - 137). از این گذشته، خداوند به سبب اینکه بتها عقل و شعور ندارند، واسطه قراردادن و توسل به آنها را لغو و بیهوده و توجه به آنها را مصداق روشن بت پرستی و شرک دانسته و از آن نهی فرموده است، در صورتی که انبیا و اولیا در بارگاه الهی، از وجاهت و کرامت برخوردارند (ر.ک: آل عمران، 45؛ نساء، 69).

اهل بیت علیهم السلام نیز در احادیث و دعاهای فراوانی، خود را وسیله و واسطه فیض معرفی نموده اند. حضرت فاطمه علیها السلام در خطبه فدکیه - در جمع مهاجرین، انصار

خلیفه اول - فرموده است: «ستایش کنید خدایی را که به سبب عظمت و نورش، کسانی که در آسمانها و زمین هستند به سوی او وسیله می جویند و ما وسیله او میان خلقتش هستیم» (طبری امامی، 113 - 114؛ ابن ابی الحدید، 16 / 211).

در زیارت حضرت فاطمه علیها السلام - که امام جواد علیه السلام آن را تعلیم داده است - از حضرت زهرا علیها السلام می خواهیم که به سبب اعتقاد ما به نبی اکرم صلی الله علیه و آله و جانشینش و صبر ما در راه آنان، ما را به خودشان ملحق کنند تا به خود بشارت دهیم که به سبب ولایت و دوستی با آنان پاک شده ایم (طوسی، تهذیب الاحکام، 6 / 9 - 10؛ مجلسی، 97 / 194 - 195). البته در حکمت فاطمی نیز به این نکته مهم تصریح شده است که هیچ کس جز خدای متعال، توان بخشایش و برآوردن حاجات انسان را ندارد (مجلسی، 83 / 85 - 86).

اشکال دیگری که سلفیها درباره شفاعت خواهی از اولیای الهی مطرح کرده اند، این است که می پندارند انسان بعد از مرگ، توان هیچ کاری را ندارد، بنابراین شفاعت خواهی از آنان بیهوده است، علاوه بر آنکه شرک است و گوینده آن باید توبه کند وگرنه کشته می شود (ابن تیمیه، 1 / 241، 247 - 248؛ ابن عبدالوهاب، 385، 399، ر.ک: امین عاملی، 213 - 214). این نظر بر خلاف نظر بسیاری دیگر از اهل سنت است که درخواست شفاعت از نبی اکرم صلی الله علیه و آله و توسل به ایشان را، چه در حیات چه بعد آن، جایز دانسته اند (سبکی، 291 - 294، سمهودی، 2 / 421؛ 3 / 371؛ قسطلانی، 3 / 417؛ نبهانی، 159، 169). در رد این نظر، به این اصل مهم استناد شده است که آدمی با مرگ از بین نمی رود و حقیقت او که همان روح اوست، باقی و زنده است و در عالم برزخ به زندگی ادامه می دهد (ر.ک: سبکی، 321؛ شوکانی، 3 / 305؛ نبهانی، 169).

از این گذشته، روایاتی وجود دارد که ائمه شیعه علیهم السلام و خلفا و دیگر

اهل سنت، بعد از رحلت رسول اعظم صلى الله عليه وآله به آن حضرت صلى الله عليه وآله توسل می جستند یا از ایشان می خواستند که از آنان نزد خدا یاد کند یا برای برآورده شدن حاجاتشان دعا کند (نهج البلاغه، خطبه 235 (2 / 228)؛ ابن ابی الحدید، 13 / 42؛ سبکی، 303 - 304، 312؛ مجلسی، 22 / 542).

منابع

آلوسی، سید محمود (م. 1270 ق.)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ابن ابی الحدید، عزالدین (م. 656 ق.)، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، دار احیاء الکتب العربیة، 1378 ق؛ ابن تیمیہ، احمد بن عبدالحلیم (م. 728 ق.)، مجموع الفتاوی (کتب و رسائل و فتاوی)، تحقیق عبدالرحمن عاصمی، مکتبة ابن تیمیہ؛ ابن طاووس، سید علی بن موسی (م. 664 ق.)، فلاح السائل، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ابن عبد الوهاب، محمد (م. 1206 م.)، مجموعه رسائل فی التوحید و الایمان، تحقیق اسماعیل انصاری، الریاض، مطابع الریاض؛ ابن فارس، احمد بن فارس بن زکریا (م. 395 ق.)، معجم مقاییس اللغه، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، 1404 ق؛ ابن ماجة قزوینی، محمد بن یزید (م. 275 ق.)، سنن ابن ماجه، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی، دار الفکر؛ ابن منظور، محمد بن مکرم (م. 711 ق.)، لسان العرب، قم، نشر ادب الحوزة، 1405 ق؛ اربلی، علی بن عیسی (م. 693 ق.)، کشف الغمة فی معرفة الائمة علیهم السلام، بیروت، دارالاضواء، 1405 ق؛ اشعری، علی بن اسماعیل (م. 330 ق.)، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، تحقیق محی الدین عبدالحمید، بیروت، المکتبة العصریة، 1419 ق؛ امین عاملی، سید محسن (م. 1371 ق.)، کشف الارتیاب فی اتباع محمد بن عبد الوهاب، تحقیق سید حسن امین، قم، مکتبة الحرمین، 1382 ق؛ ترمذی، محمد بن عیسی (م. 279 ق.)، سنن الترمذی، تحقیق عبدالوهاب عبداللطیف، بیروت، دارالفکر، 1403 ق؛ تفتازانی، سعدالدین (م. 793 ق.)، شرح المقاصد فی علم الکلام، پاکستان، دار المعارف النعمانیة، 1401 ق؛ تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام، التفسیر المنسوب الی الامام العسکری علیه السلام، قم، مدرسه

الامام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، 1409 ق؛ ثعالبي، عبدالرحمن بن محمد (م. 875 ق.)، الجواهر الحسان في تفسير القرآن (تفسير ثعالبي)، تحقيق عبدالفتاح، علي محمد، عادل احمد، بيروت، دار احياء التراث العربي، 1418 ق؛ جرجاني، علي بن محمد (م. 816 ق.)، شرح المواقف، مصر، مطبعة السعادة، 1325 ق؛ جوهرى، اسماعيل بن حماد (م. 393 ق.)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق احمد عبد الغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين، 1407 ق؛ حسيني استر آبادي، سيد شرف الدين علي (م. 965 ق.)، تأويل الآيات الظاهرة في فضائل العترة الطاهرة، قم، مدرسة الامام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، 1407 ق، حويزي، عبدعلي بن جمعه (م. 1112 ق.)، تفسير نورالثقلين، تحقيق سيدهاشم رسولی محلاتي، قم، انتشارات اسماعيليان، 1412 ق؛ دارمي، عبدالله بن رحمن (م. 255 ق.)، سنن الدارمي، دمشق، مطبعة الاعتدال، 1349 ق؛ راغب اصفهاني، حسين بن محمد (م. 502 ق.)، مفردات الفاظ القرآن، نشر الكتاب، 1404 ق؛ رباني گلپايگاني، علي، كلام تطبيقي، قم، مركز جهاني علوم اسلامي، 1385 ش؛ رشيدرضا، محمد (م. 1354 ق.)، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، القاهرة، دار المنار، 1373 ق؛ روحاني، سيدمحمدكاظم، شفاعت و توسل، قم، نشر معارف، 1385 ش؛ زبيدي، سيد محمد مرتضى حسيني (م. 1205 ق.)، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق علي شيري، بيروت، دارالفكر، 1414 ق؛ سبحاني، جعفر، شفاعت در قلمرو عقل و قرآن و حديث، تهران، دار الكتب الاسلامية، 1354 ش؛ همو، منشور جاويد (تفسير موضوعي)، قم، دارالقرآن الكريم، 1369 ش؛ سبكي، علي بن عبدالكافي (م. 756 ق.)، شفاء السقام في زيارة خير الانام صلى الله عليه وآله، تحقيق سيد محمدرضا جلالى حسيني، 1419 ق؛ سمهودي، علي بن احمد (م. 911 ق.)، وفاء الوفاء باخبار دار المصطفى صلى الله عليه وآله، تحقيق محمد عبدالحميد، بيروت، دار احياء التراث العربي؛ سيدمرتضى، علي بن حسين (م. 436 ق.)، رسائل الشريف المرتضى، تحقيق سيداحمد حسيني، سيدمهدي رجائي، قم، دار القرآن الكريم، 1405 ق؛ شوكاني، محمد بن علي (م. 1250 ق.)، نيل الاوطار من احاديث سيدالاخيار، بيروت، دار الجيل، 1973 م، صحيفه سجاديه، الامام علي بن الحسين عليه السلام، قم، مؤسسة الامام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف،

1411 ق؛ صدوق، محمد بن علی (م. 381 ق.)، الاعتقادات، في دين الاماميه، تحقيق عصام عبد السيد، بيروت، دار المفيد، 1414 ق؛ همو، الامالى، قم، مؤسسة البعثة، 1417 ق؛ همو، التوحيد، سيدهاشم حسيني تهراني، قم، نشر اسلامي؛ همو، علل الشرايع، تحقيق سيد محمد صادق بحر العلوم، النجف الاشرف، المكتبة الحيدرية، 1385 ق؛ همو، من لا يحضره الفقيه، تحقيق على اكبر غفاري، قم، نشر اسلامي 1404 ق؛ طباطبائي، سيد محمد حسين (م. 1402 ق.)، الميزان في تفسير القرآن، قم، نشر اسلامي، 1417 ق؛ همو، انسان از آغاز تا انجام، ترجمه صادق لاريجاني، قم، مؤسسه بوستان كتاب، 1387 ش؛ طبرسي، فضل بن حسن (م. 548 ق.)، مجمع البيان في تفسير القرآن، تحقيق عده اي از محققين، بيروت، مؤسسة الاعلمي، 1415 ق؛ طبري امامي، محمد بن جرير (م. قرن 5)، دلائل الامامه، قم، مؤسسة البعثة، 1413 ق؛ طنطاوي، جوهرى (م. 1358 ق.)، الجواهر في تفسير القرآن الكريم، تحقيق احمد سعد على، بيروت، دار الفكر، 1355 ق؛ طوسي، محمد بن حسن (م. 460 ق.)، مصباح المتهجد، بيروت، مؤسسة فقه الشيعة، 1411 ق؛ همو، الاقتصاد الهادي الى طريق الرشاد، تهران، مكتبة جامع چهل ستون، 1400 ق؛ همو، تهذيب الاحكام، تحقيق سيد حسن موسوي خراسان، تهران، دارالكتب الاسلامية، 1364 ش؛ عبدالملك، بطرس، مطر، ابراهيم، طمس، جون الكساندر، قاموس الكتاب المقدس، القاهرة، دار الثقافية 1994 م؛ علامه حلي، حسن بن يوسف (م. 726 ق.)، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق حسن حسن زاده آملی، قم، نشر اسلامي، 1417 ق؛ فخر رازی، محمد بن عمر (م. 606 ق.)، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، بيروت، دار احياء التراث العربي، 1420 ق؛ فرات كوفي، فرات بن ابراهيم (م. 307 ق.)، تفسير فرات الكوفي، تحقيق محمد كاظم محمودي، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، 1410 ق؛ فراهيدي، خليل بن احمد (م. 175 ق.)، العين، تحقيق مهدي مخزومي، ابراهيم سامرايي، قم، مؤسسة دار الهجرة، 1410 ق، قاضى عبدالجبار اسد آبادي، عبدالجبار بن احمد (م. 415 ق.)، شرح الاصول الخمسه، تحقيق مصطفى رباب، بيروت، دار احياء التراث العربي، 1412 ق؛ قرشي، سيد على اكبر، تفسير

احسن الحديث، تحقيق محمدحسن بكائي، تهران، بنياد بعثت، 1377 ش؛ قسطلاني، احمد بن محمد (م. 923 ق.)، المواهب اللدنية بالمنح المحمدية، تحقيق مأمون الجنان، بيروت، دارالكتب العلمية، 1416 ق؛ قمي، علي بن ابراهيم (م. 307 ق.)، تفسير القمي، تحقيق سيدطيب موسوي جزائري، قم، دارالكتاب، 1404 ق، قندوزي، سليمان بن ابراهيم (م. 1294 ق.)، ينابيع المودة لذوي القربى، تحقيق سيدعلي جمال اشرف حسيني، دارالاسوة، 1416 ق؛ كتاب مقدس، ترجمه فاضل خان همداني، ويليام گلن، هنري مرتن، تهران، انتشارات اساطير، 1380 ش؛ كراچكي، محمدبن علي (م. 449 ق.)، كنز الفوائد، قم، مكتبة المصطفوي، 1369 ش؛ كليني، محمد بن يعقوب (م. 329 ق.)، الكافي، تحقيق علي اكبر غفاري، تهران، دار الكتب الاسلامية، 1363 ش؛ مجلسي، محمدباقر (م. 1110 ق.)، بحار الانوار، بيروت، دار احياء التراث العربي، 1403 ق؛ محمديان، بهرام وديگران، دائرة المعارف كتاب مقدس، تهران، انتشارات سرخدار، 1381 ش؛ مصطفوي، حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر كتاب، 1360 ش؛ مطهري، مرتضى (م. 1358 ش.)، مجموعه آثار استاد شهيد مطهري، تهران، انتشارات صدرا، 1377 ش؛ مفيد، محمد بن محمد (م. 413 ق.)، الامالي، تحقيق حسين استادولي، علي اكبر غفاري، بيروت، دار المفيد، 1414 ق؛ همو، اوائل المقالات، تحقيق ابراهيم انصاري زنجاني، بيروت، دارالمفيد، 1414 ق؛ مكارم شيرازي، ناصر وديگران، تفسير نمونه، تهران، دارالكتب الاسلامية، 1374 ش؛ مكارم شيرازي، ناصر، پیام قرآن، قم، مدرسه امام علي بن ابي طالب عليه السلام، 1374 ش؛ نبهاني، يوسف بن اسماعيل (م. 1350 ق.)، شواهد الحق في الاستغاثة بسيد الخلق، استانبول، فاتح، 1984 م؛ نسفي، نجم الدين عمر بن محمد (م. 537 ق.)، العقائد النسفيه، بغداد، مكتبة المثنى؛ نهج البلاغه، الامام علي بن ابي طالب عليه السلام، الشريف الرضي، تحقيق و شرح محمد عبده، بيروت، دار المعرفة، 1412 ق.

زين العابدين قرباني

ص: 155

جایگاه حضرت فاطمه علیها السلام در عالم پس از مرگ.

آخرت در مقابل دنیا، مؤنث آخر در مقابل اول، و به معنای پایان و پسین است (فراهیدی، 4 / 303؛ راغب اصفهانی، 13؛ ابن منظور، 4 / 12) و به عوالم پس از مرگ اطلاق می شود (ر.ک: صدرالمتألهین، شرح اصول کافی، 1 / 307) و بیشتر به معنای جهان ابدی است که با معاد شروع، و به بهشت و دوزخ ختم می گردد (ر.ک: قصص، 83 عنکبوت، 20؛ غافر، 39؛ طبرسی، 8 / 443؛ ر.ک: طباطبائی، المیزان، 3 / 265: 16 / 118).

همه فرق اسلامی، بلکه همه ادیان الهی، درباره اصل وقوع معاد و وجود جهان پس از دنیا اتفاق نظر دارند (علامه حلی، نهج الحق، 376)، گرچه درباره چگونگی وقوع آن، به ویژه در چگونگی زنده شدن انسانها، اختلاف نظر هست (علامه حلی، کشف المراد، 548 - 549؛ صدرالمتألهین، الاسفار، 9 / 165 - 166، مقاله معاد). طبق باورهای اسلامی، انسانها پس از مرگ، مدتی در عالم برزخ می مانند تا قیامت و حسابرسی فرا برسد و هرکس، بنا بر کارنامه اش، به بهشت یا جهنم برده شود تا در آن، حیات ابدی یابد (ر.ک: صدوق، الاعتقادات، 47 - 51). هرچند پس از مردن، ارتباط انسان به طور کامل از جهان مادی قطع نمی شود و گاه از دنیا باخبر می گردد یا در دنیای زندگان حضور می یابد (محدث قمی، 107 - 108؛ طباطبائی، شیعه در اسلام، 100).

بر اساس برخی احادیث، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام در عالم برزخ مقامی ویژه، و بر احوال دنیا را اشراف دارند و در روز قیامت نیز به شیعیان خود توجه خاص می کنند (ر.ک: مفید، اوائل المقالات، 72 - 73).

درباره زندگی برزخی حضرت فاطمه علیها السلام، روایات بسیاری وارد شده که حاکی از شأن و جایگاه ایشان در برزخ است:

همجواری با پیامبر صلی الله علیه و آله: از طریق شیعه و اهل سنت، چندین روایت نقل شده که برخی از آنها دارای سندهای متعدد است و طبق آنها، فاطمه علیها السلام کمی پیش از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله در کنار بستر ایشان بی تابی می کرد و پیامبر صلی الله علیه و آله به وی مژده داد که تو اولین نفر از اهل بیت من هستی که به من محلق خواهی شد (بخاری، 4 / 183؛ صدوق، کمال الدین، 263؛ طبری امامی، 131).

آگاهی از حال زندگان: طبق باورهای دینی، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام و حتی اولیای خدا، در عالم برزخ از احوال زندگان آگاهی دارند. از آیه 169 و 170 سوره آل عمران بر می آید که شهیدان راه خدا، پس از قطع زندگی جسمانی، از حیاتی دیگر در منزلی عالی تر برخوردارند و از وضع نیکوی مؤمنان دنیا آگاهانند (طباطبائی، المیزان، 4 / 61). شیخ مفید نیز، به استناد همین آیات، معتقد است بعد از وفات رسول خدا صلی الله علیه و آله و امامان علیهم السلام، چیزی از احوال شیعیان در دنیا بر ایشان مخفی نمی ماند، زیرا خداوند پی در پی آنان را از احوال شیعیان آگاه می سازد. آنان صدای کسانی را که در مشاهد گرامیشان یا از راه دور با ایشان مناجات می کنند، می شنوند و این توانایی به واسطه حقیقتی لطیف و غیبی از جانب خداوند است (اوائل المقالات، 72 - 13).

شیخ مفید به حدیثی از رسول خدا صلی الله علیه و آله استشهاد کرده است که هرکس کنار قبر پیامبر صلی الله علیه و آله بر وی سلام کند، حضرت صلی الله علیه و آله سلام او را می شنود. حتی کسانی که از راه دور بر پیامبر صلی الله علیه و آله سلام می کنند، سلامشان به ایشان ابلاغ می شود (اوائل المقالات، 73). وی در روایتی دیگر یادآور شده است که پیامبر خدا صلی الله علیه و آله پس از رحلت درودهایی

را که نثارش می شود، می شنود، که نشان دهنده حیات رسول خدا صلی الله علیه و آله نزد خدای تعالی است. ائمه هدی علیهم السلام نیز سلام سلام کنندگان از نزدیک را می شنوند و سلامهای از دور به ایشان ابلاغ می شود (تصحیح اعتقادات، 91 - 93). حضرت فاطمه علیها السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل کرده است که سلام کردن سه روز پیاپی بر پیامبر صلی الله علیه و آله و فاطمه علیها السلام، چه در زمان حیات آنان چه بعد از وفاتشان، موجب واجب شدن بهشت بر انسان می شود (مفید، المزار، 177؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 6 / 9؛ ابن شهر آشوب، 3 / 140). بر این اساس، علما زیارت حضرت فاطمه علیها السلام را، همچون دیگر معصومان علیهم السلام پس از شهادت ایشان، و سلام بر ایشان و توسل به ایشان را مستحب میدانند و بر آن اند که ایشان از آن آگاه می شوند.

یکی از موضوعاتی که بر حیات برزخی حضرت فاطمه علیها السلام و اشراف ایشان بر وقایع دنیا دلالت می کند، عنایت ایشان به زائران امام حسین علیه السلام است. بر اساس روایات، حضرت فاطمه علیها السلام به زائران حرم امام حسین علیه السلام نظر دارد، نزد آنان حاضر می شود و برای ایشان دعا و طلب آمرزش می کند (ر.ک: ابن قولویه قمی، 231).

حضور بر بالین محتضر: بسیاری از روایات، گویای این حقیقت است که حضرت فاطمه علیها السلام، به همراه پدر و همسر و دو فرزندش امام حسن و امام حسین علیهم السلام و فرشتگان مقرب، بر بالین مؤمنان محتضر، حاضر می گردد و مؤمنان نیز، به محض آنکه حجاب دنیا از جلوی چشمانشان کنار می رود، آنان را بر بالین خود حاضر می یابند و غرق سرور می گردند (فرات کوفی، 553؛ کلینی، 3 / 127 - 128؛ مجلسی، 6 / 162، 269 - 270). از برخی روایات نیز بر می آید که این دیدار تنها مخصوص مؤمنان نیست، بلکه همه انسانها چنین تجربه ای را در لحظه مرگ خواهند داشت، اما با توجه به ایمان و عملکردشان در دنیا، نتایج مختلفی از این

دیدار نصیب آنان می‌گردد؛ به گونه‌ای که بر اثر این دیدار، در چشمشان احساس خنکی یا داغی و سوزش می‌کنند (مجلسی، 6/ 184).

سرپرستی اطفال مؤمنان: یکی از شئونی که در اخبار به حضرت فاطمه علیها السلام نسبت داده شده و بیانگر گستردگی سایه محبت ایشان به شیعیان خویش است، سرپرستی و تربیت اطفال متوفای مؤمنان شیعه در عالم برزخ است (قمی، 2/ 332). آیه 21 سوره طور بیانگر این است که فرزندان مؤمنان که در ایمان از پدر و مادر خویش پیروی کرده‌اند، به آنان خواهند پیوست. روایاتی که در ذیل این آیه آمده است، نشان می‌دهد خداوند متعال، برای خوشحال کردن مؤمنانی که کودکان خود را از دست می‌دهند، آن کودکان را بدون آزمایش به والدین مؤمنشان ملحق می‌سازد، اما در مورد دیگر اطفال، آنان را در عرصه قیامت آزمایش می‌کند و تنها در صورت توفیق در امتحان، وارد بهشت می‌گرداند (ر.ک: مجلسی، 5/ 289). بر اساس نقل شیخ صدوق از امام صادق علیه السلام، هنگامی که کودکی از مؤمنان از دنیا می‌رود، اگر پدر یا مادر یا مؤمنی از خویشاوندانش مُرده باشد، او را برای پرستاری به وی می‌سپارند. در غیر این صورت، تا زمانی که پدر یا مادر یا یکی از خویشاوندان مؤمنش به او ملحق گردد، حضرت فاطمه علیها السلام از او پرستاری می‌کند (التوحید، 394).

حضرت فاطمه علیها السلام در قیامت

بنا بر آیات قرآن، برپایی قیامت و زنده شدن انسانها در جهان آخرت، تردیدناپذیر (کهف، 21) و وعده‌ای راستین و تخلف‌ناپذیر (نحل، 38) است. برپایی قیامت، تنها به زنده شدن مجدد انسانها نیست، بلکه اساساً نظام این جهان، دگرگون می‌شود و جهانی دیگر، با ویژگیهای دیگری برپا می‌گردد که قابل پیش‌بینی نیست. آنگاه همه انسانها، از آغاز تا پایان خلقت، با هم

زنده می شوند و به نتایج اعمالشان می رسند (صدرالمتألهین، مفاتیح الغیب، 639 - 640؛ همو، تفسیر، 5 / 181؛ طباطبائی، المیزان، 12 / 88 - 90؛ ر.ک: مصباح یزدی، 3 / 86 - 89). درباره حضور فاطمه علیها السلام در صحرای محشر مطالب متعددی گزارش شده است:

ورود حضرت فاطمه علیها السلام به محشر: درباره نحوه ورود حضرت علیها السلام به صحرای محشر و عرصه قیامت و جایگاه او در روز رستاخیز و نحوه برخورد با شیعیان و دشمنانش، روایاتی نقل شده است، که از شکوه و جلال آن حضرت علیها السلام هنگام ورود به صحرای محشر، حکایت دارند. در حدیثی از رسول خدا صلی الله علیه و آله، تصریح شده است که فاطمه علیها السلام سوار بر یکی از ناقه های بهشتی، وارد محشر می شود. از دو پهلوی آن ناقه، حریرهای بهشتی آویزان است، مهار آن از مروارید تازه، پاهایش از زمرد، دم آن از مُشک ناب و دیدگانش از درّ و یاقوت سرخ است. قبه ای از نور، بر پشت آن ناقه است که درونش آشکار است. درون آن حاوی عفو پروردگار، و بیرون آن رحمت خداوند است. فاطمه علیها السلام تاجی از نور بر سر دارد که دارای هفتاد پایه است و هرکدام با مروارید، مزین شده و همانند ستاره ای درخشان است (صدوق، الامالی، 69 - 70). در روز قیامت، انبیا سوار بر مرکب، مبعوث می شوند تا مؤمنان قوم خود را در محشر ملاقات کنند؛ چنان که صالح سوار بر ناقه اش، و رسول خدا صلی الله علیه و آله سوار بر براق مبعوث خواهد شد که با هر قدم تا نهایت دیدش را طی می کند. فاطمه علیها السلام نیز پیشاپیش رسول خدا صلی الله علیه و آله خواهد بود (حاکم نیشابوری، 3 / 152 - 153؛ مرعشی نجفی، 10 / 154).

در روایت دیگری، رسول خدا صلی الله علیه و آله سواران روز قیامت را چهار نفر دانسته است: خود حضرت صلی الله علیه و آله، سوار بر براق؛ حضرت زهرا علیها السلام، سوار بر عضباء (ناقه پیامبر صلی الله علیه و آله)؛ صالح، سوار بر شتری که پی شد؛ و امام علی علیه السلام، سوار بر شتری از بهشت که مهار

آن از یاقوت است و زیور سبزگون بر آن آویزان است (صدوق، الخصال، 204 - 205؛ همو، الامالی، 275؛ حویزی، 1/ 715). برخی با استفاده از روایات، بر آن اند که حضرت فاطمه علیها السلام در روز قیامت، به تناسب مواقع متعدد، سوار بر مرکبهای متفاوت خواهد بود. تفاوت روایات در ذکر نام مرکبها نیز به همین سبب است (مجلسی، 7/ 236). بنا بر روایاتی که از رسول خدا صلی الله علیه و آله در این باره رسیده، فاطمه علیها السلام دارای مرکبهای متعدد مخصوص به خود است که گاهی از نور، گاهی از یاقوت و گاهی از زمرد است و یکی از مرکبهای آن حضرت علیها السلام، غضباء (غضباء) می باشد. همچنین، به تصریح برخی روایات (ر.ک: صدوق، الخصال، 204؛ طوسی، الامالی، 258؛ مجلسی، 7/ 232 - 234)، منحصر شدن سواران به این چهار تن، در بعضی از مواقع روز قیامت است، و گرنه با بسیاری روایات دیگر درباره سواران روز قیامت منافات دارد (مجلسی، 7/ 232 - 234). حاکم نیشابوری در حدیثی از حضرت علی علیه السلام، با سندی که از نظر مسلم و بخاری صحیح است، به نقل از رسول خدا صلی الله علیه و آله گزارش کرده است که روز قیامت، منادی از پشت پرده غیب ندا می دهد: «ای اهل محشر! چشمان خود را از فاطمه علیها السلام، دخت پیامبر صلی الله علیه و آله، فروگیرید تا عبور کند» (3/ 153). خطیب بغدادی نیز، با دو سند، از عایشه نظیر این حدیث را نقل کرده است (8/ 136؛ ر.ک: طبری، ذخائر العقبی، 48). بر اساس گزارشی دیگر، فاطمه علیها السلام در حالی که دو لباس سبز بر تن دارد، عبور خواهد کرد (طبرانی، 1/ 108؛ ذهبی، 2/ 538، هیشمی، 9/ 212).

این احادیث در منابع شیعی مفصل تر و با جزئیات بیشتر آمده، چنان که بر اساس گزارشی، رسول خدا صلی الله علیه و آله گفته است: «در روز قیامت دخترم فاطمه علیها السلام بر شتری از شتران بهشت سوار می شود و جبرئیل مهار شتر را می گیرد و با صدای بلند ندا می دهد: "بندگان چشمان خود را فرو فکنید تا فاطمه علیها السلام دختر محمد صلی الله علیه و آله

عبور کند"، حتی پیامبران، صدیقان و شهدا نیز چشمان خود را فرو می‌گیرند تا حضرت فاطمه علیها السلام عبور کند» (صدوق، الامالی، 69 - 70؛ فتال نیشابوری، 148 - 149؛ ابن شهر آشوب، 3 / 107 - 108؛ مجلسی، 43 / 219).

عبور از پل صراط: محدثان و متکلمان مسلمان، با استناد به احادیث، یکی از مراحل بسیار حساس آخرت را عبور از پل صراط دانسته‌اند. صراط پلی است بر روی جهنم، که تا کسی از آن نگذرد، وارد بهشت نمی‌شود (علامه حلی، کشف المراد، 576؛ ایجی، 3 / 523، 525؛ جرجانی، 8 / 321). بر اساس احادیث، صراط از موباریک تر، از شمشیر بُرنده تر و از آتش داغ تر است؛ مؤمنان خالص به سرعت و بدون ترس از آن عبور می‌کنند، اما برخی با دشواری و نگرانی از آن می‌گذرند، گروهی نیز از روی آن به جهنم سقوط می‌کنند (صدوق، الامالی، 242؛ فتال نیشابوری، 499). به گفته برخی از صاحب نظران، صراط مثال و تجسم گذرگاهی است که در دنیا وجود دارد و نتیجه عبور از آن، عبور آسان از صراط در آخرت است. این گذرگاه دنیوی، همان دین حق، راه ولایت و پیروی از امیر مؤمنان علیه السلام و دیگر معصومان علیهم السلام است که عدول از آن باعث لغزیدن و سقوط در جهنم می‌شود (ر.ک: مجلسی، 8 / 66 محدث قمی، 234 - 235). بنا بر تصریح روایات، حضرت زهرا علیها السلام به همراه شیعیان و محبان خود به سرعت از پل صراط عبور می‌کند و کنار بهشت قرار می‌گیرد (صدوق، ثواب الاعمال، 220؛ مجلسی، 43 / 223).

شفاعت در حق محبان: به باور شیعه، در عرصه قیامت، شفاعت اتفاق می‌افتد (علامه حلی، کشف المراد، 564 - 565؛ جرجانی، 8 / 312؛ فاضل مقداد، 126). شفاعت در نظر شیعه، وساطت برای آمرزش گناهان کسانی است که ارکان دین و ایمانشان کامل است و با خدا و اولیای او، که واسطه فیض اند، ارتباط شایسته‌ای دارند (انبیاء، 28؛

طباطبائی، المیزان، 1 / 169 - 170). به باور شیعیان، کسانی حق شفاعت دارند که در ذات و قول و فعل، شایستگی داشته و مورد رضایت الهی باشند (طه، 109؛ ر.ک: طباطبائی، انسان، 175). از مهم ترین این اشخاص، اهل بیت عصمت و طهارت اند، از جمله حضرت فاطمه علیها السلام، که بنا بر حدیثی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، دارای مقام محمود نزد خداوند است و برای محبان و شیعیانش شفاعت می کند (کراجکی، 63 - 64؛ ابن حاتم عاملی، 641؛ حلی، 225؛ مجلسی، 29 / 346؛ مقاله شفاعت و فاطمه علیها السلام).

کیفر قاتلان امام حسین علیه السلام: با آنکه حضرت فاطمه علیها السلام در روز قیامت برای بسیاری شفاعت می کند، با عده ای دیگر در کمال غضب و خشم برخورد می کند و از خداوند خواستار عذاب آنان می شود. از برخی روایات بر می آید که نخستین پرونده ای که در روز قیامت به آن رسیدگی می شود، پرونده محسن علیه السلام، فرزند فاطمه علیها السلام، است (حر عاملی، 291 - 292؛ مجلسی، 28 / 63 - 64)، اما روایات بسیاری بر دادخواهی حضرت علیها السلام از قاتلان امام حسین علیه السلام دلالت دارد، چنان که بر اساس گزارش، فاطمه علیها السلام در یکی از مواقف قیامت می ایستد و پیراهن آغشته به خون امام حسین علیه السلام را در دست می گیرد و از خداوند دادخواهی می کند. آنگاه به امر خدا، آتش آنان را، همچون پرندۀ ای که دانه بر می چیند، جدا می کند و با خود به جهنم می برد و به انواع عذابها گرفتار می کند (مفید، الامالی، 130). در احادیث دیگری نیز به این مضمون اشاره شده است (ر.ک: صدوق، عیون اخبار الرضا علیه السلام، 1 / 12؛ مجلسی، 43 / 220).

ملاقات با پیامبر صلی الله علیه و آله: درباره همراهی حضرت فاطمه علیها السلام با پیامبر صلی الله علیه و آله در روز قیامت و مراحل متفاوت آن، روایاتی وجود دارد. بر اساس حدیثی از حضرت علی علیه السلام، رسول خدا صلی الله علیه و آله در پاسخ به فاطمه علیها السلام درباره جایگاه ملاقاتش با پیامبر صلی الله علیه و آله

چند موضع را نام برد، از جمله کنار در بهشت در حالی که پیامبر صلی الله علیه و آله پرچم حمد در دست دارد و برای امت خویش در پیشگاه خدا شفاعت می کند؛ در کنار حوض کوثر، در حالی که پیامبر صلی الله علیه و آله به پیروان خویش آب می دهد؛ کنار صراط، در حالی که سلامت پیروان خویش را از خدا می خواهد؛ و کنار میزان، لب پرتگاه جهنم، در حالی که پیروانش را از شراره آتش حفظ می نماید (صدوق، الامالی، 350؛ مجلسی، 8 / 35، 21 / 43؛ ر.ک: شیخ الاسلامی، 393). روایات دیگری نیز این مضمون را تأیید می کنند (مجلسی، 7 / 111؛ 36 / 288؛ ر.ک: شیخ الاسلامی، 416).

حضرت فاطمه علیها السلام در بهشت

از رسول خدا صلی الله علیه و آله روایت شده است که خداوند، به سبب پاک دامنی فاطمه علیها السلام، آتش را بر فرزندان او حرام ساخت (صدوق، عیون اخبار الرضا علیه السلام، 1 / 68؛ حاکم نیشابوری، 3 / 152؛ ابن شهر آشوب، 3 / 107) و او را به همراه ذریه اش وارد بهشت خواهد کرد (طبرانی، 3 / 42).

طبق احادیث موجود در منابع شیعه و اهل سنت، حضرت فاطمه علیها السلام نخستین کسی است که وارد بهشت می شود (ابن شهر آشوب، 3 / 110؛ ذهبی، 2 / 618؛ متقی هندی، 12 / 110) و نام او در میان اسامی پنج تن است که بر در بهشت نوشته شده است (طوسی، الامالی، 355، خطیب بغدادی، 1 / 274؛ اربلی، 1 / 93). از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل شده است که فاطمه علیها السلام در روز قیامت در حالی که لباس کرامت بر تن دارد و با آب حیات آمیخته شده است محشور می شود و مردم از مشاهده او تعجب می کنند. آنگاه هزار لباس از لباسهای بهشت بر وی پوشانده می شود که بر هریک از آنها با خط سبز نوشته شده است: «دختر محمد صلی الله علیه و آله را به بهترین صورت و کامل ترین هیبت و تمام ترین کرامت و بیشترین بهره، وارد بهشت سازید.» سپس فاطمه علیها السلام در کمال عظمت و شکوه، در حالی که پیرامونش هفتاد هزار حوریه قرار گرفته

وارد بهشت می شود (طبری، ذخائر العقبی، 48؛ مجلسی، 43 / 221) و با مشاهده نعمتهای الهی، آیه 34 و 35 سوره فاطر را تلاوت می کند (حسینی استرآبادی، 2 / 484 - 285؛ مجلسی، 27 / 140).

پیامبر صلی الله علیه و آله، ضمن برشمردن منزلت و جایگاه فاطمه علیها السلام در بهشت و قیامت، یادآوری می کند که بر در بهشت دوازده هزار حوریه با فاطمه علیها السلام ملاقات می کنند که قبلاً با هیچ کس ملاقات نکرده اند و بعد از وی نیز با هیچ کس ملاقات نخواهند کرد. در دست هر کدام از آنها سلاحی از نور است و بر ناچه هایی از نور سوارند که جهاز و پوشش آنها از طلای زرد و یاقوت سرخ و مهار آنها از مروارید است و بر هر ناچه ای بساطی از سندس است، مزین به جواهر آبدار. هنگامی که فاطمه علیها السلام وارد بهشت می شود، بهشتیان از قدوم وی شادمان می گردند. در بهشت برای شیعیان وی مائده های مخصوصی حاضر می کنند که بر کرسی نور قرار دارند، در حالی که سایر مردم هنوز گرفتار حساب خود هستند. برای شیعیان حضرت علیها السلام، هر چه میل داشته باشند، همیشه آماده و مهیاست. هنگامی که اولیای خدا در بهشت استقرار می یابند، حضرت آدم علیه السلام و همه پیامبران پس از او، به زیارت فاطمه علیها السلام می آیند (فرات کوفی، 445 - 446؛ مجلسی، 43 / 225 - 227).

اگر چه سلیمان بن محمد در سند این روایت، مجهول است، اما با توجه به اینکه مضمون روایت با کتاب و سنت، اختلافی ندارد و روایات دیگری نیز این مضمون را تأیید می کنند، نیازی به بحث سندی نیست.

نور حضرت فاطمه علیها السلام در بهشت: ابن شهر آشوب در تفسیر آیه «لَا يَرُونَ فِيهَا شَمْسًا وَلَا زَمْهَرِيرًا» (انسان، 13) - که بر اساس آن، بهشتیان نه خورشید را می بینند و نه سرمایی احساس می کنند - از منابع بسیاری گزارش می کند که بر اساس نقل

ابن عباس، بهشتیان نوری در بهشت می بینند که باغهای بهشت را نورانی می کند. می پرسند این نور چیست؟ ندایی غیبی پاسخ می دهد: «این نور از خنده حضرت فاطمه علیها السلام و امیر مؤمنان علیه السلام است» (ابن شهر آشوب، 109/3).

جایگاه حضرت فاطمه علیها السلام در بهشت: بر اساس روایات بسیاری، حضرت فاطمه علیها السلام برترین زن از آغاز تا فرجام جهان و سرور زنان بهشت است. از آن جمله، رسول خدا صلی الله علیه و آله بر این فضیلت بشارت داده است (بخاری، 4/183؛ ترمذی، 5/326؛ نسائی، 58؛ عینی، 16/153؛ مقاله سیده نساء العالمین). همچنین فاطمه علیها السلام در بهشت همراه و همنشین پدرش است (ر.ک: احمد بن حنبل، 1/101؛ هیثمی، 9/169؛ مرعشی نجفی، 25/209). بر اساس نقلی از رسول خدا صلی الله علیه و آله، علی علیه السلام و فاطمه علیها السلام و فرزندان آن دو، در روز قیامت در مرتبه ای یکسان قرار دارند و هر کس به آنان اقتدا کند، هدایت می یابد (ر.ک: صدوق، الامالی، 74، 194؛ حاکم حسکانی، 1/76؛ مجلسی، 38/92). در روایت دیگری نیز فرموده که جایگاه علی علیه السلام و فاطمه علیها السلام در قصر من است (طوسی، الامالی، 552؛ طبری، ذخائر العقبی، 89؛ ابن دمشقی، 1/227). رسول اکرم صلی الله علیه و آله از درجه ای در بهشت به نام «وسیله» خبر داده و گفته است که در آن، فاطمه، علی، حسن و حسین علیهم السلام همنشین من اند (خوارزمی، مقتل الحسین علیه السلام، 1/67؛ متقی هندی، 12/103، 13/639).

پیامبر صلی الله علیه و آله در سفر آسمانی خویش، هنگامی که وارد بهشت شد، قصرهای فاطمه علیها السلام را مشاهده نمود: هفتاد قصر از مرجانهای سرخ که درها و دیوارهای پوشیده از درهای درخشان بود (زرنندی، 183؛ مجلسی، 33/176). همچنین بر اساس گزارشی، فاطمه و علی و حسن و حسین علیهم السلام در جایگاهی بهشتی به نام «حظیرة القدس»، زیر گنبدی سفید، به سر می برند که سقف آن، عرش پروردگار است (متقی هندی، 12/98؛ مجلسی، 43/76؛ مرعشی نجفی، 25/212). به گفته برخی از

صاحب نظران، این مکان، والاترین جایگاه در بهشت است (خوارزمی، المناقب، 303؛ ابن عساکر، 13 / 229؛ اربلی، 2 / 149). بر اساس گزارش برخی سیره نویسان، «تسنیم»، چشمه ای بهشتی است که خداوند آن را به فاطمه علیها السلام بخشیده است و از پای ستون اقامتگاه فاطمه علیها السلام جاری می شود. آب این چشمه بسیار گواراست و به سردی کافور و طعم زنجبیل و عطر مشک شباهت دارد. این چشمه - برخلاف دیگر چشمه های بهشتی که به طرف پایین بهشت جریان دارند - به سمت علیین جاری است و تنها شیعیان و محبّان حضرت فاطمه علیها السلام و امیر مؤمنان علیه السلام، که از خاصان درگاه خداوند هستند، از آن می نوشند (طبری، بشارة المصطفی، 90 - 91).

منابع

ابن حاتم عاملی، یوسف بن حاتم (م. 664 ق.)، الدر النظیم، قم، نشر اسلامی؛ ابن دمشقی، محمد بن احمد دمشقی (م. 871 ق.)، جواهر المطالب فی مناقب الامام علی بن ابی طالب علیه السلام، تحقیق محمد باقر محمودی، قم، مجمع احیاء الثقافة الاسلامیة، 1415 ق؛ ابن شهر آشوب، محمد بن علی (م. 588 ق.)، مناقب آل ابی طالب، تحقیق گروهی از اساتید نجف اشرف، النجف الاشرف، المكتبة الحیدریة، 1376 ق؛ ابن عساکر، علی بن حسن (م. 571 ق.)، تاریخ مدینة دمشق، تحقیق علی شیری، بیروت، دار الفکر، 1415 ق؛ ابن قولویه قمی، جعفر بن محمد (م. 368 ق.)، کامل الزیارات، تحقیق جواد قیومی، قم، نشر اسلامی، 1417 ق؛ ابن منظور، محمد بن مکرم (م. 711 ق.)، لسان العرب، قم، نشر ادب الحوزة، 1405 ق؛ احمد بن حنبل، شیبانی (م. 241 ق.)، مسند احمد بن حنبل، بیروت، دار صادر؛ اربلی، علی بن عیسی (م. 693 ق.)، کشف الغمة فی معرفة الائمة علیهم السلام، بیروت، دارالاضواء، 1405 ق؛ ایجی، عبدالرحمن بن احمد (م. 756 ق.)، المواقف فی علم الکلام، تحقیق عبدالرحمن عمیره، بیروت، دار الجیل، 1417 ق؛ بخاری، محمد بن اسماعیل (م. 256 ق.)، صحیح البخاری، بیروت، دار الفکر، 1401 ق؛ ترمذی، محمد بن عیسی (م. 279 ق.)، سنن الترمذی، تحقیق عبدالوهاب عبد اللطیف، بیروت، دار الفکر، 1403 ق؛ جرجانی، علی بن محمد (م. 816 ق.)، شرح المواقف، مصر،

مطبعة السعادة، 1325 ق؛ حاكم حسكاني، عبيدالله بن عبدالله (م. 506 ق.)، شواهد التنزيل، تحقيق محمد باقر محمودي، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، 1411 ق؛ حاكم نيشابوري، محمد بن عبدالله (م. 405 ق.)، المستدرک على الصحيحين، تحقيق يوسف مرعشلي، بيروت، دارالمعرفة؛ حر عاملي، محمد بن حسن (م. 1104 ق.)، الجواهر السنوية في الاحاديث القدسيه، قم، مكتبة المفيد، 1384 ق؛ حسيني استرآبادي، سيد شرف الدين علي (م. 965 ق.)، تأويل الآيات الظاهرة في فضائل العترة الطاهرة، قم، مدرسة الامام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، 1407 ق؛ حلي، علي بن يوسف (م. 705 ق.)، العدد القوية لدفع المخاوف اليوميه، تحقيق سيد مهدي رجائي، قم، كتابخانه مرعشي نجفي، 1408 ق؛ حوزي، عبد علي بن جمعه (م. 1112 ق.)، تفسير نورالثقلين، تحقيق سيدهاشم رسولي محلاتي، قم، انتشارات اسماعيليان، 1412 ق، خطيب بغدادي، احمد بن علي (م. 463 ق.)، تاريخ بغداد، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دارالكتب العلمية، 1417 ق؛ خوارزمي، موفق بن احمد (م. 568 ق.)، المناقب، تحقيق مالك محمودي، قم، نشر اسلامي، 1414 ق؛ همو، مقتل الحسين عليه السلام، تحقيق محمد سماوي، قم، مكتبة المفيد؛ ذهبي، محمد بن احمد (م. 748 ق.)، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق علي محمد بجاوي، بيروت، دار المعرفة، دار احياء الكتب العربيه؛ راغب اصفهاني، حسين بن محمد (م. 502 ق.)، مفردات الفاظ القرآن، نشر الكتاب، 1404 ق؛ زرندی، محمد بن يوسف (م. 750 ق.)، نظم درر السمطين في فضائل المصطفى و المرتضى و البتول و السبطين عليهم السلام، اصفهان، مكتبة الامام امير المؤمنين عليه السلام العامة، 1377 ق؛ شيخ الاسلامي، سيد حسين، مسند فاطمة الزهراء عليها السلام، قم، دفتر تبليغات اسلامي، 1419 ق؛ صدر المتألهين، صدر الدين محمد شيرازي (م. 1050 ق.)، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الاربعه، بيروت، دار احياء التراث العربي، 1410 ق؛ همو، تفسير القرآن الكريم (تفسير صدر المتألهين)، تحقيق محمد خواجوي، قم، انتشارات بيدار، 1366 ش؛ همو، شرح اصول الكافي، تحقيق محمد خواجوي، تهران، مؤسسه تحقيقات فرهنگي، 1366 ش؛ همو، مفاتيح الغيب، تهران، مؤسسه تحقيقات فرهنگي، 1363 ش؛ صدوق، محمد بن علي (م. 381 ق.)،

الامالى، قم، مؤسسة البعثة، 1417 ق؛ همو، الاعتقادات في دين الاماميه، تحقيق عصام عبد السيد، بيروت، دارالمفيد، 1414 ق؛ همو، التوحيد، سيدهاشم حسيني تهراني، قم، نشر اسلامي؛ همو، الخصال، تحقيق على اكبر غفاري، قم، نشر اسلامي، 1403 ق؛ همو، عيون اخبار الرضا عليه السلام، تحقيق حسين اعلمى، بيروت، مؤسسة الاعلمى، 1404 ق؛ همو، كمال الدين و تمام النعمة، تحقيق على اكبر غفاري، قم، نشر اسلامي، 1405 ق؛ همو، ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، تحقيق سيد محمد مهدي خراسان، قم، الشريف الرضى، 1368 ش؛ طباطبائي، سيد محمد حسين (م. 1402 ق). شيعه در اسلام، قم، بنياد علمي و فكري علامه طباطبائي، 1360 ش؛ همو، الميزان في تفسير القرآن، قم، نشر اسلامي، 1417 ق؛ همو، انسان از آغاز تا انجام، ترجمه صادق لاريجاني، قم، مؤسسه بوستان كتاب، 1387 ش؛ طبراني، سليمان بن احمد (م. 360 ق.)، المعجم الكبير، تحقيق حمدي سلفي، بيروت، دار احياء التراث العربي، 1404 ق؛ طبرسي، فضل بن حسن (م. 548 ق.)، مجمع البيان في تفسير القرآن، تحقيق عده اى از محققين، بيروت، مؤسسة الأعلمى، 1415 ق؛ طبري، احمد بن عبدالله (م. 694 ق.)، ذخائر العقبى في مناقب ذوى القربى، القاهرة، مكتبة القدسي، 1356 ق؛ طبري، محمد بن ابي القاسم (م. 525 ق.)، بشار المصطفى صلى الله عليه و آله لشيعه المرتضى عليه السلام، تحقيق جواد قيومي، قم، نشر اسلامي، 1420 ق؛ طبري امامي، محمد بن جرير (م. قرن 5)، دلائل الامامه، قم، مؤسسة البعثة، 1413 ق، طريحي، فخرالدين (م. 1085 ق.)، مجمع البحرين، تحقيق سيد احمد حسيني، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامي، 1408 ق؛ طوسي، محمد بن حسن (م. 460 ق.)، الامالى، تحقيق مؤسسة البعثة، قم، دار الثقافة، 1414 ق؛ همو، تهذيب الاحكام، تحقيق سيد حسن موسوى خراسان، تهران، دارالكتب الاسلاميه، 1364 ش؛ علامه حلي، حسن بن يوسف (م. 726 ق.)، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق حسن حسن زاده آملی، قم، نشر اسلامي، 1417 ق؛ همو، نهج الحق و كشف الصدق، تحقيق سيدرضا صدر، عين الله حسنى، قم، دار الهجرة، 1421 ق؛ عيني، محمود بن احمد (م. 855 ق.)، عمدة القارى، بيروت، دار احياء التراث العربي، فاضل مقداد، مقدادبن عبدالله سيورى (م. 826 ق.)، النافع يوم الحشر في

شرح

الباب الحادي عشر، بيروت، دارالاضواء، 1417 ق؛ فتال نيشابوري، محمد بن حسن (م. 508 ق.)، روضة الواعظين، قم، الشريف الرضي؛ فرات كوفي، فرات بن ابراهيم (م. 307 ق.)، تفسير فرات الكوفي، تحقيق محمد كاظم محمودي، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، 1410 ق؛ فراهيدي، خليل بن احمد (م. 175 ق.)، العين، تحقيق مهدي مخزومي، ابراهيم سامرائي، قم، مؤسسة دار الهجرة، 1410 ق؛ قمي، علي بن ابراهيم (م. 307 ق.)، تفسير القمي، تحقيق سيدطيب موسوي جزائري، قم، دار الكتاب، 1404 ق؛ كراچكي، محمد بن علي (م. 449 ق.)، كنز الفوائد، قم، مكتبة المصطفوي، 1369 ش؛ كليني، محمد بن يعقوب (م. 329 ق.)، الكافي، تحقيق علي اكبر غفاري، تهران، دار الكتب الاسلامية، 1363 ش؛ متقي هندی، علي (م. 975 ق.)، كنز العمال في سنن الاقوال و الافعال، تحقيق بكرى حياني، صفوة السقا، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1409 ق؛ مجلسي، محمد باقر (م. 1111 ق.)، بحار الانوار، تحقيق محمدباقر بهبودي، بيروت، دار احياء التراث العربي، 1403 ق؛ محدث قمي، عباس (م. 1359 ق.)، منازل الآخرة و المطالب الفاخره، تحقيق سيد ياسين موسوي، قم، نشر اسلامي، 1419 ق؛ مرعشي نجفي، سيد شهاب الدين (م. 1411 ق.)، شرح احقاق الحق، قم، كتابخانه مرعشي نجفي؛ مصباح يزدي، محمد تقی، آموزش عقايد، قم، سازمان تبليغات اسلامي، 1370 ش؛ مفيد، محمد بن محمد (م. 413 ق.)، الامالي، تحقيق حسين استادولي، علي اكبر غفاري، بيروت، دار المفيد، 1414 ق؛ همو، المزار (مناسك المزار)، تحقيق سيد محمدباقر ابطحي، بيروت، دار المفيد، 1414 ق؛ همو، اوائل المقالات، تحقيق ابراهيم انصاري زنجاني، بيروت، دارالمفيد، 1414 ق؛ همو، تصحيح اعتقادات الاماميه، تحقيق حسين درگاهي، بيروت، دار المفيد، 1414 ق؛ نسائي، احمد بن شعيب (م. 303 ق.)، فضائل الصحابه، بيروت، دارالكتب العلميه؛ هيثمي، علي بن ابي بكر (م. 807 ق.)، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، بيروت، دار الكتب العلمية، 1408 ق.

نجم الدين طبسي

ص: 170

اشاره

مناقب، جمع مَنْقَبَة است، به معنای کردار برجسته، اوصاف حمیده، و سجایای پسندیده، در مقابل مثالب به معنای عیبه و زشتیها (فراهیدی، 5 / 180؛ ابن منظور، 1 / 768، 770؛ زبیدی، 2 / 448). در عرفِ محدّثان، به خصال نیک و اوصاف پسندیده شخصیت‌های شناخته شده، منقبت یا فضیلت گفته می‌شود. کرامت واژه‌ای است عربی که معنای اسم مصدری دارد (فراهیدی، 5 / 368؛ جوهری، 5 / 2021؛ ابن منظور، 12 / 511) و در اصطلاح، به امر غیر طبیعی و خارق العاده‌ای گفته می‌شود که از ایشان سر می‌زند (جوینی، 129؛ جرجانی، 8 / 224 - 225). به نظر گروهی از اهل سنت، تفاوت کرامت با معجزه در این است که معجزه امری خارق العاده و الهی است که مقارن با ادعای نبوت واقع می‌گردد، اما وقوع کرامت بدون ادعای پیامبری است (ر.ک: تفتازانی، 5 / 72؛ عینی، 16 / 117).

به نظر شیعه، معجزه به ادعای پیامبری اختصاص ندارد و به کرامت معصومان علیهم السلام نیز معجزه گفته می‌شود (مفید، النکت الاعتقادیه، 44؛ خواجه نصیر طوسی، 231؛ فاضل مقداد 117). برخی از اهل سنت نیز این رأی را پذیرفته‌اند (بغدادی، اصول الدین، 175)، هر چند معمولاً معجزه را در مورد انبیا به کار می‌برند.

به گفته برخی پژوهشگران، در پنج قرن نخست اسلامی، بیش از 220 عنوان کتاب درباره مناقب اهل بیت علیهم السلام نوشته شده است (ر.ک: اصغرپور، 276). پاره‌ای از آنها با عنوان کلی مناقب، فضایل، تفضیل، فضل و خصایص، نوشته شده و نویسندگان کوشیده‌اند با بهره‌گیری از آیات قرآن، احادیث نبوی، روایات اهل بیت علیهم السلام، سخنان صحابه و تابعان، شواهد تاریخی، و تحلیلهای عقلی، به اثبات برتری اهل بیت علیهم السلام بپردازند.

برخی محدثان اهل سنت نیز بخشی از جوامع حدیثی خود را به بیان مناقب اهل بیت علیهم السلام اختصاص داده اند (ر.ک: بخاری، 4 / 209؛ مسلم نیشابوری، 7 / 119 - 120، 141 - 144؛ ترمذی، 5 / 243، 359 - 362).

در این میان، بخش درخور توجهی از کتابها به بیان فضائل و مناقب حضرت زهرا علیها السلام اختصاص یافته، که از جمله آنهاست: الاربعین فی فضائل الزهراء علیها السلام، ابوصالح نیشابوری (م. 470 ق.) و الکلمة الغراء فی تفضیل الزهراء علیها السلام، سید عبدالحسین شرف الدین موسوی. بخشی دیگر از کتابها به طور کلی در بیان فضائل اهل بیت علیهم السلام و از جمله حضرت فاطمه علیها السلام است، مانند مناقب الامام امیر المؤمنین علیه السلام، محمد بن سلیمان کوفی (م. قرن 3)؛ فضائل الصحابه، احمد بن شعیب نسائی؛ مناقب آل ابی طالب، محمد بن علی بن شهر آشوب؛ ذخائر العقبی فی مناقب ذوی القربی، احمد بن عبدالله طبری؛ و مناقب علی و الحسنین و امهما فاطمة الزهراء علیهم السلام، محمد فؤاد عبدالباقی (مقاله کتابشناسی فاطمه علیها السلام).

مناقب حضرت فاطمه علیها السلام

اشاره

دانشمندان مسلمان، بر اساس آیات و روایات بسیار، فضائل و مناقب حضرت فاطمه علیها السلام را بیان نموده اند. مهم ترین فضایل حضرت علیها السلام، منشأ قرآنی دارد و دیگر فضایل ایشان، به گونه ای، منبعث از فضایل قرآنی ایشان است. آیه تطهیر (احزاب، 33)، مباحله (آل عمران، 61)، مودت (شوری، 23) و اطعام (انسان، 5 - 10)، از مهم ترین آیات دالّ بر فضیلت و منقبت حضرت فاطمه علیها السلام هستند (مقاله فاطمه علیها السلام از نگاه قرآن). برخی از مناقب حضرت علیها السلام عبارت اند از:

1. عصمت

مفسران و متکلمان شیعه، با تکیه بر دلالت آیه تطهیر بر عصمت، حضرت فاطمه علیها السلام را معصوم دانسته اند. علاوه بر قرآن، برخی روایات نیز بر این ویژگی حضرت علیها السلام دلالت دارند (مقاله عصمت فاطمه علیها السلام).

ص: 172

2. محوریت خشم و خشنودی خدا

بر پایه روایات متعددی از فریقین، رسول اکرم صلی الله علیه و آله خشم فاطمه علیها السلام را خشم خدا و رضای او را رضای الهی معرفی کرده است (صدوق، معانی الاخبار، 303، حاکم نیشابوری، 3/ 153 - 154). در برخی روایات امامان معصوم علیهم السلام نیز به این مطلب اشاره شده است. برای نمونه، امام صادق علیه السلام ایمان کامل فاطمه علیها السلام را دلیل محور قرار گرفتن خشم وی برای خشم خدا بیان نموده اند مغربی، شرح الاخبار، 3/ 29 - 30؛ طبرسی، 2/ 103؛ مجلسی، 43/ 20 - 21). در تبیین این روایت، گفتنی است چون معصومان جز به خواست و رضای خدا عمل نمی کنند و فقط برای او خشمگین یا شادمان می گردند، خشم و خشنودیشان همان خشم و خشنودی خداست. لذا، حضرت زهرا علیها السلام، به عنوان با ایمان ترین زن، با همان چیزی وصف شده است که معصومان وصف می شوند. در نتیجه، خشم و خشنودی وی نیز میزانی برای خشم و رضایت خدا بیان شده است. این منقبت، علاوه بر اثبات عصمت که برخی بر آن تأکید دارند (ابن ابی الحدید، 16/ 273)، بیان کننده آبروی عظیم فاطمه علیها السلام نزد خدا و پیامبرش صلی الله علیه و آله است.

3. ایمان و عبادت

علاوه بر نماز و تهجد شبانه حضرت فاطمه علیها السلام، که فرزندش امام حسن علیه السلام آن را بیان کرده است (صدوق، علل الشرایع، 1/ 182؛ طبری امامی، دلائل الامامه، 152)، نمازهای ویژه ای به آن حضرت علیها السلام منسوب است که رسول اکرم صلی الله علیه و آله به ایشان تعلیم داده است (ابن طاووس، جمال الاسبوع، 70). حضرت فاطمه علیها السلام بسیار قرآن می خواند و تعقیبات و تسبیحات و دعاها را گوناگونی در کتابهای دعا و متون روایی از ایشان گزارش گردیده است (مقاله های سیره عبادی و معنوی فاطمه علیها السلام؛ دعاء تسبیح فاطمه علیها السلام).

سلام گفتن هفتاد هزار فرشته بر فاطمه علیها السلام در محراب عبادت، که در برخی

روایات بدان اشاره شده، گویای مقام والای ایشان در عبودیت و پرستش خدای متعال است (صدوق، الامالی، 575؛ فتال نیشابوری، 149؛ طبری، 274).

از نمودهای ویژه سیره عبادی و معنوی حضرت زهرا علیها السلام، توجه فراوان به روز قیامت است که در دعاها و تعقیبات و برخی روایات آن حضرت علیها السلام بازتاب یافته است (مقاله های دنیا و آخرت، معاد).

4. محدّثه بودن

از دیگر مناقب حضرت زهرا علیها السلام سخن گفتن فرشتگان با ایشان است که بر اساس روایات، همین امر سبب شده است ایشان را محدّثه بنامند (صدوق، علل الشرایع، 182 / 1). این گفتگوها - که عمدتاً پس از رحلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله صورت گرفته - برای آرام نمودن حضرت علیها السلام در عزای پدر، و تسلیت گفتن و خبر دادن از سرنوشت فرزندان او بوده است (صفار، 173 - 174؛ کلینی، 1 / 241؛ به مقاله محدّثه بودن فاطمه علیها السلام).

5. جایگاه والای اخروی

بر پایه روایات، خدای متعال به حضرت زهرا علیها السلام در قیامت جایگاه ویژه ای بخشیده است. در روایاتی، از ورود شکوهمندانه فاطمه علیها السلام به محشر سخن گفته شده است. ایشان یکی از چهار تنی است که سوار بر مرکب به قیامت وارد می شود (مفید، الامالی، 272؛ طوسی، الامالی، 35؛ طبری، 107). بنا بر روایاتی دیگر، ایشان در میان استقبال گسترده فرشتگان و حوریان، به همراهی مریم علیها السلام و خدیجه علیها السلام و حوا و آسیه به صحرای محشر می آید (فرات کوفی، 445؛ مجلسی، 43 / 225 - 226). به همگان ندا داده می شود چشمها را ببندید تا فاطمه، دختر محمد صلی الله علیه و آله، عبور کند (طبرانی، 22 / 400؛ صدوق، الامالی، 70 حاکم نیشابوری، 3 / 153). برخی این حالت ویژه را دالّ بر فضل و شرافت حضرت علیها السلام دانسته اند (مناوی، 1 / 549؛ مقاله فاطمه علیها السلام در آخرت).

روایاتی از پیامبر صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام گویای آن است که در آن روز، حضرت زهرا علیها السلام برای دوستداران خویش، شفاعت ویژه دارد (فوات کوفی، 299، 446؛ مجلسی، 8 / 54؛ 43 / 64 - 65، مقاله شفاعت و فاطمه علیها السلام).

مناقب اختصاصی

اشاره

بخشی دیگر از مناقب مختص حضرت زهرا علیها السلام بدین شرح است:

1. کنیه أم ایها

از کنیه های مشهور و ویژه حضرت زهرا علیها السلام، که در روایات فریقین آمده، ام ایهاست (ابوالفرج اصفهانی، 29؛ ابن شهر آشوب، 140 / 1؛ ابن اثیر جزری، 520 / 5؛ ذهبی، 2 / 119). فرزندان آن حضرت علیها السلام، از جمله امام باقر علیه السلام، نیز به کنیه أم ایها برای ایشان تصریح کرده اند (ر.ک: ابوالفرج اصفهانی، 29؛ مجلسی، 43 / 19). مهربانی و خدمت حضرت زهرا علیها السلام به پدر، به ویژه پس از رحلت حضرت خدیجه علیها السلام، با وجود آزار فراوان مشرکان، دلیل این تعبیر بوده است. این کنیه همچنین بیانگر نهایت علاقه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به حضرت فاطمه علیها السلام است. در فرهنگ عرب، هنگامی که کسی فرزند خود یا شخص دیگری را بیش از حد دوست داشته باشد، او را «ام» یا «اب» خطاب می کند، یعنی از شدت دوستی به منزله پدر یا مادر است (تبریزی انصاری، 123).

2. محبوبیت ویژه نزد پیامبر صلی الله علیه و آله

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله همه فرزندان را دوست داشت، اما این دوستی و محبت در مورد حضرت زهرا علیها السلام فراتر از محبت عادی پدر و فرزند بود، به گونه ای که اعجاب و اعتراض برخی همسران پیامبر را برانگیخت. این محبت پیامبر صلی الله علیه و آله - که بر اساس هوای نفسانی نبود (ر.ک: نجم، 3) - در حد شیفتگی بود و پیام خاصی داشت تا همگان را از برتریهای فاطمه علیها السلام آگاه کند. پیامبر صلی الله علیه و آله در حق فاطمه علیها السلام تعابیری به کار برده است که برخی از آنها عبارت اند از:

«بَضْعَةٌ مِئِي» (پاره تن من) (بخاری، 210/4؛ مغربی، دعائم الاسلام، 214/2 - 215)، «مُضْعَةٌ مِئِي» (پاره تن من) (کوفی، 211/2؛ نسائی، 148/5)، و «شَجَنَةٌ مِئِي» (شاخه ای از من) (طبرانی، 405/22؛ صدوق، معانی الاخبار، 303). این تعابیر - که در مصادر فریقین از آنها یاد شده است - بر این ارتباط عاطفی ویژه دلالت دارند (ر.ک: مرعشی نجفی، 10/187 - 232؛ مقاله فاطمه علیها السلام از نگاه پیامبر صلی الله علیه و آله).

3. سروری بر زنان جهان

بر پایه روایاتی از فریقین، رسول خدا صلی الله علیه و آله فاطمه علیها السلام را سرور زنان جهان نامیده است. این عنوان، تشریفات و فقط از روی احساسات و عواطف نبوده، بلکه بدین معنی است که تمام فضیلتها و ویژگیهای ایمانی زنان مؤمن در ایشان جمع شده و حتی سرآمد تمام آنان گردیده است. پیامبر صلی الله علیه و آله، با آگاهی از دانش، پاکی، معنویت و ارزشهای فاطمه علیها السلام، به برتری او بر زنان جهان تصریح کرده است (فضل الله، 131 - 132). در این باره، روایات بر دو دسته اند: روایاتی که در آنها حضرت زهرا علیها السلام سرور زنان دو جهان معرفی شده است (کوفی، 2/197، خزاز قمی، 37)؛ و روایاتی که حضرت مریم علیها السلام سرور زنان جهان در زمان خود و فاطمه علیها السلام سرور زنان عالم و اهل بهشت، از آغاز تا پایان، است (صدوق، الامالی، 575؛ همو، معانی الاخبار، 107؛ طبری امامی، دلائل الامامه، 149). در روایاتی نیز مریم علیها السلام، آسبیه، خدیجه علیها السلام و فاطمه علیها السلام زنان برگزیده معرفی شده اند (صدوق، الخصال، 225؛ مجلسی، 16/2، 43/19؛ 96/383)، ولی با در نظر گرفتن روایات پیشین، برتری حضرت زهرا علیها السلام بر آنان نفی نمی شود (مقاله سیده نساء العالمین).

4. لقب بتول

یکی از اوصاف و مناقب حضرت زهرا علیها السلام، وصف بتول است که از ریشه بتل، به معنای جدانشدن و بریدن، گرفته شده است (طریحی، 1/151 - 152). روایات فراوانی حاکی از آن است که فاطمه علیها السلام را بتول خواندند، زیرا هیچ گاه

خون حیض و نفاس ندید و گویا از آن بریده و قطع شده بود (صدوق، علل الشرایع، 1 / 181؛ همو، معانی الاخبار، 64؛ طبری امامی، دلایل الامامه، 150). برخی این لقب را به سبب گسستن ایشان از غیر و پیوستن به عبادت الهی دانسته اند (طریحی، 1 / 152). وجه مشترک میان برخی دیدگاهها، بُردن فاطمه علیها السلام از دنیا و تعلق نداشتن به مادیات است که سبب شده است از همه بگسلد و به خدا بیوندد و این ویژگی ارزنده، او را از دیگر زنان، از حیث دین، فضل و حَسَب، ممتاز گردانده است (ابن شهر آشوب، 3 / 110؛ ابن اثیر، 1 / 94؛ طریحی، 1 / 152). در کتابهای روایی، نمونه های فراوانی از زهد و پارسایی ایشان گزارش شده است. بستر و لباس ساده (فتال نیشابوری، 1 / 146؛ ابن طاووس، الدرر الواقیه، 275) و نیز بخشیدن گردن بند خود به فقیر (مجلسی، 43 / 56 - 57)، نمونه هایی از این فضیلت اند (مقاله اسماء و اوصاف فاطمه علیها السلام).

5. حضرت علی علیه السلام هم شأن حضرت فاطمه علیها السلام

حضرت زهرا علیها السلام خواستگاران بسیاری داشت، اما رسول خدا صلی الله علیه و آله آنان را نپذیرفت و انتخاب همسر را برای وی به خداوند واگذار نمود. با آمدن حضرت علی علیه السلام به خواستگاری فاطمه علیها السلام پیامبر صلی الله علیه و آله خشنود شد و جبرئیل از سوی خدای متعال پیام آورد که فاطمه علیها السلام را به ازدواج علی علیه السلام در آورد (طوسی، الامالی، 39؛ م، جلسی، 43 / 93). در حدیث دیگری نیز آمده است: «اگر خدای تعالی علی علیه السلام را نیافریده بود، برای فاطمه علیها السلام هیچ همتا و نظیری از آدم تا دیگران نبود» (صدوق، عیون اخبار الرضا علیه السلام، 2 / 203؛ ابن شهر آشوب، 2 / 29). پذیرفتن علی علیه السلام به سبب جایگاه والای انسانی و معنوی او، و رد کردن دیگر خواستگاران، دلیلی روشن بر برتری و فضیلت فاطمه علیها السلام است (مقاله های ازدواج فاطمه علیها السلام، فاطمه علیها السلام در کنار امام علی علیه السلام).

6. تقدم در دفاع از ولایت

یکی از مناقب حضرت زهرا علیها السلام، دفاع او از مقام

امامت و ولایت امام علی علیه السلام است. در زمانی که بیشتر یاران پیامبر صلی الله علیه و آله از حمایت علی علیه السلام و دفاع از حق خلافتش دست کشیدند، زهرا علیها السلام به عنوان نخستین مدافع، وارد صحنه شد و جان خود را در این راه تقدیم نمود. این دفاع، در خطبه های حضرت زهرا علیها السلام در مسجد و در جمع زنان مهاجر و انصار متجلی است. در آن خطبه ها، فاطمه علیها السلام در پاسخ به این سؤال که «چرا اصحاب از ابوالحسن دوری کردند؟» فرمود: «دوری نکردند، مگر به سبب شمشیر او و شدت غضبش در راه خدا» (صدوق، معانی الاخبار، 355؛ طوسی، الامالی، 375؛ طبری امامی، دلائل الامامه، 126؛ ابن ابی الحدید، 16 / 233). بر پایه گزارشی، زهرا علیها السلام سوار بر مرکبی، برای دعوت یاران پیامبر صلی الله علیه و آله به یاری علی علیه السلام و دفاع از حق ایشان، شبانه به در خانه آنها رفته است (هلالی عامری، 146، 148، 302، 436 - 437؛ ابن قتیبه دینوری، 1 / 29، مقاله سیره سیاسی فاطمه علیها السلام).

کرامات حضرت فاطمه علیها السلام

اشاره

همان گونه که گفته شد، دانشمندان شیعه، از محدثان و متکلمان و غیر آنها (ر.ک: خواجه نصیر طوسی، 214، 231؛ صدر المتألهین، 288 - 489؛ استرآبادی، 3 / 31 - 32)، و بسیاری از اهل سنت به جز معتزله (بغدادی، اصول الایمان، 141؛ جوینی، 129؛ فخر رازی، 2 / 199 - 205)، امکان و وقوع کرامت را برای پیامبران علیهم السلام و دیگر معصومان علیهم السلام و برخی اولیای الهی اثبات کرده اند. برخی از این کرامات صرفاً با دعای معصوم، دسته ای مقارن با درخواست مردم از آنان، و بخشی نیز با نفوذ معنوی ایشان صورت می گرفته است (ر.ک: مکارم شیرازی، 9 / 161 - 163).

فاطمه علیها السلام، افزون بر برخورداری از لطف ویژه خداوند، در محیط مناسب و دامان پاک پیامبر صلی الله علیه و آله تربیت شد و به تعالی معنوی و روحی دست یافت. این امر سبب بروز کرامتهایی گردید که حضرت علیها السلام را از دیگر زنان متمایز می نمود (فضل الله، 149). از زندگی حضرت زهرا علیها السلام رویدادهایی گزارش شده که نشان دهنده

جایگاه و منزلت والای ایشان نزد خداست (ر.ک: بحرانی اصفهانی، 11). گرچه هریک از این موارد، مستند به خبر واحد است و حتی برخی مستند قوی ندارد، ولی پس از اثبات امکان وقوع آنها، از کنار هم نهادن آنها، به تواتری معنوی به اصل وقوع کرامات در زندگانی حضرت زهرا علیها السلام می رسیم.

1. خبر دادن از غیب

بر اساس روایات، یکی از منابع علم امام علیه السلام به اخبار آینده، مصحف حضرت فاطمه علیها السلام است. چون در این مصحف اخباری از پیشامدهای آینده ثبت شده است، نحوه دریافت آن (یعنی ارتباط حضرت علیها السلام با عالم غیب و سخن گفتن جبرئیل با ایشان) کرامتی کم نظیر و والا است. در برخی از روایات، نحوه آگاهی یافتن ایشان از این اخبار غیبی، بیان شده است (صفار، 173 - 174، 177؛ کلینی، 1 / 240 - 241؛ مقاله محدثه بودن فاطمه علیها السلام).

2. گردش خود به خودی سنگ آسیاب

سلمان فارسی گفته است: «فاطمه علیها السلام را در منزل دیدم که مشغول قرائت قرآن بود و آسیابی در پیش او به خودی خود می چرخید. آن را برای نبی اکرم صلی الله علیه و آله گزارش کردم و آن حضرت صلی الله علیه و آله فرمود: خداوند قلب و جوارح فاطمه علیها السلام را از ایمان سرشار نموده و فرشته ای برای کمک او فرستاده است» (ابن حمزه طوسی، 291؛ ابن شهر آشوب، 3 / 116). در گزارشی از ابوذر غفاری آمده است که فاطمه علیها السلام در کنار آسیاب به خواب رفته بود و آسیاب به خودی خود می گشت (ابن حمزه طوسی، 290). در ماجرای دیگر، که سلمان نقل کرده، آمده است که امیر مؤمنان علیه السلام به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله گزارش داد که فاطمه علیها السلام به پشت خوابیده و امام حسن علیه السلام بر روی سینه اش خوابیده بود و پیش فاطمه علیها السلام آسیاب در حال گردش بود (طبری امامی، دلائل الامامه، 141). بنا بر نقلی دیگر، امام حسین علیه السلام بر روی سینه اش به خواب رفته بود (قطب راوندی، 2 / 531).

3. حاضر شدن غذا از سوی خداوند

در روایتی، به نقل از حذیفه بن یمان، آمده است که وقتی جعفر بن ابی طالب از حبشه بازگشت، در خیبر مقداری عطر مرغوب و پارچه زربافت به پیامبر صلی الله علیه و آله هدیه کرد و پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «این پارچه را به کسی خواهم داد که خدا و رسول را دوست دارد و آنان نیز او را دوست دارند»، سپس جویای علی علیه السلام شد و آن پارچه را به وی داد. علی علیه السلام، پس از بازگشت به مدینه، آن را به هزار دینار فروخت و همه پولش را به فقرا داد و هیچ برای خود نگذاشت. روز بعد پیامبر صلی الله علیه و آله، به همراه تنی چند از اصحاب، او را دید و فرمود: «هزار دینار به شما رسیده است، امروز ما را مهمان کن.» حضرت علی علیه السلام با اینکه پول و آذوقه ای در منزل نداشت، از روی حیا و برای تکریم پیامبر صلی الله علیه و آله پذیرفت. همراهان پیامبر صلی الله علیه و آله پنج تن بودند: حذیفه، عمار، سلمان، ابوذر و مقداد. حضرت علی علیه السلام نزد همسرش رفت، بدین امید که نزد او چیزی باشد. در خانه، ظرف آبگوشتی را در حال جوشیدن دید که گوشت فراوانی دارد. علی علیه السلام ظرف غذا را نزد مهمانها برد و همگی از آن خوردند، اما از حجم غذا کاسته نشد. پیامبر صلی الله علیه و آله نزد دخترش رفت و پرسید: «این غذا از کجا برای شما آمده است؟» ایشان پاسخ داد: «از نزد خدا. خداوند به هر کس که بخواهد، بدون حساب، روزی می دهد» (آل عمران، 37). پیامبر صلی الله علیه و آله با چشمانی اشک بار نزد اصحاب و میهمانان بازگشت و فرمود: «حمد و سپاس خدای را که نمردم تا اینکه در زندگی دخترم دیدم آنچه را که زکریا علیه السلام در مریم علیها السلام دید. هرگاه وارد محراب میشد نزد او رزقی می دید. می پرسید ای مریم! این از کجا آمده است؟ جواب می شنید: از نزد خدا، خداوند به هر کس که بخواهد، بدون حساب، روزی می دهد» (طوسی، الامالی، 614 - 615؛ طبری امامی، دلائل الامامه، 143 - 145).

4. ملاقات با حوربان بهشتی

از امام صادق علیه السلام نقل شده است که امیر مؤمنان علیه السلام به سلمان فرمود: «نزد فاطمه علیها السلام برو و بگو از تحفه های بهشتی به تو هدیه کند.» سلمان رفت و دید سه سبد (خرما) پیش روی فاطمه علیها السلام است. گفت: «ای دخت پیامبر صلی الله علیه و آله (از این خرماها چیزی) به من هدیه می کنی؟» فاطمه علیها السلام فرمود: «این سه سبد را سه حوری بهشتی برایم آورده اند. نام آنها را پرسیدم، یکی گفت من سلمی هستم برای سلمان، دیگری گفت ذَرّه هستم برای ابوذر، دیگری گفت مَقْدُودَه هستم برای مقداد.» سپس یکی از سبدها را به سلمان هدیه کرد (طوسی، اختیار معرفة الرجال، 1 / 39؛ فتال نیشابوری، 282). طبری امامی نیز نزدیک به همین مضمون را از خود سلمان نقل کرده است (دلایل الامامه، 107 - 108).

5. تابش نور از لباس حضرت علیها السلام

روایت شده است که امیرالمؤمنین علیه السلام از یک یهودی مقداری جو قرض گرفت. یهودی برای تضمین، چیزی خواست. حضرت علیه السلام روپوشی پشمی از لباسهای حضرت فاطمه علیها السلام را به او داد. او لباس را به منزل برد و در اتاقی گذاشت. هنگام شب همسرش برای کاری وارد آن اتاق شد و دید نوری خانه را روشن کرده است. نزد شوهرش برگشت و او را آگاه کرد. شوهرش وارد آن اتاق شد و دید که نوری در اتاق پخش شده است؛ گویی ماه از نزدیک می درخشید. پس متوجه جای لباس شدند و فهمیدند که نور از لباس حضرت فاطمه علیها السلام است. آنگاه بستگان خویش را آگاه کردند و آنان با دیدن این صحنه، مسلمان شدند (ابن حمزه طوسی، 301 - 302؛ قطب راوندی، 2 / 537 - 538؛ مجلسی، 43 / 30). بر اساس نقل ابن شهر آشوب، خود حضرت فاطمه علیها السلام لباسی را به زنی یهودی رهن داد و مقداری جو قرض کرد. هنگامی که شوهر او، زید، به خانه آمد از همسرش پرسید: «این همه نور در خانه ما چیست؟» و همسرش گفت: «از لباس فاطمه علیها السلام است.» با دیدن این کرامت، او و

6. استشمام بوی بهشت از فاطمه علیها السلام

بر پایه روایتی از جابر بن عبدالله انصاری، پیامبر صلی الله علیه و آله در پاسخ به پرسش کسانی که از دلیل توجه ویژه ایشان به فاطمه علیها السلام پرسیدند، یادآور شد نطفه فاطمه علیها السلام از سببی بهشتی بسته شده است و او بوی بهشت می دهد. از این رو، هرگاه مشتاق بهشت شوم، او را می بویم (صدوق، علل الشرایع، 1 / 183؛ طبری امامی، نوادر المعجزات، 99؛ همو، دلائل الامامة، 146).

افزون بر کرامات حضرت زهرا علیها السلام در زندگی، پاره ای از منابع، مطالبی نقل کرده اند که گویای تداوم کرامتهای ایشان پس از شهادت است (ر.ک: میرخلف زاده؛ عزیزی؛ فقیه، 501 - 681).

منابع

ابن ابی الحدید، عزالدین (م. 656 ق.)، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، دار احیاء الکتب العربیة، 1378 ق؛ ابن اثیر، مبارک بن محمد (م. 606 ق.)، النهایة فی غریب الحدیث و الاثر، تحقیق احمد الزاوی، محمود طناحی، قم، انتشارات اسماعیلیان، 1364 ش؛ ابن اثیر جزری، علی بن محمد (م. 630 ق.)، اسد الغابة فی معرفة الصحابة، تهران، انتشارات اسماعیلیان؛ ابن حمزه طوسی، محمد بن علی (م. 560 ق.)، الثاقب فی المناقب، تحقیق نبیل رضا علوان، قم، انتشارات انصاریان، 1412 ق؛ ابن شهر آشوب، محمد بن علی (م. 588 ق.)، مناقب آل ابی طالب، تحقیق گروهی از اساتید نجف اشرف، النجف الاشرف، المكتبة الحیدریة، 1376 ق؛ ابن طاووس، سید علی بن موسی (م. 664 ق.)، الدرود الواقیه، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، 1414 ق؛ همو، جمال الاسبوع، تحقیق جواد قیومی، مؤسسه الآفاق، 1371 ش؛ ابن قتیبه دینوری، عبدالله بن مسلم (م. 276 ق.)، الامامة و السیاسة، تحقیق علی شیری، قم، الشریف الرضی، 1413 ق؛ ابن منظور، محمد بن مکرم (م. 711 ق.)، لسان العرب، قم، نشر ادب الحوزة، 1405 ق؛ ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین (م. 356 ق.)، مقاتل الطالبیین، تحقیق کاظم مظفر، قم، مؤسسه دار الکتب، 1385 ق؛ استرآبادی، محمد جعفر (م. 1263 ق.)، البراهین القاطعة فی شرح تجرید

العقائد الساطعة، قم، مكتب الاعلام الاسلامي، 1382 ش؛ اصغرپور، حسن، درآمدی بر مناقب نگاری اهل بيت عليهم السلام، علوم حديث (فصلنامه)، ش 45 - 46، 1386 ش؛ بحراني اصفهاني، عبدالله بن نورالله (م. قرن 12)، عوالم العلوم و المعارف و الاحوال، قم، مؤسسه امام مهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، 1425 ق؛ بخارى، محمد بن اسماعيل (م. 256 ق.)، صحيح البخارى، بيروت، دارالفكر، 1401 ق؛ بغدادى، عبدالقاهر (م. 429 ق.)، اصول الايمان، تحقيق ابراهيم محمد رمضان، بيروت، دار و مكتبة الهلال، 2003 م؛ همو، اصول الدين، بيروت، دارالكتب العميه، 1401 ق؛ تيريزى انصارى، محمدعلى بن احمد (م. 1310 ق.)، اللعنة البيضاء في شرح خطبة الزهراء عليها السلام، تحقيق سيد هاشم ميلانى، قم، نشر الهادى، 1418 ق؛ ترمذى، محمد بن عيسى (م. 279 ق.)، سنن الترمذى، تحقيق عبدالوهاب عبداللطيف، بيروت، دار الفكر، 1403 ق؛ تفتازانى، سعدالدين (م. 793 ق.)، شرح المقاصد فى علم الكلام، تحقيق عبدالرحمن عميره، قم، الشريف الرضى، 1409 ق؛ جرجانى، على بن محمد (م. 816 ق.)، شرح المواقف، مصر، مطبعة السعادة 1325 ق؛ جوهرى، اسماعيل بن حماد (م. 393 ق.)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق احمد عبدالغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين، 1407 ق؛ جوينى، عبدالملك بن عبدالله (م. 478 ق.)، الارشاد إلى قواطع الادلة فى اصول الاعتقاد، تحقيق زكريات عميرات، بيروت، دار الكتب العلمية، 1416 ق؛ حاكم نيشابورى، محمدبن عبدالله (م. 405 ق.)، المستدرک على الصحيحين، تحقيق يوسف مرعشلى، بيروت، دار المعرفه؛ خزاز قمى، على بن محمد (م. 400 ق.)، كفاية الاثر في النص على الأئمة الاثني عشر عليهم السلام، تحقيق سيدعبداللطيف حسيني كوه كمرى، قم، انتشارات بيدار، 1401 ق؛ خواجه نصير طوسى، محمد بن محمد (م. 672 ق.)، تجريد الاعتقاد، تحقيق سيد محمد حسيني جلالى، قم، دفتر تبليغات اسلامى، 1407 ق؛ ذهبى، محمد بن احمد (م. 748 ق.)، سير اعلام النبلاء، تحقيق شعيب الارنؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1413 ق؛ زبيدى، سيد محمد مرتضى حسيني (م. 1205 ق.)، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق على شيرى، بيروت، دارالفكر، 1414 ق؛ صدرالمتألهين، صدرالدين محمد شيرازى (م. 1050 ق.)، مفاتيح الغيب، تحقيق محمد خواجهوى، تهران، مؤسسه تحقيقات فرهنگى،

1363 ش؛ صدوق، محمد بن علي (م. 381 ق.)، الامالي، قم، مؤسسة البعثة، 1417 ق؛ همو، الخصال، تحقيق علي اكبر غفاري، قم، نشر اسلامي، 1403 ق؛ همو، علل الشرايع، تحقيق سيد محمداصادق بحر العلوم، النجف الاشرف، المكتبة الحيدرية، 1385 ق؛ همو، عيون اخبار الرضا عليه السلام، تحقيق حسين اعلمي، بيروت، مؤسسة الأعلمي، 1404 ق؛ همو، معاني الاخبار، تحقيق علي اكبر غفاري، قم، نشر اسلامي، 1361 ش؛ صفار، محمد بن حسن (م. 290 ق.)، بصائر الدرجات الكبرى، تحقيق ميرزا محسن كوچه باغي، تهران، مؤسسة الأعلمي، 1404 ق، طبراني، سليمان بن احمد (م. 360 ق.)، المعجم الكبير، تحقيق حمدي سلفي بيروت، دار احياء التراث العربي، 1404 ق؛ طبرسي، احمد بن علي (م. 560 ق.)، الاحتجاج، تحقيق محمداقبر خراسان، النجف الاشرف، دار النعمان، 1386 ق؛ طبري، محمد بن ابى القاسم (م. 525 ق.)، بشارة المصطفى صلى الله عليه وآله لشيعه المرتضى عليه السلام، تحقيق جواد قيومي، قم، نشر اسلامي، 1420 ق؛ طبري امامي، محمد بن جرير (م. قرن 5)، دلائل الامامه، قم، مؤسسة البعثة، 1413 ق؛ همو، نوادر المعجزات في مناقب الائمة الهداة عليهم السلام، قم، مؤسسه امام مهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، 1410 ق؛ طريحي، فخرالدين (م. 1085 ق.)، مجمع البحرين، تحقيق سيد احمد حسيني، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامي، 1408 ق؛ طوسي، محمدين حسن (م. 460 ق.)، الامالي، تحقيق مؤسسة البعثة، قم، دار الثقافة، 1414 ق؛ همو، اختيار معرفة الرجال، تحقيق سيد مهدي رجائي، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، 1404 ق؛ عزيزي، عباس، سيصدوشصت داستان از فضائل، مصائب و كرامات فاطمه زهرا عليها السلام، قم، انتشارات سلسله، 1378 ش؛ عيني، محمود بن احمد (م. 855 ق.)، عمدة القارى، بيروت، دار احياء التراث العربي، فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله سيوري (م. 826 ق.)، النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر، بيروت، دارالاضواء، 1417 ق؛ فتال نيشابوري، محمدين حسن (م. 508 ق.)، روضة الواعظين، قم، الشريف الرضى، فخر رازي، محمد بن عمر (م. 606 ق.)، الاربعين في اصول الدين، القاهرة، مكتبة الكليات الازهرية، 1986 م؛ فرات كوفي، فرات بن ابراهيم (م. 307 ق.)، تفسير فرات الكوفي، تحقيق محمد كاظم محمودي، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، 1410 ق؛ فراهيدي، خليل بن احمد (م. 175 ق.)، العين، تحقيق مهدي مخزومي، ابراهيم سامرائي، قم، مؤسسة دار الهجرة،

1410 ق، فضل الله، سيد محمد حسين (م. 1431 ق.)، فاطمة الزهراء عليها السلام، ترجمه على معمورى، دار الملاك، 1381 ش؛ فقيه، فارس، قصص فاطمة الزهراء عليها السلام، بيروت، دارالمحجة البيضاء، 1429 ق؛ قطب راوندى، سعيدبن هبة الله (م. 573 ق.)، الخرائج و الجرائح، قم، مؤسسة الامام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، 1409 ق؛ كلينى، محمدبن يعقوب (م. 329 ق.)، الكافي، تحقيق على اكبر غفارى، تهران، دارالكتب الاسلامية، 1363 ش؛ كوفى، محمد بن سليمان (م. قرن 3)، مناقب الامام امير المؤمنين على بن ابى طالب عليه السلام، تحقيق محمدباقر محمودى، قم، مجمع احياء الثقافة الاسلامية، 1412 ق؛ مجلسى، محمدباقر (م. 1111 ق.)، بحار الانوار، تحقيق محمدباقر بهبودى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1403 ق؛ مرعشى نجفى، سيدشهاب الدين (م. 1411 ق.)، شرح احقاق الحق، قم، كتابخانه مرعشى نجفى؛ مسلم نيشابورى، مسلم بن حجاج (م. 261 ق.)، صحيح مسلم، بيروت، دار الفكر؛ مغربى، قاضى نعمان بن محمد تميمى (م. 363 ق.)، دعائم الاسلام، تحقيق آصف فيضى، القاهرة، دار المعارف، 1383 ق؛ همو، شرح الاخبار فى فضائل الائمة الاطهار عليهم السلام، تحقيق سيد محمد حسيني جلالى، قم، نشر اسلامى، 1414 ق؛ مفيد، محمد بن محمد (م. 413 ق.)، الامالى، تحقيق حسين استادولى، على اكبر غفارى، بيروت، دار المفيد، 1414 ق؛ همو، النكت الاعتقادية، تحقيق رضا مختارى، بيروت، دارالمفيد، 1414 ق؛ مكارم شيرازى، ناصر، پیام قرآن، قم، مدرسه امام على بن ابى طالب عليه السلام، 1374 ش؛ مناوى، محمد بن على (م. 1031 ق.)، فيض القدير شرح الجامع الصغير من احاديث البشير النذير، بيروت، دارالكتب العلمية، 1415 ق؛ ميرخلف زاده، على، كرامات الفاطمية (معجزات فاطمه زهراء عليها السلام بعد از شهادت به ضميمه سوگنامه فاطمه زهراء عليها السلام)، قم، نشر مهدي يار، 1379 ش؛ نسائى، احمد بن شعيب (م. 303 ق.)، السنن الكبرى، تحقيق سليمان بندارى، سيد كسروى حسن، بيروت، دارالكتب العلمية، 1411 ق، هلالى عامرى، سليم بن قيس (م. 85 ق.)، كتاب سليم بن قيس، تحقيق محمد باقر انصارى، قم، نشر الهادى، 1420 ق.

ناصر رفيعى محمدى و محمد حسين صالح آبادى

مفهوم‌شناسی، منابع، حجیت و کارکردهای سیره معصومان علیها السلام.

سیره در لغت به معنای طریقه، روش، و حالتِ انسان یا غیرِ او، به صورتِ غریزی یا اکتسابی است (ابن فارس، 3/ 120 - 121؛ راغب اصفهانی، 247؛ طریحی، 2/ 467). واژه سیره با سنّت قرابت دارد. سنّت در لغت به معنای سیره و طریقه است ابن فارس، 3/ 61؛ راغب اصفهانی، 245؛ طریحی، 2/ 436).

سیره در اصطلاح تاریخ‌نگاران و سیره‌نویسان، و بنا بر کتابهای سیره (مانند سیره ابن اسحاق، سیره ابن هشام، سیر ابن کثیر، و سیره حلبی)، به معنای شرحِ زندگی افراد و رفتارها و سخنان آنان در سیر حوادث تاریخی است و فرق آن با تاریخ، این است که سیره به مسائل تاریخی راجع به یک شخص یا یک گروه اختصاص دارد. بر این اساس، سیره اعم از سنّت است، یعنی هر نوع فعل و قول را شامل می‌شود، گرچه در فقه نتوان به آن استناد کرد. البته در موارد متعددی، در متون روایی و تاریخی، سیره در معنای لغوی خود به کار رفته و بر چیزی متمایز از اصل یک چیز یا فعل، دلالت داشته است (ر.ک: طوسی، 6/ 154، 155؛ ابن شهر آشوب، 3/ 21؛ ابن طاووس، 2/ 253).

در اصول فقه، سیره به معنای رفتار، شیوه و بنای عملی با رویکرد مشترکِ گروهی خاص از متشرعه یا عقلا و غیره است و حجیت آن مشروط است به وجود و استمرار آن در زمان معصومان علیهم السلام و بازداشته نشدن از آن (ر.ک: نراقی، 691 - 692، 829؛ خراسانی، 303، 449؛ حکیم، 199).

برخی بر آن اند که سیره، اصول و معیارها و قواعد کلی ثابت و حاکم بر

مجموعه عملکردهای یک فرد است و بدین لحاظ می توان آن را منطق عملی نامید، همچنان که علم منطق، بیانگر اصول و قواعد درست اندیشیدن است مطهری، 16 / 59 - 60). در این مقاله، سیره به معنای وقایع تاریخی و اصول و قواعد حاکم بر رفتار است.

پیشینه سیره نگاری در دنیای اسلام به تلاشهای مسلمانان قرون اولیه باز می گردد که در صدد بودند رفتارهای پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و دیگر معصومان علیهم السلام را در امور فردی، خانوادگی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی ثبت و نقل کنند. از اواخر قرن اول هجری به بعد، کتابهایی درباره سیره نوشته شد که قدیم ترین آنها، سیره ابن اسحاق (م. 151 ق.) است، که سپس آن را ابن هشام (م. 8 - 213 ق.) تهذیب کرد. در این گونه کتابها، عملکرد پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و اقوال و زندگی او و دیگران، بدون هیچ گونه تحلیل و ارزیابی، ثبت شده است.

آنچه درباره معصومان علیهم السلام و بزرگان دین اهمیت دارد، رفتار آنان است که ارزش الگوبرداری دارد. قرآن کریم به سرمشق قرار دادن رسول اکرم صلی الله علیه و آله (ر.ک: احزاب، 21) و حضرت ابراهیم علیه السلام و کسانی که با او هستند (ر.ک: ممتحنه، 4) توصیه کرده است و خود اهل بیت علیهم السلام نیز بر آن تأکید کرده اند (نهج البلاغه، خطبه 97 (1 / 187)، 110 (1 / 215)، 160 (2 / 57)؛ نامه 45 (3 / 70)).

درباره تحلیل فعل معصومان علیهما السلام و میزان اعتبار آن، جدّی ترین کار در اصول فقه شیعه انجام پذیرفت که بیشتر معطوف به حجیت و میزان دلالت فعل و تقریر معصومان علیهم السلام، به عنوان دلیل غیر لفظی در اثبات حکم شرعی، بود (ر.ک: میرزای قمی، 490؛ صدر، 1 / 97، 171، 231 - 233؛ توحیدی، 1 / 522؛ 4 / 188). اهل سنت نیز برای استنباط احکام از سیره نبوی، کتابهایی نوشته اند، که از جمله آنهاست:

زادالمعاد في هدي خير العباد، ابن قيم جوزی؛ فقه السیره، محمد غزالی؛ و فقه السیره، محمد سعید رمضان بوطی. به نظر می رسد که سیره پژوهی، نخست نیازمند تبیین منابع و راههای اثبات اصل یک سیره، و سپس کشف منطق حاکم بر رفتار است. همچنین در کارکردها و دلالتهای سیره، باید اهدافی گسترده تر از اثبات یکی از احکام خمسۀ شرعی در نظر گرفته شود.

منابع و راههای اثبات سیره

کتابهای تاریخ و سیره و گاه منابع روایی، از مهم ترین منابع دستیابی به سیره معصومان اند، اما کشف سیره، به معنای روش و منطق عملی در رفتار معصومان علیهم السلام، با کمک عقل و نقل انجام می پذیرد. لازمه عقلی معصومیت و الگو بودن برخی اشخاص از نظر دین، آن است که اصول حاکم بر همه رفتارهای آنان، کاملاً بر اهداف و آرمانها و روشهای مطلوب از منظر دین منطبق باشد. در مواردی ممکن است از نظر گزارش تاریخی، مستند معتبر در دسترس نباشد.

برای کشف سیره معصومان علیهم السلام، سه نوع منبع نقلی وجود دارد: قرآن کریم، احادیث معصومان علیهم السلام و گزارشهای تاریخی.

1. قرآن کریم، اولین و مهم ترین منبع در سیره پژوهی است. قرآن کریم گاه به وقایع تاریخی دوره رسول اکرم صلی الله علیه و آله، و افعال و گفتار پیامبر صلی الله علیه و آله اشاره کرده (ر.ک: اسراء، 1: فتح، 18، 29) و گاه مطالبی را به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نسبت داده یا برخی از ویژگیهای آن حضرت صلی الله علیه و آله را یادآور شده است (ر.ک: آل عمران، 159؛ توبه، 88، 128؛ قلم، 4) که از آنها می توان به سیره آن حضرت صلی الله علیه و آله پی برد. در مورد بعضی دیگر از معصومان علیهم السلام، هرچند قرآن مستقیم از آنان نام نبرده، ولی طبق ادله معتبر، برخی از آیات (مانند آیات 8 و 9 سوره انسان در شأن آنان نازل شده

است که از این طریق نیز می توان سیره ایشان را به دست آورد. از این گذشته، قرآن کریم در آیات فراوانی، به صورت کلی، ویژگیها و اصول حاکم بر رفتارهای متقین، ابرار، صابران، و بندگان شایسته و مقرب درگاه الهی را ذکر کرده است (ر.ک: بقره، 5، 156؛ آل عمران، 114؛ انفال، 3 - 4؛ مؤمنون، 1 - 6، 8 - 9). با توجه به دلایل قطعی از اینکه معصومان علیهم السلام برترین مخلوقات هستند، یقین حاصل می شود که این اصول و ویژگیهای قرآنی، در رفتار آنان به عالی ترین صورت وجود داشته است، هر چند که درباره همه رفتارهای آنان گزارشهای تاریخی معتبر موجود نباشد.

2. احادیث معصومان علیهم السلام، نیز از منابع و راههای اثبات سیره، هم به معنای اصطلاحی آن، هم به معنای منطق عملی و رفتار است. در پاره ای از روایات، وقایع تاریخی در زندگی معصوم و نحوه رفتار او گزارش شده است. گاه روایتی حکایت از استمرار و تکرار یک رفتار در زندگی معصوم دارد. مثلاً نقل شده است: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ يَغَيِّرُ الْأَسْمَاءَ الْقَبِيحَةَ فِي الرِّجَالِ وَ الْبُلْدَانَ» (حمیری قمی، 93)، یعنی عادت همیشگی پیامبر صلی الله علیه و آله تغییر نامهای زشت انسانها و شهرها بود. گاه خود معصوم سیره خود را بیان کرده است. مثلاً در روایتی از امیر مؤمنان علیه السلام آمده است که خداوند مرا امام و پیشوای خلقش قرار داد، پس بر من واجب ساخت که درباره خود، خوراک، نوشیدنی و پوشاک بر خود سخت گیرم و مانند افراد ضعیف باشم تا فقیر به فقیرم اقتدا کند و توانگر با ثروت خود سرکشی نکند (کلینی، 1 / 410). در برخی موارد، امام معصوم علیه السلام به سیره معصومی دیگر تصریح کرده است. مثلاً در روایتی از امام سجاد علیه السلام آمده است که سیره امیر مؤمنان علیه السلام در برخورد با اهل بصره، همانند سیره

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در روز فتح مکه بود (ر.ک؛ طوسی، 6 / 155). گاه درباره یک رفتار مستمر، روایتی وجود ندارد، ولی درباره لزوم یا استحباب انجام دادن آن یا ترک رفتار دیگر در اوضاع خاص، روایت یا روایت‌هایی هست. چنین آموزه‌هایی در سخن معصومان علیه السلام - با توجه به اصول کلامی راجع به اسوه بودن و عصمت و جایگاهشان در هدایت - بیانگر منطق حاکم بر رفتار آنان است و طبیعتاً اطمینان حاصل می‌شود که سیره عملی آنان نیز چنین بوده است، مگر آنکه قراین قطعی داشته باشیم که برای آن معصوم، امکان عمل به گزاره‌های بدیل وجود نداشته یا اوضاع و مصالح ویژه‌ای در میان بوده است.

3. گزارشهای تاریخی. از دیگر منابع دریافت سیره، کتابهای سیره و تاریخ است که در آنها، ضمن نقل حوادث تاریخی، بسیاری از رفتارها و گفتارهای معصومان علیهم السلام در بستر حوادث تاریخی گزارش شده است. گاه رفتارهای گزارش شده، امری مستمر بوده اند، که نحوه بیان، این استمرار را نشان می‌دهد. مثلاً گفته شده است: «كَانَ يُصَلِّي» (نماز می‌گزارد) (اربلی، 3 / 20؛ ذهبی، 4 / 392، 403؛ صالحی شامی، 8 / 28). در موارد بسیاری نیز گزارشها راجع به روش مستمر نیست. چون در این منابع، اصول حاکم بر رفتارها تحلیل و تبیین نمی‌شوند، مستقیماً سیره به معنای منطق رفتار را بیان نمی‌کنند، ولی اگر این منابع با تکیه بر برخی مباحث عقلی - که در علم کلام بیشتر مورد توجه است - و آیات قرآن و نیز روایات معصومان علیهم السلام، در کنار حقایق علمی که امروزه آشکار شده است، بررسی شوند، بسیاری از اصول حاکم بر رفتارهای معصومان علیهم السلام روشن می‌گردد.

در منابع تاریخی، گاه فقط گزارش معتبری از یک رفتار برای یک بار وجود دارد،

ولی با توجه به آنکه معصومان علیهم السلام کامل اند و در همه امور، اسوه و مقتدای دیگر انسانها هستند، همه رفتار و گفتارشان حکیمانه و بر اساس اصولی خاص است، بنابراین، اگر در جایی، رفتاری خاص داشته باشند و برای موردی بودن آن رفتار، قرآینی نباشد، انتظار می رود که در موقعیتهای کاملاً مشابه، همان رفتار را داشته باشند. البته آنچه گفته شد، با برخی تفاوت‌های جزئی منافاتی ندارد. مثلاً در بسیاری از منابع حدیثی و روایی آمده است که معصومان علیهم السلام، پس از نماز، به تسیحات و تعقیبات می پرداختند، ولی دعاها و تعقیباتشان متفاوت بوده است، که این موضوع با اصل سیره و الگوپذیری از آن منافاتی ندارد.

این نکته (ثبات منطبق رفتار) یکی از مهم ترین موارد اختلاف منطبق رفتار معصومان علیهم السلام با دیگر انسانهاست. برای کشف منطبق رفتار انسانهای غیر معصوم، به گزارشهای فراوان دالّ بر استمرار یک فعل نیاز داریم و همین معناست که از مفهوم لغوی سیره گرفته شده است (ر.ک: فیومی، 299). در علم فقه و اصول نیز وقتی از حجیت سیره عقلا یا سیره متشرعه سخن به میان می آید، همین معنای استمرار در رفتار و رویکرد منظور است که باید با گزارشها و دلایل قطعی ثابت شده باشد (ر.ک: نراقی، 691 - 692، 829؛ خراسانی، 235، 303، 449؛ حکیم، 199)، ولی در مورد معصومان علیهم السلام، با توجه به نقش و جایگاهشان، برای اثبات استمرار، در همه موارد، به چنین گزارشهایی نیاز نداریم.

حجیت سیره

حجیت و اعتبار سیره از مهم ترین مباحث درباره سیره است. برای اثبات حجیت سیره پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام، با توجه به شأن و جایگاه رهبری آنان، ادله گوناگونی از عقل، قرآن و روایات عرضه شده است (ر.ک: میرزای قمی، 491 - 492؛ مظفر، 3 / 66 - 68، صدر، 1 / 232)، مانند دلایل وجوب اطاعت از

(آل عمران، 31: نساء، 59)، دلایل اسوه بودن آنان (احزاب، 21) و دلایل عصمت ایشان (احزاب، 33؛ حر عاملی، 18 / 19 - 20). درباره سیره حضرت فاطمه علیها السلام نمی توان به ادله ای تمسک کرد که به لحاظ منصب رهبری، لزوم تبعیت از سیره معصوم را اثبات می کنند، اما با در نظر گرفتن جایگاه و موقعیت خاص معنوی حضرت علیها السلام، حجیت سیره ایشان را می توان اثبات کرد. این جایگاه خاص، با عصمت حضرت فاطمه علیها السلام ارتباط مستقیم دارد، که با دلایل متعدد از قرآن و روایات اثبات شده است (ر.ک: احزاب، 33، ترمذی، 5 / 30 - 31؛ صدوق، 1 / 182؛ 190 - 192، خزاز قمی، 185 - 186؛ طبرسی، مجمع البیان، 8 / 559 - 560؛ مقاله عصمت فاطمه علیها السلام).

مصونیت فرد از گناه و خطا، حجت بودن سخن و رفتار او را در پی دارد، زیرا به درستی آن رفتار اطمینان کامل پدید می آید، و معنای حجیت سیره معصوم همین است که انسان بتواند آن را سند و پشتوانه رفتار خود قرار دهد. امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، در توقیعی، به این موضوع درباره حضرت فاطمه علیها السلام تصریح کرده است: «فِي ابْنَةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لِي أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» (دختر رسول خدا صلی الله علیه و آله برای من الگویی نیکوست) (طبرسی، الاحتجاج، 2 / 279؛ مجلسی، 53 / 180). حضرت فاطمه علیها السلام از جنبه های گوناگون (همسر داری، خانه داری، تربیت فرزند، و امور سیاسی و عبادی و معنوی و فرهنگی و اجتماعی) برای پیروانش الگوست.

دلالتها و کارکردهای سیره

دلالتها و کارکردهای سیره از منظر فقهی و اصولی برای اثبات یکی از احکام در حق دیگر مکلفان، و نیز از منظر علوم اجتماعی و سیاسی و تربیتی، مورد توجه اندیشمندان قرار گرفته است. از دیدگاه فقهی و اصولی، استخراج احکام شرعی از اقوال و افعال و سیره معصومان علیهم السلام، بر دو بحث مبتنی است:

1. کشف حکم فعل صادر شده از معصوم علیه السلام. معمولاً گفته می شود کاری که معصوم انجام می دهد، بر چیزی بیش از اباحه فعل، دلالت ندارد، زیرا معصوم مرتکب فعل حرام نمی شود. ترک فعلی از ناحیه ایشان نیز، چون معصوم فعل واجبی را ترک نمی کند، بر بیش از واجب نبودن فعل، دلالت نمی کند و استفاده بیش از آن، به قرینه و دلیل نیاز دارد، مانند اینکه آن فعل، عبادی یا اخلاقی باشد؛ یا معصوم افعالی را که طبیعی و عادی نباشد، به طور مستمر انجام دهد؛ یا آنکه معصومی سیره یک معصوم دیگر را نقل کند تا دیگران به انجام دادن آن عمل، ترغیب شوند (این گونه قراین، بر رجحان و استحباب عمل دلالت دارد)؛ یا آنکه معصوم در مقام تبیین احکام و شرایط یک عمل واجب یا مستحب باشد، که به تبع آن، فعل معصوم بر وجوب یا استحباب آن عمل، دلالت دارد (ر.ک: وحید بهبهانی، 316؛ مظفر، 66/3، صدر، 97/1، 231 - 232؛ توحیدی، 522/1).

2. پس از روشن شدن حکم فعلی که معصوم انجام داده است، این سؤال مطرح می شود که آیا آن حکم، به معصوم اختصاص دارد یا شامل همه مکلفان می شود؟ بنا بر آرای، برخی احکام شریعت به نبی اکرم صلی الله علیه و آله و دیگر معصومان علت اختصاص دارد، همچون وجوب تهجد بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله.

برخی از معتقدان به تعمیم، بر اساس قاعدة اشتراک در تکالیف، چنین استدلال کرده اند که معصومان علیهم السلام نیز همچون دیگر انسانها بوده و به همان چیزی مکلف بوده اند که دیگر انسانها بدان مکلف اند، مگر آنکه با دلیل خاصی، اختصاص یک حکم به آنان ثابت شود (ر.ک: مظفر، 68/3 - 69) یا گفته شده است که از آیات و روایات استفاده می شود که شارع مقدس، با بیان لزوم

اقتدا به معصومان علیهم السلام، در بیشتر موارد، احتمال دخالت مقام نبوت یا امامت را در اختصاص احکام به آنان، رد کرده است، مگر جایی که به دلیل قطعی ثابت شود انجام دادن یا ترک فعلی، به آن بزرگواران اختصاص داشته است (ر.ک: صدر، 1 / 232 - 233). سیر خود ائمه علیهم السلام و برداشت راویان، در نقل افعال معصومان علیهم السلام، نیز بیانگر این است که آنان در مقام بیان احکام و عرضه الگو بوده اند و دیگران را دارای حکمی مشابه می دانستند.

سیره و به طور کلی رفتار معصومان علیهم السلام، علاوه بر تأثیر گذاری در استنباط احکام شرعی، از منظر علوم اجتماعی، تربیتی، سیاسی و غیره نیز اهمیت ویژه ای دارد. سیره در تربیت رفتار انسانها، دارای نقشی تردیدناپذیر است، چنان که در قرآن، بر اسوه گیری از سیره و رفتار برترین شخصیت عالم هستی، یعنی پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله، تأکید شده است: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ» (احزاب، 21).

مهم ترین نقش تربیتی سیره، نقش آموزشی و تأکیدی آن است؛ شیوه صحیح یک رفتار را معصوم (به عنوان الگوی برتر) ارائه می کند (نقش آموزشی)، و بر اساس آن، باور افراد به درستی آن رفتار و لزوم اهتمام و پایبندی به آن تقویت می گردد (نقش تأکیدی).

توجه به سیره اهل بیت علیهم السلام، در ابعاد سیاسی، اجتماعی، اخلاقی و غیره، در عصر کنونی، از آن حیث دارای اهمیت مضاعف است که بسیاری از مکاتب و اندیشه ها، وجود انسان را متغیر، سیال، و مقهور عوامل محیطی و تاریخی می دانند و بر آن اند که فکر، عقیده و عمل انسان، تابع محیط، اجتماع، اقتصاد، تاریخ و فرهنگ عمومی جامعه است. از این رو، حاکمیت هر گونه قانون ماندگار را، در

امور مربوط به انسان، نفی می کنند. در صورتی که سنت و سیره عملی معصومان علیهم السلام، بیانگر منطق اندیشه و منطق عملی ثابت ایشان است. آن بزرگواران در موقعیتهای گوناگون اجتماعی، بر اساس یک منطق عمل می کردند و بر اندیشه و رفتارشان، اصولی مشترک حاکم بود (مطهری، 16 / 63).

منابع

ابن شهر آشوب، محمد بن علی (م. 588 ق.)، مناقب آل ابی طالب، تحقیق گروهی از اساتید نجف اشرف، النجف الاشرف، المكتبة الحیدریة، 1376 ق؛ ابن طاووس، سید علی بن موسی (م. 664 ق.)، اقبال الاعمال، تحقیق جواد قیومی، مکتب الاعلام الاسلامی، 1414 ق؛ ابن فارس، احمد بن فارس (م. 395 ق.)، معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، 1404 ق؛ اربلی، علی بن عیسی (م. 693 ق.)، كشف الغمة فی معرفة الائمة علیهم السلام، بیروت، دارالاضواء، 1405 ق؛ ترمذی، محمد بن عیسی (م. 279 ق.)، سنن الترمذی، تحقیق عبدالوهاب عبد اللطیف، بیروت، دار الفکر، 1403 ق؛ توحیدی، محمد علی، مصباح الفقاهه، تقریرات درس سید ابوالقاسم موسوی خوئی، قم، انتشارات انصاریان، 1417 ق؛ حر عاملی، محمد بن حسن (م. 1104 ق.)، وسائل الشیعه، تحقیق ربانی شیرازی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1403 ق؛ حکیم، سید محمد تقی، الاصول العامة للفقہ المقارن، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، 1979 م؛ حمیری قمی، عبدالله بن جعفر (م. 300 ق.)، قرب الاسناد، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، 1413 ق؛ خراسانی، محمد کاظم (م. 1329 ق.)، کفایة الاصول، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، 1409 ق؛ خزاز قمی، علی بن محمد (م. 400 ق.)، کفایة الاثر فی النص علی الأئمة الاثني عشر علیهم السلام، تحقیق سید عبداللطیف حسینی کوه کمری، قم، انتشارات بیدار، 1401 ق؛ ذهبی، محمد بن احمد (م. 748 ق.)، سیر اعلام النبلاء، تحقیق شعیب الارنؤوط، بیروت، مؤسسه الرسالة، 1413 ق؛ راغب اصفهانی، حسین بن محمد (م. 502 ق.)، مفردات الفاظ القرآن، تحقیق صفوان عدنان داوودی، بیروت، دار العلم، 1412 ق؛ صالحی شامی، محمد بن یوسف

(م. 942 ق.)، سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد، تحقيق عادل احمد، على محمد، بيروت، سلام دار الكتب العلمية، 1414 ق، صدر، سيد محمد باقر (م. 1402 ق.)، دروس في علم الاصول، قم، نشر اسلامي، 1410 ق؛ صدوق، محمد بن علي (م. 381 ق.)، علل الشرايع، تحقيق سيد محمد صادق بحر العلوم، النجف الاشرف، المكتبة الحيدرية، 1385 ق؛ طبرسي، احمد بن علي (م. 560 ق.)، الاحتجاج، تحقيق محمد باقر خراسان، النجف الاشرف، دار النعمان، 1386 ق؛ طبرسي، فضل بن حسن (م. 548 ق.)، مجمع البيان في تفسير القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو، 1372 ش؛ طريحي، فخرالدين (م. 1085 ق.)، مجمع البحرين، تحقيق سيد احمد حسيني، تهران، المكتبة المرتضوية، 1375 ش؛ طوسي، محمد بن حسن (م. 460 ق.)، تهذيب الاحكام، تحقيق سيد حسن موسوي خراسان، تهران، دارالكتب الاسلامية، 1364 ش؛ فيومي، احمد بن محمد (م. 770 ق.)، المصباح المنير، قم، دار الهجرة، 1405 ق؛ مجلسي، محمد باقر (م. 1111 ق.)، بحار الانوار، تحقيق محمد باقر بهبودي، بيروت، دار احياء التراث العربي، 1403 ق؛ مطهري، مرتضى (م. 1358 ش.)، مجموعه آثار استاد شهيد مطهري، تهران، انتشارات صدرا، 1377 ش؛ مظفر، محمدرضا (م. 1388 ق.)، اصول الفقه، قم، دفتر تبليغات اسلامي، 1370 ش؛ ميرزاي قمي، ابوالقاسم (م. 1231 ق.)، قوانين الاصول، چاپ سنگي؛ نراقي، احمد بن محمد مهدي (م. 1245 ق.)، عوائد الايام، مكتب الاعلام الاسلامي، 1417 ق؛ نهج البلاغه، الامام علي بن ابي طالب عليه السلام، الشريف الرضي، تحقيق و شرح محمد عبده، بيروت، دار المعرفة، 1412 ق؛ وحيد بهبهاني، محمد باقر (م. 1205 ق.)، الفوائد الحائريه، قم، مجمع الفكر الاسلامي، 1415 ق.

سيد علي حسيني زاده و احمد مهدي زاده

اخلاق و آداب و روش حضرت فاطمه علیها السلام در زندگی فردی و اجتماعی.

اخلاق، جمع خُلُق یا خُلُق است، به معنای سَجِيَّه و طبع و عادت، که با خَلْق از یک ریشه اند، با این تفاوت که خَلْق، صفات و صورتهای ظاهری و جسمانی است که با قوه بینایی درک می شود و خُلُق، صورت و سیرت باطنی و نفسانی انسان است (طریحی، 1 / 692 - 964؛ زبیدی، 13 / 124). در قرآن کریم نیز واژه خُلُق در همین معنا به کار رفته است (ر.ک: شعراء، 137؛ قلم، 4).

در اصطلاح، اخلاق به آن دسته از ویژگیها و ملکات نفسانی اطلاق می شود که با آنها، افعال انسان به آسانی از او سر می زنند (خواجه نصیر طوسی، 64). این ملکات بر اثر عواملی همچون تکرار فعل، حصول معرفت و بصیرت لازم، تأمل و تفکر یا عنایات الهی، نوعی ثبات و رسوخ در نفس می یابند که به آسانی زوال نمی پذیرند. برخی از معاصران، اخلاق را بر هر کاری اطلاق نموده اند که متصف به حُسن یا قُبْح، و صاحبش مستحق مدح یا ذم باشد، حتی اگر هنوز به صورت صفتی راسخ در نفس در نیامده باشد (مصباح یزدی، 9 - 10). علامه طباطبائی در فرق بین آداب و اخلاق، آداب را جمع ادب، و ادب را حالت نیکویی دانسته که سزاوار است فعل انسان مطابق آن باشد (خواه به لحاظ دینی و شرعی، خواه به لحاظ عقلی و اجتماعی)، و اخلاق را ملکات روحی و راسخه ای تعریف کرده است که نفوس انسانی به آنها متلبس می شود و در نهایت، اخلاق را منشأ آداب، و تعیین کننده نحوه و حالات عمل انسان شمرده است (المیزان، 6 / 256 - 257؛ سنن النبی صلی الله علیه و آله، 36).

بنابراین، آداب بیانگر صفات خارجی و اخلاق بیانگر صفات نفسانی و باطنی است و از نظر او، این دو با هم متلازم اند و اطلاق آداب بر کارهای ناپسند، از نظر عقل و دین صحیح نیست (سن النبی صلی الله علیه و آله، 7).

سیره به معنای عادت فرد، از صحیح و ناصحیح (جرجانی، 163؛ مناوی، 420)، و روش و کردار و چگونگی رفتار با مردم (بستانی، 507)، اعم از غریزی و اکتسابی، است (راغب اصفهانی، 247؛ مناوی، 420)، ولی سیره اخلاقی معصومان علیهم السلام، از جمله حضرت فاطمه علیها السلام، مجموعه رفتارهایی است که از خصلتها و ملکات اخلاقی ایشان ناشی شده که از مبدأ وحی سرچشمه گرفته و از نظام و معیار و منطق ثابتی برخوردار است (مقاله سیره شناسی). سیره اخلاقی حضرت فاطمه علیها السلام از رفتارها و آداب فردی و اجتماعی حضرت علیها السلام جدا نیست و بنابراین، در دو حوزه بحث می شود: اخلاق فردی که از ملکات و آداب و مجموعه رفتارهای فرد در زندگی شخصی خودش حکایت دارد؛ اخلاق اجتماعی، که بیانگر تعامل شخص با دیگران در اجتماعات خُرد و کلان است.

اخلاق فردی

اشاره

در نگاه دینی و سیره معصومان علیهم السلام، توجه به نیازهای طبیعی در حد اعتدال، وسیله ای برای قوت گرفتن در جهت سلوک معنوی و رسیدن به کمال و قرب الهی است. در زندگی حضرت فاطمه علیها السلام درباره نیازهای مادی و معنوی، ویژگیهای برجسته ای وجود دارد که به آنها پرداخته خواهد شد.

1. اعتدال در تأمین نیازهای طبیعی

حضرت فاطمه علیها السلام، با وجود جایگاهش، همچون دیگر زنان خانه دار، امور خانه (مانند پخت و پز و تهیه آرد) را شخصاً بر عهده داشت (کلینی، 8/165؛ صدوق، علل الشرایع، 2/366) و در صورت امکان، غذاهای متنوعی چون گوشت طبخ شده (احمد بن حنبل، 6/282؛ حمیری قمی، 325) حلوا و کاجی

ص: 201

می پخت (طبری، جامع البیان، 22 / 11). سیره آن حضرت علیها السلام در تهیه غذای مورد نیاز، رعایت جنبه اقتصادی خانواده بود، دچار تکلف نمی شد و چیزی بر همسرش تحمیل نمی کرد (عیاشی، 1 / 171؛ مجلسی، 43 / 31).

2. پوشاک

حضرت فاطمه علیها السلام دو ویژگی سادگی و پوشاندگی را در پوشیدن لباس مراعات می کرد. وصله های چادر فاطمه علیها السلام که سبب اظهار شگفتی سلمان فارسی شد (ابن طاووس، الدرر الوقیه، 275) و بلندی و پوشاننده بودن چادر حضرت علیها السلام هنگام رفتن به مسجد برای احتجاج با ابوبکر (مغربی، شرح الاخبار، 3 / 34؛ ابن طیفور، 12، 15؛ طبری امامی، دلائل الامامه، 111)، نمونه هایی از سیره حضرت علیها السلام در پوشش و لباس است. سادگی و زاهدانه بودن لباس فاطمه علیها السلام، به سیره آن حضرت علیها السلام در مراعات حال فقیرترین مسلمانان برمی گردد.

3. بهداشت

حضرت فاطمه علیها السلام در امور بهداشتی، به سنت رسول خدا صلی الله علیه و آله و دستور اسلام عمل می کرد که نظافت را از ایمان شمرده است (مجلسی، 59 / 291). روایتی از پیامبر صلی الله علیه و آله از طریق صدیقه کبری علیها السلام نقل شده است، حاکی از اینکه کسی که بخوابد در حالی که دستانش آلوده به چربی باشد، [در صورت آسیب دیدن] جز خودش را ملامت نکند (دولابی، 138؛ اربلی، 2 / 176، 204). سخن امیر المؤمنین علیه السلام در وصف فاطمه علیها السلام، مبنی بر جارو زدن خانه (ابو داوود سجستانی، 2 / 489؛ صدوق، علل الشرایع، 2 / 366؛ همو، من لا یحضره الفقیه، 1 / 321)، بیانگر پابندی حضرت علیها السلام بر بهداشت و اقدام مستقیم ایشان برای نظافت خانه است.

4. زینت

حضرت فاطمه علیها السلام، همانند دیگران، به آراستن خانه و زندگی خود توجه داشت. استفاده از گردن بند (صدوق، الامالی، 552؛ طبرسی، مکارم الاخلاق، 95؛ اربلی، 2 / 99) و دستبند و نیز آویختن پرده از در خانه (طبرسی، مکارم الاخلاق، 94)،

از نمونه های آن است. اما حضرت علیها السلام در میزان زینت، مصالح اجتماعی را از نگاه رسول الله صلی الله علیه و آله رعایت می کرد. لذا، هنگامی که گردن بندی آویخته بود، به محض احساس نارضایتی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، آن را به فقیری بخشید، که موجب خشنودی پیامبر صلی الله علیه و آله شد (صدوق، الامالی، 552؛ طبرسی، مکارم الاخلاق، 95؛ ابن شهر آشوب، 3 / 121). همچنین در استفاده از پرده و دست بندی که از سهم غنایم امیر المؤمنین علیه السلام بود، فاطمه علیها السلام از نگاه پیامبر صلی الله علیه و آله، ناخشنودی وی را احساس کرد و آنها را به دست حسن و حسین علیهما السلام داد که به پیامبر صلی الله علیه و آله بدهند و آن حضرت صلی الله علیه و آله نیز آنها را بین اصحاب صفّه، که بسیار فقیر بودند، تقسیم کرد و فاطمه علیها السلام را دعا نمود و از برخوردار وی از زینتهای بهشتی خبر داد (طبرسی، مکارم الاخلاق، 94 - 95). در حدیثی، حضرت فاطمه علیها السلام گفته است که به انگشت کردن انگشتری عقیق، سبب مواجهه با خیر می شود (طبرانی، المعجم الاوسط، 1 / 39؛ طوسی، الامالی، 311)، که نوعی تشویق به تزین است.

5. رضا و تسلیم

سیره خاص حضرت فاطمه علیها السلام، صبر در برابر ناملازمات و واگذاری امور به خدا بود، که نتیجه آن رضایت و تسلیم بود. لذا، همه سختیهای زندگی فردی و خانوادگی و اجتماعی خود را، چون خواست الهی و در مسیر نیل به قرب او می دید، بدون اعتراض و شکوه، تحمل می کرد و حتی اظهار رضایت می نمود. از این رو، هنگامی که رسول خدا صلی الله علیه و آله پیش از به دنیا آمدن حسین علیه السلام، خبر شهادت او را داد، فاطمه علیها السلام صبر پیشه کرد و از این طریق، رضای خود را به قضای الهی نمایان ساخت (کلینی، 1 / 464؛ ابن قولویه قمی، 124). آنگاه که رسول خدا صلی الله علیه و آله فاطمه علیها السلام را دید که لباسی از پشم شتر پوشیده و مشغول آسیاب کردن است و فرزندش را نیز شیر می دهد، با چشمان اشک بار به وی توصیه

فرمود که تلخی دنیا را برای نیل به شیرینی آخرت بچشد، فاطمه علیها السلام با شکر و سپاس، تسلیم بودن و رضای خود را در مقابل تقدیر الهی اظهار کرد (اسکافی، 6 طبرسی، مکارم الاخلاق، 117، 235؛ ابن شهر آشوب، 120/3).

6. خوف از خدا و یاد مرگ

صدیقه کبری علیها السلام درباره معاد به مراتب یقین رسیده بود و سیره او در این خصوص، بر اظهار خوف و ترس از روز قیامت و نیز امیدواری به فضل الهی استوار بود، که در قالب مناجات و دعابه پیشگاه الهی عرضه شده است. حضور حضرت علیها السلام بر مزار درگذشتگان و اقامه نماز و عزاداری و گریه بر آنان، علاوه بر اینکه سیره حضرت علیها السلام را در زیارت اهل قبور نشان می دهد، حاکی از اعتقاد راسخ آن حضرت علیها السلام به معاد است. نوشتن وصیت و مهبای مرگ بودن نیز مؤید آن است. بنا بر نقل سیره نویسان، فاطمه علیها السلام پس از شهادت حمزه، عموی پیامبر صلی الله علیه و آله، در هر جمعه (حاکم نیشابوری، 1 / 377؛ بیهقی، السنن الکبری، 4 / 78؛ سمهودی، 3 / 111) و بنا بر روایت امام صادق علیه السلام، پس از رحلت نبی اکرم صلی الله علیه و آله، روزهای دوشنبه و پنجشنبه (کلینی، 3 / 228؛ 4 / 561)، به زیارت قبر حمزه و دیگر شهدا می رفت و نماز می گزارد و می گریست. شدت این امر پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله و ظلم بر اهل بیت علیهم السلام بیانگر نارضایی از وضع موجود و اعتراض به حاکمان بود. به فرموده حضرت علیها السلام، علت اقدام غاصبان خلافت، فریفته شدن آنان به آرزوهای دنیوی و فراموشی مرگ و جهان آخرت است (خزاز قمی، 198 - 200). وصیتنامه آن حضرت علیها السلام، نمونه دیگری از یاد مرگ و جهان آخرت است (فتال نیشابوری، 151؛ مجلسی، 43 / 191 - 192). از نکاتی که در وصایای حضرت علیها السلام بر آن تأکید شده، سفارش به همسرش مبنی بر کثرت تلاوت قرآن و دعا بر سر مدفن وی است (مجلسی، 79 / 27)، که بیانگر سیره حضرت علیها السلام و بازماندگان وی در یادکردن

درگذشتگان، و یادآور نیاز آنان به احسان زندگان است (مقاله وصایای فاطمه علیها السلام).

7. طاعت

سیره حضرت فاطمه علیها السلام اطاعت محض از دستورهای خدا و رسول صلی الله علیه و آله بود (طبرسی، مکارم الاخلاق، 94 - 95)، تاحدی که آیه «لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا» (نور، 63) نازل شد. فاطمه علیها السلام برای اطاعت از آیه، پیامبر صلی الله علیه و آله را «یا رسول الله» خطاب کرد، اما پیامبر صلی الله علیه و آله وی را از این کار منع نمود و خطاب الهی را متوجه وی و فرزندانش ندانست و گفت اینکه مرا پدر خطاب کنی، مایه شادی قلب من و رضایت خداست (ابن شهر آشوب، 3 / 12). هنگامی که خداوند دستور داد در خانه هایی را که به مسجد باز می شود، ببندند، فاطمه علیها السلام به همراه فرزندانش، حسن و حسین علیهما السلام، بیرون خانه منتظر دستور پیامبر صلی الله علیه و آله نشست. رسول خدا صلی الله علیه و آله به آنان گفت که شما جان پیامبرید و از این دستور مستثنا هستید (تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام، 17؛ مجلسی، 39 / 23).

در سفر حجة الوداع، در سال دهم هجرت، که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله برای آموزش عملی حج ابراهیمی به مردم، بدان اقدام کرد و فاطمه علیها السلام نیز در این سفر همراه پدر بود، هنگامی که مسلمانان از اعمال عمره فارغ شدند، پیامبر صلی الله علیه و آله دستور داد از احرام خارج شوند و محرمات احرام را بر آنان حلال اعلام کرد. فاطمه علیها السلام نیز چنین کرد. امیر المؤمنین علیه السلام، که برای مأموریت به یمن رفته بود، در مکه به پیامبر صلی الله علیه و آله پیوست و هنگامی که فاطمه علیها السلام را آراسته و با لباس رنگین مشاهده کرد، با شگفتی علت را جویا شد و فاطمه علیها السلام دستور پیامبر صلی الله علیه و آله را دلیل خروج از احرام بیان کرد (دارمی، 2 / 47؛ مسلم نیشابوری، 4 / 40؛ طوسی، الامالی، 401 - 402). هنگامی که امیر المؤمنین علیه السلام از یمن بازگشت، فاطمه علیها السلام مقداری از گوشت قربانی را برای همسرش آورد و گفت که پیامبر صلی الله علیه و آله خوردن آن را مجاز کرده است (احمدبن حنبل، 6 / 282؛ هیشمی، 4 / 27).

8. زهد و دنیاگریزی

زندگی فردی و اجتماعی حضرت فاطمه علیها السلام، حاکی از سیره زاهدانه و وابستگی نداشتن وی به دنیاست. جای جای زندگی فاطمه علیها السلام گواه آن است که وی تنها خواستار کسب رضایت خدا بود، هرچند که به محرومیت او از مظاهر مادی می انجامید. زندگی دشوار فاطمه علیها السلام در دوره فقر اقتصادی مسلمانان، همراه با ایثار و انفاق بود. وی از دنیاگریزی دوری می جست و از وابستگی به مظاهر دنیوی بیزار بود (ابن عقده کوفی، 62؛ ابن طیفور، 19؛ صدوق، معانی الاخبار، 354، 356).

9. صبر و استقامت

صبر از فضایل اخلاقی است که در متون دینی بر آن تأکید بسیار شده و بندگان صالح الهی، به ویژه پیامبران علیهم السلام، به داشتن آن وصف شده اند (ر.ک: آل عمران، 146). در بیان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، این فضیلت اخلاقی، جزئی از ایمان است (احمد بن حنبل، 4 / 385؛ بخاری، التاريخ الكبير، 5 / 25؛ ابن ابی الدنيا، 31). در سیره حضرت فاطمه علیها السلام، صبر جایگاهی خاص دارد. عمر کوتاه آن حضرت علیها السلام پر از سختیها و مصائبی بود که جز با صبر فوق العاده، نمی توانست بر آنها فائق آید و همچنان مسیر هدایت را پیماید. رسول خدا صلی الله علیه و آله نیز، با توجه به مشکلاتی که در آینده متوجه خاندانش می شد، حضرت فاطمه علیها السلام را به صبوری سفارش می کرد و به نقل از جبرئیل، به او خبر داد که مصائبی فراتر از همه زنان مسلمان خواهی داشت، پس صبر تو نیز باید فراتر از صبر همه آنان باشد (صالحی شامی، 12 / 251). لذا، در یکی از زیارتنامه های حضرت فاطمه علیها السلام، به حضرت علیها السلام «سربلند بیرون آمده از امتحان صبر» خطاب شده است (مفید، المزار، 178). این آزمون مربوط بود به مشکلات اقتصادی و مصائبی که پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله پدید آمد. فاطمه علیها السلام، پایه پای رسول خدا صلی الله علیه و آله، زندگی خویش را متناسب با فقیرترین افراد جامعه کرده

بود و گاه گرسنگی چندروزه را تحمل می کرد، اما سخنی نمی گفت که نشان از نارضایتی و شکوه از همسر یا پدرش باشد (طوسی، الامالی، 185). در بُعد سیاسی نیز او، همپای علی علیه السلام، فقط برای مصالح اسلام، اقدام می کرد. در یک مورد، فاطمه علیها السلام قیام مسلحانه را با همسرش مطرح کرد و هنگام اذان شد و علی علیه السلام با اشاره به شهادت مؤذن بر رسالت پیامبر صلی الله علیه و آله، بقای این ندا را منوط به صبر دانست، فاطمه علیها السلام نیز سکوت کرد و پذیرفت (ابن ابی الحدید، 11 / 113؛ مجلسی، 29 / 625).

10. سکوت و صداقت

سکوت و بجا سخن گفتن، از فضایلی است که پیامبران و اولیای الهی، هم به آن عمل و هم بر آن تأکید کرده اند. در روایات، این ویژگی، دری از درهای حکمت، موجب کسب محبت، دلیل و راهنمایی بر خیر، و دلیل تفکر خواننده شده است (حمیری قمی، 369؛ کلینی، 1 / 16؛ 2 / 113؛ صدوق، الخصال، 158). همچنین در سیره حضرت فاطمه علیها السلام تأکید شده است که اگر فرد بخواهد سخن نیک بگوید، صداقت از مهم ترین ویژگیهای سخن نیکوست. به گفته عایشه، فاطمه علیها السلام نمونه آشکار راست گویی است (مغربی، شرح الاخبار، 3 / 65؛ حاکم نیشابوری، 3 / 160 - 161؛ زرندی، 182؛ مجلسی، 43 / 53، 68).

11. عفت و حیا

این ویژگی حضرت فاطمه علیها السلام در طول زندگانش نمودهای بسیاری داشته است که برای زنان هر عصری آموزنده و الگوست. او بهترین زنان را کسانی می دانست که کمترین ارتباط را با مردان نامحرم داشته باشند (طبرسی، مکارم الاخلاق، 233؛ اربلی، 2 / 94؛ هبثی، 4 / 255؛ 9 / 202 - 203). حجاب فاطمه علیها السلام، در عین زاهدانه بودن و سادگی، کامل بود، به گونه ای که سرتاپای او را می پوشاند. سادگی آن، چنان بود که سلمان با شگفتی به رسول خدا صلی الله علیه و آله گفت که پوشش و لباس دختران کسری و قیصر از سُنْدُس و حریر است، اما دختر محمد صلی الله علیه و آله چادر پشمین

کهنه ای با دوازده وصله دارد (ابن طاووس، الدرر الوقیه، 275). بلندی چادر فاطمه علیها السلام تا پاهای او را می پوشاند. در روایات آمده است که آن حضرت علیها السلام، برای ایراد خطبه فدکیه، با مقنعه و چادری که گاه به زیر پایش می آمد، به مسجد رفت و بر ابوبکر وارد شد و پرده ای آویختند و او در پس پرده نشست (طبری امامی، دلائل الامامه، 110 - 111؛ طبرسی، الاحتجاج، 1 / 131 - 132). از این روایت (که در آن به آویختن پردهای حائل میان او و مردان تصریح شده است) و روایات مشابه، پرهیز او از همنشینی با مردان نامحرم آشکار می گردد. نیز آمدن مردی نابینا همراه پیامبر صلی الله علیه و آله به خانه فاطمه علیها السلام (مغربی، دعائم الاسلام، 2 / 214؛ راوندی، 119)، شاهد دیگری بر حفظ پوشش و حریم خود با نامحرم است. طبرسی، ضمن نقل روایاتی که بر اساس آنها زنان باید مقنعه هایی به سر کنند که پوشش لازم را ایجاد کند، به روایتی از امام باقر علیه السلام اشاره کرده که گفته است بلندی مقنعه فاطمه علیها السلام تا وسط بازوانش بود (مکارم الاخلاق، 93)، و طبعاً گردن و سینه نیز با چنین مقنعه ای پوشانده می شود. حیای فاطمه علیها السلام چنان بود که از عریانی قیامت می هراسید (اربلی، 2 / 118 - 119) و هنگام رحلت، توصیه کرد تابوتی برایش بسازند تا حجم بدنش آشکار نشود (دولابی، 153 - 154؛ اربلی، 2 / 126).

اخلاق اجتماعی

اشاره

رفتارهای انسان در محیط خانواده با والدین و همسر و فرزندان و در جامعه با دیگر مردم، در محدوده اخلاق اجتماعی جای می گیرد.

1. خانواده

در زندگی خانوادگی، انسان با پدر، مادر، همسر، فرزندان، و خویشان نسبی و سببی در ارتباط است. چون عصمت حضرت فاطمه علیها السلام از اصول پذیرفته شده و برگرفته از کتاب و سنت است، چگونگی رفتار او با خانواده برای همه نسلها آموزنده و الگوست. در این بخش، به طور گذرا، سیره حضرت علیها السلام را

در رفتار او با والدین، همسر و فرزندان بررسی خواهیم کرد.

والدین: حضرت فاطمه علیها السلام از نعمت وجود پدری همچون پیامبر صلی الله علیه و آله و مادری همچون خدیجه علیها السلام برخوردار بود. هر چند دوره درک زندگانی مادر برای فاطمه علیها السلام بسیار کوتاه بود و در حدود پنج سالگی، مادرش را از دست داد، اما حتی سالها پس از رحلت خدیجه علیها السلام نیز از فضایل او یاد و از وی دفاع می کرد. سالها پس از رحلت خدیجه علیها السلام، عایشه از ازدواج خدیجه علیها السلام، در سن بالا با پیامبر صلی الله علیه و آله، سخن گفت و فاطمه علیها السلام را آزرده. فاطمه علیها السلام، برای شکر، نزد پدر رفت و پیامبر صلی الله علیه و آله با دلجویی از او، خدیجه علیها السلام را ظرف امامت خواند (ابن شهر آشوب، 3 / 114؛ مجلسی، 43 / 43). فاطمه علیها السلام منزلت مادر را بسی والا، و خدمت به او را لازمه رسیدن به بهشت می دانست (متقی هندی، 16 / 462). نحوه برخورد فاطمه علیها السلام و پیامبر صلی الله علیه و آله با یکدیگر و ابراز محبتشان به هم، بی نظیر بود. محبت خاص بین آن دو، ریشه در محبت الهی داشت؛ فاطمه علیها السلام در وجود پدر، به عنوان آخرین سفیر الهی، سیمای محبوب ترین بنده خدا را می دید و پیامبر صلی الله علیه و آله نیز از فاطمه علیها السلام بوی بهشت را استشمام می کرد (صدوق، علل الشرایع، 1 / 183) و در میان دخترانش، او را بهترین معرفی می نمود و مصیبت‌هایی را که وی در راه دین و پیامبر صلی الله علیه و آله محتمل خواهد شد، یادآوری می کرد (حلی، 2 / 454). وقتی فاطمه علیها السلام به حضور پیامبر صلی الله علیه و آله می رسید، پیامبر صلی الله علیه و آله دست او را می بوسید و او را به جای خود می نشاند (حاکم نیشابوری، 3 / 154؛ طوسی، الامالی، 400؛ طبری، بشارة المصطفی، 389). این محبت قلبی، متقابل بود. فاطمه علیها السلام، به هیچ وجه طاقت ناراحتی و حزن پدر را نداشت. در دوران سخت مکه، هنگامی که مشرکان، محتویات شکم شتر را بر دوش پیامبر صلی الله علیه و آله ریختند، در حالی که پیامبر صلی الله علیه و آله نماز می گزارد، فاطمه علیها السلام با وجود سن کم،

به پاک کردن آلودگی از دوش پدر و ملامت مشرکان پرداخت و ابوطالب را باخبر کرد. در نوبتی دیگر، هنگامی که در حجر اسماعیل بود، سخن مشرکان را شنید که تصمیم به ضرب و شتم رسول خدا صلی الله علیه و آله داشتند، بلافاصله پدر را باخبر ساخت و پیامبر صلی الله علیه و آله به او آرامش داد (ر.ک: بیهقی، دلائل النبوه، 2 / 277 - 280). پیامبر صلی الله علیه و آله طبق معمول، پس از بازگشت از جنگها ابتدا به مسجد می رفت و دو رکعت نماز می گزارد و سپس، قبل از هر جای دیگر، به خانه فاطمه علیها السلام می رفت. در بازگشت از یکی از جنگها، فاطمه علیها السلام به محض دیدن پدر، شروع به بوسیدن چهره او و چشمانش کرد و گریست، و سبب گریه خود را مشاهده چهره غبار آلود و خسته و لباس پاره پیامبر صلی الله علیه و آله ذکر نمود و پیامبر صلی الله علیه و آله، برای آرام کردن او، گفت که رسالت من اتمام حجت بر مردم است که با آن، گروندگان به عزت، و مخالفان به ذلت خواهند افتاد (حاکم نیشابوری، 3 / 155؛ سیدرضی، 420؛ ابن عساکر، 40 / 537). فاطمه علیها السلام در سختیها همراه پدر بود. در غزوه احد، هنگامی که جراحت صورت پدر را دید، ناله سرداد و خواستار شدت غضب خدا بر کسانی شد که چهره رسول خدا صلی الله علیه و آله را خونین کرده اند (طبرسی، اعلام الوری، 1 / 179)، و به شستن خون و درمان جراحت با خاکستر حصیر پرداخت (بخاری، صحیح، 5 / 38). هنگام حفر خندق در جنگ احزاب، فقر شدیدی بر مسلمانان حاکم بود و پیامبر صلی الله علیه و آله نیز سه روز غذا نخورده بود. فاطمه علیها السلام مقداری از نانی را که برای حسن و حسین علیهما السلام پخته بود، به کنار خندق برای پدر برد (زید بن علی، 461؛ صدوق، عیون اخبار الرضا علیه السلام، 1 / 43؛ طبری، ذخائر العقبی، 47). هنگامی که امیر المؤمنین علیه السلام با یک درهم، مقداری گوشت و ذرت تهیه کرده بود، فاطمه علیها السلام گفت کاش پیامبر صلی الله علیه و آله را نیز فرامی خواندی. علی علیه السلام نزد پیامبر صلی الله علیه و آله رفت و او را دید که خوابیده است و از

خواهیدن با حالت گرسنگی به خدا استعاذه می کند. آن غذا به اعجاز نبوی صلی الله علیه و آله چنان بابرکت شد که همسران پیامبر صلی الله علیه و آله و همسایگان نیز با خوردن آن سیر شدند (ابن سعد، 1 / 187؛ حمیری قمی، 325 - 326؛ قطب راوندی، 1 / 108). بر اساس روایت ام سلمه، فاطمه علیها السلام با ظرفی حاوی کاجی نزد پدر رفت و آن را تقدیم او کرد. پیامبر صلی الله علیه و آله سراغ علی علیه السلام و حسنین علیهما السلام را گرفت و با آمدن آنان، دعا کرد. در پی آن، آیه تطهیر (احزاب، 33) نازل شد (کوفی، 2 / 151 - 152؛ ابن بطریق، 35 - 36). در موردی دیگر، پیامبر صلی الله علیه و آله میهمان فاطمه علیها السلام شد. در خانه فاطمه علیها السلام غذایی نبود، اما او از پدر به گرمی استقبال کرد، سپس به گوشه ای از خانه رفت و به نماز ایستاد و با دعای او، مائده ای آسمانی نازل شد (ابن حمزه طوسی، 221 - 222؛ ابن حاتم عاملی، 140). به وقت احتضار پیامبر صلی الله علیه و آله، فاطمه علیها السلام نگران ترین و محزون ترین کس بود. از شدت گریه او، پیامبر صلی الله علیه و آله نیز گریست و او را در بر گرفت و بشارت داد: «تو اولین کس از اهل بیت علیهم السلام هستی که به من محلق میشوی.» با این بشارت، فاطمه علیها السلام آرام گرفت (خزاز قمی، 36 - 37؛ مجلسی، 36 / 288). هنگامی که معاذبن جبل از عایشه حال پیامبر صلی الله علیه و آله را پرسید، عایشه او را به فاطمه علیها السلام ارجاع داد، زیرا فاطمه علیها السلام همواره کنار رسول خدا صلی الله علیه و آله بود (ابن حجر عسقلانی، 8 / 253؛ مرعشی نجفی، 10 / 437). فاطمه علیها السلام در روزهای بیماری پیامبر صلی الله علیه و آله، از همسران آن حضرت صلی الله علیه و آله نیز غافل نبود و نزد آنان می رفت و اظهار می داشت برای پیامبر، آمدن نزد شما سخت و دشوار است (ابن سعد، 8 / 168؛ مرعشی نجفی، 10 / 437). شدت محبت او به پیامبر صلی الله علیه و آله به حدی بود که پس از رحلت آن حضرت صلی الله علیه و آله، هنگامی که پیراهن پدر را بویید، بیهوش شد و از این رو، علی علیه السلام آن پیراهن را مخفی نمود (ابن مردویه اصفهانی، 196؛ مجلسی، 43 / 157، مقاله فاطمه علیها السلام همراه پیامبر صلی الله علیه و آله).

همسر: حضرت فاطمه علیها السلام هرگاه همسرش را غمگین می دید، از او دلجویی می کرد (ابن بطریق، 169؛ ابن طاووس، الطرائف، 149؛ اربلی، 1 / 335)، از دوری او اظهار بی تابی و نگرانی می نمود و ابراز می کرد که مشتاق دیدار اوست (مفید، الارشاد، 1 / 115). فراتر از توان همسرش، از او چیزی نمی خواست (کوفی، 1 / 201؛ عیاشی، 1 / 171؛ مغربی، شرح الاخبار، 2 / 401) و سختیها، مانع مزاح کردن او با همسرش نمی شد (شاذان قمی، 80). وی اصل ایثار به همسر و فرزندان را سرلوحه رفتارش قرار داده بود؛ از این رو، هنگام سختی معیشت، با وجود گرسنگی، اندک غذای موجود را تقدیم فرزندان و همسرش می کرد (کوفی، 1 / 201؛ مغربی، شرح الاخبار، 2 / 401، مقاله سیره همسررداری فاطمه علیها السلام). فاطمه علیها السلام حتی هنگام مرگ نیز نگران حال همسر و فرزندانش بود؛ از این رو، وصیت کرد علی علیه السلام با خواهرزاده اش (امامه) ازدواج کند و افزود: «او با فرزندانم همچون من است» (هلالی عامری، 392؛ فتال نیشابوری، 151؛ ابن شهر آشوب، 3 / 137). وی در واپسین لحظات عمر، خطاب به همسرش، دروغ گویی و خیانت پیشگی و مخالفت با شوهر را از خود نفی کرد و علی علیه السلام نیز او را تصدیق نمود و فاطمه علیها السلام را برتر از آن شمرد که به علت مخالفتش با همسر، توبیخ گردد و رنج و داغ فراق او را بسیار عظیم دانست (فتال نیشابوری، 151؛ مقاله های فاطمه علیها السلام در کنار امام علی علیه السلام؛ وصایای فاطمه علیها السلام).

فرزندان: حضرت فاطمه علیها السلام با فرزندانش بازی می کرد و برای آنان اشعار کودکانه می خواند (ابن شهر آشوب، 3 / 159) و خانه را کانونی گرم و محبت آمیز برای همسر و فرزندان کرده بود (احمدبن حنبل، 3 / 150 - 151؛ طبری، ذخائر العقبی، 51، مقاله سیره تربیت فرزند فاطمه علیها السلام) و چون از نیاز فرزندان به مهر و محبت مادر کاملاً آگاه بود، به عنوان اولین وصیت به علی علیه السلام، از ایشان خواست که پس از او با دختر

خواهرش، امامه، ازدواج کند، زیرا او را همانند خود (فاطمه علیها السلام) به فرزندانش مهربان می دانست (فتال نیشابوری، 151، مقاله سیره تربیت فرزند فاطمه علیها السلام).

2. جامعه

در عرصه رفتار، انسانها به الگو گرفتن از کسانی نیاز دارند که رفتارشان از حجیت و درستی برخوردار باشد و بتوان از آنان پیروی کرد. از این رو، کشف اصول اخلاقی حاکم بر رفتار معصومان علیهم السلام در اجتماع، مهم و مؤثر است. هرچند غلبه روح عفاف و حُجُب و حیا بر صدیقه کبری علیها السلام مانع حضور زیاد او در جامعه بود، اما وی در حدی که با اصل عفاف در تنافی نبود، حضور مؤثری داشت. اخلاق اجتماعی حضرت فاطمه علیها السلام را می توان در این موارد بررسی کرد:

الف. رعایت آداب دینی در برخوردهای اجتماعی: اسلام درباره رفتار فرد در اجتماع، تعالیم و دستورهایی دارد که رعایت آنها، همزیستی درست را امکان پذیر و پدید آمدن روح محبت و نوع دوستی را در جامعه فراهم می کند. خوشخویی، سلام کردن، چهره گشاده داشتن، رعایت ادب در کلام، رعایت حقوق افراد، به ویژه همسایگان و نزدیکان، از جمله این دستورهاست.

در کلمات نقل شده از فاطمه علیها السلام، سه روز سلام بر پیامبر صلی الله علیه و آله و فاطمه علیها السلام، چه در زمان حیات و چه پس از رحلت ایشان، مایه برکت است (مفید، المزار، 177؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 6/9؛ ابن شهر آشوب، 3/140).

رعایت حقوق دیگران، نیاززدن آنان و تلاش برای نیکی به مردم، در سیره فاطمه علیها السلام به روشنی دیده می شود. بنا بر روایت ابن مسعود، فاطمه علیها السلام در پاسخ فردی که درخواست آموزه ای از تعالیم نبوی کرد، از خادمه اش خواست نوشته ای را که در بردارنده فرمایش پیامبر صلی الله علیه و آله در خصوص اکرام به همسایگان است بیاورد

گفت که ارزش این نوشته به اندازه حسن و حسین علیهما السلام است (طبرانی، المعجم الکبیر، 10 / 196؛ 22 / 413 - 414؛ طبری امامی، دلائل الامامه، 65 - 66؛ همو، المسترشد، 16). بنا بر روایت امام حسن علیه السلام، فاطمه علیها السلام در عمل به این توصیه پیامبر صلی الله علیه و آله، شب جمعه ای را تا سحر به عبادت و دعا ایستاد و همواره برای دیگران، به ویژه همسایگان، دعا می کرد و در جواب امام حسن علیه السلام که پرسید: «چرا همواره برای دیگران دعا می کنی، نه برای خودت؟» اهمیت همسایه را یادآور شد (صدوق، علل الشرایع، 1 / 181 - 182؛ طبری امامی، دلائل الامامه، 152؛ مقاله سیره عبادی و معنوی فاطمه علیها السلام). در خصوص برخورد با میهمان و پذیرایی از او نیز فاطمه علیها السلام سرآمد بود. مرد فقیری نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله از گرسنگی شکوه کرد، حضرت صلی الله علیه و آله او را به خانه همسران خود راهنمایی کرد، اما چیزی برای پذیرایی یافت نشد. حضرت صلی الله علیه و آله به یاران متوسل شد، طبق معمول علی علیه السلام از دیگران پیشی گرفت و میهمان را به خانه برد و قضیه را به فاطمه علیها السلام گفت. حضرت فاطمه علیها السلام گفت که در خانه چیزی برای خوردن نداریم، به جز غذای بچه ها، و چاره را در این دیدند که بچه ها را گرسنه بخوابانند و غذای آنان را به میهمان بدهند. صبح وقتی امیر مومنان علیه السلام داستان را برای پیامبر صلی الله علیه و آله نقل کرد، آیه ایثار (حشر، 9) نازل شد (طوسی، الامالی، 185؛ ابن شهر آشوب، 1 / 347).

ب. دیگرگرایی و پرهیز از خودمحوری: یکی از مؤلفه های اخلاق اجتماعی، توجه به مشکلات و نیازهای هموعان و پرهیز از خودمحوری است. در قرآن، بر انفاق (ر.ک: بقره، 3، 254، 261 - 262، 265، 267؛ ابراهیم، 31)، کمک به محرومان (ر.ک: ذاریات، 19؛ معارج، 24 - 25) و مقدم داشتن نیازهای دیگران بر نیاز خود (ر.ک: حشر، 9) تأکید شده است. در سیره حضرت فاطمه علیها السلام نیز عمل به این توصیه های قرآنی آشکار است و در شأن نزول برخی آیات، ایثار و انفاق (حشر، 19

انسان 8) حضرت علیها السلام حضور دارد (حاکم حسکانی، 2/ 331 - 332؛ سیوطی، الدر المنثور، 6/ 299).

در سیره حضرت علیها السلام، زبردستان و خدمتکاران نباید فراتر از طاقت و توانشان مکلف به کاری شوند و مالکان و اربابان آنان باید در انجام دادن امور، مشارکت کنند. حضرت علیها السلام بر آن بود که استخدام خدمتکار به معنای ایجاد فاصله طبقاتی نیست و در مقام صاحب کار، امتیازی برای خود قائل نبود؛ از این رو، کارهای خانه را میان خود و خادمه اش، فضّه، تقسیم کرده بود (طبری امامی، دلائل الامامه، 140 - 141؛ قطب راوندی، 2/ 530 - 531). علی علیه السلام و فاطمه علیها السلام در سه نوبت پیاپی، افطاری خود را به مسکین، یتیم و اسیر انفاق کردند، که موجب نزول سوره انسان در شأن آنان شد (کوفی، 1/ 177 - 183؛ صدوق، الامالی، 329 - 333؛ حاکم حسکانی، 2/ 394 - 397؛ به مقاله فاطمه علیها السلام از نگاه قرآن). نکته در خور توجه در این باره، همسویی کامل علی علیه السلام و فاطمه علیها السلام، که ارکان آن خانواده بودند، در رسیدن به فضایل پسندیده اخلاقی بود؛ به محض آمدن مسکین به در خانه، با اشاره امیر مؤمنان علیها السلام، فاطمه علیها السلام قرص نان را به او بخشید (ابن مردویه اصفهانی، 341 - 342؛ خوارزمی، 272). نمونه دیگر ایثار در سیره حضرت علیها السلام و همراهی فاطمه علیها السلام با همسر خود در ایثارگری، آن بود که فقیری نزد امیر مؤمنان علیه السلام رفت. آن حضرت علیه السلام یکی از فرزندان را نزد فاطمه علیها السلام فرستاد تا یک درهم از شش درهمی را که در خانه داشتند، برای آن فقیر بدهد و فاطمه علیها السلام نیز با آنکه آن پول را برای تهیه آرد کنار گذاشته بود، با توکل بر خدا، تمام شش درهم را در اختیار علی علیه السلام و همه، صدقه داده شد. همان روز، امیر مؤمنان علیها السلام شتری را 140 درهم خرید و دوپست درهم فروخت و شصت درهم سود برد و چون فاطمه علیها السلام درباره آن درهمها پرسید، فرمود این همان چیزی است که خداوند وعده داده است که هرکس نیکی کند، ده برابر آن به وی پاداش می دهد: «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا»

ص: 215

(انعام، 160؛ زمخشری، 5/2؛ سیوطی، مسند فاطمة الزهراء عليها السلام، 39 - 40؛ متقی هندی، 6/572 - 573).

در دوران حیات پیامبر صلی الله علیه و آله، فاطمه علیها السلام هر سال درآمد فدک را - که به 24'000 دینار (و بنا بر نقلی، به 70,000 دینار) می رسید (قطب راوندی، 1/113؛ ابن طاووس، کشف المحجبه، 124) - میان فقراى بنی هاشم و مهاجران و انصار تقسیم می کرد ابن شهر آشوب، 1/133). بنا بر روایتی دیگر، هنگامی که فقیری در مسجد پیامبر صلی الله علیه و آله از فقر و غربت خود سخن گفت و خواست که سیرش کنند، امیرالمؤمنین علیه السلام او را به منزل برد و فاطمه علیها السلام غذایی را که از گندم برای فرزندانش و امیر مؤمنان علیه السلام - که روزه بود - فراهم کرده بود، تقدیم میهمان کرد و چون غذا اندک بود، علی علیه السلام به بهانه اصلاح چراغ، آن را خاموش کرد تا میهمان راحت تر غذا بخورد. پس از سیر شدن میهمان، آن غذا چنان برکت یافت که علی علیه السلام، فاطمه علیها السلام، فرزندانشان و برخی همسایگان نیز از آن خوردند (ابوالفتوح رازی، 19/124 - 125؛ معزی ملایری، 8/374). در روایت مفصّل دیگری، به نقل از جابر بن عبدالله انصاری، فاطمه (دختر حمزه) به صدیقه کبری علیها السلام گردن بندی هدیه داده بود. فقیری به در خانه فاطمه علیها السلام آمد. حضرت علیها السلام ابتدا پوستی را که فرش زیر پایشان و نیز زیرانداز خواب حسنین علیها السلام بود به فقیر داد، اما فقیر آن را نپذیرفت. حضرت علیها السلام چیزی پیدا نکرد و گردن بند را به فقیر داد. عمار گردن بند را از فقیر خرید و فقیر را سیر کرد و لباس و دیناری به وی عطا نمود تا نزد خانواده اش باز گردد. سپس عمار گردن بند و غلام خود را به فاطمه علیها السلام اهدا کرد و فاطمه علیه السلام گردن بند را پذیرفت، اما غلام را آزاد کرد. غلام که چنین دید خندید و از برکت این گردن بند که گرسنه ای را سیر کرد و برهنه ای را پوشاند و فقیری را بی نیاز و غلامی را آزاد کرد و سرانجام، نصیب صاحبش شد، اظهار شگفتی نمود (طبری، بشارة المصطفی، 217 - 221).

ص: 216

ج. خدامحوری در دوستیها و دشمنیها: بنا بر روایات، حبّ فی الله و بغض فی الله از لوازم کمال ایمان است (ابوداؤد سجستانی، 2 / 408؛ کلینی، 2 / 124؛ طبرانی، المعجم الکبیر، 8 / 135، 177). اولیای الهی در دوستیها و دشمنیها این ملاک را در نظر دارند؛ از این رو، با صرف نظر از قرابت و رابطه نسبی، در سیره حضرت فاطمه علیها السلام، محبت شدید به پدر و همسر و فرزندان، ناشی از عبودیت آنان به خدا بود و این سیره در مورد اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله نیز جاری بود. فاطمه علیها السلام به سلمان فارسی - که یکی از بهترین اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله بود و پس از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله عهد امامت را فراموش نکرد و بدان پایبند بود - اظهار اشتیاق و محبت می کرد. بر اساس روایتی، امیر مؤمنان علیه السلام، پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله، به سلمان اظهار کرد که فاطمه علیها السلام مشتاق دیدار توست. در این دیدار، فاطمه علیها السلام با اعطای تحفه ای بهشتی، دعای نور را به وی آموخت (طبری امامی، دلائل الامامه، 107 - 108؛ ابن حمزه طوسی، 297 - 300). در مقابل، فاطمه علیها السلام با کسانی که عهد الهی را زیر پا نهادند و حقوق اهل بیت علیهم السلام را پایمال کردند، با قهر و غضب برخورد می نمود. حضرت علیها السلام ملاقات با خلیفه اول و دوم را به اکراه پذیرفت، حتی سلام آنان را با اکراه و زیر لب پاسخ داد و پس از اقرار گرفتن از آنان مبنی بر اینکه پیامبر صلی الله علیه و آله، فاطمه علیها السلام را پاره تن خود خوانده و آزار وی را آزار خود دانسته است، خدا را شاهد گرفت که آنان وی را آزرده اند و از آنان راضی نیست و نزد پدر، از آنان شکایت خواهد کرد (ابن قتیبہ دینوری، 1 / 31).

د. عدالت گرایی و پرهیز از ستم کردن و ستم پذیرفتن: عدالت دوستی و به تبع آن، پرهیز از ستم کردن و ستم پذیرفتن، در سیره حضرت فاطمه علیها السلام خصلتی برجسته است. حضرت علیها السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل کرده است که ستیز دو گروه ظالم موجب روی گردانی خدا از آنان می شود و فلاکت و بدبختی دامن گیر ظالم ترین

آنان می‌گردد (دولابی، 149؛ اربلی، 3/176). در سلوک اجتماعی فاطمه علیها السلام، نمونه‌های بسیاری از تلاش برای احقاق حق، جلوگیری از انحراف جامعه از جاده حقیقت و افتادن در سراشیبی هلاک، و ظلم ستیزی و عدالت‌گرایی به چشم می‌خورد. در عرصه سیاسی، پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله، فاطمه علیها السلام به دفاع از همسرش، امیر مؤمنان علیه السلام، در برابر تضییع حقوق ایشان برخاست. در آغازین روزهای پس از سقیفه نیز، با ایراد خطبه‌هایی، تمام تلاش خویش را برای بیان حق و یادآوری سفارش‌های پیامبر صلی الله علیه و آله در مورد حقوق اهل بیت علیهم السلام به کار بست (مقاله خطبه‌های فاطمه علیها السلام).

ه. خدمات علمی و فرهنگی: جلوه دیگر اخلاق اجتماعی حضرت فاطمه علیها السلام، نقش علمی و فرهنگی آن حضرت علیها السلام و شیوه رفتار او در مسیر تعلیم و تربیت آحاد جامعه بود. مهم‌ترین نقش صدیقه کبری علیها السلام در این مسیر، برجای نهادن رفتارهای اصیل و منطبق با حقایق بود که انبیای الهی، به ویژه رسول خاتم صلی الله علیه و آله، ترسیم کرده بودند تا الگوگیران (به ویژه زنان) در طول تاریخ، اسوه‌ای راستین داشته باشند. به عبارت دیگر، سنت قولی و فعلی او، به عنوان برترین زن هستی، فرهنگ فاطمی را تشکیل می‌دهد. فاطمه علیها السلام آموخته‌های خود را از رسول خدا صلی الله علیه و آله، به صورت خصوصی و عمومی، به دیگران منتقل می‌کرد (تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام، 308، 340؛ مجلسی، 2/3: 155/65؛ مقاله احادیث فاطمه علیها السلام).

منابع

ابن ابی الحدید، عزالدین (م. 656 ق.)، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، دار احیاء الکتب العربیة، 1378 ق؛ ابن ابی الدنیا، عبدالله بن محمد (م. 281 ق.)، مکارم الاخلاق، تحقیق مجدی السید ابراهیم، القاهرة، مكتبة القرآن؛ ابن بطریق، یحیی بن حسن (م. 600 ق.)، عمدة عیون صحاح الاخبار فی مناقب امام الابرار، قم، نشر اسلامی، 1407 ق؛

ابن حاتم عاملي، يوسف بن حاتم (م. 664 ق.)، الدر النظيم، قم، نشر اسلامي؛ ابن حجر عسقلاني، احمد بن علي (م. 852 ق.)، الاصابة في تمييز الصحابه، تحقيق عادل احمد، علي محمد، بيروت، دار الكتب العلمية، 1415 ق؛ ابن حمزه طوسي، محمد بن علي (م. 560 ق.)، الثاقب في المناقب، تحقيق نبيل رضا علوان، قم، انتشارات انصاريان، 1412 ق؛ ابن سعد، محمد بن سعد (م. 230 ق.)، الطبقات الكبرى، بيروت، دارصادر، ابن شهر آشوب، محمد بن علي (م. 588 ق.)، مناقب آل ابي طالب، تحقيق گروهی از اساتيد نجف اشرف، النجف الاشرف، المكتبة الحيدرية، 1376 ق؛ ابن طاووس، سيد علي بن موسى (م. 664 ق.)، الدرود الواقيه، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، 1414 ق؛ همو، الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف، قم، مطبعة الخيام، 1399 ق؛ همو، كشف المحجة لثمرة المهجه، النجف الاشرف، المطبعة الحيدرية، 1370 ق؛ ابن طيفور، احمد بن ابي طاهر (م. 380 ق.)، بلاغات النساء، قم، مكتبة بصيرتي؛ ابن عساكر، علي بن حسن (م. 571 ق.)، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق علي شيري، بيروت، دار الفكر، 1415 ق؛ ابن عقده كوفي، احمد بن محمد (م. 333 ق.)، فضائل اميرالمؤمنين عليه السلام، تحقيق عبدالرزاق محمد حسين فيض الدين؛ ابن قتيبه دينوري، عبدالله بن مسلم (م. 276 ق.)، الامامة و السياسة، تحقيق علي شيري، قم، الشريف الرضي، 1413 ق؛ ابن قولويه قمي، جعفر بن محمد (م. 368 ق.)، كامل الزيارات، تحقيق جواد قيومي، قم، نشر اسلامي، 1417 ق؛ ابن مردويه اصفهاني، احمد بن موسى (م. 410 ق.)، مناقب علي بن ابي طالب عليه السلام، تحقيق عبدالرزاق محمد حسين، قم، انتشارات دار الحديث، 1424 ق؛ ابوالفتوح رازي، حسين بن علي (م. 554 ق.)، روض الجنان و روح الجنان في تفسير القرآن، تحقيق ياحقي، ناصح، مشهد، آستان قدس رضوي، 1408 ق؛ ابوداود سجستاني، سليمان بن اشعث (م. 275 ق.)، سنن ابي داود، تحقيق سعيد محمد لحام، بيروت، دار الفكر، 1410 ق؛ احمد بن حنبل، شيباني (م. 241 ق.)، مسند احمد بن حنبل، بيروت، دارصادر؛ اربلي، علي بن عيسى (م. 693 ق.)، كشف الغمة في معرفة الائمة عليهم السلام، بيروت، دارالاضواء، 1405 ق؛ ص: 219

اسكافى، محمدبن همام (م. 336 ق.)، التمهيد، قم، مدرسة الامام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف؛ بخارى، محمد بن اسماعيل (م. 256 ق.)، التاريخ الكبير، تركيه، المكتبة الاسلاميه؛ همو، صحيح البخارى، بيروت، دار الفكر، 1401 ق؛ بستانى، فواد افرام، المنجد الابجدى (فرهنگ ابجدى عربى - فارسى)، ترجمه رضا مهيار، تهران، 1376 ش؛ بيهقى، احمد بن حسين (م. 458 ق.)، السنن الكبرى، بيروت، دار الفكر، 1416 ق؛ همو، دلائل النبوة و معرفة احوال صاحب الشريعة، تحقيق عبدالمعطي قلعيبي بيروت، دارالكتب العلمية، 1405 ق؛ تفسير منسوب به امام عسكرى عليه السلام، التفسير المنسوب الى الامام العسكرى عليه السلام، قم، مدرسة الامام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، 1409 ق؛ جرجانى، على بن محمد (م. 816 ق.)، التعريفات، تحقيق ابراهيم الاييارى، بيروت، دار الكتاب العربى، 1405 ق؛ حاكم حسانى، عبيدالله بن عبدالله (م. 506 ق.)، شواهد التنزيل، تحقيق محمدباقر محمودى، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى، 1411 ق؛ حاكم نيشابورى، محمدبن عبدالله (م. 405 ق.)، المستدرک على الصحيحين، تحقيق يوسف مرعشلى، بيروت، دار المعرفة؛ حلبى، على بن برهان (م. 1044 ق.)، السيرة الحلبيه، بيروت، دار المعرفة، 1400 ق؛ حميرى قمى، عبدالله بن جعفر (م. 300 ق.)، قرب الاسناد، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، 1413 ق، خزاز قمى، على بن محمد (م. 400 ق.)، كفاية الاثر في النص على الأئمة الاثني عشر عليهم السلام، تحقيق سيد عبداللطيف حسيني كوه كمرى، قم، انتشارات بيدار، 1401 ق؛ خواجه نصير طوسى، محمد بن محمد (م. 672 ق.)، اخلاق ناصرى، تحقيق مينوبى، حيدرى، تهران، 1360 ش؛ خوارزمى، موفق بن احمد (م. 568 ق.)، المناقب، تحقيق مالك محمودى، قم، نشر اسلامى، 1411 ق؛ دارمى، عبدالله بن رحمن (م. 255 ق.)، سنن الدارمى، دمشق، مطبعة الاعتدال، 1349 ق؛ دولابى، محمد بن احمد (م. 310 ق.)، الذرية الطاهرة النبويه، تحقيق سيد محمد جواد حسيني، قم، نشر اسلامى، 1407 ق؛ راغب اصفهانى، حسين بن محمد (م. 502 ق.)، مفردات الفاظ القرآن، نشر الكتاب، 1404 ق؛ راوندى، سيد فضل الله بن على (م. 571 ق.)، النوادر، تحقيق سيدرضا على عسكرى،

قم، انتشارات دار الحديث، 1377 ش؛ زبيدي، سيد محمد مرتضى حسيني (م. 1205 ق.)، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق على شيري، بيروت، دار الفكر، 1414 ق؛ زرندی، محمد بن يوسف (م. 750 ق.)، نظم درالسمطين في فضائل المصطفى و المرتضى و البتول و السبطين عليهم السلام، اصفهان، مكتبة الامام امير المؤمنين عليه السلام العامة، 1377 ق؛ زمخشرى، محمود بن عمر (م. 538 ق.)، ربيع الابار و نصوص الاخبار، تحقيق عبدالامير مهتآ، بيروت، مؤسسة الاعلمى، 1412 ق؛ زيد بن على (م. 122 ق.)، مسند زيد بن على، بيروت، دار مكتبة الحياة؛ سمهودى، على بن احمد (م. 911 ق.)، وفاء الوفاء باخبار دار المصطفى، بيروت، دارالكتب العلمية، 2006 م؛ سيدرضى، محمد بن حسين (م. 406 ق.)، المجازات النبويه، تحقيق طه محمد زينى، قم، مكتبه بصيرتى؛ سيد مرتضى، على بن حسين (م. 436 ق.)، امالى، تحقيق سيد محمد نعسانى، قم، كتابخانه مرعشى نجفى، 1403 ق؛ سيوطى، جلال الدين (م. 911 ق.)، مسند فاطمة الزهراء عليها السلام، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، 1413 ق؛ همو، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، بيروت، دار المعرفه؛ شاذان قمى، شاذان بن جبرئيل (م. 660 ق.)، الفضائل، النجف الاشرف، المطبعة الحيدرية، 1381 ق؛ صالحى شامى، محمد بن يوسف (م. 942 ق.)، سبل الهدى و الرشاد في سيرة خير العباد، تحقيق عادل احمد، على محمد، بيروت، دارالكتب العلمية، 1414 ق؛ صدوق، محمد بن على (م. 381 ق.)، الامالى، قم، مؤسسة البعثة، 1417 ق؛ همو، الخصال، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1403 ق؛ همو، علل الشرايع، تحقيق سيد محمدصادق بحر العلوم، النجف الاشرف، المكتبة الحيدرية، 1385 ق؛ همو، عيون اخبار الرضا عليه السلام، تحقيق حسين اعلمى، بيروت، مؤسسة الاعلمى، 1404 ق؛ همو، معانى الاخبار، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1361 ش؛ همو، من لا يحضره الفقيه، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1404 ق؛ طباطبائى، سيد محمد حسين (م. 1402 ق.)، الميزان في تفسير القرآن، قم، نشر اسلامى، 1417 ق؛ همو، سنن النبى صلى الله عليه و آله، تحقيق محمدهادى فقهى، قم، نشر اسلامى، 1419 ق؛ طبرانى، سليمان بن احمد (م. 360 ق.)،

دالمعجم الاوسط، دار الحرمين، 1415 ق؛ همو، المعجم الكبير، تحقيق حمدي سلفي، بيروت، دار احياء التراث العربي، 1404 ق؛ طبرسي، احمد بن علي (م. 560 ق.)، الاحتجاج، تحقيق محمدباقر خراسان، النجف الاشرف، دار النعمان، 1386 ق؛ طبرسي، حسن بن فضل (م. 554 ق.)، مكارم الاخلاق، الشريف الرضي، 1392 ق؛ طبرسي، فضل بن حسن (م. 548 ق.)، اعلام الوري، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، 1417 ق؛ طبري، احمد بن عبدالله (م. 694 ق.)، ذخائر العقبي في مناقب ذوى القربى، القاهرة، مكتبة القدسي، 1356 ق؛ طبري، محمد بن ابى القاسم (م. 525 ق.)، بشارة المصطفى صلى الله عليه وآله لشيعه المرتضى عليه السلام، تحقيق جواد قيومي، قم، نشر اسلامي، 1420 ق؛ طبري، محمد بن جرير (م. 310 ق.)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق صدقي جميل عطار، بيروت، دار الفكر، 1415 ق؛ طبري امامي، محمد بن جرير (م. قرن 5)، المسترشد في امامة امير المؤمنين علي بن ابى طالب عليه السلام، تحقيق احمد محمودي، مؤسسه فرهنگ اسلامي كوشانپور، 1415 ق؛ همو، دلائل الامامه، قم، مؤسسة البعثة، 1413 ق، طريحي، فخرالدين (م. 1085 ق.)، مجمع البحرين، تحقيق سيد احمد حسيني، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامي، 1408 ق؛ طوسي، محمدبن حسن (م. 460 ق.)، الامالي، تحقيق مؤسسة البعثة، قم، دار الثقافة، 1414 ق؛ همو، تهذيب الاحكام، تحقيق سيد حسن موسوي خراسان، تهران، دار الكتب الاسلامية، 1364 ش؛ عاملي نباطي، علي بن يونس (م. 877 ق.)، الصراط المستقيم الى مستحقي التقديم، تحقيق محمدباقر بهبودي، المكتبة المرتضوية، 1384 ق؛ عياشي، محمدبن مسعود (م. 320 ق.)، تفسير العياشي، تحقيق سيدهاشم رسولي محلاتي، تهران، المكتبة العلمية الاسلاميه؛ فتال نيشابوري، محمدبن حسن (م. 508 ق.)، روضة الواعظين، قم، الشريف الرضي؛ قطب راوندي، سعيد بن هبة الله (م. 573 ق.)، الخرائج و الجرائح، قم، مؤسسة الامام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، 1409 ق؛ كوفي، محمد بن سليمان (م. قرن 3)، مناقب الامام امير المؤمنين علي بن ابى طالب عليه السلام، تحقيق محمدباقر محمودي، قم، مجمع احياء الثقافة الاسلامية، 1412 ق؛ كليني، محمد بن يعقوب (م. 329 ق.)، الكافي، تحقيق علي اكبر

غفارى، تهران، دارالكتب الاسلامية، 1363 ش؛ متقى هندی، على (م. 975 ق.)، كنز العمال في سنن الاقوال و الافعال، تحقيق بكرى حيانى، صفوة السقا، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1409 ق؛ مجلسى، محمداقبر (م. 1111 ق.)، بحار الانوار، تحقيق محمداقبر بهبودى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1403 ق؛ مرعشى نجفى، سيدشهاب الدين (م. 1411 ق.)، شرح احقاق الحق، قم، كتابخانه مرعشى نجفى. مسلم نيشابورى، مسلم بن حجاج (م. 261 ق.)، صحيح مسلم، بيروت، دار الفكر؛ مصباح يزدى، محمد تقى، دروس فلسفه اخلاق، تهران، انتشارات اطلاعات، 1367 ش؛ معزى ملايىرى، اسماعيل، جامع احاديث الشيعة، قم، المطبعة العلمية، 1399 ق؛ مغربى، قاضى نعمان بن محمد تميمى (م. 363 ق.)، دعائم الاسلام، تحقيق آصف فيضى، القاهرة، دار المعارف، 1383 ق؛ همو، شرح الاخبار في فضائل الائمة الاطهار عليهم السلام، تحقيق سيد محمد حسينى جلالى، قم، نشر اسلامى، 1414 ق؛ مفيد، محمد بن محمد (م. 413 ق.)، الارشاد فى معرفة حجج الله على العباد، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لتحقيق التراث، بيروت، دارالمفيد، 1414 ق؛ همو، المزار (مناسك المزار)، تحقيق سيد محمد باقر ابطحي، بيروت، دار المفيد، 1414 ق؛ مناوى، محمد بن على (م. 1031 ق.)، التعاريف، تحقيق محمد رضوان الداية، بيروت، دارالفكر، 1410 ق؛ هلالى عامرى، سليم بن قيس (م. 85 ق.)، كتاب سليم بن قيس، تحقيق محمداقبر انصارى، قم، نشر الهادى، 1420 ق؛ هيثمى، على بن ابى بكر (م. 807 ق.)، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، بيروت، دار الكتب العلمية، 1408 ق.

محمدرضا جبارى

ص: 223

مؤلفه ها و ویژگیهای برنامه های عبادی حضرت فاطمه علیها السلام.

عبادی به معنای چیزی منتسب به عبادت است. برای عبادت، معانی لغوی متعددی برشمرده شده است، از جمله شعایر دینی، خدمت، کرنش، پرستش، بندگی و طاعت خداوند (جوهری، 2 / 503؛ ابن فارس، 4 / 205؛ ابن منظور، 3 / 272؛ مصطفی، 579)، که از نظر ماهوی تفاوت چندانی ندارند. عبادت دارای دو کاربرد عام و خاص است. در کاربرد عام، شامل همه انواع خیرات، حسنات و کارهای صالح می شود (ر.ک: کلینی، 2 / 183 مطهری، 16 / 413 - 414). مثلاً، در روایات اسلامی، تلاش برای کسب روزی حلال، نگاه به چهره پدر و مادر از روی مهربانی، نگاه به عالم و کعبه، عبادت اند (ادامه مقاله، عبادتهای عام). در کاربرد خاص، گاه به رفتاری اختیاری گفته شده که بیانگر انقیاد و کرنش و تذلل در برابر معبود، همراه با گونه ای تکریم و تقدیس است که برخاسته از اعتقاد انسان به عظمت و سلطه و احاطه مطلق معبود است (ر.ک: سیدمرتضی، 2 / 277؛ رشید رضا، 1 / 48؛ طباطبائی، 1 / 122 - 123) و گاه درباره انقیاد جبری و اطاعت تکوینی همه موجودات از خداوند به کار می رود (ر.ک: مریم، 93). در اصول و فقه، اعمالی که ارکان و اجزا و هیئتهای خاص شرعی دارند و قصد قربت نیز برای انجام دادن آنها ضروری است، به تعبدی (در مقابل توصلی) معروف اند، مانند نماز و حج و روزه خراسانی، 72؛ عراقی، 1 / 183).

معنوی به معنای منسوب بودن به معناست که بیانگر روح و جان لفظ و کلام

یا جنبه مجرد و درونی اشیاست، در مقابل جنبه لفظی با ظاهری و مادی اشیا (دهخدا، 14 / 21190). معنویت در انسان به آن بخش یا حالت غیر جسمانی اطلاق شده است که انسان را به نوعی آرامش و شادمانی و روحانیت می‌رساند، که در روان‌شناسی جدید الزاماً به ارتباط با حقایق ماورای ماده نیازی ندارد، بلکه هر نوع هیجان شدید و تجربه عاطفی، خیالی و احساسی سرشار در مورد امور مادی، معنویت به شمار می‌آید (ر.ک: جهانگیرزاده، 31 - 34)، ولی معنویت دینی بانوعی هدفمندی و غایت‌گرایی و مبدأشناختی همراه است. به بیان دیگر، معنویت، درک عوامل روحانی و گرایش به آنها در زندگی این جهانی است. به این ترتیب، معنویت در نگاه دینی، همان عبادت است، با این تفاوت که در معنویت، آثار پدید آمده در فرد بر اثر بندگی، مورد توجه است و در عبادت، نفس ارتباط بندگی با معبود و چگونگی آن.

معنویت و عبادت از قدیم‌ترین و مهم‌ترین تجلیات نیازهای روحی بشر است. در طول تاریخ، جلوه‌های عبادی و معنوی بسیاری، حتی در مکاتب غیرتوحیدی، وجود داشته است. بسیاری، بنا بر مقتضای حال خویش، اعمالی خودساخته انجام می‌دادند و افراط و تفریطهایی می‌کردند. بسیاری دچار شرک می‌شدند و بتها و مظاهر طبیعت را می‌پرستیدند (ر.ک: ناس، 19 - 21). عده‌ای نیز عبادت را فقط خلوت و عزلت می‌دانستند. از این رو، یکی از تلاشهای انبیای الهی، در کنار تصحیح نگرش، تصحیح روش انجام دادن عبادات و زدودن پیرایه‌های ناشایست از آنها بوده، که نتیجه آن، تشریح عبادتهایی است که جوهره آنها مشترک، اما برخی آیینهای آنها متفاوت است. بنا بر قرآن کریم، برای مسلمانان شریعت و احکام مستقلی در عبادات تشریح شده است (مانده، 48؛ ر.ک: طباطبائی، 5 / 350 - 353).

بخشی از احکام عبادی، در قرآن و بسیاری از آنها در روایات اهل بیت علیهم السلام تبیین شده است. مسلمانان، به ویژه پیروان اهل بیت علیهم السلام، افزون بر قرآن و روایات، به بسیاری از احکام شرعی (به ویژه عبادات) توجه زیادی دارند، چرا که سیره عبادی و معنوی معصومان علیهم السلام در کمال اعتدال و در مسیر هدایت و رستگاری بوده است (ر.ک: سیدمرتضی، 3 / 147 - 148). در این میان، سیره حضرت فاطمه علیها السلام دارای ویژگیهایی است که می تواند الگویی برای همگان باشد.

فلسفه عبادت و معنویت

به گفته قرآن کریم، عبادت هدف خلقت است (ر.ک: ذاریات، 56) و اثر آن تقوا و احساس مسئولیتی است (ر.ک: بقره، 21) که معیار ارزش انسان و میزان شخصیت اوست (مکارم شیرازی، تفسیر، 1 / 118). از این گونه تأثیرات معنوی و روحانی، با عنوان قرب به خدا یاد شده است (ر.ک: نهج البلاغه، حکمت 136 (4 / 34)؛ کلینی، 3 / 265) و منظور از آن، بنا بر قرآن کریم، رنگ خدایی گرفتن و خداگونه شدن است: «صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ» (بقره، 138). نورانیت حاصل از بندگی خدای متعال، احساس استقلال نداشتن موجودات و وابستگی آنها به خدای متعال را در پی دارد: «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاغِبُونَ» (بقره، 156). این معناگرایی، در زندگی اجتماعی و مادی تأثیرات شگرفی می گذارد که یکی از مهم ترین آنها دلبسته نبودن به لذتها هنگام برخورداری از رحمت خداوند، و افسوس نخوردن و مأیوس نشدن به هنگام از دست دادن آنهاست (روم، 36 - 37؛ شوری، 48). عبادت از نظر اسلام، علاوه بر داشتن ارزش ذاتی، ضمانتی است برای دیگر آموزه های دینی. عبادت، هم پشتوانه اخلاق است که هدف بعثت نبی اکرم صلی الله علیه و آله بوده (بیهقی، 10 / 192) و هم پشتوانه قانون و عدالت است که مناسبات اجتماعی را سامان می دهد (مطهری، 23 / 516). حضرت زهرا علیها السلام در

خطبه فدکیه به فلسفه آفرینش اشاره، و تعبد انسانها را یکی از اهداف خلقت معرفی کرده است که در نهایت، سعادت ابدی انسان را تأمین می‌کند. حضرت علیها السلام در این خطبه فرموده است: «[خداوند] اشیا را آفرید نه از چیزی که پیش از آنها باشد، در ایجادشان از هیچ الگو و نمونه ای اقتباس نکرد، آنها را به قدرت خود تکوین و به اراده خود خلق کرد، و این نه برای نیاز خداوند به تکوین مخلوقات یا به دست آوردن فایده ای در صورتگریشان بود، بلکه برای تثبیت حکمت و توجه دادن به اطاعت و اظهار قدرتش بوده است، تا مخلوقات تعبد پیشه کنند و دعوتش گرامی داشته شود، سپس خداوند بر اطاعتش ثواب و بر عصیانش، عقاب مقرر کرد تا بندگان را از خشم و عذاب خود برهاند و آنان را، به سوی بهشتش سوق دهد» (ر.ک: طبری امامی، 111 - 112؛ طبرسی، 1/ 133).

حضرت فاطمه علیها السلام در این قسمت از خطبه، سیری جامع و پیوسته، از آغاز تا فرجام حیات، را بیان کرده و نقش بندگی را در سیر تکامل انسان به تصویر کشیده است. چون بر اساس قرآن، بندگی اختیاری خدا هدف خلقت انسان و جن است (ذاریات، 56)، بدیهی است که چنین امری با تعقل و گزینش همراه است و این نیازمند دلایل و نشانه های درست و هدایتگر است تا انسان بتواند با تفکر در آنها به راه صحیح رهنمون شود. حضرت زهرا علیها السلام توجه مردم را به مهمترین نشانه جلب کرده که همان جریان آفرینش و هدف خلقت است. ایشان در آغاز به این نکته اشاره نموده که خداوند، جهان را بدون هیچ ماده اولیه و حتی طرح قبلی آفریده؛ چیزی که تصور آن برای بسیاری مشکل است. سپس فرمود که هدف خداوند از چنین آفرینش شگفتی آوری، تأمین نیاز و جبران نقصی در ذات اقدس نبوده، چرا که او کمال مطلق است. چون خداوند فیاض است، حکمت او

اقتضا می کند که به هر چیزی که برای وجود و کمال، لیاقت داشته باشد، هستی و کمال ببخشد. چنین تنوعی در آفرینش، علاوه بر اینکه مقتضای حکمت الهی است، باعث هدایت انسانها می شود، زیرا وقتی بندگان در آثار قدرت و حکمت پروردگار در عالم هستی بیندیشند، مجذوب اطاعت او می شوند و به عبودیتش روی می آورند. از سوی دیگر، هنگامی که پیامبران علیهم السلام در سخنان خود بر نظام آفرینش عالم تکیه کنند، هم در ابلاغ دعوت الهی و نفوذ در قلوب انسانها و هم در مبارزه با مخالفان جریان توحیدی، توان بیشتری می یابند (حسینی زنجانی، 1 / 297 - 298)، چنان که حضرت علیها السلام می فرماید: «وَإِعْزَازًا لِأَهْلِ دَعْوَتِهِ [لِدَعْوَتِهِ]» (طبری امامی، 112؛ طبرسی، 1 / 133).

بر اساس قسمت پایانی این بخش از خطبه، خداوند تنها به وجوب عبادت و اطاعت اکتفا نکرده، بلکه به لطف خویش، برای ایجاد انگیزه در مردم، ثوابی بر اطاعت و عقابی برای عصیان مقرر نموده است تا بندگان از خشم و غضب الهی دور گردند و به بهشت و سعادت جاودان نائل شوند.

ارکان و ویژگیهای عبادت

اشاره

عبادت کامل و شایسته مؤلفه هایی دارد که با بررسی سخنان و سیره حضرت فاطمه علیها السلام می توان به آنها دست یافت.

1. شناخت شایسته معبود

ارزش عبادت هر انسان به میزان شناخت اوست و عبادت و تأثیرات آن در پرتو معرفت به سامان می رسد. همان گونه که امام حسین علیه السلام نیز تأکید کرده است، تا معرفت توحیدی در زندگی انسان جایی نداشته باشد، نوبت به اطاعت حقیقی و پذیرش و انقیاد نمی رسد (صدوق، علل الشرایع، 1 / 9؛ مجلسی، 5 / 312). حد بندگی، تابعی از میزان معرفت است؛ هرچه معرفت بیشتر شود، بندگی عمیق تر و پایدارتر می گردد و چون معرفت به

ص: 228

حضرت حق پایانی ندارد، نمی توان برای بندگی، حد ثابتی تعیین کرد. از این رو، اولیای الهی، به رغم به جا آوردن بهترین عبادات، به نقص بندگی خویش اعتراف می نمایند، چنان که در حدیثی آمده است: «مَا عَبْدْنَاكَ حَقَّ عِبَادَتِكَ» (مفید، 353؛ مجلسی، 66 / 292). در قرآن کریم تأکید شده است که آفریده ها از شناخت کرانه و حد و اندازه خداوند عاجزند: «ما قدروا الله حق قدره» (حج، 74؛ زمر، 67). حتی توصیف بسیاری از انسانها از خدا کاملاً شایسته نیست و به شرک، آلوده است: «وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ» (یوسف، 106). از این حیث، خداوند خود را منزله از آن گفته ها می داند، مگر آنچه را که بندگان با اخلاص او می گویند (صافات، 159 - 160). حضرت زهرا علیها السلام نیز در دعای پس از نماز مغرب، ضمن بیان تعدادی از اوصاف جمالیه و جلالیه خداوند، بر ناتوانی انسانها در شمارش اوصاف الهی و نعمتهایش تأکید ورزیده (مقاله خداشناسی) و خدا را به سبب همین ناتوانی بشر در برابر شناخت او و ادای حقش و نیز بی کران بودنش، ستوده و به عبادتش پرداخته و با وجود این، اعتراف کرده است که انسانها هرچند بکوشند، نمی توانند حق بندگی را ادا کنند (ابن طاووس، فلاح السائل، 238؛ مجلسی، 83 / 102)، زیرا وقتی نتوان کمال و جمال و نعمتهای الهی را برشمرد، نمی توان همه گستره حقوق الهی بر بندگان را دریافت، تا چه رسد به انجام دادن وظیفه شایسته در برابر آنها. حقوق الهی گستره وسیعی از امور انسانی و جهان پیرامون او را در بر می گیرد (مانند آفرینش حیات؛ آفرینش لحظه به لحظه همه موجودات، از جمله انسان، از علق تا انسان کامل؛ تسویه و هماهنگی اجزای موجودات هستی و ایجاد ارتباط میان آنها؛ رازقیت؛ هدایت و تشریح)، به طوری که هیچ کس نمی تواند اوج آنها را دریابد و وظیفه خود را به درستی انجام دهد.

اشاره

عبادت کامل، تحقق عینی و خارجی توحید در عمل، فکر و جان موحدان است. توحید جلوه های گوناگون و درجاتی دارد (مطهری، 2 / 100 - 103)، که مهم ترین آنها، توحید در عبادت است (ر.ک: اسراء، 23). در این باره، بسیاری از انسانها گرفتار شرک اند (ر.ک: اعراف، 138؛ یونس، 18؛ زمر، 3) و از این رو، یکی از رسالتهای پیامبران الهی مبارزه با این نوع شرک بوده است (آل عمران، 664 نحل، 36: انبیاء، 25). تأمل در عبارات آغازین خطبه فدکیه نشان می دهد که حضرت فاطمه علیها السلام به این امر توجه کامل داشته اند. آن حضرت علیها السلام، ضمن شهادت به وحدانیت خدای متعال، در طاعت و پرستش و نفی شریک از او، به گستره تحقق این شهادت توجه داده اند: «أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، كَلِمَةً جَعَلَ الْإِخْلَاصَ تَأْوِيلَهَا، وَضَمَّنَ الْقُلُوبَ مَوْصُولَهَا، وَأَبَانَ فِي الْفِكْرَةِ مَعْقُولَهَا» (طبری امامی، 111 - 112؛ مجلسی، 29 / 220 - 221). بنابراین سخن، شهادت به وحدانیت خدا و نداشتن شریک در پرستش و اطاعت، در سه مقام ظهور و تجلی می یابد

الف) در عمل

داشتن اخلاص در بندگی و اینکه در اعمال بنده موحد هیچ شائبه ای از اطاعت دیگران وجود نداشته باشد و جز اطاعت از خدا، هیچ چیزی انگیزه عمل او قرار نگیرد. آن حضرت علیها السلام، خود، نیز در دعای روز جمعه، از خدای متعال درخواست کرده است: «اللَّهُمَّ وَاجْعَلْنَا مِمَّنْ أَخْلَصَ لَكَ بِعَمَلِهِ» (مجلسی، 87 / 339) و در قسمتی از دعای پس از نماز ظهر، از خدا برای تحقق این خواست بزرگ سپاسگزاری نموده است (ابن طاووس، فلاح السائل، 173؛ مجلسی، 95 / 259).

ب) در قلب و جان آدمی

قلب کانون همه عواطف، احساسات، ادراکات و حقیقت وجودی انسان است (مطهری، 33 / 171). بنا بر سخن پیشین حضرت زهرا علیها السلام، خدای متعال جانها را به اتصال به کلمه توحید ملتزم نموده است. قلب و

روح آدمی باید همواره دغدغه اطاعت از خدای متعال را داشته باشد و از هر گونه گرایش به اطاعت از خواست و هوس خود، یا کسانی که اطاعتشان در برابر اطاعت خدا قرار می گیرد، فاصله بگیرد.

ج) در فکر

خدای متعال موحدان را موظف کرده تا فکر خود را با تعقل در کلمه توحید روشن سازند. تعقل و سنجشهای غیر موحدانه، برگرفته از گرایش به غیر خدا و سنجش در فضای تاریک است. حضرت زهرا علیها السلام در این خطبه تأکید کرده اند که تجلی توحید در فکر، آن است که هیچ چیز، جز بندگی و اطاعت خدا، معیار سنجش امور قرار نگیرد و خرد اسیر میلهای غیرخدایی نباشد. بنابراین، از منظر حضرت زهرا علیها السلام حقیقت توحید در پرستش خداوند و اطاعت از او و نفی شرک، آنگاه تحقق می یابد که همه ابعاد وجودی انسان (از فکر، عواطف، احساسات و عمل) از کلمه توحید مایه بگیرند و توحید در همه آنها تجلی یابد، چنان که در قرآن (ر.ک: بقره، 138) از این حقیقت، با تعبیر «صِبْغَةَ اللَّهِ» یاد شده است.

3. محبت به معبود یکتا

حضرت علیها السلام در مناجاتش می فرماید: «جز پروردگار هیچ کس نیست که سینه ام را خنک و جانم را شادمان سازد و چشمم را روشن و چهره ام را تابناک کند و به رنگ رخسارم درخشندگی دهد و قلبم را مطمئن سازد و به من بشارتی دهد که سبب آسودگی همه وجودم گردد» (ابن طاووس، فلاح السائل، 173 - 174). از این رو، هنگامی که رسول خدا صلی الله علیه و آله به ایشان فرمود: «از خداوند چیزی بخواه، که جبرئیل از جانب خداوند، وعده اجابت داده است.» چنین پاسخ داد: «لذتی که از خدمت پروردگار می برم، مرا از هر خواهشی باز داشته است و حاجتی جز این ندارم که نظاره گر جمال او باشم» (کجوری حسینی، 2 / 385؛ دشتی، 99). حضرت فاطمه علیها السلام در دعای روز جمعه از خداوند خواسته است: «ما را از کسانی

قرار ده که فقط تو را دوست داشته باشیم و از نزدیک ترین و گرامی ترین مقربان درگاه الهی باشیم» (مجلسی، 87 / 339).

از مجموع اعمال و گفتار حضرت زهرا علیها السلام استفاده می شود که محبت به حق تعالی، در عبادات آن حضرت علیها السلام تجلی کاملی داشته است. حضرت زهرا علیها السلام در کنار خشیت فوق العاده از باری تعالی، با درکی که از زیباییها و الطاف و رحمانیت و عنایات پیوسته و فراوان پروردگار داشت، خدا را از صمیم دل می پرستید و به مناجات و خلوت با او علاقه مند بود. عبادت برنامه ای است که بسیاری از مسلمانان و مؤمنان، بنا بر تفاوت درجات ایمان و فراغت و شرایط خود، در متن زندگی شان گنجانده اند، ولی حبّ به عبادت، گوهری است که فقط افراد خاصی از آن بهره مندند. امام صادق علیها السلام فرموده است: «بافضیلت ترین مردم، کسی است که مُحِبّ عبادت باشد و با آن معانقه کند، با قلبش آن را دوست بدارد و با جسمش به آن مبادرت ورزد و وقت خود را برای عبادت فارغ نماید، در حالی که هیچ اعتنایی ندارد به اینکه دنیا به سختی یا به آسانی بر او می گذرد» (کلینی، 2 / 83). در نگاه چنین انسانهایی، عبادت فقط وظیفه، و ابزاری برای رسیدن به نعمت نیست، بلکه خود نعمتی است که ابتهاج و سرور از آن حاصل می شود. در روایتی از امام صادق علیها السلام، این حدیث قدسی نقل شده است: «ای بندگان صدیق من، در دنیا به عبادت من متنعم شوید، زیرا در آخرت به آن متنعم خواهید شد» (کلینی، 2 / 83). در روایات اهل بیت علیهم السلام، بر وجود چنین ویژگیهایی در عبادت حضرت زهرا علیها السلام تأکید شده است. در قسمتی از روایتی که در آن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله عبادت دخترش، فاطمه علیها السلام، را وصف کرده، آمده است: «آنگاه که فاطمه علیها السلام در محراب عبادت بایستد، نورش برای فرشتگان آسمان می درخشد و خداوند به فرشتگان

خطاب می کند که کنیزم فاطمه، برترین کنیزانم، را ببینید که چگونه در مقابل من [به نماز] ایستاده است و از خوف من می لرزد. او با قلبش به عبادت من روی آورده است» (صدوق، الامالی، 175 - 176؛ مجلسی، 43 / 172). در گزارشهایی نیز آمده است که ایشان در نماز، از ترس خداوند نفس نفس می زد (ابن فهد حلی، 139؛ مجلسی، 81 / 258).

از نکات مهم در سیره عبادی و معنوی آن حضرت علیها السلام، مناجات با خدا برای رفع حاجتهای مردم و اصلاح امور ایشان بود. در روایتی از امام حسن مجتبی علیها السلام آمده است: «مادرم را دیدم که در شب جمعه ای در محراب تا سپیده صبح به نماز ایستاده بود و برای مردان و زنان مؤمن، با ذکر نام آنان، دعا می کرد. پرسیدم: "مادر چرا برای خود ما دعا نمی کنی؟" فرمود: "پسر جان! اول همسایه، سپس اهل و خانه خود"» (صدوق، علل الشرایع، 1 / 182؛ حر عاملی، 7 / 113).

نکته در خور توجه دیگر، برنامه ریزی آن حضرت علیها السلام برای عبادت است. در برخی از منابع روایی آمده است که حضرت فاطمه علیها السلام کارهای منزل را بین خود و خادمه اش، فضّه، تقسیم می کرد (ر.ک: قطب راوندی، 2 / 530؛ مجلسی، 43 / 28، مقاله سیره خانه داری فاطمه علیها السلام). بنابراین، در روزهایی که نوبت فضّه بود، برنامه مفصل تری برای عبادات ترتیب می داد. همچنین برای اعمال مخصوص و دعا هنگام غروب جمعه، غلام خود را مأمور کرده بود که هرگاه نیمی از قرص خورشید در آسمان پنهان شود به او اطلاع دهد، زیرا از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله شنیده بود: «هر مسلمانی که چیزی در آن زمان، از خدا بخواهد به او عطا می کند» (صدوق، معانی الاخبار، 399 - 400؛ مجلسی، 86 / 269). نیز گزارش شده است که ایشان برای بهره مندی همه اعضای خانواده (حتی فرزندان خردسالش) از فضیلت شب قدر، غذا را کم کرده بود تا در آن شب بیدار باشند (مجلسی، 94 / 10).

امور عبادی و معنوی، دارای تقسیمات متفاوتی هستند. عبادت به معنای خاص آن، به لحاظ تأثیرات فردی با جمعی یا به لحاظ قائم به فرد بودن یا قائم به جمع بودن، به فردی و جمعی تقسیم می شود. در عباداتی همچون نماز مستحب یا روزه، جنبه های فردی قوی تر است، و در عباداتی مانند حج، جنبه های اجتماعی. در کنار این عبادات - که جنبه نمادین آشکاری دارند - عباداتی هم هستند که غیرنمادین اند و تمرین و ریاضتی برای تربیت نفس به شمار می آیند. اذکار و تسبیحات از آن جمله اند. ذاکر، توحید همه جانبه پروردگار را به نفس خود القا می کند و تکرار آن باعث می شود قلب و زبان، و کلاً همه وجود او، هماهنگ به خضوع و انقیاد برسند. در عبادات بدنی، انسان بدنش را به شکیبایی در برابر خواستهای نفس وامی دارد و مقاومت خود را در برابر موانع بندگی زیاد می کند.

همه انواع این عبادات، با جلوه های بسیار عالی و نورانی، در سیره عبادی اهل بیت علیهم السلام، از جمله حضرت فاطمه علیها السلام، وجود دارد.

1. تلاوت قرآن

قرآن ارتباط کلامی خدای متعال با انسانهاست. انسانها با دریافت سخن و پیام الهی به شناخت صحیح از هستی خود و خدای هستی و راه سعادت دست می یابند و با عمل به آموزه های آن، وظیفه بندگی را به درستی انجام می دهند. در سیره عبادی رسول اکرم صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام، توجه همه جانبه به قرآن و تأمل در آن و خواندن آیات، بسیار چشمگیر است. خداوند، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را به تلاوت قرآن سفارش کرده است (ر.ک: مزمل، 4). امام علی علیه السلام در اوصاف پرهیزکاران فرموده است: «در شب به پا می خیزند و قرآن را شمرده و با تدبیر تلاوت می کنند و جان خویش را با آن محزون می سازند و دواى درد خود را از آن می گیرند. هرگاه به آیه ای برسند که در آن تشویق باشد، با علاقه و امید به آن روی می آورند»

و هر گاه به آیه ای برسند که در آن بیم باشد، گوشه‌های دل خود را برای شنیدن آن باز می‌کنند و صدای ناله و برخورد زبانه‌های آتش در گوششان طنین انداز است» (نهج البلاغه، خطبه 193 (2 / 161 - 162)). یکی از ویژگیهای برجسته در زندگی معنوی حضرت فاطمه علیها السلام تلاوت قرآن است. ایشان در لحظاتی که از فرایض و دیگر طاعات فراغت می‌یافت، به تلاوت قرآن می‌پرداخت. خود آن حضرت علیها السلام در این باره فرموده است: «از دنیای شما سه چیز نزد من محبوب است: تلاوت قرآن، نگاه در سیمای رسول خدا صلی الله علیه و آله و بخشش در راه خدا» (قیومی، 276). بسیاری از مراجعان و ملازمان، بارها آن حضرت علیها السلام را در حین تلاوت قرآن دیده بودند (طبری امامی، 139؛ ابن حمزه طوسی، 291؛ مجلسی، 43 / 46) و حتی گزارشهایی وجود دارد که امدادهای غیبی پروردگار، توفیق فاطمه علیها السلام را برای تلاوت قرآن بیشتر کرده بود. در روایتی آمده است که سلمان فارسی نزد حضرت رسول صلی الله علیه و آله رفت و با شگفتی حکایت کرد که فاطمه علیها السلام قرآن می‌خواند و آسیاب خود می‌چرخید. پیامبر صلی الله علیه و آله لبخند زد و فرمود: «همانا خداوند قلب و اعضا و وجود دخترم، فاطمه، را از ایمان سرشار نموده و ایمان تا درون استخوانهای او نفوذ کرده است. او برای عبادت، فارغ شده و خداوند، جبرئیل را فرستاده است تا آسیاب را برای او بگرداند و نمونه دنیا و آخرت او را کفایت نماید» (ابن شهر آشوب، 3 / 116 - 117). فاطمه علیها السلام چنان به قرآن علاقه مند بود که به علی علیه السلام وصیت نمود بر مزارش قرآن تلاوت کند (مجلسی، 27 / 79).

2. نمازها

نماز رابطه انسان با خدا، و مهم‌ترین عبادتی است که در آیات (ر.ک: نساء، 103؛ ابراهیم، 31) و روایات (ر.ک: کلینی، 2 / 18؛ متقی هندی، 7 / 282؛ ر.ک: مجلسی، 79 / 188 - 236) بر آن تأکید فراوان شده و عامل یادآوری خدا (ر.ک: طه، 14)،

ص: 235

بازدارنده از فحشا و منکر (ر.ک: عنکبوت، 45) و ستون دین معرفی گردیده است (طوسی، الامالی، 529؛ همو، تهذیب الاحکام، 2 / 237). بنا بر خطبه فدکیه حضرت زهرا علیها السلام نماز برای دوری از تکبر، واجب شده است (طبری امامی، 113؛ مجلسی، 29 / 223). تکبر نخستین گناه در برابر خدای متعال بود (ر.ک: بقره، 34) و عامل اصلی بسیاری از انحرافها و انحطاط جوامع و پدیدار شدن رذایل اخلاقی است (ر.ک: بقره، 87؛ اعراف، 165؛ نوح، 7). از این رو در قرآن کریم، در موارد بسیاری، گزاردن نماز در کنار دادن زکات، نماد وارستگی از دنیا و وابستگی به خدا، و صفت انسانهای باتقوا و مؤمن است (ر.ک: نساء، 162؛ مائده، 55؛ انفال، 3؛ مریم، 31). در مقابل، ملتزم نبودن به این دو فرمان، از عوامل شقاوت و ورود به جهنم است (ر.ک: نمل، 3 - 5). رسول اکرم صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام، از جمله فاطمه علیها السلام، نماز را بسیار دوست داشتند، دائم به نماز پناه می بردند (طوسی، الامالی، 528؛ مجلسی، 233 / 79) و اوج حالات معنوی ایشان به هنگام نماز بود (ابن طاووس، فلاح السائل، 101، 161؛ مجلسی، 84 / 194 - 195). آنان، علاوه بر نمازهای واجب، نمازهای مستحب فراوانی می گزاردند که در این باره روایتهایی وجود دارد. اسناد تاریخی ای که به جزئیات نمازهای فاطمه علیها السلام پرداخته باشند، فراوان نیستند، ولی بنا بر شواهد، حضرت فاطمه علیها السلام بسیاری از اوقات خود را به نماز، که از بهترین حالت های تقرب به خداست، می گذرانده است.

طولانی بودن نمازها و شب زنده داری از ویژگیهای حضرت فاطمه علیها السلام است که در سخنان اهل بیت علیهم السلام بر آن تأکید شده است. در روایت نبوی آمده است که خدای متعال، فاطمه علیها السلام را مشمول رحمت خویش کرد، به علت ضعف فاطمه علیها السلام که بر اثر طول قنوت در نمازهای شبانه بود (ابن حمزه طوسی، 292). از امام حسن علیه السلام روایت شده است که مادرم فاطمه علیها السلام را در شب جمعه دیدم که در محراب

نمازش، پیوسته در رکوع و سجود بود تا زمانی که سپیده صبح دمید (صدوق، علل الشرایع، 1/ 182). حسن بصری درباره حضرت فاطمه علیها السلام گفته است: «در این امت عابدتر از فاطمه نیست، آن قدر [به نماز و عبادت] می ایستاد که پاهایش ورم می کرد» (ابن شهر آشوب، 3/ 119؛ مجلسی، 43/ 84).

حضرت فاطمه علیها السلام نمازهای ویژه ای نیز می گزارد که آنها را از پیامبر صلی الله علیه و آله یا به واسطه جبرئیل فراگرفته بود. بعضی از آنها به نماز حضرت فاطمه علیها السلام شهرت دارند و در کتابهای ادعیه و متون روایی گزارش شده اند، مانند این روایت امام صادق علیه السلام: «پیامبر صلی الله علیه و آله به فاطمه علیها السلام آموخت که بهترین کار صبح جمعه آن است که انسان خالصانه و با قصد قربت غسل کند و در برابر خدا بایستد و چهار رکعت نماز بخواند. در رکعت اول حمد و پنجاه مرتبه اخلاص، در رکعت دوم حمد و پنجاه مرتبه عادیات، در رکعت سوم حمد و پنجاه مرتبه زلزال، و در رکعت چهارم حمد و پنجاه مرتبه نصر را تلاوت کند و پس از پایان نماز، دعای مخصوصی را که وارد شده است بخواند» (ابن طاووس، جمال الأسبوع، 93). در شبهای چهارشنبه نیز آن حضرت علیها السلام نماز مخصوصی به جای می آورد که بنا بر روایتی از خود حضرت علیها السلام، آن را از پیامبر صلی الله علیه و آله یاد گرفته بود. این نماز شش رکعت دارد که در هر رکعت آن، پس از حمد، آیه 26 و 27 سوره آل عمران تلاوت می شود (ابن طاووس، جمال الاسبوع، 70).

3. تعقیبات نماز

یکی از اعمال عبادی است که در اسلام بر آن تأکید بسیار شده است و شامل ادعیه و مناجات و تسییحات می شود. فاطمه علیها السلام پس از اتمام نماز، به راز و نیاز و گونه هایی از تعقیبات می پرداخت (ابن طاووس، فلاح السائل، 173، 202، 238، 250). به التزام و مداومت بر آنچه حضرت علیها السلام انجام می داد، در روایات و

دستورهای دینی توصیه شده است. آن حضرت علیها السلام در تعقیبات نماز، معارفی را در قالب دعا و تسبیح بیان می کرد. مثلاً، در تعقیب نماز ظهر، دعای ویژه ای میخواند؛ پس از تسبیح و تحمید، با یادآوری موضوعاتی چون سكرات موت، قبض روح، دفن، تنهایی، وحشت در قبر و قیامت، از خداوند می خواست که در مواقعی نظیر بعث، قبر و قیامت، مشمول لطف و نجات و بشارت آمرزش الهی قرار گیرد. این اصلی ترین نکته ای است که در تعقیب نماز ظهر، با مضامین گوناگون، بر آن تأکید شده است. در اواسط دعا نیز چند فقره رازونیاژ وجود دارد، که از منتهای محبت و شیدایی و عشق به لقاءالله حکایت می کند. بخشهای پایانی این تعقیب نیز مشتمل است بر چندین فقره صلوات و درخواست علو درجات برای پیامبر صلی الله علیه و آله، ذکر اسمای الهی و دعاهایی نظیر ختم امور به سعادت (ر.ک: ابن طاووس، فلاح السائل، 173 - 175).

در تعقیب نماز عصر نیز - که در بعضی منابع معتبر، به حضرت فاطمه علیها السلام منسوب شده است * ویژگی هایی وجود دارد. آن بانوی بزرگ پس از تسبیح و تحمید خدا و شاهد گرفتن او بر حال درون و ابراز فقر و مسکنت و بیان حاجاتی نظیر برطرف شدن عجز و کربت و خوف و عسر، طی چند جمله، بیماریهای نفسانی و خواهی ناپسند را ذکر کرده و از شر آنها به خداوند پناه برده و پس از صلوات و بیان چند حاجت دیگر، نظیر اصلاح امر دنیا و دین و آخرت، ملکات فاضله و حمیده و خصایص نیکو را به تفصیل بیان کرده و توفیق داشتن همه آنها را از خداوند خواسته است. هدایت خاصه و باز شدن مناہج سیر و سلوک، از دعاهای زیبای دیگری است که آن حضرت علیها السلام در این تعقیب، با خدا در میان گذاشته است. حدود یک سوم از فقرات پایانی این نیایش نیز به حمد و

ستایش خدا و صلوات و سلام بر ملائک و انبیا علیهم السلام اختصاص دارد (ر.ک: ابن طاووس، فلاح السائل، 202 - 206).

در تعقیب نماز صبح حضرت علیها السلام نیز، نیایش بلند و بسیار ویژه ای وجود دارد که به دعای حریق معروف است و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آن را به ایشان و امیر مؤمنان علیه السلام آموخت. در طلوعه این دعا، پس از حمد و ثنای الهی، دو فقره تسبیح و تهلیل بلند وجود دارد، که توصیه شده است یازده مرتبه تکرار شود. پس از ابراز محبت و توحید، بیش از دو سوم دعا درودهای بسیار خاصی به همه انبیا علیهم السلام و ملائک، و محمد صلی الله علیه و آله و آل محمد علیهم السلام است و پس از چند جمله تحمید و شکر در قسمت پایانی، حدود یک چهارم از دعا به استعاذه از دشمنان درونی و بیرونی اختصاص دارد (ر.ک: طوسی، مصباح المتهجد، 220 - 227؛ مجلسی، 83 / 165 - 170).

4. تسبیحات

در بین نیایشها و تعقیبات و حتی نمازهای حضرت فاطمه علیها السلام، تسبیح حضرت فاطمه علیها السلام که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به او آموخت (برقی، 1 / 36؛ طبری، 49)، از اهمیت خاصی برخوردار بوده است. بنا بر روایتی از امام صادق علیه السلام، خداوند با هیچ حمدی بافضیلت تر از تسبیح حضرت فاطمه علیها السلام عبادت نشده است و اگر چیزی بافضیلت تر از این تسبیح وجود داشت، رسول خدا صلی الله علیه و آله آن را به فاطمه علیها السلام می بخشید (کلینی، 3 / 343؛ حر عاملی، 6 / 443). بر اساس روایتهای فراوان، خواندن این تسبیح پس از نمازهای واجب روزانه، استحباب بسیار دارد (حر عاملی، 6 / 443 - 444). بنا بر پاره ای دیگر از روایات، گفتن این تسبیح در موارد زیادی، سفارش شده است، از جمله پیش از خواب (حر عاملی، 6 / 446) و پس از تعدادی از نمازهای مستحب (مقاله تسبیح فاطمه علیها السلام).

ص: 239

یکی از مهم ترین جلوه های سیره عبادی اهل بیت علیهم السلام، دعاهاى ایشان است که در مجامع روایی فراوانی گردآوری شده اند، از جمله در مصباح المتعجب، فلاح السائل و عدة الداعی. این دعاها، با مضامین بلند عرفانی و توحید اخلاقی و اجتماعی و سیاسی، هدایتگر انسانها هستند. در سیره عبادی حضرت فاطمه علیها السلام دعاها جایگاه ویژه ای دارند. بعضی از آنها، مانند دعای خواب، تعلیم پدر بزرگوار ایشان است (متقی هندی، 15 / 513؛ بحرانی اصفهانی، 11 / 858) و بعضی از آنها برای حاجات خاص اند (مجلسی، 43 / 73 - 74؛ محدث نوری، 6 / 311؛ معزی ملایری، 7 / 268). تعدادی نیز مختص مکانی خاص و اوقات معین اند، مانند آنچه از ایشان در تعقیبات نماز گزارش شد. برخی نیز جنبه عمومی دارند. به طور کلی، دعاهاى آن حضرت علیها السلام، گاهی برای رفع حاجات خاص دنیوی یا آخروی، و گاهی صرفاً به قصد ستایش حق تعالی و أسما و صفات او بوده است. در همه این دعاها، ترکیب و ترتیب ویژه ای میان فقرات دعا وجود دارد (مقاله دعا).

6. روزه ها

روزه از عبادت‌هایی است که در ادیان پیش از اسلام نیز وجود داشته (هر چند با تفاوت‌هایی در آداب آن) و در قرآن کریم نیز به آن اشاره شده است (ر.ک: بقره، 183). در قرآن و روایات، آثار متعددی برای روزه برشمرده شده، از جمله آنکه عاملی برای پرورش روح تقوا و پرهیزکاری است (بقره، 183) و روی شیطان را سیاه می کند (کلینی، 4 / 62؛ مجلسی، 60 / 261). حضرت زهرا علیها السلام در خطبه فدکیه، وجوب روزه را عاملی برای تثبیت اخلاص دانسته است (طبری امامی، 113). در سیره عملی نیز گزارش‌هایی از روزه داریهای فراوان اهل بیت علیهم السلام وجود دارد (ابن طاووس، الطرائف، 107؛ مجلسی، 35 / 245). حضرت فاطمه علیها السلام، علاوه بر روزه های واجب، به قدر وسع و امکان، روزه های مستحبی و نذری نیز می گرفت. درباره

دائم الصوم بودن آن حضرت علیها السلام، در اسناد تاریخی مطلبی یافته نشده، ولی بنابر قرآینی، ظاهراً ایشان نیز، مانند رسول اکرم صلی الله علیه و آله در ایام ویژه ای به این ریاضت شرعی التزام داشته است. شاهد صدق آن، روزهای نذری است که آن حضرت علیها السلام به همراه خانواده، به شکرانه شفای فرزندانش، به جای آورد و همه آنان هنگام افطار، غذای خود را به مسکین، یتیم و اسیر بخشیدند (ابن طاووس، الطرائف، 107 - 109؛ ر.ک: مجلسی، 35 / 245 - 247). شأن نزول آیات 8 تا 10 سوره انسان نیز همین ایثار عظیم بوده است.

7. حج و عمره

حج یکی از فروع مهم دین اسلام، و عبادتی است که در آن، جنبه های تکامل فردی و اجتماعی در هم می آمیزد. در قرآن کریم به برخی ویژگیها و آثار سیاسی، عبادی، اخلاقی و اقتصادی آن اشاره شده است (ر.ک: حج، 27 - 28). در روایات معصومان علیها السلام، از جمله حضرت فاطمه علیها السلام، حج عبادتی است که سبب استحکام پایه های دین در جوامع می شود و خداوند متعال به همین دلیل آن را تشریح نموده است (طبری امامی، 113؛ طبرسی، 1 / 134). از این رو، نبی اکرم صلی الله علیه و آله و دیگر معصومان علیهم السلام به حج گزاردن اهتمام داشتند و حتی نبی اکرم صلی الله علیه و آله در این باره با مشرکان مکه پیمان صلح بست (یعقوبی، 2 / 54 - 56). بنا بر بعضی اسناد تاریخی، حضرت فاطمه علیها السلام همراه رسول خدا صلی الله علیه و آله به حج مشرف شد. در روایتی که بشر بن زید گزارش کرده، آمده است: «پیامبر صلی الله علیه و آله در سفر حج، به فاطمه علیها السلام سفارش فرمود که هنگام مراسم قربانی، منظره ذبح را نگاه کند، زیرا اولین قطره خونی که از قربانی بر زمین می ریزد، سبب آمرزش گناهان و خطاها می شود» (برقی، 1 / 67)، البته باید توجه داشت که اهل بیت علیهم السلام کاملاً معصوم بوده اند و چنین سخنانی دلیل گناهکار بودن آنان نیست (مقاله عصمت فاطمه علیها السلام).

در روایات دیگری نیز جزئیاتی از حج گزاردن حضرت فاطمه علیها السلام ذکر شده است. بنا بر یکی از آنها، در حجة الوداع، هنگامی که علی علیه السلام از یمن به مکه رسید، فاطمه علیها السلام از احرام خارج شده و خود را آراسته بود و لباس رنگین بر تن داشت. علی علیه السلام با شگفتی علت را جویا شد و آن حضرت به پاسخ داد: «رسول خدا صلی الله علیه و آله ما را به این عمل، امر فرموده است» (دارمی، 47/2؛ کلینی، 246/4).

8. زیارتها

یکی از جلوه های معنوی، که در همه ادیان به نوعی وجود دارد، زیارت مکانها یا اشیای مقدّس است. در اسلام، بر زیارت مرقد پیامبر صلی الله علیه و آله اهل بیت علیهم السلام، اهل قبور و مزار شهدا و علما تأکید شده است. نبی اکرم صلی الله علیه و آله فرموده است که هر کس مرا با قصد و توجه زیارت کند، روز قیامت کنار من خواهد بود (طوسی، تهذیب الاحکام، 3/6 - 4) و هرکس پس از مرگم مرا زیارت کند، همانند کسی است که در زمان زندگی ام به سوی من هجرت کرده باشد (طوسی، تهذیب الاحکام، 3/6؛ شعیری، 20). رسول اکرم صلی الله علیه و آله به زیارت دیگر قبور نیز سفارش فرموده و آن را مایه بی اعتنائی به دنیا و یادآوری آخرت معرفی نموده است (مسلم نیشابوری، 3/65؛ ابن ماجه قزوینی، 1/501). این عبادت، افزون بر فواید روحی و آثار مثبت فردی، تأثیرات بسیار مثبت سیاسی و اجتماعی نیز دارد، که از آن جمله است: بالا- بردن توان در برابر مشکلات؛ زنده نگه داشتن روحیه دلاوری و شجاعت؛ ترویج حق طلبی؛ توجه به جامعه و حکومت آرمانی؛ و از همه مهم تر، زنده نگه داشتن ارتباط با مکتب و رهبران و پیروان آن (ر.ک: سبحانی، 83-84). از این رو، اهل بیت علیهم السلام و دیگر مسلمانان، از صدر اسلام تاکنون، به انجام دادن آن اهتمام داشته اند. حضرت فاطمه علیها السلام نیز به زیارت، به عنوان عبادتی معنوی و سیاسی، توجه داشت و آن را به صورت سیرهای مستمر در زندگی خویش در آورده بود. از امام صادق علیها السلام

نقل شده است که فاطمه علیها السلام هر صبح شنبه، کنار قبور شهدا، و سپس بر مزار حمزه (سیدالشهداء) می رفت و برایش رحمت و آمرزش می خواست (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 1 / 180؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 1 / 465). در بعضی از روایات آمده است که ایشان پس از رحلت رسول اکرم صلی الله علیه و آله، هر صبح به همراه حسن و حسین علیهما السلام، علاوه بر زیارت مرقد پدر بزرگوارشان، اهل قبور را زیارت، و در بین قبور گریه می کرد و حضرت علی علیه السلام پس از مدتی نزدشان می رفت و آنان را به منزل می رساند (مجلسی، 43 / 177 - 178؛ تبریزی انصاری، 858).

9. عبادتهای عام

هرچند عبادت به معنای عام آن، یعنی انجام دادن طاعات و حسنات به قصد نزدیکی به خدا، در زندگی همه مؤمنان وجود دارد، ولی شکل کامل آن فقط در راه و روش اولیای خاص الهی مشهود است، که برترین نمونه آن در میان زنان، عبادات حضرت فاطمه علیها السلام است. زندگی آن حضرت علیها السلام سرشار از عبادت و معنویت، و همه رفتارها و گفتارهای آن حضرت علیها السلام، لله، فی الله، بالله و فی سبیل الله بود (ر.ک: سیدمرتضی، 3 / 147 - 148). بر اساس آموزه های اسلام، مصادیق عبادت به معنای عام آن، بسیار است، مانند شناخت خدا، پارسایی و تقوا، انفاق و ایثار در راه خدا (لیثی واسطی، 19؛ تجلیل تبریزی، 193؛ ر.ک: ری شهری، 1 / 16، 4 / 3350)، سیراب کردن مسلمان و کمک و خدمت به دیگران (ورام بن ابی فراس، 1 / 39؛ ری شهری، 3 / 1800)، نرم خوئی با دیگران (کلینی، 8 / 24) و نگاه محبت آمیز به پدر و مادر (اربلی، 3 / 9). حضرت زهرا علیها السلام همه این موارد را به بهترین شکل انجام می داد، چرا که از معصومان علیهم السلام بود و همه کارهایش مورد رضایت الهی (مقاله عصمت فاطمه علیها السلام). آن حضرت علیها السلام و خانواده اش در انفاق پیشتاز بودند و با وجود نیازهای خود، دیگران را مقدم می داشتند، به گونه ای که آیات 8 تا 10 سوره انسان در شأن آنان نازل شد

(مقاله فاطمه علیها السلام از نگاه قرآن). نگاههای فاطمه علیها السلام نیز عبادی بود؛ به چهره پدرش بسیار می نگریست و آن را یکی از سه چیز محبوبش در دنیا معرفی می کرد (قیومی، 276).

حضرت علی علیها السلام درباره یگانه دختر شخص اول اسلام و خدماتش فرمود: «آن قدر فاطمه علیها السلام در خانه ام آب آورد که آثار مشک بر بدنش دیده می شد» (صدوق، علل الشرایع، 2 / 366؛ مجلسی، 43 / 82). بنا بر روایتی دیگر، روزی فاطمه علیها السلام به پدرش عرض کرد: «ای رسول خدا صلی الله علیه و آله، دستهای من با آسیاب تاول زده و خشن شده است» (احمدبن حنبل، 6 / 298؛ طبری، 50؛ مقاله سیره خانه داری فاطمه علیها السلام).

در مناسبات اجتماعی، حسن معاشرت حضرت فاطمه علیها السلام با مردم، جلوه ای دیگر از عبادت بود. حضرت فاطمه علیها السلام با گفتار نرم و تواضع و ادب خود در روابط با مردم، به این نوع از عبادت پروردگار پایبند بود. از آن حضرت علیها السلام نقل شده است: «بهترین شما کسی است که در برخورد با مردم، نرم تر و مهربان تر باشد» (قیومی، 288).

در روایات، عبادتهای دیگری هم مطرح شده است، از جمله تفکر در نعمتهای الهی، حسن ظن به خدا، عفاف و حیا، قناعت، و زهد (کلینی، 2 / 79؛ ابن شعبه حرانی، 442؛ ر.ک: ری شهری، 3 / 1800 - 1802)، که همه آنها به کمال در سیره حضرت زهرا علیها السلام وجود داشته است (مقاله های سیره همسر داری فاطمه علیها السلام؛ سیره خانه داری فاطمه علیها السلام). مهم ترین جنبه عبادی عام آن حضرت علیها السلام، حضور ایشان در امور سیاسی و دفاع از حاکمیت اسلام در عصر نبوی و پس از آن، دفاع از ولایت بود، به گونه ای که سرانجام جان خویش را در این راه فدا کرد (مقاله سیره سیاسی فاطمه علیها السلام).

منابع

ابن حمزه طوسی، محمد بن علی (م. 560 ق.)، الثاقب فی المناقب، تحقیق نبیل رضا علوان، قم، انتشارات انصاریان، 1412 ق؛ ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (م. قرن 4)، تحف العقول عن

آل الرسول صلى الله عليه وآله، تحقيق على اكبر غفاري، قم، نشر اسلامي، 1404 ق؛ ابن شهر آشوب، محمد بن علي (م. 588 ق.)، مناقب آل ابي طالب، تحقيق گروهی از اساتيد نجف اشرف، النجف الاشرف، المكتبة الحيدرية، 1376 ق؛ ابن طاووس، سيد علي بن موسى (م. 664 ق.)، جمال الاسبوع، تحقيق جواد قيومي، مؤسسة الآفاق، 1371 ش؛ همو، اقبال الاعمال، تحقيق جواد قيومي، قم، مكتب الاعلام الاسلامي، 1414 ق؛ همو، الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف، قم، مطبعة الخيام، 1399 ق؛ همو، فلاح السائل، قم، مكتب الاعلام الاسلامي؛ ابن فارس، احمد بن فارس (م. 395 ق.)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، قم، مكتب الاعلام الاسلامي، 1404 ق؛ ابن فهد حلي، احمد بن محمد (م. 841 ق.)، عدة الداعي و نجاح الساعي، تحقيق احمد موحدى قمى، قم، مكتبة وجداني؛ ابن ماجه قزويني، محمد بن يزيد (م. 275 ق.)، سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، دار الفكر؛ ابن منظور، محمد بن مكرم (م. 711 ق.)، لسان العرب، قم، نشر ادب الحوزة، 1405 ق؛ احمد بن حنبل، شيباني (م. 241 ق.)، مسند احمد بن حنبل، بيروت، دار صادر، اربلي، علي بن عيسى (م. 693 ق.)، كشف الغمة في معرفة الائمة عليهم السلام، بيروت، دارالاضواء، 1405 ق؛ بحراني اصفهاني، عبدالله بن نورالله (م. قرن 12)، عوالم العلوم و المعارف و الاحوال، قم، مؤسسه امام مهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، 1425 ق؛ برقي، احمد بن محمد (م. 274 ق.)، المحاسن، تحقيق جلال الدين حسيني، تهران، دار الكتب الاسلامية، 1370 ش؛ بيهقي، احمد بن حسين (م. 458 ق.)، السنن الكبرى، بيروت، دارالفكر، 1416 ق؛ تبريزي انصاري، محمد علي بن احمد (م. 1310 ق.)، اللمعة البيضاء في شرح خطبة الزهراء عليها السلام، تحقيق سيد هاشم ميلاني، قم، نشر الهادي، 1418 ق؛ تجليل تبريزي، ابوطالب، معجم المحاسن و المساري، قم، نشر اسلامي، 1417 ق؛ جوهرى، اسماعيل بن حماد (م. 393 ق.)، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية، تحقيق احمد عبدالغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين، 1407 ق؛ جهان گيرزاده، محمدرضا، انسان و دين و معنويت نوين، حديث زندگي (دوماهنامه)، ش 12، 1382 ش؛ حر عاملي، محمد بن حسن (م. 1104 ق.)، وسائل الشيعه، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، 1414 ق؛ حسيني زنجاني، سيدعزالدين، شرح خطبه حضرت زهرا عليها السلام، قم، بوستان كتاب، 1380 ش؛ خراساني، محمد كاظم

(م. 1329 ق.)، كفاية الاصول، قم، مؤسسة آل البيت عليها السلام لاهياء التراث، 1409 ق؛ دارمي، عبدالله بن رحمن (م. 255 ق.)، سنن الدارمي، دمشق، مطبعة الاعتدال، 1349 ق؛ دشتي، محمد (م. 1380 ش.)، نهج الحياة (فرهنگ سخنان فاطمه عليها السلام)، قم، مؤسسه تحقيقاتى اميرالمؤمنين عليها السلام، 1372 ش؛ دهخدا، على اكبر (م. 1334 ش.) وديگران، لغت نامه، تهران، مؤسسه لغت نامه دهخدا و دانشگاه تهران، 1373 ش؛ رشيد رضا، محمد (م. 1354 ق.)، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، بيروت، دار المعرفة، 1414 ق؛ رى شهرى، محمد، ميزان الحكمه، قم، انتشارات دار الحديث، 1375 ش؛ سبحانى، جعفر، الزيارة في الكتاب و السنه، مركز اطلاعات و مدارك اسلامى؛ سيدمرتضى، على بن حسين (م. 436 ق.)، رسائل الشريف المرتضى، تحقيق سيداحمد حسيني، سيدمهدي رجائي، قم، دارالقرآن الكريم، 1405 ق؛ سيوطي، جلال الدين (م. 911 ق.)، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، بيروت، دار المعرفة؛ شعيري، محمد بن محمد (م. قرن 6) جامع الاخبار، قم، الشريف الرضى، 1405 ق؛ صدوق، محمد بن على (م. 381 ق.)، الامالى، قم، مؤسسة البعثة، 1417 ق؛ همو، علل الشرايع، تحقيق سيد محمداصادق بحر العلوم، النجف الاشرف، المكتبة الحيدرية، 1385 ق؛ همو، معانى الاخبار، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1361 ش؛ همو، من لا يحضره الفقيه، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1404 ق؛ طباطبائى، سيد محمد حسين (م. 1402 ق.)، الميزان في تفسير القرآن، قم، نشر اسلامى، 1417 ق؛ طبرسى، احمد بن على (م. 560 ق.)، الاحتجاج، تحقيق محمداقبر خراسان، النجف الاشرف، دار النعمان، 1386 ق؛ طبرى، احمد بن عبدالله (م. 694 ق.)، ذخائر العقبى فى مناقب ذوى القربى، القاهرة، مكتبة القدسى، 1356 ق؛ طبرى امامى، محمد بن جرير (م. قرن 5)، دلائل الامامه، قم، مؤسسة البعثة، 1413 ق؛ طوسى، محمد بن حسن (م. 460 ق.)، الامالى، تحقيق مؤسسة البعثة، قم، دار الثقافة، 1414 ق؛ همو، مصباح المتهدج، بيروت، مؤسسة فقه الشيعة، 1411 ق؛ همو، تهذيب الاحكام، تحقيق سيد حسن موسى خراسان، تهران، دارالكتب الاسلامية، 1364 ش؛ عراقى، ضياء الدين (م. 1361 ق.)، نهاية الافكار، قم، نشر اسلامى، 1405 ق؛ قطب راوندى، سعيد بن هبة الله (م. 573 ق.)، الخرائج و الجرائح، قم، مؤسسة الامام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، 1409 ق؛ قمى،

علی بن ابراهیم (م. 307 ق.)، تفسیر القمی، تحقیق سید طیب موسوی جزائری، قم، دارالکتاب، 1404 ق؛ قیومی، جواد، صحیفه الزهراء علیها السلام، قم، نشر اسلامی، 1373 ش؛ کجوری حسینی، محمدباقر (م. 1313 ق.)، الخصائص الفاطمیه، تحقیق سیدعلی جمال اشرف، الشریف الرضی، 1380 ش؛ کلینی، محمد بن یعقوب (م. 329 ق.)، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه، 1363 ش؛ لیثی واسطی، علی بن محمد (م. قرن 6)، عیون الحکم و المواعظ، تحقیق حسین حسینی، قم، انتشارات دار الحدیث، 1376 ش؛ متقی هندی، علی (م. 975 ق.)، کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال، تحقیق بکری حیانی، صفوة السقا، بیروت، مؤسسة الرسالة، 1409 ق؛ مجلسی، محمدباقر (م. 1111 ق.)، بحار الانوار، تحقیق محمدباقر بهبودی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1403 ق؛ محدث نوری، میرزا حسین (م. 1320 ق.)، مستدرک الوسائل، بیروت، مؤسسة آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، 1408 ق؛ مسلم نیشابوری، مسلم بن حجاج (م. 261 ق.)، صحیح مسلم، بیروت، دار الفکر؛ مصطفی، ابراهیم و دیگران، المعجم الوسیط، دارالدعوه؛ مطهری، مرتضی (م. 1358 ش.)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران، انتشارات صدرا، 1377 ش؛ معزی ملایری، اسماعیل، جامع احادیث الشیعه، قم، المطبعة العلمیه، 1399 ق؛ مفید، محمد بن محمد (م. 413 ق.)، الاختصاص، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، نشر اسلامی، 1414 ق؛ مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه، 1374 ش؛ مکارم شیرازی، ناصر، زهرا علیها السلام برترین بانوی جهان، 1388 ش؛ ناس، جان بایر، تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، 1387 ش؛ نهج البلاغه، الامام علی بن ابی طالب علیه السلام الشریف الرضی، تحقیق و شرح محمد عبده، بیروت، دار المعرفة، 1412 ق؛ ورام بن ابی فراس، مسعود بن ورام (م. 605 ق.)، تنبیه الخواطر و نزهه النواظر (مجموعه ورام)، قم، مکتبه الفقیه؛ یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب (م. 292 ق.)، تاریخ الیعقوبی، قم، مؤسسه فرهنگ اهل بیت علیهم السلام.

مهدیه سادات مستقیمی و فاطمه سادات دریاباری

چگونگی رفتار حضرت فاطمه علیها السلام با همسرش علی علیه السلام در زندگی مشترک.

با توجه به جایگاه بلند و مقام عصمت حضرت فاطمه علیها السلام، که از وی شخصیتی ممتاز و منحصر به فرد ساخته است، شیوه همسر داری آن بانوی بزرگ، الگویی مناسب برای زنان عالم، به ویژه مسلمانان است.

از نگاه قرآن کریم، فلسفه آفرینش همسران، رسیدن به سکون و آرامش است و خداوند در میان ایشان مودت و مهربانی قرار داده است (ر.ک: روم، 21) تا از کاستیها و لغزشهای همدیگر چشم پوشی کنند و همسران را لباس (عفت) همدیگر قرار داده است (بقره، 187). اسلام توجه ویژه ای به همسر داری کرده است. روایات اسلامی برای زن، همسر داری نیکو را جهاد دانسته (کلینی، 5/ 507؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، 3/ 439: 4/ 416) و رسول خدا صلی الله علیه و آله آن را جزء ایمان خوانده (ابن حجر عسقلانی، 10/ 250) است. سیره رسول خدا صلی الله علیه و آله و حضرت فاطمه علیها السلام و ائمه علیهم السلام نیز در همسر داری بر این مهم استوار بود. بدین ترتیب، شناخت چگونگی تعامل آنان در زندگی روزمره، برای الگو گرفتن از ایشان، اهمیت ویژه ای دارد.

از جمله ویژگیهای فاطمه علیها السلام در زندگی مشترکش با علی علیه السلام، شناخت همه جانبه علی علیه السلام است. این شناخت در انتخاب همسر نیز وجود داشت (ر.ک: ابن سعد، 8/ 19 - 22)، چنان که از ویژگیهای بارز علی علیه السلام (مانند ایمان استوار، پایداری، اصالت خانوادگی و تنگ دستی) به خوبی آگاه بود و با وجود تنگدستی علی علیه السلام علم به مشکلات اقتصادی پیش رو، همسر او گردید (حاکم نیشابوری، 3/ 129).

با نگاهی اجمالی به ویژگیهای همسررداری حضرت زهرا علیها السلام، دو اصل مهم همسررداری، یعنی محبت، گذشت و ایثار، در زندگی مشترک ایشان هویداست.

محبت در همسررداری

اشاره

اساس زندگی مشترک، دوستی و محبت است. خداوند متعال انسانها را طوری آفریده است که با تأمین نیازهای یکدیگر، به تدریج میانشان رابطه عاطفی ایجاد می شود و این محبت نقش مهمی در دوام و رشد خانواده دارد (ر.ک: مصباح یزدی، 3/ 74 - 77). محبت از منظر قرآن، از زیربنایی ترین اصول دوام و پویایی هر خانواده است (ر.ک: روم، 21). رسول خدا صلی الله علیه و آله نیز بر آن تأکید بسیاری داشت (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 3/ 555؛ طبرسی، مکارم الاخلاق، 216). زندگی مشترک دو همسر آنگاه زیبا و متعالی است که با خشنودی و محبت آغاز شود و همان گونه ادامه یابد. محبت دارای جلوه های گوناگون است، از جمله:

1. اظهار محبت

ازدواج در اسلام صرفاً برای برآوردن نیازهای جسمی یا تداوم نسل نیست، بلکه نوعی پیمان دوستی و محبت است. اما تعمق و استمرار محبت و الفت در خانواده، علاوه بر مهرورزی، بر بیان و اظهار محبت، به عنوان مؤلفه ای بسیار مهم، نیز بستگی دارد. اظهار محبت باعث گرمی و نشاط زندگی و استحکام خانواده در جنبه های گوناگون می گردد (ر.ک: کلینی، 5/ 320 - 321؛ حر عاملی، 14/ 10 - 14).

حضرت زهرا علیها السلام گشاده رویی را برای مؤمن، دروازه ورود به بهشت خوانده است (تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام، 354؛ مجلسی، 401/ 72). وی با شناخت و آگاهی از این اصل مهم و حیاتی، به گونه های متفاوت، محبت خود را به همسرش ابراز می داشت و حتی در محضر پدرش، محبت خود را بیان می کرد و علی علیه السلام را بهترین یاور و بهترین همسر می خواند (ابن شهر آشوب، 3/ 131؛ مجلسی، 43/ 117)، که

علی علیه السلام همیشه از آن یاد می کرد و می فرمود: «هروقت به فاطمه علیها السلام نگاه می کردم، همه ناراحتیها، رنجها و غصه هایم را از یاد می بردم» (خوارزمی، 353 - 354؛ اربلی، 373 / 1). این محبت و تفاهم و خرسندی، از آغاز زندگی مشترک ایشان تا پایان آن، در تمام سختیها و شادیها ادامه یافت، چنان که علی علیه السلام در آخرین لحظه ها گواهی داد که خدایا من از دختر پیامبرت راضی هستم (صدوق، الخصال، 588؛ مجلسی، 345 / 78؛ 256 / 100).

2. احترام به همسر و تکریم او

احترام به همسر و بزرگداشت او، یکی از ویژگیهای بارز همسررداری حضرت زهرا علیها السلام، در عرصه های گوناگون بود. وی حضرت علی علیه السلام را در خانه بیشتر با کلمات محبت آمیز مانند پسرعمو (فتال نیشابوری، 151؛ مجلسی، 43 / 192، 199) و علی علیه السلام (مجلسی، 43 / 214، 240)، و در میان مردم او را با کنیه ابا الحسن (فرات کوفی، 83؛ جوهری بصری، 64؛ ابن ابی الحدید، 6 / 13) و صفت «مؤتمن» (امین مردم) (مجلسی، 43 / 176) خطاب می کرد و هنگامی که با پدرش سخن می گفت از شوهرش با ذکر نام او، یاد می نمود (صدوق، معانی الاخبار، 57؛ همو، علل الشرایع، 1 / 138؛ مجلسی، 43 / 240).

برشمردن ویژگیهای منحصر به فرد حضرت علی علیه السلام، نظیر دوست و برادر و وصی رسول خدا صلی الله علیه و آله (مجلسی، 43 / 176؛ بحرانی اصفهانی، 11 / 487)، و بهترین همسر نامیدن علی علیه السلام در محضر رسول خدا صلی الله علیه و آله (ر.ک: ابن شهر آشوب، 3 / 131؛ مجلسی، 43 / 117)، از احترام فوق العاده حضرت فاطمه علیها السلام به همسرش حکایت دارد. از علی علیه السلام نیز اشعاری گزارش شده است که آنها را برای رسول خدا صلی الله علیه و آله می خواند و در آنها به همسری فاطمه علیها السلام مفاخر می کرد و رسول خدا صلی الله علیه و آله نیز او را تصدیق می نمود (طوسی، الامالی، 211؛ اربلی، 2 / 22؛ سیوطی، 64). علی علیه السلام در موارد گوناگون، همسرش را

ستوده و به زندگی مشترک با ایشان افتخار کرده و او را سرور زنان امت اسلام و جهانیان خوانده است (هلالی عامری، 430؛ کوفی، 1 / 392، 395). حضرت علی علیه السلام همسرش فاطمه علیها السلام را بهترین یاور در جهت اطاعت از خدا و متقابلاً، حضرت زهرا علیها السلام همسرش علی علیه السلام را بهترین همسر دانسته است (ر.ک: ابن شهر آشوب، 3 / 131؛ مجلسی، 43 / 117؛ مقاله فاطمه علیها السلام از نگاه امام علی علیه السلام).

3. آراستگی در برابر همسر

از منظر پژوهشگران امور خانواده، آراستگی زن در برابر همسرش نقش مهمی در استمرار محبت در کانون خانواده دارد. آراستگی از منظر اسلام، عبادت است (کلینی، 5 / 327؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، 3 / 389). بنابر روایتی از امام صادق علیه السلام، زن باید در برابر همسرش با شکل و هیئتی زیبا ظاهر شود تا محبت میان آنان بیشتر شود (ابن شعبه حرانی، 323؛ مجلسی، 75 / 237). سیره رسول خدا صلی الله علیه و آله نیز بر این امر استوار بود، لذا آن حضرت صلی الله علیه و آله دستور داد تا بخشی از آنچه را که علی علیه السلام برای مخارج عروسی اختصاص داده بود، عطر تهیه کنند ابن سعد، 8 / 19). بنا بر برخی روایات، فاطمه علیها السلام از نوع خاصی عطر و مشک استفاده می کرد (طوسی، الامالی، 41 - 42؛ ابن شهر آشوب، 3 / 130).

از نکات ظریفی که باعث استمرار محبت بین زوجین و گرمی کانون خانواده می گردد، آن است که زن، خود را تنها برای همسرش آراسته و خوشبو نماید. پایبندی به این مهم، آثار ارزشمندی در زندگی زناشویی دارد. در روایات اسلامی نیز بر این امر تأکید شده است (کلینی، 5 / 324؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، 3 / 389؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 7 / 400). حضرت زهرا علیها السلام نیز به این مهم توجه ویژه داشت تا جایی که تحسین رسول خدا صلی الله علیه و آله نیز بر می انگیخت. هنگامی که مردی نابینا با رسول خدا صلی الله علیه و آله وارد خانه فاطمه ع شد، فاطمه علیها السلام خود را از او پوشاند. وقتی با پرسش

رسول خدا صلی الله علیه و آله مواجه شد و پیامبر صلی الله علیه و آله تأکید کرد که او ناینیاست، فاطمه علیها السلام گفت: «اگر چه او نمی بیند، ولی بورا استشمام می کند» (مغربی، 2/ 214؛ راوندی، 119).

بنا بر برخی گزارشها، فاطمه علیها السلام از زینت آلاتی چون گردنبند و گوشواره استفاده می کرد. هرچند این زینت آلات قیمتی نبودند، نشان می دهند که آن حضرت علیها السلام به آراستن خود برای همسر، اهمیت می داده است (صدوق، الامالی، 552؛ طبرسی، مکارم الاخلاق، 95؛ مجلسی، 27/ 43، 81).

نظر خواهی در خصوص همسررداری: از ویژگیهای بارز حضرت فاطمه علیها السلام، نظر خواهی از چگونگی همسررداری خویش از همسرش بود. این امر از نظر روانی و روحی، فوق العاده هوشمندانه و سازنده است. او حتی در واپسین لحظات حیاتش در این خصوص با علی علیه السلام صحبت کرد و از وفاداری به همسر و کیفیت صداقت در زندگی مشترکشان نظر خواهی نمود. همسرش نیز بر خدانشناسی، نیکوکاری، پرهیزکاری، بزرگی و خداترسی فاطمه علیها السلام تأکید کرد (ر.ک: فتال نیشابوری، 151؛ مجلسی، 43/ 191 - 192). این گزارش به روشنی از وجود صداقت دائم در همسررداری آن حضرت علیها السلام - که از مؤلفه های اساسی زندگی مطلوب است - حکایت دارد.

اینار و گذشت در همسررداری

اشاره

حضرت فاطمه علیها السلام الگویی کامل در عرصه اینار و گذشت بود، زیرا با آنکه کار سخت منزل موجب زحمت فراوان او شده بود، با از خودگذشتگی، اعتراض نمی کرد تا اینکه رنجور شد و علی علیه السلام با مشاهده دستهای پینه بسته و پیکر رنجور او، به وی پیشنهاد کرد خدمت پیامبر صلی الله علیه و آله برود و خدمتگزاری درخواست نماید (بخاری، صحیح، 4/ 48، 208؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، 1/ 320 - 321؛ طبرسی، مکارم الاخلاق، 280).

ص: 252

1. همراهی با همسر و اطاعت از او

همراهی با همسر از شناخت جایگاه شوهر در خانواده نشئت می‌گیرد. این امر به اندازه‌های مهم است که اگر به خوبی فهم نگردد، مشکلات زیادی برای خانواده به وجود می‌آورد. این شناخت حیاتی از جایگاه مرد در خانواده، در همسرداری حضرت زهرا علیها السلام نمود دارد. به همین دلیل، علی علیه السلام اظهار می‌داشت که هیچ‌گاه فاطمه علیها السلام او را ناراحت و خشمگین نساخته و از درخواستش سرپیچی ننموده و او نیز هیچ‌گاه فاطمه علیها السلام را خشمگین و ناراحت و وادار به کاری نکرده است (خوارزمی، 353؛ اربلی، 1 / 373). بنا بر گزارشهای تاریخی، پس از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله - که فاطمه علیها السلام از ابوبکر و عمر به شدت ناراحت بود، به دلیل نادیده گرفتن جانشینی علی علیه السلام و مصادره فدک و منع حضرت فاطمه علیها السلام از ارث - در حالی که فاطمه علیها السلام در بستر بیماری بود، ابوبکر و عمر درخواست ملاقات کردند. حضرت علیها السلام پذیرفت، اما وقتی آنان علی علیه السلام را واسطه قرار دادند، حضرت فاطمه علیها السلام گفت: «خانه، خانه توست و من تابع تو هستم و در هیچ کاری با تو مخالفت نمی‌کنم، به هرکس دوست داری اذن بده» صدوق، علل الشرایع، 1 / 186 - 187؛ مجلسی، 43 / 202 - 203). این رفتار حضرت فاطمه علیها السلام، با وجود ناراحتی شدید از آن دو نفر، بیانگر علاقه او به همسرش و توجه به اصل ضرورت همراهی با اوست.

2. تناسب درخواستها با تواناییهای همسر

یکی از مؤلفه‌های اساسی در تعامل خانواده، آن است که توقعات مادی زن فراتر از تواناییهای همسرش نباشد، در غیر این صورت مشکلات زیادی به وجود می‌آید. حضرت فاطمه علیها السلام توقعات و درخواستهای مادی خود را با توان مالی همسرش متناسب ساخته بود. با آنکه تأمین تمام نیازهای مادی همسر و خانواده، وظیفه مرد است، روایتی وجود دارد

که حضرت فاطمه علیها السلام حتی ابتدایی ترین امور مادی زندگی را - با توجه به توانایی مادی همسرش، که پیوسته در کنار پیامبر صلی الله علیه و آله در حال رسیدگی به امور مسلمانان بود - با ایثارگری (مرتبه ای بالاتر از قناعت)، مطرح نمی ساخت و به گونه ای رفتار می کرد که همسرش متوجه کمبود نشود. گزارش شده است که روزی امام علی علیه السلام به منزل آمد و مقداری غذا خواست. حضرت فاطمه علیها السلام گفت: «دوروز است چیزی نخورده ام و غذای کمی را که در خانه بوده برای تو و حسن و حسین علیهما السلام گذاشته ام.» وقتی علی علیه السلام پرسید که چرا کمبود غذا را به من اطلاع ندادی، گفت: «از پروردگار خود حیا می کنم که چیزی از همسرم بخواهم که توان بر آوردن آن را نداشته باشد» (ابن شاهین، 25؛ طوسی، الامالی، 616). بنا بر گزارشی دیگر، سلمان در خدمت پیامبر صلی الله علیه و آله از سادگی لباس و بی آلایشی حضرت زهرا علیها السلام اظهار تعجب کرده است (ابن طاووس، 375؛ مجلسی، 43 / 88). این رفتار حضرت فاطمه علیها السلام تمام مشکلات پیش روی خانواده را آسان می کرد و روابطی فوق العاده صمیمانه و سرشار از محبت بین او و همسرش برقرار می ساخت.

3. تحمل مشکلات اقتصادی

کمبود امکانات رفاهی از ویژگیهای بارز زندگی فاطمه علیها السلام و علی علیه السلام بود (ر.ک: ابن سعد، 8 / 25؛ احمد بن حنبل، 1 / 104؛ ابن کثیر، 6 / 366؛ مقاله ازدواج فاطمه علیها السلام). بدیهی است که وسایل اندک زندگی، تنگناهایی برای فاطمه علیها السلام در پی داشت، به همین دلیل برخی زنان قریش به او طعنه می زدند که همسرش فقیر است (صدوق، الامالی، 524؛ مفید، 1 / 36). حضرت زهرا علیها السلام با خانه داری شایسته و کمک گرفتن از همسرش در کار خانه، سختیهای خانه داری و فرزندداری را برطرف می کرد (مقاله سیره خانه داری فاطمه علیها السلام) و گاه، در حالی که طعام کافی در خانه نداشت، به درخواست همسرش آن را به گرسنه ای که به در خانه ایشان آمده بود می داد و

بخشنده‌گی و سخاوت همسرش را در عین فقر می ستود و او را بی نظیر می دانست (ر.ک: صدوق، الامالی، 332؛ ابن شهر آشوب، 3 / 148). گاه خود نیز در تأمین مایحتاج خانه، یاریگر همسرش بود. طبق برخی گزارشها، آن حضرت علیها السلام با نخ ریسی برای دیگران، به اقتصاد خانواده کمک می کرد (کوفی، 1 / 178 - 179؛ صدوق، الامالی، 329 - 330؛ حاکم حسکانی، 2 / 404؛ خوارزمی، 268). همراهی آن دو در تحمل مشکلات اقتصادی، از نیکویی روش همسررداری هریک حکایت دارد.

4. سازگاری با همسر

از نتایج طبیعی همراهی حضرت فاطمه علیها السلام با همسرش علی علیه السلام، در کنار قناعت و تحمل مشکلات اقتصادی، اختلاف نداشتن و سازگاری در زندگی خانوادگی ایشان است. حضرت زهرا علیها السلام میزان نیازهای مادی زندگی اش را خود تعریف می کرد و در مسائل روحی و معنوی نیز، بنابر اصل محبت به همسر، از منظری الهی رفتار می نمود. لذا تمام عرصه های همسررداری را به خوبی مدیریت می کرد و به گواهی همسرش، بهترین وضع را در زندگی مشترکشان برای اطاعت از خدا و یاری رساندن به یکدیگر مهیا می ساخت (ر.ک: ابن شهر آشوب، 3 / 131؛ مجلسی، 43 / 117). بنابراین، کاملاً منطقی است که در زندگی ایشان، اختلاف و ناسازگاری وجود نداشته باشد. با وجود این، گزارشهایی جعلی در برخی منابع تاریخی وجود دارد، نظیر اینکه روزی میان علی علیه السلام و فاطمه علیها السلام سخنی واقع شد و پیامبر صلی الله علیه و آله برای مصالحه به منزل ایشان رفت (ابن سعد، 8 / 26؛ صدوق، علل الشرایع، 1 / 155 - 156)، یا اینکه حضرت زهرا علیها السلام از اینکه علی علیه السلام تمام روزی خود را بین مسکینان تقسیم می کند و چیزی برای منزل باقی نمی گذارد، به پدرش گلایه کرد (اربلی، 2 / 101).

ص: 255

ویژگی مشترک همه این گزارشها آن است که از نظر سند مشکل دارند، زیرا یا روایت مرسل اند و راویان آنها مشخص نیست (اربلی، 2/ 101) یا راویان آنها افراد مجهولی اند نظیر احمد بن حسن قطان (خوئی، 2/ 93). در مورد روایت اول مشاجرہ علی علیه السلام و فاطمه علیها السلام، این نکته مهم است که روایات معتبری وجود دارد که علی ه در آن اذعان کرده است هیچ گاه با همسرش فاطمه به اختلافی نداشته اند و هرگز او را ناراحت نکرده است (خوارزمی، 353؛ اربلی، 1/ 373). در مورد روایت دوم (شکایت فاطمه علیها السلام از علی لا نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله به دلیل سخاوتمندی)، باید گفت که فاطمه علیها السلام خود از کسانی بود که در حال گرسنگی، به مسکین اتفاق می کرد (طوسی، الامالی، 185؛ مجلسی، 28/ 41، 72/ 43).

در برخی کتابهای حدیث و سیره و تراجم اهل سنت گزارش شده است که روزی علی علیه السلام از فاطمه علیها السلام خشمناک شد و به مسجد رفت و روی خاک خوابید. وقتی رسول خدا صلی الله علیه و آله او را در مسجد دید، علی علیه السلام را ابوتراب خواند (بخاری، صحیح، 7/ 119؛ همو، الادب المفرد، 183؛ طبرانی، 6/ 149). این گزارش به طور جدی نقد شده و نادرستی آن واضح است، زیرا با توجه به عصمت حضرت فاطمه علیها السلام (مقاله عصمت فاطمه علیها السلام) و امیر مؤمنان علیه السلام، و با توجه به قسم علی علیه السلام، مبنی بر اینکه فاطمه علیها السلام هرگز او را به خشم نیاورده و او نیز هرگز همسرش را خشمگین نساخته است، مشخص می شود که این روایت و برخی روایات مشابه، جعلی و ثمره کینه جویی برخی از دشمنان اهل بیت علیهم السلام است، چنان که ابن ابی الحدید احتمال داده است که این روایات در زمان بنی امیه جعل و به علی علیه السلام نسبت داده شده باشد (4/ 63؛ ر.ک: عاملی، 4/ 338 - 344؛ 5/ 315 - 327). علاوه بر این، بنابر گفته عمار یاسر، کتبه ابوتراب در غزوه ذات عشیره، به علی علیه السلام داده شده

(احمد بن حنبل، 4 / 263؛ حاکم نیشابوری، 3 / 140 - 141) که قبل از ازدواج حضرت علیه السلام رخ داده است (ر.ک: واقدی، 1 / 12؛ طبری، 2 / 122، مقاله ازدواج فاطمه علیها السلام).

5. حمایت بی دریغ از همسر

حمایت بی دریغ حضرت فاطمه علیها السلام از همسرش، در تمام شئون زندگی مشترک ایشان مشهود بود. همان گونه که علی علیه السلام در کارهای منزل به فاطمه علیها السلام یاری می رساند (مقاله سیره خانه داری فاطمه علیها السلام)، فاطمه علیها السلام نیز در زمان حیات رسول خدا صلی الله علیه و آله و پس از آن، در گفتار و عمل، از همسرش حمایت می کرد. آن حضرت علیها السلام حمایت از علی علیه السلام و پاس داشتن منزلت وی را در حضور پدرش نیز ابراز می کرد (ابن شهر آشوب، 3 / 131؛ مجلسی، 43 / 117) و آن را باعث سعادت می دانست (طبرانی، 22 / 415؛ هیثمی، 9 / 132؛ قندوزی، 2 / 180).

حضرت فاطمه علیها السلام در برخی از غزوات رسول خدا صلی الله علیه و آله نیز یاریگر همسر و پدرش، و در فتح مکه در کنار همسرش بود (ر.ک: ابن هشام، 4 / 869). حمایت فاطمه علیها السلام از همسرش بعد از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله در منابع تاریخی مندرج است. وقتی عمر بن خطاب و گروهی برای بیعت گرفتن برای ابوبکر به در خانه علی علیه السلام آمدند، فاطمه علیها السلام آنان را سرزنش کرد و سرسختانه خواستار احقاق حق همسرش گردید (ابن قتیبہ دینوری، 1 / 18 - 20؛ طبرسی، الاحتجاج، 1 / 105). وی بلافاصله، در مقام شیعه ای مصمم، مخالفت خود را علنی کرد و طی خطبه ای در مسجد مدینه در جمع مهاجر و انصار و سران حکومت - که منابع اهل سنت و شیعه، متن آن را نقل کرده اند - به شکل گیری حکومت و محروم نمودن همسرش علی علیه السلام از حقوق سیاسی اش، به صورت مستدل، اعتراض نمود (جوهری بصری، 142 - 143، ابن طیفور، 13 - 14؛ اربلی، 2 / 113 - 114). حضرت فاطمه علیها السلام بدان اکتفا نکرد و در مراحل دیگر نیز برای مردم مدینه از جایگاه و سابقه همسرش در اسلام و

ولایتش بر مسلمانان سخن گفت (ر.ک: ابن طیفور، 13) و در این خصوص، توجه ویژه ای به یاد آوری غدیر داشت (خزاز قمی، 199؛ عاملی نباطی، 2 / 133). حضور آن حضرت علیها السلام بر سر قبر رسول خدا صلی الله علیه و آله (صدوق، الامالی، 204؛ مجلسی، 12 / 264) و سخنان او در جمع زنان مهاجر و انصار و بیان جملاتی که حاکی از نارضایتی شدید آن حضرت علیها السلام از وضع موجود و عهدشکنی مردان ایشان بود (جوهری بصری، 120 - 121؛ ابن طیفور، 19 - 20؛ صدوق، معانی الاخبار، 354 - 355)، شاهد موثقی بر حمایت بی دریغ آن حضرت علیها السلام از حقوق سیاسی اهل بیت علیهم السلام و مشخصاً همسرش علی علیه السلام است. حمایت آن حضرت علیها السلام از حق امامت و خلافت همسرش، تا زمانی که خود به شهادت رسید، ادامه یافت و حتی اعتراض به مصادرة حق همسرش، در وصیت آن حضرت علیها السلام نیز تبلور یافت. حضرت فاطمه علیها السلام وصیت کرد او را شبانه دفن کنند تا کسانی که از آنان ناراضی بود، در خاک سپاری و نماز او حاضر نشوند (صدوق، معانی الاخبار، 356؛ مجلسی، 33 / 159). همسرش علی علیه السلام نیز چنین کرد (ابن سعد، 8 / 29). اعلان نارضایتی آن حضرت علیها السلام از ابوبکر و عمر و گزارش گسترده آن در متون تاریخی، نشان می دهد که آن حضرت علیها السلام اصرار بسیاری بر ابراز نارضایتی خود از آن دو نفر داشته است. این نارضایتی اگر بارها اعلان نمی شد، با توجه به حمایت مورخان و محدثان از حکومت، در کتابهای روایی و تاریخی انعکاس نمی یافت. گرچه گزارشگران قادر به حذف این گزارشها نبودند، کوشیدند با گزارش روایاتی که نشان از گذشت فاطمه علیها السلام از ابوبکر و عمر و بخشیدن آنان دارد، از شدت این اعتراض بکاهند (ر.ک: ابن سعد، 8 / 27؛ مقاله سیره سیاسی فاطم علیها السلام).

از منظر حمایت از خانواده نیز آن حضرت علیها السلام به همسرش علی علیه السلام توصیه کرد

با توجه به شناختی که از خواهرزاده اش، امامه، دارد با او ازدواج کند (صدوق، علل الشرایع، 1/ 188؛ ابن شهر آشوب، 3/ 137). حضرت علی علیه السلام نیز، بنا بر وصیت ایشان، پس از شهادت فاطمه علیها السلام با امامه ازدواج کرد (ر.ک: ابن سعد، 8/ 31، 233).

منابع

ابن ابی الحدید، عزالدین (م. 656 ق.)، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، دار احیاء الکتب العربیة، 1378 ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (م. 852 ق.)، فتح الباری شرح صحیح البخاری، بیروت، دار المعرفه؛ ابن سعد، محمد بن سعد (م. 230 ق.)، الطبقات الکبری، بیروت، دار صادر؛ ابن شاهین، عمر بن شاهین (م. 385 ق.)، فضائل سیده النساء علیها السلام، تحقیق الحوینی الاثري، القاهرة، مكتبة التربية الاسلامية، 1411 ق؛ ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (م. قرن 4)، تحف العقول عن آل الرسول صلی الله علیه و آله، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، نشر اسلامی، 1404 ق؛ ابن شهر آشوب، محمد بن علی (م. 588 ق.)، مناقب آل ابی طالب، تحقیق گروهی از اساتید نجف اشرف، النجف الاشرف، المكتبة الحیدریة، 1376 ق؛ ابن طاووس، سید علی بن موسی (م. 664 ق.)، الدرر الوقیة، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، 1414 ق؛ ابن طیفور، احمد بن ابی طاهر (م. 380 ق.)، بلاغات النساء، قم، مكتبة بصیرتی؛ ابن قتیبه دینوری، عبدالله بن مسلم (م. 276 ق.)، الامامة و السیاسة، تحقیق طه محمد الزینی، مؤسسه الحلبي و شرکاه؛ ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (م. 774 ق.)، البداية و النهایة، تحقیق علی شیری، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1408 ق؛ ابن هشام، عبدالملک حمیری (م. 8 - 213 ق.)، السیرة النبویة، تحقیق محمد محیی الدین عبد الحمید، القاهرة، مكتبة محمد علی صبیح و اولاده، 1383 ق؛ احمد بن حنبل، شیبانی (م. 241 ق.)، مسند احمد بن حنبل، بیروت، دار صادر؛ اربلی، علی بن عیسی (م. 693 ق.)، کشف الغمة فی معرفة الائمة علیهم السلام، بیروت، دارالاضواء، 1405 ق؛ بحرانی اصفهانی، عبدالله بن نورالله (م. قرن 12)، عوالم العلوم و المعارف و الاحوال، قم، مؤسسه امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، 1425 ق؛ بخاری، محمد بن اسماعیل (م. 256 ق.)، الادب المفرد، بیروت، مؤسسه الکتب الثقافیة، 1406 ق؛ همو، صحیح البخاری، بیروت، دار الفکر، 1401 ق؛ تفسیر منسوب

به امام عسکری علیه السلام، التفسیر المنسوب الی الامام العسکری علیه السلام، قم، مدرسة الامام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، 1409 ق؛ جوهری بصری، احمد بن عبدالعزيز (م. 323 ق.)، السقیفة و فدک، تحقیق محمدهادی امینی، بیروت، شركة الکتبی، 1413 ق؛ حاکم حسکانی، عبیدالله بن عبدالله (م. 506 ق.)، شواهد التنزیل، تحقیق محمداقصر محمودی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، 1411 ق؛ حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله (م. 405 ق.)، المستدرک علی الصحیحین، تحقیق یوسف مرعشلی، بیروت، دار المعرفة؛ حر عاملی، محمد بن حسن (م. 1104 ق.)، وسائل الشیعه، تحقیق ربانی شیرازی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1403 ق؛ خزاز قمی، علی بن محمد (م. 400 ق.)، کفایة الاثر فی النص علی الائمة الاثنی عشر علیهم السلام، تحقیق سید عبداللطیف حسینی کوه کمری، قم، انتشارات بیدار، 1401 ق؛ خوئی، سیدابوالقاسم موسوی (م. 1413 ق.)، معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواه، 1413 ق؛ خوارزمی، موفق بن احمد (م. 568 ق.)، المناقب، تحقیق مالک محمودی، قم، نشر اسلامی، 1411 ق؛ راوندی، سید فضل الله بن علی (م. 571 ق.)، النوادر، تحقیق سیدرضا علی عسکری، قم، انتشارات دار الحدیث، 1377 ش؛ سیوطی، جلال الدین (م. 911 ق.)، مسند فاطمة الزهراء علیها السلام، بیروت، مؤسسة الکتب الثقافیة، 1413 ق؛ صدوق، محمد بن علی (م. 381 ق.)، الامالی، قم، مؤسسة البعثة، 1417 ق؛ همو، الخصال، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، نشر اسلامی، 1403 ق؛ همو، علل الشرایع، تحقیق سید محمداقصر بحر العلوم، النجف الاشرف، المكتبة الحیدریة، 1385 ق؛ همو، معانی الاخبار، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، نشر اسلامی، 1361 ش؛ همو، من لا یحضره الفقیه، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، نشر اسلامی، 1404 ق، طبرانی، سلیمان بن احمد (م. 360 ق.)، المعجم الکبیر، تحقیق حمدی سلفی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1404 ق؛ طبرسی، احمد بن علی (م. 560 ق.)، الاحتجاج، تحقیق محمداقصر خراسان، النجف الاشرف، دار النعمان، 1386 ق؛ طبرسی، حسن بن فضل (م. 554 ق.)، مکارم الاخلاق، الشریف الرضی، 1392 ق؛ طبری، محمد بن جریر (م. 310 ق.)، تاریخ الامم و الملوک، تحقیق گروهی از دانشمندان، بیروت، مؤسسة الأعلمی، 1403 ق؛ طوسی،

محمد بن حسن (م. 460 ق.)، تهذيب الاحكام، تحقيق سيد حسن موسوى خراسان، تهران، دار الكتب الاسلامية، 1364 ش؛ همو، الامالى، تحقيق مؤسسة البعثة، قم، دار الثقافة، 1414 ق؛ عاملى، سيد جعفر مرتضى، الصحيح من سيرة النبي الأعظم صلى الله عليه و آله، بيروت، دارالهادى، 1415 ق؛ عاملى نباطى، على بن يونس (م. 877 ق.)، الصراط المستقيم الى مستحقي التقديم، تحقيق محمدباقر بهبودى، المكتبة المرتضوية، 1384 ق؛ فتال نيشابورى، محمد بن حسن (م. 508 ق.)، روضة الواعظين، قم، الشريف الرضى؛ فرات كوفى، فرات بن ابراهيم (م. 307 ق.)، تفسير فرات الكوفى، تحقيق محمد كاظم محمودى، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى، 1410 ق؛ قندوزى، سليمان بن ابراهيم (م. 1294 ق.)، ينابيع المودة لذوي القربى، تحقيق سيدعلى جمال اشرف حسينى، دارالاسوة، 1416 ق؛ كلينى، محمد بن يعقوب (م. 329 ق.)، الكافى، تحقيق على اكبر غفارى، تهران، دار الكتب الاسلامية، 1363 ش؛ كوفى، محمد بن سليمان (م. قرن 3)، مناقب الإمام امير المؤمنين على بن ابى طالب عليه السلام، تحقيق محمدباقر محمودى، قم، مجمع احياء الثقافة الاسلامية، 1412 ق؛ مجلسى، محمدباقر (م. 1111 ق.)، بحار الانوار، تحقيق محمدباقر بهبودى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1403 ق؛ مصباح يزدى، محمد تقى، اخلاق در قرآن، تحقيق محمد حسين اسكندرى، قم، مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى قدس سره، 1388 ش؛ مغربى، قاضى نعمان بن محمد تميمى (م. 363 ق.)، دعائم الاسلام، تحقيق آصف فيضى، القاهرة، دار المعارف، 1383 ق؛ مفيد، محمد بن محمد (م. 413 ق.)، الارشاد فى معرفة حجج الله على العباد، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لتحقيق التراث، بيروت، دار المفيد، 1414 ق؛ واقدى، محمد بن عمر (م. 207 ق.)، المغازى، تحقيق مارسدن جونس، قم، مكتب الاعلام الاسلامى، 1405 ق؛ هلالى عامرى، سليم بن قيس (م. 85 ق.)، كتاب سليم بن قيس، تحقيق محمدباقر انصارى، قم، نشر الهادى، 1420 ق؛ هيثمى، على بن ابى بكر (م. 807 ق.)، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، بيروت، دارالكتب العلمية، 1408 ق.

صديقه شاكرى

ص: 261

ابعاد و روشهای تربیتی حضرت فاطمه علیها السلام در مورد فرزندان.

سیره در لغت به معنای راه و روش (ابن منظور، 4/ 389؛ فیروزآبادی، 2/ 54) و در اصطلاح، به معنای شرح زندگی افراد و سخنان آنها در سیر حوادث تاریخی است (مقاله سیره شناسی). تربیت نیز در لغت به معنای پروراندن و تهذیب ابن فارس، 2/ 381 - 382؛ ابن منظور، 1/ 401) و در اصطلاح، فعالیت هدفمند و دوسویه میان مربی و متربی است که بر اساس نظام ارزشی خاصی، برای ایجاد تغییر در شناخت و نگرش و اخلاق و رفتار، انجام می شود به مقاله تربیت).

در فرهنگ اسلامی، در کنار عامل اراده و فطرت (روم، 30)، به نقش وراثت و محیط نیز در تربیت فرزندان توجه شده است و از این حیث، میان زنان و مردان (پدران و مادران) فرقی وجود ندارد، چنان که در قرآن کریم از زبان نوح علیه السلام درباره کافران زمانه اش گفته شده است کافران جز نسلی فاجر و کافر پدید نمی آورند (نوح، 27). در روایات نیز اگر نگوئیم نقش مادر برجسته تر است، دست کم نقش پدر و مادر به طور متعادل مورد توجه قرار گرفته است و مادران، همچون پدران، مسئول گمراهی کودکان از مسیر فطرت توحیدی و الهی اند سیدمرتضی، 4/ 2؛ ابن ابی جمهور احسائی، 1/ 35؛ مجلسی، 3/ 281). با گسترش فرهنگ اسلامی، اهمیت نقش تربیتی زنان آشکارتر شد. در نگاه اهل بیت علیهم السلام و خاندانشان، زنان جایگاه بسیار والایی در تعلیم و تربیت دارند. بنا بر گزارشهای تاریخی، تعدادی از زنان و دختران اهل بیت علیهم السلام و حتی زنان و دختران صحابه و

تابعان، مرجع علمی و دینی بوده اند (ر.ک: ابن اثیر جزری، 5/ 389 - 642؛ ابن حجر عسقلانی، 8/ 3 - 492).

در این میان، رفتارهای فاطمه زهرا علیها السلام در تربیت فرزند - چون ایشان از عصمت برخوردار بود (مقاله عصمت فاطمه علیها السلام) - الگویی عملی برای دیگر مسلمانان، به ویژه برای زنان است. پرورش دو امام بزرگوار، امام حسن و امام حسین علیهما السلام، و دخترانی چون زینب و ام کلثوم نیز شاهدی بر الگو بودن این مربی الهی است. امروزه محققان، با توجه به رشد فزاینده علوم تربیتی و نیازهای فراوان جامعه، به جمع آوری روایات و تدوین کتابهایی درباره سیره تربیتی اهل بیت علیهم السلام روی آورده اند، اما چون عمر حضرت زهرا علیها السلام کوتاه بود و نیز زنان در فرهنگ اسلامی، به ویژه در صدر اسلام و بالاخص حضرت زهرا علیها السلام، در مجامع عمومی حضور کمتری داشتند، رفتارهای آن حضرت علیها السلام در تربیت فرزندان کمتر دیده می شد. از این رو، در این باره روایات کمی وجود دارد که بیشتر سلمان، بلال، ابن عباس و برخی از نزدیکان پیامبر صلی الله علیه و آله آنها را گزارش کرده اند. همین مسئله، پژوهش درباره سیره حضرت زهرا علیها السلام را دشوار ساخته است. در بررسی سیره حضرت فاطمه علیها السلام در تربیت فرزند، موضوعاتی در خور توجه است.

زمینه های مناسب در تربیت

از جمله عوامل مؤثر در تربیت فرزندان، فراهم آوردن محیط و زمینه های مساعد در تربیت آنان است. برخی از این زمینه ها به قبل از تولد فرزندان و حتی به انتخاب همسر باز می گردد. اگر والدین، درست تربیت نشده باشند، تربیت فرزند برای آنان بسیار دشوار خواهد بود. از این رو، اولین گام در تربیت فرزند، انتخاب همسری صالح و شایسته و مسئول نسبت به همسر و فرزندان است.

ص: 263

در سیره حضرت زهرا علیها السلامی بینیم که با وجود خواستگاران متعدد (ابن سعد، 8 / 19 - 20)، به حضرت علی علیه السلام که جوانی فقیر اما وارسته بود، پاسخ مثبت داد (طوسی، الامالی، 39 - 40؛ ابن شهر آشوب، 3 / 127؛ مجلسی، 43 / 93)، چرا که علی علیه السلام را همتای مؤمن خود می شناخت و در برخی روایات از نبی اکرم صلی الله علیه و آله آمده است که اگر امیر مؤمنان علیه السلام با فاطمه علیها السلام ازدواج نمی کرد، برای فاطمه علیها السلام تا روز قیامت، همتایی نبود (صدوق، الخصال، 414؛ مجلسی، 43 / 10؛ مقاله ازدواج فاطمه علیها السلام). از جمله زمینه هایی که در تربیت صحیح فرزندان مؤثر دانسته شده، رعایت نکات بهداشتی و روانی هنگام تشکیل نطفه است. در این باره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آدابی را که خود از جبرئیل آموخته بود برای علی علیه السلام بیان کرد و از او خواست که آنها را رعایت کند (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 3 / 551 - 554؛ طبرسی، مکارم الاخلاق، 209 - 211؛ ر.ک: مجلسی، 100 / 280 - 282). افزون بر این، در بدو تولد فرزند نیز آداب و سنتهای خاصی در اسلام مطرح شده که در تأمین سلامت روحی و جسمی فرزند مؤثر است، هر چند ممکن است برخی از این تأثیرات از دید مردم پنهان باشد، مانند اذان و اقامه گفتن در گوش نوزاد (ر.ک: کلینی، 6 / 24؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 7 / 437) یا عقیقه کردن (قربانی) برای او (ابن بابویه، 239؛ علامه حلی، 3 / 98). در منابع تاریخی گزارش شده که حضرت زهرا علیها السلام کاملاً به این آداب توجه داشته است. بر اساس روایتی از امام صادق علیه السلام، حضرت فاطمه علیها السلام روز هفتم ولادت هر دو پسرش، امام حسن و امام حسین علیهما السلام، برای آنها عقیقه کرد و موی سر آنها را تراشید و به وزن مویشان، نقره صدقه داد (کلینی، 6 / 33؛ ابن ابی الحدید، 16 / 10؛ طبری، 119).

ابعاد تربیت

اشاره

تربیت فرزندان ابعاد گوناگونی دارد، از جمله ابعاد جسمانی، روحی و عاطفی، عقلانی، دینی و اخلاقی، و سیاسی و اجتماعی. هدف و شیوه

تربیت فرزندان در هر بخش، با توجه به مبانی مکاتب و نگرش آنها به خدا و جهان و انسان و محیط اجتماعی، متفاوت است.

در تربیت اسلامی - که در سیره معصومان علیها السلام و از جمله حضرت زهرا علیها السلام بازتاب یافته - هدف نهایی از آفرینش انسان، بندگی خدا و رهایی از اسارت غیر خداست (ذاریات، 56؛ طبرسی، الاحتجاج، 1/ 133؛ شیخ الاسلامی، 117؛ مقاله تربیت). از این رو، در نگاه دینی، فرزندان امانتهای الهی نزد والدین هستند و پدر و مادر و کل جامعه در حفظ و رشد همه جانبه آنان در مسیر توحیدی مسئول اند (ر.ک: قائمی، 124).

1. تربیت جسمانی

در نگاه دینی، انسان از دو بعد مادی و غیرمادی تشکیل شده (ر.ک: دیوانی، 65 - 88) که تربیت هر دو الزامی است. گرچه حقیقت انسان به روح اوست (مصباح یزدی، 437، 444)، ولی این روح از نظر وجودی متأخر از جسم است (مؤمنون، 14؛ ر.ک: طباطبائی، 12 / 154؛ 13 / 195) و در این دنیا وابسته به آن است و بدون آن نمی تواند رشد و تکامل یابد. معصومان علیهم السلام، از جمله فاطمه زهرا علیها السلام، نیز در پرورش جسم فرزندان خویش و سلامت و بهداشت و تغذیه آنان، از هیچ کوششی دریغ نمی ورزیدند. حضرت فاطمه علیها السلام، با وجود سختیهای فراوان در انجام دادن کارهای خانه، خود فرزندانش را شیر می داد (طبرسی، مکارم الاخلاق، 117؛ فیض کاشانی، 5 / 341؛ مرعشی نجفی، 25 / 271)، در بسیاری مواقع غذا نمی خورد و گرسنه می ماند تا فرزندانش و شوهرش غذا بخورند (کوفی، 1 / 201؛ اربلی، 2 / 97؛ مجلسی، 43 / 59) و گاهی به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله متوسل می شد و فرزندانش را نزد ایشان می فرستاد. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز، که خود چیزی نداشت، از خدا مائده آسمانی طلب می کرد (ابن شاذان قمی، 162؛ قطب راوندی، الخرائج، 2 / 536 - 537؛ مجلسی، 43 / 308).

حضرت فاطمه علیها السلام برای شفای فرزندان، علاوه بر بهره گیری از اسباب مادی، به

عوامل معنوی نیز توسل می جست. بر اساس گزارشهای تاریخی، حضرت فاطمه علیها السلام و علی علیه السلام و کنیزشان، فضّه، برای بهبود حسنین علیهما السلام نذر کردند که روزه بگیرند (کوفی، 1 / 178؛ فرات کوفی، 520 - 521؛ صدوق، الامالی، 329؛ حاکم حسکانی، 2 / 394؛ خوارزمی، 267). حضرت علیها السلام گاهی دست فرزند بیمارش را می گرفت و نزد پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله می برد تا از خدا بخواهد فرزندش را شفا دهد (مغربی، 2 / 146؛ قطب راوندی، الدعوات، 188؛ مجلسی، 59 / 104). حضرت زهرا علیها السلام، با آنکه خود می توانست دعا کند، فرزندان را نزد پیامبر صلی الله علیه و آله می برد تا درس احترام به بزرگان و اولیای الهی و نقش آنان را در زندگی انسان، به دیگر انسانها بیاموزد.

2. تربیت روحی و عاطفی

به نظر اندیشمندان علوم تربیتی، نیازهای روحی و روانی از نیازهای مادی مهم تر است. یکی از این نیازهای روانی، نیاز به محبت است که در همه سنین وجود دارد، اما در کودکان از بزرگسالان شدیدتر است. تأمین این نیاز در کودکان موجب آرامش روانی آنان، امنیت خاطر، اعتماد به نفس، اعتماد به والدین و دیگر انسانها، یادگیری شیوه محبت به دیگران و حتی سلامت جسمی آنان می شود و تأمین نشدن آن در کودکان، علاوه بر برخی مشکلات جسمی، سبب بیماریهای روحی و روانی بسیار می گردد و حتی به انحرافات اجتماعی می انجامد (امینی، 2 / 193 - 194؛ شامیانی، 195 - 196). یکی از نکات مهم این است که محبت وقتی مؤثر و مفید خواهد بود که ابراز گردد و کودک از محبت به خود آگاه شود، وگرنه اصل محبت داشتن، فقط برای محبت کننده مفید است. تأمین این نیاز کودکان، بیشتر بر عهده والدین (به ویژه مادر) و اهل خانواده است.

در منابع تاریخی و روایی، از اهل بیت علیهما السلام درباره ابراز محبت و شیوه های آن مطالب فراوانی گزارش شده است (کلینی، 6 / 49 - 50 حر عاملی، 21 / 483).

بنا بر برخی از آنها، محبت به کودکان، عبادت (محدث نوری، 15 / 170) و بهترین اعمال (محدث نوری، 15 / 114) است. در سیره تربیتی حضرت فاطمه علیها السلام نیز توجه کامل به این نیاز فرزندان دیده می شود. ایشان می کوشید مهر مادری را از فرزندانش دریغ نرزد و به رغم سختیها، امور آنان را به دیگری واگذار نکند. بر اساس گزارشهای تاریخی، وقتی بلال حضرت فاطمه علیها السلام را دید که مشغول آسیاب کردن است و فرزندش گریه می کند، از ایشان پرسید: «دوست داری فرزندت را نگه دارم یا آسیاب کنم؟» حضرت علیها السلام پاسخ داد: «من به فرزندم مهربان ترم» احمد بن حنبل، 3 / 150؛ ورام بن ابی فراس، 2 / 230؛ طبری، 51).

یکی از روشهای ابراز محبت - که در تأمین امنیت روانی کودکان، علاوه بر اجتماعی کردنشان، تأثیر فراوانی دارد. اجازه بازی دادن به کودکان و بازی کردن با آنان است. این روش بسیار مورد توجه و تأکید اهل بیت علیهم السلام بوده است (مجلسی، 43 / 285). حضرت فاطمه زهرا علیها السلام نیز از روش بازی کردن بسیار بهره می برد و گاه آن را با شعر خواندن و سرودن اشعار کودکانه، با قافیه های کوتاه و جذاب و وزنهای شاد و فرح بخش، ترکیب می کرد و عالی ترین مفاهیم عمیق سیاسی، اجتماعی، اعتقادی و اخلاقی را برای فرزندانش بیان می نمود، که در واقع برای همه مردم جنبه تعلیمی دارد. در برخی گزارشهای تاریخی آمده است که فاطمه علیها السلام هنگام بازی دادن فرزندش، حسن علیه السلام، این اشعار را می خواند: «أَشْبِهَ أَبَاكَ يَا حَسَنُ / وَ اخْلَعْ عَنِ الْحَقِّ الرَّسْنَ // وَ اعْبُدِ إِلَهًا ذَا مَنِّ / وَلَا تُوَالِ ذَا الْإِخْنَ» (تو ای حسن به پدرت شبیه شو و حق را آزاد کن و خدای مَنّان را عبادت کن و با کینه توز دوستی مکن) (ابن شهر آشوب، 3 / 159؛ مجلسی، 43 / 286). آن حضرت علیها السلام با این شعر، علاوه بر تأمین نیاز طبیعی فرزند به بازی و محبت، به او اخلاق و دفاع از

حق و عبادت خدا و دوری از کینه توزان را تعلیم می داد.

بی اعتنا نبودن والدین به رشد صحیح و سرنوشت فرزندان، از امور بسیار ضروری در تربیت آنان است. در کنار آن، آگاه نمودن فرزندان از این نگرانی پدر و مادر، در پایداری امنیت روانی فرزندان نقش فراوانی دارد. حضرت زهرا علیها السلام همواره به این موضوع توجه داشت و در مواقع لزوم آن را به زبان می آورد. در منابع تاریخی، در مواردی همچون هنگام احتضار نبی اکرم صلی الله علیه و آله (مجلسی، 22 / 484)، هجوم به خانه آن حضرت علیها السلام (مجلسی، 28 / 339)، به زور بردن حضرت علی علیه السلام برای بیعت (کلینی، 8 / 237 - 238؛ مجلسی، 28 / 227 - 228، 252) و غصب فدک (ر.ک: صنعانی، 5 / 472؛ مجلسی، 28 / 353 - 354)، نگرانی از وضع فرزندان و ستمی که بر آنان می رود، از زبان حضرت فاطمه علیها السلام گزارش شده است.

ایشان که با فرزندان بسیار دلسوز و مهربان و برای آینده شان نگران بود، حتی به حضرت علی علیه السلام درباره امور فرزندان وصیت کرد (مجلسی، 79 / 27؛ محدث قمی، بیت الاحزان، 177) و چون از نیاز فرزندان به مهر و محبت مادر کاملاً آگاه بود، به عنوان اولین وصیت به امیر مؤمنان علیه السلام، از ایشان خواست که پس از او با دختر خواهرش، امامه، ازدواج کند، زیرا او را همانند خود (فاطمه علیه السلام) به فرزندان مهربان می دانست (فتال نیشابوری، 151؛ مجلسی، 43 / 192).

یکی دیگر از نیازهای روانی و عاطفی همه انسانها، به ویژه کودکان، نیاز به تکریم و احترام است. این نیاز ریشه در خلقت انسان دارد، چرا که خداوند انسان را بزرگ داشته و او را بر بسیاری از موجودات برتری داده است (ر.ک: اسراء، 70). این برتری غیر اکتسابی مربوط به همه انسانهاست، که در آن قوم، نژاد، جنسیت، سن، دین، مذهب و حتی ایمان و غیر آن دخالت ندارد و

ص: 268

کودکان در این نوع از برتری با دیگر انسانها مساوی اند. از این گذشته، آنان دارای فطرتی الهی، پاک و دست نخورده اند (مجلسی، 3 / 281) که ایشان را بر برخی انسانها برتری می بخشد. پاسداشت احترام و شخصیت کودکان تأثیر بسزایی در تربیت آنان دارد و رعایت نکردن آن، دارای پیامدهای زیان بار تربیتی (از جمله ایجاد تکبر و نفاق) است. از این رو، اهل بیت علیهم السلام به بزرگداشت فرزندان خود و حتی دیگران اهتمام ویژه ای داشتند. در منابع روایی و تاریخی، نمونه های فراوانی از این موضوع در سیره ایشان گزارش شده است؛ از جمله سلام کردن، انتخاب نام نیکو، احترام گذاشتن و هدیه دادن (ابن ابی الحدید، 9 / 193؛ ر.ک: حر عاملی، 21 / 476 - 479؛ مجلسی، 43 / 285 - 286، 101 / 92).

حضرت فاطمه علیها السلام نیز برای فرزندانش احترام و شخصیت خاصی قائل بود. بر اساس برخی روایات، امام حسن علیه السلام در هفت سالگی به مسجد می رفت و کلام وحی را از زبان پیامبر صلی الله علیه و آله می شنید. حضرت فاطمه علیها السلام او را تشویق می کرد هر بار که از مسجد باز می گردد، سخنان پیامبر صلی الله علیه و آله را برایش گزارش کند و زمانی که او به منزل می آمد، بالای بلندی می نشست و آنچه را شنیده بود به حالت سخنرانی برای فاطمه علیها السلام باز می گفت (ابن شهر آشوب، 3 / 175؛ مجلسی، 43 / 338؛ محدث قمی، الانوار البهیة، 88).

از دیگر جنبه های نیاز روحی و عاطفی فرزندان، رعایت عدالت و مساوات است که باید در تربیت فرزندان، به نحو شایسته ای از این دو اصل بهره برد. رفتار به عدالت، یعنی باید با هر یک از فرزندان به اقتضای لیاقت و شایستگی ای که از خود نشان می دهد، رفتار کرد، ولی چون کودکان هنوز قدرت درک واقعیات غیر محسوس و تجزیه و تحلیل واقعیات محسوس را ندارند و نمی توانند تفاوت های واقعی بین خود و دیگران را درک کنند، ممکن است دچار سوء برداشت شوند و برای خود و والدین،

یا برادران و خواهرانشان مشکلاتی ایجاد کنند. از این رو، رعایت مساوات بین آنان، به ویژه در مواردی که تفاوت‌هایشان ذاتی و غیر اکتسابی است، شایسته تر است (ر.ک: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، 1 / 484). اهل بیت علیهم السلام، و از جمله فاطمه علیها السلام نیز در رفتار خود با فرزندان این گونه عمل می کردند و دیگران را به رعایت عدالت و گاه مساوات میان فرزندان سفارش می نمودند (طبرسی، مکارم الاخلاق، 220؛ مجلسی، 101 / 92). بر اساس روایتی از امام صادق علیه السلام، به نقل از پدر گرامیشان امام باقر علیه السلام، روزی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از حسنین علیهما السلام خواست برخیزند تا با هم کشتی بگیرند. آنان نیز برخاستند و با هم کشتی گرفتند. فاطمه علیها السلام که برای کاری به بیرون از منزل رفته بود، هنگامی که بازگشت، مشاهده کرد پیامبر صلی الله علیه و آله در حال تشویق امام حسن علیه السلام است، علت را جویا شد. رسول اکرم صلی الله علیه و آله پاسخ داد زیرا حسین علیه السلام را جبرئیل تشویق می کند (صدوق، الامالی، 530 - 531، مجلسی، 43 / 268). این جریان گویای لزوم رعایت عدالت میان فرزندان است که برای حضرت فاطمه علیها السلام بسیار اهمیت داشت، لذا آن را پیگیری می نمود و درباره برخی رفتارها سؤال می کرد. از منظر حضرت زهرا علیها السلام، اقتضای عدالت میان فرزندان در وضع عادی این بود که به فرزند کوچک تر بیشتر توجه شود و رفتار نبی اکرم صلی الله علیه و آله نیز گویای این مطلب است که اگر برخلاف انتظار عمل شده، علتش این است که شرایط دیگری وجود داشته است. بر اساس گزارشی از امیر مؤمنان علی علیه السلام، روزی پیامبر صلی الله علیه و آله به دیدارشان رفت و شب نزدشان خوابید. لحظاتی بعد، حسن و حسین علیهما السلام از خواب بیدار شدند و آب خواستند. پیامبر صلی الله علیه و آله برخاست و در کاسه ای آب ریخت و ابتدا به حسن علیه السلام نوشاند. فاطمه علیها السلام گفت: «ای رسول خدا صلی الله علیه و آله مثل اینکه حسن علیه السلام را بیشتر دوست می داری؟» پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «نه این طور نیست، بلکه چون اول او از من آب خواست، او را مقدم داشتم» (احمد بن حنبل، 1 / 101؛ طبرانی، 3 / 41؛ متقی هندی، 13 / 638 - 639).

این رفتار نبوی گویای جنبه دیگر عدالت، یعنی رعایت حق تقدم دیگران و آموزش عملی آن به کودکان است.

3. تربیت دینی و اخلاقی

تربیت دینی و معنوی کودکان به مراتب مهم تر از دیگر جنبه های تربیت است، چرا که از منظر مکاتب الهی و آسمانی، اصالت در حیات انسانی از آن روح است و حرکت معنوی آن به سوی هدف نهایی اش، یعنی عبودیت است. در تربیت فرزند نیز هدف اصلی همین است، چنان که امیر مؤمنان علی علیه السلام فرموده است: «من از خداوند فرزندان زیبا و نیکو قامت نخواستم، بلکه خواستم فرزندانم مطیع او باشند و از او بترسند تا وقتی به آنان نگاه می کنم، مایه روشنی چشم من باشند» (مجلسی، 101 / 98). بخشی از تربیت دینی از طریق آموزش اعمال عبادی و تشویق به آن و اجرای برنامه های عبادی همراه با فرزندان انجام می شود. اهل بیت علیهم السلام به این روش بسیار توجه داشتند و روایات فراوانی از آنان درباره لزوم و آثار تعلیم و تشویق فرزندان، و حتی میزان و مراحل آموزش اعمال عبادی، با توجه به سن فرزندان، گزارش شده است (صدوق، الخصال، 626؛ ر.ک: حر عاملی، 4 / 18 - 21؛ مجلسی، 85 / 131). طبیعتاً در سیره فاطمی نیز تربیت دینی و تشویق فرزندان به کارهای عبادی، اهمیت ویژه ای داشته است. بر اساس برخی گزارشهای تاریخی درباره شب قدر، فاطمه زهرا علیها السلام افزون بر آنکه خود به شب زنده داری در این شب، اهتمام ویژه داشت، با تمهیداتی می کوشید فرزندان را نیز به احیاء در این شب ترغیب کند. از این رو، با آماده کردن آنان از روز قبل و نیز با کم کردن غذا، آنان را در شب قدر بیدار نگه می داشت و می فرمود: «محروم کسی است که از خیر چنین شبی بازماند» (مغربی، 1 / 282؛ مجلسی، 94 / 10؛ طباطبائی، 6 / 337).

در تربیت فرزندان، بیش از تأکیدها و امر و نهی های گفتاری، رفتار خود والدین

الگوی عملی برای فرزندان است. فرزندان فاطمه علیها السلام، در کنار تأکیدهای آن حضرت علیها السلام بر عبادت، خود شاهد عبادتهای طولانی مادرشان بودند که در آنها از سویی با خدا ارتباط داشت و از سوی دیگر از یاد مردم غافل نبود و برای آنان دعا می کرد، بی آنکه برای خود دعایی بکند (صدوق، علل الشرایع، 1 / 182؛ حر عاملی، 7 / 113؛ مقاله سیره عبادی و معنوی فاطمه علیها السلام). این رفتار فاطمه علیها السلام پیامهای مهمی برای فرزندان داشت: اهتمام به عبادت، و روحیه ایثار و توجه به دیگران و پرهیز از خودخواهی، حتی در مقام دعا. از دیگر موضوعاتی که حضرت زهرا علیها السلام به آن توجه داشت، آشنا کردن کودکان با اصول خدامحوری در همه کارها و توکل بود. بر اساس برخی روایات، در ایام عید یکی از سالها، حسن و حسین علیهما السلام که می دیدند همسالانشان لباسهای نو پوشیده اند، از حضرت زهرا علیها السلام لباس عیدی خواستند. آن حضرت علیها السلام با آنکه می دانست پولی برای تهیه لباس نو ندارند، به فرزندانش گفت: «اگر خدا بخواهد برای شما دوخته خواهد شد» (مجلسی، 43 / 75؛ مرعشی نجفی، 10 / 647). ایشان وعده لباس عیدی را با «إن شاء الله» همراه کرد تا در صورت تحقق نیافتن، هم خلف وعده ای صورت نگیرد، و هم آنان را متوجه نقش پروردگار در زندگی انسان نماید.

4. تربیت سیاسی و اجتماعی

یکی از مهم ترین جنبه های تربیتی فرزندان، تربیت در امور سیاسی و اجتماعی است، به گونه ای که پس از ورود به عرصه اجتماعی، با بینش صحیح، کارهای شایسته انجام دهند (امام خمینی قدس سره 6 / 203). اهل بیت علیهمالسلام به این جنبه از تربیت توجه داشتند که نمونه بسیار عالی آن در رفتار حضرت فاطمه علیها السلام مشهود است. آن حضرت علیها السلام در حالی که فرزندانش بیش از شش سال نداشتند، هنگام دفاع از ولایت، آنان را به همراه می برد و از این طریق آنان را با مسائل

سیاسی و اجتماعی آشنا می ساخت. نمونه هایی از آن در منابع تاریخی گزارش شده است (ر.ک: ابن ابی الحدید، 47/2؛ مجلسی، 28 / 227 - 228، 313؛ 30 / 348، مقاله سیره سیاسی فاطمه علیها السلام). با چنین تربیتی است که امام حسن علیه السلام هنگام جلوس ابوبکر بر منبر پیامبر صلی الله علیه و آله به عنوان خلیفه، به او خطاب کرد: «از منبر پدرم پایین بیا» (صدوق، علل الشرایع، 1 / 188؛ ابن ابی الحدید، 6 / 42؛ متقی هندی، 5 / 616) و امام حسین علیه السلام نیز شبیه این سخن را به خلیفه دوم گفت (ر.ک: کوفی، 2 / 256؛ طوسی، الامالی، 703؛ ابن عساکر، 14 / 175 - 176).

منابع

ابن ابی الحدید، عزالدین (م. 656 ق.)، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، دار احیاء الکتب العربیة، 1378 ق؛ ابن ابی جمهور احسائی، محمد بن علی (م. 880 ق.)، عوالی اللئالی العزیزة فی الاحادیث الدینیة، تحقیق مجتبی عراقی، قم، مطبعة سیدالشهداء، 1403 ق؛ ابن اثیر جزری، علی بن محمد (م. 630 ق.)، اسدالغابة فی معرفة الصحابة، تهران، انتشارات اسماعیلیان؛ ابن بابویه، علی بن حسین (م. 329 ق.)، فقه الرضا علیه السلام، تحقیق مؤسسة آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، مشهد، المؤتمر العالمي للامام الرضا علیه السلام، 1406 ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (م. 852 ق.)، الاصابة فی تمييز الصحابة، تحقیق عادل احمد، علی محمد، بیروت، دارالکتب العلمیة، 1415 ق؛ ابن سعد، محمد بن سعد (م. 230 ق.)، الطبقات الكبرى، بیروت، دارصادر، ابن شاذان قمی، محمد بن احمد (م. 412 ق.)، مائة منقبة، قم، مدرسة الامام المهدي عجل الله تعالی فرجه الشریف، 1407 ق؛ ابن شهر آشوب، محمد بن علی (م. 588 ق.)، مناقب آل ابی طالب، تحقیق گروهی از اساتید نجف اشرف، النجف الاشرف، المكتبة الحیدریة، 1376 ق؛ ابن عساکر، علی بن حسن (م. 571 ق.)، تاریخ مدینة دمشق، تحقیق علی شیری، بیروت، دار الفکر، 1415 ق؛ ابن فارس، احمد بن فارس (م. 395 ق.)، معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، 1404 ق؛ ابن منظور، محمد بن مکرم (م. 711 ق.)، لسان العرب، قم، نشر ادب الحوزة، 1405 ق؛ احمد بن حنبل، شیانی (م. 241 ق.)، مسند احمد بن حنبل، بیروت، دار صادر؛ اربلی، علی بن عیسی (م. 693 ق.)، کشف الغمة فی معرفة الاثمه علیهم السلام، بیروت، دارالاضواء، 1405 ق؛ امام خمینی قدس سره

سید روح الله موسوی (م. 1409 ق.)، صحیفه امام، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، 1378 ش؛ امینی، ابراهیم، اسلام و تعلیم و تربیت، تهران، انجمن اولیا و مربیان، 1381 ش؛ حاکم حسکانی، عبیدالله بن عبدالله (م. 506 ق.)، شواهد التنزیل، تحقیق محمدباقر محمودی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، 1411 ق؛ حر عاملی، محمد بن حسن (م. 1104 ق.)، وسائل الشیعه، قم، مؤسسه آل البیت علیهم السلام لاحیاء التراث، 1414 ق؛ خوارزمی، موفق بن احمد (م. 568 ق.)، المناقب، تحقیق مالک محمودی، قم، نشر اسلامی، 1411 ق؛ دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، روان شناسی رشد، تهران، انتشارات سمت، 1379 ش؛ دیوانی، امیر، حیات جاودانه (پژوهشی در قلمرو معادشناسی)، قم، معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی، 1376 ش؛ سید مرتضی، علی بن حسین (م. 436 ق.)، امالی، تحقیق سید محمد نعسانی، قم، کتابخانه مرعشی نجفی، 1403 ق؛ شامیبانی، هوشنگ، بزهکاری اطفال و نوجوانان، تهران، انتشارات ژوبین، 1378 ش؛ شیخ الاسلامی، سیدحسین، مسند فاطمة الزهراء علیها السلام، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، 1419 ق؛ صدوق، محمد بن علی (م. 381 ق.)، الامالی، قم، مؤسسه البعثة، 1417 ق؛ همو، الخصال، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، نشر اسلامی، 1403 ق؛ همو، علل الشرایع، تحقیق سیدمحمدصادق بحر العلوم، النجف الاشرف، المكتبة الحیدریة، 1385 ق؛ همو، من لا یحضره الفقیه، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، نشر اسلامی، 1404 ق؛ صنعانی، عبدالرزاق بن همام (م. 211 ق.)، المصنف، تحقیق حبیب الرحمن اعظمی، منشورات المجلس العلمي؛ طباطبائی، سیدمحمدحسین (م. 1402 ق.)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، نشر اسلامی، 1417 ق؛ طبرانی، سلیمان بن احمد (م. 360 ق.)، المعجم الکبیر، تحقیق حمدی سلفی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1404 ق؛ طبرسی، احمد بن علی (م. 560 ق.)، الاحتجاج، تحقیق محمدباقر خراسان، النجف الاشرف، دار النعمان، 1386 ق؛ طبرسی، حسن بن فضل (م. 554 ق.)، مکارم الاخلاق، الشریف الرضی، 1392 ق؛ طبری، احمد بن عبدالله (م. 694 ق.)، ذخائر العقبی فی مناقب ذوی القربی، القاهرة، مكتبة القدسی، 1356 ق؛ طوسی، محمد بن حسن (م. 460 ق.)، الامالی، تحقیق مؤسسه البعثة، قم، دار الثقافة، 1414 ق؛ همو، تهذیب الاحکام، تحقیق سید حسن موسوی خراسان، تهران، دار الکتب الاسلامیة، 1364 ش؛ علامه حلی، حسن بن یوسف (م. 726 ق.)،

قواعد الاحكام في معرفة الحلال و الحرام، قم، نشر اسلامي، 1413 ق؛ فتال نيشابوري، محمدبن حسن (م. 508 ق.)، روضة الواعظين، قم، الشريف الرضى؛ فرات كوفي، فرات بن ابراهيم (م. 307 ق.)، تفسير فرات الكوفي، تحقيق محمد كاظم محمودي، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، 1410 ق؛ فيروز آبادي، محمد بن يعقوب (م. 817 ق.)، القاموس المحيط، تحقيق مرعشلي، بيروت، دار احياء التراث العربي، 1417 ق؛ فيض كاشاني، محسن (م. 1091 ق.)، تفسير الصافي، تهران، انتشارات صدر، 1415 ق؛ قائمي، علي، در مكتب فاطمه عليها السلام، قم، انتشارات اميري، 1377 ش؛ قطب راوندي، سعيد بن هبة الله (م. 573 ق.)، الدعوات، قم، مدرسة الامام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، 1407 ق؛ همو، الخرائج و الجرائح، قم، مؤسسة الامام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، 1409 ق؛ كليني، محمد بن يعقوب (م. 329 ق.)، الكافي، تحقيق علي اكبر غفاري، تهران، دار الكتب الاسلامية، 1363 ش؛ كوفي، محمد بن سليمان (م. قرن 3)، مناقب الامام امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام، تحقيق محمد باقر محمودي، قم، مجمع احياء الثقافة الاسلامية، 1412 ق؛ متقي هندی، علي (م. 975 ق.)، كنز العمال في سنن الاقوال و الافعال، تحقيق بكرى حياني، صفوة السقا، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1409 ق؛ مجلسي، محمد باقر (م. 1111 ق.)، بحار الانوار، تحقيق محمد باقر بهبودي، بيروت، دار احياء التراث العربي، 1403 ق؛ محدث قمی، عباس (م. 1359 ق.)، الانوار البهية في تواريخ الحجج الالهية، قم، نشر اسلامي، 1417 ق؛ همو، بيت الاحزان في ذكر احوالات سيدة نساء العالمين فاطمة الزهراء عليها السلام، قم، دار الحكمة، 1412 ق؛ محدث نوري، ميرزا حسين (م. 1320 ق.)، مستدرک الوسائل، بيروت، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، 1408 ق؛ مرعشي نجفی، سيد شهاب الدين (م. 1411 ق.)، شرح احقاق الحق، قم، كتابخانه مرعشي نجفی؛ مصباح يزدي، محمد تقی، معارف قرآن، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خميني قدس سره، 1386 ش؛ مغربي، قاضي نعمان بن محمد تميمي (م. 363 ق.)، دعائم الاسلام، تحقيق آصف فيضي، القاهرة، دار المعارف، 1383 ق؛ ورام بن ابي فراس، مسعود بن ورام (م. 605 ق.)، تنبيه الخواطر و نزهة النواظر (مجموعه ورام)، قم، مكتبة الفقيه.

سيد علي حسيني زاده

ص: 275

تدابیر حضرت فاطمه علیها السلام در چگونگی اداره امور منزل و انجام دادن کارهای روزانه.

خانه داری، انجام دادن امور داخلی منزل است، مانند نظافت، پخت و پز، آراستن خانه، مهمان داری و غیره. در جامعه شناسی، خانه داری به کار بدون دستمزدی اطلاق می شود که به منظور حفظ اعضای خانواده یا منزل انجام می شود (Shelton, 229). این تعریف از خانه داری، بر اساس کار صنعتی و رواج کارهای مزدی و تقسیم زندگی بشر به سپهر عمومی و خصوصی، متداول گشت (هام، 309). معادل عربی خانه دار «ربة المنزل» است (آذرنوش، 223). در انگلیسی، تعابیر «domestic labor» و «domestic roles» به معنای نقشها یا کارهای داخلی است (حسینی، 367) و مراد از آن تمام کارهایی است که در منزل انجام می شود. بنابراین، مراقبت از کودک و رسیدگی به همسر نیز در محدوده خانه داری است. در این مقاله، با توجه به دیگر مقالات و نیز جایگاه و احکام متفاوت نقشها، درباره خانه داری منهای همسری و مادری بحث می شود.

شواهد تاریخی نشان می دهند زنان همواره نقشهای مربوط به خانه را بر عهده داشته اند. وابستگی کودکان به مادر منشأ مهمی در التزام زنان به خانه و انجام دادن امور خانه بوده است. خانه داری در عصرهای گوناگون، گاهی بیشتر و متنوع تر و گاهی کمتر بوده است، جز در دوره شکارورزی که منهای تعقیب شکار، همه کارهای خانه را زنان بر عهده داشتند (دورانت، 1 / 42). در یونان باستان تعلیمات زنان منحصر به خانه داری بود و حتی در طبقاتی که زنان، خدمتکار

داشتند، باز هم به نشان کدبانویی، برخی کارهای خانه (مانند ریسندگی) را خود انجام می‌داند (دورانت، 68 / 3، 340).

تعبیر کلی تدبیر منزل، در فرهنگ اسلامی در کتابهایی مانند المنطق (ابن مقفع، 3)، قابوسنامه (ر.ک: عنصر المعالی، 103 - 138)، السیاسة (ر.ک: ابن سینا، 73) و اخلاق ناصری (ر.ک: خواجه نصیر طوسی، 205 - 244) مطرح شده، اما این تعبیر اعم از خانه داری است و درباره خانه داری با تعریف سنت اسلامی، پژوهش‌چندانی نشده است. در سالهای اخیر کتابهایی با موضوع نقشهای جنسیتی منتشر شده است که برخی از آنها در صدد تبیین دیدگاه دینی در این باره اند. مجموعه مقالات هویت و نقشهای جنسیتی، اثر محمدرضا زیبایی نژاد، از آن جمله است.

در خصوص سیره خانه داری حضرت فاطمه علیها السلام پژوهش مستقل و درخور توجهی صورت نگرفته و صرفاً برخی و گزارشهای پراکنده در کتابهای روایی شیعه (ر.ک: مجلسی، 146 / 43 - 154) و اهل سنت (ر.ک: ابن سعد، 19 / 8 - 22؛ بخاری، 48 / 4) آمده است.

خانه داری حضرت فاطمه علیها السلام

بنا بر گزارشهای تاریخی، حضرت فاطمه علیها السلام و امام علی علیه السلام در زندگی مشترکشان، کمترین امکانات و وسایل را داشتند که از سطح معمول زندگی در جزیره العرب آن زمان نازل تر بود (ر.ک: ابن سعد، 19 / 8 - 22؛ صدوق، الامالی، 524؛ مفید، 1 / 36؛ مجلسی، 43 / 117). حضرت فاطمه علیها السلام در ابتدا در خانه ای استیجاری، در یکی از محله های مدینه زندگی می کرد که فاصله زیادی تا مسجد مدینه داشت، ولی بعداً به نزدیکی خانه پدرش نقل مکان کرد (ر.ک: ابن سعد، 8 / 22 - 23؛ ابن حجر عسقلانی، الاصابه، 8 / 264؛ سمهودی، 2 / 669 - 688). بنا بر نقلی دیگر، همان ابتدا شخصی به نام حارثة بن نعمان یکی از خانه های خود را در کنار خانه

ص: 277

پیامبر صلی الله علیه و آله، در اختیار این زوج نهاد (طبرسی، اعلام الوری، 161).

امکانات خانه آن حضرت علیها السلام در آغاز زندگی مشترک، چند وسیله ساده و کم قیمت بود، مانند ظروف گلین، بالشهایی پُر شده از لیف خرما، و پوست گوسفندی به عنوان زیرانداز (مجلسی، 43 / 94، 117؛ بحرانی اصفهانی، 11 / 467 - 276؛ مقاله ازدواج فاطمه علیها السلام). طبیعتاً کمبود امکانات، بر سختی خانه داری می افزود.

بنا بر گزارشهای تاریخی، کارهای آن حضرت علیها السلام در خانه عبارت بود از آماده کردن طعام و مواد اولیه آن (مانند آسیاب کردن جو و گندم)، تهیه برخی مایحتاج منزل از بیرون، جارو کردن، آب کشیدن از چاه، رسیدگی به امور بهداشتی، و نیز پذیرایی از مهمانان. حتی در برخی منابع گزارش شده است که ایشان برای کمک به درآمد خانواده، گاهی پشم ریزی می کرد (کوفی، 1 / 178؛ صدوق، الامالی، 329 - 330). گزارش اهتمام آن حضرت علیها السلام به کار خانه، در منابع روایی وجود دارد (ر.ک: بخاری، 4 / 48؛ صدوق، علل الشرایع، 2 / 366؛ اربلی، 1 / 373).

تسهیل خانه داری

اشاره

کار زیاد خانه، در کنار برخی ملاحظات دیگر، باعث شد تا آن حضرت علیها السلام و همسرش علی علیه السلام از همان آغاز برای تسهیل خانه داری چاره ای بیندیشند.

در اسلام خانه داری بر زنان واجب نیست (نجفی، 31 / 201؛ امام خمینی قدس سره، 2 / 305) و آنان می توانند در ازای کار منزل از همسر خود مزد بگیرند (مراجع، 2 / 407)، همچنان که می توانند قصد تبرع کنند و به کارهای منزل جهت قربی و الهی بدهند و مزد آن را، به عنوان عبادت، از پروردگار بخواهند. چنین کاری افزون بر آنکه زن را از تنگنای کار برای بشر و مادیات خارج و به فراخنای کار برای خدا گسیل می کند و از آثار روان شناختی کار توحیدی بهره مند می سازد، باعث

ص: 278

می‌گردد که زن همواره مورد تقدیر و احترام همسرش قرار گیرد (ر.ک: فضل‌الله، 156). در دین اسلام، راههای دیگری نیز در نظر گرفته شده است، از جمله تقسیم کار، استخدام خدمتکار و مشارکت و همیاری خانواده.

1. تقسیم کار

امروزه جامعه شناسان درباره تقسیم کار بر اساس جنسیت و نقش آن در تولید و بازخوردهای اجتماعی، به مطالعه و تحقیق پرداخته اند (ر.ک: ریتزر، 470 - 474). در خصوص تقسیم کار بر اساس جنسیت، دو رویکرد کلی در میان دانشمندان غربی وجود دارد: رویکرد فمینیستی، که به تقسیم بندی کار بر اساس جنسیت دید منفی دارد (ر.ک: آبوت، 171)؛ و رویکرد کارکردگرایی که پیروان آن معتقدند تقسیم کار بر اساس جنسیت در خانواده، رضایت خاطر افراد و کارآمدی و ثبات نهاد خانواده را تأمین می‌کند. این تقسیم کار، هم به نفع زن و مرد است و هم به نفع جامعه، از دید اینان، تقسیم کار در خانواده، طبیعی و اجتناب ناپذیر است (ر.ک: گرت، 56 - 62).

در دیدگاه دینی، تقسیم کار بر اساس جنسیت مبتنی بر تفاوت‌های طبیعی زن و مرد و بر پایه اهمیت حفظ خانواده و تحکیم روابط در آن است. در سیره رسول خدا صلی الله علیه و آله تفاوت‌های جنسیتی در نقش آفرینیهای اجتماعی، از جمله تقسیم کار، مورد توجه بوده است. شواهد تاریخی نشان می‌دهد که آن حضرت صلی الله علیه و آله تمایل داشت زنان عهده دار امور درون منزل باشند. روایاتی وجود دارد که ایشان از زنانی که امور خانه را نیکو انجام می‌دادند تمجید کرده است (ر.ک: حر عاملی، 20 / 32).

در حدیثی، فاطمه زهرا علیها السلام بر ملازمت زن با خانه تأکید کرده و زن را در این حالت به خداوند نزدیک تر دانسته است (اشعث کوفی، 95؛ مجلسی، 43 / 92). این روایت، به طور تلویحی، اهمیت نقش‌های خانگی، از جمله خانه داری، را بیان می‌دارد.

بنا بر همین رهیافت، وقتی حضرت علی علیه السلام و حضرت فاطمه علیها السلام در خصوص کار منزل با رسول خدا صلی الله علیه و آله مشورت کردند، آن حضرت صلی الله علیه و آله پیشنهاد داد کارها و فعالیتهای درون خانه بر عهده فاطمه علیها السلام باشد و آن دسته از کارهای خانه که مستلزم خروج از خانه است، به علی علیه السلام واگذار گردد. این پیشنهاد با استقبال و شادمانی فاطمه علیها السلام مواجه شد (حمیری قمی، 52؛ مجلسی، 81 / 43). برخی، از عبارتی که حاکی از سرور حضرت علیها السلام است، در برداشت کرده اند: اول آنکه خوشحالی حضرت علیها السلام به سبب آن بوده که از حضور در میان مردان معاف شده، و دوم آنکه تحمل کارهای سخت مردان از ایشان برداشته شده است (مجلسی، 81 / 43). بر اساس همین تقسیم کار، حضرت فاطمه علیها السلام کارهای منزل را انجام می داد، هر چند امام علی علیه السلام نیز، افزون بر کارهای بیرون، در کار منزل (مانند نظافت و آسیاب کردن) مشارکت می کرد (مجلسی، 50 / 43 - 51). در گزارشی دیگر آمده است که معمولاً حضرت علی علیه السلام هیزم و آب می آورد و خانه را جارو می کرد و فاطمه علیها السلام آسیاب می کرد و خمیر تهیه می نمود و نان می پخت (مجلسی، 151 / 43).

پیروی حضرت فاطمه علیها السلام از چنین تقسیم کاری، حکم و جویی نبوده است، زیرا بر اساس احکام اسلامی، کار منزل بر عهده زن نیست (ر.ک: امام خمینی قدس سره 2 / 305)، ولی بیانگر این مطلب است که در آموزه های دینی، تناسب نوع کار با جنسیت در نظر گرفته شده است و انجام دادن کارهای ناهماهنگ با ویژگیها و تواناییهای روحی و جنسیتی زن شایسته نیست. شادمانی آن حضرت علیها السلام نیز به همین سبب بود، نه برای آنکه این تقسیم کار باعث آسانی خانه داری می گردید، چرا که شواهد فراوانی وجود دارد دال بر سختیهای زیاد کار خانه برای آن حضرت علیها السلام، پس از این تقسیم کار (احمدبن حنبل، 1 / 136؛ طبری، ذخائر العقبی، 49).

از جمله اینکه دستهای آن حضرت علیها السلام بر اثر کار با آسیاب دستی یا کشیدن آب از چاه، تاول زده بود (بخاری، 48 / 4؛ مرعشی نجفی، 10 / 266) و گاه آثار تمیز کردن و جارو کردن خانه، بر روی لباسهای حضرت علیها السلام ظاهر بود. بنا بر فرمایش حضرت علی علیه السلام، فاطمه علیها السلام آن قدر از چاه آب کشید که اثر مشک آب بر سینه اش ماند و آن قدر آسیاب چرخاند که دستهایش ورم کرد و ساییده گشت و بر اثر جارو کردن منزل، لباسهایش غبار آلود می شد و از افروختن آتش زیر دیگ، تن پوشهایش کثیف و دود آلود می گردید (احمدین حنبل، 1 / 153؛ صدوق، علل الشرایع، 2 / 366). روزی نبی اکرم صلی الله علیه و آله فاطمه علیها السلام را دید که عبايي از پوست شتر به سر دارد، با دستهای خود آرد درست می کند و در همان حال به فرزند خود شیر می دهد. پیامبر صلی الله علیه و آله به حالش گریست و فرمود: «زود باشد تلخی دنیا را با شیرینی آخرت عوض کنی» (طبرسی، مکارم الاخلاق، 117). حضرت فاطمه علیها السلام در پاسخ پدر، خدا را برای همه نعمتهای بی کرانش ستود و از او سپاسگزاری کرد (ابن شهر آشوب، 3 / 120). بنا بر برخی گزارشها، فاطمه بنت اسد (مادر امام علی علیه السلام) پس از ازدواج حضرت علی علیه السلام با فاطمه علیها السلام، نزد آنان زندگی می کرد. علی علیه السلام کار منزل را بین مادر و همسرش فاطمه علیها السلام تقسیم کرد؛ آب آوردن و کارهای بیرون بر عهده مادر و کارهای داخل منزل، چون آسیاب کردن و نان پختن، بر عهده فاطمه علیها السلام قرار گرفت (ابن ابی شیبہ کوفی، 8 / 156؛ مزی، 35 / 248).

2. مشارکت اعضای خانواده

مشارکت اعضای خانواده در انجام دادن کارهای خانه، یکی دیگر از روشهای تسهیل خانه داری برای زنان است. این روش، علاوه بر اینکه از سختی کارهای خانه می کاهد، از منظر تربیتی و عاطفی باعث می گردد صمیمیت و مهربانی در خانه افزایش یابد. حضرت فاطمه علیها السلام در انجام دادن

کارهای خانه، از همیاری دیگر اعضای خانه و حتی گاهی پدر خویش بهره مند می شد، چنان که از امیر مؤمنان علیه السلام نقل شده است که در کنار فاطمه علیها السلام مشغول پاک کردن عدس بودم و پیامبر صلی الله علیه و آله، با مشاهده این رفتار، برخی فضایل کمک به همسر را بیان نمود (شعیری، 102؛ مجلسی، 101 / 132). حضرت علی علیه السلام، آنگاه که در خانه بود، هیزم و آب می آورد و منزل را جارو می کرد (کلینی، 5 / 86؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، 3 / 169؛ طوسی، الامالی، 660 - 661) و حتی برای کم کردن بار سنگین خانه داری از دوش حضرت زهرا علیها السلام، مسئولیت فرزندداری را نیز با آن حضرت علیها السلام تقسیم می کرد. گاهی فاطمه علیها السلام در طول شب آسیاب را می چرخاند و علی علیه السلام حسنین علیهما السلام را به دوش می کشید و مشغول می کرد (ر.ک: طبرانی، الدعاء، 90؛ متقی هندی، 15 / 507؛ مرعشی نجفی، 25 / 319). روایت شده است گاهی رسول خدا صلی الله علیه و آله آمد کردن دانه های گندم را برعهده می گرفت (ورام بن ابی فراس، 2 / 230؛ شاذان قمی، 112؛ مجلسی، 43 / 50 - 51)، چنان که روزی وارد خانه فاطمه علیها السلام شد و دید علی علیه السلام در کنار فاطمه علیها السلام نشسته است و در آمد کردن گندم به او کمک می کند. رسول خدا صلی الله علیه و آله پرسید: «کدام یک خسته ترید تا من جای او بنشینم؟» علی علیه السلام پاسخ داد: «دخترتان فاطمه خسته است.» پیامبر صلی الله علیه و آله به جای او نشست و با علی علیه السلام به آمد کردن پرداخت (مجلسی، 43 / 51).

هنگام تنگدستی، فاطمه علیها السلام بسیار تلاش می کرد با تدابیر ویژه و مادرانه، همچون بازی و مانند آن، بچه های گرسنه را آرام کند و بخواباند. کوششهای حضرت علیها السلام، هم منزلت علی علیه السلام را در چنین وضعی حفظ می کرد و هم باعث می گردید آرامش و صفای خانه در میان شکوه ها و گریه ها از بین نرود (مجلسی، 41 / 258). گاهی نیز علی علیه السلام، برای کمک به فاطمه علیها السلام، فرزندان را به محل کار خود در نخلستانها می برد تا هم فاطمه علیها السلام آزرده نشود و هم بچه ها به بازی مشغول

شوند و از گریه باز ایستند (طبرانی، المعجم الکبیر، 22 / 422؛ اربلی، 2 / 272؛ طبری، ذخائر العقبی، 49). طبیعی است با توجه به مشغله فراوان علی علیه السلام، از جمله شرکت در غزوات و سرایا، آن حضرت علیه السلام نمی توانست مدام در کارهای خانه با همسرش مشارکت کند و فاطمه علیها السلام به تنهایی کارهای خانه را انجام می داد.

3. استخدام خدمتکار

یکی از راههای تسهیل خانه داری، استفاده از خدمتکار است. از نظر اسلام، در صورتی که شأن زن اقتضا کند، جزو نفقه واجب مرد است (امام خمینی قدس سره 2 / 316). در زندگی مشترک علی و فاطمه علیهما السلام، به سبب اشتغالات فراوان حضرت علی علیه السلام و شأن والای حضرت فاطمه علیها السلام و نیز وجود کودکان متعدد، استفاده از خدمتکار امری طبیعی، بلکه لازم بود، اما رسول اکرم صلی الله علیه و آله به دلیل وضع زندگی مسلمانان در سالهای اولیه هجرت، استفاده از خدمتکار را برایشان مصلحت ندید (ابن شهر آشوب، 3 / 120)، ولی بعدها کنیزی را به نام فضّه به خانه فاطمه زهرا علیها السلام فرستاد (ابن شهر آشوب، 3 / 120). فاطمه علیها السلام بر اساس عدالت و انصاف، کارهای خانه را بین خود و فضّه تقسیم کرد (ر.ک: طبری امامی، 140 - 142؛ قطب راوندی، 2 / 530). بدیهی است که حضور فضّه باعث می شد حضرت فاطمه علیها السلام وقت بیشتری را به عبادت و رسیدگی به فرزندان و تربیت آنان اختصاص دهد.

ویژگیهای خانه داری

اشاره

خانه محل امن و آسایش برای خانواده است و همه افراد باید در به وجود آوردن چنین فضایی تلاش کنند. رسیدن به امنیت و آرامش وابسته به احساس رضایت افراد است. آنچه در هر حال این احساس را به آدمی می دهد، انجام دادن کار برای رضای خداست. کار برای خدا ویژگی مهم خانه ای بود که فاطمه علیها السلام مدیریت امور داخلی آن را بر عهده داشت (ر.ک: انسان، 8 - 9). علاوه بر این، در خانه داری حضرت علیها السلام، اصولی وجود داشت،

که مهم ترین آنها عبارت اند از:

1. تدبیر اقتصادی

اقتصاد منزل بر دو رکن تولید ثروت و چگونگی مصرف استوار است. بنابراین، خانواده ای موفق است که میزان مصرفش با میزان درآمد و امکانات آن، همخوانی داشته باشد. در اسلام هر چند تأمین اقتصادی خانوار بر عهده سرپرست خانواده (شوهر) است (امام خمینی قدس سره 2/ 313؛ خوئی، 2/ 287) و هیچ مسئولیتی بر عهده زن نیست، اما او در نحوه مصرف و اداره و تدبیر خانواده نقش اساسی دارد. در این باره روایات بسیاری از معصومان علیهم السلام، به ویژه رسول خدا صلی الله علیه و آله، رسیده است (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 3/ 167). مصرف مبتنی است بر اصل اسراف و تبذیر نکردن (ر.ک: ری شهری، 127 - 128)، بخل نورزیدن و در عین حال قناعت کردن (ر.ک: ری شهری، 121 - 122).

در اسلام، زن به دلیل نقشش در امور اقتصادی منزل و یاری به همسر، یکی از دو پیشه ور و کاسب در زندگی مرد خوانده شده است (طوسی، الامالی، 614؛ مجلسی، 73/ 60). حضرت فاطمه علیها السلام نیز در منزل پشم ریزی می کرد و از این طریق به همسرش در تأمین مایحتاج منزل یاری می رساند (کوفی، 1/ 178؛ صدوق، الامالی، 329 - 330). همچنین چگونگی مصرف را در منزل به نحوی شایسته تدبیر می کرد.

سیره حضرت علیها السلام را در میزان مصرف، باید با سختیهای همسرش علی علیه السلام در تأمین درآمد به دلیل مشغله فراوان او در کنار رسول خدا صلی الله علیه و آله، درک جایگاه خویش به عنوان فرزند رسول خدا صلی الله علیه و آله، الگوپذیری مسلمانان از ایشان، و وضع نامناسب اقتصادی مسلمانان در آن مقطع زمانی، در نظر گرفت. به رغم تمام تلاش امیر مؤمنان علیه السلام، مشکلات اقتصادی گاهی باعث می شد در خانه فاطمه علیها السلام طعامی برای سیر کردن حسنین علیه السلام یافت نشود (مجلسی، 43/ 72؛ مرعشی نجفی، 10/ 320).

با وجود این، حضرت فاطمه علیها السلام به تدبیر خانه همت می گماشت، به گونه ای که گاهی حضرت علی علیه السلام متوجه نمی شد در خانه مواد غذایی نیست و وقتی حضرت علی علیه السلام می پرسید: «چرا اطلاع ندادی؟» پاسخ می داد: «یا ابا الحسن، از خدا حیا کردم از تو چیزی بخواهم که توان انجام دادن آن را نداری» (کوفی، 201 / 1؛ مغربی، 402 / 2 - 401؛ طبری، ذخائر العقبی، 45).

2. ساده زیستی

سیره پیامبر (ر.ک: ابن سعد، 1 / 379 - 384) و سایر معصومان علیهم السلام، ساده زیستی بود (ری شهری، 125). امیر مؤمنان علی علیه السلام، پیامبر صلی الله علیه و آله را الگوی کامل ساده زیستی معرفی کرده و گفته است که او با ساده زیستی محبت انسانها را جلب می کرد (ر.ک: نهج البلاغه، خطبه 160 (2 / 58 - 61)). حضرت فاطمه علیها السلام نیز پیرو رسول خدا صلی الله علیه و آله بود. آن بانوی گرامی در مقاطع گوناگون، رضایت خود را از زندگی در خانه همسر و اوضاع خانه و مشقات خانه داری به پیامبر صلی الله علیه و آله ابراز میداشت (ابن شهر آشوب، 3 / 122؛ بحرانی اصفهانی، 11 / 483). مستند ترین نشانه ساده زیستی این خاندان، جهیزیه آن بزرگوار است. گزارشهای منابع شیعه و اهل سنت تأکید دارند که زندگی فاطمه علیها السلام وسایلی بسیار ساده شروع شد، نظیر یک کوزه آب و کاسه و متکایی که از گیاه اذخر پر شده بود (احمد بن حنبل، 1 / 106؛ نسائی، 6 / 135؛ مجلسی، 43 / 121). به فرموده فاطمه علیها السلام، او و پسرعمویش زندگی خود را در حالی آغاز کردند که فرششان تکه ای پوست گوسفند (ابن ماجه قزوینی، 2 / 1391؛ طبری، ذخائر العقبی، 34 - 35؛ ر.ک: بحرانی اصفهانی، 11 / 467 - 476) و بالشهایشان با لیف خرما پُر شده بود (مجلسی، 43 / 130). پرهیز از تجملات و زهد و ساده زیستی فاطمه علیها السلام، نه تنها به سبب هماهنگی با وضع اقتصادی همسرش بود، بلکه ایشان انفاق و کمک به محرومان و همدردی با آنان را نیز در نظر

داشت؛ اتفاقی که یکی از سه چیز بسیار محبوب نزد او بود (ر.ک: دشتی، 130 - 132). از این رو، آنگاه که حضرت علی علیه السلام از سهم غنایم خود پارچه ای بلند و کم عرض و دو النگو به فاطمه علیها السلام تقدیم کرد و فاطمه علیها السلام هم پارچه را به درگاه آویخت و دو النگورا در دست مبارک کرد، پیامبر صلی الله علیه و آله روال معمول - که پس از بازگشت از سفر یا غزوات با اولین کسی که دیدار می فرمود، فاطمه علیها السلام بود - به دیدار حضرت علیها السلام رفت، ولی با دیدن خانه و اشیای جدید بازگشت. فاطمه علیها السلام متوجه ناراحتی پدر شد و به سرعت پرده و النگوها را، برای انفاق به نیازمندان، به محضر وی فرستاد (طبرسی، مکارم الاخلاق، 94 - 95؛ مجلسی، 33 / 83). اهدای لباس نو در شب عروسی به فرد محتاج نیز نشانه ای از زهد و ساده زیستی، و میل حضرت علیها السلام به کسب رضای الهی و انفاق بر مستمندان است (مرعشی نجفی، 19 / 114). حضرت علیها السلام در هیچ وضعی از انفاق در راه خدا فرو گذاری نمی کرد و حتی وقتی خود و فرزندانش سه روز چیزی نخورده و از گرسنگی رنجور گشته بودند، از کمک به فقیر دریغ نورزید، چرا که آن را مصداق خیری می دانست که هرگاه به خانه اش روی می آورد، از آن روی بر نمی گرداند (مجلسی، 43 / 72).

3. مهمان نوازی

درباره اهمیت مهمان نوازی، روایات بسیاری از معصومان علیهم السلام نقل شده است (بخاری، 7 / 104 - 105؛ ر.ک: برقی، 2 / 387 - 396؛ کلینی، 6 / 283). برخی از این روایات در خصوص مهمان نوازی حضرت فاطمه علیها السلام است (مرعشی نجفی، 9 / 144). بنا بر گزارشهای تاریخی، پیامبر صلی الله علیه و آله و اصحاب، عزم خانه علی علیه السلام می کردند و حضرت فاطمه علیها السلام همواره پذیرای آنان بود، حتی هنگامی که علی علیه السلام، گرسنه ای را به خانه می برد، با آنکه در منزل غذایی برای بیش از یک نفر نداشتند و خود حضرت فاطمه علیها السلام روزه دار بود و بچه ها بدان غذا نیاز داشتند، باز فاطمه علیها السلام

همان غذا را نزد مهمان می نهاد و او را بر خود مقدم می داشت (طوسی، الامالی، 185؛ ابن شهر آشوب، 1/ 347؛ مجلسی، 36/ 59؛ 41/ 34). بدین گونه آن حضرت علیها السلام در همه حال و در هر کاری برای کسب رضای الهی گام بر می داشت؛ از این رو، کارهایی که به طور متعارف در هر خانه ای اتفاق می افتد، وقتی در خانه فاطمه علیها السلام رخ می دهد، تبدیل به یک رخداد مهم معنوی می شود. اتفاق گردن بند به مرد اعرابی و پوشاندن و سیر کردن و صاحب توشه کردن او (طبری، بشارة المصطفی، 218 - 219؛ مجلسی، 43/ 56 - 57) و دادن همه غذای خود به مسکین، یتیم و اسیر - که سبب نزول سوره انسان در شأن علی علیه السلام و فاطمه علیها السلام و اهل خانه شان گردید (قمی، 2/ 398؛ اربلی، 1/ 169، مقاله فاطمه علیها السلام از نگاه قرآن) - بیانگر نیات الهی فاطمه علیها السلام در خانه داری است و آیات سوره انسان گواهی روشن و مهر تأییدی بر مقاصد الهی و معنوی فاطمه علیها السلام و اهل بیت علیهم السلام اوست.

4. نظافت و بهداشت

اسلام به نظافت، از جمله نظافت منزل، توجه ویژه ای نشان داده است. بنا بر فرمایش رسول خدا صلی الله علیه و آله، اسلام بر نظافت بنا شده است و جز افراد نظیف، کسی به بهشت نمی رود (متقی هندی، 9/ 277). در روایتی از رسول خدا صلی الله علیه و آله - که علی علیه السلام آن را نقل کرده است - تارهای عنکبوت در منازل، که از نظافت نکردن محل سکونت حکایت می کند، لانه های شیطان است (کلینی، 6/ 532). بنا بر گزارشهای تاریخی، حضرت فاطمه علیها السلام کارهای منزل، از جمله نظافت و حفظ بهداشت، را شخصاً انجام می داد و همان گونه که در توصیف امیر المؤمنین علیه السلام از تلاشهای حضرت فاطمه علیها السلام در منزل گذشت، ایشان آن قدر خانه را جارو می کرد که لباسهایش غبار آلود می شد (احمد بن حنبل، 1/ 153؛ ابوداود سجستانی، 2/ 29؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، 1/ 320 - 321)، ولی هنگام عبادت، در

مصلاهی خود، از عطر و لباس مخصوص استفاده می نمود (اربلی، 2 / 122). ایشان بر رعایت نظافت شخصی و نیز بهداشت در تغذیه تأکید داشت. یکی از مطالب معروف در این باره، روایتی است که ایشان از پدر بزرگوارش نقل کرده است که کسی که با دستهای آلوده به چربی و آلودگی به جامانده از غذا بخوابد (و بیمار شود)، فقط خود را ملامت کند (ابویعلی موصلی، 12 / 116؛ اربلی، 2 / 176، 204). در آداب غذا خوردن نیز به رعایت نکاتی سفارش کرده است، مانند کوچک بودن لقمه غذا و خوب جویدن، که در سلامت بدن نقش بسیار دارد. در خصوص آداب غذا خوردن و بر سفره نشستن، احادیثی از آن حضرت علیها السلام نقل شده است (بحرانی اصفهانی، 11 / 920).

خانه داری و اهتمام به مادری و همسری

اشاره

امروزه یکی از علل فروپاشی برخی خانواده ها کم توجهی همسران به یکدیگر است. زنان گاهی آن قدر به کارهای بیرون خانه یا حتی به نظافت منزل و رسیدگی به امور خانه مشغول می گردند که از رسیدگی به همسر و اظهار محبت و ملاحظت به او با توجه به فرزندان باز می مانند، ولی جمع بین هر سه کار از ویژگیهای سیره حضرت فاطمه علیها السلام است. ایشان در کنار رسیدگی به کارهای خانه، به همسر خویش نیز توجه داشت و به علی علیه السلام بسیار عشق می ورزید و با جملاتی پر از ملاحظت ایشان را خطاب می فرمود (مرندی، 18؛ دشتی، 147). او و همسرش در مواقعی با زبان شعر با هم سخن می گفتند (مجلسی، 35 / 238؛ مرعشی نجفی، 9 / 118 - 119). طبیعی است گفت و گو با زبان شعر در خانواده، محبت و علاقه را افزون تر می سازد. او با فرزندان خود بازی می کرد و در خصوص ویژگیهای شخصیتی آنان و تربیت اخلاقی آنان شعر می سرود (احمد بن حنبل، 6 / 283؛ مجلسی، 43 / 286). به دلیل همین شدت محبت و

دلسوزی به همسر و فرزندانش، حضرت زهرا علیها السلام نامیده می‌شد (مجلسی، 43 / 16 - 17، مقاله‌های سیره همسرداری فاطمه علیها السلام؛ سیره تربیت فرزند فاطمه علیها السلام).

خانه داری و حضور اجتماعی

حضرت فاطمه علیها السلام اگر چه بیشتر در خانه بود و به خانه داری اشتغال داشت، ولی وقتی احساس وظیفه می‌نمود، در صحنه اجتماعی و حتی در جنگ حضور می‌یافت. در جنگ احد، ایشان و سیزده زن دیگر، نان و آب و خوراک بر پشت خود حمل می‌کردند و مجروحان را مداوا می‌کردند و به آنان آب می‌دادند. فاطمه زهرا علیها السلام در همین غزوه، پیامبر صلی الله علیه و آله را مداوا کرد که از وقایع مهم تاریخی است و شیعه و اهل سنت آن را نقل کرده‌اند. (ابن سعد، 2 / 48؛ بحرانی اصفهانی، 11 / 244). همچنین در غزوه خندق او برای پیامبر صلی الله علیه و آله نان برد ابن سعد، 1 / 400؛ مجلسی، 20 / 245؛ مقاله سیره سیاسی فاطمه علیها السلام). ایشان پس از جنگ احد، برای تکریم شهدا، هر چند روز یک بار به احد می‌رفت و بر مزار شهیدان حاضر می‌شد و برای آنان دعا می‌کرد (واقعی، 1 / 313 - 314؛ ابن کثیر، 4 / 51). از امام صادق علیه السلام نقل شده است که فاطمه زهرا علیها السلام صبحهای شنبه هر هفته، به زیارت قبور شهدا می‌رفت (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 1 / 180؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 1 / 465). بر اساس روایت دیگری از امام صادق علیه السلام، حضرت فاطمه علیها السلام پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله، دوشنبه و پنجشنبه هر هفته به زیارت قبور شهدا می‌رفت (حر عاملی، 3 / 224).

زنان مدینه در خصوص موضوعات مادّی، معنوی و علمی به منزل آن حضرت علیها السلام مراجعه می‌کردند. آنها درباره مسائل شرعی خود از فاطمه علیها السلام سؤال می‌کردند و آن حضرت علیها السلام با خوشرویی و حلم به آنان پاسخ می‌داد. گزارش شده است زنی از ایشان ده سؤال کرد تا اینکه خود شرمگین شد، اما فاطمه علیها السلام هر بار با توجه و علاقه بیشتری به وی پاسخ داد. حضرت علیها السلام برای رفع شرمساری از

آن زن، روایتی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله درباره اجر عظیم پاسخ به پرسشهای دینی و مقام عالمان دینی در قیامت نقل کرد (تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام، 340؛ شهید ثانی، 115؛ مجلسی، 2/3). برای حضرت فاطمه علیها السلام ارتقای آگاهی مردم، به خصوص کسانی که به خانه اش مراجعه می کردند، اصل بود و کارهای منزل، او را از اجرای آن منع نمی کرد. از این رو، ایشان به زنان مؤمن در تقویت ایمانشان کمک می کرد و استدلالهای درست به آنان آموزش می داد تا بتوانند از ایمانشان در برابر غیر مؤمنان دفاع کنند (تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام، 346 - 347؛ طبرسی، الاحتجاج، 1/11؛ مجلسی، 2/8). مشارکت در ارتقای علمی جامعه آن روز آنقدر برای فاطمه علیها السلام اهمیت داشت که وقتی کسی به ایشان مراجعه کرد تا حدیثی نبوی را از زبان ایشان بشنود، آن حضرت علیها السلام به فضّه فرمود: «حدیثی را که بر پارچه حریری نوشته بودم پیدا کن، که نزد من با فرزندانم برابری می کند» (کلینی، 1/6؛ طبرانی، المعجم الکبیر، 10/196؛ طبری امامی، 65 - 66، مقاله سیره فرهنگی و اجتماعی فاطمه علیها السلام).

خانه داری و عبادت

هرچند ممکن است در هر خانه ای هر زنی همانند حضرت فاطمه علیها السلام تلاش بکند و چه بسا در برخی موارد با دشواریهای بیشتر، لکن تلاشهای حضرت علیها السلام در این میان ارزش ویژه ای دارد و سرّ آن در تفاوت انگیزه و نیت ایشان با دیگر زنان است. چون نگرش و هدف حضرت فاطمه علیها السلام تنها جلب رضایت خدا و تقرب به او بود. بر این اساس، تمام تلاشهای ایشان و جلب رضایت دیگران، مانند همسر و فرزندان و افراد جامعه، نیز برای جلب رضایت خدا صورت می گرفت. از همین رو، اعمال ایشان از نظر معنوی و تأثیر اخلاقی و انسانی، در کمال بود. علاوه بر این، بر حسب عادت، اشتغال انسان به کارهای روزمره، به خصوص زمانی که با مشقت همراه باشد، توجه انسان را به خدا و

اهتمام به مسائل معنوی کاهش می دهد، اما حضرت فاطمه علیها السلام، با توجه به رویکرد و انگیزه خود، همواره در حین کارهای خویش از عبادت و ذکر غافل نبود و به اموری همچون تلاوت قرآن و ذکر می پرداخت (طبری امامی، 139؛ ابن شهر آشوب، 3/ 116). نمازهای طولانی و نیایشها و شب زنده داریهای حضرت علیها السلام، در روایات متعددی گزارش شده است (ابن حمزه طوسی، 292؛ مقاله سیره عبادی و معنوی فاطمه علیها السلام).

منابع

آبوت، پاملات والاس، کلر، جامعه شناسی زنان، ترجمه منیژه نجم عراقی، تهران، نشر نی، 1380 ش؛ آذرنوش، آذرتاش، فرهنگ معاصر عربی به فارسی، تهران، نشر نی، 1379 ش؛ ابن ابی شیبه کوفی، عبدالله بن محمد (م. 235 ق.)، المصنف فی الاحادیث والآثار، تحقیق سعید لحام، بیروت، دارالفکر، 1409 ق؛ ابن حمزه طوسی، محمد بن علی (م. 560 ق.)، الثاقب فی المناقب، تحقیق نبیل رضا علوان، قم، انتشارات انصاریان، 1412 ق؛ ابن سعد، محمد بن سعد (م. 230 ق.)، الطبقات الکبری، بیروت، دارصادر؛ ابن سینا، حسین بن عبدالله (م. 428 ق.)، السیاسة، تحقیق علی محمد اسبر، سوریه، 2007 م؛ ابن شهر آشوب، محمد بن علی (م. 588 ق.)، مناقب آل ابی طالب، تحقیق گروهی از اساتید نجف اشرف، النجف الاشرف، المكتبة الحیدریة، 1376 ق؛ ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (م. 774 ق.)، البداية و النهایه، تحقیق علی شیری، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1408 ق؛ ابن ماجه قزوینی، محمد بن یزید (م. 275 ق.)، سنن ابن ماجه، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی، دار الفکر؛ ابن مقفع، عبدالله بن دادویه (م. 145 ق.)، المنطق، تحقیق محمد تقی دانش پژوه، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، 1357 ش؛ ابوداود سجستانی، سلیمان بن اشعث (م. 257 ق.)، سنن ابی داود، تحقیق سعید محمد لحام، بیروت، دار الفکر، 1410 ق؛ ابویعلی موصلی، اسماعیل بن محمد (م. 307 ق.)، مسند ابویعلی الموصلی، تحقیق حسین سلیم اسد، دمشق، دار المأمون للتراث؛ احمد بن حنبل، شیبانی (م. 241 ق.)، مسند احمد بن حنبل، بیروت، دار صادر، اربلی، علی بن عیسی (م. 693 ق.)، کشف الغمة فی معرفة الاثمه علیهم السلام، بیروت، دارالاضواء، 1405 ق، اشعث کوفی، محمد بن محمد (م. قرن 4)، الجعفریات (الاشعثیات)، تهران،

مكتبة النينوى الحديثيه؛ امام خمينى قدس سره سيدروح الله موسوى (م. 1409 ق.)، تحريرالوسيله، النجف الاشرف، مطبعة الآداب، 1390 ق؛ بحراني اصفهاني، عبدالله بن نورالله (م. قرن 12)، عوالم العلوم و المعارف و الأحوال، قم، مؤسسه امام مهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، 1425 ق؛ بخارى، محمد بن اسماعيل (م. 256 ق.)، صحيح البخارى، بيروت، دار الفكر، 1401 ق؛ برقى، احمد بن محمد (م. 274 ق.)، المحاسن، تحقيق سيدجلال الدين حسيني، تهران، دارالكتب الاسلاميه، 1370 ش؛ تفسير منسوب به امام عسكرى عليه السلام، التفسير المنسوب الى الامام العسكرى عليه السلام، قم، مدرسة الامام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، 1409 ق؛ حر عاملى، محمد بن حسن (م. 1104 ق.)، وسائل الشيعه، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، 1414 ق؛ حسيني، سيدناصر، فرهنگ كار و تأمين اجتماعى، تهران، مؤسسه كار و تأمين اجتماعى، 1381 ش؛ حميرى قمى، عبدالله بن جعفر (م. 300 ق.)، قرب الاسناد، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، 1413 ق؛ خوئى، سيدابوالقاسم موسوى (م. 1413 ق.)، منهاج الصالحين، قم، نشر مدينة العلم، 1410 ق؛ خواجه نصير طوسى، محمد بن محمد (م. 672 ق.)، اخلاق ناصرى، تحقيق مينوى، حيدرى، تهران، 1360 ش؛ دشتى، محمد (م. 1380 ش.)، نهج الحياه (فرهنگ سخنان فاطمه عليها السلام)، قم، مؤسسه تحقيقاتى امير المؤمنين عليه السلام، 1372 ش؛ دورانت، ويليام جيمز (م. 1981 م.)، تاريخ تمدن، ترجمه احمد آرام و ديگران، تهران، شركت انتشارات علمى و فرهنگى، 1378 ش؛ رى شهرى، محمد، الكوى مصرف از نگاه قرآن و حديث، قم، انتشارات دار الحديث، 1388 ش؛ ريتزر، جرج، نظريه هاى جامعه شناسى در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثى، تهران، انتشارات علمى، 1381 ش؛ سگالن، مارتين، جامعه شناسى تاريخى خانواده، ترجمه حميد الياسى، تهران، نشر مركز، 1370 ش؛ سمهودى، على بن احمد (م. 911 ق.)، وفاء الوفاء باخبار دار المصطفى صلى الله عليه و آله، تحقيق محمد عبدالحميد، بيروت، دار احياء التراث العربى؛ شاذان قمى، شاذان بن جبرئيل (م. 660 ق.)، الفضائل، النجف الاشرف، المطبعة الحيدرية، 1381 ق، شعيرى، محمد بن محمد (م. قرن 6)، جامع الاخبار، قم، الشريف الرضى، 1405 ق؛ شهيد ثانى، زين الدين بن على عاملى (م. 965 ق.)، منية المرید في ادب المفيد و المستفيد، تحقيق رضا مختارى، قم، دفتر نشر اسلامى، 1415 ق؛ صدوق، محمد بن على (م. 381 ق.)،

الامالى، قم، مؤسسة البعثة، 1417 ق؛ همو، علل الشرايع، تحقيق سيد محمد صادق بحر العلوم، النجف الاشرف، المكتبة الحيدرية، 1385 ق؛ همو، من لا يحضره الفقيه، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1404 ق؛ طبرانى، سليمان بن احمد (م. 360 ق.)، الدعاء، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دارالكتب العلمية، 1413 ق؛ همو، المعجم الكبير، تحقيق حمدى سلفى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1404 ق؛ طبرسى، احمد بن على (م. 560 ق.)، الاحتجاج، تحقيق محمدباقر خراسان، النجف الاشرف، دار النعمان، 1386 ق؛ طبرسى، حسن بن فضل (م. 554 ق.)، مكارم الاخلاق، الشريف الرضى، 1392 ق؛ طبرسى، فضل بن حسن (م. 548 ق.)، اعلام الورى، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، 1417 ق؛ طبرى، احمد بن عبدالله (م. 694 ق.)، ذخائر العقبى فى مناقب ذوى القربى، القاهرة، مكتبة القدسى، 1356 ق؛ طبرى، محمد بن ابى القاسم (م. 525 ق.)، بشارة المصطفى صلى الله عليه وآله لشيعة المرتضى عليه السلام، تحقيق جواد قىومى، قم، نشر اسلامى، 1420 ق، طبرى امامى، محمد بن جرير (م. قرن 5)، دلائل الامامه، قم، مؤسسة البعثة، 1413 ق؛ طوسى، محمد بن حسن (م. 460 ق.)، الامالى، تحقيق مؤسسة البعثة، قم، دار الثقافة، 1414 ق؛ همو، تهذيب الاحكام، تحقيق سيد حسن موسى خراسان، تهران، دارالكتب الاسلامية، 1364 ش؛ عنصر المعالى، كيكاووس بن اسكندر (م. قرن 5)، قابوس نامه، تهران، بنگاه ترجمه و نشر كتاب، 1352 ش؛ فضل الله، سيد محمد حسين (م. 1431 ق.)، اسلام، زن و جستارى تازة، ترجمه مجيد مرادى، قم، بوستان كتاب، 1383 ش؛ قطب راوندى، سعيد بن هبة الله (م. 573 ق.)، الخرائج و الجرائح، قم، مؤسسة الامام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، 1409 ق؛ قمى، على بن ابراهيم (م. 307 ق.)، تفسير القمى، تحقيق سيد طيب موسى جزائرى، قم، دار الكتاب، 1404 ق؛ كلينى، محمد بن يعقوب (م. 329 ق.)، الكافى، تحقيق على اكبر غفارى، تهران، دارالكتب الاسلامية، 1363 ش؛ كوفى، محمد بن سليمان (م. قرن 3)، مناقب الامام امير المؤمنين على بن ابى طالب عليه السلام، تحقيق محمدباقر محمودى، قم، مجمع احياء الثقافة الاسلامية، 1412 ق؛ گرت، استفانى، جامعه شناسى جنسيت، ترجمه كتيون بقائى، تهران، نشر ديگر، 1380 ش؛ متقى هندی، على (م. 975 ق.)، كنز العمال فى سنن الاقوال و الافعال، تحقيق بكرى حيانى، صفوة السقا، بيروت،

مؤسسة الرسالة، 1409 ق؛ مجلسي، محمدباقر (م. 1111 ق.)، بحار الانوار، تحقيق محمدباقر بهبودي، بيروت، دار احياء التراث العربي، 1403 ق؛ مراجع، مراجع تقليد، توضيح المسائل مراجع، تحقيق سيد محمدحسن بنى هاشمي، قم، دفتر تبليغات اسلامي، 1387 ش؛ مرعشي نجفي، سيد شهاب الدين (م. 1411 ق.)، شرح احقاق الحق، قم، كتابخانه مرعشي نجفي؛ مرندي، ابوالحسن (م. 1349 ق.)، مجمع النورين و ملتقى البحرين، چاپ سنگي؛ مزي، جمال الدين يوسف (م. 742 ق.)، تهذيب الكمال في اسماء الرجال، تحقيق بشار عواد، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1406 ق؛ مغربي، قاضي نعمان بن محمد تميمي (م. 363 ق.)، شرح الاخبار في فضائل الائمة الاطهار عليهم السلام، تحقيق، سيد محمد حسيني جلالى، قم، نشر اسلامي، 1414 ق؛ مفيد، محمد بن محمد (م. 413 ق.)، الارشاد في معرفة حجج الله على العباد، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لتحقيق التراث، بيروت، دار المفيد، 1414 ق؛ نجفي، محمدحسن (م. 1266 ق.)، جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام، تحقيق قوچاني، تهران، دارالكتب الاسلامية، 1366 ش؛ نسائي، احمد بن شعيب (م. 303 ق.)، سنن النسائي، بيروت، دار الفكر، 1348 ق؛ نهج البلاغه، الامام على بن ابى طالب عليه السلام، الشريف الرضى، تحقيق و شرح محمد عبده، بيروت، دارالمعرفة، 1412 ق؛ واقدى، محمدبن عمر (م. 207 ق.)، المغازى، تحقيق مارسون جونس، نشر دانش اسلامي، 1405 ق؛ ورام بن ابى فراس، مسعودبن ورام (م. 605 ق.)، تنبيه الخواطر و نزهة النواظر (مجموعه ورام)، قم، مكتبة الفقيه؛ هام، مگى، كمبل، سارا، فرهنگ نظريه هاى فمنيستي، ترجمه فيروزه مهاجر و ديگران، تهران، نشر توسعه، 1382 ش.

Shelton, Beth Anne and Daphne John, "The division of Household labor", Annual Review of Sociology, 22, 1996.

فريبا علاسوند

ص: 294

اشاره

روش حضرت فاطمه علیها السلام در فعالیتهای فرهنگی و اجتماعی زمان خود، با توجه به بُعد الگویی آن.

فرهنگ مجموعه ای از سرمایه ها و دستاوردهای نرم یک جامعه (مانند اندیشه ها، باورها، ارزشها، گرایشها، آداب و رسوم، آیینها و نظامهای نمادین) است، و اجتماع، بخشهایی از امور جامعه است (ترنر، 121). در این مقاله، نه مفهوم محدود اجتماع (community)، که جامعه (society) به معنایی فراخ تر مورد نظر است.

رفتارهای فرهنگی و اجتماعی حضرت فاطمه علیها السلام در شبکه های گوناگونی بروز می یافت که مهم ترین آنها عبارت بودند از: اعضای خانواده، زنان مدینه، متنفذان مدینه، پیروان خاص پیامبر صلی الله علیه و آله، پیوندهای غیر مستقیم (شامل سائلان و مراجعه کنندگان) و توده مردم.

ابعاد سیره فرهنگی و اجتماعی

اشاره

صرف نظر از سیره آن حضرت علیها السلام در خانواده، مجموعه رفتارهای فرهنگی و اجتماعی ایشان را در چهار محور می توان دسته - بندی کرد: فرهنگ سازی و زنده نگه داشتن ارزشها، ترویج معارف و پاسخ به پرسشهای دینی، مقدم داشتن دیگران بر خود و اهتمام به رفع نیازهای محرومان، و ارائه الگوی زندگی همسان با توده مردم.

بررسی این ابعاد در پرتو محورهای چهارگانه مذکور، و با توجه به دو نکته صورت پذیرفته است: اول، با توجه به شخصیت فردی فاطمه علیها السلام، هدایت و سوق دادن انسانها به سوی خدای متعال و نشان دادن زیباییهای حق و فراخواندن

انسانها به سوی آن، وجه غالب همه محورهای چهارگانه سیره فرهنگی و اجتماعی حضرت علیها السلام و غایت و کارکرد اصلی آن است. به عبارت دیگر، رویکرد کلی حاکم بر سیره فرهنگی و اجتماعی آن حضرت علیها السلام، نقش هدایتگری است. دوم، سخن گفتن از سیره فرهنگی و اجتماعی حضرت فاطمه علیها السلام، با وجود عمر کوتاه ایشان، گزاره ای معنی دار و توجیه پذیر است، زیرا ایشان از سویی معصوم بودند (مفید، الفصول المختاره، 88؛ مجلسی، 29 / 335) و رفتارهای ایشان عین صواب و به دور از اشتباه بوده و بر این اساس، در محدودیتهای زمان و زمین زیستشان شایسته بازخوانی و الگوبرداری است. از سوی دیگر، فراوانی آثاری که در طول تاریخ درباره ایشان پدید آمده (ر.ک: انصاری زنجانی، فاطمه علیها السلام، 11 - 16)، نشان از وجود ظرفیت و توان سرشاری است که همواره فهم هایی نو و متناسب با بایستگیهای زمانه را بر می تابد.

1. فرهنگ سازی و زنده نگه داشتن ارزشها

ارتباط انسانها گاه با استفاده از الفاظ صورت می گیرد که به آن ارتباط کلامی می گویند و گاه بدون استفاده از الفاظ (مانند استفاده از حرکات دست، سر و مانند آن) که به آن ارتباط غیر کلامی گفته می شود (ر.ک: محسنیان راد، 187 - 282؛ فرهنگی، 1 / 271 - 338). یکی از نکات مهم در سیره فرهنگی و اجتماعی حضرت فاطمه علیها السلام، بهره گیری سنجیده از انواع شیوه های ارتباطی کلامی و غیر کلامی برای فرهنگ سازی و زنده نگه داشتن ارزشهاست.

از نمونه های بسیار شاخص ارتباطات کلامی حضرت علیها السلام، خطبه های ایشان است. خطبه مشهور لُمه یا فدکیه حضرت فاطمه علیها السلام، احتمالاً نخستین نمونه خطبه در بین زنان سخنور، و حتی در میان مردان، در دوره اسلامی است. خطبه فدکیه مدت کمی پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله ایراد شده است. مؤلف بلاغات النساء نیز، که

بخش نخست کتاب خود را به سخنان عایشه اختصاص داده، از او هیچ خطبه و سخنرانی طولانی ای نقل نکرده (ر.ک: ابن طیفور، 3 - 12)، اما خطبه فدکیه حضرت فاطمه علیها السلام را، با دو نقل متفاوت، به تفصیل نقل کرده است (ر.ک: ابن طیفور، 12-20؛ مقاله خطبه های فاطمه علیها السلام).

اشعاری درباره مدح همسرش، درد ورنجهای پس از رحلت پیامبر علیها السلام و نیز اشعار کودکانه ای که هنگام بازی با فرزندانش می خواند، به آن حضرت علیها السلام نسبت داده شده است (مقاله اشعار فاطمه علیها السلام).

از نمونه های مهم در بهره گیری حضرت علیها السلام از ارتباط غیرکلامی، رفتن به در منزل سران مهاجر و انصار بوده است، برای اقرارگرفتن از آنان در خصوص شایستگی و احقیّت امیرالمؤمنین علیه السلام برای خلافت (ر.ک: ابن ابی الحدید، 6 / 13). این اقدام، صرف نظر از سخنانی که در این دیدارها ردو بدل می شد، اهمیت و ضرورتِ دفاع از حق را نشان می دهد. دفن شبانه (مجلسی، 43 / 201) و مجهول ماندن مرقد مطهر حضرت علیها السلام نیز - که به وصیت خود ایشان صورت گرفت - نمونه ای دیگر از رساندن پیام به صورت غیر کلامی برای مانایی پیام حق خواهی است.

پاره ای از رفتارهای حضرت فاطمه علیها السلام، در ارتباطهای گوناگون ایشان، برای ماندگار کردن ارزشها و به یاد آوردن آنها در میان مردم و یادآوری نام و اندیشه پیامبر صلی الله علیه و آله بوده است. افزون بر جایگاه محوری یاد پیامبر صلی الله علیه و آله در خطبه فدکیه، در گزارشی در الکافی آمده است که فاطمه علیها السلام به کنار ستونی در مسجد النبی صلی الله علیه و آله رفت و پیامبر صلی الله علیه و آله را مخاطب قرار داد و دو یا چند بیت درباره رویدادهای پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله و حسرت از دست دادن پدر سرود (کلینی، 8 / 375 - 376؛ مغربی، 3 / 39؛ مجلسی، 23 / 195 - 196). طوافِ مرقد پیامبر صلی الله علیه و آله، به ویژه در مواقع حساس و مهم، نشانه ای

دیگر از تلاش آن حضرت علیها السلام برای زنده نگه داشتن یاد پیامبر صلی الله علیه و آله بود (طبرسی، الاحتجاج، 1 / 123، 145؛ مجلسی، 29 / 130). گریه مدام فاطمه علیها السلام بر رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله نیز به همین منظور بود. ایشان در سخنی فرمود که من از دنیای شما سه چیز را دوست دارم و نگاه کردن به چهره رسول الله صلی الله علیه و آله را یکی از آنها نام برد (شیخ الاسلامی، 161). به نظر می رسد هدف حضرت زهرا علیها السلام، در رفتارهای مربوط به پیامبر صلی الله علیه و آله، توجه دادن جامعه به انحراف از خط پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بوده است. فاطمه علیها السلام در تکریم شهدای احد، به ویژه حمزه سیدالشهداء، نیز همین گونه رفتار می کرد. در روایتی به نقل از امام صادق علیه السلام، فاطمه علیها السلام هر صبح شنبه کنار مزار شهدا و سپس کنار قبر حمزه می رفت و برایش آموزش می خواست (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 1 / 180؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 1 / 465؛ حر عاملی، 2 / 879). بنا بر روایتی دیگر، آن حضرت علیها السلام پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله، دوشنبه ها و پنجشنبه ها کنار قبور شهدا می رفت و می گفت: «اینجا پیامبر صلی الله علیه و آله بود و اینجا مشرکان» (کلینی، 3 / 228؛ 4 / 561). در گزارشی دیگر آمده است که حضرت علیها السلام در کنار مزار شهدا نماز و دعا می خواند (کلینی، 4 / 561؛ مجلسی، 97 / 216). این تکریمها ارزش شهدا و مجاهدتهای آنان را گوشزد می کرد و به ماندگاری فرهنگ ایثار و شهادت می انجامید. کثرت ارجاع به آیات قرآن و بیان آثار و برکات قرآن و رسالت و فلسفه احکام الهی در مقدمه و متن خطبه فدکیه نیز شاهدی بر تلاش حضرت علیها السلام برای زنده نگه داشتن نشانه های حق و یاد کردن ارزشهای الهی به یادگار رسیده از اسلام است (ر.ک: ابن طیفور، 13 - 19؛ طبرسی، الاحتجاج، 1 / 132 - 145؛ مقاله سیره عبادی و معنوی فاطمه علیها السلام).

2. ترویج معارف و پاسخ به پرسشهای دینی

حضرت فاطمه علیها السلام به تعلیم آموزه های دینی و ترویج معارف دینی و پاسخ به پرسشها اهتمام داشت.

صرف نظر از علم لدنی آن حضرت علیها السلام، این منابع را سر چشمه های دانش ایشان دانسته اند: جعفر (انبانی از پوست گاو و آکنده از دانش) (کلینی، 1 / 241؛ مجلسی، 43 / 79، 195)، جامعه (صحیفه ای به طول هفتاد ذراع و عرض پوست دباغی شده که وقتی پیچیده می شود مانند ران شتر دو کوهانه بزرگ است) (صفار، 162؛ کلینی، 1 / 241) لوح (ر.ک: ابن بابویه، 103 - 106؛ صدوق، عیون اخبار الرضا علیه السلام، 2 / 48 - 50؛ مفید، الاختصاص، 210 - 212)، مجموعه ای که به نام مصحف فاطمه علیها السلام شناخته می شود (کلینی، 1 / 241؛ مفید، الارشاد، 2 / 186؛ مجلسی، 43 / 195؛ مقاله مصحف فاطمه علیها السلام)، و آنچه از پیامبر صلی الله علیه و آله (ر.ک: فضل الله، 186 - 188) و پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله از جبرئیل (طبری امامی، 105) و نیز از همسر خویش (مفید، الاختصاص، 183؛ مجلسی، 29 / 189) آموخت. در این روایت، استناد به قرآن را برای اثبات ارث بردن از پیامبران، علی علیه السلام به فاطمه علیها السلام آموخت و عمر نیز وقتی فاطمه علیها السلام به آیه «وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ» (نمل، 16) استناد کرد، گفت: «أَنْتِ مُعَلِّمَةٌ» (به تو یاد داده اند)، و حضرت علیها السلام هم فرمود: «اگر چنین باشد، پسر عمو و شوهرم به من آموخته است».

عمار بن یاسر روایتی نقل کرده است که طبق آن، فاطمه علیها السلام به آنچه بوده و نبوده و آنچه تا روز قیامت هست، آگاهی دارد (مجلسی، 43 / 8). در گزارشی دیگر چنین آمده است که مردی به آن حضرت علیها السلام مراجعه کرد و گفت: «آیا سخنی تازه برای من داری؟» و حضرت علیها السلام خادمه خویش را به آوردن حریر یا جریده ای خواند. کنیز از یافتن آن در ماند و حضرت علیها السلام با تأکید فرمود: «آن را بیاب، زیرا ارزش آن نزد من با حسن و حسین علیهما السلام برابر است. بر این حریر یا جریده، پنجهایی درباره تکریم همسایه، سخن نیکو گفتن و اموری از این دست نوشته شده بود (طبرانی، 10 / 196؛ 22 / 413 - 414؛ طبری امامی، 65 - 66). بنابراین این گزارش، مردم برای کسب

آگاهیهای دینی بیشتر، به حضور آن حضرت علیها السلام می رفتند (فضل الله، 188). امیر المؤمنین علی علیه السلام نقل کرده است که روزی زنی نزد فاطمه علیها السلام آمد و عرضه داشت: «من مادری ناتوان دارم که درباره نمازش ابهامها و پرسشهایی دارد و مرا نزد شما فرستاده است تا پاسخ آنها را بیابم.» فاطمه علیها السلام به همه ده پرسش او پاسخ گفت. آن زن از زیادی پرسشها خجالت زده شده و گفت: «بیش از این در دسر نمی دهم.» و حضرت علیها السلام فرمود: «بیا و از آنچه برایت پیش می آید پرس» و در ادامه، با تشبیهی زیبا، از فضیلت این گونه پرسشها و پاسخها سخن گفت (تفسیر منسوب به امام عسکری علیها السلام، 340؛ ر.ک: مجلسی، 2 / 3؛ محدث نوری، 17 / 317 - 318). گاه حضرت علیها السلام از فرصت بهره می برد و به کسانی هم که به انگیزه ای غیر از فراگیری نزدشان می رفتند، آگاهی می بخشید. هنگامی که زنان مهاجران و انصار به عیادت حضرت علیها السلام رفتند و از وضع جسمانی ایشان پرسیدند، فاطمه علیها السلام پس از حمد خدا و درود بر پیامبر صلی الله علیه و آله، سخنانی گفت که افزون بر زیبایی بیان و دلالتهای سیاسی ناظر بر آنچه پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله اتفاق افتاد، از نظر چگونگی استناد به قرآن، مهم است (صدوق، معانی الاخبار، 354 - 355؛ ر.ک: طبرسی، الاحتجاج، 1 / 146 - 149). سلمان فارسی نقل کرده است که بعد از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله، روزی به سفارش علی علیه السلام نزد فاطمه علیها السلام رفتم و سخنی از او آموختم که آن را به بیش از هزار تن از اهالی مدینه یاد دادم (ر.ک: طبری امامی، 107 - 108؛ ر.ک: ابن حمزه طوسی، 297 - 300؛ ابن طاووس، مهج الدعوات، 6 - 8). روایات متعددی که در موضوعات گوناگون از آن حضرت علیها السلام نقل شده است و راویان متعدد حدیث از ایشان (ر.ک: طبرانی، 22 / 413 - 423؛ عطاردی قوچانی، 471 - 602)، گواه دیگری بر اهتمام فاطمه علیها السلام به ترویج معارف دینی است. دعاهاى منقول از آن حضرت علیها السلام در موضوعات گوناگون نیز موجود است (ر.ک: موحد

ابطحی، 15 - 80، مقاله دعا از دیدگاه حضرت فاطمه علیها السلام). محمد روحانی علی آبادی در جامع احادیث فاطمة الزهراء علیها السلام (چاپ نشده)، همه احادیث حضرت فاطمه علیها السلام را از منابع شیعه و اهل سنت گرد آورده و اسناد آنها را بررسی کرده است (انصاری زنجانی، فاطمه علیها السلام، 223). واعظ قلقشندی نیز از روایات منقول از حضرت علیها السلام در منابع اهل سنت، گزارشی فراهم آورده است (ر.ک: 119 - 123؛ مقاله احادیث فاطمه علیها السلام).

3. ایثار و توجه به محرومان

مقدم داشتن رفع نیاز دیگران بر نیازهای خود و خانواده خود و توجه به محرومان، یکی از ویژگیهای برجسته زندگی اجتماعی حضرت زهرا علیها السلام بود. فاطمه در دعاهای خود، دیگران، به ویژه همسایگان، را بر اعضای خانواده خود مقدم می داشت (صدوق، علل الشرایع، 1 / 181 - 182؛ اربلی، 2 / 96). یکی از پرآوازه ترین نمونه های مقدم داشتن دیگران بر خود، ماجرای است که بسیاری از مفسران، با تفاوت های جزئی، در شأن نزول سوره انسان بیان کرده و گفته اند که درباره اهل بیت علیهم السلام، به ویژه حضرت زهرا علیها السلام، بوده است (ر.ک: قمی، 2 / 398 - 399؛ طبرسی، جوامع الجامع، 4 / 409). بر اساس آن، علی علیه السلام، فاطمه علیها السلام و حسنین علیهما السلام افطاری خود را سه روز متوالی به دیگران (فقیر، یتیم و اسیر) دادند. بنا بر روایتی از امام صادق علیه السلام، در یک روز و به ترتیب، به فقیر، یتیم و مسکین دادند (قمی، 2 / 398 - 399؛ طبرسی، مجمع البیان، 10 / 612، مقاله فاطمه علیها السلام از نگاه قرآن). در گزارشی دیگر، پیامبر صلی الله علیه و آله فقیری را که در مسجد به ایشان مراجعه کرده بود به منزل فاطمه علیها السلام فرستاد و آن حضرت علیها السلام زیرانداز منزل و گردن بند خود را به او بخشید (طبری، بشارة المصطفی، 218 - 219؛ مجلسی، 43 / 56 - 57). روایات متعدد دیگری نیز گویای آن است که فاطمه علیها السلام مستمندان و سائلان را بر خود ترجیح می داد (ر.ک: طوسی، الامالی، 185؛

ابن شهر آشوب، 1 / 347؛ سیوطی، 39 - 20؛ شیخ الاسلامی، 29 - 70). همچنین نقل شده است که فاطمه علیها السلام عایدات مزرعه بزرگ فدک را - هنگامی که هنوز فدک در اختیارش بود - بین مردم توزیع می کرد، به گونه ای که فقط نفقه ای برای خود و فرزندانش باقی می ماند (ابن شهر آشوب، 1 / 123). علامه مجلسی در بحار الانوار، باب دهم از ابواب تاریخ سیده نساء العالمین را به اوقاف و صدقات فاطمه علیها السلام اختصاص داده است (23 / 235 - 236؛ مقاله وصایای فاطمه علیها السلام).

4. ارائه الگوی زندگی همسان با توده مردم

وجه دیگر سیره حضرت فاطمه علیها السلام، به ویژه از منظر اجتماعی، ارائه الگویی از زندگی اجتماعی همسان با زندگی توده مردم بود. حضرت علیها السلام به گونه ای میزیست که با زندگی عموم مردم فاصله ای نداشته باشد و اگر گاه رفتاری می کرد که امکان داشت از آن برداشتی جز این شود، در کوتاه ترین زمان، رفتار خود را تغییر می داد. بنابر مجموع گزارشهای مرتبط با این موضوع، فاطمه علیها السلام به پیروی از پدرش، نه تجمل گرا بود و نه زهدفروش، و از هر گونه آسایش طلبی و تجمل گرایی دوری می جست. نخستین گواه آن، جهیزیه و مراسم ازدواج آن حضرت علیها السلام است که در همه گزارشهای راجع به آن، از سادگی و نازل بودن آن سخن گفته شده است (ابن شهر آشوب، 3 / 129؛ اربلی، 1 / 368 - 369؛ مجلسی، 43 / 94، مقاله ازدواج فاطمه علیها السلام). بدرقه حضرت علیها السلام از منزل پدر به منزل همسر هم به سادگی و در عین حال با شکوه برگزار شد (ابن شهر آشوب، 3 / 129 - 130؛ مجلسی، 43 / 114 - 115). در این مراسم، برای فاطمه علیها السلام هودج عروس ساخته نشد، ولی پیامبر صلی الله علیه و آله و همراهانش به دنبال عروس به راه افتادند و تکبیر گفتند (ابن عقده کوفی، 106 - 107؛ طوسی، الامالی، 258؛ اربلی، 1 / 378)، ولی این سادگی مانع از گرفتن

جشن عروسی نبود و به مردم ولیمه داده شد (ابن سعد، 21 / 8؛ طبرانی، 20 / 2؛ اربلی، 371 / 1، 375؛ هیشمی، 209 / 9؛ مقاله ازدواج فاطمه علیها السلام). ساده زیستی و همسان سازی زندگی خود با توده مردم، در زندگی فاطمه علیها السلام با امیر المؤمنین علی علیه السلام هم ادامه یافت. ماجرای بر گرفتن پرده خانه و فرستادن آن نزد پیامبر صلی الله علیه و آله برای صدقه دادن، با تفاوت‌های اندک، در منابع ذکر شده است (ر.ک: صدوق، الامالی، 305؛ فتال نیشابوری، 443 - 444؛ طبرسی، مکارم الاخلاق، 94؛ ابن شهر آشوب، 3 / 121؛ اربلی 2 / 78 - 79؛ طبری، ذخائر العقبی، 51). فاطمه علیها السلام با آسیاب دستی گندم و جورا آرد می کرد و به قدری این کار را انجام داده بود که دستهایش آسیب دیده بود (ابن سعد، 25 / 8؛ زرندی، 189؛ مجلسی، 85 / 43).

تن پوش آن حضرت علیها السلام نیز متناسب با پایین ترین مردمان آن روزگار بود (ر.ک: ابن حمزه طوسی، 301 - 302؛ قطب راوندی، 537 / 2). روزی سلمان از لباس دختر پیامبر صلی الله علیه و آله، در مقایسه با لباس دختران قیصر و کسری، اظهار شگفتی کرد و فاطمه علیها السلام به پدرش گفت: «ای فرستاده خدا، سلمان از لباس من شگفتی زده شده است. قسم به کسی که تو را به حق برانگیخت، من و علی پنج سال است که فقط پوست گوسفندی داریم که روزها روی آن به شترمان علف می دهیم و شبها آن را بستر خود می سازیم و بالشهای ما از پوستی است که با لیف خرما پر شده است» (ابن طاووس، الدرر الوقیه، 275؛ مجلسی، 88 / 43).

از امام باقر علیه السلام نقل شده است که رسول خدا صلی الله علیه و آله در برخورد با زندگی پر مشقت و طاقت فرسای دخترش، با چشمانی گریان، به وی فرمود: «دنیا را برای شیرینی آخرت تحمل کن» (اسکافی، 6؛ ثعلبی، 10 / 225؛ حاکم حسکانی، 2: 445؛ طبرسی، مکارم الاخلاق 117، 235؛ ابن شهر آشوب 3 / 120). این موارد، همگی، بر زندگی ساده و بی آرایش

حضرت زهرا علیها السلام، در حد زیردستان جامعه و بلکه پایین تر از آنان، دلالت دارد تا جایی که پیامبر صلی الله علیه و آله را نیز متأثر می ساخت.

میراث سیره فرهنگی و اجتماعی حضرت فاطمه علیها السلام

سیره فرهنگی و اجتماعی حضرت فاطمه علیها السلام با دیگر ساحت‌های سیره او در پیوند است و نمی توان آنها را جدا از هم دانست. هدایتگری نیز روح حاکم بر سیره فرهنگی و اجتماعی ایشان است. فاطمه علیها السلام به اندیشه های نوین فرهنگی و اجتماعی هویت بخشید، که در مکتب اهل بیت علیهم السلام تداوم یافت. ایشان در اجتماع تحولاتی پدید آورد و از همه امکانات بهره گرفت و آن را به فراهم آمدن همه شرایط موکول نساخت. فاطمه علیها السلام با فرا زمانی و فرا مکانی رفتار کردن، الگویی برای آیندگان به یادگار گذاشت.

منابع

ابن ابی الحدید، عزالدین (م. 656 ق.)، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابو الفضل ابراهیم، دار احیاء الکتب العربیة، 1378 ق؛ ابن بابویه، علی بن حسین (م. 329 ق.)، الامامة و التبصرة من الحیره، قم، مدرسه امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، 1404 ق؛ ابن حمزه طوسی، محمد بن علی (م. 560 ق.)، الثاقب فی المناقب، تحقیق نبیل رضا علوان، قم، انتشارات انصاریان، 1412 ق؛ ابن سعد، محمد بن سعد (م. 230 ق.)، الطبقات الکبری، بیروت، دارصادر، ابن شهر آشوب، محمد بن علی (م. 588 ق.)، مناقب آل ابی طالب، تحقیق گروهی از اساتید نجف اشرف، النجف الاشرف، المكتبة الحیدریة، 1376 ق؛ ابن طاووس، سید علی بن موسی (م. 664 ق.)، الدرر الواقیه، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، 1414 ق؛ همو، مهج الدعوات و منهج العبادات، تحقیق حسین اعلمی، بیروت، مؤسسه الاعلمی، 1414 ق؛ ابن طیفور، احمد بن ابی طاهر (م. 380 ق.)، بلاغات النساء، قم، مکتبه بصیرتی؛ ابن عقده یه کوفی، احمد بن محمد (م. 333 ق.)، فضائل امیر المؤمنین علیه السلام، تحقیق عبدالرزاق محمد حسین

فيض الدين؛ اربلى، على بن عيسى (م. 693 ق.)، كشف الغمة في معرفة الاثمه نا، بيروت، دارالاضواء، 1405 ق؛ اسكافي، محمدبن همام (م. 336 ق.)، التمهيد، قم، مدرسة الامام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف؛ انصارى زنجاني، اسماعيل، الموسوعة الكبرى عن فاطمة الزهراء عليها السلام، قم، انتشارات دليل ما، 1429 ق؛ همو، فاطمه عليها السلام در آئينه كتاب، قم، انتشارات دليل ما، 1380 ش؛ بحراني، سيدهاشم حسيني (م. 1107 ق.)، البرهان في تفسير القرآن، تهران، بنياد بعثت، 1416 ق؛ ترنر، جانانان اج، مفاهيم و کاربردهاى جامعه شناسى، ترجمه محمد فولادى، محمد عزيز بختيارى، قم، مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى قدس سره، 1378 ش؛ تفسير منسوب به امام عسكرى عليه السلام، التفسير المنسوب الى الامام العسكرى عليه السلام، قم، مدرسة الامام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، 1409 ق؛ ثعلبى، احمد بن محمد (م. 427 ق.)، الكشف و البيان فى تفسير القرآن (تفسير ثعلبى)، تحقيق ابن عاشور، ساعدى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1422 ق؛ حاكم حسكاني، عبيد الله بن عبدالله (م. 506 ق.)، شواهد التنزيل، تحقيق محمدباقر محمودى، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى، 1411 ق؛ حر عاملى، محمد بن حسن (م. 1104 ق.)، وسائل الشيعه، تحقيق ربانى شيرازى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1403 ق؛ دشتى، محمد (م. 1380 ش.)، نهج الحياة (فرهنگ سخنان فاطمه عليها السلام)، قم، مؤسسه تحقيقاتى امير المؤمنين عليه السلام، 1372 ش؛ زرندى، محمد بن يوسف (م. 750 ق.)، نظم درر السمطين فى فضائل المصطفى و المرتضى و البتول و السبطين عليهم السلام، اصفهان، مكتبة الامام امير المؤمنين عليه السلام العامة، 1377 ق؛ سورآبادى، عتيق بن محمد (م. 494 ق.)، تفسير سورآبادى، تحقيق سعيدى سيرجاني، تهران، فرهنگ نشر نو، 1380 ش؛ سيوطى، جلال الدين (م. 911 ق.)، مسند فاطمة الزهراء عليها السلام، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، 1413 ق؛ شيخ الاسلامى، سيدحسين، مسند فاطمة الزهراء عليها السلام، قم، دفتر تبليغات اسلامى، 1419 ق؛ صدوق، محمد بن على (م. 381 ق.)، الامالى، قم، مؤسسة البعثة، 1417 ق؛ همو، علل الشرايع، تحقيق سيد محمد صادق بحر العلوم، النجف الاشرف، المكتبة الحيدرية،

1385 ق؛ همو، عيون اخبار الرضا عليه السلام، تحقيق حسين اعلمى، بيروت، مؤسسة الأعلمى، 1404 ق؛ همو، معانى الاخبار، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1361 ش؛ همو، من لا يحضره الفقيه، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1404 ق؛ صفار، محمد بن حسن (م. 290 ق.)، بصائر الدرجات الكبرى، تحقيق ميرزا محسن كوچه باغى، تهران، مؤسسة الأعلمى، 1404 ق؛ طبرانى، سليمان بن احمد (م. 360 ق.)، المعجم الكبير، تحقيق حمدى سلفى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1404 ق؛ طبرسى، احمد بن على (م. 560 ق.)، الاحتجاج، تحقيق محمدباقر خراسان، النجف الاشرف، دار النعمان، 1386 ق؛ طبرسى، حسن بن فضل (م. 554 ق.)، مكارم الاخلاق، الشريف الرضى، 1392 ق؛ طبرسى، فضل بن حسن (م. 548 ق.)، تفسير جوامع الجامع، تحقيق ابوالقاسم گرجى، تهران، دانشگاه تهران، 1377 ش؛ همو، مجمع البيان في تفسير القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو، 1372 ش؛ طبرى، احمد بن عبدالله (م. 694 ق.)، ذخائر العقبى فى مناقب ذوى القربى، القاهرة، مكتبة القدسى، 1356 ق؛ طبرى، محمد بن ابى القاسم (م. 525 ق.)، بشارة المصطفى صلى الله عليه وآله لشيعة المرتضى عليه السلام، تحقيق جواد قيومى، قم، نشر اسلامى، 1420 ق؛ طبرى امامى، محمد بن جرير (م. قرن 5)، دلائل الامامه، قم، مؤسسة البعثة، 1413 ق؛ طوسى، محمد بن حسن (م. 460 ق.)، الامالى، تحقيق مؤسسة البعثة، قم، دار الثقافة، 1414 ق؛ همو، تهذيب الاحكام، تحقيق سيد حسن موسوى خراسان، تهران، دار الكتب الاسلاميه، 1364 ش؛ عطاردى قوجانى، عزيزالله، مسند فاطمة الزهراء عليها السلام، تهران، انتشارات عطارد، 1412 ق؛ قتال نيشابورى، محمد بن حسن (م. 508 ق.)، روضة الواعظين، قم، الشريف الرضى؛ فرهنگى، على اكبر، ارتباطات انسانى، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگى رسا، 1386 ش؛ فضل الله، سيد محمد حسين (م. 1431 ق.)، الزهراء عليها السلام القدوه، تحقيق حسين احمد الخشن، بيروت، دارالملاك، 1422 ق؛ قرطبى، محمد بن احمد (م. 671 ق.)، الجامع لاحكام القرآن (تفسير قرطبى)، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1405 ق؛ قطب راوندى، سعيد بن هبة الله (م. 573 ق.)، الخرائج و الجرائح، قم،

مؤسسة الامام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، 1409 ق؛ قمى، على بن ابراهيم (م. 307 ق.)، تفسير القمى، تحقيق سيد طيب موسى جزائرى، قم، دار الكتاب، 1404 ق؛ كلينى، محمد بن يعقوب (م. 329 ق.)، الكافي، تحقيق على اكبر غفارى، تهران، دار الكتب الاسلامية، 1363 ش؛ كوفى، محمد بن سليمان (م. قرن 3)، مناقب الامام امير المؤمنين على بن ابى طالب عليه السلام، تحقيق محمدباقر محمودى، قم، مجمع احياء الثقافة الاسلامية، 1412 ق؛ مجلسى، محمدباقر (م. 1111 ق.)، بحار الانوار، تحقيق محمدباقر بهبودى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1403 ق؛ محدث نورى، ميرزا حسين (م. 1320 ق.)، مستدرک الوسائل، بيروت، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، 1408 ق؛ محسنیان راد، مهدى، ارتباط شناسى (ارتباطات انسانى میان فردى، گروهى، جمعى)، تهران، انتشارات سروش، 1378 ش؛ مغربى، قاضى نعمان بن محمد تميمى (م. 363 ق.)، شرح الاخبار فى فضائل الائمة الاطهار عليهم السلام، تحقيق، سيد محمد حسينى جلالى، قم، نشر اسلامى، 1414 ق؛ مفيد، محمد بن محمد (م. 413 ق.)، الاختصاص، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1414 ق؛ همو، الارشاد فى معرفة حجج الله على العباد، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لتحقيق التراث، بيروت، دار المفيد، 1414 ق؛ همو، الامالى، تحقيق حسين استادولى، على اكبر غفارى، بيروت، دارالمفيد، 1414 ق؛ همو، الفصول المختاره، تحقيق سيدعلى ميرشريفى، بيروت، دار المفيد، 1414 ق؛ موحد ابطحي، سيد محمد باقر، الصحيفة الجامعة لادعية سيده نساء العالمين فاطمة الزهراء و شبلبيها عليهم السلام، قم، مؤسسة الامام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، 1421 ق؛ واعظ قلقشندى، محمد بن عبدالله (م. 1035 ق.)، اتحاف السائل بما لفاطمة عليها السلام من الفضائل و المناقب، تحقيق محمد كاظم موسى، تهران، المجمع العالمى للتقريب بين المذاهب الاسلامية، 1427 ق؛ هيثمى، على بن ابى بكر (م. 807 ق.)، مجمع الزوائد و منبع الفوائد بيروت، دار الكتب العلمية، 1408 ق.

محسن الويرى

حضور و فعالیتهای حضرت فاطمه علیها السلام در امور سیاسی.

سیاست، از ریشه «سوس»، به معنای ریاست، خلق و خو، تدبیر و اقدام طبق مصلحت چیزی است (جوهری، 938 / 3؛ عسکری، 288؛ ابن اثیر، 221 / 2؛ ابن منظور، 108 / 6). در قدیم ترین تعریف آن در فلسفه و منطق، در فلسفه عملی به معنای تدبیر بوده است و برای آنچه امروزه کشورداری نامیده می شود، عنوان سیاست عامه به کار می رفته است؛ در برابر سیاست خاصه، به معنای تدبیر منزل، و سیاست خاصة الخاصه به معنای تدبیر امور اخلاقی و رفتاری (ر.ک: فارابی، 35؛ ابن سینا، 14؛ ابن بهرئز، 112). امروزه، آن را علم قدرت (ر.ک: دوورژه، 118)، علمی که رفتار دولت را بررسی می کند (وینسنت، 20)، و مدیریت و توجیه و تنظیم زندگی اجتماعی انسانها در مسیر زندگی معقول (جعفری، 47) تعریف کرده اند.

مقصود از سیره سیاسی اشخاص، چیزی گسترده تر از سیاست اصطلاحی، و شامل سلسله رفتارهایی در حکومت یا در رویارویی با آن یا برای ایجاد اصلاحات و تغییراتی در رفتار نهادهای سیاسی است.

آمیختگی دین و سیاست در اسلام، و نیز تأکید اسلام بر حقوق، وظایف و مسئولیتهای اجتماعی زنان، موقعیت را برای مشارکت زنان مسلمان صدر اسلام در فعالیتهای اجتماعی و مناسبات سیاسی، هموار ساخته بود (ر.ک: مسلم نیشابوری، 196 / 5 - 200؛ نسائی، 5 / 278؛ مجلسی، 3 / 41). مهاجرت زنان به حبشه و یثرب، حضورشان در بیعتها و مشارکت آنان در مراحل شکل گیری حکومت اسلامی، بیانگر این همراهی و مشارکت است (ابن سعد، 1 / 207؛ ر.ک: حسون، 412 - 415).

حضور مؤثر حضرت فاطمه علیها السلام در عرصه های دینی و اجتماعی و سیاسی نیز نمونه برجسته ای از این مشارکت است. حضرت فاطمه علیها السلام از کودکی در بسیاری از حوادث و مخاطرات صدر اسلام حضور داشت و شاهد فشارهای سیاسی و اجتماعی کفار قریش بر پیامبر صلی الله علیه و آله و مسلمانان در مکه، و تلاشهای پیامبر صلی الله علیه و آله برای مقابله با این فشارها بود.

پس از رحلت ابوطالب، کفار قریش بر آزدن پیامبر صلی الله علیه و آله افزودند، بر سر و صورت پیامبر صلی الله علیه و آله خار و خاشاک پاشیدند (ابن اثیر جزری، 2 / 91)، وقتی رسول اکرم صلی الله علیه و آله در حال نماز بود، محتویات شکم شتر را بر دوش ایشان ریختند. در همه این احوال، فاطمه علیها السلام در کنار پیامبر صلی الله علیه و آله بود و با دست خود صورت پیامبر صلی الله علیه و آله را از این آلودگیها پاک می کرد (بخاری، 1 / 131 - 132؛ ابن ابی الحدید، 6 / 282 - 283).

با شدت گرفتن این فشارها بر پیامبر صلی الله علیه و آله و دیگر مسلمانان، و هجرت پیامبر صلی الله علیه و آله به مدینه، حضرت فاطمه علیها السلام نیز با چند تن از زنان، به کمک حضرت علی علیه السلام، به مدینه مهاجرت کرد (یعقوبی، 2 / 41) و در جریان نوپای اسلامی و مسیر ساختن جامعه آرمانی، گام به گام با پیامبر صلی الله علیه و آله همراهی نمود (ر.ک: مسلم نیشابوری، 5 / 178؛ طبری، 2 / 210 - 211؛ ابن اثیر جزری، 2 / 157 - 158). ایشان در جنگهای بسیاری، از جمله احد (طبرسی، مجمع البیان، 2 / 417؛ ابن کثیر، 3 / 58؛ امین عاملی، 1 / 310) و خندق (طبرسی، مجمع البیان، 8 / 125 - 135)، حضور داشت. همچنین هنگام فتح مکه در سال هشتم هجرت، با آنکه دارای چهار فرزند بود، مسافت هشتاد فرسنگی مدینه تا مکه را در کنار پیامبر صلی الله علیه و آله و همسرش، علی علیه السلام، پیمود (طبرسی، اعلام الوری، 1 / 216 - 217؛ ابن اثیر جزری، 2 / 241؛ مجلسی، 21 / 125 - 126).

اساسی ترین نقش آفرینی حضرت فاطمه علیها السلام در عرصه سیاست، اجتماع و

فرهنگ جامعه اسلامی، در دوران کوتاه حیاتش پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله بود. آن زمان از پُر مخاطره ترین دوران زندگی ایشان و از جمله سرنوشت سازترین مقاطع تاریخ اسلام بود. پیامبر صلی الله علیه و آله در نخستین فرصت فراهم آمده پس از هجرت، و برای اجرای همه جانبه احکام و قوانین اسلام، حکومت اسلامی تشکیل داد و چون این مهم را منحصر به زمان خود نمی دانست، جانشینان خود را نیز معرفی نمود (ر.ک):

احمد بن حنبل، 5 / 86 - 89، 92، 106، 107؛ مسلم نیشابوری، 6 / 3 - 2؛ خزاز قمی، 428، 146، 154، 194 - 198). اما پس از رحلت ایشان و به رغم سفارشهای مکررشان به جانشینی امام علی علیه السلام، دیگران به قدرت سیاسی رسیدند و مردم حمایت مؤثر خویش را از امام علی علیه السلام دریغ کردند (ابن ابی الحدید، 2 / 47، 6 / 12 - 13). این مسئله و عوامل دیگر، موجب شد امیرمؤمنان علیه السلام از درگیری آشکار با دستگاه حکومت صرف نظر کند، اما اساسی ترین واکنش را حضرت فاطمه علیها السلام نشان داد. ایشان به عنوان یادگار پیامبر صلی الله علیه و آله و کسی که بنا بر روایات شیعه (صدوق، الامالی، 575؛ مفید، الامالی، 95، 260؛ طوسی، 24) و اهل سنت (بخاری، 4 / 210، 219؛ طبرانی، 1 / 108؛ متقی هندی، 12 / 112)، خشم و رضایش، معادل خشم و رضای خداوند و پیامبر صلی الله علیه و آله بود، با اعلام موضع صریح خود، در واقع موضع پیامبر صلی الله علیه و آله و خداوند را در مخالفت با حاکمیت جدید سیاسی و اندیشه ها و اقدامات آن نشان داد و با مخاطبانش اتمام حجت کرد. آن حضرت علیها السلام برای تبیین جایگاه حاکمیت در اسلام، الهی بودن منصب امامت، و اثبات شایسته نبودن مدعیان حکومت، اقدامات مهمی نمود.

روشنگری عمومی

حضرت فاطمه علیها السلام برای مقابله با حرکت شتاب زده برخی صحابه در جریان سقیفه، برای به دست گرفتن خلافت، شبانه به همراه همسر و فرزندان، برای جلب حمایت مهاجر و انصار، به خانه آنان می رفت (جوهری

بصری، 63؛ ابن ابی الحدید، 47/2، 13/6؛ بحرانی، 315/5)، که پاسخ مؤثری در پی نداشت.

پس از آنکه دستگاه خلافت، فدک را مصادره کرد، برای رویارویی جدی آن حضرت علیها السلام با نظام حاکم، زمینه مناسب فراهم شد. به تصریح منابع تاریخی، به ویژه منابع اهل سنت (ر.ک: حاکم حسکانی، 438/1 - 441؛ هیثمی، 49/7؛ سیوطی، 177/4)، فدک در زمان حیات پیامبر صلی الله علیه و آله و بر اساس دستور الهی به اعطای حقوق نزدیکان (ذی القربی) (ر.ک: اسراء، 26)، به فاطمه علیها السلام واگذار، و ملک مسلم او شد (ر.ک: کلینی، 543/1؛ صدوق، الامالی، 619)، ولی دستگاه خلافت، به بهانه نفی ارث گذاری انبیا علیهم السلام، آن را مصادره کرد و با وجود دلایل منطقی و روشن آن حضرت علیها السلام، از بازگرداندن آن خودداری ورزید (احمدبن حنبل، 6/1؛ کلینی، 543/1؛ مفید، الاختصاص، 185؛ ر.ک: طبری امامی، 109 - 111؛ مقاله فدک). حضرت فاطمه علیها السلام اعتراض کرد و در مسجد به ایراد خطبه و روشنگری سیاسی پرداخت (ر.ک: ابن طیفور، 12 - 19؛ سید مرتضی، 4/70 - 76؛ طبرسی، الاحتجاج، 1/131 - 145) و تا پایان عمر کوتاهش با خلیفه سازش نکرد (احمد بن حنبل، 6/1؛ بخاری، 4/42؛ 82/5 - 83؛ مسلم نیشابوری، 154/5).

ویژگیهای خطبه

این خطبه، که به خطبه فدکیه مشهور شده است، با توجه به اوضاع آن زمان و عملکرد حضرت علیها السلام، از جهات گوناگون اهمیت دارد (ر.ک: تبریزی انصاری، 316 - 317؛ جوادی آملی، 87/2)، از جمله:

شهامت و اقتدار روحی: آن حضرت علیها السلام هنگامی در مسجد سخنرانی کرد که مسئله حکومت از نظر بسیاری از افراد تمام شده بود. سرکوب جدی مخالفان اولیه، جرئت مخالفت را از دیگران گرفته بود و همین، عامل بسیار مهمی بود برای حمایت نکردن مردم از علی علیه السلام. بنابراین، سخنان بسیار صریح و بی باکانه حضرت فاطمه علیها السلام - که با وجود تألمات روحی ناشی از رحلت رسول اکرم صلی الله علیه و آله، در

نهایت صلابت ایراد شد - نشان دهنده اقتدار روحی ایشان و شهامت در برابر خطر انحراف در حکومت اسلامی است.

دانش و بصیرت: توجه به مسائل بنیادین درباره توحید، نبوت، امامت و فلسفه احکام، بیانگر قدرت علمی آن حضرت علیها السلام است. شیوه سخن گفتن آن حضرت علیها السلام و مطرح ساختن مسائل تاریخی و اجتماعی نیز گویای بصیرت ایشان در شناخت مخاطب، اشراف بر فراز و نشیبهای تاریخی و سیاسی در آستانه بعثت و پس از آن، و شناخت گروههای اجتماعی است. از این رو، در هر بند از خطبه، با مخاطب قرار دادن برخی از این گروهها و اتخاذ روشی متناسب و لحنی خاص، بیشترین تأثیر را بر مخاطب خود گذاشته است (مقاله خطبه های فاطمه علیها السلام).

توجه به مسائل بنیادین: مهم ترین بخش خطبه حضرت علیها السلام، تبیین جایگاه امامت و آگاه کردن مردم از آن بود. آن حضرت علیها السلام در دفاع از علی علیه السلام، هرچند شخصیت و جایگاه ایشان را به زیبایی ترسیم کرده و تلویحاً مقایسه دیگران را با او بی معنا دانسته است، اما در این راه، به جای نگرش فردی و شخصی که ممکن بود حمایت زنی از همسرش تلقی شود، تعبیر عام تری به کار برده و اصل امامت اهل بیت علیهم السلام و لزوم اطاعت از آنان را مطرح کرده و فرموده است: «اطاعت از ما موجب انتظام جامعه می شود و امامت ما موجب مصونیت از پراکندگی است» (طبری امامی، 113؛ اربلی، 2 / 110). به این ترتیب، ایشان امامت را نه تلاشی برای رقابت و دستیابی به قدرت، که به عنوان مهم ترین نیاز بشر، پس از خاتمیت، مطرح نمود. خلیفه در همان مجلس، در پاسخ به حضرت فاطمه علیها السلام، همه سخنان و دعاوی اصلی ایشان را، که درباره امامت و خلافت بود، نشنیده گرفت و کوشید قضیه را شخصی وانمود کند و توجه مردم را از خلافت، به مسئله فدک معطوف سازد.

ص: 312

وی در پایان مجلس، به نوعی، حضرت علی علیه السلام و حضرت فاطمه علیها السلام را تهدید و به ایشان اهانت کرد و کوشید مجلس و مخاطبانش را مدیریت کند، اما موفق نشد (ر.ک: ابن ابی الحدید، 16 / 214 - 215).

واکنشها در برابر خطبه و تأثیرات آن

خلیفه مصمم بود از همه معارضان، به هر نحو ممکن، بیعت بگیرد (ابن قتیبه دینوری، 1 / 17 - 19؛ طبری، 2 / 459 - 460؛ جوهری بصری، 52 - 53، 73 - 74) و موقعیت خویش را تثبیت کند، و در این راه، حتی از هجوم به خانه فاطمه علیها السلام و تهدید اهل خانه او نیز ابا نداشت (ابن ابی شیبہ کوفی، 8 / 572؛ یعقوبی، 2 / 126؛ متقی هندی، 5 / 651). بنابراین، از هر اقدامی که در تأیید حق اهل بیت علیهم السلام مؤثر بود اجتناب می کرد و به قول ابن فارقی (مدرّس مدرسه بغداد)، دقیقاً متوجه بود که مسئله فدک نه دعوی شخصی و حقوقی، که نماد و زمینه طرح یک مسئله سیاسی بسیار مهم، یعنی ولایت و امامت، بود. از این رو، از واگذاری فدک به حضرت علیها السلام خودداری کرد تا مبادا تأیید صحت این ادعای حضرت فاطمه علیها السلام، زمینه را برای طرح ادعای بزرگ تر وی فراهم آورد (ر.ک: ابن ابی الحدید، 16 / 284). ایراد این خطبه نیز خلیفه را به تغییر مشی و انداشت و تحول اساسی فوری در روند انحرافی جامعه آن روزگار پدید نیاورد. با این حال، نباید از آثار بلندمدت این سخنرانی در ساختار اندیشه دینی و نگرش سیاسی و اجتماعی در جامعه اسلامی غفلت نمود. اهمیت آن، هنگامی آشکارتر می شود که بسیاری از عالمان اهل سنت - که متوجه بحران مشروعیت خلافت در تقابل با حضرت فاطمه علیها السلام و اندیشه های ایشان بودند - بسیار کوشیدند از یک سو در ثبت و ضبط رویدادهای تاریخی، این تنشها را بسیار کوچک و جزئی نشان دهند؛ از این رو، بسیاری به نقل دقیق حوادثی چون ماجرای فدک، حمله به خانه

حضرت فاطمه علیها السلام و آسیب رساندن به ایشان و قهر بانوی اسلام با خلیفه، و ماجرای شهادت و دفن شبانه او نپرداختند (مقاله فاطمه علیها السلام در گزارشهای تاریخی اهل سنت) و از سوی دیگر، با انکار عصمت حضرت فاطمه علیها السلام (ر.ک: فخر رازی، المحصول، 4 / 171 - 173؛ جرجانی، 8 / 355 - 356)، و به طور کلی با نهادینه کردن نظریه عصمت جماعت به جای عصمت فرد (فخر رازی، تفسیر، 10 / 144؛ ر.ک: حمصی، 2 / 281؛ ابن تیمیه، 6 / 466)، سعی کردند برای خلافت، اعتبار و مشروعیت جعل کنند (مقاله عصمت فاطمه علیها السلام).

مبارزه منفی

حرکت بعدی حضرت فاطمه علیها السلام در برابر جریان انحرافی خلافت، آشکار کردن ماتم و سوک و اشک، برای بیان نارضایی و خشم بود. ایشان از رحلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله عزادار بود و حوادث بعدی نیز بر اندوهشان افزود؛ حوادثی چون هجوم به خانه حضرت علیها السلام برای بیعت اجباری گرفتن از حضرت علی علیه السلام (ابن ابی شیبه کوفی، 8 / 572؛ یعقوبی، 2 / 123 - 127؛ جوهری بصری، 72 - 73؛ ابن ابی الحدید، 2 / 45، 56) و گشودن اجباری در خانه و جراحت حضرت فاطمه علیها السلام و سقط فرزندش (طبرسی، الاحتجاج، 1 / 109؛ مجلسی، 28 / 270 - 271، 283؛ مقاله شهادت فاطمه علیها السلام). در پی این رخدادها، گریه ها و شکوه های ایشان به طور معناداری شدت یافت (مسعودی، 146). در لایه لای این شکوه ها، جملاتی از ایشان نقل شده (مجلسی، 23 / 175) که حاکی از نارضایی آن حضرت علیها السلام - که نارضایی اش معادل نارضایی و خشم پیامبر صلی الله علیه و آله و خدا بود - از رویدادهای آن روز جامعه و خطر از دست رفتن دستاوردهای پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و نادیده گرفتن وصایای ایشان است (مفید، الامالی، 40 - 41؛ ابن اثیر، 5 / 277؛ مجلسی، 43 / 207). این ناله ها به حدی بود که نگرانی دستگاه حاکم و اعتراض برخی از مردم را در پی داشت (صدوق، النخصال، 272 - 273؛ همو، الامالی، 204؛ ابن شهر آشوب، 3 / 104)

و حضرت علیها السلام را ناگزیر کرد روزها از شهر خارج شود و بیرون از مدینه، از جمله کنار مزار شهدای احد، به ابراز اندوه و شکوه پردازد (صدوق، الخصال، 273، ابن شهر آشوب، 3 / 104؛ مجلسی، 43 / 155). واکنش جامعه آن روز به این گریه ها، روشن می سازد که مردم به خوبی متوجه معنای روشن اقدام آن حضرت علیها السلام شدند.

آخرین تلاش

حضرت فاطمه علیها السلام پس از گذران دوران محنت و جراحت، در بستر بیماری افتاد، اما از اعتراض دست برنداشت. لذا، هنگام عیادت زنان مدینه از حضرت علیها السلام، به شکوه از شوهران آنان پرداخت و آن مردان را نکوهش کرد (ابن طیفور، 19 - 20، مقاله خطبه های فاطمه علیها السلام). همچنین تقاضای ملاقات خلیفه و همراه او را، که برای دلجویی آمده بودند، رد کرد و فقط با خواست حضرت علی علیه السلام آن دورا به حضور پذیرفت و نارضایی خود را بیان داشت (هلالی عامری، 391؛ ابن قتیبه دینوری، 1 / 20). آخرین تلاش هدفمند فاطمه علیها السلام، وصیتش به حضرت علی علیه السلام بود. او وصیت کرد که شب هنگام دفن شود و مدفش پنهان بماند (صدوق، علل الشرایع، 1 / 185؛ طوسی، 109؛ ابن عبدالبر، 4 / 1898؛ ابن شهر آشوب، 3 / 137؛ ر.ک: ابن ابی الحدید، 6 / 49 - 50: 16 / 214 - 218). منابع روایی و تاریخی به دفن شبانه حضرت فاطمه علیها السلام و نبودن خلیفه در این مراسم تصریح کرده اند (بخاری، 5 / 82 - 183 مسلم نیشابوری، 5 / 154؛ طبری، 2 / 448؛ مقاله خاکسپاری فاطمه علیها السلام). این حرکت، واکنشهایی میان مردم آن زمان (طبری امامی، 136؛ مجلسی، 43 / 171) و حتی در دوره های بعد در پی داشت، به گونه ای که برخی علت آن را از امامان علیهم السلام جو یا می شدند (ر.ک: صدوق، علل الشرایع، 1 / 185). تردید در محل قبر حضرت فاطمه علیها السلام، عامل القای سؤالی بزرگ درباره چرایی این وصیت است و کسانی که در پی پاسخ اند، در می یابند که او نمی خواست کسانی که در زمان حیاتش به وی ستم کردند و اسباب خشم و قهرش را - که برابر خشم و قهر خدا

و پیامبرش بود - فراهم آوردند، بر جنازه اش حاضر شوند. آنان می خواستند با حضور بر جنازه او، به آنچه روی داده بود، فیصله دهند. اهمیت این موضوع وقتی آشکارتر می شود که برخی از تاریخ نویسان، برخلاف حقایق مسلم تاریخی، مدعی شده اند حضرت علی علیه السلام چنین کاری را نه به دلیل وصیت فاطمه علیها السلام، که بنا بر نظر شخصی خود انجام داده است (بخاری، 5 / 82، عینی، 17 / 258) یا حتی ادعا کرده اند خلیفه شخصاً بر پیکر حضرت فاطمه علیها السلام نماز گزارد (ابن سعد، 8 / 29). برخی علمای اهل سنت نیز در دوره های بعد، برای معتبر نمایاندن این نقل نادرست، در احکام فقهی به همین قول نادر استناد کرده اند (ر.ک: قاضی عبدالجبار اسدآبادی، 20 / 335)، که البته اندیشمندان شیعه به آن پاسخ داده اند (ر.ک: سیدمرتضی، 4 / 110 - 114).

منابع

ابن ابی الحدید، عزالدین (م. 656 ق.)، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، دار احیاء الکتب العربیة، 1378 ق؛ ابن ابی شیبة کوفی، عبدالله بن محمد (م. 235 ق.)، المصنف فی الاحادیث و الآثار، تحقیق سعید لحام، بیروت، دار الفکر، 1409 ق؛ ابن اثیر، مبارک بن محمد (م. 606 ق.)، النهایة فی غریب الحدیث و الاثر، تحقیق احمد الزاوی، محمود طناحی، قم، انتشارات اسماعیلیان، 1364 ش؛ ابن اثیر جزری، علی بن محمد (م. 630 ق.)، الکامل فی التاریخ، بیروت، دار صادر، 1386 ق؛ ابن بهرئز، حبیب بن بهرئز (م. 860 ق.)، حدودالمنطق، تهران، انجمن فلسفه ایران، 1357 ش؛ ابن تیمیه، احمد بن عبد الحلیم (م. 728 ق.)، منهاج السنة النبویه، تحقیق محمد رشاد سالم مؤسسه قرطبة، 1406 ق؛ ابن سعد، محمد بن سعد (م. 230 ق.)، الطبقات الکبری، بیروت، دار صادر؛ ابن سینا، حسین بن عبدالله (م. 428 ق.)، الشفاء (الهیات)، تحقیق سعید زاید و دیگران، قم، کتابخانه مرعشی نجفی، 1404 ق؛ ابن شهر آشوب، محمد بن علی (م. 588 ق.)، مناقب آل ابی طالب، تحقیق گروهی از اساتید نجف اشرف، النجف الاشرف، المكتبة الحیدریة، 1376 ق؛ ابن طیفور، احمد بن ابی طاهر (م. 380 ق.)،

بلاغات النساء، قم، مكتبة بصيرتي؛ ابن عبدالبر، يوسف بن عبدالله قرطبي (م. 463 ق.)، الاستيعاب في معرفة الاصحاب، تحقيق على محمد بجاوي، بيروت، دار الجيل، 1412 ق؛ ابن قتيبة دينوري، عبدالله بن مسلم (م. 276 ق.)، الامامة والسياسة، تحقيق طه محمد الزيني، مؤسسة الحلبي وشركاه؛ ابن كثير، اسماعيل بن عمر (م. 774 ق.)، السيرة النبويه، تحقيق مصطفى عبد الواحد، بيروت، دار المعرفة 1396 ق؛ ابن منظور، محمد بن مكرم (م. 711 ق.)، لسان العرب، قم، نشر ادب الحوزة، 1405 ق؛ احمد بن حنبل، شيباني (م. 241 ق.)، مسند احمد بن حنبل، بيروت، دار صادر؛ اربلي، علي بن عيسى (م. 693 ق.)، كشف الغمة في معرفة الائمة عليهم السلام، بيروت، دارالاضواء، 1405 ق؛ امين عاملي، سيد محسن (م. 1371 ق.)، اعيان الشيعة، تحقيق سيد حسن امين، بيروت، دارالتعارف، 1403 ق؛ بحراني، سيدهاشم حسيني (م. 1107 ق.)، غاية المرام و حجة الخصام، تحقيق سيد علي عاشور؛ بخاري، محمد بن اسماعيل (م. 256 ق.)، صحيح البخاري، بيروت، دار الفكر، 1401 ق؛ تبريزي انصاري، محمد علي بن احمد (م. 1310 ق.)، اللمعة البيضاء في شرح خطبة الزهراء عليها السلام، تحقيق سيدهاشم ميلاني، قم، نشر الهادي، 1418 ق؛ جرجاني، علي بن محمد (م. 816 ق.)، شرح المواقف، مصر، مطبعة السعادة، 1325 ق، جعفري، محمد تقي، حكمت اصول سياسي اسلام، تهران، بنياد نهج البلاغه، 1373 ش؛ جوادى آملی، عبدالله، سرچشمه های انديشه، قم، نشر اسراء، 1382 ش؛ جوهری، اسماعيل بن حماد (م. 393 ق.)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربي، تحقيق احمد عبدالغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين، 1407 ق؛ جوهری بصري، احمد بن عبدالعزيز (م. 323 ق.)، السقيفة وفدك، تحقيق محمد هادي اميني، بيروت، شركة الكتبي، 1413 ق؛ حاكم حسانى، عبيد الله بن عبدالله (م. 506 ق.)، شواهد التنزيل، تحقيق محمد باقر محمودي، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، 1411 ق؛ حسون، محمد، مشكور، ام علي، اعلام النساء المؤمنات، تهران، انتشارات اسوه، 1421 ق؛ حمصي، محمود (م. قرن 7)، المنقذ من التقليد، قم، نشر اسلامي، 1412 ق؛ خزاز قمی، علي بن محمد (م. 400 ق.)،

كفاية الاثر في النص على الأئمة الاثني عشر عليهم السلام، تحقيق سيد عبد اللطيف حسيني كوه كمرى، قم، انتشارات بيدار، 1401 ق؛ دوورژه، موريس، اصول علم سياست، ترجمه ابوالفضل قاضى، تهران، انتشارات اميركبير، 1369 ش؛ سيد مرتضى، على بن حسين (م. 436 ق.)، الشافي في الامامه، تحقيق سيد عبدالزهره حسيني، قم، انتشارات اسماعيليان، 1410 ق؛ سيوطى، جلال الدين (م. 911 ق.)، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، قم، كتابخانه مرعشى نجفى، 1404 ق؛ صدوق، محمدبن على (م. 381 ق.)، الامالى، قم، مؤسسة البعثة، 1417 ق؛ همو، الخصال، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1403 ق؛ همو، علل الشرايع، تحقيق سيدمحمدصادق بحر العلوم، النجف الاشرف، المكتبة الحيدرية، 1385 ق؛ طبرانى، سليمان بن احمد (م. 360 ق.)، المعجم الكبير، تحقيق حمدى سلفى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1404 ق؛ طبرسى، احمد بن على (م. 560 ق.)، الاحتجاج، تحقيق محمداقبر خراسان، النجف الاشرف، دارالنعمان، 1386 ق؛ طبرسى، فضل بن حسن (م. 548 ق.)، اعلام الورى، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، 1417 ق؛ همو، مجمع البيان فى تفسير القرآن، تحقيق عده اى از محققين، بيروت، مؤسسة الأعلمى، 1415 ق؛ طبرى، محمد بن جرير (م. 310 ق.)، تاريخ الامم و الملوك، تحقيق گروهى از دانشمندان، بيروت، مؤسسة الاعلمى، 1403 ق؛ طبرى امامى، محمد بن جرير (م. قرن 5)، دلائل الامامه، قم، مؤسسة البعثة، 1413 ق؛ طوسى، محمدبن حسن (م. 460 ق.)، الامالى، تحقيق مؤسسة البعثة، قم، دار الثقافة، 1414 ق؛ عسكرى، ابوهلال (م. 395 ق.)، الفروق اللغويه، قم، نشر اسلامى، 1412 ق؛ عينى، محمودبن احمد (م. 855 ق.)، عمدة القارى، بيروت، دار احياء التراث العربى، فارابى، ابونصر (م. 339 ق.)، الجمع بين رأى الحكيمين، تهران، انتشارات الزهراء عليها السلام، 1405 ق، فخر رازى، محمد بن عمر (م. 606 ق.)، التفسير الكبير، قم، مكتب الاعلام الاسلامى، 1413 ق؛ همو، المحصول في علم اصول الفقه، تحقيق طه جابر فياض، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1412 ق؛ قاضى عبدالجبار اسد آبادى، عبدالجبار بن احمد (م. 415 ق.)،

لمغنى فى ابواب التوحيد و العدل، تحقيق جورج قنوانى، قاهرة، الدار المصرية، 1965 م؛ كلينى، محمد بن يعقوب (م. 329 ق.)، الكافى، تحقيق على اكبر غفارى، تهران، دار الكتب الاسلاميه، 1363 ش؛ متقى هندی، على (م. 975 ق.)، كنز العمال فى سنن الاقوال و الافعال، تحقيق بكرى حيانى، صفوة السقا، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1409 ق؛ مجلسى، محمدباقر (م. 1111 ق.)، بحار الانوار، تحقيق محمدباقر بهبودى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1403 ق؛ مسعودى، على بن حسين (م. 345 ق.)، اثبات الوصية للامام على بن ابى طالب عليه السلام، قم، انتشارات انصاريان، 1417 ق؛ مسلم نيشابورى، مسلم بن حجاج (م. 261 ق.)، صحيح مسلم، بيروت، دارالفكر؛ مفيد، محمد بن محمد (م. 413 ق.)، الاختصاص، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1414 ق؛ همو، الامالى، تحقيق حسين استادولى، على اكبر غفارى، بيروت، دارالمفيد، 1414 ق؛ نسائى، احمد بن شعيب (م. 303 ق.)، السنن الكبرى، تحقيق سليمان بندارى، سيد كسروى حسن، بيروت، دارالكتب العلميه، 1411 ق؛ وينسنت، اندرو، نظريه هاى دولت، ترجمه حسين بشيريه، تهران، نشر نى، 1387 ش؛ هلالى عامرى، سليم بن قيس (م. 85 ق.)، كتاب سليم بن قيس، تحقيق محمدباقر انصارى، قم، نشر الهادى، 1420 ق؛ هيثمى، على بن ابى بكر (م. 807 ق.)، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، بيروت، دارالكتب العلميه، 1408 ق؛ يعقوبى، احمد بن ابى يعقوب (م. 292 ق.)، تاريخ اليعقوبى، قم، مؤسسه فرهنگ اهل بيت عليهم السلام.

فهيمه فرهمندپور

ص: 319

بررسی آیات راجع به شأن و منزلت حضرت فاطمه علیها السلام.

به گفته مفسران، آیات فراوانی از قرآن بر شأن و منزلت حضرت فاطمه علیها السلام دلالت می‌کند. هرچند نام فاطمه علیها السلام، همچون نام امامان معصوم علیهم السلام، در قرآن کریم نیامده، چرا که قرآن در صدد نام بردن از صحابیان و بستگان پیامبر صلی الله علیه و آله نبوده است، مگر در موارد استثنایی مانند زید (احزاب، 37) و ابولهب (مسد، 1). در موارد متعددی نیز درباره زنان پیامبر صلی الله علیه و آله و منافقان مشهور، در قرآن مطالبی آمده (ر.ک: تحریم، منافقون)، ولی از آنان نام برده نشده است. روش قرآن بیشتر این است که شاخصه و کلیات را بیان کند، و تطبیق بر افراد با استفاده از آن معیارها صورت می‌گیرد یا روایاتی از نبی اکرم صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام در تفسیر و توضیح آن وارد می‌شود. در برخی احادیث، امام صادق علیه السلام درباره نام نبردن از علی علیه السلام و اهل بیت علیهم السلام در آیه اولوالامر (نساء، 59)، به رغم آنکه نزول آن را در شأن علی علیه السلام و فرزندانش دانسته اند، به نماز اشاره نموده که حکم آن در قرآن نازل شده ولی از سه یا چهار رکعت بودن آن سخنی به میان نیامده است تا خود رسول خدا صلی الله علیه و آله آن را برای مردم تفسیر کند (کلینی، 1 / 286 - 287؛ فیض کاشانی، الوافی، 2 / 269). افزون بر این، احتمال داشته است نام بردن افراد معاصر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، موجب حبّ و بغضهای متعدد و زمینه ساز تحریف قرآن شود.

کتابهای حدیثی و تفسیری شیعه و اهل سنت، از کهن ترین منابعی اند که درباره آیات در شأن فاطمه علیها السلام مطالبی بیان کرده اند که غالباً از پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام و صحابیان گزارش شده است. درباره این موضوع کتابهای مستقلی

با شیوه های متفاوت نوشته شده است: برخی از نویسندگان به بررسی آیات و روایات و دسته بندی آنها بر اساس مقامات آن حضرت علیها السلام پرداخته اند، مانند محمد سند که در مقامات فاطمة الزهراء علیها السلام في الكتاب والسنه، ده مقام از مقامات معنوی فاطمه علیها السلام از نظر قرآن و حدیث را محور قرار داده و فضایل آن حضرت علیها السلام را در بیش از 60 آیه از 41 سوره قرآن بررسی کرده است. علی حیدر مؤید در فضایل فاطمة الزهراء علیها السلام في الذكر الحكيم، به شرح و تفسیر 135 آیه پرداخته که در شأن فاطمه علیها السلام نازل شده یا تفسیر و تأویل آنها راجع به حضرت علیها السلام است. انگیزه وی از انتخاب عدد 135، آن است که نام فاطمه علیها السلام بر اساس حروف ابجد 135 می شود. وی آیات را به ترتیب سوره های قرآن آورده و از جوامع روایی شیعه و اهل سنت استفاده کرده است.

برخی، آیات راجع به آن حضرت علیها السلام را به ترتیب سوره ها بررسی کرده اند؛ سیدصادق شیرازی در فاطمة الزهراء علیها السلام في القرآن، آیات در شأن حضرت علیها السلام را به ترتیب سوره ها، از 67 سوره، گرد آورده است. او در این کتاب، بیشتر از منابع روایی اهل سنت بهره گرفته است. تعدادی نسخه خطی فارسی و عربی، و کتابهایی نیز درباره آیات در شأن فاطمه علیها السلام به زبانهای دیگر وجود دارد (ر.ک: انصاری زنجانی، 216، 778؛ مقاله کتاب شناسی فاطمه علیها السلام).

درباره شمار آیات راجع به حضرت علیها السلام اتفاق نظر وجود ندارد. برخی از مستشرقان (ر.ک: جین دمن، 2 / 192 - 193) کوشیده اند شمار این آیات را اندک نشان دهند و آن را محدود به چند آیه، مانند آیه مباحله (آل عمران، 61) و آیه تطهیر (احزاب، 33) کنند. ولی با توجه به کتابهای نوشته شده در این باره و نیز آنچه در پی خواهد آمد، شمار آیات بسیار بیشتر است و مفسران قرآن بر آیات دیگری،

همچون آیات اطعام (ر.ک: انسان، 7 - 10) و سوره کوثر، تأکید کرده اند که از حیث شأن نزول یا جری و تطبیق و تأویل، درباره آن حضرت اند.

اختلاف درباره شمارگان آیات در شأن فاطمه علیها السلام به چند سبب است: نوع ارتباط معنای آیات با حضرت علیها السلام، از باب تفسیر و شأن نزول و تأویل و تطبیق است؛ برخی کلمات و عبارات آیات مخصوص ایشان است، مثل واژه «نِسَاءَنَا» در آیه مباحله (آل عمران، 61)، و برخی آیات درباره اهل بیت علیهم السلام است که فاطمه علیها السلام از جمله آنهاست، مانند آیه تطهیر (احزاب، 33) و آیات اطعام (ر.ک: انسان، 7 - 10). با بررسی آیات مربوط روشن می شود که دلالت بیشتر این آیات، بر اساس احادیثی است که از نظر درستی سند در مراتب گوناگونی قرار دارند و برخی از آنها را همگان نپذیرفته اند. همچنین برخی به روشنی بر ارتباط آیات نام برده با آن حضرت علیها السلام دلالت می کنند (ادامه مقاله)، ولی در برخی روایات، میان مضمون آیات با فاطمه علیها السلام ارتباط مستقیمی وجود ندارد و آن آیات فقط از باب تناسب آیه با مطالب احادیث راجع به فاطمه علیها السلام آمده اند (ر.ک: مؤید، 47 - 48).

پژوهشگران، مقامات و ویژگیهای فراوانی برای آن حضرت علیها السلام از منظر قرآن مطرح کرده اند که بسیاری از آنها با دیگر اهل بیت علیهم السلام مشترک است، ولی برخی از آنها، از اختصاصات فاطمه علیها السلام است، مانند چشمه کوثر بودن بنا بر برخی تفاسیر. از مجموع مطالبی که راجع به آن حضرت علیها السلام گفته شده است، برخی به جنبه شخصیت ذاتی و جایگاه آن حضرت علیها السلام در عالم تکوین اشاره دارد، مانند آنکه تجسم نور خداست (نور، 35) و مصداقی از امانت الهی (احزاب، 72) و کلمات الهی است (بقره، 37) که توسل به آنها تعالی معنوی در پی دارد، به گونه ای که حضرت آدم علیه السلام به آنها توسل جست و توبه اش پذیرفته شد (بقره، 37). برخی دیگر راجع به

جنبه های شناختی، رفتاری و گفتاری و اندیشه ای آن حضرت علیها السلام و دیگر اهل بیت علیهم السلام است، مانند اخلاص، جهان بینی درست، نگرش عمیق به معاد و تنظیم رفتار بر اساس آن، مهربانی، کرامت انسانی، ایثار، صبر و استقامت، الگوی ابرار و نیکان بودن انسان، (5)، و حجیت رفتار و گفتار به دلیل عصمت (احزاب، 33). برخی دیگر به چگونگی تنظیم رفتار دیگر مؤمنان با اهل بیت علیهم السلام اختصاص دارد، مانند لزوم مودت با اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله (ذوی القربی) به عنوان ادای وظیفه در برابر رسالت (شوری، 23) و محروم نکردن آنان از حقشان به عنوان ذوی القربی (اسراء، 26).

همان گونه که اشاره شد ارتباط آیات با آن حضرت علیها السلام به چند طریق است: شأن نزول آیات درباره فاطمه علیها السلام، جری و تطبیق آیات بر فاطمه علیها السلام، و تأویل آیات به فاطمه علیها السلام.

شأن نزول آیات درباره حضرت فاطمه علیها السلام

اشاره

مفسران قرآن، آیات و سوره های متعددی را برشمرده اند که شأن نزول آنها یا اختصاصاً فاطمه علیها السلام است، یا آن حضرت علیها السلام یکی از مصادیق مورد توجه در آیه است. مهم ترین آنها - که بیشتر مفسران پذیرفته اند - بدین قرار است:

1. سوره کوثر

این سوره در مکه بر پیامبر صلی الله علیه و آله نازل شد (دروزه، 2 / 11؛ مکارم شیرازی، 27 / 368). عاص بن وائل، از سران مشرکان، به هنگام خارج شدن پیامبر صلی الله علیه و آله از مسجد الحرام، با او صحبت کرد، سپس وارد مسجد الحرام شد و هنگامی که مشرکان از او پرسیدند: «با چه کسی صحبت می کردی؟» گفت: «با این مرد ابتر.» ابتر به معنای دم بریده است، یعنی کسی که پسر ندارد و نسل او منقطع است. سوره کوثر بدین مناسبت فرود آمد (واحدی، 306 - 307؛ طبرسی، مجمع البیان، 10 / 459؛ سیوطی، 4 / 401، 404). ابو جهل، عقبه بن ابی معیط، کعب بن اشرف، و ابولهب (فخر رازی،

32 / 320: آلوسی، 30 / 248) نیز از واژه ابتر بر ضد پیامبر صلی الله علیه و آله استفاده کرده بودند؛ از این رو، گفته شده که این سوره در پاسخ به همه آنان، به ویژه عاص بن وائل، نازل شده است (سیوطی، 6 / 401، 404؛ آلوسی، 30 / 248). خداوند در سوره کوثر به پیامبر صلی الله علیه و آله یادآوری می کند که ما به تو کوثر (خیر فراوان) دادیم، پس برای پروردگارت نماز بگزار و قربانی کن، چرا که فقط نسل دشمن کینه توز تو بریده است.

واژه کوثر در اصل به معنای کثیر، عدد زیاد و خیر کثیر است (جوهری، 2 / 802 - 803؛ ابن فارس، 5 / 160 - 161؛ مصطفوی، 10 / 27، 29). در احادیث تفسیری، به معنای نهری در بهشت است (طبرسی، مجمع البیان، 10 / 459؛ ر.ک: سیوطی، 6 / 402؛ فیض کاشانی، تفسیر، 7 / 565)، که همان حوض کوثر است (ابن ابی شیبیه کوفی، 8 / 602؛ طبرسی، مجمع البیان، 10 / 459؛ ر.ک: مجلسی، 8 / 16 - 28؛ مشهدی، 14 / 459 - 464). به معنای شفاعت (طبرسی، مجمع البیان، 10 / 460؛ فیض کاشانی، تفسیر، 7 / 566) نیز آمده است. مفسران، 26 معنای دیگر را نیز ذکر کرده اند، از جمله: اسلام، توحید، نور قلب پیامبر صلی الله علیه و آله، معجزات پروردگار، قرآن، نبوت، کثرت اصحاب، پیروزیهای پیامبر صلی الله علیه و آله در جنگها، علمای امت، و مقام محمود (ابن عطیه اندلسی، 5 / 529؛ ر.ک: طبرسی، مجمع البیان، 10 / 459 - 460؛ فخر رازی، 32 / 312 - 316؛ فیض کاشانی، تفسیر، 7 / 565 - 566؛ طباطبائی، 20 / 370)، اما دلیل و قرینه ای معتبر برای آن معانی نیاورده اند. بعضی از این معانی با سیاق آیات سوره تناسب ندارد و به باور برخی، این اقوال، نوعی تحکم بر آیه است (طباطبائی، 20 / 370).

برخی از مفسران، کوثر را فقط بر فاطمه علیها السلام و نسل او تطبیق کرده و برخی دیگر آن را یکی از احتمالات ذکر کرده اند. از مفسران شیعه، علامه طباطبائی (20 / 370 - 371) و مکارم شیرازی (27 / 371)، و از مفسران اهل سنت، فخر رازی (32 / 313)، بیضاوی (5 / 342) و نیشابوری (6 / 576)، از نسل و فرزندان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، که از

فرزندان فاطمه علیها السلام هستند، یاد کرده اند. ابوالسعود (9/ 205) و آلوسی (30/ 245)، تطبیق کوثر بر اولاد و نسل پیامبر صلی الله علیه و آله را یکی از معانی دانسته اند.

برخی از مفسران قرآن برای ترجیح معنای اول کوثر و تطبیق آن بر اولاد فاطمه علیها السلام، دلایل و قراینی ذکر کرده اند، از جمله شأن نزولی که گفته شد (ر.ک: ابوالفتوح رازی، 20/ 428؛ طباطبائی، 20/ 372؛ صادقی تهرانی، 30/ 474؛ مکارم شیرازی، 27/ 375 - 376). مقابله کوثر با ذیل آیه - که در آن سخن از ابتر و مقطوع النسل بودن دشمنان پیامبر صلی الله علیه و آله است - نیز نشان می دهد که کوثر چیزی در برابر قطع نسل است (ر.ک: راغب اصفهانی، 36؛ مصطفوی، 1/ 208 - 209) و آن، ادامه نسل پیامبر صلی الله علیه و آله است که جز از طریق فاطمه علیها السلام محقق نشد (ر.ک: طباطبائی، 20/ 370 - 371). علامه طباطبائی، با توجه به واژه «إِنَّ» در آیه «إِنَّ شَأْنَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ»، که برای تعلیل است، اشاره کرده است که اگر مراد، ذریه به صورت استقلالی یا به طور ضمنی نبود، آوردن «إِنَّ»، فایده ای نداشت، زیرا «إِنَّ»، تعلیل را می رساند و معنا ندارد که مثلاً بگوییم: ما به تو حوض کوثر دادیم چون دشمن تو مقطوع النسل است (20/ 370 - 371). به نظر می رسد با توجه به معنای وسیع کوثر (طبرسی، مجمع البیان، 10/ 460)، مانعی ندارد که شامل مصادیقی باشد که مفسران بیان کرده اند و حتی معانی دیگر، به نوعی، با نسل حضرت فاطمه علیها السلام قابل جمع است، بدین گونه که فاطمه علیها السلام و فرزندان او همچون نهری بهشتی در میان بشریت جاری شده اند و همگان را از حوض کوثر آل محمد علیها السلام در این دنیا سیراب می کنند و فاطمه علیها السلام مایه شفاعت امت است و نسل او موجب حفظ قرآن و تداوم نبوت می شود، وی یاران بی شماری برای دین اسلام به ارمغان آورده است که با رهبری آنان، مسلمانان به پیروزیهای بزرگ علمی و معنوی می رسند و علمای امت نیز

فرزندان معنوی پیامبر صلی الله علیه و آله و فاطمه علیها السلام به شمار می آیند. نسل پیامبر صلی الله علیه و آله از طریق فاطمه علیها السلام ادامه یافته و اکنون به میلیونها تن رسیده، در صورتی که به گفته برخی از مفسران اهل سنت، از نسل دشمنان شناخته شده پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله، مانند بنی امیه، هیچ نام و نشانی باقی نمانده (فخر رازی، 32 / 321) و به این صورت، پیشگویی اعجاز آمیز سوره کوثر تحقق یافته است (معرفت، التمهید، 4 / 64).

2. آیه مباحله

خداوند در آیه 61 سوره آل عمران می فرماید: «فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ» (پس هر که در این [بار] پس از دانشی که تو را [حاصل] آمده، با تو محاجه کند، بگو: بیایید پسرانمان و پسرانتان و زنانمان و زنانتان، و ما خویشان نزدیک و شما خویشان نزدیک خود را فراخوانیم، سپس مباحله کنیم و لعنت خدا را بر دروغگویان قرار دهیم).

به باور بیشتر مفسران (ابن کثیر، 1 / 379؛ بلاغی، 1 / 268؛ سبزواری، 6 / 22 - 23) و محدثان (مسلم نیشابوری، 7 / 120 - 121؛ ترمذی، 4 / 293 - 294)، که روایات نیز آن را تأیید می کنند، شأن نزول این آیه، ماجرای است که حضرت فاطمه علیها السلام نیز در آن نقش داشت. بنا بر روایات تفسیری، در پی دعوت جهانی رسول خدا صلی الله علیه و آله به اسلام، گروهی از علمای مسیحی نجران خدمت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله رسیدند و درباره عیسی علیه السلام و الوهیتش گفتگو کردند و در پی لجاجت آنان قرار شد که با مباحله و نفرین یکدیگر، از خدا بخواهند دروغگو را با عذابش رسوا کند، ولی مسیحیان حاضر نشدند و در صحنه مباحله فقط پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله همراه علی، فاطمه، حسن و حسین علیهم السلام حاضر شدند. آیه مباحله که بدین مناسبت فرود آمده، از امام حسن و امام حسین علیهما السلام به عنوان فرزندان پیامبر صلی الله علیه و آله، از علی علیه السلام به عنوان جان و نفس پیامبر صلی الله علیه و آله،

و از فاطمه علیها السلام به عنوان مصداق «نِسَاءَنَا»، یعنی زنان و خانواده پیامبر صلی الله علیه و آله، یاد کرده است (ر.ک: حاکم حسکانی، 158 / 1 - 159؛ سیوطی، 2 / 39). با آنکه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در آن زمان همسرانی داشت، ولی هیچ کدام را برای مباحله نبرد و فقط دخترش فاطمه علیها السلام را همراه خود برد و در نتیجه، واژه «نِسَاءَنَا» در آیه مباحله هیچ تفسیر دیگری جز فاطمه علیها السلام ندارد و این همراهی و مشارکت در امر خطیر مباحله، نشان دهنده عظمت و شایستگی اوست. آیه به درجه بالای ایمان فاطمه علیها السلام اشاره دارد، چرا که پذیرفت در جریان خطیر مباحله و نفرین مخالفان شرکت کند. زمخشری آیه مذکور را قوی ترین دلیل بر فضیلت علی، فاطمه، حسن و حسین علیهم السلام دانسته است (ر.ک: 1 / 368 - 370) و به تصریح آلوسی، در دلالت آیه بر فضیلت خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله تردیدی نیست (3 / 189).

اصل شأن نزول آیه با بیش از 51 طریق و از 39 تن از اهل بیت علیهم السلام و صحابیان و تابعان (همچون علی بن ابی طالب، حسن بن علی، حسین بن علی، محمد بن علی باقر، جعفر بن محمد صادق، موسی بن جعفر کاظم علیهم السلام، ابن عباس، جابر بن عبدالله، سعد ابی وقاص، حذیفه بن یمان، ابورافع غلام پیامبر صلی الله علیه و آله، عثمان بن عفان، طلحة بن عبید الله، زبیر بن عوام، عبدالرحمن بن عوف) و دهها تن دیگر روایت شده است (طبری، 3 / 408 - 409؛ عیاشی، 1 / 177؛ ابن ابی حاتم، تفسیر، 2 / 667؛ ابن جوزی، زادالمسیر، 1 / 339؛ ابن کثیر، 1 / 379؛ سیوطی، 2 / 39 - 40؛ فیض کاشانی، تفسیر، 1 / 343؛ آلوسی، 3 / 188؛ ر.ک: مرعشی نجفی، 3 / 46 - 62، 9 / 70 - 92، 14 / 131 - 148). حتی جصاص گفته است که راویان تاریخ و آثار، درباره آن هیچ اختلافی ندارند (2 / 18). بسیاری از علمای اهل سنت این روایات را صحیح دانسته اند (ترمذی، 5 / 302؛ حاکم نیشابوری، 3 / 150؛ ر.ک: شوکانی، 1 / 347 - 348). با این همه، برخی، روایات وارده در شأن نزول آیه مباحله

را جعلی، و مضمون آنها را با آیه ناسازگار دانسته و استدلال کرده اند که واژه «نِسَاءَنَا» جمع است و عرب آن را درباره دختر خود به کار نمی برد، به ویژه هنگامی که همسرانی داشته باشد. از این گذشته، روایتی را از ابن عساکر به عنوان معارض مطرح کرده اند که رسول خدا صلی الله علیه و آله برای مباحله، ابوبکر و پسر او، عمر و پسر او، و عثمان و پسر او را به همراه برد (ابن عساکر، 39 / 177؛ ر.ک: شوکانی، 1 / 348؛ رشید رضا، 3 / 322). اما با دقت در مطالب گفته شده، روشن می شود که ادعای جعلی بودن روایات، بدون دلیل است، زیرا بیشترین راویان حدیث شأن نزول آیه مباحله، اهل سنت اند. محققان در پاسخ به ناسازگاری روایات با آیه مباحله در کاربرد واژه «نساء»، گفته اند که در قرآن کریم، این واژه بر دختران نیز اطلاق شده است، مانند «وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ» (نساء، 47 ر.ک: طبری، 4 / 349) و «يَذَّبِحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ» (بقره، 49). همچنین در قرآن گاهی واژه جمع به کار رفته، ولی مقصود یک تن است، همچون آیه «فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ» (آل عمران، 39)، آیه «إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ» (آل عمران، 45)، که منظور از ملائکه، جبرئیل است (ر.ک: مقاتل بن سلیمان، 1 / 276؛ طبری، 3 / 339؛ سیوطی، 2 / 24؛ آلوسی، 2 / 153 - 154)؛ و آیه «يَقُولُونَ لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ» (منافقون، 8)، که فاعل فعل جمع «يقولون»، عبدالله بن ابی است (ر.ک: مجاهد، 2 / 677 - 668؛ طبری، 28 / 142 - 144). همچنین محققان، سند روایت ابن عساکر را، با توجه به تصریح رجال اهل سنت، مخدوش دانسته اند، چرا که ابن عساکر این حدیث را از طریق سعید بن عبسبه و هیثم بن عدی از امام صادق علیه السلام حکایت کرده است و در کتابهای رجال اهل سنت، آن دورا دروغگو و متروک الحدیث معرفی کرده اند (ابن ابی حاتم، الجرح و التعديل، 4 / 52 - 53؛ 9 / 85؛ ذهبی،

3. آیات اطعام در سوره انسان

سوره انسان (دهر)، به باور بسیاری از مفسران (ادامه مقاله) در مدینه بر پیامبر صلی الله علیه و آله نازل شده و به گفته آنان کل سوره، یا آیات 5 تا 22 آن، درباره فاطمه و علی و حسن و حسین علیهم السلام است. در این آیات، ویژگیهایی برای آنان برشمرده شده است، که عبارت اند از:

آنان نیکانی هستند که وفای به نذر می کنند و از رستاخیز و پروردگار ترسانند و غذای خود را به سبب دوستی خدا، با وجود نیاز به غذا (حقی بروسوی، 10 / 265؛ طباطبائی، 20 / 126)، به بینوایان، یتیمان و اسیران می بخشند و پاداش و تشکری از مردم نمی خواهند، خدا آنان را از شرّ روز قیامت حفظ می نماید و سرور و پاداش شکیباییشان را عطا می کند و نعمتهای بهشتی متنوعی نصیبشان می سازد و از شراب طهور به آنان می نوشاند و از تلاششان سپاسگزاری می کند. برخی از مفسران از اینکه در پاداشهای یادشده در آیه، از حورالعین نام برده نشده است، نتیجه گرفته اند که در میان کسانی که آیه درباره آنان است، زنی وجود داشته که حضرت فاطمه علیها السلام بوده است (آلوسی، 29 / 158؛ طباطبائی، 20 / 131).

شان نزول این آیات به دو گونه گزارش شده است. برخی از مفسران گفته اند که علی بن ابی طالب علیه السلام مقداری جو (واحدی، 296؛ ابن جوزی، زادالمسیر، 8 / 145) به خانه برد و فاطمه علیها السلام با آن غذایی آماده کرد، ولی در همان روز بینوا و یتیم و اسیری به آنان مراجعه کردند و علی و فاطمه علیها السلام هر بار ثلث غذای خود را به آنان بخشیدند (قمی، 2 / 398 - 399؛ بحرانی، 5 / 546 - 547)، اما بسیاری از مفسران شیعه (طوسی، التبیان، 10 / 211؛ طبرسی، مجمع البیان، 10 / 209 - 210) و اهل سنت (زمخشری، 4 / 670؛ فخر رازی، 30 / 746 - 747؛ قرطبی، 19 / 130 - 131) شان نزول این آیات را چنین حکایت کرده اند که

حسن و حسین علیهما السلام بیمار شدند و علی و فاطمه علیهما السلام و فضّه (کنیز حضرت فاطمه علیها السلام) برای بهبود آن دو نذر کردند که سه روز، روزه بگیرند. بعد از بهبود آنان، همگی روزه گرفتند و هر سه روز، هنگام افطار، بینوا و یتیم و اسیری تقاضای کمک کردند و آنان غذای خود را به ایشان دادند (طبرسی، مجمع البیان، 10 / 209 - 210؛ آلوسی، 29 / 157). روز بعد خدمت پیامبر صلی الله علیه و آله رسیدند و پیک وحی بر رسول اکرم صلی الله علیه و آله فرود آمد و پیام داد: «ای محمد! بگیر این را که خدا مبارک کرده است برای تو و اهل بیت تو»، سپس جبرئیل سوره انسان را تلاوت کرد. در برخی احادیث آمده است که سه روز روزه گرفتند و هر روز یک نیازمند آمد و آنان غذای خود را به او دادند (طبرسی، مجمع البیان، 10 / 209؛ فیض کاشانی، تفسیر، 5 / 261).

حاکم حسکانی این شأن نزول را از نوزده طریق نقل کرده، که یک طریق آن از عبدالله بن مبارک از یعقوب بن قعقاع از مجاهد از ابن عباس است (ر.ک: 2 / 393 - 408)، که همه این افراد در رجال اهل سنت توثیق شده اند (ر.ک: مزی، 16 / 5 - 6؛ 27 / 228، 32 / 357) و در نتیجه، طریق حدیث صحیح است. سبط ابن جوزی (283 - 284) در جواب جدش و حکیم ترمذی و نیز اسماعیل حقی بروسوی (10 / 269) و محمدعلی خالدی (6 / 813) این حدیث را صحیح دانسته اند و آلوسی آن را مشهور دانسته است (29 / 157). ابن جوزی (الموضوعات، 1 / 390 - 392) این حدیث را فقط از اصبع بن نباته نقل کرده است و آن را - که به گفته نوه اش، کسانی به جز اصبع بن نباته نیز آن را گزارش کرده اند (سبط ابن جوزی، 284) - جعلی دانسته است. ابن تیمیه نیز این حدیث را دروغ و ساختگی خوانده و مدعی شده است که ائمه اهل تفسیر، آن را در کتابهایشان نیاورده اند و در تأیید ادعایش گفته که به اتفاق اهل تفسیر، این سوره در مکه نازل شده است، در حالی که علی و

فاطمه علیها السلام در مدینه ازدواج کرده و حسن و حسین علیهما السلام در آنجا به دنیا آمده اند (ابن تیمیه، 4 / 20). اما سخن ابن تیمیه درست نیست، زیرا این حدیث با سندهای متعدد و در کتابهای گوناگون حکایت شده است که برخی از مؤلفان آن، متقدم تر از ابن تیمیه اند.

درباره مکان نزول، بسیاری از مفسران و محدثان اهل سنت این سوره را مدنی دانسته (ر.ک: طبری، 29 / 251؛ زمخشری، 4 / 665؛ سیوطی، 6 / 297) و حتی برخی در این باره ادعای اجماع کرده اند (حجازی، 3 / 792) و برخی مفسران، مدنی بودن آن را صحیح تر دانسته اند (زحیلی، 29 / 280).

درباره شأن نزول آیات مذکور، احادیث دیگری نیز گزارش شده است، مانند روایت ابن عساکر از مجاهد، مبنی بر نزول سوره درباره انفاق تعدادی از صحابه به اسیران بدر (قرطبی، 19 / 130؛ سیوطی، 6 / 298 - 299) یا روایاتی درباره وفای به نذر برخی از انصار (مقاتل بن سلیمان، 4 / 252؛ ابن جوزی، زادالمسیر، 8 / 145؛ قرطبی، 19 / 130). اما به باور بعضی محققان، این گونه روایات، به سبب مرسله بودن و نیز منفرد بودن برخی از آنها (مانند روایت مجاهد)، ناشناخته بودن روایان (ر.ک: آلوسی، 29 / 155)، یا دروغگو بودن برخی روایان، مانند مقاتل (ر.ک: مزی، 28 / 445) ضعیف هستند. از این گذشته، برخی از این شأن نزولها، مانند انفاق به اسیران مشرک (ابن کثیر، 4 / 485)، با شأن نزول مشهور جمع شدنی است.

4. آیه تطهیر

یکی دیگر از آیاتی که در شأن اهل بیت علیهم السلام، از جمله فاطمه علیها السلام، نازل شده، آیه 33 سوره احزاب است که به آیه تطهیر معروف است (کوفی، 1 / 132؛ صدوق، النخصال، 561). خدای متعال در این آیه می فرماید: «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا» (همانا خدا می خواهد از شما اهل بیت هر گونه

پلیدی را دور کند و شما را کاملاً پاک سازد.) این آیه روشن ترین آیه ای است که برای عصمت اهل بیت علیهم السلام به آن استناد شده است (مقاله عصمت فاطمه علیها السلام).

درباره شأن نزول این آیه، در تعدادی از منابع شیعه (خزاز قمی، 66؛ طبرسی، الاحتجاج، 1/ 215؛ مجلسی، 25/ 213) و اهل سنت (طبری، 22/ 9-10؛ حاکم نیشابوری، 3/ 148؛ سیوطی، 5/ 198) آمده است که پیامبر صلی الله علیه و آله، علی و فاطمه و حسن و حسین علیهم السلام را فراخواند و عبای خویش را بر آنان انداخت و دستهای خود را بلند کرد و گفت: «خدایا اینها خاندان من هستند.» حتی ام سلمه، همسر پیامبر صلی الله علیه و آله، خواست به آنان ملحق شود، ولی پیامبر صلی الله علیه و آله نپذیرفت (طبری، 22/ 11؛ حاکم حسکانی، 2/ 85؛ سیوطی، 5/ 198). در منابع اهل سنت، این شأن نزول، با الفاظ مختلف، از خود اهل بیت علیهم السلام همچون پیامبر صلی الله علیه و آله (طبری، 22/ 9-10)، علی بن ابی طالب علیه السلام (هیثمی، 9/ 169)، فاطمه علیها السلام (حاکم حسکانی، 2/ 84)، حسن بن علی علیهما السلام (ابن ابی حاتم، تفسیر، 9/ 3132؛ حاکم حسکانی، 2/ 30)، علی بن حسین علیهما السلام (ابن کثیر، 3/ 495)، و بسیاری از صحابه همچون ابن عباس (مراغی، 22/ 7)، انس بن مالک (ر.ک: طبری، 22/ 9)، ابوسعید خدری (ابن مردویه اصفهانی، 304؛ هیثمی، 9/ 169)، ابوداود (ابن عساکر، 4/ 290)، ابوهریره (ابن کثیر، 3/ 492-493)، انس بن مالک (حاکم حسکانی، 2/ 18)، صفیه (حاکم نیشابوری، 3/ 148)، ام سلمه ابن ابی حاتم، تفسیر، 9/ 3132-3133) و زینب (ام المؤمنین) (جوینی، 2/ 19) نقل شده است. حاکم نیشابوری نیز این حدیث را صحیح دانسته (3/ 148) و حاکم حسکانی آن را با سندهای متعدد، در ضمن 138 حدیث، آورده است (ر.ک: 2/ 18-139). فخر رازی (8/ 247) و نیشابوری (2/ 178) ادعا کرده اند که اهل تفسیر و حدیث بر صحت این حدیث اتفاق دارند. علمای شیعه نیز احادیث بسیاری در این باره گزارش کرده اند (ر.ک: عیاشی، 1/ 250؛ کلینی، 1/ 287؛ صدوق، الخصال، 403؛ فیض کاشانی، تفسیر، 4/ 187)،

که مجموعه این روایات، از طریق پنجاه تن از صحابه و سیزده تن از تابعین و امامان علیهم السلام و فاطمه علیها السلام جمع آوری شده است (ر.ک: موحد ابطحی، 79 - 400).

گذشته از شأن نزول، آیه تطهیر در میان مجموعه ای از آیات واقع شده که همگی درباره زنان پیامبر صلی الله علیه و آله است و تمام ضمائر آیات قبل و بعد از آیه تطهیر مؤنث است، اما همه ضمائری که در آیه تطهیر به کار رفته، مذکر است، چون بیشتر اصحاب کساء مرد بودند. از این رو، گفته شده که آیه تطهیر (احزاب، 33) مانند جمله معترضه ای است که در میان مجموعه آیات راجع به پیامبر صلی الله علیه و آله قرار گرفته است (ر.ک: مکارم شیرازی، 17 / 293 - 295)؛ لحن آیات قبل و بعد از آن، سرزنش آمیز و تهدید کننده، اما لحن آیه تطهیر، مژده و ستایش است.

با توجه به مجموعه دلایل و قراین (شأن نزول و سیاق آیه)، علمای شیعه (ر.ک: طوسی، التبیان، 8 / 340 - 341؛ طبرسی، مجمع البیان، 8 / 157؛ مغنیه، 6 / 216 - 217؛ طباطبائی، 16 / 309 - 310) و نیز بسیاری از علمای اهل سنت (ترمذی، 5 / 328؛ ابن مردویه اصفهانی، 301؛ ثعلبی، 8 / 39 - 40)، آیه تطهیر را منحصر به اصحاب کساء دانسته اند و حتی ابوبکر حضرمی، آن را نظر جمهور علما و بزرگان امت خوانده است (ر.ک: ثعلبی، 8 / 37 - 41 «پانوشت»).

از این رو، به نظر این مفسران، دیدگاه کسانی که آیه تطهیر را شامل همسران پیامبر صلی الله علیه و آله می دانند (ر.ک: بغوی، 3 / 637؛ قرطبی، 14 / 182 - 183؛ ثعالبی، 4 / 346؛ زحیلی، 22 / 14)، مردود است. هرچند در این باره از طریق عکرمه از ابن عباس، و نیز از خود عکرمه روایتی نقل شده که آیه تطهیر در خصوص زنان پیامبر صلی الله علیه و آله نازل شده است (سیوطی، 5 / 198؛ شوکانی، 4 / 279). در دایرةالمعارف قرآنی لیدن نیز مک اولیف جین دمن، در مقاله فاطمه، روایت عکرمه را درباره زنان پیامبر صلی الله علیه و آله، از برخی منابع اهل سنت (ابن جوزی، زادالمسیر، 6 / 198) گزارش کرده است (جین دمن، 2 / 192 - 193).

درباره شخصیت عکرمة دو احتمال مطرح شده است: اول اینکه او کذاب و متهم به هواداری از خوارج بوده و بر ابن عباس دروغ می بسته است (ر.ک: مزى، 20 / 280 - 282؛ ذهبى، میزان الاعتدال، 3 / 93 - 95؛ ابن حجر عسقلانى، 7 / 235 - 239)؛ دوم اینکه وی شاگرد خاص ابن عباس بوده که خود از دوستان اهل بیت علیهم السلام است و مخالفان، مطالبی مثل روایت اخیر را به دروغ به عکرمة نسبت داده اند (ر.ک: معرفت، التفسیر و المفسرون، 1 / 348 - 362). در هر صورت، این روایت عکرمة معتبر نیست. روایات دیگری نیز با مضمون روایت عکرمة، از اشخاصی مانند عروة بن زبیر (سیوطی، 5 / 198) و سعید بن جبیر (واحدی، 239 - 240)، و مقاتل بن سلیمان (3 / 489)، نقل شده است که به نظر برخی از محققان اهل سنت، ضعیف و بی اعتبارند (ر.ک: ابن ابی الحدید، 4 / 63 - 69، مزى، 28 / 437 - 450).

5. آیه مودت

بر اساس احادیث متعددی که در تفاسیر شیعه (ر.ک: ابوالفتوح رازی، 17 / 122؛ بحرانی، 4 / 815)، از اهل بیت علیهم السلام (از جمله امام حسن مجتبی، امام باقر و امام صادق علیهم السلام) و نیز از صحابه و تابعین، همچون جابر بن عبدالله (ابونعیم اصفهانی، 3 / 210) و سعید بن جبیر از ابن عباس (ر.ک: حاکم حسکانی، 2 / 191 - 193، 196 - 197؛ سیوطی، 6 / 7؛ ابو السعود، 8 / 30) نقل شده، آیه 23 سوره شوری «قُلْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ عَلَيْهِ أَجْرٌ إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى» در خصوص حضرت فاطمه و علی و حسن و حسین علیهم السلام نازل شده است.

بنا بر گزارشهایی از ابن عباس، گروهی از انصار خدمت پیامبر صلی الله علیه و آله رسیدند و گفتند: «اموال ما، در اختیار شماست، هر اندازه که خواستید، بدون هیچ زحمتی، بر گیرید.» آیه مذکور نازل شد که پیامبر صلی الله علیه و آله به انصار بگوید: «از شما مزدی برای رسالت

ص: 337

نمی‌خواهم جز دوستی خویشاوندانم» (فرات کوفی، 391؛ واحدی، 251؛ مجلسی، 23 / 248). در بسیاری از احادیث اهل سنت، در بیان مصداق آیه، آمده است که وقتی آیه 23 سوره شوری نازل شد، مردم از پیامبر صلی الله علیه و آله پرسیدند: «خویشاوندان تو چه کسانی هستند که مودتشان بر امت واجب شده است؟» و پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «علی، فاطمه و دو پسر آنها» (کوفی، 1 / 117؛ طبرانی، المعجم الکبیر، 3 / 47؛ 11 / 351؛ زمخشری، 4 / 220؛ ابن بطریق، 47؛ فخر رازی، 27 / 595). حاکم حسکانی این حدیث را با هشت سند آورده است (ر.ک: 2 / 191 - 198). احمد بن حنبل (2 / 699)، ابن ابی حاتم (تفسیر، 10 / 3276) و طبرانی (المعجم الکبیر، 3 / 47) نیز این حدیث را نقل کرده‌اند. در برخی احادیث، از ابن عباس نقل شده که این آیه مربوط به محیط مکه است که با نزول آیه «قُلْ مَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ فَهُوَ لَكُمْ إِنَّ أَجْرِي إِلَّا عَلَى اللَّهِ» (سبأ، 27) نسخ شده است (سیوطی، 6 / 6)، ولی بسیاری از علمای اهل سنت، این سخن را تضعیف کرده‌اند، از جمله ثعلبی (8 / 313)، بغوی (4 / 144 - 125)، ابن جوزی (زادالمسیر، 7 / 78 - 80) و شنیطی (7 / 71).

جری و تطبیق آیات بر فاطمه علیها السلام

آیات فراوانی در قرآن وجود دارد که بنا بر برخی احادیث، فاطمه علیها السلام یکی از مصادیق یا بارزترین مصداق آنهاست. در حالی که مطالب آیات، منحصر به ایشان نیست.

1. آیات 38 و 39 سوره عبس «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ * صَاحِكَةٌ مُّسْتَبْشِرَةٌ»، که بیانگر حال گروهی از مردم در رستاخیز است که رخسارشان درخشان است و شادمان و خندان‌اند. حاکم حسکانی از قول انس بن مالک نقل کرده است که از پیامبر صلی الله علیه و آله درباره این آیه پرسیدم و ایشان در پاسخ، مراد از آن را فرزندان عبدالمطلب، یعنی خود ایشان، علی، حمزه، جعفر، حسن، حسین و فاطمه علیهم السلام،

ذکر کرد که از قبرهایشان بیرون می آیند و نور چهره هایشان چون آفتاب تابناک است (2 / 423).

. درباره آیه «اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» (فاتحه، 6) نیز در احادیث متعددی آمده که مقصود از راه مستقیم، محبت اهل بیت علیهم السلام و راه محمد صلی الله علیه و آله و خاندان اوست (ابن مردویه اصفهانی، 221؛ حاکم حسکانی، 1 / 75؛ ابن شهر آشوب، 2 / 271). حاکم حسکانی در حدیثی، با ذکر اسناد، از جابر بن عبدالله انصاری از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل کرده که خدا، علی و همسر و فرزندانش را حجت‌های الهی برای مردم قرار داده است و در امت من، آنان درهای علم هستند، هر کس به وسیله آنان هدایت شود، به راه مستقیم هدایت شده است (1 / 76). قندوزی نیز مشابه این حدیث را گزارش کرده است (1 / 63).

. در خصوص آیه 47 سوره حجر «إِخْوَانًا عَلَى سُرُرٍ مُتَقَابِلِينَ»، در برخی احادیث از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل شده است که مقصود، علی، حسن، حسین، فاطمه، عقیل و جعفر در بهشت اند. پیامبر صلی الله علیه و آله به آنان فرمود: «آن چنان رویه روی هم هستید که به پشت سر یکدیگر نمی نگرید» (طبرانی، المعجم الاوسط، 7 / 343؛ ابن مردویه اصفهانی، 271؛ مجلسی، 36 / 72).

4. در مورد آیه 36 سوره نور «فِي بُيُوتٍ أُذِنَ لِلَّهِ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ»، از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله حکایت شده که مقصود، خانه های پیامبران علیهم السلام است و در پاسخ به این پرسش که «آیا خانه علی و فاطمه علیهما السلام هم از آنهاست؟» فرمود: «خانه آن دو از برترین آنهاست» (فرات کوفی، 286 - 287؛ ابن مردویه اصفهانی، 284؛ حاکم حسکانی، 1 / 533).

5. درباره آیه «وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى» (لیل، 3) - که در آن به آفریننده نر و ماده سوگند یاد شده - از امام باقر علیه السلام نقل شده که مذکر، امیر المؤمنین علیه السلام است و مؤنث، فاطمه علیها السلام است (ابن شهر آشوب، 3 / 102؛ مجلسی، 43 / 32). درباره سوگند در

آیه «وَالشَّفَعِ وَالْوَتْرِ (3)» (فجر، 3)، از امام صادق علیه السلام روایت شده است که مقصود از شفع (زوج)، امیر المؤمنین و فاطمه علیهما السلام هستند (کفعمی، 343؛ حسینی استرآبادی، 2/ 792؛ مجلسی، 24/ 78). البته روشن است که زوج و مؤنث منحصر به علی و فاطمه علیهما السلام نیست، اما هنگامی که خدا می خواهد به زوج و مذکر و مؤنث سوگند یاد کند، به مصداق مهم آنها سوگند یاد می کند و علی و فاطمه علیها السلام از مهم ترین مصداق آنها هستند.

درباره آیه «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره، 31)، از امام صادق علیها السلام روایت شده که مقصود، نام محمد صلی الله علیه و آله و علی و فاطمه و حسن و حسین علیهم السلام است (تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام، 217؛ فرات کوفی، 56؛ مجلسی، 11/ 117). البته مفسران درباره نامهایی که خدا به آدم علیه السلام آموزش داد، تفاسیر متعددی دارند (ر.ک: طبرسی، مجمع البیان، 1/ 152؛ طباطبائی، 1/ 116 - 120؛ مکارم شیرازی، 1/ 176)، اما با توجه به واژه «کُلَّهَا»، می توان گفت که خدا نامهای همه موجودات را به آدم علیه السلام آموزش داد، که از جمله آنها نامهای پنج تن علیهم السلام است، اما چون نام آنان از مصداق مهم نامها بوده و اهمیت ویژه ای داشته، در این حدیث ذکر شده است.

6. در ذیل آیه «فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ» (بقره، 37)، از ابن عباس روایتی آمده است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله درباره «کلمات» فرمود: «آدم به حق محمد و علی و فاطمه و حسن و حسین از خدا درخواست کرد که توبه اش را بپذیرد و خدا توبه اش را پذیرفت» (صدوق، الخصال، 270؛ مجلسی، 11/ 176). همین مضمون از امام صادق علیه السلام نیز روایت شده است (مغربی، 3/ 6؛ صدوق، کمال الدین، 358 - 359؛ همو، معانی الاخبار، 126).

7. منابع حدیثی و تفسیری شیعه و اهل سنت درباره آیه «أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ

مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ» (ابراهیم، 24) گزارش کرده اند که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «من شجره ام و فاطمه فرع آن است» (حاکم نیشابوری، 3 / 160؛ مفید، 245؛ طوسی، الامالی، 19). از امام باقر علیه السلام حکایت شده که آن شجره، محمد صلی الله علیه و آله است و فرع آن علی امیر المؤمنین علیه السلام و نتیجه آن حسن و حسین علیهما السلام و شاخه آن فاطمه علیها السلام است (حاکم حسکانی، 1 / 406 - 407).

تأویل آیات به فاطمه علیها السلام

تأویل آیه، رهیافتی به باطن آیه است که به قرینه نقلی، همچون حدیث معصوم، حاصل می شود (طباطبائی، 3 / 74؛ نصیری، 60). در تأویل، ظاهر و باطن آیه، هر دو، به قوت خود باقی است و همدیگر را نفی نمی کنند، چرا که مربوط به ساحتها و لایه های گوناگون قرآن کریم هستند. اندیشمندان و مفسران قرآن، آیات متعددی را برشمرده اند که به حضرت فاطمه علیها السلام تأویل می شوند.

1. آیه «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ» (دخان، 3). کلینی این روایت را نقل کرده است که شخصی از ابوالحسن علیه السلام درباره معنای باطنی این آیه پرسید و حضرت علیها السلام پاسخ داد: «مقصود از شب مبارک، فاطمه است» (479 / 1؛ ر.ک: حسینی استرآبادی، 2 / 573؛ مجلسی، 24 / 319 - 320).

2. آیه «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِثْلِ نَارٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ» (نور، 35) نیز به فاطمه علیها السلام تأویل شده است. در احادیث شیعه و اهل سنت، گزارش شده که مقصود از «مشکاة»، فاطمه علیها السلام است و «مصباح» امام حسن و امام حسین علیهما السلام هستند (بحرانی، 4 / 67). این حدیث را علوی حضر می از علی بن جعفر از ابوالحسن (64)، و نیز سمهودی (244) و ابن مغزالی (377 - 378) نقل کرده اند. البته در برخی منابع،

اضافه شده که فاطمه علیها السلام همچون «کوکب درّی» در بین زنان جهان است و مقصود از درخت مبارک، ابراهیم است (مجلسی، 23 / 316؛ علوی حضرمی، 64). این گونه احادیث، به باطن آیه اشاره دارند، که با توجه به احادیثی که می فرماید: «خداوند اهل بیت علیهم السلام را از نور عظمت و جلال خود آفرید» (ر.ک: کلینی، 1 / 440؛ صدوق، عیون اخبار الرضا علیه السلام، 2 / 337؛ مجلسی، 25 / 17)، معنا می شوند. بنابراین، آیه مذکور بدین معناست که آل محمد صلی الله علیه و آله، از جمله فاطمه علیها السلام، پرتوی از نور الهی اند و فاطمه علیها السلام همچون چراغدانی است که در آن چراغی نورانی هست که اطراف آن را حبابی همچون ستاره درخشان فراگرفته است.

3. ظاهر آیه «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ» (نحل، 90) درباره دادگری، نیکوکاری و صله رحم است، ولی برخی از مفسران شیعه از امام باقر علیه السلام نقل کرده اند که مقصود از «عدل» پیامبر صلی الله علیه و آله و «احسان» علی علیه السلام و «وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ» فاطمه علیها السلام است (فرات کوفی، 236؛ مجلسی، 24 / 190). این مطلب، نوعی تأویل آیه و رهیافتی به باطن است، هرچند که ظاهر آیه به عنوان دستور الهی به قوّت خود باقی است، اما با کمک احادیث، در معنای آیه توسعه داده می شود، به طوری که شامل عدل مجسّم و احسان مجسّم شود. بنابراین، گرچه صله رحم و محبت به همه خویشاوندان لازم است، ولی چون فاطمه علیها السلام نزدیک ترین خویشاوند به پیامبر صلی الله علیه و آله است، همه امت موظف به نیکی و محبت به وی و به جا آوردن صله رحم در خصوص او هستند.

4. ظاهر آیه «حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ» (بقره، 238) نیز مواظبت بر نمازهای روزانه است، ولی در روایتی از امام صادق علیه السلام گزارش شده است که مقصود از نمازها در این آیه، پیامبر و امیر المؤمنین و فاطمه و حسن و حسین علیهم السلام

هستند و مقصود از نماز وسط، أمير المؤمنين عليه السلام است (عیاشی، 1 / 128؛ حویزی، 1 / 238). با توجه به این روایت، آیه تأویل، و باطن آن روشن می گردد. بنابراین، می توان گفت که نماز وسیله ارتباط با خداست که مصادیق متعددی دارد؛ یکی نمازهای روزانه است که باید مواظب باشیم ترک نشود و یکی هم پیامبر و فاطمه و ائمه علیهم السلام هستند که لازم است بر ولایت آنان مواظبت کنیم و از رهنمودهای آنان و با شفاعت و توسل به آنان، برای پیوند با خدا استفاده کنیم.

منابع

آلوسی، سید محمود (م. 1270 ق.)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ابن ابی الحدید، عزالدین (م. 656 ق.)، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، دار احیاء الکتب العربیة، 1378 ق؛ ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد (م. 327 ق.)، الجرح و التعديل، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1371 ق؛ همو، تفسیر القرآن العظیم (تفسیر ابن ابی حاتم)، تحقیق اسعد محمد الطیب، الرياض، مكتبة نزار مصطفى الباز، 1419 ق؛ ابن ابی شیبة کوفی، عبدالله بن محمد (م. 235 ق.)، المصنف فی الاحادیث و الآثار، تحقیق سعید لحام، بیروت، دار الفکر، 1409 ق؛ ابن بطریق، یحیی بن حسن (م. 600 ق.)، عمدة عیون صحاح الاخبار فی مناقب امام الابرار، قم، نشر اسلامی، 1407 ق؛ ابن تیمیہ، احمد بن عبدالحلیم (م. 728 ق.)، منهاج السنة النبویہ، تحقیق محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، 1406 ق؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (م. 597 ق.)، زادالمسیر فی علم التفسیر، تحقیق محمد بن عبدالرحمن، بیروت، دار الفکر، 1407 ق؛ همو، الموضوعات، تحقیق عبدالرحمن محمد عثمان، المدینة المنورة، المكتبة السلفية، 1386 ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (م. 852 ق.)، تهذیب التهذیب، بیروت، دارالفکر، 1404 ق؛ ابن شهر آشوب، محمد بن علی (م. 588 ق.)، مناقب آل ابی طالب، تحقیق گروهی از اساتید نجف اشرف، النجف الاشرف، المكتبة الحیدریة، 1376 ق؛ ابن عساکر، علی بن حسن (م. 571 ق.)، تاریخ مدینة دمشق، تحقیق علی شیری، بیروت، دار الفکر، 1415 ق؛ ابن عطیة اندلسی، عبد الحق بن غالب (م. 546 ق.)، المحرر الوجیز فی

تفسير الكتاب العزيز، تحقيق عبدالسلام محمد، بيروت، دارالكتب العلمية، 1422 ق؛ ابن فارس، احمد بن فارس (م. 395 ق.)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، قم، مكتب الاعلام الاسلامي، 1404 ق؛ ابن كثير، اسماعيل بن عمر (م. 774 ق.)، تفسير القرآن العظيم (تفسير ابن كثير)، بيروت، دار المعرفة، 1412 ق؛ ابن مردويه اصفهاني، احمد بن موسى (م. 410 ق.)، مناقب علي بن ابي طالب عليه السلام، تحقيق عبدالرزاق محمد حسين، قم، انتشارات دار الحديث، 1424 ق؛ ابن مغزلي، علي بن محمد (م. 483 ق.)، مناقب اهل البيت عليهم السلام، تحقيق محمد كاظم محمودي، تهران، مجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الاسلامية، 1427 ق؛ ابو السعود، محمد بن محمد عمادى (م. 951 ق.)، ارشاد العقل السليم الى مزايا القرآن الكريم (تفسير ابي السعود)، بيروت، دار احياء التراث العربي؛ ابوالفتوح رازي، حسين بن علي (م. 554 ق.)، روض الجنان وروح الجنان في تفسير القرآن، تحقيق ياحقى، ناصح، مشهد، آستان قدس رضوى، 1375 ش؛ ابونعيم اصفهاني، احمد بن عبدالله (م. 430 ق.)، حلية الاولياء و طبقات الاصفياء، بيروت، دار الكتاب العربي، 1987 م؛ احمد بن حنبل، شيباني (م. 241 ق.)، فضائل الصحابة، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1983 م؛ انصارى زنجاني، اسماعيل، فاطمه عليها السلام در آئينه كتاب، قم، انتشارات دليل ما، 1380 ش؛ بحراني، سيدهاشم حسيني (م. 1107 ق.)، البرهان في تفسير القرآن، تهران، بنياد بعثت، 1416 ق؛ بغوي، حسين بن مسعود (م. 510 ق.)، معالم التنزيل (تفسير بغوي)، تحقيق عبدالرزاق مهدي بيروت، دار احياء التراث العربي، 1420 ق؛ بلاغي، سيدعبدالحجة، حجة التفاسير و بلاغ الاكسير، قم، انتشارات حكمت، 1386 ق؛ بيضاوي، عبدالله بن عمر (م. 685 ق.)، انوار التنزيل و اسرار التأويل (تفسير بيضاوي)، تحقيق محمد عبدالرحمن مرعشلي بيروت، دار احياء التراث العربي، 1418 ق؛ ترمذى، محمد بن عيسى (م. 279 ق.)، سنن الترمذى، تحقيق عبدالوهاب عبد اللطيف، بيروت، دارالفكر، 1403 ق؛ تفسير منسوب به امام عسكري عليه السلام، التفسير المنسوب الى الامام العسكري عليه السلام، قم، مدرسة الامام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، 1409 ق؛ ثعالبى، عبدالرحمن بن محمد (م. 875 ق.)، الجواهر الحسان في

تفسير القرآن (تفسير ثعالبي)، تحقيق عبدالفتاح، علي محمد، عادل احمد، بيروت، دار احياء التراث العربي، 1418 ق؛ ثعلبي، احمد بن محمد (م. 427 ق.)، الكشف و البيان في تفسير القرآن (تفسير ثعلبي)، تحقيق ابن عاشور، ساعدى، بيروت، دار احياء التراث العربي، 1422 ق؛ جصاص، احمد بن علي (م. 370 ق.) احكام القرآن، تحقيق عبدالسلام محمد، بيروت، دارالكتب العلمية، 1415 ق؛ جوهرى، اسماعيل بن حماد (م. 393 ق.)، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية، تحقيق احمد عبدالغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين، 1407 ق؛ جوينى، ابراهيم بن محمد خراسانى (م. 730 ق.)، فرائد السمطين، تحقيق محمدباقر محمودى، بيروت، 1398 ق؛ جين دمن، مك اوليف، فاطمه عليها السلام، دايرة المعارف قرآن (اليدن) (Encyclopedia of the quran)، حاكم حسانى، عبيد الله بن عبدالله (م. 506 ق.)، شواهد التنزيل، تحقيق محمدباقر محمودى، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى، 1411 ق؛ حاكم نيشابورى، محمد بن عبدالله (م. 405 ق.)، المستدرک على الصحيحين، تحقيق يوسف مرعشلى، بيروت، دار المعرفة؛ حجازى، محمد محمود، التفسير الواضح، بيروت، دار الجيل، 1413 ق؛ حسينى استر آبادى، سيد شرف الدين على (م. 965 ق.)، تأويل الآيات الظاهرة في فضائل العترة الطاهرة، قم، مدرسة الامام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، 1407 ق؛ حقى بروسوى، اسماعيل (م. 1137 ق.)، تفسير روح البيان، بيروت، دار الفكر؛ حويزى، عبدعلى بن جمعه (م. 1112 ق.)، تفسير نورالثقلين، تحقيق سيدهاشم رسولى محلاتى، قم، انتشارات اسماعيليان، 1412 ق؛ خالدى، محمدعلى، صفوة العرفان في تفسير القرآن، تهران، نشر احسان، 1385 ش؛ خزاز قمى، على بن محمد (م. 400 ق.)، كفاية الاثر في النص على الائمة الاثني عشر عليهم السلام، تحقيق سيد عبد اللطيف حسينى كوه كمرى، قم، انتشارات بيدار، 1401 ق؛ دروزه، محمد عزة (م. 1404 ق.)، التفسير الحديث (ترتيب السور حسب النزول)، القاهرة، دار احياء الكتب العربية، 1383 ق؛ ذهبى، محمد بن احمد (م. 748 ق.)، المغني في الضفعا، بيروت، دارالكتب العلمية، 1977 م؛ همو، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق على محمد بجاوى، بيروت، دار المعرفة؛ راغب

اصفهانى، حسين بن محمد (م. 502 ق.)، مفردات الفاظ القرآن، نشر الكتاب، 1404 ق؛ رشيد رضا، محمد (م. 1354 ق.)، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، بيروت، دار المعرفة، 1414 ق؛ زحيلي، وهبة بن مصطفى، تفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، دمشق، دار الفكر المعاصر، 1418 ق؛ زمخشري، محمود بن عمر (م. 538 ق.)، الكشاف، بيروت، دار الكتاب العربي، 1407 ق؛ سبزواري، سيد عبدالاعلى (م. 1414 ق.)، مواهب الرحمن في تفسير القرآن، بيروت، مؤسسة اهل البيت عليهم السلام 1409 ق؛ سبط ابن جوزي، يوسف بن حسام (م. 654 ق.)، تذكرة الخواص، بيروت، مؤسسة اهل البيت عليهم السلام، 1410 ق؛ سمهودي، على بن احمد (م. 911 ق.)، جواهر العقدين في فضل الشرفين، بيروت، دارالكتب العلمية، 1995 م؛ سيوطي، جلال الدين (م. 911 ق.)، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، قم، كتابخانه مرعشى نجفى، 1404 ق؛ مقاتل بن سليمان (م. 150 ق.)، تفسير مقاتل بن سليمان، عبدالله محمود شحاته، بيروت، دار احياء التراث العربي، 1423 ق؛ شنيطى، محمد امين (م. 1393 ق.)، اضواء البيان في ايضاح القرآن بالقرآن، بيروت، دار الفكر، 1415 ق؛ شوكانى، محمد بن على (م. 1250 ق.)، فتح القدير، عالم الكتب؛ صادقى تهرانى، محمد (م. 1390 ش.)، الفرقان في تفسير القرآن، قم، انتشارات فرهنگ اسلامى، 1365 ش؛ صدوق، محمد بن على (م. 381 ق.)، الخصال، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1403 ق؛ همو، عيون اخبار الرضا عليه السلام، تحقيق حسين اعلمى، بيروت، مؤسسة الأعلمى، 1404 ق؛ همو، كمال الدين و تمام النعمه، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1405 ق؛ همو، معانى الاخبار، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1361 ش؛ طباطبائى، سيد محمد حسين (م. 1402 ق.)، الميزان في تفسير القرآن، قم، نشر اسلامى، 1417 ق؛ طبرانى، سليمان بن احمد (م. 360 ق.)، المعجم الاوسط، دار الحرمين، 1415 ق؛ همو، المعجم الكبير، تحقيق حمدى سلفى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1404 ق؛ طبرسى، احمد بن على (م. 560 ق.)، الاحتجاج، تحقيق محمدباقر خراسان، النجف الاشرف، دار النعمان، 1386 ق؛ طبرسى، فضل بن حسن (م. 548 ق.)، مجمع البيان فى تفسير القرآن، تحقيق عده اى از محققين،

بيروت، مؤسسة الأعلمی، 1415 ق؛ طبری، محمد بن جریر (م. 310 ق.)، جامع البیان عن تأویل آی القرآن، تحقیق صدقی جمیل عطار، بیروت، دار الفکر، 1415 ق؛ طوسی، محمد بن حسن (م. 460 ق.)، الامالی، تحقیق مؤسسة البعثة، قم، دار الثقافة، 1414 ق؛ همو، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق احمد قصیر عاملی، مکتب الاعلام الاسلامی، 1409 ق؛ علوی حضرمی، سیدابی بکر بن شهاب الدین (م. 1303 ق.)، رشفة الصادی من بحر فضائل بن النبی الهادی، تحقیق علی عاشور، بیروت، دار الکتب العلمیة، 1418 ق؛ عیاشی، محمد بن مسعود (م. 320 ق.)، تفسیر العیاشی، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، المکتبة العلمیة الاسلامیة؛ فخر رازی، محمد بن عمر (م. 606 ق.)، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1420 ق؛ فرات کوفی، فرات بن ابراهیم (م. 307 ق.)، تفسیر فرات الکوفی، تحقیق محمد کاظم محمودی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، 1410 ق؛ فیض کاشانی، محسن (م. 1091 ق.)، الوافی، تحقیق ضیاء الدین حسینی، اصفهان، کتابخانه امام امیر المؤمنین علی علیه السلام، 1406 ق؛ همو، تفسیر الصافی، تحقیق حسین اعلمی، تهران، مکتبة الصدر، 1416 ق؛ قرطبی، محمد بن احمد (م. 671 ق.)، الجامع لاحکام القرآن (تفسیر قرطبی)، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1405 ق؛ قمی، علی بن ابراهیم (م. 307 ق.)، تفسیر القمی، تحقیق سیدطیب موسوی جزائری، قم، دار الکتب، 1404 ق؛ قندوزی، سلیمان بن ابراهیم (م. 1294 ق.)، ینابیع المودة لذوی القربی، تحقیق سیدعلی جمال اشرف حسینی، دارالاسوة، 1416 ق؛ کفعمی، ابراهیم بن علی (م. 905 ق.)، المصباح، بیروت، مؤسسة الاعلمی، 1403 ق؛ کلینی، محمد بن یعقوب (م. 329 ق.)، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیة، 1363 ش؛ کوفی، محمد بن سلیمان (م. قرن 3)، مناقب الامام امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام، تحقیق محمدباقر محمودی، قم، مجمع احیاء الثقافة الاسلامیة، 1412 ق؛ مؤید، علی حیدر، فضائل فاطمة الزهراء علیها السلام فی الذکر الحکیم، المکتبة الحیدریة، 1380 ق؛ مجاهد، مجاهد بن جبر (م. 102 ق.)، تفسیر مجاهد، تحقیق عبدالرحمن سورتی، اسلام آباد، مجمع البحوث الاسلامیة؛ مجلسی، محمدباقر

(م. 1111 ق.)، بحار الانوار، تحقيق محمدباقر بهبودى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1403 ق؛ مراغى، احمد بن مصطفى (م. 1371 ق.)، تفسير المراغى، بيروت، دار احياء التراث العربى؛ مرعشى نجفى، سيدشهاب الدين (م. 1411 ق.)، شرح احقاق الحق، قم، كتابخانه مرعشى نجفى؛ مزى، جمال الدين يوسف (م. 742 ق.)، تهذيب الكمال في اسماء الرجال، تحقيق بشار عواد، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1406 ق؛ مسلم نيشابورى، مسلم بن حجاج (م. 261 ق.)، صحيح مسلم، بيروت، دار الفكر؛ مشهدى، محمد بن محمدرضا (م. 1125 ق.)، تفسير كنزالدقائق و بحر الغرائب، تهران، وزارت ارشاد اسلامى، 1368 ش؛ مصطفوى، حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر كتاب، 1360 ش؛ معرفت، محمدهادى (م. 1385 ش.)، التفسير و المفسرون فى ثوبه القشيب، مشهد، الجامعة الرضوية للعلوم الاسلامية، 1418 ق؛ همو، التمهيد في علوم القرآن، قم، نشر اسلامى، 1411 ق؛ مغربى، قاضى نعمان بن محمد تميمى (م. 363 ق.)، شرح الاخبار في فضائل الائمة الاطهار عليهم السلام، تحقيق سيدمحمد حسيني جلالى، قم، نشر اسلامى، 1414 ق؛ مغنيه، محمدجواد (م. 1400 ق.)، التفسير الكاشف، تهران، دار الكتب الاسلامية، 1424 ق؛ مفيد، محمدبن محمد (م. 413 ق.)، الامالى، تحقيق حسين استادولى، على اكبر غفارى، بيروت، دار المفيد، 1414 ق؛ مكارم شيرازى، ناصر و ديگران، تفسير نمونه، تهران، دار الكتب الاسلامية، 1374 ش؛ موحد ابطحى، سيدعلى، آية التطهير فى احاديث الفرقين، قم، 1405 ق؛ نصيرى، على، تأويل از نگاه تحقيق، بينات (فصلنامه)، قم، مؤسسه معارف اسلامى امام رضا عليه السلام، ش 18، 1377 ش؛ نيشابورى، حسن بن محمد (م. 728 ق.)، تفسير غرائب القرآن و رغائب الفرقان، تحقيق زكريا عميرات، بيروت، دارالكتب العلمية، 1416 ق؛ واحدى، على بن احمد (م. 468 ق.)، اسباب النزول، القاهرة، مؤسسة الحلبي، 1388 ق؛ هيثمى، على بن ابى بكر (م. 807 ق.)، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، بيروت، دار الكتب العلمية، 1408 ق.

محمدعلى رضايى اصفهانى

جایگاه و فضیلت‌های فاطمه علیها السلام از نگاه پیامبر صلی الله علیه و آله.

دیدگاه رسول خدا صلی الله علیه و آله درباره اشخاص، از آن نظر اهمیت دارد که گفتار و سیره آن حضرت صلی الله علیه و آله معیار حق و باطل و درستی و نادرستی افراد و اندیشه هاست. در منابع روایی، از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در خصوص امامان معصوم علیهم السلام احادیث بسیاری نقل شده که گویای ابعاد شخصیتی آنان است. در این میان، فرمایشها و دیدگاه رسول خدا صلی الله علیه و آله درباره فاطمه علیها السلام از اهمیت بیشتری برخوردار است، زیرا برخی تعابیر و رفتارهای پیامبر صلی الله علیه و آله در خصوص فاطمه زهرا علیها السلام، در مورد شخص دیگری به کار نرفته است. این رفتار خاص، از محبت پدرانه یا شفقت نسبی و فطری فراتر است، چرا که رسول خدا صلی الله علیه و آله فرزندان دیگری نیز داشت، ولی با آنان این گونه برخورد نکرد. نوع نگرش رسول خدا صلی الله علیه و آله به جایگاه و شخصیت فاطمه علیها السلام به گونه ای بیان شده است که در قالب اظهار محبت و دوستی متقابل والدین و فرزندان نمی گنجد (ر.ک: ابن ابی الحدید، 9 / 193). شواهد نشان می دهد در رفتار رسول خدا صلی الله علیه و آله با فاطمه علیها السلام حکمتی وجود داشته است که مسلمانان به خوبی آن را درک می کردند و در تاریخ، صحابه بارها آن را روایت کرده اند احمد بن حنبل، 5 / 275؛ حاکم نیشابوری، 3 / 154؛ ر.ک: ابن عبدالبر، 4 / 1894 - 1897). عمرین خطاب گفته است که هرگز کسی را نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله محبوب تر از فاطمه علیها السلام ندیدم (حاکم نیشابوری، 3 / 155). از امام باقر علیه السلام، امام صادق علیه السلام و حذیفه بن یمان نقل شده است که رسول خدا صلی الله علیه و آله نمی خوابید مگر اینکه بر صورت و بین سینه فاطمه علیها السلام بوسه می زد (ابن شهر آشوب، 3 / 114؛ اربلی، 2 / 95؛ مرعشی نجفی، 10 / 185).

نحوه نگرش رسول خدا صلی الله علیه و آله به فاطمه علیها السلام در منابع تاریخی و حدیثی متقدم شیعه و اهل سنت بیان شده است. از قرن چهارم درباره فضایل، شخصیت و زندگی حضرت فاطمه علیها السلام کتابهای مستقلی نوشته شده است، از جمله فضایل سیده النساء، عمر بن شاهین، در بین اهل سنت؛ و اخبار فاطمه علیها السلام، ابوعلی صولی، عالم شیعی (ر.ک: نجاشی، 84؛ طوسی، الفهرست، 78). در قرن حاضر، درباره جایگاه و فضیلت فاطمه علیها السلام از دیدگاه رسول خدا صلی الله علیه و آله کتابهایی نوشته شده است که برخی از آنها عبارت اند از: مناقب و مصائب حضرت زهرا علیها السلام از زبان پیامبر صلی الله علیه و آله، ام نرجس؛ بانوی مینوی، سید محمدصادق موسوی گرمارودی؛ پرتوی از فضایل حضرت فاطمه زهرا علیها السلام در کلام معصومین علیهم السلام، میر علی محمدنژاد؛ سیره و سیمای ریحانه پیامبر صلی الله علیه و آله، علیرضا کرمی؛ فاطمة الزهراء علیها السلام الحوراء الانسیه، ضیاء جواهری؛ و صحیفه الزهراء علیها السلام، اسعد عبود. مقاله «ابعاد شخصیت فاطمه زهرا علیها السلام از منظر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله»، نعمت الله یوسفیان نیز در این باره است.

فاطمه علیها السلام و رسول خدا صلی الله علیه و آله

دسته ای از گزارشها از چنان موقعیت و جایگاه والایی برای فاطمه علیها السلام نزد پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله حکایت می کند که کسی را یارای وصول به آن جایگاه نیست. این مهم در گفتار و رفتار رسول خدا صلی الله علیه و آله انعکاس یافته است.

بنا بر منابع معتبر شیعه و اهل سنت، پیامبر صلی الله علیه و آله فرزندش را با کنیه «أُمُّ أَبِیْهَا» (مادر پدر) خطاب می کرد (ابوالفرج اصفهانی، 29؛ طبرانی، المعجم الکبیر، 22 / 397؛ ابن اثیر جزری، 5 / 520؛ مزی، 35 / 247). اعطای این کنیه، از شخصیت و جایگاه فاطمه علیها السلام نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله و چگونگی رفتار او با پدرش حکایت دارد (عاملی، 1 / 60).

منابع معتبر شیعه و اهل سنت در روایتی صحیح نقل کرده اند که بارها

رسول خدا صلی الله علیه و آله او را پاره تن خود (فَاطِمَةُ بَضْعَةً مِنِّي) خطاب کرده است (بخاری، 210 / 4؛ مسلم نیشابوری، 141 / 7؛ صدوق، الامالی، 575؛ حاکم نیشابوری، 159 / 3).

محدثان متقدم شیعه و اهل سنت گزارش کرده اند که رسول خدا صلی الله علیه و آله پیوسته جمله «اللَّهُمَّ إِنَّهَا مِنِّي وَ أَنَا مِنْهَا» (خداوندا او از من است و من از اویم) را در مورد فاطمه علیها السلام به کار می برد (طبرانی، الاحادیث الطوال، 140؛ هیثمی، 208 / 9؛ مجلسی، 43 / 122). از فاطمه علیها السلام روایت شده است زمانی که آیه 63 سوره نور نازل شد و در آن خداوند از مؤمنان خواسته بود آن گونه که همدیگر را خطاب می کنید، رسول خدا صلی الله علیه و آله را خطاب نکنید، ترسیدم رسول خدا صلی الله علیه و آله را پدر بخوانم، لذا او را «یا رسول الله» صدا کردم. رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود که این آیه در مورد تو و دودمانت نازل نشده است، تو از من هستی و من از تو هستم (ابن مغزلی، 427؛ مرندی، 27). همچنین رسول خدا صلی الله علیه و آله بارها درباره فاطمه علیها السلام می گفت: «فِداها ابوها» (پدرش فدایش باد) (صدوق، الامالی، 305؛ فتال نیشابوری، 444؛ ابن شهر آشوب، 3 / 121) و «فِداک أبوک» (پدرت فدای تو باد) (ابن شهر آشوب، 3 / 132؛ مجلسی، 43 / 117، 139، 142، 302).

آن حضرت صلی الله علیه و آله مکرر فاطمه علیها السلام را «حَبِيبَةَ أَبِيهَا» (محبوبه پدرش) (طبری امامی، 69) خطاب می کرد. مورخان و محدثان، نقل کرده اند که رسول خدا صلی الله علیه و آله در بستر بیماری، خطاب به فاطمه علیها السلام گفت: «حَبِيبَتِي فَاطِمَةُ» (طبرانی، المعجم الاوسط، 6 / 327؛ خزاز قمی، 63؛ ابن اثیر جزری، 4 / 42، مقاله اسماء و اوصاف فاطمه علیها السلام). این جملات، به روشنی، رابطه مستحکم معنوی پیامبر صلی الله علیه و آله را با فاطمه علیها السلام و حرمت و عظمت حضرت زهرا علیها السلام را نشان می دهد.

بنا بر گزارش ابن سعد، رسول خدا صلی الله علیه و آله دوری فاطمه علیها السلام را تحمل نمی کرد. پس از ازدواج امام علی علیه السلام و فاطمه علیها السلام، خانه فاطمه ای با خانه رسول خدا صلی الله علیه و آله کمی فاصله

پیدا کرد. رسول خدا صلی الله علیه و آله از این اندک دوری نیز بی تاب شد، به گونه ای که حارثة بن نعمان، پس از احساس ناراحتی آن حضرت صلی الله علیه و آله، خانه خود را به آن حضرت صلی الله علیه و آله سپرد تا فاطمه علیها السلام در آن خانه، که نزدیک خانه رسول خدا صلی الله علیه و آله بود، ساکن شود (8 / 22، 166، مقاله ازدواج فاطمه علیها السلام).

همچنین نقل شده است که هرگاه رسول خدا صلی الله علیه و آله به سفر می رفت، فاطمه علیها السلام آخرین کسی بود که پیامبر صلی الله علیه و آله از او خداحافظی می کرد و هرگاه از سفر باز می گشت، از نخستین شخصی که دیدار می کرد، فاطمه علیها السلام بود (احمد بن حنبل، 5 / 275؛ حاکم نیشابوری، 3 / 156؛ بیهقی، 1 / 26). بنا بر نقل عایشه، رسول خدا صلی الله علیه و آله فاطمه علیها السلام را می بوسید و می فرمود: «بوی بهشت را از او استشمام می کنم» (اربلی، 2 / 86 - 87 مجلسی، 8 / 190؛ مرعشی نجفی، 10 / 186). به گفته وی، هرگاه فاطمه علیها السلام در مجلس رسول خدا صلی الله علیه و آله حاضر می شد، پیامبر صلی الله علیه و آله می ایستاد و به او خوشامد می گفت و او را می بوسید، و فاطمه علیها السلام نیز وقتی پدرش نزد او می آمد، این گونه رفتار می کرد (حاکم نیشابوری، 3 / 160).

علامه مجلسی بعد از نقل این گزارش از چند تن از صحابه، نوشته است که اگر فاطمه علیها السلام نزد خداوند ارزش والایی نداشت، رسول خدا صلی الله علیه و آله با او چنین رفتار نمی کرد، چرا که او فرزند رسول خدا صلی الله علیه و آله بود و خداوند به فرزندان دستور داده است پدران خود را گرامی بدارند (43 / 40). بنابراین، محبت ویژه پیامبر صلی الله علیه و آله به فاطمه علیها السلام، صرفاً محبت پدر به فرزند نیست. رسول اکرم صلی الله علیه و آله خود بر جایگاه والا و مقام معنوی فاطمه علیها السلام تأکید نموده اند و در بیانی از ایشان آمده که خداوند قلب و جوارح و وجود دخترم فاطمه علیها السلام را از ایمان سرشار نموده و ایمان تا درون استخوانهای او نفوذ کرده است (ابن حمزه طوسی، 291؛ ابن شهر آشوب، 3 / 116).

ابن ابی الحدید تأکید کرده است که احترام رسول خدا صلی الله علیه و آله به فاطمه علیها السلام فراتر از گمان مردم و فراتر از محبت پدر به فرزند بود (9 / 193). آورده اند که امام علی علیها السلام از رسول خدا صلی الله علیه و آله پرسید: «کدام یک از ما را بیشتر دوست داری؟» حضرت صلی الله علیه و آله پاسخ داد: «فاطمه نزد من از تو محبوب تر (أَحَبُّ) است و تو نزد من عزیزتر (أَعَزُّ) از فاطمه ای» (کوفی، 2 / 187، 212، 541؛ نسائی، 125؛ زرندی، 183 - 184).

تبیین شخصیت حضرت فاطمه علیها السلام

گزارشهای تاریخی مؤید آن است که رسول خدا صلی الله علیه و آله به معرفی ابعاد وجودی حضرت فاطمه علیها السلام و تبیین شخصیت ایشان توجه داشته است. به فرموده ایشان، انعقاد نطفه فاطمه علیها السلام از میوه های بهشتی است. رسول اکرم صلی الله علیه و آله پیوسته حضرت زهرا علیها السلام را می بویید و می گفت که بوی بهشت را از او استشمام می کنم (صدوق، التوحید، 118؛ ابن شهر آشوب، 3 / 114؛ اربلی، 2 / 86 - 87). روایاتی وجود دارد که رسول خدا صلی الله علیه و آله او را حوریه ای در سیمای آدَمیان خوانده است (طبری امامی، 146؛ سیوطی، 56). اهل بیت علیهم السلام، حضرت فاطمه علیها السلام را دریافت کننده الهام و هم سخن فرشتگان خوانده اند (صدوق، علل الشرایع، 1 / 182؛ طبری امامی، 80 - 81 / 152؛ مجلسی، 43 / 78).

نگاه ویژه رسول خدا صلی الله علیه و آله به حضرت فاطمه علیها السلام، از زمان تولد و نام گذاری او وجود داشته است. به روایت علمای شیعه و اهل سنت، رسول خدا صلی الله علیه و آله فرموده وجه نام گذاری او به فاطمه علیها السلام، آن است که وی جداسازنده و بازدارنده ذریه و محبانش از آتش جهنم است (صدوق، علل الشرایع، 1 / 178؛ همو، معانی الاخبار، 64؛ طبری امامی، 148؛ طبری، بشارة المصطفی، 198) و خداوند آتش جهنم را بر ذریه او حرام کرده است (حاکم نیشابوری، 3 / 152؛ ابن شهر آشوب، 3 / 107). در روایت امام صادق علیه السلام، فاطمه نامیدن او به سبب جدایی وی از بدیهاست (صدوق، الخصال، 414؛ همو، علل الشرایع، 1 / 178؛

فتال نیشابوری، 148). رسول خدا صلی الله علیه و آله القابی به او اعطا کرده که بیانگر صفات برجسته ظاهر و باطن آن حضرت علیها السلام است، القابی مانند صدیقه (مجلسی، 43 / 226)، بتول (صدوق، علل الشرایع، 1 / 181؛ طبری امامی، 150)، حوریه انسیه (طبری امامی، 150؛ مجلسی، 78 / 112)، و زهره (درخشنده) (طوسی، الامالی، 517؛ امینی، 3 / 18؛ مقاله اسماء و اوصاف فاطمه علیها السلام). در برخی روایات به تمایزهای فاطمه علیها السلام با دیگر زنان اشاره شده است. به بیان رسول خدا صلی الله علیه و آله، فاطمه علیها السلام برخلاف دیگر زنان، عادت ماهیانه نمی شد. روایات پاکی فاطمه علیها السلام را شیعه و اهل سنت از زبان رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل کرده اند. اسماء بنت عمیس (طبری، ذخائر العقبی، 44؛ مجلسی، 43 / 7)، علی بن ابی طالب علیه السلام (طبری امامی، 146؛ ابن حاتم عاملی، 457) و عایشه (ابن شهر آشوب، 3 / 110) از ناقلان این حدیث اند.

رسول خدا صلی الله علیه و آله شخصیت فاطمه علیها السلام را فقط با افراد معدود و مشخصی در خور مقایسه دانسته است. از این منظر نیز جایگاه فاطمه علیها السلام شناخته می شود. در روایات بسیاری، شخصیت او در کنار همسرش علی علیه السلام جای گرفته و هم سنگ و همتای ایشان در نظر گرفته شده است. از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل شده است که اگر علی علیه السلام نبود، همتایی برای فاطمه علیها السلام یافت نمی شد (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 3 / 393؛ طبری، بشار المصطفی، 220). به نقل از منابع شیعه و اهل سنت، پیامبر صلی الله علیه و آله با علی علیه السلام از بی بدیل بودن فاطمه علیها السلام سخن گفته و شایستگی همسری فاطمه علیها السلام را یکی از فضایل علی علیه السلام خوانده است (زیدبن علی، 458؛ صدوق، عیون اخبار الرضا علیه السلام 1 / 52؛ فتال نیشابوری، 128؛ ابن شهر آشوب، 3 / 55؛ زرندی، 1 / 113). گزارشهای دیگری در منابع شیعه و اهل سنت آمده که رسول اکرم صلی الله علیه و آله علی علیه السلام را بهترین مرد و فاطمه علیهما السلام را بهترین زن مسلمان معرفی کرده (ابن شهر آشوب، 2 / 268؛ عاملی نباطی، 2 / 69؛ مجلسی، 38 / 9) و بر این ویژگی

علی علیه السلام و فاطمه علیها السلام، نزد فاطمه علیها السلام تأکید نموده و فرموده است: «همان گونه که تو سرور زنان هستی، تو را به همسری کسی در آوردم که سرور مردان در دو جهان است» (ابن شاهین، 25؛ طبری، ذخائر العقبی، 23). همین گونه، تعابیر مشابهی را درباره آن دو به کار برده و درباره فاطمه علیها السلام فرموده است: «اگر کسی فاطمه علیها السلام را خشمگین کند، من و خدا را خشمگین کرده است» (ابن شاذان قمی، 127؛ مجلسی، 116/27). با توجه به این حدیث و آیه 57 سوره احزاب - که آزاردهندگان خدا و رسول را در دنیا و آخرت لعنت کرده است - آزاردهندگان حضرت فاطمه علیها السلام نیز مشمول لعن خداوند خواهند بود. درباره علی علیه السلام نیز فرموده است که جز منافق کسی او را غضبناک نمی کند (ابن شاهین، 25). روایات دیگری وجود دارد که رسول خدا صلی الله علیه و آله هنگام مشاهده غذای بهشتی نزد فاطمه علیها السلام و علی علیه السلام، فاطمه علیها السلام را به مریم علیها السلام و علی علیه السلام را به زکریای پیامبر علیه السلام، در خوردن از غذاهای بهشتی، تشبیه کرد (کوفی، 1/204؛ ابن شاهین، 27).

رسول خدا صلی الله علیه و آله آفرینش فاطمه علیها السلام و ائمه اهل بیت علیهم السلام را از نور واحد دانسته است (اربلی، 1/86؛ حلی، المحتضر، 225؛ مجلسی، 131/27). آن حضرت صلی الله علیه و آله تعابیر مشابهی را در مورد ایشان و حسن و حسین علیهما السلام به کار برده و همان گونه که فاطمه علیها السلام را بهترین زنان عالم معرفی کرده، فرزندان او را بهترین جوانان عالم خوانده است (ترمذی، 321/5، 326؛ حاکم نیشابوری، 3/167؛ ر.ک: ابن بلبان فارسی، 15/211 - 413). ترمذی نقل کرده است که فرشته ای نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله آمد و به او بشارت داد که فاطمه سرور زنان بهشت است و دو فرزند او، حسن و حسین، سرور جوانان بهشت اند (ترمذی، 5/326). پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در حدیثی دیگر فرموده است: «فاطمه مایه شادمانی قلب من است و دو فرزندش، حسن و حسین، میوه دل من اند و همسرش نور

دیدگان من است» (ابن شاذان قمی، 76؛ ابن طاووس، 118؛ عاملی نباطی، 2/ 32). امام رضا علیه السلام از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل کرده است: «حسن و حسین پس از من و پدرشان، بهترین مردان روی زمین اند و مادرشان بهترین زنان اهل زمین است» (صدوق، عیون اخبار الرضا علیه السلام، 1/ 67؛ حلی، المحتضر، 165).

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بارها در مکانها و موقعیتهای گوناگون، در حضور خاص و عام، فرموده است: «فاطمه سرور زنان جهان و همتای مریم، دختر عمران، است» (ابن ابی الحدید، 9/ 193؛ مقاله سیده نساء العالمین). رسول اکرم صلی الله علیه و آله، در دسته ای دیگر از روایات، شخصیت آن بزرگوار را در کنار برخی زنان برگزیده، مانند خدیجه علیها السلام دختر خویلد، مریم علیها السلام دختر عمران و آسیه دختر مزاحم، تبیین کرده است (احمد بن حنبل، 1/ 316؛ طبرانی، المعجم الکبیر، 22/ 407؛ 23/ 7؛ ابن عساکر، 70/ 109؛ ابن کثیر، 2/ 72).

در روایات بسیاری آمده که حضرت مریم علیها السلام سرور زنان جهان در عصر خویش و حضرت فاطمه علیها السلام سرور زنان همه اعصار است (مغربی، 3/ 520؛ صدوق، الامالی، 575؛ همو، معانی الاخبار، 107؛ مجلسی، 14/ 206؛ 42/ 26، 78). به بیان رسول خدا صلی الله علیه و آله، فاطمه علیها السلام بانوی زنان جهانیان از پیشینیان و آیندگان است. او در محراب خود می ایستاد و هفتاد هزار فرشته، همان گونه که با مریم علیها السلام سخن می گفتند (آل عمران، 42)، او را صدا می زدند و می گفتند: «همانا خداوند تو را برگزید و پاک ساخت و بر زنان جهانیان برتری داد» (صدوق، الامالی، 575؛ مجلسی، 43/ 24، 49). بنا بر گزارش منابع معتبر شیعه و اهل سنت، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، او را سرور زنان دو عالم معرفی کرده است (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 4/ 179؛ همو، الامالی، 78؛ حاکم نیشابوری، 3/ 156). همچنین در بستر بیماری فرموده است:

«دخترم، هیچ زنی از زنان دنیا در مقام و منزلت تو نیست» (ابن ابی عاصم، 5/ 369 - 370؛ دولابی، 147؛ طبرانی، المعجم الكبير، 22 / 418؛ هیشمی، 9 / 23). عایشه نیز راوی این حدیث بوده است (طبرانی، المعجم الكبير، 22 / 417 - 418؛ هیشمی، 9 / 23؛ مقاله سیده النساء العالمین).

احادیث دیگری از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله نقل شده است که از شخصیت و جایگاه بلند فاطمه علیها السلام در آخرت حکایت می کند (ر.ک: حاکم نیشابوری، 3 / 153). طبق نقل منابع شیعی، رسول خدا صلی الله علیه و آله درباره ورود حضرت زهرا علیها السلام به بهشت فرموده است که در روز قیامت، دخترم فاطمه علیها السلام بر شتری از شتران بهشت سوار می شود، در حالی که جبرئیل مهار شتر را گرفته است و با صدای بلند ندا می کند که چشمان خود را فرود افکنید تا فاطمه علیها السلام دختر محمد صلی الله علیه و آله عبور کند. در آن روز هیچ پیامبر، صدیق و شهیدی نمی ماند، مگر آنکه چشمان خود را فرو می بندد تا فاطمه علیها السلام عبور کند (صدوق، الامالی، 69 - 70؛ فتال نیشابوری، 149؛ ابن شهر آشوب، 3 / 108). منابع اهل سنت هم در روایت صحیحی از رسول خدا صلی الله علیه و آله، با تفصیل کمتر، این خبر را نقل کرده اند (طبری، بشارة المصطفی، 43). در روایتی آمده است که هنگام عبور حضرت زهراء علیها السلام از پل صراط، هفتاد هزار حوریه او را همراهی می کنند (نقاش، 77؛ طبری امامی، 142؛ مجلسی، 43 / 53، مقاله شفاعت و فاطمه علیها السلام).

رسول خدا صلی الله علیه و آله جایگاه بهشتی فاطمه علیها السلام را نیز وصف کرده است. گزارشهای بسیاری در این باره وجود دارد (سیوطی، 54 - 55). پیامبر صلی الله علیه و آله او را نخستین زنی معرفی کرده است که وارد بهشت می شود (حاکم نیشابوری، 3 / 151؛ سیوطی، 52). طبق گزارش صحیحی از رسول خدا صلی الله علیه و آله، فاطمه علیها السلام در کنار حسن علیه السلام و حسین علیه السلام اولین کسانی هستند که وارد بهشت می شوند (حاکم نیشابوری، 3 / 151). پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در بهشت نیز فاطمه علیها السلام را به همراه خود و علی علیه السلام در کنار هم و دارای مرتبه

یکسان دانسته است (طیالسی، 26؛ طبرانی، المعجم الکبیر، 3 / 41؛ ابن عساکر، 14 / 163؛ ابن اثیر جزری، 5 / 269، 523).

طبق برخی گزارشها، رسول خدا صلی الله علیه و آله از چگونگی قصرهای فاطمه علیها السلام در بهشت سخن گفته است (زرنندی، 183؛ ابن صباغ مالکی، 1 / 666؛ مجلسی، 43 / 76). بنا بر روایتی از پیامبر صلی الله علیه و آله در منابع شیعی، بر در بهشت، نام فاطمه علیها السلام در کنار نام رسول خدا صلی الله علیه و آله و علی علیه السلام درج است (صدوق، الخصال، 334؛ ابن مردویه اصفهانی، 67؛ ابن شاذان قمی، 87، مقالة فاطمه علیها السلام در آخرت).

از دیگر مقامات فاطمه علیها السلام، شفیع بودن او در روز قیامت است. در خصوص شفاعت (وساطت برای بخشوده شدن گناهان) (مطهری، 1 / 254؛ 3 / 103) فاطمه علیها السلام، روایات متعددی از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل شده (کراجکی، 63 - 64؛ حلی، العدد القویه، 225؛ مجلسی، 29 / 346) که در برخی از آنها، به فاطمه علیها السلام بشارت داده است تو مقام شفاعت خواهی داشت (صدوق، الامالی، 350؛ مجلسی، 8 / 35؛ 43 / 21؛ مقاله شفاعت و فاطمه علیها السلام).

حضرت فاطمه علیها السلام در جامعه اسلامی

بخش مهمی از روایات رسول خدا صلی الله علیه و آله برای تبیین ملاک و معیار بودن گفتار و رفتار حضرت فاطمه علیها السلام در نزد مسلمانان است تا حرمت و جایگاه دختر پیامبر صلی الله علیه و آله در میان مسلمانان پاس داشته شود. سلمان فارسی نقل کرده است که رسول خدا صلی الله علیه و آله به من فرمود: «هر کس دخترم فاطمه علیها السلام را دوست داشته باشد، در بهشت با من است و هر که با او دشمنی کند، در آتش است. محبت فاطمه علیها السلام در یک صد مورد سود می دهد که کمترین آنها مرگ، قبر، میزان، محشر، حساب و صراط است. دخترم فاطمه علیها السلام از هر کس خشنود باشد، من از او خشنود هستم و از هر که خشمگین باشد، من از او

خشمگینم و از هرکه من خشمگین باشم، خدا از او خشمگین است» (ر.ک: ابن شاذان قمی، 127؛ بحرانی، 1 / 71 - 72؛ مجلسی، 27 / 116). همچنین فرمود: «در شب معراج شاهد بودم که بر در بهشت نوشته شده بود فاطمه علیها السلام از بهترین بندگان خداست و خداوند بر دشمنان او لعنت می کند» (خطیب بغدادی، 1 / 274). رسول خدا صلی الله علیه و آله درباره محبت به فاطمه علیها السلام و صلوات بر او، به خود آن حضرت فرمود: «هرکس بر تو درود بفرستد، خداوند او را می آمرزد و در هر مکانی از بهشت باشم، او را به من ملحق می سازد» (اربلی، 2 / 100؛ مجلسی، 43 / 55).

(194 / 97).

پس از نزول آیه تطهیر (احزاب، 33)، رسول خدا صلی الله علیه و آله حضرت فاطمه علیها السلام را به همراه همسر و فرزندان، مصادیق آیه تطهیر دانست (ابن راهویه، 3 / 678؛ مسلم نیشابوری، 7 / 130؛ ابن عساکر، 13 / 202) و بدین وسیله جایگاه او را در جامعه اسلامی مشخص کرد. به نقل ابوسعید خدری، رسول خدا صلی الله علیه و آله چهل صبح بر در خانه فاطمه علیها السلام می رفت و بعد از آنکه بر فاطمه علیها السلام وارد می شد می فرمود: «سلام بر شما اهل بیت و رحمت و برکات خداوند بر شما باد» (طبرانی، المعجم الاوسط، 8 / 112؛ حاکم حسکانی، 2 / 46؛ هیثمی، 9 / 169). ابوحمرام مدت زمانی را که رسول خدا صلی الله علیه و آله بر در خانه سلام می کرد، هفت ماه دانسته و گفته است رسول خدا صلی الله علیه و آله پس از سلام، آیه تطهیر را می خواند (طبری، تفسیر، 22 / 10؛ مغربی، 3 / 4؛ حاکم حسکانی، 2 / 78، 138؛ ابن عساکر، 4 / 290). هنگامی که آیه مباحله (آل عمران، 61) نیز نازل شد، رسول اکرم صلی الله علیه و آله حضرت فاطمه علیها السلام را مصداق آیه معرفی کرد (احمد بن حنبل، 1 / 185؛ مسلم نیشابوری، 7 / 121؛ ترمذی، 4 / 293 - 294؛ 5 / 302؛ حاکم نیشابوری، 3 / 150) و او را در جریان مباحله با مسیحیان نجران، به عنوان دلیل و شاهد حقانیت رسالت خود، شرکت داد. این گزارشها و روایات، مؤید آن

ص: 359

است که رسول خدا صلی الله علیه و آله فاطمه علیها السلام را معیار حق در جامعه معرفی می کرده است (مقاله فاطمه علیها السلام از نگاه قرآن).

رسول خدا صلی الله علیه و آله از هر موقعیتی برای معرفی آن حضرت علیها السلام استفاده می کرد.

جابر بن عبدالله انصاری نقل کرده است که فقیری به مسجد آمد و از رسول خدا صلی الله علیه و آله کمک خواست. حضرت صلی الله علیه و آله فرمود: «نزد من چیزی نیست، ولی شما را به خانه ای راهنمایی می کنم که خدا و رسولش، اهل آن خانه را دوست دارند و اهل آن خانه نیز خدا و رسولش را دوست دارند. به فقیر می بخشند در حالی که خود بدان نیاز دارند». سپس به بلال دستور داد تا او را به خانه فاطمه علیها السلام رهنمون سازد (ر.ک: طبری، بشارة المصطفی، 217 - 221؛ مجلسی، 43 / 56 - 58).

فردی به نام مجاهد نقل کرده است که روزی رسول خدا صلی الله علیه و آله بیرون آمد در حالی که دست فاطمه علیها السلام در دست او بود و به حاضران فرمود: «هر کس فاطمه را می شناسد، که می شناسد و هر کس نمی شناسد، او پاره تن من است، او قلب و روح من است» (اریلی، 2 / 94 - 95؛ ابن صباغ مالکی، 1 / 664؛ حلی، المحتضر، 234) و در لحظات آخر حیاتش فرمود: «از کسانی از امتم که بر او ستم کنند، به خداوند شکایت خواهم کرد» (اریلی، 2 / 120)، «خداوند به سبب غضب فاطمه، غضبناک و به سبب خشنودی و رضایت او خشنود می گردد» (حاکم نیشابوری، 3 / 154؛ فتال نیشابوری، 149؛ سیوطی، 58). یکی از شایع ترین احادیث در بین محدثان متقدم شیعه (مفید، 260؛ طوسی، الامالی، 24) و اهل سنت (احمدبن حنبل، 4 / 5، مسلم نیشابوری، 7 / 141؛ ترمذی، 5 / 360) از رسول خدا صلی الله علیه و آله در مورد فاطمه علیها السلام، با تفاوتی اندک، آن است که فاطمه پاره تن من است و هر کس او را بیازارد مرا آزرده است.

ابن حجر عسقلانی، ضمن صحیح دانستن این اخبار، معتقد است که اگر آزار

کسی آزار رسول خدا صلی الله علیه و آله باشد، آزار او حرام است. پس، از هرکس رفتاری سرزند که فاطمه علیها السلام را آزار دهد، به گواهی این احادیث، رسول خدا صلی الله علیه و آله را آزرده است و چیزی سهمناک تر از این وجود ندارد (9/ 287 - 288).

به نقل مناوی، سهیلی (از حافظان بزرگ اهل سنت و شارح سیره ابن هشام) این جمله رسول خدا صلی الله علیه و آله را دلیل و حجت فاطمه علیها السلام در مقابل عملکرد مخالفان دانسته و دشنام به حضرت زهرا علیها السلام را موجب خشم رسول خدا صلی الله علیه و آله و کفر دشنام دهنده دانسته است (4/ 554). به عقیده سمهودی، فرزندان فاطمه علیها السلام پاره تن او هستند و به واسطه او، پاره تن پیامبر صلی الله علیه و آله نیز می شوند. از این رو بود که وقتی ام الفضل خواب دید پاره ای از تن پیامبر صلی الله علیه و آله در دامن او قرار گرفته است، رسول خدا صلی الله علیه و آله چنین تعبیر کرد فاطمه علیها السلام پسری می آورد که او را در دامن تو می گذارند. پس، حسن علیه السلام زاده شد و در دامن او قرار گرفت (ر.ک: مناوی، 4/ 554). در حدیث مهمی که در منابع متقدم اهل سنت آمده، پیامبر صلی الله علیه و آله به فاطمه علیها السلام به فرموده است: «با دشمنان تو دشمن و با دوستان تو دوست هستم» (ر.ک: ابن ماجه قزوینی، 1/ 52؛ طبرانی، المعجم الكبير، 3/ 40؛ ابن بلبان فارسی، 15/ 434؛ مجلسی، 43/ 306، 132). حبّ و بغض از مسائل مهم اعتقادی است و اهمیت آن به حدی است که از امام صادق علیه السلام وارد شده است که دین به غیر از حبّ و بغض نیست (صدوق، الخصال، 21؛ فتال نیشابوری، 416).

منابع

ابن ابی الحدید، عزالدین (م. 656 ق.)، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، دار احیاء الکتب العربیة، 1378 ق؛ ابن ابی عاصم، احمد بن عمرو (م. 287 ق.)، الاحاد و المثانی، تحقیق فیصل احمد، دار الدراية، 1411 ق؛ ابن اثیر جزری، علی بن محمد (م. 630 ق.)، اسد الغابة في معرفة الصحابة، تهران، انتشارات اسماعیلیان؛ ابن بلبان فارسی، علاء الدین علی

(م. 739 ق.)، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، 1414 ق؛ ابن حاتم عاملي، يوسف بن حاتم (م. 664 ق.)، الدر النظيم، قم، نشر اسلامي؛ ابن حجر عسقلاني، احمد بن علي (م. 852 ق.)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، بيروت، دار المعرفة؛ ابن حمزه طوسي، محمد بن علي (م. 560 ق.)، الثاقب في المناقب، تحقيق نبيل رضا علوان، قم، انتشارات انصاريان، 1412 ق؛ ابن راهويه، اسحاق بن ابراهيم (م. 238 ق.)، مسند اسحاق بن راهويه، تحقيق عبد الغفور عبدالحق، المدينة المنورة، مكتبة الايمان، 1412 ق؛ ابن سعد، محمد بن سعد (م. 230 ق.)، الطبقات الكبرى، بيروت، دارصادر؛ ابن شاذان قمي، محمد بن احمد (م. 412 ق.)، مائة منقبة، قم، مدرسة الامام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، 1407 ق؛ ابن شاهين، عمر بن شاهين (م. 385 ق.)، فضائل سيدة النساء عليهم السلام، تحقيق الحويني الاثري، القاهرة، مكتبة التربية الاسلامية، 1411 ق؛ ابن شهر آشوب، محمد بن علي (م. 588 ق.)، مناقب آل ابي طالب، تحقيق گروهی از اساتيد نجف اشرف، النجف الاشرف، المكتبة الحيدرية، 1376 ق؛ ابن صباغ مالكي، علي بن محمد (م. 855 ق.)، الفصول المهمة في معرفة الائمة عليهم السلام، تحقيق سامي الغريزي، قم، انتشارات دار الحديث، 1422 ق؛ ابن طاووس، سيد علي بن موسى (م. 664 ق.)، الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف، قم، مطبعة الخيام، 1399 ق؛ ابن عبدالبر، يوسف بن عبدالله قرطبي (م. 463 ق.)، الاستيعاب في معرفة الاصحاب، تحقيق علي محمد بجاوي، بيروت، دار الجيل، 1412 ق؛ ابن عساكر، علي بن حسن (م. 571 ق.)، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق علي شيري، بيروت، دار الفكر، 1415 ق؛ ابن كثير، اسماعيل بن عمر (م. 774 ق.)، البداية و النهاية، تحقيق علي شيري، بيروت، دار احياء التراث العربي، 1408 ق؛ ابن ماجه قزويني، محمد بن يزيد (م. 275 ق.)، سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، دار الفكر؛ ابن مردويه اصفهاني، احمد بن موسى (م. 410 ق.)، مناقب علي بن ابي طالب عليه السلام، تحقيق عبدالرزاق محمد حسين، قم، انتشارات دار الحديث، 1424 ق؛ ابن مغازلي، علي بن محمد (م. 483 ق.)، مناقب اهل البيت عليهم السلام، تحقيق محمد كاظم محمودي، تهران،

المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الاسلامية، 1427 ق؛ ابوالفرج اصفهاني، علي بن حسين (م. 356 ق.)، مقاتل الطالبين، تحقيق كاظم مظفر، قم، مؤسسة دار الكتاب، 1385 ق؛ احمد بن حنبل، شيباني (م. 241 ق.)، مسند احمد بن حنبل، بيروت، دار صادر، اربلي، علي بن عيسى (م. 693 ق.)، كشف الغمة في معرفة الائمه عليهم السلام، بيروت، دارالاضواء، 1405 ق؛ اميني، عبدالحسين (م. 1392 ق.)، الغدير في الكتاب والسنة والادب، بيروت، دار الكتاب العربي، 1397 ق؛ بحراني، سيدهاشم حسيني (م. 1107 ق.)، غاية المرام و حجة الخصام، تحقيق سيدعلي عاشور؛ بخاري، محمد بن اسماعيل (م. 256 ق.)، صحيح البخاري، بيروت، دار الفكر، 1401 ق؛ بيهقي، احمد بن حسين (م. 458 ق.)، السنن الكبرى، بيروت، دار الفكر، 1416 ق؛ ترمذي، محمد بن عيسى (م. 279 ق.)، سنن الترمذي، تحقيق عبدالوهاب عبداللطيف، بيروت، دار الفكر، 1403 ق؛ حاكم حسكاني، عبيد الله بن عبدالله (م. 506 ق.)، شواهد التنزيل، تحقيق محمدباقر محمودي، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، 1411 ق؛ حاكم نيشابوري، محمدبن عبدالله (م. 405 ق.)، المستدرک على الصحيحين، تحقيق يوسف مرعشلي، بيروت، دار المعرفة، حلي، حسن بن سليمان (م. قرن 9)، المحتضر، تحقيق سيد علي اشرف، المكتبة الحيدرية، 1424 ق؛ حلي، علي بن يوسف (م. 705 ق.)، العدد القوية لدفع المخاوف اليومي، تحقيق سيدمهدى رجائي، قم، كتابخانه مرعشي نجفي، 1408 ق؛ خزاز قمي، علي بن محمد (م. 400 ق.)، كفاية الاثر في النص على الأئمة الاثني عشر عليهم السلام، تحقيق سيد عبداللطيف حسيني كوه كمرى، قم، انتشارات بيدار، 1401 ق؛ خطيب بغدادى، احمد بن علي (م. 463 ق.)، تاريخ بغداد، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دارالكتب العلمية 1417 ق؛ دولابي، محمد بن احمد (م. 310 ق.)، الذرية الطاهرة النبويه، تحقيق سيدمحمدجواد حسيني، قم، نشر اسلامي، 1407 ق؛ زرندي، محمد بن يوسف (م. 750 ق.)، نظم درالسمطين في فضائل المصطفى و المرتضى و البتول و السبطين عليهم السلام، اصفهان، مكتبة امير المؤمنين عليه السلام العامة، 1377 ق؛ زيد بن علي (م. 122 ق.)، مسند زيد بن علي، بيروت، دار مكتبة الحياة؛ سيوطي،

جلال الدين (م. 911 ق.)، مسند فاطمة الزهراء عليها السلام، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، 1413 ق؛ صدوق، محمد بن علي (م. 381 ق.)، الامالي، قم، مؤسسة البعثة، 1417 ق؛ همو، التوحيد، تحقيق سيدهاشم حسيني تهراني، قم، نشر اسلامي؛ همو، الخصال، تحقيق علي اكبر غفاري، قم، نشر اسلامي، 1403 ق؛ همو، علل الشرايع، تحقيق سيد محمد صادق بحر العلوم، النجف الاشرف، المكتبة الحيدرية، 1385 ق؛ همو، عيون اخبار الرضا عليه السلام، تحقيق حسين اعلمى، بيروت، مؤسسة الأعلمي، 1404 ق؛ همو، معاني الاخبار، تحقيق علي اكبر غفاري، قم، نشر اسلامي، 1361 ش؛ همو، من لا يحضره الفقيه، تحقيق علي اكبر غفاري، قم، نشر اسلامي، 1404 ق؛ طبراني، سليمان بن احمد (م. 360 ق.)، الاحاديث الطوال، تحقيق مصطفى عبدالقادر، بيروت، دارالكتب العلمية، 1412 ق؛ همو، المعجم الاوسط، دار الحرمين، 1415 ق؛ همو، المعجم الكبير، تحقيق حمدي سلفي، بيروت، دار احياء التراث العربي، 1404 ق؛ طبري، احمد بن عبدالله (م. 694 ق.)، ذخائر العقبي في مناقب ذوي القربى، القاهرة، مكتبة القدسي، 1356 ق؛ طبري، محمد بن ابي القاسم (م. 525 ق.)، بشار المصطفى صلى الله عليه وآله لشيعه المرتضى عليه السلام، تحقيق جواد قيومي، قم، نشر اسلامي، 1420 ق؛ طبري، محمد بن جرير (م. 310 ق.)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق صدقي جميل عطار، بيروت، دار الفكر، 1415 ق؛ طبري امامي، محمد بن جرير (م. قرن 5)، دلائل الامامه، قم، مؤسسة البعثة، 1413 ق؛ طوسي، محمد بن حسن (م. 460 ق.)، الامالي، تحقيق مؤسسة البعثة، قم، دار الثقافة، 1414 ق؛ همو، الفهرست، تحقيق جواد قيومي، قم، مؤسسة نشر الفقاهة، 1417 ق؛ طيالسي، سليمان بن داوود (م. 204 ق.)، مسند ابي داوود الطيالسي، بيروت، دار المعرفه؛ عاملي، سيد جعفر مرتضى، مأساة الزهراء عليها السلام (شبهات وردود)، بيروت، دارالسيرة، 1418 ق؛ عاملي نباطي، علي بن يونس (م. 877 ق.)، الصراط المستقيم الى مستحقي التقديم، تحقيق محمداقرب بهبودي، المكتبة المرتضوية، 1384 ق؛ فتال نيشابوري، محمد بن حسن (م. 508 ق.)، روضة الواعظين، قم، الشريف الرضي؛ كراچكي، محمد بن علي (م. 449 ق.)، كنز الفوائد، قم، مكتبة المصطفوي، 1369 ش؛

كوفى، محمد بن سليمان (م. قرن 3)، مناقب الامام امير المؤمنين على بن ابي طالب عليه السلام، تحقيق محمدباقر محمودى، قم، مجمع احياء الثقافة الاسلامية، 1412 ق؛ مجلسى، محمدباقر (م. 1111 ق.)، بحار الانوار، تحقيق محمدباقر بهبودى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1403 ق؛ مرعشى نجفى، سيد شهاب الدين (م. 1411 ق.)، شرح احقاق الحق، قم، كتابخانه مرعشى نجفى؛ مرندى، ابوالحسن (م. 1349 ق.)، مجمع النورين و ملتقى البحرين، چاپ سنگى؛ مزى، جمال الدين يوسف (م. 742 ق.)، تهذيب الكمال فى اسماء الرجال، تحقيق بشار عواد، بيروت، مؤسسة الرسالة 1406 ق؛ مسلم نيشابورى، مسلم بن حجاج (م. 261 ق.)، صحيح مسلم، بيروت، دار الفكر؛ مطهرى، مرتضى (م. 1358 ش.)، مجموعه آثار استاد شهيد مطهرى، تهران، انتشارات صدرا، 1377 ش؛ مغربى، قاضى نعمان بن محمد تميمى (م. 363 ق.)، شرح الاخبار فى فضائل الائمة الاطهار عليهم السلام، تحقيق، سيد محمد حسيني جلالى، قم، نشر اسلامى، 1414 ق؛ مفيد، محمد بن محمد (م. 413 ق.)، الامالى، تحقيق حسين استادولى، على اكبر غفارى، بيروت، دارالمفيد، 1414 ق؛ مناوى، محمد بن على (م. 1031 ق.)، فيض القدير شرح الجامع الصغير من احاديث البشير النذير، بيروت، دارالكتب العلمية، 1415 ق؛ نجاشى، احمد بن على (م. 450 ق.)، رجال النجاشى، قم، نشر اسلامى، 1416 ق؛ نسائى، احمد بن شعيب (م. 303 ق.)، خصائص اميرالمؤمنين على بن ابي طالب عليه السلام، تحقيق هادى امينى، تهران، مكتبة نينوى الحديثه؛ نقاش، محمدبن على (م. 414 ق.)، فوائد العراقيين، تحقيق مجدى السيد ابراهيم، القاهرة، مكتبة القرآن؛ هيثمى، على بن ابى بكر (م. 807 ق.)، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، بيروت، دارالكتب العلمية، 1408 ق.

رمضان محمدى

ص: 365

اشاره

ویژگیهای حضرت فاطمه علیها السلام در کلام امام علی علیه السلام.

شناخت ابعاد وجودی حضرت فاطمه علیها السلام کاری دشوار، بلکه ناممکن است و تنها از نگاه معصومی هم شأن خود او می شود با گوشه ای از کمال و شخصیت معنوی و عظمت ایشان آشنا گردید. در این بین، شخصیت والای امام علی علیه السلام و عصمت و امامت ایشان و همسری و ارتباط ویژه آن حضرت علیه السلام با فاطمه علیها السلام، او را از آگاه ترین افراد درباره جایگاه و شأن حضرت فاطمه علیها السلام قرار داده است.

وجود بهشتی

امیرالمؤمنین علیه السلام فاطمه علیها السلام را دارای وجودی آسمانی و بهشتی معرفی کرده و خدا را گواه گرفته که فاطمه علیها السلام سرور زنان بهشت است (طبرسی، 1 / 195). چنان که در گفتگوی حضرت فاطمه علیها السلام با علی علیه السلام نیز منشأ علم فاطمه علیها السلام، تکوّن نطفه وی از میوه بهشتی دانسته شده است (ابن عبدالوهاب، 46 - 47؛ مجلسی، 43 / 8). وجود بهشتی فاطمه علیها السلام، او را شایسته نزول تحفه بهشتی نمود. بنابر گزارش سلمان از علی علیه السلام، پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله به سبب مداومت حضرت فاطمه علیها السلام بر خواندن دعای نور، که دارای مضامین بسیار بلند است، حوریانی از بهشت بر او نازل شدند و تحفه ای از بهشت به وی تقدیم کردند که نقل شده است رطبی خوش بوتر از مشک، سفیدتر از برف و بدون هسته بود (طبری امامی، 107 - 108؛ ر.ک: ابن حمزه طوسی، 297 - 299؛ مجلسی، 43 / 66 - 67؛ 91 / 226 - 227).

علم، معرفت و عصمت

از منظر امیر مؤمنان علیه السلام، فاطمه علیها السلام دارای علم الهی است که ریشه در منزلت والای معنوی آن حضرت علیها السلام دارد. در حدیثی از حضرت زهرا علیها السلام نقل شده که از علی علیه السلام خواسته است نزدیک بیاید تا او را از اخبار گذشته

و حال و آنچه در آینده تا قیامت رخ خواهد داد، آگاه سازد. این سخن موجب شگفتی امیر مؤمنان علیه السلام شد و چون نزد پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله رفت، آن حضرت صلی الله علیه و آله، ضمن اشاره به سخن فاطمه علیها السلام، نور فاطمه علیها السلام را از نور خود دانست. حضرت فاطمه علیها السلام نیز در جای دیگر، با اشاره به معراج پیامبر صلی الله علیه و آله و میوه بهشتی خوردن ایشان، آن را منشأ نور خود دانسته است و با این بیان، به زمینه وجودی خود که ریشه در عالم بالا دارد اشاره، و خلقت آسمانی خود را علت علم الهی خویش معرفی کرده است (ابن عبدالوهاب، 46 - 47؛ مجلسی، 8/43).

علاوه بر این، امام علی علیه السلام نویسنده مصحفی است که مضامین آن را جبرئیل برای حضرت زهرا علیها السلام بازگو کرد و مشتمل بر اخبار پیشین و پسین تا روز قیامت است. این مصحف، پس از شهادت حضرت فاطمه علیها السلام، نزد امام علی علیه السلام ماند و پس از ایشان در اختیار دیگر امامان علیهم السلام قرار گرفت که بیانگر جایگاه علمی و معنوی فاطمه علیها السلام است (مقاله مصحف فاطمه علیها السلام).

بر اساس روایات، آگاهی فاطمه علیها السلام بر عوالم غیب، گاه از طریق شهود آنها در عالم رؤیا و گاه در عالمی بین رؤیا و بیداری حاصل می شد، چنان که در حدیثی از علی علیه السلام، جریان معراج حضرت فاطمه علیها السلام و مشاهده بهشت و نعمتهای آن در عالمی بین خواب و بیداری و دیدن پیامبر صلی الله علیه و آله در آن عالم و بشارت پیوستن به ایشان نقل شده است (طبری امامی، 131 - 132؛ مجلسی، 43 / 207 - 208).

به شهادت قرآن و سنت و تاریخ، فاطمه علیها السلام دارای منزلت عصمت بود. امیر مؤمنان علیه السلام شاهد بود که پیامبر صلی الله علیه و آله فاطمه علیها السلام را نیز، به همراه دو فرزندش، در کنار او در زیر عبا قرار داد و آیه تطهیر را تلاوت کرد که حاکی از عصمت پنج تن بود (احمد بن حنبل، 1 / 331؛ کلینی، 1 / 287، مقاله فاطمه علیها السلام از نگاه قرآن). علی علیه السلام نیز،

با استناد به آیه تطهیر (احزاب، 33) در ماجرای فدک، عصمت حضرت زهرا علیها السلام را به عنوان یکی از اهل بیت علیهم السلام اثبات کرده و با استفاده از شهادت خداوند به پاکی اهل بیت علیهم السلام، حضرت زهرا علیها السلام را از هر گناهی مبرا و معصوم دانسته است (طبرسی، 1 / 122 - 123؛ مقاله عصمت فاطمه علیها السلام).

خداترسی، محبت و عبادت

نزدیک ترین شاهد خداترسی فاطمه علیها السلام و عبادت شب و روز او، علی علیه السلام است که در برخی روایات، گوشه ای از آن گزارش شده است. به نقل از امیر مؤمنان علیه السلام، حضرت فاطمه علیها السلام از روز قیامت به موقف عظیم و روز دهشت و ترس بزرگ یاد کرده و در چندین مرحله از پیامبر صلی الله علیه و آله جو یا شده است که در چنین روزی آن حضرت صلی الله علیه و آله را کجا می تواند بیابد و سرانجام، پاسخهای پیامبر صلی الله علیه و آله - که در آنها، محللهای حضور پیامبر صلی الله علیه و آله در روز قیامت ذکر گردیده - موجب خرسندی فاطمه علیها السلام شده است (صدوق، الامالی، 350؛ مجلسی، 8 / 35: 43 / 21، مقاله فاطمه علیها السلام در آخرت). بنا بر حدیثی از علی علیه السلام، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از عریانی و رسوایی مردم در قیامت خبر داد. این سخن به شدت موجب نگرانی و اندوه فاطمه علیها السلام شد تا آنکه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، از جبرئیل نقل کرد که خداوند به سبب حیای فاطمه علیها السلام، دو (یا سه) حُلّه از نور بر او خواهد پوشاند (ر.ک: فرات کوفی، 445؛ اربلی، 2 / 118 - 119؛ مجلسی، 43 / 55).

خوف و خشیت الهی فاطمه علیها السلام چنان بود که خواب شبانه را از وی می ربود و ایشان در محراب عبادت با بدن لرزان در برابر خدا می ایستاد (صدوق، الامالی، 176؛ شاذان قمی، 9). علاقه مندی فاطمه علیها السلام به ذکر و عبادت، به اندازه ای بود که پیامبر صلی الله علیه و آله در مقابل درخواست او - که کنیزی را برای کمک در کارهای خانه از ایشان خواسته بود - به وی تسبیحی آموخت که به تسبیح حضرت فاطمه علیها السلام معروف شد و فاطمه علیها السلام در مقابل آن، از خداوند و رسولش اعلام رضایت نمود و علی علیه السلام

به او گفت که برای امر دنیایی نزد پیامبر صلی الله علیه و آله رفتی و خداوند به ماثواب آخرت عطا کرد (ابن شهر آشوب، 3 / 120؛ مجلسی، 43 / 85؛ مقاله تسبیح فاطمه علیها السلام).

محبوبه و امانت خدا و رسول صلی الله علیه و آله

محبت پیامبر صلی الله علیه و آله و فاطمه علیها السلام، محبتی متقابل و فراتر از محبت پدر و فرزندی بود و ریشه در شایستگیهای خاص حضرت فاطمه علیها السلام داشت. علی علیه السلام نیز در خطبه ای، خویشان را همسر بتول و سرور زنان عالم معرفی کرده و گفته است که وی پرهیزکار، پاک، نیکو، هدایت شده، محبوبه محبوب حق تعالی (پیامبر صلی الله علیه و آله) و بهترین دختران پیامبر صلی الله علیه و آله و سلاله و ریحانه رسول خدا صلی الله علیه و آله بود (صدوق، معانی الاخبار، 58 - 59؛ طبری، بشارة المصطفی، 33؛ مجلسی، 33 / 283: 45/35). علی علیه السلام شاهد بود که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «دخترم فاطمه علیها السلام برترین زنان عالم است از پیشینیان و پسینیان. او پاره ای از وجودم، نور چشمانم، میوه دلم و جان من در کالبد من است. او حوریهای انسی است و هنگامی که در محراب می ایستد، نور او همانند ستارگان آسمان برای اهل زمین، به فرشتگان آسمان روشنایی می دهد» (صدوق، الامالی، 175؛ مجلسی، 28 / 38، مقاله فاطمه علیها السلام از نگاه پیامبر صلی الله علیه و آله).

محبت پیامبر صلی الله علیه و آله

بنا بر گزارش مورخان، امیر مؤمنان علیه السلام سالها (پیش از ولادت حضرت فاطمه علیها السلام) در خانه پیامبر صلی الله علیه و آله بود (ر.ک: ابن هشام، 1 / 162؛ بری انصاری، 10) و در طول زندگی، ایشان شاهد رابطه عاطفی و نزدیک پیامبر صلی الله علیه و آله با دخترش بود. در روایتی، امیر مؤمنان علیه السلام ضمن بازگویی آزارهای قریش به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله - که در حال سجده، محتویات شکم شتر را بر دوش حضرت صلی الله علیه و آله ریختند - به دفاع فاطمه علیها السلام از حضرت صلی الله علیه و آله اشاره کرده است که نزد ابوطالب آمد و از جایگاه پیامبر صلی الله علیه و آله در نزد بنی هاشم سؤال کرد و او را از واقعه باخبر ساخت و ابوطالب نیز با سران

ص: 369

قریش برخوردار کرد و از فاطمه علیها السلام دلجویی و بر منزلت پیامبر صلی الله علیه و آله تأکید نمود (ر.ک: مجلسی، 35 / 125 - 127).

در جنگ خندق نیز، بنا بر نقل امیر مؤمنان علیه السلام، هنگام حفر خندق که مسلمانان گرفتار تنگ دستی و کمبود غذا بودند، فاطمه علیها السلام بخشی از قرص نانی را که برای حسن و حسین علیهما السلام پخته بود، برای پیامبر صلی الله علیه و آله آورد و پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «پس از سه روز، این اولین غذایی است که تناول می کنم» (صدوق، عیون اخبار الرضا علیه السلام، 1 / 43؛ طبری، ذخائر العقبی، 47؛ مجلسی، 16 / 225، 20 / 245). با توجه به علاقه شدید فاطمه علیها السلام به پیامبر صلی الله علیه و آله، تحمل فراق پدر برای او بسیار دشوار بود و امیر مؤمنان علیه السلام در لحظات آخر عمر پیامبر صلی الله علیه و آله، شاهد این بی تابی فاطمه علیها السلام بود (خزاز قمی، 124؛ مجلسی، 22 / 536، 36 / 328).

پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله، امیر مؤمنان علیه السلام در توصیف اندوه فاطمه علیها السلام گفت که او بر سر قبر پیامبر صلی الله علیه و آله ایستاد و مشتی از خاک قبر برداشت و بر دیدگان نهاد و در حالی که گریه می کرد، اشعار جان سوزی خواند که کسی که یک بار تربت پاک معطر احمد صلی الله علیه و آله را ببوید، اگر تا پایان عمر عطر دیگری نبوید، زیان نکرده است؛ مصیبت‌هایی بر من فروریخت که اگر بر روزها فرود می آمد، شب تا می گشتند (زرندی، 181؛ امینی، 5 / 147؛ 6 / 165؛ مرعشی نجفی، 10 / 431، 435).

همسر نمونه

برخی از سخنان علی علیه السلام نشان دهنده اوج رضایت او از فاطمه علیها السلام است (اربلی، 1 / 373؛ مجلسی، 43 / 134)، حضرت علیه السلام تصریح نموده است که عزیزترین فرد خانواده نزد من، فاطمه علیها السلام است (ابوداؤد سجستانی، 2 / 29؛ صدوق، علل الشرایع، 2 / 366؛ مجلسی، 43 / 82، 73 / 193؛ 82 / 329). علی علیه السلام او را مایه افتخار و مباهات خویش می دانست (صدوق، الخصال، 551؛ طبرسی، 1 / 171). نمونه بودن فاطمه علیها السلام در همسری اش

برای علی علیه السلام، در برخی ویژگیهای او که علی علیه السلام مطرح ساخته، مشهود است.

1. اطاعت از همسر: به گزارش تاریخ، حضرت فاطمه علیها السلام هیچ گاه توصیه پدر خود درباره نافرمانی نکردن از همسر را فراموش نکرد (خوارزمی، 353؛ اربلی، 1/ 373؛ مجلسی، 23/ 133). علی علیه السلام نیز قسم یاد کرده که فاطمه علیها السلام را تا آخرین لحظه زندگی، خشمگین نساخته و بر او امر ناخوشایندی را تحمیل نکرده و او نیز هرگز علی علیه السلام را به خشم نیاورده و از او نافرمانی نکرده است (خوارزمی، 353؛ مجلسی، 43/ 134). همچنین بر اساس گزارشی، فاطمه علیها السلام در آخرین روزهای زندگی، به علی علیه السلام گفته است که تاکنون مرا دروغ گو و خائن نیافته ای و از وقتی با من بادهای باتو مخالفت نکرده ام. علی علیه السلام نیز گفته است که فاطمه علیها السلام داناترین اشخاص به خدا، نیکوکارترین، پرهیزکارترین و بزرگواریترین شخص است که در مخالفت با او از خدا می ترسد (فتال نیشابوری، 151؛ مجلسی، 43/ 191؛ امین عاملی، 1/ 321). ایشان بر سر جنازه فاطمه علیها السلام نیز به درگاه الهی گواهی داد که من از دختر پیامبرت راضی هستم (صدوق، الخصال، 588؛ مجلسی، 78/ 345، 100/ 256؛ محدث نوری، 2/ 341).

2. مایه آرامش همسر: بی شک بهترین زنان، آنان هستند که مایه آرامش همسر خویش باشند، چنانکه قرآن کریم نیز به این ویژگی اشاره کرده است (ر.ک: روم، 21). فاطمه علیها السلام این گونه بود. علی علیه السلام گفته است که با نگاه به فاطمه علیها السلام، اندوه از من زدوده می شود (خوارزمی، 353 - 354؛ مجلسی، 43/ 134، مقاله سیره همسرمداری فاطمه علیها السلام). علی علیه السلام پس از شهادت فاطمه علیها السلام با او نجوا کرد: «ای دختر محمد صلی الله علیه و آله، پس از تو برای تسلای خاطر، به که پناه برم، بعد از تو با چه کسی تسلا جویم و آرام گیرم؟» (اربلی، 2/ 123؛ مجلسی، 43/ 187).

3. حیا و عفاف: در میان ویژگیهای اخلاقی زنان، حجب و حیا و حفظ عفاف،

دارای اهمیت بسیاری است و چون امری فطری است (مطهری، 19 / 421)، اهمیت دادن به آن در تمامی افراد بشر، صرف نظر از ملیت و اعتقاداتشان، به گونه ای وجود دارد. بر اساس روایات، امیر مؤمنان علیه السلام فاطمه علیها السلام را الگوی کامل این ویژگی می دانست. علی علیه السلام شاهد بود که وقتی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در تقسیم امور خانه، کارهای داخل خانه را بر عهده فاطمه علیها السلام و کارهای خارج از منزل را بر عهده وی گذاشت، فاطمه علیها السلام از اینکه پیامبر صلی الله علیه و آله او را از کارهای مردان معاف داشته است، ابراز خرسندی فراوانی کرد (حمیری قمی، 52؛ مجلسی، 43 / 81). همچنین علی علیه السلام از فاطمه علیها السلام پرسید: «بهترین زنان چه کسانی هستند؟» فاطمه علیها السلام پاسخ داد: «بهترین زنان کسانی هستند که به آنان مردان را ببینند و نه مردان آنان را» (دارقطنی، 280 - 281؛ متقی هندی، 16 / 602؛ مجلسی، 37 / 69).

فاطمه علیها السلام در عمل نیز به این ویژگی التزام کامل داشت. امیر مؤمنان علیه السلام خود جریان معروف ورود نایبنا به خانه ایشان و در پس حجاب رفتن فاطمه علیها السلام را نقل کرده و گفته است هنگامی که پیامبر صلی الله علیه و آله از علت این کار پرسید، فاطمه علیها السلام گفت که اگر او مرا نمی بیند، من او را می بینم و او بورا استشمام می کند. در این هنگام، پیامبر صلی الله علیه و آله شهادت داد که فاطمه علیها السلام پاره تن من است (راوندی، 119؛ مجلسی، 43 / 91؛ 101 / 38).

4. صبر بر سختیها: تفاوت همسران شایسته با دیگران، در لحظات سخت و طاقت فرسای زندگی آشکار می شود. تاریخ گواه آن است که در اوایل هجرت به مدینه، فاطمه علیها السلام از زندگی مادی خوبی برخوردار نبود. فقر همسرش - به تبع وضع دشوار اقتصادی مسلمانان آن عصر و نیز زهد و ایثار علی علیه السلام - موجب شده بود که فاطمه علیها السلام علاوه بر انجام دادن کارهای دشوار خانه، گاه با ریسندگی، به اقتصاد خانواده یاری رساند (فرات کوفی، 521؛ حاکم حسکانی، 2 / 395؛ محدث نوری، 13 / 187؛ 16 / 198). امیر مؤمنان علیه السلام سختیهای زندگی همسرش را این گونه گزارش کرده

است که فاطمه علیها السلام آن قدر با مشک آب می کشید که جای مشک بر روی سینه اش باقی می ماند و آن قدر آسیاب می کرد که دستهایش تا اول می زد و آنقدر خانه را جارو می زد که بر جامه اش گردوخاک می نشست و آنقدر در آتش زیر اجاق می دمید که پیراهنش خاکستر آلود می شد، و از کارهای خانه بسیار صدمه دید (احمد بن حنبل، 1 / 153؛ صدوق، علل الشرایع، 2 / 366؛ مجلسی، 43 / 82).

به گفته امیر مؤمنان علیه السلام، جز تکه پوست گوسفندی که با فاطمه علیها السلام هنگام شب بر آن آرام می گرفتیم و شتر آبکش (در روز) بر روی آن علف می خورد، فرش دیگری نداشتیم (ابن شهر آشوب، 1 / 366؛ طبری، ذخائر العقبی، 35). این امر حاکی از روح قناعت و ساده زیستی حضرت فاطمه علیها السلام است. او در تحمل سختیها صبور بود و چیزی از همسرش درخواست نمی کرد و وقتی علی علیه السلام از او می پرسید که چرا نبود آذوقه را یادآوری نمی کند، پاسخ میداد: «پیامبر صلی الله علیه و آله فرموده است از پسر عمویت چیزی نخواه، مگر آنکه او خود برایت فراهم کند» (عیاشی، 1 / 171؛ مجلسی، 14 / 197، 43 / 31).

بنا بر نقل برخی منابع، فاطمه علیها السلام گاه تا سه روز گرسنگی را تحمل می کرد، اما شکوه نمی کرد تا مبادا همسرش آزرده گردد (عیاشی، 1 / 171؛ مجلسی، 14 / 197؛ 43 / 31). اگر آذوقه ای داشتند، با اینکه گرسنه بود، ابتدا به فرزندانش غذا می داد و سپس به همسرش، و همواره ایثار می کرد (کوفی، 201؛ طوسی، 616؛ اربلی، 2 / 97). هنگامی که علی علیه السلام دریافت آذوقه ای در خانه نیست و همسرش در روز است غذایی نخورده است، پرسید: «چرا خبر ندادی تا چیزی مهیا کنم؟» فاطمه علیها السلام پاسخ داد: «از خداوند حیا می کنم که چیزی فراتر از تحمل تو، بر تو تحمیل کنم» (کوفی، 201؛ ابن شهر آشوب، 1 / 350؛ اربلی، 2 / 97؛ مقاله سیره خانه داری فاطمه علیها السلام).

5. مشمول تکریم همسر: فضایل وصف ناشدنی فاطمه علیها السلام موجب شده بود که امیر مؤمنان علیه السلام همواره در گفتار و کردار، با احترام و تکریم خاصی با او مواجه شود. از این رو، در تاریخ هیچ گزارشی دالّ بر بی احترامی امیر مؤمنان علیه السلام به فاطمه علیها السلام وجود ندارد (مقاله سیره همسر داری فاطمه علیها السلام). نوع خطابهای امیر مؤمنان علیه السلام به همسرش به خوبی گویای احترامی ویژه است، به گونه ای که فاطمه علیها السلام را با نام مخاطب قرار نداده و معمولاً هنگام خطاب، اوصاف و القاب یا کنیه او را به کار برده است، مانند «یا سَيِّدَتِي» (مجلسی، 218 / 43؛ محدث قمی، بیت الاحزان، 27؛ همو، الانوار البهیة، 60)، «أَيُّهَا الْحُرَّة» (هلالی عامری، 391؛ مجلسی، 303 / 28 : 198 / 23)، و «یا بِنْتَ الصَّفْوَةِ وَ بَقِيَّةِ النَّبُوَّة» (طوسی، 684) ابن شهر آشوب، 2 / 51). اما گفتن «فاطمه» یا «زهرا»، معمولاً هنگام خطاب مستقیم به حضرت علیها السلام نبوده، بلکه در توصیف وضع حضرت علیها السلام برای دیگران (ابوداود سجستانی، 2 / 29؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، 1 / 320؛ طبری، ذخائر العقبی، 50؛ متقی هندی، 15 / 508) و نیز پس از شهادت فاطمه علیها السلام (کلینی، 1 / 459؛ مفید، 282؛ طبری امامی، 138) بوده است.

مقامات اخروی

طبق حدیثی که امام علی علیه السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل کرده است، در روز قیامت، منادی ندا می دهد که ای گروه بندگان، چشمانتان را فرو افکنید و سرهایتان را به زیر افکنید تا فاطمه علیها السلام، دختر محمد صلی الله علیه و آله، عبور کند، و فاطمه علیها السلام اولین کسی است که لباس بهشتی می پوشد و ملائکه و حورالعین به استقبال او می آیند و در بهشت ساکن می گردد و سلام الهی به او ابلاغ می شود و او نیز در حق دوستان و ذریه اش شفاعت می کند (طبری امامی، 153 - 154؛ ر.ک: مجلسی، 24 / 274 - 275، 43 / 225 - 227، مقاله شفاعت و فاطمه علیها السلام). منزلت والای فاطمه علیها السلام به شخص خود او منحصر نمی شود، بلکه شامل حال پیروان و دوستداران او نیز می گردد. امام علی علیه السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل کرده است که هر کس بر فاطمه علیها السلام درود فرستد،

خداوند او را می‌آمرد و او را به پیامبر صلی الله علیه و آله، در هر جای بهشت که باشد، ملحق می‌سازد (اربلی، 2/ 100؛ مجلسی، 43 / 55؛ 194/ 97؛ مقاله فاطمه علیها السلام در آخرت).

مظلومیت حضرت فاطمه علیها السلام

مظلومیت نیز یکی از ویژگیهای فاطمه علیها السلام است که در مقابل دیدگان همسرش اتفاق افتاد. علی علیه السلام، ضمن اشاره به غصب فدک و درخواست بیّنه، در حالی که فدک تحت تصرف فاطمه علیها السلام بود و ردّ شهادت ام ایمن بر مالکیت فاطمه علیها السلام و سرانجام تصرف ناحق فدک و ردّ ادعای فاطمه علیها السلام، بر مظلومیت همسرش تأکید کرده است (هلالی عامری، 226؛ مقاله فدک). امیر مؤمنان علیه السلام، پس از دفن فاطمه علیها السلام، خطاب به قبر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله عرضه داشت: «دخترت تو را از همیاری امت بر ضد من و برای غصب حقّ او باخبر خواهد ساخت. به اصرار از احوال فاطمه علیها السلام جو یا شو و از او سؤال کن، زیرا فاطمه علیها السلام درد دلهایی آتشین در سینه دارد که نتوانست در جایی دیگر آنها را بیان کند، اما آنها را برای تو بیان خواهد کرد» (نهج البلاغه، خطبه 202 (2/ 182)؛ کلینی، 1/ 459؛ مفید، 282؛ فتال نیشابوری، 152). این سخن علی علیه السلام حاکی از مظلومیت فاطمه علیها السلام و ستمهایی است که بر او رفته است.

منابع

ابن حمزه طوسی، محمد بن علی (م. 560 ق.)، الثاقب فی المناقب، تحقیق نبیل رضا علوان، قم، انتشارات انصاریان، 1412 ق؛ ابن شهر آشوب، محمد بن علی (م. 588 ق.)، مناقب آل ابی طالب، تحقیق گروهی از اساتید نجف اشرف، النجف الاشرف، المكتبة الحیدریة، 1376 ق، ابن عبدالوهاب، حسین (م. قرن 5)، عیون المعجزات، النجف الاشرف، المطبعة الحیدریة، 1369 ق؛ ابن هشام، عبدالملک حمیری (م. 8 - 213 ق.)، السیرة النبویة، تحقیق محمد محیی الدین عبد الحمید، القاهرة، مكتبة محمد علی صبیح و اولاده، 1383 ق؛ ابو داوود سجستانی، سلیمان بن اشعث (م. 257 ق.)، سنن ابی داوود، تحقیق سعید محمد الحام، بیروت، دار الفکر، 1410 ق، احمد بن حنبل، شیبانی (م. 241 ق.)، مسند احمد بن حنبل، بیروت، دار صادر؛ اربلی، علی بن عیسی (م. 693 ق.)، کشف الغمة فی معرفة الائمة علیهم السلام، بیروت، دارالاضواء، 1405 ق؛

ص: 375

امين عاملى، سيدمحسن (م. 1371 ق.)، اعيان الشيعة، تحقيق سيد حسن امين، بيروت، دارالتعارف، 1403 ق؛ امينى، عبدالحسين (م. 1392 ق.)، الغدير في الكتاب والسنة والادب، بيروت، دار الكتاب العربى، 1397 ق؛ برى انصارى، محمد بن ابى بكر (م. قرن 7)، الجوهرة في نسب الامام علي وآله عليهم السلام، تحقيق محمد تونجى، دمشق، مكتب النورى، 1402 ق؛ حاكم حسانى، عبيدالله بن عبدالله (م. 506 ق.)، شواهد التنزيل، تحقيق محمدباقر محمودى، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى، 1411 ق؛ حميرى قمى، عبدالله بن جعفر (م. 300 ق.)، قرب الاسناد، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، 1413 ق، خزاز قمى، على بن محمد (م. 400 ق.)، كفاية الاثر في النص على الائمة الاثني عشر عليهم السلام، تحقيق سيد عبداللطيف حسيني كوه كمرى، قم، انتشارات بيدار، 1401 ق؛ خوارزمى، موفق بن احمد (م. 568 ق.)، المناقب، تحقيق مالك محمودى، قم، نشر اسلامى، 1411 ق؛ دارقطنى، على بن عمر (م. 385 ق.)، سؤالات حمزة بن يوسف السهمي، تحقيق موفق بن عبدالله، الرياض، مكتبة المعارف، 1404 ق؛ راوندى، سيد فضل الله بن على (م. 571 ق.)، النوادر، تحقيق سيدرضا على عسكرى، قم، انتشارات دار الحديث، 1377 ش؛ زرندى، محمد بن يوسف (م. 750 ق.)، نظم درالسمطين في فضائل المصطفى والمرضى و البتول و السبطين عليهم السلام، مكتبة الامام امير المؤمنين عليه السلام العامة، 1377 ق؛ شاذان قمى، شاذان بن جبرئيل (م. 660 ق.)، الفضائل، النجف الاشرف، المطبعة الحيدرية، 1381 ق؛ صدوق، محمد بن على (م. 381 ق.)، الامالى، قم، مؤسسة البعثة، 1417 ق؛ همو، الخصال، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1403 ق؛ همو، علل الشرايع، تحقيق سيد محمدصادق بحر العلوم، النجف الاشرف، المكتبة الحيدرية، 1385 ق؛ همو، عيون اخبار الرضا عليه السلام، تحقيق حسين اعلمى، بيروت، مؤسسة الاعلمى، 1404 ق؛ همو، معانى الاخبار، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1361 ش؛ همو، من لا يحضره الفقيه، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1404 ق؛ طبرسى، احمد بن على (م. 560 ق.)، الاحتجاج، تحقيق محمدباقر خراسان، النجف الاشرف، دار النعمان، 1386 ق؛ طبرى، احمد بن عبدالله (م. 694 ق.)، ذخائر العقبى فى مناقب ذوي القربى، القاهرة، مكتبة القدسى، 1356 ق؛ طبرى، محمد بن ابى القاسم (م. 525 ق.)، بشارة المصطفى صلى الله عليه وآله

لشيعة المرتضى عليه السلام، تحقيق جواد قيومي، قم، نشر اسلامي، 1420 ق؛ طبري امامي، محمد بن جرير (م. قرن 5)، دلائل الامامة، قم، مؤسسة البعثة، 1413 ق؛ طوسي، محمد بن حسن (م. 460 ق.)، الامالي، تحقيق مؤسسة البعثة، قم، دار الثقافة، 1414 ق؛ عياشي، محمد بن مسعود (م. 320 ق.)، تفسير العياشي، تحقيق سيدهاشم رسولي محلاتي، تهران، المكتبة العلمية الاسلامية؛ فتال نيشابوري، محمد بن حسن (م. 508 ق.)، روضة الواعظين، قم، الشريف الرضي؛ فرات كوفي، فرات بن ابراهيم (م. 307 ق.)، تفسير فرات الكوفي، تحقيق محمد كاظم محمودي، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، 1410 ق؛ كليني، محمد بن يعقوب (م. 329 ق.)، الكافي، تحقيق علي اكبر غفاري، تهران، دار الكتب الاسلامية، 1363 ش؛ كوفي، محمد بن سليمان (م. قرن 3)، مناقب الامام امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام، تحقيق محمد باقر محمودي، قم، مجمع احياء الثقافة الاسلامية، 1412 ق؛ متقي هندی، علي (م. 975 ق.)، كنز العمال في سنن الاقوال و الافعال، تحقيق بكرى حياني، صفوة السقا، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1409 ق؛ مجلسي، محمد باقر (م. 1111 ق.)، بحار الانوار، تحقيق محمد باقر بهودي، بيروت، دار احياء التراث العربي، 1403 ق؛ محدث قمی، عباس (م. 1359 ق.)، الانوار البهية في تواريخ الحجج الالهية، قم، نشر اسلامي، 1417 ق؛ همو، بيت ال-حزان في ذكر احوالات سيدة نساء العالمين فاطمة الزهراء عليها السلام، قم، دار الحكمة، 1412 ق؛ محدث نوري، ميرزا حسين (م. 1320 ق.)، مستدرک الوسائل، بيروت، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، 1408 ق؛ مرعشي نجفی، سيد شهاب الدين (م. 1411 ق.)، شرح احقاق الحق، قم، كتابخانه مرعشي نجفی؛ مطهری، مرتضى (م. 1358 ش.)، مجموعه آثار استاد شهيد مطهری، تهران، انتشارات صدرا، 1377 ش؛ مفيد، محمد بن محمد (م. 413 ق.)، الامالي، تحقيق حسين استادولي، علي اكبر غفاري، بيروت، دار المفيد، 1414 ق؛ نهج البلاغه، الامام علي بن ابي طالب عليه السلام، الشريف الرضي، تحقيق و شرح محمد عبده، بيروت، دار المعرفة، 1412 ق، هلالی عامری، سليم بن قيس (م. 85 ق.)، كتاب سليم بن قيس، تحقيق محمد باقر انصاري، قم، نشر الهادي، 1420 ق.

نهله غروي نائيني

اشاره

زندگانی، جایگاه و شخصیت حضرت فاطمه علیها السلام از نگاه ائمه علیهم السلام.

درباره جایگاه و شخصیت فاطمه علیها السلام مطالب فراوانی در کتابهای روایی، تاریخی و تراجم شیعه و اهل سنت، روایت شده است که راوی بخشی از آنها ائمه علیهم السلام بوده اند. با وجود این، روایات رسیده از ائمه علیهم السلام درباره فاطمه علیها السلام محدود است. اهتمام نداشتن محدثان اهل سنت به نقل روایات ائمه علیهم السلام نیز از عوامل کم بودن این روایات است. از میان ائمه علیهم السلام، حضرت علی علیه السلام (مقاله فاطمه علیها السلام از نگاه امام علی علیه السلام)، امام حسن، امام حسین، امام باقر، امام صادق، امام کاظم و امام رضا علیهم السلام روایات بیشتری در شأن حضرت فاطمه علیها السلام نقل کرده اند. روایات ائمه علیهم السلام، به ویژه درباره حوادث زندگی آن حضرت علیها السلام، مورد توجه پژوهشگران شیعه و اهل سنت بوده است. در برخی از این روایات، گزارشهای منحصر به فردی درباره آن حضرت علیها السلام وجود دارد. از محتوای روایات ائمه علیهم السلام و برخی گزارشهای ایشان از آن حضرت علیها السلام، نگاه ایشان به فاطمه علیها السلام مشخص می شود.

نگاه ائمه علیهم السلام به زندگی و سیره حضرت فاطمه علیها السلام

روایات ائمه علیهم السلام نشان می دهد که زندگی فاطمه علیها السلام برای ایشان مهم بوده است و بنابراین، در ثبت دقیق آن اهتمام بسیار داشته اند.

روایات رسیده از ائمه علیهم السلام درباره زندگانی فاطمه علیها السلام پیش از ازدواج، به تاریخ ولادت آن حضرت علیها السلام محدود می شود. بنا بر روایتی از امام باقر علیه السلام، فاطمه علیها السلام پنج سال پس از نزول وحی و زمانی که کعبه در حال بازسازی بود به دنیا آمد (اربلی، 76/2)؛

مجلسی، 43 / 7، 9). این سخن به گونه ای در کتابهای اهل سنت، از قول امام باقر علیه السلام، روایت شده است. آن حضرت علیه السلام از عباس، عموی پیامبر صلی الله علیه و آله، نقل کرده است فاطمه علیها السلام زمانی به دنیا آمد که قریش در حال بازسازی کعبه بودند (ابن حجر عسقلانی، 8 / 263، 268). به فرموده امام سجاد علیه السلام، فاطمه علیها السلام تنها فرزند رسول خدا است که در دوره اسلامی و پس از بعثت متولد شده است (کلینی، 8 / 340). امام صادق علیه السلام از ولادت فاطمه زهرا علیها السلام و ویژگیهای این ولادت سخن گفته است (طبری امامی، 78؛ به مقاله ولادت فاطمه علیها السلام).

بیشتر روایات و اخبار ائمه علیهم السلام درباره فاطمه علیها السلام، راجع به پس از ازدواج آن حضرت علیها السلام با علی علیه السلام است. از مهاجرت او از مکه به مدینه نیز گزارشهایی هست. به گفته امام صادق علیه السلام، فاطمه علیها السلام با گروهی از زنان، پس از مهاجرت پیامبر صلی الله علیه و آله به مدینه، به همراه علی علیه السلام به مدینه مهاجرت کرد (طبری امامی، 81).

امام سجاد علیه السلام گفته است که فاطمه علیها السلام حدود یک سال بعد از هجرت و در نُه سالگی، با علی علیه السلام ازدواج کرد (کلینی، 8 / 340). بنا بر روایتی از امام صادق علیه السلام، آنان در ماه رمضان سال دوم هجرت ازدواج کردند و زندگی مشترک خود را در ذیحجه همان سال آغاز کردند (اربلی، 1 / 374؛ مجلسی، 43 / 136). امام باقر علیه السلام (کلینی، 5 / 568)، امام صادق علیه السلام (کلینی، 5 / 378)، امام کاظم علیه السلام (طبری امامی، 93)، و امام رضا علیه السلام (صدوق، عیون اخبار الرضا علیه السلام، 1 / 230) از ازدواج فاطمه علیها السلام و علی علیه السلام به فرمان خدا خبر داده اند. امام حسن علیه السلام به تفصیل ماجرای خواستگاری از فاطمه علیها السلام و ازدواج او را از زبان پدرش، علی علیه السلام، نقل کرده است (ر.ک: طبری امامی، 85 - 87). امام صادق علیه السلام از خواستگاری ابوبکر، عمر، عبدالرحمن بن عوف از فاطمه علیها السلام و نپذیرفتن رسول خدا صلی الله علیه و آله و ماجرای خواستگاری حضرت علی علیه السلام سخن گفته است (اربلی، 1 / 378؛ مجلسی، 43 / 140).

ائمه عليهم السلام درباره مهریه، عروسی، ولیمه، جهاز و وسایل خانه آن حضرت علیها السلام نیز روایاتی رسیده است (ر.ک: ابن سعد، 21/8؛ کلینی، 377/5 - 388؛ طوسی، الامالی، 41)، که نشان می دهد ائمه اطهار علیهم السلام به بیان این مهم و فرهنگ سازی در بین شیعیان اهتمام داشته اند.

ائمه علیهم السلام به گزارش علاقه پیامبر صلی الله علیه و آله به فاطمه علیها السلام نیز توجه نشان داده اند. در منابع اهل سنت، از امام باقر علیه السلام روایت شده است که علی علیه السلام پس از ازدواج با فاطمه علیها السلام، خانه ای تهیه کرد که اندکی از منزل رسول خدا صلی الله علیه و آله دور بود. پیامبر صلی الله علیه و آله در صدد بر آمد منزل فاطمه علیها السلام را منتقل کند. وقتی این خبر به حارثه بن نعمان رسید، او منزل خود را که به محل زندگی پیامبر صلی الله علیه و آله نزدیک بود، در اختیار فاطمه علیها السلام قرار داد (ابن سعد، 166/8، مقاله ازدواج فاطمه علیها السلام).

امام باقر علیه السلام از تقسیم کارهای خانه بین فاطمه و علی علیهما السلام خبر داده است (عیاشی، 171/1). در این روایات آمده است که وقتی علی علیه السلام تلاش جان کاه فاطمه علیها السلام را در تدبیر امور خانه، و دستهای پینه بسته او را به سبب کار با دستاس دید، از همسرش خواست نزد پیامبر صلی الله علیه و آله برود و از او بخواهد از غنایم جنگی، کنیزی به عنوان خدمتکار در اختیار ایشان بگذارد. اما پیامبر صلی الله علیه و آله، به جای فرستادن کنیز، تسبیح ویژه ای را به آن حضرت علیها السلام آموخت که بعدها به تسبیح فاطمه علیها السلام معروف شد و در روایات بسیاری، آثار و فضایلی برای آن شمرده شده است (بخاری، 208/4؛ برقی، 36/1؛ کلینی، 343/3). در منابع اهل سنت، خدمتکار خواستن فاطمه علیها السلام از پدرش، به نقل از امام حسین علیه السلام آمده است. طبق این خبر، پیامبر صلی الله علیه و آله به جای خادم، دعایی به آنان تعلیم داد که قبل از خواب آن را تکرار کنند. علی علیه السلام فرمود که پس از آن هرگز آن را ترک نکردم، حتی در شب صغین (سیوطی، 91 - 92).

از حوادث مهم زندگی حضرت فاطمه علیها السلام، شرکت ایشان در مباحله بود، که در منابع متعدد ذکر شده است. امام صادق علیه السلام از شرکت فاطمه علیها السلام در مباحله خبر داده است (عیاشی، 176 / 1؛ مقاله فاطمه علیها السلام از نگاه قرآن).

ماجرای بخشش فدک به فاطمه علیها السلام نیز در منابع متعدد شیعه و اهل سنت آمده است. امام صادق علیه السلام در این باره فرموده است که پس از نزول آیه «وَأْتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ» (اسراء، 26)، رسول خدا صلی الله علیه و آله فدک را به دخترش فاطمه عطا کرد عیاشی، 287؛ مجلسی، 121 / 29، مقاله فدک).

امام صادق علیه السلام از حضور حضرت فاطمه و امام حسن و امام حسین علیهم السلام در کنار بستر بیماری رسول خدا صلی الله علیه و آله خبر داده و گفتگوهای آنان را روایت کرده است (صدوق، الامالی، 528). وقایع زندگی فاطمه علیها السلام پس از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله، قسمت اعظم گزارشهای موجود در باره ایشان است، که مهم ترین آنها ماجرای فدک است؛ رویدادی که ائمه علیهم السلام فراوان از آن یاد کرده اند. به گفته امام صادق علیه السلام، پس از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله، ابوبکر فدک را مصادره، و کارگزاران فاطمه علیها السلام را از آنجا اخراج کرد. امام صادق علیه السلام ماجرای دادخواهی فاطمه علیها السلام و استدلالهای آن حضرت علیها السلام را شرح داده (صدوق، علل الشرایع، 191 / 1) و گفته است عمر نامه ای را که ابوبکر برای بازگرداندن فدک به فاطمه علیها السلام داده بود، پاره کرد (عیاشی، 288 / 2؛ مجلسی، 121 / 29). آن حضرت علیها السلام از اینکه ابوبکر حق طبیعی فاطمه علیها السلام را، در ارث بردن از رسول خدا صلی الله علیه و آله، گرفت و فاطمه علیها السلام در رد ادعای ابوبکر شواهد قرآنی آورد، و نیز از ناراحتی شدید فاطمه علیها السلام و پناه بردن او به قبر رسول خدا صلی الله علیه و آله خبر داده است (ر.ک: طبرسی، الاحتجاج، 1 / 119 - 123). روایت امام باقر علیه السلام درباره مطالبه میراث و استدلالهای حضرت زهرا علیها السلام در مقابل ابوبکر، در منابع اهل سنت نیز نقل شده

است (سیوطی، 33). ائمه علیهم السلام خطبه معروف فاطمه علیها السلام را در مسجد مدینه، به طور کامل روایت کرده اند. به گفته عطیه عوفی، عبدالله پسر امام حسن علیه السلام، آن را از پدرش نقل کرده است (ابن طیفور، 12؛ طبرسی، الاحتجاج، 1 / 131). همچنین زید بن علی علیه السلام قسمتی از خطبه را از زبان پدرش، امام سجاد علیه السلام، نقل نموده است (ابن طیفور، 14). گفته شده است که ائمه علیهم السلام به روایت و تعلیم آن به فرزندان خود و حفظ این خطبه اهتمام ویژه ای داشته‌اند (ابن طیفور، 12، مقاله خطبه های فاطمه علیها السلام).

درباره دفاع فاطمه علیها السلام از جایگاه وصایت همسرش، نیز از ائمه علیهم السلام روایاتی رسیده است. به فرموده امام باقر علیه السلام، فاطمه علیها السلام به همراه علی علیه السلام شبانه به در خانه انصار می رفت و از ایشان برای یاری علی علیه السلام و گرفتن حق او کمک می خواست (جوهری بصری، 63).

از ائمه علیهم السلام درباره بیماری و تاریخ شهادت و کیفیت خاک سپاری آن حضرت علیها السلام گزارشهایی رسیده است. از امام باقر علیه السلام نقل شده است که بیماری فاطمه علیها السلام پنجاه روز پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله شروع شد (مجلسی، 43 / 201) و پانزده روز طول کشید (مجلسی، 43 / 200). درباره مدت زندگی فاطمه علیها السلام پس از رسول خدا صلی الله علیه و آله، روایات متفاوتی از ائمه علیهم السلام رسیده است. ابوالفرج اصفهانی در مقاتل الطالبیین از امام باقر علیه السلام روایت کرده است که او سه ماه پس از پیامبر صلی الله علیه و آله در قید حیات بود (31؛ ر.ک: مجلسی، 43 / 215). از آن حضرت علیها السلام روایت دیگری رسیده که فاطمه علیها السلام 75 روز پس از پیامبر صلی الله علیه و آله وفات یافت (اربلی، 2 / 77؛ مجلسی، 43 / 7). در منابع اهل سنت، از قول امام باقر علیه السلام درباره مدت زندگی حضرت زهران علیها السلام پس از پیامبر صلی الله علیه و آله، دو گزارش رسیده است: بنا بر گزارشی، آن حضرت علیها السلام سه ماه ابن سعد، 8 / 28؛ طبرانی، 22 / 399؛ حاکم نیشابوری، 3 / 162) و بنا بر نقلی دیگر، شش ماه پس از پیامبر صلی الله علیه و آله (ابن سعد، 8 / 28؛

ابن عبدالبر، 4 / 1898) درگذشت. این مدت در منابع شیعی نیز آمده است (مجلسی، 43 / 201، 100 / 184). به گفته امام باقر علیه السلام، فاطمه علیها السلام در هنگام شهادت هجده سال داشت اربلی، 2 / 76؛ مجلسی، 43 / 7؛ مقاله شهادت فاطمه علیها السلام). در یکی از منابع اهل سنت، از امام صادق علیه السلام نقل شده است که طول عمر فاطمه علیها السلام 21 سال بود (حاکم نیشابوری، 3 / 163). به گفته امام صادق علیه السلام، فاطمه علیها السلام بین مغرب و عشاء از دنیا رفت. امام حسن علیه السلام روایت کرده است که حضرت زهرا علیها السلام در هنگام احتضار، به جبرئیل و رسول خدا صلی الله علیه و آله سلام کرد (مجلسی، 43 / 200). به گزارش امام صادق علیه السلام، مقداد و سلمان و ابوذر و ابن مسعود و زبیر و عباس بن عبدالمطلب شاهد دفن آن حضرت علیها السلام بودند (مجلسی، 43 / 200). امام صادق علیه السلام روایت کرده است که علی علیه السلام همسرش را غسل داد (کلینی، 1 / 459؛ صدوق، علل الشرایع، 1 / 184؛ مجلسی، 43 / 206). امام باقر علیه السلام از وجود وصیتنامه فاطمه علیها السلام در نزد خود خبر داده و محتوای آن را گزارش کرده است که طبق آن، فاطمه علیها السلام وصیت کرده است که سرپرستی حوائط سبعة (باغهای هفت گانه) به علی علیه السلام و پس از او به حسن علیه السلام و پس از او به حسین علیه السلام و فرزندانش برسد (اربلی، 2 / 122؛ مجلسی، 43 / 185). زهرا علیها السلام به علی علیه السلام وصیت کرد تا پس از او با دختر خواهرش، امامه، ازدواج کند (کلینی، 5 / 555). امام سجاد علیه السلام، از ابن عباس نقل کرده است که فاطمه علیها السلام اولین کسی بود که برای تشییع پیکر او از تابوت استفاده شد. این تابوت را اسماء بنت عمیس - که مشابه آن را در حبشه دیده بود - ساخت (ابن سعد، 8 / 28؛ مقاله وصایای فاطمه علیها السلام).

امام سجاد علیه السلام همچنین از ابن عباس روایت کرده است که فاطمه علیها السلام شبانه دفن شد (ابن سعد، 8 / 30). از امام رضا علیه السلام درباره محل دفن حضرت فاطمه علیها السلام سؤال شد و ایشان فرمود که حضرت علیها السلام در خانه اش دفن شد و وقتی امویان مسجد را توسعه دادند،

قبر داخل مسجد قرار گرفت (کلینی، 1 / 461؛ صدوق، عیون اخبار الرضا علیه السلام، 2 / 278؛ مقاله خاکسپاری فاطمه علیها السلام).

علاوه بر ثبت وقایع و حوادث زندگی آن حضرت علیها السلام، ائمه علیهم السلام به تبیین و پاسداشت سیره فاطمه زهرا علیها السلام نیز اهتمام جدی داشته اند. بنا بر گزارش منابع شیعه و اهل سنت، امام حسن و امام حسین علیهما السلام کوشیدند روایاتی را که از مادر خود شنیده بودند، بازگو کنند (ر.ک: طبری امامی، 68 - 69، 71 - 75؛ مجلسی، 43 / 80). بنا بر برخی از منابع اهل سنت، ائمه علیهم السلام در صدد بودند احادیث راجع به فاطمه علیها السلام را بشنوند، از جمله امام سجاد علیه السلام از عروه بن زبیر خواسته بود هر چه را که از فاطمه علیها السلام می داند برایش بازگو نماید (حاکم نیشابوری، 2 / 201، مقاله احادیث فاطمه علیها السلام). ائمه علیهم السلام از مصحف فاطمه علیها السلام و محتوا و ویژگیهای آن نیز سخن گفته اند. امام صادق علیه السلام از وجود مصحف فاطمه علیها السلام در نزد خویش خبر داده (صفار، 170؛ صدوق، علل الشرایع، 1 / 207 - 208)، در برخی استدلالهای خود به آن استناد کرده (صدوق، علل الشرایع، 1 / 207 - 208)، محتوای آن را به صورت کلی بیان نموده (صفار، 172، 174؛ مقاله مصحف فاطمه علیها السلام) و بارها تأکید کرده است که از قرآن چیزی در آن نیست (صفار، 174، 176، 181). برخی منابع فقهی اهل سنت، از زبان امام صادق علیه السلام نقل کرده اند که فاطمه علیها السلام در حج رسول خدا صلی الله علیه و آله، همراه ایشان بود. این منابع از طرح برخی مسائل فقهی در این حج خبر داده و گفته اند که مسلمانان درباره مسائل حج، به آن مسائل فقهی، به عنوان سنت پیامبر صلی الله علیه و آله، استناد کرده اند (ابو داوود سجستانی، 1 / 426 - 428).

به دلیل ضرورت تبیین سیره حضرت فاطمه علیها السلام در خانه داری، امام باقر علیه السلام (مجلسی، 43 / 31) و امام صادق علیه السلام (کلینی، 5 / 86، 8 / 165؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، 3 / 169) از خانه داری حضرت علیها السلام و کار ایشان در منزل گزارش داده اند.

امام رضا علیه السلام در روایتی از امام سجاد علیه السلام از زبان فاطمه علیها السلام، نحوه نام گذاری حسن و حسین علیهم السلام و سیره حضرت فاطمه علیها السلام و همسرش علی علیه السلام را در مراجعه به رسول خدا صلی الله علیه و آله برای نام گذاری، گزارش کرده است (صدوق، عیون اخبار الرضا علیه السلام، 1 / 28 - 29). همچنین از تراشیدن موی سر ایشان و به وزن آن صدقه دادن خبر داده است (صدوق، عیون اخبار الرضا علیه السلام، 1 / 29). از حضرت سجاد علیه السلام روایت دیگری هم در این باره رسیده است (ر.ک: صدوق، الامالی، 197). امام رضا علیه السلام در روایتی آورده است که فاطمه علیها السلام برای حسن و حسین علیهما السلام عقیقه کرد (صدوق، عیون اخبار الرضا علیه السلام، 1 / 50). به گفته امام صادق علیه السلام، فاطمه علیها السلام موی فرزندان را می تراشید و به مقدار وزن آن مو، نقره صدقه می داد (کلینی، 6 / 26). امام صادق علیه السلام گفته است نام گذاری، عقیقه کردن و حلق کردن برای فرزندان، هم زمان صورت می گرفت (کلینی، 6 / 33). امام سجاد علیه السلام چگونگی نام گذاری حسنین علیهما السلام را گزارش کرده و از همنامی فرزندان علی علیه السلام با فرزندان هارون علیه السلام سخن گفته است (ر.ک: صدوق، الامالی، 197؛ همو، علل الشرایع، 1 / 137).

به روایت امام صادق علیه السلام، رسول خدا صلی الله علیه و آله به فاطمه علیها السلام خبر داده بود که امتش امام حسین علیه السلام را به شهادت می رسانند (صدوق، علل الشرایع، 1 / 205؛ مقاله سیره تربیت فرزند فاطمه علیها السلام).

بیان سیره عبادی دخت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله مورد توجه و اهتمام ائمه علیهم السلام بوده است. امام حسین علیه السلام از امام حسن علیه السلام روایت کرده است که شبی مادرم در محراب به نماز ایستاده بود و تا طلوع صبح مشغول رکوع و سجود بود، می شنیدم که برای دیگران دعا می کند و از آنان نام می برد، ولی برای خود چیزی نمی خواهد. وقتی علت را جویا شدم، پاسخ داد: «فرزندم، همسایه بر اهل خانه مقدم است» (صدوق، علل الشرایع، 1 / 182؛ طبری امامی، 152، مقاله سیره عبادی و معنوی فاطمه علیها السلام).

بنا بر فرمایش امام باقر علیه السلام، خداوند به چیزی بالاتر از تسبیح فاطمه علیها السلام حمد و ثنا نشده است و اگر چیزی برتر از آن وجود داشت، پیامبر صلی الله علیه و آله را به فاطمه علیها السلام هدیه می داد (کلینی، 3 / 343). امام صادق علیه السلام فرموده است: «ما به فرزندانمان امر به ذکر تسبیح فاطمه علیها السلام می کنیم، همان گونه که به نماز امر می کنیم» (صدوق، الامالی 675). این روایت از الگو بودن سیره فاطمه زهرا علیها السلام برای ائمه علیهم السلام حکایت می کند.

امام حسین علیه السلام از بخشش و سخاوت مادرش سخن گفته است (صدوق، الامالی، 554 - 555). امام رضا علیه السلام از امام سجاد علیه السلام نقل کرده است که فاطمه علیها السلام گردن بند خود را فروخت و بنده ای خرید و او را آزاد کرد (صدوق، عیون اخبار الرضا علیه السلام، 1 / 49). امام کاظم علیه السلام از گردن بند فاطمه علیها السلام و اهدای آن به فقیر خبر داده است (مجلسی، 43 / 22). امام رضا علیه السلام از آزاد کردن یک بنده با فروش آن گردن بند خبر داده است (ر.ک: زید بن علی، 462؛ مجلسی، 43 / 26 - 27). به گفته امام باقر علیه السلام، فاطمه علیها السلام دست بند و پرده خانه خود را توسط حسنین علیهما السلام برای پیامبر صلی الله علیه و آله فرستاد و پیامبر صلی الله علیه و آله آنها را بین اصحاب صفا تقسیم کرد (طبرسی، مکارم الاخلاق، 94؛ مجلسی، 43 / 83 - 84). امام رضا علیه السلام از اجداد طاهرینش نقل کرده است که فاطمه علیها السلام برای شفای حسنین علیهما السلام، نذر کرد سه روز روزه بگیرد. در هر سه روز، هنگام افطار، محتاجی به در خانه آمد و فاطمه علیها السلام غذایی را که مهیا کرده بود به وی داد و خود با آب افطار کرد. جبرئیل بر پیامبر صلی الله علیه و آله نازل شد و این آیه را تلاوت کرد: «إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا» (انسان، 5: ر.ک: حاکم حسکانی، 2 / 394 - 397). امام صادق علیه السلام نیز این ماجرا را، به طریق دیگری، نقل کرده است (حاکم حسکانی، 2 / 398). اینکه ائمه علیهم السلام این اخبار را در دوره های متعدد روایت کرده اند، حکایت از الگوگیری و الگوسازی از سیره حضرت فاطمه علیها السلام دارد. ائمه علیهم السلام نه تنها مبلغ سیره حضرت فاطمه علیها السلام بودند،

بلکه می‌کوشیدند نام و یاد آن حضرت علیها السلام را زنده نگه دارند. امام کاظم علیه السلام به خانواده‌ها توصیه می‌کرد که نام فاطمه را بر فرزند دختر خود بگذارند، زیرا معتقد بود که وجود نام فاطمه در خانه، باعث وارد نشدن فقر می‌گردد (محدث قمی، 4/ 295). از امام رضا علیه السلام نیز روایت مشابه آن رسیده است (کلینی، 6/ 19). امام صادق علیه السلام، ضمن تأکید بر نام گذاری دختران به نام فاطمه، این حدیث را از رسول خدا صلی الله علیه و آله روایت کرده است: «اگر فرزندان را فاطمه نامیدید، او را دشنام ندهید و لعن نکنید و کتک نزنید» (کلینی، 6/ 49).

بیان سیره حضرت فاطمه علیها السلام پس از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله در اعتراض به وضع جامعه، در سخنان ائمه اطهار علیهم السلام مشهود است. امام صادق علیه السلام از اجداد طاهرینش نقل کرده است که فاطمه علیها السلام هر جمعه کنار قبر حمزه علیه السلام می‌رفت و در آنجا گریه و دعا می‌کرد (حاکم نیشابوری، 1/ 277؛ بیهقی، 4/ 78). حاکم نیشابوری این روایت را صحیح دانسته و با توجه به این عمل فاطمه علیها السلام و ثقه بودن راویان، از جواز زیارت قبور سخن گفته است (1/ 377). این روایت از امام باقر علیه السلام هم در منابع اهل سنت نقل شده است (ابن سعد، 3/ 19). به بیان امام باقر علیه السلام، فاطمه زهرا علیها السلام هرگز پس از پیامبر صلی الله علیه و آله خوشحال دیده نشد (طبرانی، 22/ 399؛ هیثمی، 9/ 212). اعلان اعتراض به وضع موجود، نه تنها در رفتار معنادار اجتماعی حضرت فاطمه علیها السلام، بلکه در گفتار ایشان نیز انعکاس یافته است. علاوه بر خطبه‌های آن حضرت علیها السلام در مسجد و در جمع زنان مهاجر و انصار، امام باقر و امام صادق علیهما السلام نقل کرده‌اند که در دوران حکومت ابوبکر، روزی فاطمه علیها السلام او را دید و به او گفت: «اگر از رسیدن بلا به بی‌گناهان بیم نداشتیم، می‌دانستی که خداوند را در مورد شما چگونه می‌خواندم» (کلینی، 1/ 260). توجه ائمه علیهم السلام به انتقال این اعتراض فاطمه علیها السلام به نسلهای بعد، در

گزارشهای خاکسپاری آن حضرت علیها السلام نیز نمود یافته است، بنابر فرمایش امام حسن علیه السلام، حضرت فاطمه علیها السلام وصیت نمود او را شبانه دفن کنند و شیخین در مراسم خاکسپاری او حاضر نشوند (صدوق، معانی الاخبار، 356؛ مجلسی، 43 / 159؛ مقاله خاکسپاری فاطمه علیها السلام).

شخصی از امام صادق علیه السلام پرسید: «چرا حضرت زهرا علیها السلام شبانه دفن شد؟» امام علیه السلام اظهار داشت: «این کار بنا بر وصیت فاطمه علیها السلام انجام شد تا آن دو مرد اعرابی در خاکسپاری اش حاضر نشوند» (صدوق، علل الشرایع، 1 / 185؛ مجلسی، 43 / 260 - 207). منابع اهل سنت هم از دفن شبانه فاطمه علیها السلام، به نقل از امام سجاد علیه السلام، خبر داده (حاکم نیشابوری، 3 / 162؛ ابن حجر عسقلانی، 8 / 268) و نوشته اند که علی علیه السلام بر پیکر همسرش نماز گزارد (ابن حجر عسقلانی، 8 / 268). در منابع اهل سنت از امام سجاد علیه السلام گزارش شده است که فاطمه علیها السلام با پیشنهاد اسماء بنت عمیس از او خواست تابوتی برای حمل جنازه اش بسازد. ذیل همین گزارش، نقل شده است که فاطمه علیها السلام پس از شنیدن صحبت‌های اسماء، تبسم کرد و این تنها تبسم او پس از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله بود (حاکم نیشابوری، 3 / 162). طبق گزارش امام سجاد علیه السلام، عباس (عموی رسول خدا صلی الله علیه و آله) از علی علیه السلام خواست تا مهاجران و انصار بر فاطمه علیها السلام نماز بخوانند. علی علیه السلام پس از یادآوری مظلومیت فاطمه علیها السلام، به عمویش گفت که این امر خلاف وصیت فاطمه علیها السلام است (طوسی، الامالی، 156؛ مجلسی، 43 / 209 - 210؛ به مقاله وصایای فاطمه علیها السلام).

شخصیت و جایگاه حضرت فاطمه علیها السلام

ائمه علیهم السلام به توصیف و تبیین ویژگیهای شخصیتی فاطمه علیها السلام از جنبه های گوناگون اهتمام داشته اند. این امر از سخن آنان درباره وجه تسمیه فاطمه علیها السلام به این نام و دیگر اسامی ایشان دیده می شود. بنابر گزارشی از امام حسین علیه السلام و امام باقر علیه السلام، دلیل نام گذاری آن حضرت علیها السلام به فاطمه آن

است که ایشان بین آتش جهنم و شیعیان و ذریه اش جدایی می اندازد (ر.ک: صدوق، علل الشرایع، 1/ 179؛ طبری امامی، 148). امام باقر علیه السلام فرموده که نام فاطمه علیها السلام به این معناست که خداوند، او و دوستدارانش را از آتش جهنم دور ساخته است (ر.ک: مجلسی، 8 / 51). به بیان امام صادق علیه السلام، چون او از بدی و شرّ دور است، فاطمه علیها السلام نامیده شده است (صدوق، علل الشرایع، 1 / 178؛ مجلسی، 43 / 10). مشابه این روایت از امام رضا علیه السلام نیز رسیده است (صدوق، عیون اخبار الرضا علیه السلام، 1 / 51). به گفته امام صادق علیه السلام، او را زهرا علیها السلام خوانده اند، زیرا خداوند او را از نور عظمت خود خلق کرده است. ایشان در حدیث دیگری فرموده است که او را زهرا علیها السلام نامیده اند، زیرا وقتی در محراب عبادت قرار می گرفت نورش آسمانها را روشن می کرد، همان گونه که نور کواکب، زمین را روشن می سازد (طبری امامی، 149). امام صادق علیه السلام از دلایل محدّثه بودن آن حضرت علیها السلام نیز سخن گفته است (صدوق، علل الشرایع، 1 / 182؛ طبری امامی، 181؛ مجلسی، 23 / 78). امام صادق علیه السلام، کنیه فاطمه علیها السلام را ام ایها ذکر کرده است (ابن عبدالبر، 4 / 1899؛ مجلسی، 43 / 19). این کنیه به خوبی از جایگاه فاطمه علیها السلام در نزد پدرش حکایت می کند. امام صادق علیه السلام از اسامی فاطمه علیها السلام نیز نام برده است؛ صدیقه، مبارکه، طاهره، زکیه، راضیه، رضیه، محدّثه، و زهرا (صدوق، الامالی، 688؛ همو، علل الشرایع، 1 / 178؛ مجلسی، 23 / 10).

آن دسته از فضایی که رسول خدا صلی الله علیه و آله برای فاطمه علیها السلام بیان کرده، مورد توجه ائمه علیهم السلام بوده است و ایشان با یادآوری آنها در صدد معرفی بیشتر شخصیت فاطمه علیها السلام بوده اند. از جمله، امام صادق علیه السلام گفته که سرشت فاطمه علیها السلام بهشتی است و وجود او از میوه ای بهشتی شکل گرفته است و پیامبر صلی الله علیه و آله رایحه بهشتی را از بوییدن فاطمه علیها السلام استشمام می کرد (صدوق، علل الشرایع، 1 / 184؛ مجلسی، 43 / 5). طبق گزارش ایشان، در شب معراج، جبرئیل از میوه درخت طوبی به پیامبر صلی الله علیه و آله داد

تا بخورد. پس از بازگشت پیامبر صلی الله علیه و آله به زمین، خدیجه علیها السلام باردار شد و رسول خدا صلی الله علیه و آله با بوسیدن و بوییدن فاطمه علیها السلام، بوی درخت طوبی را استشمام می کرد (قمی، 1 / 365؛ ر.ک: صدوق، علل الشرایع، 1 / 183؛ مجلسی، 8 / 120). از این رو، پیامبر صلی الله علیه و آله دخترش را زیاد می بوسید (صدوق، علل الشرایع، 1 / 183).

شخصیت و جایگاه فاطمه علیها السلام در نزد پدرش نیز از موضوعات مورد توجه ائمه علیهم السلام بوده است و ایشان روایات رسیده در این خصوص را یادآوری می کردند. نمونه آن، روایت امام صادق علیه السلام درباره برتری رتبه سیادت حضرت زهرا علیها السلام بر حضرت مریم علیها السلام است (صدوق، الامالی، 187؛ طبری امامی، 149، مقاله سیده نساء العالمین).

امام کاظم علیه السلام از ورود نابینا همراه با پیامبر صلی الله علیه و آله به خانه فاطمه علیها السلام و حجاب گرفتن حضرت فاطمه علیها السلام سخن گفته است (مغربی، 2 / 214؛ مجلسی، 43 / 91).

ائمه علیهم السلام درباره هم ترازوی شخصیت فاطمه علیها السلام و همسرش علی علیه السلام در امر ازدواج نیز سخن گفته اند. ابان بن تغلب از امام باقر علیه السلام روایتی را از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل کرده است که طبق آن، فرمان ازدواج فاطمه علیها السلام با علی علیه السلام از آسمان نازل شد (کلینی، 5 / 528؛ مجلسی، 43 / 145). به فرموده امام صادق علیه السلام، اگر علی علیه السلام نبود، همتایی برای فاطمه علیها السلام وجود نداشت (صدوق، علل الشرایع، 1 / 178؛ طوسی، الامالی، 43؛ مقاله ازدواج فاطمه علیها السلام).

تبیین جایگاه دنیوی و اخروی فاطمه علیها السلام نیز از موضوعات مهمی بوده است که ائمه علیهم السلام اهتمام ویژه ای به انعکاس آن داشته اند. امام باقر و امام صادق علیهما السلام نقل کرده اند که پیامبر صلی الله علیه و آله به ام ایمن گفت: «هنگام عروسی فاطمه علیها السلام، خداوند طوبی را مهر فاطمه علیها السلام قرار داد» (صدوق، الامالی، 362 - 363؛ مجلسی، 43 / 98 - 99). از موسی بن جعفر علیهما السلام نیز روایتی رسیده است که طبق آن، هنگام عروسی فاطمه علیها السلام، در آسمان نیز جشنی باشکوه برگزار گردید (ر.ک؛ طوسی، الامالی، 257؛ مجلسی، 43 / 103).

امام صادق علیه السلام درباره محدّثه بودن فاطمه علیها السلام اظهار داشته است که ملائکه از آسمان هبوط می کردند و همان گونه که مریم علیها السلام را صدا می زدند، فاطمه علیها السلام را صدا می زدند و به فاطمه علیها السلام بشارت می دادند که برگزیده و پاکیزه است (صدوق، علل الشرایع، 1 / 182؛ مقاله محدّثه بودن فاطمه علیها السلام). امام باقر علیه السلام از شفیع بودن فاطمه علیها السلام در قیامت (ر.ک: صدوق، علل الشرایع، 1 / 179؛ مجلسی، 43 / 15) و درباره چگونگی و هیئت فاطمه زهرا علیها السلام هنگام ورود به محشر و از نحوه دادخواهی حضرت علیها السلام و شفاعت شیعیان و محبانش سخن گفته است (صدوق، الامالی، 69، مجلسی، 23 / 218). امام باقر و امام صادق علیهما السلام از چگونگی حضور فاطمه علیها السلام در محشر گزارش داده اند (صدوق، الامالی، 69؛ مجلسی، 43 / 62). از حسین بن علی علیهما السلام نیز حدیثی در این خصوص رسیده است (طبری امامی، 153؛ مقاله شفاعت و فاطمه علیها السلام).

ائمه علیهم السلام در تفسیر برخی از آیات، مصادیق و شأن نزول یا تطبیق برخی از آیات را فاطمه علیها السلام دانسته اند. در تفسیر فرات الکوفی، در تفسیر آیه «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ» (قدر، 1)، امام صادق علیه السلام «لیلة» را فاطمه علیها السلام دانسته است (581؛ ر.ک: مجلسی، 43 / 65).

از امام باقر علیه السلام درباره آیه «كَشَّ جَرَّةً طَيِّبَةً أَصَلُّهَا ثَابِتٌ وَفَرَعُهَا فِي السَّمَاءِ» (ابراهیم، 24) سؤال شد و ایشان گوهر آن درخت پاک آسمانی را فاطمه علیها السلام معرفی کرد (صفا، 79). سلام خثعمی گفته است درباره آیه «أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرَعُهَا فِي السَّمَاءِ» از امام باقر علیه السلام پرسیدم. حضرت علیه السلام فرمود: «درخت، پیامبر صلی الله علیه و آله است و فرع آن علی علیه السلام و میوه آن حسن و حسین علیهما السلام و شاخه آن فاطمه علیها السلام و شعب آن شاخه ائمه علیهم السلام از فرزندان فاطمه علیها السلام و برگهای آن شیعیان و محبان ما هستند» (حاکم حسکانی، 1 / 406). امام صادق علیه السلام از طریق اجدادش نقل کرده است زمانی که آیه «وَأَتِذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ» (اسراء، 26) نازل شد، رسول خدا صلی الله علیه و آله فاطمه علیها السلام را فراخواند و فدک را به او عطا کرد (حاکم حسکانی،

1 / 442). درباره آیه «وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا» (سجده، 24) امام باقر علیه السلام فرموده که در مورد فرزندان فاطمه علیها السلام نازل شده است فرات کوفی، 329؛ حاکم حسکانی 1 / 583). به گفته امام حسن علیه السلام، زمانی که آیه تطهیر (احزاب، 33) نازل شد، پیامبر صلی الله علیه و آله ما را جمع کرد و عبایی خبیثی روی ما انداخت و فرمود: «خداوند، اینان اهل بیت من هستند» (طوسی، الامالی، 559؛ حاکم حسکانی، 2 / 30). حدیث کساء را امام صادق علیه السلام نیز روایت کرده است (ر.ک: عیاشی، 1 / 250 - 251، مقاله فاطمه علیها السلام از نگاه قرآن).

ائمه علیهم السلام از جایگاه فاطمه علیها السلام نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله نیز گزارشهایی داده اند. در منابع متقدم اهل سنت از امام سجاد علیه السلام نقل شده است که برخی از زنان پیامبر صلی الله علیه و آله وقتی از پیامبر صلی الله درخواستی داشتند، آن را با فاطمه علیها السلام در میان می گذاشتند تا به خواست خود دست یابند (ابن سعد، 8 / 172). این روایت از جایگاه فاطمه علیها السلام نزد زنان پیامبر نه و نزد شخص پیامبر صلی الله علیه و آله حکایت دارد. امام باقر علیه السلام فرموده است که پیامبر صلی الله علیه و آله وقتی به سفر می رفت آخرین کسی را که می دید فاطمه علیها السلام بود و وقتی باز می گشت، اولین کسی را که ملاقات می کرد، فاطمه علیها السلام بود (طبرسی، مکارم الاخلاق، 94؛ مجلسی، 23 / 83).

امام صادق علیه السلام از پدرش از امام حسین علیه السلام نقل کرده است که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «خداوند به واسطه غضب فاطمه علیها السلام غضبناک، و با رضایت او راضی می شود» (صدوق، الامالی، 467؛ طبری امامی، 146). این روایت، از طریق امام صادق علیه السلام، در منابع اهل سنت نیز آمده (طبرانی، 22 / 401؛ حاکم نیشابوری، 3 / 154) و از طریق دیگر، از امام سجاد علیه السلام نیز در منابع اهل سنت نقل شده است (حاکم نیشابوری، 3 / 154؛ ابن حجر عسقلانی، 8 / 265). امام رضا علیه السلام نیز آن را روایت کرده است (صدوق، عیون اخبار الرضا علیه السلام، 1 / 51).

بیان ارزش رابطه نسبی با فاطمه علیها السلام نیز مورد توجه ائمه علیهم السلام بوده است. امام حسین علیه السلام از فاطمه علیها السلام نقل کرده است که پیامبر فرمود: «هر پیامبری عَصَبَه و

خاندان پدری ای دارد که نسبشان بدو باز می‌گردد، مگر فاطمه علیها السلام که نسب فرزندانش به من باز می‌گردد» (طبری امامی، 76؛ مجلسی، 43 / 230، مقاله فرزندان فاطمه علیها السلام فرزندان پیامبر صلی الله علیه و آله). امام صادق علیه السلام یکی از تطبیقات آیه «وَالنَّهَارِ إِذَا جَلَّاهَا» (شمس، 3) را امامان علیهم السلام از ذریه فاطمه علیها السلام دانسته است (قمی، 2 / 424؛ کلینی، 5 / 50). امام حسین علیه السلام روایتی را از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل کرده که پیامبر صلی الله علیه و آله در آن به فاطمه علیها السلام بشارت داده مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف از نسل اوست (سیوطی، 85؛ متقی هندی، 14 / 584).

در روایتی از زبان امام باقر علیه السلام آمده است که فاطمه علیها السلام دارای سفره ویژه ای حاوی غذا بود که، طبق بیان پیامبر صلی الله علیه و آله، اگر از غذای آن به ام ایمن نمی‌داد، غذای آن هرگز پایان نمی‌پذیرفت (کلینی، 1 / 460؛ مجلسی، 43 / 63). این روایت حاکی از کرامات فاطمه علیها السلام است، نظیر آنچه درباره مریم علیها السلام در قرآن کریم آمده است (ر.ک: آل عمران، 37).

در برخی روایات، زیبایی فاطمه علیها السلام وصف، و گفته شده است که اوزیباترین زن در عصر خود بود (کلینی، 8 / 165؛ مجلسی، 41 / 131). بنا بر روایاتی، فاطمه علیها السلام مانند همه دختران پیامبر صلی الله علیه و آله، از عادت ماهیانه پیراسته بود (علی بن جعفر، 325 / 1؛ کلینی، 1 / 458). امام صادق علیه السلام همین ویژگی فاطمه علیها السلام را دلیل حرمت ازدواج علی علیه السلام با هر زن دیگر - تا زمانی که فاطمه علیها السلام زنده بود - دانسته است (طوسی، تهذیب الاحکام، 7 / 475؛ همو، الامالی، 43 - 44؛ مجلسی، 43 / 153، به مقاله مناقب و کرامات فاطمه علیها السلام). امام حسین علیه السلام نیز در یکی از خطبه هایش، در نکوهش ابن زیاد - که او را به ذلت تسلیم و بیعت فراخوانده بود - فرمود: «دامنهای پاکی که مرا پرورده اند هرگز اجازه چنین ذلتی به من نمی‌دهند» (ابن ابی الحدید، 3 / 250؛ مجلسی، 45 / 83)، که به مادرش فاطمه علیها السلام و جایگاه ایشان اشاره دارد.

منابع

ابن ابی الحدید، عزالدین (م. 656 ق.)، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، دار احیاء الکتب العربیة، 1378 ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (م. 852 ق.)، الاصابة في تمييز الصحابة،

تحقيق عادل احمد، على محمد، بيروت، دار الكتب العلمية، 1415 ق؛ ابن سعد، محمد بن سعد (م. 230 ق.)، الطبقات الكبرى، بيروت، دارصادر؛ ابن طيفور، احمد بن ابى طاهر (م. 380 ق.)، بلاغات النساء، قم، مكتبة بصيرتى؛ ابن عبدالبر، يوسف بن عبدالله قرطبي (م. 463 ق.)، الاستيعاب في معرفة الاصحاب، تحقيق على محمد بجاوى، بيروت، دار الجيل، 1412 ق؛ ابوالفرج اصفهاني، على بن حسين (م. 356 ق.)، مقاتل الطالبين، تحقيق كاظم مظفر، قم، مؤسسة دار الكتاب، 1385 ق؛ ابوداود سجستاني، سليمان بن اشعث (م. 257 ق.)، سنن ابى داود، تحقيق سعيد محمد لحام، بيروت، دار الفكر، 1410 ق؛ اربلى، على بن عيسى (م. 693 ق.)، كشف الغمة في معرفة الائمة عليهم السلام، بيروت، دارالاضواء، 1405 ق؛ بخارى، محمد بن اسماعيل (م. 256 ق.)، صحيح البخارى، بيروت، دار الفكر، 1401 ق؛ برقى، احمد بن محمد (م. 274 ق.)، المحاسن، تحقيق جلال الدين حسيني، تهران، دارالكتب الاسلامية، 1370 ش؛ بيهقى، احمد بن حسين (م. 458 ق.)، السنن الكبرى، بيروت، دار الفكر، 1416 ق؛ جوهرى بصرى، احمد بن عبدالعزيز (م. 323 ق.)، السقيفة وفدك، تحقيق محمد هادى امينى، بيروت، شركة الكتيبى، 1413 ق؛ حاكم حسكاني، عبيد الله بن عبدالله (م. 506 ق.)، شواهد التنزيل، تحقيق محمد باقر محمودى، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى، 1411 ق؛ حاكم نيشابورى، محمد بن عبدالله (م. 405 ق.)، المستدرک على الصحيحين، تحقيق يوسف مرعشلى، بيروت، دارالمعرفة؛ زيد بن على (م. 122 ق.)، مسند زيد بن على، بيروت، دار مكتبة الحياة؛ سيوطى، جلال الدين (م. 911 ق.)، مسند فاطمة الزهراء عليها السلام، بيروت، مؤسسة كتب الثقافية، 1413 ق؛ صدوق، محمد بن على (م. 381 ق.)، الامالى، قم، مؤسسة البعثة، 1417 ق؛ همو، علل الشرايع، تحقيق سيد محمد صادق بحر العلوم، النجف الاشرف، المكتبة الحيدرية، 1385 ق؛ همو، عيون اخبار الرضا عليه السلام، تحقيق حسين اعلمى، بيروت، مؤسسة الاعلمى، 1404 ق؛ همو، معانى الاخبار، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1361 ش؛ همو، من لا يحضره الفقيه، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1404 ق؛ صفار، محمد بن حسن (م. 290 ق.)، بصائر الدرجات الكبرى، تحقيق ميرزا محسن كوجه باغى، تهران، مؤسسة الأعلمی، 1404 ق؛ طبرانى، سليمان بن احمد (م. 360 ق.)، المعجم الكبير، تحقيق حمدى سلفى،

بيروت، دار احياء التراث العربى، 1404 ق، طبرسى، احمد بن على (م. 560 ق.)، الاحتجاج، تحقيق محمدباقر خراسان، النجف الاشرف، دار النعمان، 1386 ق؛ طبرسى، حسن بن فضل (م. 554 ق.)، مكارم الاخلاق، الشريف الرضى، 1392 ق؛ طبرى امامى، محمد بن جرير (م. قرن 5)، دلائل الامامه، قم، مؤسسة البعثة، 1413 ق؛ طوسى، محمد بن حسن (م. 460 ق.)، الامالى، تحقيق مؤسسة البعثة، قم، دار الثقافة، 1414 ق؛ همو، تهذيب الاحكام، تحقيق سيد حسن موسوى خراسان، تهران، دارالكتب الاسلاميه، 1364 ش؛ على بن جعفر (م. قرن 2)، مسائل على بن جعفر و مستدركاتهما، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، مشهد، المؤتمر العالمى للامام الرضا، 1409 ق؛ عياشى، محمد بن مسعود (م. 320 ق.)، تفسير العياشى، تحقيق سيد هاشم رسولى محلاتى، تهران، المكتبة العلمية الاسلاميه؛ فرات كوفى، فرات بن ابراهيم (م. 307 ق.)، تفسير فرات الكوفى، تحقيق محمد كاظم محمودى، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى، 1410 ق؛ قمى، على بن ابراهيم (م. 307 ق.)، تفسير القمى، تحقيق سيد طيب موسوى جزائرى، قم، دار الكتاب، 1404 ق؛ كلينى، محمد بن يعقوب (م. 329 ق.)، الكافى، تحقيق على اكبر غفارى، تهران، دار الكتب الاسلاميه، 1363 ش؛ متقى هندى، على (م. 975 ق.)، كنز العمال فى سنن الاقوال و الافعال، تحقيق بكرى حيانى، صفوة السقا، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1409 ق؛ مجلسى، محمدباقر (م. 1111 ق.)، بحار الانوار، تحقيق محمدباقر بهبودى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1403 ق؛ محدث قمى، عباس (م. 1359 ق.)، سفينة البحار و مدينة الحكم و الآثار، تهران، دارالاسوة، 1416 ق؛ مغربى، قاضى نعمان بن محمد تميمى (م. 363 ق.)، دعائم الاسلام، تحقيق آصف فيضى، القاهرة، دار المعارف، 1383 ق؛ هيثمى، على بن ابى بكر (م. 807 ق.)، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، بيروت، دارالكتب العلمية، 1408 ق.

على نصيرى

ص: 395

جایگاه و فضیلت‌های فاطمه علیها السلام از نگاه همسران پیامبر صلی الله علیه و آله.

با توجه به عصمت و جایگاه معنوی حضرت فاطمه علیها السلام، شناخت حقیقت او، برای کسی جز معصومان علیهم السلام امکان پذیر نیست، البته اشخاص دیگر نیز - به ویژه همسران پیامبر صلی الله علیه و آله که به حضرت زهرا علیها السلام نزدیک بودند - به میزان فهم خویش، فضایی از حضرت علیها السلام را که خود شاهد آن بوده اند، گزارش کرده اند.

به نوشته برخی سیره نگاران، رسول خدا صلی الله علیه و آله در طول حیاتش همسران متعددی اختیار کرد (ر.ک: ابن سعد، 8 / 52 - 149؛ ابن راهویه، 4 / 53) که عملکرد برخی از آنان، مانند عایشه و حفصه، همسو بود و برخی دیگر با ام سلمه و زینب بنت جحش همفکر بودند. از این رو برخی، همسران پیامبر صلی الله علیه و آله را به دو گروه تقسیم کرده (بخاری، صحیح، 3 / 132؛ ابن حجر عسقلانی، تغلیق التعلیق، 3 / 353 - 354) و برخی عایشه و حفصه را «یَدِ واحِدَه» خوانده اند (واقدی، 2 / 708؛ ابن سعد، 8 / 94) که بیانگر موضع مشترک آن دو در برابر دیگر زنان رسول اکرم صلی الله علیه و آله، به ویژه ام سلمه، است (ر.ک: ابن راهویه، 2 / 18 - 19). با توجه به پارهای روایات، گروه دوم از همسران پیامبر صلی الله علیه و آله با فاطمه علیها السلام مناسبات صمیمانه تری داشتند (عسکری، 1 / 80 - 81). با وجود این، گزارشهایی که از عایشه درباره جایگاه و شخصیت فاطمه علیها السلام رسیده است، از روایتهای نقل شده از طریق ام سلمه کمتر نیست. در میان همسران پیامبر صلی الله علیه و آله، عایشه و ام سلمه (ر.ک: احمد بن حنبل، 6 / 29 - 282، 288 - 324) بیشترین روایات و گزارشها را در خصوص فاطمه علیها السلام نقل کرده اند.

عایشه دختر ابوبکر، سومین همسر پیامبر صلی الله علیه و آله بود، که بنا بر نقلی، هشت ماه پس از هجرت به مدینه، در شوال با آن حضرت علیها السلام ازدواج کرد (ابن سعد، 8 / 58). ابن کثیر زمان ازدواج آنان را سال دوم هجرت دانسته است (3 / 161). عایشه در این دوران با حضرت فاطمه علیها السلام، که چند ماه بعد با علی علیه السلام ازدواج کرد (ر.ک: ابن سعد، 8 / 18 - 20؛ مجلسی، 43 / 92)، از نزدیک آشنا شد. فاطمه علیها السلام پس از ازدواج، نیز فراوان به خانه پدر رفت و آمد می کرد (ر.ک: ابن سعد، 8 / 22 - 23).

لذا، برای عایشه فرصتی فراهم شد تا از نزدیک با شخصیت او آشنا شود. از عایشه دو دسته گزارش نقل شده که بخشی از آن مربوط به احادیث پیامبر صلی الله علیه و آله درباره فاطمه علیها السلام، و دسته دیگر اظهارات و موضع گیریهای خود اوست.

از جمله روایان حدیث معروف «فَاطِمَةٌ بَضْعَةٌ مِنِّي مَنْ آذَاهَا فَقَدْ آذَانِي»، عایشه است که در آن از قول پیامبر صلی الله علیه و آله نقل کرده که فاطمه پاره تن من است و هر کس او را بیازارد، مرا آزرده است (بحرانی اصفهانی، 11 / 1050؛ قندوزی، 2 / 322؛ مرعشی نجفی، 10 / 211). همچنین وی از جمله روایان حدیث کساء (ابن راهویه، 3 / 678؛ مسلم نیشابوری، 7 / 130؛ حاکم نیشابوری، المستدرک، 3 / 147) و روای مشهور پیامبر صلی الله علیه و آله است که فاطمه علیها السلام را سرور زنان دو عالم (طیالسی، 196 - 197) و سرور زنان بهشت (بخاری، صحیح، 4 / 183، 209) معرفی کرده است (مقاله سیده النساء العالمین).

مضمون این دو روایت حاکی است که او به محتوای روایاتی که از رسول خدا صلی الله علیه و آله درباره فاطمه علیها السلام گزارش شده، توجه بسیاری نشان داده و روایاتی نزدیک بدان را از پیامبر صلی الله علیه و آله در مورد خویش گزارش کرده است. از این رو، عایشه روایتی را درباره فضیلت خودش در حضور حضرت زهرا علیها السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل کرده است که در آن، گویا رسول خدا صلی الله علیه و آله از او پرسیده است: «آیا راضی نیستی که همسر من

در دنیا و آخرت باشی؟» (ابن راهویه، 2 / 17؛ ابن بلبان فارسی، 16 / 7). همچنین روایتی را به پیامبر صلی الله علیه و آله نسبت داده که در آن رسول خدا صلی الله علیه و آله از فاطمه علیها السلام خواسته است چون پیامبر صلی الله علیه و آله عایشه را دوست دارد، او را اذیت نکند و آن حضرت علیها السلام نیز چنین کرده است (ابویعلی موصلی، 8 / 365). این گزارشها مؤید آن است که عایشه علاقه زیادی داشته میان روایاتی که خودش از زبان پیامبر صلی الله علیه و آله درباره فضیلت خود نقل کرده، با فضایل نقل شده برای فاطمه علیها السلام، مشابهت و هم ترازوی برقرار سازد. این مهم حاکی از بزرگی جایگاه و شخصیت فاطمه علیها السلام نزد عایشه است. در منابع، گزارشهایی هست که عایشه به مادر فاطمه علیها السلام، به دلیل جایگاهش در نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله، حسادت می کرده، خود عایشه نیز به آن اذعان کرده است (حاکم نیشابوری، 3 / 186).

به گفته عایشه، هرگاه فاطمه علیها السلام بر پیامبر صلی الله علیه و آله وارد می شد، آن حضرت صلی الله علیه و آله خوش رویی از او استقبال می کرد و دست او را می گرفت و او را می بوسید و در جای خود می نشاند. فاطمه علیها السلام نیز هرگاه پدرش بر او وارد می شد، تمام قامت جلوی او بر می خاست و با خوشامد گویی از او استقبال می کرد و دستهایش را می بوسید (بخاری، الادب المفرد، 209؛ بیهقی، 7 / 101؛ ابن حجر عسقلانی، تهذیب التهذیب، 8 / 103).

بسیاری از علمای شیعه (صدوق، 332؛ ابن شهر آشوب، 3 / 111؛ مجلسی، 43 / 23، 38، بحرانی اصفهانی، 11 / 162) و اهل سنت (ترمذی، 5 / 362؛ حاکم نیشابوری، 3 / 154؛ خوارزمی، 79) نقل کرده اند که عایشه، فاطمه علیها السلام را محبوب ترین شخص نزد پیامبر صلی الله علیه و آله می دانست. همچنین نقل کرده است که هرگاه از سفر باز می گشت، گلوی دخترش فاطمه علیها السلام را می بوسید و می فرمود که بوی بهشت را از فاطمه علیها السلام استشمام می کند (طبری، ذخائر العقبی، 36؛ قندوزی، 2 / 59 - 60؛ مرعشی نجفی، 10 / 186). وی از میوه ای بهشتی که نطفه فاطمه علیها السلام پس از خوردن آن بسته شد،

سخن گفته است (طبرانی، المعجم الکبیر، 22 / 401؛ هیشمی، 9 / 202). در روایت دیگری، عایشه نقل کرده است که آن حضرت صلی الله علیه و آله هرگاه از جنگ باز می گشت، فاطمه علیها السلام را می بوسید (ابن شهر آشوب، 3 / 112 - 113؛ مجلسی، 43 / 40). گاهی بر میان دو چشم او بوسه می زد (مجلسی، 43 / 40، مقاله فاطمه علیها السلام از نگاه پیامبر صلی الله علیه و آله).

عایشه از برخی ویژگیهایی که فاطمه علیها السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله به ارث برده بود نیز سخن گفته است، مانند اینکه دقیقاً مانند پدرش راه می رفت (ابویحیی کوفی، 79 - 180 طیالسی، 196؛ نسائی، الوفاة، 19). نیز اظهار کرده است که هرگز کسی را در نحوه سخن گفتن، صحبت کردن و نشستن، شبیه تر از فاطمه علیها السلام به پیامبر صلی الله علیه و آله ندیدم (ابن راهویه، 5 / 8؛ ر.ک: حاکم نیشابوری، 3 / 154، 160؛ طبری، 41). درباره شباهت فاطمه علیها السلام به رسول اکرم صلی الله علیه و آله، از حیث ظاهر و وقار و رفتار و راه و رسم زندگی نیز از عایشه گزارشهایی رسیده است (ابوداود سجستانی، 2 / 522؛ نسائی، فضائل الصحابه، 77 - 78؛ حاکم نیشابوری، 4 / 272). از او نقل شده است که هرگز از فاطمه علیها السلام راستگوتر ندیده ام (ابویعلی موصلی، 8 / 153). از این رو، زمانی که عایشه مسبب اختلافی بین خود و پیامبر صلی الله علیه و آله شد، در مقام دفاع از خویش، پیشنهاد کرد که در این باره نظر فاطمه علیها السلام پرسیده شود، زیرا او هرگز دروغ نمی گوید (طبرانی، المعجم الاوسط، 3 / 137؛ هیشمی، 9 / 201؛ مجلسی، 33 / 84). همچنین معتقد بود که هرگز کسی برتر از فاطمه علیها السلام نیست، جز پدرش (طبرانی، المعجم الاوسط، 3 / 137؛ هیشمی، 9 / 201).

از عایشه در خصوص کرامات فاطمه علیها السلام روایاتی در منابع شیعی رسیده است. انس بن مالک برای حجاج بن یوسف ثقفی از قول عایشه گزارش کرده است که عایشه نزد فاطمه علیها السلام رفت، در حالی که آن حضرت علیها السلام در دیگی، با آرد و شیر و روغن، در حال پختن حریره برای حسن و حسین علیهما السلام بود. وی دید که دیگ روی

آتش می جوشد و فاطمه علیها السلام آن را با انگشتانش به هم می زند. عایشه این ماجرا را برای پدرش بازگو کرد و ابوبکر از او خواست که آن را کتمان کند. چون خبر به پیامبر صلی الله علیه و آله رسید، این کرامت فاطمه علیها السلام را تأیید کرد و فرمود: «قسم به کسی که مرا به پیامبری برگزید، همانا خداوند آتش را بر گوشت، خون، مو، رگ و استخوان فاطمه علیها السلام حرام کرده و نسل و شیعیان او را از آتش باز داشته است» (ابن حمزه طوسی، 293 - 294؛ بحرانی اصفهانی، 11 / 197 - 198؛ مقاله مناقب و کرامات فاطمه علیها السلام).

عایشه از جمله ناقلان روایتی است که در آن فاطمه علیها السلام، در کنار مریم علیها السلام دختر عمران، آسیه دختر مزاحم، و خدیجه علیها السلام دختر خُوَیَلِد، یکی از چهار زن برگزیده بهشت معرفی شده است. عایشه خود این روایت را از زبان رسول خدا صلی الله علیه و آله برای فاطمه علیها السلام بازگو کرده و او را بدان بشارت داده است (حاکم نیشابوری، 3 / 185 - 186؛ اربلی، 2 / 77؛ بحرانی اصفهانی، 11 / 119، 1050).

عایشه از علاقه فاطمه علیها السلام به همسرش نیز سخن گفته و نقل کرده است که پیامبر صلی الله علیه و آله از فضیلت اصحاب می گفت، اما از علی علیه السلام یاد نکرد. فاطمه علیها السلام از دلیل آن پرسید و پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «علی نفس (خود) من است. آیا کسی را دیده ای که از خودش چیزی بگوید؟» (ابن مردویه اصفهانی، 108؛ خوارزمی، 148؛ ابن جوزی، 1 / 401).

به گزارش عایشه، هنگامی که رسول خدا صلی الله علیه و آله بیمار بود، با وجود حضور زناش، خبر رحلت خود را به فاطمه علیها السلام داد و دیگران را باخبر نکرد. فاطمه علیها السلام به شدت ناراحت شد، اما چون پیامبر صلی الله علیه و آله به او دلداری داد، خوشحال گردید (ابن ابی شیبه کوفی، 7 / 526 - 527؛ احمدبن حنبل، 6 / 240). به گفته عایشه، پیامبر به فاطمه علیها السلام اظهار کرد: «آیا خشنود نیستی که سرور بانوان عالم هستی؟» (نسائی، السنن الکبری، 4 / 251 - 252؛ ابن عبد الوهاب، 51؛ ابن شهر آشوب، 3 / 136 - 137).

گزارشهای عایشه پس از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله در مورد فاطمه علیها السلام مهم است. او از گزارشگران اصلی ماجرای فدک و ممانعت ابوبکر از دسترسی فاطمه علیها السلام به میراثش از پیامبر صلی الله علیه و آله است و گزارش کرده که فاطمه علیها السلام فدک، خیبر، و اموال پیامبر صلی الله علیه و آله در مدینه را از خلیفه مطالبه کرد. وی روایتی را نقل کرده است که ابوبکر با تمسک بدان، مانع از احقاق حق فاطمه علیها السلام گردید (احمد بن حنبل، 4/1؛ بخاری، صحیح، 42/4، 209-210) و معترف است که روایت «نَحْنُ مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ لَا نُورَثُ مَا تَرَكَنَاهُ صَدَقَةٌ» را تنها پدرش (ابوبکر) نقل کرده و کس دیگری مدعی صدور این روایت از رسول خدا صلی الله علیه و آله نشده است (ابن منظور، 4/291؛ سیوطی، 73، مقاله فدک). از این نظر، گزارش عایشه اهمیت بسیاری دارد. به گفته او، پس از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله، فاطمه علیها السلام با ابوبکر صحبت نکرد تا اینکه شش ماه بعد، از دنیا رفت و علی علیه السلام فاطمه علیها السلام را شبانه دفن کرد و ابوبکر را باخبر نساخت (بخاری، صحیح، 82/5؛ مسلم نیشابوری، 154/5). در گزارش دیگر، مدت حیات فاطمه علیها السلام بعد از پدر را دو ماه ذکر کرده است (حاکم نیشابوری، المستدرک، 163/3).

عایشه درباره جایگاه فاطمه علیها السلام در سرای دیگر نقل کرده است که وقتی قیامت آغاز می شود، منادی ندا می دهد: «ای گروه آدمیان، سرهایتان را فرود آورید تا فاطمه علیها السلام، دختر محمد صلی الله علیه و آله، عبور کند» (خطیب بغدادی، 136/8، مقاله فاطمه علیها السلام در آخرت).

از نگاه ام سلمه

هند، دختر ابوامیه بن مغیره مخزومی (ابن سعد، 8/86)، پیش از ازدواج با رسول خدا صلی الله علیه و آله، همسر ابوسلمه عبدالله بن عبدالاسد مخزومی برادر رضاعی پیامبر صلی الله علیه و آله بود و هر دو از مهاجران حبشه بودند (ابن سعد، 8/87). ابوسلمه در جنگ احد زخمی شد و در سال چهارم هجرت درگذشت. ام سلمه پس از ازدواج با رسول خدا صلی الله علیه و آله در سال چهارم هجرت (ابن حجر عسقلانی،

تهذیب التهذیب، 12 / 405)، در غزوات بسیاری (نظیر مُرَیْسِیْع، خیبر، خندق، فتح مکه و حُنَین) همراه ایشان بود (ر.ک: واقدی، 1 / 407؛ 2 / 454، 685، 829) و احادیث فراوانی از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل کرده است (ر.ک: احمد بن حنبل، 6 / 292 - 322؛ ابویعلی موصلی، 12 / 309 - 313). او از زنان همراه حضرت فاطمه علیها السلام بود و با ایشان انس فراوان داشت (مقاله زنان همراه فاطمه علیها السلام). از ام سلمه، مانند عایشه، دو گونه گزارش در خصوص فاطمه علیها السلام رسیده است: گزارش سخنان پیامبر صلی الله علیه و آله درباره فاطمه علیها السلام، و گزارش خود ام سلمه از احوال فاطمه علیها السلام.

ماجرای حدیث کساء و نزول آیه تطهیر، در خانه ام سلمه رخ داد. بدین ترتیب، ام سلمه مهم ترین راوی حدیث کساء است و بسیاری از راویان، از طرق متعدد، آن را از وی نقل کرده اند (احمد بن حنبل، 6 / 292؛ ابویعلی موصلی، 12 / 313؛ حاکم نیشابوری، 2 / 416). از جمله عمر بن ابی سلمه (ابن مردویه اصفهانی، 303) و شهر بن حوشب (ترمذی، 5 / 361) آن را از طریق ام سلمه نقل کرده اند. او همچنین حدیثی را نقل کرده که در آن رسول خدا صلی الله علیه و آله فاطمه علیها السلام را سرور زنان بهشت خوانده است (ترمذی، 5 / 368 - 369؛ ابویعلی موصلی، 12 / 111).

از ام سلمه نقل شده است که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «اگر علی علیه السلام آفریده نمی شد، کسی هم تراز فاطمه علیها السلام نبود» (مجلسی، 40 / 77؛ قندوزی، 2 / 67؛ باقری بیدهندی، 19).

همچنین گفته است که فاطمه علیها السلام از اینکه جبرئیل از او برای علی علیه السلام خواستگاری کرده بود، در نزد دیگر زنان افتخار می کرد (اربلی، 1 / 377؛ مجلسی، 37 / 69). ام سلمه نقل کرده است حضرت زهرا علیها السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله خدمتگزار خواست و پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «تورا به امر خیری راهنمایی می کنم که بهتر از خادم است و آن اینکه هنگام خوابیدن، سی و سه مرتبه الحمد لله، سی و سه مرتبه سبحان الله، و سی و چهار مرتبه

الله اکبر بگویی» (دولابی، 145؛ طبرانی، المعجم الکبیر، 23 / 339؛ سیوطی، 90، مقاله تسبیح فاطمه علیها السلام). احمد بن حنبل این ماجرا را، با تفصیل بیشتری، از زبان ام سلمه نقل کرده است (6 / 298).

در روایات شیعه (مغربی، 3 / 395؛ طوسی، 186؛ اربلی، 3 / 277) و اهل سنت (ابوداود سجستانی، 2 / 310؛ طبرانی، المعجم الکبیر، 23 / 267؛ حاکم نیشابوری، 4 / 557) از زبان ام سلمه از پیامبر صلی الله علیه و آله روایت شده که مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف از نسل فاطمه علیها السلام است.

طبق برخی گزارشهای تاریخی، پس از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله زمانی که ابوبکر فاطمه علیها السلام را از مطالباتش درباره فدک منع کرد و به سخنان و استدلالهای ایشان توجهی نکرد، ام سلمه در دفاع از آن حضرت علیها السلام گفت: «آیا به همچون فاطمه ای علیها السلام چنین سخنانی گفته می شود؟ او حوریهای میان آدمیان است که در دامن پیامبران علیهم السلام تربیت یافته و در دست فرشتگان دست به دست گشته و در رَحْمهای پاک رشد کرده و در بهترین جا، و با بهترین مربی تربیت یافته است. او بهترین زنان و مادر سرور جوانان و هم سنگ مریم علیها السلام دختر عمران، و همسر شجاع ترین هماوردان است که با پدر او رسالت الهی خاتمه یافته است. به خدا قسم، پیامبر صلی الله علیه و آله در گرما و سرما دلسوز او بود و بالش زیر سرش می نهاد و روانداز بر روی او می انداخت» (طبری امامی، 124؛ ر.ک: ابن حاتم عاملی، 480).

از نگاه دیگر همسران پیامبر صلی الله علیه و آله

از دیگر همسران رسول خدا صلی الله علیه و آله درباره فاطمه علیها السلام گزارش محدودی رسیده است. از حفصه (دختر عمر بن خطاب و همسر رسول خدا صلی الله علیه و آله) اشعاری در مدح حضرت فاطمه علیها السلام نقل شده که آنها را در عروسی حضرت علیها السلام خوانده است (ابن شهر آشوب، 3 / 131؛ مجلسی، 43 / 116؛ بحرانی اصفهانی، 11 / 393). گرچه به نظر می رسد حفصه در آن زمان همسر رسول خدا صلی الله علیه و آله نبوده،

زیرا بنا بر قول مشهور، وی در سال سوم هجرت با پیامبر صلی الله علیه و آله ازدواج کرده است (ابن عبدالبر، 4 / 1811) و فاطمه علیها السلام قبل از او ازدواج کرده بود (مقاله ازدواج فاطمه علیها السلام).

میمونه بنت حارث، دیگر همسر پیامبر صلی الله علیه و آله، گفته است: «من دیدم فاطمه علیها السلام خواب بود، اما آسیاب دستی او خودبه خود می چرخید. رسول خدا صلی الله علیه و آله را از این ماجرا با خبر ساختم. حضرت صلی الله علیه و آله فرمود: خداوند می داند کنیز او ناتوان شده، از این رو به آسیاب وحی کرده است که بچرخد و آن چرخیده است» طبرسی، 1 / 295؛ ابن شهر آشوب، 3 / 116؛ مجلسی، 43 / 45). مشابه این گزارش از قول سلمان، ابوذر و عمار نقل شده است (طبری امامی، 141؛ مجلسی، 43 / 28 - 29؛ بحرانی اصفهانی، 11 / 191؛ مقاله مناقب و کرامات فاطمه علیها السلام).

منابع

ابن بلبان فارسی، علاء الدین علی (م. 739 ق.)، صحیح ابن حبان بترتیب ابن بلبان، تحقیق شعیب الأرئوط، مؤسسة الرسالة، 1414 ق؛ ابن حاتم عاملی، یوسف بن حاتم (م. 664 ق.)، الدر النظیم، قم، نشر اسلامی؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (م. 852 ق.)، تغلیق التعلیق، تحقیق سعید موسی قزقی، بیروت، دارعمار، 1405 ق؛ همو، تهذیب التهذیب، بیروت، دار الفکر، 1404 ق؛ ابن حمزه طوسی، محمد بن علی (م. 560 ق.)، الثاقب فی المناقب، تحقیق نبیل رضا علوان، قم، انتشارات انصاریان، 1412 ق؛ ابن راهویه، اسحاق بن ابراهیم (م. 238 ق.)، مسند اسحاق بن راهویه، تحقیق عبدالغفور عبدالحق، المدینة المنورة، مكتبة الایمان، 1412 ق؛ ابن سعد، محمد بن سعد (م. 230 ق.)، الطبقات الکبری، بیروت، دارصادر؛ ابن شهر آشوب، محمد بن علی (م. 588 ق.)، مناقب آل ابی طالب، تحقیق گروهی از اساتید نجف اشرف، النجف الاشرف، المكتبة الحیدریة، 1376 ق؛ ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله قرطبی (م. 463 ق.)، الاستیعاب فی معرفة الاصحاب، تحقیق علی محمد بجاوی، بیروت، دار الجیل، 1412 ق؛ ابن عبدالوهاب، حسین (م. قرن 5.)، عیون المعجزات، النجف الاشرف، المطبعة الحیدریة، 1369 ق؛ ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (م. 774 ق.)، البداية و النهایة،

تحقيق على شيرى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1408 ق؛ ابن منظور، محمد بن مكرم (م. 711 ق.)، مختصر تاريخ دمشق، تحقيق رياض مراد، دمشق، دار الفكر، 1404 ق؛ ابوداود سجستاني، سليمان بن اشعث (م. 257 ق.)، سنن ابى داود، تحقيق سعيد محمد لحام، بيروت، دارالفكر، 1410 ق؛ ابويحيى كوفى، فراس بن يحيى (م. 129 ق.)، مسانيد ابى يحيى الكوفى، تحقيق محمد مصرى، القاهرة، مطابع ابن تيمية، 1413 ق؛ ابويعلى موصلى، اسماعيل بن محمد (م. 307 ق.)، مسند ابويعلى الموصلى، تحقيق حسين سليم اسد، بيروت، دار المأمون للتراث؛ احمد بن حنبل، شيبانى (م. 241 ق.)، مسند احمد بن حنبل، بيروت، دار صادر؛ اربلى، على بن عيسى (م. 693 ق.)، كشف الغمة في معرفة الائمة عليهم السلام، بيروت، دارالاضواء، 1405 ق؛ باقرى بيدهندي، ناصر، خاندان وحى به روايت ام سلمه وعائشه، سندج، دفتر مطبوعات و انتشارات كردى، 1373 ش؛ بحراني اصفهاني، عبدالله بن نورالله (م. قرن 12)، عوالم العلوم و المعارف و الاحوال، قم، مؤسسه امام مهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، 1425 ق؛ بخارى، محمد بن اسماعيل (م. 256 ق.)، الادب المفرد، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، 1406 ق؛ همو، صحيح البخارى، بيروت، دار الفكر، 1401 ق؛ بيهقى، احمد بن حسين (م. 458 ق.)، السنن الكبرى، بيروت، دار الفكر، 1416 ق؛ ترمذى، محمد بن عيسى (م. 279 ق.)، سنن الترمذى، تحقيق عبدالوهاب عبد اللطيف، بيروت، دار الفكر، 1403 ق؛ حاكم نيشابورى، محمد بن عبدالله (م. 405 ق.)، المستدرک على الصحيحين، تحقيق يوسف مرعشلى، بيروت، دار المعرفة؛ خطيب بغدادى، احمد بن على (م. 463 ق.)، تاريخ بغداد، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، 1417 ق؛ خوارزمى، موفق بن احمد (م. 568 ق.)، المناقب، تحقيق مالك محمودى، قم، نشر اسلامى، 1411 ق؛ دولابى، محمد بن احمد (م. 310 ق.)، الذرية الطاهرة النبويه، تحقيق سيد محمد جواد حسيني، قم، نشر اسلامى، 1407 ق؛ سيوطى، جلال الدين (م. 911 ق.)، تاريخ الخلفاء، تحقيق عبد الحميد، مصر، دار النشر السعادة، 1371 ق؛ صدوق، محمد بن على (م. 381 ق.)،

الامالى، قم، مؤسسة البعثة، 1417 ق؛ طبرانى، سليمان بن احمد (م. 360 ق.)، المعجم الاوسط، دار الحرمين، 1415 ق؛ همو، المعجم الكبير، تحقيق حمدى سلفى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1404 ق؛ طبرسى، فضل بن حسن (م. 548 ق.)، اعلام الورى، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، 1417 ق؛ طبرى، احمد بن عبدالله (م. 694 ق.)، ذخائر العقبى فى مناقب ذوى القربى، القاهرة، مكتبة القدسى، 1356 ق؛ طبرى امامى، محمد بن جرير (م. قرن 5)، دلائل الامامه، قم، مؤسسة البعثة، 1413 ق؛ طوسى، محمد بن حسن (م. 460 ق.)، الغيبة، تحقيق عبادالله تهرانى، على احمد ناصح، قم، مؤسسة المعارف الاسلاميه، 1411 ق؛ طيالىسى، سليمان بن داوود (م. 204 ق.)، مسند ابى داوود الطيالىسى، بيروت، دار المعرفه؛ عسكرى، سيد مرتضى، احاديث ام المؤمنين عائشه، التوحيد، 1414 ق؛ قندوزى، سليمان بن ابراهيم (م. 1294 ق.)، ينابيع الموده لذوى القربى، تحقيق سيدعلى جمال اشرف حسينى، دارالاسوة، 1416 ق؛ مجلسى، محمدباقر (م. 1111 ق.)، بحارالانوار، تحقيق محمدباقر بهبودى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1403 ق؛ مرعشى نجفى، سيدشهاب الدين (م. 1411 ق.)، شرح احقاق الحق، قم، كتابخانه مرعشى نجفى؛ مسلم نيشابورى، مسلم بن حجاج (م. 261 ق.)، صحيح مسلم، بيروت، دار الفكر؛ مغربى، قاضى نعمان بن محمد تميمى (م. 363 ق.)، شرح الاخبار فى فضائل الائمة الاطهار عليهم السلام، تحقيق سيد محمد حسينى جلالى، قم، نشر اسلامى، 1414 ق؛ نسائى، احمد بن شعيب (م. 303 ق.)، السنن الكبرى، تحقيق سليمان بندارى، سيد كسروى حسن، بيروت، دارالكتب العلميه، 1411 ق؛ همو، الوفاة، تحقيق محمد سعيد زغلول، القاهرة، مكتبة التراث الاسلامى؛ همو، فضائل الصحابه، بيروت، دارالكتب العلميه؛ واقدى، محمد بن عمر (م. 207 ق.)، المغازى، تحقيق مارسدن جونز، بيروت، مؤسسة الأعلمى، 1409 ق؛ هيثمى، على بن ابى بكر (م. 807 ق.)، مجمع الزوائد و منع الفوائد، بيروت، دارالكتب العلميه، 1408 ق.

على غلامى دهقى

ص: 406

بررسی نگاه صحابه و تابعان به شخصیت و جایگاه فاطمه علیها السلام.

صحابه به عنوان یاران و همراهان رسول خدا صلی الله علیه و آله و کسانی که با آن حضرت صلی الله علیه و آله مدتی مصاحبت داشته اند، راویان بلاواسطه سنت رسول خدا صلی الله علیه و آله شمرده می شوند (ر.ک: ابن حجر عسقلانی، الاصابة، 1 / 7 - 10؛ مالکی، 17 - 21؛ یعقوب، 10 - 19). تابعان اولین نسلی بودند که بعد از صحابه می زیستند و دوران پیامبر صلی الله علیه و آله را درک نکردند، ولی گزارشهای صحابه را درباره سنت رسول اکرم صلی الله علیه و آله روایت کرده (ر.ک: ابن سعد، 2 / 378؛ حاکم نیشابوری، معرفة علوم الحدیث، 41) و آن را به نسلهای بعدی انتقال داده اند. سرگذشت این دو دسته و طبقات آنان در کتابهای رجال و تراجم گرد آمده است، از جمله در الطبقات الکبری، ابن سعد، الاستیعاب فی معرفة الاصحاب، ابن عبدالبر؛ اسد الغابة فی معرفة الصحابه، ابن اثیر جزری، سیر اعلام النبلاء، ذهبی؛ و الاصابة فی تمیز الصحابه، ابن حجر عسقلانی.

دسته بندی این دو گروه به صحابه و تابعان، از حیث جایگاه دینی و کلامی آنان، بیشتر مورد توجه اهل سنت است. عصر صحابه و تابعان برای اهل سنت، از منظر شناخت سیره، تاریخ، تفسیر، حدیث، فقه و کلام، اهمیت ویژه ای دارد. نقش تابعان، به سبب هم زمان نبودن ایشان با دوران رسالت، در حد صحابه نیست، اما چون بیشتر آموزه ها و دیدگاههای صحابه در عصر تابعان ثبت و ضبط شده است، آنان حلقه اتصال نسلهای پسین با صحابه و پیامبر صلی الله علیه و آله به شمار می آیند. عموم صاحب نظران اهل سنت، برای سیره و سنت صحابه تا حد سنت پیامبر صلی الله علیه و آله

اعتبار قائل اند (ر.ک: ذهبی، التفسیر و المفسرون، 1 / 50 - 60؛ معرفت، 1 / 307)، اما عالمان شیعه، به سبب معصوم نبودن صحابه، این نگرش را در مورد آنان ندارند. با این حال، گزارشهای مستقیم صحابه از دوران رسالت و مشاهده بسیاری از رخدادها، به دیدگاههای آنان جایگاهی ویژه می بخشد (ر.ک: نصیری، 144 - 149).

از منابع حدیثی متقدم شیعه و اهل سنت، دیدگاه صحابه و تابعان به شخصیت و جایگاه فاطمه علیها السلام مشخص می شود. هر چند نقل روایت، گویای دیدگاه صحابه و تابعان درباره حضرت علیها السلام نیست، اما نقل روایات متعدد و نبودن روایات مخالف، با توجه به تأثیر دیدگاه راوی در نقل روایات، گویای موافقت صحابه و تابعان با روایات درباره حضرت علیها السلام است. از قرن چهارم درباره فضایل و زندگی آن حضرت علیها السلام کتابهایی نوشته شده است که در این میان، فضایل سیده النساء، نوشته عمر بن شاهین (محدث و رجالی اهل سنت)، اهمیت بسیاری دارد. او 37 حدیث را، با سند متصل، از صحابه نقل کرده است و از این رو، در شناخت رویکرد صحابه و تابعان در نقل احادیث فاطمه علیها السلام در بین اهل سنت اهمیت دارد. در همان قرن، از میان شیعیان نیز ابوعلی صولی اخبار فاطمه علیها السلام را نوشت (نجاشی، 84؛ طوسی، 78). این کتاب به دست ما نرسیده است، ولی برخی روایات آن را محققان بعدی نقل کرده اند (ابن شهر آشوب، 3 / 166).

مسند فاطمة الزهراء علیها السلام سیوطی، از تک نگاریهای مهم درباره فاطمه علیها السلام است. این کتاب مشتمل است بر 284 روایت، که سیوطی آنها را از منابع اهل سنت گرد آورده است. وی برخی از روایات را با سلسله راویان، برخی را با ذکر نام منبع، و برخی را بدون ذکر منبع آورده است. اما چون در سلسله سند بیشتر روایات، یادآور شده که از صحابه بوده است یا از تابعان، اهمیت دارد.

واعظ قلقشندی نیز کتابی به نام اتحاف السائل بمالفاطمة علیها السلام من المناقب و الفضائل دارد که به صورت موضوعی، روایاتی را از صحابه درباره ولادت، علت نام گذاری، ازدواج، فضایل و سیره، و نیز برخی روایات آن حضرت علیها السلام را جمع آوری کرده است. مؤلف درباره محتوا و سند برخی از موضوعات، اظهار نظر کرده یا در متن توضیحاتی داده (ر.ک: 20 - 131) و در انتهای کتاب، برخی از فضایل منحصر به فرد فاطمه علیها السلام را بررسی نموده است (ر.ک: 93 - 118).

در مجامع روایی اهل سنت، از برخی صحابه پیامبر صلی الله علیه و آله، مانند سلمان و عمار، کمتر روایتی نقل شده یا اصلاً روایتی نقل نشده است، از جمله در فضایل سیده النساء، ابن شاهین و مسند فاطمة الزهراء علیها السلام، سیوطی هیچ روایتی از این دو وجود ندارد. اما در منابع شیعی، از سلمان (قطب راوندی، 2 / 527؛ اربلی، 1 / 363 - 364؛ ر.ک: مجلسی، 43 / 17 - 28 - 66 - 125)، عمار (ابن عبد الوهاب، 46؛ ابن شهر آشوب، 3 / 102، 116؛ ر.ک:

مجلسی، 43 / 8، 45، 209) و ابوذر (صدوق، علل الشرایع، 1 / 163؛ ابن عبد الوهاب، 48؛ ر.ک: مجلسی، 43 / 29، 45، 147، 215) روایات مهم و پر محتوایی رسیده است.

یکی از مجلدات بحار الانوار علامه مجلسی نیز به زندگی و مناقب و سیره آن حضرت علیها السلام، بنا بر منابع گوناگون، اختصاص دارد. در این اثر، افزون بر استفاده گسترده از منابع شیعه، از منابع اهل سنت هم استفاده شده است. مؤلف در کنار اهتمام به ذکر روایات ائمه علیهم السلام در خصوص فاطمه علیها السلام، از طریق صحابه و تابعان نیز روایاتی آورده است. وی بخش عمده ای از روایات شیعی پیش از خود را، با ذکر نام کتابها، در این بخش آورده است (ر.ک: 43 / 2 - 236).

نگاه صحابه به شخصیت و جایگاه فاطمه علیها السلام

اعتماد محدثان اهل سنت به روایات صحابه و تابعان باعث شده است تا باز شناخت اقوال و آرای صحابه و

تابعان برای ایشان اهمیت یابد. لذا، نحوه گزارش دادن صحابه و تابعان، در شکل گیری اندیشه محدثان، مورخان و متکلمان مهم است. در این میان، صحابه به سبب جایگاه و تقدم زمانی، اهمیت بیشتری دارند. شیعیان گرچه سنت صحابه را حجت نمی دانند، در کتابهای تاریخی و روایی به روایات ایشان استناد کرده اند؛ از این رو، در منابع حدیثی و تاریخی شیعه، در کنار گزارشهای ائمه علیهم السلام، از صحابه نیز درباره معصومان علیهم السلام، از جمله حضرت فاطمه علیها السلام، روایات بسیاری رسیده است. تعداد صحابه ای که درباره فاطمه علیها السلام روایاتی دارند زیاد نیست، ولی همان تعداد هم سرشناس و درجه اول اند، مانند عبدالله بن عباس، عبدالله بن مسعود، جابر بن عبدالله، سلمان فارسی، ام سلمه و عایشه.

گزارش صحابه از زندگی و جایگاه فاطمه علیها السلام، در کنار روایت کردن سخنان و سیره پیامبر صلی الله علیه و آله درباره شخصیت و فضایل او، به نوعی بازگو کننده نگرش و مواضع ایشان در خصوص شخصیت و جایگاه فاطمه علیها السلام نیز هست. روایاتی که از طریق صحابه درباره حضرت فاطمه علیها السلام رسیده، متنوع است، به طوری که می توان آنها را گونه شناسی کرد. برخی از صحابه اشکال گوناگونی از گزارشها و روایات را نقل کرده اند، از جمله عبدالله بن عباس و عایشه. این دو به گونه ای زندگی و فضایل و سیره حضرت فاطمه علیها السلام را گزارش کرده اند که می توان حضرت علیها السلام را از دیدگاه آنان جداگانه بررسی کرد، اما برخی از صحابه فقط به برخی نکات و روایات توجه نشان داده اند.

1. ابن عباس: در متون روایی، عبدالله بن عباس راوی روایات فاطمه علیها السلام خوانده شده است (طبرانی، المعجم الکبیر، 22 / 415). او عرصه های مهمی از زندگی، شخصیت و فضایل فاطمه علیها السلام را گزارش کرده، که از آن جمله است: علت نام گذاری ایشان

به فاطمه علیها السلام و برخی دیگر از اسامی آن حضرت علیها السلام؛ برخی ویژگیهای فاطمه علیها السلام، مانند عادت ماهیانه نشدن او (سیوطی، مسند فاطمة الزهراء علیها السلام، 56)؛ مراسم عروسی و مهریه حضرت فاطمه علیها السلام (ابن شاهین، 39؛ سیوطی، مسند فاطمة الزهراء علیها السلام، 80)؛ ویژگیهای همسرش (سیوطی، مسند فاطمة الزهراء علیها السلام، 50)؛ اینکه رسول خدا صلی الله علیه و آله فدک را به فاطمه علیها السلام اعطا کرد (ابن مردویه اصفهانی، 196؛ حاکم حسکانی، 1/ 570؛ سیوطی، الدر المنثور، 4/ 177)؛ گزارش خطبه فدک (ابن عقده کوفی، 63؛ طبری امامی، 109)؛ نارضایی حضرت فاطمه علیها السلام از ابوبکر و عمر و وصیت آن حضرت علیها السلام که شبانه دفن شود و این دو در خاکسپاری اش حضور نیابند (ابن شهر آشوب، 3/ 137؛ مجلسی، 31/ 619؛ 43/ 182 - 183)؛ و گزارشهایی درباره هنگامه شهادت آن حضرت علیها السلام (مجلسی، 43/ 214). وی درباره فضایل فاطمه علیها السلام نیز روایت نقل کرده، از جمله گفته است که پیامبر صلی الله علیه و آله فاطمه علیها السلام را یکی از چهار زن برتر اعصار می داند (ابن شهر آشوب، 3/ 104؛ مجلسی، 43/ 36) و افضل این چهار تن، فاطمه علیها السلام است (ابن شهر آشوب، 3/ 104؛ سیوطی، مسند فاطمة الزهراء الله علیها السلام، 62 مجلسی، 43/ 36)؛ در شب زفاف فاطمه علیها السلام، جبرئیل و میکائیل همراه هفتاد هزار ملک تا صبح تسبیح گویان حضور داشتند (ابن مردویه اصفهانی، 199؛ ابن شهر آشوب، 3/ 130 ابن حجر عسقلانی، لسان المیزان، 2/ 74)؛ و فاطمه علیها السلام سرور زنان در جهان است (صدوق، الامالی، 111 - 112، 374، 560؛ مجلسی، 43/ 22). ابن عباس، از قول پیامبر صلی الله علیه و آله، از جایگاه فاطمه علیها السلام در بهشت خبر داده و گفته است که پیامبر صلی الله علیه و آله در شب معراج از هفتاد قصر فاطمه علیها السلام دیدن کرده است که همگی از مرجان سرخ و درهایشان مُرَّصَع به لؤلؤ بودند (مجلسی، 43/ 76).

نحوه ورود فاطمه علیها السلام به قیامت نیز در روایات ابن عباس آمده است (فرات کوفی، 443؛ مجلسی، 43/ 224). همچنین بشارت پیامبر صلی الله علیه و آله به فاطمه علیها السلام، که خدا او و

فرزندانش را عذاب نمی کند (طبرانی، المعجم الكبير، 11 / 210؛ هیشمی، 9 / 202؛ واعظ قلقشندی، 64)، و نیز دسته ای از روایات تفسیری، از ابن عباس در مورد فاطمه علیها السلام رسیده است. وی ماجرای نزول آیه 61 سوره آل عمران و تصمیم پیامبر صلی الله علیه و آله برای مباحله و همراهی فاطمه علیها السلام را گزارش کرده است (ابن مردویه اصفهانی، 227). سعید بن جبیر از ابن عباس نقل کرده است که وقتی آیه 23 سوره شوری «قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى» نازل شد، اصحاب درباره کسانی که مودت با آنان در این آیه واجب شده است، پرسیدند و پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود که منظور، علی علیه السلام و فاطمه علیها السلام و دو فرزند ایشان و نوادگانشان است (ابن ابی حاتم، 10 / 3276؛ ابن مردویه اصفهانی، 316). ابن عباس گفته که آیه 8 سوره انسان «وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا» در شأن علی علیه السلام و فاطمه علیها السلام نازل شده است، هنگامی که سه بار، موقع افطار، غذای خود را به مسکین و یتیم و اسیر دادند (ر.ک: ابن مردویه اصفهانی، 341 - 343؛ خوارزمی، 272). این روایت، به خوبی تنوع گزارشهای صحابی ای مانند ابن عباس را نشان می دهد. گزارشهای ابن عباس، در منابع شیعه و اهل سنت نقل شده است. به گفته ابن عباس، پیامبر صلی الله علیه و آله هنگام نماز صبح از مقابل خانه فاطمه علیها السلام می گذشت و با اهل بیت خواندن ایشان، آیه تطهیر (احزاب، 33) را می خواند (ابن مردویه اصفهانی، 305؛ سیوطی، الدر المنثور، 5 / 199).

2. انس بن مالک: از جمله اصحابی که از فاطمه علیها السلام روایت نقل کرده انس بن مالک است (طبرانی، المعجم الكبير، 22 / 415 - 416). نام انس در یکی از روایاتی که از فاطمه علیها السلام درباره خاک سپاری پیامبر صلی الله علیه و آله رسیده است، وجود دارد (احمد بن حنبل، 3 / 197؛ طبرانی، المعجم الكبير، 22 / 415 - 416؛ ابن بلبان فارسی، 14 / 591). روایات انس بیشتر شامل فضایل فاطمه علیها السلام است. او جزو راویانی است که سخن پیامبر صلی الله علیه و آله را در باره اینکه فاطمه علیها السلام

یکی از چهار زن برتر دو جهان است روایت کرده (طبرانی، المعجم الکبیر، 22 / 402؛ حاکم نیشابوری، المستدرک، 3 / 157؛ ابن مردویه اصفهانی، 193) و نیز حدیثی را از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل کرده است که طبق آن، خداوند به رسول خدا صلی الله علیه و آله دستور داد تا فاطمه علیها السلام را به عقد علی علیه السلام در آورد (ابن مردویه اصفهانی، 196؛ ابن عساکر، 37 / 13؛ اربلی، 1 / 358). انس از خواستگاری ابوبکر و عمر از فاطمه علیها السلام و چگونگی خواستگاری و مراسم ازدواج علی علیه السلام با فاطمه علیها السلام سخن گفته است (طبرانی، المعجم الکبیر، 22 / 409؛ ابن بلبان فارسی، 15 / 393 - 394؛ هیشمی، 9 / 205). به روایت او، پیامبر صلی الله علیه و آله شش ماه (ابن شاهین، 28؛ طبرانی، المعجم الکبیر، 22 / 402؛ حاکم نیشابوری، المستدرک، 3 / 158) هنگام نماز صبح به در خانه فاطمه علیها السلام می رفت و آیه تطهیر را قرائت می کرد (ابن مردویه اصفهانی، 303؛ طبری، 24؛ سیوطی، الدر المنثور، 5 / 198 - 199). انس بن مالک از مادرش نقل کرده است که فاطمه علیها السلام چهره ای چون ماه داشت و شبیه رسول خدا صلی الله علیه و آله بود (حاکم نیشابوری، المستدرک، 3 / 161). در منابع شیعی نیز روایتی قریب بدین مضمون از انس آمده است (مغربی، 3 / 29؛ ابن شهر آشوب، 3 / 132؛ مجلسی، 43 / 6). انس بن مالک در مورد آیه 36 سوره نور «فِي بُيُوتٍ أُذِنَ لِلَّهِ أَنْ تُرْفَعَ» گفته است که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «منظور، بیت علی علیه السلام و فاطمه علیها السلام است» (ابن عقده کوفی، 199؛ ابن مردویه اصفهانی، 284؛ ثعلبی، 7 / 107).

3. ابوسعید خدری: از جمله اصحابی که موضوعات متنوعی را درباره فاطمه علیها السلام گزارش کرده، ابوسعید خدری است. نام او در گزارشهای بخشش فدک به فاطمه علیها السلام بسیار برده شده است. وی ماجرای اعطای فدک پس از نزول آیه 26 سوره اسراء «وَأْتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ» را روایت کرده است (ابویعلی موصلی، 2 / 334؛ ابن مردویه اصفهانی، 196؛ حاکم حسکانی، 1 / 439). او گفته است که فاطمه علیها السلام عزیزترین شخص نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله بود (ابن شهر آشوب، 3 / 113؛ مجلسی، 43 / 40). به گفته او،

پیامبر صلی الله علیه و آله چهل روز به در خانه فاطمه علیها السلام می رفت و آیه تطهیر را تلاوت می کرد و می فرمود: «با دوستان تو دوست و با دشمنان دشمن هستم» (ابن شاهین، 28 - 29: ابن مردویه اصفهانی، 304؛ حاکم حسکانی، 2 / 46). وی برخی از روایاتی را که رسول خدا صلی الله علیه و آله در شأن فاطمه علیها السلام فرموده، مانند اینکه فاطمه علیها السلام سرور زنان بهشت است (ر.ک: احمد بن حنبل، 3 / 64، 80؛ مفید، الارشاد، 1 / 37)، و نیز حدیث کساء را از ام سلمه گزارش کرده است (ابن مردویه اصفهانی، 302؛ سیوطی، الدر المنثور، 5 / 198). همچنین در روایتی، از همنشینی فاطمه علیها السلام و خانواده اش با رسول خدا صلی الله علیه و آله در قیامت خبر داده است (طبرانی، المعجم الکبیر، 22 / 406؛ حاکم نیشابوری، المستدرک، 3 / 137؛ هیثمی، 9 / 171).

4. عایشه: دختر ابوبکر عایشه، نیز از روایان فاطمه علیها السلام است (طبرانی، المعجم الکبیر، 22 / 416). در میان زنان، وی از کسانی است که درباره زندگی و فضایل فاطمه علیها السلام گزارشهای متنوعی دارد و در مورد شخصیت فاطمه علیها السلام نیز خود اظهار نظرهایی کرده، از جمله گفته است: «من برتر از فاطمه ندیدم، جز پدرش» (طبرانی، المعجم الاوسط، 3 / 137؛ هیثمی، 9 / 201؛ واعظ قلشندی، 91). به باور عایشه، در صداقت، جز فرزندان فاطمه علیها السلام، با او برابری نمی کنند (حاکم نیشابوری، المستدرک، 3 / 160 - 161؛ ابن عبدالبر، 4 / 1896؛ طبری، 44؛ مجلسی، 43 / 68). از طرق گوناگون از عایشه روایت شده است که در میان زنان، محبوب ترین شخص نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله فاطمه بود (ترمذی، 5 / 362؛ طبرانی، المعجم الکبیر، 22 / 403؛ حاکم نیشابوری، المستدرک، 3 / 157). به گفته او، فاطمه علیها السلام از نظر رفتار و گفتار، شبیه رسول خدا صلی الله علیه و آله بود. او از احترام متقابل فاطمه علیها السلام و رسول خدا صلی الله علیه و آله سخن گفته است (حاکم نیشابوری، المستدرک، 3 / 154، 160؛ بیهقی، 7 / 101؛ ابن راهویه، 5 / 8). عایشه در گزارش دیگری گفته است رسول خدا صلی الله علیه و آله فاطمه علیها السلام را می بوسید و می بوسید و می فرمود که بوی بهشت را از او استشمام می کنم.

عایشه از محتوای صحیبتهای فاطمه علیها السلام و پیامبر صلی الله علیه و آله، پیش از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله (ابن شاهین، 18؛ طبری، 41) و اینکه آن حضرت صلی الله علیه و آله، فاطمه علیها السلام را سرور زنان بهشت خوانده است (ر.ک: ابن شاهین، 17؛ ابن بلبان فارسی، 15 / 402)، گزارش داده است.

عایشه از روایان حدیث کساء (مسلم نیشابوری، 7 / 130)، خطبه فدکیه و جریان منع فاطمه علیها السلام از فدک و ارثیه آن حضرت علیها السلام و مقام اخروی اوست (ابن مردویه اصفهانی، 201 - 204؛ ابن ابی الحدید، 16 / 249؛ واعظ قلقشندی، 83، مقاله فاطمه علیها السلام از نگاه همسران پیامبر صلی الله علیه و آله).

5. ام سلمه: همسر پیامبر صلی الله علیه و آله ام سلمه، نیز از فاطمه علیها السلام روایت نقل کرده است (ابویعلی موصلی، 12 / 313؛ دولابی، 144 - 145؛ طبرانی، المعجم الکبیر، 22 / 421). او برخی از جنبه های زندگی و فضایل فاطمه علیها السلام را گزارش کرده و گفته است که فاطمه علیها السلام شبیه ترین شخص به رسول خدا صلی الله علیه و آله بود (اربلی، 2 / 100؛ مجلسی، 43 / 55؛ کجوری حسینی، 2 / 467). گزارش او از عروسی و ازدواج فاطمه علیها السلام، و همتایی علی علیه السلام و فاطمه علیها السلام، یکی از کامل ترین گزارشهاست (ر.ک: خوارزمی، 342 - 354؛ اربلی، 1 / 363 - 1373 مجلسی، 40 / 77). او گفته است که هرگز بهتر از عروسی فاطمه علیها السلام ندیده ام (ابن ماجه قزوینی، 1 / 616). ام سلمه ماجرای خادمه خواستن فاطمه علیها السلام از رسول خدا صلی الله علیه و آله را گزارش کرده و گفته است پیامبر صلی الله علیه و آله به جای دادن خادمه به آن حضرت علیها السلام، به او تسبیحی یاد داد (سیوطی، مسند فاطمة الزهراء علیها السلام، 90). او از ناراحتی شدید فاطمه علیها السلام و ظلمی که در حق همسرش، پس از رحلت پیامبر خدا صلی الله علیه و آله، روا داشته شده بود، خبر داده است (ابن شهر آشوب، 2 / 49؛ مجلسی، 43 / 156 - 157).

آیه تطهیر (احزاب، 33) در خانه ام سلمه نازل شد و پیامبر صلی الله علیه و آله نیز حدیث کساء را در خانه او ایراد کرد و ام سلمه مهم ترین راوی حدیث کساء است. حدیث کساء

به طرق گوناگون از ام سلمه روایت شده است (احمد بن حنبل، 292/6؛ ابویعلیٰ موصلی، 313/12؛ حاکم نیشابوری، المستدرک، 2/416). ام سلمه از ناقلان حدیث بسیار مهم دیگری است که در آن رسول خدا صلی الله علیه و آله گفته است: «مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف از فرزندان فاطمه علیها السلام است» (مغربی، 395/3؛ ابوداؤد سجستانی، 310/2؛ ابن ماجه قزوینی، 1368/2، مقاله فاطمه علیها السلام از نگاه همسران پیامبر صلی الله علیه و آله).

6. عبدالله بن مسعود: یکی از صحابه ای که از او روایاتی درباره فاطمه علیها السلام رسیده، عبدالله بن مسعود است، از جمله اینکه آتش جهنم بر ذریه فاطمه علیها السلام، به دلیل پاک دامنی فاطمه علیها السلام، حرام است (طبرانی، المعجم الکبیر، 407/22؛ حاکم نیشابوری، المستدرک، 152/3؛ هیثمی، 202/9؛ واعظ قلقشندی، 62). همچنین روایتی که طبق آن، ازدواج فاطمه علیها السلام با علی علیه السلام، دستور الهی بوده است (طبرانی، المعجم الکبیر، 156/10؛ مغربی، 61/3؛ ابن عساکر، 129/42؛ ابن شهر آشوب، 126/3؛ واعظ قلقشندی، 37) و این گفته رسول خدا صلی الله علیه و آله به فاطمه علیها السلام که تو را به بهترین فرد به همسری داده ام (ابن عساکر، 128/42؛ اربلی، 359/1؛ واعظ قلقشندی، 75-76).

7. ابوهریره: ابوهریره نیز از صحابیانی است که درباره فضایل و برخی جنبه های زندگی فاطمه علیها السلام روایاتی دارد. او نقل کرده است که به فرمایش رسول خدا صلی الله علیه و آله، فاطمه علیها السلام بدان جهت فاطمه نامیده شد که دوستداران آن حضرت علیها السلام از آتش جهنم مصون اند (صدوق، علل الشرایع، 178/1؛ ابن شهر آشوب، 110/3؛ اربلی، 91/2). همچنین نقل کرده است که فرشته ای به رسول خدا صلی الله علیه و آله خبر داد که فاطمه علیها السلام سرور زنان اهل بهشت است (ابن مردویه اصفهانی، 193؛ ذهبی، میزان الاعتدال، 33/4).

به نقل از ابوهریره، فاطمه علیها السلام در حالی که علی علیه السلام فقیر بود، با او ازدواج کرد (اربلی، 377/1؛ مجلسی، 139/43). او جریان خدمتکار خواستن فاطمه علیها السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله

را نقل کرده است (مسلم نیشابوری، 8/ 79، 85؛ ابن ماجه قزوینی، 2/ 1259، ترمذی، 5/ 181).

ابوهریره حدیثی را روایت کرده که در آن فاطمه علیها السلام محبوب ترین و علی علیه السلام عزیز ترین فرد نزد پیامبر صلی الله علیه و آله خوانده شده است (ابن مردویه اصفهانی، 195؛ اربلی، 1/ 332: هیثمی، 9/ 173). به گزارش ابوهریره، رسول خدا صلی الله علیه و آله وقتی عزم سفر می کرد با آخرین کسی که ملاقات می کرد، فاطمه علیها السلام بود و در بازگشت نیز اولین کسی را که می دید او بود (ابن شهر آشوب، 3/ 121؛ مجلسی، 43/ 86). وی از قول رسول خدا صلی الله علیه و آله گفته است: «اولین کسی که وارد بهشت می شود، فاطمه است» (ابن شهر آشوب، 3/ 110؛ ذهبی، میزان الاعتدال، 2/ 618). همچنین ناقل حدیثی است که در روز قیامت فاطمه علیها السلام جلوتر از پدرش در محشر حرکت می کند (حاکم نیشابوری، المستدرک، 3/ 152 - 153؛ مرعشی نجفی، 10/ 154)، در روز قیامت منادی صدا می کند: چشمه‌ایتان را فرو فکنید که فاطمه علیها السلام عبور می کند» (مقریزی، 4/ 195؛ مجلسی، 43/ 223؛ مرعشی نجفی، 10/ 146).

8. جابر بن عبدالله انصاری: در منابع شیعی آمده که جابر بن عبدالله انصاری، از جمله صحابه ای است که فضایل علی علیه السلام و فاطمه علیها السلام را نقل کرده است (ابن شهر آشوب، 3/ 111؛ مجلسی، 43/ 38). ائمه علیهم السلام نیز درباره فاطمه علیها السلام از زبان او روایت نقل کرده اند (ر.ک: صدوق، الامالی، 198؛ مجلسی، 43/ 56، 173). جابر از محبت و علاقه خاص پیامبر صلی الله علیه و آله به فاطمه علیها السلام سخن گفته و از میوه ای بهشتی نام برده که نطفه فاطمه علیها السلام از آن شکل گرفته است (طبری امامی، 146؛ مجلسی، 43/ 5).

جابر بن عبدالله نقل کرده است که در شب زفاف فاطمه علیها السلام، جبرئیل و میکائیل همراه هفتاد هزار ملک حاضر بودند و تا صبح تسبیح می گفتند (ابن مردویه اصفهانی، 199؛ ابن شهر آشوب، 3/ 130). همچنین روایت کرده که آیه 5 سوره ضحی «وَلَسَوْفَ

يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرَىٰ فِيهَا مَوْلَىٰ» در مورد فاطمه عليها السلام نازل شده است (ابن مردويه اصفهانی، 199 - 200؛ سیوطی، الدر المنثور، 6 / 361؛ آلوسی، 30 / 160). به گفته جابر بن عبدالله، وقتی پیامبر صلی الله علیه و آله فاطمه عليها السلام را دید که با لباسی خشن بر تن، گندم آسیاب می کند، به فاطمه عليها السلام فرمود: «در مقابل سختیهای دنیا صبر پیشه کن» (اسکافی، 66 ثعلبی، 10 / 225؛ ابن شهر آشوب، 3 / 120؛ واعظ قلقشندی، 74). جابر روایت کرده است که رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «برای فرزندان هر مادری، عَصَبَ بَه [خویشان پدری] ای هست که بدانها منسوب می شوند، جز دو فرزند فاطمه عليها السلام که من ولیّ و عَصَبَه آنان هستم» (حاکم نیشابوری، المستدرک، 3 / 164؛ مجلسی، 23 / 104).

ثعلبی، ذیل آیه 37 سوره آل عمران، از جابر بن عبدالله انصاری نقل کرده است که فاطمه عليها السلام کاسه ای غذا برای پیامبر صلی الله علیه و آله فرستاد و پیامبر صلی الله علیه و آله تمام زنانش و خانواده فاطمه عليها السلام از آن خوردند، ولی غذا تمام نشد ثعلبی، 3 / 57؛ ر.ک: ابن کثیر، 6 / 121 - 122؛ سیوطی، الدر المنثور، 2 / 20). منابع شیعی نیز آن را از جابر بن عبدالله نقل کرده اند (قطب راوندی، 2 / 528 - 529؛ مجلسی، 43 / 68). جابر درباره وضع معیشت فاطمه عليها السلام نیز گزارش داده است (مجلسی، 43 / 62). به گفته وی، وقتی آیه 61 سوره آل عمران نازل شد، رسول خدا صلی الله علیه و آله فاطمه عليها السلام را همراه خود برای مباحله برد. جابر گفته است که منظور از «و نساءنا» در این آیه، فاطمه عليها السلام است (ابن مردويه اصفهانی، 226 - 227؛ ابن شهر آشوب، 3 / 142 - 143).

9. سلمان فارسی: درباره زندگی فاطمه عليها السلام سلمان فارسی نیز روایاتی دارد. او چگونگی عروسی فاطمه عليها السلام و علی علیه السلام را نقل کرده (خوارزمی، 343؛ اربلی، 1 / 363؛ مجلسی، 43 / 124) و از تقسیم کار بین فاطمه عليها السلام و خادمه اش، فضّه، خبر داده است (قطب راوندی، 2 / 530). سلمان درباره برخی کرامات فاطمه عليها السلام سخن گفته، از جمله

از وی نقل شده است: «برای کاری که پیامبر صلی الله علیه و آله فرموده بود، به خانه فاطمه علیها السلام رفتم. دیدم که او خواب است و آسیاب خودبه خود می چرخد» (قطب راوندی، 2/ 527). همچنین ناراحتی و شکایت فاطمه علیها السلام را در روزهای پس از رحلت پدرش و نیز گفتگوی خود را با فاطمه علیها السلام گزارش داده است (ابن حمزه طوسی، 297؛ مجلسی، 43/ 66، 92/ 36 - 37).

از دیگر اصحابی که درباره فاطمه علیها السلام روایت نقل کرده اند، این اشخاص بوده اند: عمار (احمد بن حنبل، 5/ 275؛ ابن عبد الوهاب، 46؛ ابن شهر آشوب، 3/ 102؛ مجلسی، 43/ 8، 209)، ابوذر (صدوق، علل الشرایع، 1/ 163؛ ر.ک: ابن عبد الوهاب، 46 - 48؛ قطب راوندی، 2/ 531؛ مجلسی، 43/ 29، 45، 147)، حذیفه بن یمان (حاکم نیشابوری، المستدرک، 3/ 151)، ثوبان احمد بن حنبل، 5/ 275؛ ابن شاهین، 13 - 14؛ بیهقی، 1/ 26؛ واعظ قلقشندی، 86؛ مجلسی، 43/ 86)، عمر بن خطاب (طبرانی، المعجم الکبیر، 3/ 45؛ ابن مردویه اصفهانی، 197؛ واعظ قلقشندی، 64؛ مجلسی، 43/ 111)، ابانعلبه (حاکم نیشابوری، المستدرک، 1/ 488؛ ابن عساکر، 40/ 230)، اسماء بنت عمیس (حاکم نیشابوری، المستدرک، 3/ 159؛ اربلی، 13/ 375/ 375؛ مجلسی، 43/ 137 - 138)، اسامه بن زید (طبرانی، المعجم الکبیر، 22/ 403؛ حاکم نیشابوری، المستدرک، 2/ 417؛ واعظ قلقشندی، 29)، و مسور بن مخرمه. روایات مسور بن مخرمه (م. 64 ق.). جنبه منفی دارند. مشهورترین روایت او آن است که علی علیه السلام از دختر ابوجهل خواستگاری کرده است. محتوای این روایت در برخی منابع آمده است (ر.ک: صنعانی، 7/ 301؛ بخاری، 4/ 47؛ ترمذی، 5/ 360؛ ر.ک: ابن شاهین، 33 - 35؛ حاکم نیشابوری، المستدرک، 3/ 159؛ بیهقی، 7/ 308). او جزو صحابه صغار بوده و گفته شده که از نزدیکان عثمان و معاویه بوده است (ر.ک: ابن عساکر، 58/ 158 - 178) و با عبدالله بن زبیر - که این مطلب را او نیز روایت کرده (ترمذی، 5/ 360) - مصاحبت داشته است (بغدادی، 14/ 4953).

برخی فقیهان شیعه از جمله وجوه استحباب روز؛ اول ذیحجه را ازدواج علی علیه السلام و فاطمه علیها السلام در این روز دانسته اند (محقق حلی، 710/2؛ علامه حلی، تذکر الفقهاء، 6/194؛ همو، منتهی المطلب، 2/612؛ خوانساری، 2/453).

یکی از سنتهای ازدواج، برگزاری زفاف در شب است (ابن براج طرابلسی، 2/221). برخی سبب استحباب آن را زفاف شبانه حضرت فاطمه علیها السلام دانسته اند (علامه حلی، تذکره الفقهاء، 2/575؛ مقاله ازدواج فاطمه علیها السلام).

کار در خانه

درباره کار و خدمت در خانه شوهر، فقیهان مسلمان سه نظر ابراز کرده اند: فقیهان شیعه کارهای خانه را وظیفه شرعی و الزامی زن ندانسته اند (ر.ک: علامه حلی، تحریر الاحکام، 3/587؛ بحرانی، الحدائق، 25/125)، عده ای از فقیهان اهل سنت آن را مطلقاً بر زن واجب شمرده، و برخی راه تفصیل پیش گرفته اند. اما همه آنان به اقدام پیامبر صلی الله علیه و آله استناد کرده اند که در تقسیم کار میان علی علیه السلام و فاطمه علیها السلام، کارهای خانه را بر عهده فاطمه علیها السلام نهاد و کارهای بیرون را به علی علیه السلام وا گذاشت (سرخسی، 16/55؛ ابن قدامه، المغنی، 8/130؛ نوری، المجموع، 16/427؛ ابن مفلح، 7/203؛ رحیبانی، 5/244؛ حیدر، 1/433). یحیی بن حسین، از فقیهان متقدم زیدی، نیز با همین استدلال، کارهای خانه را بر عهده زن دانسته است (1/412).

به نظر می رسد روایت یادشده بر وجوب دلالت ندارد، چرا که تقسیم کار به درخواست آن دو بزرگوار بوده است. علاوه بر آنکه تقسیم مجموعه فعالیتهای درون و بیرون، مربوط به اداره خانه است و پیامبر صلی الله علیه و آله شایسته دانستند که کارهای بیرون خانه را علی علیه السلام و کارهای درون خانه را فاطمه علیها السلام انجام دهد و این موضوع ربطی به مطلق کار زن در بیرون از خانه ندارد یا نافی امکان تقسیم کارها به گونه ای دیگر نیست. در روایات نیز اشاره شده است که فاطمه علیها السلام، با توجه به

دو کنیزی که داشت، به دستور پیامبر صلی الله علیه و آله، یک روز از سه روز را خود عهده دار کارها می شد (بحرانی، الانوار اللوامع، 10 / 1 / 93 - 94).

ازدواج با خویشان نزدیک

برخی فقهای اهل سنت، با استناد به روایتی از پیامبر صلی الله علیه و آله (که با خویشان نزدیک ازدواج نکنید، چرا که فرزند، ناتوان و ضعیف به دنیا می آید)، ازدواج فامیلی را مکروه دانسته اند (شرینی، مغنی المحتاج، 3 / 137). در مقابل، برخی با ضعیف شمردن این روایت، در رد آن، به ازدواج علی علیه السلام با فاطمه علیها السلام استناد کرده اند که خویشاوند نزدیک بودند (شروانی، 7 / 189). برخی دیگر با این بیان که ازدواج با خویشان دور بهتر از خویشان نزدیک است و بیگانه از خویشان دور بهتر است، خویشان نزدیک را به فرزندان عمو، عمه، دایی و خاله محدود کرده و به این صورت تصریح کرده اند که ازدواج علی علیه السلام با فاطمه علیها السلام ازدواج با خویش نزدیک نبوده است (ملیباری، 3 / 313 - 314؛ سیدبکری، 3 / 313 - 314). در منابع شیعی، علامه حلی با استناد به حدیث پیامبر صلی الله علیه و آله، که ازدواج با خویشاوندان را نهی کرده، ازدواج با اجنبی را از مستحبات ازدواج شمرده است (تذکره الفقهاء، 2 / 569). برخی دیگر این نظر را با عنوان «قیل» آورده (بحرانی، الحدائق، 23 / 17) و گفته اند که مبنای آن، تبعیت از حدیثی است که اهل سنت نقل کرده اند (ر.ک: شهید اول، القواعد، 1 / 381؛ بحرانی، الحدائق، 23 / 18).

موارد دیگری نیز در احکام ازدواج وجود دارد که در آنها شاهد حضور نام حضرت فاطمه علیها السلام هستیم، مانند استحباب خطبه خواندن (طبری امامی، نوادر المعجزات، 85؛ سید بکری، 3 / 309): پرداخت چیزی پیش از زفاف به عروس (ابو داوود سجستانی، 1 / 472؛ ابن عقده کوفی، 106؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، 3 / 401؛ ابن عساکر، 42 / 127): حکم دف زدن، که برخی در جواز آن گفته اند در عروسی حضرت علیها السلام دف زده شده

است (مغربی، 206 / 2؛ ابن حجر عسقلانی، الاصابه، 2 / 439)؛ رضایت دختر (میرزای قمی، 4 / 425)؛ و کیفیت اجرای صیغه عقد (محدث نوری، 14 / 311). بیشتر این موارد در منابع فریقین آمده است.

در باب اختلاف زن و شوهر درباره اثاث خانه، نظر شافعی این است که وقتی آن دو در یک خانه ساکن اند و اموال در دست هر دو است، باید هر کدام بر مدعای خود سوگند بخورد و اگر هر دو سوگند خوردند، مال میانشان قسمت می شود. از این رو، صرف تناسب مال با مرد یا زن را کافی نمی داند، چرا که ممکن است کالایی زنانه باشد، اما مرد آن را خریده یا به ارث برده باشد، یا بر عکس. شاهد این مدعا را زهری آهنی ذکر کرده اند که از آن فاطمه علیها السلام بود و علی علیه السلام از فاطمه علیها السلام اجازه گرفت (5 / 103).

فرزندان فاطمه علیها السلام، علاوه بر دیدگاه فقیهان شیعه، از نظر اهل تسنن نیز احکام خاصی از حیث انتساب به پیامبر صلی الله علیه و آله دارند؛ فرزندان فاطمه علیها السلام فرزندان پیامبر صلی الله علیه و آله محسوب می شوند (شرینی، مغنی المحتاج، 2 / 388؛ افندی، 1 / 268؛ رحیبانی، 14 / 415 مقاله فرزندان فاطمه علیها السلام، فرزندان پیامبر صلی الله علیه و آله).

احکام ولادت

در اسلام، برای تولد فرزند، آدابی ذکر شده که برخی از آنها از فاطمه علیها السلام نقل شده و برخی دیگر گرچه از آن حضرت صلی الله علیه و آله نقل نشده، ولی مربوط موجود به ایشان بوده است. از جمله:

1. استحباب عقیده: عقیده و قربانی کردن برای نوزاد، سنتی اسلامی و مورد اتفاق فقیهان است و کتابهای مستقلی درباره آن نوشته شده (حاجی خلیفه، 1 / 674؛ آقابزرگ تهرانی، 15 / 307) و فقط ابوحنیفه با استحباب آن مخالف است (عینی، 21 / 83؛ شوکانی، 5 / 224). دلیل استحباب آن، عقیده کردن برای حسن و حسین علیهما السلام است که

ص: 432

در برخی روایات، کار پیامبر صلی الله علیه و آله شمرده شده است (ترمذی، 37/3؛ نسائی، 166/7؛ کلینی، 32/6؛ طبرسی، 228) و در برخی دیگر، کار فاطمه علیها السلام (صدوق، عیون اخبار الرضا علیه السلام، 50/1):

مجلسی، بحار الانوار، 43/240: 101/112). ابن حزم اندلسی احتمال داده است در روایت باشد، یعنی پیامبر صلی الله علیه و آله گوسفند نرینه ای برای هر کدام از آن دو ذبح کرده باشد و فاطمه علیها السلام گوسفند مادینه (7/531). در برخی از روایات اهل سنت نقل شده که پیامبر صلی الله علیه و آله فاطمه علیها السلام را از عقیقه کردن نهی کرده است (احمد بن حنبل، 6/392؛ بیهقی، السنن الکبری، 9/304؛ طبری، ذخائر العقبی، 118). برخی گفته اند که چون پیامبر خودش برای حسن و حسین علیهما السلام عقیقه کرده بود، به دخترش فرمود تو عقیقه نکن (ماوردی، 15/289؛ طبری، ذخائر العقبی، 118؛ شوکانی، 5/229). در فقه اسلامی، عقیقه بر عهده کسی است که خرج نوزاد را می دهد (نووی، روضة الطالبین، 2/498؛ شربینی، مغنی المحتاج، 4/293). در عقیقه کردن پیامبر صلی الله علیه و آله برای حسن و حسین علیهما السلام، با وجود علی و فاطمه علیهما السلام، فقیهان چند احتمال داده اند: نخست اینکه عقیقه به دستور پیامبر صلی الله علیه و آله، اما به دست علی علیه السلام انجام شده؛ دوم اینکه هزینه آن را پیامبر صلی الله علیه و آله داده؛ سوم آنکه به سبب تنگنای مالی علی و فاطمه علیهما السلام، خرج حسن و حسین علیهما السلام را پیامبر صلی الله علیه و آله می داده است (نووی، روضة الطالبین، 2/298 - 499؛ همو، المجموع، 8/432؛ شربینی، مغنی المحتاج، 4/293).

سنت دیگری که در عقیقه به فعل فاطمه علیها السلام استناد می شود، دادن بخشی از گوشت قربانی به قابله نوزاد است. در برخی منابع، مقدار آن یک چهارم گوسفند (کلینی، 6/27؛ طوسی، المبسوط، 1/395) و در برخی، یک ران کامل است (ابن ابی شیبه کوفی، 5/533؛ بیهقی، معرفة السنن، 7/240؛ نوری، المجموع، 8/430) و اگر نوزاد، قابله ندارد، به مادر کودک داده می شود تا به هر کس خواست صدقه بدهد (طوسی، المبسوط، 1/395؛ حر عاملی، 15/152). در روایتی از امام صادق علیه السلام آمده است که اگر قابله، زنی یهودی

باشد، بهای یک چهارم گوسفند یا ران گوسفند به او داده می شود (طوسی، المبسوط، 395 / 1، حر عاملی، 15 / 152). بیشتر فقیهان اهل سنت، دادن بخشی از گوسفند را به قابله، به فعل حضرت فاطمه علیها السلام مستند کرده اند که به دستور پیامبر صلی الله علیه و آله این کار را انجام داد (شربینی، مغنی المحتاج، 4 / 294؛ همو، الاقناع، 2 / 246؛ بهوتی، کشف القناع، 3 / 32 - 33).

2. صدقه به اندازه وزن موی سر نوزاد: در منابع فقهی و روایی، در تراشیدن موی سر نوزاد و صدقه دادن به اندازه وزن آن، به فعل فاطمه علیها السلام استناد شده است که این کار را به دستور رسول خدا صلی الله علیه و آله انجام داده بود (احمد بن حنبل، 6 / 392؛ طبرانی، 1 / 310 - 311، 3 / 30؛ طبرسی، 228؛ مجلسی، بحار الانوار، 44 / 136). گاه نیز به صورت کلی آمده است که فاطمه علیها السلام وقتی فرزندی به دنیا می آورد، موی سر او را می تراشید و هم وزن آن، درهم یا نقره صدقه می داد (کلینی، 6 / 26؛ ابن رشد قرطبی، 1 / 374؛ ابن قدامه، المغنی، 11 / 122). گاه تصریح شده که فاطمه علیها السلام این کار را برای حسن، حسین، زینب و ام کلثوم علیهم السلام انجام داده است. مالک بن انس این مطلب را از حضرت صادق علیه السلام نقل کرده است و ایشان از پدرشان نقل کرده اند (الموطأ، 2 / 501). دیگران نیز از مالک نقل کرده اند (ر.ک: بیهقی، معرفة السنن، 7 / 240؛ ابن قیم جوزی، 98؛ عبدری، 3 / 257). فقیهان شیعه (عاملی، 1 / 450 - 451؛ بحرانی، الحدائق، 25 / 65) و اهل سنت (ر.ک: ابن قدامه، الشرح الكبير، 3 / 587؛ انصاری، اسنی المطالب، 1 / 549)، به اجمال یا تفصیل، اقدام حضرت فاطمه علیها السلام را بازگو و به آن استناد کرده اند.

3. ختنه فرزندان پسر: این کار سنتی ابراهیمی و مورد تأیید اسلام است. از نظر فقیهان، پس از بلوغ، بر خود شخص واجب است (ابن براج طرابلسی، 2 / 261) و پیش از آن، بر پدر و مادر مستحب است (نووی، المجموع، 1 / 302). در اغلب منابع اهل سنت، دلیل استحباب ختنه را در روز هفتم تولد، این دانسته اند که امام باقر علیه السلام

نقل کرده است حضرت فاطمه علیها السلام در روز هفتم، پسرانش را ختنه کرد (ابن عبدالبر، 21 / 60؛ ابن قدامه، الشرح الکبیر، 1 / 110؛ نوری، المجموع، 1 / 307 - 308). در روایات شیعه، این امر به پیامبر صلی الله علیه و آله نسبت داده شده است (صدوق، عیون اخبار الرضا علیه السلام، 1 / 31؛ حر عاملی، 15 / 165). بنا بر روایاتی در منابع شیعی، امامان علیهم السلام ختنه شده به دنیا می آیند و ختنه آنان، برای حفظ سنت ابراهیمی، به صورت نمادین انجام می شده است (صدوق، کمال الدین، 433؛ فتال نیشابوری، 260؛ طبرسی، 230؛ حر عاملی، 15 / 164).

4. سوراخ کردن گوش: سوراخ کردن گوش نوزاد، چه دختر چه پسر، مستحب است. منابع فقهی و روایی شیعه به فرمایش پیامبر صلی الله علیه و آله استناد کرده اند که به فاطمه علیها السلام دستور داد گوش حسن و حسین علیهما السلام را سوراخ کند (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 3 / 289؛ طبرسی، 228؛ بحرانی، الحدائق، 25 / 47). در منابع اهل سنت، در این باره مطلبی یافته نشده است.

5. دعای ولادت: در منابع روایی شیعه، درباره دعا برای رفع دشواری وضع حمل، روایاتی وارد شده و بایی نیز به آن اختصاص یافته، ولی هیچ کدام از حضرت فاطمه علیها السلام نقل نشده است (طبرسی، 409 - 410؛ ر.ک: مجلسی، بحار الانوار، 92 / 116 - 122). در برخی منابع اهل سنت، از آن بانوی گران قدر نقل شده است که هنگام وضع حمل ایشان، پیامبر صلی الله علیه و آله به ام سلمه و زینب (دختر جحش) دستور داد پیش فاطمه علیها السلام بروند و آیه الكرسي و آیه 54 سوره اعراف و معوذتین (سوره فلق و ناس) را بر او بخوانند (نوی، الأذکار النوویه، 285؛ ثعالبی، 2 / 36 - 37).

6. اذان گفتن در گوش نوزاد: برخی منابع اهل سنت، در استحباب سنت اذان گفتن در گوش نوزاد، یادآور شده اند که وقتی آن بانو، حسن علیه السلام را به دنیا آورد، پیامبر صلی الله علیه و آله در گوش نوزاد اذان گفت (نوی، المجموع، 8 / 434؛ حطاب رعینی، 2 / 86:

بهوتی، کشف القناع، 1 / 275). در منابع شیعی نیز، طبق روایت امام رضا علیه السلام از فاطمه علیها السلام، پیامبر صلی الله علیه و آله در گوش راست حسین علیه السلام اذان و در گوش چپ او اقامه گفت (صدوق، عیون اخبار الرضالیه، 1 / 28 - 29؛ حر عاملی، 15 / 139). برخی به همین امر برای استحباب گفتن اذان و اقامه در گوش نوزاد استناد کرده اند (بحرانی، الحدائق، 25 / 38؛ بحرانی، الانوار الوامع، 10 / 2 / 273).

احکام پوشش و نگاه

فقها در مواردی، احکام پوشش (از جمله پوشش در نماز و نیز رابطه با نامحرم) را به کردار یا گفتار حضرت فاطمه علیها السلام مستند کرده اند (مقاله پوشش زن، حقوقی).

1. پوشش چهره و دستها: از جمله دلایل کسانی که قائل به واجب نبودن پوشش چهره و بلکه جواز نگاه به آن شده اند، رفتار حضرت فاطمه علیها السلام در برابر جابر بن عبدالله انصاری است (بحرانی، الحدائق، 23 / 55؛ نراقی، 16 / 47؛ انصاری، النکاح، 49). برخی فقها، به دلیل ضعف سند و ممکن نبودن التزام به مضمون سند، این حدیث را در خور استناد ندانسته اند (خوئی، النکاح، 1 / 59؛ اشتهاوردی، 12 / 486 - 487). در منابع اهل سنت به این حدیث اشاره نشده است. در مقابل، برخی منابع اهل سنت درباره جواز نگاه به دستها، به حدیث انس (که گفته است هنگام گرفتن یکی از فرزندان فاطمه علیها السلام، دستهای حضرت علیها السلام را دیدم که همانند ماه درخشان بود)، استناد کرده اند، که اگر جایز نبود، حضرت فاطمه علیها السلام هرگز دستهایش را به نامحرم نشان نمی داد (سرخسی، 10 / 153؛ ابن مازہ، 5 / 176). نیز برای حرمت نگاه به نامحرم، به این سخن حضرت فاطمه علیها السلام استناد شده است که فرمود: «بهترین چیز برای زن این است که نه نامحرمی را ببیند و نه نامحرمی او را ببیند» (سرخسی، 10 / 152). برخی این استدلال را، به سبب ضعف سند و دلالت

نکردن بر لزوم پوشاندن صورت و دستها، رد کرده اند (خوئی، النکاح، 1/ 53).

در جواز تماس بدنی محارم، به سیره عملی پیامبر صلی الله علیه و آله در برخورد با فاطمه علیها السلام استناد شده است که پیامبر صلی الله علیه و آله حضرت علیها السلام را می بوسید و می فرمود که عطر بهشت را از او می بویم، و هنگام بازگشت از سفر، نخست به دیدار او می رفت و با او معانقه می کرد و سرش را می بوسید (سرخسی، 10/ 149؛ شروانی، 7/ 202).

در حکم پوشش داشتن زن در برابر برده خود، بین فقها اختلاف نظر وجود دارد. کسانی که آن را واجب نمی دانند به این حدیث استناد کرده اند که پیامبر صلی الله علیه و آله بنده ای به فاطمه علیها السلام بخشید و او را به خانه فاطمه علیها السلام برد. آن حضرت علیها السلام بالاپوشی داشت که اگر با آن سرش را می پوشاند، پاهایش پیدا بود، و اگر پاها را می پوشاند سرش پیدا بود. پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «اشکالی بر تو نیست، جز پدرت و بنده ات کسی نیست» (طوسی، المبسوط، 4/ 161؛ ابن قدامه، المغنی، 7/ 457؛ نوری، المجموع، 16/ 134؛ بهوتی، کشاف القناع، 5/ 13). برخی در توجیه این حدیث، احتمال داده اند که غلام نابالغ بوده است (علامه حلی، تذکره الفقهاء، 2/ 574). اصل این حدیث در منابع اهل سنت نقل شده است (ابوداود سجستانی، 2/ 270؛ بیهقی، السنن الکبری، 7/ 95)، اما فقهای شیعه درباره آن بحث کرده اند. برخی آن را عامی (از روایات اهل سنت) دانسته و رد نموده یا حمل بر نابالغ بودن غلام نموده اند ابن ادریس حلی، 2/ 609؛ بحرانی، الحدائق، 23/ 70؛ نجفی، 29/ 93). ظاهر عبارت برخی نیز حاکی از پذیرش مضمون آن است (شهید ثانی، مسالک الافهام، 7/ 52؛ نراقی، 16/ 54).

در نوع پوشش زن در نماز نیز فقها به فعل فاطمه علیها السلام استناد و درباره آن بحث کرده اند (علامه حلی، منتهی المطلب، 1/ 237؛ شهید اول، البیان، 63).

از جمله احکام پوشش زنان، پوشیده بودن حجم بدن است، که این حکم پس

از مرگ و هنگام تشییع نیز جاری است. لذا، در اسلام یکی از احکام استحبابی در تشییع جنازه، به ویژه در خصوص میت زن، قرار دادن جنازه در تابوت است. هم فقهای شیعه (علامه حلی، منتهی المطلب، 1/ 443؛ بحرانی، الحدائق، 4/ 89 - 90) و هم فقهای اهل سنت (ابن قدامه، المغنی، 2/ 409؛ نوری، المجموع، 5/ 271؛ ابن مفلح، 2/ 240) این حکم را مطرح کرده اند. نخستین بار در اسلام، ساخت تابوت به خواست حضرت فاطمه علیها السلام صورت گرفت و در تشییع پیکر ایشان از آن استفاده شد. ایشان شیوه تشییع جنازه زنان را خوش نمی داشت، زیرا فقط پارچه ای روی آنان می انداختند و برجستگیهای بدنشان آشکار بود. از این رو، از اسماء بنت عمیس، خواست که برای پوشیده ماندن بیشتر، هنگام تشییع ایشان، چاره ای بیندیشد. اسماء که از زنان مهاجر به حبشه بود و گویا در آنجا دیده بود که مردگان خود را در تابوت سرپوشیده می گذارند، طبق همان الگو، با یک تخت وارونه، نمونه ای برای نشان دادن به حضرت علیها السلام ساخت. به این صورت که پایه های آن را با شاخه های درخت خرما به هم وصل کرده و پارچه ای روی آن انداخت و فضای پوشیده های به وجود آورد. حضرت علیها السلام نیز پسندید و دستور داد که اسماء مانند آن را برایش بسازد. این جریان، هم در منابع شیعی (مغربی، 1/ 232 - 233؛ ر.ک: حر عاملی، 2/ 875 - 877) و هم در منابع حدیثی و فقهی اهل سنت (بیهقی، السنن الکبری، 4/ 34) نقل شده است. حضرت علیها السلام با دیدن تابوت، تبسمی کرد و این نخستین تبسم وی پس از رحلت پدر بزرگوارش بود (یعقوبی، 2/ 115؛ حاکم نیشابوری، 3/ 162؛ اربلی، 2/ 126). برخی فقها، با اتکا بر اجماع، حکم بر کراهت تابوت کرده اند (طوسی، المبسوط، 1/ 187)، اما این مربوط به دفن مرده همراه با تابوت است (علامه حلی، تذکر الفقهاء، 2/ 29).

2. حکم صدای زن: در حرمت شنیدن صدای زن نامحرم، میان فقها

اختلاف نظر وجود دارد (فاضل هندی، 7/ 29؛ بحرانی، الحدائق، 23/ 66). برای جواز آن به سیره پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام استناد شده است که با نامحرمان گفت و گو می کردند. از آن جمله است سخن گفتن حضرت فاطمه علیها السلام با صحابه، مانند سلمان و ابوذر و مقداد (طبری امامی، دلائل الامامه، 107 - 108؛ ابن عساکر، 60/ 179؛ نراقی، 16/ 68)، حضور در مسجد در جمع گروهی از اصحاب، برای مطالبه میراث خود، و ایراد خطبه در میان مهاجران و انصار (بحرانی، الحدائق، 23/ 66).

احکام مردگان

در فقه اسلامی، درباره احکام مردگان نیز به سیره حضرت فاطمه علیها السلام استناد شده است، از جمله درباره احکام محتضر (سید سابق، 1/ 502)، آرزوی مرگ کردن (کجوری حسینی، 2/ 529)، مقدار کفن، شرکت بانوان در تشییع جنازه، خواندن نماز میت در شب، دفن میت در شب، آداب دفن، سوگواری برای مرده، تسلیت گفتن، و زیارت قبور.

فقها نوعاً حکم به کراهت شرکت زنان در تشییع و نماز میت داده اند (ابن قدامه، المغنی، 2/ 364؛ علامه حلی، تذکرة الفقهاء، 2/ 55 - 56)، حتی برخی گفته اند که با وجود مردان، نماز میت خواندن بانوان، کافی نیست (نوی، المجموع، 5/ 213). برخی شرکت زنان جوان را مکروه دانسته اند (شهید اول، ذکری الشیعه، 1/ 418؛ نجفی، 4/ 272). برای کراهت آن به روایت ام عطیه استدلال شده است (ابن قدامه، المغنی، 2/ 364؛ علامه حلی، نهایة الاحکام، 2/ 261؛ نجفی، 4/ 272). علمای اهل سنت به این روایت استناد کرده اند که فاطمه علیها السلام برای تسلیت گفتن، به خانه همسایه رفت (ابن حجر عسقلانی، فتح الباری، 3/ 115 - 116) و گفت که چون به قبرستان رفتن من نزد پیامبر صلی الله علیه و آله خوشایند نبود، به قبرستان نیامدم (احمد بن حنبل، 2/ 169، 223؛ نسائی، 4/ 27 - 28). این حدیث در منابع شیعی نقل نشده است. برخی فقهای اهل سنت نیز در سند آن خدشه وارد

نموده اند (سید سابق، 1 / 542). برخی با عنایت به روایت ام عطیه، که کراهت را می‌رساند، سخت‌گیری پیامبر صلی الله علیه و آله به فاطمه علیها السلام را نشان دهنده جایگاه والای فاطمه علیها السلام دانسته‌اند (ابن دقیق العید، 2 / 114). برخی حضور فاطمه علیها السلام را هنگام خاکسپاری خواهرش، رقیه، پذیرفته و برای اولویت داشتن مردان در تدفین زنان، حتی با حضور زنان دیگر، به حضور آن حضرت علیها السلام استدلال کرده‌اند (نووی، المجموع، 5 / 289 - 290؛ مجلسی، لوامع صاحبقرانی، 2 / 358).

در منابع شیعی نیز برای اصل جواز زنان در تشییع جنازه، به حضور فاطمه علیها السلام در تشییع جنازه و خاکسپاری خواهرش و نماز بر وی استناد کرده‌اند (علامه حلی، منتهی المطلب، 1 / 446؛ شهید اول، ذکری الشیعه، 1 / 418؛ بحرانی، الحدائق، 4 / 85). فقهای شیعه درباره اولویت داشتن زن بر دیگران برای نماز میت خواندن، در صورتی که از دیگران به مرده نزدیک تر باشد، به نماز خواندن فاطمه علیها السلام بر خواهرش، زینب، استناد کرده‌اند که به دستور پیامبر صلی الله علیه و آله بود (علامه حلی، تذکره الفقهاء، 2 / 46؛ شهید اول، ذکری الشیعه، 1 / 418). برخی، از این روایات علاوه بر جواز، به شرکت زنان در تشییع جنازه استدلال نموده و کراهت را سرچشمه گرفته از سخنان اهل سنت دانسته‌اند (بحرانی، الحدائق، 4 / 85). در کراهت داشتن یا نداشتن نماز بر میت و خاک سپاری جنازه در شب، میان فقها اختلاف نظر وجود دارد. برخی از فقهای اهل سنت، قائل به کراهت آن شده‌اند (ابن حزم اندلسی، 5 / 114 - 115؛ سیدبکری، 2 / 135). فقهای شیعه، به طور کلی، تعجیل در انجام دادن امور مرده و خاکسپاری او را مستحب شمرده‌اند (علامه حلی، نهایت الاحکام، 2 / 217). در روایات نیز تأکید شده است که اگر کسی شب بمیرد، خاکسپاری اش به روز نیفتد و اگر روز بمیرد، به شب نیفتد (کلینی، 3 / 137؛ حر عاملی، 2 / 674 - 675). درباره کراهت نداشتن تجهیز میت در:

شب، فقهای شیعه (علامه حلی، منتهی المطلب، 1/ 458، 465؛ همو، نهایی الاحکام، 2/ 286) و بیشتر فقهای اهل سنت، به نماز و خاکسپاری حضرت فاطمه علیها السلام در شب استناد کرده اند (طحاوی، 1/ 514؛ عبدی، 2/ 237؛ حطاب رعینی، 3/ 26؛ بهوتی، شرح منتهی الارادات، 1/ 371، مقاله خاک سپاری فاطمه علیها السلام).

سوگواری بر مرده

برای جواز سوگواری، گریه، نوحه سرایی، ادای جملات حزن انگیز و رثا بر مرده، علاوه بر روایات دیگر، به سیره حضرت فاطمه علیها السلام نیز استناد شده است.

از نظر فقهای شیعه، گریه بر مرده، اگر همراه نوحه سرایی و ندبه با اشعار باطل و کذب نباشد، اشکال ندارد (محقق حلی، 1/ 344؛ علامه حلی، تذکره الفقهاء، 2/ 120؛ خوئی، الطهاره، 9/ 228؛ گلپایگانی، 217). در روایتی، امام باقر علیه السلام به این نکته توجه داده است که زن در مصیبت، نیاز به نوحه سرایی دارد تا اشکهایش جاری شود (کلینی، 1/ 358؛ حر عاملی، 2/ 893). فقها در کنار دلایلی که بر جواز گریه وارد شده است، به گریه فاطمه علیها السلام بر خواهرش و پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم استناد نموده اند (محقق حلی، 1/ 344؛ علامه حلی، تذکر الفقهاء، 2/ 120). در روایتی از امام باقر علیه السلام یا امام صادق علیه السلام نقل شده است که هنگام خاک سپاری رقیه (دختر پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم)، فاطمه علیها السلام کنار قبر بود و اشکهایش داخل قبر سرازیر می شد و پیامبر صلی الله علیه و آله با لباسش اشکهای وی را پاک می کرد (کلینی، 3/ 241؛ مجلسی، بحار الانوار، 6/ 266؛ 22/ 164). گریه آن حضرت علیها السلام در فراق پدر، چنان شدید و جان سوز بود که نام فاطمه علیها السلام در میان زیاد گریه کنندگان عالم ثبت شده است (صدوق، الخصال، 272؛ طبرسی، 315). از این رو، برخی از فقهای شیعه گریه فاطمه علیها السلام بر پدر، و گریه امام سجاد علیه السلام بر پدرش، امام حسین علیه السلام، را خارج از بحث شمردند، چرا که از افضل عبادات است، اما گریه فاطمه علیها السلام بر خواهرش، رقیه، را

از دلایل کراهت نداشتن گریه بر مرده و جواز آن دانسته اند (آملی، 6 / 492). اهل سنت بیشتر بر تحریم (ابن قدامه، الشرح الکبیر، 2 / 430؛ نووی، شرح صحیح مسلم، 2 / 138) و کراهت گریه بر مرده فتوا داده اند و معتقدند که گریه بر مرده، موجب ناراحتی و عذاب میت می شود (شافعی، 1 / 318؛ ابن حجر عسقلانی، فتح الباری، 3 / 129). لذا، در منابع اهل سنت، بر گریه فاطمه علیها السلام بر پیامبر صلی الله علیه و آله استناد نشده است و منابعی هم که آن را گزارش کرده اند، گریه حضرت علیها السلام را ذکر فضایل پیامبر صلی الله علیه و آله شمرده اند و آن را نوحه مصطلحی که از آن نهی شده است، ندانسته اند (ابن کثیر، 5 / 294؛ حلی، 3 / 474).

نوحه گری بر مرده از رسوم دیرین دوره جاهلیت بوده است. زنان وقتی یکی از نزدیکانشان می مرد، یک سال برای او گریه و نوحه سرایی می کردند و همسایگان و نزدیکان نیز با آنان همراهی می کردند. در این نوحه ها حرفهای بی اساس، ستایشهای بی مورد و اغراق آمیز نیز گفته می شد. پس از اسلام کم و بیش این کار ادامه داشت، تاحدی که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «مردم چند امر از دوره جاهلی، از جمله نیاحه، را از یاد نمی برند» (احمدبن حنبل، 2 / 262، 377، 431، 455، 526، 531؛ صدوق، الخصال، 226؛ حر عاملی، 12 / 91). امام صادق علیه السلام نیز از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل کرده است که پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله، زنان بنی هاشم نزد فاطمه علیها السلام آمدند و شروع به نوحه گری کردند، اما حضرت علیها السلام آنان را از نوحه گری نهی نمود و فرمود به جای آن دعا کنید (کلینی، 3 / 217 - 218؛ صدوق، الخصال، 618؛ ابن شهر آشوب، 1 / 204).

ندبه نیز تعبیر دیگری در نوحه گری است که با حرف ندای «وا» ادا می شود، مانند «وا مصیبتاه». به ندبه کنندگان زن، نادبه می گفتند. از نظر برخی فقها، ندبه مکروه است (علامه حلی، منتهی المطلب، 1 / 466)، لکن برخی روایات حاکی از وصیت امام باقر علیه السلام به فرزندش امام صادق علیه السلام است، مبنی بر اینکه مقداری از مال ایشان را

برای نادبه ها قرار دهد تا ده سال در منی، در ایام حضور حجاج، برای وی ندبه کنند (کلینی، 5 / 117؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 6 / 358). فقها بین نوحه باطل و نوحه سرایی با مضمون صحیح، تفاوت قائل شده اند (علامه حلی، نهاية الاحکام، 2 / 289؛ سبزواری، 4 / 243 - 244)، چنان که امام صادق علیه السلام نقل کرده است که پیامبر صلی الله علیه و آله به ام سلمه برای حضور در جلسه عزاداری پسر عمویش اجازه داد و او در حضور پیامبر صلی الله علیه و آله، در قالب شعر، ندبه کرد و پیامبر صلی الله علیه و آله ایرادی نگرفت (کلینی، 5 / 117؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 6 / 358 - 359). همچنین به روایت امیر المؤمنین علیه السلام از سخنان فاطمه علیها السلام در سوک پدرش، استناد شده است (محقق حلی، 1 / 344 - 345؛ سبزواری، 4 / 244). لذا فقها، به ویژه فقهای اهل سنت، که نوحه خوانی را جایز نمی دانند، برای استثنای جواز نیاچه حق و ندبه درست، به حضرت فاطمه علیها السلام استناد کرده اند که در سوک پدر بزرگوارش اشعاری بر زبان آورد (ر.ک: محقق حلی، 1 / 344 - 345؛ ابن قدامه، المغنی، 2 / 411؛ نووی، المجموع، 5 / 308؛ علامه حلی، نهاية الاحکام، 2 / 289؛ رملی، 3 / 16 - 17؛ شروانی، 3 / 180). ابیات آن بانوی بزرگ در منابع شیعه و اهل سنت نقل شده است (ر.ک: فتال نیشابوری، 1 / 75 ابن شهر آشوب، 1 / 204، 208؛ شربینی، مغنی المحتاج، 1 / 356، مقاله اشعار فاطمه علیها السلام).

غُسل میت

اصل در غسل میت، این است که مرد را مرد و زن را زن بشوید. در این قاعده، استثناهایی وجود دارد. یکی از آنها رابطه همسری است؛ زن می تواند شوهرش را غسل دهد. این را فقهای اهل سنت نیز اجمالاً پذیرفته اند (ابن ابی شیبه کوفی، 3 / 136؛ بیهقی، السنن الکبری، 3 / 397). فقهای شیعه، حکم به بقای پیوند زناشویی پس از مرگ داده و در این باره به روایتی از امام صادق علیه السلام استناد کرده اند (کلینی، 3 / 157؛ فاضل هندی، 2 / 219 - 220؛ نجفی، 4 / 52 - 53). بر اساس برخی روایات، شوهر از هر شخص دیگری به کارهای پس از مرگ زنش سزاوارتر است

(حر عاملی، 715/2) و از نظر فقها، غسل دادن شوهر مانعی ندارد (مالک بن انس، المدونة الكبرى، 185/1 - 186؛ شافعی، 311/1 - 312؛ طوسی، الخلاف، 699/1؛ ابن قدامه، الشرح الكبير، 312/2؛ نوری، المجموع، 149/5؛ علامه حلی، منتهی المطلب، 1/436؛ نجفی، 48/4). از جمله دلایل جواز، وصیت فاطمه علیها السلام این است که از علی علیه السلام خواست او را غسل دهد (صنعانی، 410/3؛ بیهقی، معرفة السنن، 131/3؛ مجلسی، بحار الانوار، 214/43 - 215) و بر اساس نقل دیگری، از علی علیه السلام و اسماء بنت عمیس خواست که بدن وی را غسل دهند (بیهقی، معرفة السنن، 131/3). این موضوع در روایات شیعه (کلینی، 3/159؛ صدوق، علل الشرایع، 184/1) و اهل سنت (شافعی، 311/1 - 312، دار قطنی، 2/66) نقل شده است و فقها در مجاز شمردن آن، به آنها استناد کرده اند. برخی غسل از روی لباس را ترجیح داده اند (ر.ک: نجفی، 4/51، 53 - 54). این دیدگاه در میان شیعه و اهل سنت مخالفانی دارد. برخی حکم به مجاز نبودن داده اند، مگر اینکه غسل دهنده زن وجود نداشته باشد، که در این صورت از روی لباس انجام می شود (ر.ک: طوسی، الاستبصار، 197/1 - 199؛ ر.ک: سرخسی، 2/71؛ نووی، المجموع، 5/150). چون اصل وصیت فاطمه علیها السلام و اقدام امیر المؤمنین علیه السلام در میان شیعیان و اهل سنت، انکارناپذیر است، مخالفان جواز، چه شیعه چه اهل سنت، کوشیده اند آن را از اختصاصات حضرت فاطمه علیها السلام بشمارند و گسترش آن را به دیگران، به عنوان حکم کلی فقهی، رد کنند (کاشانی، 1/306، حصکفی، 2/214 - 215؛ ابن عابدین، 2/214 - 215). برخی روایات، دلیل اختصاص داشتن این حکم را به فاطمه علیها السلام، صدیقه بودن آن حضرت علیها السلام دانسته اند، زیرا صدیقه را باید صدیق غسل دهد، چنان که مریم علیها السلام را عیسی علیه السلام غسل داد (ر.ک: کلینی، 3/159؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، 1/142؛ همو، علل الشرایع، 1/184؛ طوسی، الاستبصار، 1/199 - 200). دلیل فقهای اهل سنت، فرمایش پیامبر صلی الله علیه و آله است که علی علیه السلام:

«فاطمه علیها السلام را به همسری تو در آوردم در دنیا و آخرت»، و نیز فرمود: «تمام حسبها و نسبها در قیامت از بین می رود، مگر حسب و نسب من» (سرخسی، 71 / 2 - 72).

غسل پیش از شهادت

در منابع شیعه (طوسی، الامالی، 400 - 401؛ ابن بطریق، 389) و اهل سنت (احمد بن حنبل، 6 / 461) روایتی نقل شده مبنی بر اینکه حضرت فاطمه علیها السلام پیش از شهادت غسل کرده است. ظاهر این روایت با روایات متعددی که بیانگر وصیت حضرت علیها السلام و اقدام علی علیه السلام در غسل دادن وی است، سازگاری ندارد (ابن حجر عسقلانی، التلخیص الحبیر، 5 / 274). لذا، میان فقهای شیعه و اهل سنت بحث شده است و برخی از اهل سنت این روایت را جعلی دانسته اند (ابن جوزی، العلل المتناهیة، 1 / 261؛ همو، الموضوعات، 3 / 277). در مقابل، برخی از محدثان شیعه گفته اند که حضرت علیها السلام ساعاتی پیش از شهادت، بدن خود را شست، اما آن شستشو، غسلِ نظافتی بود نه غسلِ اصطلاحی (مجلسی، بحارالانوار، 43 / 172). برخی از علمای اهل سنت (بجیرمی، 2 / 517) با پذیرش این روایت، عمل حضرت علیها السلام را ناشی از نورانیت باطنی دانسته اند که با آن، علم به فوت خود پیدا کرد و با غسل کردن، خود را آماده شهادت نمود و فرمود: «مرا پس از مردن غسل ندهید»، اما تأکید کرده اند که نهی حضرت علیها السلام از غسل، وظیفه ما را در غسل دادن پس از فوت ساقط نمی کند (ر.ک: طوسی، الامالی، 400 - 401؛ مجلسی، بحارالانوار، 43 / 172؛ بجیرمی، 2 / 517).

آداب روزه داری

در منابع روایی شیعی، درباره روزه کامل، از فاطمه علیها السلام، حدیثی آورده اند که آن حضرت علیها السلام به نقل از پیامبر صلی الله علیه و آله روح روزه و روزه داری را در حفظ گوش و چشم و زبان از گناه می دانست (مغربی، 1 / 268؛ مجلسی، بحارالانوار، 93 / 295).

این حدیث در منابع فقهی و منابع اهل سنت وارد نشده است.

آداب ورود به مسجد

فقها برای استحباب دعا هنگام ورود به مسجد و نیز

فضيلت صلوات، به اين حديث حضرت فاطمه عليها السلام استناد نموده اند كه پيامبر صلى الله عليه وآله هنگام ورود به مسجد و خروج از آن صلوات مي فرستاد و دعا مي كرد (احمد بن حنبل، 6 / 283؛ ابن ماجه قزويني، 1 / 253 - 254؛ بحراني، الحدائق، 7 / 273؛ نجفي، 81 / 14).

حرمت شراب

در روايات و برخي متون فقهي، براي حرمت مسكرات و شراب، به حديث حضرت فاطمه عليها السلام از پيامبر صلى الله عليه وآله استناد شده كه هر گونه مست کننده و شراب حرام است (طبري امامي، دلائل الامامه، 69؛ شهيد ثاني، الروضة البهيه، 7 / 367؛ محدث نوري، 17 / 58). اين حديث از طرق ديگري نيز نقل شده است.

منابع

آقابزرگ تهراني، محمد محسن (م. 1389 ق.)، الذريعة الى تصانيف الشيعة، بيروت، دارالاضواء، 1403 ق؛ آملی، محمد تقی (م. 1391 ق.)، مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، تهران، 1380 ق، ابن ابی جمهور احسائي، محمد بن علي (م. 940 ق.)، عوالي اللئالي العزيزية في الاحاديث الدينية، تحقيق مجتبی عراقی، قم، مطبعة سيد الشهداء، 1403 ق، ابن ابی شيبه كوفي، عبدالله بن محمد (م. 235 ق.)، المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق سعيد لحام، بيروت، دار الفكر، 1409 ق؛ ابن ادريس حلي، محمد بن منصور (م. 598 ق.)، السرائر، قم، نشر اسلامي، 1410 ق؛ ابن براج طرابلسي، عبدالعزيز (م. 481 ق.)، المهذب، قم، نشر اسلامي، 1406 ق؛ ابن بطريق، يحيى بن حسن (م. 600 ق.)، عمدة عيون صحاح الاخبار في مناقب امام الابرار، قم، نشر اسلامي، 1407 ق؛ ابن جوزي، عبدالرحمن بن علي (م. 597 ق.)، العلل المتناهية في الأحاديث الواهية، تحقيق خليل الميس، بيروت، دار الكتب العلمية، 1403 ق؛ همو، الموضوعات، تحقيق عبدالرحمن محمد عثمان، المدينة المنورة، المكتبة السلفية، 1386 ق؛ ابن حجر عسقلاني، احمد بن علي (م. 852 ق.)، الاصابة في تمييز الصحابه، تحقيق عادل احمد، علي محمد، بيروت، دارالكتب العلمية، 1415 ق؛ همو، التلخيص الحبير في تخريج الرافي الكبير، دار الفكر؛ همو، فتح الباري شرح صحيح البخاري، بيروت، دار المعرفه؛ ابن حزم اندلسي، علي بن احمد (م. 456 ق.)، المحلي، دار الفكر؛ ابن حسين، يحيى بن حسين (م. 298 ق.)، الاحكام في الحلال

و الحرام، تحقيق على بن ابي حربصة، 1410 ق؛ ابن دقيق العيد، محمد بن على (م. 702 ق.)، احكام الاحكام ماده شرح عمدة الأحكام، ابن رشد قرطبي، محمد بن احمد (م. 595 ق.)، بداية المجتهد و نهاية المقتصد، تحقيق خالد العطار، بيروت، دار الفكر، 1415 ق؛ ابن شبة نميري، عمر بن شبة (م. 262 ق.)، تاريخ المدينة المنورة، تحقيق محمد فهمي شلتوت، قم، دار الفكر، 1410 ق؛ ابن شهر آشوب، محمد بن على (م. 588 ق.)، مناقب آل ابي طالب، تحقيق گروهی از اساتيد نجف اشرف، النجف الاشرف، المكتبة الحيدرية، 1376 ق؛ ابن عابدين، محمدا مين (م. 1252 ق.)، حاشية ردالمحتار على الدر المختار، بيروت، دار الفكر، 1415 ق؛ ابن عبدالبر، يوسف بن عبدالله قرطبي (م. 463 ق.)، التمهيد، تحقيق مصطفى علوي، محمد بكرى، مغرب، وزارة عموم الاوقاف و الشؤون الاسلامية، 1387 ق؛ ابن عساكر، على بن حسن (م. 571 ق.)، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق على شيرى، بيروت، دارالفكر، 1415 ق؛ ابن عقده كوفي، احمد بن محمد (م. 333 ق.)، فضائل امير المؤمنين عليه السلام، تحقيق عبدالرزاق محمد حسين فيض الدين؛ ابن قدامه، عبدالله بن احمد (م. 630 ق.)، المغنى، بيروت، دار الكتاب العربى؛ ابن قدامه، محمد بن احمد (م. 682 ق.)، الشرح الكبير، بيروت، دار الكتاب العربى؛ ابن قيم جوزى، محمد بن ابي بكر (م. 751 ق.)، تحفة المودود باحكام المولود، تحقيق عبدالقادر الارنؤوط، دمشق، مكتبة دار البيان، 1391 ق؛ ابن كثير، اسماعيل بن عمر (م. 774 ق.)، البداية و النهاية، تحقيق على شيرى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1408 ق؛ ابن ماجه قزوينى، محمد بن يزيد (م. 275 ق.)، سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، دار الفكر؛ ابن مازه، محمود بن احمد (م. 616 ق.)، المحيط البرهاني في الفقه النعماني، دار احياء التراث العربى؛ ابن مفلح، ابراهيم بن محمد (م. 884 ق.)، المبدع شرح المقنع، رياض، دار عالم الكتب، 1423 ق؛ ابوداود سجستاني، سليمان بن اشعث (م. 257 ق.)، سنن ابي داود، تحقيق سعيد محمد لحام، بيروت، دار الفكر، 1410 ق؛ احمد بن حنبل، شيبانى (م. 241 ق.)، مسند احمد بن حنبل، بيروت، دار صادر، اربلى، على بن عيسى (م. 693 ق.)، كشف الغمة في معرفة الائمة عليهم السلام، بيروت، دارالاضواء، 1405 ق، اشتها ردى، على پناه، مدارك العروه، تهران، دارالاسوة، 1417 ق؛ افندى، محمد علاء الدين (م. 1306 ق.)، حاشية قره عيون الا خيار تكملة حاشية ردالمحتار،

تحقيق مكتب البحوث و الدراسات، بيروت، دار الفكر، 1415 ق؛ امين عاملى، سيدمحسن (م. 1371 ق.)، اعيان الشيعة، تحقيق سيد حسن امين، بيروت، دارالتعارف، 1403 ق؛ انصارى، زكريا بن محمد (م. 926 ق.)، اسنى المطالب فى شرح روض الطالب، تحقيق محمد تامر، بيروت، دارالكتب العلمية، 1422 ق؛ انصارى، مرتضى (م. 1281 ق.)، النكاح، قم، المؤتمر العالمي بمناسبة المئوية الثانية لميلاد الشيخ الانصارى، 1415 ق؛ بجيرمى، سليمان بن محمد (م. 1221 ق.)، تحفة الحبيب على شرح الخطيب (حاشية البجيرمى على الخطيب)، بيروت، دارالكتب العلمية، 1417 ق؛ بحراني، حسين بن محمد (م. 1216 ق.)، الانوار اللوامع في شرح مفاتيح الشرائع، تحقيق حسن آل عصفور، قم، مجمع البحوث العلمية؛ بحراني، يوسف بن احمد (م. 1186 ق.)، الحدائق الناضرة، قم، نشر اسلامى؛ بخارى، محمد بن اسماعيل (م. 256 ق.)، صحيح البخارى، بيروت، دار الفكر، 1401 ق؛ بهوتى، منصور بن يوسف (م. 1051 ق.)، كشاف القناع، تحقيق محمد حسن، بيروت، دارالكتب العلمية، 1418 ق؛ همو، شرح منتهى الارادات، بيروت، عالم الكتب، 1996 م؛ بيهقى، احمد بن حسين (م. 458 ق.)، السنن الكبرى، بيروت، دار الفكر، 1416 ق؛ همو، معرفة السنن و الآثار، تحقيق سيد كسروى حسن، بيروت، دارالكتب العلمية، ترمذى، محمد بن عيسى (م. 279 ق.)، سنن الترمذى، تحقيق عبدالوهاب عبداللطيف، بيروت، دار الفكر، 1403 ق؛ تفسير منسوب به امام عسكرى عليه السلام، التفسير المنسوب الى الامام العسكرى عليه السلام، قم، مدرسة الامام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، 1409 ق؛ ثعالبى، عبدالرحمن بن محمد (م. 875 ق.)، الجواهر الحسان فى تفسير القرآن (تفسير ثعالبى)، تحقيق عبدالفتاح، على محمد، عادل احمد، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1418 ق؛ حاجى خليفه، مصطفى بن عبدالله (م. 1067 ق.)، كشف الظنون عن اسامى الكتب و الفنون، تحقيق سيدشهاب الدين مرعشى نجفى، بيروت، دار احياء التراث العربى؛ حاكم نيشابورى، محمد بن عبدالله (م. 405 ق.)، المستدرک على الصحيحين، تحقيق يوسف مرعشلى، بيروت، دار المعرفة؛ حر عاملى، محمد بن حسن (م. 1104 ق.)، وسائل الشيعة، تحقيق ربانى شيرازى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1403 ق؛ حسنى، هاشم معروف، دراسات فى الحديث و المحدثين، بيروت، دارالتعارف، 1398 ق؛ حصكفى، محمدبن على (م. 1088 ق.)،

الدر المختار شرح تنوير الابصار، بيروت، دار الفكر، 1415 ق؛ حطّاب رعيّني، محمد بن محمد (م. 954 ق.)، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، تحقيق زكريا عميرات، بيروت، دارالكتب العلمية، 1416 ق؛ حلي، علي بن برهان (م. 1044 ق.)، السيرة الحلبيه، بيروت، دار المعرفة، 1400 ق؛ حيدر، علي (م. 1353 ق.)، دررالحكام شرح مجلة الاحكام، تحقيق محامى حسيني، بيروت، دارالكتب العلمية؛ خزاز قمى، علي بن محمد (م. 400 ق.)، كفاية الاثر في النص على الائمة الاثني عشر عليهم السلام، تحقيق سيدعبداللطيف حسيني كوه كمرى، قم، انتشارات بيدار، 1401 ق؛ خليفات، مروان، وركبت السفينه، مركز الغدير للدراسات الاسلاميه؛ خوئي، سيد ابو القاسم موسوى (م. 1413 ق.)، النكاح، تحقيق سيد محمد تقى خوئي، النجف الاشرف، مدرسة دار العلم، 1404 ق؛ همو، الطهارة، تحقيق علي غروي تبريزي، قم، دار الهادي، 1410 ق؛ خوانساري، حسين بن محمد (م. 1099 ق.)، مشارق الشمس في شرح الدروس، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، لاهياء التراث؛ دار قطنى، علي بن عمر (م. 385 ق.)، سنن الدارقطني، تحقيق مجدى شورى، بيروت، دارالكتب العلمية، 1417 ق؛ رحيباني، مصطفى سيوطى (م. 1243 ق.)، مطالب اولى النهى فى شرح غاية المنتهى، دمشق، منشورات المكتب الاسلامى، 1961 م؛ رملى، محمد بن احمد (م. 1004 ق.)، نهاية المحتاج الى شرح المنهاج، بيروت، دار الفكر، 1404 ق؛ سبزواري، سيدعبدالاعلى (م. 1414 ق.)، مهذب الاحكام فى بيان الحلال و الحرام، تحقيق مؤسسة المنار، قم، دفتر آيت الله سبزواري، 1413 ق؛ سرخسى، محمد بن احمد (م. 483 ق.)، المبسوط، بيروت، دار المعرفة، 1406 ق؛ سيدبكرى، ابن سيد محمد شطادمياطى (م. 1310 ق.)، حاشية اعانة الطالبين، بيروت، دار الفكر، 1418 ق؛ سيدسابق، فقه السنه بيروت، دار الكتاب العربى؛ سيوطى، جلال الدين (م. 911 ق.)، مسند فاطمة الزهراء عليها السلام، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، 1413 ق؛ شافعى، محمد بن ادريس (م. 204 ق.)، الأم، بيروت، دار الفكر، 1403 ق؛ شربيني، محمد بن احمد (م. 977 ق.)، الاقناع في حل الفاظ ابى شجاع، دار المعرفة؛ همو، مغني المحتاج، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1377 ق؛ شروانى، عبدالحميد، عبادى، احمد بن قاسم، حواشى الشروانى على تحفة المحتاج، بيروت، دار احياء التراث العربى؛ شوشترى، قاضى نورالله (م. 1019 ق.)،

الصوارم المهرقه، تحقيق سيد جلال الدين محدث، تهران، چاپخانه نهضت، 1367 ش؛ شوكانى، محمد بن على (م. 1250 ق.)، نيل الاوطار من احاديث سيد الاخير، بيروت، دار الجيل، 1973 م، شهيد اول، محمد بن مكى عاملى (م. 786 ق.)، ذكرى الشيعة فى احكام الشريعة، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، 1419 ق؛ همو، البيان، قم، مجمع الذخائر الاسلاميه؛ همو، القواعد و الفوائد، تحقيق سيد عبدالهادى حكيم، قم، مكتبة المفيد؛ شهيد ثانى، زين الدين بن على عاملى (م. 965 ق.)، الروضة البهية فى شرح اللمعة الدمشقيه، تحقيق سيد محمد كلانتر، قم، انتشارات داورى، 1410 ق؛ همو، مسالك الافهام الى تنقيح شرائع الاسلام، قم، مؤسسة المعارف الاسلامية، 1413 ق؛ صدوق، محمد بن على (م. 381 ق.)، الخصال، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1403 ق؛ همو، علل الشرايع، تحقيق سيد محمد صادق بحر العلوم، النجف الاشرف، المكتبة الحيدرية، 1385 ق؛ همو، عيون اخبار الرضا عليه السلام، تحقيق حسين اعلمى، بيروت، مؤسسة الأعلمى، 1404 ق؛ همو، كمال الدين و تمام النعمة، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1405 ق؛ همو، من لا يحضره الفقيه، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1404 ق؛ صنعانى، عبدالرزاق بن همام (م. 211 ق.)، المصنف، تحقيق حبيب الرحمن اعظمى، منشورات المجلس العلمى؛ طبرانى، سليمان بن احمد (م. 360 ق.)، المعجم الكبير، تحقيق حمدى سلفى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1404 ق؛ طبرسى، حسن بن فضل (م. 554 ق.)، مكارم الاخلاق، الشريف الرضى، 1392 ق؛ طبرى، احمد بن عبدالله (م. 694 ق.)، ذخائر العقبى فى مناقب ذوى القربى، قاهرة، مكتبة القدسى، 1356 ق؛ طبرى، محمد بن ابى القاسم (م. 525 ق.)، بشارة المصطفى صلى الله عليه وآله لشيعة المرتضى عليه السلام، تحقيق جواد قيومى، قم، نشر اسلامى، 1420 ق، طبرى امامى، محمد بن جرير (م. قرن 5)، دلائل الامامه، قم، مؤسسة البعثة، 1413 ق؛ همو، نوادر المعجزات فى مناقب الائمة الهداة عليهم السلام، قم، مؤسسه امام مهدى عجل الله تعالى فرجه الشريف 1410 ق؛ طحاوى، احمد بن محمد (م. 321 ق.)، شرح معانى الآثار، تحقيق محمد زهرى النجار، بيروت، دار الكتب العلمية، 1416 ق؛ طوسى، محمد بن حسن (م. 460 ق.)، الاستبصار، تهران، دار الكتب الاسلامية 1390 ق؛ همو، الامالى، تحقيق مؤسسة البعثة، قم، دار الثقافة، 1414 ق؛ همو، الخلاف، قم، نشر اسلامى،

1414 ق؛ همو، المبسوط في فقه الاماميه، تحقيق محمدباقر بهبودى، المكتبة المرتضوية، 1388 ق؛ همو، تهذيب الاحكام، تحقيق سيد حسن موسوى خراسان، تهران، دارالكتب الاسلاميه، 1364 ش؛ طيالسى، سليمان بن داوود (م. 204 ق.)، مسند ابى داوود الطيالسى، بيروت، دارالمعرفه؛ عاملى، سيدمحمدبن على (م. 1009 ق.)، نهاية المرام في شرح مختصر شرائع الاسلام، تحقيق عراقى، اشتهاردى، قم، نشر اسلامى، 1413 ق؛ عبدرى، محمد بن يوسف (م. 897 ق.)، التاج و الاكليل لمختصر خليل، بيروت، دار الفكر، 1398 ق؛ علامه حلى، حسن بن يوسف (م. 726 ق.)، تحرير الأحكام الشرعية، تحقيق ابراهيم بهارى، قم، مؤسسه امام صادق عليه السلام، 1421 ق؛ همو، تذكرة الفقهاء، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، 1414 ق؛ همو، منتهى المطلب في تحقيق المذهب، چاپ سنگى؛ همو، نهاية الاحكام فى معرفة الاحكام، تحقيق سيد مهدي رجائى، قم، انتشارات اسماعيليان، 1410 ق؛ عينى، محمود بن احمد (م. 855 ق.)، عمدة القارى، بيروت، دار احياء التراث العربى، فاضل هندی، محمد بن حسن (م. 1137 ق.)، كشف اللثام عن قواعد الاحكام، قم، نشر اسلامى، 1420 ق؛ فتال نيشابورى، محمدبن حسن (م. 508 ق.)، روضة الواعظين، قم، الشريف الرضى؛ كاشانى، ابوبكر بن مسعود (م. 587 ق.)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، باكستان، المكتبة الحبيبية، 1409 ق؛ كجورى حسيني، محمدباقر (م. 1313 ق.)، الخصائص الفاطميه، تحقيق سيدعلى جمال اشرف، الشريف الرضى، 1380 ش؛ كلينى، محمد بن يعقوب (م. 329 ق.)، الكافى، تحقيق على اكبر غفارى، تهران، دار الكتب الاسلاميه، 1363 ش؛ گلپايگانى، سيد محمدرضا موسوى (م. 1414 ق.)، الطهاره، تحقيق محمدهادى مقدسى نجفى، قم، دار القرآن الكريم، 1407 ق؛ مازندرانى، محمد صالح (م. 1081 ق.)، شرح اصول الكافى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1421 ق؛ مالك بن انس (م. 179 ق.)، المدونة الكبرى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1323 ق؛ همو، الموطا، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1406 ق؛ ماوردى، على بن محمد (م. 450 ق.)، الحاوي الكبير، بيروت، دار الفكر؛ مجلسى، محمدباقر (م. 1111 ق.)، بحار الانوار، تحقيق محمد باقر بهبودى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1403 ق؛ مجلسى، محمد تقى (م. 1070 ق.)،

روضه المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، تحقيق موسوى كرماني، اشتهاردى، طباطبائى، قم، مؤسسه فرهنگ اسلامى كوشانپور، 1406 ق؛ همو، لوامع صاحبقرانى (شرح الفقيه)، قم، انتشارات اسماعيليان، 1414 ق؛ محدث نورى، ميرزا حسين (م. 1320 ق.)، مستدرک الوسائل، بيروت، مؤسسه آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، 1408 ق؛ محقق حلى، جعفر بن حسن (م. 676 ق.)، المعتمد فى شرح المختصر، قم، مؤسسه سيد الشهداء عليه السلام، 1364 ش؛ مغربى، قاضى نعمان بن محمد تميمي (م. 363 ق.)، دعائم الاسلام، تحقيق آصف فيضى، القاهرة، دار المعارف، 1383 ق؛ مفيد، محمد بن محمد (م. 413 ق.)، حديث نحن معاشر الانبياء لانورث، بيروت، دارالمفيد، 1414 ق؛ مليارى، زين الدين بن عبدالعزيز (م. 987 ق.)، فتح المعين لشرح قره العين بمهمات الدين، بيروت، دارالفكر، 1418 ق؛ موحد ابطحي، سيدمرتضى، الشيعة فى احاديث الفريقين (نشأتهم وفضائلهم وخصائصهم)، مطبعة امير، 1416 ق؛ ميرزاي قمى، ابوالقاسم (م. 1231 ق.)، جامع الشتات، تحقيق مرتضى رضوى، تهران، انتشارات كيهان، 1375 ش؛ نجفى، محمدحسن (م. 1266 ق.)، جواهر الكلام فى شرح شرائع الاسلام، تحقيق قوچانى، تهران، دار الكتب الاسلاميه، 1366 ش؛ نراقى، احمد بن محمد مهدى (م. 1245 ق.)، مستند الشيعة فى احكام الشريعة، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، 1419 ق؛ نسائى، احمد بن شعيب (م. 303 ق.)، سنن النسائى، بيروت، دار الفكر، 1348 ق؛ نورى، محيي الدين بن شرف (م. 676 ق.)، الاذكار النوويه، بيروت، دار الفكر، 1414 ق؛ همو، المجموع شرح المهذب، دار الفكر؛ همو، روضه الطالبين، تحقيق عادل احمد، على محمد، بيروت، دارالكتب العلميه؛ همو، شرح صحيح مسلم، بيروت، دار الكتاب العربى، 1407 ق؛ يعقوبى، احمد بن ابى يعقوب (م. 292 ق.)، تاريخ يعقوبى، قم، مؤسسه فرهنگ اهل بيت عليهم السلام.

سيد ضياء مرتضى

ص: 452

گزارشی از جایگاه حضرت فاطمه علیها السلام و حوادث زندگی او در کتابهای تاریخی اهل سنت.

در میان تراجم نگاریهای اهل سنت - با توجه به سه معیار قدمت تاریخی، علمیت نویسندگان و تخصصی بودن منابع - برخی انعکاس دهنده دیدگاه اهل سنت درباره زندگی حضرت فاطمه علیها السلام هستند. از جمله: الطبقات الکبری ابن سعد، معرفة الصحابه ابونعیم اصفهانی، الاستیعاب ابن عبدالبر، اسدالغابه ابن اثیر جزری، و الاصابه ابن حجر عسقلانی. به جز الطبقات الکبری که در شرح حال صحابه و دیگران است، دیگر منابع، صرفاً در شرح حال صحابه اند.

مؤلفان این کتابها، از حیث نگارش و انتخاب روایات، بیشتر به مسائل حاشیه ای و نه چندان حساس سیاسی پرداخته و برخی هم، جانب دارانه، روایاتی را گزینش کرده اند که از یک سو تعریضی به موقعیت امیرالمؤمنین علیه السلام نسبت به حضرت فاطمه علیها السلام است، و از سوی دیگر حوادث پس از پیامبر صلی الله علیه و آله را موجه جلوه می دهد. افزون بر آن، به رغم تفاوتهایی که در روش و تفکر آنان درباره تراجم نگاری صحابه وجود دارد، در نقل زندگانی حضرت فاطمه علیها السلام، از یکدیگر تبعیت و تقلید کرده و سیاست واحدی در پیش گرفته و از منازعات میان حضرت فاطمه علیها السلام و دو خلیفه نخست سخن نگفته اند. البته در منابع تاریخی، بیشتر از منابع تراجم به نقل حوادث تاریخی پرداخته شده است، ولی همچنان جانب دارانه و با تحریف واقعیت، و در برابر گزارشهای شیعه موضع منفی دارند. در واقع، نمی خواسته اند به گونه ای اطلاع رسانی کنند که افکار مسلمانان نسبت به

دستگاه خلافت - که آن را به تمام صحابه تعمیم می دادند - مخدوش شود، زیرا گرایش حاکم بر اطلاع رسانی منابع تاریخی و تراجم اهل سنت، برگرفته از محدثان آنان است که نوعاً گرایش سلفی داشتند و به حفظ تقدس صحابه، خصوصاً خلفا، معتقد و وفادار بودند. علاوه بر این، حاکمان اموی و عباسی مصالح سیاسی خود را در حذف این گونه اخبار می دانستند، چنان که سلیمان بن عبدالملک، به دستور پدرش عبدالملک بن مروان، کتابی را که ابان بن عثمان بن عفان در سیره نبوی نوشته بود، آتش زد، فقط به این دلیل که به فضایل انصار، در پیمان عقبه و بدر، اشاره داشت (ر.ک: ابن بکار، 333 - 334). افزون بر آن، بیشتر اخبار راجع به حضرت فاطمه علیها السلام در منابع تاریخ و حدیثی اهل سنت، از طریق عروه بن زبیر از عایشه نقل شده و با توجه به دشمنی این دو با اهل بیت علیهم السلام، بدیهی است که حذف و تحریف در نقل اخبار آن حضرت علیها السلام، به ویژه در مسائل راجع به حکومت، از سیاستهای کلی این دو بوده باشد. البته برخی اخبار مهم به صورت اشاره، نقل شده است، اما گزارشها به گونه ای نیست که محکومیت دستگاه خلافت و مظلومیت و حقانیت حضرت فاطمه علیها السلام را به اثبات رساند. مورخان منصف نیز، به دلیل سیاستهای دستگاه خلافت اموی و عباسی و برخورد علمای اهل سنت و نیز جو اجتماعی حاکم، قادر به نقل اخبار نبوده و در نقل گزارشهای تاریخی، محافظه کاری کرده اند. با این حال، در لابه لای این گزارشها، مطالبی وجود دارد که حقیقت را نشان می دهد.

جایگاه حضرت فاطمه علیها السلام

تراجم نگاران اهل سنت در تدوین زندگی حضرت فاطمه علیها السلام، برای وی شأن و منزلتی ویژه قائل شده اند که در حق دیگر دختران پیامبر صلی الله علیه و آله و همسرانش قائل نشده اند. از جمله، ابونعیم اصفهانی در بخش

«صحایات»، شرح حال حضرت فاطمه علیها السلام را بر همسران و دیگر دختران پیامبر صلی الله علیه و آله مقدم کرده و یادآور شده است که فاطمه علیها السلام پاره تن رسول خدا صلی الله علیه و آله بود و پیامبر صلی الله علیه و آله از میان فرزندان، به او، که از نظر سنی کوچک ترین آنان بود، محبتی ویژه داشت. رسول خدا صلی الله علیه و آله به وی بشارت داد که تو نخستین فردی هستی که به من ملحق می شوی، و او را بهترین زن عالم، سرور زنان این امت و اهل بهشت، پاکیزه، پارسا و زهرای بتول خواند، کسی که خداوند از خشمش خشمگین و از خشنودی اش خشنود می شود و پیامبر صلی الله علیه و آله با ناراحتی او ناراحت و با آزار او آزرده می گردد. به فرموده پیامبر صلی الله علیه و آله، در قیامت، اهل محشر چشمهای خود را فرو می افکنند تا فاطمه علیها السلام عبور کند (طبرانی، 1 / 108). همانند این تعابیر، از ابن عبدالبر (ر.ک: 4 / 1893 - 1897) و ابن اثیر جزری (اسدالغابه، 5 / 523) نیز گزارش شده است.

افزون بر آن، در منابع تاریخی اهل سنت، بر این نکته تأکید شده است که حضرت زهرا علیها السلام نزد مهاجرین و انصار، و به طور کلی نزد مسلمانان، از جایگاه و احترام خاصی برخوردار بود و از این رو، تا زنده بود، کسی متعرض امیر مؤمنان علیه السلام نشد، اما پس از وفات فاطمه علیها السلام، نظرها از علی علیه السلام برگشت (صنعانی، 5 / 472: ابن حبان بستی، 2 / 170).

فضایل حضرت فاطمه علیها السلام

اشاره

در کتابهای اهل سنت، فضایل متعددی از حضرت فاطمه علیها السلام گزارش شده است:

1. محبوب ترین شخص نزد پیامبر صلی الله علیه و آله

به اتفاق تراجم نگاران اهل سنت، فاطمه علیها السلام محبوب ترین شخص نزد پیامبر صلی الله علیه و آله بود و روایاتی نیز در این باره نقل کرده اند. از جمله اینکه از عایشه درباره محبوب ترین مردم نزد پیامبر صلی الله علیه و آله پرسیدند و او از

میان زنان، فاطمه علیها السلام و از میان مردان، شوهر او علی علیه السلام را معرفی نمود (ابن اثیر جزری، اسد الغابه، 5 / 522، مقاله مناقب و کرامات فاطمه علیها السلام).

2. سیده نساء العالمین

حدیث مشهور دیگری که بیانگر مقام فاطمه علیها السلام است، حدیثی است که رسول خدا صلی الله علیه و آله، با تعبیر گوناگون، فاطمه علیها السلام را «سیده نساء العالمین» یا «سیده نساء اهل الجَنَّة» (ابن اثیر جزری، اسد الغابه، 5 / 522 - 523؛ ابن حجر عسقلانی، الاصابه، 8 / 102، 266) معرفی کرده است، اما برخی از روایان با تحریف آن خواسته اند مقام آن حضرت علیها السلام را از آنچه پیامبر صلی الله علیه و آله فرموده است کمتر بنمایانند. از این رو، چنین نقل کرده اند که رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «فاطمة سیده نساء هذه الأمة» (ابن حجر عسقلانی، تقریب التهذیب، 2 / 654)، به این معنا که بر زنان مسلمان، افضل است، نه بر زنان امتهای پیشین. از میان تراجم نویسندگان اهل سنت، ابن اثیر جزری در اسد الغابه (3 / 9؛ 4 / 16) و نیز ابن عبدالبر (4 / 1893)، فاطمه علیها السلام را «سیده نساء العالمین» خوانده اند و حتی حدیثی را نقل کرده اند که رسول خدا صلی الله علیه و آله دختر گرامی اش را سرور زنان عالم معرفی نموده و در پاسخ پرسش حضرت فاطمه علیها السلام از جایگاه حضرت مریم علیها السلام، مریم علیها السلام را سرور زنان زمان خود خوانده است (4 / 1895). اما ابن اثیر جزری، در جای دیگر با پذیرش احادیث گروه دوم، صریحاً حضرت مریم علیها السلام را استثنا کرده و فاطمه علیها السلام را برتر از او ندانسته است (اسد الغابه، 5 / 519). ابن حجر عسقلانی نیز گرچه روایات مختلف را آورده، اما روایاتی را مقدم دانسته است که فاطمه علیها السلام را مساوی یا پس از حضرت مریم علیها السلام قرار داده اند (ر.ک: الاصابه، 8 / 264 - 266). وی پس از نقل حدیثی از عایشه - که پیامبر صلی الله علیه و آله فاطمه علیها السلام را «سیده نساء العالمین» خوانده - با سندی دیگر، روایتی از ام سلمه با قید «الآن مریم» را نقل کرده است که تمایل او را به این استثنا نشان می دهد (ر.ک: الاصابه، 8 / 266). ابن عبدالبر نیز روایات برتری مریم علیها السلام یا استثنای او را

نقل کرده (4 / 1895 - 1896)، اما در آغاز بحث، فاطمه علیها السلام را «سیده نساء العالمین» معرفی نموده است (4 / 1893، مقاله سیده نساء العالمین).

3. همراهی با پیامبر صلی الله علیه و آله در مباحله

جریان مباحله نیز از حوادث مهم دوران رسالت بود که جایگاه اهل بیت علیهم السلام و حضرت فاطمه علیها السلام را نشان داد و از فضایل ایشان به شمار می رود، اما سیره نویسانی چون ابن اسحاق، ابن هشام و ابن سعد (الطبقات الکبری، بخش سیره)، اسامی اهل بیت علیهم السلام را نیاورده اند، هرچند مورخانی چون بلاذری (1 / 76 - 77) و قاضی عیاض یحصبی (2 / 48) و ابن کثیر (البدایه، 5 / 65) از ایشان یاد کرده اند.

4. نزول آیه تطهیر

از دیگر فضایل حضرت فاطمه علیها السلام - که مورخان و تراجم نگاران اهل سنت بدان پرداخته اند - حدیث کساء و نزول آیه تطهیر (احزاب، 33) در حق اهل بیت (فاطمه، علی، حسن و حسین علیهم السلام) است (ابن عبدالبر، 4 / 1633؛ ابن اثیر جزری، اسدالغابه، 5 / 521؛ ابن حجر عسقلانی، الاصابه، 4 / 423، 467؛ 8 / 265). در این باره گزارش شده است که رسول خدا صلی الله علیه و آله شش ماه به هنگام عبور از خانه فاطمه علیها السلام این آیه را می خواند (ابن اثیر جزری، اسدالغابه، 5 / 521 - 522، مقاله فاطمه علیها السلام از نگاه قرآن).

5. مقام رفیع در آخرت

از دیگر فضایل حضرت فاطمه علیها السلام، که در منابع اهل سنت از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل شده، این است که روز قیامت به اهل محشر خطاب می شود که چشمان خود را فروافکنند تا فاطمه علیها السلام، دختر محمد صلی الله علیه و آله، عبور کند و آن حضرت علیها السلام در حالی که دو چادر نرم سبز رنگ پوشیده است، عبور می کند (ذهبی، میزان الاعتدال، 2 / 538). شبیه این فضیلت را ابن اثیر جزری (اسدالغابه، 5 / 533) نیز در وصف آن حضرت علیها السلام نقل کرده است (مقاله فاطمه در آخرت). همچنین

پیامبر صلی الله علیه و آله به فاطمه علیها السلام وعده داد که در بهشت به همراه امیر المؤمنین علی علیه السلام و حسنین علیهما السلام در یک جا خواهد بود (ابن اثیر جزری، اسدالغابه، 5/ 523).

زندگانی حضرت علیها السلام در گزارشهای تاریخی

اشاره

در منابع تاریخی اهل سنت، درباره بخش اول زندگانی حضرت فاطمه علیها السلام گزارش دقیق و مفصّلی وجود ندارد و فقط بخش دوم زندگی ایشان (حوادث پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله و مشاجرة فاطمه علیها السلام با ابوبکر و حوادث تلخ آن زمان)، اندکی به تفصیل اما جانب دارانه، مطرح گردیده است.

1. تولد فاطمه علیها السلام

ابن عبدالبر پس از اشاره به اختلاف نظر درباره کوچک ترین فرزند پیامبر صلی الله علیه و آله، گفته که با توجه به روایات بسیار و صحیح، فاطمه علیها السلام کوچک ترین فرزند رسول خدا صلی الله علیه و آله بوده است (4/ 1893). بنا بر روایتی از اهل سنت، آن حضرت علیها السلام در چهل و یکمین سال تولد پیامبر صلی الله علیه و آله، یعنی یک سال پس از بعثت، به دنیا آمده است (ابن عبدالبر، 4/ 1893؛ ابن حجر عسقلانی، الاصابه، 8/ 263). ولی بنا بر نظر مشهور در منابع اهل سنت، سال تولد فاطمه علیها السلام و در زمان تعمیر کعبه (پنج سال پیش از بعثت و در 35 سالگی پیامبر صلی الله علیه و سلم) بوده است (ر.ک: ابن سعد، 8/ 26؛ ابن عساکر، 3/ 157؛ ابن حجر عسقلانی، الاصابه، 8/ 263، 268). از سوی دیگر، ابن اثیر جزری (اسدالغابه، 5/ 520)، بر اساس نقل ابن عبدالبر (4/ 1893)، نوشته که فاطمه علیها السلام در زمان ازدواج، پانزده سال و پنج ماه داشته است. اگر بنا بر مشهور، آن حضرت علیها السلام در سال دوم هجرت ازدواج کرده باشد، پانزده ساله بودن هنگام ازدواج، با تولد پنج سال پیش از بعثت سازگار نیست، زیرا اگر پنج سال پیش از بعثت به دنیا آمده باشد، هنگام ازدواج نوزده یا بیست ساله بوده است (مقاله ولادت فاطمه علیها السلام). به نظر می رسد اصرار بر این گزارشها از آن روست که ایراد شیعه را مبنی بر

شهادت آن حضرت علیها السلام در جوانی و در هجده سالگی و پیگیری دلایل آن را کم اهمیت جلوه دهند.

اگر چه در منابع مشهور اهل سنت به انعقاد نطفه حضرت فاطمه علیها السلام از میوه بهشتی پرداخته نشده، ولی در تعدادی از منابع ایشان، به واسطه عایشه، از پیامبر صلی الله علیه و آله روایتی نقل شده است که در آن، پیامبر صلی الله علیه و آله به سفر معراج و خوردن سیب بهشتی اشاره کرده و فرموده که نطفه فاطمه علیها السلام از آن سیب بسته شده است. از این رو، پیامبر صلی الله علیه و آله فاطمه علیها السلام را حورای انسیه ای خوانده است که هرگاه مشتاق بهشت می شود، بوی آن را از فاطمه علیها السلام استشمام می کند و او را می بوسد (طبرانی، 22 / 401؛ ابونعیم اصفهانی، 1 / 78؛ خطیب بغدادی، 5 / 293؛ به مقاله اسماء و اوصاف فاطمه علیها السلام). ابونعیم اصفهانی سند این حدیث را دارای اشکال دانسته است (1 / 78). برخی نیز، با توجه به نظر مشهور اهل سنت درباره تولد حضرت فاطمه علیها السلام پیش از بعثت، این حدیث را تضعیف کرده اند، زیرا معراج پس از بعثت رخ داده است (ر.ک: ابن جوزی، 1 / 413 - 414؛ ذهبی، میزان الاعتدال، 1 / 81). امین عاملی (2 / 566)، ضمن دفاع از این حدیث، دو مطلب را یادآور شده است: اول آنکه، طبق نقل حاکم نیشابوری (3 / 161)، فاطمه علیها السلام یک سال پس از بعثت متولد شده، و مطابق نقل امام باقر علیه السلام و مشهور علمای شیعه، پنج سال پس از بعثت به دنیا آمده (ر.ک: کلینی، 1 / 258؛ طبری امامی، 79، 134؛ فتال نیشابوری، 143؛ طبرسی، اعلام الوری، 1 / 290؛ اربلی، 2 / 76)؛ گرچه ذهبی، به پیروی جمعی از عالمان اهل سنت، گفته که حضرت علیها السلام پیش از بعثت به دنیا آمده است (میزان الاعتدال، 1 / 81)، تا این روایت را رد کند. دوم آنکه، از تضعیف راوی این حدیث (احمد بن احجم مروزی) و اتهام او به کذب یا جعل، چه بسا به دست می آید که او شیعی بوده است. ابن جوزی چون این روایت را موافق میل

خویش ندیده، آن را تحمل نکرده و به راوی آن تهمت کذب یا جعل زده است (ر.ک: ابن جوزی، 1 / 413 - 414). البته در موارد بسیاری، قضاوت‌های او را دیگر علمای اهل سنت نقد کرده اند (ر.ک: امین عاملی، 2 / 566).

2. ازدواج فاطمه علیها السلام

ازدواج حضرت فاطمه علیها السلام و برخی از جزئیات مراسم آن، در منابع اهل سنت انعکاس ویژه ای پیدا کرده است:

خواستگاری از حضرت علیها السلام: در منابع اهل سنت، اینکه برخی صحابه و بزرگان قریش از حضرت فاطمه علیها السلام خواستگاری کردند (حاکم نیشابوری، 2 / 167 - 168)، اما جواب رد شنیدند (خوارزمی، 343)، نقل شده است.

سن حضرت علیها السلام هنگام ازدواج: با توجه به اختلاف اهل سنت درباره تاریخ تولد حضرت فاطمه علیها السلام (ابن سعد، 8 / 19؛ ابن عبدالبر، 4 / 1893)، سن حضرت علیها السلام در هنگام ازدواج نیز بین پانزده تا نوزده سال متغیر است. اما، با توجه به قول مشهور در نزد شیعه، مبنی بر تولد حضرت علیها السلام در سال پنجم بعثت (کلینی، 1 / 257؛ طبری امامی، 79)، ایشان در هنگام ازدواج حدوداً نه ساله بوده است.

ولیمه عروسی: در منابع اهل سنت، درباره ولیمه عروسی حضرت فاطمه علیها السلام گزارشهایی آمده است (ر.ک: نسائی، 6 / 73؛ طبرانی، 2 / 20؛ ابن عساکر، 36 / 438؛ 52 / 329؛ مقاله ازدواج فاطمه علیها السلام).

جزئیات دیگری نیز درباره ازدواج حضرت علیها السلام در این منابع گزارش شده است. پاره ای از این گزارشها ساختگی، و برای پایین آوردن شأن و منزلت حضرت فاطمه علیها السلام، و علی علیه السلام است، مانند روایتی که در آن نقل شده است پس از خواستگاری امیر مؤمنان علیه السلام و موافقت رسول خدا صلی الله علیه و آله، فاطمه علیها السلام به سبب فقر علی علیه السلام به گریه افتاد و رسول خدا صلی الله علیه و آله با شمردن فضایلی از علی علیه السلام او را آرام کرد (ابن اثیر جزری،

اسدالغابه، 5/ 520 - 521)، یا تصمیم علی علیه السلام برای ازدواج مجدد با دختر هشام بن مغیره مخزومی. این روایت را تراجم نگاران اهل سنت با این مقدمه آغاز کرده اند که پیامبر صلی الله علیه و آله در خصوص دختران خود به شدت غیرت نشان می داد (ابن اثیر جزری، اسدالغابه، 5/ 521)، از این رو بر منبر رفت و یادآور شد که بنی هشام برای ازدواج دخترانشان با علی از وی اجازه خواسته اند. سپس با تأکید بر اینکه اجازه چنین ازدواجی را نمی دهد، مگر علی دختر وی را طلاق دهد، فرمود: «فاطمه پاره تن من است، هر آنچه او را بیازارد، مرا آزرده است» (ابن اثیر جزری، اسدالغابه، 5/ 521).

یکی از اهداف سازندگان این حدیث، تطهیر دو خلیفه نخست از خشم و غضب حضرت فاطمه علیها السلام بوده است، چرا که بر اثر آزارهای زیادی که به فاطمه علیها السلام روا داشتند، حضرت نعلیها السلام در آخرین لحظات عمر و پس از اقرار گرفتن از آن دو درباره حدیث مشهور پیامبر صلی الله علیه و آله در حق خود، یادآور شد که آنان وی را به خشم آورده اند و از آنان راضی نیست. سازندگان این حدیث خواسته اند القا کنند که خشم و غضب فاطمه علیها السلام به آن دو، مساوی خشم خدا نیست و اهمیت چندانی ندارد، زیرا اظهار این نوع ناراحتی فاطمه علیها السلام در حق آن دو، درباره شوهرش علی بن ابی طالب علیه السلام نیز صورت گرفته است.

3. دوران پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله

اشاره

مهم ترین و حساس ترین گزارشهای زندگی حضرت فاطمه علیها السلام - که در منابع تاریخی اهل سنت بازتاب گسترده ای داشته و به آن توجه خاص شده است - راجع به حوادث پس از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله و ماجرای سقیفه و به خصوص منازعه حضرت فاطمه علیها السلام با ابوبکر درباره فدک و میراث خود از پیامبر صلی الله علیه و آله است. احتمالاً این توجه ویژه به سبب برخورد شدیدی

است که دستگاه خلافت با حضرت فاطمه علیها السلام داشته و مورخان اهل سنت اخبار را به گونه ای جهت داده اند که کمترین ایراد بر خلیفه اول و دوم وارد شود.

الف) ماجرای غصب فدک

احادیث واگذاری و بخشش فدک در منابع اهل سنت، بیشتر از ابوسعید خدری و ابن عباس روایت شده است که بنا بر آیه 26 سوره اسراء، رسول خدا صلی الله علیه و آله فاطمه علیها السلام را فراخواند و فدک را به او عطا کرد (ابویعلی موصلی، 2 / 334؛ ابن کثیر، تفسیر، 3 / 39؛ سیوطی، 4 / 177). طبق گزارش منابع شیعی، فدک سه سال در تصرف حضرت زهرا علیها السلام بود و کارگزاران حضرت علیها السلام، تا شروع خلافت ابوبکر، در آن بودند (کلینی، 1 / 543؛ صدوق، علل الشرایع، 1 / 190 - 191)، اما در منابع اهل سنت از آن ذکری نشده است. گرچه گزارش کرده اند که پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله، خلیفه اول اقدام به مصادره فدک کرد (ابن شبة نمیری، 1 / 196 - 197 جوهری بصری، 119). منابع اهل سنت ماجرای شاهد خواستن ابوبکر از حضرت زهرا علیها السلام را مبنی بر هبه بودن فدک مطرح کرده و آورده اند که فاطمه علیها السلام، علی علیه السلام و ام ایمن را شاهد آورد، اما خلیفه سخن عمر را پذیرفت که علی علیه السلام صاحب نفع و ام ایمن زن است (ر.ک: ابن ابی الحدید، 16 / 274) و از این رو، گواهی آن دورا رد کرد (ابن شبة نمیری، 1 / 199 - 200؛ بلاذری، 1 / 35 - 36). برخی منابع از گواهی امام حسن و امام حسین علیهما السلام نیز خبر داده اند (یعقوبی، 2 / 469؛ هیتمی، 1 / 93، مقاله فدک). حلبی پس از بیان این اعتراض شیعیان که حضرت فاطمه علیها السلام به استناد آیه تطهیر (احزاب، 33) معصوم و از این رو در ادعای خویش صادق است و امام حسن و امام حسین علیهما السلام و ام کلثوم نیز بر صحت گفته وی شهادت داده اند، این گزارش شهادت را غیر معتبر دانسته و افزوده است که در آیه تطهیر، همسران پیامبر صلی الله علیه و آله نیز مصداق اهل بیت علیهم السلام بوده اند، ولی به اتفاق صاحب نظران، معصوم نبوده اند.

به عقیده وی، بر فرض صحت این خبر نیز شهادت فرزندان در حق مادر از باب شهادت فرع برای اصل است، که پذیرفته نیست (3 / 488). این در حالی است که ابوبکر فقط به استناد سخن جابر - که از رسول خدا صلی الله علیه و آله اجازه گرفته بود بخشی از اموالی را که از بحرین می رسد برای خود بردارد - و بدون درخواست شاهد، سخن او را پذیرفت و بخشی از آن اموال را به او بخشید، اما برای حضرت فاطمه علیها السلام چنین نکرد (ر.ک: کراجکی، 129 - 130).

پس از آنکه خلیفه هبه بودن فدک و شهادت گواهان را نپذیرفت، بهترین راه مطالبه حق برای حضرت فاطمه علیها السلام، تقسیم ارث بود، زیرا بیشترین ارث پیامبر صلی الله علیه و آله (شامل فدک، اموال بنی نضیر و خیبر) نصیب فاطمه علیها السلام می شد (بخاری، 5 / 25). طبق گزارش منابع اهل سنت، ابوبکر در مقابل این مطالبه به حق دختر پیامبر صلی الله علیه و آله، حدیثی را به پیامبر صلی الله علیه و آله نسبت داد که بر اساس آن، پیامبران ارث نمی گذارند و هرچه از ایشان بماند، صدقه است (ر.ک: بخاری، 5 / 23 - 25؛ ابن شبة نمیری، 1 / 196 - 197)، همچنین از رسول خدا صلی الله علیه و آله روایت کرده است که اموال فدک و خیبر پس از رحلت ایشان، میان مسلمانان تقسیم می شود (بلاذری، 1 / 35 - 36). در روایت عروه از عایشه نیز گزارش شده است که همسران رسول خدا صلی الله علیه و آله تصمیم گرفتند برای طلب میراث خود، عثمان را نزد ابوبکر بفرستند، اما عایشه مدعی شد که بر اساس سخن رسول خدا صلی الله علیه و آله، از وی ارث برده نمی شود و آنچه بر جای می گذارد، صدقه است (ابن شبة نمیری، 1 / 201).

طبق گزارشهای نقل شده از برخی از عالمان اهل سنت، حضرت فاطمه علیها السلام با طرح این سؤال که این چگونه حدیثی است که تو شنیده ای، ولی دیگران نشنیده اند (ابن شبة نمیری، 1 / 198)، وجود چنین حدیثی را انکار کرد. همچنین از

حضرت فاطمه علیها السلام نقل کرده اند که ایشان، با استناد به عموم آیه ارث (نساء، 11) و آیه 16 سوره نمل و آیات 5 و 6 سوره مریم، این حدیث را نپذیرفت (ر.ک: ابن طیفور، 17 - 19) و خلیفه در مقابل این اشکال، سکوت کرد (ابن سعد، 2 / 315). همچنین ابوبکر در پاسخ به این پرسش حضرت علیها السلام که چگونه فرزندان ابوبکر از پدرشان ارث می برند، ولی او نمی تواند وارث پیامبر صلی الله علیه و آله باشد، به همان حدیث منسوب به رسول خدا صلی الله علیه و آله استناد کرد (ابن شبة نمیری، 1 / 197 - 198). ابوبکر در پاسخ به پرسش حضرت فاطمه علیها السلام که «آیا ابوبکر وارث رسول خدا صلی الله علیه و آله است یا خانواده پیامبر صلی الله علیه و آله وارث او هستند؟» با اقرار به اینکه خانواده پیامبر صلی الله علیه و آله، وارث پیامبر صلی الله علیه و آله است، توجیه کرد که بر اساس حدیثی از رسول خدا صلی الله علیه و آله، خداوند به پیامبرش چیزی بخشیده که پس از او حق مسلمانان است (ابن شبة نمیری، 1 / 198؛ ابن ابی الحدید، 16 / 219؛ ابن کثیر، البدایه، 5 / 310). ابن کثیر نیز به توجیه این جریان پرداخته است. وی بر آن است که حضرت فاطمه علیها السلام برای اثبات مدعا و خواست خود، به قیاس و عموم آیات تمسک کرده و ابوبکر با نص خاص، مدعی آن حضرت علیها السلام را تخصیص زده و او نیز پذیرفته و البته جز این نیز از فاطمه علیها السلام انتظاری نبوده است. منظور از قیاس، تساوی وراثت هر فرزندی از پدر خود است و در خصوص ارث، میان حضرت فاطمه علیها السلام و فرزندان ابوبکر، از حیث ارث بردن از پدر خود، فرقی نیست (البدایه، 5 / 309). منظور از نصی که عموم آیات را تخصیص می زند، همان حدیث منسوب به پیامبر صلی الله علیه و آله است که تنها راوی آن ابوبکر است و این حدیث شاذ، بر فرض صحت صدور، از نظر ابن کثیر قابلیت تخصیص تمام آن آیات را دارد. حلبی نیز، ضمن تکرار سخنان ابن کثیر، در توجیهی ضعیف و خلاف قواعد علم حدیث اهل سنت، گفته است که ایراد رافضه، مبنی بر اینکه

احتجاج به خبر واحد توان معارضه با آیات میراث را ندارد، وارد نیست، زیرا هرچند خبر ابوبکر، واحد است، ولی از حیث متن برای او قطعی بوده و از این رو با آیات میراث تساوی داشته است و توان تخصیص را دارد (3/ 487). بر اساس روایت دیگری، حتی برخی مدعی شده اند که حضرت فاطمه علیها السلام پس از شنیدن دلیل ابوبکر، او را بر گفته های رسول خدا صلی الله علیه و آله دانایتر از خویش دانست (ابن شبة نمیری، 1/ 198؛ جوهری بصری، 109؛ ابن ابی الحدید، 16/ 219) و تسلیم خواست ابوبکر شد (ابن کثیر، البدایه، 5/ 309). در حالی که همه بیانات و اعتراضات و بالاخره سخن نگفتن با ابوبکر و عمر تا آخرین لحظه های زندگی، دلالت دارد بر اینکه فاطمه علیها السلام حدیث منسوب به پیامبر صلی الله علیه و آله را تصدیق نکرده است (مقاله فدک).

برخی از مورخان، همچون ابن شبة نمیری، برای توجیه رفتار ابوبکر، مدعی شده اند که پاره ای از گزارشها بیانگر آن است که تعدادی از سادات، مانند زید بن علی بن حسین، ضمن تأیید صحت قضاوت ابوبکر، یادآور شده اند که اگر در این موضوع، قضاوت به ما واگذار می شد، مانند ابوبکر قضاوت می کردیم (1/ 199 - 200). اما، بر اساس گزارشهای دیگر، سادات پیوسته بر موضوع غصب فدک اصرار داشتند و از حکام اموی و عباسی خواهان پس دادن آن بودند (ر.ک: یعقوبی، 2/ 469؛ ابن ابی الحدید، 16/ 217). همچنین در برخی منابع اهل سنت از امام صادق علیه السلام نقل شده است که وقتی ابوبکر از حضرت فاطمه علیها السلام شاهد خواست، آن حضرت علیها السلام ام ایمن و رباح (غلام رسول خدا صلی الله علیه و آله) را حاضر کرد، اما ابوبکر شهادت یک مرد و یک زن را نافذ ندانست (بلاذری، 1/ 35). با توجه به اینکه حضرت فاطمه علیها السلام شرایط اقامه بیّنه را می دانست، نمی توان به سادگی صحت این روایت را پذیرفت. این دسته از مورخان اهل سنت خواسته اند از زبان اهل بیت علیهم السلام

احادیثی نقل کنند تا بر قضاوت ابوبکر مُهر صحت بزنند و بدین سان جامعه شیعه را ساکت کنند.

از اهل سنت، فقط ابن طیفور (ر.ک: 12 - 20) خطبه حضرت فاطمه علیها السلام را در مسجد پیامبر صلی الله علیه و آله در حضور بزرگان مهاجر و انصار، که حاوی مطالب بسیار مهمی است، نقل کرده است، آن هم به اختصار (مقاله خطبه های فاطمه علیها السلام).

مشاجره حضرت فاطمه علیها السلام با ابوبکر - که عمدتاً درباره غصب خلافت است و غصب فدک در حاشیه آن مطرح است - بازتاب مناسبی در منابع اهل سنت داشته و در این باره، روایات در خور توجهی از عایشه نقل شده است (مقاله فدک).

(ب) حمله به خانه فاطمه علیها السلام

تحصن یاران امیر المؤمنین علیه السلام در خانه حضرت فاطمه علیها السلام، تهدید طرفداران حکومت به آتش زدن خانه حضرت علیها السلام و حمله به آنجا (ر.ک: ابن قتیبه دینوری، 1 / 20؛ ابن ابی الحدید، 2 / 56: 6 / 48)، از دیگر موضوعاتی است که در منابع اهل سنت آمده است و حتی نقل کرده اند که ابوبکر در آخرین لحظات عمر، از حمله به خانه فاطمه علیها السلام اظهار پشیمانی کرده است (ابن قتیبه دینوری، 1 / 24؛ ابن ابی الحدید، 2 / 46 - 47؛ هیشمی، 5 / 203). در منابع تاریخی اهل سنت گفته شده که آتش زدن خانه فقط تهدید بوده است، زیرا حضرت فاطمه علیها السلام آنان را تهدید کرد که در صورت ورود به خانه اش، کشف حجاب می کند (ر.ک: یعقوبی، 2 / 126). در این میان تنها ابن قتیبه دینوری در الامامة و السیاسة از هجوم نیروهای تحت امر عمر به خانه حضرت فاطمه علیها السلام گزارش داده و گفته است که ابوبکر، قنفذ را فرستاد که علی علیه السلام را برای بیعت با خود احضار کند، اما امیر مؤمنان علیه السلام ادعای ابوبکر را برای خلافت گزاف دانست. عمر با عده ای به خانه هجوم برد و حضرت فاطمه علیها السلام با فریاد و استغاثه، نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله شکایت کرد. همراهان

عمر از این فریادها به گریه افتادند و بازگشتند، اما عمر با عده ای باقی ماند، علی علیه السلام را از خانه بیرون کشیدند و به مسجد آوردند و از او خواستند با ابوبکر بیعت کند، اما علی علیه السلام بیعت نکرد و آنان وی را تهدید به قتل کردند (ر.ک: ابن قتیبہ دینوری، 19/1 - 20). در این منبع، شهادت حضرت فاطمه علیها السلام و علت آن، که نتیجه این حملات و تهدیدات بوده، بیان نشده و وفات آن حضرت علیها السلام به گونه ای ترسیم شده که گویا گرفتار عارضه خاصی نبوده است. در حالی که طبق نقل منابع تاریخی، ابوبکر و عمر زمانی که آن حضرت علیها السلام در بستر بیماری بود، به دیدن او رفتند. نکته ای که بسیار مهم است و بارها از عایشه نقل شده، آن است که حضرت فاطمه علیها السلام تا پایان عمر از ابوبکر خشمگین و ناخشنود بود (ابن شبة نمیری، 196/1 - 197؛ ابن حبان بستی، 164/2 - 165؛ ابن کثیر، البدایه، 306/5، 308، مقاله شهادت فاطمه علیها السلام).

ج) توجیه غضب و هجران فاطمه علیها السلام

بر اساس روایاتی از رسول خدا صلی الله علیه و آله، غضب حضرت فاطمه علیها السلام مساوی با غضب خدای تعالی (ابن اثیر جزری، اسدالغابه، 522/5؛ ابن حجر عسقلانی، الاصابه، 265/8) و آزار او مساوی با آزار پیامبر صلی الله علیه و آله است (احمدبن حنبل، 4/5؛ مسلم نیشابوری، 141/7؛ ابن حجر عسقلانی، الاصابه، 265/8)؛ از این رو، رضایت فاطمه علیها السلام برای طرفداران دستگاه خلافت، بسیار حائز اهمیت بود و برخی مورخان اهل سنت برای توجیه خشم و ناراحتی فاطمه علیها السلام از ابوبکر و عمر، اقدامات گوناگونی کرده اند: برخی بر احترام و جایگاه خاص آن حضرت علیها السلام نزد تمام صحابه، به خصوص خلیفه اول، تأکید نموده و یادآور شده اند که آن دو خلیفه خدمت فاطمه علیها السلام رسیدند و تا از او رضایت نگرفتند، بیرون نرفتند (ابن سعد، 27/8؛ ابن کثیر، البدایه، 310/5). برخی نیز مدعی شده اند که خلیفه اول بر جنازه فاطمه علیها السلام نماز خواند. دیگر روایات همسو با این گونه گزارشها (ر.ک: ابن سعد، 29/8)

نیز تلاشی بوده است برای سرپوش نهادن بر خشم و غضب حضرت فاطمه علیها السلام از دو خلیفه (ر.ک: عاملی، 11 / 217 - 220).

ابن کثیر، برای توجیه کار ابوبکر، دچار تناقض شده، چنان که غضب و هجران فاطمه علیها السلام را امری نامفهوم دانسته و بر آن است که اگر غضب فاطمه علیها السلام به سبب امتناع از دادن میراث او بوده، ابوبکر به دلیل روایت پیامبر صلی الله علیه و آله عذر داشته و فاطمه علیها السلام نیز از کسانی است که در برابر «نص» تسلیم بوده، اما شاید پیش از درخواست خود، از این روایت آگاهی نداشته است، چنان که همسران پیامبر صلی الله علیه و آله نیز آگاهی نداشتند و عایشه آنان را آگاه نمود. وی حتی این گمان را که فاطمه علیها السلام به ابوبکر سوء ظن داشته و او را متهم کرده، رد نموده است، چرا که عمر، عثمان، علی علیه السلام، عباس و عبدالرحمن بن عوف، در این حدیث با ابوبکر موافقت کرده اند. سپس گفته است که حتی اگر تنها راوی این مطلب ابوبکر باشد، باز بر تمام اهل زمین واجب است که آن را بپذیرند و در برابر آن انقیاد ورزند و اگر غضب فاطمه علیها السلام به این سبب بوده که زمینهای درخواستی او هدیه پیامبر صلی الله علیه و آله به وی بوده، باز ابوبکر عذر داشته است، زیرا او به اقتضای خلیفه رسول الله صلی الله علیه و آله بودن، چنین اجتهاد کرده است که درباره این زمینها باید همان گونه عمل کند که رسول خدا صلی الله علیه و آله عمل می کرده است، چنان که خودش بر این مطلب تصریح کرده و فاطمه علیها السلام نیز بر او غضبناک شده و تا آخر عمر از او دوری گزیده است (البدایه، 5 / 307 - 308).

ابن کثیر با این مقدمه و بر اساس تفکرات سلفی خود، به جای قبول واقعیت، شیعیان را به جهل و فتنه انگیزی متهم کرده و مدعی شده که هجران فاطمه علیها السلام و وضعی که برای او پیش آمده، فتح بابی برای شیعیان شده است تا شرّ عریض و جهل طویلی را دنبال کنند و به سبب این موضوع، خود را در امری وارد کرده اند

که آن را نمی فهمند، چرا که اگر حوادث را آنگونه که هست می فهمیدند، به فضل ابوبکر اعتراف می کردند و عذر او را می پذیرفتند، عذری که پذیرش آن بر هر مسلمانی واجب است. به باور وی، شیعیان به تشابهات تمسک بسته و محکمت را رها کرده اند، محکمتی که نزد بزرگان صحابه و تابعان و علمای برجسته سرزمینهای اسلامی در تمام زمانها مسلم بوده است (البدایه، 5 / 308).

در پاسخ ابن کثیر می توان گفت که وی می بایست واقعیتی را که مدعی است شیعیان آن را نمی فهمند، بیان می کرد و چنانچه اخباری که نقل کرده، تشابهات و غیر واقعی است، می بایست به شیوه ای عالمانه به نقد سند یا متن آنها می پرداخت. اگر رعایت اصول و ضوابط منظور شود، مشخص می شود که برخلاف پندار ابن کثیر، هیچ کدام از علمای اهل سنت ادعا نکرده اند که حدیث شاذ، توان تخصیص آیات صریح قرآن را دارد، افزون بر آنکه اساساً چنین حدیثی، به دلیل مخالفتش با آیات قرآن، مردود است.

ابن کثیر بر آن است که عتاب و غضب فاطمه علیها السلام بر ابوبکر به دلیل گمانی بود که درباره ارث خود از پیامبر صلی الله علیه و آله داشت؛ چرا که ابن کثیر نیز، مانند برخی از مورخان اهل سنت، فاطمه علیها السلام را زنی همانند دیگران، و او را غیر معصوم می دانست (البدایه، 5 / 270؛ ر.ک: حلبی، 3 / 488).

این گونه برخورد با تاریخ، نشان می دهد که مورخ، خواهان کشف حقیقت نیست، بلکه بیشتر در صدد اثبات عقاید از پیش پذیرفته شده خود است.

ابن ابی الحدید نیز در فصلی از شرح نهج البلاغه، به نقل از قاضی معتزلی، در اینکه فدک هدیه رسول خدا صلی الله علیه و آله به فاطمه علیها السلام بوده، تردید نموده (16 / 268 - 269) و موضوع اصلی مشاجره حضرت فاطمه علیها السلام با ابوبکر را مبتنی بر انتخاب یکی از

این دو دیدگاه دانسته که حضرت فاطمه علیها السلام ابتدا مدعی ارث بودن فدک یا هدیه بودن آن از سوی پیامبر صلی الله علیه و آله بوده است، هر کدام ابتدا باشد، نتیجه اش در صحت تخصیص آیات قرآن با خبر واحد مؤثر خواهد بود. به عقیده سید مرتضی، فاطمه علیها السلام ابتدا فدک را بخشش رسول خدا صلی الله علیه و آله دانسته است (ر.ک: 4 / 82 - 84)، زیرا بر اساس روایت ابوسعید خدری و دیگران، وقتی آیه «وَأْتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ» (اسراء، 26) نازل شد، رسول خدا صلی الله علیه و آله فدک را به فاطمه علیها السلام می داد (4 / 90). بنابراین، معنا ندارد حضرت علیها السلام ابتدا از باب میراث، مدعی فدک باشد، میراثی که همسران پیامبر صلی الله علیه و آله نیز در آن حق دارند؛ ولی چون ابوبکر نپذیرفت، حداقل برای حق خود به ارث تمسک جست. اما ابن ابی الحدید، ابوعلی جبایی و قاضی عبدالجبار اسدآبادی، برخلاف سید مرتضی، بر آنند که فاطمه علیها السلام، ابتدا میراث بودن فدک را ذکر کرد و ابوبکر با حدیث لانورث، عموم آیات را تخصیص زد. سپس فاطمه علیها السلام ادعای خود را تغییر داد و گفت که فدک بخشش پیامبر صلی الله علیه و آله است. از این رو، ابوبکر از او بی‌تنبه خواست، اما شهود را نپذیرفت و فاطمه علیها السلام از وی غضبناک گردید. به گفته ابن ابی الحدید، معتزله قائل به اجماع صحابه بر جواز تخصیص کتاب خدا «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ» (نساء، 11) با خبر واحد ابوبکر (لانورث) شده و بر آن اند که خبر صحیح، آن است که فاطمه علیها السلام پس از رد ادعای میراث، نحله را مطالبه کرده، و اگر ادعای ارث، متأخر بود، اجماع بر تخصیص کتاب با خبر واحد ثابت نمی شد، زیرا ثابت است که فاطمه علیها السلام بدون موافقت با ابوبکر از مجلس او خارج شده است. طبق گزارش ابن ابی الحدید، ابوعلی جبایی حتی مدعی است که فاطمه علیها السلام اساساً ذوالبند نبوده است، زیرا در روایت ابوسعید تعبیر «فاعطاها فدک» دلالت بر هبه دارد، نه قبض و تصرف.

با این همه، ابن ابی الحدید، به دلیل تعارض اخبار، نظر نهایی خود را بیان نکرده است (ر.ک: 16 / 268 - 286؛ مقاله فدک).

حلی توجیه دیگری برای هجران آورده و مدعی شده که معنای هجران حضرت فاطمه علیها السلام این است که دیگر از ابوبکر درخواستی نکرده، زیرا روایت نشده که فاطمه علیها السلام ابوبکر را دیده، اما به وی سلام نکرده یا با او سخن نگفته است (3 / 487).

این توجیه نیز پذیرفتنی نیست، زیرا حلی روایت مشهور دیدار ابوبکر با آن حضرت علیها السلام و اقرار ابوبکر را مبنی بر صحت حدیث رسول خدا صلی الله علیه و آله درباره خشم و خشنودی فاطمه علیها السلام شنیده و به همین دلیل در ادامه توجیه، آن را نقل کرده، اما برای حفظ تقدس خلیفه، گزارشی را پذیرفته که رضایت فاطمه علیها السلام را از ابوبکر و نماز خواندن او را بر فاطمه علیها السلام نقل کرده، در حالی که این گزارش برخلاف نظر مشهور علمای اهل سنت است و آن را تکذیب کرده اند (ادامه مقاله، شهادت و خاکسپاری فاطمه علیها السلام).

مورخان اهل سنت، برای تضعیف حدیث غضب و کم اهمیت جلوه دادن غضب فدک و خشم فاطمه علیها السلام، حدیثی را نقل کرده اند که در آن امیر مؤمنان علیه السلام، «ابوتراب» خوانده شده است. این حدیث به دو گونه نقل شده است: در حدیث اول - که شیعه آن را پذیرفته - با سند، به نقل از عمار گزارش شده است که در جنگ ذات عُدَّیره، علی علیه السلام به وی پیشنهاد کرد برای مشاهده کار بنو مُدَلج در نخلستانهایشان، نزدیک آنان بروند. آن دو پس از مدتی مشاهده، بر روی خاک خوابیدند و سپس با خطاب پیامبر صلی الله علیه و آله، که علی را ابوتراب خواند، بیدار شدند (نسائی، 5 / 153؛ ابن کثیر، السیرة النبویه، 2 / 363).

اما برخی منابع تاریخی اهل سنت از مشاجره و قهر و غضب علی علیه السلام با فاطمه علیها السلام سخن گفته و افزوده اند که پیامبر صلی الله علیه و آله پس از اطلاع، وقتی به دنبال امیر المؤمنین علیه السلام رفت، او را دید که بر روی خاکها خوابیده است و با خطاب «قُمْ يَا أَبَاتْرَاب»، او را به خانه باز گرداند (بخاری، 1 / 114؛ 7 / 140؛ بیهقی، 2 / 446). ابن اسحاق پس از نقل روایت عمار، به استناد گزارش «بعض اهل علم»، تفسیر دیگری کرده است که بر اساس آن، هرگاه علی علیه السلام بر فاطمه علیها السلام خشم می گرفت، با او سخن نمی گفت و بر سر خود خاک می ریخت. رسول خدا صلی الله علیه و آله با مشاهده وی در آن حالت، متوجه می شد که بر فاطمه علیها السلام خشمگین شده است (ابن هشام، 2 / 434). ابن کثیر، ضمن نقل حدیث عمار، با بیان اینکه حدیث غریبی است (البدایه، 3 / 303)، به نحوی آن را تضعیف نموده است. بر اساس برخی روایات اهل سنت، حضرت فاطمه علیها السلام چنان از رفتار علی علیه السلام به خشم آمده بود که نزد پیامبر صلی الله علیه و آله رفت و از او شکایت کرد و رسول خدا صلی الله علیه و آله ناچار شد به خانه آنان برود و آن دورا آشتی دهد (ابن سعد، 8 / 26؛ ابن حجر عسقلانی، الاصابه، 8 / 268). نقل این روایات، همان خواست حاکمان اموی است که به زعم خود، امیر المؤمنین علیه السلام را با آن نزد افکار عمومی تحقیر می کردند (طبری، تاریخ، 2 / 124). مورخان همسو با آنان نیز، برای مقابله با غضب حضرت فاطمه علیها السلام از ابوبکر و عمر و مصداق حدیث «مَنْ أَعْضَبَهَا فَقَدْ أَعْضَبَنِي» شدن آن دو، این داستان را ساخته اند تا علاوه بر کاستن قبح غضب فاطمه علیها السلام بر آن دو، علی علیه السلام را نیز مصداق حدیث مذکور کنند.

د) دعوت شبانه از مهاجران و انصار

بر اساس برخی گزارشهای منابع شیعه، امیر مؤمنان علیه السلام برای احقاق حق خود، حضرت فاطمه علیها السلام و امام حسن و امام حسین علیهما السلام را شبانه به در خانه های مهاجران و انصار برد (هلالی عامری، 146؛

طبرسی، الاحتجاج، 1 / 107). اما از میان اهل سنت، فقط ابن ابی الحدید (6 / 13) به نقل از السقیفه و فدک (ر.ک: جوهری بصری، 63)، آن هم به روایت از امام باقر علیه السلام، و نیز ابن قتیبه دینوری در الامامة و السیاسة، این مطلب را گزارش کرده اند (1 / 19). مطلب مزبور در منابع معتبر و شناخته شده اهل سنت نیامده و بی میلی به نقل آن، یا به این سبب بوده است که آن را صحیح نمی دانسته اند یا آن را تعمداً حذف کرده اند.

ه) پاره کردن نامه توسط عمر

بنا بر منابع شیعه، ابوبکر دستور کتبی داد که فدک را به حضرت فاطمه علیها السلام باز گردانند، اما عمر پس از آگاهی از موضوع، نامه را گرفت و از بین برد (طبری امامی، 119؛ طبرسی، الاحتجاج، 1 / 122). از اهل سنت فقط حلبی، به نقل از سبط ابن جوزی، این گزارش را نقل کرده است (3 / 488).

اینها موضوعاتی بود که کم و بیش برخی علمای اهل سنت به آنها اشاره کرده اند، اما مواردی هست که مورخان، محدثان و مفسران اهل سنت گزارشهایی را که شیعه درباره حوادث زندگی فاطمه زهرا علیها السلام نقل کرده است، گزارش نکرده اند. ابن ابی الحدید نیز - که در میان علمای اهل سنت، به عقل گرایی و آزاداندیشی معروف است - بر آن است اخباری که می گوید عمر، قنذ را به در خانه فاطمه علیها السلام فرستاد و او با تازیانه بر بازوی وی زد، به طوری که بازوی حضرت علیها السلام ورم کرد و تا زمان شهادت چنین بود؛ یا عمر، فاطمه علیها السلام را در میان در و دیوار قرار داد و فریاد آن حضرت علیها السلام بلند شد؛ و نیز برای بیعت با ابوبکر، طناب به گردن علی علیه السلام انداختند و در حالی که او را می کشیدند، فاطمه علیها السلام به دنبال او فریاد می زد و حسنین علیهما السلام گریه می کردند، از اخباری است که هیچ یک از مورخان و محدثان اهل سنت آنها را نقل نکرده اند و از متفردات شیعه است (2 / 60).

و) مضروب ساختن فاطمه علیها السلام

این موضوع از حساس ترین گزارشهایی است که در برخی از منابع شیعه، به نقل از امام صادق علیه السلام، آمده است. بر اساس این گزارش، خلیفه دوم پس از پاره کردن نامه باز گرداندن فدک، به فاطمه علیها السلام لگد و سیلی زد، به طوری که محسن (مُحَسِّن) سقط و گوشواره های آن حضرت علیها السلام پاره شد (ر.ک: مفید، 185؛ مجلسی، 192/ 29). بدیهی است که این گزارش در منابع اهل سنت نیامده است؛ البته در منابع اهل سنت از فرزندی برای حضرت فاطمه علیها السلام نام محسن (مُحَسِّن) و حتی سقط او، بدون ذکر علت، یاد شده است. در برخی منابع اهل سنت، به علت سقط اشاره شده، اما اولاً آن منابع، تاریخی نیستند، ثانیاً در مقام نقل روایات ضعیف و مردود، به موضوع پرداخته اند (ر.ک: ذهبی، میزان الاعتدال، 139/ 1؛ همو، سیر اعلام النبلاء، 578/ 15؛ ابن حجر عسقلانی، لسان المیزان، 268/ 1، مقاله محسن بن علی علیه السلام).

یکی از اخبار مهم در زمان بیماری فاطمه زهرا علیها السلام، عیادت زنان مهاجران و انصار از حضرت علیها السلام است. فاطمه علیها السلام در حضور آنان، سخنان مهمی ایراد کرد که تنها ابن طیفور آنها را نقل کرده است (19 - 20)، مقاله خطبه های فاطمه علیها السلام).

ز) آخرین دیدار ابوبکر و عمر با فاطمه علیها السلام

ابن قتیبہ دینوری گزارش بسیار مهمی آورده که در دیگر منابع تاریخی اهل سنت ذکر نشده است. در این گزارش، حضرت فاطمه علیها السلام ابتدا از ابوبکر و عمر اقرار گرفت که این سخن رسول خدا صلی الله علیه و آله صحیح است که هر کس دخترم فاطمه علیها السلام را دوست بدارد، مرا دوست داشته است و هر کس فاطمه علیها السلام را خشنود کند، مرا خشنود کرده است و هر کس او را به خشم آورد، مرا خشمگین کرده است، سپس خدا و ملائک را گواه گرفت که آنان وی را به خشم آورده اند و از ایشان راضی نیست و از آنان

نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله شکایت خواهد کرد. ابوبکر، که به شدت گریه می کرد، پیوسته می گفت: «از خشم تو به خدا پناه می برم.» حضرت فاطمه علیها السلام به وی گفت که پس از هر نمازی او را نفرین خواهد کرد. آنگاه ابوبکر با گریه از خانه خارج شد و به مردمی که دورش را گرفتند، گفت: «مرا رها کنید. بیعتی بر شما ندارم.» اما اطرافیان، با سخنان خود، او را آرام کردند. وی در پایان گفت: «اگر ترس از سستی کار امت نبود، پس از آنچه از فاطمه علیها السلام شنیدم، حتی یک شب، بیعت مسلمانی را به گردن نمی گرفتم» (1 / 20).

ح) شهادت و خاکسپاری فاطمه علیها السلام

در منابع تاریخی و تراجم نگاریهای اهل سنت، به چگونگی شهادت آن حضرت علیها السلام پرداخته نشده و حتی ابونعیم اصفهانی - که در میان صحابه نگاران به گرایشهای شیعی متهم است - به چینی از روایات وفات دست زده است که مورد رضایت شیعه و اهل سنت باشد؛ هرچند این کار او ممکن است به سبب فضای سیاسی حاکم بر اصفهان قرن چهارم و پنجم بوده باشد. مورخان اهل سنت به علت و کیفیت شهادت حضرت فاطمه علیها السلام اشاره نکرده (ابن حبان بستی، 2/170؛ ابن عساکر، 3/160؛ ابن اثیر جزری، الکامل، 2/341) و در واقع، یکی از مهم ترین حوادث راجع به آن حضرت علیها السلام را حذف کرده اند.

منابع تراجم نگاری اهل سنت، به عنوان مقدمه بحث درگذشت فاطمه زهرا علیها السلام، گفته اند که رسول خدا صلی الله علیه و آله او را نخستین فرد از خانواده اش دانست که به وی خواهد پیوست و با این خیر، فاطمه علیها السلام خوشحال شد (ر.ک: ابن سعد، 2/247؛ ابن عبدالبر، 4/1894).

صحابه نگاران فقط به زمان وفات فاطمه علیها السلام و غسل و نماز و مکان خاکسپاری حضرت علیها السلام اشاره کرده اند، که درباره آنها نیز اختلاف وجود دارد،

به جز زمان خاکسپاری که، به اتفاق، گفته اند شبانه صورت گرفته است (ر.ک: ابن سعد، 8 / 28 - 30). عمده روایات در این باره از عایشه و چند روایت نیز از امام باقر علیه السلام است.

تاریخ وفات و سن حضرت علیها السلام: عایشه، عروة بن زبیر و واقدی تاریخ وفات حضرت فاطمه علیها السلام را شش ماه پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله گزارش کرده اند، اما از آنان و نیز ابن شهاب زهری روایت سه ماه نیز نقل شده است که روایات نادری محسوب می شوند (ابن سعد، 8 / 28؛ ابن عبدالبر، 4 / 1898؛ ابن حجر عسقلانی، الاصابه، 8 / 268؛ مقاله شهادت فاطمه علیها السلام).

از جمله تحریفات دیگر، بالا نشان دادن سن حضرت فاطمه علیها السلام در زمان شهادت است؛ از جمله شهادت حضرت علیها السلام را در 27، 28، 29، 30 و حتی 35 سالگی ذکر کرده اند (ابن اثیر جزری، اسدالغابه، 5 / 524؛ ابن کثیر، البدایه، 6 / 367)، زیرا شهادت حضرت فاطمه علیها السلام در جوانی، بدون هیچ سابقه ای از بیماری و حادثه ای خاص، برای مسلمانان سؤال برانگیز بوده است. از همین رو، تولد فاطمه زهرا علیها السلام را نیز پنج سال پیش از بعثت گزارش کرده اند (ابن عساکر، 3 / 160؛ ابن جوزی، 1 / 413) تا در زمان شهادت، 28 ساله یا بزرگ تر به نظر آید (مقاله ولادت فاطمه علیها السلام).

نماز بر حضرت فاطمه علیها السلام: درباره نماز بر حضرت فاطمه علیها السلام نیز مورخان اهل سنت گزارشهای مختلفی داده اند و در این میان، از امیر مؤمنان علیه السلام، عباس بن عبدالمطلب (ابن سعد، 8 / 28 - 29؛ ابن عبدالبر، 4 / 1898؛ ابن حجر عسقلانی، الاصابه، 8 / 267 - 268)، و ابوبکر (ابن سعد، 8 / 29؛ ابن حجر عسقلانی، الاصابه، 8 / 267) به عنوان نماز گزار بر آن حضرت علیها السلام یاد شده است. بر اساس روایاتی از امام سجاد علیه السلام، ابن عباس، عروہ بن زبیر، ابن شهاب زهری و دیگران - که روایت مشهور نیز همین است -

حضرت فاطمه علیها السلام شبانه و پنهانی دفن شد و علی علیه السلام بر او نماز گزارد (ابن سعد، 8 / 29 - 30؛ ابن حجر عسقلانی، الاصابه، 8 / 268) و ابوبکر و عمر در این مراسم حضور نداشتند (ابن حبان بستی، 2 / 170؛ مقاله خاکسپاری فاطمه علیها السلام). اما واقعی و برخی دیگر گزارش کرده اند که ابوبکر نماز حضرت فاطمه علیها السلام را خواند و چهار تکبیر گفت (ر.ک: ابن سعد، 8 / 29 - 30؛ ابن حجر عسقلانی، الاصابه، 8 / 267).

غسل حضرت فاطمه علیها السلام: درباره غسل آن حضرت علیها السلام نیز در منابع تاریخی و تراجم نگاریهای اهل سنت، گزارشهای متفاوتی نقل شده است. به گفته ابن اثیر جزری، حضرت فاطمه علیها السلام پیش از وفات، غسل کرد و از امیرالمؤمنین علیه السلام خواست که با همان لباسهایش او را دفن کند (اسدالغابه، 5 / 524). اما به گزارشی دیگر از احمد بن حنبل (6 / 461) و ابن سعد (8 / 27)، این وصیت خطاب به ام رافع (سلمی) یا ام سلمی بوده است. احمد بن حنبل این غسل را کافی، اما ابن فتحون آن را بعید دانسته (ر.ک: ابن حجر عسقلانی، الاصابه، 8 / 266) و ابن سعد روایت کرده است که علی علیه السلام او را غسل داد (8 / 28). طبق گزارش ابن اثیر جزری، اسماء نیز همراه علی علیه السلام بوده (اسد الغابه، 5 / 524)، اما ابن فتحون، حضور اسماء را بعید دانسته، زیرا در آن هنگام همسر ابوبکر بوده است (ر.ک: ابن حجر عسقلانی، الاصابه، 8 / 266). در منابع شیعه، بر اساس حدیثی از امام صادق علیه السلام، علی علیه السلام فاطمه علیها السلام را غسل داد، زیرا فاطمه زهرا علیها السلام صدیقه بود و او را جز صدیق نمی بایست غسل می داد، همچنان که حضرت مریم علیها السلام را کسی جز حضرت عیسی علیه السلام غسل نداد (کلینی، 3 / 159؛ طوسی، 1 / 199 - 200؛ مجلسی، 78 / 299، مقاله وصایای فاطمه علیها السلام).

خاکسپاری حضرت فاطمه علیها السلام: در تراجم نگاریهای اهل سنت آمده است که علی علیه السلام شبانه حضرت فاطمه علیها السلام را به خاک سپرد (ابن سعد، 8 / 29؛ طبرانی، 22 / 398).

مخفی بودن قبر حضرت فاطمه علیها السلام: سؤال برانگیزی مخفی بودن مدفن حضرت علیها السلام برای مسلمانان و به ویژه شیعیان، مورخان اهل سنت را آزرده و به گفته ابن کثیر، اموری مانند قهر فاطمه علیها السلام با ابوبکر و خشم آن، بهانه ای برای شیعیان شده است تا همیشه به دستگاه خلافت به شدت اعتراض کنند (ر.ک: البدایه، 5 / 308). از این رو، برخی از مورخان اهل سنت گزارشهایی داده اند مبنی بر معین بودن قبر حضرت فاطمه علیها السلام، تا زمینه این اعتراضها از میان برود. کهن ترین منبعی که بیشترین روایات را در این باره آورده، تاریخ المدینة المنوره است که مدفن حضرت علیها السلام را بقیع ذکر کرده است (ر.ک: ابن شبة نمیری، 1 / 104 - 106).

برخی از مورخان اهل سنت، حتی دقیق تر، گفته اند که مدفن حضرت علیها السلام کنار قبر ام سلمه است، آنجا که محمد بن زید بن علی دفن شده (ابن شبة نمیری، 1 / 120)؛ یا در گوشه خانه عقیل، کنار خانه جحشیها روبه روی خروجی راه خاندان نبیه بن وهب از تیره عبدالدار در کنار بقیع که فاصله قبر تا راه، هفت ذراع بوده است (ابن سعد، 8 / 30: ابن شبة نمیری، 1 / 106 - 107؛ طبری، المنتخب، 91). حتی این نشانه ها را از طریق اهل بیت علیهم السلام و سادات، از جمله آل عقیل (ابن شبة نمیری، 1 / 107) و نیز عبدالله بن جعفر، نقل کرده و تأکید نموده اند که بدون شک قبر حضرت فاطمه علیها السلام در همین نقطه است (طبری، المنتخب، 191). اما این نشانیهای دقیق با دفن شبانه و پنهانی حضرت فاطمه علیها السلام - که مورخان اهل سنت نیز به آن اذعان کرده اند - قابل جمع نیست. علاوه بر این، برخی از آنان گفته اند که بسیاری از مردم جایگاه قبر فاطمه علیها السلام را نمی دانند (ابن شبة نمیری، 1 / 106، 108، مقاله خاکسپاری فاطمه علیها السلام).

درباره زندگی حضرت فاطمه علیها السلام، در منابع تاریخی اهل سنت، به خصوص سیره نگاریها، مطالب دیگری نیز آمده که چون از منظر محققان شیعه نکته خاصی درباره آنها بیان نشده است، فهرست وار به برخی از آنها اشاره می شود: بی تابی فاطمه علیها السلام بر مرگ مادرش خدیجه علیها السلام (یعقوبی، 2 / 35)؛ بی حرمتی کردن مشرکان به پیامبر صلی الله علیه و آله با ریختن محتویات شکم شتر بر دوش حضرت صلی الله علیه و آله و ناراحتی فاطمه علیها السلام و کمک او به پدر بزرگوارش (مقریزی، 12 / 103)؛ صالحی شامی، 2 / 436)؛ هجرت به مدینه (ر.ک: حلبی، 2 / 233؛ عاملی، 4 / 88 - 89) و اینکه حویرث بن وهب مرکب او و خواهرش، رقیه، رارم داد که سبب افتادن آن دو شد (ابن کثیر، السیرة النبویه، 3 / 564)؛ گریه آن حضرت علیها السلام در مرگ خواهرش رقیه (ابن شبة نمیری، 1 / 103)؛ گریه بر شهادت حمزه (واقدی، 1 / 290) زیارت قبر حمزه (واقدی، 1 / 313)؛ ابن شبة نمیری، 1 / 132)؛ درمان چهره زخمی و خونین پیامبر صلی الله علیه و آله (واقدی، 1 / 249 - 250)، گریه فاطمه علیها السلام بر شهادت جعفر (واقدی، 2 / 766)؛ درخواست ابوسفیان از فاطمه علیها السلام برای وساطت میان مکیان و پیامبر درباره نقض صلح حدیبیه، ورد درخواست ابوسفیان (ر.ک: واقدی، 2 / 793)؛ ابن ابی الحدید، 17 / 263)؛ عتاب فاطمه علیها السلام به ام هانی که به دو تن از مشرکان، که از خویشاوندان شوهرش بودند، پناه داده بود (واقدی، 2 / 830)؛ و حضور فاطمه علیها السلام به هنگام بیعت زنان مکه پس از فتح مکه (واقدی، 2 / 850).

منابع

ابن ابی الحدید، عزالدین (م. 656 ق.)، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، دار احیاء الکتب العربیة، 1378 ق؛ ابن اثیر جزری، علی بن محمد (م. 630 ق.)، اسدالغابة في معرفة الصحابة، تهران، انتشارات اسماعیلیان؛ همو، الکامل فی التاریخ، بیروت، دارصادر، 1386 ق؛ ابن بکار، زبیر (م. 256 ق.)، الأخبار الموقیبات، تحقیق سامی مکی، قم، الشریف الرضی،

1416 ق؛ ابن جوزى، عبدالرحمن بن على (م. 597 ق.)، الموضوعات، تحقيق عبدالرحمن محمد عثمان، المدينة المنورة، المكتبة السلفية، 1386 ق؛ ابن حبان بستى، محمد (م. 354 ق.)، الثقات، حيدر آباد دكن هند، مؤسسة الكتب الثقافية، 1393 ق؛ ابن حجر عسقلانى، احمد بن على (م. 852 ق.)، الاصابة في تمييز الصحابه، تحقيق عادل احمد، على محمد، بيروت، دار الكتب العلمية، 1415 ق؛ همو، تقريب التهذيب، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، 1415 ق؛ همو، لسان الميزان، بيروت، مؤسسة الأعلمی، 1390 ق؛ ابن سعد، محمد بن سعد (م. 230 ق.)، الطبقات الكبرى، بيروت، دار صادر؛ ابن شبة نميرى، عمر بن شبة (م. 262 ق.)، تاريخ المدينة المنوره، تحقيق فهيم محمد شلتوت، قم، دار الفكر، 1410 ق؛ ابن طيفور، احمد بن ابى طاهر (م. 380 ق.)، بلاغات النساء، قم، مكتبة بصيرتى؛ ابن عبدالبر، يوسف بن عبدالله قرطبى (م. 463 ق.)، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق على محمد بجاوى، بيروت، دار الجيل، 1412 ق؛ ابن عساكر، على بن حسن (م. 571 ق.)، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق على شيرى، بيروت، دار الفكر، 1415 ق؛ ابن قتيبه دينورى، عبدالله بن مسلم (م. 276 ق.)، الامامة والسياسة، تحقيق طه محمد الزيني، مؤسسة الحلبي وشركاه؛ ابن كثير، اسماعيل بن عمر (م. 774 ق.)، البداية والنهاية، تحقيق على شيرى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1408 ق؛ همو، السيرة النبويه، تحقيق مصطفى عبد الواحد، بيروت، دار المعرفة، 1396 ق؛ همو، تفسير القرآن العظيم (تفسير ابن كثير)، بيروت، دار المعرفة، 1412 ق؛ ابن هشام، عبدالملك حميرى (م. 8 - 213 ق.)، السيرة النبويه، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، مكتبة محمد على صبيح و اولاده، 1383 ق؛ ابو نعيم اصفهانى، احمد بن عبدالله (م. 430 ق.) ذكر اخبار اصبهان، ليدن المحروسة، مطبعة بريل، 1934 م؛ ابو يعلى موصلى، اسماعيل بن محمد (م. 307 ق.)، مسند ابو يعلى الموصلى، تحقيق حسين سليم اسد، دمشق، دار المأمون للتراث؛ احمد بن حنبل، شيبانى (م. 241 ق.)، مسند احمد بن حنبل، بيروت، دار صادر؛ اربلى، على بن عيسى (م. 693 ق.)، كشف الغمة في

معرفة الائمه عليهم السلام، بيروت، دارالاضواء، 1405 ق؛ امين عاملى، سيد محسن (م. 1371 ق.)، اعيان الشيعة، تحقيق سيد حسن امين، بيروت، دارالتعارف، 1403 ق؛ بخارى، محمد بن اسماعيل (م. 256 ق.)، صحيح البخارى، بيروت، دار الفكر، 1401 ق؛ بلاذرى، احمد بن يحيى (م. 279 ق.)، فتوح البلدان، تحقيق صلاح الدين منجد، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1956 م، بيهقى، احمد بن حسين (م. 458 ق.)، السنن الكبرى، بيروت، دار الفكر، 1416 ق؛ جوهرى بصرى، احمد بن عبد العزيز (م. 323 ق.)، السقيفة وفدك، تحقيق محمد هادى امينى، بيروت، شركة الكتيبى، 1413 ق؛ حاكم نيشابورى، محمد بن عبدالله (م. 405 ق.)، المستدرک على الصحيحين، تحقيق يوسف مرعشلى، بيروت، دارالمعرفة؛ حلبى، على بن برهان (م. 1044 ق.)، السيرة الحلبية، بيروت، دار المعرفة، 1400 ق، خطيب بغدادى، احمد بن على (م. 463 ق.)، تاريخ بغداد، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دارالكتب العلمية، 1417 ق؛ خوارزمى، موفق بن احمد (م. 568 ق.)، المناقب، تحقيق مالك محمودى، قم، نشر اسلامى، 1411 ق؛ ذهبى، محمد بن احمد (م. 748 ق.)، سير اعلام النبلاء، تحقيق شعيب الارنؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1413 ق؛ همو، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق على محمد بجاوى، بيروت، دار المعرفة؛ سيد مرتضى، على بن حسين (م. 436 ق.)، الشافي في الامامه، تحقيق سيد عبدالزهرا حسيني، قم، انتشارات اسماعيليان، 1410 ق؛ سيوطى، جلال الدين (م. 911 ق.)، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، قم، كتابخانه مرعشى نجفى، 1404 ق؛ صالحى شامى، محمد بن يوسف (م. 942 ق.)، سبل الهدى و الرشاد في سيرة خير العباد، تحقيق عادل احمد، على محمد، بيروت، دارالكتب العلمية، 1414 ق؛ صنعانى، عبدالرزاق بن همام (م. 211 ق.)، المصنف، تحقيق حبيب الرحمن اعظمى، منشورات المجلس العلمى؛ طبرانى، سليمان بن احمد (م. 360 ق.)، المعجم الكبير، تحقيق حمدى سلفى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1404 ق؛ طبرسى، احمد بن على (م. 560 ق.)، الاحتجاج، تحقيق محمدباقر خراسان، النجف الاشرف، دار النعمان، 1386 ق؛ طبرسى، فضل بن حسن (م. 548 ق.)، اعلام الورى،

قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاهياء التراث، 1417 ق؛ طبرى، محمد بن جرير (م. 310 ق.)، تاريخ الامم والملوك، تحقيق گروهى از دانشمندان، بيروت، مؤسسة الأعلمی، 1403 ق؛ همو، المنتخب من ذیل المذیل، بيروت، مؤسسة الأعلمی؛ طبرى امامی، محمد بن جرير (م. قرن 5)، دلائل الامامه، قم، مؤسسة البعثة، 1413 ق؛ طوسى، محمد بن حسن (م. 460 ق.)، الاستبصار، تهران، دار الكتب الاسلامیة، 1390 ق؛ عاملی، سید جعفر مرتضى، الصحیح من سیرة النبی الاعظم صلى الله عليه وآله، بيروت، دار الهادى، 1415 ق؛ كراچكى، محمد بن على (م. 449 ق.)، التعجب من اغلاط العامة في مسألة الامامه، تحقيق فارس حسون؛ كلينى، محمد بن يعقوب (م. 329 ق.)، الكافى، تحقيق على اكبر غفارى، تهران، دار الكتب الاسلامیة، 1363 ش؛ مجلسى، محمدباقر (م. 1111 ق.)، بحار الانوار، تحقيق محمدباقر بهبودى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1403 ق؛ مفيد، محمد بن محمد (م. 413 ق.)، الاختصاص، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1414 ق؛ مقرئزى، احمد بن على (م. 845 ق.)، امتاع الاسماع، تحقيق محمد نميسى، بيروت، دار الكتب العلمیة، 1420 ق؛ نسائى، احمد بن شعيب (م. 303 ق.)، السنن الكبرى، تحقيق سليمان بندارى، سيد كسروى حسن، بيروت، دار الكتب العلمیة، 1411 ق؛ واقدى، محمد بن عمر (م. 207 ق.)، المغازى، تحقيق مارسدن جونز، قم، مكتب الاعلام الاسلامى، 1405 ق؛ هلالى عامرى، سليم بن قيس (م. 85 ق.)، كتاب سليم بن قيس، تحقيق محمدباقر انصارى، قم، نشر الهادى، 1420 ق؛ هيمى، احمد بن حجر (م. 974 ق.)، الصواعق المحرقة، تحقيق عبدالرحمن تركى، كامل محمد خراط، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1417 ق؛ هيمى، على بن ابى بكر (م. 807 ق.)، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، بيروت، دار الكتب العلمیة، 1408 ق؛ يحيى، قاضى عياض (م. 544 ق.)، الشفاء بتعريف حقوق المصطفى صلى الله عليه وآله، بيروت، دار الفكر، 1409 ق؛ يعقوبى، احمد بن ابى يعقوب (م. 292 ق.)، تاريخ يعقوبى، بيروت، دار صادر.

محمد رضا هدايت پناه

در برخی متون تفسیری و سفرنامه های فارسی در دوران کهن، به مقتضای نقل آیات و احادیث و بیان رویدادها، به موضوعات راجع به حضرت فاطمه علیها السلام اشاره شده است. در دوره معاصر نیز، به ویژه پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران، آثار منشور بسیاری پدید آمده است، اما استحکام ادبیات منظوم را ندارند. از این رو، در بیشتر موارد، بیان موضوعات راجع به حضرت فاطمه علیها السلام در ادب فارسی، در حوزه نظم کاوش می شود.

شاعران دوستدار اهل بیت علیهم السلام از قرن اول هجری و در دوران اموی و عباسی، همواره در اشعار خود، حاکمان غاصب را به شدت نکوهیده و رهبران راستین خویش را ستوده و کوشیده اند مکتب اهل بیت علیهم السلام را احیا کنند (ر.ک: شهیدی، 189). اشعار این شاعران، موضوعات متنوعی دارند، اما همه آنها جزو ادبیات واحدی به نام ادبیات شیعی اند. موضوع ادبیات شیعی عمدتاً عبارت است از: حضرت علی علیه السلام و ولایت ایشان، حضرت زهرا علیها السلام و شهادت ایشان، امام حسین علیه السلام و واقعه کربلا، و مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف برخی هر شعری را که به مقوله هایی همچون اهل بیت علیهم السلام، ولایت ائمه علیهم السلام، محبت ذوی القربی، امامت علی بن ابی طالب علیه السلام، فضایل و مناقب خاندان عصمت، و مدایح و مراثی عترت پیامبر صلی الله علیه و آله پردازد، شعر شیعی دانسته اند (محدثی، شعر شیعی، 17). شاخصه شعر شیعی، پرداختن به امامت امیر مؤمنان علیه السلام، اهل بیت علیهم السلام و مظلومیت خاندان رسالت، به خصوص در فاجعه کربلاست (ر.ک: شهیدی، 212؛ محدثی، شعر شیعی، 17). ادب شیعی به ستایش فضایل اخلاقی و انسانی و دینی و ابراز بیزاری از رذایل اخلاقی و پلیدیهای روحی

می پردازد و فرهنگ جهاد و شهادت را، برای در هم کوفتن دشمنان اسلام و مذهب ترویج می کند (احمدی بیرجندی، جلوه های ولایت در شعر فارسی، 25 «مقدمه»).

پیشینه ادبیات شیعی در عربی، به صدر اسلام باز می گردد، زمانی که حسان بن ثابت در روز غدیر خم، به اذن پیامبر صلی الله علیه و آله، برخاست و واقعه غدیر را سرود: «يُنَادِيهِمْ يَوْمَ الْغَدِيرِ نَبِيُّهُمْ / بِحُجْمٍ وَأَسْمَعُ بِالنَّبِيِّ مُنَادِيًا // يَقُولُ فَمَنْ مَوْلِيكُمْ وَوَلِيِّكُمْ / فَقَالُوا وَ لَمْ يَسْأَلُوا هَذَاكَ التَّعَادِيَا // إِلَهُكَ مَوْلَانَا وَ أَنْتَ وَلِيُّنَاو / لَنْ تَجِدَنَّ مِنَّا لَكَ الْيَوْمَ عَاصِدِيَا...» (ر.ک: صدوق، 670؛ مفید، 1 / 177؛ طوسی، 221؛ امینی، 34 / 2). از آن پس تاکنون، درباره غدیر خم و امامت علی علیه السلام و شخصیت دیگر معصومان علیهم السلام، به ویژه حضرت فاطمه علیها السلام، اشعار بسیاری به زبان عربی سروده شده است (محدثی، شعر شیعی، 17، مقاله فاطمه علیها السلام در شعر عربی).

ادبیات شیعی فارسی، به ویژه اشعار راجع به حضرت فاطمه علیها السلام، از قرن چهارم هجری پدید آمد (شهیدی، 213)، هر چند از قرن دوم نیز اشعاری به فارسی بر جای مانده است، لکن در آن زمان، به سبب حکومت خلفا، این زبان رونق چندانی نداشت. از قرن سوم، حکومت های نیمه مستقل و مستقل ایرانی به وجود آمدند که برخی از آنها مروج زبان عربی بودند و برخی نیز، همانند صفاریان و سامانیان، در ترویج زبان فارسی می کوشیدند (ر.ک: صفا، 1 / 163 - 182). بیشترین علت اندک بودن این اشعار در سه قرن نخست هجری، وضع زبان بود؛ البته سلطه و نفوذ مذاهب غیر شیعی نیز در کمیت و کیفیت این اشعار تأثیر داشت. در قرن چهارم، سامانیان و امرای آل بویه، در احترام به سنن ملی و ترویج زبان فارسی، کوشش بسیاری کردند. از این رو، شعر فارسی راه شکوفایی را آغاز کرد و اندیشه های دینی در ذهن و زبان شاعران بزرگ جاری گردید (ر.ک: صفا، 1 / 356 - 369).

بسیاری از شاعران و ادیبان بزرگ فارسی گوی، از جمله کسایی مروزی (م. 395 ق.)، فردوسی (م. 411 ق.)، مسعود سعد سلمان (م. 518 ق.)، انوری ابیوردی (م. 583 ق.)، خاقانی شروانی (م. 595 ق.)، کمال الدین اسماعیل (م. 653 ق.)، مولوی (م. 672 ق.)، سعدی (م. 691 ق.)، ابن یمین فریومدی (م. 769 ق.) و دیگران، به پیامبر صلی الله علیه و آله و خاندان طاهرین او علیهم السلام اشاره کرده اند (ر.ک: احمدی بیرجندی، جلوه های ولایت در شعر فارسی، 22 «مقدمه») و نام دختر پیامبر صلی الله علیه و آله، به تلویح یا در بعضی از شعرهای آنان، دیده می شود (شهیدی، 216)؛ اما شاعران بسیاری نیز از قرن چهارم تاکنون، به صراحت به موضوعات راجع به حضرت فاطمه علیها السلام پرداخته اند.

پنج نگرش کلی بر مجموعه اشعار فاطمی علیها السلام حاکم شده است (ر.ک: گنجی،: (288 - 293).

1. نگرش روایی و تاریخی، که در آن عمدتاً وقایع تاریخی مرتبط با زندگی حضرت فاطمه علیها السلام بیان شده است، مانند اشعار خواجه کرمانی (ادامه مقاله).

2. نگرش فلسفی و کلامی، که در آن به نقش حضرت علیها السلام در عالم هستی و مقام معنوی و عرفانی ایشان اشاره شده است، مانند مثنوی محمد فکور صفا و قصیده محمد علی صاعد اصفهانی (ادامه مقاله).

در مثنوی فکور - که تفسیری از مناقب منسوب به ابن عربی است - در تفسیر صفتی از صفات حضرت فاطمه علیها السلام (جواد العالم العقلیه)، آمده است: «عقل کل اول ظهور باری است / وان ظهور اندر موالی جاری است // ... // چون که ظرف جان زهرا کامل است / عقل کل را در پذیرش شامل است // حضرتش مشکات نور عقل شد / تا که نور او به عالم نقل شد // ... // در لباس زن هویدا شد ولی /

یازده انوار زو شد منجلی» (ر.ک: شاهرخی، 93 - 94).

در ابتدای قصیده ای از محمدعلی صاعد اصفهانی نیز با همین نگرش آمده است: «کیست وجودش ز بعد خالق اکبر / فوق وجود و ز حد وصف فراتر // کیست که باشد وجود ذیل وجودش / هست عَرَض هر چه هست و اوست چو جوهر» (75؛ ر.ک: شاهرخی، 284 - 287).

3. نگرش تخیلی و شاعرانه، که در آن تصاویر خیال انگیز شاعرانه و گاه اغراق آمیز از حضرت علیها السلام ارائه شده، مانند شعر بانوی آب، سروده بهمن صالحی (ر.ک: 35 - 37، 45 - 47).

4. نگرش عاطفی و شخصی، که در آن، شاعر به وصف احوال خویش در انس با حضرت علیها السلام، و واگویه های درونی خود درباره حضرت علیها السلام می پردازد، مانند شعری از غضائری رازی (شاعر قرن پنجم) یا شعری از ادیب الممالک فراهانی (شاعر قرن چهاردهم) (ادامه مقاله).

5. نگرش چندوجهی و فاخر، که در آن، شاعر با تلفیق نگرشهای پیشین، به طور جامع، به حضرت علیها السلام می پردازد. شعر شکوفه های فریاد، سروده خسرو احتشامی، از این گونه است.

اشعار فاطمی، علاوه بر قصیده و غزل، در قالب مثنوی (ر.ک: عزیزی، 485 - 494)، ترکیب بند (ر.ک: بهجتی، 71)، مسمط (ر.ک: صغیر اصفهانی، 34 - 35)، رباعی (ر.ک: احرامیان پور، 139) و حتی شعر نو (ر.ک: صالحی، 35 - 37، 45 - 47) نیز سروده شده است. به جز شعر نو، دیگر قالبها در طول تاریخ شعر فارسی و در اشعار راجع به حضرت علیها السلام به کار رفته است.

در سده های گذشته، اشعار راجع به حضرت علیها السلام، در میان آثار مدیحه سرایان و

مرثیه سرایان یافت می شود و در این باره اثر مستقلی وجود ندارد. اما در سده اخیر، به ویژه پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران، آثار مستقل بسیاری پدید آمده، که در آنها عمدتاً سروده های فارسی درباره حضرت علیها السلام گرد آمده است. در برخی از این آثار، اشعار به صورت موضوعی گردآوری شده، مانند مقاله «سیمای حضرت فاطمه علیها السلام در آئینه ادب فارسی» از محمدباقر محسنی و کتاب فاطمه زهرا علیها السلام در شعر فارسی، از محمد صحتی سردرودی، که در آن، در چهارده فصل و چهل باب، اشعار فاطمی از ولادت تا شهادت آن حضرت علیها السلام، گرد آمده است (ادامه مقاله). در برخی آثار، صرفاً مجموعه ای از اشعار راجع به حضرت علیها السلام عرضه شده است، مانند مقاله های «مدح فاطمه علیها السلام در قرآن و شعر فارسی» از محمدحسین ایران دوست و «حضرت فاطمه علیها السلام در آئینه شعر فارسی» از علی خوشه چرخ آرنی، و کتاب آئینه عصمت، اثر محمود شاهرخی و مشفق کاشانی. این گونه آثار، به سبب داشتن اشعار متعدد و معرفی شاعران بسیار، منبع پژوهشهای بعدی در خصوص شعر فاطمی هستند. مثلاً، در آئینه عصمت بیش از 110 شاعر معرفی شده است. علاوه بر گردآوری اشعار، در برخی آثار به بررسی شعر فاطمی و تحلیل مسائل مربوط به آن نیز پرداخته شده است، مانند مقاله «سیمای فاطمه زهرا علیها السلام در شعر فارسی» و کتاب جلوه های ولایت در شعر فارسی. در برخی آثار، با رویکرد تاریخی، به بیان سیر پیدایی شعر فاطمی و پیشینه آن در زبان فارسی و سپس ثبت اشعار و معرفی شاعران پرداخته شده است. سیدجعفر شهیدی در زندگانی فاطمه زهرا علیها السلام، در فصلی با عنوان «دختر پیغمبر صلی الله علیه و آله در شعر فارسی»، به بحث شعر پرداخته و تاریخچه ای از شعر فارسی عرضه کرده و اشعاری را از شاعران فارسی زبان گرد آورده است (ر.ک: شهیدی، 211 - 239).

مهدی تقی نژاد در مقدمه کتاب نیلوفر کبود، با آوردن نخستین اشعار در وصف حضرت علیها السلام - که امیر مؤمنان علیه السلام آنها را سروده - به اشعار شاعران عرب و مدیحه ها و سروده های شاعران فارسی گو اشاره کرده و گزیده ای از اشعار شاعران معاصر را آورده است.

در شعر فاطمی، شاعران با نگرشها و رویکردهای گوناگون، به موضوعات متنوع در اشعار خود پرداخته اند، که برخی از آنها عبارت اند از: نام بردن از حضرت فاطمه علیها السلام به قصد ستایش (ر.ک: دقیقی طوسی، 100)، بیان اوصاف ایشان (ر.ک: سنائی غزنوی، 571)، بیان نسب و شرافت خانوادگی آن حضرت علیها السلام (ر.ک: ناصر خسرو، دیوان، 454)، غصب فدک (ر.ک: ناصر خسرو، دیوان، 236)، ابراز ارادت به حضرت علیها السلام (ر.ک: مدبری، 466)، بیان عقاید شیعه (ر.ک: کاشفی سبزواری، 138)، توسل و تمسک به حضرت علیها السلام (ر.ک: سعدی، بوستان، 209؛ همو، کلیات (قصاید)، 3)، بیان فضائل و مناقب حضرت علیها السلام (ر.ک: خواجوی کرمانی، 584)، سوک نامه و مرثیه (ر.ک: خواجوی کرمانی، 134)، ایاتی در رثای ایشان در ضمن مرثیه امام حسین علیه السلام (ر.ک: وحشی بافقی، 291)، مدح و ثنا (ر.ک: کاشفی سبزواری، 138؛ عاشق اصفهانی، 432 - 434)، اشاره به حضرت علیها السلام (ر.ک: بابافغانی شیرازی، 5: قآنی شیرازی، 437)، دفاع از ولایت (ر.ک: عزیزی، 485)، خطبه ها و خطابه ها (ر.ک: بهجتی، 71)، شخصیت زن (ر.ک: صالحی، 46) و فاطمه علیها السلام و مهدویت (ر.ک: محدثی، برگ و بار، 125؛ حسینی، 94 / 1).

با این همه، در شعر فاطمی کاستیهایی نیز وجود دارد که از مهم ترین آنها، این است که شعر فاطمی، هر چند از نظر آرایه های لفظی و تنوع قالب و استحکام و ابداع ترکیبات، توفیق بسیاری داشته، از حیث مضمون و محتوا همواره تکراری و دچار فقر اندیشه بوده است. در بیشتر اشعار، اوصاف حضرت علیها السلام مبتنی بر برداشتها

و ذهنیتهای رایج در میان مردم است، در حالی که باید مبتنی بر روایات و معارف اصیل اسلامی باشد، که متولی تبیین اوصاف معصومان علیهم السلام و به ویژه حضرت زهرا علیها السلام هستند. از این رو، مخاطب قرار دادن عوام و بی‌اعتنایی به خواص و عالمان، آسیبی دیگر در شعر فاطمی است (ر.ک: صحتی سردرودی، 11 «مقدمه»). این امر موجب پیدایش غلو در بیان اوصاف اهل بیت علیهم السلام یا بیان مطالب غیر واقع و غیر مستند گردیده است، مانند ابیاتی که در آن صغیر اصفهانی، گذر جبرئیل از فراز کاخ شرف زهرا علیها السلام را موجب سوختن پر و بال وی می‌داند (ر.ک: 35). برخی مختصات شعری نیز - گرچه در شعر، مطلوب اند و حتی حُسن به شمار می‌آیند - در بیان مناقب معصومان علیهم السلام، آسیب جدی محسوب می‌شوند. از جمله، تکیه بر عنصر خیال و اغراق، که در مقام تعظیم و تکریم، مسائل را فراتر از واقع، بیان می‌نماید و در برخی موارد دچار غلو می‌شود. بهره‌گیری از استعاره و مجاز نیز در بیان اوصاف و موضوعات راجع به معصومان علیهم السلام ایرادهایی به وجود می‌آورد. از دیگر آسیبها، توجه بیشتر شاعران به مصیبت نامه نویسی و ذمّ مخالفان و کم توجهی به شخصیت و مقام معنوی و مناقب و مدایح حضرت فاطمه علیها السلام است (صحتی سردرودی، 11 - 12 «مقدمه»).

از قرن چهارم تاکنون، شاعران فارسی‌گوی با سرودن اشعاری در قالبهای گوناگون، ارادت خود را به حضرت فاطمه علیها السلام ابراز داشته‌اند.

قرن چهارم، سبک خراسانی و سرآغاز شعر فاطمی

نخستین اشعار راجع به حضرت فاطمه علیها السلام به سبک خراسانی، و نخستین اشعار برجای مانده در ادبیات شیعی، سروده ابو منصور محمد بن احمد دقیقی طوسی (م. 368 ق.) است (معین، 5، 532).

1. دقیقی طوسی: وی در قصیده ای 55 بیتی، برای تکمیل و تعمیق مفاهیم ادبی و تصاویر شاعرانه، از نام برخی اهل بیت علیهم السلام بهره گرفته و در آن میان به نام حضرت زهرا علیها السلام نیز اشاره کرده است: «پری چهره بتی عیار و دلبر / نگاری سرو قد و ماه منظر // چنان چون من بر او گریم نگرید / ابر شبیر زهرا روز محشر» (ر.ک: 100 - 102).

2. فردوسی طوسی (م. 411 ق.): حکیم ابوالقاسم فردوسی نیز شاعری شیعی مذهب بود و در آغاز شاهنامه، اعتقاد خود را به اهل بیت علیهم السلام این گونه بیان کرده است: «چهارم علی بود جفت بتول / که او را به خوبی ستاید رسول // که من شهر علمم علیم در است / دُرست این سخن قول پیغمبر است» (13).

قرن پنجم

در این قرن نیز برخی شاعران درباره حضرت فاطمه علیها السلام شعر سروده اند، از جمله غضائری رازی و ناصر خسرو.

1. غضائری رازی (م. 426 ق.): وی در ابیاتی از پنج تن آل عبا علیهم السلام نام برده و با اقرار به مقام شفاعت ایشان، بدانها ارادت ورزیده است: «مرا شفاعت این پنج تن بسنده بُود / که روز حشر بدین پنج تن رهانم تن // بهین خلق و برادرش و دختر و دو پسر / محمد و علی و فاطمه حسین و حسن // ایا کسی که شدی معتصم به آل رسول / زهی سعادت تو لَاتَخَفَ وَ لَاتَحْزَنَ» (ر.ک: مدبری، 466).

2. ناصر خسرو (م. 481 ق.): یکی از مشهورترین نویسندگان و شاعران این قرن که بارها و به صراحت، نام حضرت علیها السلام را در کلام خود آورده، ناصر خسرو است. او شیفتگی خود را به خاندان عصمت و طهارت علیهم السلام بارها اظهار کرده و نام فاطمه علیها السلام و دیگر نامهای ایشان را، به صراحت و به قصد ستایش، ذکر نموده است، همچون: «من همی نازش به آل حیدر و زهرا کنم / تو همی نازش به سند

و هند بدگوهر کنی // گر بیند چشم تو فرزند زهرا را به مصر / آفرین از جانت بر فرزند و بر مادر کنی» (دیوان، 454). ماجرای غصب فدک نخستین بار در شعر فارسی، از زبان ناصر خسرو مطرح و نکوهش شده است: «لعنت کنم بر آن بت کز فاطمه فدک را / بستد به قهر تا شد رنجور و خوار و غمگین» (دیوان، 236). وی در برخی موارد، برای اثبات عمق ارادتش به امام علی علیه السلام و حضرت فاطمه علیها السلام، از تعابیر استعاری و معانی ثانوی بهره برده و از آن حضرت علیها السلام به حور عین محمد صلی الله علیه و آله تعبیر کرده است (دیوان، 129).

ناصر خسرو در سفرنامه خویش در وصف مدینه و مسجدالنبی نوشته است: «میان مقبره و منبر هم حظیره ای است و آن را روضه گویند و گویند آن بستانی از بستانهای بهشت است؛ چه، رسول الله صلی الله علیه و آله فرموده است: "بَيْنَ قَبْرِي وَمَنْبَرِي رَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ" و شیعه گویند آنجا قبر فاطمه زهرا علیها السلام است» (103).

قرن ششم و سبک عراقی

از اواخر قرن ششم تا قرن نهم هجری، سبک غالب شاعران فارسی زبان، عراقی بود. در این سبک، شاعران به جای قصیده، بیشتر در قالب غزل، شعر می سرودند (صفا، 2 / 343 - 344).

1. سنائی غزنوی (م. 545 ق.): در قرن ششم، سنائی غزنوی اعتقاد راسخ خود را به پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم و خاندان ایشان علیهم السلام در منظومه های عرفانی بیان کرده است (701). وی به حضرت فاطمه علیها السلام و مقام معنوی و برتری او بر همه زنان عالم، اشاره کرده و نیز گفته است: «سراسر جمله عالم پُر زنانند / زنی چون فاطمه خیر النَّسا کو» (571).

2. قوامی رازی: از دیگر شاعران شیفته اهل بیت علیهم السلام در سده ششم، قوامی رازی است. او در فضایل ائمه علیهم السلام، به ویژه در رثای ایشان، سروده های فراوانی دارد و

درباره حضرت فاطمه علیها السلام، در تعزیت حضرت سیدالشهدا علیه السلام و ظلمی که در عاشورا بر فرزندان پیامبر صلی الله علیه و آله روا داشته شد، چنین گفته است: «روز دهم ز ماه محرم به کربلا / ظلمی صریح رفت بر اولاد مصطفی // زهرا و مصطفی و علی سوخته ز درد // ماتم سرای ساخته بر سدره منتهی / در پیش مصطفی شده زهرای تنگدل // گریان که چیست درد حسین مرا دوا» (125 - 126).

3. عطار نیشابوری (م. 618 ق.): از جمله شاعران و عارفان شهیر در سده ششم و اوایل قرن هفتم، عطار نیشابوری است. وی در الهی نامه از حضرت فاطمه علیها السلام چنین یاد کرده است: «همه یاران در آن اندوه محنت / شدند آخر بر خاتون جنت» (224). در مصیبت نامه نیز، در خلال بیان فضیلت امام حسین علیه السلام، بار دیگر به مقام حضرت زهرا علیها السلام اشاره کرده است: «قرة العین امام مجتبی / شاهد زهرا شهید کربلا // گیسوی او تا به خون آلوده شد / خون گردون از شفق پالوده شد // کی کنند این کافران با این همه / کو محمد کو علی کو فاطمه» (37).

قرن هفتم

در اوایل این قرن، با حمله مغول به ایران، مراکز علمی در خراسان و محدوده ماوراء النهر وری و اصفهان نابود شد و دیگر پناهگاهی برای علوم و ادبیات اسلامی باقی نماند (صفا، 3 / 301). اما در عهد ایلخانان مغول (736 - 814 ق.)، به سبب اسلام آوردن برخی از حاکمان ایلخانی، دشمنی آنان و کارگزارانشان با ایرانیان مسلمان، از میان رفت. این امر برای مسلمانان فرصتی فراهم آورد تا سنتهای دیرینه خود را احیا کنند و چون پس از ایلخانان، بیشتر امرا و ملوک طوایف مسلمان بودند، این روند ادامه یافت. از این رو، در ایران آن دوران، شاعران پر آوازه‌های ظهور یافتند.

ص: 492

سعدی شیرازی (م. 691 ق.): شاعر و نویسنده بزرگ این دوران، سعدی شیرازی، در ستایش پیامبر صلی الله علیه و آله و خاندان او به هر مناسبتی سخن گفته و علاقه باطنی و اعتقاد راسخش را به ایشان نشان داده است. او در قصیده ای، در مقام نیایش به درگاه خدا، از نام مبارک حضرت فاطمه علیها السلام این گونه استعانت جسته است: «یا رب به نسل طاهر اولاد فاطمه / یا رب به خون پاک شهیدان کربلا // دل‌های خسته را به کرم مرهمی فرست / ای نام اعظمت در گنجینه شفا» (کلیات (قصائد)، 3).

«خدایا به حق بنی فاطمه / که بر قولم ایمان کنم خاتمه» (بوستان، 209).

قرن هشتم

ابوالعطاء کمال الدین محمود خواجوی کرمانی (م. 753 ق.)، از مشاهیر شاعران و عارفان قرن هشتم، به خاندان عصمت و طهارت علیهم السلام ارادت داشته و در سخنانش بارها به ایشان تمسک جسته است (صفاء، 3 / 886)، در اشعاری که خواجو در رثای اهل بیت علیهم السلام سروده، نام حضرت زهرا علیها السلام عموماً ذکر گردیده، از آن جمله است: «چون چراغ دیده زهرا بکشتندش به زهر / زهره را دل بر چراغ دیده زهرا بسوخت» (143) و «در کام او چو زهر هلاهل شود نفس / هر کوز زهر خورده زهرا کند سخن // نور دل بتول و جگر گوشه رسول // خورشید برج دین و دُرّ دُرّج بوالحسن» (139). وی در اشعاری در مدح امام علی علیه السلام نیز، مرتبه آن حضرت علیه السلام را در وابستگی به حضرت زهرا علیها السلام دانسته است (ر.ک: 114 - 116).

قرن نهم و دهم، سبک هندی و توسعه باورهای شیعی

از قرن نهم تا سیزدهم، سبک رایج در شعر، سبک هندی بود (صفاء، 5 / 421 - 422). این دوران، شاعران بیشتر در قالب قصیده شعر می سرودند. در قرن دهم، مقارن با دوره تیموری، گویندگان در بیان مفاهیم دینی و دل‌بستگی به خاندان عصمت و طهارت علیهم السلام توفیق بسیاری پیدا کردند (ر.ک: صفاء، 5 / 584).

ص: 493

از جمله شاعران مشهور در این دوران، کمال الدین حسین واعظ کاشفی سبزواری (م. 910 ق.) بود (صفا، 4 / 523). وی در اشعار خود به مصائب انبیا و ائمه طاهرین علیهم السلام پرداخته و از امام علی و حضرت فاطمه و فرزندان بزرگوارشان علیهم السلام ستایشها نموده است (کاشفی سبزواری، 135).

وی برای نخستین بار در مدح حضرت زهرا علیها السلام، با اشاره به مقام عصمت و جایگاه ایشان در عالم هستی، اشعاری سروده است: «ای تو در درج نبوت گوهر عالم فروز / وی تو در برج ولایت زهره روشن جبین // ای به رفعت مریم ثانی که مهد عفتت / از ترفع جای دارد بر سر چرخ برین // ای نهال روضه عصمت که هست از روی قدر / سایه جاهت پناه قاصرات الطرف عین // ریشه ای از معجز عصمت شعارت آمده / حوریان گلشن فردوس را حبل المتین // ای چراغ اهل بیت مصطفی ای فاطمه / مادر سبطین و نور چشم خیر المرسلین» (138). او در سوک نامه هایی که در رثای امامان معصوم علیهم السلام، به ویژه امام حسین علیه السلام، سروده، از حضرت فاطمه علیها السلام نیز ذکری به میان آورده است (ر.ک: 90، 189). در مصیبت شهادت حضرت فاطمه علیها السلام نیز چنین سروده است: «حوران ز بهر فاطمه آغاز کرده اند / بر غرفه های جنت مأوی گریستن // مادر نبود و جدّ و پدر روز ماتمش / باید به جای این همه ما را گریستن» (53).

قرن دهم تا میانه قرن دوازدهم

این دوره، که با عهد صفوی مصادف بود، از جهت سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، هنری و ترویج مذهب تشیع، حائز اهمیت است. در نتیجه توجه به علوم دینی در این دوره، فقه، کلام و حدیث توسعه یافت و این امر در گویندگان شعر فارسی نیز تأثیر داشت، خصوصاً تشویق پادشاهان به مرثیه سازی و مرثیه سرایان یا کسانی که به ذکر مناقب اهل بیت علیهم السلام

می پرداختند، بر رواج این نوع شعر افزود (صفا، 5 / 622). مؤلف عالم آرای عباسی، در ذکر احوال شاعران دوره شاه طهماسب صفوی، به تشویق حکومت در سرودن اشعاری در شأن ائمه معصومین علیهم السلام اشاره کرده است (ترکمان، 1 / 178). بنابر این، شاعران علاقه مند به ذکر مدح و منقبت و مرثیه حضرت فاطمه علیها السلام نیز مجال ظهور بیشتری یافتند.

1. بابافغانی شیرازی (م. 925 ق.): در اوایل این قرن بابافغانی شیرازی، با زبانی ساده و افکار نازک، شیوه خاصی در غزل ایجاد کرد (صفا، 4 / 411 - 412). وی در اشعارش از اهل بیت علیهم السلام سخن گفته، اما از حضرت فاطمه علیها السلام به صراحت ذکری به میان نیاورده و غیر مستقیم و به اشاره، به بیان اعتقاداتش پرداخته است (بابافغانی شیرازی، 5، 12). در برخی از اشعار نیز به واقعه غصب فدک و تبرّی از عاملان آن اشاره کرده است: «دیگر مکن مناظره با غاصب فدک / او را همین بس است که گویند غاصب است» (15).

2. هلالی جغتایی (م. 936 ق.): از دیگر شاعران قرن دهم، نورالدین هلالی استرآبادی، مشهور به جغتایی است. وی در اوایل عهد صفویان، هنگام حمله عبیدالله خان ازبک به سال 936 قمری، به جرم تشیع کشته شد (معین، 6 / 2291؛ ر.ک:

صفا، 4 / 432 - 435). وی در نمونه ای از اشعار مذهبی خود، در بیان خاکساری خویش به حضرت فاطمه علیها السلام و دیگر اصحاب کسا، این گونه سروده است: «چار طاق طرب سرای وجود / چار باغ فضای گلشن جود // کیست آن چار مه به مذهب من / علی و فاطمه، حسین و حسن» (221).

3. محمد اهلی شیرازی (م. 942 ق.): نیز قصاید فراوانی در منقبت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و خاندان ایشان و در رثای شهیدان کربلا دارد. او در ضمن اشاره به

سزاوار بودن همسری امام علی علیه السلام و حضرت فاطمه علیها السلام، از برتری معنوی حضرت فاطمه علیها السلام بر همه زنان دو عالم سخن گفته است: «مصطفی را نیست داماد از علی شایسته تر / شاه مردان را سزد خیر النساء العالمین» (492).

4. کمال الدین وحشی بافقی (م. 991 ق.)، شاعر نکته پرداز و از مشاهیر مکتب وقوع، در ضمن مرثیه ای برای خاندان پیامبر علیه السلام، به مقام معنوی حضرت فاطمه علیها السلام و خیر النساء بودن و منزلت ایشان نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله اشاره کرده است (290). وی تعهد خود را به سوگواری حضرت زهرا علیها السلام، با تعصبی خاص نشان داده است: «ماتم فرزند پیغمبر بود بر جمله فرض / گر یزیدی سیرتی این را نداند گو بدان // رفته زهرا عصمتی در خلوت آل رسول / کامده آل علی از فرقت او در فغان» (255).

5. محتشم کاشانی (م. 996 ق.)، در اواخر قرن دهم هجری، شمس الشعراء، کمال الدین محتشم کاشانی، ظهور کرد. وی از شاعران اوایل عهد صفوی است که به سرودن مدایح و مراثی خاندان رسالت علیهم السلام اهتمام ورزید و بهترین اشعارش در همین زمینه اند (معین، 6 / 1909؛ ر.ک: صفا، 5 / 792 - 794). مهم ترین مرثیه او، ترکیب بندی است در دوازده بند، که در سوک شهیدان کربلا سروده و در آن چندین مرتبه به حضرت فاطمه علیها السلام اشاره کرده است: «بر خوان غم چو عالمیان را صلا زدند / اول صلا به سلسله انبیا زدند // نوبت به اولیا چو رسید آسمان تپید / زان ضربتی که بر سر شیر خدا زدند // آن در که جبرئیل امین بود خادمش / اهل ستم به پهلوی خیر النساء زدند» (کاشانی، 281).

قرن دوازدهم

مهم ترین شاعر در این قرن، آقا محمد عاشق اصفهانی (م. 1181 ق.) است که به مخالفت با شیوه شاعری قرن دهم و یازدهم، معروف

به سبک هندی، برخاست و شیوه شاعران قدیم خراسان و عراق را تجدید نمود (معین، 5/ 1124). وی در ستایش خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله، قصایدی سروده و در چند بیت در مدح حضرت فاطمه علیها السلام، با اشاره به شرافت نسب و مقام والای حضرت علیها السلام در عالم هستی و برتری ایشان بر برخی انبیا و زنان نمونه، این گونه آورده است: «ای به گوهر ذات پاکت بضعه خیر الانام / وی مهینه بانوی جنت ز روی احترام // مایه آرام دل نور دو چشم روشنی / پیشوای هر دو عالم را هزارانت سلام // مهتر خلق خدا را دختری و از شرف / ذکر تو خوش تر حدیث و مدح تو بهتر کلام // مریمت خوانم ولی این مدح کی زبید تو را / مریمت زبید کنیز و عیسیست شاید غلام // چون خرامی سوی جنت بس که شوق خدمتت / بهر استقبال، نخل طوبی آید در خرام // من که در این لجه پر حیرتم کشتی شکست / بهتر از مهر توام حبلی نه بهر اعتصام // کافرم در روز و شب جز مدحت آل رسول / گر به کار دیگرم باشد هوای اهتمام» (ر.ک: عاشق اصفهانی، 432 - 434).

قرن سیزدهم، بازگشت به سبک عراقی و افول باورهای شیعی

از میانه قرن دوازدهم تا اواسط قرن چهاردهم (دوره افشاریه، زندیه، قاجاریه و مشروطه)، گویندگان با زبانی متمایل به گذشته، به موضوعاتی از قبیل وصف طبیعت، ستایش پادشاهان، وعظ و اندرز، مدایح و مراثی ائمه معصومین علیهم السلام و داستانهای حماسی و تاریخی و دینی و غنایی توجه کردند و چون پادشاهان قاجار، بیشتر به شاعران توجه می کردند، شاعران فراوانی در دوره قاجار ظهور یافتند، ولی از دوره فتحعلی شاه (1176 - 1213 ق.) به بعد، ارتباط نزدیک میان ایران و اروپا آغاز شد و روبه افزونی نهاد و سرانجام، با تحول سیاسی بزرگی به نام مشروطیت همراه شد. در این میان، تغییرات عمده ای نیز در ساخت، ترکیب و

مضامین آثار ادبی پدید آمد و مطالب دینی، به ویژه در حوزه فرهنگ شیعه، به گونه ای رنگ باخت یا به ابتذال کشیده شد. گویندگان دوره مشروطه، بیشتر به سرودن اشعار سیاسی و میهنی روی آوردند و اگر کسی مایه های تعهد مذهبی و دین خواهی داشت، مفاهیم راجع به آن را، به اشاره، در لابه لای سخن خود می آورد. این وضع، تا فراهم شدن شرایط انقلاب اسلامی در ایران ادامه داشت.

1. میرزا حبیب قآنی شیرازی (م. 1270 ق.)، از شاعران بزرگ ایران در قرن سیزدهم است، شهرت او در ساختن قصاید طولانی، همراه اوصاف خوشایند و الفاظ خوش آهنگ است (معین، 6 / 1408). وی از مداحان شاهان و شاهزادگان قاجاری بود، اما در ستایش خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله و در رثای امام حسین علیه السلام و یارانش نیز اشعار بلند و مؤثری سروده است. همچنین درباره حضرت زهرا علیها السلام و شرافت و برتری وی بر دیگر زنان عالم و خیر النساء بودن او، در ضمن مدح دیگر اهل بیت علیهم السلام (قآنی شیرازی، 38) و نیز به طور مستقل، ابیاتی سروده، که از آن جمله است: «نه هر زن بُود در سعادت بتول / نه هر مردی اندر شرافت رسول» (769)، «حور فردوس لقا زهره زهرا طینت / ساره آمنه خو مریم میمونه خصال» (237). همچنین در مقام دعا و نیایش، به اشک دیده گریان فاطمه تمسک کرده است (58).

2. میرزا محمد جیحون یزدی (م. 1301 ق.)، از شاعران سده سیزدهم و معاصر قآنی بود. وی در قصیده سرایی و مدح خاندان عصمت و طهارت علیهم السلام طبعی خوش و روان داشت (مدرس تبریزی، 1 / 446 - 447). جیحون در اشعار ولایی، در مدح امام علی علیه السلام، فقط حضرت فاطمه علیها السلام را هم رتبه ایشان دانسته است (ر.ک: 11). او در مرثیه ای که در توصیف ورود سر مبارک امام حسین علیه السلام به دیر راهبی در راه

شام سروده، از زبان سر بریده امام حسین علیه السلام و در مقام تقاخر به حضرت زهرا علیها السلام چنین گفته است: «مادرم فاطمه کو زهره زهرا باشد / خود حسینم که سرم بر نی اعدا باشد» (421).

3. صفای اصفهانی (م. 1322 ق.)، شاعر و عارف قرن سیزدهم و چهاردهم، نیز درباره مقام و مرتبه اهل بیت علیهم السلام اشعاری سروده و در چند بیتی از مسمط زیبای خود - که در شأن و منزلت حضرت فاطمه علیها السلام است. آن حضرت علیها السلام را به صدف یازده مروارید امامت تشبیه کرده و به مقام ملکوتی و جبروتی و آگاهی حضرت فاطمه علیها السلام بر اسرار عالم هستی اشاره نموده و در ادامه چنین سروده است: «بالای مکان فوق زمان ذات مُمَحَّد / کز نقص زمانی و مکانی است مجرد // فرزند نبی جفت ولی طاق مؤید / طاق حرم عصمت او قصر مشید // آن شافعه کان رایحه کز خلد مخلد / جویند نیابند جز از خاک در او // در هر صفتی اعظم اسمای الهی / اندر فلک صورت نبود چو تو ماهی // عالم همگی بنده شرمنده تو شاهی / نه غیر تو حقی نه ملاذی نه پناهی // محتاج توایم از ره الطاف نگاهی / یا فاطمة الزهرا انا بکِ شُکُوا» (ر.ک: 128 - 131).

4. ادیب الممالک فراهانی (م. 1335 ق.)، از نیمه دوم قرن سیزدهم به بعد، در محتوا و ساختار ادبیات ایران، تحولات فراوانی رخ داد (ر.ک: یاحقی، 18 - 20). در این دوران، نویسندگان و شاعران متعهد و باذوقی ظهور کردند که ارادت خود را به ساحت قدس ربوبی و خاندان عصمت و طهارت علیهم السلام ابراز می داشتند. در این ایام، سبک جدیدی در سروده های دینی به وجود نیامد و شاعران عمدتاً با سرودن مدایح و مراثی، راه گذشتگان را می پیمودند. ادیب الممالک فراهانی، از جمله مشاهیر ادب و شعر فارسی در این دوران، در انواع شعر، خصوصاً در

قصیده و قطعه، استاد بود (دهخدا، 1/ 1347؛ معین، 5/ 111). او در مقام و منزلت حضرت فاطمه علیها السلام و غم و اندوه او در فراق پدر و ستمی که بر پسرعموی او علی علیه السلام رفت، ابیاتی سروده و به مصائب و ستمهایی که به ایشان شده نیز اشاره کرده و آورده است: «آمد به یادم از غم زهرا و ماتمش / آن محنت پیایی و رنج دمادمش // آن دیدۀ پر آتش و آن آه آتشین / آن قلب پر ز حسرت و آن حال در همش // آن دست پر ز آبله و آن شانه کبود / آن پهلوی شکسته و آن قامت خمش» (ادیب الممالک فراهانی، 566).

5. ملک الشعرا بهار (م. 1370 ق.)، دیگر شاعر نامدار این دوران است دهخدا، 3/ 4429؛ معین، 5/ 300 - 301). وی در چند بیت از قصیده ای که به مناسبت ولادت حضرت زهرا علیها السلام سروده، به مقام معنوی و ضمیر آگاه او اشاره کرده و آورده است: «زهرا آن اختر سپهر رسالت / کاورا فرمان برند ثابت و سیار // فاطمه، فرخنده مام یازده سرور / آن به دو گیتی پدرش سید و سالار // پرده نشین حریم احمد مرسل / صدر گزین بساط ایزد دادار // عرفان عقد است و اوست واسطه عقد / ایمان پرگار و اوست نقطه پرگار // بر همه اسرار حق ضمیرش آگاه / عنوان از نام او به نامه اسرار» (ملک الشعرا بهار، 136 - 137).

قرن چهاردهم

در این قرن شاعران بلند آوازه‌های ظهور کرده و آثار فراوان و مؤثری در مدح و منقبت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و ائمه طاهرین علیهم السلام پدید آوردند. از آن جمله اند:

1. محمد حسین غروی اصفهانی (م. 1361 ق.)، فقیه و اصولی مشهور، که افزون بر مباحث علمی، دیوان شعری به نام دیوان کمپانی داشته و اشعار فراوانی در مناقب و مراثی اهل بیت علیهم السلام سروده است. از او شعرهای معروف و زیبایی با

مضامین عمیق، در شأن حضرت علیها السلام باقی مانده، که از آن جمله است: «دختر فکر بکر من غنچه لب چو وا کند / از نمکین کلام خود حق نمک ادا کند // نظم برد بدین نسق از دم عیسوی سبق / خاصه دمی که از مسیحا نفسی ثنا کند // ناطقه مرا مگر روح قُدس کند مدد / تا که ثنای حضرت سیّده نسا کند // فیض نخست و خاتمه نور جمال فاطمه / چشم دل از نظاره در مبدأ و منتهی کند // مطلع نور ایزدی مبدأ فیض سرمدی / جلوه او حکایت از خاتم انبیا کند // بضعة سیّد بشر، امّ ائمّه غرر / کیست جز او که همسری با شه لافتی کند // وحی و نبوتش نسب، جود و فتوتش حَسَب / قصه ای از مروتش سوره هل اُتی کند» (39 - 40).

2. صغیر اصفهانی (م. 1390 ق.)، نیز در اشعاری زیبا و دارای مضامین متعالی، به بیان مقام حضرت زهرا علیها السلام در عالم هستی، در مقایسه با فرشتگان مقرب پرداخته و انسان را از درک مقام معنوی آن حضرت علیها السلام عاجز دانسته و گفته است: «فاطمه عصمت کل کنز خفی ازلی / فاطمه عالمه از حق به خفی و به جلی // فاطمه روح نبی، همسر و همتای ولیّ / فاطمه عالیّه ای کش نبدار زوج علی // فرد و بی مثل بد آنگونه که حی متعال / طایر وهم که از منظر عنقا گذرد // به یکی پر زدن از گنبد خضرا گذرد / کی به کاخ شرف زهره زهرا گذرد // بلکه جبریل اگر خواست بدانجا گذرد / همچو پروانه از او پاک بسوزد پر و بال» (34 - 35).

3. محیی الدین مهدی الهی قمشه ای (م. 1393 ق.)، فیلسوف، مفسر و مترجم نامدار قرآن، نیز در اشعاری، با بیان منقبت و مقام عصمت و شفاعت حضرت فاطمه علیها السلام، عمق ارادت خود را این گونه ابراز داشته است: «مصطفی تاج است و حیدر تاجدار فاطمه / گوهر سبطین احمد گوشوار فاطمه // ایزد یکتا به ساق عرش اعلی برنگاشت / نام پاک و عزت و شأن و وقار فاطمه // معدن درّ ولایت

منبع فیض خدا / در شفاعت عالمی چشم انتظار فاطمه // زد الهی چنگ در دامان عصمت کز نشاط / مست ناب کوثر است از جویبار فاطمه» (327 - 328).

دوره معاصر، دوران بالندگی شعر شیعی و فاطمی

پیش از پیروزی انقلاب اسلامی در ایران (بهمن 1357)، معدودی از شاعران، شعر خود را به بیان منقبت امامان معصوم علیهم السلام اختصاص می دادند، اما پس از پیروزی انقلاب، با تغییر روشها و نگرشها، اغلب شاعران دوستدار ولایت خاندان عصمت و طهارت علیهم السلام، به مناسبت شهادت، ولادت، و ایام مربوط به این ذوات مقدّس، به خلق اثر و ثبت ارزشهای ایشان پرداختند، که سبب گردید سرودن چکامه های دینی و مذهبی، رواج بسیار یابد و جشنواره ها و سوگواره های نبوی، علوی، فاطمی، حسینی و از این قبیل، در سراسر ایران برگزار شود و آثار ادبی فراوانی درباره زندگی و سیره عملی و تعالیم پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام پدید آمد.

در دوران اخیر، برخی از محققان، اشعار راجع به حضرت زهرا علیها السلام را گرد آورده و آثاری منتشر کرده اند، که از جمله آنهاست: مناقب فاطمی علیها السلام در شعر فارسی، احمدی بیرجندی؛ و فاطمه زهرا علیها السلام در شعر فارسی، صحتی سردرودی. صحتی سردرودی سروده هایی از قریب به 380 شاعر را آورده است که بیشتر، معاصر و به ویژه از شاعران پس از پیروزی انقلاب اسلامی هستند و در میان آنان، سروده های 26 بانوی شاعر نیز آمده است.

سروده های بزرگان و علمای دین و به خصوص مراجع تقلید نیز - که در مناسبتهای گوناگون سروده اند و در پایگاههای اطلاع رسانی آنان منتشر شده به موجب اهتمام و توجه بیشتر شاعران به این حوزه گردیده است.

برخی دیگر از شاعران معروف این دوران، عبارت اند از: محمد حسین بهجت تبریزی (شهریار)، حمید سبزواری، مشفق کاشانی، محمد حسین بهجتی (شفق)، محمود شاهرخی، محمدعلی مجاهدی (پروانه)، محمدعلی مردانی، نصرالله مردانی، سیدرضا مؤید، قیصر امین پور، زکریا اخلاقی، احمد عزیزی، غلام رضا قدسی، صابر همدانی، جواد محدّثی، علیرضا قزوه، محمد صحتی سردرودی، بهمن صالحی، و بسیاری دیگر (ر.ک: صحتی سردرودی، 883 - 888). نمونه هایی از سروده های این شاعران، گسترش فرهنگ شیعی و فاطمی را پس از انقلاب اسلامی نشان می دهد.

1. امام خمینی قدس سره از مراجع و علمای بزرگی است که اشعار عارفانه و عاشقانه ای در قالب غزل سروده و دیوانی از وی بر جای مانده، اما برای ابراز ارادت به امامان معصوم علیهم السلام و مقام حضرت فاطمه علیها السلام، در قالب قصیده نیز شعر سروده و با تصویرهای بدیع، به بیان مقام بی همتا و فضایل حضرت علیها السلام پرداخته و او را آینه رحمت الهی و مظهر عصمت معرفی کرده است. در چند بیت از قصیده ایشان در مدح فاطمه زهرا علیها السلام و فاطمه معصومه علیها السلام، چنین آمده است: «ای ازلیت به تربت تو مُخَمَّر / وی ابدیت به طلعت تو مقرر // عصمت تو تا کشیده پرده به اجسام / عالم اجسام گردد عالم دیگر // جلوه تو نور ایزدی را مَجَلّی / عصمت تو سرِّ مُختفی را مَظْهر // نور خدا در رسول اکرم صلی الله علیه و آله پیدا / کرد تجلّی زوی به حیدر صفدر // وز وی تابان شده به حضرت زهرا علیها السلام / اینک ظاهر ز دُختِ موسی جعفر» (ر.ک: 253 - 256).

2. علامه حسن حسن زاده آملی نیز اشعار بسیاری در وصف حضرت فاطمه علیها السلام سروده است. وی در شعری با عنوان «حدیث لیلۃ القدر»، به بیان حدیثی زیبا در

خصوص حضرت فاطمه علیها السلام پرداخته است: «ز قرآن و ز آیتهای قدرش / بین این خاک زاد و شرح صدرش // ... امام صادق آن قرآن ناطق / یکی تفسیر همچون صبح صادق // بفرموده است و بشنو ای دل آگاه / که «لیله» فاطمه است و «قدر» الله // چو عرفانش به حق گردید حاصل / به ادراک شب قدرید نائل» (1 / 9 - 10).

3. سید محمد حسین شهریار در شعری با عنوان شأن نزول «هل أتی»، به منزلت والای حضرت زهرا علیها السلام نزد خداوند اشاره نموده و از زبان علی علیه السلام آورده است: «همسرم فاطمه ای شاه زنان عالم / ای بنای حرم قدس تو را کعبه حریم // دست پرورده سیمرغ رسالت که تو راست / قاف حرمت قُرُق غیرت قرآن کریم // ... هل أتی نازل در شأن قبول عذر است / مرجبا مهبط تنزیل خداوند حکیم» (2 / 1009).

4. حمید سبزواری در بیان مجد و عظمت حضرت فاطمه علیها السلام، شعری با عنوان «سرای فاطمه» سروده و در دو بیت از آن آورده است: «آنچه کرامت خدای فاطمه دارد / جمله مکان در سرای فاطمه دارد // جلوه توحید و نور عشق و فضیلت / کلبه مهر آشنای فاطمه دارد» (378).

5. مشفق کاشانی در وصف حضرت فاطمه علیها السلام رباعیاتی سروده است. «شقیعة محشر» و «سرچشمه رحمت خدا» نام دو رباعی اوست. وی در رباعی اخیر سروده است: «گل بوته باغ مصطفی زهرا بود / آلاله داغ مرتضی زهرا بود // خورشید بلند در شبستان وجود / سرچشمه رحمت خدا زهرا بود» ر.ک: احرامیان پور، 139).

6. محمد حسین بهجتی، متخلص به شفق، ترکیب بندی با نام «سر عفاف» سروده است. وی در این شعر بسیار روان و سلیس، از اندوه او در فراق پدر،

مظلومیت حضرت زهرا علیها السلام، بردباری و استقامت ایشان و ایراد خطابه در راه آگاه ساختن مردم غافل، سخن گفته است: «فغان که شاخ گل باغ احمدی زهرا / به نوبهار جوانی بهار می ریزد // ... چسان خموش نشیند که برگریز ستم / ز باغ عصمت دین برگ و بار می ریزد // به مسجد آید و جای پدر تهی بیند / به سوز ناله زند، خون ز دیده پالاید // خطابه خواند و بر خفتگان زند فریاد / مگر ز خواب گران، قوم دیده بگشاید // ولی عجب که در آن غافلان رفته به خواب / اثر به جا نهد آنچنان که می باید» (71).

7. محمود شاهرخی، متخلص به جذبه، نیز شعر «فاطمه زهرا علیها السلام» را در قالب مثنوی سروده است. این شعر از حیث زبان تا حدی به زبان قدیم نزدیک است، اما از حیث کاربرد ترکیبها و مفاهیم، اثری قوی است. در این شعر آمده است: «ای نادره بزرگ دوران / وی معجزه عروج انسان // ای صدرنشین بزم توحید / وی عاکفه حریم تجرید // ای بانوی حق پرست آگاه / ای ساکن کوی لی مع الله // ای روح عظیم رسته از بند / وز غیر خدا بریده پیوند».

8. محمد علی مجاهدی (پروانه) در شعر «آئینه شکست»، به مصیبت‌های حضرت فاطمه علیها السلام اشاره کرده و در رثای ایشان آورده است: «مخزن سرّ خدا را چو عدو، سینه شکست / آه برخاست بر افلاک که آئینه شکست // این همان آئینه غیب نمای ازلیست / که در او شعشعه نور نبی است و ولی است // ... کاش آن دم که عدو مرکب کین را می راند / نبض هستی به همان دم ز تپیدن می ماند» سیری در ملکوت، 284 - 285).

9. محمدعلی مردانی علاوه بر سروده های بلند، در قالب دوبیتی نیز به بیان فضایل حضرت فاطمه علیها السلام پرداخته و در یکی از آنها، با نام «محمد، زهراست»، آورده است:

«سرّ ازل و حیات سرمد، زهراست / آئینه حق نمای احمد، زهراست // چون شد سخن از اُمّ ابیها، گفتم / زهراست محمد و محمد، زهراست» (370).

10. نصرالله مردانی نیز در سروده ای با عنوان «کوی فدک»، به ماجرای غصب فدک پرداخته است: «بخوان که روضه غم گل کند به بوی فدک / هزار بغض نهان است در گلوی فدک // بگو به حامی آن غاصبان کوراندیش / که اشک بانوی گل بود آب روی فدک // قسم به نام تو ای کوثر پیمبر نور / که آب دیده ها می رود زجوی فدک // فدک به پای تو ریزد هزار خرمن گل / که هست دیدن روی تو، آرزوی فدک» (ر.ک: 178 - 180).

11. سیدرضا مؤید نیز در مرثیه ای با نام «چه دیده ای ای مادر»، به شرح درد دل خیالی حضرت زینب علیها السلام با مادرش، حضرت فاطمه علیها السلام، پرداخته است: «مگر ز اهل مدینه چه دیدی ای مادر / که دل ز عمر عزیز بُردی ای مادر // من از تو درس شهادت گرفتم و دیدم / چه رنجها که در این ره کشیدی ای مادر // پی دفاع ز حقّ امام خویش به جان / هزار گونه بلا را خریدی ای مادر» (102).

12. قیصر امین پور، در شعری با عنوان «نامی برای تو»، در رثای حضرت فاطمه علیها السلام سروده است: «صدایی به رنگ صدای تو نیست / به جز عشق، نامی برای تو نیست // ... کسی کز پی اهل مرهم رود / دگر شیعه زخمهای تو نیست // به آن زخمهای مقدّس قسم / که جز زخم، مرهم برای تو نیست» (141 - 142).

13. زکریا اخلاقی، در مرثیه ای به نام «گل محمدی من»، به شهادت حضرت فاطمه علیها السلام چنین اشاره نموده است: «گلی که عالم از او تازه بود پرپر شد / یگانه کوکب باغ وجود پر پر شد // شب شهادت زهرا، علی به خود می گفت / گل محمدی من چه زود پرپر شد // خزان چه کرد در چشم اشک بار علی / تمام گلشن غیب و شهود پرپر شد» (ر.ک: صحتی سردودی، 651).

14. احمد عزیزی در مثنوی «نخل و خون»، با به کار گرفتن ترکیبهای بدیع، به آفرینش تصویرهای ناب ادبی، با درونمایه های تاریخی و اعتقادی پرداخته است (ر.ک: 485 - 494). شعر «یاس» او درباره شهادت حضرت زهرا علیها السلام نیز زبانزد است: «یاس بوی مهربانی می دهد / عطر دوران جوانی می دهد // ... یاس مثل عطر پاک نیت است / یاس استنشاق معصومیت است // ... حضرت زهرا دلش از یاس بود / دانه های اشکش از الماس بود // ... اشک می ریزد علی مانند رود / بر تن زهرا، گل یاس کبود» (ر.ک: 373 - 377).

15. غلامرضا قدسی در مدیحه ای زیبا درباره حضرت فاطمه علیها السلام آورده است: «مهی ز چرخ نبوت چو مهر، جلوه نمود / که پیش طلعت او، مهر و ماه بُرد سجود // ستاره ای بدرخشید ز آسمان عفاف / که شد ز نور زُخش خیره، چشم چرخ کبود» (ر.ک: احمدی بیرجندی، مناقب فاطمی علیها السلام در شعر فارسی، 129 - 130).

16. محمدرضا آقاسی نیز مفاهیم مذهبی و شیعی را با زبانی ساده و زیبا سروده است. مثنوی «ریسمان بر گردن آسمان» از سروده های اوست: «قلم! نقشی از داغ زهرا بزن / بنفشه به دامان صحرا بزن // بزن پرده بر پرده، نقشی کبود / ز خاکستر و شعله و خشم و دود // قلم! تازه کن زخم دل بانمک / بگو قصه غصب باغ فدک // بکش از سر درد یک ریسمان / که بستند بر گردن آسمان» (ر.ک: صحتی سردرودی، 457).

17. جواد محدثی در سروده ای با نام «در جستجوی نشانه»، به شرح ارادت خود به حضرت زهرا علیها السلام و اظهار تأسف از پنهان بودن قبر ایشان پرداخته است: «ما مرغ بام خانه آل محمدیم / هر جا رویم در پی عترت روانه ایم // قبر نهان فاطمه داغ دل است و ما / در جستجوی یافتن یک نشانه ایم» (برگ و بار، 62).

18. علیرضا قزوه نیز در سروده های فراوانی، از جمله در شعری به نام «فقط شبیه خودت هستی»، به بیان فضیلت و منزلت والای حضرت فاطمه علیها السلام پرداخته است: «نه مثل ساره ای و مریم، نه مثل آسیه و حوا / فقط شبیه خودت هستی، فقط شبیه خودت، زهرا // اگر شبیه کسی باشی، شبیه نیمه شب قدری / شبیه آیه تطهیری، شبیه سوره اعطینا» (28).

19. محمد صحتی سردرودی در مجموعه ای که در آن سروده های راجع به حضرت زهرا علیها السلام را گرد آورده، برخی اشعار خویش را نیز آورده است. وی با تکیه بر روایتی از امام علی علیه السلام (ابن دمشقی، 136؛ نقدی، 489)، در شعری به نام «عالم اکبر»، آورده است: «من نمی گویم که زهرا دختر پیغمبر است / امتداد مصطفی هم با همین تک دختر است // ... آیه تطهیر و «كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» بخوان / سوره ای از بی کران قرآن فضلش کوثر است // ... شب سحر شد حُسن مقطع را بگویم والسهلام / فاطمه خود عالمی دارد جهانی دیگر است» (صحتی سردرودی، 198 - 199).

20. ثابت محمودی، متخلص به «سهیل»، در سرودهای با عنوان «عصر سرد فاصله ها»، در رثای حضرت فاطمه علیها السلام و ظلمی که بر ایشان و محسن شش ماهه اش رفته، آورده است: «زهراست آن که محسن شش ماهه اش شکفت / چون غنچه ای به خون، که بود اعتبار گل // زهراست آن که صورت نیلش برده آب / از آتشی که خواست بسوزد دیار گل» (ر.ک: مجاهدی، مجموعه شعر بقیع، 225 - 227).

21. عبدالجبار کاکائی در شعری با عنوان «انگشتر رسول خدا صلی الله علیه و آله» فراق حضرت زهرا علیها السلام و غربت او را تصویر کرده است: «ای ابر سایه گستر رحمت، برآ، دمی / صبح تمام آینه ها آتشین شده است // ای بی نشان در آینه، باور نمی کنم / روحی چنان بزرگ، به غربت چنین شده است» (ر.ک: صحتی سردرودی، 790).

از جمله ابداعات شاعران معاصر، سرودن اشعار شیعی و فاطمی در قالب شعر نو و سپید است. بهمن صالحی، جواد محدّثی و محمد صحتی سردودی، سروده هایی در این قالبها دارند.

1. بهمن صالحی «بانوی آب» را در قالب شعر نو سروده و در آن با خلق تصاویر خیال انگیز و شاعرانه، حضرت زهرا علیها السلام را در مرکز آفرینشهای ادبی قرار داده است. وی با استفاده از عناصر گوناگون، به ویژه طبیعت، این تصاویر را از بانوی آب ارائه داده است: «بانوی آب / چون هاله ای ز عاطفه ماه / با جامه ای ز نور / در قصر آفرینش کامل / خورشیدوار، ایستاده به درگاه // نامش / ظهور زهره در آفاق عشق / مهرش / فروغ سرمدی دلهاست / با ابر مهربانی دستانش / بانوی آب / در لحظه های آبی رؤیاست / آئینه کرامت دریاست» (ر.ک: 35 - 37).

2. حمیدرضا شکارسری، درباره حضرت فاطمه علیها السلام، اشعاری نو به نامهای «راز»، «ناله فرشته»، «پرواز»، «مدفن بی نشان»، «در کنار تو» و «کبود» سروده است. نمونه شعر اوست: «این خانه پیش از این / یاس سپید داشت / امروز / اما / نیلوفری کبود / بر چارچوب سوخته در / بر قامت خمیده دیوار / پیچیده است / این خانه / امروز عطر یاس ندیده است» (49).

3. جواد محدّثی نیز شعر زیبایی «فاطمه علیها السلام، همسر علی علیه السلام» را در قالب شعر نو سروده که در بخشهایی از آن آمده است: «سیمای پرفروغ تو ای کعبه عفاف / آئینه تمام نمای محمد است / ... ای مادر پدر! / ای هاله شعاع رسالت / ای میوه درخت نبوت / ای انعکاس نور خدایی / ای چشمه سار حکمت و ای معدن علوم ...» (ر.ک: برگ و بار، 84 - 86).

4. محمد صحتی سردرودی، «زندگی، زیبایی» را در قالب نو سروده و جایگاه والای حضرت فاطمه علیها السلام را دستمایه ذوق شاعرانه خویش ساخته است: «زندگی را زندگی تلفظ می کنم / و در کنار زن که باشم / فرقی نمی کند مادر، خواهر، همسر یا دخترم / صبح را تنفس می کنم / زن را موجود مقدّسی میدانم / زیرا که از جنس زهراست» (194).

سروده های دیگری نیز در قالبهای نو منتشر شده، که از آن جمله است: «بانوی آفتاب» از افشین سرفراز (137 - 138)، و «سرو باغ محمد صلی الله علیه و آله» اثر محمدرضا محمدی (نیکو) (ر.ک: شاهرخی، 549)، از شرابه های روسری مادرم اثر سید حسن حسینی (48).

بانوان شاعر

حضور بانوان در عرصه سرودن شعر شیعی و فاطمی نیز پدیده ای نوظهور در تاریخ این شعر است که در دوران معاصر و پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران گسترش یافته است. از جمله این شاعران اند:

1. سپیده کاشانی، سروده هایی با نامهای «بهاران در حجاز» (ر.ک: مجاهدی، مجموعه شعر بقیع، 93 - 95)، «زهرا طلّیعه صبح نور» (ر.ک: صحتی سردرودی، 107 - 108) و «شراره آه» (رسول زاده، 174) درباره حضرت فاطمه علیها السلام دارد. وی در شعر «رایت توحید» درباره ماجرای ولادت حضرت فاطمه علیها السلام آورده است: «ریشه سبز امامت پاگرفت / گل به دامان خدیجه جا گرفت // تا شود همراه و همراز پدر / تا شود یار علی در هر گذر // تا خدا بر ماسوا بنشاندش / تا پدر «امّ ابیها» خواندش» (ر.ک: شاهرخی، 126).

2. سیمیندخت وحیدی نیز شعرهای بسیاری درباره حضرت فاطمه علیها السلام و سروده است. «رهاتر از نسیم» (موجهای بی قرار، 122؛ ر.ک: صحتی سردرودی، 129)، «فیض رحمت یزدان» (این قوم ناگهان، 116؛ ر.ک: صحتی سردرودی، 236 - 238) و «شرقی ترین سپیده» (این

قوم ناگهان، 94؛ ر.ک: صحتی سردودی، 430) برخی از این سروده هاست. وی «پرتو ولایت» را در بیان فضایل حضرت فاطمه علیها السلام سروده است: «ای کتاب هستی را چون قصیده ای شیوا / گل سروده عشقی گل سروده های زیبا // ای حضور نورانی در ضمیر این عالم / صد هزار فروردین از جمال تو پیدا» (این قوم ناگهان، 95).

3. نیره السادات هاشمی سروده هایی با نام «میلاذ سپید» (ر.ک: صحتی سردودی، 26) و «گل خورشید» (هاشمی، 11) درباره حضرت فاطمه علیها السلام دارد. وی در «تنهایی فدک» ضمن اشاره به ستمهایی که بر آن حضرت علیها السلام روا داشته اند، بیتهایی را در مقام توسل به ایشان آورده است: «نیلی، کبود، قصه بازوی روشنت / این زخم، عاشقانه شکفته است بر تنت // ... پهلوی تو که مبدأ تاریخ کربلاست / ما را رسانده به ابهام مدفنت // می خوانمت نهایت تنهایی فدک / دست من و تبرک زیبای دامت» (22 - 23).

4. نیره السادات سعیدی در سروده های بلند به نام «فخر زنان»، به بیان پاکی روح و یکتایی حضرت فاطمه علیها السلام در فضیلت و خوبی پرداخته و ضمن اشاره به اوصاف حضرت علیها السلام او را الگویی شایسته معرفی کرده است: «آن زن که بود مظهر ارزندگی زن / سرمشق فروزان در خشننگی زن // بیزار ز خواری و سرافکنندگی زن / آن کس که بود راهبر زندگی زن // آن مه که رُخش قبله صاحب نظران است / نور دل ما فاطمه آن فخر زنان است» (ر.ک: شاهرخی، 450 - 453).

5. فاطمه تققدی نیز «حقیقت فردا» را خطاب به حضرت فاطمه علیها السلام سروده است: «از شانه های خسته مولا سخن بگو / بانوا برای این دل تنها سخن بگو // دلداری ام بده که دلم شعله می کشد / خاموش کن تنور دلم را سخن بگو» (تققدی، 119 / 13 - 14).

6. زهرا رحیمی، احوال علی علیه السلام را در اندوه از دست دادن همسرش فاطمه علیها السلام، دستمایه سرودن «یا نور» ساخته و این احوال را چنین به تصویر کشیده است: «مردی بزرگ ماند، و شهری که گنگ و لال / در ازدحام آن همه انکار می شکست // ... قبری غریب ماند و یک آرزو که کاش / قفل زبان خاک به اقرار می شکست» (ر.ک: صحتی سردرودی، 591).

منابع

ابن دمشقی، محمد بن احمد دمشقی (م. 871 ق.)، جواهر المطالب فی مناقب الامام علی بن ابی طالب علیه السلام، تحقیق محمد باقر محمودی، قم، مجمع احیاء الثقافة الاسلامیة، 1415 ق؛ احرامیان پور، علیرضا، در حوالی بهشت، یزد، موسسه عطیه آسمانی، 1382 ش؛ احمدی بیرجندی، احمد، جلوه های ولایت در شعر فارسی تا سده نهم، مشهد، آستان قدس رضوی، 1380 ش؛ همو، مناقب فاطمی در شعر فارسی، مشهد، آستان قدس رضوی، 1369 ش؛ ادیب الممالک فراهانی، میرزا صادق خان (م. 1335 ق.)، دیوان اشعار، تحقیق وحید دستگردی، تهران، مطبعه ارمغان، 1312 ش؛ الهی قمشه ای، مهدی (م. 1393 ق.)، کلیات دیوان حکیم الهی قمشه ای، تهران، انتشارات علمیه اسلامیة؛ امام خمینی قدس سره، سید روح الله موسوی (م. 1368 ش.)، دیوان امام، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، 1373 ش؛ امین پور، قیصر، آینه های ناگهان، تهران، نشر افق، 1381 ش؛ امینی، عبدالحسین (م. 1392 ق.)، الغدیر فی الکتاب و السنة و الأدب، بیروت، دار الکتاب العربی، 1397 ق؛ اهلی شیرازی، محمد (م. 942 ق.)، کلیات اشعار، تحقیق حامد ربانی، تهران، کتابخانه سنائی، 1344 ش؛ بابافغانی شیرازی (م. 925 ق.)، دیوان اشعار، تحقیق احمد سهیلی خوانساری، تهران، انتشارات اقبال، 1340 ش؛ بهجتی، محمدحسین (شفق)، سرّ عفاف، پیام انقلاب (دو هفته نامه)، س 6، ش 154، 1364 ش؛ ترکمان، اسکندر بیک (م. 1043 ق.)، تاریخ عالم آرای عباسی، تهران، انتشارات امیرکبیر، 1350 ش؛ تققدی، فاطمه، گزیده ادبیات معاصر (مجموعه شعر)، تهران، کتاب نیستان، 1380 ش؛ جیحون یزدی، محمد

(م. 1301 ق.)، دیوان اشعار، تحقیق احمد کرمی، تهران، نشر ما، 1363 ش؛ حسن زاده آملی، حسن، هزار و یک نکته، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء، 1377 ش؛ حسینی، سید حسن، از شرابه های روسری مادرم، تهران، انجمن شاعران ایران، 1385 ش؛ خواجهی کرمانی، کمال الدین محمود (م. 753 ق.)، دیوان اشعار تحقیق سعید قانع، تهران، انتشارات بهزاد، 1374 ش؛ دقیقی طوسی، محمد بن احمد (م. 368 ق.)، دیوان دقیقی طوسی، تحقیق محمدجواد شریعت، تهران، انتشارات اساطیر، 1368 ش؛ دهخدا، علی اکبر (م. 1334 ش.) و دیگران، لغت نامه، تهران، مؤسسه لغت نامه دهخدا و دانشگاه تهران، 1373 ش؛ رسول زاده، جعفر، کتیبه تولا در مدح و مرثیه حضرت زهرا علیها السلام، قم، مؤسسه نشر فقاقت، 1376 ش؛ سبزواری، حمید، دیوان اشعار (دفتر اول، سرود درد)، تهران، انتشارات کیهان، 1367 ش؛ سرفراز، افشین، مثل شب در باران، تهران، انتشارات برگ، 1370 ش؛ سعدی، مصلح الدین (م. 691 ق.)، بوستان، تحقیق محمدعلی فروغی، تهران، انتشارات ققنوس، 1366 ش؛ همو، کلیات، تحقیق محمدعلی فروغی، تهران، انتشارات اقبال؛ سنائی غزنوی، مجدودین آدم (م. 545 ق.)، دیوان اشعار، تحقیق مدرس رضوی، تهران، کتابخانه سنائی، 1362 ش؛ شاهرخی، محمود، کاشانی، مشفق، آئینه عصمت (شامل مدایح و مراثی در منقبت حضرت فاطمه علیها السلام)، تهران، انتشارات اسوه؛ شکارسری، حمیدرضا، گزیده ادبیات معاصر (مجموعه شعر)، تهران، کتاب نیستان، 1378 ش؛ شهریار، سیدمحمدحسین (م. 1409 ق.)، کلیات دیوان شهریار، تهران، انتشارات زرین، 1371 ش؛ شهیدی، سید جعفر، زندگانی فاطمه زهرا علیها السلام، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، 1362 ش؛ صاعد اصفهانی، محمدعلی، تجلی در منی، اصفهان، انتشارات صغیر، 1375 ش؛ صالحی، بهمن، بانوی آب (گزیده سروده های بهمن صالحی)، رشت، انتشارات اداره کل فرهنگ و ارشاد اسلامی گیلان، 1370 ش؛ صحتی سردودی، محمد، فاطمه زهرا علیها السلام در شعر فارسی از ولادت تا شهادت، قم، مد انتشارات پرتو خورشید، 1387 ش؛ صدوق، محمد بن علی (م. 381 ق.)، الامالی، قم، مؤسسه البعثة،

1417 ق، صغیر اصفهانی، محمدحسین (م. 1390 ق.)، مصیبت نامه، اصفهان، کتاب فروشی ثقفی، 1354 ش؛ صفا، ذبیح الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، انتشارات فردوس، 1387 ش؛ صفای اصفهانی (م. 1322 ق.)، دیوان اشعار، تحقیق احمد سهیلی خوانساری، تهران، انتشارات اقبال، 1362 ش؛ طوسی، محمد بن حسن (م. 460 ق.)، الاقتصاد الهادی الی طریق الرشاد، تهران، مکتبه جامع چهل ستون، 1400 ق؛ عاشق اصفهانی، آقا محمد (م. 1181 ق.)، دیوان، تحقیق م. درویش، تهران، انتشارات جاویدان، 1362 ش؛ عزیزی، احمد، کفشهای مکاشفه، تهران، انتشارات الهدی، 1369 ش؛ عطار نیشابوری، محمد بن ابراهیم (م. 618 ق.)، الهی نامه، تحقیق فواد روحانی، تهران، انتشارات زوار، 1356 ش؛ همو، مصیبت نامه، تحقیق عبدالوهاب نورانی وصال، تهران، انتشارات زوار، 2536 ش؛ غروی اصفهانی، محمدحسین (م. 1361 ق.)، دیوان کمپانی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، 1372 ش؛ فخر الزمان قزوینی، ملا عبدالنبی، تذکره میخانه، تحقیق احمد گلچین معانی، تهران، انتشارات اقبال، 1375 ش؛ فردوسی، ابوالقاسم (م. 411 ق.)، شاهنامه، تهران، نشر پیمان، 1386 ش؛ قآنی شیرازی، میرزا حبیب الله (م. 1270 ق.)، دیوان، تحقیق ناصر هیری، تهران، انتشارات ارسطو، 1363 ش؛ قزوه، علیرضا، عشق علیه السلام، تهران، انجمن شاعران جوان، 1381 ش؛ قوامی رازی، بدر الدین (م. قرن 6)، دیوان، تحقیق میر جلال الدین حسینی ارموی، تهران، چاپخانه سپهر، 1374 ق؛ کاشانی، محتشم (م. 996 ق.)، دیوان، تحقیق مهرعلی گرکانی، تهران، کتاب فروشی محمودی، 1344 ش؛ کاشفی سبزواری، ملاحسین (م. 910 ق.)، روضة الشهداء، تحقیق ابوالحسن شعرانی، تهران، کتاب فروشی اسلامیه، 1371 ش؛ گنجی، نرگس، پیام زن (ماهنامه)، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، س 8، ش 7، 1378 ش؛ مؤید، سیدرضا، جلوه های رسالت، مشهد، انتشارات علی زاده، 1372 ش؛ مجاهدی، محمدعلی (پروانه)، سیری در ملکوت (مجموعه شعر در توحید و مناقب و مراثی اهل بیت علیهم السلام)، تهران، انتشارات اسوه، 1371 ش؛ همو، مجموعه شعر بقیع، (مناقب و مراثی حضرت فاطمه زهرا علیها السلام و ائمه بقیع علیهم السلام)، تهران،

انتشارات اسوه، 1372 ش؛ محدّثی، جواد، برگ و بار (گزیده اشعار)، قم، بوستان کتاب، 1380 ش؛ همو، شعر شیعی، ضمیمه خردنامه همشهری، ش 36، 1383 ش؛ مدبری، محمود، شرح احوال و اشعار شاعران بی دیوان در قرن های 3 - 4 - 5 قمری، تهران، انتشارات پانوس، 1370 ش؛ مدرس تبریزی، میرزا محمدعلی (م. 1371 ق.). ریحانة الادب فی تراجم المعروفین بالکنیة او اللقب یا کنی و القاب، تهران، انتشارات خیام، 1374 ش؛ مردانی، محمدعلی، علی علیه السلام مظهر عدل و فاطمه علیهما السلام مظهر تقوا، تهران، انتشارات امیرکبیر، 1374 ش؛ مردانی، نصرالله، قانون عشق، تهران، مرکز نشر صدرا، 1376 ش؛ معین، محمد (م. 1350 ش.)، فرهنگ فارسی، تهران، انتشارات امیرکبیر، 1376 ش؛ مفید، محمد بن محمد (م. 413 ق.)، الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، تحقیق مؤسسه آل البيت علیهم السلام لتحقیق التراث، بیروت، دار المفید، 1414 ق؛ ملک الشعرا بهار، محمد تقی، (م. 1370 ق.)، دیوان اشعار ملک الشعرا بهار، تهران، نشر آزاد مهر، 1382 ش؛ ناصر خسرو قبادیانی (م. 481 ق.)، دیوان اشعار، تحقیق مجتبی مینوی، مهدی محقق، تهران، انتشارات دانشگاه، 1365 ش؛ همو، سفرنامه، تحقیق محمود دبیرسیاقی، تهران، انتشارات زوار، 1363 ش؛ نقدی، جعفر (م. 1370 ق.)، الانوار العلویة و الاسرار المرتضویة، النجف الاشرف، المكتبة الحیدریة، 1381 ق؛ وحشی بافقی، کمال الدین (م. 991 ق.)، دیوان، تحقیق سعید نفیسی، م. درویش، تهران، انتشارات جاویدان، 1342 ش؛ وحیدی، سیمیندخت، این قوم ناگهان، تهران، انتشارات سوره مهر، 1384 ق؛ همو، موجهای بی قرار، تهران، نشر حدیث، 1375 ش؛ هاشمی، نیره السادات، تندیس باران گزیده ادبیات معاصر (مجموعه شعر)، تهران، کتاب نیستان، 1381 ش؛ هلالی جغتایی (م. 936 ق.)، دیوان، تحقیق سعید نفیسی، تهران، کتابخانه سنائی، 1368 ش؛ یاحقی، محمدجعفر، چون سبوی تشنه، تهران، انتشارات جامی، 1375 ش.

محمدصادق بصیری و جواد شفیعیان

اشاره

سیمای حضرت فاطمه علیها السلام در اشعار عربی از آغاز تا دوره معاصر.

در زمان نزول وحی، شعر در جامعه عرب آن روزگار جایگاه ویژه ای داشت. شعر برای بیان رویدادها و اقامه برهانهای منطقی و حجت‌های شرعی و عقلی در دفاع از عقیده و مذهب نیز به کار می‌رود و چنین اشعاری درباره زندگی حضرت زهرا علیها السلام، بسیار سروده شده است. پیشینه شعر عربی در دفاع از اهل بیت علیهم السلام و اعتقادات شیعی، به عصر نبوی برمی‌گردد که شاعر انصاری، حسان بن ثابت، در شرح واقعه غدیر شعری سرود (صدوق، 670؛ مفید، 1 / 177؛ سید مرتضی، 4 / 131؛ امینی، 2 / 34) و بعدها در مدح حضرت فاطمه علیها السلام نیز اشعاری گفت (ادامه مقاله، قرن اول هجرت). این حرکت از دوران سلطه بنی امیه با شاعرانی چون کمیت اسدی، سید جمیری، دعبل خزاعی، و دیک الجن حصی به صورت گسترده تری ادامه یافت (ر.ک: امینی، 2 / 25 به بعد؛ شبر، 1 / 155 به بعد).

بسیاری از شاعران، دیوان شعر نداشته اند یا دیوانشان به جا نمانده و اشعارشان در دیگر کتابها پراکنده است. این اشعار پراکنده در مجموعه هایی گردآوری شده اند که از مهم ترین آنهاست: مناقب آل ابی طالب، ریاض المدح و الرثاء فی مدح و رثاء النبی و آلہ الاطهار علیهم السلام، فاطمة الزهراء علیها السلام فی دیوان الشعر العربی، و للزهراء علیها السلام شذی الکلمات.

رویکردهای شاعران به حضرت فاطمه علیها السلام

شاعران شیعی از همان سده های نخست، به تبلیغ عقاید اهل بیت علیهم السلام و افشای بدعتها و انحرافها و دفاع از حریم

ولایت و امامت می پرداختند، ولی در دوره های بعد از تعدادشان کاسته شد و هرچه به دوران معاصر نزدیک تر می شویم، شمار آنان، بیشتر و نحوه بیانشان، متفاوت تر گردیده است. رویکرد شاعران و فضای فکری حاکم بر شعر آنان، در یک جمع بندی، به شش دسته تقسیم می شود:

1. روایی و تاریخی: گاه شاعر با نگاهی تاریخی و به هدف سوگواری و گرامیداشت یاد زهرا علیها السلام، به رخدادهای زندگی آن حضرت علیها السلام (همچون ازدواج، غصب فدک، چگونگی شهادت و مصیبتهای ایشان)، مصیبتهایی که بعد از شهادت ایشان بر امیر مؤمنان علی علیه السلام وارد آمد، و وصیت حضرت فاطمه علیها السلام درباره تشییع پیکر و کفن و دفن خود، پرداخته و در این میان آیات و احادیثی را تضمین کرده اند که در مقام و منزلت حضرت علیها السلام وارد شده است (ادامه مقاله، سیر اشعار درباره حضرت علیها السلام). از جمله شاعرانی که رویکرد روایی و تاریخی داشته اند، حسین بن حجاج، سوسی، قتاده بن ادریس، قاضی بن قریعه، سید حمیری، ابن ابی العون عَسَّانی، کردی بشنوی، شیخ خلیعی و علامه بحر العلوم بوده اند.

2. عاطفی: رویکرد عاطفی در شعر فاطمی با بیان احساسات و عواطف دینی و اظهار ارادت شاعر به حضرت فاطمه علیها السلام یا دادخواهی و طلب شفاعت از آن حضرت علیها السلام است. سرایندگان به بی خوابی و غم فراق خود اشاره کرده، تمثیلهای و حکمتهایی به کار برده و بر اعتقادات دینی و مذهبی خود تأکید ورزیده اند. سوک سروده امیر مؤمنان علی علیه السلام و قتاده بن ادریس از این دست است. در شعر شیعی، به هنگام روایت رخدادهای جنبه عاطفی کاملاً چشمگیر است. اشعار دیکُ الجِنِ حَمَصى، سید حمیری ملا کاظم ازری، حاج جواد بذقت، قاضی نعمان مغربی و قاضی بن قریعه از این دست اند، که در آنها علاوه بر رویکرد روایی و تاریخی، به

بعد عاطفی نیز توجه شده است (ادامه مقاله، سیر اشعار درباره حضرت علیها السلام).

3. اخلاقی: گاه شاعران درباره سیره عملی و اخلاقی حضرت علیها السلام شعر سروده و به تبیین فضایل اخلاقی و انساب و القاب ایشان پرداخته اند که به مقام معنوی ایشان اشاره دارد. گاه حضرت فاطمه علیها السلام و حضرت مریم علیها السلام و فرزندان آن دورا مقایسه کرده و از جنبه های اخلاقی و نسبت های خانوادگی هر دو سخن گفته اند. در هیچ یک از اشعار کهن و معاصر، درباره سیره عملی حضرت علیها السلام، سخن چندانی نیست. به عبارت دیگر، رویکرد اخلاقی آنها بسیار کم رنگ است. با این حال، اشعار حسان بن ثابت انصاری، مهیار دیلمی، شیخ حر عاملی، و میرزا ابوالفضل تهرانی، نمونه ای از این رویکردند (ادامه مقاله، سیر اشعار درباره حضرت علیها السلام).

4. تخیلی: در این رویکرد، شاعر می کوشد از صور خیال برای بیان مطالب خویش بهره گیرد، ولی گستره خیال در شعر فاطمی، و به طور کلی در شعر شیعی، چندان نیست. گویا شاعر بیش از نازک خیالی، تعهد دینی خویش، و به عبارتی بیان حقیقتها و ترویج ارزشها و فضیلتها، را در اولویت قرار می دهد. بخشی از ستایش نامه سوسی، شیخ خلیعی، و میرزا ابوالفضل تهرانی چنین رویکردی دارند (ادامه مقاله، سیر اشعار درباره حضرت علیها السلام). هر چه به دوران معاصر نزدیک می شویم، عنصر خیال کاربرد بیشتری در شعر فاطمی می یابد، تا حدی که برخی شاعران معاصر، تصویرهای بدیعی آفریده اند و کوشیده اند مخاطب را مفتون سازند (ادامه مقاله، دوره معاصر).

5. فلسفی: گاه شاعر به جایگاه حضرت زهرا علیها السلام در جهان هستی و مقام بلند معنوی و عرفانی ایشان پرداخته است. شعر عبدی کوفی، و بخشی از شعرهای احمد بن علویه اصفهانی کرمانی، ابن حماد عبدی، شیخ خلیعی، و دمستانی از این

نوع اند (ادامه مقاله، سیر اشعار درباره حضرت علیها السلام). اندک بودن این رویکرد، به سه علت است: استقبال نکردن همه مردم، به دلیل درک نکردن مضامین آن؛ تمایل نداشتن شاعر به رویکرد فلسفی در شعر؛ و ناتوانی شاعر در پرداختن به این مضامین. رویکرد فلسفی نیز، مانند رویکرد تخیلی، در شعر معاصر بیشتر از شهر کهن است (ادامه مقاله، دوره معاصر).

6. روایی و سیاسی: سیاستهای حاکمان وقت همواره بر سروده های شاعران هر دوره اثر گذاشته و گاه اشعاری در همراهی با سیاستمداران و گاه در ضدیت با آنان سروده شده است. به اعتقاد شیعه، اراده پیامبر صلی الله علیه و آله بر خلافت امیر مؤمنان علی علیه السلام، در جریان سقیفه تحریف شد و به غصب حق علیه علیه السلام در خلافت، و هتک حرمت دختر پیامبر صلی الله علیه و آله و غصب فدک انجامید. شعر متعهد شیعی برای اثبات حقانیت اهل بیت علیهم السلام، این دسیسه ها را ترسیم کرده و میان روایتهای تاریخی و سیاسی پیوند زده است. در این اشعار به چگونگی شهادت حضرت فاطمه علیها السلام، وصیت آن حضرت علیها السلام به دفن شبانه خود، و آزارهایی که به علی علیه السلام دادند پرداخته شده، که از آن جمله است: اشعار سید حمیری، عونی، قتاده بن ادریس، شیخ خلیعی، شیخ محمد حسن حلّی، علاءالدین حلّی، هبل یمانی، صیمری، ملا کاظم از ری، و حاج جواد بذقت (ادامه مقاله، سیر اشعار درباره حضرت علیها السلام). با این همه، از گذشته تا کنون، رویکرد سیاسی چندان مورد توجه شاعران، نبوده است.

سیر اشعار درباره حضرت فاطمه علیها السلام

اشاره

شعر عربی درباره حضرت علیها السلام، از ابتدای قرن نخست هجری آغاز شده و تا دوره معاصر ادامه یافته و هر چه به دوره معاصر نزدیک می شویم، متکامل تر و بر کمیّت آن افزوده شده است. شعر فاطمی معاصر با رویکردهای رایج در شعر کهن، کاملاً تفاوت دارد؛ در سده اخیر از

حالت احتجاج گونه گذشته فاصله گرفته و ابداعات هنری در آن بیشتر شده، احساسات، لطیف تر گشته و تعابیر بسیار زیبا با مفاهیم والا رواج یافته است.

شاعران سده های اولیه هجری، به رثا، ذکر فضیلتها و توصیف ازدواج حضرت زهرا علیها السلام پرداخته اند، اما متأخران و معاصران، ابتدا با بیان احساسات درونی، به ایجاد آمادگی در مخاطب پرداخته و سپس از فضیلتها و مصیبتها سخن گفته اند. مرثیه سرایی و ترسیم مصیبتها و وقایع ناگوار زندگی حضرت علیها السلام و وضع فجیع شهادت بانوی بزرگ اسلام، ویژگی بارز اشعار معاصران است. همچنین بهره مندی از احساسات قوی و کاربرد آرایه های سخن و روانی بیان، از ویژگی شعر معاصر است (ادامه مقاله، دوره معاصر).

قرن اول هجری

در این قرن، فقط ابیاتی از حسان بن ثابت نقل شده که در آنها به پاک دامنی حضرت مریم علیها السلام و حضرت زهرا علیها السلام و مقایسه ضمنی حضرت عیسی علیه السلام و امام حسن و امام حسین علیهما السلام پرداخته است (ابن شهر آشوب، مناقب، 3 / 135؛ مجلسی، 23 / 50؛ کجوری حسینی، 1 / 196، 415).

حسان بن ثابت بن منذر خزر جی انصاری (م. 54 ق.)، کنیه اش ابو الولید، صحابی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و از شاعران مُخَصَّرَم (شاعرانی که هم دوره جاهلی و هم دوره اسلامی را درک کرده اند) بوده است (ر.ک: ابن اثیر جزری، 2 / 4 - 7؛ ابن حجر عسقلانی، 2 / 55 - 57؛ زرکلی، 2 / 175). از ویژگیهای وی آن است که در دوران جاهلی، شاعر انصار، پس از ظهور اسلام، شاعر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و در دوره اموی، شاعر یمنیها بود (ابن اثیر جزری، 2 / 5؛ ابن حجر عسقلانی، 2 / 55). پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به او فرمود: «مادامی که از ما دفاع کنی، روح القدس همراه توست» (کلینی، 8 / 102؛ طوسی، اختیار معرفة الرجال، 2 / 466؛ حر عاملی، وسائل الشیعه، 10 / 465).

ص: 520

در ستایش و سوگ حضرت زهرا علیها السلام، از امام علی علیه السلام نیز اشعاری به دست ما رسیده است. امیر المؤمنین علیه السلام در یکی از قصاید خود، وجود راهی برای عمر جاودانه را رد کرده و از دست دادن فاطمه علیها السلام را پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، دلیل جاودان نبودن یاران و دوستان شمرده است. حضرت علی علیه السلام در این شعر بیان کرده است که بعد از شهادت فاطمه علیها السلام، بار اندوه بر او سنگینی می کند و دلتنگ عزیزان از دست رفته است، اما خود را بردبار می داند. سپس از شخصیت یاران سخن گفته و کسانی را از یاران خویش شمرده است که بعد از او نیز راز دار حضرت علیها السلام باشند (مجلسی، 43 / 216؛ تبریزی انصاری، 888).

قرن دوم هجری

با تغییر سیاست و انتقال دولت از امویان به عباسیان و آمیختن عربها با ایرانیان و یونانیان، طبع شعر عربها بسیار لطیف شد، ولی بیشتر شاعران این دوره به شعر درباری پرداختند. حادثه مهم دیگر، آن بود که عمر بن عبدالعزیز تدوین حدیث را آزاد اعلام کرد. از این رو، برخی شاعران، احادیث ائمه معصوم علیهم السلام را به نظم در آوردند و نیز به ترویج مناقب و فضایل ائمه اطهار علیهم السلام، به ویژه امیر مؤمنان علیه السلام، پرداختند.

1. عبدی کوفی (م. 120 ق.)، یکی از شاعران این دوره و از اصحاب امام صادق علیه السلام و راوی حدیث، در اشعار خود فقط به ذکر فضائل اهل بیت علیهم السلام و مصائب ایشان پرداخته است. ابو محمد سفیان بن مصعب عبدی کوفی نیز احادیث و روایات را از امام صادق علیه السلام می آموخت و در همان لحظه به نظم در می آورد. امام صادق علیه السلام شعر او را ستوده و به شیعیان توصیه کرده است که شعر وی را به فرزندانشان بیاموزند (ر.ک: امینی، 2 / 294 - 297). عبدی کوفی در یکی از اشعار خود به بیان فضیلت‌های علی علیه السلام و فاطمه زهرا علیها السلام پرداخته و آنان را مصداق آیه تطهیر

معرفی کرده و گفته است که نام آنان بر عرش خدا حک شده است، جبرئیل مأمور خواستگاری از زهرا علیها السلام بود و خدا یک پنجم زمین را مهریه زهرا علیها السلام قرار داد (ابن شهر آشوب، مناقب، 3/ 128 - 129؛ امینی، 2/ 317 - 318).

2. ابوهاشم اسماعیل بن محمد بن یزید بن وداع حمیری (م. 178 ق.)، ملقب به سید، نیز از شاعران سده دوم بود. وی در بصره پرورش یافت. والدیش اباضی مسلک بودند (امینی، 2/ 231 - 232)، ولی او به محمد بن حنفیه عقیده داشت. وی پس از دیدن کرامتی از امام صادق علیه السلام، شیعه امامی شد (ابن حمزه طوسی، 395 - 396 ر.ک: بحرانی، مدینه معجز، 5/ 373 - 375). حمیری از جمله شاعرترین شاعران بود (امینی، 2/ 238). امام صادق علیه السلام به او فرمود: «مادرت تو را سید نامید و تو به آن درجه نائل گشتی. تو سید الشعراء هستی» (طوسی، اختیار معرفة الرجال، 2/ 573 - 574؛ مجلسی، 27/ 327؛ خوئی، 4/ 93). وی در ابیاتی از وصیت حضرت زهرا علیها السلام درباره تشییع پیکر و کفن و دفن شبانه خود (ابن شهر آشوب، مناقب، 3/ 138) و شیدایی ایشان برای پیوستن هرچه سریع تر به رسول خدا صلی الله علیه و آله سخن گفته است (امین عاملی، اعیان الشیعه، 3/ 425).

قرن سوم هجری

در این قرن، نهضت ترجمه رونق گرفت و مردم، تحت تأثیر عقل گرایی یونانی، از ظاهر گرایی به باطن گرایی و عقل گرایی روی آوردند و با پایبندی دینی، در مقابل بی بندوباری و افسار گسیختگی ایستادگی کردند و در نتیجه، مراسم لهو و لعب، کم کم به مجالس خصوصی و پشت پرده ها منتقل شد. شعر نیز به تکلف گرایید و صناعات ادبی با آن آمیخته شد. بسیاری از فرهیختگان به گفتن شعر روی آوردند، تا جایی که شعر یکی از عناصر فرهنگ و علم گردید.

ص: 522

ابو محمد عبدالسلام بن رغبان بن عبدالسلام بن حبيب بن عبدالله بن رغبان بن مزیدبن تمیم کلبی حمصی، معروف به دیک الجن (م). 235 ق.)، از مهم ترین شاعران این دوره است که بیشتر اشعارش در رثای اهل بیت علیهم السلام، به ویژه درباره امام حسین علیه السلام است. آوازه اشعار او چنان در شهرها پیچیده بود که مردم اموال بسیاری می پرداختند تا فقط یک قطعه از شعرش را به دست آورند. از او دیوان شعری بر جای مانده است (ر.ک: صدر، 260 - 261؛ آقابزرگ تهرانی، الذریعه، 9 / 334؛ زرکلی، 4 / 5؛ مدرس تبریزی، 2 / 247؛ شبر، 1 / 283 - 288). وی در ابیاتی اثرگذار، آرامگاه حضرت زهرا علیها السلام را مخاطب قرار داده که تنها شکوفه هستی در آن آرمیده و سپس دعا کرده است که باران آن را سیراب سازد (ابن شهر آشوب، مناقب، 3 / 140).

قرن چهارم هجری

خردگرایی در این دوره به بالاترین مرتبه خود رسید و در همه زمینه های علمی، ادبی، فلسفی و فناوری، شکوفایی به وجود آمد و ادبیات و شعر نیز به اوج رسید تا جایی که هر حاکمی در دربار خود دانشمند و شاعری داشت و در شهرها نیز مراکز علمی و ادبی بسیاری به وجود آمد. از طرفی، تبلیغات شیعه در مشرق زمین گسترش یافت و به ظهور دولت فاطمیان انجامید. شاعران ثناگوی شیعی بسیاری در این دوره می زیستند، از جمله:

1. احمد بن علویه اصفهانی کرمانی، معروف به ابوالاسود یا ابن الأسود کاتب (م. 312 ق.) (طوسی، رجال، 412؛ امینی، 3 / 348؛ کحاله، 1 / 314)، از کاتبان و شاعران بنام امامی مذهب و صاحب قصیده مشهور المحبرة (علامه حلی، 104؛ امینی، 3 / 348) و از راویان حدیث بود (امینی، 3 / 348 - 349). وی در ابیاتی، ماجرای پاسخ رد دادن به خواستگاران حضرت فاطمه علیها السلام و پاسخ روشن و موافق پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله را به امیر مؤمنان علیه السلام روایت کرده و سپس از پیوند آسمانی دو وجود مقدس و گواهی

ص: 523

فرشتگان بر آن سخن گفته است که نسل پاکی را به وجود آورده اند (ابن شهر آشوب، مناقب، 3 / 123).

2. ابوالحسن علی بن حمّاد بن عبیدالله بن حماد عدوی عبدی بصری، معروف به ابن حمّاد عبدی، از شاعران، حافظان و استادان حدیث در قرن چهارم هجری بود. وی در دوره شیخ صدوق (م. 381 ق.) می زیست و نجاشی او را درک کرد. وی اشعار بسیاری در مدح و رثای اهل بیت علیهم السلام و فضایل آن بزرگواران سروده، تا جایی که ابن شهر آشوب وی را از شاعران مُجاهر دانسته است؛ یعنی، شاعرانی که با صراحت و بدون ترس و تقیه به سرودن شعر درباره اهل بیت علیهم السلام پرداخته اند (ابن شهر آشوب، معالم العلماء، 181). این اشعار وی را علامه سماوی، در دیوانی با 2200 بیت، گرد آورده است (امینی، 4 / 153 - 154). ابن حمّاد در یکی از مدیحه های خود، از زبان ام ایمن نقل کرده است که فرشته ای مأمور گرداندن آسیاب حضرت فاطمه علیها السلام شده بود تا او استراحت کند (ابن شهر آشوب، مناقب، 3 / 117؛ مرعشی نجفی، 33 / 247).

3. ابو محمد طلحة بن عبدالله بن عبیدالله بن محمد بن ابی عون غسانی، معروف به عونی (م. 350 ق.)، دیگر شاعر این دوره است که مناقب اهل بیت علیهم السلام را به نظم کشید و گروهی او را به غلو متهم کردند. وی اشعار ناب بسیاری سروده و دیوانی از او به جای مانده است (ابن شهر آشوب، معالم العلماء، 181؛ حر عاملی، امل الآمل، 2 / 139؛ آقابزرگ تهرانی، الذریعه، 9 / 775). شاعران پس از او، از جمله متنبی، از مضامین شعرهایش بهره گرفته و از او تقلید کرده اند (امینی، 4 / 128 - 129). وی در سروده هایش به شرح بی حرمتیایی که به فاطمه علیها السلام و علی علیه السلام شد، سقط محسن علیه السلام و اسارت امام علی علیه السلام پرداخته است (ر.ک: مهدی، 278 - 280).

4. دیگر شاعر این دوره، ابوحنیفه قاضی نعمان مغربی (م. 363 ق.)، فرزند ابو عبدالله محمد بن منصور بن احمد بن حیون تمیمی، است. وی در علوم قرآنی، فقه، ادبیات و تاریخ تبحر داشت، از قاضیان مصر و مالکی مذهب بود که شیعه اسماعیلی شد و کتابهای بسیاری درباره حقانیت اهل بیت علیهم السلام نگاشت و مذاهب حنفی، مالکی و شافعی را رد کرد (محدث قمی، الکنی و الالقاب، 1/ 57-58؛ زرکلی، 8/ 41). وی در سوک سروده ای، احساسات و عواطف خود را درباره حضرت فاطمه علیها السلام ابراز کرده و به روایت شهادت فاطمه علیها السلام و وصیت او به دفن شبانه خود پرداخته است (عاملی، مأساة الزهراء علیها السلام، 2/ 18).

5. ابوبکر محمد بن عبدالرحمن قریعه (م. 367 ق.)، معروف به ابن قریعه بغدادی، شاعر بود که گفته اند در حاضر جوابی همتا نداشت (ابن ماکولا، 7/ 117؛ زرکلی، 6/ 190). وی در شعر خود، سؤالی مطرح کرده و در ضمن آن، با ظرافت، به علت شهادت فاطمه علیها السلام و معرفی عوامل آن پرداخته است (اربلی، 2/ 127-128؛ تبریزی انصاری، 866-867؛ نمازی، 5/ 493-494).

6. ابو عبدالله حسین بن احمد بن محمد بن جعفر بن محمد بن حجاج بغدادی، معروف به حسین بن حجاج (م. 391 ق.)، دیوان شعری دارد که در چند جلد به چاپ رسیده است. شریف رضی، گلچینی از اشعار وی را در کتابی به نام الحسن من شعر الحسین جمع آوری کرده است (شبر، 2/ 156). حسین بن حجاج در شهر نیل (از توابع حله) در گذشت و جسدش را به بغداد (کحاله، 3/ 312-313) منتقل و آن را کنار قبر امام کاظم علیه السلام دفن کردند (امین عاملی، اعیان الشیعه، 5/ 427). شعر او بیانگر عشق خالصانه وی به اهل بیت علیهم السلام و نفرت از دشمنان ایشان است. وی در پاسخ به مروان بن ابی حفصه - که به حضرت زهرا علیها السلام و ازدواج ایشان با علی علیه السلام طعنه زده

بود - شعری سروده و به مقام شامخ آنان در آن دنیا اشاره کرده است (ابن شهر آشوب، مناقب، 3/ 115؛ عاملی، الصحیح، 5/ 283).

قرن پنجم هجری

در این قرن، مسلمانان در علوم و فنون و ادبیات پیشرفت چشمگیری کردند و کتابهای گوناگونی در بلاغت، تفسیر، حدیث، فقه، کلام، نحو، عروض، فلسفه، تاریخ، جغرافیا، علوم طبیعی، ریاضی، نجوم، موسیقی، نقشه کشی و معماری تألیف کردند. بغداد در این قرن، از مهم ترین مراکز علمی بود.

1. ابو الحسن / ابوالحسن مهیار بن مردویه دیلمی، مشهور به مهیار دیلمی (م. 428 ق.)، شاعر ایرانی عربی سرای، از شاعران مشهور قرن پنجم هجری است. وی زرتشتی بود، اما در پی ارشاد سیدرضی به اسلام گرایید و به دست سید مرتضی مسلمان شد و اشعار فراوان و زیبایی درباره اهل بیت علیهم السلام سرود. دیوان شعر او چهار مجلد است (ر.ک: ابن شهر آشوب، معالم العلماء، 182؛ مدرس تبریزی، 6/ 46؛ فاخوری، 711 - 712). وی در قصیده ای، با اسلوب ندایی و خطابی، به ابراز احساسات پرداخته و فضیلت ذاتی حضرت فاطمه علیها السلام و فضیلت خویشاوندی وی با پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و حضرت علی علیه السلام را بازگو کرده است (ابن شهر آشوب، مناقب، 3/ 105 - 106؛ مرعشی نجفی، 33/ 247 - 248).

2. ابو عبدالله حسین بن داوود کردی بَشَنَوی (م. 465 ق.)، دیگر شاعر این دوره، از جمله شاعران امامیه است که با صراحت به مدح ائمه اطهار علیهم السلام پرداخته است (امینی، 4/ 35؛ کحاله، 13/ 382). علامه امینی او را از شاعران قرن چهارم خوانده است (4/ 34). بَشَنَوی در ابیاتی به جایگاه حضرت زهرا علیها السلام در محشر و چگونگی عبور از آن اشاره کرده و گفته است که همه چشمها برای عبور ایشان بسته خواهد شد (ابن شهر آشوب، مناقب، 3/ 108؛ امینی، 4/ 39).

ص: 526

به استناد ذکر چند قطعه از اشعار محمد بن منصور سرخسی در آثار ابن شهر آشوب، سرخسی از شاعران این قرن است. از زندگی و تاریخ تولد و درگذشت او اطلاعی در دست نیست. در یکی از اشعاری که از او نقل شده، وی با رویکردی روایی و تقریباً فلسفی به تبیین جایگاه خاندان اهل بیت علیهم السلام و فاطمه علیها السلام در بارگاه الهی پرداخته و گفته است که خداوند با ازدواج علی علیه السلام با بزرگ بانوی هستی، شجره طیبه ای را استوار گرداند که پاره های جگر زهرا علیها السلام میوه های آن بودند و آن دو خورشید تابان و ماه فروزان، امامت و ولایت امت را عهده دار گردیدند (ابن شهر آشوب، مناقب، 3 / 101 - 102).

امیر ابو عبدالله محمد بن عبدالله بن عبدالعزیز بن محمد سوسی نیز شاعر، ادیب و کاتب فاضل این دوره بود. وی در حلب سکونت داشت و همان جا درگذشت. او در رثای امام حسین علیه السلام اشعار بسیاری سروده و ابن شهر آشوب وی را از شاعران مُجَاهِر برشمرده است (ابن شهر آشوب، معالم العلماء، 182). سوسی، در ستایش نامه ای، به شرح ماجرای پاسخ رد دادن به خوستگاران حضرت فاطمه علیها السلام و گواهی فرشتگان بر خواستگاری از حضرت زهرا علیها السلام برای علی علیه السلام و نتیجه این ازدواج پرداخته و گفته است که با ازدواج خورشید و ماه، یازده ستاره فروزان سرزدند (ابن شهر آشوب، مناقب، 2 / 30 - 31).

قرن هفتم و هشتم هجری

در دوره عباسی - که از اوایل قرن دوم شروع شد و در زمان هارون الرشید (اواخر قرن دوم) در نهایت قدرت بود - علم و ادب به اوج خود رسید، اما در قرون بعدی رو به رکود نهاد و با حمله چنگیز خان مغول به تباهی کشیده شد. در 656 قمری، هلاکوخان (نوه چنگیز) به بغداد حمله کرد و المستعصم بالله به قتل رسید و تا چهل روز خون اهالی پایتخت عباسیان

(بغداد) بر سربازان مغول مباح گشت. در پی این ماجرا، مغولان، بسیاری از اهالی بغداد را کشتند و کتابها را یا سوزاندند یا به رود دجله ریختند (ر.ک: خدامرادی، 414 - 417). در این دوره نیز شاعران اهل بیت علیهم السلام حضور داشتند.

1. ابو عزیز سید قتاده بن ادریس بن مطاعن بن عبدالکریم بن عیسیٰ حسنی علوی، معروف به قتاده بن ادریس (م. 617 ق.)، یکی از آنهاست. وی جدّ اشرف بنی قتاده در مکه بود و ریاست قوم خود را بر عهده داشت. هنگامی که در مکه بر سر امارت یَبُوع (از شهرهای ساحلی حجاز) (یا قوت حموی، 5 / 450) و صفراء (محلّی در نزدیکی شهر مدینه و مجاور یَبُوع) (یا قوت حموی، 3 / 412) فتنه های بسیاری برانگیخته شد، وی با لشکری نیرومند به آنجا رفت و در سال 598 قمری یَبُوع و صفراء را گرفت و ملک خود را تا مدینه و یمن وسعت بخشید. وی نیکو کار و بافضیلت بود و اشعار بسیار زیبایی از او به جا مانده است (ابن عنبة حسینی، 138). در یکی از قصیده های بلند قتاده، وی از گریه های خود بر بانوی برگزیده خدا سخن گفته و افزوده است که پدر او خاتم پیامبران بود، حق همسرش را پیش از دفن پیامبر صلی الله علیه و آله غصب کردند و حق او را در میراث پدر، با احادیث جعلی نادیده گرفتند، آیه مودت (شوری، 23) را کنار نهادند و کینه های بدر و احد را زنده کردند (مسعودی، 437؛ ر.ک: مؤسسه البعثه، 46 - 48).

2. ابوالحسن جمال الدین علی بن عبدالعزیز خلیعی موصلی حلّی (م. 750 ق.) نیز در این دوره می زیسته و اشعار بسیاری در مدح و رثای اهل بیت علیهم السلام سروده است. وی هنگامی که به حرم امام حسین علیه السلام وارد شد و قصیده اش را خواند، پرده درِ مرقد بر او افتاد و از این رو، به خلیعی شهرت یافت (امینی، 6 / 12 - 13). خلیعی در سروده خود در سوک حضرت فاطمه علیها السلام، ابتدا به مقایسه گریه شاعران دیرین

بر خرابه های خانه محبوب و گریه خود بر فاطمه علیها السلام پرداخته و به همسو نبودن خود با گذشتگان اشاره کرده، سپس با رویکردی روایی و تاریخی، و روایی و سیاسی، به بیان فضیلت‌های حضرت زهرا علیها السلام و تضمین آیات و روایت‌های وارد شده در شأن آن حضرت علیها السلام پرداخته و از غضب فدک و پیمان خداوند در عهد الست بر ربانیت خود و ولایت علی علیه السلام سخن گفته است (طریحی، 10-11).

3. ابوطالب محمد بن حسن بن یوسف بن علی حلّی (م. 771 ق.) (کحاله، 9/228)، از بزرگترین عالمان و محققان سده هشتم، ملقب به فخر المحققین، نیز اشعاری در سوگ حضرت فاطمه علیها السلام سروده است. وی در سوگ نامه ای که برای حضرت فاطمه علیها السلام سروده، سوز و گدازهای خود را وصف کرده (رویگرد عاطفی) و در ادامه، با شرح پیمان شکنیها و آزار اهل بیت علیهم السلام بعد از رحلت پیامبر گرامی صلی الله علی و آله، رویگرد روایی و تاریخی و سیاسی در پیش گرفته است (شبر، 8/323).

4. ابو الحسن علاء الدین علی بن حسین حلّی شهیقی، معروف به ابن شهیقه، از دیگر شاعران قرن هشتم و از طلایه داران شعر اهل بیت علیهم السلام است. قصاید زیبای او سرشار از براهین و دلایل قانع کننده و در عین قاطعیت، از لطافت و ظرافت خاصی برخوردار است (ر.ک: شبر، 4/146 - 151). وی دانشمند و ادیبی فرزانه، و معاصر شهید اول بود (م. 786 ق.) و شهید اول یکی از قصاید وی را شرح داده است (امینی، 6/365 - 366؛ عاملی، مأساة الزهراء علیها السلام، 2/21؛ ر.ک: شبر، 4/146 - 148). ابن شهیقه در سوگ سروده خود به ماجرای آتش زدن خانه حضرت علیها السلام و غضب فدک و حضور ایشان در زمره اصحاب کساء اشاره کرده است (عاملی، مأساة الزهراء علیها السلام، 2/21: مهدی، 329).

قرن نهم، دهم و یازدهم هجری

با آغاز دوره عثمانی (اواخر قرن هفتم) و

ص: 529

رواج زبان ترکی در محاورات، مراسم و دیوانها، ادبیات عرب به شدت تنزل یافت؛ تعابیر، تقلیدی گردید و دیگر انگیزه ای برای سرودن شعر باقی نماند؛ تعصب قومی، که انگیزه ای برای سرودن اشعار جانبدارانه و فخر آمیز بود، از بین رفت؛ بیشتر شعرها از صناعات ادبی، خصوصاً توریه، آکنده شد؛ سرقت ادبی و اقتباس و تضمین فراوان شد؛ شاعران به کاربرد کلمات عامیانه و تعابیر رکیک و غزل مذکر و اوزان ساده و عامیانه روی آوردند و بیشتر به وصف اشیای زندگی روزمره مثل فرش و تسبیح و چاقو و بادبزن، و مضامین سست پرداختند. شعر دینی و مذهبی نیز از رکود و رخوت در امان نماند و تا اواسط قرن یازدهم، شاعر برجسته ای ظهور نکرد (ر.ک: هاشملو؛ فاخوری).

1. حسن بن علی بن جابر هیل یمانی (م. 1079 ق.)، اهل صنعا، از شاعران و ادیبان بزرگ قرن یازدهم است (مؤسسه البعثه، 61؛ ر.ک: خفاف، 195 - 202). وی در شعری برای حضرت فاطمه علیها السلام، فدک را هدیه پیامبر صلی الله علیه و آله خوانده و با استدلال، ادعای ارث نبردن از پیامبران علیهم السلام را رد کرده است (مؤسسه البعثه، 61).

2. شیخ مفلح بن حسین صیمیری از دیگر شخصیت‌های این دوران است که سروده‌هایی درباره حضرت فاطمه علیها السلام از او برجای مانده است. وی و پدرش از دانشمندان معاصر محقق کرکی بودند (حر عاملی، امل الآمل، 2 / 324 - 325: خوئی، 19 / 336). در شعر او سه رویکرد روایی و تاریخی، روایی و سیاسی، و عاطفی برجسته است. صیمیری برای بیان شأن والای اهل بیت علیهم السلام، مفهوم و منطوق آیات نازل شده در شأن ایشان را در شعر خود آورده است. وی نیز به غصب فدک و گواه گرفتن کسانی که آیه تطهیر (احزاب، 33) در حق آنان نازل شده، اشاره کرده است (طریحی، 145 - 146).

در این قرن، با ایجاد ارتباط میان غرب و شرق و مخصوصاً ایجاد پیوند میان کشورهای اروپایی با مصر و لبنان و ورود دستگاههای چاپ به لبنان و گشایش مدارس، در میان ادیبان و روشنفکران جنبش دوباره ای به وجود آمد، عده ای برای فراگیری فنون و علوم به کشورهای اروپایی سفر کردند و به این ترتیب، پس از سالها رکود، نهضتی علمی و ادبی شکل گرفت (ر.ک: فاخوری).

1. فقیه و محدث بزرگ شیعه، محمدبن حسن بن علی حرّ عاملی (م. 1104 ق.)، در این دوره می زیسته و کتابهای ارزشمندی از خود به یادگار گذاشته است، از جمله وسائل الشیعه که مجموعه ای از تمامی احادیث وارده از معصومین علیهم السلام است. وی دیوان شعر نیز دارد (ر.ک: اردبیلی، 2 / 90؛ امینی، 11 / 332، 336 - 337). حرّ عاملی در سروده خویش برای حضرت فاطمه علیها السلام، با رویکرد روایی و تاریخی، به بیان تاریخ ولادت حضرت علیها السلام و پاسخ به اختلاف نظرها پرداخته و در این بین معنای نامهای حضرت فاطمه علیها السلام را آورده و فضایل و جایگاه والای او را در خاندن نبوت یاد آور شده است (کجوری حسینی، 1 / 386 - 387؛ ر.ک: مؤسسه البعثه، 57 - 61).

2. حسن بن محمد بن علی دمستانی (م. 1181 ق.) از دیگر عالمان و محدثان شیعه است که افزون بر کتابهای فقهی، اصولی و اعتقادی، دیوان شعری نیز از او به جا مانده است (ر.ک: بحرانی، حلیة الابرار، 1 / 448؛ آقابزرگ تهرانی، الذریعه، 1 / 469؛ 3 / 401؛ 23 / 62؛ زرکلی، 2 / 220). وی در سروده هایش به جنبه فلسفی و کلامی گرایش داشته و حضرت زهرا علیها السلام را مظهر اسرار خدا خوانده است (رحمانی همدانی، 102).

در این قرن، صنعت چاپ رونق یافت و روزنامه ها و مجلات متعددی، انتشار یافت و انگیزه جدیدی برای فعالیت و ابداع ادیبان و

شاعران ایجاد شد. شعر و ادب رونق و طراوت تازه ای به خود گرفت و عالمان و ادیبان بسیاری در این قرن پرورش یافتند (ر.ک: لوئیس).

1. یکی از شاعران مشهور این قرن، کاظم بن محمد بن مهدی بن ابراهیم ازری بغدادی، مشهور به ملا کاظم (م. 1211 ق.)، از شاعران پیشاهنگ عراق پس از دوره عباسی است. وی در تمام فنون ادبی مهارت بسیاری داشته و در مدح اهل بیت علیهم السلام اشعار بسزایی سروده است. از مشهورترین آثار وی، قصیده هائیهای است به نام «ازریه»، که بالغ بر هزار بیت است. این قصیده ارزش ادبی والایی دارد و در آن آرای امامیه درباره نبوت و امامت به طور کامل، با دلیل و برهان، بیان شده است (ر.ک: ازری، 5 - 9؛ محدث قمی، الکنی و الالقاب، 2 / 23؛ زرکلی، 5 / 215؛ شبر، 6 / 29 - 33). ملا کاظم در سروده هایش به موضوع سیاسی غصب خلافت علی علیه السلام و آزار حضرت فاطمه علیها السلام و به آیه مودت (شوری، 23) اشاره کرده است. گاه نیز از عنصر خیال بهره برده و کوهها را با ناله های حضرت علیها السلام هم نوا ساخته است (ازری، 141؛ محدث قمی، بیت الاحزان، 146).

2. سید محمد مهدی بحر العلوم (م. 1212 ق.)، فرزند سید مرتضی طباطبائی، از دانشمندان بزرگ شیعه است که در ادبیات نیز تبحر داشت (ر.ک: محدث قمی، الکنی و الالقاب، 2 / 67 - 75؛ شبر، 48 - 51). جنبه روایی و تاریخی شعر او پررنگ است. وی در پاسخ به قصیده مروان بن ابی حفصه (م. 182 ق.) - که حق فرزندان دختر را با وجود عموها نادیده گرفته و از خلافت عباسیان حمایت کرده بود (ابن ابی الحدید، 4 / 65) - قصیده های سروده و در آن فضایل علی علیها السلام و ماجرای ازدواج مقدس او و فاطمه علیها السلام و جواب رد پیامبر صلی الله علیه و آله به خواستگاران متعدد حضرت زهرا علیها السلام را شرح داده است (بحر العلوم، 1 / 89؛ امین عاملی، مستدرکات اعیان الشیعه، 2 / 330 - 331؛ مؤسسه البعثه، 66).

3. حاج جواد، مشهور به بذقت یا بذکت (م. 1281 ق.)، فرزند حاج محمدحسین اسدی حائری، از شاعران قرن سیزدهم است که در فضایل اهل بیت علیهم السلام اشعار بسیاری سروده، اما اشعار او تاکنون به چاپ نرسیده است. مهم ترین اثر وی، شعر حماسی بزرگی است در مدح امیر المؤمنین علی علیه السلام به نام «سمیر الحاضر و انیس المسافر» (ر.ک: شبر، 7 / 146 - 148). او نیز به پیمان شکنی سران سقیفه و مراعات نکردن توصیه های پیامبر علیه السلام در پاسداشت حرمت خاندانش اشاره کرده و مردم را فراخوانده است تا به آیات قرآن و دستور صریح قرآن درباره مودت و مهربانی با خویشان پیامبر صلی الله علیه و آله توجه کنند (مؤسسه البعثه، 74).

4. ابوالمهدی صالح بن حمزه کَوّاز حَضیراتی شَمَری حَلّی (م. 1290 ق.)، دیگر شاعر این دوره، در صرف و نحو و منطق و معانی و بیان تبحر بسیار داشت و تنها شاعری بود که در اشعار خود، به تصریح و تلمیح، از حوادث سخن می گفت. الفرقدان، شامل اشعار حمزه کَوّاز و برادرش است (کحاله، 5 / 13). از مشهورترین آثار وی، قصیده نونیه ای است به نام «ناقه صالح». این قصیده در رثای سالار شهیدان، حسین بن علی علیه السلام، است و در آن به مصائب حضرت زهرا علیها السلام نیز اشاره شده است (شبر، 7 / 214 - 215).

5. میرزا ابوالفضل تهرانی (م. 1316 ق.) (مجمع الفکر الاسلامی، 2 / 253)، فرزند ابوالقاسم کلانتر تهرانی، بر فقه، اصول، کلام، ادبیات، شعر و تاریخ احاطه داشت. وی دیوان شعری به زبان عربی دارد، شامل سوک سروده ها و مداح اهل بیت علیهم السلام و همچنین پند و اندرز، و یکی از ده شاعری است که بر وزن تائیه دعبل خزاعی، قصیده سروده اند (محدث قمی، الکنی و الالقاب، 1 / 144؛ شبر، 8 / 128 - 129؛ مجمع الفکر الاسلامی، 2 / 255). رویکرد فلسفی او در شعر چشمگیر است. وی به بیان

فضیلت‌های خاندان نبوت، به ویژه حضرت زهرا علیها السلام، پرداخته و بر آن عنصر خیال را افزوده است (ر.ک: مؤسسه البعثه، 82 - 84).

دوره معاصر

شعر معاصر در لطافت و صراحت گویی تفاوت‌های بسیاری کرده و تعداد شاعران نیز چنان فزونی یافته است که می‌توان تعداد همه شاعران دوران گذشته را با دوره معاصر برابر دانست. این موضوع فقط ناشی از پیشرفتهای علمی و ادبی نیست، بلکه گردآوری اطلاعات درباره شاعران در عصر ارتباطات بسیار ساده تر از قرون گذشته است. افزون بر این، آزادیهای شیعیان در سالهای اخیر بیشتر شده و تشکیل گروهها و حکومت‌های شیعی، در گسترش شعر فاطمی نقش اساسی داشته است.

اگر شعر فاطمی معاصر با تکیه بر رویکردهای شش گانه شعر کهن بررسی شود، همگونیها و ناهمگونیهای آنها آشکار می‌گردد. رویکرد تخیلی و فلسفی در شعر معاصر بسیار پررنگ و پرمایه است و نظیر آن در شعر کهن وجود ندارد. شاعر معاصر حتی هنگامی که رویکرد روایی و تاریخی دارد، آن را با بیان عاطفی می‌آمیزد.

با رویکرد روایی و تاریخی، سه برهه از زندگی حضرت علیها السلام (ولادت، ازدواج و شهادت) از دوره قدیم تاکنون موضوع شعری بوده است. درباره ولادت حضرت زهرا علیها السلام، بیان شاعران معاصر با ستایش و بزرگداشت بیشتری همراه است. شاعران گذشته، همچون حرّ عاملی، به بیان تاریخ میلاد آن حضرت علیها السلام و اختلاف نظرها در این باره پرداخته، اما شاعران بعدی به بیان شاعرانه در این باره پرداخته‌اند، از جمله میلاد حضرت علیها السلام در شعر سید محمد جمال هاشمی، مایه شادی و نعمت و رحمت و دگرگونی شنزارها به طلا و دُرّ و مرجان است.

ص: 534

سید حسن شیرازی، با نگاهی وسیع تر و والاتر، میلاد حضرت فاطمه علیها السلام را مایه گراییدن ریگزارها به انوار هدایت خوانده و حضرت علیها السلام را مایه زیبایی عالم و جاودانگی، و هدیه ای معرفی کرده که خداوند در معراج، به پیامبر صلی الله علیه و آله بخشیده و تا آنجا پیش رفته که با رویکردی فلسفی، حضرت علیها السلام را رمز علو و باطن تمامی روزگاران برشمرده است. رویکرد فلسفی در اشعار دمستانی و شیخ صالح کواز از دوره های گذشته نیز دیده می شود، اما در میان شاعران معاصر پررنگ تر است و در این زمینه می توان به اشعار محمدسعید جشی، سعید عسلی، سلمان ربیعی، و معتوق المعتوق اشاره کرد (ادامه مقاله، عناوین افراد).

بیان فضایل حضرت علیها السلام و مقایسه ایشان با دیگر زنان بزرگ و همچنین بر شماری امتیازهای ایشان در انتساب به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و حضرت علی علیه السلام و تداوم ولایت در نسل ایشان، هرچند در شعر کهن هم مورد توجه بوده، اما در شعر معاصر به آن توجه بیشتری شده است. عبارت پردازیهای متنوع شاعران معاصر در توصیف و بیان مناقب آن حضرت علیها السلام، در خور توجه است. احمد وائلی و سلمان ربیعی، حضرت فاطمه علیها السلام را دور کننده اندوهها دانسته، محمد سعید جشی و عبدالکریم آل زرع، او را سرور زنان عالم خوانده اند و سید مهدی حائری و اصلی حضرت علیها السلام را اسوه زنان جهان معرفی کرده است. تضمین آیات و روایات و استفاده از القاب و عناوین حضرت زهرا علیها السلام، مانند زهرای اطهر، بتول، مرضیه، زکیه، زاهده، عابده، حلیمه، تقیه، نقیه، کریمه و سیده نساء العالمین، در شعر معاصر بیشتر به کار رفته است. جابر کاظمی، با تضمین آیه «وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا» (آل عمران، 103)، حضرت علیها السلام را مصداق ریسمان نجات الهی دانسته است. جابر کاظمی، سید مهدی اعرجی، هادی کاشف الغطاء، عبدالحسین حویزی و

سید مهدی حائری واصلی با تضمین آیه تطهیر (احزاب، 33)، و هادی کاشف الغطاء با تضمین «هل أتى» (ر.ک: انسان، 1 - 9)، اشعاری در ستایش حضرت علیها السلام سروده اند (ادامه مقاله، عناوین افراد).

اما در بیان ازدواج و مسائل آن، شعر عربی کهن از شعر معاصر، موفق تر بوده است. احمدبن علویه و سوسی از خواستگاران حضرت علیها السلام و پاسخ رد پیامبر صلی الله علیه و آله به آنان سخن گفته اند. عبدی کوفی، محمد بن منصور سرخسی و علامه بحر العلوم به برگزاری ازدواج علی علیه السلام و زهرا علیها السلام و ثبت نام آن دو در عرش خداوند توجه کرده اند. حسین بن حجاج طعنه های مروان بن ابی حفصه را درباره این ازدواج پاسخ داده و سوسی نیز در پاسخ مروان، از مولا- علی علیه السلام و حضرت زهرا علیها السلام و فرزندان آنان، به «خورشید» و «ماه» و «ستارگان» تعبیر کرده است. اما در میان شاعران معاصر، فقط حبیب شعبان به این خواستگاری الهی پرداخته است.

اگر چه رویکرد تخیلی را شاعران دوران کهن نیز داشته اند - مثلاً میرزا ابوالفضل تهرانی از تعبیر و مضامینی لطیف و غزل گونه، همچون مضامین قصیده خمیره ابن فارض مصری (م. 632 ق.)، بهره برده است - ولی خیال پردازی و لطیف گویی در میان شاعران معاصر رواج بیشتری دارد. از جمله این شاعران، عبدالله معتوق، محمود بستانی، نزار سنبل، عبدالمجید فرج الله و علی عبدالله فرج هستند. به ویژه دو شاعر اخیر کوشیده اند عاطفه و خیال را در هم آمیزند و با نازک خیالی، به جای روایت تفصیلی وقایع دردناک زندگی حضرت علیها السلام، به ژرفای اثر آن رویدادها بر هستی و بر خویش پردازند و ابراز احساسات کنند. ممکن است شاعران معاصر در بیان احساسات خود، از مضامین مشابه و تکراری استفاده کنند، ولی زبان و احساس هر شاعر کاملاً مستقل از دیگری است. محمد یعقوبی

عبدالمنعم فرطوسی حتی ممانعت دشمن را از گریه حضرت زهرا علیها السلام بر رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله ترسیم کرده اند (ادامه مقاله، عناوین افراد).

با وجود سوک سروده های بلند و تعداد زیاد شاعران معاصر، فقط در شعر محمد جواهری و سیدصالح حلی سفارش حضرت فاطمه علیها السلام به تشییع پیکر و کفن و دفن شبانه - که دهها پیام را در خود نهان دارد - ترسیم شده است، در حالی که در شعر کهن، سیدحمیری، قاضی نعمان مغربی، قاضی بن قریعه و قتاده بن ادریس از آن سخن گفته اند. شاعر معاصر زبان شعری متفاوتی دارد و به جای بیان رویدادها، از احساسات و عواطف خود می گوید. سید باقر هندی، سید محمد کیشوان و محمدعلی یعقوبی در روایت خود از شهادت حضرت علیها السلام، می گویند که گمراهان آمده اند نور خدا را خاموش کنند، غافل از اینکه خدا نورش را کامل می نماید (ادامه مقاله، عناوین افراد). شکایت حضرت فاطمه علیها السلام به رسول خدا صلی الله علیه و آله از ظلمهایی که بر ایشان رفته، یکی از موضوعاتی است که در شعر کهن به آن توجهی نشده است، اما در دوره معاصر محمدعلی قسام و سید حسین شامی به آن پرداخته اند.

هیچ یک از شاعران معاصر و غیر معاصر درباره پس از شهادت حضرت علیها السلام سخنی نگفته اند. از میان شاعران معاصر فقط محسن ابوالحب کعبی (ادامه مقاله) از پیش بینی حضرت زهرا علیها السلام درباره شهادت امام حسن و امام حسین علیهما السلام سخن گفته است.

تعداد شاعران معاصر از دوره های گذشته، بسیار بیشتر شده و استقصای کامل آنها کاری دشوار است؛ از این رو، به ذکر مهم ترین آنان بسنده می شود:

1. محسن ابوالحب کعبی حویزی حائری (م. 1305 ق.)، از خطبا و شعرای برجسته کربلا بود که به فقه، تفسیر، حدیث و ادبیات تسلط داشت و در

ص: 537

سخنوری سرآمد سخنوران کربلا به شمار می رفت. دیوان شعر وی الحائریات نام دارد که همچنان به صورت نسخه خطی است. او نواده ای (م. 1369 ق.) به نام و لقب خود داشته که وی نیز از خطیبان و شاعران اهل بیت علیهم السلام بوده است و گاه، به اشتباه، اشعار پدر بزرگش به او نسبت داده می شود. بیتی از یک قصیده غزلی کعبی، چنان شهرت یافته است که در بیشتر نوشته ها به عنوان حدیث و روایتی از سیدالشهداء علیه السلام نقل می شود: «إِنْ كَانَ دَيْنُ مُحَمَّدٍ لَمْ يَسْتَقِمَّ / إِلَّا بِقَتْلِي يَا سَيُوفَ خُدَيْبِي» (اگر دین محمد به جز با کشته شدن من استوار نمی ماند، پس ای شمشیرها مرا دریابید (ر.ک: آل طعمه، معجم خطباء کربلا، 244 - 247). وی در سوک سرودهای ابتدا به مقایسه تبار حضرت حوّا و حضرت مریم و حضرت فاطمه علیهم السلام پرداخته و فاطمه علیها السلام را به سبب انتساب به رسول اکرم صلی الله علیه و آله و دوازده امام معصوم علیهم السلام، برتر از آن دو خوانده، سپس وقایع و حالت های حضرت مریم علیها السلام و حضرت زهرا علیها السلام را به هنگام وضع حمل مقایسه کرده است؛ مریم علیها السلام با رطب تازه تقویت شد و بی آنکه مزاحمی باشد، عیسی علیه السلام را به دنیا آورد، ولی فاطمه علیها السلام میان در و دیوار قرار گرفت و فرزندش، سقط شد. کعبی در ادامه، با رویکردی عاطفی به شکایت حضرت زهرا علیها السلام در روز قیامت اشاره کرده است که جنین سقط شده اش را بالا می برد و به پروردگار خود از غصب میراث خود و حق همسرش و کشتن فرزندانش چنان شکایت می کند که آسمان به لرزه در می آید (مسعودی، 207؛ مؤسسة البعثه، 84).

2. عبدالله صانع (م. 1305 ق.)، فرزند علی بن عبدالله وائل احسائی، از شاعران و ادیبان احساء بود. از تاریخ ولادت او اطلاع دقیقی در دست نیست. وی در سال 1281 قمری از سرودن منظومه حماسی خود، به نام نهج الازریه، فارغ شد (هلالی، 187).

صائغ نیز درباره غصب میراث پدری فاطمه علیها السلام، آتش زدن خانه اش که به سقط جنین او انجامید، و به طور کنایی درباره عاملان آن، شعر گفته است. وی خانه فاطمه علیها السلام را محل نزول وحی و پرورش خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله معرفی کرده و حضرت فاطمه علیها السلام را بهترین آفریده خدا شمرده است که در کنار خود، حیدر کزّار و فرزندان گرامی اش را دارد (ر.ک: مؤسسه البعثة، 79 - 82).

3. جابر کاظمی (م. 1313 ق.)، فرزند عبدالحسین بن عبدالحمید، ادیب و شاعری ماهر که به عربی و فارسی اشعار بسیاری سروده است. از آثار او، دیوان سلوة الغریب و أهبة الادیب است (ر.ک: ازری، 17 - 19؛ کحاله، 3 / 106). رویکرد روایی و تاریخی شعر کاظمی بارز است. وی درباره پیمان شکنی و غصب حق حضرت زهرا علیها السلام شعر سروده است. او با تضمین مفهوم آیات قرآنی، به جایگاه حضرت زهرا علیها السلام و خاندان اهل بیت علیهم السلام در نزد خداوند متعال اشاره کرده و گفته فاطمه علیها السلام از جمله کسانی است که خداوند اراده کرده است پلیدی و پلشتی را از آنان دور سازد. او دستگیره محکم خداست و هر کس راه نجات می پوید باید به آن دستگیره چنگ زند و خداوند از زمان بعثت پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله، پاداش رسالت را تنها در دوستی با خاندان نبوت و ولایت قرار داده است (ر.ک: ازری، 103).

4. سیدباقر هندی موسوی نجفی (م. 1327 ق.)، فرزند سید محمد بن سیدهاشم بن سید شجاععلی، دانشمند و شاعری برجسته بود. او در نجف به دنیا آمد. اشعار بسیاری به دو گونه فصیح و عامیانه سروده است (آقابزرگ تهرانی، طبقات اعلام الشیعه، 1 / 222). او با رویکرد روایی و تاریخی، به جزئیات ماجرای آتش زدن خانه حضرت فاطمه علیها السلام و هتک حرمت و سقط جنین ایشان اشاره کرده و با رویکرد فلسفی و کلامی، هدف از آتش زدن را خاموش کردن نور ولایت دانسته است.

سپس به بیان فضیلت‌های حضرت زهرا علیها السلام، در قالب نام‌های آن حضرت علیها السلام، پرداخته و در ادامه، با رویکرد عاطفی، از بی‌تابی‌های حضرت علیها السلام سخن گفته است که فقط بر دل‌ها آتش نمی‌زند، بلکه کوه‌های ناشنوا را نیز همدرد و هم‌ناله می‌سازد. ر.ک: عاملی، مأساة الزهرا علیها السلام، 2 / 25 - 27).

5. محمدحسن جواهری (م. 1335 ق.)، فرزند احمدبن عبدالحسین و از نوادگان محمدحسن نجفی (م. 1266 ق.)، مؤلف جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام است که در نجف متولد شد و در همان جا درگذشت. وی در فقه، اصول و ادبیات تبحر داشت (کحاله، 9 / 181 - 182). جواهری رویکرد روایی و تاریخی را با رویکرد عاطفی در آمیخته و از اندوه دل فاطمه علیها السلام سخن گفته است، آنگاه که به میان جماعت رفت و آنان با وجود اطمینانی که داشتند، میراث وی را منکر شدند و با بی‌حرمتی به بی‌بی دو عالم، به پیامبر صلی الله علیه و آله نیز بی‌احترامی نمودند، تا آنجا که باعث شدند فاطمه علیها السلام را به دور از چشم دشمنان، شبانه دفن نمایند (امین عاملی، اعیان الشیعه، 9 / 64).

6. حاج حبیب شعبان (م. 1336 ق.)، ادیب و شاعری برجسته بود (شبر، 8 / 312 - 313). وی با اینکه ستایش نامه خود را با غزل آغاز کرده است، خود را از شاعران احساساتی و خیال پرداز ندانسته، بلکه عشق به فاطمه علیها السلام را آرامش بخش دل سودایی خود خوانده است. او در بخش دوم سروده اش، فضایل حضرت علیها السلام را برشمرده و جایگاه او را نزد خداوند متعال بیان داشته است: خداوند عشق به فاطمه علیها السلام را در قرآن واجب گرداند؛ از دیدگاه پیامبر صلی الله علیه و آله محبت به فاطمه علیها السلام پاداش رسالت محمدی است؛ خداوند پیوند میان فاطمه علیها السلام و علی علیه السلام را در فراسوی آسمانها برقرار کرد و بر مایه های فخر فاطمه علیها السلام فزود: ساکنان عرش

گواه این پیوند بودند؛ مهریه او بهشت برین بود و خود شفیع روز قیامت است (ر.ک: شبر، 8/313 - 315).

7. عبدالمسیح انطاکی حلبی (م. 1341 ق.)، شاعری مسیحی مذهب بود که در میان مسلمانان سوریه پرورش یافت و تحت تأثیر زندگی آنان، از جمله عبدالرحمن کواکبی، قرار گرفت. پس از جنگ جهانی دوم به خلیج فارس آمد. شیخ خزعل، امیر خوزستان، که شیفته اهل بیت علیهم السلام بود، او را بسیار تکریم کرد. عبدالسیح، شاعر ویژه او گردید و قصیده علویه را در 5595 بیت سرود که اولین مَلْحَمَة هائیه عربی و حاوی وقایع تاریخ صدر اسلام است (ر.ک: انطاکی، 5 - 7 «مقدمه»؛ ری شهری، 9/98). عبدالسیح در بیان فضیلت‌های حضرت زهرا علیها السلام، با زبانی ساده، از پرورش ایشان در دامان خدیجه علیها السلام و خانه پیامبر صلی الله علیه و آله و فراگیری بزرگیها و پاکدامنیها و از بی نظیر بودن حضرت علیها السلام در دانش و هوش سخن گفته و ادامه داده که خداوند، مایه های خوبی و زیبایی او را تکمیل کرده است و نه حوا دختری در حد بزرگیهای او دارد و نه کسی می تواند او را آن گونه که شایسته است، بستاید (ر.ک: مؤسسة البعنه، 164 - 167).

8. محمد حسن سُمَیْسَم (م. 1342 ق.)، فرزند هادی بن احمد لامی، از محضر علمای نجف بهره یافت و ملازم عالم بزرگ سید محمد سعید حبوبی بود. دیوان شعر مفصّلی از او به جای مانده است (کحاله، 9/193). وی در شعر خود، با رویکرد عاطفی و رویکرد روایی و تاریخی و با شیوه خطاب و استفهام، به تبیین جایگاه وحی و سرزنش یاران پیامبر صلی الله علیه و آله پرداخته، پیمان شکنی یاران پیامبر صلی الله علیه و آله را به یاد آورده و روزگار را سرزنش کرده که مسیر تکامل آن، بعد از درگذشت پیامبر گرامی تغییر یافته است (شبر، 9/94، مؤسسة البعنه، 256 - 257).

ص: 541

9. سید محمد حسین کیشوان (م. 1356 ق.)، فرزند سید کاظم بن سید علی بن سید احمد قزوینی موسوی کاظمی نجفی، از جمله عالمانی بود که در عرصه ادبیات و شعر نیز فعالیت داشت (آقابزرگ تهرانی، طبقات اعلام الشیعه، 2/ 636 - 637 خاقانی، 8/ 3). وی سوک سروده خود را با رویکرد عاطفی آغاز کرده، شکستن حرمت پیامبر صلی الله علیه و آله و خاندان او را، با نادیده گرفتن ثقلین، بررسی نموده و، مانند سید باقر هندی، به بیان هم و غم دشمنان این خاندان برای آتش زدن و نابود کردن خانه و خاستگاه هدایت پرداخته است (مؤسسه البعثه، 266 - 267).

10. ابومهدی سید صالح حلّی (م. 1359 ق.)، فرزند سید حسین بن سید محمد حسینی (ایروانی نجفی، 1/ 84؛ شبر، 9/ 204)، یکی از بزرگترین خطیبان منبر حسینی بود که تاکنون شهرتش برجاست. دیوان شعری از او به جا مانده است (ر.ک: ایروانی نجفی، 1/ 84 - 86، شبر، 9/ 204 - 205). ابومهدی شعر خود را با رویکردی عاطفی آغاز کرده و از ناشکیبایی خود در سوک حضرت علیها السلام گفته است که حتی اشک هم نمی تواند آتش درونش را فرو نشانند. سپس با رویکردی روایی و تاریخی، به ماجرای تشییع پیکر و کفن و دفن پنهانی حضرت فاطمه علیها السلام و بیان جایگاهی که پیامبر صلی الله علیه و آله برای او ترسیم نموده، پرداخته و به مضمون حدیث «فَاطِمَةُ بَضْعَةٌ مِنِّي فَمَنْ آذَاهَا فَقَدْ آذَانِي وَ مَنْ آذَانِي فَقَدْ آذَى اللَّهَ» (طبری امامی، 135؛ کراچکی، 134 - 135) اشاره کرده است. همچنین با رویکرد روایی و سیاسی، گفته است که بدعتِ خلافت و برخورد میراث گونه با حکومت اسلامی، جای سنت الهی امامت را گرفته و نیز ستم خلفای سه گانه و آل مروان را یاد آور شده است (ایروانی نجفی، 1/ 98).

11. سید مهدی اعرجی بغدادی (م. 1359 ق.)، فرزند سیدراضی بن سید حسین بن سید علی حسینی، از خطیبان و ادیبان برجسته نجف بود که علاقه وافری به ائمه اطهار علیهم السلام داشت. دیوانی از او به جا مانده که خواهرش آن را گرد آورده است (ر.ک: شبر، 9/ 192 - 203). سید مهدی به بیان فضایل حضرت فاطمه علیها السلام پرداخته و جایگاه رفیع خاندان اهل بیت علیم السلام را متذکر شده است. او نیز آیه تطهیر (احزاب، 33) را در شعر خود تضمین نموده و، مانند سیدصالح حلی، به حدیث «فَاطِمَةُ بَضْعَةٌ مِیَّی مَنَ اغْضَبَهَا اغْضَبَ اللهُ» اشاره کرده است (ایروانی نجفی، 1/ 155).

12. هادی کاشف الغطاء (م. 1360 ق.)، فرزند شیخ عباس بن علی بن جعفر کاشف الغطاء، از عالمان و مجتهدان برجسته ای بود که مردم، به سبب علم، تقوا، تواضع و اخلاق خوش او، علاقه شدیدی به وی داشتند (شبر، 9/ 224). شیخ هادی به جایگاه و شأن و منزلت خاندان اهل بیت علیهم السلام پرداخته و فضیلت‌های آنان را یادآور شده و به آیات و روایاتی در شأن اهل بیت علیهم السلام (از جمله آیه 61 سوره آل عمران، آیه تطهیر (احزاب، 33) و آیاتی از سوره انسان) اشاره کرده و برای اثبات حقانیت آنان، استدلال‌های منطقی آورده است (شبر، 9/ 225).

13. عبدالحسین عاملی (م. 1361 ق.)، فرزند ابراهیم بن صادق بن ابراهیم بن یحیی مخزومی قرشی، از علما و ادبای سوریه و عراق بود که در نجف به دنیا آمد و در حوزه علمیه نجف نزد علمای بزرگی چون شیخ محمد حسین کاظمی، سید محمد بحر العلوم و شیخ آغا رضا همدانی، به کسب علم پرداخت. سپس به جبل عامل بازگشت و از مراجع و استادان آنجا شد (ر.ک: آقابزرگ تهرانی، طبقات اعلام الشیعه، 3/ 1030 - 1032؛ ایروانی نجفی، 1/ 32 - 33). عاملی، انتساب حضرت فاطمه علیها السلام را به پیامبر صلی الله علیه و آله، علی، حسن، حسین علیهم السلام و تمامی خاندان اهل بیت علیهم السلام مطرح کرده است تا مقام و منزلت وی را بیشتر جلوه گر سازد و جایگاه والای

او را در عرش الهی ستوده و او را چون قنذیلی، زینت بخش عرش خدا خوانده است. عاملی نیز با اشاره به آیه تطهیر، رویکردی روایی و سیاسی در پیش گرفته است (ایروانی نجفی، 1/ 34 - 35).

14. محمد حسین غروی اصفهانی (م. 1361 ق.)، معروف به کمپانی، از مراجع بزرگ تقلید و عالمان بنام بود که در ادبیات، فلسفه و عرفان نیز تبحر داشت. وی اشعار بسیار زیبایی به فارسی و عربی در مدح و ولای اهل بیت علیهم السلام و همچنین ذکر مصائب ایشان سروده است (ر.ک: غروی اصفهانی، 7 - 10؛ شبر، 9/ 217 - 222). کمپانی رویکرد فلسفی و کلامی داشته است. وی گفته است که جایگاه حضرت زهرا علیها السلام در پیشگاه الهی، عاملی مؤثر برای خاموش کردن آتش جهنم است، آستانه خانه فاطمه علیها السلام، دروازه رحمت خدا و پناه هر بیچاره و درمانده است و خانه آباد او کعبه دل‌های آسمانیان، و خاک آن، بوسه گاه فرشتگان است (غروی اصفهانی، 39).

15. سیدرضا هندی (م. 1362 ق.)، فرزند سید محمدبن سیدهاشم موسوی هندی، شاعری برجسته بود (شبر، 9/ 242 - 243؛ حسینی، 231). قصیده کوثریه، مشهورترین سروده او، در مدح امیر المؤمنین علی علیه السلام است (حسینی، 231). سیدرضا در شعر خود، نگاهی گذرا به مصیبت‌های حضرت فاطمه علیها السلام و رفتارهای ستمگرانه دشمنان او دارد و با رویکرد عاطفی، به ابراز احساسات خود به فاطمه علیها السلام پرداخته است (مؤسسه البعثه، 108؛ موسوی، 50).

16. عبدالله بن معتوق قَطِیفی (م. 1362 ق.)، از شاعران و ادیبان قَطِیف بود (شبر، 9/ 263 - 264). وی با رویکرد روایی و تاریخی، رفتارهای ناجوانمردانه ای را برشمرده است که در طول تاریخ بشر، نمونه آن وجود ندارد. سپس تک تک مصیبت‌های زهرا علیها السلام و رفتارهای ناجوانمردانه دشمنان و گفتارهای دروغین آنان را

ذکر کرده است (مؤسسه البعثه، 162 - 163).

17. ابوعمار عبود نجفی (م. 1418 ق.)، فرزند احمدین اسد، در نجف به دنیا آمد. دیوان او، با نام اهتزاز الذاکره، در سال 1417 قمری به چاپ رسیده است (بلادی بحرانی، 660). ابوعمار صرفاً نگاهی عاطفی به زندگی حضرت فاطمه علیها السلام و شخصیت ایشان دارد و کوشیده است با تعبیرهای احساسی (مانند گریه خاموش و ظاهر آرام و درون پرسوز و گداز) بر خواننده اثر بگذارد (مکتبه الادبیه المختصه، 23؛ مؤسسه البعثه، 221 - 222).

18. سیدصدرالدین صدر (م. 1373 ق.)، با نام اصلی سید محمدعلی، فرزند سید اسماعیل صدر، از عالمان برجسته معاصر و پدر سید موسی و سید رضا صدر است (ر.ک: شریف رازی، 1 / 201 - 210). وی به تقلید از شعر عرب پیش از اسلام، یارانِ خویش را به توقف بر درِ خانه یار و دیار او فرمان داده، اما خانه یار خود را متفاوت خوانده و تقدس آن را درون مایه شعر خویش ساخته و از روزگار قطع امید کرده که بر خاندان نبوت و ولایت رحم نکرده است. وی با رویکرد عاطفی به اجمال به مصائب حضرت زهرا علیها السلام پرداخته است (مؤسسه البعثه، 121).

19. محمدعلی قسام (م. 1373 ق.)، سخنرانی مشهور بود و بر صرف، نحو، بلاغت، فقه، اصول و حدیث تسلط داشت. وی وقایع تاریخی را چنان وصف می کرد که شنونده گمان می برد آن واقعه را مشاهده می کند (ر.ک: شبر، 10 / 63 - 65). اشعار لطیفی نیز از او به جا مانده است. در شعر قسام بیان تاریخ و ابراز احساسات به هم آمیخته است. وی از ماجرای غصب حق حضرت زهرا علیها السلام و اینکه دشمنان حضرت علیها السلام برای رسیدن به هدفشان احادیثی جعل کردند، و نیز از مصیبت‌های حضرت علیها السلام به هنگام هجوم به خانه اش و برخورد نامناسب با همسرش

ص: 545

سخن گفته و در نهایت، به وصف وضع روحی حضرت علیها السلام پرداخته است (ایروانی نجفی، 131 - 132).

20. محمد حسین کاشف الغطاء (م. 1373 ق.)، فرزند علی بن رضابن موسی بن جعفر، از مجتهدان و ادیبان برجسته دوران خویش، یکی از سردمداران انقلابهای ملی گرایانه عراق و نیز عضو کنفرانس اسلامی در بیت المقدس بود. کاشف الغطاء مسلمانان را به وحدت فرامی خواند (کحاله، 9 / 25؛ زرکلی، 6 / 106 - 107؛ ر.ک: شیر، 10 / 48 - 51). وی با رویکرد روایی و تاریخی، از فرود آمدن شلاقها بر سر حضرت فاطمه علیها السلام و غصب فدک و غصب حق علی علیه السلام سخن گفته و سپس با محکوم کردن سیاست حاکمان نامشروع در دستیابی به قدرت دنیوی، و زنده کردن کینه های گذشته، به رویکرد سیاسی نزدیک شده است (ر.ک: ایروانی نجفی، 1 / 24 - 26).

21. قاسم ملا (م. 1374 ق.)، فرزند محمد ملا، از ادیبان و خطیبان حله بود. آثار ادبی و شعری وی، نشان دهنده اطلاعات وسیع او از ادبیات، اخبار و عقاید است و مناظره های وی دالّ بر میزان دانش اوست. دیوان اشعار او را سید جودت قزوینی جمع آوری کرده است (شیر، 10 / 72 - 73). شعر متعهد شیعی، به دلیل جایگاه شامخ اهل بیت علیهم السلام، هرگز به خود اجازه نداده است که به سبک غزلیات رایج در شعر عربی، به توصیف خصوصیات و زیباییهای ظاهری و جسمانی محبوب پردازد. لذا، شیخ قاسم ملا با بیانی زیبا گفته است که گریه من برای عشق زیبارویی نیست که خرامان راه می رود، بلکه به سبب مصیبتهای آن مطهره عقیقه است. سپس، به اجمال، ماجرای غصب حق حضرت زهرا علیها السلام را شرح داده و گفته است که دشمنان اهل بیت علیهم السلام، با خودکامگی، نص صریح قرآن را نادیده گرفتند (مؤسسه البعثه، 241).

ص: 546

22. عبدالحسین حویزی (م. 1377 ق.)، فرزند عمران بن حسین بن یوسف حویزی نجفی، از بزرگان شعر و ادب معاصر است. وی در نجف به دنیا آمد. پانزده دیوان از او به جا مانده که هر دیوان متضمن ده هزار بیت است (ر.ک: آقابزرگ تهرانی، طبقات اعلام الشیعه، 3 / 1062 - 1064). وی با رویکرد روایی و تاریخی، به تفصیل ماجرای غصب فدک، آتش زدن خانه زهرا علیها السلام، قرار گرفتن حضرت علیها السلام میان در و دیوار، فرورفتن میخ در بدن ایشان و سقط جنین حضرت علیها السلام را شرح داده و آتش کینه ها را سبب آن شمرده است (بلادی بحرانی، 502).

23. عبدالکریم صادق (م. 1384 ق.)، از عالمان برجسته ای بود که زندگی خود را در نجف و لبنان در راه ارشاد مردم سپری کرد. از او ارجوزهای مشتمل بر 1420 بیت باقی مانده است (ر.ک: شیر، 10 / 273 - 277). او با رویکرد عاطفی، شعر خود را آغاز کرده و سپس آن را با رویکرد روایی و تاریخی پی گرفته است. وی نسبتهای خویشاوندی حضرت فاطمه علیها السلام را برشمرده و از این رهگذر به بیان فضیلت‌های حضرت علیها السلام پرداخته، از جمله گفته که او دختر احمد صلی الله علیه و آله است و هر کس او را بیازارد، محمد صلی الله علیه و آله را آزرده است و هر کس او را خشمگین سازد، خدا را خشمگین ساخته است و او مادر شیر مردان ولایت است امین عاملی، اعیان الشیعه، 8 / 35).

24. حبیب غطاس (م. 1385 ق.)، یکی از فرماندهان مسیحی ارتش لبنان بود که به اسلام و مذهب تشیع گروید. از او اشعار جالب توجهی درباره اهل بیت علیهم السلام به جا مانده است (ر.ک: شیر، 10 / 198 - 200). حبیب غطاس با رویکردی فلسفی و کلامی، جایگاه حضرت زهرا، امام حسن و امام حسین علیهم السلام را در احیا و گسترش معارف الهی تبیین کرده، عشق و علاقه پیامبر صلی الله علیه و آله را به فاطمه علیها السلام خارج از تصور

خوانده، و سپس به ابراز عواطف خود پرداخته و گفته است که نه تنها شیعیان، بلکه همه زمینیان، به حضرت فاطمه علیها السلام فخر می فرورشدند. وی نسبت‌های خانوادگی حضرت فاطمه علیها السلام را نیز برشمرده که دُرَدانه قلب پیامبر صلی الله علیه و آله و مادر نوادگان اوست (شبر، 10 / 200).

25. محمدعلی یعقوبی (م. 1385 ق.)، فرزند یعقوب حلّی تبریزی، سخنران و ادیبی بزرگ و از پیشگامان شعر و ادب کشور عراق و مدیر جمعیت الرابطة الادبیه در نجف بود (زرکلی، 6 / 309؛ شبر، 10 / 194 - 195). یعقوبی هم با اجمال و کلی نگری و با رویکرد روایی و تاریخی، از جنایت صحابه بر پیامبر صلی الله علیه و آله سخن گفته است که به محض رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله، به عقب بازگشتند و از عقاب الهی نترسیدند. در پایان نیز به جایگاه اهل بیت علیهم السلام، به عنوان انوار الهی، اشاره کرده است (مکتبة الأدبیه المختصة، 20).

26. حسین بیضانی (م. 1395 ق.)، فرزند صالح بن غالی بن مُزَیْعَل بن شاهین بیضانی، خطیب و ادیبی برجسته بود. وی در نجف به دنیا آمد و همان جا پرورش یافت و سپس به کربلا مهاجرت کرد و به کسب علوم دینی پرداخت و سخنرانی زبردست گشت. وی در زهد و عبادت و اخلاق نیک زیانزد خاص و عام بود (آل طعمه، معجم خطباء کربلاء، 78 - 79). بیضانی فقط از عواطف و احساسات خود و از هجران و وصل و اندوه و آب شدن دل سخن گفته است (مؤسسة البعثه، 106 - 107).

27. سید محمد هاشمی (م. 1397 ق.)، فرزند سید جمال الدین هاشمی گلپایگانی، در نجف زاده شد و به فراگرفتن علوم دینی پرداخت و به درجه اجتهاد رسید. وی از کودکی شعر می گفت (شیروی خوزانی، 74). سید محمد در شعر

خود، میلاد حضرت زهرا علیها السلام را وصف کرده و ولادت ایشان را منشأ خیر و برکت برای کل هستی و باعث روشنایی و نابودی تمام تاریکیها و توهمات دانسته و در پایان، به شادی و پاسداشت عید ولایت زهرا علیها السلام و دور کردن اندوه توصیه کرده است (مکتبة الأدبية المختصة 20 - 21).

28. سید حسن شیرازی (م. 1400 ق.)، فرزند میرزا مهدی حسینی شیرازی، در نجف به دنیا آمد و در بیروت کشته شد. وی از محضر استادان بزرگی بهره برد مؤسسه البعثه، 104). رویکرد او در شعر، فلسفی است. شیرازی، مانند سید محمد جمال هاشمی، هستی را سرشار از فیض وجود حضرت زهرا علیها السلام دانسته، وجودش را موهبت الهی معرفی کرده که در همه جا زیبایی و نور و جاودانگی پراکنده و هدیه خداست که در معراج به حضرت محمد صلی الله علیه و آله شد (مؤسسه البعثه، 104 - 105).

29. عبدالمنعم فرطوسی (م. 1404 ق.)، فرزند حسین بن حسن بن عیسی فرطوسی (شاکری، 5 / 249 - 250)، دانشمند و ادیبی برجسته بود. مهم ترین اثر ادبی وی، ملحمه اهل بیت علیهم السلام است، مشتمل بر چهار هزار بیت (خاقانی، 6 / 3 - 4). فرطوسی با رویکرد عاطفی و با ابراز احساسات شخصی، شعر خود را شروع کرده و در ادامه، رویکرد روایی و تاریخی یافته و ماجرای هجوم به خانه حضرت علیها السلام و رخدادهای آن را روایت نموده است. وی به تمام وقایع به تفصیل پرداخته است، از جمله به غصب حق فاطمه علیها السلام، منع از گریه بر رحلت پدر، قطع درختانی که به سایه آنها پناه برده بود، آتش زدن خانه، شکستن سینه، فرورفتن میخ در پهلو، و زدن شلاق بر سر و روی حضرت علیها السلام (مسعودی، 229؛ مکتبة الأدبية المختصة، 22).

30. محمدسعید جشی (م. 1410 ق.)، شاعر و نویسنده ای ماهر بود که در قطف عربستان متولد شد و تأثیر بسزایی بر شاعران پس از خود گذاشت. از او مجموعه های شعری بسیاری بر جای مانده است (آل عبدالمحسن، 18؛ شیروی خوزانی، 132). ستایش حضرت زهرا علیها السلام و بیان فضایل او در شعر جشی پراکنده است: او بزرگ ترین درّ دریای عصمت و پاکی است؛ برکت و فیض وجود او تمام هستی را فراگرفته است؛ شکوفه های ملکوت از نور وجود اوست؛ طاق و رواق مجد، زیر سایه او رفعت یافته است؛ خون نبوت در رگهایش و بوی خوش بهشت از دامنش جاری است؛ خداوند او را بر دیگران شرافتی افزون بخشیده و امامت را در نسل او نهاده است؛ رفتار و اخلاق وی شبیه رسول خدا صلی الله علیه و آله است و مریم علیها السلام را نمی توان با او قیاس کرد (مکتبه الأدبیه المختصه، 54).

31. سعید عسیلی (م. 1414 ق.)، ادیب و شاعر، در بنت جُبیل (لبنان) متولد شد و همان جا پرورش یافت و به آموختن ادبیات پرداخت. از او نوشته های ادبی گران قدری به جا مانده است (فتلاوی، 160؛ شیروی خوزانی، 31). عسیلی شعر خود را با رویکردی فلسفی آغاز کرده و به بیان فضیلت های حضرت علیها السلام پرداخته و جایگاه او و وظایف شیعیان را برشمرده است. در ادامه، به احادیثی از پیامبر صلی الله علیه و آله، همچون «فَاطِمَةُ بَصَدْعَةٌ مِنِّي فَمَنْ آذَاهَا فَقَدْ آذَانِي وَمَنْ آذَانِي فَقَدْ آذَى اللَّهَ»، اشاره کرده و نسبت های خانوادگی فاطمه علیها السلام را با پیامبر صلی الله علیه و آله و امامان اطهار علیهم السلام مطرح ساخته است (مکتبه الأدبیه المختصه، 37).

32. احمد وائلی (م. 1424 ق.)، فرزند حسّون وائلی، دانشمند و خطیب و شاعر توانا، در نجف به دنیا آمد و از دانشگاه الازهر مصر در رشته حقوق، دکتری گرفت. وی برای بیدارسازی مسلمانان جهان و اثبات حقانیت شیعه،

خدمات بسیار مهمی کرده است، از جمله با تألیف و سخنرانی (شیروی خوزانی، 31). اشعار زیبا و لطیفی از وائلی به جا مانده است. او با بیانی عاطفی، جایگاه والای حضرت زهرا علیها السلام و خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله را تبیین کرده، از محروم شدن از نعمت وجود اهل بیت علیهم السلام سخن گفته و سپس به بیان ماجرای لیلۃ المبیت پرداخته است (خاقانی، 1 / 293؛ مؤسسة البعثة، 93 / 95؛ مکتبة الأدبیه المختصه، 26).

33. سید حسین شامی، فرزند سیدهادی بن سید جعفر شامی آل فخرالدین موسوی، خطیبی مشهور و شاعری توانا بود. وی در کربلا به دنیا آمد و همان جا پرورش یافت. شامی بر اخبار و احادیث تسلط داشت (آل طعمه، معجم خطباء کربلاء، 81 - 82؛ همو، معجم رجال الفکر، 69). او با بیانی عاطفی از اندوه خود بر مصیبت‌های حضرت زهرا علیها السلام و از شکایت حضرت زهرا علیها السلام به خداوند متعال و پدر بزرگوارش، از ستمی که بر فرزندانش رفته، پیمانهای بسته شده در کنار غدیر خم و زنده کردن کینه‌های گذشته، سخن گفته و به این سخن حضرت رسول صلی الله علیه و آله در روز غدیر اشاره کرده است: «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَهَذَا عَلِيٌّ مَوْلَاهُ» (مؤسسة البعثة، 107 - 108؛ مکتبة الأدبیه المختصه، 35).

34. جعفر هلالی، ادیب، شاعر و سخنرانی مشهور بود. وی در بصره متولد شده، پس از تحصیلات دوره ابتدایی، وارد حوزه نجف، شد. بعدها نیز به دانشگاه رفت و از دانشکده فقه، مدرک کارشناسی ارشد گرفت. او در مناسبت‌های دینی، سروده‌های بسیاری دارد و امروزه در حوزه خلیج فارس از خطیبان بزرگ محسوب می‌شود (حلو، 668؛ شیروی خوزانی، 38). وی در ابیاتی به عید زادروز حضرت زهرا علیها السلام اشاره نموده که نور وجودش سرتاسر آسمان را پر کرده است و او بر زنان عالم برتری دارد؛ رسول خدا صلی الله علیه و آله، سرور هر دو جهان، پدر او و حضرت

حیدر کرار علیه السلام، همسر اوست و هر سه تن و فرزندانشان، مایه سعادت بشرند مؤسسه البعثه، (96).

35. محمود بستانی، فرزند حاج عبدالحسین بستانی یزدی، از شاعران و مؤلفان معاصر است. وی در تألیفات خود سعی بر جهانی سازی مفاهیم اسلامی دارد. بستانی در قاهره به تحصیل پرداخت و از دانشگاه قاهره دکتری نقد ادبی گرفت (ر.ک: بلادی بحرانی، 619 - 624؛ مؤسسه البعثه، 277). او در شعر، در بیان احساسات و عواطف خود تا آنجا پیش رفته که سوک سروده او فرمانی به ابرهاس است که بر مصیبت‌های حضرت زهرا علیها السلام رعد و برق زند و بر او بگریند. رویکرد عاطفی شعر بستانی بسیار چشمگیر است و نازک خیالی شاعر در تصویر مصیبت زهرا علیها السلام خواننده را متأثر می سازد (ر.ک: مؤسسه البعثه، 277 - 279).

36. سلمان ربیعی، معروف به ابوامل، فرزند عاصی ربیعی، شاعر و ادیب. وی در شهر حله به دنیا آمد. بسیاری از اشعار او در روزنامه ها به چاپ رسیده است. او تاکنون سه دیوان به نامهای: الدیار المحجوبه، علی اعتبار الدیار، و طیف الوطن به چاپ رسانده است (حسن، 259). ربیعی جایگاه حضرت زهرا علیها السلام و نقش الهام بخش او را در سرودن اشعار خود به تصویر کشیده و گفته است که اگر در شعرش نوآوری وجود دارد، عامل آن عشق به زهرا علیها السلام است. او به بیان جایگاه والای اهل بیت علیهم السلام و شأن نزول سوره انسان (دهر) نیز پرداخته و حضرت فاطمه علیها السلام را به سان همزه وصلی دانسته که نبوت را به امامت پیوند زده است (مؤسسه البعثه، 111 - 112).

37. سید مهدی حائری واصلی، فرزند سید ابو القاسم حسینی واصلی، مشهور به حائری قزوینی، دانشمند و خطیبی تواناست. وی در کربلا به دنیا آمد و در

همان جا پرورش یافت و دروس حوزوی را در محضر استادان بزرگ فراگرفت. سپس به ایران مهاجرت نمود. از او مقالاتی در دایرة المعارف تشیع منتشر شده است (آل طعمه، معجم خطباء کربلا، 400 - 401). او در اشعار خود، با رویکردی عاطفی، به بیان فضایل حضرت زهرا علیها السلام پرداخته و اطاعت از ایشان را از بزرگترین واجبات الهی و مایه سربلندی و آمرزش گناهان دانسته است. همچنین حضرت علیها السلام را اسوه زنان مؤمن عالم معرفی کرده و انتساب او را به پیامبر صلی الله علیه و آله و انتساب امامان معصوم علیها السلام را به آن حضرت علیها السلام از فضیلت‌های او برشمرده است (ر.ک: حائری اصلی، «مقدمه»).

38. سید جابر موسوی، فرزند محمد جابری، شاعری ادیب و روزنامه نگار است. او در نجف به دنیا آمد. قصیده های بسیاری منتشر کرده و اشعارش از احساس و عاطفه ای صادقانه برخوردار است. وی به معارضة با دولت عراق برخاست و پیوسته بین ایران و سوریه و لبنان در رفت و آمد بود شیر وی خوزانی، 69). با سقوط صدام، وی به عراق بازگشت و معاون وزیر فرهنگ و ارشاد شد. موسوی در قالب شعر نو عربی به ستایش حضرت فاطمه علیها السلام پرداخته است و رویکردی عاطفی و تخیلی دارد. وی در وصف ولادت حضرت علیها السلام، از همه ای سخن گفته که در میان فرشتگان برپاست و فرشتگانی را بر دروازه آسمان دیده است که به زمین وارد می شوند و نور می پراکنند. سپس در بیان پاکی و عصمت حضرت زهرا علیها السلام، به بیان فضیلت‌های او پرداخته و حضرت علیها السلام را مایه افتخار زنان عالم شمرده است (مکتبة الأدبیه المختصه، 57).

39. فرات اسدی، فرزند عبدالرزاق بن حسن، یکی از شاعران زبردستی است که پس از تحصیل در دانشگاه، به حوزه علمیه وارد شد و از دیرباز در همایشهای ادبی، فرهنگی و دینی مشارکت داشته است. نام اصلی او ضیاء است و به فرات

اسدی مشهور شده است (حسن، 309؛ شیروی خوزانی، 105). اسدی هم در قالب شعر سنتی و هم در قالب شعر نو به ستایش حضرت زهرا علیها السلام پرداخته و از احساسات درونی خویش گفته است. وی در ستایش نامه ای با نام فاطیما، احساسات درونی خود را راجع به در مان زائران منطقه ای خاص منسوب به حضرت زهرا علیها السلام در کشور پرتغال بیان کرده و حضرت علیها السلام را چشمهای پر برکت در دنیا خوانده است (مکتبة الأدبیه المختصه، 50).

40. عبدالکریم آل زرع تاروتی قَظیفی، در قَظیف عربستان متولد شد. علاوه بر دروس دانشگاهی، دروس حوزوی را نیز فراگرفت. وی اشعار بسیار زیبایی سروده است که بیشتر جنبه اجتماعی دارند (آل عبد المحسن، 215؛ شیروی خوزانی، 139). قَظیفی با بیانی عاطفی و تعبیرهای زیبا، جایگاه والای اهل بیت علیهم السلام و حضرت زهرا علیها السلام را ترسیم کرده و به بیان فضیلت‌های آن حضرت علیها السلام به عنوان دختر طه صلی الله علیه و آله پرداخته و افزوده که او والاترین صفتها را از آن خود ساخته که به برخی از آنها، یک نفر هم تاکنون دست نیافته است (ر.ک: مکتبة الأدبیه المختصه، 44 - 46).

41. سید مُهَنْد جمال الدین، فرزند شاعر معروف عراقی، سید مصطفی جمال الدین است. مُهَنْد در ناصریه عراق به دنیا آمد. وی از مدرسه عالی تکنولوژی فارغ التحصیل شد و پس از شروع انتفاضه ملی در عراق، مجبور به ترک عراق گردید و به سوریه رفت. پس از آن به ایران آمد و در حوزه علمیه به تحصیل پرداخت. وی آثار ادبی خود را در محافل ادبی و مطبوعات عرضه می کند (شیروی خوزانی، 140). مُهَنْد در ستایش حضرت زهرا علیها السلام، از علاقه و احساسات درونی خود سخن گفته است. از دید او حتی حروف و کلمات هم بر حضرت علیها السلام ستم روا داشته اند و در بیان فضیلت‌های ایشان، ناتوان اند (مکتبة الأدبیه المختصه، 65).

42. نزار سنبل، فرزند محمد بن شوقی سنبل، شاعر و نویسندگانی زبردست است.

وی در قطیف عربستان به دنیا آمد و همان جا پرورش یافت و به فراگیری دروس دانشگاهی و حوزوی پرداخت. سپس به ایران مهاجرت نمود. نزار نیز از احساسات و عواطف شخصی خود چنین سروده است که واژگان در مخیله او برای بیان فضایل زهرا علیها السلام رقص در آمده اند و عشوہ گری می کنند و آبشارهای احساس، محفل شادی بر پا نموده اند. او از صور خیال بیش از هر شاعر دیگری بهره گرفته است تا جایگاه قدسی حضرت علیها السلام را ترسیم کند. از نگاه او پرندگان بوستان اگر نغمه ای می سرایند، فقط می خواهند فضیلتهای زهرا علیها السلام را بر زبان آورند. وی خطاب به حضرت علیها السلام چنین سروده است که هرگاه رشته های سفید فجر سر می زند، نور پاک و جود توست که لباس زیبا بر تن آنها کرده است، تو تابش تاریخ هستی و روز، درخشش خود را از تو یافته است (مکتبۃ الأدبیۃ المختصه، 68).

43. معتوق المَعْتوق، مهندس، ادیب و شاعری است که درباره اهل بیت علیها السلام اشعار بسیار زیبایی سروده است. وی در جزیره تازوت به دنیا آمد. معتوق با توصیفهای شاعرانه به بیان اصل وجود زهرا علیها السلام و جایگاه او در عالم هستی پرداخته است. او ستایش نامه خویش را با رویکردی فلسفی آغاز کرده و چنین سروده است: «یاد تو چونان سپیده دمانی است که گیاهان بسیار را شکوفا می سازد و چون نهر آبی است که نی ها سوی آن رو نهاده اند. نه قلبمان می تپد و نه نفسی خارج می شود، مگر اینکه نام فاطمه علیها السلام در آن نفوذ کرده باشد ... روزگاران با نام او سلام و درود فرستاده اند ... او نهر جاری از کوثر بهشت است که در جان و دل و شریانها جریانها دارد ... در دنیایی که تو در آن حضور داری، رؤیایها بارور شده، سرسبز گردیده و تابش نور در سرتاسر آن تجلی یافته است» (ر.ک: معتوق، 54 - 57).

ص: 555

44. عبدالمجید فرج الله، فرزند عبدالحمید بن خلف آل فرج الله اسدی جزائری بصری نجفی، خطیبی برجسته است و سروده های بسیار زیبایی نیز دارد. وی در نجف به دنیا آمد و همان جا به فراگرفتن دروس حوزوی پرداخت. در پی انتفاضة عراق، به ایران مهاجرت کرد و وارد حوزه علمیه قم شد و هم زمان به روزنامه نگاری و کار در صدا و سیما مشغول گردید. دیوان شعر و کتاب داستانی نیز به چاپ رسانده است. سوک سروده او در قالبهای استعاری و تخیلی، مخاطب را متأثر می سازد. وی تصویرهای مبتکرانه ای را با کنایه آمیخته است: «چشمانت به احتضار ابری شده اند. و این شهر مدینه است، با ناله ها و بغضهایی سر بریده، آه و حسرتهای گسترده، بر آهنگ دردهایی جا کرده در قلب و جگر... آنجا که کشتی چشمها در دریای اشک غرق گردیده، ندایت که آههای خاموش، آن را در آغوش می کشد، آویخته بر دری است که آوای آتش را استشمام می کند» (ر.ک: مکتبه الأدبیه المختصه، 40 - 44).

45. علی بن عبدالله فرج قطیفی، در منطقه القدیح از توابع قطیف به دنیا آمد. پس از فارغ التحصیل شدن در دوره متوسطه، در سال 1410 هجری وارد حوزه علمیه نجف شد. دو سال نیز در سوریه به آموزش دروس دینی پرداخت و در سال 1416 هجری به حوزه علمیه قم پیوست. وی دیوان شعری به نام اصداء النغم المسافر دارد که به چاپ رسیده است (شاکری، 5 / 412). او در بیان فضایل حضرت زهرا علیها السلام به این ماجرا اشاره کرده است که فرشته ای از جانب خدا، مأمور چرخاندن آسیاب حضرت علیها السلام شده بود تا او استراحت کند. ابن حماد عبدی نیز این ماجرا را به تفصیل در شعر خود آورده، اما علی فرج، بر خلاف ابن حماد، به شرح تفصیلی ماجرا پرداخته است. وی در مقدمه ای احساسی از خشک شدن

زبان شعری اش و رنگ باختن واژگان در کلامش، سخن گفته و اینکه همه چیز آرام و خاموش است، نه سخنی هست و نه صدایی. سپس به موضوع اصلی مورد نظرش وارد شده و گفته است: «مگر صدایی از دور که آوای بتول است، نه خودش، که صدای آسیاب اوست» (مکتبه الأدبیه المختصه، 46).

منابع

آقابزرگ تهرانی، محمد محسن (م. 1389 ق.)، الذریعة الى تصانیف الشیعه، بیروت، دارالاضواء، 1403 ق؛ همو، طبقات اعلام الشیعه (نقباء البشر فی القرن الرابع عشر)، تحقیق سید عبدالعزیز طباطبائی، مشهد، دار المرتضی، 1404 ق؛ آل طعمه، سلمان هادی، معجم خطباء کربلاء، بیروت، مؤسسة البلاغة، 1419 ق؛ همو، معجم رجال الفكر و الادب فی کربلاء، بیروت، دار المحجة البيضاء، 1420 ق؛ آل عبدالمحسن، عبدالله حسن، شعراء القطیف المعاصرون، مطابع الرجاء، 1414 ق؛ ابن ابی الحدید، عزالدین (م. 656 ق.)، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابو الفضل ابراهیم، دار احیاء الکتب العربیة، 1378 ق؛ ابن اثیر جزری، علی بن محمد (م. 630 ق.)، اسد الغابة فی معرفة الصحابه، تهران، انتشارات اسماعیلیان؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (م. 852 ق.)، الاصابة فی تمييز الصحابه، تحقیق عادل احمد، علی محمد، بیروت، دار الکتب العلمیة، 1415 ق؛ ابن حمزه طوسی، محمد بن علی (م. 560 ق.)، الثاقب فی المناقب، تحقیق نبیل رضا علوان، قم، انتشارات انصاریان، 1412 ق؛ ابن شهر آشوب، محمد بن علی (م. 588 ق.)، معالم العلماء، قم؛ همو، مناقب آل ابی طالب، تحقیق گروهی از اساتید نجف اشرف، النجف الاشرف، المكتبة الحیدریة، 1376 ق؛ ابن عنبة حسینی، احمد بن علی (م. 828 ق.)، عمدة الطالب فی انساب آل ابی طالب، تحقیق محمد حسن آل طالقانی، النجف الاشرف، المطبعة الحیدریة، 1380 ق؛ ابن ماکولای علی بن هبة الله (م. 475 ق.)، الاکمال فی رفع الاریاب عن المؤلف و المختلف فی الأسماء و الکنی و الانساب، القاهرة، دارالکتب الاسلامی؛ اربلی، علی بن عیسی (م. 693 ق.)، کشف الغمة فی معرفة الائمة علیهم السلام، بیروت، دارالاضواء، 1405 ق؛ اردبیلی، محمد بن علی (م. 1101 ق.)، جامع الرواة، قم، کتابخانه مرعشی نجفی، 1403 ق؛ ازری، کاظم (م. 1211 ق.)، الازریة فی مدح النبی و الوصی و آل علیهم السلام، بیروت، دارالاضواء، 1409 ق، امین عاملی، سیدحسن

(م. 1368 ق.)، مستدركات اعيان الشيعة، بيروت، دارالتعارف، 1408 ق، امين عاملي، سيد محسن (م. 1371 ق.)، اعيان الشيعة، تحقيق سيد حسن امين، بيروت، دارالتعارف، 1403 ق؛ اميني، عبدالحسين (م. 1392 ق.)، الغدير في الكتاب و السنة و الادب، بيروت، دار الكتاب العربي، 1397 ق؛ انطاكي، عبد المسيح، ملحمة الامام علي عليه السلام، بيروت، مؤسسة الأعلمي، 1411 ق؛ ايرواني نجفي، محمد باقر، ديوان شعراء الحسين عليه السلام، تهران، انتشارات اعلمي، بحرالعلوم، محمد مهدي (م. 1212 ق.)، الفوائد الرجالية، تحقيق محمد صادق بحر العلوم، حسين بحرالعلوم، تهران، مكتبة الصادق، 1363 ش؛ بحراني، سيد هاشم حسيني (م. 1107 ق.)، حلية الابرار، تحقيق غلامرضا مولانا، قم، مؤسسة المعارف الاسلامية، 1414 ق؛ همو، مدينة معاجز الائمة الاثني عشر و دلائل الحجج على البشر، تحقيق عزت الله مولائي، قم، مؤسسة المعارف الاسلامية 1413 ق؛ بلادي بحراني، حسين بن علي (م. 1387 ق.)، رياض المدح و الرثاء في مدح و رثاء النبي صلى الله عليه و آله و آل بيته الاطهار عليهم السلام، قم، منشورات الكاظمين؛ تبريزي انصاري، محمد علي بن احمد (م. 1310 ق.)، اللعة البيضاء في شرح خطبة الزهراء عليها السلام، تحقيق سيد هاشم ميلاني، قم، نشر الهادي، 1418 ق؛ حائري و اصلي، سيد مهدي، فاطمة الزهراء عليها السلام في الكتاب و السنة و الادب (مخطوط)؛ حر عاملي، محمد بن حسن (م. 1104 ق.)، امل الآمل، تحقيق سيد احمد حسيني، بغداد، مكتبة الاندلس؛ همو، وسائل الشيعة، تحقيق رباني شيرازي، بيروت، دار احياء التراث العربي، 1403 ق؛ حسن، عبدالله، ليلة عاشوراء في الحديث و الأدب؛ حسيني، سيد صادق، من انباء التراث، تراثا (ماهنامه)، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، س 4، ش 1، 1409 ق؛ حلو، محمد علي، ادب المحنة او شعراء المحسن بن علي عليه السلام؛ خاقاني، علي، شعراء الغرى او النجفيات، قم، كتابخانه مرعشى نجفي، 1408 ق؛ خدامرادي، ثريا، ضرابي زاده، سعيد، تصوف، دائرة المعارف بزرگ اسلامي، تهران، مركز دائرة المعارف بزرگ اسلامي، 1387 ش؛ خفاف، اسماعيل، الصديقة الكبرى فاطمة الزهراء عليها السلام من خلال الشعر، دار الغدير، 1428 ق؛ خوئي، سيد ابوالقاسم موسوي (م. 1413 ق.)، معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرواه، 1413 ق؛ رحمانى همدانى، احمد، فاطمة الزهراء عليها السلام بهجة قلب المصطفى صلى الله عليه و آله، تهران، نشر المرضية، 1373 ش؛ رى شهرى، محمد، موسوعة الامام علي عليه السلام في الكتاب و

السنة و التاريخ، قم، انتشارات دار الحديث، 1425 ق؛ زرکلی، خير الدين (م. 1410 ق.). الاعلام، بيروت، دار العلم للملايين، 1980 م؛ سيد مرتضى، على بن حسين (م. 436 ق.). رسائل الشريف المرتضى، تحقيق سيد احمد حسيني، سيد مهدي رجائي، قم، دار القرآن الكريم، 1405 ق؛ شاکري، حسين، علي عليه السلام في الكتاب و السنة و الادب، تحقيق فرات اسدي، قم، ستاره، 1418 ق؛ شبر، سيد جواد، شعراء الحسين عليه السلام، بيروت، دار المرتضى، 1409 ق؛ شريف رازي، محمد، آثار الحجّة، قم، مؤسسة دار الكتاب، 1332 ق؛ شيروي خوزاني، مصطفى، امام على عليه السلام در اشعار عربي معاصر، قم، انتشارات دانشگاه قم، 1381 ش، صدر، سيدحسن (م. 1354 ق.).، تکملة أمل الآمل، تحقيق سيد احمد حسيني، قم، كتابخانه مرعشي نجفي، 1406 ق؛ صدوق، محمد بن علي (م. 381 ق.).، الامالي، قم، مؤسسة البعثة، 1417 ق؛ طبري امامي، محمد بن جرير (م. قرن 5)، دلائل الامامه، قم، مؤسسة البعثة، 1413 ق، طريحي، فخر الدين (م. 1085 ق.).، المنتخب للطريحي، النجف الاشرف، المطبعة الحيدرية، 1381 ق؛ طوسي، محمد بن حسن (م. 460 ق.).، رجال الطوسي، تحقيق جواد قيومي، قم، نشر اسلامي، 1415 ق؛ همو، اختيار معرفة الرجال، تحقيق سيد مهدي رجائي، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، 1404 ق؛ عاملي، سيد جعفر مرتضى، الصحيح من سيرة النبي الأعظم صلى الله عليه وآله، بيروت، دار الهدى، 1415 ق؛ همو، مأساة الزهراء عليها السلام (شبهات وردود)، بيروت، دارالسيرة، 1418 ق؛ علامه حلي، حسن بن يوسف (م. 726 ق.).، ايضاح الاشتباه، تحقيق محمد حسون، قم، نشر اسلامي، 1411 ق؛ غروي اصفهاني، محمد حسين (م. 1320 ق.).، الانوار القدسيه، تحقيق علي نهاوندي، قم، مؤسسة المعارف الاسلامية 1415 ق، فاخوري، حنّاء، تاريخ الادب العربي، فتلاوي، كاظم عبود، المنتخب من اعلام الفكر و الادب، بيروت، مؤسسة المواهب، 1419 ق؛ كجوري حسيني، محمدباقر (م. 1313 ق.).، الخصائص الفاطمية، تحقيق سيد علي جمال اشرف، الشريف الرضي، 1380 ش؛ كحاله، عمر رضا (م. 1408 ق.).، معجم المؤلفين (تراجم مصنفى الكتب العربيه)، بيروت، دار احياء التراث العربي؛ كراجكي، محمد بن علي (م. 449 ق.).، التعجب من اغلاط العامة في مسألة الامامه، تحقيق فارس حسون؛ كليني، محمد بن يعقوب (م. 329 ق.).، الكافي، تحقيق علي اكبر غفاري، تهران، دار الكتب الاسلامية، 1363 ش؛ لويس، شيخو، الآداب العربيّة في القرن التاسع عشر،

اشاره

رده‌بندی و معرفی آثار نوشته شده درباره حضرت علیها السلام.

نگارش درباره حضرت فاطمه علیها السلام، به سبب الگو بودن ایشان برای مسلمانان و تنها یادگار پیامبر صلی الله علیه و آله بودن و نیز ادامه نسل پیامبر صلی الله علیه و آله از طریق ایشان، از آغاز دوره تدوین حدیث، مورد توجه مسلمانان، به ویژه شیعیان، قرار داشته است. اهل سنت گردآوری روایات حضرت علیها السلام را در قالب مسند، آغاز کرده و عمدتاً به این امر اهتمام داشته‌اند و این کار فقط در سده‌های اخیر بین شیعیان رواج یافته است. شیعیان بیشتر به ماجرای شهادت ایشان توجه کرده و به تألیف در این باره پرداخته‌اند.

درباره جنبه‌های گوناگون زندگی و شخصیت حضرت فاطمه علیها السلام آثار فراوانی وجود دارد، اما در این مقاله، صرفاً رویکردهای متفاوت در تألیف این آثار، معرفی می‌شوند. در یک دسته بندی کلی، این آثار عبارت‌اند از: مسندها و مجموعه‌های روایی و شرح سخنان؛ منقبت‌نگاریها و فضیلت‌شماریها؛ زندگی‌نامه‌ها، تحلیلهای اخلاقی و تربیتی از زندگی حضرت علیها السلام؛ و کتاب‌شناسیها. کتابهایی نیز جامع تمام این رویکردها هستند، مانند اعلموا انّی فاطمه علیها السلام، عبدالحمید مهاجر. آثار منظومی که در سوک یا ستایش حضرت علیها السلام سروده شده، در مقالات جداگانه بررسی شده است (مقاله‌های فاطمه علیها السلام در شعر فارسی؛ فاطمه علیها السلام در شعر عربی).

آثار راجع به حضرت فاطمه علیها السلام، از حیث موضوع، پنج دسته‌اند:

مسندها و مجموعه‌های روایی و شرح سخنان

اهل سنت در تدوین روایات حضرت علیها السلام پرکارتر از شیعیان بوده‌اند، هرچند برخی از تألیفات آنان امروزه در

دسترس نیستند. برخی آثار مستقل و کهن در این باره، که باقی نمانده اند، عبارت اند از: مسند فاطمه علیها السلام، علی بن عمر دارقطنی شافعی (م. 385 ق.) (آقابزرگ تهرانی، 18 / 59)؛ مسند فاطمة الزهراء علیها السلام، عمر بن احمد بن شاهین (م. 385 ق.) (رودانی، 360)؛ و من روی عن فاطمه علیها السلام من اولادها، ابن عقده (احمد بن محمد بن سعید همدانی) (م. 333 ق.) (طوسی، 73 - 74)؛ آقابزرگ تهرانی، 22 / 228). از این سه تن، ابن عقده، شیعه زیدی جارودی بوده است (نجاشی، 94؛ طوسی، 73). السقیفه و فدک، احمد بن عبدالعزیز جوهری بصری (م. 323 ق.)، کتاب مفقود دیگری است که حاوی بسیاری از احادیث حضرت فاطمه علیها السلام بوده است (آقابزرگ تهرانی، 12 / 206). محمد هادی امینی این کتاب را، بر پایه منقولات ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه، با نام اصلی اش بازسازی کرده است.

از جمله آثار موجود، مسندهای جامعی هستند که مسند فاطمه زهرا علیها السلام نیز در ضمن آنهاست، مانند مسند اسحاق بن راهویه، مسند احمد بن حنبل، مسند ابویعلی الموصلی، و المعجم الکبیر طبرانی. ابن راهویه در بخشی با عنوان «ما یروی عن فاطمة علیها السلام بنت رسول الله صلی الله علیه و آله عن رسول الله صلی الله علیه و آله»، پانزده حدیث ذکر کرده که برخی از آنها گفتگوی حضرت فاطمه ای علیها السلام با پیامبر صلی الله علیه و آله است (ر.ک: 5 / 3 - 15). احمد بن حنبل پس از «مسند عایشه»، روایات حضرت فاطمه علیها السلام را آورده که شامل چند حدیث به روایت آن حضرت علیها السلام است (ر.ک: 6 / 282 - 283). ابویعلی موصلی در بخشی مستقل، هفده حدیث از حضرت فاطمه علیها السلام آورده که برخی، روایات حضرت فاطمه علیها السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله و برخی، احادیثی است که در آنها حضرت فاطمه علیها السلام طرف گفتگو با پیامبر صلی الله علیه و آله بوده است (ر.ک: 12 / 105 - 123). طبرانی بخش «مسند النساء» از المعجم الکبیر را با مسند حضرت فاطمه علیها السلام آغاز کرده است (ر.ک: 22 / 397). این

بخش شامل احادیثی درباره فضایل و احوال آن حضرت علیها السلام و نقل مرویات ایشان است. وی در بخشی از مسند حضرت علیها السلام با عنوان «ما أسندت فاطمة رضي الله عنها»، به نقل احادیث حضرت علیها السلام به تفکیک راویان پرداخته است (ر.ک: 22 / 213 - 424). از دیگر آثار موجود در این باره، مسند فاطمة الزهراء علیها السلام، سیوطی است، متعلق به ادوار حدیثی متأخر اهل سنت، که اثری مستقل است و جامع ترین تألیف در حوزه حدیث اهل تسنن در زمینه روایات حضرت فاطمه علیها السلام به شمار می رود (ر.ک: 20 - 103). برخی از منقولات این کتاب، روایات نبوی درباره فضایل حضرت علیها السلام است.

به جز مسندها، برخی از کتابهایی که درباره تاریخ اهل بیت علیهم السلام نگاشته شده اند نیز حاوی احادیثی از حضرت فاطمه علیها السلام هستند. محمد بن احمد دولابی در الذریة الطاهرة النبویه، پس از بیان زندگی حضرت فاطمه علیها السلام، در بخشی با عنوان «مسند حدیث فاطمة علیها السلام بنت رسول الله صلی الله علیه و آله» 24 حدیث از حضرت علیها السلام، به تفکیک راویان، آورده است (ر.ک: 137 - 150).

در حوزه حدیث شیعه دوازده امامی، بخش آغازین دلائل الامامه طبری امامی، کهن ترین مسند موجود درباره حضرت فاطمه علیها السلام است. طبری در بخشی مستقل، احادیث بسیاری از حضرت فاطمه علیها السلام و نیز احادیثی از معصومان علیها السلام درباره زندگی و فضایل حضرت فاطمه علیها السلام آورده است (ر.ک: 65 - 76). برخی از محدثان متأخر شیعه از اثری به نام مسند فاطمه علیها السلام حدیث نقل کرده اند (بحرانی، مدینه معاجز، 2 / 323، 442؛ همو، حلیة الابرار، 2 / 179؛ مجلسی، 53 / 321، 100 / 269) که این احادیث، در دلائل الامامه موجود است و ظاهراً مقصودشان همین کتاب بوده است. اما حر عاملی در پایان امل الآمل گفته است که نزد ما آثاری هست که مؤلفان آنها را

نمی‌شناسیم، و از جمله آنها از مستند فاطمه علیها السلام نام برده است (2/ 365).

در دوره معاصر، مسندنگاری در حوزه حدیث شیعه رونق بسزایی یافته و در میان مسندهایی که درباره هر یک از اهل بیت علیها السلام نوشته شده است، حدیث پژوهان و مؤلفان به تک نگاری درباره حضرت فاطمه علیها السلام بیشتر پرداخته اند، به دلیل ضرورت بازایی الگوی زن مسلمان در سیره و سخنان آن حضرت علیها السلام. برخی از مهم ترین مجموعه های روایی معاصر عبارت اند از: مسند فاطمة الزهراء علیها السلام، عزیزالله عطاردی قوچانی، که جلد دوم از مجموعه موسوعة مسانید اهل البيت عليهم السلام است؛ مسند فاطمة الزهراء علیها السلام، سید حسین شیخ الاسلامی، که طبق مقدمه آن، مؤلف قصد داشته است تمامی سخنان منقول از حضرت فاطمه علیها السلام به اشکال گوناگون (مانند دعا، مناظره و غیره) را گرد آورد (10)؛ نهج الحیة (فرهنگ سخنان فاطمه علیها السلام)، محمد دشتی، که در آن احادیث حضرت فاطمه علیها السلام به ترتیب موضوعی آمده است؛ و مسند فاطمه علیها السلام، مهدی جعفری.

علاوه بر مسندها، در مجموعه های کهن شیعه - که بیشتر در رده مُصَنَّف قرار می گیرند - نیز احادیث حضرت فاطمه علیها السلام پراکنده است. تفاوت مسند با مُصَنَّف، این است که در مسند بر خلاف مُصَنَّف، احادیث بر حسب راویان گردآوری می شوند (چه خود راوی گوینده حدیث بوده باشد چه از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل کرده باشد) و در آنها ترتیب موضوعی اهمیتی ندارد (ر.ک: استادی، 147 - 160؛ مدیر شانه چی، 173). بنابراین، درباره تعداد احادیثی که در مصنفات حدیثی شیعه از حضرت فاطمه علیها السلام نقل شده است، اطلاع دقیقی وجود ندارد. از بین جوامع حدیثی متأخر شیعه، بحارالانوار علامه مجلسی و عوالم العلوم بحرانی اصفهانی، احادیث راجع به حضرت فاطمه علیها السلام را یک جا جمع کرده اند. جلد 43 بحارالانوار،

ص: 564

زندگی حضرت علیها السلام را، با توجه به روایات منقول از معصومان علیها السلام، در ده باب آورده است که در میان آنها، گفتگوهای حضرت علیها السلام با دیگران و وصایای ایشان نیز وجود دارد (ر.ک):

2 / 43 - 236). جلد یازدهم عوالم العلوم نیز به زندگی حضرت فاطمه علیها السلام بنا بر روایات اختصاص دارد.

افزون بر سخنان حضرت فاطمه علیها السلام و روایات ایشان از پیامبر علیها السلام، خطبه مشهوری نیز از حضرت علیها السلام به جا مانده است که چه از نظر ادبی و چه از نظر محتوایی، دانشمندان مسلمان به آن توجه کرده و آثار بسیاری در تدوین و شرح آن نوشته اند. این خطبه به «لُمة» شهرت دارد و در ماجرای غصب خلافت ایراد شده است. جوهری بصری در السقیفه و فدک، آن را با سندهای مختلف روایت نموده و ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه، ضمن شرح نامه امام علی علیه السلام به عثمان بن حنیف، آن را نقل کرده است. این خطبه در کتابهای بلاغات النساء ابن طیفور، الشافی سید مرتضی، الاحتجاج طبرسی، الطرائف ابن طاووس و کشف الغمه اربلی روایت شده است. آقابزرگ تهرانی، چندین کتاب در شرح این خطبه برشمرده است (ر.ک: 8 / 93، 13 / 224؛ مقاله خطبه های فاطمه علیها السلام). نام بیشتر این کتابها، شرح خطبه زهراء علیها السلام یا شرح خطبه لُمة است. در ضمن برخی کتابهایی که درباره زندگی حضرت فاطمه علیها السلام هستند نیز شرح خطبه ایشان آمده است (ر.ک: مکارم شیرازی؛ کمره ای؛ حسینیان قمی).

منقبت نگاریها و فضیلت شماریهها

منقبت نگاری از روشهای رایج در حوزه تدوین حدیث است که از سده های نخستین اسلام آغاز شده است. مؤلف در این گونه کتابها می کوشد به برتریهای اهل بیت علیهم السلام بر دیگران پردازد و بیشتر، از احادیث نبوی صلی الله علیه و آله، روایات اهل بیت علیهم السلام، سخنان صحابه و تابعان و بزرگان دین،

ص: 565

شواهد و قراین تاریخی، و نیز تحلیلیها و استنتاجات عقلی بهره می گیرد تا این برتریها را اثبات کند. کتابهایی با عناوین «المناقب»، «الفضائل»، «الخصائص»، «فضل...»، و «تفضیل...» در این گروه جای می گیرند. برخی از این کتابها - که به طور مستقل یا در ضمن ذکر منقبت دیگر معصومان علیهم السلام، به مناقب حضرت فاطمه علیها السلام اشاره کرده اند - عبارت اند از: الفضائل، جابر بن یزید جعفی (م. 128 ق.). (ر.ک: نجاشی، 128 - 129)؛ مناقب اهل البيت عليهم السلام، عبّاد بن یعقوب رواجنی کوفی (م. 250 ق.). (ر.ک: طباطبائی، 598)؛ مناقب فاطمة الزهراء علیها السلام و ولدها علیهم السلام، محمدبن جریر طبری امامی (ر.ک: آقابزرگ تهرانی، 332 / 22)؛ فضائل اهل البيت عليهم السلام، ابن ابی حاتم رازی (م. 327 ق.). (ر.ک: طباطبائی، 354)؛ الروضة الزهراء فی مناقب فاطمة الزهراء علیها السلام، ابو سعید محمد بن احمد (جدّ ابوالفتح رازی) (ر.ک: آقابزرگ تهرانی، 11 / 294)؛ الخصائص الفاطمية باقر بن اسماعیل (ر.ک: آقابزرگ تهرانی، 7 / 173 - 174)؛ مناقب فاطمة الزهراء علیها السلام، حاکم نیشابوری (م. 405 ق.). (ر.ک: حاکم نیشابوری؛ آقابزرگ تهرانی، 22 / 331)؛ و الرسالة الباهرة فی تفضیل السیده فاطمة الزهراء الطاهرة علیها السلام، سید ابو محمد حسن بن طاهر قائنی (ر.ک: آقابزرگ تهرانی، 3 / 15).

از جمله آثار موجود و مورد توجه در این باره، الثاقب فی المناقب ابن حمزه طوسی (م. 560 ق.) و مناقب آل ابی طالب ابن شهر آشوب است. جلد اول و دوم کتاب ابن شهر آشوب به ذکر فضائل و مناقب پیامبر صلی الله علیه و آله و امام علی علیه السلام اختصاص دارد و در بخشی از جلد سوم، با ذکر روایات، به مناقب حضرت فاطمه علیها السلام پرداخته شده است (ر.ک: 101/33 / 101 - 140). در حوزه تألیفات اهل سنت، اتحاف السائل بما لفاطمة علیها السلام من المناقب و الفضائل، محمد بن علی مناوی (م. 1031 ق.)، حائز اهمیت است که دو بخش از آن به فضایل و ویژگیهای حضرت علیها السلام اختصاص دارد.

الثغور الباسمة في فضائل السيدة فاطمه عليها السلام، جلال الدين سيوطي، نیز شایان ذکر است.

کتابهای مناقب حضرت فاطمه علیها السلام به کتابهای پیش گفته و مؤلفان شیعی محدود نمی شود. برخی مؤلفان شیعه، مناقب حضرت علیها السلام را از کتابهای حدیثی اهل تسنن یا دانشمندان غیر شیعی گرد آورده و کتابهایی تألیف کرده اند. برخی از این آثار عبارت اند از: جلد دهم شرح احقاق الحق و ازهاق الباطل، سید شهاب الدین مرعشی نجفی، که در آن فقط با تکیه بر مدارک عامه، به بیان فضایل حضرت علیها السلام پرداخته شده و سیر تاریخی رویدادها حفظ گردیده است؛ مناقب الزهراء علیها السلام المستخرجة من الكتب الصحاح، غلامرضا کسائی کاوکانی؛ الأربعون حديثاً في فضائل أمير المؤمنين عليه السلام و سيدة نساء العالمين برواية عائشه، احمد محمودی؛ فضایل فاطمه زهرا علیها السلام از نگاه دیگران، ناصر مکارم شیرازی؛ فاطمه زهرا علیها السلام از نظر روایات اهل سنت، محمد واصف؛ و کتابهای مفقود شده ای چون اربعون حديثاً في فضائل فاطمة الزهراء علیها السلام برواية أهل السنة، نجم الدین جعفر بن محمد تهرانی عسکری (م. 1395 ق.) (آقابزرگ تهرانی، 1 / 430). در اثبات برتری حضرت فاطمه علیها السلام بر افراد دیگر نیز کتابهایی مختصر و کم حجم نوشته شده است، مانند کحل الناضرين في تفضيل الزهراء علیها السلام على الانبياء والمرسلين، سید محمد مرتضی حسینی جوفوری (م. 1333 ق.)؛ نخبة البيان في تفضيل سيدة النسوان، عبدالرسول حسینی شریعتمداری جهرمی: الكلمة الغراء في تفضيل الزهراء علیها السلام، سید عبدالحسین شرف الدین موسوی (م. 1377 ق.)؛ و کتابهایی که هنوز نسخه خطی اند، مانند مباحثة الجعفري والاشعري في تفضيل فاطمة الزهراء علیها السلام على مریم بنت عمران علیها السلام، جعفر بن محمد تهرانی عسکری (آقابزرگ تهرانی، 19 / 40).

منقبت نگاری در دوره معاصر، گونه های متفاوت تری یافته و کتابهایی در بیان جنبه های گوناگون فضایل حضرت فاطمه علیها السلام نگاشته شده است. از جمله آنهاست:

ص: 567

فاطمة الزهراء عليها السلام بهجة قلب المصطفى صلى الله عليه وآله، احمد رحمانی همدانی، که جامع ترین اثر معاصر در این باره است و در آن افزون بر مباحث روایی و تاریخی، به مباحث کلامی مانند عصمت و شفاعت نیز پرداخته شده است؛ فضائل الزهراء عليها السلام و مناقب الانسية الحوراء، سید محمد تقی مقدّم: فضائل الزهراء عليها السلام، که آن را مرکز تحقیقات بنیاد بعثت تدوین کرده است؛ و زخم خورشید، کاوشی در زندگی حضرت زهرا عليها السلام، مهدی حسینیان قمی. گاه از ادبیات داستانی نیز برای بیان مناقب حضرت عليها السلام بهره برده شده است، مانند سیصد و شصت داستان از فضائل، مصائب و کرامات حضرت فاطمه عليها السلام، عباس عزیزی. کتابهایی نیز در بیان کرامات حضرت زهرا عليها السلام و توجه حضرت عليها السلام به متوسلان به ایشان پس از وفاتشان، چاپ شده است (ر.ک: میر خلف زاده).

زندگی نامه ها

نویسندگان بسیاری با رویکردهای گوناگون روایی - تاریخی، تربیتی - اخلاقی، و مذهبی - کلامی به نوشتن زندگی نامه حضرت فاطمه عليها السلام اهتمام ورزیده اند. در برخی از این آثار به مقطع خاصی از زندگی حضرت عليها السلام، مانند ولادت یا ازدواج، پرداخته شده است، مانند تزویج فاطمة عليها السلام الرسول صلى الله عليه وآله، منسوب به امام باقر علیه السلام، به همراه بخشی دیگر با عنوان تزویج فاطمة عليها السلام رسول صلى الله عليه وآله لعلى بن ابی طالب علیه السلام، محمد بن هارون رویانی (م. 307 ق.)؛ مولد الصدیقة الزهراء عليها السلام، محمد بن عبدالله ابو عزیز خطی؛ و آثار خطی، مانند تزویج فاطمة عليها السلام، عبدالله بن محمد بن ابی الدنيا (م. 281 ق.) (ابن ندیم، 236 - 237؛ بغدادی، 1 / 441 - 442)؛ اخبار فاطمة عليها السلام ونشأتها ومولدها، محمد بن زکریابن دینار غلابی (م. 298 ق.) (نجاشی، 346 - 347؛ آقابزرگ تهرانی، 1 / 343 - 344)؛ تزویج فاطمه عليها السلام، عبدالعزیز بن یحیی بن احمد بن عیسی جلودی از دی بصری (م. 332 ق.) (نجاشی، 240 - 241؛ آقابزرگ تهرانی، 4 / 172)؛ و مولد فاطمه عليها السلام، شیخ صدوق (م. 381 ق.) (نجاشی، 392؛ ابن شهر آشوب، معالم العلماء، 147؛ امین عاملی، 10 / 25).

کتاب اخیر ضمن مجموعه میراث حدیث شیعه، دفتر نوزدهم، به کوشش محمدهادی یوسفی غروی، منتشر شده است.

ماجرای سقیفه و در پی آن غصب فدک، از مهم ترین وقایع زندگی حضرت فاطمه علیها السلام است که کتابهای فراوانی درباره آن نوشته شده است. یکی از قدیم ترین آثار در این باره، السقیفه و فدک، جوهری بصری (م. 323 ق.) است. شیعیان نیز تألیفات بسیاری دارند و تنها در الذریعة إلى تصانیف الشیعه، بیش از سی عنوان کتاب در این باره برشمرده شده است. البته بسیاری از آنها موجود نیستند، مانند طعن الرماح في مبحث فدک و القرطاس، محمد بن دلداری علی نصیر آبادی (م. 1284 ق.) (آقابزرگ تهرانی، 15 / 172)؛ فدک، ابراهیم بن محمد ثقفی (م. 283 ق.) (نجاشی، 17؛ آقابزرگ تهرانی، 16 / 129)؛ فدک، عبیدالله بن احمد انباری (م. 356 ق.) (نجاشی، 233، آقابزرگ تهرانی، 16 / 129)؛ فدک، ابو جیش مظفر بن محمد بلخی خراسانی (م. 367 ق.) (نجاشی، 422؛ آقابزرگ تهرانی، 16 / 129)؛ و اضواء الدرر الغوالي لایضاح احوال فال و العوالی، از مؤلفی ناشناس (مجلسی 1 / 21؛ آقابزرگ تهرانی، 2 / 216).

نگارش درباره فدک تا دوره معاصر ادامه یافته است. یکی از بهترین کتابهای معاصر در این باره، فدک فی التاریخ، سید محمد باقر صدر (م. 1402 ق.) است که نگاهی تاریخی به موضوع غصب حق حضرت فاطمه علیها السلام دارد و فدک از نگاه او، نماد است. علی اکبر حسنی این کتاب را با عنوان فدک و بازتابهای تاریخی و سیاسی آن، به فارسی برگردانده است. حضرت زهر علیها السلام و ماجرای غم انگیز فدک، ناصر مکارم شیرازی، و فدک نحلة النبی صلی الله علیه و آله، سید محمد حسن حائری قزوینی (م. 1380 ق.)، از دیگر آثار معاصر درباره فدک است.

ص: 569

ماجرای شهادت حضرت فاطمه علیها السلام و مصائب ایشان پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله نیز مورد توجه مؤلفان بوده است. ظاهراً تمام تألیفات در این باره به شیعیان اختصاص دارد. از جمله این آثار است: احتجاج الزهراء فاطمه علیها السلام، حجة الله نجفی رضوی؛ بیت الاحزان في مصائب سيّدة النسوان، محدث قمی؛ تظلم الزهراء علیها السلام من اهراق دماء آل العباء علیهم السلام، سید رضی الدین بن نبی قزوینی (م. 1134 ق.)؛ ملکه اسلام فاطمه زهرا علیها السلام، اولین محکمه قضایی بعد از پیغمبر صلی الله علیه و آله، میرزا خلیل کمره ای؛ و النار الحاطمة لقاصد احراق بیت فاطمه علیها السلام، سید مقرب علی نقوی حسینی.

درباره شهادت حضرت فاطمه علیها السلام هم کتابهایی با عناوین مشابه تألیف شده است، از جمله: وفاة الصديقة الزهراء علیها السلام، سید عبدالرزاق موسوی مقررّم (م. 1391 ق.)؛ الدرّة الغراء في وفاة الزهراء علیها السلام، حسین بن محمد آل عصفور بحرانی (م. 1216 ق.)؛ و آثار خطی، مانند الظلّامة الفاطمية، حسن بن علی اطروش معروف به ناصر کبیر، ملقب به الناصر للحق (م. 304 ق.) (ابن شهر آشوب، معالم العلماء، 162؛ امین عاملی، 5 / 184؛ آقابزرگ تهرانی، 15 / 201)، الصوارم الحاسمة في مصائب الزهراء فاطمه علیها السلام، سید محمدرضا، ملقب به آقا میرزا حسینی کمالی استرآبادی حلّی (م. 1346 ق.) (آقابزرگ تهرانی، 15 / 92)؛ وفاة فاطمة الزهراء علیها السلام، ابوالحسن بکری مصری (م. 953 ق.) (مجلسی، 1 / 22؛ آقابزرگ تهرانی، 25 / 119)؛ و وفاة الزهراء علیها السلام، سید هاشم حسینی بحرانی (م. 1107 ق.) (آقابزرگ تهرانی، 25 / 119). در جلد چهارم از مجموعه موسوعة التاريخ الاسلامی محمد هادی یوسفی غروی، نیز فصلی به مصائب حضرت علیها السلام و ماجرای غصب فدک و شهادت آن حضرت علیها السلام اختصاص دارد. در این کتابها به فضایل و مناقب آن حضرت علیها السلام نیز پرداخته شده است.

در آثار پیش گفته، تنها به بخشی از زندگی حضرت علیها السلام اشاره گردیده، اما کتابهای فراوانی نیز درباره کل زندگی و سیره ایشان نوشته شده است،

از جمله: جلد 43 بحار الانوار، علامه مجلسی و جلد یازدهم عوالم العلوم، بحرانی اصفهانی، که در بیان احادیث و روایات مرتبط با زندگی حضرت فاطمه علیها السلام ترتیب تاریخی دارند؛ فاطمة الزهراء علیها السلام بهجة قلب المصطفى صلی الله علیه و آله، رحمانی همدانی، در شرح زندگی حضرت زهرا علیها السلام و بیان مناقب ایشان؛ جلد دهم شرح احقاق الحق، سید شهاب الدین مرعشی نجفی که با رویکردی کلامی به زندگی حضرت زهرا علیها السلام پرداخته است؛ و اعلموا انی فاطمه علیها السلام، اثر عبدالحمید مهاجر، در ده جلد، که مجموعه کاملی است از معارف مربوط به حضرت زهرا علیها السلام، شامل زندگی نامه، خطبه ها، فضایل، مباحث تربیتی - اخلاقی، و مسائل مذهبی - عقیدتی. در این میان، کتابهایی مانند منتهی الآمال محدث قمی، و فاطمة الزهراء علیها السلام من المهد الی اللحد سید محمد کاظم قزوینی (م. 1412 ق.)، که کتاب اخیر به فارسی هم ترجمه شده است، شباهت بیشتری به زندگی نامه دارند. در این آثار نیز به زندگی حضرت علیها السلام پرداخته شده است: جلوه نور، علی سعادت پور؛ زندگی نامه حضرت زهرا علیها السلام، سید جعفر شهیدی؛ زندگانی صدیقه کبری فاطمه زهرا علیها السلام، سید عبدالحسین دستغیب؛ فاطمة علیها السلام بنت محمد صلی الله علیه و آله ام الشهداء و سیده النساء، عمر ابونصر مصری؛ فاطمه زهرا علیها السلام، حسین عمادزاده اصفهانی؛ و فی نور محمد صلی الله علیه و آله فاطمة الزهراء علیها السلام، عبدالفتاح عبدالمقصود. در دوره معاصر، از ادبیات داستانی نیز در نگارش زندگی نامه حضرت زهرا علیها السلام بهره گرفته شده است. کشتی پهلو گرفته، سید مهدی شجاعی، و بهشت ارغوان، قصه ناتمام صدیقه، کمال سید عراقی، از آن جمله است.

تحلیل‌های اخلاقی و تربیتی از نگاه حضرت فاطمه علیها السلام: گاه مؤلف، زندگانی حضرت علیها السلام را با رویکرد اخلاقی و تربیتی بررسی کرده و کوشیده است با بیان

سیره عملی و جنبه های گوناگون شخصیتی ایشان، الگویی مناسب برای زن امروزی عرضه کند. این گونه تألیفات بیشتر در دوره معاصر رواج یافته اند. الزهراء القدوة عليها السلام، اثر سید محمد حسین فضل الله (م. 1431 ق.ه)، از این گونه آثار است. کتابهای دیگری نیز در این باره نوشته شده، که هر یک بر جنبه ای از جوانب تربیتی تکیه کرده، از آن جمله است: اخلاق حضرت فاطمه عليها السلام، محمد مهدی تاج لنگرودی؛ ام اییها مادر نمونه اسلام، غلامعلی رحیمیان؛ فاطمة الزهراء عليها السلام المثل الأعلى للمرأة المسلمة، سید شریف سعید عاملی؛ فاطمه زهرا عليها السلام بانوی نمونه اسلام، ابراهیم امینی؛ فاطمة الزهراء عليها السلام قدوة و اسوة، سید محمد تقی مدرس؛ و نساؤنا کیف یتمثلن الزهراء عليها السلام، محمدجعفر شمس الدین عاملی.

کتاب شناسیها: در پاره ای از کتابهایی که درباره حضرت فاطمه عليها السلام تألیف شده، بخشی به کتاب شناسی حضرت عليها السلام اختصاص یافته است، مانند فاطمة الزهراء عليها السلام بهجة قلب المصطفى صلی الله علیه و آله، احمد رحمانی همدانی، و زخم خورشید: کاوشی در زندگی حضرت زهرا عليها السلام، مهدی حسینیان قمی. کتابهای مستقلی نیز در این باره نوشته شده که جامع ترین آنها فاطمه عليها السلام در آئینه کتاب، نوشته اسماعیل انصاری زنجانی، است که در آخرین چاپ آن، مشخصات 2400 کتاب به 37 زبان، گردآوری شده است. این کتاب، به رغم جامعیت و برخورداری از فهرست تفکیکی، کتابها را دسته بندی موضوعی نکرده است. اطلاعات برخی از کتابها را نیز ناقص و در مواردی، اشتباه داده است. از این رو، انتقادهایی به این مجموعه وارد شده است (ر.ک: فرهنگ، 20-35). کتابها و مقالات پژوهشی دیگری نیز در موضوع کتاب شناسی حضرت فاطمه عليها السلام تدوین شده اند که بیشتر، کتابها را به تفکیک زبان دسته بندی کرده اند (ر.ک: انصاری قمی؛ رفاعی، 57-104؛ صادقی اردستانی

107 - 113). در مواردی نیز کتابهای راجع به حضرت فاطمه علیها السلام، دسته بندی موضوعی شده اند (ر.ک: منتفکی، 44 - 89).

منابع: آقابزرگ تهرانی، محمد محسن (م. 1389 ق.)، الذریعة إلى تصانیف الشیعة، بیروت، دارالاضواء، 1403 ق؛ ابن راهویه، اسحاق بن ابراهیم (م. 238 ق.)، مسند اسحاق بن راهویه، تحقیق عبدالغفور عبدالحق، المدينة المنورة، مكتبة الايمان، 1412 ق؛ ابن شهر آشوب، محمد بن علی (م. 588 ق.)، معالم العلماء، قم؛ همو، مناقب آل ابی طالب، تحقیق گروهی از اساتید نجف اشرف، النجف الاشرف، المكتبة الحیدریة، 1376 ق؛ ابویعلی موصلی، اسماعیل بن محمد (م. 307 ق.)، مسند ابویعلی الموصلی، تحقیق حسین سلیم اسد، دمشق، دار المأمون؛ احمد بن حنبل، شیبانی (م. 241 ق.)، فضائل الصحابة، بیروت، مؤسسة الرسالة، 1983 م؛ استادی، رضا، چهل مقاله، قم، کتابخانه مرعشی نجفی، 1413 ق؛ امین عاملی، سید محسن (م. 1371 ق.)، اعیان الشیعة، تحقیق سید حسن امین، بیروت، دارالتعارف، 1403 ق؛ انصاری قمی، ناصر الدین، کتابنامه حضرت فاطمه زهرا علیها السلام، قم، انتشارات اسلامی، 1372 ش؛ بحرانی اصفهانی، عبدالله بن نورالله (م. قرن 12) عوالم العلوم و المعارف و الاحوال، قم، مؤسسه امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، 1425 ق؛ بحرانی، سید هاشم حسینی (م. 1107 ق.)، حلیة الابرار، تحقیق غلامرضا مولانا، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیة، 1414 ق؛ همو، مدینة معاجز الائمة الاثني عشر و دلائل الحجج علی البشر، تحقیق عزت الله مولائی، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیة، 1413 ق؛ بغدادی، اسماعیل باشا (م. 1339 ق.)، هدیه العارفین، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ حر عاملی، محمد بن حسن (م. 1104 ق.)، امل الآمل، قم، دار الکتب الاسلامی، 1362 ش؛ حسینیان قمی، مهدی، زخم خورشید، کاوشی در زندگی حضرت زهرا علیها السلام، تهران، انتشارات امیرکبیر، 1379 ش؛ دولابی، محمد بن احمد (م. 310 ق.)، الذریة الطاهرة النبویه، تحقیق سید محمد جواد حسینی، قم، نشر اسلامی، 1407 ق؛ رفاعی، عبدالجبار، معجم ما کتب عن فاطمة الزهراء علیها السلام، تراثنا (ماهنامه)، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام

لاحياء التراث، س 4، ش 14، 1409 ق؛ روداني، محمدبن سليمان (م. 1094 ق.)، صلة الخلف بموصول السلف، تحقيق محمد حجي، بيروت، دار الغرب الاسلامي، 1408 ق؛ سيوطي، جلال الدين (م. 911 ق.)، مسند فاطمة الزهراء عليها السلام، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، 1413 ق؛ شيخ الاسلامي، سيد حسين، مسند فاطمة الزهراء عليها السلام، قم، دفتر تبليغات اسلامي، 1419 ق؛ صادقي اردستاني احمد، كتاب شناسي حضرت زهرا عليها السلام، آينه پژوهش (دو ماهنامه)، قم، دفتر تبليغات اسلامي، ش 4، 1369 ش؛ طباطبائي، سيد عبدالعزيز (م. 1416 ق.)، اهل البيت عليهم السلام في المكتبة العربي، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، 1417 ق؛ طبراني، سليمان بن احمد (م. 360 ق.)، المعجم الكبير، تحقيق حمدي سلفي، بيروت، دار احياء التراث العربي، 1404 ق؛ طبري امامي، محمدبن جرير (م. قرن 5)، دلائل الامامه، قم، مؤسسة البعثة، 1413 ق؛ طوسي، محمدبن حسن (م. 460 ق.)، الفهرست، تحقيق جواد قيومي، قم، مؤسسة نشر الفقاهة، 1417 ق؛ فرهنگ، محمدجواد، تأليف يا تقليد؟، نقدي بر كتاب فاطمه عليها السلام در آئینه كتاب، آينه پژوهش (دو ماهنامه)، قم، دفتر تبليغات اسلامي، ش 37، 1375 ش؛ مجلسي، محمدباقر (م. 1111 ق.)، بحار الانوار، تحقيق محمد باقر بهبودي، بيروت، دار احياء التراث العربي، 1403 ق؛ مدير شانه چي، كاظم، علم الحديث، مشهد، انتشارات دانشگاه مشهد، 1344 ش؛ منتفكي، عبدالله، معجم المؤلفات حول السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام، الثقافة الاسلامية (دو ماهنامه)، المستشار الثقافي للجمهورية الاسلامية الايرانية بدمشق، ش 40، 1412 ق؛ ميرخلف زاده، علي، كرامات الفاطمية، معجزات فاطمه زهراء عليها السلام بعد از شهادت به ضميمه سوگنامه فاطمه زهراء عليها السلام، قم، نشر مهدي يار، 1379 ش؛ نجاشي، احمد بن علي (م. 450 ق.)، رجال النجاشي، قم، نشر اسلامي، 1416 ق.

على معمورى

ص: 574

بخش اول: مقام و فضایل فاطمه علیها السلام...13

اسماء و اوصاف فاطمه علیها السلام...15

نام حضرت علیها السلام...16

القاب و اوصاف حضرت فاطمه علیها السلام...18

1. القاب اصلی...18

2. القاب و اوصاف اقتباس شده از روایات...24

3. دیگر القاب حضرت فاطمه علیها السلام...30

کنیه های حضرت فاطمه علیها السلام...32

منابع...32

سیده نساء العالمین...36

ادعای برتری حضرت مریم علیها السلام...40

منابع...50

محدّثه بودن فاطمه علیها السلام...54

محدّث بودن غیر پیامبران...55

محدّثه بودن حضرت فاطمه علیها السلام...60

ص: 575

دلایل...60

مصحف حضرت فاطمه علیها السلام...63

بررسی شبهات...64

منابع...66

عصمت فاطمه علیها السلام...69

دلایل عصمت حضرت فاطمه...73

دلیل قرآنی...73

بررسی چند اشکال...77

دلیل روایی بر عصمت...80

دسته اول...81

دسته دوم...82

دسته سوم...82

بررسی شبهات...84

منابع...87

علم فاطمه علیها السلام...92

منابع علم حضرت فاطمه علیها السلام...93

1. علم لدنی...93

2. محدّثه بودن...94

3. مقام انسان کامل...94

4. استفاده از قرآن...95

5. آموزشهای پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله...96

دلایل علم حضرت فاطمه علیها السلام...97

1. سیده النساء بودن...98

2. کفو بودن با علی علیه السلام...98

3. ثقل اصغر بودن...99

4. آگاهیهای غیبی...99

ص: 576

5. میراث حضرت فاطمه علیها السلام...99

6. مرجعیت علمی...100

7. حجت و باب علم...101

ابعاد علمی حضرت فاطمه علیها السلام...102

منابع...104

تسبیح فاطمه علیها السلام...108

منشأ پیدایش تسبیح...113

مضمون تسبیح...114

1. الله اكبر...114

2. الحمد لله...116

3. سبحان الله...117

ترتیب تسبیحات...119

فضیلت و آثار تسبیح...121

موارد استحباب تسبیح...123

احکام و شرایط تسبیح...123

منابع...125

شفاعت و فاطمه علیها السلام...129

شفاعت کنندگی حضرت فاطمه علیها السلام...131

تفسیرهای شفاعت...132

فلسفه و آثار شفاعت...134

زمان شفاعت...136

شفاعت کنندگان...137

شفاعت شونندگان...141

شبهات شفاعت...143

منابع...152

فاطمه علیها السلام در آخرت...156

ص: 577

حضرت فاطمه علیها السلام در برزخ...157

حضرت فاطمه علیها السلام در قیامت...159

حضرت فاطمه علیها السلام در بهشت...164

منابع...167

مناقب و کرامات فاطمه علیها السلام...171

مناقب حضرت فاطمه علیها السلام...172

1. عصمت...172

2. محوریت خشم و خشنودی خدا...173

3. ایمان و عبادت...173

4. مُحدّثه بودن...174

5. جایگاه والای اخروی...174

مناقب اختصاصی...175

1. کنیه أم ابیها...175

2. محبوبیت ویژه نزد پیامبر صلی الله علیه و آله...175

3. سروری بر زنان جهان...176

4. لقب بتول...176

5. حضرت علی علیه السلام هم شأن حضرت فاطمه علیها السلام...177

6. تقدم در دفاع از ولایت...177

کرامات حضرت فاطمه علیها السلام...178

1. خبر دادن از غیب...179

2. گردش خود به خودی سنگ آسیاب...179

3. حاضر شدن غذا از سوی خداوند...180

4. ملاقات با حوریان بهشتی...181

5. تابش نور از لباس حضرت علیها السلام...181

6. استشمام بوی بهشت از فاطمه علیها السلام...182

منابع...182

ص: 578

بخش دوم: سیره فاطمی علیها السلام...187

سیره شناسی...189

منابع و راههای اثبات سیره...191

حجیت سیره...194

دلالتها و کارکردهای سیره...195

منابع...198

سیره اخلاقی فاطمه علیها السلام...200

اخلاق فردی...201

1. اعتدال در تأمین نیازهای طبیعی...201

2. پوشاک...202

3. بهداشت...202

4. زینت...202

5. رضا و تسلیم...203

6. خوف از خدا و یاد مرگ...204

7. طاعت...205

8. زهد و دنیاگریزی...206

9. صبر و استقامت...206

10. سکوت و صداقت...207

11. عفت و حیا...207

اخلاق اجتماعی...208

1. خانواده...208

2. جامعه...213

منابع...218

سیره عبادی و معنوی فاطمه علیها السلام...224

فلسفه عبادت و معنویت...226

ارکان و ویژگیهای عبادت...228

1. شناخت شایسته معبود...228

ص: 579

2. تجلی همه جانبه توحید...230

الف) در عمل...230

ب) در قلب و جان آدمی...230

ج) در فکر...231

3. محبت به معبود یکتا...231

اقسام عبادت...234

1. تلاوت قرآن...234

2. نمازها...235

3. تعقیبات نماز...237

4. تسبیحات...239

5. دعاها...240

6. روزه ها...240

7. حج و عمره...141

8. زیارتها...242

9. عبادتهای عام...243

منابع...244

سیره همسررداری فاطمه علیها السلام...248

محبت در همسررداری...249

1. اظهار محبت...249

2. احترام به همسر و تکریم او...250

3. آراستگی در برابر همسر...251

ایشان و گذشت در همسر داری...252

1. همراهی با همسر و اطاعت از او...253

2. تناسب در خواستها با تواناییهای همسر...253

3. تحمل مشکلات اقتصادی...254

4. سازگاری با همسر...255

5. حمایت بی دریغ از همسر...257

ص: 580

منابع...259

سیره تربیت فرزند فاطمه علیها السلام...262

زمینه های مناسب در تربیت...263

ابعاد تربیت...264

1. تربیت جسمانی...265

2. تربیت روحی و عاطفی...266

3. تربیت دینی و اخلاقی...271

4. تربیت سیاسی و اجتماعی...272

منابع...273

سیره خانه داری فاطمه علیها السلام...276

خانه داری حضرت فاطمه علیها السلام...277

تسهیل خانه داری...278

1. تقسیم کار...279

2. مشارکت اعضای خانواده...281

3. استخدام خدمتکار...283

ویژگیهای خانه داری...283

1. تدبیر اقتصادی...284

2. ساده زیستی...285

3. مهمان نوازی...286

4. نظافت و بهداشت...287

خانه داری و اهتمام به مادری و همسری...288

خانه داری و حضور اجتماعی...289

خانه داری و عبادت...290

منابع...291

سیره فرهنگی و اجتماعی فاطمه علیها السلام...295

ابعاد سیره فرهنگی و اجتماعی...295

ص: 581

1. فرهنگ سازی و زنده نگه داشتن ارزشها...296
2. ترویج معارف و پاسخ به پرسشهای دینی...298
3. ایثار و توجه به محرومان...301
4. ارائه الگوی زندگی همسان با توده مردم...302
- میراث سیره فرهنگی و اجتماعی حضرت فاطمه علیها السلام...304
- منابع...304
- سیره سیاسی فاطمه علیها السلام...308
- روشنگری عمومی...310
- ویژگی های خطبه...311
- واکنشها در برابر خطبه و تأثیرات آن...313
- مبارزه منفی...314
- آخرین تلاش...315
- منابع...316
- بخش سوم: فاطمه علیها السلام در دیدگاهها...321
- فاطمه علیها السلام از نگاه قرآن...323
- شان نزول آیات درباره حضرت فاطمه علیها السلام...326
1. سوره کوثر...326
2. آیه مباحله...329
3. آیات اطعام در سوره انسان...332
4. آیه تطهیر...334
5. آیه مودت...337

جری و تطبیق آیات بر فاطمه علیها السلام...338

تأویل آیات به فاطمه علیها السلام...341

منابع...343

فاطمه علیها السلام از نگاه پیامبر صلی الله علیه و آله...349

فاطمه علیها السلام و رسول خدا صلی الله علیه و آله...350

ص: 582

تبيين شخصيت حضرت فاطمه عليها السلام...353

حضرت فاطمه عليها السلام در جامعه اسلامى...358

منابع...361

فاطمه عليها السلام از نگاه امام على عليه السلام...366

وجود بهشتى...366

علم، معرفت و عصمت...366

خدا ترسى، محبت و عبادت...368

محبوبه و امانت خدا و رسول عليها السلام...369

محب پيامبر صلى الله عليه و آله...369

همسر نمونه...370

مقامات اخروى...374

مظلوميت حضرت فاطمه عليها السلام...375

منابع...375

فاطمه عليها السلام از نگاه امامان عليهم السلام...378

نگاه ائمه عليهم السلام به زندگى و سيره حضرت فاطمه عليها السلام...378

شخصيت و جايگاه حضرت فاطمه عليها السلام...388

منابع...393

فاطمه عليها السلام از نگاه همسران پيامبر صلى الله عليه و آله...396

از نگاه عايشه...397

از نگاه ام سلمه...401

از نگاه ديگر همسران پيامبر صلى الله عليه و آله...403

منابع...404

فاطمه عليها السلام از نگاه صحابه و تابعان...407

نگاه صحابه به شخصیت و جایگاه فاطمه عليها السلام...409

نگاه تابعان به شخصیت و جایگاه فاطمه عليها السلام...420

منابع...423

ص: 583

فاطمه علیها السلام در فقه اسلامی...427

آداب ازدواج و امور خانواده...429

کار در خانه...430

ازدواج با خویشان نزدیک...431

احکام ولادت...432

احکام پوشش و نگاه...436

احکام مردگان...439

سوگواری بر مرده...441

غُسل میت...443

غسل پیش از شهادت...445

آداب روزه داری...445

آداب ورود به مسجد...445

حرمت شراب...446

منابع...446

فاطمه علیها السلام در گزارشهای تاریخی اهل سنت...453

جایگاه حضرت فاطمه علیها السلام...454

فضایل حضرت فاطمه علیها السلام...455

1. محبوب ترین شخص نزد پیامبر صلی الله علیه و آله...455

2. سیده نساء العالمین...456

3. همراهی با پیامبر صلی الله علیه و آله در مباحله...457

4. نزول آیه تطهیر...457

5. مقام رفیع در آخرت...457

زندگانی حضرت علیها السلام در گزارشهای تاریخی...458

1. تولد فاطمه علیها السلام...458

2. ازدواج فاطمه علیها السلام...460

3. دوران پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله...461

ص: 584

الف) ماجرای غضب فدک...462

ب) حمله به خانه فاطمه علیها السلام...466

ج) توجیه غضب و هجران فاطمه علیها السلام...467

د) دعوت شبانه از مهاجران و انصار...472

ه) پاره کردن نامه توسط عمر...473

و) مضروب ساختن فاطمه علیها السلام...474

ز) آخرین دیدار ابوبکر و عمر با فاطمه علیها السلام...474

ح) شهادت و خاکسپاری فاطمه علیها السلام...475

منابع...479

فاطمه علیها السلام در شعر فارسی...483

قرن چهارم، سبک خراسانی و سراغاز شعر فاطمی...486

قرن پنجم...490

قرن ششم و سبک عراقی...491

قرن هفتم...492

قرن هشتم...493

قرن نهم و دهم، سبک هندی و توسعه باورهای شیعی...493

قرن دهم تا میانه قرن دوازدهم...494

قرن دوازدهم...496

قرن سیزدهم، بازگشت به سبک عراقی و افول باورهای شیعی...497

قرن چهاردهم...500

دوره معاصر، دوران بالندگی شعر شیعی و فاطمی...502

شعر نو و سپید...509

بانوان شاعر...510

منابع...512

فاطمه علیها السلام در شعر عربی...516

رویکردهای شاعران به حضرت فاطمه علیها السلام...516

ص: 585

سیر اشعار درباره حضرت فاطمه علیها السلام...519

قرن اول هجری...520

قرن دوم هجری...521

قرن سوم هجری...522

قرن چهارم هجری...523

قرن پنجم هجری...526

قرن ششم هجری...527

قرن هفتم و هشتم هجری...527

قرن نهم، دهم و یازدهم هجری...529

قرن دوازدهم هجری...531

قرن سیزدهم هجری...531

دوره معاصر...534

منابع...557

کتابشناسی فاطمه علیها السلام...561

مسندها و مجموعه های روایی و شرح سخنان...561

منقبت نگاریها و فضیلت شماریهها...565

زندگی نامه ها...568

فهرست تفصیلی...575

نمایه کلی جلد های 1 - 3...587

ص: 586

آخرت - دنیا و آخرت؛ مرگ و برزخ؛ معاد

آسیه

اسوء

پایداری 36 / 2

ابراهیم

برادر ناتنی فاطمه علیها السلام 115 / 1

احادیث فاطمه علیها السلام

احادیث اعتقادی 21 / 3؛ تدوین روایات فاطمه علیها السلام 16 / 3؛ حوادث پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله 30 / 3؛ راویان روایات فاطمه علیها السلام 15 / 3؛ فضایل پیامبر صلی الله علیه و آله و خاندانش 26 / 3؛ محتوای روایات فاطمه علیها السلام 20 / 3، مسندهای فاطمه علیها السلام 14 / 3؛ 561 / 2؛ مفهوم شناسی حدیث و روایت 13 / 3

اجتماع - فرهنگ و جامعه

اخلاق فاطمه علیها السلام - سیره اخلاقی فاطمه علیها السلام

اخلاق و فضایل اخلاق و تربیت از نگاه فاطمه علیها السلام 571 / 2؛ ارزش اخلاقی 388 / 3؛ اطلاق یا نسیت گزاره های اخلاقی 3 / 386؛ اهداف اخلاق 393 / 3؛ تربیت اخلاقی 421 / 3؛ رشد اخلاقی 404 / 3؛ فضائل و رذایل 395 / 3؛ قلمرو اخلاق 383 / 3؛ مسئولیت اخلاقی 391 / 3؛ مفهوم اخلاق 381 / 3

ازدواج فاطمه علیها السلام

پس از زفاف فاطمه علیها السلام 147 / 1؛ جهیزیه فاطمه علیها السلام 139 / 1؛ خواستگاری از فاطمه علیها السلام

ص: 587

1 / 29؛ عروسی فاطمه علیها السلام 1 / 137؛ عقد فاطمه علیها السلام 1 / 135؛ گزارشی از 2 / 460؛ ملائکه در عروسی فاطمه علیها السلام 1 / 146؛ مهریه فاطمه علیها السلام 1 / 133؛ نثار در عروسی فاطمه علیها السلام 1 / 147؛ ولیمه عروسی فاطمه علیها السلام 1 / 141 /

اسماء و اوصاف فاطمه علیها السلام

فاطمه 2 / 16، 17؛ مفهوم اسم و لقب 2 / 15؛ نام حضرت علی علیه السلام 2 / 16

القاب و اوصاف فاطمه علیها السلام: أُمَّةُ اللَّهِ 2 / 26؛ انسیه 2 / 25؛ بتول 2 / 21؛ بَضْعَةُ النَّبِيِّ 2 / 27؛ بقية النبي 2 / 26؛ تقيه 2 / 30؛ حبيبه 2 / 24؛ حُسْنَى 2 / 30؛ حَوْرَاءُ انسیه 2 / 25؛ حَمِصَاءُ حَسَنَاءُ 2 / 30؛ راضیه 2 / 23؛ رشیده 2 / 30؛ رضیه 2 / 23؛ ریحانة الرسول 2 / 27، زکیه 2 / 23؛ زهرا 2 / 18؛ سلاله النَّبِيِّ 2 / 27؛ سیده زنان عالم 2 / 21؛ شفیعہ 2 / 24؛ شَهِيدَه 2 / 29؛ صابره 2 / 28؛ صدیقہ 2 / 19؛ صَفِيَّةٌ 2 / 28؛ طاهره 2 / 22؛ عارفه 2 / 31؛ عَلِيمَه 2 / 26؛ فاضله 2 / 30؛ کریمه النَّبِيِّ 2 / 27؛ مبارکه 2 / 23؛ محدثه 2 / 20؛ مرضیه 2 / 23؛ مشکوة، کوکب دری 2 / 26؛ مطهره 2 / 22؛ معصومه 2 / 31؛ مُمْتَحَنَةٌ 2 / 28؛ منصوره 2 / 22؛ مُهَجَّةٌ قَلْبِ النَّبِيِّ 2 / 27؛ مهدیه 2 / 30؛ نقيه 2 / 30

کنیه های فاطمه علیها السلام: أم أبيها 2 / 32؛ أم آجباء الله 2 / 32؛ أم الأئمة 2 / 32؛ أم السادة الأئمة 2 / 32؛ ام الحسنین علیهما السلام 2 / 32؛

ام الحسن علیه السلام 2 / 32؛ ام الحسین علیها السلام 2 / 32

اسماء بنت عمیس

از حمله زنان همراه فاطمه علیها السلام 1 / 276؛ راوی روایات فاطمه علیها السلام 1 / 277؛ 3 / 15؛

اسوه

اسوه بودن فاطمه علیها السلام 3 / 428

اسماء و صفات الهی

تبیین 3 / 141

اشعار فاطمه علیها السلام

اشعار منسوب به فاطمه علیها السلام 3

110 /

القاب و اوصاف فاطمه علیها السلام اسماء و اوصاف فاطمه علیها السلام

امام حسن علیه السلام - حسن بن علی علیهما السلام

امام حسین علیه السلام - حسین بن علی علیهما السلام

امام علی علیه السلام

فضایل علی علیه السلام در سخنان فاطمه علیها السلام 265/3؛ کفو بودن فاطمه علیها السلام با علی علیه السلام 2/98؛ امام علی و فاطمه علیهما السلام، ازدواج فاطمه علیها السلام؛ فاطمه علیها السلام از نگاه امام علی علیه السلام؛ فاطمه علیها السلام در کنار امام علی علیه السلام

امامت: آیه اکمال 3/258؛ آیه ولایت 3/258؛ تعیین امام 3/256؛ حدیث تقلین 3/259؛ حدیث دوازده امام علیه السلام 3/260؛ حدیث غدیر 3/258؛ حدیث منزلت 3/259

فاطمه علیها السلام و امامت امامت 3/463؛ امامت و رهبری 3/447؛ امامت و فضایل علی علیه السلام در

سخنان فاطمه علیها السلام 3 / 265؛ دفاع فاطمه علیها السلام از حریم امامت 3 / 264؛ فلسفه امامت 3 / 255؛ مفهوم و معنای امامت 3 / 253؛ مهدویت 3 / 266

ویژگیهای امام: عصمت 3 / 261؛ علم امام 3 / 263

ام ایمن

از زنان همراه فاطمه علیها السلام 1 / 280

امر به معروف و نهی از منکر

فلسفه از نگاه فاطمه علیها السلام 3 / 465

ام سلمه

از زنان همراه فاطمه علیها السلام 1 / 285، 2 / 402، راوی روایات از فاطمه علیها السلام 2 / 415، 3 / 15؛ همسر پیامبر صلی الله علیه و آله 1 / 284، 2 / 401

ام کلثوم (خواهر)

خواهر فاطمه علیها السلام 1 / 117

ام کلثوم (فرزند)

ازدواج 10 / 236؛ - و فاطمه علیها السلام 1 / 235، در گذشت 1 / 254؛ شبهه وجود 1 / 233؛ فرزندان 16 / 253؛ نام 1 / 234؛

ولادت 1 / 235

انذار

استفاده از روش 3 / 429

انسان شناسی

آفرینش انسان 3 / 207؛ جایگاه انسان در نظام آفرینش 3 / 212؛ ساحت‌های وجود

انسان 3 / 208؛ سرشت مشترک انسانی 3 / 210؛ فقر آگاهی انسان 3 / 213؛ کمال انسان 3 / 216؛ مرگ اندیشی 3 / 214؛ مفهوم شناسی - 3 / 203

انسان کامل

انصار - مهاجر و انصار

اوصاف فاطمه عليها السلام - اسماء و اوصاف فاطمه عليها السلام

ایثار

اهتمام فاطمه عليها السلام به رفع نیازهای محرومان 301/2؛ آیات اطعام در شأن فاطمه عليها السلام 332/2 - ایثار در همسرداری 2 / 252؛ زندگی همسان فاطمه عليها السلام با مردم 302/2

ایمان

آثار ~ 194/3؛ اقرار زبانی و 187/3؛ حقیقت 181/3؛ درجات 190/3؛ عمل صالح و 189/3؛ فلسفه حرمت شرک 471/3؛ فلسفه وجوب 458/3؛ مفهوم 179/3

بداء

در قضای الهی 166/3

برادران و خواهران فاطمه عليها السلام

ابراهیم 115/1؛ اسامی 112/1؛ ام کلثوم 117/1؛ رقیه 116/1؛ زینب 115/1؛ طیب و طاهر 114/1؛ عبدالله 114/1؛ عبدمناف 114/1؛ قاسم 113/1

ص: 589

برترین زن عالم سیده نساء العالمین برزخ - دنیا و آخرت؛ فاطمه علیها السلام در آخرت؛ مرگ و برزخ

بعثت پیامبر صلی الله علیه و آله

آغاز 1 / 70؛ آیین پیامبر صلی الله علیه و آله پیش از بعثت 3 / 223؛ جامعه پیش از 3 / 222

بهداشت

توجه ویژه فاطمه علیها السلام به 2 / 287؛ رعایت نکات بهداشتی از سوی فاطمه علیها السلام 3 / 38؛ سیره / فاطمه علیها السلام در رعایت 2 / 202؛ سیره اخلاقی فاطمه علیها السلام سیره خانه داری فاطمه علیها السلام

بهشت

سرنوشت انسان 3 / 347؛ جایگاه و کیفیت ورود فاطمه علیها السلام به 2 / 164

پسران فاطمه علیها السلام - حسن بن علی علیهما السلام

حسین بن علی علیهما السلام؛ محسن بن علی علیهما السلام

پیامبر اسلام ثلی الله علیه و آله - محمد صلی الله علیه و آله؛ نبوت

پیامبر صلی الله علیه و آله

تابعان فاطمه علیها السلام از نگاه صحابه تابعان

تابوت فاطمه علیها السلام

ایده و کیفیت ساخت 1 / 320

تجهیز پیکر فاطمه علیها السلام

چگونگی 1 / 359؛ وصیت حضرت علیها السلام در مورد تجهیز پیکر 1 / 359

تربیت ابعاد - 3 / 421؛ اسوه 3 / 428؛ اصول 3 / 417؛ الگو 3 / 428؛ انذار و تنبیه 3 / 429؛ اهداف 3 / 414؛ اجتماعی 3 / 424؛

اخلاقی 3 / 421؛ دینی 3 / 422؛ سیاسی 3 / 426؛ تشویق 3 / 428؛ تنبیه 3 / 429؛ روشهای 3 / 427؛ عوامل 3 / 431؛ فلسفه و آثار

اعمال 3 / 427؛ مبانی 3 / 415؛ معرفی الگو 3 / 428؛ مفهوم شناسی 3 / 412؛ موانع 38 / 433'

تربیت فرزند فاطمه علیها السلام سیره تربیت فرزند فاطمه علیها السلام

تسبیح فاطمه علیها السلام

احکام و شرایط تسبیح 2/ 123؛ پیدایش 2/ 113؛ پیشینه و مفهوم 2/ 108 - 113؛ ترتیب 2/ 119؛ فضیلت و آثار 2/ 121؛ گزارشی
از 2/ 239؛ مضمون 2/ 114؛ موارد استحباب 2/ 123

تشویق

پیامبر از روش - در قرآن 3/ 428؛ - یکی از روشهای عام تربیت 3/ 428

تشیع جنازه فاطمه علیها السلام

افراد شرکت کننده در 1/ 361، در شب 1/ 362

تنبيه

استفاده از روش ح 3/ 429

توحيد

تجلی همه جانبه 2/ 230؛ در خالقیت و

ص: 590

ربوبیت 3 / 132؛ - ذاتی 3 / 134؛ - صفاتی 3 / 136؛ افعالی 3 / 138، عبادی و تشریحی 3 / 139؛ شناخت معبود 2 / 228؛ محبت
به معبود یکتا 2 / 231

تولد فاطمه علیها السلام و ولادت فاطمه علیها السلام

تهمت زدن

فلسفه پرهیز از 3 / 468

جامعه و فرهنگ - فرهنگ و جامعه

جاهلیت

در جامعه پیش از بعثت 3 / 222

جهاد

فلسفه 3 / 464

جهیزیه فاطمه علیها السلام

رسول خدا صلی الله علیه و آله و 1 / 139، کیفیت و مقدار 1 / 139

چهار زن برتر عالم

اسامی 2 / 43؛ سیادت و کمال در 2 / 43

حج

و عمره فاطمه علیها السلام 2 / 241؛ فلسفه و جوب 2 / 241

حسن و قبح

تفسیر و مراد از 3 / 165

حسن بن علی علیها السلام

در دوران خلفا 1 / 188؛ و خلافت پدر 1 / 189؛ و دوران زعامت مسلمانان 1 / 189؛ و فاطمه علیها السلام 1 / 185؛ شهادت 1 /

193؛ ولادت 1 / 182

حسین بن علی علیهما السلام

در دوران خلفا 1 / 204؛ و خلافت پدر و برادرش 1 / 205؛ و فاطمه 1 / 199؛ دوران امامت 1 / 206؛ شهادت 1 / 207؛ فرزندان 1 / 205؛ ولادت 1 / 198؛ همسران 1 / 204

حشر در قیامت

از نگاه فاطمه علیها السلام 3 / 338

حفصه

حضور در عروسی فاطمه علیها السلام 2 / 403

حق

فلسفه وجودی ح 2 / 403

حمله حمله به خانه فاطمه علیها السلام

تهدید عمر و 1 / 338؛ 2 / 466؛ سخنان فاطمه علیها السلام با مهاجمان به خانه اش 3 / 46

خاتمیت

پیامبر صلی الله علیه و آله و 3 / 226 خاک سپاری فاطمه علیها السلام

تشییع پیکر فاطمه 1 / 362؛ چگونگی 1 / 362؛ غسل دادن بدن فاطمه علیها السلام 1 / 360؛ گزارشات و منابع 1 / 358؛ گزارشی از 2 / 475؛ محل 1 / 363؛ مراسم تجهیز 1 / 359؛ مرثیه امام علی علیه السلام در فقدان فاطمه علیها السلام 1 / 374؛ نماز بر پیکر فاطمه علیها السلام 1 / 361

ص: 591

و فاطمه علیها السلام 208 / 2؛ مشارکت اعضای در انجام کارها 281 / 2؛ سیره تربیت فرزند فاطمه علیها السلام، سیره خانه داری فاطمه علیها السلام؛ سیره همسر داری فاطمه علیها السلام

خانه فاطمه علیها السلام

آتش زدن درب 1 / 338 - 340؛ حمله به 1 / 336؛ محل 1 / 141

خانه داری فاطمه علیها السلام و سیره خانه داری فاطمه علیها السلام

خداشناسی

اسماء و صفات الهی: اهمیت بحث از 3 / 141؛ معناشناسی 3 / 147؛ مفهوم و پیشینه 3 / 123؛ وجودشناسی 3 / 142

اقسام توحید: اهمیت بحث از توحید 3 / 132؛ توحید افعالی 3 / 138؛ توحید ذاتی 3 / 134؛ توحید صفاتی 3 / 136؛ توحید عبادی و تشریحی 3 / 139؛ راههای دستیابی به توحید 3 / 132

براهین: برهان حدود 3 / 129؛ برهان علی 3 / 130

شناخت خدا: راههای 3 / 124؛ شناخت عقلانی 3 / 128؛ شناخت فطری 3 / 125

خدیجه علیها السلام

آشنایی با محمد صلی الله علیه و آله 1 / 80؛ ازدواج 1 / 79؛ با محمد صلی الله علیه و آله 1 / 81؛ ازدواجهای پیشین 1 / 83؛ حمایت مالی و معنوی از

پیامبر صلی الله علیه و آله 1 / 85 - از چهار زن برتر 2 / 43، 44؛ علاقه پیامبر صلی الله علیه و آله به 1 / 91؛ فرزندان 1 / 83؛ فضایل 1 / 87؛ مناقب 1 / 87؛ نام و نسب 1 / 78؛ وفات 1 / 91؛ ویژگیهای فردی 1 / 79 خطبه های فاطمه علیها السلام

خطبه فدکیه 3 / 47؛ روایان خطبه فدکیه 3 / 51؛ سخنان فاطمه علیها السلام با مهاجمان به خانه اش 3 / 46؛ سخنان فاطمه علیها السلام در جمع زنان مهاجر و انصار 3 / 59؛ شرحهای خطبه فدکیه 3 / 58؛ کتب شرح سخنان 2 / 561؛ محتوای خطبه فدکیه 3 / 52؛ مفهوم شناسی خطبه 3 / 45؛ منابع خطبه فدکیه 3 / 47؛ واکنشها در برابر خطبه فاطمه علیها السلام 2 / 313

خواهران فاطمه علیها السلام - برادران و خواهران فاطمه علیهما السلام

دختران فاطمه علیها السلام - ام کلثوم زینب بنت علیهما السلام

دعاهای فاطمه علیها السلام

آداب دعا 3 / 100؛ اجابت دعا 2 / 95؛ دعا و قضا و قدر 3 / 93؛ و مضامین آنها 3 / 105؛ شرایط دعا 3 / 96؛ فلسفه دعا 3 / 91؛
گزارشی از 2 / 240؛ مفهوم شناسی 3 / 88

دنیا و آخرت

تعامل 3 / 371؛ جایگاه ارزشی 3 / 360؛ رابطه دنیا با آخرت 3 / 370

ص: 592

مفهوم شناسی 359 / 3

دوزخ

بهشت و دوزخ 347 / 3؛ ~ در سخن فاطمه

علیها السلام 347 / 3 معاد

دین

تربیت دینی 422 / 3

رذایل اخلاقی

از نگاه فاطمه علیها السلام 395 / 3؛ 421

رقیه

خواهر فاطمه علیها السلام 161 / 1

روایات فاطمه علیها السلام احادیث فاطمه علیها السلام

روزه

روزه های فاطمه علیها السلام 240 / 2؛ فلسفه 460 / 3

زکات

فلسفه 459 / 3

زنا

فلسفه نهی از 469 / 3

زنان همراه فاطمه علیها السلام

اسماء بنت عمیس 276 / 1؛ ام ایمن 280 / 1؛ ام سلمه 284 / 1؛ سلمی همسر ابورافع 283 / 1؛ فضة نوبیه 274 / 1

زندگی نامه فاطمه علیها السلام

زندگی نامه هایی درباره فاطمه علیها السلام 568 / 2؛ گزارشی کلی از زندگی 49 / 1 - 62

تحمل مشکلات اقتصادی 254 / 2؛ تدبیر

اقتصادی 284 / 2؛ و دنیاگریزی 206 / 2؛ و ساده زیستی در سیره فاطمه علیها السلام 285 / 2

زیارتهای فاطمه علیها السلام

در هر صبح 243 / 2

زینب (خواهر)

بزرگترین خواهر فاطمه علیها السلام 115 / 1

زینب بنت علی علیهما السلام

پس از عاشورا 224 / 1؛ پس از مادر 218 / 1؛ دختر بزرگ فاطمه علیها السلام 214 / 1؛ و امام حسین علیه السلام 219 / 1؛ و فاطمه

علیها السلام 216 / 1؛ ولادت 213 / 1

زینت

و آراستگی در برابر همسر 251 / 2؛ سیره فاطمه غلی در رعایت 202 / 2

ساده زیستی - زهد

سخنرانی فاطمه علیها السلام - خطبه های فاطمه علیها السلام

سرقت

فلسفه پرهیز از 469 / 3

سَلَمی همسر ابورافع

حضور هنگام شهادت فاطمه علیها السلام 284 / 1؛ از ناقلان روایات فاطمه علیها السلام 283 / 1؛

سیاست

سیاست و فاطمه علیها السلام سیره سیاسی فاطمه علیها السلام

سیاست و تربیت: تربیت سیاسی 426 / 3 سیاست و عدالت: امامت و رهبری 447 / 3؛

اهداف سیاست 3/443؛ رفتار سیاسی ملت 3/450؛ مشروعیت سیاست 3/445؛ مفهوم شناسی سیاست 3/439

سیده نساء العالمین

آسیه 2/36، 43؛ ادعای برتری مریم علیها السلام 2/40؛ چهار زن برتر عالم 2/43؛ خدیجه علیها السلام 2/43، 44؛ دلایل برتری فاطمه علیها السلام 2/37؛ زنان برتر قبل از اسلام 2/36؛ عایشه 2/49؛ مفهوم شناسی 2/36

سیره اخلاقی فاطمه علیها السلام

اخلاق اجتماعی فاطمه علیها السلام 2/208؛ اخلاق فردی فاطمه علیها السلام 2/201؛ اعتدال در تأمین نیازهای طبیعی 2/201؛ بهداشت 2/202، پوشاک 2/202؛ تحلیل‌های اخلاقی و تربیتی از نگاه فاطمه علیها السلام 2/571؛ جامعه و فاطمه علیها السلام 2/213؛ حیا 2/207؛ خانواده و فاطمه علیها السلام 2/208؛ خوف از خدا 2/204؛ دنیاگریزی 2/206؛ رضا و تسلیم 2/203؛ زهد 2/206؛ زینت 2/202؛ سکوت 2/207؛ صبر و استقامت 2/206؛ صداقت 2/207؛ طاعت 2/205؛ عفت 2/207؛ مفهوم شناسی 2/200؛ یاد مرگ 2/204

سیره تربیت فرزند فاطمه علیها السلام

ابعاد تربیت فرزندان 2/264؛ تحلیل‌های اخلاقی و تربیتی از نگاه فاطمه علیها السلام 2/571؛ تربیت جسمانی فرزندان 2/265؛ تربیت دینی و اخلاقی فرزندان 2/271؛ تربیت روحی و عاطفی فرزندان 2/266؛ تربیت سیاسی و اجتماعی فرزندان 2/272؛ زمینه‌های مناسب در تربیت فرزندان 2/263؛ مفهوم شناسی 2/262

سیره خانه داری فاطمه علیها السلام

استخدام خدمتکار 2/283؛ اهتمام به مادری و همسری فاطمه علیها السلام 2/288؛ بهداشت 2/287؛ تدبیر اقتصادی 2/284؛ تقسیم کار 2/279؛ حضور اجتماعی فاطمه علیها السلام 2/289؛ خانه داری فاطمه علیها السلام 2/277؛ ساده زیستی 2/285؛ خانه داری و عبادت 2/290؛ مشارکت

اعضای خانواده 2/281؛ مفهوم شناسی و پیشینه 2/276؛ مهمان نوازی 2/286؛ نظافت 2/287؛ ویژگی‌های خانه داری فاطمه علیها السلام 2/277

سیر سیاسی فاطمه علیها السلام

آخرین تلاش هدفمند فاطمه علیها السلام 2/315؛ و اقتدار روحی فاطمه علیها السلام 2/311؛ دانش بصیرت فاطمه علیها السلام 2/312؛ روشنگری فاطمه علیها السلام 2/310؛ سیاست 3/426؛ شهامت فاطمه علیها السلام 2/311؛ مبارزه منفی فاطمه علیها السلام 2/314؛ مفهوم شناسی 2/308؛ واکنشها در برابر خطبه فاطمه علیها السلام 2/313؛ ویژگی‌های خطبه فدکیه 2/311

علم سیره عبادی و معنوی فاطمه علیها السلام

ارکان عبادت 2 / 228؛ اقسام عبادت 2 / 234؛ تجلی توحید 2 / 230؛ تسییحات فاطمه علیها السلام 2 / 239؛ تعقیبات نماز فاطمه
علیها السلام 2 / 237؛ تلاوت 234؛ حج و عمره فاطمه علیها السلام 2 / 241؛ دعاهاى فاطمه علیها السلام 2 / 240؛ روزه ای

ص: 594

فاطمه علیها السلام 2/240؛ زیارت‌های فاطمه علیها السلام 2/242؛ شناخت معبود 2/228؛ عبادت و خانه داری 2/290؛ عبادت و خداترسی 2/368؛ عبادت‌های عام فاطمه علیها السلام 2/243؛ فلسفه عبادت و معنویت 2/226؛ محبت به معبود یکتا 2/231؛ مفهوم شناسی عبادت 2/224؛ نمازهای فاطمه علیها السلام 2/235؛ ویژگی‌های عبادت 2/228

سیره فرهنگی و اجتماعی فاطمه علیها السلام

ابعاد - 2/295؛ الگوی زندگی همسان فاطمه علیها السلام با مردم 2/302؛ اهتمام به رفع نیازهای محرومان 2/301؛ پاسخ به پرسش‌های دینی 2/298؛ ترویج معارف 2/295؛ زندگی همسان فاطمه علیها السلام با توده مردم 2/302؛ زنده نگه داشتن ارزشها 2/296؛ فاطمه علیها السلام در جامعه اسلامی 2/213، 2/358؛ فرهنگ سازی 2/296؛ مفهوم شناسی فرهنگ 2/295؛ مقدم داشتن دیگران بر خود 2/301؛ میراث 2/304

سیره همسرداری فاطمه علیها السلام

آراستگی در برابر همسر 2/251؛ احترام به همسر 2/250؛ اطاعت از همسر 2/253؛ ایثار و گذشت در همسرداری 2/252؛ تحمل مشکلات اقتصادی 2/254؛ تناسب درخواستها با توانایی‌های همسر 2/253؛ تکریم همسر 2/250؛ حمایت بی دریغ همسر 2/257؛ سازگاری با همسر 2/255؛ فلسفه آفرینش همسر 2/248؛ محبت به

همسر 2/249؛ ویژگی‌های همسرداری فاطمه علیها السلام 2/248؛ همراهی با همسر 2/253؛ همسر نمونه 2/370 سیره شناسی

حجیت سیره 2/194؛ کارکردهای سیره 2/195؛ مفهوم شناسی سیره 2/189؛ منابع اثبات سیره 2/191

شراب خواری

فلسفه نهی از 3/468

شروع

پناه بردن فاطمه علیها السلام به خدا از 3/171؛ چرایی تقدیر 3/170

شعر فاطمه علیها السلام - اشعار فاطمه علیها السلام

شفاعت و فاطمه علیها السلام

تفسیرهای شفاعت 2/132؛ زمان شفاعت 2/136؛ شفاعت شونندگان 2/141؛ شفاعت کنندگان 2/137؛ شفاعت کنندگی حضرت فاطمه علیها السلام 2/134؛ مفهوم شناسی 2/129

شهادت فاطمه علیها السلام

آتش زدن درب خانه فاطمه علیها السلام 1/338، 340؛ بازتاب - در اشعار 1/349؛ روز 1/347؛ سقط محسن علیه السلام 1/

264، 336، 338، 341؛ سیلی به فاطمه علیها السلام 1 / 341، 349؛ گزارشی از 2 / 475؛ مضروب ساختن فاطمه علیها السلام 2 /
474؛ مظلومیت اهل بیت علیهم السلام از دیدگاه پیامبر 1 / 334؛ مفهوم شناسی شهادت 1 / 333؛ هجومها به خانه فاطمه علیها السلام
336 / 1

ص: 595

فضایل شیعیان 275/3؛ مفهوم شناسی 271/3 وظایف 274/3؛ ویژگیهای 274/3

صبر

فلسفه - 465/3، و استقامت 206/2

صحابه و تابعان - فاطمه علیها السلام از نگاه صحابه و تابعان

صله رحم

فلسفه 466/3

طیب و طاهر

برادران فاطمه علیها السلام 114/1

ظلم

فلسفه پرهیز از 471/3

عایشه

برتری فاطمه علیها السلام بر 49/2؛ از راویان روایات فاطمه علیها السلام 414/2؛ و فاطمه علیها السلام 397/2

عبادت فاطمه علیها السلام سیره عبادی و معنوی فاطمه علیها السلام

عبدالله

برادر فاطمه 114/1، دومین فرزند پیامبر صلی الله علیه و آله 114/1

عبد مناف

برادر ناتنی فاطمه علیها السلام 114/1

عدالت سیاست و عدالت؛ عدل الهی

عدالت اجتماعی

رعایت 164/3؛ در سخن فاطمه علیها السلام 165/3

بداء 3 / 166؛ حسن و قبح ذاتی و عدل 3 / 165؛ شرور 3 / 170؛ عدالت اجتماعی 3 / 164؛ فلسفه عدالت 3 / 170، فلسفه عدل 3 / 462؛ قضا و قدر 3 / 166؛ مفهوم شناسی عدل 3 / 154، 157

عروسی فاطمه

گزارش تاریخ عقد و 137 / 1، و زفاف فاطمه علیها السلام 137 / 1

عصمت فاطمه علیها السلام

دلیل روایی بر عصمت 2 / 80؛ دلیل قرآنی بر عصمت 2 / 73؛ گزارشی از عصمت 2 / 366 - 367، 3 / 261؛ مفهوم شناسی 2 / 69
عقد فاطمه علیها السلام

حضور ملانکه در 136 / 1، 146؛ گزارشی از مراسم 135 / 1

علم فاطمه علیها السلام

گزارشی از 2 / 366؛ مفهوم شناسی 2 / 92 ابعاد علمی فاطمه علیها السلام: گزارشی از موارد 2 / 102

دلایل علم فاطمه علیها السلام: آگاهیهای غیبی 2 / 99؛ ثقل اصغر بودن فاطمه علیها السلام 2 / 99؛ حجت بودن بر ائمه علیهم السلام
2 / 101؛ سیده النساء بودن 2 / 98؛ کفو بودن با علی علیها السلام 2 / 98؛ مرجعیت علمی

ص: 596

فاطمه علیها السلام 2 / 100، 2 / 298؛ میراث فاطمه علیها السلام 2 / 99

منابع علم فاطمه علیها السلام: آموزشهای پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله؛ استفاده از قرآن 2 / 95؛ انسان کامل 2 / 94؛ علم لدنی فاطمه علیها السلام 2 / 93؛ محدثه بودن 2 / 94

علوم قرآنی

در بیانات فاطمه علیها السلام 3 / 241 قرآن شناسی

غدیر

حدیث در سخنان فاطمه علیها السلام 3 / 258

غسل دادن فاطمه علیها السلام

از روی پیراهن 1 / 322، در وصیت فاطمه علیها السلام 1 / 322، 360

فاطمه علیها السلام از نگاه امامان علیها السلام

امام باقر علیه السلام 2 / 378، 379، 380، 382، 386، 387، 389، 391؛ امام حسین علیه السلام 2 / 385، 386، 389، 392، 393؛ امام رضا علیه السلام 2 / 379، 383، 385، 386؛ امام سجاد علیه السلام 2 / 379، 383، 384، 385، 386، 388، 392؛ امام صادق علیه السلام 2 / 379، 381، 383، 384، 385، 386، 387، 389، 390، 391، 392، 393؛ امام کاظم علیه السلام 2 / 379، 386، 387، 390؛ شخصیت و جایگاه فاطمه علیها السلام 2 / 388؛ نگاه ائمه علیهم السلام به زندگی و سیره فاطمه علیها السلام 2 / 378

فاطمه علیها السلام از نگاه امام علی علیه السلام

خداترسی و محبت فاطمه علیها السلام 2 / 368؛ عبادت فاطمه علیها السلام 2 / 368؛ عصمت فاطمه علیها السلام 2 / 366؛ علم فاطمه علیها السلام 2 / 366؛ محبت پیامبر صلی الله علیه و آله 2 / 369؛

محبوبه و امانت خدا و رسول صلی الله علیه و آله 2 / 369؛ مظلومیت فاطمه علیها السلام 2 / 375؛ معرفت فاطمه علیها السلام 2 / 366؛ مقامات اخروی فاطمه علیها السلام 2 / 374؛ وجود بهشتی فاطمه علیها السلام 2 / 366؛ همسر نمونه 2 / 370

فاطمه علیها السلام از نگاه پیامبر صلی الله علیه و آله

جایگاه فاطمه علیها السلام نزد پیامبر صلی الله علیه و آله 2 / 349؛ شخصیت فاطمه علیها السلام 2 / 353؛ فاطمه علیها السلام در جامعه اسلامی 2 / 358؛ فاطمه علیها السلام و رسول خدا صلی الله علیه و آله 2 / 350

فاطمه علیها السلام از نگاه صحابه و تابعان

تابعان و فاطمه عليها السلام: زرین جبیش 422 / 2؛ سعید بن مصیب 420 / 2؛ عبدالله بن بریده 422 / 2؛ عروه 421 / 2؛ عکرمه 2 / 2
420؛ مسروق بن اجدع 422 / 2

صحابه و فاطمه عليها السلام: ابانعلبه 419 / 2؛ ابوذر 419 / 2؛ ابوسعید خدری 413 / 2؛ ابوهریره 416 / 2؛ اسامة بن زید 419 / 2؛
اسماء بنت عمیس 419 / 2، ام سلمه 415 / 2؛ انس بن مالک 412 / 2؛ ثوبان 419 / 2؛ جابر بن عبدالله انصاری 417 / 2؛ حذیفه بن
یمان 419 / 2؛ سلمان فارسی 418 / 2؛ عایشه 414 / 2؛ عبدالله بن عباس 410 / 2؛ عبدالله بن مسعود 416 / 2؛ عمار 419 / 2؛
عمر بن خطاب 416 / 2

مفهوم شناسی صحابه و تابعان 407 / 2

فاطمه عليها السلام از نگاه قرآن

آیات تأویلی: آیه 342 / 2؛ آیه 3 سورة دخان 341 / 2، آیه 90 سورة نحل 342 / 2؛

ص: 597

آیات جری و تطبیق: آیات 31 و 37 سوره بقره 2 / 340؛ آیات 38 و 39 سوره عبس 2 / 338؛ آیه 24 سوره ابراهیم 2 / 341؛ آیه 47 سوره حجر 2 / 339، آیه 6 سوره فاتحه 2 / 339؛ آیه 3 سوره فجر 2 / 340، آیه 3 سوره لیل 2 / 339؛ آیه 36 سوره نور 2 / 339

آیات شأن نزول: آیات اطعام 2 / 332؛ آیه تطهیر 2 / 334؛ آیه مباحله 2 / 329؛ آیه مودت 2 / 337؛ سوره کوثر 2 / 326

کتاب شناسی فاطمه سلام علیها در قرآن 2 / 324

فاطمه سلام علیها از نگاه همسران پیامبر صلی الله علیه وآله

فاطمه سلام علیها 2 / 485 - 489؛ جایگاه و فضایل 2 / 396؛ حفصه 2 / 403؛ عایشه و فاطمه سلام علیها 2 / 397؛ میمونه بنت حارث 2 / 404

فاطمه سلام علیها در آخرت

برزخ و فاطمه سلام علیها 2 / 157؛ بهشت و فاطمه سلام علیها 2 / 164؛ قیامت و فاطمه سلام علیها 2 / 159؛ گزارشی از مقامات اخروی فاطمه سلام علیها 2 / 374

فاطمه سلام علیها در شعر عربی

رویکرد های شاعران به فاطمه سلام علیها 2 / 516؛ سیر اشعار درباره فاطمه سلام علیها 2 / 519؛ شعر های کهن عربی درباره فاطمه سلام علیها 2 / 519 - 534؛ شعر های معاصر عربی درباره فاطمه سلام علیها 2 / 534؛ مفهوم و پیشینه شعر عربی 2 / 516

فاطمه سلام علیها در شعر فارسی

بانوان شاعر 2 / 510؛ سیر اشعار درباره

فاطمه سلام علیها 2 / 485 - 489؛ شعر معاصر درباره فاطمه سلام علیها 2 / 501؛ شعر نو و سپید در رثای فاطمه سلام علیها 2 / 508؛ شعر های کهن فارسی درباره فاطمه نان 2 / 489 - 502؛ مفهوم و پیشینه شعر فارسی 2 / 483 - 485

فاطمه سلام علیها در فقه اسلامی آداب ازدواج و امور خانواده 2 / 429؛ آیه روزه داری 2 / 445؛ آداب ورود به مسجد 2 / 445؛ آگاهی فاطمه سلام علیها بر احکام 2 / 427؛ احکام پوشش و نگاه 2 / 436؛ احکام مردگان 2 / 439؛ احکام ولادت 2 / 432؛ ازدواج با جایگاه و فضایل به خویشان نزدیک 2 / 431؛ حرمت شراب 2 / 446؛ سوکواری بر مرده 2 / 441؛ غسل پیش از شهادت 2 / 445؛ غسل میت 2 / 443، کار در خانه 2 / 430

فاطمه علی در کنار امام علی علیه السلام

از ازدواج تا رحلت پیامبر 1 / 152؛ - پس از رحلت پیامبر 1 / 157

ازدواج فاطمه سلام علیها 2/460؛ پاره کردن نامه توسط عمر 2/473؛ تولد فاطمه سلام علیها 2/458؛ جایگاه فاطمه سلام علیها 2/454؛ حمله به خانه فاطمه سلام علیها 2/466؛ خاک سپاری فاطمه سلام علیها 2/475؛ دعوت شبانه از مهاجران و انصار 2/534؛ دوران پس از رحلت پیامبر تا 2/461؛ دیدار ابوبکر و عمر با فاطمه سلام علیها 2/474؛ زندگانی فاطمه سلام علیها 2/458؛ شهادت فاطمه سلام علیها 2/475، غضب فدک 2/462، فضایل

فاطمه سلام علیها 2/455؛ کتاب شناسی کتب تاریخی 2/453؛ مضروب ساختن فاطمه علی 2/474؛ هجران فاطمه سلام علیها 2/467 فاطمه سلام علیها، همراه پیامبر

صلی الله علیه وآله

رفت و آمد پیامبر به خانه فاطمه سلام علیها 1/123؛ فاطمه سلام علیها در خانه پیامبر 1/120؛ فاطمه و پیامبر در آخرین روزها 1/125؛ همراهی فاطمه با پیامبر 1/119

فدک

ارث بودن فدک 1/303؛ بیان موقعیت جغرافیایی فدک 1/292؛ غضب فدک 2/462؛ فدک پس از پیامبر 1/309؛ فدک در تاریخ 1/293؛ مالکیت فاطمه سلام علیها بر فدک 1/295؛ هبه بودن فدک 1/298

فرزندان فاطمه ام کلثوم؛ حسن بن علی علیهم السلام؛ حسین بن علی علیهم السلام؛ زینب بنت علی علیهم السلام؛ محسن بن علی علیهم السلام

فرزندان فاطمه سلام علیها فرزندان پیامبر صلی علیه وآله

احتجاجهای ائمه اطهار علیهم السلام در این باره 1/173؛ دلایل روایی 1/170؛ دلایل قرآنی 1/168؛ کیفیت انتساب و علم انساب 1/165

فرهنگ و جامعه

اجتماع و تربیت 3/424؛ حضور اجتماعی فاطمه سلام علیها 2/289؛ سیره فرهنگی و اجتماعی فاطمه سلام علیها 2/295؛ فاطمه سلام علیها در جامعه 2/213

فضایل پیامبر صلی الله علیه وآله

در سخنان فاطمه سلام علیها 3/224

فضایل علی علیه السلام

در سخنان فاطمه سلام علیها 3/265 فضایل اخلاقی

فضائل و رذایل 3/395 - 404 فضایل فاطمه سلام علیها و مناقب و کرامات

فاطمه سلام علیها

فصّه نوبیه

از زنان همراه فاطمه سلام علیها 274 / 1

فقه اسلامی و فاطمه سلام علیها در فقه اسلامی

فلسفه احکام

رابطه اعمال با حکمتها 3 / 456؛ امامت 3 / 463؛ امر به معروف و نهی از منکر 3 / 465؛ جهاد 3 / 464؛ حج 3 / 461؛ ~ حق 3 / 462، 7 روزه 3 / 460؛ - زکات 3 / 459؛ صبر 3 / 465؛ ~ صلۀ رحم 3 / 466؛ عدالت 3 / 470؛ - عدل 3 / 462؛ فلسفه ایمان 3 / 458؛ ~ قصاص 3 / 467؛ نماز 3 / 459؛ - نهی از تهمت زدن 3 / 468؛ نهی از خوردن مال یتیم 3 / 469، - نهی از زنا 3 / 469، - نهی از سرقت 3 / 469؛ نهی از شراب خواری 3 / 468؛ - نهی از شرک 3 / 471؛ - نهی از ظلم 3 / 470؛ - نهی از کم فروشی 3 / 468؛ - نیکی به والدین 3 / 466؛ وفای به عهد 3 / 467؛ مفهوم شناسی 3 / 454

قاسم

برادر بزرگ فاطمه سلام علیها 1 / 113

ص: 599

در کلام فاطمه سلام علیها 309/3 - فاطمه 1 / 363

قرآن

خواندن بر سر قبر فاطمه سلم علیها 1 / 323؛ و فاطمه سلام علیها فاطمه سلام علیها از نگاه قرآن؛ قرآن شناسی

قرآن شناسی

اوصاف و ویژگیهای قرآن 3 / 234؛ بهره گیری از قرآن 3 / 243؛ پیامدهای رویگردانی از قرآن 3 / 245؛ علوم قرآنی در سخنان فاطمه سلام علیها 3 / 241؛ عوامل رو گردانی از قرآن 3 / 245؛ مصحف فاطمه سلام علیها 3 / 249؛ مفهوم و پیشینه 3 / 232؛ وظایف مردم در برابر قرآن 3 / 247

قصاص

فلسفه 3 / 467

قضا و قدر

در نیایشهای فاطمه سلام علیها 3 / 93؛ مفهوم شناسی 3 / 166

قیامت

جایگاه فاطمه سلام علیها در 2 / 160؛ حشر در از نگاه فاطمه سلام علیها 3 / 338؛ در کلام فاطمه سلام علیها 3 / 345

کتاب شناسی فاطمه سلام علیها

تحلیل‌های اخلاقی و تربیتی از نگاه فاطمه سلام علیها 2 / 571؛ زندگی نامه ها 2 / 568؛ کتاب شناسیها 2 / 572؛ مجموعه های منقبت نگاری 2 / 565؛

مجموعه های روایی منقبت نگاریها 2 / 561؛ - مسندهای فاطمه سلام علیها 2 / 561؛ معرفی آثار درباره فاطمه سلام علیها 2 / 561

کرامات فاطمه سلام علیها مناقب و کرامات فاطمه سلام علیها

کم فروشی

فلسفه حرمت 3 / 468

کنیه های فاطمه سلام علیها اسماء و اوصاف فاطمه سلام علیها

گزارش‌های تاریخی اهل سنت فاطمه سلام علیها در گزارش‌های تاریخی اهل سنت گوهر بهشتی ولادت فاطمه سلام علیها

مادری فاطمه سلام علیها سیره تربیت فرزند فاطمه سلام علیها

مال یتیم

فلسفه نهی از خوردن 469/3

مبارزه فاطمه سلام علیها سیره سیاسی فاطمه سلام علیها

محدثه بودن غیر فاطمه سلام علیها

امکان 2 / 54؛ دلایل 2 / 60؛ زنان محدثه 2 / 54 - 56؛ محدث بودن غیر پیامبران 2 / 55؛ محدثه بودن فاطمه سلام علیها 2 / 60،

94؛ مصحف فاطمه سلام علیها 2 / 63؛ مفهوم و پیشینه 2 / 54

محسن بن علی علیهم السلام

سرانجام 16/264؛ سقط 1 / 264، 336، 338، 341؛ نامگذاری 1 / 260، 261

ص: 600

محمد صلی الله علیه و آله

بعثت 1 / 70؛ تولد فاطمه علیها السلام 1 / 71؛ رفت و آمد به خانه فاطمه علیها السلام 1 / 123؛ زندگی و القاب 1 / 68؛ محبت 2 / 369؛ محبت - به فاطمه علیها السلام 1 / 73؛ و ازدواج فاطمه 1 / 72

مدفن فاطمه علیها السلام

اختلاف در 1 / 363؛ پنهان بودن 1 / 363

مراسم تجهیز پیکر فاطمه علیها السلام

گزارشات در مورد 1 / 359

مرثیه امام علی علیه السلام

در فقدان فاطمه علیها السلام 1 / 374

مرگ و برزخ

بدن برزخی 3 / 307؛ پرسش در قبر 3 / 310 حیات برزخی 3 / 303؛ خوف از خدا 2 / 204؛ سکرات مرگ 3 / 299؛ عذاب قبر 3 / 213؛ عمومیت مرگ در برزخ 3 / 313؛ قبر 3 / 309؛ کارگزاران مرگ 3 / 298؛ مرگ 3 / 295؛ مرگ اندیشی 3 / 214؛ مفهوم و پیشینه 3 / 294؛ یاد مرگ 2 / 204

مریم علیها السلام

ادعای برتری 2 / 40؛ محدّثه بودن 2 / 55؛ از چهار زن برتر 2 / 40، 43

مصحف فاطمه علیها السلام

املا کننده 3 / 68؛ گزارشی از 2 / 63، 3 / 249، 264؛ محتوای 3 / 75؛ مفهوم و پیشینه 3 / 64؛ نویسنده 3 / 73

مظلومیت فاطمه علیها السلام

2 / 375؛ و اهل بیت علیهم السلام 1 / 334

معاد

آثار اعتقاد به 3 / 352؛ امکان 3 / 323؛ بهشت و دوزخ 3 / 347؛ پایان زندگی و لحظات دشوار 3 / 337؛ چگونگی حشر در قیامت 3 / 338؛ مفهوم شناسی 3 / 320؛ مواقف قیامت 3 / 345؛ نفخ صور 3 / 339؛ هدفمندی آفرینش 3 / 328

ضرورت و براهین معاد: برهان بقای روح 331 / 3؛ برهان حرکت 328 / 3؛ برهان عدالت 333 / 3؛ برهان فطرت (حبّ به بقا) 332 / 3؛
برهان لزوم وفای به عهد 336 / 3؛ معاد روحانی و جسمانی 342 / 3؛

معرفت فاطمه علیها السلام - علم فاطمه علیها السلام

مناقب و کرامات فاطمه علیها السلام

فضایل فاطمه علیها السلام 2 / 455؛ فضیلت شماریه‌ها 2 / 565؛ کرامات فاطمه علیها السلام 2 / 178؛ مجموعه‌های روایی منقبت
نگاریها 2 / 561؛ مفهوم شناسی منقبت و کرامت 2 / 171؛ مناقب فاطمه علیها السلام 2 / 172

مهاجر و انصار - فاطمه علیها السلام از نگاه صحابه و تابعان

مهریه فاطمه علیها السلام

مقدار 1 / 134

مهدویت

آرامش فاطمه علیها السلام با یاد مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف 3 / 287؛ پیشینه و مفهوم شناسی 3 / 279؛ فاطمه علیها السلام
در

ص: 601

سخن امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف 3 / 288؛ فاطمه علیها السلام و امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف فاطمی بودن امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف 3 / 280؛ گزارشی از 3 / 266

میمونه

گزارش از فاطمه علیها السلام 2 / 404

نام حضرت علیها السلام اسما و اوصاف فاطمه علیها السلام

نبوت پیامبر صلی الله علیه و آله

آثار رسالت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله 3 / 228؛ آفرینش پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله 3 / 223؛ آیین پیامبر صلی الله علیه و آله پیش از بعثت 3 / 223؛ بعثت پیامبر صلی الله علیه و آله 1 / 70؛ پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و مشکلات رسالت 3 / 225؛ پیشینه و مفهوم شناسی 3 / 221؛ جامعه پیش از بعثت 3 / 222؛ جاهلیت 3 / 222؛ خاتمیت 3 / 226؛ دستاوردهای رسالت پیامبر صلی الله علیه و آله 3 / 228؛ زندگی پیامبر صلی الله علیه و آله 1 / 68؛ فضیلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله 3 / 224

تفخ

در سخن فاطمه علیها السلام 3 / 339 نماز فاطمه

فلسفه وجوب 3 / 459؛ بر پیکر فاطمه علیها السلام 1 / 361؛ در سخنان فاطمه علیها السلام 2 / 235؛ نمازهای ویژه فاطمه علیها السلام 2 / 237؛ ویژگیهای نمازهای فاطمه علیها السلام 2 / 236

نیکی به والدین

فلسفه 3 / 466

وصایای فاطمه علیها السلام

املاک هفت گانه 1 / 323؛ تابوت فاطمه علیها السلام 1 / 320؛ غسل از روی پیراهن 1 / 322؛ غسل پیش از شهادت 1 / 322؛ قرآن خواندن بر سر قبر فاطمه علیها السلام 1 / 323؛ مفهوم و پیشینه 1 / 317؛ وصایای سیاسی 1 / 327؛ وصایای شخصی 1 / 139

وفای به عهد

فلسفه 3 / 467

ولادت فاطمه علیها السلام

پس از 1 / 108؛ جایگاه حضرت علیها السلام در منابع 1 / 99؛ چگونگی 1 / 107؛ روز 1 / 106؛ سال 1 / 102؛ گزارشی از 2 / 458؛

گوهر بهشتی 100 / 1؛ محل 107 / 1

هجوم به خانه فاطمه علیها السلام

تصمیم عمر به آتش زدن خانه 1 / 337، 2 / 466؛ تهدید عمر و 1 / 338، 340؛ سخنان فاطمه علیها السلام با مهاجمان به خانه 3 / 46؛
و آتش زدن درب خانه 2 / 466

همسران پیامبر صلی الله علیه و آله

فاطمه علیها السلام در گزارشات 2 / 403

همسرداری فاطمه علیها السلام سیره همسرداری فاطمه علیها السلام

یتیم

فلسفه نهی از خوردن مال 3 / 469

ص: 602

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

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

مشخصات ظاهری : 6ج.

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

وضعیت فهرست نویسی : فاپا

یادداشت : ج. 2 - 6 (چاپ اول: 1393).

یادداشت : کتابنامه.

یادداشت : نمایه.

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

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

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

شناسه افزوده : سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

رده بندی کنگره : 23د/BP27/2 1393

رده بندی دیویی : 297/973

شماره کتابشناسی ملی : 3195196

ص: 1

دانشنامه فاطمی سلام الله علیها جلد سوم حکمت و معارف فاطمی (سلام الله علیها) زیر نظر: علی اکبر رشاد

ص: 3

جلد سوم حکمت و معارف فاطمی (سلام الله علیها) زیر نظر علی اکبر رشاد به اهتمام پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی ناشر: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی طراح جلد: سید ایمان نوری نجفی خط: اصغر عسگری چاپ اول: 1393 بهای دوره شش جلدی: 150000 تومان شمارگان: 2500 نسخه چاپ و صحافی: مجاب عنوان و نام پدیدآور: دانشنامه فاطمی علیها السلام / زیر نظر علی اکبر رشاد؛ به اهتمام پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. مشخصات نشر: تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، 1392. مشخصات ظاهری: ج 6 بهای دوره 6 جلدی: 1500000 ریال؛ شابک دوره 7-233-108-600-978 ج. 1: 4-234-908-600-978؛ ج. 2: 2351-108-600-978؛ ج. 3: 2368-108-600-978 ج. 4: 5-237-108-600-978؛ ج. 2-238-108-600-978؛ ج. 96-239-108-600-978 وضعیت فهرست نویسی: فیبا یادداشت: فهرست نویسی براساس جلد دوم: 1392. یادداشت: کتابنامه، یادداشته: نمایه. مندرجات: ج 1 و 2: حیات، منزلت و شخصیت فاطمی (سلام الله علیها). -ج. 3: حکمت و معارف فاطمی (سلام الله علیها)، ج. 4 و 5 زن و خانواده - مباحث حقوقی.

ج. 6: زن و خانواده - مباحث اجتماعی، موضوع: فاطمه زهرا (سلام الله علیها)، 8؟ قبل از هجرت - ق 11 -- دایرة المعارف ها. شناسه افزوده: رشاد، علی اکبر 1335 -، ناظر. شناسه افزوده: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

رده بندی کنگره: 1392 2 / 2 / 27 BP رده بندی دیویی: 937 / 297 شماره کتابشناسی ملی: 196 3195 تقاطع بزرگراه شهید مدرس و خیابان شهید بهشتی، پلاک 56 تلفن: 88505402 - 88503321 www.poiict.ir همه حقوق محفوظ است

پژوهشکده دانشنامه نگاری دینی شورای علمی دانشنامه فاطمی سلام الله علیها (به ترتیب حروف الفبا):

رضا استادی، عبدالکریم بهجت پور، مهدی پیشوایی، محمد کاظم رحمان ستایش، علی اکبر رشاد، سید محمد کاظم طباطبایی، فریبا
علاسوند، ابوالقاسم مقیمی حاجی، محمد هادی یوسفی غروی معاونان علمی دانشنامه فاطمی سلام الله علیها ابوالقاسم مقیمی حاجی
عبدالکریم بهجت پور رئیس پژوهشکده دانشنامه نگاری دینی: عبدالکریم بهجت پور قائم مقام پژوهشکده: فاضل حسامی معاون فنی -
پژوهشی پژوهشکده: ابوالقاسم مقیمی حاجی معاون خدمات علمی پژوهشکده: محمدرضا محمدی

ص: 5

آذربایجان، مسعود: ارزیاب علمی ابراهیمی، علی: کارشناس واحد واریسی منابع و مصدريایی، ویراستار علمی - ساختاری احسانی فر، محمد: ارزیاب علمی استادی، رضا، عضو شورای علمی دانشنامه، ارزیاب علمی اسلامی، حمید: حروف زن امامی، مسعود: ویراستار علمی - ساختاری، مؤلف ایمانی مقدم، رحمت الله: کارشناس و مسئول واحد واریسی منابع و مصدريایی برنجکار، رضا: معاون پژوهشی سابق دانشنامه، عضو سابق شورای علمی دانشنامه، عضو شورای علمی گروه، ارزیاب علمی، مؤلف بناری، علی همت: مؤلف بهجت پور، عبدالکریم: رئیس پژوهشکده دانشنامه نگاری، معاون بخش دوم دانشنامه، عضو شورای علمی دانشنامه، ویراستار علمی - ساختاری، ارزیاب علمی بیابانی، محمد: عضو شورای علمی گروه، ارزیاب علمی پوراکیبر، محسن: ویراستار علمی - ساختاری پورامینی، محمدباقر: ارزیاب علمی پورسیدآقایی، سیدمسعود: مؤلف پورفرد، مسعود: مسئول دبیرخانه شورای علمی، قائم مقام سابق پژوهشکده دانشنامه نگاری پیشوایی، مهدی: عضو شورای علمی دانشنامه تقی پور صمیمی، ابوذر: کارشناس دفتر برنامه ریزی و نظارت جبرئیلی، محمدصفر: ویراستار علمی - ساختاری، ارزیاب علمی جعفری رحمت آبادی، سید محسن:

سرپرست مدیریت داخلی دانشنامه جوادی، محسن: عضو سابق شورای علمی دانشنامه، ارزیاب علمی جوانمرد، حسین: متصدی سابق دفتر معاونت فنی - پژوهشی حامد، وحید: متصدی دفتر ویرایش ادبی حسامی، فاضل: قائم مقام پژوهشکده دانشنامه نگاری حسینی، سید سعید: ویراستار علمی - ساختاری خانعلی زاده، غلامرضا: کارپرداز امور مالی خدایاری، علی تقی: عضو شورای علمی گروه، ارزیاب علمی، مؤلف خزاعی، زهرا: مؤلف خسروپناه، عبدالحسین: مدیر سابق گروه حکمت خلوصی امید، مرتضی: نمونه خوان، متصدی دفتر معاونت فنی - پژوهشی دشتی، محمدجوادی: کارشناس واحد واریسی منابع و مصدريایی دیوانی، امیر: ارزیاب علمی ربانی گلپایگانی، علی: مؤلف ربانی، علی: مسئول دفتر پژوهشکده دانشنامه نگاری رحمان ستایش، محمد کاظم: عضو شورای علمی دانشنامه رشاد، حامد: رئیس سابق مرکز دانشنامه ها، مشاور سرپرست دانشنامه رضائزاد، عزالدین: مؤلف روحانی نژاد، سعید: پیک دانشنامه رودگر، محمدجوادی: مشاور و ارزیاب علمی

زراعتیان، اکبر: ارزیاب و ویراستار علمی - ساختاری زهدات، عبدالمجید: ارزیاب علمی زینلی، غلامحسین: ارزیاب علمی سبحانی، محمدتقی: ارزیاب علمی سعیدی روشن، محمدباقر: ارزیاب علمی سلیمانی بهبانی، عبدالرحیم: مشاور و ارزیاب علمی سیدباقری، سید کاظم: مؤلف شاکرین، حمیدرضا: مشاور و ارزیاب علمی شفیعیان، جواد: ویراستار علمی - ساختاری طباطبایی، سیدمحمد کاظم: ارزیاب علمی، عضو شورای علمی دانشنامه، مشاور، مؤلف عالمی، سید علیرضا: مؤلف عالمی، سیدمحمدرضا: ویراستار علمی - ساختاری عباسی، علی: عضو سابق شورای علمی دانشنامه، مدیر سابق گروه حکمت، ارزیاب علمی عزیزی، کوثر: متصدی سابق دفتر مرکز دانشنامه ها علامسونند، فریبا: عضو شورای علمی دانشنامه علیدوست، ابوالقاسم: مؤلف غلامعلی، مهدی: ویراستار علمی - ساختاری غلامی، اصغر: مؤلف فتحعلی خانی، محمد: ارزیاب علمی فراتی، عبدالوهاب: ارزیاب علمی فلاح زاده، سیدحسین، ویراستار علمی - ساختاری فیاضی، غلامرضا: ارزیاب علمی قدردان قراملکی، محمدحسن: ارزیاب علمی قنبری، مجتبی: متصدی دفتر دبیرخانه شورای علمی دانشنامه قهرمانلو، عظیم: صفحه آرا کیاشمشکی، ابوالفضل: ارزیاب علمی و گرامی، علی: ارزیاب و ویراستار علمی - ساختاری لطیفی، رحیم: ویراستار علمی - ساختاری، مؤلف مؤمن آبادی، حسن: حروف زن محمدحسینی، سیدعباس: کارشناس واریسی منابع لاتین محمدی، محمدرضا: معاون خدمات علمی پژوهشکده دانشنامه نگاری، ذی حساب دانشنامه، مدیر امور اداری و قراردادها مسعودی، عبدالهادی: ارزیاب علمی، مؤلف معموری، جواد: ویراستار علمی - ساختاری معموری، علی: مدیر گروه تاریخ و سیره (در معاونت بخش دوم)، ارزیاب علمی مقدمی، محمود: مسئول سابق دبیرخانه شوراهای علمی دانشنامه مقیمی حاجی، ابوالقاسم: معاون فنی - پژوهشی پژوهشکده دانشنامه نگاری، عضو شورای علمی دانشنامه، معاون بخش اول دانشنامه، مدیر گروه تاریخ و سیره (در معاونت بخش اول)، ارزیاب و ویراستار علمی - ساختاری، مؤلف ملکی، علی: ارزیابی علمی موسوی، سید مجتبی: کارشناسی واحد واریسی منابع و مصدربابی مهاجرنیا، محسن: ارزیاب علمی مهدوی سعیدی، مجتبی: ویراستار ادبی بخش دوم و سوم مهدوی راد، محمدعلی: مؤلف مهدوی کنی، صدیقه: مؤلف مهدی زاده احمد: دبیر علمی گروه حکمت، ارزیاب علمی، ارزیاب و ویراستار علمی - ساختاری، مؤلف مهین فر، سیاره: ویراستار ادبی بخش اول نبی الهی، علی: متصدی سابق دفتر دبیرخانه شورای علمی یوسفی، احمدعلی: ذیحساب و معاون اجرایی سابق دانشنامه یوسفی، محمدعلی حروف زن، صفحه آرا یوسفی غروی، محمدهادی: عضو شورای علمی دانشنامه

فهرست اجمالی بخش اول: منابع معارف... 11 احادیث فاطمه علیها السلام / علی نقی خدایاری و اصغر غلامی... 13 خطبه های فاطمه علیها السلام / سید مسعود پورسید آقایی... 45 مصحف فاطمه علیها السلام / محمدعلی مهدوی راد... 64 دعا های فاطمه علیها السلام / احمد مهدی زاده... 88 اشعار فاطمه علیها السلام / سیدعلیرضا عالمی... 110 بخش دوم: معارف نظری... 121 خداشناسی / احمد مهدی زاده... 123 عدل الهی / رضا برنجکار... 154 ایمان / عبدالهادی مسعودی و احمد مهدی زاده... 179 انسان شناسی / گروه حکمت فاطمی... 203 نبوت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم / علی ربانی گلپایگانی... 221 قرآن شناسی / صدیقه مهدوی کنی... 232 امامت / عزالدین رضا نژاد... 253

شیعه / رحیم لطیفی و علی نقی خدایاری... 271 مهدویت / سید محمد کاظم طباطبایی... 279 مرگ و برزخ / ابوالقاسم مقیمی
حاجی... 294 معاد / ابوالقاسم مقیمی حاجی... 320 دنیا و آخرت / رحیم لطیفی و مسعود امامی... 359 بخش سوم: معارف
عملی... 379 اخلاق و فضایل / زهرا خزاعی... 381 تربیت / علی همت بناری... 412 سیاست و عدالت / سید کاظم سیدباقری... 439
فلسفه احکام / ابوالقاسم علیدوست...

454 فهرست تفصیلی... 475 نمایه کلی جلد های 1 - 3... 483

ص: 10

احادیثی که از حضرت فاطمه علیها السلام به نقل شده یا فاطمه علیها السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم نقل کرده است.

حدیث در لغت به معنای تازه، اعم از سخن و غیر آن، است (ابن منظور، 2 / 131، 133). واژه حدیث در اصطلاح علم درایه در آثار شیعه، غالباً به معنای کلامی است که از قول یا فعل یا تقریر پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم یا معصوم دیگر حکایت می کند (صدر، 80) و درباره سخن صحابه یا تابعان یا جز ایشان نیز به کار رفته است (ر.ک: مفید، الارشاد، 1 / 310؛ سید مرتضی، 1 / 171، 3 / 84؛ 4 / 92؛ شهید ثانی، الرعایه، 50)، ولی به گفته مامقانی (1 / 59)، این تعمیم بر طبق اصول اهل سنت است.

روایت در لغت به معنای حمل و نقل سخن یا چیزی از کسی یا جایی است (جوهری، 6 / 2364؛ فیومی، 246؛ طریحی، 2 / 256؛ سعدی، 156). روایت در اصطلاح، دو کاربرد دارد: نقل حدیث با ذکر سند آن از پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم یا امام معصوم علیه السلام (فضلی، 33)، و خود خبر و حدیث (به معنای اسم مصدری) (طریحی، 2 / 256؛ جدیدی نژاد، 68؛ فتح الله، 213).

خبر نیز در متون حدیثی و کلامی و فقهی و تاریخی، در حوزه معنایی حدیث، فراوان به کار رفته است. درباره نسبت میان حدیث و خبر، چهار دیدگاه وجود دارد: مترادف اند که برخی آن را به اهل درایه نسبت داده (صدر، 83) یا آن را مشهور دانسته اند (شهید ثانی، الرعایه، 50)؛ متباین اند؛ حدیث اخص از خبر است؛ خبر اخص از حدیث است (ر.ک: مامقانی، 1 / 58 - 64؛ فضلی، 31).

احادیث و روایات حضرت فاطمه علیها السلام از حیث موضوع و محتوای متنوع و

مشمول اند بر موضوعات اعتقادی (در ابواب گوناگون، مانند توحید، اسماء و صفات، قضا و قدر، نبوت و امامت)، اخلاقی، اجتماعی و فقهی. کتابهایی با عنوان مسند فاطمه علیه السلام نوشته شده که از آن جمله است: مسند فاطمة الزهراء عليها السلام، سیوطی؛ مسند فاطمة الزهراء عليها السلام، عطاردی قوجانی؛ مسند فاطمة الزهراء عليها السلام، شیخ الاسلامی؛ و مسند فاطمه عليها السلام، جعفری.

از حیث منابع نیز در احادیث حضرت علیها السلام، تنوع فراوانی وجود دارد. در حوزه منابع شیعه، شماری از احادیث حضرت علیها السلام در آثار معتبری چون الکافی، آثار صدوق، الامالی مفید و الامالی طوسی ذکر شده؛ برخی احادیث، در منابعی مانند کتاب سلیم بن قیس، تفسیر المنسوب الی الامام العسکری علیه السلام و تفسیر فرات الکوفی آمده است، و شماری نیز در برخی منابع متأخر، مانند /حقائق الحق و بحار الانوار، ثبت شده است که آنها را از کتابهایی مثل مصباح الانوار نقل کرده اند و در منابع متقدم یافت نمی شوند. در حوزه منابع اهل سنت نیز احادیث حضرت فاطمه علیها السلام غالباً در مسندها (مانند مسند احمد بن حنبل، مسند ابی یعلی الموصلی، و المعجم الکبیر طبرانی)، و اندکی از آنها نیز در برخی صحاح و المستدرک حاکم آمده است. منابع تاریخی، مانند الذریة الطاهرة النبویه، دولابی؛ السقیفة و فدک، جوهری بصری؛ و اعلام الوری، طبرسی نیز از منابع احادیث فاطمی اند.

از حیث گونه های صدور، و به تعبیری اسباب ورود، نیز در احادیث آن حضرت علیها السلام تنوع چشمگیری وجود دارد: برخی احادیث شامل سخنان حضرت علیها السلام در جمع مردم است؛ بخش عمده ای از احادیث، گزارش دعاها و اذکار حضرت علیها السلام در مناسبتها و موقعیتهای گوناگون است؛ بسیاری از روایات شامل

اعتراضها، مناظره ها و احتجاجات فاطمه علیها السلام درباره رخداد های ناگوار پس از وفات پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم و اقدامات حاکمیت وقت است؛ احادیثی که در مناسبت های گوناگون (در پی پرسش های مردم) یا به صورت ابتدایی، از حضرت علیها السلام وارد شده است؛ احادیثی که حضرت علیها السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم نقل کرده است.

راویان روایات حضرت فاطمه علیها السلام:

برخی رجال پژوهان، به شناسایی و معرفی راویان روایات حضرت فاطمه علیها السلام در گذشته دور پرداخته اند، چنان که ابن عقدة کوفی (م. 333 ق.) درباره راویان آن حضرت علیها السلام کتابی با عنوان من روی عن فاطمة علیها السلام من اولادها تألیف نموده که مفقود است (طوسی، الفهرست، 74). شیخ صدوق نیز مصباح چهارم از المصابیح فی من روی عن النبی صلی الله علیه و آله وسلم والائمة علیهم السلام را به راویان حضرت فاطمه علیها السلام اختصاص داده است (نجاشی، 390). در میان راویان حضرت علیها السلام، شماری از راویان هاشمی، از معصومان علیهم السلام و جز ایشان، به چشم می خورند.

زنان روایت کننده از حضرت علیها السلام عبارت اند از: ام کلثوم و زینب (دختران امیر المؤمنین علیه السلام)، اسماء بنت عمیس، ام سلمه، عایشه، و زینب بنت ابی رافع (ر. ک: ابن ابی شیبہ کوفی، 8 / 353؛ طبرانی، المعجم الکبیر، 22 / 416 - 423؛ خزاز قمی، 193 - 200؛ طبری امامی، 68 - 76). مردان روایت کننده از حضرت علیها السلام، که از بنی هاشم بودند، عبارت اند از: امام علی و امام حسن و امام حسین و امام سجاد علیهم السلام، عباس بن عبدالمطلب، عبدالله بن عباس، ابوذر غفاری، عبدالله بن حسن مثنی، و یزید بن عبدالمملک بن مغیره بن نوفل بن حارث بن عبدالمطلب. از دیگر راویان حضرت علیها السلام، این صحابه بوده اند: ابن ابی ملیکه، ابویوب انصاری، ابو سعید خدری، انس بن مالک، ابو هریره، بشیر بن زید، جابر بن عبدالله انصاری، حکم بن ابی نعیم، ربیع بن خراش، سلمان فارسی،

سهل بن سعد انصاری، شیب بن ابی رافع، عبدالله بن مسعود، قاسم بن ابی سعید خدری، هارون بن خارجه، عمرو بن شرید، محمود بن لبید، و عباس بن سعد ساعدی. برخی از آنان به واسطه، حدیث نقل کرده اند (ر. ک: طبرانی، المعجم الکبیر، 22 / 413 - 424؛ خزاز قمی، 193 - 200؛ طبری امامی، 65 - 76؛ سیوطی، 23 - 103).

سیر تاریخی تدوین روایات حضرت فاطمه علیها السلام:

از حضرت فاطمه علیها السلام روایات گوناگونی (شامل سخنان حضرت علیها السلام احادیث ایشان از پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم) در کتابها نقل شده است که شماری از این آثار از میان رفته اند. بخشی از آنها، اخبار فاطمه علیها السلام نام داشته اند که هرچند موضوع اصلی آنها تاریخ و شرح حال و فضایل حضرت علیها السلام بوده، مشتمل بر سخنان و احادیث ایشان نیز بوده است (ر. ک: آقا بزرگ تهرانی، 1 / 343 - 344). بخش دیگری از این کتابها، مسندها یا معجمها هستند که برخی مانند مسند احمد بن حنبل (6 / 282 - 283) یا المعجم الکبیر طبرانی (ر. ک: 22 / 413 - 424)، احادیث حضرت علیها السلام را در بخشی خاص ذکر کرده اند. بعضی از محدثان و دیگران نیز در این باره تک نگاری دارند، مانند سیوطی که مسند فاطمة الزهراء علیها السلام را نوشته است. آثار راجع به حضرت علیها السلام در موضوع روایات، به دو دسته تقسیم می شوند:

1. آثار مفقود:

در کتابهای رجال، تراجم و کتاب شناسیها، آثاری با عنوان اخبار فاطمه علیها السلام معرفی شده اند که در دسترس نیستند، از آن جمله اند: تزویج فاطمه علیها السلام و ذکر فاطمة علیها السلام ابابکر، هر دو اثر عبد العزیز بن یحیی بن احمد بن عیسی جلودی (م. 332 ق.)، مورخ بصری و وقایع نگار مشهور امامی (نجاشی، 240 - 241)؛ اخبار فاطمه علیها السلام، ابوعلی احمد بن محمد بن جعفر صولی بصری، از یاران جلودی، که ابوالفرج محمد بن موسی قزوینی از وی روایت کرده است (نجاشی، 84)؛

اخبار فاطمه عليها السلام، ابوطالب انباری (عبیدالله بن ابی زید احمد بن یعقوب بن نصر) (م. 356ق.) (نجاشی، 232 - 233)؛ تفسیر خطبة فاطمه عليها السلام، ابن عبدون (احمد بن عبد الواحد بن احمد بزاز)، از مشایخ نجاشی و طوسی (نجاشی، 87؛ بغدادی، ایضاح المکنون، 1 / 44)؛ اخبار فاطمة عليها السلام و منشأها و مولدها، محمد بن زکریا بن دینار مولی بنی غلاب، که از مورخان (اخباریان) برجسته امامیه در بصره بوده است (نجاشی، 346 - 1347)؛ اخبار فاطمة والحسن والحسين عليهم السلام، ابن ابی الثلج (ابوبکر محمد بن احمد بن محمد بن عبدالله بن اسماعیل کاتب) (م. 325ق.) (نجاشی، 381 - 382؛ بغدادی، ایضاح المکنون، 1 / 44)؛ اخبار الفاطمیات، ابن مدینی (بغدادی، ایضاح المکنون، 1 / 44)؛ اخبار فاطمة عليها السلام، ابو الحسن رهنی (بغدادی، ایضاح المکنون، 2 / 278)، و دهها اثر دیگر که در کتابهای تراجم، از آنها ذکری به میان آمده است، اما از محتوای آنها اطلاعی نیست، از جمله دارقطنی در مسند خود، روایات حضرت فاطمه عليها السلام را نقل کرده بوده، و عاملی نباطی، از عالمان شیعه، از وی نقل کرده است (2 / 237 - 238). مسند فاطمه عليها السلام، از ابو حفص عمر بن احمد بغدادی، معروف به ابن شاهین (م. 385ق.)، از آثار مفقود در حوزه اهل سنت است (ر. ک: طباطبائی؛ انصاری زنجانی، 646).

2. آثار موجود:

از گذشته دور، اهل سنت به تدوین روایات حضرت فاطمه عليها السلام توجه داشته و در آثار مستقل یا در بخشی از مسانید به آن پرداخته اند. در الذریة الطاهرة النبویه، محمد بن احمد دولابی، که درباره تاریخ اهل بیت عليها السلام است، بخشی به نام «مسند حدیث فاطمة علیه السلام بنت رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم» وجود دارد که در آن 23 حدیث از حضرت عليها السلام، به تفکیک راویان، آمده است (ر. ک: 137 - 150). در السقیفة و فدک نیز احادیث متعددی از حضرت فاطمه عليها السلام نقل شده است. این کتاب

بازسازی شده اثری با همین نام از ابوبکر احمدبن عبدالعزیز جوهری بصری بغدادی است. محمد هادی امینی، بر پایه منقولات ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه، آن را بازسازی کرده است. ابن راهویه نیز در مسند خود، در بخش مستقلی با عنوان «ما یروی عن فاطمة علیها السلام رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم عن رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم»، پانزده حدیث ذکر کرده که برخی از آنها به روایت حضرت فاطمه علیها السلام و برخی شامل گفتگوی پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم با فاطمه علیها السلام است (ر. ک: 3 / 5 - 15). احمدبن حنبل در مسند خود، پس از مسند عایشه، احادیث حضرت فاطمه علیها السلام را، که شامل چند حدیث است، آورده است (ر. ک: 282 / 6 - 283). ابویعلی موصلی در بخشی از مسند خود، هفده حدیث از فاطمه علیها السلام آورده است (ر. ک: 12 / 105 - 123). احمدبن سلیمان طبرانی نیز بخش «مسند النساء»، المعجم الکبیر، را با مسند حضرت فاطمه علیها السلام آغاز کرده است. این بخش، شامل احادیثی درباره فضایل و احوال آن حضرت علیها السلام و نقل مرویات ایشان است. در بخشی از آن به نقل احادیث علی بن ابی طالب علیه السلام فاطمه علیها السلام، احادیث ابن مسعود از فاطمه علیها السلام، و دیگر راویان از فاطمه علیها السلام پرداخته و پس از نقل احادیث مسند، چند حدیث مرسل را ذکر کرده که فاطمه صغری (فاطمه دختر امام حسین علیه السلام) از فاطمه کبری علیها السلام نقل کرده است (ر. ک: 413 / 22 - 424).

جامع ترین اثر حدیثی اهل تسنن در حوزه احادیث حضرت فاطمه علیها السلام، مسند فاطمة الزهراء علیها السلام، جلال الدین سیوطی است. این کتاب مشتمل بر 284 حدیث است که بیشتر آنها احادیث نبوی و درباره فضایل حضرت علیها السلام است و شماری از آنها نیز سخنان و احادیث حضرت فاطمه علیها السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم است (ر. ک: 23 - 103). باب پنجم اتحاف السائل بما لفاطمة علیها السلام من المناقب و الفضائل، محمدبن علی مناوی، محدث و

عارف اهل تسنن، به احادیث و اشعار حضرت علیه السلام اختصاص دارد. به گفته مناوی، حضرت فاطمه علیها السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم ده حدیث روایت کرده (ر. ک: 56) و دو شعر در رثای پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم سروده است و ابیاتی نیز حضرت فاطمه علیها السلام و حضرت علی امیر مؤمنان علیه السلام در هنگام اطعام به مسکین، یتیم و اسیر سروده اند (ر. ک: 60).

در منابع حدیثی شیعه، بخش آغازین دلائل الامامه، طبری امامی، کهن ترین مسند موجود حضرت فاطمه علیها السلام است. طبری امامی در بخش مستقلی از کتاب، 69 حدیث آورده است، مشتمل بر سخنان حضرت فاطمه علیها السلام احادیث معصومان علیهم السلام درباره زندگی و فضایل حضرت فاطمه علیها السلام (ر. ک: 65 - 155). برخی از محدثان متأخر شیعه از اثری به نام مسند فاطمه علیها السلام حدیث نقل کرده اند (ر. ک: بحرانی، مدینه معاجز، 2 / 323، 442؛ همو، حلیة الابرار، 2 / 179؛ مجلسی، 53 / 321؛ 100 / 269)، که ظاهراً مقصودشان همین دلائل الامامه بوده است (ر. ک: طبری امامی، 65 - 155). بخشی از جلد 43 بحار الانوار نیز - که به شرح حال و فضایل آن حضرت علیها السلام اختصاص دارد - شامل سخنانی از حضرت علیها السلام، چون خطبه و وصایای ایشان است (ر. ک: مجلسی، 43 / 2 - 236). جلد یازدهم عوالم العلوم والمعارف والاحوال، بحرانی اصفهانی، نیز منبع دیگری در این باره است. مستدرکات این کتاب، عوالم العلوم را یکی از منابع جامع درباره زندگی و کلام حضرت فاطمه علیها السلام کرده است. در این اثر، افزون بر نقل زندگی و فضایل و سیره حضرت فاطمه علیها السلام، در بخشهای گوناگون (که گاه متضمن کلام یا روایت یا دعایی از حضرت علیها السلام است) و نیز پس از نقل خطبه های حضرت علیها السلام، باب مستقلی به نام «الاحادیث الغراء من مسند فاطمة الزهراء علیها السلام» آمده و در آن، روایات حضرت فاطمه علیها السلام با بهره گیری

از منابع متعدد گزارش شده است. در این بخش، مجموعاً 218 روایت از حضرت علیها السلام نقل شده که بسیاری از آنها کلام حضرت علیها السلام، و برخی از آنها حدیث ایشان از پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم است (ر. ک: 11 / 854 - 926). در دوره معاصر، مسند نگاری در حوزه حدیث شیعه رونق یافته و در میان مسندهایی که درباره اهل بیت علیهم السلام نوشته شده است، حدیث پژوهان، بیشتر به نوشتن تک نگاری درباره حضرت فاطمه علیها السلام (به دلیل ضرورت بازیابی الگوی زن مسلمان در سیره و سخنان آن حضرت علیها السلام) اهتمام ورزیده اند. برخی از آثار معاصر در این باره عبارت اند از: مسند فاطمة الزهراء علیها السلام، عطاردی قوچانی، مشتمل بر سه بخش: زندگی، فضائل و مناقب آن حضرت علیها السلام، احادیث حضرت علیها السلام، و روایان فاطمه علیها السلام؛ مسند فاطمة الزهراء علیها السلام، شیخ الاسلامی، مشتمل بر 496 روایت، ذیل 45 باب، با استفاده از منابع حدیثی فریقین، که بر آثار مشابه خود امتیازهایی دارد؛ نهج الحیاة (فرهنگ سخنان فاطمه علیها السلام)، محمد دشتی، حاوی 213 حدیث بعضاً تقطیع شده حضرت فاطمه علیها السلام، که به ترتیب موضوعی - الفبایی تنظیم شده و در پایان کتاب، فهرست موضوعی - تفصیلی آمده است؛ مسند فاطمه علیها السلام، مهدی جعفری، شامل روایات حضرت علیها السلام در چهارده فصل (ر. ک: انصاری زنجانی، 645)؛ در برخی آثار، روایات و احادیث حضرت علیها السلام به طور ضمنی آمده است، مانند فاطمة الزهراء علیها السلام بهجة قلب المصطفی صلی الله علیه و آله وسلم، احمد رحمانی همدانی، در شرح احوال، فضایل، سیره، سخنان، اشعار و خطبه های حضرت فاطمه علیها السلام؛ و سیره و سخن فاطمه علیها السلام، علی کریمی جهرمی.

موضوع و محتوای روایات حضرت فاطمه علیها السلام:

احادیث حضرت علیها السلام از لحاظ موضوع و محتوا، تنوع بسیاری دارد.

1. احادیث اعتقادی: احادیث بسیاری از حضرت علیها السلام به موضوعات اعتقادی اختصاص دارد. ایشان به تبیین دقیق عقاید صحیح و دفاع از آنها در برابر شبهات، اهتمام فراوان داشتند. بر اساس روایتی، فاطمه علیها السلام شاهد مناظره و نزاع زنی مؤمن با زنی معاند (مخالف حق) بود، زن مؤمن بر معاند چیره گشت و حضرت علیها السلام با ابراز خوشحالی، پیروزی زن مؤمن را مایه شادی ملائکه و شکست زن معاند را مایه حزن شیطان و گروهش دانست (تفسیر منسوب به امام عسکری له، 346 - 347؛ طبرسی، الاحتجاج، 1 / 11؛ عاملی نباطی، 3 / 57). خدانشناسی: در خطبه ها و دعاهای منقول از حضرت فاطمه علیها السلام، مطالب و معارف مهمی درباره خدانشناسی وجود دارد. حضرت علیها السلام در خطبه فدکیه، پس از حمد و ثنای خداوند، به یگانگی پروردگار شهادت داده و ضمن یادآوری نعمتهای الهی، به تمجید و تنزیه خدای متعال پرداخته است (ابن طیفور، 15؛ طبری امامی، 111 - 112؛ طبرسی، الاحتجاج، 1 / 132 - 133). در تسبیح منقول از ایشان نیز حضرت علیها السلام، ضمن تسبیح خدای تعالی، از اینکه خداوند در هفت آسمان از دیدگان خلق محجوب است، سخن گفته شده است (قطب راوندی، الدعوات، 91؛ مجلسی، 91 / 205 - 206). در دعاهایی که از حضرت علیها السلام نقل شده نیز این مطالب بیان شده است: ناتوانی آفریده ها از شناخت ذات خدا و ناشناخته بودن کنه ذات خدای تعالی (ابن طاووس، جمال الأسبوع، 174 - 175؛ مجلسی، 88 / 184)؛ ناتوانی انسان از درک صفات الهی و توصیف آن (ابن طاووس، فلاح السائل، 238)؛ علم خدا به اسرار غیب و آنچه در قلبها مخفی است (ابن طاووس، فلاح السائل، 238؛ مجلسی، 83 / 102 - 103)؛ ازلیت، ابدیت، خالقیت و دیگر صفات خدا (ر. ک: ابن طاووس، فلاح السائل، 202 - 205).

همچنین در برخی ادعیه حضرت علیها السلام، از اسماء و صفات خدا و آثار آنها یاد شده است (طبری امامی، 108؛ مقاله خداشناسی). از این دعاها، نحوه سخن گفتن با خدا نیز آموخته می شود.

عدل: در سخنان و احادیثی که حضرت فاطمه علیها السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم نقل کرده است، درباره عدل، حدیث مستقلی وجود ندارد، اما در برخی دعاها، حضرت علیها السلام به صفت عدل خدا اشاره نموده است (ابن طاووس، فلاح السائل، 238؛ مقاله عدل الهی). بر اساس برخی روایات، فاطمه علیها السلام در قیامت، با تمسک به عدل خدا، از قاتلان فرزندانش داد خواهی می کند (صدوق، عیون اخبار الرضا علیه السلام، 1 / 29؛ اربلی، 3 / 62؛ قندوزی، 3 / 47).

قضا و قدر: در احادیث و دعاها حضرت فاطمه علیها السلام، مطالبی درباره قضا و قدر وجود دارد. حضرت علیها السلام در یکی از دعاها خود، از خداوند خواستار تسهیل در رسیدن به مقدرات، و قانع بودن به روزی مقدر خود شده است (ابن طاووس، مهج الدعوات، 141؛ مجلسی، 92 / 406؛ به مقاله های عدل الهی؛ دعا). در وصیت حضرت علیها السلام به امیر مؤمنان علیه السلام نیز بر خرسند بودن از قضای الهی تأکید شده است (مجلسی، 43 / 201). در حدیثی که فاطمه علیها السلام از رسول اکرم صلی الله علیه و آله وسلم نقل فرموده، به رزقی که خدا تقسیم کرده و تأثیر تلاش انسان در به دست آوردن آن، اشاره شده است (متقی هندی، 7 / 795).

نبوت: در میان سخنان حضرت فاطمه علیها السلام و احادیثی که از ایشان نقل شده است، حدیثی وجود ندارد که با بحث نبوت عامه، ارتباط مستقیم داشته باشد.

مگر در سلام حضرت علیها السلام به انبیاء علیهم السلام و دعایی که در حق آنان کرده است (ابن طاووس، فلاح السائل، 206؛ مجلسی، 83 / 88). در احادیثی از حضرت علیها السلام، به مقامات و فضایل رسول اکرم صلی الله علیه و آله وسلم اشاره شده است (به مقاله نبوت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم) که برخی از آنها حاکی از علم رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم به مقدرات است، از جمله: خبر از زمان رحلت خویش (بخاری، 4 / 183؛ 7 / 141 - 142؛ صدوق، الامالی، 692؛ ابن بطریق، 368؛ طبری، ذخائر العقبی، 39)؛ اینکه فاطمه علیها السلام نخستین کس از اهل بیت علیهم السلام است که به پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم می پیوندد (ترمذی، 5 / 361 - 362؛ قطب راوندی، الخرائج، 1 / 65؛ مرعشی نجفی، 10 / 443؛ 25 / 477)؛ خبر از ظهور خوارج در زمان امیر المؤمنین علیه السلام (خوارزمی، 356؛ بحرانی، غایة المرام، 6 / 63)؛ و خبر از دفن عده ای از فرزندان پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم در کنار فرات (ابن طاووس، اقبال الاعمال، 3 / 87؛ مجلسی، 47 / 302). به گفته حضرت فاطمه علیها السلام، فقدان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم مایه انقطاع وحی و رفت و آمد میکائیل و جبرئیل است (مجلسی، 43 / 176)، بدین معنا که وجود پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم وسیله ارتباط زمین و آسمان بوده است. فاطمه علیها السلام پدر بزرگوار خویش را وسیله هدایت و رحمت و بصیرت خوانده (ابن طاووس، فلاح السائل، 175) و در خطبه فدکیه، با شهادت به عبودیت و رسالت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، وی را برگزیده برای اجرای رسالت الهی و انتخاب شده قبل از بعثت معرفی کرده است (ابن طیفور، 15؛ طبری امامی، 112؛ طبرسی، الاحتجاج، 1 / 133؛ اربلی، 2 / 109). امامت: بخشی از احادیث حضرت فاطمه علیها السلام درباره امامت و مهدویت است. در میان احادیث حضرت فاطمه علیها السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم حدیث لوح (صحیفه) - که در آن به اسم امامان دوازده گانه علیهم السلام تصریح شده - به طرق متعددی از امام باقر و امام صادق علیهما السلام، از جابر، نقل گردیده است (کلینی، 1 / 527 - 528؛ طوسی، الامالی، 291 - 292؛ ر. ک: طبرسی،

الاحتجاج، 1 / 84 - 86). حدیث لوح شامل چند موضوع است: اسم و نسب پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، تصریح به نام امامان علیهم السلام و نسب هریک از ایشان با اسم مادرانشان و اینکه اولین آنان پسر عموی حضرت فاطمه علیها السلام است و یازده تن دیگر، از فرزندان فاطمه علیها السلام هستند که آخرین ایشان قائم است (ر. ک: صدوق، کمال الدین، 305 - 307، 311 - 312). در برخی منابع به تعداد امامان علیها السلام تصریح شده است (کلینی، 1 / 532؛ صدوق، الخصال، 478؛ فتال نیشابوری، 261؛ طبرسی، اعلام الوری، 2 / 166؛ مقاله امامت).

استناد حضرت فاطمه علیها السلام به احادیث راجع به امامت و نقل آنها، حضرت فاطمه علیها السلام را از راویان حدیث امامت قرار داده است. از جمله استناد به حدیث غدیر (صدوق، الخصال، 173؛ مجلسی، 30 / 124) و حدیث منزلت (امینی، 1 / 197؛ حسینی میلانی، 7 / 188)، برای اثبات امامت و خلافت و اولویت امیرالمؤمنین علیه السلام؛ اشاره به امامت امامان بعدی (عاملی نباطی، 2 / 133)؛ اشاره پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم عقل در پاسخ پرسش حضرت فاطمه علیها السلام در تطبیق مراد از آیه «وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ» (اعراف، 46) به اوصیای بعد از خود (خزاز قمی، 194 - 195؛ عاملی نباطی، 2 / 122)؛ روایت حدیث ثقلین (قندوزی، 1 / 134)؛ نقل حدیث معراج (فرات کوفی، 342 - 343، 452 - 453؛ مجلسی، 23 / 282)؛ نقل این حدیث که بر در بهشت، وصی برحق بودن علی علیه السلام نوشته شده است (مجلسی، 65 / 177)؛ نقل حدیث منزلت، هنگام تولد و نام گذاری امام حسن علیه السلام (صدوق، عیون اخبار الرضا علیه السلام، 1 / 28 - 29؛ ر. ک: ابن طاووس، الطرائف، 54 - 55)؛ و نقل این روایت که تعداد اوصیای پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم به تعداد نقبای بنی اسرائیل است (خزاز قمی، 197؛ عاملی نباطی، 2 / 115). حضرت فاطمه علیها السلام در حدیثی - ضمن تصریح به وجود نص بر امامت امیرالمؤمنین و امام حسن و امام حسین علیهم السلام و نه امام از

فرزندان او - فرموده است که پیروی از امامان علیهم السلام، موجب هدایت، و مخالفت با آنان، موجب بروز اختلاف می شود (خزاز قمی، 198 - 199؛ مجلسی، 36 / 352 - 353) و امام وسیله شناخت خداست (خزاز قمی، 194 - 195). همچنین حضرت علیها السلام، با استناد به آیه 68 سوره قصص، انتخاب و اختیار امام از سوی مردم را نفی کرده و آن را مختص خدای تعالی دانسته است (ر. ک: خزاز قمی، 199؛ بحرانی، غایة المرام، 1 / 326). حضرت علیها السلام در روایت دیگری از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم، به امامت و خلافت و اولی به تصرف بودن امامان علیهم السلام با تصریح کرده و نام یکایک آنان را آورده و در انتهای حدیث، پس از ذکر نام امام دوازدهم علیه السلام، گفته است که فتح مشرق و مغرب به دست اوست. در روایات نقل شده از حضرت علیها السلام، بر اینکه مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف از فرزندان وی است، اشاره شده است (ابوالفرج اصفهانی، 98). حضرت فاطمه در احتجاج با ابوبکر در مورد غصب فدک نیز، با استناد به آیه یادشده، بر عصمت اهل بیت علیهم السلام تأکید کرده است (هلالی عامری، 226 - 227؛ مجلسی، 30 / 306). معاد: رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم در پاسخ به پرسشهای فاطمه علیها السلام درباره حال مردم در قیامت، چگونگی خروج از قبر و پوشش مردم، و اینکه وی در کجای صحنه قیامت می تواند پیامبر خدا صلی الله علیه و آله وسلم را ملاقات کند، سخن گفته است (سبزواری، 449 - 500). در حدیث دیگری، امام صادق علیه السلام از امیر مؤمنان علیه السلام نقل کرده است که فاطمه علیها السلام قیامت را «روز توففگاه بزرگ»، «روز وحشت» و «روز ناله های بزرگ» می خواند و از موافقی نام می برد که در آنها امکان ملاقات با رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم وجود دارد، نظیر کنار در بهشت هنگام شفاعت امت، با این نشان که پرچم حمد به دست پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم است؛ کنار حوض کوثر، هنگام سیراب نمودن امت از آب آن؛

کنار پل صراط و میزان، که از خدا درخواست می کند امت وی را از این موقف، سالم بگذرانند؛ و لبه جهنم، تا آتش دامن گیر امت وی نشود (صدوق، الامالی، 350).

حضرت فاطمه علیها السلام در دعاهای خود از برانگیخته شدن، حساب، شکافته شدن زمین، صیحه، نفخه، نشور بعد از موت، و بعث برای حساب یاد کرده و از خداوند خواسته است که آن روز را بر وی کوتاه کند و همه این امور را بر او مبارک گرداند. همچنین با یاد کردن از تنهایی در قبر، از دیدار با خدا سخن گفته و راحتی و پوشیده شدن عورت را در آن هنگام درخواست کرده است (ر. ک: ابن طاووس، فلاح السائل، 173 - 175). در دعای تعلیمی رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم به حضرت فاطمه علیها السلام، موضوعاتی از این قبیل مطرح شده است: امر خداوند به صیحه در خلق، حشر خلائق بر روی زمین، و زنده شدن استخوانهای پوسیده به واسطه اسمی از اسمای الهی (ابن طاووس، مهج الدعوات، 139 - 140). در دعایی دیگر، از آفرینش مجدد خلائق بعد از مرگ، سخن به میان آمده است (ابن طاووس، مهج الدعوات، 142؛ کفعمی، 179). در دعای جامعی که فاطمه علیه السلام از امیر مؤمنان لة نقل کرده، از حق بودن بهشت و جهنم و قیامت، و اینکه خداوند میراننده زندگان و زنده کننده مردگان و برانگیزنده خفتگان در قبر و جمع کننده همه مردم در روزی است که در آن تردیدی نیست، سخن گفته شده است (ر. ک: ابن طاووس، مهج الدعوات، 134 - 136؛ 0 مقاله های مرگ و برزخ؛ معاد).

2. فضایل پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم و خاندانش:

در فضیلت اهل بیت علیهم السلام، فریقین احادیث بسیاری از حضرت فاطمه علیهم السلام نقل کرده اند، نظیر آنکه جبرئیل کافور بهشتی آورد و آن را میان پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم و علی علیه السلام و فاطمه علیها السلام تقسیم کرد (اربلی، 122/2 - 123؛ مجلسی، 324/78)؛

اینکه پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، فاطمه و علی و حسن و حسین علیهم السلام را بر روی پیراهنی گرد آورد و از آنان اظهار خشنودی کرد و برای خشنودی خدا از آنان، دعا نمود (طبری امامی، 68؛ حاکم حسکانی، 2 / 84 قندوزی، 2 / 321)؛ انتساب اولاد حضرت فاطمه علیها السلام به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم (ابویعلی موصلی، 12 / 109؛ مجلسی، 37 / 70؛ 43 / 228)؛ و ثابت شدن بهشت بر هر کسی که سه روز بر پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم و فاطمه علیها السلام سلام دهد (مفید، المزار، 177؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 6 / 9؛ ابن شهر آشوب، 3 / 140). در حدیث مفاخره امیر مؤمنان علیه السلام با فاطمه علیها السلام نیز شماری از فضایل آن دو بزرگوار و رسول اکرم صلی الله علیه و آله وسلم آمده است (شاذان قمی، 80).

فضایل امیر مؤمنان علیه السلام: حضرت فاطمه علیها السلام در فضیلت امیر مؤمنان علیه السلام احادیثی را از پیامبر اکرم صلی الله علیه وسلم نقل کرده است، نظیر علی، جان من است (عاملی نباطی، 1 / 250؛ بحرانی، غایة المرام، 6 / 63)؛ علی و شیعیان وی بهشتی اند (بحرانی، غایة المرام، 6 / 63؛ قندوزی، 2 / 314)؛ علی داناترین مردم و اولین کسی است که اسلام آورد و از نظر بردباری برترین آنان است (کوفی، 1 / 254؛ مغربی، شرح الاخبار، 2 / 509؛ مفید، الارشاد، 1 / 36)؛ دو فرشته همراه علی به من خبر دادند که از روزی که همراه علی شده اند، گناهی از وی ثبت نکرده اند (کراجکی، 162). همچنین پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، فاطمه علیها السلام را به نسل پاک بشارت داد و فرمود: «خداوند شوهر تو را بر دیگر بندگانش برتری داده و به زمین دستور داده است تا اخبار شرق و غرب را در اختیار علی ل قرار دهد» (ابن طاووس، اقبال الاعمال، 3 / 94؛ همو، الطرائف، 110 - 111؛ اربلی، 1 / 289). از فاطمه علیها السلام روایت شده که سوره زلزال در شأن امیر المؤمنین علیه السلام نازل شده، مراد از «انسان» در آیه «وَقَالَ الْإِنْسَانُ مَا لَهَا» (زلزله، 3)، امیر المؤمنین علیه السلام است (صدوق، علل الشرایع، 2 / 556؛ طبری امامی، 66 - 67) و زمین اخبار خود را به امیر مؤمنان علیه السلام تحدیث می کند (صدوق).

علل الشرايع، 2 / 556؛ طبری امامی، 66 - 67؛ ابن طاووس، اقبال الاعمال، 3 / 94). همچنین از فاطمه علیها السلام در فضیلت علی علیه السلام نقل شده است که علی علیه السلام از خوف خدا بیهوش شد (ورام بن ابی فراس، 2 / 476). ام سلمه نیز از حضرت فاطمه علیها السلام نقل کرده که علی علیه السلام نزدیک ترین فرد به رسول اکرم صلی الله علیه و آله وسلم بود (متقی هندی، 13 / 146)، و او داور میان فرشتگان آسمان است (مفید، الاختصاص، 213).

فضایل حضرت فاطمه علیها السلام: از حضرت فاطمه علیها السلام روایاتی نقل شده که بیانگر جایگاه و عظمت ایشان است، از جمله: مشاهده صفوفی از فرشتگان و بُردن وی به آسمانها و دیدن نهرها و قصرهای بهشتی و تحیت حوریان و کنیزکان بهشتی بر وی، پس از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم، بین خواب و بیداری (طبری امامی، 131 - 132؛ مجلسی، 43 / 20)؛ آمدن حوریان بهشتی با عطر و هدایا در شب ازدواج فاطمه علیها السلام و اظهار اینکه ما خدمتگزاران تو و همسر و ذریه ات هستیم (طبری امامی، 104؛ بحرانی، مدینه معاجز، 1 / 368)؛ این سخن فاطمه علیها السلام که اگر من در مشرق عالم باشم و علی در مغرب و قصد یکدیگر کنیم، خداوند در زمانی کمتر از پلک زدن ما را به هم می رساند (ابن مغزلی، 462)؛ علم حضرت فاطمه علیها السلام به حال و گذشته و آینده، و خبر دادن از خلقت نور خود در بهشت (ابن عبدالوهاب، 46)؛ خبر دادن از شهادت خود (دولابی، 155؛ طوسی، الامالی، 400؛ طبری، ذخائر العقبی، 53 - 54)؛ خبر دادن از شهادت امام حسین علیه السلام (صدوق، عیون اخبار الرضا علیه السلام، 1 / 29)؛ حضور مواكب اهل آسمانها و جبرئیل و رسول خدا صلی الله علیه و سلم نزد فاطمه علیها السلام، به هنگام احتضار حضرت علیه السلام (مجلسی، 43 / 200)؛ اعطای مائده آسمانی به حضرت علیها السلام (ابن حمزه طوسی، 295 - 296؛ ابن کثیر، 1 / 368؛ آلوسی، 3 / 141)؛ درخواست شفاعت گناهکاران است، به عنوان مهریه، و اینکه

جبرئیل پارچه ای حریر آورد که در آن درخواست فاطمه علیها السلام پذیرفته شده بود (مرعشی نجفی، 10 / 367: 19 / 129)؛ ملقب شدن به سرور زنان مؤمنان با سرور زنان این امت (بخاری، 7 / 141 - 142؛ طوسی، الامالی، 333 - 334؛ ابن بطریق، 386)؛ سرور زنان بهشتی بودن (ر. ک: طبرانی، المعجم الکبیر، 22 / 418 - 420)؛ اینکه حضرت فاطمه علیها السلام به زنان بهشتی، عطایای بهشتی خواهد داد (طبری امامی، 67؛ مجلسی، 43 / 80)؛ سخن پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، که هرکس به فاطمه درود فرستد، خداوند وی را می بخشد و در بهشت به من ملحق می کند (اربلی، 2 / 100؛ مجلسی، 43 / 55: 97 / 194) و اینکه به فاطمه علیها السلام فرمود: «تورفیق من در بهشت هستی» (مرعشی نجفی، 25 / 477).

در فضیلت فاطمه زهرا علیها السلام نقل شده است که وقتی آیه «لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا» (نور، 63) نازل شد، آن حضرت علیها السلام نیز مانند دیگران، پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم را با لقب «یا رسول الله» صدا زد، اما پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم ایشان را از این عمل بازداشت و خشنودی خود و خدا را در پدر صدا زدن فاطمه علیها السلام اعلام کرد ابن شهر آشوب، 3 / 102؛ بحرانی، البرهان، 4 / 104؛ مجلسی، 43 / 32 - 33). از دیگر فضایل حضرت علیها السلام، آن است که پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، فرشته ای با وی سخن گفت. حضرت فاطمه علیها السلام به امیر مؤمنان علیه السلام خبر داد که صدای کسی را می شنوم که با من سخن می گوید. علی علیه السلام آن سخنان را یادداشت کرد، حجم مطالب آن سه برابر قرآن شد و چیزی از احکام حلال و حرام قرآن در آن نبود. وقتی تحدیث (سخن گفتن) فرشته تمام شد، آن مجموعه را مصحف فاطمه علیها السلام نامیدند (کلینی، 1 / 240 - 241؛ حلی، 233، مقاله های محدثه بودن فاطمه علیها السلام؛ مصحف فاطمه علیها السلام).

فضایل حسنین علیهما السلام: از حضرت فاطمه علیهما السلام روایت شده که حسن علیه السلام (احمدبن حنبل،

6 / 283؛ یعقوبی، 2 / 117) و حسین علیه السلام (ابن شهر آشوب، 3 / 159) را شبه پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم خطاب کرده است. در ذیل احادیث تشبیه حسنین علیهما السلام به پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، نفی شباهت به علی علیه السلام نیز وارد شده، اما در برخی منابع، این اشعار به ابوبکر نسبت داده شده است (عجلی، 1 / 297؛ ابن عساکر، 13 / 174؛ ابن حجر عسقلانی، 2 / 257). فاطمه علیها السلام امام حسن علیه السلام را در کودکی با اشعاری به این مضمون نوازش می کرد: «ای حسن! شبیه پدرت باش، حق را از بندهای اسارت رها کن و خدای مَنان را بپرست و آدمهای با حقد و کینه را دوست نداشته باش» (ابن شهر آشوب، 3 / 159؛ مجلسی، 43 / 286). بنا بر برخی روایات، فاطمه علیها السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم برای حسنین علیهما السلام عطیهای خواست و پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم به حسن علیه السلام هبیت و بزرگی، و به حسین علیه السلام شجاعت و جُود (طبرانی، المعجم الکبیر، 22 / 423؛ صدوق، الخصال، 77؛ قتال نیشابوری، 156) یا به امام حسن علیه السلام شجاعت و حلم و به امام حسین علیه السلام زیبایی با محبت و رضا (زرنندی، 212؛ متقی هندی، 13 / 670) عطا فرمود.

فضایل حضرت خدیجه علیها السلام: نقل شده است که حضرت فاطمه علیه السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم درباره منزلت و جایگاه مادر سؤال کرد و پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم پاسخ داد: «جایگاه او خانه ای از نقره و جواهر است که در آن از بیهودگی و خستگی خبری نیست، در کنار مریم و آسیه زن فرعون است و آن خانه به مروارید و یاقوت مزین است» (طبرانی، المعجم الاوسط، 1 / 139، هیشمی، 9 / 223؛ قندوزی، 2 / 331، مقاله حضرت خدیجه علیها السلام).

3. حوادث پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم:

از مهم ترین حوادثی که پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم در تاریخ اسلام رخ داد، جریان سقیفه و غصب خلافت امیر المؤمنین علیه السلام بود و اندکی بعد، داراییهای پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، که میراث حضرت فاطمه علیها السلام بود، برای تحکیم پایه های حکومت سقیفه غصب شد (مقاله فدک). در این قضایا، مصائب

فراوانی به حضرت فاطمه علیها السلام تحمیل شد، که به شهادت ایشان انجامید. از این رو، بخش نسبتاً زیادی از سخنان آن حضرت علیها السلام درباره حوادث پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، و واکنش فاطمه علیها السلام به عملکرد خلفا، احتجاجهای حضرت علیها السلام، و یاری خواستن از اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم برای جلوگیری از انحراف در مسیر امامت؛ و بازتاب رنجهایی است که در راه دفاع از ولایت امیر المؤمنین علیه السلام به آن حضرت علیها السلام رسیده است. روایات این بخش، از حیث موضوع، به هفت دسته تقسیم می شود:

غصب خلافت و واکنش فاطمه علیها السلام: روایات بسیاری از فاطمه علیها السلام درباره غصب خلافت، هجوم به خانه حضرت علیها السلام و واکنشهای ایشان وارد شده است. امام باقر و امام صادق علیهما السلام، ابی المقدم، سلمان، زید بن اسلم، مروان بن عثمان، ابن عون، ابوهاشم، شعبی، عروة بن زبیر، عبدالله بن عبدالرحمن، عمر و عایشه درباره این موضوعات، روایاتی از حضرت علیها السلام نقل نموده اند (ر. ک: کلینی، 8 / 237 - 238؛ مفید، الامالی، 49 - 50 ابن طاووس، الطرائف، 239؛ مجلسی، 28 / 231). عده ای به سرکردگی عمر، به خانه فاطمه علیها السلام هجوم بردند و از افراد داخل خانه (علی علیه السلام و همراهانش خواستند برای بیعت با ابوبکر از خانه بیرون بیایند، و تهدید کردند که در غیر این صورت، خانه را آتش خواهند زد. این عمل آنان با واکنش و اعتراض فاطمه علیها السلام روبه رو شد (علامه حلی، 271). فاطمه علیها السلام با سخن، عملکرد آنان را تقبیح نمود و از بدی آنان و کارشان در انتخاب خلیفه، در حالی که جنازه رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم هنوز بر زمین بود، نالید (مفید، الامالی، 50، 95؛ طبرسی، الاحتجاج، 1 / 105) و خدا را میان خود و آنان، در دنیا و آخرت، داور گرفت (طبرسی، الاحتجاج، 1 / 105؛ به مقاله های شهادت فاطمه علیها السلام؛ خطبه های فاطمه علیها السلام).

غصب فدک و احتجاج فاطمه علیها السلام با غاصبان: فدک، بر اساس آیه 6 سوره حشر، به تملک رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم در آمد (طبری، جامع البیان، 28 / 46 - 47؛ قرطبی، 18 / 12).

پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم به حکم آیه «وَأَتِذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهَا» (اسراء، 26)، آن را برای تأمین نیازهای شخصی فاطمه علیها السلام، به او بخشید (کلینی، 1 / 543؛ ابن طاووس، الطرائف، 248). از این رو، فاطمه علیها السلام از آن به عنوان «هبه و بخشش پدر» و «کفاف زندگی فرزندان» (ر. ک: مجلسی، 29 / 182) یاد می کرد. در روایت عائشه بنت طلحه، حضرت فاطمه علیها السلام از غصب خلافت و غصب فدک سخن گفته است (طوسی، الامالی، 204؛ مجلسی، 29 / 182، 0 مقاله فدک).

یاری خواستن فاطمه علیها السلام: بر اساس روایات، حضرت علیها السلام پس از احتجاج با ابوبکر، غاصبان را نفرین کرد (مفید، الاختصاص، 184؛ مجلسی، 29 / 191 - 192) و به همراه امیر مؤمنان علیه السلام و حسنین علیهما السلام، از مهاجران و انصار یاری خواست، اما کسی ایشان را یاری نکرد (مفید، الاختصاص، 184). مردم بیعت با ابوبکر را بهانه کردند و از حمایت فاطمه علیها السلام خودداری ورزیدند (ابن قتیبہ دینوری، 1 / 29 - 30).

نارضایی فاطمه علیها السلام از غاصبان خلافت و فدک: فاطمه علیها السلام پس از ماجرای سقیفه و غصب فدک و ظلمی که در هجوم به خانه اش به وی شد، بیمار شد. عمر و ابوبکر، به اصرار، از حضرت علیها السلام اجازه ملاقات گرفتند و در این ملاقات، فاطمه علیها السلام نارضایی خود را از عملکرد آنان ابراز نمود (صدوق، علل الشرایع، 1 / 186 - 187؛ مجلسی، 23 / 203). درباره این ملاقات و گفتگوی آنان، روایاتی نقل شده است (طبری امامی، 134 - 135؛ به مقاله شهادت فاطمه علیها السلام).

اندوه و رثای فاطمه علیها السلام در سوگ پدر: برخی از روایات حاکی از اندوه فاطمه علیها السلام به سبب از دست دادن پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، عبارت اند از: وداع پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم با فاطمه و

علی و حسن و حسین علیهم السلام با چشمان اشک آلود و نگرانی وی از مصائبی که بر آنان وارد خواهد شد، و گریه فاطمه علیها السلام از گریه پدر بنا به نقل امام کاظم علیه السلام (مجلسی، 22 / 484)؛ گریه فاطمه علیها السلام از فراق پدر (طوسی، الامالی، 188)؛ به گفته عایشه، پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم در آخرین لحظات زندگی خود، در گوش فاطمه علیها السلام سخنانی زمزمه کرد که موجب گریه و خنده فاطمه علیها السلام شد (طبرانی، المعجم الکبیر، 22 / 415؛ طوسی، الامالی، 400؛ طبری، ذخائر العقبی، 41)؛ گریه از فراق پدر و خوشحالی از اینکه اولین کسی از اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم است، که به وی ملحق می شود (کوفی، 2 / 208)؛ اشعار فاطمه علیها السلام هنگام شدت یافتن بیماری پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم و بیهوش شدن رسول اکرم صلی الله علیه و آله وسلم در لحظات پایانی عمر (ر. ک: بخاری، 5 / 144؛ حاکم نیشابوری، 3 / 144؛ ابن شهر آشوب، 1 / 204؛ مقاله اشعار فاطمه علیها السلام)؛ سرودن اشعاری هنگام دفن پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم (ابن شهر آشوب، 3 / 136)؛ سرودن اشعاری پس از گلایه به انس بن مالک، از اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، که چگونه توانستید بر روی جسم شریف پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم خاک بریزید (دارمی، 1 / 40 - 41؛ طبرانی، المعجم الکبیر، 22 - 415 - 416)؛ و اینکه هرگاه فاطمه علیها السلام نگاهش به امام حسن و امام حسین علیهما السلام می افتاد، به یاد پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم می افتاد و با تجدید خاطرات آنان از پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، اظهار دلتنگی می نمود (فتال نیشابوری، 150 - 151). ام سلمه، از همسران پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، از اندوه و دلتنگی فاطمه علیها السلام به سبب از دست دادن پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم و شکوه وی از ظلمی که در حقش روا داشتند، خبر داده است (ابن شهر آشوب، 2 / 49). حضرت زینب علیها السلام نیز گفته است که مادرم (فاطمه علیها السلام) پس از غصب فدک و ماجراهای پس از آن، بر سر قبر پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم می رفت و ندبه می کرد و اشک می ریخت، به گونه ای که خاک قبر تبدیل به گل شد، و در رثای پدر اشعاری می سرود (مفید، الامالی، 40 - 41؛ مجلسی، 29 / 107 - 108).

به گفته امام صادق علیه السلام، فاطمه علیها السلام پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم ایشان را در بین خواب و بیداری می دید و با پدر درددل می کرد (طبری امامی، 131).

اشعار منسوب به فاطمه علیها السلام: اشعاری که از فاطمه علیها السلام رسیده، بیشتر مرثیه هایی در سوک رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم رنج نامه ای است از ستمهایی که بر اسلام و اهل بیت علیهم السلام رفته است. فاطمه علیها السلام پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، به سبب رنجهایی که به او رسید، به زیارت مرقد رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم می رفت و با گریه و مویه، خطاب به پدر، اشعاری درباره برپایی فتنه ها، از بین رفتن ارزشها، انحراف امت، و غیره می خواند (مغربی، شرح الاخبار، 3 / 39 - 40؛ مفید، الامالی، 41؛ ابن طاووس، الطرائف، 265 - 266). برخی منابع، این اشعار را متفاوت گزارش نموده اند (ر. ک: جوهری بصری، 101؛ طبری امامی، 118؛ اربلی، 2 / 113). هنگامی که پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم در حال احتضار بود، فاطمه علیها السلام بر بالین پدر شعری سرود (طبرسی، اعلام الوری، 1 / 268). پس از دفن پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم نیز اشعاری به این مضمون سرود: سزاوار است کسی که عطر تربت احمد صلی الله علیه و آله وسلم را استشمام می کند، تا آخر عمر مشک و عنبر را نبوید، بر من مصائبی فرود آمد که اگر بر روز نازل می شد، شب تیره می گشت (فتال نیشابوری، 75؛ زرنندی، 181). این اشعار، با مصرعهای متفاوت، در منابع دیگری نیز نقل شده است (ر. ک: طبری امامی، 181؛ طبرسی، الاحتجاج، 1 / 145؛ ابن شهر آشوب، 1 / 208).

حضرت علیها السلام گاهی در رثای پدر به اشعار دیگران تمثل می جست، از جمله به شعر فاطمه، دختر احجم، که در رثای پدرش گفته بود: تو همچون کوهی بودی که من به سایه آن پناه برده بردم (ابن سیدالناس، 2 / 434، ابن شهر آشوب، 1 / 208؛ بغدادی، خزانه الادب، 6 / 38). اشعاری منسوب به حضرت فاطمه علیها السلام بر سر قبر پدر (مرعشی نجفی، 10 / 483) و یا در جریان اطعام به مسکین، یتیم و اسیر، در ذیل تفسیر آیه 8 سوره انسان

ذکر شده است (ر. ک: فرات کوفی، 521 - 524؛ حاکم حسکانی، 2 / 396؛ میدی، 10 / 320 - 321؛ قرطبی، 19 / 132 - 133)، که در صحت انتساب آنها به حضرت علیه السلام تردید وجود دارد (مقاله اشعار فاطمه علیه السلام).

وصیتهای حضرت فاطمه علیها السلام: در ضمن روایاتی، وصایای حضرت علیها السلام درباره این موضوعات آمده است: وصیت به امیر مؤمنان علیه السلام که پس از رحلت من، با امامه ازدواج کن (کلینی، 5 / 555؛ فتال نیشابوری، 151)؛ ساختن تابوت و تسریع در تجهیز و دفن (صدوق، علل الشرایع، 1 / 188)؛ اینکه خود امیر المؤمنین علیه السلام غسل و کفن حضرت علیها السلام را بر عهده بگیرد (اربلی، 2 / 126)؛ دفن شبانه و خبر ندادن به کسانی که در حق حضرت علیها السلام ظلم کردند (صدوق، علل الشرایع، 1 / 188؛ مجلسی، 43 / 182 - 183)؛ اصرار بر مخفی ماندن قبرش (طبری امامی، 133؛ مجلسی، 43 / 209)، خواندن قرآن پس از خاک سپاری، کنار قبر وی (مجلسی، 27 / 79)، و وصیت مکتوب فاطمه علیها السلام درباره انفاق و تصدق محصولات باغهای حضرت علیها السلام که تولیت آنها را به امیر مؤمنان علیه السلام و پس از ایشان به امام حسن و امام حسین علیهما السلام سپرده است (مجلسی، 100 / 184 - 185؛ سه مقاله وصایای فاطمه علیها السلام).

4. روایات دیگر:

از حضرت فاطمه علیها السلام درباره موضوعات اخلاقی، اجتماعی، فقهی و نیز ویژگیهای شیعیان روایاتی وجود دارد:

اوصاف و فضایل شیعیان و مؤمنان: فاطمه علیها السلام معیار شیعه بودن را عمل به اوامر و نواهی اهل بیت علیهم السلام معرفی کرده (تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام، 308؛ مجلسی، 65 / 155) و از پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، احادیثی درباره شیعیان روایت نموده است، از جمله بهشتی بودن امیر مؤمنان علیه السلام و شیعیانش (طبری امامی، 68؛ اربلی، 1 / 135؛ ذهبی، 2 / 18).

خوشبختی و

ص: 35

سعادت دوستداران علی علیه السلام، در حال حیات و ممات، و شقاوت دشمنان علی علیه السلام (طبرانی، المعجم الکبیر، 22 / 415؛ صدوق، الامالی، 248 - 249) و اینکه هرکس بر محبت آل محمد صلی الله علیه و آله وسلم بمیرد، شهید از دنیا رفته است (بحرانی اصفهانی، 11 / 895). از فاطمه علیها السلام جایگاه والای عالمان شیعی در قیامت و اینکه بر آنان جامه هایی از نور پوشانده می شود و آنان کفیلان ایتم آل محمد صلی الله علیه و آله وسلم خوانده می شوند، نقل شده است (تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام، 340؛ شهید ثانی، منیه المرید، 115). در حدیث معراج، برخی از فضایل شیعیان بیان شده است، مانند پاکیزگی ولادت، رستگاری، برخورداری از نعمتهای ویژه بهشتی و پوشیده بودن در قیامت (مجلسی، 65 / 76 - 77).

احکام فقهی: از فاطمه علیها السلام احادیثی در ابواب فقهی نقل شده است. همچنین درباره افعال آن حضرت علیه السلام روایاتی وجود دارد که مستند احکام فقهی قرار گرفته است، از جمله درباره آداب وارد شدن به مسجد و خارج شدن از آن، حجاب، نماز، خمس، فیء، صدقه، وقت دعا، حقیقت روزه، آزاد کردن بنده، آثار به دست کردن انگشتری عقیق، تراشیدن موی نوزاد و عقیقه کردن و صدقه دادن برای او، حرام بودن مسکرات، در آمدن از احرام عمره تمتع، غسل میت، آزادی بردگان، آداب حج، و حلال بودن گوشت قربانی (احمدبن حنبل، 6 / 282 - 283؛ کلینی، 6 / 26؛ مغربی دعائم الاسلام، 1 / 268؛ صدوق، المقنع، 177؛ همو، من لا یحضره الفقیه، 2 / 38؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 1 / 160؛ 5 / 456؛ همو، الامالی، 360؛ ر.ک: طبری امامی، 69 - 71؛ ابن طاووس، فلاح السائل، 22؛ حر عاملی، 3 / 401؛ مقاله فاطمه علیها السلام در فقه اسلامی).

آموزه های اخلاقی و اجتماعی: رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم نوشته ای به فاطمه علیها السلام عطا کرد و به وی توصیه نمود آنچه را که در آن است فراگیرد. در آن نوشته، اذیت نکردن

همسایه، احترام به میهمان، گفتن خوبی دیگران یا سکوت، از نشانه های ایمان شمرده شده بود (کلینی، 2 / 667). به گفته حضرت فاطمه علیها السلام، خوشرویی برای مؤمن، سبب رسیدن به بهشت می شود و برای معاند، سبب در امان ماندن از آتش (تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام، 354؛ مجلسی، 401 / 72). در روایت دیگری فرموده است:

کسی که همسایه اش از شرّ وی ایمن نباشد، مؤمن نیست؛ خداوند انسانهای بردبار و عقیف را دوست دارد و انسانهای بد دهن، بخیل، و گدای سمج را دشمن می دارد؛ حیا نشانه ایمان و جایگاه ایمان، بهشت است؛ فحش از آثار بددهنی است و جایگاه افراد بددهن، آتش است (طبرانی، المعجم الکبیر، 414 / 22؛ طبری امامی، 66 هجری، 8 / 169). حضرت علیها السلام، حق همسایه را بزرگ می شمرد. به گفته امام حسن علیه السلام، وقتی حضرت فاطمه علیها السلام دعا می نمود، ابتدا برای همسایگان و سپس برای خودشان دعا می کرد و هنگامی که فرزندش، حسن علیه السلام، پرسید: «چرا برای خودت دعا نمی کنی؟» تأکید فرمود: «ابتدا همسایه، سپس اهل خانه» (صدوق، علل الشرایع، 1 / 181 - 182؛ طبری امامی، 152). برحذر داشتن از بخل و ترغیب به سخاوت و بخشش (طبری امامی، 71) و تأثیر آزاد کردن برده در رهایی از آتش جهنم نیز در سخنان حضرت فاطمه علیها السلام آمده است (طوسی، الامالی، 390؛ حر عاملی، 4 / 16).

حضرت علیها السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم نقل کرده است: «بهترین شما کسی است که افتاده تر باشد و همسر خود را بیشتر اکرام کند» (طبری امامی، 75 - 76؛ قیومی، 288). از نظر حضرت علیها السلام، بدترین افراد امت، کسانی هستند که در نعمت غوطه ورنند، غذاهای رنگارنگ می خورند، لباسهای رنگین می پوشند و در سخن گفتن، خود را به تکلف می اندازند (ابن عساکر، 27 / 366؛ متقی هندی، 3 / 561). در جنگ بین دو گروه از ظالمان، خداوند آنان را به

حال خود را می‌گذارد و فرقی نمی‌کند کدام غالب شود و فرجام بد برای ستمکارترین آنها خواهد بود (دولابی، 149؛ اربلی، 176/2، 204). اینها سخنانی درباره امور اجتماعی است، که فاطمه علیها السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم نقل کرده است.

از حضرت فاطمه علیها السلام درباره رعایت نکات طبی و بهداشتی نیز روایاتی رسیده است، از جمله آنکه هر کس در حالی بخوابد که دستش به گوشت و چربی آلوده است [بر اساس روایتی دیگر: دستش بوی گوشت بدهد]، [و آسیبی بیند] جز خودش را ملامت نکند (ابن ماجه قزوینی، 1096/2؛ دولابی، 138؛ اربلی، 176/2، 204).

فاطمه علیها السلام به تلاش امیر مؤمنان علیه السلام برای تأمین مایحتاج زندگی اشاره نموده و گفته است علی علیه السلام برای یک یهودی کار می‌کرد (بیهقی، 120/6). این سخنان، از لزوم تلاش و کار برای تأمین زندگی حکایت دارد.

منابع:

آقابزرگ تهرانی، محمد محسن (م. 1389ق.)، الذریعة الی تصانیف الشیعه، بیروت، دارالاضواء، 1403 ق؛ آلوسی، سید محمود (م. 1270ق.)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، تحقیق علی عطیة، بیروت، دارالکتب العلمیة، 1415ق؛ ابن ابی شیبہ کوفی، عبدالله بن محمد (م. 235ق.)، المصنف فی الأحادیث والآثار، تحقیق سعید لحام، بیروت، دار الفکر، 1409ق؛ ابن بطریق، یحیی بن حسن (م. 600ق.)، عمدة عیون صحاح الاخبار فی مناقب امام الابرار، قم، نشر اسلامی، 1407ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (م. 852ق.)، تهذیب التهذیب، بیروت، دار الفکر، 1404ق؛ ابن حمزه طوسی، محمد بن علی (م. 560ق.)، الثاقب فی المناقب، تحقیق نبیل رضا علوان، قم، انتشارات انصاریان، 1412ق؛ ابن خلکان، احمد بن محمد (م. 681ق.)، وفيات الاعیان و انباء ابناء الزمان، تحقیق احسان عباس، بیروت، دار الثقافة؛ ابن راهویه، اسحاق بن ابراهیم (م. 238ق.)، مسند اسحاق بن راهویه، تحقیق عبد الغفور عبدالحق، المدینة المنورة، مكتبة الایمان، 1412ق؛ ابن سیدالناس، محمد بن عبدالله (م. 734ق.)، عیون الاثر فی

فنون المغازى و الشمائل و السير، بيروت، مؤسسة عزالدين، 1406ق؛ ابن شهر آشوب، محمد بن علي (م. 588ق.)، مناقب آل ابي طالب، تحقيق گروهى از اساتيد نجف اشرف، النجف الاشرف، المكتبة الحيدرية، 1376ق؛ ابن طاووس، سيد علي بن موسى (م. 664ق.)، اقبال الاعمال، تحقيق جواد قيومي، مكتب الاعلام الاسلامى، 1414ق؛ همو، الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف، قم، مطبعة الخيام، 1399ق؛ همو، جمال الاسبوع، تحقيق جواد قيومي، مؤسسة الآفاق، 1371ش؛ همو، فلاح السائل، قم، مكتب الاعلام الاسلامى؛ همو، مهج الدعوات و منهج العبادات، تحقيق حسين اعلمى، بيروت، مؤسسة الأعلمى، 1414ق؛ ابن طيفور، احمد بن ابي طاهر (م. 380ق.)، بلاغات النساء، قم، مكتبة بصيرتى؛ ابن عبد الوهاب، حسين (م. قرن 5)، عيون المعجزات، النجف الاشرف، المطبعة الحيدرية، 1369ق؛ ابن عساكر، علي بن حسن (م. 571ق.)، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق علي شيرى، بيروت، دار الفكر، 1415ق؛ ابن قتيبة دينورى، عبدالله بن مسلم (م. 276ق.)، الامامة و السياسة، تحقيق علي شيرى، قم، الشريف الرضى، 1413ق؛ ابن كثير، اسماعيل بن عمر (م. 774ق.)، تفسير القرآن العظيم (تفسير ابن كثير)، بيروت، دار المعرفة، 1412ق، ابن ماجه قزوينى، محمد بن يزيد (م. 275ق.)، سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، دار الفكر؛ ابن مغازلى، علي بن محمد (م. 483ق.)، مناقب امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام، تحقيق تركى بن عبدالله، صنعاء، دارالاثار، 1424ق؛ ابن منظور، محمد بن مكرم (م. 711ق.)، لسان العرب، قم، نشر ادب الحوزة، 1405ق؛ ابوالفرج اصفهاني، علي بن حسين (م. 356ق.)، مقاتل الطالبين، تحقيق كاظم مظفر، قم، مؤسسة دار الكتاب، 1385ق؛ ابويعلى موصلى، اسماعيل بن محمد (م. 307ق.)، مسند ابويعلى الموصلى، تحقيق حسين سليم اسد، دمشق، دار المأمون للتراث؛ احمد بن حنبل، شيبانى (م. 241ق.)، مسند احمد بن حنبل، بيروت، دار صادر؛ اربلى، علي بن عيسى (م. 693ق.)، كشف الغمة في معرفة الاثمه عليهم السلام، بيروت، دارالاضواء، 1405ق؛ امينى، عبدالحسين (م. 1392ق.)، الغدير في الكتاب و السنة و الادب، بيروت، دار الكتاب العربى، 1397ق؛ انصارى زنجانى، اسماعيل، فاطمه عليها السلام در آئينه كتاب،

قم، انتشارات دليل ما، 1380ش؛ بحراني، سيدهاشم حسيني (م. 1107 ق.)، البرهان في تفسير القرآن، تهران، بنياد بعثت، 1416ق؛ همو، حلية الابرار، تحقيق غلامرضا مولانا، قم، مؤسسة المعارف الاسلامية 1414ق؛ همو، غاية المرام و حجة الخصام، تحقيق سيدعلي عاشور؛ همو، مدينة معاجز الائمة الاثني عشر و دلائل الحجج على البشر، تحقيق عزت الله مولائي، قم، مؤسسة المعارف الاسلامية، 1413ق؛ بحراني اصفهاني، عبدالله بن نورالله (م. قرن 12)، عوالم العلوم و المعارف و الاحوال، قم، مؤسسه امام مهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، 1425ق؛ بخاري، محمد بن اسماعيل (م. 256ق.)، صحيح البخاري، بيروت، دار الفكر، 1401ق؛ بغدادى، اسماعيل باشا (م. 1339ق.)، ايضاح المكنون، تحقيق محمد شرف الدين، رفعت بيلكه الكليسي، بيروت، دار احياء التراث العربى؛ بغدادى، عبدالقادر بن عمر (م. 1093ق.)، خزانه الادب، تحقيق محمد نبيل طريفى، اميل بديع يعقوب، بيروت، دارالكتب العلمية، 1988م؛ بيهقى، احمد بن حسين (م. 458ق.)، السنن الكبرى، بيروت، دارالفكر، 1416ق؛ تبريزى انصارى، محمدعلى بن احمد (م. 1310ق.)، اللمعة البيضاء في شرح خطبة الزهراء عليها السلام، تحقيق سيدهاشم ميلاني، قم، نشر الهادى، 1418ق؛ ترمذى، محمد بن عيسى (م. 279ق.)، سنن الترمذى، تحقيق عبدالوهاب عبداللطيف، بيروت، دار الفكر، 1403ق؛ تفسير منسوب به امام عسكرى عليه السلام، التفسير المنسوب الى الامام العسكرى عليه السلام، قم، مدرسة الامام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، 1409ق؛ جديدى نژاد، محمدرضا، معجم مصطلحات الرجال و الدرايه، تحقيق محمدكاظم رحمان ستايش، قم، انتشارات دار الحديث، 1380ش؛ جوهرى، اسماعيل بن حماد (م. 393ق.)، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربيه، تحقيق احمد عبدالغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين، 1407ق؛ جوهرى بصرى، احمد بن عبدالعزيز (م. 323ق.)، السقيفة و فدك، تحقيق محمدهادى امينى، بيروت، شركة الكتبي، 1413ق؛ حاكم حسانى، عبيدالله بن عبدالله (م. 506ق.)، شواهد التنزيل، تحقيق محمد باقر محمودى، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى، 1411ق؛ حاكم نيشابورى، محمدبن عبدالله (م. 405ق.)، المستدرک على الصحيحين، تحقيق يوسف مرعشلى، بيروت، دارالمعرفه؛ حر عاملى، محمد بن حسن (م. 1104 ق.)،

وسائل الشيعة، تحقيق رباني شيرازي، بيروت، دار احياء التراث العربي، 1403ق؛ حسيني ميلاني، سيد علي، خلاصة عبقات الانوار، تهران، مؤسسة البعثة، 1405ق؛ حلي، حسن بن سليمان (م. قرن 9)، المحتضر، تحقيق سيد علي اشرف، المكتبة الحيدرية، 1424ق؛ خزاز قمي، علي بن محمد (م. 400ق.)، كفاية الاثر في النص على الائمة الاثني عشر عليهم السلام، تحقيق سيد عبداللطيف حسيني كوه كمرى، قم، انتشارات بيدار، 1401ق؛ خوارزمي، موفق بن احمد (م. 568ق.)، المناقب، تحقيق مالك محمودي، قم، نشر اسلامي، 1411ق؛ دارمي، عبدالله بن رحمن (م. 255ق.)، سنن الدارمي، دمشق، مطبعة الاعتدال، 1349ق؛ دولابي، محمد بن احمد (م. 310ق.)، الذرية الطاهرة النبويه، تحقيق سيد محمد جواد حسيني، قم، نشر اسلامي، 1407ق؛ ذهبي، محمد بن احمد (م. 748ق.)، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق علي محمد بجاوي، بيروت، دار المعرفة؛ زرندی، محمد بن يوسف (م. 750ق.)، نظم درر السمطين في فضائل المصطفى و المرتضى و البتول و السبطين عليهم السلام، اصفهان، مكتبة الامام امير المؤمنين عليه السلام العامة، 1377ق؛ سبزواري، محمد بن محمد (م. 679ق.)، جامع الاخبار او معارج اليقين في اصول الدين، تحقيق علاء آل جعفر، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، 1414ق؛ سعدى، ابو حبيب، القاموس الفقهي لغة و اصطلاحاً، دمشق، دار الفكر، 1408ق؛ سيد مرتضى، علي بن حسين (م. 436ق.)، امالي، تحقيق سيد محمد نعلاني، قم، كتابخانه مرعشي نجفي، 1403ق؛ سيوطي، جلال الدين (م. 911ق.)، مسند فاطمة الزهراء عليها السلام، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية 1413ق؛ شاذان قمي، شاذان بن جبرئيل (م. 660ق.)، الفضائل، النجف الاشرف، المطبعة الحيدرية، 1381ق؛ شهيد ثاني، زين الدين بن علي عاملي (م. 965ق.)، الرعاية في علم الدرايه، تحقيق عبدالحسين محمد علي بقال، قم، كتابخانه مرعشي نجفي، 1408ق؛ همو، منية المرید في ادب المفيد و المستفيد، تحقيق رضا مختاري، قم، دفتر نشر اسلامي، 1415ق، صدر، سيد حسن (م. 1354ق.)، نهاية الدرايه، تحقيق ماجد غرياوي، قم، نشر مشعر؛ صدوق، محمد بن علي (م. 381ق.)، الامالي، قم، مؤسسة البعثة، 1417ق؛ همو، الخصال، تحقيق علي اكبر غفاري، قم، نشر اسلامي، 1403ق؛ همو، المقنع، قم، مؤسسه امام هادي عليه السلام، 1415ق؛

همو، علل الشرايع، تحقيق سيد محمدصادق بحر العلوم، النجف الاشرف، المكتبة الحيدرية، 1385ق؛ همو، عيون اخبار الرضا عليه السلام، تحقيق حسين اعلمى، بيروت، مؤسسة الأعلمى، 1404ق؛ همو، كمال الدين و تمام النعمه، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1405ق؛ همو، من لا يحضره الفقيه، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1404ق؛ طباطبائى، سيدعبدالعزیز (م. 1416ق.)، اهل البيت عليهم السلام فى المكتبة العربية، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، لاهياء التراث، 1417ق؛ طبرانى، سليمان بن احمد (م. 360ق.)، المعجم الاوسط، دار الحرمين، 1415ق؛ همو، المعجم الكبير، تحقيق حمدى سلفى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1404ق؛ طبرسى، احمد بن على (م. 560ق.)، الاحتجاج، تحقيق محمد باقر خراسان، النجف الاشرف، دار النعمان، 1386ق؛ طبرسى، فضل بن حسن (م. 548ق.)، اعلام الورى، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام الاحياء التراث، 1417ق؛ طبرى، احمد بن عبدالله (م. 694ق.)، ذخائر العقبى فى مناقب ذوى القربى، القاهرة، مكتبة القدسى، 1356ق؛ طبرى، محمد بن جرير (م. 310ق.)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق صدقى جميل عطار، بيروت، دار الفكر، 1415ق؛ طبرى امامى، محمد بن جرير (م. قرن 5)، دلائل الامامه، قم، مؤسسة البعثة، 1413ق، طريحي، فخرالدين (م. 1085 ق.)، مجمع البحرين، تحقيق سيد احمد حسيني، تهران، نشر فرهنگ اسلامى، 1408ق؛ طوسى، محمد بن حسن (م. 460ق.)، الامالى، تحقيق مؤسسة البعثة، قم، دار الثقافة، 1414ق؛ همو، فهرست، تحقيق جواد قيومى، قم، مؤسسة نشر الفقاهة، 1417ق؛ همو، تهذيب الاحكام، تحقيق سيد حسن موسى خراسان، تهران، دارالكتب الاسلاميه، 1364 ش؛ عاملى نباطى، على بن يونس (م. 877ق.)، الصراط المستقيم الى مستحقي التقديم، تحقيق محمد باقر بهبودى، المكتبة المرتضوية، 1384ق؛ عجلى، احمد بن عبدالله (م. 261ق.)، معرفة الثقات، المدينة المنورة، مكتبة الدار، 1405ق؛ علامه حلى، حسن بن يوسف (م. 726ق.)، نهج الحق وكشف الصدق، تحقيق سيدرضا صدر، عين الله حسنى، قم، دار الهجرة، 1414ق؛ فتال نيشابورى، محمد بن حسن (م. 508ق.)، روضة الواعظين، قم، الشريف الرضى؛ فتح الله، احمد، معجم الفاظ الفقه الجعفري، الدّمام، مطابع المدوخل، 1415ق؛

فرات كوفى، فرات بن ابراهيم (م. 307ق.)، تفسير فرات الكوفى، تحقيق محمد كاظم محمودى، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى، 1410ق؛ فضلى، عبدالهادى، اصول الحديث، بيروت، مؤسسة ام القرى، 1421ق؛ فيومى، احمد بن محمد (م. 770 ق.)، المصباح المنير، قم، دار الهجرة، 1405ق؛ قرطبى، محمد بن احمد (م. 671ق.)، الجامع لاحكام القرآن (تفسير قرطبى)، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1405ق، قطب راوندى، سعيد بن هبة الله (م. 573ق.)، الخرائج و الجرائح، قم، مؤسسة الامام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، 1409ق؛ همو، الدعوات، قم، مدرسة الامام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف المثال، 1407ق؛ قمى، على بن ابراهيم (م. 307ق.)، تفسير القمى، تحقيق سيد طيب موسوى جزائرى، قم، دار الكتاب، 1404ق؛ قندوزى، سليمان بن ابراهيم (م. 1294 ق.)، ينابيع المودة لذوي القربى، تحقيق سيدعلى جمال اشرف حسيني، دارالاسوة، 1416ق؛ قيومى، جواد، صحيفة الزهراء عليها السلام، قم، نشر اسلامى، 1373ش؛ كراجكى، محمد بن على (م. 449ق.)، كنز الفوائد، قم، مكتبة المصطفوى، 1369ش؛ كفعمى، ابراهيم بن على (م. 905ق.)، البلدالامين و الدرع الحصين، 1382ق؛ كلينى، محمد بن يعقوب (م. 329ق.)، الكافى، تحقيق على اكبر غفارى، تهران، دار الكتب الاسلامية، 1363ش؛ كوفى، محمد بن سليمان (م. قرن 3)، مناقب الإمام أمير المؤمنين على بن ابى طالب عليه السلام، تحقيق محمد باقر محمودى، قم، مجمع احياء الثقافة الاسلامية، 1412ق؛ مامقانى، عبدالله (م. 1351ق.)، مقباس الهداية في علم الدراية، تحقيق محمدرضا مامقانى، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، 1411ق؛ متقى هندی، على (م. 975ق.)، كنز العمال في سنن الاقوال و الافعال، تحقيق بكرى حيانى، صفوة السقا، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1409ق؛ مجلسى، محمدباقر (م. 1111ق.)، بحار الانوار، تحقيق محمدباقر بهبودى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1403ق؛ محدث قمى، عباس (م. 1359 ق.)، الكنى و الالقاب، تهران، مكتبة الصدر؛ مرعشى نجفى، سيدشهاب الدين (م. 1411ق.)، شرح احقاق الحق، قم، كتابخانه مرعشى نجفى؛ مغربى، قاضى نعمان بن محمد تميمى (م. 363ق.)، دعائم الاسلام، تحقيق آصف فيضى، القاهرة، دار المعارف، 1383ق؛ همو، شرح الاخبار فى فضائل

الائمة الاطهار عليهم السلام، تحقيق، سيد محمد حسيني جلالى، قم، نشر اسلامى، 1414ق؛ مفيد، محمد بن محمد (م. 413ق.)، الاختصاص، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1414ق؛ همو، الارشاد فى معرفة حجج الله على العباد، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لتحقيق التراث، بيروت، دار المفيد، 1414ق؛ همو، الامالى، تحقيق حسين استادولى، على اكبر غفارى، بيروت، دار المفيد، 1414ق؛ همو، المزار (مناسك المزار)، تحقيق سيد محمد باقر ابطحي، بيروت، دار المفيد، 1414ق؛ مناوى، محمد بن على (م. 1031 ق.)، اتحاف السائل بما لفاطمة عليها السلام من المناقب و الفضائل، تحقيق عبد اللطيف عاشور، مكتبة القرآن؛ ميدي، رشيد الدين احمد بن ابى سعد (م. 520ق.)، كشف الاسرار و عدة الأبرار (تفسير خواجه عبدالله انصارى)، تحقيق على اصغر حكمت، تهران، انتشارات اميركبير، 1371ش؛ نجاشى، احمد بن على (م. 450ق.)، رجال النجاشى، قم، نشر اسلامى، 1416ق؛ ورام بن ابى فراس، مسعود بن ورام (م. 605ق.)، تنبيه الخواطر و نزهة النواظر (مجموعه ورام)، تهران، دارالكتب الاسلاميه، 1368ش؛ هلالى عامرى، سليم بن قيس (م. 85ق.)، كتاب سليم بن قيس، تحقيق محمد باقر انصارى، قم، نشر الهادى، 1420ق؛ هيثمى، على بن ابى بكر (م. 807ق.)، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، بيروت، دارالكتب العلميه، 1408ق؛ يعقوبى، احمد بن ابى يعقوب (م. 292ق.)، تاريخ يعقوبى، قم، مؤسسه فرهنگ اهل بيت عليهم السلام.

على نقى خدايارى و اصغر غلامى

خطبه و خطابه در لغت به معنای کلامی است با نظم ویژه، که برای دیگران ایراد می گردد (ابن منظور، 1 / 360 - 361؛ ر.ک: فیومی، 2 / 173؛ طریحی، 1 / 663) و در اصطلاح منطق و حکمت، یکی از صناعات خمس است و آن سخنی است در برابر جمع که اقناع جمهور را در حد امکان در پی دارد و انواع و احکام خاصی برای آن برشمرده اند (ر.ک: خواجه نصیر طوسی، 529 - 585؛ علامه حلی، الجوهر النضید، 276 - 298؛ مظفر، 424).

پیش از اسلام در جامعه عرب، خطابه جایگاه ویژه ای داشت و در منابع تاریخی و ادبی از خطبای بسیاری یاد شده است (ر.ک: جاحظ، 1 / 251 - 290؛ راغب اصفهانی، 1 / 175؛ ابن عساکر، 28 / 179؛ 30 / 335). پس از ظهور اسلام، خطابه ابزاری شد برای تبلیغ اسلام، تضعیف آرای دشمنان، و بیان اصول و ارزشهای اسلام و آداب و احکام آن، تا جایی که جزو شعائر اسلامی گردید و در عبادات بزرگی همانند نماز جمعه، نماز عید، و نماز باران به کار گرفته شد (ر.ک: مطهری، 25 / 322 - 324؛ شریعتی سبزواری، 33 - 35).

در میان خطبای اسلام، رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم فصیح ترین خطیب است (ابن ابی جمهور احسائی، 4 / 120). امیرمؤمنان علیه السلام نیز در تاریخ عرب و اسلام از نامورترین سخنرانان به شمار می رود (جاحظ، 1 / 285؛ ابن عساکر، 30 / 335؛ ابن طاووس، سعدالسعود، 29)،

به طوری که بسیاری از اندیشمندان، قدرت سخنوری و فصاحت و بلاغت او را در خطبه هایش ستوده و به نقل و شرح سخنان آن حضرت علیه السلام پرداخته اند (ر. ک: ابن ابی الحدید، 1 / 4 - 6؛ نیشابوری، 47، 69، 193، 357 - 359، 565). فرزندان وی نیز سخنوران و خطبای بی نظیری بودند؛ نمونه هایی از خطبه های آنان در روایات و کتابهای تاریخ و سیره امامان علیهم السلام وجود دارد (ابومخنف، 85 - 86؛ طبری، 4 / 304، 317).

این ویژگی را فقط مردان این خاندان نداشتند، بلکه زنان آنان نیز از چنین توانایی و مهارتی برخوردار بودند و هنگام ضرورت چنان خطبه هایی ایراد می کردند که حیرت همگان را بر می انگیخت. نمونه آن، خطبه های حضرت فاطمه علیها السلام برای احقاق حق و دفاع از حق و ولایت است. از حضرت فاطمه علیها السلام در زندگی کوتاهش پس از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم، سه خطبه به جا مانده است (به ادامه مقاله). در این خطبه ها حضرت زهرا علیها السلام به دفاع از حضرت علی علیه السلام پرداخته و معتقد بوده است که پیروی از اهل بیت علیهم السلام موجب وفاق امت می شود. از این رو، اصول فکری، اعتقادی، سیاسی و اجتماعی امامت را بیان کرده است، تا مسلمانان را حول محور ولایت اهل بیت علیهم السلام جمع کند. حضرت علیها السلام هر کدام را به زبانی متناسب با مخاطب آن و وضع و فضای حاکم ایراد فرموده است.

خطبه اول، سخنان حضرت علیها السلام با مهاجمان به خانه اش:

پس از ارتحال رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم و حادثه سقیفه، برخی از طرفداران خلیفه به همراه گروهی از مردم، برای بیعت گرفتن از علی علیه السلام به خانه او هجوم بردند و به آتش زدن خانه تهدیدش کردند. حضرت فاطمه علیها السلام پشت در ایستاد و خطاب به آنان سخنانی در دفاع از ولایت امیر مؤمنان علیه السلام ایراد کرد. وی آنان را جماعت بدی خواند که پیکر

پیامبر خدا صلی الله علیه و آله وسلم را رها کردند و پیمان خویش را شکستند و با فراموشی واقعه غدیر، خلافت امیر مؤمنان علیه السلام و اهل بیت علیهم السلام را نپذیرفتند و آنان را سزاوار چنین حقی ندانستند و با ضایع ساختن حقوق اهل بیت علیهم السلام، برای خویش خلیفه تعیین کردند. سپس یادآور شد که رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم در روز غدیر برای رهبری علی علیه السلام از مردم پیمان گرفت تا امید برخی را به خلافت قطع کند، اما آنان پیمان خود را با نبی اکرم صلی الله علیه و آله وسلم شکستند. سرانجام، حضرت علیها السلام داوری بین خود و آنان را به خدا واگذار کرد (ابن قتیبه دینوری، الامامة و السیاسة، 1/ 30؛ مفید، 50، 95؛ طبرسی، 1/ 105).

خطبه دوم، خطبه فدکیه:

اشاره

خطبه حضرت علیها السلام در مسجد مدینه، امروزه به خطبه فدکیه معروف است و بسیاری نیز آن را خطبه لُمّه نامیده اند، زیرا آن حضرت علیها السلام همراه گروهی از زنان بود (نیشابوری، 333؛ آقابزرگ تهرانی، 7/ 204، 205، 13/ 224 - 225).

این خطبه بسیار ماهرانه، با مقدمه و بیان مطلب، شروع شده و با منطق و دلیل روشن بر مدعا ادامه یافته و با تذکار به مردم در مورد عواقب اعمالشان، به پایان رسیده است. این خطبه، به دلیل معارف ناب و نکته های ژرف و آموزه های فراوانی که در آن هست، از نفیس ترین میراث های دینی و معارفی حضرت فاطمه علیها السلام به شمار می رود، به طوری که در منابع متعدد شیعه و اهل سنت، با اختلاف در کلمات و ترتیب متن و با سندهای گوناگون، ثبت شده است (به ادامه مقاله). در برخی از منابع، فقط قسمتهایی از این خطبه نقل شده، اما در بسیاری از آنها به طور کامل آورده شده است.

1. منابع خطبه:

از جمله منابع اصلی و کهن ترین منابع این خطبه، بلاغات النساء ابن طیفور است (ر. ک: 12 - 19) که در آن، متن کامل آمده است. راویان این خطبه،

امام حسن و امام حسین و حضرت زینب علیها السلام بوده اند و پیوستگی استناد آن از نویسنده تا راویان حفظ شده است. البته سندی که به امام حسین علیه السلام ختم می شود چنین است: ابن طیفور از زیدبن علی بن حسین از علی بن حسین بن علی علیهما السلام. اما باید توجه داشت که یقیناً ابن طیفور، زیدبن علی را ندیده و در سند افتادگی رخ داده، زیرا زیدبن علی بن حسین بن علی بن ابی طالب علیهم السلام در سال 122 قمری شهید شده و این طیفور در سال 204 قمری به دنیا آمده است. لذا احتمالاً این گفتگو میان احمدبن ابی طاهر طیفور و زید بن علی بن حسین بن زید بن علی بن حسین بن علی بن ابی طالب علیهما السلام بوده است (شوشتری، 9 / 522). این اشتباه را ابن ابی الحدید هم مرتکب شده است (ر. ک: 16 / 252). در السقیفه و فدک نیز این خطبه نقل شده است (ر. ک: جوهری بصری، 7 - 36). مؤلف از بزرگان و ثقات اهل سنت و اصحاب حدیث بوده و تألیفاتش را مورد تأیید و استناد دانسته اند (ر. ک: ابن ابی الحدید، 16 / 210، 234). این کتاب به دست ما نرسیده، اما ابن ابی الحدید (16 / 210) و اربلی (23 / 108) بارها از آن روایت کرده اند.

در این کتاب، خطبه حضرت زهرا علیها السلام به چهار طریق روایت شده است: زینب علیه السلام دختر امام علی علیه السلام، امام صادق علیه السلام، امام باقر علیه السلام و عبدالله بن حسن بن حسن بن علی علیه السلام معروف به حسن مُثَنّی (جوهری بصری، 100؛ ابن ابی الحدید، 1 / 211).

از دیگر منابعی که به نقل خطبه پرداخته، الشافی فی الأمامه، سید مرتضی است. وی خطبه فدکیّه را به دو طریق، از عایشه و ابن عایشه، گزارش نموده و در پایان به شبهه هایی که درباره خطبه و انتساب آن به دیگران مطرح بوده، پاسخ گفته است (ر. ک: 4 / 69 - 77). بر اساس این شبهات، برخی در صدور این خطبه از

حضرت زهرا علیها السلام تردید نموده و به سبب شیوایی و بلاغت آن، خطبه را از آن ابوالعیناء (م. 272ق.) دانسته اند. اما در پاسخ گفته شده است که حتی قبل از تولد جد ابوالعیناء، مشایخ آل ابی طالب این خطبه را روایت می کردند و فرزندان آنان نیز آن را می دانستند و در محافل شیعه نیز روایت و تدریس می شده است (ابن طیفور، 12؛ ر. ک: سیدمرتضی، 4 / 75 - 77). طبری امامی نیز در دلائل الامامه به چند طریق (از روایانی چون ابن عباس، زینب علیها السلام دختر امام علی علیه السلام، عبدالله بن حسن بن حسن علیه السلام از جمعی از خویشان، امام باقر علیه السلام، هشام بن محمد از پدرش، و عوانه و ابن عایشه و زیدبن علی علیه السلام از پدرانش علیهم السلام) این خطبه را نقل کرده است (ر. ک: 109 - 125).

از دیگر منابع خطبه، الاحتجاج طبرسی است. او این خطبه را از عبدالله بن حسن بن حسن علیه السلام از پدرانش نقل کرده است (ر. ک: 1 / 131 - 144). بعد از او، ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه در شرح نامه امام علی علیه السلام به عثمان بن حنیف، به خطبه حضرت فاطمه علیها السلام در مسجد اشاره و آن را از چند طریق گزارش کرده است: از زید بن علی بن حسین بن علی بن ابی طالب علیها السلام، عایشه و ابن عایشه، و از السقیفه و فدک جوهری بصری که او خود به چهار طریق آن را روایت کرده است (ر. ک: 16 / 211 - 215، 249 - 252). تقریباً معاصر با ابن ابی الحدید، ابن طاووس در الطرائف با استناد به الفائق، سعدبن سقروه، به سندش از عایشه، خطبه را گزارش نموده است. گرچه در این کتاب متن کامل خطبه نیامده، بخشهای زیادی از آن آورده شده است (ر. ک: 263 - 266). ابن حاتم عاملی نیز در ضمن فصلی از الدر النظیم فی مناقب الائمة اللہامیم علیهم السلام، خطبه حضرت علیها السلام را به نقل از زینب علیها السلام دختر

امیر مؤمنان علیه السلام گزارش کرده است (ر. ک: 465 - 478). بعد از این منابع، کشف الغمه اربلی قرار دارد که اربلی آن را از روی نسخهای قدیمی از السقیفه و فدک جوهری بصری نوشته است (ر. ک: 2 / 108 - 14). از دیگر منابع خطبه، بحارالانوار است. علامه مجلسی بخش مفصّلی از جلد 29 را به این خطبه و مصادر و سندهای آن اختصاص داده است. وی در ابتدای این باب نوشته این خطبه از مشهورترین خطبه هایی است که شیعه و اهل سنت، با سندهای متعدد، آن را روایت کرده اند (ر. ک: 29 / 215 - 233).

در منابع دیگری نیز بخشی از خطبه نقل یا بدان اشاره شده است، از جمله العین، خلیل بن احمد فراهیدی، که کهن ترین متنی است که به ایراد خطبه اشاره نموده است. چون در ابتدای حدیثی که خطبه را روایت کرده، واژه لُمّه (جماعت یا گروه سه تا ده نفری) (در بعضی نسخ: لمیمه) آمده، در این کتاب نیز، ضمن بیان این واژه، بخشی از روایت خطبه حضرت فاطمه علیها السلام به عنوان مثال ذکر شده است (8 / 323). ابن قتیبہ دینوری نیز در غریب الحدیث، در ذیل واژه لُمّه، به خطبه حضرت فاطمه علیها السلام و ماجرای غصب فدک اشاره و طلّیعه خطبه را بیان کرده است (1 / 266). ابن اثیر (4 / 273) و ابن منظور (12 / 548) نیز، در ذیل واژه لُمّه، از کاربرد این واژه در خبر مربوط به خطبه حضرت فاطمه علیها السلام سخن گفته اند.

اندیشمندان دیگری نیز، به تناسب بحث، به بیان بخشی از خطبه پرداخته اند، مانند علی بن ابراهیم قمی که در تفسیرش برخی از اشعار خطبه را بیان کرده است (ر. ک: 2 / 155 - 158). مسعودی در مروج الذهب، فقط به خطبه اشاره کرده و یک بیت از اشعار آن حضرت علیها السلام را آورده است (2 / 311). صدوق نیز در من لا یحضره الفقیه

(3 / 567 - 568) و علل الشرایع (1 / 248) به کلماتی از خطبه فاطمه علیها السلام اشاره و بخشی از آن را نقل کرده است. صدوق در باب الکبائر من لا یحضره الفقیه گفته که به سبب طولانی بودن خطبه، فقط بخشی را آورده که به آن نیاز داشته (3 / 568)، که معلوم می شود به متن کامل آن دسترسی داشته است. طریق او در نقل خطبه، به زینب علیها السلام دختر امیر مؤمنان علیه السلام پایان می یابد. شیخ مفید، در جلسات تدریس حدیث خویش، به ماجرای غصب فدک اشاره ای کوتاه نموده و اشعار حضرت زهرا علیها السلام را به شاگردانش املا کرده است. تعداد ابیات این گزارش بیش از دیگر گزارشهاست (40 - 41). ابن شهر آشوب در بخشی از مناقب آل ابی طالب - که در آن به مظلومیت اهل بیت علیهم السلام اشاره کرده - قسمتی از متن خطبه را آورده است. در این کتاب، ترتیب و تنظیم بیانات خطبه با آنچه در بلاغات النساء، ابن طیفور آمده است، تفاوت‌های اندکی دارد (2 / 49 - 50).

2. روایان خطبه:

شماری از نخستین روایان خطبه از مشاهیر جهان اسلام هستند که جایگاه ایشان بر کسی پوشیده نیست. از آن جمله اند: امام حسن علیه السلام، امام حسین علیه السلام، امام باقر علیه السلام، امام صادق علیه السلام، زینب علیها السلام دختر امیر المؤمنین علیه السلام، و عایشه همسر پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم. روایان دیگری نیز در طریق نقل خطبه اند، مانند عبدالله بن عباس، عبدالله بن حسن بن حسن علیه السلام، و ابومحمد شیخ الطالیین (م. 145ق.). ابو محمد از عبّاد است و در ردیف تابعین مدینه قرار دارد و نامش در شمار یاران امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام آمده است (طوسی، رجال، 139، 228؛ ابن حجر عسقلانی، 5 / 163). شخص دیگر، عبیدالله بن محمد بن حفص است که چون از نسل عائشة بنت طلحه است، به ابن عایشه معروف است. در روایات، از او با تعبیری همچون ابن عایشه بصری

(کلینی، 1 / 50)، عبدالله بن محمد عیسی (حر عاملی، 10 / 247) و عیسی (مفید، 111؛ ذهبی، 10 / 564) یاد شده است. به گفته برخی، احمد بن حنبل از او روایت نموده و همواره او را در نقل حدیث معرفی کرده است (ابن ابی حاتم، 5 / 335). از دیگر روایان، عوانة بن حکم، معروف به ابوالحکم کوفی، است. ذهبی در سیر اعلام النبلاء وی را علامه اخباری خوانده و او را یکی از فصحای بنام عرب و شخصی راستگو در نقل روایات معرفی کرده است (2017). محمدبن سائب کلبی (پدر هشام بن محمد کلبی)، از یاران امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام، نیز از روایان خطبه است برقی، 20؛ طوسی، رجال، 145، 284). در روایات، از او با عنوان کلبی نسابه یاد شده است. وی در تفسیر و اخبار و انساب، از دانشمندان بزرگ عصر خود بود. ذهبی او را از حیث علم ستوده و صاحب نام خوانده، اما بر آن است که چون شیعی است، به اخبارش اعتنا نمی شود (6 / 248).

3. محتوای خطبه:

خطبه دوم حضرت فاطمه علیها السلام در مسجد مدینه هنگامی ایراد شد که ابوبکر و عمر تصمیم نهایی خود را مبنی بر غصب فدک گرفتند. فاطمه علیها السلام با شنیدن این خبر، سر خود را پوشاند و همراه زنانی از خویشان و یاران خود به اعتراض، به سوی مسجد رفت، در حالی که هنگام راه رفتن، لباس وی بر زمین کشیده می شد و چنان راه می رفت که گویا پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم گام بر می دارد. ابوبکر با گروهی از مهاجران و انصار در مسجد نشسته بود که فاطمه علیها السلام وارد شد. در این هنگام، میان وی و مردم پردهای آویخته شد. فاطمه علیها السلام چنان ناله‌های سرداد که مردم را به گریه واداشت. سپس لحظه ای درنگ کرد و با آرام شدن مجلس، خطبه خویش را آغاز نمود (ابن طیفور، 12 - 13؛ ابن ابی الحدید، 16 / 211).

در این خطبه، فاطمه علیها السلام سخن را با حمد و ثنای الهی آغاز کرد و پس از شهادت بر توحید و یگانگی خداوند و بیان صفات او و نیز شهادت بر رسالت خاتم انبیا صلی الله علیه و آله وسلم، به بیان چگونگی برگزیدن وی، هدف بعثت، اوضاع مردم در هنگام بعثت و هدایتگری وی پرداخت. سپس خطاب به اهل مجلس، وظیفه مهم آنان را مبنی بر ابلاغ فرمانهای اسلام به سایر امتها یادآوری کرد و آنان را به چنگ زدن به ریسمان قرآن و عترت و پیروی از دستورهای آن دعوت نمود. پس از آن، به بیان حکمت احکام و دستورهای الهی پرداخت، چنان که ایمان را وسیله ای برای پاک شدن از شرک، نماز را برای دوری از کبر، زکات را برای تزکیه نفس و فزونی روزی، و روزه را برای پایداری اخلاص معرفی نمود. همچنین پیروی از اهل بیت علیهم السلام را رشته یکدلی، و رهبری آنان را مانع فروپاشی امت اسلام دانست. سرانجام، بر اساس آیه 102 سوره آل عمران، آنان را به تقوا و پیروی از خدا در اجرای فرمانهایش فراخواند و به استناد آیه 28 سوره فاطر، دانایان را مصداق کامل خداترسان دانست. آنگاه به معرفی خود پرداخت و با تأکید فراوان، خود را فاطمه فرزند محمد صلی الله علیه و آله وسلم خواند و یادآور شد که نه در گفتارش خطایی رخ داده و نه در رفتارش کژی و کاستی راه یافته است. حضرت علیها السلام با استشهاد به آیه 128 سوره توبه، که پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم را برگزیده از میان مردم و حریص بر هدایت آنان معرفی کرده است، بر نسبت فرزندی خویش با وی تأکید نمود و یادآور شد که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم رسالت خود را با معرفی امیر مؤمنان علیه السلام به مقام خلافت، به انجام رساند، چنان که با انذار و روی برتافتن از روش مشرکان، آن را آغاز نمود. سپس به ترسیم اوضاع

عربستان در هنگام بعثت پرداخت که مردم آن بسیار حقیر و پست، و بر لبه پرتگاهی از آتش بودند، آب نوشیدنی آنان گنداب و خوراکشان پوست جانور و مردار بود و از هجوم اطراف و اکناف، پیوسته در دلهره و هراس بودند، اما پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم آنان را از این وضع نجات داد. آن حضرت صلی الله علیه و آله وسلم، علی علیه السلام را برای خاموش کردن آتش جنگها و فتنه ها و شکستن شاخ شیطان گسیل می داشت. فاطمه علیها السلام، علی علیه السلام را این گونه وصف کرد که کوشا در اجرای فرمان خدا، نزدیک به رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم، سرور اولیای خدا و تلاشگری پویا بود که سرزنش هیچ سرزنش کننده ای او را از هدفش باز نمی داشت. در مقابل، مخالفان را منافقانی دانست که پیوسته در پی آسایش خویش و مترصد رسیدن حوادث ناگوار بر اهل بیت علیهم السلام بودند. آنان با رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم نفاق خویش را آشکار نمودند و با پیروی از شیطان، به غضب خلافت روی آوردند و با آنکه قرآن فراروی آنان قرار داشت، به بهانه ترس از فتنه، به استشهاد آیه 49 سوره توبه - که بر چنگ زدن به آتش فتنه و احاطه دوزخ بر کافران اشاره دارد. به فتنه ای بزرگ تر گرفتار شدند و خلافت را غصب کردند، که این کاری مذموم و مخالف با قرآن بود. سپس با بیان احکام فقهی ارث و تأکید بر اینکه دختر رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم است، به دفاع از حق خویش پرداخت و با استناد به آیه 50 سوره مائده، رفتار و حکم آنان را برگرفته از آثار جاهلی آنان دانست. سپس با شواهد قرآنی، به بیان ارث گذاشتن پیامبران علیهم السلام پرداخت، نظیر ارث بردن سلیمان علیه السلام از داوود علیه السلام (نمل، 16) و دعای زکریا علیه السلام برای اعطای فرزند و وارث به وی (مریم، 5 - 6) و به استناد پاره ای آیات، احکام ارث را بیان کرد و

بدین وسیله حقوق خویش را یادآور شد و کیفر آنان را به رستاخیز وعده کرد. در همین حال، رو به قبر پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم نمود و شکایت و اندوه دل خویش را با وی در میان گذاشت. خطاب به انصار، آنان را در یاری نکردن خویش ملامت کرد و با یادآوری فقدان پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، خبر دادن قرآن از مرگ وی و نیز حتمیت مرگ را متذکر شد و با استناد به آیه 144 سوره آل عمران، بازگشت مسلمانان را به دوران جاهلیت، پس از مرگ پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، به زیان خودشان دانست. سرانجام، با یادآوری قدرت و شجاعت انصار، آنان را مردمانی پیمان شکن معرفی کرد و پس از اتمام حجت با ایشان، فرجام آنان را ننگین و کفر آمیز خواند، زیرا زمامداری را از مجرای واقعی خود منحرف نمودند.

ابوبکر در برابر این سخنان واکنش نشان داد و پیامبر خدا صلی الله علیه و آله وسلم را با مؤمنان، عطف و رئوف و نسبت به کافران عذابی دردناک معرفی کرد، به نسبت داشتن فاطمه علیها السلام و امیر مؤمنان علیه السلام با پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم اعتراف نمود، بر یآوری و دوستی علی علیه السلام با پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم تأکید ورزید و دوست داشتن اهل بیت علیهم السلام را خوشبختی و دشمنی با آنان را بدبختی خواند. سپس با تأکید بر پاکی و برگزیدگی فاطمه علیها السلام و صداقت وی، گفت که رأی من برگرفته از کلام رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم است که طلا و نقره و خانه و مزرعه، میراث انبیا نیست، بلکه آنچه از پیامبران بر جای می ماند، کتاب و حکمت و دانش و نبوت است و آنچه از اموال باقی بماند، در اختیار ولیّ امر بعدی قرار می گیرد. از این رو، مدعی شد از فدک برای تهیه ابزار جنگی و تجهیز سپاه اسلام استفاده کرده و آنچه انجام داده، نتیجه اجماع و اتفاق همه مسلمانان بوده است. براین اساس، مخالفت با رأی خویش را مخالفت با پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم اعلام کرد.

حضرت فاطمه علیه السلام در پاسخ به ابوبکر، سخنان وی را تهمت به رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم و خیانت به وی دانست و گفت که با توطئه، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم را رویگردان از قرآن و مخالف با احکام آن معرفی می کنند. بنابراین، پس از تأکید بر پیروی پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم از قرآن، با استفاده از برخی شواهد قرآنی، احکام عادلانه قرآن را درباره ارث بیان کرد و با استفاده از آیه 18 سوره یوسف، کار آنان را نتیجه پیروی از هوای نفسشان اعلام نمود.

ابوبکر در پاسخ، پس از بیان صداقت گفتار خدا و پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، گفتار فاطمه علیها السلام را تأیید نمود و داوری بین خود و فاطمه علیها السلام را به مسلمانان واگذار کرد و مدعی شد که آنان بار خلافت را بر دوش وی افکنده اند و رأی او رأی آنان است. در پایان، فاطمه علیها السلام رو به مردم کرد و با استناد به آیه 24 سوره محمد صلی الله علیه و آله وسلم، رفتار آنان را نتیجه تدبیر نکردن آنان در قرآن و قتل خوردن دل‌هایشان دانست و افزود که فرجامی ننگین دارید و به عذابی سخت گرفتار خواهید شد (ر. ک: ابن طیفور، 12 - 19؛ طبری امامی، 111 - 121؛ ابن ابی الحدید، 16 / 211 - 215).

حضرت فاطمه علیها السلام در این خطبه به خوبی نشان داد که شکل‌گیری جریان سقیفه، مبتنی بر ارزشها و گرایشهای قبیله‌ای بوده و با قرآن و سنت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم هیچ ارتباطی ندارد. در واقع، مهم‌ترین اندیشه سیاسی حضرت فاطمه علیها السلام تبیین ماهیت حکومت اسلامی و تفکر توحیدی بود و اینکه چه کسی صلاحیت خلافت دارد، در حالی که در سقیفه سخن بر سر آن بود که از نظر آنان چه کسی برای حکومت بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم پذیرفته است، و هرگز به صلاحیت وی و چگونگی حکومتش فکر نکردند. بنا به قول ابن ابی الحدید، با اینکه صداقت گفتار فاطمه علیها السلام بر همگان

آشکار بود، خلیفه از بازگرداندن فدک به وی خودداری کرد، زیرا با این کار، غاصبانه بودن اقدامات خویش را تأیید می کرد و ناگزیر بود خلافت را نیز به امیر مؤمنان علیه السلام واگذار کند (16 / 284).

بنا بر گزارشی که ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه آورده است، سخنان فاطمه علیها السلام برای خلیفه گران تمام شد؛ از این رو، برای تسلط بر اوضاع، به منبر رفت و خطاب به مردم گفت: «چرا به هر سخنی گوش داده می شود و کجا این آرزوهای خیالی در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم بود؟ هرکس شنیده و دیده است، سخن بگوید.» و ادامه داد: «می خواهند آتش فتنه را بعد از خاموشی، دوباره شعله ور کنند و در این راه از زنان و ناتوانان کمک می جویند» (16 / 214 - 215).

ابن ابی الحدید، پس از نقل این خبر، گفته است که از نقیب ابویحیی بصری درباره کنایه های ابوبکر سؤال کردم. او گفت که سخنان ابوبکر نه کنایه، بلکه صریح است و مخاطب آن علی علیه السلام است (16 / 215). علاوه بر محتوای کم نظیر این خطبه، دیگر نکته مهم آن، ادبیات بسیار غنی خطبه است که باعث شده عده ای از راویان و مؤلفان غیرشیعه نیز آن را با جزئیاتش نقل کنند. از نمونه های بسیار جالب توجه، نقل این خطبه در المنظوم و المنثور من کلام نسوان العرب من الخطب و الشعر است که مؤلف آن از علمای متقدم اهل سنت است و نسخه خطی آن در خزانه متوکل عباسی، در قرن سوم هجری، موجود بوده است (محمودی، 1 / 66).¹ برای درک مقام علمی فاطمه علیها السلام، علاوه بر اندیشیدن در این خطبه، می توان آن را با برخی خطبه های امیر مؤمنان علیه السلام مقایسه کرد. از این مقایسه به دست می آید که

هر دو از نظر فصاحت و بلاغت و عمق معانی و مضامین، هم ترازند. بی دلیل نبود که اهل بیت علیه السلام، فرزندان خود را به حفظ این خطبه ملزم می کردند، همان طور که آنان را به حفظ قرآن ملزم می نمودند (شرف الدین موسوی، 1392).

4. شرحهای خطبه:

در قرن پنجم، احمد بن عبد الواحد بن احمد بزاز، معروف به ابن عبدون (م. 423 ق.)، بر این خطبه شرح نوشت و کتابش را تفسیر خطبه فاطمه علیها السلام نامید (نجاشی، 87؛ محدث قمی، 1 / 353؛ آقابزرگ تهرانی، 4 / 348)، اما این اثر از بین رفته است.

در سده های اخیر، جمعی از دانشمندان شیعی به شرح این خطبه پرداخته اند. از جمله مجلسی در بحار الانوار، بعد از بیان خطبه و مصادر آن، به شرح و تفسیر آن پرداخته (ر. ک: 29 / 215 - 335)، که مهم ترین اثر در این زمینه است. سید عبدالله شبر (م. 1242 ق.) در کشف المحجّة فی شرح خطبة اللّٰمه (آقابزرگ تهرانی، 18 / 58)، کرمانی مشهدی (م. 1290 ق.) در شرح خطبة اللّٰمه (آقابزرگ تهرانی، 13 / 224) و علی نقوی لکنهوی (م. 1312 ق.) در شرح خطبة اللّٰمه (آقابزرگ تهرانی، 13 / 224)، به تفصیل درباره این خطبه مطالب ارزشمندی نوشته اند. کتابهای دیگری نیز در این باره وجود دارد، از جمله اللمعة البيضاء فی شرح خطبة الزهراء علیها السلام، محمد علی بن احمد تبریزی انصاری (م. 1310 ق.)؛ شرح خطبة اللّٰمه، فضل علی قزوینی (م. 1367 ق.) (آقابزرگ تهرانی، 13 / 224) و کتابی از مسلم جابری (م. 1374 ق.) (انصاری قمی، 13). آثار بسیار دیگری نیز در شرح این خطبه انتشار یافته است (ر. ک: انصاری قمی؛ انصاری زنجانی). در دوران معاصر نیز کتابهایی درباره این خطبه نوشته شده، که از آن جمله است: خطبه آتشین بانوی اسلام در بستر

شهادت، ناصر مکارم شیرازی؛ شرح خطبه حضرت زهرا علیها السلام، سید عزّ الدین حسینی زنجانی؛ قطره ای از دریا، شرح کوتاه بر خطبه فاطمه زهرا علیها السلام، علی ربانی گلپایگانی؛ شرح خطبه حضرت فاطمه زهرا علیها السلام و ماجرای فدک، حسینعلی منتظری.

خطبه سوم، سخنان حضرت فاطمه علیها السلام در جمع زنان مهاجر و انصار:

این خطبه را حضرت فاطمه علیها السلام در بستر بیماری، برای زنانی که به عیادتش رفته بودند، ایراد فرمود. این خطبه در منابع گوناگون شیعه و اهل سنت نقل شده، که مهم ترین آنها عبارت است از: بلاغات النساء، ابن طیفور به سندش از عطیه عوفی (19 - 20)؛ معانی الاخبار صدوق، با دو سند، یکی به سندش از عبدالله بن حسن بن حسن علیه السلام از مادرش فاطمه (دختر امام حسین علیه السلام) که به نظر می رسد میراث خانوادگی آن خاندان بوده است و دیگری به سندش از امام علی بن ابی طالب علیه السلام (ر. ک: 354 - 356)، الامالی طوسی، به سندش از عبدالله بن عباس (ر. ک: 374 - 376)؛ دلائل الامامه، طبری امامی از دو طریق، یکی از امام صادق علیه السلام از جدش امام سجاد علیه السلام و دیگری از عبدالله بن حسن علیه السلام بن حسن از مادرش فاطمه، دختر امام حسین علیه السلام (ر. ک: 125 - 129)؛ الاحتجاج، طبرسی، به نقل از سویدبن غفله (ر. ک: 146 / 1 - 149) که علامه حلی وی را از دوستان امیر مؤمنان علیه السلام معرفی کرده است (خلاصه الاقوال، 163)؛ شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید به نقل از السقیفه و فدک جوهری بصری، به سندش از عبدالله بن حسن بن حسن علیه السلام از مادرش فاطمه، دختر امام حسین علیه السلام (ر. ک: 233 / 16 - 234)؛ کشف الغمه، اربلی به نقل از السقیفه و فدک، جوهری بصری با همان سند (ر. ک: 114 / 2 - 116).

محتوای خطبه: حضرت علیها السلام در این خطبه ضمن براءت و بیزاری جستن از دنیای آنان، خشم و دشمنی خود را به مردان پیمان شکن آنان ابراز نمود و با تکیه بر آیه 80 سوره مائده، نادرستی رأی و لغزش آنان را از روی هوا و هوس نکوهش کرد و پایان و نتیجه آنان را به خودشان واگذاشت. آنگاه به محاکمه آنان پرداخت که چگونه خلافت را از بنیانهای استوار رسالت دور کردند و از امیر مؤمنان علیه السلام، بدون هیچ جرمی، انتقام گرفتند و با تکیه بر آیه 96 سوره اعراف و آیه 51 سوره زمر، آنان را برای نپذیرفتن رهبری علی علیه السلام - که آن را بهترین معیار برای بازشناسی زاهد از حریص، و راستگو از دروغگو می دانست - ملامت کرد و سرانجام به گمراهی آنان در این گزینش هشدار داد و با استناد به آیه 35 سوره یونس، کسی را شایسته رهبری دانست که خود هدایتگر باشد. سپس با تکیه بر آیه 13 سوره حج و آیه 50 سوره کهف، حرکت آنان را در انتخاب رهبر و خلیفه، باطل و بدفرجام خواند (ابن طیفور، 19 - 20؛ ر. ک: طبرسی، 1 / 146 - 149؛ مجلسی، 43 / 158 - 161). زنان، سخنان آن حضرت علیها السلام را برای شوهران خویش بازگو کردند. از این رو، گروهی از مهاجران و انصار برای عذرخواهی نزد حضرت علیها السلام رفتند و گفتند که دلیل بیعتشان با ابوبکر، بی اطلاعی از این مطالب بوده است، ولی فاطمه علیها السلام سخن آنان را نپذیرفت، آنان را از خود راند و گناهایشان را نابخشودنی دانست (طبرسی، 1 / 149؛ مجلسی، 43 / 161).

منابع:

آقابزرگ تهرانی، محمد محسن (م. 1389 ق.)، الذریعة الی تصانیف الشیعه، بیروت، دارالاضواء، 1403ق، ابن ابی الحدید، عزالدین (م. 656ق.)، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، دار احیاء الکتب العربیة، 1378ق؛ ابن ابی جمهور احسائی، محمدبن علی

(م. 940ق.)، عوالى اللئالى العزىزية فى الاحادىث اللىنة، تحقىق مآبى عراقى، قم، مطبعة سىءالشهءاء، 1403ق؛ ابن ابى ءاآم، عبدالرحمن بن محمد (م. 327ق.)، الجرح و التعءىل، بىروآ، ءار اءىاء الآراآ العربى، 1371ق؛ ابن اآىر، مبارك بن محمد (م. 606ق.)، النهاىة فى غرب الءءىآ و الاآر، آءقىق اءمءالزاولى، محمود طناآى، قم، انآآارات اسماعىلىان، 1364 ش؛ ابن ءاآم عاملى، يوسف بن ءاآم (م. 664ق.)، الءر النظم فى مناقب الائمة اللهامىم علىهم السلام، قم، نشر اسلامى؛ ابن ءجر عسقلانى، اءمء بن على (م. 852ق.)، آهذىب آهذىب، بىروآ، ءار الفكرا، 1404ق؛ ابن شهر آشوب، محمد بن على (م. 588ق.)، مناقب آل ابى طالب، آءقىق گروهى از اساءىء نجف اشرف، النجف الاشرف، المكآبة الءىءرىة، 1376ق؛ ابن طاووس، سىء على بن موسى (م. 664ق.)، الطرائف فى معرفة مءاهب الطوائف، قم، مطبعة الءىام، 1389ق؛ همو، سعءالسعود، قم، الشرف الرضى، 1363ش؛ ابن طىفور، اءمء بن ابى طاهر (م. 380ق.)، بلاغات النساء، قم، مكآبة بصىرى، ابن عساكر، على بن ءسن (م. 571ق.)، آارىء مءىنة ءمشق، آءقىق على شىرى، بىروآ، ءار الفكرا، 1415ق؛ ابن قآىبه ءىنورى، عبءالله بن مسلم (م. 276ق.)، الامامة و السىاسة، آءقىق على شىرى، قم، الشرف الرضى، 1413ق؛ همو، غرب الءءىآ، بىروآ، ءارالآب العلمىة، 1408ق؛ ابن منظور، محمد بن مكرم (م. 711ق.)، لسان العرب، قم، نشر اءب الءوزة، 1405ق؛ ابو مخنف، لوط بن ىءىبى (م. 157ق.)، مآآل الءسىن علىه السلام، آءقىق ءسن عفارى؛ اربلى، على بن عىسى (م. 693ق.)، كشف الغمة فى معرفة الائمة علىهم السلام، بىروآ، ءارالاضواء، 1405ق؛ انصارى زنجانى، اسماعىل، فاطمه علىها السلام ءر آئىنه آآاب، قم، انآآارات ءلىل ما، 1380ش؛ انصارى قمى، ناصرالءىن، آآابنامه ءضرت فاطمه زهرا علىها السلام، قم، انآآارات اسلامى، 1372ش؛ برقى، اءمء بن محمد (م. 274ق.)، رجال البرقى، آهران، انآآارات ءانشگاه، 1383ش؛ آاآظ، عمروىن بءر (م. 255ق.)، البىان و آبىىن، بىروآ، ءارص: 61

مكتبة الهلال، 1423ق؛ جوهري بصرى، احمد بن عبدالعزيز (م. 323ق.)، السقيفة و فذك، تحقيق محمد هادى امينى، بيروت، شركة
الكتبي، 1413ق؛ حر عاملى، محمد بن حسن (م. 1104 ق.)، وسائل الشيعه، تحقيق ربانى شيرازى، بيروت، دار احياء التراث العربى،
1403ق؛ خواجه نصير طوسى، محمد بن محمد (م. 672ق.)، اساس الاقتباس، تحقيق مدرس رضوى، تهران، انتشارات دانشگاه،
1361ش؛ ذهبى، محمد بن احمد (م. 748ق.)، سير اعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1413ق؛ راغب
اصفهانى، حسين بن محمد (م. 502ق.)، محاضرات الادباء و محاورات الشعراء و البلغاء، بيروت، دار الأرقم بن ابى الأرقم، 1420ق؛
رضوى، مسعود، در باب خطابه، اطلاعات حكمت و معرفت (ماهنامه)، تهران، مؤسسه اطلاعات، س 4، ش 4، 1388ش؛ سيد مرتضى،
على بن حسين (م. 436ق.)، الشافي في الإمامه، تحقيق سيد عبد الزهرا حسيني، تهران، انتشارات اسماعيليان، 1410ق؛ شرف الدين
موسوى، سيد عبدالحسين (م. 1377ق.)، المراجعات، تحقيق حسين الراضى، بيروت، الجمعية الاسلاميه، 1402ق؛ شريعتى سبزوارى،
محمد باقر، در باره سخن و سخنورى، قم، بوستان كتاب، 1381ش؛ شوشترى، محمد تقى (م. 1320 ق.)، قاموس الرجال، قم، نشر
اسلامى، 1419ق؛ صدوق، محمد بن على (م. 381ق.)، علل الشرايع، تحقيق سيد محمد صادق بحر العلوم، النجف الاشرف، المكتبة
الحيدريه، 1385ق؛ همو، معانى الاخبار، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1361ش؛ همو، من لا يحضره الفقيه، تحقيق على
اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1404ق؛ طبرسى، احمد بن على (م. 560ق.)، الاحتجاج، تحقيق محمدباقر خراسان، النجف الاشرف،
دار النعمان، 1386ق؛ طبرى، محمد بن جرير (م. 310ق.)، تاريخ الامم و الملوك، تحقيق گروهى از دانشمندان، بيروت، مؤسسة
الأعلمى، 1403ق؛ طبرى امامى، محمد بن جرير (م. قرن 5)، دلائل الامامه، قم، مؤسسة البعثة، 1413ق؛ طريحي، فخرالدين (م.
1085 ق.)،

مجمع البحرين، تحقيق سيداحمد حسيني، تهران، المكتبة المرتضوية، 1375ش؛ طوسي، محمدبن حسن (م. 460ق.)، الامالي، تحقيق مؤسسة البعثة، قم، دار الثقافة، 1414ق؛ همو، رجال الطوسي، تحقيق جواد قيومي، قم، نشر اسلامي، 1415ق؛ علامه حلي، حسن بن يوسف (م. 726ق.)، الجوهر النضيد، قم، انتشارات بيدار، 1371ش؛ همو، خلاصة الاقوال في معرفة الرجال، تحقيق جواد قيومي، قم، مؤسسة نشر الفقاهة، 1417ق؛ فراهيدي، خليل بن احمد (م. 175ق.)، العين، تحقيق مهدي مخزومي، ابراهيم سامرائي، قم، مؤسسة دار الهجرة، 1410ق؛ فيومي، احمد بن محمد (م. 770ق.)، المصباح المنير، قم، دار الهجرة، 1405ق؛ قمى، على بن ابراهيم (م. 307ق.)، تفسير القمى، تحقيق سيد طيب موسوي جزائري، قم، دار الكتاب، 1404ق؛ كليني، محمد بن يعقوب (م. 329ق.)، الكافي، تحقيق على اكبر غفاري، تهران، دار الكتب الاسلامية، 1363ش؛ مجلسي، محمدباقر (م. 1111ق.)، بحار الانوار، تحقيق محمد باقر بهبودي، بيروت، دار احياء التراث العربي، 1403ق؛ محدث قمى، عباس (م. 1359ق.)، الكنى والالقب، تهران، مكتبة الصدر؛ محمودى، محمد باقر، نهج السعادة في مستدرک نهج البلاغه، بيروت، مؤسسة الأعلمی؛ مسعودى، على بن حسين (م. 345ق.)، مروج الذهب و معادن الجواهر، بيروت، دار المعرفة؛ مطهرى، مرتضى (م. 1358ش.)، مجموعه آثار استاد شهيد مطهرى، تهران، انتشارات صدرا، 1377ش؛ مظفر، محمدرضا (م. 1388ق.)، المنطق، قم، نشر اسلامي؛ مفيد، محمد بن محمد (م. 413ق.)، الامالي، تحقيق حسين استادولى، على اكبر غفاري، بيروت، دارالمفيد، 1414ق؛ نجاشي، احمد بن على (م. 450ق.)، رجال النجاشي، قم، نشر اسلامي، 1416ق؛ نيشابورى، سيد اعجاز حسين (م. 1286ق.)، كشف الحجب والاسرار عن اسماء الكتب والاسفار، قم، كتابخانه مرعشى نجفى، 1409ق.

سيد مسعود پورسيد آقاىي

کتاب حضرت فاطمه علیها السلام که آن را جبرئیل املا کرده و امیر مؤمنان علی علیه السلام نوشته است.

مصحف مجموعه ای از برگ نوشته هاست که میان دو لَت جمع آوری شده است (فراهیدی، 3 / 120؛ جوهری، 4 / 1384؛ ابن منظور، 9 / 186). به قرآن نیز از همین رو مصحف گفته اند (زرکشی، 1 / 236). هرچند پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم قرآن را مصحف خوانده است (ترمذی، 3 / 254 - 255؛ زرکشی، 1 / 262)، آثار برجای مانده تاریخی نشان می دهند که در قرن اول هجری، این واژه مفهومی عام داشته و به هر مجموعه ای با ویژگی یادشده اطلاق می شده است (خطیب بغدادی، 36؛ ابن حجر عسقلانی، 3 / 103). بنابراین، در صدر اسلام بین قرآن و مصحف، ترادفی وجود نداشته است (فضل الله، 190 - 191)، چنان که مسلمانان مصحف را در مورد کتابهای غیر مسلمانان (ابن هشام، 1 / 223 - 224؛ طبری، 209 - 210)، و غیر مسلمانان این واژه را در مورد انجیل و نوشته های مقدّس خود به کار برده اند (ابن سعد، 1 / 363؛ ابن عساکر، 3 / 389). اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم نیز واژه مصحف را برای غیر قرآن به کار برده اند، مانند ابوسعید خُدّری که وقتی از او خواستند «حدیث» املا کند، پذیرفت و حفظ کردن را بر نوشتن ترجیح داد، چرا که به نظر او با نوشتن، احادیث همانند مصاحفی می شد که مردم می خواندند (خطیب بغدادی، 36). روشن است که مراد ابوسعید از مصاحف، قرآن نبوده، بلکه کتابهایی بوده که در میان مردم قرائت می شده است. جاحظ نیز هر جزء کتابش را مصحف نامیده است (1 / 252، 2 / 427، 3 / 662، 4 / 880، 5 / 883؛ ر. ک: امینی، مصحف، 18).

علمای معاصر مصحف را به معنای کتاب دانسته اند، نه اینکه فقط بر قرآن اطلاق شده باشد، و ادعای کسانی را که این دو لفظ را مترادف می دانند رد کرده اند (فضل الله، 190 - 191؛ اسد، 139؛ امینی، مصحف، 19 - 20). علاوه بر این، در خود قرآن نامهای متعددی برای قرآن ذکر شده است، اما واژه مصحف در میان آنها نیست و برخی نیز آن را از نامهای قرآن ذکر نکرده اند (ر. ک: سیوطی، 1 / 141 - 143). تنها چیزی که پذیرفتنی است، کاربرد بسیار واژه مصحف برای قرآن است که سبب شده است قرآن به ذهن متبادر شود (برکات، حقیقة الجفر، 86)، که در این صورت، غیر از آن تعبیری است که در روایات مصحف فاطمه علیه السلام آمده است. بدین سان، با مشاهده عنوان مصحف در روایات راجع به مصحف فاطمه علیه السلام و اوصافی نظیر اینکه چندین برابر قرآن بوده است، نمی توان پنداشت که شیعه قائل به تحریف قرآن است (عمیدی، 2 / 353 - 354، ادامه مقاله).

در روایات اهل بیت علیهم السلام در منابع شیعی، از مجموعه ای با عنوان «مصحف فاطمه علیها السلام» یاد شده است. اختلاف روایات و گاه تعارض ظاهری آنها باعث شده است که داوریها در چگونگی آن یکسان نباشد. محققان و عالمان اهل سنت نیز در این باره کمابیش سخن گفته اند. روایات مرتبط با این بحث، در کهن ترین منابع حدیثی شیعه، چون بصائر الدرجات الکبری (ر. ک: صفار، 170 - 181) و الکافی (ر. ک: کلینی، 1 / 238 - 242)، نیز آمده است. علامه مجلسی در بحار الانوار (ر. ک: 26 / 18 - 49)، در ابواب علوم اهل بیت علیهم السلام، بیشترین احادیث مرتبط با مصحف فاطمه علیها السلام را گرد آورده است. در عوالم العلوم نیز این روایات گزارش شده است (ر. ک: بحرانی اصفهانی، 11 / 833 - 843، 860). از میان متأخران، شاید اولین کسی که

به تفصیل به این موضوع پرداخته است، سید محسن امین عاملی در اعیان الشیعه باشد که از چگونگی آن سخن به میان آورده و کوشیده است برخی از تعارضهای روایات را حل کند (1/ 358). از میان معاصران، سید جعفر مرتضی عاملی در مأساة الزهراء علیها السلام (ر. ک: 1/ 106 - 120) و سپس در خلفیات کتاب مأساة الزهراء علیه السلام (ر. ک: 1/ 541 - 529)، به تفصیل به این موضوع پرداخته و در هردو کتاب، انگیزه وی نقد آرای برخی از عالمان و مفسران بوده است. گسترده ترین پژوهش را درباره مصحف فاطمه علیها السلام، سیدهاشم هاشمی در حوار مع فضل الله حول الزهراء علیه السلام انجام داده است (ر. ک: 129 - 194). وی علاوه بر نقد سندها، کوشیده است برخی از تعارض نماینها را نیز حل کند. اکرم برکات نیز در کتابش با عنوان حقیقة مصحف فاطمة علیها السلام عند الشیعه، ضمن پژوهش دقیق و گسترده در ابعاد بحث، به مباحث جنبی و حاشیه ای بسیاری نیز پرداخته است.

تعدادی از روایاتی که عنوان مصحف فاطمه علیها السلام در آنها آمده است، سندهای صحیح و استواری دارند؛ از این رو، در اصل وجود آن، تردیدی روا نیست و برخی تردیدها در اصل آن یا اینکه صورت مفصل روایت یا صحیفه دیگری است (ر. ک: مدرسی طباطبائی، 42 - 45) نیز، چنان که خواهیم دید، پایه ای ندارد. از جمله این روایات، روایت ابو عبیده از امام صادق علیه السلام است که در پاسخ به پرسش یکی از شیعیان درباره مصحف فاطمه علیها السلام گفته است: «پس از رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم، حضرت فاطمه علیها السلام 75 روز عمر کرد و چون اندوه شدیدی در فقدان پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم داشت، جبرئیل نزد وی می آمد و او را گرامی می داشت و تسلی می داد و از پدرش و جایگاه وی و نیز آنچه پس از آن حضرت علیها السلام در نسل وی

خواهد بود [امامت]، خبر می داد. مجموع این سخنان، که امیر مؤمنان علیه السلام آنها را نوشته، مصحف فاطمه علیها السلام است» (صفار، 173 - 174؛ کلینی، 1 / 241). با بررسی سند حدیث روشن می شود که بسیاری از اندیشمندان، راویان آن را از ثقات و از شخصیت‌های والای راویان شیعی دانسته اند (نجاشی، 170، 349، 353؛ طوسی، رجال، 1334 همو، الفهرست، 151؛ کاظمی، 175؛ حائری، 2 / 447).

در روایتی دیگر، حسین بن ابی العلاء از امام صادق علیه السلام نقل کرده است که امام علیه السلام از وجود «جَفْر سفید» در نزد خود خبر داد و گفت که محتوای آن، زبور داوود و تورات موسی و انجیل عیسی و صحف ابراهیم علیهم السلام و حلال و حرام و مصحف فاطمه علیها السلام است (صفار، 170؛ کلینی، 1 / 240؛ مجلسی، بحار الانوار، 26 / 37). این روایت نیز از نظر سند اشکالی ندارد و تمام راویان آن از ثقات اند.

روایتهای دیگری نیز وجود دارد (ر. ک: صفار، 170 - 181؛ قطب راوندی، 2 / 894) که پیش از هر چیز، نشان دهنده عظمت و جلالت و بی بدیلی حضرت فاطمه علیها السلام هستند (مقاله سیده نساء العالمین). بر اساس تعدادی از روایات، یکی از نامهای حضرت فاطمه علیها السلام محدّثه است (صدوق، علل الشرایع، 1 / 182 - 183؛ طبری امامی، 81) و بیانگر این است که فرشتگان با ایشان سخن گفته اند (مقاله محدّثه بودن فاطمه علیها السلام)، که ثمره آن نگارش مصحف آن حضرت علیها السلام است. امام خمینی قدس سره درباره اهمیت گفتگوی جبرئیل با حضرت زهرا علیها السلام، آمدن جبرئیل را برای هر کسی امکان پذیر ندانسته و یاد آور شده است که باید بین روح کسی که جبرئیل با او گفتگو می کند و مقام جبرئیل، که روح اعظم است، تناسب وجود داشته باشد. از این رو، این مرتبه را از بزرگترین فضایل اختصاصی حضرت زهرا علیها السلام دانسته است (20 / 5 - 6).

درباره املا کننده مصحف، به دلیل اختلاف ظاهری روایات و نیز برخی مسائل کلامی، چند دیدگاه وجود دارد. بیشتر اندیشمندان مسلمان املا کننده مصحف را جبرئیل می دانند. دلیل آنان، جمع بین روایاتی است که با تعبیر متفاوت بیانگر این امر است. در برخی روایات به صراحت آمده که املا کننده، خداوند است (صفار، 172؛ مجلسی، بحارالانوار، 26 / 39). در برخی دیگر از فرشته ای به عنوان املا کننده، سخن رفته است (صفار، 177؛ کلینی، 1 / 240) که نشان می دهد علی علیه السلام هنگام املا فرشته، محتوای صحیفه را خود می شنیده و می نگاشته است. در روایاتی نیز از جبرئیل به عنوان املا کننده مصحف یاد شده است (صفار، 173 - 174، 177؛ کلینی، 1 / 241؛ مجلسی، بحارالانوار، 26 / 43؛ همو، مرآة العقول، 3 / 58). با دقت در تعبیر به کار رفته در روایات، روشن می شود که بین عناوین سه گانه (خدا، فرشته، جبرئیل) تعارضی نیست، زیرا خداوند، مصحف را به واسطه فرشته ای، که همان جبرئیل است، املا کرده است (برکات، حقیقة مصحف، 84).

برخی املا کننده مصحف را رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم، و مصحف فاطمه علیها السلام را مجموعه ای از علوم می دانند که فاطمه علیها السلام مستقیماً از پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم شنیده است یا اینکه علی علیه السلام و پسرش حسن علیه السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم شنیده و برای فاطمه علیها السلام گزارش کرده اند (هاشمی، 151؛ حسنی، سیرة الائمه، 1 / 96 - 97). دلیل عمده این افراد، روایاتی است که در آن از رسول الله، به عنوان املا کننده این مجموعه یاد شده است و آنچه شنونده از واژه رسول الله می فهمد، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم است (برکات، حقیقة مصحف، 84). امام صادق علیه السلام نیز در روایتی، ضمن بیان اینکه مصحف فاطمه علیها السلام نزد ائمه علیهم السلام است و در آن هیچ حرف

و آیه ای از قرآن نیامده، آن را به املای رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم و خط علی علیه السلام دانسته است (ر. ک: صفار، 173، 176 - 178؛ مجلسی، بحار الانوار، 26 / 46؛ 47 / 271). برخی، روایت دیگری را نیز ضمن روایات مصحف آورده اند که به املای «رسول الله صلی الله علیه و آله» تصریح دارد، اما گویا آن روایت با این مصحف پیوندی ندارد، چون در آن، تعبیر «کتاب» آمده است و متن آن نیز با روایات مصحف سازگار نیست (کلینی، 1 / 241 - 242؛ بحرانی اصفهانی، 11 / 839). باید توجه داشت که در هیچ یک از روایات، نیامده است که علی علیه السلام و حسن علیه السلام، آن را از پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم شنیده اند و برای فاطمه علیها السلام نقل کرده اند. در روایاتی هم که گفته شده است امام حسن علیه السلام سخنان پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم را به فاطمه علیها السلام گزارش میداد (ابن شهر آشوب، 3 / 175)، به نگارش آن مطالب و ارتباط آن با مصحف هیچ اشاره ای نشده است.

دلیل دیگر قائلان به قول دوم، منافات داشتن روایاتی که املا کننده را جبرئیل می دانند با آموزه های قرآن و سنت است، زیرا پذیرش نزول وحی و سخن گفتن جبرئیل با حضرت فاطمه علیها السلام، مستلزم نبوت است، در حالی که پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله وسلم آخرین پیامبر بود. پس، مصحف مذکور نمی توانسته است سخنان جبرئیل با حضرت فاطمه علیها السلام باشد (امینی، الغدیر، 5 / 50 - 51: قصیر عاملی، 109). همچنین با استناد به روایتی که جبرئیل پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم نازل نخواهد شد (حلبی، 3 / 472)، سخن گفتن جبرئیل را با حضرت زهرا علیها السلام انکار می کنند (ر. ک: امینی، الغدیر، 5 / 50 - 51). ولی این سخنان مردود دانسته شده است، زیرا این روایت، علاوه بر ضعف سند، با اتفاق نظر مسلمانان که هر سال در شب قدر جبرئیل به همراه دیگر ملائکه نازل می شود، سازگاری ندارد (حلبی، 3 / 472؛ برکات، حقیقه مصحف، 174).

همچنین، به تصریح قرآن، جبرئیل بر غیر پیامبران نیز نازل شده و هیچ کس آن را انکار نکرده است (ر. ک: آل عمران، 42 - 45؛ هود، 69 - 73؛ مریم، 17 - 19). روایاتی نیز که در مورد محدّثه بودن حضرت فاطمه علیها السلام و امامان علیهم السلام وجود دارد، حاکی از نزول جبرئیل بر غیر پیامبران است (قصیر عاملی، 110 - 111). طبق نظر علمای امامیه، بین نبوت و وحی، تلازمی نیست و از نظر عقلی هم سخن گفتن ملائکه امری ممکن است (ر. ک: مفید، اوائل المقالات، 68 - 69؛ همو، تصحیح اعتقادات، 120 - 122)، زیرا وحی برای مقاصد و اهداف متعددی است و به بیان احکام شرعی (وحی تشریحی) منحصر نمی شود. بنابراین، وحی با وفات پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم قطع نشده است، چون جبرئیل مأموریت‌های دیگری هم دارد (امینی، مصحف، 63). البته وحی نبوت (وحی تشریحی)، دیگر نازل نخواهد شد (نهج البلاغه، خطبه 133 (2/16)) و به عقیده امامیه، هر کس معتقد باشد یا ادعا کند که پس از پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله وسلم پیامبری دیگر می آید یا وحی و کتاب دیگری نازل می شود، کافر است (مفید، اوائل المقالات، 68؛ کاشف الغطاء، 220). بنابراین، نزول جبرئیل بر فاطمه علیها السلام از باب تشریح نبوده، بلکه از باب القای علوم غیب به او، برای بیان فضل و اظهار عظمت و بلندی مرتبه او بوده است (شرف الدین موسوی، 418). علاوه بر این، روایات فراوانی که بر برتری فاطمه علیها السلام تمام زنان جهان دلالت دارد، گویای آن است که وقتی جبرئیل بر زنان دیگر نازل شود، آمدن او نزد فاطمه علیها السلام و سخن گفتن با او به طریق اولی ممکن است (شرف الدین موسوی، 418؛ قصیر عاملی، 110)، همچنین در کتابهای اهل سنت، روایاتی در مورد محدّثان وارد شده (ابن سعد، 4/288 - 289؛ بخاری، 4/200؛ ابن جوزی، 12/1386/17/82، مقاله محدّثه بودن فاطمه علیها السلام) و کسی ایشان را انکار نکرده است. پس،

برخی برای حل تعارض روایاتی که املاکننده را جبرئیل یا ملک دانسته و روایتی که آن را املائی رسول خدا معرفی کرده است، گفته اند ممکن است مصحف فاطمه علیها السلام کتابی بوده با محتوای گوناگون که بخشی از آن، معارفی با املائی پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم و بخشی دیگر با املائی جبرئیل بوده است (عاملی، مأساة الزهراء علیها السلام، 1/ 116)، ولی این احتمال با تعبیر به کار رفته در روایات، سازگاری ندارد، زیرا ظاهر روایات نشان می دهد که مصحف، املائی یک نفر بوده است (صفار، 177؛ کلینی، 1/ 240).

برخی دیگر، همانند سید محسن امین عاملی، بر آن اند که حضرت فاطمه علیها السلام دو مصحف داشته است، یکی به املائی پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم و دیگری به املائی جبرئیل (ملک) (1/ 357). وی این احتمال را اولی دانسته، اما هیچ قرینه ای بر اولویت ذکر نکرده است. در تقویت این احتمال، روایتی وجود دارد که بر اساس آن، امام صادق علیه السلام در ضمن سخن درباره تعیین وزن درهم که مورد اختلاف بوده، در جواب پرسش حاکم مدینه و عبدالله بن حسن، چگونگی و چرایی پاسخ را به «کتاب فاطمه» مستند کرده است (کلینی، 3/ 507؛ مجلسی، بحار الانوار، 27/ 227). در نقل دیگری نیز امام علیه السلام از «کتاب فاطمه» یاد کرده است (کلینی، 1/ 242؛ صدوق، علل الشرایع، 1/ 207 - 208). چون مصحف فاطمه علیها السلام - همان طور که ذکر خواهد شد - مشتمل بر احکام و تشریح نیست، به گونه ای مؤید این است که آنچه پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم بر فاطمه علیها السلام املا کرده، غیر از مصحف مورد گفتگوست. اما با توجه به اینکه در روایات از دو گونه مصحف سخن نرفته، این احتمال ضعیف است، مگر اینکه منظور

در حل این تعارض، پیش از هر چیز باید توجه نمود که از روایاتی که در آنها جبرئیل املا کننده دانسته شده است، نمی توان صرف نظر کرد، زیرا از یک سو در میان آنها روایت صحیح السند وجود دارد و از سوی دیگر به صراحت آمده که این املا و نگارش و تدوین در مدت کوتاه حیات فاطمه علیها السلام پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم صورت گرفته است؛ از این رو، اینکه جبرئیل محتوای مصحف را بر پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم املا کرده و آنگاه پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم آنها را برای فاطمه علیها السلام خوانده، توجیهی نادرست است (برکات، حقیقة مصحف، 85). بهترین وجه جمع میان روایات، نظر علامه مجلسی است که گفته مراد از رسول الله، جبرئیل است (بحار الانوار، 26 / 42) نه شخص پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم؛ پس، املا کننده یک نفر است. این قول را می توان با روایت امام صادق علیه السلام نیز تقویت نمود: «وَ خَلَّفْتُ فَاطِمَةَ عَلَيْهَا السَّلَامَ مُصْحَفًا مَا هُوَ قُرْآنٌ وَ لَكِنَّهُ كَلَامٌ مِنْ كَلَامِ اللَّهِ أَنْزَلَهُ عَلَيْهَا إِمْلَاءً رَسُولِ اللَّهِ وَ خَطَّ عَلَيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ» (صفار، 176؛ مجلسی، بحار الانوار، 26 / 42). یعنی، مصحف فاطمه علیها السلام قرآن نیست، بلکه کلام خداست که بر او نازل شده و رسول الله آن را املا کرده و امیر مؤمنان علیه السلام آن را نوشته است. جمله «كَلَامٌ مِنْ كَلَامِ اللَّهِ أَنْزَلَهُ عَلَيْهَا» نشان دهنده آن است که خدا بر او نازل کرده و نزول برای حضرت فاطمه علیها السلام بدون واسطه بوده است. اگر مراد از رسول الله پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم باشد، این قسمت از روایت می رساند که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم واسطه بوده، و با جمله قبلی در تنافی است. بنابراین، مراد از رسول الله فرستاده ای از جانب خداست که همان جبرئیل است و براین اساس تنافی ظاهری از میان می رود، زیرا بین اینکه بگوییم این سخنان از

خداست یا جبرئیل آنها را آورده است، فرقی وجود ندارد؛ یعنی، خداوند به واسطه جبرئیل این سخنان را نازل کرده است.

در تأیید آن، گفتنی است که رسول خدا خواندن ملائکه و جبرئیل در قرآن (ر. ک: انعام، 661 یونس، 21؛ هود، 81؛ مریم، 19؛ حج، 75؛ عنکبوت، 31؛ فاطر، 1) و سنت (کلینی، 2 / 365؛ صدوق، عیون اخبار الرضا علیه السلام، 2 / 244؛ ابن طاووس، 194) رایج است. بدین صورت تعارض از روایات برداشته می شود و روایات بسیاری که نشان می دهد این حادثه پس از رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم و پیرو محدثه بودن حضرت فاطمه علیها السلام رخ داده است، به قوت خود باقی می ماند (امینی، مصحف، 39).

نویسنده مصحف:

همه علمای شیعه و تمام روایت‌هایی که به گونه ای از مصحف یاد کرده اند، هم داستان اند که کتابت مصحف را حضرت علی علیه السلام بر عهده داشته است (صفر، 173، 176 - 177، 181؛ کلینی، 1 / 240 - 241؛ برکات، حقیقة الجفر، 94). تنها برخی از معاصران، نگارنده مصحف را خود حضرت فاطمه علیها السلام دانسته و گفته اند آنچه را حضرت علی علیه السلام و فرزندش حسن علیه السلام، از پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم برای وی بازگو کرده اند، نوشته است (فضل الله، 188، 195؛ ر. ک: هاشمی، 139).

دلیل ایشان انتساب مصحف به حضرت علیها السلام است، زیرا لازمه این انتساب دخالت داشتن او در تدوین مصحف می باشد، چون گوینده شخص دیگری است، نگارنده باید خود حضرت علیها السلام باشد (ر. ک: هاشمی، 146).

با توجه به روایات صحیحی که در آنها نویسنده مصحف حضرت علی علیه السلام دانسته شده است، این سخن پذیرفته نیست. همچنین در نسبت دادن چیزی به فردی، صرف ارتباط و تعلق کفایت می کند. از این رو، همین که این سخنان برای

فاطمه علیها السلام و تسلاى خاطر او نازل شده، باعث انتساب کتاب به او شده است (برکات، حقیقه مصحف، 91). همچنان که در قرآن از انتساب صحف به ابراهیم علیه السلام و تورات به موسی علیه السلام سخن به میان آمده (اعلی، 19)، در حالی که مصاحف از آن خداست (برکات، حقیقه مصحف، 91؛ هاشمی، 146). البته بنا بر نقلی که فقط طبری امامی آن را گزارش کرده، پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، ملائکه مصحف را به گونه ای مکتوب برای حضرت فاطمه علیها السلام آورده اند. بر اساس این گزارش، جبرئیل و میکائیل و اسرافیل در شب جمعه ای فرود آمدند. حضرت علیها السلام مشغول تهجد بود؛ پس از فراغت از تهجد، آنان سلام کردند و مصحف را در دامنش نهادند (ر. ک: طبری امامی، 104 - 106). این عبارت بیانگر نزول خود مصحف است، نه محتوای آن.

برخی در توجیه روایت و جمع میان محتوای آن با دیگر روایات، گفته اند بین اینکه علی علیه السلام آنچه را که جبرئیل به فاطمه علیها السلام املا می کرد، می نوشت و اینکه جبرئیل مصحف را نازل کرد، منافاتی نیست، زیرا ممکن است آنچه را که جبرئیل نازل کرده، تکمیل کننده سخنان پیشین بوده یا برای تکریم فاطمه علیها السلام، به صورت کامل نازل شده است. مؤید این سخن، روایت صحیحی است که از نزول مکرر جبرئیل، در فاصله بعد از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم تا شهادت حضرت فاطمه علیها السلام، خبر داده است (کلینی، 1 / 241) و شاید در یکی از این دفعه ها مصحف کامل را آورده باشد (هاشمی، 148 - 149). ولی بهترین راه حل، بررسی سند روایت طبری امامی است. در سند روایت، جعفر بن محمد بن مالک فزاری وجود دارد که به فساد در مذهب، وضع حدیث، روایت از مجهولان (نجاشی، 122)، دروغ گویی و غلو، متهم است و به اعتقاد ابن غضائری، تمام عیبهای ضعف در او فراهم آمده است (48؛ ر. ک: خوئی، 5 / 88).

از این گذشته، چون بیش از یک روایت مخالف وجود ندارد، نمی‌تواند با روایتهای متعدد تعارض کند.

محتوای مصحف:

چون مصحف فاطمه علیها السلام نزد امامان علیهم السلام است و به دست کسی نرسیده است، درباره محتوای آن اختلاف نظر وجود دارد. در برخی از روایات، از لحاظ کمی، حجم آن سه برابر قرآن دانسته شده است (صفار، 172؛ کلینی، 1/239).

1. بر اساس روایات متعدد، مصحف فاطمه علیها السلام مشتمل است بر حقایقی مانند جایگاه پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم و آینده فرزندان زهرا علیها السلام (صفار، 174؛ کلینی، 1/241)، بیان رویدادهای آینده (صفار، 177؛ کلینی، 1/240 - 241؛ طبری امامی، 105؛ فتال نیشابوری، 211)، یاد کرد پیامبران علیهم السلام و نام آنان و اوصیای آنان (طبری امامی، 105؛ ابن شهر آشوب، 3/373 - 1374 مجلسی، بحارالانوار، 32/27)، و نام تمامی پادشاهان و حاکمان تا روز قیامت (کلینی، 1/242؛ مفید، الارشاد، 2/186؛ فتال نیشابوری، 211؛ مجلسی، بحارالانوار، 26/18). در روایات صحیح بسیاری، بر این حقایق تأکید شده است تا بدانجا که برخی از امامان علیهم السلام پیشگوییهای خویش را بدان مستند کرده اند، مانند امام صادق علیه السلام که بروز جریان «زندقه» را از مصحف فاطمه علیها السلام پیش بینی کرد (صفار، 177؛ کلینی، 1/240).

علمای شیعه اتفاق نظر دارند که مصحف فاطمه علیها السلام مشتمل بر قرآن نیست (قزوینی، 86؛ فضل الله، 189). برخی از اهل سنت، همچون قصیمی، با توجه به لفظ مصحف و محدود کردن آن به قرآن، شیعه را متهم کرده اند که قرآن دیگری دارند و مصحف فاطمه علیها السلام را مشتمل بر قرآن دانسته اند (ر. ک: فضل الله، 189؛ عمیدی، 2/353). برخی نیز گفته اند فاطمه علیها السلام قرآنی غیر از قرآن موجود در میان مسلمانان داشته است (ر. ک: حسنی، سیرةالائمہ، 1/98). اما روایات بسیاری که درباره مصحف فاطمه علیه السلام

از امامان علیهم السلام نقل شده است، به چگونگی محتوای آن نیز اشاراتی روشن دارند. در قریب به اتفاق روایات مرتبط با مصحف حضرت علیها السلام، با تعبیر گوناگون تصریح شده است که مصحف فاطمه علیها السلام مشتمل بر قرآن نیست و در برخی از آنها آمده است که هیچ حرفی از قرآن در آن وجود ندارد (ر. ک: صفار، 170 - 181؛ کلینی، 1 / 239 - 240). هرچند مطالب آن از خداست، ولی بخشی از پیام قرآنی و پیامبری، و هم سطح قرآن نیست (صفار، 172؛ کلینی، 1 / 239).

با توجه به این روایات فراوان، اگر روایتی برخلاف آن باشد، بی گمان اعتباری نخواهد داشت، مانند روایت محمد بن سلیمان دیلمی از ابوبصیر که در آن نقل شده امام صادق علیه السلام آیات اول و دوم سوره معارج را بدین گونه تلاوت کرده: «سَأَلُ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ لِّلْكَافِرِينَ بَوْلَايَةَ عَلِيٍّ لَيْسَ لَهُ دَافِعٌ»، و یاد آور شده که در مصحف فاطمه علیها السلام این گونه است (کلینی، 8 / 57 - 58؛ حسینی استر آبادی، 2 / 723؛ مجلسی، بحار الانوار، 37 / 176). برخی از معاصران، با استناد به این روایت، بر آن اند که مصحف فاطمه علیها السلام مشتمل بر آیات قرآن یا تفسیر آن بوده است و روایاتی که وجود قرآن را در مصحف حضرت علیها السلام نفی می کنند، برای جلوگیری از آن است که مصحف، به عنوان کتابی که خداوند وحی کرده است، متمم قرآن تلقی نشود، و وجود مطالب افزون بر قرآن را در آن نفی می کنند (مدرسی طباطبائی، 45).

این روایت به طرق گوناگون نقل شده، اما در تمام این نقلها - که سندهای نزدیک به هم دارند - راوی خبر، محمد بن سلیمان دیلمی است که گاهی «بصری» و گاهی «نصری» خوانده شده است (حسینی تفرشی، 4 / 221؛ ر. ک: خوئی، 17 / 135 - 137). بر اساس اظهار نظر قاطع رجالیان، وی در حدیث، از ضعیفان و از غالیان مطرود

است که سخنش به هیچ روی پذیرفتنی نیست. نجاشی (365) و ابن غضائری (91) او را در حدیث، ضعیف شمرده اند و شیخ طوسی، در ضمن اصحاب امام هفتم علیه السلام، او را غالی خوانده است (رجال، 343). بدین سان، این روایت مردود است. افزون بر آنکه با روایات صحیحی که می‌رساند در مصحف فاطمه علیها السلام حتی یک حرف هم از قرآن وجود ندارد، در تعارض است.

محمد ابوزهره نیز، در ضمن بحث از روایات تحریف و نفی هرگونه تحریف قرآن، به نقل بخشی از روایت الکافی پرداخته که در آن از مصحف فاطمه علیها السلام سخن رفته و یادآور شده این روایت بیانگر آن است که آنچه به وسیله جبرئیل بر فاطمه علیها السلام عرضه شده، هرگز مشتمل بر قرآن نبوده است (324). همچنین هیچ عالم، محدث، مفسر و فقیه شیعی، مصحف فاطمه علیها السلام را مصحف قرآنی تلقی نکرده است. چنان که عبد الحلیم جندی نیز از مصحف فاطمه علیها السلام یاد کرده و گفته است این مصحف به معنای مصحفی که از آن کتاب الهی اراده می‌شود نیست، بلکه قطعاً از مدونات حدیثی آغازین شیعه است (200).

2. از نظر برخی، مصحف فاطمه علیها السلام در بردارنده امثال، حکم، مواعظ، عبرتها، اخبار و نوادر است (ر. ک: شرف الدین موسوی، 415 - 419). در ردّ این قول، گفته شده است که در هیچ یک از روایات راجع به مصحف فاطمه علیها السلام، از امثال و حکم و مواعظ و عبرتها سخنی نیست (هاشمی، 172).

3. برخی تصریح کرده‌اند که مصحف فاطمه علیها السلام مشتمل بر احکام شرعی، آداب و اخلاق، و اتفاقات و حوادث آینده بوده است (قزوینی، 85؛ حسنی، در اسات، 301 - 302؛ همو، سیر الائمه، 96 - 97) و بیشترین احکام و اصول و بنیاد آنچه مردم بدان نیازمندند،

در آن موجود است (قزوینی، 85). دلیل این گروه برخی از روایات است، از جمله روایت حبیب خثعمی مبنی بر اینکه منصور عباسی از فرماندارش در مدینه خواست درباره چگونگی تغییر پدید آمده در میزان زکات، از مردم مدینه و به ویژه امام صادق علیه السلام و عبدالله بن حسن سؤال کند. کسی نتوانست پاسخ قانع کننده ای بدهد و امام علیه السلام، با تکیه بر کتاب فاطمه، پاسخ داد. عبدالله بن حسن از امام علیه السلام درباره منبع پاسخ پرسید. حضرت علیه السلام فرمود که آن را در کتاب مادرت فاطمه خواندم: «فَأَقْبَلَ عَلَيْهِ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْحَسَنِ فَقَالَ مِنْ أَيْنَ أَخَذْتَ هَذَا؟ قَالَ: قَرَأْتُ فِي كِتَابِ أُمِّكَ فَاطِمَةَ...» (کلینی، 3 / 507؛ مجلسی، بحار الانوار، 27 / 227). این گروه از اندیشمندان معتقدند این کتاب، همانی است که به مصحف فاطمه علیه السلام شناخته می شود (امین عاملی، 1 / 358؛ حسینی جلالی، 76 - 77).

سید محسن امین عاملی، در ضمن گزارش تفصیلی روایات مرتبط با مصحف، به روایتی اشاره کرده که به صراحت اشتغال آن را بر احکام و حلال و حرام نفی کرده (1 / 356)، اما در ادامه، مصحف فاطمه علیها السلام را با کتاب فاطمه علیها السلام، که مشتمل بر احکام است، یکی دانسته است (1 / 358). سید محمد حسین فضل الله نیز، ضمن باور به یکی بودن کتاب فاطمه علیها السلام و مصحف فاطمه علیها السلام، این قول را ارجح دانسته که مصحف، مشتمل است بر احکام شرعی، وصیتهای، پندها و موعظه های حضرت علیها السلام (ر.ک: 191 - 195؛ ر.ک: هاشمی، 167).

به نظر می رسد مراد از کتاب در این روایت، مصحف فاطمه علیها السلام نیست، بلکه کتابی مستقل است، چنان که علامه مجلسی احتمال داده است کتاب فاطمه علیها السلام مجموعه ای غیر از مصحف فاطمه علیها السلام باشد (الأربعین، 560). برخی، با توجه به

قراینی، قائل شده اند که شاید مراد از فاطمه در این روایت، فاطمه بنت الحسین علیها السلام (مادر عبدالله بن حسن) باشد، نه فاطمه زهرا علیه السلام. از جمله قراین این است که امام صادق علیه السلام به عبدالله بن حسن فرمود: «قَرَأْتُ فِي كِتَابِ أُمِّكَ فَاطِمَةَ»، و فرمود:

«کتاب امک فاطمة الزهراء» یا «کتاب جدتک الزهراء». بنابراین، ممکن است آن بانوی جلیله، کتابی از پدر یا برادر خود روایت می کرده که در آن مسائلی از حلال و حرام بوده و امام علیه السلام بدان اشاره کرده است (هاشمی، 181). دلیل این سخن، روایاتی است حاکی از آنکه امام حسین علیه السلام، کتاب «جامعه» را نزد دخترش فاطمه، که مادر عبدالله بن حسن بن حسن (حسن مثنی) بود، به امانت نهاده بود (صفار، 168، 183 - 184، 188؛ کلینی، 1 / 303 - 304) و امام صادق علیه السلام در حقیقت بدان اشاره کرده و با این سخن از یک سو جایگاه والای آن بانوی بزرگوار را نمایانده و از سوی دیگر، شاید به دلایل سیاسی و فضای حاکم، نخواست است بنیاد و جایگاه «جامعه» را آشکار سازد (هاشمی، 182). بنابراین، احتمال اینکه مراد از فاطمه، فاطمه دختر امام حسین علیه السلام باشد، به ویژه با تکیه بر وجه دوم، بعید نیست.

دلیل دیگر، روایت حسین بن ابی العلاء از امام صادق علیه السلام است: «سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: إِنَّ عِنْدِي الْجَفْرَ الْأَبْيَضَ قَالَ: قُلْتُ فَأَيُّ شَيْءٍ فِيهِ قَالَ زُبُورُ دَاوُدَ وَ تَوْرَةُ مُوسَى، وَ إِنْجِيلُ عِيسَى وَ صَدِّحُ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَ الْحَلَالُ وَالْحَرَامُ، وَ مُصْحَفُ فَاطِمَةَ عَلَيْهَا السَّلَامُ مَا أَرَعُمُ أَنْ فِيهِ قُرْآنًا وَ فِيهِ مَا يَحْتَاجُ النَّاسُ إِلَيْنَا وَ لَا نَحْتَاجُ إِلَى أَحَدٍ، حَتَّى فِيهِ الْجِلْدَةُ، وَ نِصْفُ الْجِلْدَةِ، وَ رُبْعُ الْجِلْدَةِ وَ أَرَشُ الْخَدَشِ» (از امام صادق علیه السلام شنیدم که فرمود: جفر سفید نزد من است. گفتم: در آن چیست؟ ایشان فرمودند: زبور داوود، تورات موسی، انجیل عیسی و صحف ابراهیم علیهم السلام و حلال و حرام،

و مصحف فاطمه علیها السلام. بر این باور نیستیم که در مصحف چیزی از قرآن باشد. آنچه را که مردم به ما نیاز دارند، در آن وجود دارد و ما به کسی نیازمند نیستیم. در آن حتی مجازات یک تازیانه و نصف تازیانه و یک چهارم تازیانه و دیه خراش وجود دارد. (صفار، 170 - 171؛ کلینی، 1 / 240؛ مجلسی، بحارالانوار، 26 / 37). امام علیه السلام در این حدیث - آن گونه که از ظاهرش بر می آید به یاد آور شده است که در مصحف فاطمه علیها السلام قرآن نیست، ولی آنچه بدان نیاز دارند، در آن وجود دارد صفار، 170؛ کلینی، 1 / 240؛ مجلسی، بحارالانوار، 26 / 37). بر این اساس، مصحف فاطمه علیه السلام مشتمل است بر احکام، که در این صورت با روایتی که به صراحت اشتمال آن را بر احکام حلال و حرام نفی کرده (صفار، 177؛ کلینی، 1 / 240؛ مجلسی، بحارالانوار، 22 / 545؛ 26 / 44؛ 43 / 80) در تنافی است.

علامه مجلسی گفته است که شاید تمام ضمیرها در این روایت یا دو ضمیر اخیر در آن، به جفر بر می گردند، نه به مصحف. بدین سان، تنافی روایات رفع می شود (مرآة العقول، 3 / 57). سید جعفر مرتضی عاملی بر آن است که جمله «وَفِيهِ مَا يَحْتَاجُ النَّاسُ إِلَيْهَا» به «مَا أَرْعَمُ أَنْ فِيهِ قُرْآنًا» عطف نشده است تا بیانگر محتوای مصحف باشد، بلکه معطوف به «زُبُورِ دَاوُدَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ تَوْرَةَ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ» است. بدین معنا که جفر ایض مشتمل است بر زبور داوود و تورات موسی و انجیل عیسی و صحف ابراهیم علیهم السلام و حلال و حرام و مصحف فاطمه علیها السلام و آنچه مردم بدان نیاز دارند. وی این تفسیر را مستند به روایاتی کرده است که محتوای جفر ایض را گزارش کرده اند (مأساة الزهراء علیها السلام، 1 / 109).

از جمله روایتی از عنبسة بن مصعب، که در آن محتوای جفر را سلاح رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم و کتابهایی و مصحف فاطمه علیها السلام ذکر کرده است (صفار، 174؛ مجلسی، بحارالانوار، 26 / 45).

مصحف بر قرآن و عدم اشتغال آن بر احکام شرعی پرداخته و گفته مصحف فاطمه علیها السلام مشتمل بر امور غیبی و پیشگوییهای تاریخی است، اما در ادامه، ضمن نقل روایتی که از وجود قرآن در مصحف سخن به میان آورده، اشتغال آن را بر قرآن یا تفسیر آیات آن پذیرفته است. وی همچنین با توجه به روایاتی که می گوید مصحف فاطمه علیها السلام مشتمل بر تمام نیازهای مردم در امور دینی است و نیز روایت پرداخت زکات، مصحف را مشتمل بر احکام حلال و حرام دانسته است و روایتی را که می گوید مصحف مشتمل بر احکام حلال و حرام نیست، پذیرفته و افزوده است این روایت در مقام فرق میان وحی قرآن و مصحف فاطمه علیها السلام است و فراتر از آن، مصحف را ساخته و پرداخته یا بسط داده شده نقلهای برخی راویان دانسته و بر آن است که مصحف، تغییر تکاملی فکر وجود یک صحیفه به یک مصحف است (ر. ک: مدرسی طباطبائی، 42 - 46).

نوشته وی، علاوه بر نقل غیردقیق برخی از احادیث و نامفهوم بودن مراد از اندیشه های باطنی، مشتمل بر چندین داوری نادرست است. او همچنین، با تکیه بر یک روایت و دقت نکردن در متن آن، مصحف را مشتمل بر احکام دانسته است. در حالی که در روایت حسین بن ابی العلاء، ضمیر به جفر ایض بر می گردد، نه مصحف. افزون بر آن، در پاسخ به اینکه مصحف صورت تفصیلی حدیث لوح جابر است (ر. ک: کلینی، 1 / 527؛ صدوق، کمال الدین، 308 - 309؛ مفید، الاختصاص، 210)، می توان گفت دست کم سند برخی از احادیث - که می گوید مصحف را جبرئیل املا کرده و علی علیه السلام آن را در محضر فاطمه علیها السلام نوشته - صحیح است. چگونه می شود مجموعه ای چنین سترگ را تفصیل صحیفه ای دانست در حد چند ورق یاد کردن امامان علیهم السلام؟

5. برخی مصحف را مشتمل بر وصیتهای حضرت فاطمه علیها السلام نیز می دانند (امین عاملی، 1 / 358؛ عاملی، مأساة الزهراء علیها السلام، 1 / 196). دلیل آنان روایات متعددی است که بر اشمال مصحف فاطمه علیها السلام بر وصیت آن بزرگوار تصریح کرده است (صفار، 177 - 178؛ کلینی، 1 / 241؛ فیض کاشانی، 3 / 583؛ مجلسی، مرآة العقول، 3 / 58). از جمله وصیتی راجع به چند قطعه باغ که پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم وقف حضرت علیها السلام کرده بود (کلینی، 7 / 47 - 48؛ ر. ک: مغربی، 2 / 341) و وصیتی سیاسی درباره چگونگی برخورد حاکمیت با آن حضرت علیها السلام و مسائل مرتبط با مراسم تشییع جنازه، نماز و دفن آن حضرت علیها السلام که علی علیه السلام آن را نوشته (مجلسی، بحار الانوار، 78 / 390؛ 100 / 185 - 186؛ محدث نوری، 2 / 305) و گفته شده در مصحف وجود داشته است. به نظر می رسد هر چند مانعی بر مشتمل بودن مصحف فاطمه علیها السلام بر وصیتهای حضرت علیها السلام وجود ندارد، اما روایات، دلالت صریحی بر این امر ندارند. آنچه از روایات (ر. ک: کلینی، 7 / 48؛ مجلسی، بحار الانوار، 43 / 235) برداشت می شود، این است که وصیتهای حضرت علیها السلام در مجموعه ای گردآوری شده بود (هاشمی، 174). برخی احتمال داده اند که مراد، وصیت جبرئیل به حضرت علیها السلام در مورد فرزندان حضرت علیها السلام و آنچه برای آنان روی خواهد داد، بوده است (مجلسی، مرآة العقول، 3 / 58). در این صورت، تنافی روایات برطرف می شود.

بنا بر نقلهای فراوان، مصحف فاطمه علیها السلام چونان میراثی در نزد امامان علیهم السلام بوده است و آنان در پایان عمر مبارکشان، مصحف را به امام بعدی تحویل می دادند (صفار، 178؛ مجلسی، بحار الانوار، 26 / 47). در برخی روایات، همراه داشتن مصحف از نشانه های امامت به شمار آمده است (ر. ک: صفار، 173، 181؛ صدوق، الخصال، 527 - 528). از این رو، مصحف فاطمه علیها السلام مجموعه ای آکنده از حقایق الهی است که پیک ربّانی

أنها را بر حضرت فاطمه عليها السلام قرائت کرده و امير مؤمنان عليه السلام آن را نوشته و پس از حضرت علي عليه السلام، نزد فرزندانش (امامان عليهم السلام) به ميراث مانده و اکنون نزد امام دوازدهم عجل الله تعالى فرجه الشريف است (آقابزرگ تهراني، 126/21).

منابع:

آقابزرگ تهراني، محمد محسن (م. 1389ق.)، الذريعة الى تصانيف الشيعة، بيروت، دارالاضواء، 1403ق؛ ابن جوزي، عبدالرحمن بن علي (م. 597ق.)، المنتظم في تاريخ الامم والملوك، تحقيق محمد عبدالقادر و مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دارالكتب العلمية، 1412ق؛ ابن حجر عسقلاني، احمد بن علي (م. 852ق.)، تهذيب التهذيب، بيروت، دار الفكر، 1404ق؛ ابن سعد، محمد بن سعد (م. 230ق.)، الطبقات الكبرى، بيروت، دارصادر، ابن شهر آشوب، محمد بن علي (م. 588ق.)، مناقب آل أبي طالب، تحقيق گروهی از استادان نجف اشرف، النجف الاشرف، المكتبة الحيدرية، 1376ق؛ ابن طاووس، سيد علي بن موسى (م. 664ق.)، فتح الابواب بين ذوي الألباب و بين رب الارباب في الاستخارات، تحقيق حامد خفاف بيروت، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، 1409ق؛ ابن عساكر، علي بن حسن (م. 571ق.)، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق علي شيري، بيروت، دار الفكر، 1415ق؛ ابن غضائري، احمد بن حسين (م. قرن 5)، الرجال، تحقيق سيد محمدرضا حسيني جلالی، قم، انتشارات دار الحديث، 1422ق؛ ابن منظور، محمد بن مكرم (م. 711ق.)، لسان العرب، قم، نشر ادب الحوزة، 1405ق؛ ابن هشام، عبدالملك حميري (م. 8 - 213ق.)، السيرة النبوية، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، القاهرة، مكتبة محمد علي صبيح و اولاده، 1383ق؛ ابوزهره، محمد، الامام الصادق عليه السلام حياته و عصره، آراؤه و فقهه، القاهرة، دار الفكر العربي؛ اسد، ناصر الدين، مصادر الشعر الجاهلي و قيمتها التاريخيه، القاهرة، دار المعارف، 1966م، امام خميني قدس سره، سيد روح الله موسوي (م. 1409ق.)، صحيفه امام، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني قدس سره، 1378ش؛ امين عاملی، سيد محسن (م. 1371ق.)، اعيان الشيعة، دمشق، مطبعة ابن زيدون، 1363ق؛ اميني، عبدالحسين (م. 1392ق.)، الغدير في الكتاب و السنة و الادب، بيروت، دار الكتاب العربي، 1397ق؛ عبدالله، مصحف فاطمي

(پژوهشی در مصحف حضرت فاطمه عليها السلام)، قم، انتشارات دليل ما، 1382 ش. بحرانی اصفهانی، عبدالله بن نورالله (م. قرن 12)، عوالم العلوم و المعارف و الاحوال، قم، مؤسسه امام مهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، 1425ق؛ بخاری، محمد بن اسماعيل (م. 256ق.)، صحيح البخاری، بيروت، دار الفكر، 1401ق؛ بركات، اكرم، حقيقة الجفر عند الشيعة، بيروت، دار الصنفة، 1416ق؛ همو، حقيقة مصحف فاطمة عليها السلام عند الشيعة، بيروت، دار الصنفة، 1418ق؛ ترمذی، محمد بن علي (م. 360ق.)، نوادر الاصول في احاديث الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، تحقيق عبدالرحمن عميرة، بيروت، دار الجيل، 1999م، جاحظ، عمرو بن بحر (م. 255ق.)، الحيوان، تحقيق ايمان محمد، بيروت، دار الكتاب العربي، 1429ق، جندي، عبدالحليم، الامام جعفر الصادق عليه السلام، تحقيق محمد توفيق عويضة، القاهرة، المجلس الاعلى للشئون الاسلامية، 1397ق؛ جوهری، اسماعيل بن حماد (م. 393ق.)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربي، تحقيق احمد عبدالغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين، 1407ق؛ حائري، محمد بن اسماعيل (م. 1216ق.)، منتهى المقال في احوال الرجال، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، 1416ق؛ حسنى، هاشم معروف، دراسات في الحديث و المحدثين، بيروت، دارالتعارف، 1398ق؛ همو، سير الائمة الاثني عشر عليهم السلام، بيروت، دارالتعارف، 1406ق؛ حسيني استر آبادی، سيد شرف الدين علي (م. 965ق.)، تأويل الآيات الظاهرة في فضائل العترة الطاهرة، قم، مدرسة الامام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، 1407ق؛ حسيني تفرشى، سيد مصطفى (م. قرن 11)، نقد الرجال، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، 1418ق؛ حسيني جلالی، سيد محمد رضا، تدوين السنة الشريفه، قم، مكتب الاعلام الاسلامی، 1418ق؛ حلبی، علي بن برهان (م. 1044ق.)، السيرة الحلبيه، بيروت، دار المعرفة، 1400ق؛ خطيب بغدادی، احمد بن علي (م. 463ق.)، تقييد العلم، تحقيق يوسف العش، دار احياء السنة النبوية، 1947م، خوئی، سيد ابوالقاسم موسوی (م. 1413ق.)، معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرواة، 1413ق؛ زبيدي، سيد محمد مرتضى حسيني (م. 1205ق.)، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق علي شيرى، بيروت، دار الفكر، 1414ق؛ زركشى، محمد بن عبدالله (م. 794ق.)، البرهان في علوم القرآن، تحقيق

محمد ابراهيم، دار احياء الكتب العربية، 1376ق؛ سيوطى، جلال الدين (م. 911ق.)، الاتقان في علوم القرآن، تحقيق سعيد مندوب، بيروت، دار الفكر، 1416ق؛ شرف الدين موسى، سيد عبد الحسين (م. 1377ق.)، المراجعات، تحقيق محمد جميل حمود، بيروت، مؤسسة الأعلمى، 1416ق؛ صدوق، محمد بن على (م. 381ق.)، الخصال، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1403ق؛ همو، علل الشرايع، تحقيق سيد محمد صادق بحر العلوم، النجف الاشرف، المكتبة الحيدرية، 1385ق؛ همو، عيون اخبار الرضا عليه السلام، تحقيق حسين اعلمى، بيروت، مؤسسة الأعلمى، 1404ق؛ همو، كمال الدين و تمام النعمه، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1405ق؛ همو، معانى الاخبار، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1361ش؛ صفار، محمد بن حسن (م. 290ق.)، بصائر الدرجات الكبرى، تحقيق ميرزا محسن كوچه باغى، تهران، مؤسسة الأعلمى، 1404ق؛ طبرى امامى، محمد بن جرير (م. قرن 5)، دلائل الامامه، قم، مؤسسة البعثه، 1413ق؛ طبرى، احمد بن عبدالله (م. 694ق.)، ذخائر العقبى فى مناقب ذوى القربى، القاهرة، مكتبة القدسى، 1356ق؛ طوسى، محمد بن حسن (م. 460ق.)، الفهرست، تحقيق جواد قيومى، قم، مؤسسة نشر الفقاهة 1417ق؛ همو، رجال الطوسى، تحقيق جواد قيومى، قم، نشر اسلامى، 1415ق؛ عاملى، سيد جعفر مرتضى، مأساة الزهراء عليها السلام (شبهات وردود)، بيروت، دارالسيرة، 1418ق؛ همو، خلفيات كتاب مأساة الزهراء عليها السلام، بيروت، دارالسيرة، 1422ق؛ عميدى، ثامر هاشم، دفاع عن الكافى، قم، مركز الغدير للدراسات الاسلاميه، 1416ق؛ فتال نيشابورى، محمد بن حسن (م. 508ق.)، روضة الواعظين، قم، الشريف الرضى؛ فراهيدى، خليل بن احمد (م. 175ق.)، العين، تحقيق مهدى مخزومى، ابراهيم سامرائى، قم، مؤسسة دار الهجرة، 1410ق؛ فضل الله، سيد محمد حسين (م. 1431ق.)، الزهراء عليها السلام القدوه، تحقيق حسين احمد النخسن، بيروت، دارالملاك، 1422ق؛ فيض كاشانى، محسن (م. 1091ق.)، الوافى، تحقيق ضياء الدين حسينى، اصفهان، كتابخانه امام امير المؤمنين على عليه السلام، 1406ق؛ قزوينى، سيد محمد كاظم (م. 1373ش.)، فاطمة الزهراء عليها السلام من المهد الى اللحد، بيروت، مؤسسة الأعلمى، 1411ق، قصير عاملى، مصطفى، كتاب على عليه السلام و التدوين المبكر للسنة

النبوية الشريفة، قم، المعاونة الثقافية للمجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام، 1415ق، قطب راوندى، سعيدبن هبة الله (م. 573ق.)،
الخرائج و الجرائح، قم، مؤسسة الامام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، 1409ق؛ كاشف الغطاء، محمدحسين (م. 1373ق.)،
اصل الشيعة و اصولها، تحقيق علاء آل جعفر، مؤسسة الامام على عليه السلام، 1415ق؛ كاظمى، محمد امين (م. قرن 11)، هداية
المحدثين الى طريقة المحمدين، تحقيق سيد مهدي رجايى، قم، كتابخانه مرعشى نجفى، 1405ق؛ كلينى، محمد بن يعقوب (م.
329ق.)، الكافى، تحقيق على اكبر غفارى، تهران، دار الكتب الاسلامية، 1363ش؛ مجلسى، محمدباقر (م. 1111ق.)، الأربعين، قم،
مطبعة العلمية، 1399ق؛ همو، بحار الانوار، تحقيق محمدباقر بهبودى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1403ق؛ همو، مرآة العقول فى
شرح اخبار آل الرسول صلى الله عليه و آله وسلم، تحقيق سيدهاشم رسولى، تهران، دار الكتب الاسلامية، 1404ق؛ محدث نورى، ميرزا
حسين (م. 1320ق.)، مستدرک الوسائل، بيروت، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، 1408ق؛ مدرسى طباطبائى، سيد
حسين، ميراث مكتوب شيعه (از سه قرن نخستين شيعه)، ترجمه سيد على قرائى، رسول جعفریان، قم، نشر مورخ، 1386ش؛ مغربى،
قاضى نعمان بن محمد تميمى (م. 363ق.)، دعائم الاسلام، تحقيق آصف فيضى، القاهرة، دار المعارف، 1383ق؛ مفيد، محمد بن
محمد (م. 413ق.)، الاختصاص، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1414ق؛ همو، الارشاد فى معرفة حجج الله على العباد،
تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام التحقيق التراث، بيروت، دار المفيد، 1414ق؛ همو، اوائل المقالات، تحقيق ابراهيم انصارى
زنجانى، بيروت، دار المفيد، 1414ق؛ همو، تصحيح اعتقادات الاماميه، تحقيق حسين درگاهى، بيروت، دارالمفيد، 1414ق؛ نجاشى،
احمد بن على (م. 450ق.)، رجال النجاشى، قم، نشر اسلامى، 1416ق؛ نهج البلاغه، الامام على بن ابى طالب عليه السلام، الشريف
الرضى، تحقيق و شرح محمد عبده، بيروت، دار المعرفة، 1412ق؛ هاشمى، سيدهاشم، حوار مع فضل الله حول الزهراء عليها السلام،
دار الهدى، 1422ق.

محمد على مهدوى راد

اشاره

واژه شناسان، دعا را خواندن (فراهِیدی، 222 / 2؛ جوهری، 2337 / 6؛ ابن منظور، 358 / 14) و درخواست انجام کار (عسکری، 534)، معنا نموده و در اصطلاح، برخی آن را به مفهوم رو آوردن فردی فروتر به مقامی برتر، چون خداوند، و درخواست از او با حالت خضوع دانسته اند (ابن فهد حلی، 9). گروهی بر این باورند که دعا، جلب توجه دعوت شونده به سوی دعوت کننده است و چیزهایی مانند سؤال، درخواست و یا قول و استعانت، از مقومات دعا نیستند؛ بلکه، یا از لوازم دعا بوده و یا از اهداف و مقاصد آن به شمار می آیند طباطبائی، 317 / 11).

با مطالعه بخشهایی از نیایشهای حضرت زهرا علیها السلام می توان دریافت که میان دعا و سؤال، تفاوت ظریفی وجود دارد. به عنوان نمونه، ایشان در تعقیبات نماز مغرب می فرماید: «فَإِنِّي أَسْأَلُكَ وَ أَنَا وَاثِقٌ بِإِجَابَتِكَ إِيَّايَ فِي مَسْأَلَتِي وَ أَدْعُوكَ وَ أَنَا عَالِمٌ بِاسْمِ تِمَاعِكَ دَعْوَتِي فَاسْتَمِعْ دُعَائِي وَ لَا تَقْطَعْ رَجَائِي؛ من در حالی که به اجابت تو اعتماد دارم، از تو درخواست می کنم و در حالی که می دانم دعایم را میشنوی، تو را می خوانم؛ پس دعایم را بشنو و امیدم را قطع مکن!» (ابن طاووس، فلاح السائل، 239؛ مجلسی، 103 / 83) در این بخش از مناجات، سؤال و تقاضا با «اجابت»، و دعا و درخواست، با «استماع» همراه شده اند؛ ولی بر اساس آنچه که پس از آن آمده: «وَ أَدْعُوكَ... فَاسْتَجِبْ لِي»، و در دعای پس از نماز عصر آن حضرت علیها السلام: «فَأَسْأَلُكَ... أَنْ تَجْعَلَ دُعَائِي هَذَا دُعَاءً وَافَقَ مِنْكَ إِجَابَةً» (ابن طاووس، فلاح السائل، 203) و آیاتی از جمله: «ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ» (غافر، 60) و «أَمَّنْ يُجِيبُ

الْمُضْطَرِّ إِذَا دَعَا وَ يَكْشِفُ السُّوءَ» (نمل، 62)، دعا نیز با اجابت همراه است؛ البته با توجه به وجود قرینه هایی مانند اضطرار و کشفِ سوء در آیات، می توان گفت که لازم نیست ذاتِ دعا با درخواستی همراه باشد؛ اما استجابت و برآورده شدن حاجتها به جایی اختصاص دارد که دعا با تقاضایی همراه باشد و از این جهت، دعا دارای کاربردی مشابه با سؤال است.

پژوهشگران بر این باورند که پیشینه دعا با پیدایش انسان قرین است؛ زیرا انسان همواره این احساس را داشته است که باید در پناه نیرویی مافوق به آرامش دست یابد؛ از این رو در همه اقوام بشر، چه آنان که دارای دین الهی و وحیانی بوده و چه غیر آنان، این رازونیا و روح پرستش و ستایش همواره هویداست دورانت، 1/ 240، 242 - 243، 246، 366؛ ناس، 63، 75، 135 - 141؛ هیوم، 17).

در دین یهود، خواندن دعا در اعیاد مذهبی، همچون عید فَضْح و برخی اوقاتِ دیگر مانند روز شنبه، مورد توجه است (توفیقی، 113 - 114). در باور یهودیان، بالاترین مرحله ایمان هنگام دعا کردن تجلی پیدا می کند (کهن، 100). نزد مسیحیان نیز، دعا از جایگاهی ویژه برخوردار است؛ چنان که در بخشهای فراوانی از کتاب مقدس به موضوع دعا پرداخته شده و در اعیادی مانند عید پاک و مراسم عشاء ربانی اجرا می شود (ر. ک: توفیقی، 188). اسلام نیز، به موضوع نیایش بسیار توجه نموده و در قرآن و روایات معصومان علیهم السلام آموزه های زیادی درباره نیایش برای مسلمانان ارائه شده که از جمله مهم ترین آن، باید به موضوع توحید در دعا و استعانت اشاره نمود. قرآن در این زمینه به شدت به مبارزه با تفکر مشرکانی پرداخته است که معبودهایی غیر از خداوند را می خواندند تا برای آنان مایه عزت و نصرت باشند (مریم، 81)؛ این مشرکان همچنین از آنها قدرتمندی و چیزهایی

مانند آن را درخواست می نمودند (هود، 101؛ رعد، 14؛ اسراء، 56). اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام دعاها و مناجاتهای گرانبهایی از خود به یادگار گذاشته اند که برخاسته از بینش عمیق توحیدی است؛ مجموعه این دعاها در فرهنگ اسلامی، به شکل‌های مختلفی در مباحث روایی، اخلاقی، تفسیری، کلامی، روانشناسی و جامعه‌شناسی مورد توجه قرار گرفته است.

از حضرت زهرا علیها السلام نیز، دعاهای بسیاری در کتابهای روایی به یادگار مانده است. این ادعیه - که گاه با درخواست نیازهای مادی و معنوی همراه بوده و گاه تنها تسبیح و تقدیس الهی و راز و نیاز با خداوند را شامل می‌شود - معارف و آموزه‌های اخلاقی والایی را در بردارند. بیشترین و گسترده‌ترین دعاهای آن حضرت علیها السلام، مربوط به تعقیبات نمازهای روزانه است. البته دعای پس از نماز صبح، معروف به دعای «حریق»، از سوی نبی اکرم صلی الله علیه و آله وسلم به آن حضرت علیها السلام آموزش داده شده است.

از جمله منابعی که می‌توان در آنها به ادعیه و اذکار حضرت زهرا علیها السلام دست یافت، عبارتند از: مصباح المتعجد، طوسی؛ کامل الزیارات، ابن قولویه قمی؛ اقبال الاعمال و مهج الدعوات، ابن طاووس. همچنین در دوران معاصر به همت برخی از پژوهشگران، سخنان آن حضرت علیها السلام، از جمله دعاهای ایشان در کتابهایی با عناوین صحیفه الزهراء علیها السلام، تألیف جواد قیومی و موسوعة کلمات سیدتنا فاطمة الزهراء علیها السلام و اخیر در الموسوعة الكبرى عن فاطمة الزهراء علیها السلام، تألیف انصاری زنجانی گردآوری شده‌اند. یکی از بهترین آثار، موسوعة الادعیه، اثر جواد قیومی است که بخش دوم از جلد دوم آن به دعاهای حضرت فاطمه علیها السلام اختصاص داشته و در نه باب و هفتاد عنوان فرعی تنظیم شده است.

دعا در آموزه های دینی، تکمیل حلقه های اتصالِ عبودیت در برابر پروردگار است. آن گونه که در برخی روایات، از آیه 60 سوره غافر برداشت می شود؛ دعا نوعی عبادت است که روگردانی از آن، استکبار و شقاوتِ انسان و نیز، عذاب الهی را در پی دارد (کلینی، 2 / 467؛ ابن فهد حلی، 14). به نظر علامه طباطبائی، آیه مزبور، نکته مهم تری را بیان می کند؛ و آن اینکه هر عبادتی در حقیقت، همان دعاست (2 / 34)؛ چرا که عبد در مقام عبادت در صدد بر می آید که نفس خویش را همچون مملوکی به مولای خود پیوند دهد تا وی به مولویت و ربوبیتش به سوی او توجه نماید و این، همان حقیقت دعاست (10 / 38). بندهای که می خواهد از غیر خدا بگسلد، باید همه چیز خود را با خدا در میان گذاشته و تنها او را بخواند و از او بخواهد.

در حکمت فاطمی، دعا به منزله راهی است که زمینه آن توسط خداوند متعال فراهم شده است. باب دعا را خداوند که مولای انسان است، خود گشوده و حجاب میان خود و انسانهای خداجو را برداشته است؛ چنان که آن حضرت علیها السلام در بخشی از دعای پس از نماز ظهر می فرماید: «يَا مَنْ بَابُهُ مَفْتُوحٌ لِدَاعِيهِ وَ حِجَابُهُ مَرْفُوعٌ لِرَاجِيهِ... أَنْتَ مَوْلَايَ فَتَحْتَ لِي بَابَ الدُّعَاءِ وَ الْإِنَابَةِ» (ابن طاووس، فلاح السائل، 175). به نظر برخی از مفسران، از آیه 62 سوره نمل: «أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ» (نمل، 62) که مسئله خلافت روی زمین را پس از اجابت دعا مطرح کرده، می توان دریافت که دعا و اجابت آن، برنامه ای در جهت کامل نمودن خلافت انسان از سوی خداوند در روی زمین بوده است. انسان به مقتضای خلافت، ناگزیر از دخل و تصرف است؛ ولی این گونه نیست که از هر اختیاری برخوردار بوده و بتواند هر مانعی را پشت سر گذارد؛

از این رو نیازمند نیروی قهار است که سخنش را شنیده، به نیازش آگاه بوده و او را از تنگنای گرفتاری رهایی بخشد (طباطبائی، 15 / 383). افزون بر این، همان گونه که حضرت زهرا علیها السلام در دعای خود به آن اشاره نمود، خداوند باب انابه و توبه را باز گذاشته است (ابن طاووس، فلاح السائل، 175) تا هرگاه که انسان در سیر عبودیت کوتاهی کرد، بتواند مسیر گذشته اش را اصلاح کند.

چنانچه دعا از هماهنگی دل و زبان برخیزد، از روحانیتی متعالی برخوردار بوده و آثار مثبت فراوانی خواهد داشت (مطهری، 781 / 23 - 782)؛ خودسازی و خودآگاهی، احساس آرامش، رهایی از پوچ گرابی، تقویت روح امیدواری و سودمند بودن و ده ها اثر مثبت معنوی، روحی و اجتماعی دیگر دعا که در روایات و سخنان اندیشمندان آمده است (ر.ک: ابن طاووس، فلاح السائل، 137؛ مجلسی، 97 / 83 - 90 / 286 - 304) در سایه اعتقاد به حضور خداوند و نبودن فاصله ای میان انسان و معبودش به دست می آید. انسانی که با اعتقاد به توحید افعالی، به خداوند سمیع، بصیر، قدیر، مالک، خالق و رب رو آورده و خود را عبد او می داند، همه امور خود را به او واگذار کرده و همه چیز را از او می خواهد: هدایت، نصرت، پناه، کفایت، بخشایش و...؛ چنان که حضرت زهرا علیها السلام در تعقیبات نماز عشا از خداوند می خواهد: «وَاجْعَلْنِي فِي عِبَادِكَ وَجِوَارِكَ وَحِرْزِكَ وَكَنْفِكَ وَحِيَاطَتِكَ وَحِرَاسَتِكَ وَكَلِائَتِكَ وَحَرَمِكَ وَأَمْنِكَ وَتَحْتَ ظِلِّكَ وَتَحْتَ جَنَاحِكَ؛ و مرا در میان بندگانت و در پناه، پاسداری، حفظ، حرمت، امنیت و زیر سایه رحمت و حمایت خویش قرار ده!» (ابن طاووس، فلاح السائل، 251). از این روست که در روایات اهل بیت علیها السلام، دعا به عنوان مغز عبادت (ابن فهد حلی، 24؛ ابن حجر عسقلانی، 11 / 79؛ مجلسی، 90 / 302؛ ری شهری، 2 / 868)، بهترین و برترین نیایش (کلینی، 2 / 466؛ ابن فهد حلی، 35) و

محبوب ترین عمل نزد خدا (کلینی، 2 / 267 - 268) به شمار آمده و سلاح پیامبران علیها السلام و مؤمنان، ستون دین و نور آسمانها (کلینی، 2 / 468) معرفی شده است؛ چنان که بنا به همین دلایل معنوی، دعا در نزد اولیای خدا، بالاترین موهبتهاست و آنان هیچ چیز را به اندازه دعا دوست نداشتند (مطهری، 23 / 782).

در سنت نبوی و اهل بیت علیهم السلام، از جمله حضرت فاطمه علیها السلام، مؤمنان، به دعای فراوان در هر حال تشویق شده اند: در روایات متعددی، از شیعیان خواسته شده تا برای هر حاجتی به درگاه الهی دعا کنند و خواسته خود را - هرچند اندک و کوچک - از خداوند بخواهند (ابن فهد حلی، 123؛ مجلسی، 90 / 293 - 294، 303). حضرت زهرا علیها السلام خود در همه حال، چه خوشی و چه سختی و اندوه، توجه کاملی به دعا داشتند که با بررسی دعاهاى آن حضرت علیها السلام به راحتی می توان به درستی این سخن پی برد.

دعا و قضا و قدر:

بر اساس آموزه های دینی، آگاهی خدا از وضع، حال و جایگاه انسان، نه تنها بیهوده دانستن دعا و دست کشیدن از آن را در پی ندارد، که اعتراف به آن، مقتضای بندگی انسان و شرط لازم برای استجاب دعاست، آن گونه که حضرت زهرا علیها السلام در مناجاتها و تعقیبات پس از نماز عصر می فرماید: «اللَّهُمَّ قَدْ تَرَى مَكَانِي وَ تَسْمَعُ كَلَامِي وَ تَطَّلِعُ عَلَى أَمْرِي وَ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَ لَيْسَ يَخْفَى عَلَيْكَ شَيْءٌ مِنْ أَمْرِي وَ قَدْ سَعَيْتُ إِلَيْكَ فِي طَلِبَتِي وَ طَلَبْتُ إِلَيْكَ فِي حَاجَتِي وَ تَضَرَّعْتُ إِلَيْكَ فِي مَسْأَلَتِي؛ خداوندا! به راستی که جایگاه مرا می بینی، سختم را می شنوی، به کارم آگاهی، آنچه در درونم هست را میدانی و هیچ چیز از من بر تو پنهان نیست. همانا برای خواسته ام به سوی تو شتافتم و حاجتم را از تو می خواهم و در در خواستم به تو تضرع و زاری می کنم!» (ابن طاووس، فلاح المسائل، 203؛ مجلسی، 83 / 85 - 86). در چنین نگاهی،

دم فروستن از اظهار نیاز، نوعی تکبر به شمار آمده و عطا نکردن خداوند را در پی دارد (ر. ک: غافر، 60؛ کلینی، 2 / 466)؛ البته گاه، اظهار نکردن نیاز، از روی احساس عدم نیاز یا به خاطر ناامیدی است. در حکمت فاطمی همه این مطالب مورد توجه قرار گرفته اند. آن حضرت علیها السلام در دعاهای خویش بی هیچ تکبری، با صراحت هرچه تمام تر، نیاز و فقر خود را مطرح نموده و کاملاً به اجابت دعای خویش امیدوار است (ادامه مقاله، اجابت دعا).

از شبهه هایی که درباره دعا مطرح بوده و از راه برخی از آموزه های جعلی در دیگر ادیان به اعتقاد مسلمانان وارد شده، این است که با وجود قضا و قدر الهی، دعای انسان در تغییر آن تأثیری ندارد (فخر رازی، 5 / 106؛ طباطبائی، 2 / 32، 41). چند پاسخ به این شبهه ارائه شده است؛ مهم ترین پاسخ اینکه دعا و استجاب آن، خود، بخشی از جریان قضا و قدر است (مطهری، 4 / 431؛ 23 / 791؛ طباطبائی، 2 / 41 - 42؛ مقاله عدل الهی). گواه این سخن، روایات فراوانی است با این مضمون که دعا، قضای الهی را باز می گرداند؛ چنان که امام صادق علیه السلام نیز، در روایتی به این نکته تصریح فرموده اند (کلینی، 2 / 469 - 470؛ مجلسی، 90 / 295 - 296). همچنین امام کاظم علیه السلام از مؤمنان می خواهند که همیشه دعا کنند؛ زیرا دعا به درگاه خدا و درخواست از او، بلایی را که قضا و قدر الهی به آن تعلق گرفته و منتظر اجراست، دفع می کند (کلینی، 2 / 470؛ مجلسی، 90 / 298؛ محدث نوری، 5 / 175).

حضرت زهرا علیها السلام در سخنان و نیایشهای خود، هم به قضای حتمی الهی توجه داشته و در این مورد از خدای متعال درخواست صبر و خشنودی می نمود (ابن طاووس، فلاح السائل، 204؛ مجلسی، 91 / 225)، و هم تغییر برخی از تقدیرات و قضای الهی را به وسیله دعا باور داشته و آن را در این زمینه مؤثر می دانست. شاهد این

مدعا، نیایشهایی است که از آن حضرت علیها السلام به جا مانده است؛ ایشان با توجه به اینکه همه امور را در مدار قدرت، اراده و امر الهی می دانست، از درگاه خداوند درخواستهای فراوانی داشت؛ از جمله در امان بودن از شرور طبیعی و غیر طبیعی از سوی انس، جن و شیطان و برطرف شدن آنها (ابن طاووس، فلاح السائل، 250، 252؛ ر. ک: مجلسی، 83 / 115 - 117). روشن است که چنانچه ایشان اعتقادی به تأثیرگذاری دعا در بازگشت تقدیرات و قضای الهی نداشت، این همه راز و نیاز و دعا به درگاه خداوند بی دلیل بود (مقاله عدل الهی).

اجابت دعا:

در زمینه اجابت دعا چند دیدگاه وجود دارد: برخی، همه دعاها را با اجابت همراه می دانند و برخی دیگر با توجه به قرین دانستن و حتی اتحاد دعا با درخواست حوائج، اجابت را امری مطلق و بدون قید و شرط و همیشگی نمی دانند (ر. ک: قرطبی، 2 / 309؛ ابوحیان اندلسی، 2 / 53؛ طالقانی، 2 / 68 - 21). چنان که در سخنان حضرت زهرا علیها السلام بدان اشاره شد، خداوند خود باب دعا را به روی انسان گشوده (ابن طاووس، فلاح السائل، 175) و در آیات فراوان، اجابت آن را وعده داده است (بقره، 186؛ نمل، 62؛ غافر، 60). دلیل این تعهد، همان رحمت واسعه و فیاض بودن خداوند بوده و هدف خلقت نیز، بهره مندی از همین رحمت الهی است. البته این استجابات شرایطی دارد که با توجه به حقیقت دعا می توان آن را دریافت. وقتی دعا بخشی از جریان عبودیت و حتی برترین نوع آن باشد، بسیار روشن است که باید ارکان و شرایط عبودیت در آن وجود داشته باشد؛ از این نظر فرقی نمی کند که حقیقت دعا تنها خواندن خدا بوده و مسئلت و استعانت از لوازم آن باشد؛ یا اینکه آنها نیز بخشی از حقیقت دعا به شمار آیند. تنها تفاوت این دو دیدگاه در نوع پاسخهای مورد انتظار است؛ چرا که بناس: 95

دیدگاه نخست، دعای حقیقی همیشه با اجابت همراه است و خداوند، همواره به ندای حقیقی بندگان پاسخ می دهد؛ هر چند برآورده شدن نیازها و خواسته ها و چگونگی آن، به شرایط و مصالح دیگری بستگی دارد که در این زمینه با دیدگاه دیگر مشترک خواهد بود.

شرایط دعا:

بنا بر آنچه گفته شد، دعاها دارای دو گونه شرایط اند: شرایطی برای اصل جلب توجه خداوند به انسان و پاسخ به ندای او، و شرایطی برای برآورده شدن خواسته های انسان که در مرتبه پس از توجه خداوند به انسان قرار دارد؛ چنان که اموری مانند مشروع بودن خواسته ها و یا به مصلحت بودن، مربوط به گونه اخیر است. با توجه به عبادی بودن دعا، مهم ترین شرایط اجابت آن - که از آیات و روایات برداشت می شود به عبارت است از شناخت درست، باور، اعتقاد قلبی و التزام عملی با تمامی ارکان وجودی که شامل اقرار به زبان نیز می شود. آن گونه که برخی از مفسران (ر. ک: طباطبائی، 2 / 32 - 35) از آیه 186 سوره بقره و نیز آیات دیگر (اعراف، 55 - 56؛ مریم، 4؛ غافر، 14؛ شوری، 26) برداشت نموده اند، شرط اساسی این است که دعای نیایش کننده، کاملاً خالصانه بوده و تنها خواندن خداوند باشد. «إذا دَعَا» در آیه 62 سوره نمل درباره اجابت دعای مضطر، و عبارت اُدْعُونِي در آیه 60 سوره غافر نیز، بیانگر همین نکته است. البته نیایش خالصانه خدای متعال، مستلزم وجود مؤلفه هایی در بیش و رفتار انسان است: نخست اینکه انسان خود را از هر جهت (مادی و معنوی) فقیر و محتاج بداند؛ چرا که انسان تا خود را نیازمند نبیند، از دعایی حقیقی برخوردار نخواهد بود؛ دوم اینکه برآورده شدن همه نیازهای خود را تنها با قدرت لایزال الهی امکان پذیر بداند و در انقطاع از غیر خدا و اعتقاد به توحید همه جانبه، کاملاً صادق باشد (طباطبائی، 15 / 381).

با مرور در نیایشهای حضرت زهرا علیه السلام می توان به معارف بلندی در زمینه شناخت و بینش، دست یافت؛ آن حضرت علیها السلام در بخشی از دعای پس از نماز عصر می فرماید: «وَسَأَلْتُكَ لِفَقْرٍ وَ حَاجَةٍ وَ ذِلَّةٍ وَ ضَيْقَةٍ وَ بُؤْسٍ وَ مَسْكَنَةٍ... وَ أَنَا فَقِيرٌ إِلَى رَحْمَتِكَ فَاسْأَلْكَ بِفَقْرِي إِلَيْكَ وَ غِنَاكَ عَنِّي...»؛ و به خاطر فقر، نیاز، خواری، تنگدستی، سختی و بیچارگی از تو مسئلت دارم... و به رحمت تو نیازمندم؛ پس به خاطر نیازمندی ام به تو و بی نیازی ات از من، از تو می خواهم...» (ابن طاووس، فلاح السائل، 203). در این نیایش نیز، حضرت زهرا علیها السلام نخست، خود را محتاج و فقیر معرفی می کند و سپس نیازمند رحمت کسی می بیند که انسان با تمامی وجودش به او محتاج بوده و او از انسان بی نیاز است. ایشان در تعقیبات نماز مغرب نیز، تصریح می کند که خداوند، برآورنده نیازهای انسان و تنها امید اوست: «فَأَقْضِ يَا قَاضِيَ الْحَاجَاتِ حَاجَتِي فَإِلَيْكَ الْمُسْتَكِي وَ أَنْتَ الْمُسْتَعَانُ وَ الْمُرْتَجَى؛ ای برآورنده حاجات! نیازم را برآورده ساز! پس شکایت تنها به درگاه تو عرضه می شود و فقط از تو یاری جسته و به تو امید بسته می شود» (ابن طاووس، فلاح السائل، 240).

منشأ اعتقاد مزبور این است که خداوندی که همه جهان را به صورت بدیع آفریده و پیش از همه اشیاء وجود داشته و پس از آنها نیز خواهد بود، بیشک توان اجابت و برآوردن نیازهای انسان را دارد. از این رو حضرت زهرا علیها السلام در دعاهای خویش به بیان ابعاد مختلف توحید در خالقیت و ربوبیت در کنار دیگر صفات جلال و جمال خداوند می پردازد؛ از جمله در بخشی از دعای پس از نماز عصر می فرماید: «أَسْأَلُكَ بِأَنَّ لَكَ الْحَمْدَ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ بَدِيعَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ يَا كَائِنًا قَبْلَ أَنْ يَكُونَ شَيْءٌ وَ الْمُكُونِ لِكُلِّ شَيْءٍ وَ الْكَائِنِ بَعْدَ مَا لَا يَكُونُ شَيْءٌ» (ابن طاووس، فلاح السائل، 205).

شرط دیگری را که از دعاهای آن حضرت علیها السلام می توان دریافت، لزوم اعتقاد و اطمینان انسان به آگاهی کامل خداوند از حال و نیاز اوست و اینکه هیچ چیز از او پنهان نیست و او دعاهای انسان را می شنود و آن را اجابت می کند؛ همان طور که حضرت فاطمه علیها السلام در تعقیبات نماز عصر فرموده: «اللَّهُمَّ قَدْ تَرَى مَكَانِي وَ تَسْمَعُ كَلَامِي وَ تَطَّلِعُ عَلَيَّ أَمْرِي وَ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَ لَيْسَ يَخْفَى عَلَيْكَ شَيْءٌ مِنْ أَمْرِي» (ابن طاووس، فلاح السائل، 203) و در مناجات پس از نماز مغرب به آن اشاره می کند: «فَإِنِّي أَسْأَلُكَ وَ أَنَا وَاثِقٌ بِاجَابَتِكَ إِيَّايَ فِي مَسْأَلَتِي وَ أَدْعُوكَ وَ أَنَا عَالِمٌ بِاسْتِمَاعِكَ دَعْوَتِي» (ابن طاووس، فلاح السائل، 239).

به گفته برخی از اندیشمندان، دعا کردن با تردید و ناامیدی، نشان از نداشتن خواست حقیقی و جدی است (طباطبائی، 2 / 37). لازمه برخورداری از اعتقاد و اطمینان یادشده این است که انسان همه امور خود را در همه حال به خداوند واگذار کند؛ چه امور مادی و چه معنوی؛ چه در حال راحتی و نعمت و چه در حالت سختی و ناخوشی؛ آن گونه که حضرت فاطمه علیها السلام در تعقیبات نماز عشا می فرماید: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِدِينِي وَ نَفْسِي وَ جَمِيعِ نِعْمَتِكَ عَلَيَّ فَاجْعَلْنِي فِي كِتَابِكَ وَ حِفْظِكَ وَ عِزِّكَ وَ مَنْعِكَ عَزَّ جَارُكَ وَ جَلَّ ثَنَاؤُكَ وَ تَقَدَّسَتْ أَسْمَاءُكَ وَ لَا إِلَهَ غَيْرُكَ حَسْبِي أَنْتَ فِي السَّرَّاءِ وَ الضَّرَّاءِ وَ الشَّدَّةِ وَ الرَّخَاءِ وَ نِعْمَ الْوَكِيلُ» (ابن طاووس، فلاح السائل، 253). در روایتی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم آمده است که در حال رفاه و آسایش با خدا آشنا باش تا در وقت سختی و گرفتاری تورا بشناسد (حاکم نیشابوری، 3 / 541 - 542؛ طوسی، 536؛ طبری، 234؛ حر عاملی، 7 / 42 - 43). این حدیث چنان که علامه طباطبائی نوشته است، بیانگر آن است که اگر کسی فقط در حال گرفتاری خدا را بخواند، در حقیقت او را در همه حال خدای خود نمی داند؛

و بدین سبب دعایش مستجاب نمی شود (2 / 39). بر همین اساس امام کاظم علیه السلام در روایتی علت عدم اجابت دعا را نداشتن شناخت از خدا می داند (صدوق، التوحید، 288؛ مجلسی، 90 / 368).

یکی دیگر از شرایط لازم برای استجاب دعا که از سیره اولیای الهی و ادعیه مأثوره از معصومان علیهم السلام می توان دریافت، لزوم قرار گرفتن انسان در حالت خوف ورجاست، چنان که حضرت زهرا علیها السلام در دعای پس از نماز عصر می فرماید: «أَسَلَمْتُ نَفْسِي إِلَيْكَ بِمَا جَنَيْتُ عَلَيْهَا فِرْعَاءَ مِنْكَ وَخَوْفًا وَطَمَعًا وَأَنْتَ الْكَرِيمُ الَّذِي لَا يَقْطَعُ الرَّجَاءَ وَلَا يَخِيبُ الدُّعَاءَ؛ به خاطر جنایتی که بر نفس خویش کردم، از روی ترس و هراس از تو و طمع و آرزوی تو آن را به تو تسلیم نمودم و تویی خدای بزرگواری که امید را قطع نمی کنی و دعا را بی پاسخ نمی گذاری!» (ابن طاووس، فلاح السائل، 204). همچنین در مناجات آن حضرت علیها السلام پس از نماز مغرب آمده است: «أَنَا مُحْتَاجٌ إِلَى رِضْوَانِكَ وَفَقِيرٌ إِلَى غُفْرَانِكَ وَأَسْأَلُكَ وَلَا أَيْسَ مِنْ رَحْمَتِكَ وَأَدْعُوكَ وَأَنَا غَيْرُ مُحْتَرِزٍ مِنْ سَخَطِكَ؛ من نیازمند رضای تو و محتاج بخشش تو هستم؛ از تو می خواهم، در حالی که از رحمت مایوس نیستم؛ و تو را می خوانم، در حالی که از خشمت بیمناکم» (ابن طاووس، فلاح السائل، 239).

اندیشمندان در تبیین چنین حالتی و نقش آن در جریان دعا گفته اند که انسان از سویی به گناهان خود نگریسته و زبانش بسته شده و حالت اندوه به او دست می دهد؛ از سوی دیگر به رحمت و اسعه الهی توجه نموده و به آینده خود امیدوار می شود. البته خوف ورجا درباره اولیای الهی معنای دیگری می یابد: آنان گاه به صفات و اسمای جلال الهی توجه می کنند و آنقدر در عظمت الهی غرق می شوند که خود را در نهایت پستی و حقارت می بینند و مرعوب قدرت الهی

شده و ترس و خشیت الهی سراسر وجود آنها را فرا می گیرد. در این حالت که در اصطلاح به آن «قبض» گفته می شود، زبان، بسته شده و فرد احساس می کند که دلش گرفته است؛ ولی گاه به صفات و اسمای جمال الهی توجه کرده، محو تماشای معبود می شود و حالت انبساط پیدا می کند؛ چنان که دوست دارد با خدا سخن بگوید و چون رحمت خداوند بر غضب او پیشی گرفته است و توجه انسان به صفات جمال بیشتر است، با امیدی وافر به دعا و مناجات با پروردگار خویش روی می آورد.

عمل به وظایف، شرط دیگر استجاب دعاست؛ چنان که خداوند به حضرت داوود علیه السلام وعده داده است که اگر بندهای او را اطاعت کند، دعای او را پیش از آنکه به زبان بیاورد، اجابت می کند (ابن فهد حلی، 292؛ مجلسی، 90 / 376). حضرت زهرا علیها السلام یکی از مصادیق این پابندی به اوامر را التزام به نماز و بی توجه نبودن به آن دانسته و به نقل از رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم، از جمله آثار سستی در نماز و سبک شمردن آن را پذیرفته نشدن دعا برشمرده است (ابن طاووس، فلاح السائل، 22؛ مجلسی، 80 / 22؛ محدث نوری، 3 / 23).

آداب دعا:

در روایات اهل بیت علیهم السلام آداب فراوانی برای دعا ذکر شده است، مانند ستایش خداوند با یادآوری نعمتهای او، سپاسگزاری، صلوات بر محمد و آل محمد صلی الله علیه و آله وسلم، اعتراف به گناه و طلب مغفرت (طبرسی، 276؛ مجلسی، 90 / 317) و حضور قلب (کلینی، 2 / 473؛ مجلسی، 90 / 305). در آیات قرآن نیز به اموری مانند حالت اضطراب (نمل، 62) و خشوع و تضرع (اعراف، 55) اشاره شده است. از نگاه علامه طباطبائی تمامی آداب و شرایطی که در آیات و روایات آمده، برای آن است که انسان را به حقیقت دعا و مسئلت، یعنی خواندن خالصانه خداوند

نزدیک کند (2/ 42؛ 15 / 381). در دعاهای حضرت زهرا علیها السلام این آداب به عالی ترین شکل خود تجلی یافته اند:

1. حمد و ستایش الهی: حمد، ستایش و تسبیح که از مهم ترین جلوه های عبادت به شمار می روند، بیانگر ارتقای موقعیت انسان از شناخت خداوند به محبت و عبادت؛ و تبدیل باور به التزام و بینش است. بنابراین در دعا که بعد دیگری از عبادت بر پایه شناخت می باشد، طبیعی است که حمد و ستایش الهی نیز وجود داشته باشد.

حضرت زهرا علیها السلام در نیایشهای خویش جلوه های فراوانی از حمد و تسبیح را بر زبان جاری می کردند که توجه و التزام به آنها ابعاد گوناگونی از شناخت خداوند را - که شرط اساسی اجابت دعاست - فراروی انسان قرار می دهد.

بخشی از ستایشهای آن حضرت علیها السلام در دعاها، ناظر به توحید در خالقیت، ربوبیت و قدرت مطلق خداوند متعال است؛ از این رو آن حضرت علیها السلام در دعاهای خویش به پدیده های گوناگونی در جهان آفرینش اشاره می کند که همه آنها با قدرت لایزال الهی انجام می پذیرند. برای نمونه، در بخشی از دعای پس از نماز مغرب می فرماید: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي بِكَلِمَاتِهِ قَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُونَ وَالْمَهَادُ وَانْتَصَبَتِ الْجِبَالُ الرَّوَاسِي الْأَوْتَادُ وَجَرَتِ الرِّيَّاحُ اللَّوَاقِحُ وَسَارَ فِي جَوِّ السَّمَاءِ السَّحَابُ وَوَقَفَتْ عَلَى حُدُودِهَا الْبِحَارُ وَوَجَلَّتِ الْقُلُوبُ مِنْ مَخَافَتِهِ وَانْقَمَعَتِ الْأَرْبَابُ لِرُبُوبِيَّتِهِ تَبَارَكَتَ يَا مُحْصِي قَطْرِ الْمَطَرِ وَوَرَقِ الشَّجَرِ وَ مُحْيِي أَجْسَادِ الْمَوْتَى لِلْحَشْرِ» (ابن طاووس، فلاح السائل، 238)؛ چنان که پیش از آن نیز، خداوند را به انواع صفات جمال و جلالش، همچون قدرت، عزت، عظمت، منت، علم، فضل، حکمت، جلال، جمال، کبریا، غنا، حق و عدل می ستاید.

بخش دیگری از ستایشهای حضرت زهرا علیها السلام ناظر به آگاهی کامل خداوند از همه چیز و احاطه به آنهاست؛ چنان که در بخش دیگری از تعقیبات نماز مغرب، خدای متعال را این گونه می ستاید: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي عَلِمَ أَسْرَارَ الْغُيُوبِ وَ أَطَّلَعَ عَلَيَّ مَا تُجِنُّ الْقُلُوبُ فَلَيْسَ عَنْهُ مَذْهَبٌ وَلَا مَهْرَبٌ؛ ستایش خدایی را که اسرار نهانی را می داند، و از آنچه دلها پنهانش می دارند، آگاه است، پس، از او گریز و فراری نیست» (ابن طاووس، فلاح السائل، 238)؛ و یا در دعای خویش پس از نماز عصر می فرماید: «سُبْحَانَ مَنْ يَعْلَمُ جَوَارِحَ الْقُلُوبِ سُبْحَانَ مَنْ يُحْصِي عَدَدَ الذُّنُوبِ سُبْحَانَ مَنْ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ خَافِيَةٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ؛ منزه است خداوندی که از گناه دلها باخبر است؛ منزه است خداوندی که شمار گناهان را می داند؛ منزه است خداوندی که چیزی در زمین و آسمان بر او پوشیده نیست» (ابن طاووس، فلاح السائل، 202 - 203؛ مجلسی، 83 / 85).

بخش دیگری از حمد و ستایش حضرت زهرا علیها السلام ناظر به توجه خداوند به انسان، نیازها و عهده داری امور اوست؛ آن گونه که در تعقیبات نماز عشا فرموده است: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا يَنْسَى مَنْ ذَكَرَهُ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا يَخِيبُ مَنْ دَعَاهُ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي مَنْ تَوَكَّلَ عَلَيْهِ كَفَاءٌ؛ ستایش مخصوص خدایی است که هرکه به یاد او باشد را فراموش نمی کند؛ ستایش مخصوص خدایی است که هرکه او را بخواند محروم نمی شود؛ ستایش خدایی را که هر آن که بر او توکل نماید را کفایت می کند» (ابن طاووس، فلاح السائل، 251). در همین راستا آن حضرت علیها السلام خدا را برای این می ستاید که همه شئون مادی و معنوی انسان، حتی عبادت، طاعت و هدایت، به لطف و نعمت اوست؛ آن گونه که در فرازهای آغازین مناجات خود پس از نماز ظهر می فرماید: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي بِنِعْمَتِهِ بَلَغْتُ مَا بَلَغْتُ مِنَ الْعِلْمِ بِهِ وَ الْعَمَلِ لَهُ وَ الرَّغْبَةِ

إِلَيْهِ وَالطَّاعَةَ لِأَمْرِهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَجْعَلْنِي جَاحِداً لِشَيْءٍ مِنْ كِتَابِهِ وَلَا مُتَحَيِّراً فِي شَيْءٍ مِنْ أَمْرِهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانِي لِدِينِهِ وَ لَمْ يَجْعَلْنِي أَعْبُداً سِوَاكَ غَيْرُهُ؛ ستایش خدایی را که به خاطر نعمتش، به شناخت او، عمل برای او، توجه به سوی او و اطاعت از فرامینش نایل شدم؛ و ستایش خدایی را که نه مرا منکر چیزی از کتابش و نه متحیر در برابر چیزی از اوامرش قرار داد؛ و ستایش خدایی را که مرا به دین خود هدایت نمود و مرا به گونه ای قرار نداد که کسی جز او را بپرستم» (ابن طاووس، فلاح السائل، 173).

2. اعتراف به گناه و استغفار: اعتراف به گناه، بخش دیگری از آداب و شرایط لازم برای استجابت دعاست که در روایات به طور فراوان مورد توجه قرار گرفته است (ر. ک: کلینی، 2 / 484 - 486؛ طبرسی، 276). اعتراف به گناه و توبه از آن باعث می شود که پرده حائل میان انسان و خدا کنار زده شده، راه عبودیت هموار گردد و طهارت روح و قلب - که شرط لازم دریافت فیض الهی است - به دست آید (ر. ک: نراقی، 3 / 49 - 52). از این رو حضرت زهرا علیها السلام در دعای پس از نماز ظهر، از خدا می خواهد که قلب او را از آلودگیها پاک کند: «هَبْ لِي مَوْبِقَاتِ الْجَرَائِرِ وَاعْفُ عَن فَاضِحَاتِ السَّرَائِرِ وَاغْسِلْ قَلْبِي مِنْ وَزْرِ الْخَطَايَا؛ گناهانِ هلاک کننده را بر من ببخشای و از زشت کاریهای پنهانی ام در گذر و قلبم را از سنگینی خطاها پاک گردان» (ابن طاووس، فلاح السائل، 175). به همین دلیل بخشی از دعاهای اهل بیت عصمت و طهارت علیها السلام، که دارای جنبه تعلیمی به دیگران است، به این اعترافات اختصاص دارد؛ هرچند آنان کاملاً از گناه اصطلاحی و عصیان میرا هستند.

دانشنامه فاطمی 3. توسل: از نگاه بیشتر مسلمانان، توسل نه تنها شرک نبوده، بلکه مبتنی بر دستور قرآن است. از آنجا که جریان فیض الهی توسط واسطه‌هایی انجام می‌شود که نزد خداوند از احترام ویژه‌ای برخوردارند، بنابراین لازم است تا انسان در مسیر دعا و کسب فیض به آنها توسل جوید. در آموزه‌های دینی از واسطه‌های گوناگون فیض نام برده شده است؛ مانند اسمای حسناى الهی، پیامبران و اولیای الهی، کتب و زمان و مکان مقدس (مقاله شفاعت و فاطمه علیها السلام). در دعاهاى حضرت زهرا علیها السلام نیز توسل جایگاهی ویژه دارد: آن حضرت علیها السلام گاه به اسمای حسناى الهی و صفات جمال و جلال او توسل می‌جوید؛ آن گونه که در تعقیبات نماز مغرب برای رهایی از جهنم و ورود به بهشت مسئلت می‌کند: «بِحَوْلِكَ وَ قُوَّتِكَ وَ جَبْرُوتِكَ فَأَعْصِمْنِي وَ بَحْلُمِكَ وَ عِلْمِكَ وَ سَعَةِ رَحْمَتِكَ مِنْ جَهَنَّمَ فَتَجْنِي وَ جَنَّتِكَ الْفِرْدَوْسَ فَأَسْكِنِّي» (ابن طاووس، فلاح السائل، 240)؛ گاه به خود حمد و ستایشی که درباره خدا بر زبان جاری می‌کند متوسل می‌شود: «أَسْأَلُكَ اللَّهُمَّ بِحَقِّ هَذِهِ الْمَحَامِدِ إِلَّا غَفَرْتَ لِي» (ابن طاووس، فلاح السائل، 239)؛ گاه به حق انبیای الهی توسل می‌جوید، چنان که در مناجات پس از نماز عصر می‌فرماید: «فَأَسْأَلُكَ بِحَقِّ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلِكَ وَ مُوسَى كَلِيمِكَ وَ عِيسَى رُوحِكَ وَ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ صَفِيكَ وَ نَبِيكَ أَلَّا تُصْرِفَ وَ جَهَّكَ الْكَرِيمَ عَنِّي حَتَّى تَقْبَلَ تَوْبَتِي وَ تَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي» (ابن طاووس، فلاح السائل، 204).

4. صلوات بر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و اهل بیت علیهم السلام: از جمله دیگر آدابی که در روایات به آن توصیه شده، صلوات بر محمد و آل محمد علیهم السلام است (ر. ک: کلینی، 2 / 484 - 491 286 - 495؛ ابن فهد حلی، 153). در دعاهاى حضرت زهرا علیها السلام نمونه‌های برجسته‌ای از

صلوات و درود و درخواست رحمت برای رسول اعظم صلی الله علیه و آله وسلم اهل بیت علیهم السلام او، برای ملائکه، دیگر انبیا و اولیا، شهدا، صدیقین و صالحان به چشم می خورد (ابن طاووس، فلاح السائل، 204، 173، 241؛ ر.ک: مجلسی، 83 / 85 - 88).

5. توجه به زمان دعا: از دیگر آداب مورد توجه حضرت زهرا علیه السلام در نظر گرفتن زمان مناسب برای دعاست. در روایتی آمده است که آن حضرت علیها السلام از خدمتکار خود خواست تا روز جمعه، زمان غروب خورشید را به او اعلام کند؛ چون از نبی اکرم صلی الله علیه و آله وسلم شنیده بود که در آن هنگام، هر خیری را که انسان از خدا بخواهد به او عطا خواهد نمود (صدوق، معانی الاخبار، 399؛ مجلسی، 86 / 269، 273).

6. دعا کردن در حق دیگران: از جمله آداب دعا که موجب پذیرش و استجابت سریع آن در حق خود انسان می شود، دعا در حق دیگران است (کلینی، 2 / 507؛ صدوق، ثواب الاعمال، 161 - 162). امام حسن علیه السلام در روایتی فرموده که حضرت زهرا علیها السلام تا سحر فقط برای مؤمنان دعا کرد و در برابر پرسش امام حسن علیه السلام که چرا برای خود دعا نمی کند، همسایه را مقدم دانست! (صدوق، علل الشرایع، 1 / 181؛ اربلی، 2 / 96؛ مجلسی، 43 / 181 محدث نوری، 5 / 244).

ادعیه حضرت زهرا علیه السلام و مضامین آنها:

اشاره

در کتابهای روایی، به نیایشهای بسیاری از حضرت زهرا علیها السلام اشاره شده است که معروف ترین آنها، دعاهاى مربوط به روزهای هفته و نیز تعقیبات نمازهای روزانه هستند، که بخش اخیر، طولانی ترین نیایشهای ایشان را به خود اختصاص می دهد. مضامین دعاهاى آن حضرت علیها السلام طیف بسیار گسترده ای از نیازهای معنوی و مادی را دربر می گیرد که می توان آنها را در چند گروه کلی دسته بندی نمود. ویژگی مشترک همه آنها، زمینه سازی برای رسیدن به کمال و عبودیت است. بخشی از این فضایل در خواست شده ص: 105

طور مستقیم به بینش و نگرش انسان مربوط می شود. چنین فضایی - که از آنها می توان با عنوان «فضایل هدایتگر» نام برد - در حوزه های مختلف، شناخت صحیح را به انسان ارائه می دهند. مهم ترین آنها ایمان و عقیده صحیح است که به نظر اندیشمندان، اخلاق نیکو و عمل صالح، نمودهای خارجی آن هستند (ر.ک: طباطبائی، 12 / 51 - 52، مقاله ایمان).

قرین شدن ایمان با هدایت در بخشی از نیایشهای حضرت زهرا علیها السلام به خوبی بیانگر نقش بینشی ایمان است؛ آنجا که می فرماید: «اللَّهُمَّ زَيِّنَا بِزِينَةِ الْإِيمَانِ وَاجْعَلْنَا هُدًى مَهْدِيَّيْنِ» (مجلسی، 91 / 225). در همین راستا حضرت زهرا علیها السلام خواستار یقین، هدایت، نور، علم و فهم است تا دستورات و احکام قرآن و سنت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم را به درستی انجام دهد و از محرّمات خودداری کند (ابن طاووس، فلاح السائل، 252؛ مجلسی، 83 / 116). ایشان در موضوع رابطه انسان با خداوند متعال، به نیازهایی همچون محبت پروردگار، قرب به او، رسیدن به القای پروردگار (مجلسی، 87 / 1338 - 339)، شوق دیدار الهی (مجلسی، 91 / 225) و ملاقات با خداوند (ابن طاووس، فلاح السائل، 240؛ مجلسی، 83 / 102) اشاره می کند. بخش دیگری از خواسته های آن حضرت علیها السلام، مربوط به جنبه آینده نگری انسان نسبت به سرنوشت خویش در دنیا و آخرت است؛ او می خواهد که دنیا بزرگترین همیش نباشد (ابن طاووس، فلاح السائل، 304؛ مجلسی، 83 / 86)؛ چنان که زندگی در دنیا را تا آنگاه می خواهد که برایش خیر به ارمغان بیاورد (ابن طاووس، فلاح السائل، 204؛ مجلسی، 83 / 87). راضی بودن به قضای الهی (ابن طاووس، فلاح السائل، 204؛ مجلسی، 91 / 225)، شهادت در راه خدا (ابن طاووس، فلاح السائل، 204)، زندگی گوارا پس از مرگ (مجلسی، 91 / 225)، آمرزش گناهان (ابن طاووس،

فلاح السائل، 253؛ مجلسی، 83 / 117)، پایان یافتن زندگی به اعمال صالح و پیوستن به صالحان (ابن طاووس، فلاح السائل، 252؛ مجلسی، 83 / 116) و ملحق شدن به پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم در بهشت (مجلسی، 23 / 217؛ 78 / 233) از دیگر خواسته های آن حضرت علیها السلام در این زمینه هستند.

مهم ترین چیزی که اهل بیت علیهم السلام، از جمله حضرت زهرا علیها السلام، در حالات مرگ از خداوند می خواهند، انس با پروردگار و قرار گرفتن در سایه توجهات الهی است، به طوری که مایه روشنی چشم و آرامش قلب و خنکی جان شود. این موضوع توسط آن حضرت علیها السلام در دعای پس از نماز ظهر به بهترین وجه بیان شده است (ابن طاووس، فلاح السائل، 173؛ مجلسی، 83 / 66 - 67).

بخشی از خواسته های حضرت فاطمه علیها السلام، آن دسته از فضایل اخلاقی است که ارتباط انسان با خداوند و دیگر موجودات هستی را سامان می بخشند؛ اموری همچون: اخلاص، خشیت، تواضع، محبت، توکل و رضا (مجلسی، 87 / 1338 / 91 6225 / 93 206). بخشی از خواسته های حضرت زهرا علیها السلام مربوط به آرامش، تعادل روحی و کرامت نفسانی است که در این ارتباط، از خداوند اموری چون تقوا، عفاف (مجلسی، 87 / 339)، و دوری از فحشا (ابن طاووس، فلاح السائل، 240) را درخواست می کند. حضرت فاطمه علیها السلام در زمینه امور اقتصادی نیز، از خداوند در خواست رزق حلال و طیب نموده و نیاز نداشتن به غیر او (مجلسی، 87 / 338)، دنبال غیر مقدرات نرفتن، قناعت (ابن طاووس، مهج الدعوات، 141؛ مجلسی، 92 / 406) و میانه روی در فقر و غنا (ابن طاووس، فلاح السائل، 204؛ مجلسی، 92 / 406) را مسئلت می کند. بخش دیگری از دعاهای ایشان نیز به در امان ماندن از شرور دنیوی و اخروی، شیاطین انس و جن، ستمگران، جادوگران و دیگر بدخواهان اختصاص دارد (ابن طاووس، فلاح السائل، 252؛ مجلسی، 83 / 116 - 117).

منابع: ابن حجر عسقلاني، احمد بن علي (م. 852 ق.)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، بيروت، دار المعرفة؛ ابن طاووس، سيد علي بن موسى (م. 664 ق.)، فلاح السائل، قم، مكتب الاعلام الاسلامي؛ همو، مهج الدعوات و منهج العبادات، تحقيق حسين اعلمي، بيروت، مؤسسة الأعلمی، 1414 ق؛ ابن فهد حلي، احمد بن محمد (م. 141 ق.)، عدة الداعي و نجاح الساعي، تحقيق احمد موحدی قمی، قم، مكتبة وجداني؛ ابن منظور، محمد بن مكرم (م. 711 ق.)، لسان العرب، قم، نشر ادب الحوزة، 1405 ق؛ ابوحیان اندلسی، محمد بن يوسف (م. 745 ق.)، البحر المحيط في التفسير، تحقيق صدقي محمد جميل، بيروت، دار الفكر، 1420 ق؛ اربلي، علي بن عيسى (م. 693 ق.)، كشف الغمة في معرفة الائمة عليهم السلام، بيروت، دارالاضواء، 1405 ق؛ توفيقی، حسين، آشنایی با اديان بزرگ، تهران، انتشارات سمت، 1385 ش؛ جوهری، اسماعيل بن حماد (م. 393 ق.)، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية، تحقيق احمد عبدالغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين، 1407 ق؛ حاكم نيشابوري، محمد بن عبدالله (م. 405 ق.)، المستدرک علی الصحیحين، تحقيق يوسف مرعشلی، بيروت، دار المعرفة؛ حر عاملی، محمد بن حسن (م. 1104 ق.)، وسائل الشیعه، تحقيق ربانی شیرازی، بيروت، دار احیاء التراث العربی، 1403 ق؛ دورانت، ویلیام جیمز (م. 1981 م.)، تاریخ تمدن، تهران، انتشارات اقبال، 1341 ش؛ ری شهری، محمد، میزان الحکمه، قم، انتشارات دار الحديث، 1375 ش؛ صدوق، محمد بن علی (م. 381 ق.)، التوحيد، سيدهاشم حسینی تهرانی، قم، نشر اسلامي؛ همو، ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، تحقيق سيد محمد مهدي خراسان، قم، الشريف الرضي، 1368 ش؛ همو، علل الشرايع، تحقيق سيد محمد صادق بحر العلوم، النجف الاشرف، المكتبة الحيدرية، 1385 ق؛ همو، معانی الاخبار، تحقيق علی اکبر غفاری، قم، نشر اسلامي، 1361 ش؛ طالقانی، سيد محمود (م. 1358 ق.)، پرتوی از قرآن، تهران، شرکت سهامی انتشار، 1362 ش؛ طباطبائی، سيد محمد حسين (م. 1402 ق.)، الميزان فی تفسير القرآن،

قم، نشر اسلامى، 1417ق؛ طبرسى، حسن بن فضل (م. 554ق.)، مكارم الاخلاق، الشريف الرضى، 1392ق؛ طبرى، احمد بن عبدالله (م. 694ق.)، ذخائر العقبي فى مناقب ذوى القربى، القاهرة، مكتبة القدسى، 1356ق؛ طوسى، محمدبن حسن (م. 460ق.)، الامالى، تحقيق مؤسسة البعثة، قم، دار الثقافة، 1414ق؛ عسكرى، ابوهلال (م. 395ق.)، الفروق اللغويه، قم، نشر اسلامى، 1412ق؛ فخر رازى، محمدبن عمر (م. 606ق.)، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1420ق، فراهيدى، خليل بن احمد (م. 175ق.)، العين، تحقيق مهدى مخزومى، ابراهيم سامرائى، قم، مؤسسة دار الهجرة، 1410ق؛ قرطبى، محمد بن احمد (م. 671ق.)، الجامع لاحكام القرآن (تفسير قرطبى)، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1405ق؛ كهن، ابراهيم (م. 1887م.)، گنجيه اى از تلمود، ترجمه امير فريدون گرگانى، تهران، انتشارات اساطير، 1382ش؛ كلينى، محمد بن يعقوب (م. 329ق.)، الكافى، تحقيق على اكبر غفارى، تهران، دارالكتب الاسلاميه، 1363ش؛ مجلسى، محمدباقر (م. 1111ق.)، بحارالانوار، تحقيق محمد باقر بهبودى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1403ق؛ محدث نورى، ميرزا حسين (م. 1320ق.)، مستدرک الوسائل، بيروت، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، الاحياء التراث، 1408ق؛ مطهرى، مرتضى (م. 1358ش.)، مجموعه آثار استاد شهيد مطهرى، تهران، انتشارات صدرا، 1377ش؛ ناس، جان باير، تاريخ جامع اديان، ترجمه على اصغر حكمت، تهران، انتشارات علمى و فرهنگى، 1387ش؛ نراقى، محمد مهدى (م. 1209ق.)، جامع السعادات، تحقيق سيد محمد كلانتر، النجف الاشرف، دار النعمان؛ هيوم، رابرت، اديان زنده جهان، ترجمه عبدالرحيم گواهى، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامى، 1373ش.

احمد مهدى زاده

ص: 109

سروده های منسوب به حضرت فاطمه علیه السلام.

پیش از اسلام، عربها به سرودن شعر اهمیت بسیار می دادند و بر آن بودند که کسی از جنیان، شاعر را همراهی و به او شعر تلقین می کند و به همین سبب، شاعران را مجنون می دانستند. عربها چون با پدیده وحی آشنا نبودند، اعجاز آیات قرآن را درک نمی کردند و آن را شعر می دانستند و از این رو، پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم را شاعر می خواندند (آئینه وند، 38). برای رفع چنین توهمی، رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم از سرودن شعر نهی شده (ر. ک: پس، 69؛ حاقه، 41)، اما اشعاری به امامان شیعه علیهم السلام منسوب است. سروده هایی منسوب به علی علیه السلام بر جای مانده است که سیره نویسان آنها را جمع آوری کرده‌اند (ابن طلحه شافعی، 61؛ سبط ابن جوزی، 133). در طول تاریخ، دیوانهایی از اشعار آن حضرت علیها السلام گردآوری شده است (ر. ک: کیدری، 1 / 11 - 28 «مقدمه»؛ آقابزرگ تهرانی، 9 / 101). از امام حسن و امام حسین علیهما السلام (بلاذری، 3 / 392؛ مفید، الارشاد، 2 / 93؛ ابن شهر آشوب، 3 / 205) و دیگر معصومان عمل نیز اشعاری به جا مانده است (ر. ک: عبداللهی).

اشعار منسوب به حضرت فاطمه علیها السلام در کتابهایی مضبوط است، از جمله در بلاغات النساء، ابن طیفور؛ مسند احمد بن حنبل، صحیح البخاری، الامالی، مفید؛ مناقب آل ابی طالب، ابن شهر آشوب؛ کشف الغمه، اربلی، الاحتجاج، طبرسی؛ و بحار الانوار، مجلسی (ادامه مقاله).

صالحی شامی دوازده شعر از آن حضرت علیها السلام نقل کرده که عمدتاً در رثای پدر بزرگوارش است (ر. ک: 12 / 288 - 290).
مرعشی نجفی نیز اشعار آن حضرت علیها السلام را در

این موضوع، گرد آورده است (33 / 374). علی حیدر مؤید، اشعار منسوب به فاطمه علیها السلام را در مجموعه ای با عنوان دیوان اهل البيت عليهم السلام گنجانده است. مؤسسة البعثه در لبنان، اشعار منسوب به حضرت فاطمه علیه السلام را در فاطمة الزهراء علیها السلام في ديوان الشعر العربي آورده است. این اثر مشتمل بر اشعاری از شاعران قرن اول تا چهاردهم هجری درباره فاطمه علیها السلام است. در بخش ابتدایی این کتاب، سرورده های منسوب به حضرت فاطمه علیها السلام، مشتمل بر هجده شعر، به ترتیب قافیه آمده است. حمید احمدی جلفایی نیز در صحیفه فاطمیه، سرورده های حضرت علیها السلام را (شامل پانزده شعر) در فصلی گنجانده است.

درباره اشعار آن حضرت علیها السلام، تک نگاریهایی نیز نوشته شده است. دو کتاب با عنوان مشترک دیوان فاطمة الزهراء علیها السلام منتشر شده است، یکی تألیف سلمان جبوری و دیگری تألیف محمد عبدالرحیم. وی یازده شعر آن حضرت علیها السلام را آورده و برخی کلمات آن را شرح داده و درباره برخی اشعار اظهار نظر کرده و همچنین به اعتبارسنجی روایان این اشعار پرداخته است. در فصلی از کتاب نیز اشعاری را آورده است که علی علیه السلام، ام سلمه، عایشه، حفصه و برخی دیگر درباره فاطمه علیها السلام سرورده اند. حیدر کامل و محمد شراد حسانی نیز دیوان السیده فاطمة الزهراء علیها السلام را منتشر کرده اند. میر علی محمدنژاد نیز اشعار حضرت فاطمه علیها السلام را در کتابی به نام کوثریه گرد آورده است. در پژوهشهای جدید به زبان فارسی، به شرح اشعار آن حضرت علیها السلام هم پرداخته اند (ر. ک: عبداللهی، 23 - 49).

بخشی از اشعار منسوب به آن حضرت علیها السلام، که در کتابهای شیعه و اهل سنت گزارش شده، به سبب تعدد گزارشها، دارای اتقان است (ادامه مقاله). اشعار منسوب به فاطمه علیها السلام در کتابهای شیعه و اهل سنت، از نظر تاریخی، متعلق به دو

دوره است: پیش از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم پس از آن. شعرهایی که در دوره حیات رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم در منابع وجود دارد، شامل چهار شعر درباره همسر و فرزندانش است.

فاطمه علیها السلام در دو بیت، خطاب به فرزندش حسن علیه السلام، فرموده است: «أَشَدُّ بِهِ أَبَاكَ يَا حَسَنُ / وَأَخْلَعُ عَنِ الْحَقِّ الرَّسَنَ // وَاعْبُدْ إِلَهًا ذَا مَنِّ / وَلَا تُؤَالِ ذَا الْإِحْنِ؛ حسن جان! به پدرت شبیه باش و ریسمان [دشمنان دین را] از [گردن] حق بیرون کن، و خدای صاحب نیکیها و نعمتها را پرست و با کینه توز دوستی نکن» (ابن شهر آشوب، 3/ 159؛ مجلسی، 43/ 286).

آن حضرت علیها السلام تک بیتی درباره ویژگیهای ظاهری فرزندش، حسین علیها السلام، دارد که در منابع شیعی بدین صورت آمده است: «أَنْتَ شَبِيهُ بَأَبِي / لَسْتَ شَبِيهًا بِعَلِيٍّ؛ تو به پدرم [رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم] شباهت داری و شبیه علی نیستی» (ر. ک: ابن شهر آشوب، 3/ 159).

در برخی منابع، این شعر، با اندک تفاوتی، درباره امام حسن علیه السلام آمده است:

«بَأَبِي شَبِيهٌ بِالتَّبِيِّ / لَيْسَ شَبِيهًا بِعَلِيٍّ» (احمدبن حنبل، 6/ 283؛ ر. ک: بلاذری، 3/ 267، ابن حجر عسقلانی، 2/ 62). دو قطعه شعر درباره بخشش و ایثار حضرت فاطمه علیها السلام به مسکین، در حالی که خود روزه دار بود، از عبدالله بن عباس روایت شده است. در شعر اول، حضرت علیها السلام به درخواست همسرش درباره بخشش به مسکین، پاسخ مثبت داده و اظهار امیدواری کرده است که به همین سبب، جزو نیکان باشد: «أَمُرُكَ سَمْعُ يَا ابْنَ عَمِّي طَاعَةً / مَا بِي مِنَ اللُّؤْمِ وَلَا ضَرَاعَةٌ // غُدِّيْتُ بِالْبِرِّ وَبِالْبِرَاعَةِ / أَرْجُو إِذَا أَشْبَعْتُ مِنْ مَجَاعَةٍ // أَنْ الْحَقَّ الْأَحْبَابَ وَ الْجَمَاعَةَ / وَأَدْخَلَ الْجَنَّةَ فِي شَفَاعَةٍ» (کوفی، 1/ 179؛ ر. ک: صدوق، 330؛ فتال نیشابوری، 161). برخی این شعر فاطمه علیها السلام

را از طریق علی علیه السلام نقل کرده اند (رک: فرات کوفی، 521 - 522؛ حاکم حسکانی، 2 / 396). در بخشی از شعر دوم، حضرت فاطمه علیها السلام از شهادت فرزندش حسین علیه السلام در کربلا، که در این بخشش شریک است، نیز خبر داده است (کوفی، 1 / 181؛ صدوق، 1332 ثعلبی، 10 / 100، فتال نیشابوری، 162).

اشعار آن حضرت علیها السلام پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، عمدتاً در رثای رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم و بازگو کردن مشکلات و مصیبت‌هایی است که بر حضرت علیها السلام و اهل بیت علیهم السلام وارد شده، که جمعاً شامل پانزده شعر است. به نظر می‌رسد اولین شعر فاطمه علیها السلام - که آن را پس از خاک سپاری رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم سروده و در منابع متعدد شیعه و اهل سنت نقل شده، شعری است که راوی آن انس بن مالک است. در این دو بیت، حضرت فاطمه علیها السلام خطاب به پیامبر صلی الله علیه و آله می‌گوید: «يَا أَبَتَاهُ مِنْ رَبِّهِ مَا أَدْنَاهُ / وَابْتَاهُ جَنَّةَ الْفِرْدَوْسِ مَأْوَاهُ // وَابْتَاهُ إِلَى جَبْرَائِيلَ نَنْعَاهُ / وَابْتَاهُ أَجَابَ رَبًّا دَعَاهُ؛ ای پدر تو به پروردگارت چه نزدیک شده ای، ای کسی که فردوس برین جای توست، پدر جان! ما خبر مرگت را به جبرئیل می‌دهیم [و به او تسلیت می‌گوییم]، ای کسی که دعوت پروردگار را اجابت کرده ای» (ر. ک: ابن سعد، 2 / 311؛ دارمی، 1 / 41؛ بخاری، 5 / 144).

نقل شده است که وقتی انس بن مالک این شعر را برای ثابت بازگو می‌کرد، می‌گریست (دارمی، 1 / 41؛ بخاری، 5 / 144؛ ر. ک: ابن ماجه قزوینی، 1 / 522). ابی داوود طیالسی در مسند خود، شعر مذکور را از طریق انس بن مالک نقل کرده است، که با منابع پیش گفته اندکی تفاوت دارد: «يَا أَبَتَاهُ إِنَّ جَبْرَائِيلَ يَنْعَاهُ / يَا أَبَتَاهُ مِنْ رَبِّهِ مَا أَدْنَاهُ // يَا أَبَتَاهُ مِنْ جَنَّاتِ الْفِرْدَوْسِ مَأْوَاهُ / يَا أَبَتَاهُ أَجَابَ رَبًّا دَعَاهُ» (197).

حضرت علیها السلام درباره ماندگاری یاد و خاطره رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم قطعه شعری دارد که خزاز قمی یک بیت از آن را نقل کرده است: «إِذَا مَاتَ يَوْمًا مَيِّتٌ قَلَّ ذِكْرُهُ / وَ ذَكَرَ أَبِي مُدُّ مَاتَ وَ اللَّهُ أَكْثَرُ؛ هرگاه کسی از دنیا برود، یاد او [روز به روز] کم می شود، اما به خدا قسم، از روزی که پدر من در گذشته است، [روز به روز] یاد او فزونی یافته است» (198).

ابن شهر آشوب، علاوه بر نقل این بیت با اندکی تفاوت، دو بیت دیگر را نیز روایت کرده که در آن فاطمه علیها السلام از سختی جدایی خود و رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم سخن به میان آورده است (1 / 204). شعر دیگری در منابع شیعه و اهل سنت روایت شده است که حضرت فاطمه علیها السلام در مزار پدر قرائت کرده و راوی آن علی بن ابی طالب علیه السلام است (ابن صباغ مالکی، 1 / 672). طبق فرموده آن حضرت علیها السلام، فاطمه علیها السلام مشتی خاک برداشت و بر چشم نهاد و فرمود: «مَاذَا عَلَيَّ مَنْ شَمَّ تُرْبَةَ أَحْمَدَ / أَلَا يَشُمُّ مَدَى الزَّمَانِ غَوَالِيَا // صُبْتُ عَلَيَّ مَصَائِبُ لَوْ أَنَّهَا / صُبْتُ عَلَيَّ الْأَيَّامِ صِرْنَ لِيَالِيَا؛ آن کس که تربت پاک رسول خدا را بیوید، بر او چه باک اگر هیچ عطری را تا پایان عمر نبوید؟ بر من مصائبی روی آورد که اگر بر روزها فرود می آمد، شب تار می شدند» (ر. ک: ابن سلامه قضاعی، 199؛ فتال نیشابوری، 75؛ علامه حلی، 1 / 466؛ محقق حلی، 1 / 345). برخی از فقها برای جواز ندبه بر میت، به این شعر حضرت فاطمه علیها السلام استناد کرده اند (ابن قدامه، 2 / 411 - 412؛ محقق حلی، 1 / 344). ابن شهر آشوب ایات بیشتری از این شعر را گزارش کرده است (ر. ک: 1 / 208).

برخی منابع اهل سنت شعر دیگری را، با اندک تفاوتی در کلمات، به آن حضرت علیها السلام منسوب کرده اند که پس از دفن پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم ایراد شده است: «إِغْبَرَ أَفَاقُ

السَّمَاءِ فَكُوِّرَتْ / شَمْسُ النَّهَارِ وَ أَظْلَمَ الرَّجْفَانُ // وَ الْأَرْضُ مِنْ بَعْدِ النَّبِيِّ كَيْبِيَّةٌ / أَسَفًا عَلَيْهِ كَثِيرَةٌ الْأَحْزَانُ // فَلْيَبْكِيكِ شَرْقُ الْبِلَادِ وَ غَرْبُهَا /
 وَلْيَبْكِيكِ مُضَرُّ وَ كُلُّ يَمَانٍ // وَلْيَبْكِيكِ الطُّورُ الْمُعْظَمُ جَوْهَةً / وَ الْبَيْتُ ذُو الْأَسْتَتَارِ وَ الْأَرْكَانُ // يَا خَاتَمَ الرُّسُلِ الْمُبَارِكِ صَوُّهُ / صَدَّقَ لِي عَلَيْكَ مُنَزَّلُ
 الْقُرْآنِ؛ کرانه های آسمان، غبار آلود و خورشید بی فروغ و شب و روز ظلمانی شدند. زمین پس از رحلت پیامبر، اندوهگین شد و به نشانه
 تأسف بر او، بسیار لرزید. در سوک او باید شرق و غرب عالم و اهل یمن و مضر و آسمان و کوه عظیم طور و خانه خدا با پرده ها و ارکانش
 بر او بگریند. ای آخرین پیام آور خدا، که پرتو نور وجودت مبارک است، درود فرو فرستنده قرآن بر تو باد» (ر. ک: ابن سیدالناس، 2 / 234،
 ابن صباغ مالکی، 1 / 673 قندوزی، 2 / 340).

شعر معروف دیگری در خطبه حضرت زهرا علیها السلام در مسجد مدینه آمده که خطاب به پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم است: «قَدْ
 كَانَ بَعْدَكَ أَنْبَاءٌ وَ هَنْبَاءَةٌ / لَوْ كُنْتَ شَاهِدَهَا لَمْ تَكْثِرِ الْخَطْبُ // إِنَّا فَقَدْنَاكَ فَقَدَ الْأَرْضِ وَ ابِلَهَا / وَ اخْتَلَّ قَوْمُكَ فَأَشَدَّ هَدْهُمْ فَقَدْ نَكَبُوا؛ پس از تو
 رویدادها و فتنه های پیچیده ای رخ داد که اگر تو بودی و می دیدی چندان بزرگ نمی نمود. ما تو را از دست دادیم، به سان زمینی که باران
 سرشارش را از دست بدهد، و امت تو پس از تو از هم گسستند، پس بر آنان شاهد باش که از حق منحرف شدند» (ابن مردویه اصفهانی،
 203؛ مفید، الامالی، 41؛ ابن شهر آشوب، 2 / 51).

به نظر می رسد عبارت «فَقَدْ نَكَبُوا» در بیت دوم، به آیه 74 سوره مؤمنون «وَ إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ عَنِ الصَّراطِ لَنَّاكِبُونَ» اشاره دارد.
 در این آیه، از منکران آخرت با تعبیر «نَّاكِبُونَ» یاد شده است، یعنی کسانی که از راه (راست)، سخت منحرف شده اند. در این شعر نیز
 حضرت فاطمه علیها السلام به از هم گسیختگی و انحراف امت، بعد از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، اشاره کرده است.

ابن طیفور، اولین گزارش کننده این شعر، به جای تعبیر «فَقَدْ نَكَبُوا» از «فَلَا تَغِب» استفاده کرده است (ر. ک: 14). در این صورت، مخاطب «لا تَغِب» پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم خواهد بود، نه اُمّت، یعنی شاهد باش و غایب نباش.

کلینی نیز این دو بیت را نقل کرده است (ر. ک: 8 / 376). قاضی نعمان مغربی شعری را که حضرت علیها السلام در خطبه اش ایراد کرده، با کمی تغییر، در چهار بیت آورده است (3 / 39 - 40). طبری امامی شعر خطبه حضرت علیها السلام را در شش بیت گزارش کرده که غیر از بیت اول، بقیه بیتها متفاوت است (ر. ک: 118). شیخ مفید شعر فاطمه علیها السلام در خطبه مسجد را در هشت بیت آورده است (الامالی، 41). سید مرتضی ابتدا دو بیتی را که ابن طیفور در بلاغات النساء آورده، نقل کرده، سپس از قول راوی دیگری، بیتی بدان افزوده و پس از آن، طبق گزارش دیگری، سه بیت بدان اضافه کرده است (ر. ک: 4 / 75 - 77).

طبرسی اشعاری را که شیخ مفید نقل کرده، در شش بیت گزارش کرده است (1 / 123). ابن شهر آشوب گزارش طبرسی را با اندکی تغییر بازگو کرده (3 / 136) و ابن طاووس آنچه را ابن شهر آشوب آورده، عیناً نقل نموده است (266). ابن حاتم عاملی هم آن را گزارش کرده است (475). اربلی محتوای گزارش سیدمرتضی را آورده است (2 / 113).

از میان اهل سنت، جوهری بصری شعری را که حضرت علیها السلام در خطبه مسجد خوانده، در سه بیت نقل کرده و آن را متعلق به فردی به نام هند بنت اثاثه دانسته است، که تنها بیت اول آن با شعری که ابن طیفور گزارش کرده است، همخوانی دارد (101). ابن ابی الحدید معتزلی اشعار مذکور در السقیفه و فدک را نقل کرده است (16 / 212).

برخی از اشعار منسوب به فاطمه علیها السلام فقط در یک منبع آمده است. از این حیث، انتساب این اشعار به فاطمه علیها السلام ضعیف است. از آن جمله، اشعاری است که ابن شهر آشوب آورده است که در منابع پیش از او وجود ندارد. طبق گزارش وی، آن حضرت علیها السلام در یک شعر، فراق پدر را این گونه وصف کرده است: «نَعَتْ نَفْسَكَ الدُّنْيَا إِلَيْنَا وَاسْرَعَتْ / وَنَادَتْ أَلَا جَدَّ الرَّحِيلُ وَوَدَّعَتْ؛ خبر مرگ تو را دنیا به ما داد و در دادن آن تعجیل نمود، ندا داد که قافله کوچید و وداع کرد» (1 / 208).

ابن شهر آشوب شعر دیگری از آن حضرت علیها السلام نقل کرده که در آن از فراوانی گریه هایش در فراق رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم سخن گفته و افزوده است که بر گریه اش سرزندی نیست. وی دو قطعه شعر دیگر، منسوب به آن حضرت علیها السلام، را آورده که در آن از بی پناهی خود و از تعدی و ظلم فرومایگان پس از رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم شکایت کرده است (1 / 208 - 209).

شعر دیگری را علامه مجلسی نقل کرده است که در آن، حضرت فاطمه علیها السلام از پیشامدهای پس از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم گالیه کرده و از گریستن فراوانش گفته و اظهار داشته که اسلام پس از رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم دچار غربت شده است و منبر پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم که جایگاه نور بود، جایگاه خود را از دست داده است. حضرت فاطمه علیها السلام در این شعر، برای خود از خداوند درخواست مرگ کرده است (43 / 177). مجلسی پنج قطعه شعر منسوب به آن حضرت علیها السلام را نقل کرده است که در منابع موجود پیش از او نیست. در شعر اول و دوم، فاطمه علیها السلام ابیاتی درباره گریه های بی پایان و ناشکیبایی خویش در فراق پدر سروده (33 / 176 - 177)، در شعر سوم از شوق همیشگی زیارت قبر رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم و نوحه سرایی در آنجا سخن گفته (22 / 547 - 548) و در شعری دیگر، اشتیاق خود را به مرگ بیان کرده است (22 / 548).

شعر دیگر حضرت علیها السلام درباره وداع با همسرش علی علیه السلام و وصیت‌هایش به وی است (ر. ک: 23 / 177 - 179). بدیهی است که گزارش نشدن این اشعار در کتابهای پیشین، از اعتبار آنها می‌کاهد. علاوه بر آن، مجلسی با گفتن جملاتی، در صحت انتساب این اشعار به فاطمه علیها السلام خدشه کرده است (ر. ک: 23 / 174).

منابع:

آئینه‌وند، صادق، تاریخ سیاسی اسلام، تهران، نشر فرهنگی رجاء، 1362 ش؛ آق‌بزرگ تهرانی، محمد محسن (م. 1389 ق.)، الذریعة الی تصانیف الشیعه، بیروت، دارالاضواء، 1403 ق؛ ابن ابی‌الحدید، عزالدین (م. 656 ق.)، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، دار احیاء الکتب العربیة، 1378 ق، ابن حاتم عاملی، یوسف بن حاتم (م. 664 ق.)، الدر النظیم فی مناقب الائمة اللہامیم، قم، نشر اسلامی؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (م. 852 ق.)، الاصابة فی تمییز الصحابه، تحقیق عادل احمد، علی محمد، بیروت، دارالکتب العلمیة، 1415 ق؛ ابن سعد، محمد بن سعد (م. 230 ق.)، الطبقات الکبری، بیروت، دارصادر، ابن سلامه قضاعی، محمد بن سلامه (م. 454 ق.)، دستور معالم الحکم و ماثور مکارم الشیم، قم، مکتبة المفید؛ ابن سید الناس، محمد بن عبدالله (م. 734 ق.)، عیون الاثر فی فنون المغازی و الشمال و السیر، بیروت، مؤسسه عزالدین، 1406 ق؛ ابن شهر آشوب، محمد بن علی (م. 588 ق.)، مناقب آل ابی طالب، تحقیق گروهی از اساتید نجف اشرف، النجف الاشرف، المکتبة الحیدریة، 1376 ق؛ ابن صباغ مالکی، علی بن محمد (م. 855 ق.)، الفصول المهمة فی معرفة الائمة علیهم السلام، تحقیق سامی الغیری، قم، انتشارات دار الحدیث، 1422 ق؛ ابن طاووس، سید علی بن موسی (م. 664 ق.)، الطوائف فی معرفة مذاهب الطوائف، قم، مطبعة الخیام، 1399 ق؛ ابن طلحه شافعی، کمال الدین محمد (م. 652 ق.)، مطالب السؤل فی مناقب آل الرسول صلی الله علیه و آله وسلم، تحقیق ماجد العطیه؛ ابن طیفور، احمد بن ابی طاهر (م. 380 ق.)، بلاغات النساء، قم، مکتبة بصیرتی؛ ابن قدامه، عبدالله بن احمد (م. 620 ق.)، المغنی، بیروت، دار الکتب العربی: ابن ماجه قزوینی، محمد بن یزید (م. 275 ق.)، سنن ابن ماجه، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی، دارالفکر؛

ابن مردويه اصفهاني، احمد بن موسى (م. 410ق.)، مناقب علي بن ابي طالب عليه السلام، تحقيق عبدالرزاق محمد حسين، قم، انتشارات دار الحديث، 1424ق؛ احمد بن حنبل، شيباني (م. 241ق.)، مسند احمد بن حنبل، بيروت، دار صادر؛ اربلي، علي بن عيسى (م. 693ق.)، كشف الغمة في معرفة الائمة عليهم السلام، بيروت، دارالاضواء، 1405ق؛ بخارى، محمد بن اسماعيل (م. 256ق.)، صحيح البخارى، بيروت، دار الفكر، 1401ق؛ بلاذري، احمد بن يحيى (م. 279ق.)، انساب الاشراف، تحقيق سهيل زكار، رياض زركلى، بيروت، دارالفكر، 1417ق؛ ثعلبي، احمد بن محمد (م. 427ق.)، الكشف والبيان في تفسير القرآن (تفسير ثعلبي)، تحقيق ابن عاشور، ساعدي، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1422ق؛ جوهرى بصرى، احمد بن عبدالعزيز (م. 323ق.)، السقيفة و فلك، تحقيق محمد هادى امينى، بيروت، شركة الكتبي، 1413ق؛ حاكم حسانى، عبيدالله بن عبدالله (م. 506ق.)، شواهد التنزيل، تحقيق محمداقرا محمودى، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى، 1411ق؛ خزاز قمى، علي بن محمد (م. 400ق.)، كفاية الاثر في النص على الأئمة الاثني عشر عليهم السلام، تحقيق سيد عبد اللطيف حسيني كوه كمرى، قم، انتشارات بيدار، 1401ق؛ دارمى، عبدالله بن رحمن (م. 255ق.)، سنن الدارمى، دمشق، مطبعة الاعتدال، 1349ق؛ سبط ابن جوزى، يوسف بن حسام الدين (م. 654ق.)، تذكرة الخواص، قم، الشريف الرضى، 1418ق؛ سيد مرتضى، علي بن حسين (م. 436ق.)، الشافي في الإمامه، تحقيق سيدعبدالزهره حسيني، قم، انتشارات اسماعيليان، 1410ق؛ صالحى شامى، محمد بن يوسف (م. 942ق.)، سبل الهدى و الرشاد في سيرة خير العباد، تحقيق عادل احمد، علي محمد، بيروت، دارالكتب العلمية، 1414ق؛ صدوق، محمد بن علي (م. 381ق.)، الامالى، قم، مؤسسة البعثة، 1417ق؛ طبرسى، احمد بن علي (م. 560ق.)، الاحتجاج، تحقيق سيدمحمداقرا خراسان، النجف الاشراف، دار النعمان، 1386ق؛ طبرى امامى، محمد بن جرير (م. قرن 5)، دلائل الامامه، قم، مؤسسة البعثة، 1413ق؛ طيالسى، سليمان بن داوود (م. 204ق.)، مسند ابي داوود الطيالسى، بيروت، دار المعرفه؛ عبداللهى، حسن، ترجمه و شرح اشعار منسوب به فاطمه زهرا عليها السلام و امامان معصوم عليهم السلام،

قم، بوستان كتاب، 1383ش؛ علامه حلي، حسن بن يوسف (م. 726 ق.)، منتهى المطلب في تحقيق المذهب، چاپ سنگي؛ فتال نيشابوري، محمد بن حسن (م. 508 ق.)، روضة الواعظين، قم، الشريف الرضي؛ فرات كوفي، فرات بن ابراهيم (م. 307 ق.)، تفسير فرات الكوفي، تحقيق محمد كاظم محمودي، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، 1410 ق؛ قندوزي، سليمان بن ابراهيم (م. 1294 ق.)، ينابيع المودة لذوي القربى، تحقيق سيد علي جمال اشرف حسيني، دارالاسوة 1416 ق؛ كليني، محمد بن يعقوب (م. 329 ق.)، الكافي، تحقيق علي اكبر غفاري، تهران، دار الكتب الاسلامية، 1363 ش؛ كوفي، محمد بن سليمان (م. قرن 3) مناقب الامام امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام، تحقيق محمد باقر محمودي، قم، مجمع احياء الثقافة الاسلامية، 1412 ق؛ كيدري، محمد بن حسين (م. قرن 6)، ديوان امام علي عليه السلام، تحقيق و ترجمه ابوالقاسم امامي، تهران، انتشارات اسوه، 1373 ش؛ مجلسي، محمد باقر (م. 1111 ق.)، بحار الانوار، تحقيق محمد باقر بهبودي، بيروت، دار احياء التراث العربي، 1403 ق؛ محقق حلي، جعفر بن حسن (م. 676 ق.)، المعتمد في شرح المختصر، قم، مؤسسة سيد الشهداء عليه السلام، 1364 ش؛ مرعشي نجفي، سيد شهاب الدين (م. 1411 ق.)، شرح احقاق الحق، قم، كتابخانه مرعشي نجفي؛ مغربي، قاضي نعمان بن محمد تميمي (م. 363 ق.)، شرح الاخبار في فضائل الائمة الاطهار عليهم السلام، تحقيق سيد محمد حسيني جلالی، قم، نشر اسلامي، 1414 ق؛ مفيد، محمد بن محمد (م. 413 ق.)، الارشاد في معرفة حجج الله على العباد، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لتحقيق التراث، بيروت، دار المفيد، 1414 ق؛ همو، الامالي، تحقيق حسين استادولي، علي اكبر غفاري، بيروت، دار المفيد، 1414 ق.

سيد علي رضا عالمي

راههای شناخت خداوند، توحید، اسماء و صفات او در سخنان حضرت فاطمه علیها السلام.

«خدای» در پارسی میانه به معنای مالک و صاحب اختیار است. این واژه امروزه بیشتر به عنوان نامی برای ذات باری تعالی (ر. ک: دهخدا، 6 / 9551؛ معین، 1 / 1004-1005) و معادل «الله» به کار می رود. دانش خداشناسی که در کتابهای فلسفی - کلامی، از آن با عنوان الهیات یاد می شود، به بررسی مسائلی همچون امکان شناخت خدا، راههای اثبات پروردگار، ابعاد مختلف توحید و اسماء و صفات الهی می پردازد.

بی شک، شناخت خداوند، ابعاد وجودی معبود و رابطه انسان و جهان آفرینش با مبدأ هستی، از مهم ترین دل مشغولیهای انسان از آغاز تاکنون بوده است. در طول تاریخ، اندیشمندان بسیاری در دو صف منکران و معتقدان و با انگیزه ها و گرایشهای گوناگون فکری، پاسخهای متنوعی به این دغدغه ها و پرسشها داده اند.

عمده ترین محور تلاش انبیا و اولیای الهی در طول تاریخ، جلب توجه انسانها به سوی خداوند به منظور شناخت مبدأ هستی و در پی آن، انجام وظیفه عبودیت در برابر او و التزام همه جانبه به توحید بوده است. در این میان، قرآن کریم و سپس، سخنان اهل بیت علیهم السلام، همواره کانون توجه اندیشمندان مسلمان، به ویژه شیعی قرار گرفته است و بر اساس آنها کتابهای مختلفی با موضوع توحید، یا اسماء و صفات الهی نگارش یافته (ر. ک: نجاشی، 261، 334) و یا بخشهایی از

مجموعه های حدیثی، چون الکافی به آن پرداخته اند (ر. ک: کلینی، 1/ 72 - 167).

پس از رسول اکرم صلی الله علیه و آله وسلم، نخستین مباحث معرفتی که از اهل بیت علیهم السلام در تاریخ گزارش شده، به حضرت فاطمه علیها السلام، به ویژه سخنان ایشان در خطبه فدکیه مربوط است که به گفته برخی از اندیشمندان، هم سنگ سخنان امیر مؤمنان، علی علیه السلام، در نهج البلاغه می باشد (جوادی آملی، 2/ 87، 92). آن حضرت علیها السلام در سخنان خود به شناخت خدا و برخی از راهها و براهین مربوط به آن و نیز، مطالبی درباره توحید، اسماء، صفات و افعال الهی اشاره دارد. در همین پیوند، دیدگاههای آن حضرت علیها السلام در سه بخش، مورد بررسی قرار می گیرد؛ نخست: شناخت خدا و راههای آن (عقلی، فطری، براهین اثبات وجود خدا)؛ دوم: توحید و ابعاد آن (ذاتی، صفاتی، افعالی) با تقریرهای کلامی، فلسفی و عرفانی؛ سوم: وجودشناسی و معناشناسی اسماء و صفات خداوند.

شناخت خدا:

اشاره

در طول تاریخ، اندیشمندان برای شناخت خدا، راههای گوناگونی را ارائه داده اند: فلاسفه و متکلمان به تنظیم برهانها و استدلالهای عقلی، و عارفان و سالکان به تبیین مراحل حصول شناخت درونی و شهودی پرداختند. در قرآن کریم نیز، افزون بر شناخت شخصی، معرفت از راه دل و راهنمایی انسان به آن، به شناسایی عقلی خداوند هم توجه شده است. هر چند قرآن کریم به طور مستقیم در صدد اثبات اصل وجود خدا در قالب براهین معروف برنیامده است، ولی به صورت غیر مستقیم، وجود خدا را اثبات می کند (ر. ک: مصباح یزدی، 34). در روایات و سخنان اهل بیت علیهم السلام نیز، به هر دو روش توجه شده است (ر. ک: نهج البلاغه، خطبه 178 (2/ 97 - 99)؛ کلینی، 1/ 77 - 78، 86، 135 - 138، 162 - 164، 168؛ 2/ 13)؛

ص: 124

صدوق، التوحید، 330 - 331). با بررسی دقیق سخنان و دعاهای حضرت زهرا علیها السلام می توان به مجموعه ای از این برهانها و راههای شناخت عقلی و درونی دست یافت. آن حضرت علیها السلام در آغاز خطبه فدکیه به هر دو گونه آن، یعنی پیوند درونی انسان با موضوع توحید و شناخت عقلانی از آن، اشاره می کند؛ هرچند فراهم آوردن چنین شناختی را کار خداوند می داند: «أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، كَلِمَةً جُعِلَ الْإِخْلَاصُ تَأْوِيلَهَا، وَضَمَّنَ الْقُلُوبَ مَوْصُولَهَا، وَأَبَانَ (أَنَارَ) فِي الْفِكْرِ (الْفِكْرَةَ) مَعْقُولَهَا» (طبری امامی، 111؛ طبرسی، 1 / 133؛ مجلسی، 29 / 221).

1. شناخت فطری:

ایشان در جمله نخست، با تعبیر «ضَمَّنَ الْقُلُوبَ» مسئله شناخت درونی را مطرح نموده و اظهار می دارد که خداوند قلوب را با توحید پیوند زده است؛ چنان که در دعای پس از نماز عشا به صراحت از سرشتن همه قلوب بر پایه امری فطری سخن می گوید: «وَجَبَّالَ الْقُلُوبِ عَلَي فُطْرَتِهَا شَقِيهَا وَسَعِيدِهَا» (ابن طاووس، 253؛ مجلسی، 83 / 116 - 117). همانند این سخن، با اندکی تفاوت از امیر مؤمنان علیه السلام نیز گزارش شده (نهج البلاغه، خطبه 72 (1 / 120)؛ مجلسی، 74 / 297) و هر دو به امری فطری در رابطه انسان با خداوند - که در برخی از آیات قرآن کریم مطرح شده است. اشاره دارند. از جمله این آیات، آیه 30 سوره روم است که به صراحت از امری فطری در آفرینش انسان سخن گفته و بر پایه آن، دین توحیدی را مقتضای فطرت معرفی نموده است. از دیگر آیات مرتبط، آیه میثاق از انسان (اعراف، 172) است که موضوع آن گواهی گرفتن از بنی آدم مبنی بر ربوبیت خدای متعال است.

ص: 125

اندیشمندان، درباره ماهیت این امر فطری در آیات - که در کلمات حضرت فاطمه علیها السلام نیز به آن اشاره شده است - دیدگاههای گوناگونی ارائه کرده اند. بر اساس یک دیدگاه، برهان فطرت، رویکردی روانشناختی به خود می گیرد. بنابراین، انسان، با توجه به ساختار ویژه روحی خود، متمایل به ماوراء الطبیعه و خداجو آفریده شده، و خداپرستی، همچون غریزه ای در وجود او نهاده شده است (ر. ک: مطهری، 6 / 934). در نگاه برخی از اندیشمندان که از راه تضایف و تلازم عاشق و معشوق به تبیین فطرت پرداخته اند، عشق به کمال مطلق، از جمله اموری است که همه انسانها بر آن سرشته شده اند؛ و عشق فعلی، معشوقی فعلی نیاز داشته و نمی تواند موهوم و خیالی باشد؛ چرا که موهوم، ناقص است و امور فطری به کامل و نامحدود بودن تمایل دارند (ر. ک: امام خمینی قدس سره شرح حدیث جنود عقل و جهل، 99 - 103؛ همو، شرح چهل حدیث، 184). لازمه چنین امور گرایشی هم این است که در فطرت انسان، شناختی هرچند ضعیف از خداوند وجود دارد؛ اگرچه ممکن است بر اثر ضعف این شناخت، فرد، دچار اشتباه در تطبیق شود (مصباح یزدی، 45).

بر پایه تفسیری دیگر، منظور از خداشناسی فطری، نوعی شناخت حصولی بدیهی عقلی است؛ یعنی انسان بدون آنکه نیازمند تلاش و کوشش فکری باشد، با کمک عقل فطری و خدادادی و نیز، مسلمات و استدلالهای آن، به وجود خداوند پی می برد (ر. ک: خوئی، منهاج البراعه، 1 / 322؛ خوئی، التنقیح، 8 / 91 - 92؛ مصباح یزدی، 38، 45). چنین شناخت ناشی از برهانهای عقلی، هرچند به دلیل وضوح و بدهت، فطری نامیده می شود؛ ولی در حقیقت، معرفتی غیر حضوری نسبت به وجود خداوند است.

در تفسیر سوم از شناخت فطری که عموماً از سوی جریانهای طرفدار کلام نقلی و بر پایه ظواهر آیات و روایات ارائه می شود، خداوند، خود تعریف بوده و بندگان، برای شناخت آن مکلف به استدلال نیستند. بر اساس این دیدگاه، معرفت خداوند، توسط خود خداوند در عالم ذر، رخ داده و انسانها با آمدن به دنیا، چگونگی آن را از یاد برده اند (ر.ک: کلینی، 6 / 13؛ مازندرانی، 5 / 48؛ مجلسی، 57 / 344؛ مروارید، 99، 108 - 120)؛ هر چند اصل آن شناخت در جان آنها باقی مانده و خداوند، بعدها پیامبران را به سوی آنان گسیل داشت تا بار دیگر آنان را از معرفت فطری خویش آگاه نماید (نهج البلاغه، خطبة 1 (1 / 23)؛ مجلسی، 11 / 60). در رهیافت فلسفی از برهان فطرت که توسط حکمای مسلمان ارائه شده، این شناخت دائمی است و در آن از تلازم میان علم حضوری معلول (نفس مجرد) به خویش، با علم به علت هستی بخش خویش استفاده شده است طباطبائی، المیزان، 8 / 307-308؛ همو، نهایة الحکمه، 229 - 300، 318). اساس چنین علمی، وابستگی وجودی انسان و عین ربط بودن وی به خداوند است، و در شهود هم، همین رابطه دیده می شود. بی شک لازمه چنین پیوند تنگاتنگ وجودی، بر خلاف معرفت کلی استدلالی، این است که انسان خدای خود را بشناسد، نه آنکه فقط بداند که خدایی هست. انسان در فرایند چنین علم شهودی، ویژگیهای خداوند چون ربوبیت، قابل پرستش بودن و یگانگی او را نیز در می یابد. این نکته (سرشته شدن بر توحید) را در روایات مختلف، که درباره آیه 30 سوره روم و آیه 172 سوره اعراف آمده اند، می توان یافت؛ چنان که در سخن حضرت زهرا علیها السلام نیز بدان اشاره شده است. چنین علمی هیچ گاه قابل انکار نیست. نهایت اینکه چنین معرفتی، نیمه آگاهانه بوده و عموم مردم در وضعیت عادی زندگی خود،

به آن توجهی ندارند، ولی با رهایی از وابستگیهای مادی و تقویت توجهات قلبی، می توان این آگاهی را به سرحد کمال رساند (مصباح یزدی، 55)؛ چنان که اولیای الهی نیز این گونه اند و به فرموده امیرمؤمنان، علی علیه السلام، خود، پروردگار را با قلب خویش و از طریق ایمان مشاهده می کند (کلینی، 1 / 138؛ صدوق، الامالی، 423). چنین مرتبه ای از معرفت که نتیجه آن اطمینان و آرامش انسان و رهایی از جدالهای فکری خواهد بود (ر. ک: ابن ابی الحدید، 20 / 255)، به لطف و رحمت ویژه الهی نیازمند است؛ هرچند عمل صالح اختیاری انسان، شرط اساسی در پیمودن این مسیر است. از این رو اهل بیت علیهم السلام از خداوند خواهان چنین معرفتی بوده و از آن با عباراتی چون «لقای پروردگار» تعبیر نموده اند. حضرت زهرا علیها السلام در دعای روز جمعه، از خداوند می خواهد که ما را در همین دنیا در زمره کسانی قرار دهد که گویا خداوند را تا روز قیامت - که روز ملاقات با اوست - می بینند: «اللَّهُمَّ اجْعَلْنَا مِمَّنْ كَأَنَّهُ يَرَاكَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ الَّذِي فِيهِ يَلْقَاكَ» (مجلسی، 87 / 339). چنان که در تعقیب نماز عصر نیز، لذت دیدار با پروردگار و نظر به وجه الهی را مسئلت نموده (ابن طاووس، 204) و در دعایی دیگر، رؤیت خدا و شوق ملاقات او را در خواست می کند (مجلسی، 91 / 225).

2. شناخت عقلانی:

روش دوم شناخت که حضرت زهرا علیها السلام پس از شناخت فطری به آن اشاره می کند، روش عقلانی است که به باور آن حضرت علیها السلام، خداوند زمینه آن را فراهم نموده و اندیشه انسان را با این جنبه عقلانی از توحید روشن ساخته است: «وَأَنَارَ فِي الْفِكْرَةِ مَعْقُولَهَا» (مجلسی، 29 / 221). همان گونه که اشاره شد در متون دینی افزون بر شناخت درونی، به برهانهای عقلی نیز توجه شده است؛

ولی باید توجه داشت نتیجه این برهانها، معرفت حصولی و کلی و نیز، اثبات خداوند به وسیله مفاهیم کلی ذهنی است. این برهانها، وجود خداوند را به عنوان خالق، صانع، واجب الوجود، محرک، ناظم و کامل مطلق اثبات می کنند؛ سپس براهین توحید به اثبات می رسانند که این عناوین کلی جز یک مصداق ندارند. همچنین برهانهای صفات نیز، صفات کمالی پروردگار را اثبات و صفات نقص را از او نفی می کنند. حاصل همه آنها این است که چیزی وجود دارد که دارای علم، قدرت و حیات بوده و فاقد زمان، مکان و سایر محدودیتهاست؛ و او آفریننده جهان و انسان است. این معرفتی است به یک عنوان کلی منحصر در فرد واحد (مصباح یزدی، 35).

نکته بعدی در این زمینه که در بررسی سخنان حضرت زهرا علیها السلام باید به آن توجه داشت اینکه آن حضرت علیه السلام در خطبه و دعاها، خود، به طور مستقیم نه در صدد اثبات خداوند، که در مقام تسبیح، تحمید و نیایش بوده است؛ از این رو تنها با مقایسه سخنان ایشان با نتایج یا مقدمات برهانهای فلسفی می توان پاره ای از براهین فلسفی و راههای شناخت عقلانی را از کلام ایشان به دست آورد.

الف) برهان حدوث: یکی از برهانها، برهان حدوث است که هم در ادیان و هم آثار فلسفی و کلامی به دو گونه حدوث ذاتی و حدوث زمانی ارائه می شود (ابن سینا، 3/ 18؛ علامه حلی، 78؛ ر.ک: صدرالمتألهین، 7/ 298 - 332) و بر اساس آن از حدوث ذاتی (امکان ذاتی) یا حدوث زمانی برای اثبات واجب الوجود قائم بالذات و یا پدیدآور غیر حادث استدلال می شود.

از سخنان حضرت فاطمه علیها السلام در بخشهای آغازین خطبه فدکیه و نیز در نیایشهای پس از نماز عصر و نماز مغرب، می توان مفاد چنین برهانی را دریافت ایشان خداوند را موجودی می داند که قبل از همه چیز بوده و پدیده ها را به عرصه وجود آورده است. آن حضرت علیها السلام در خطبه فدکیه می فرماید: «ابْتَدَعَ الْأَشْيَاءَ لَا مِنْ شَيْءٍ كَانَتْ قَبْلَهَا» (طبری امامی، 111). آن حضرت علیها السلام در این بخش از خطبه، اشیا را حادث دانسته که خداوند آنها را بدون ماده ای پیشین آفریده است. با این بیان، احتمال ازلی بودن ماده از بین می رود و می توان اثبات نمود که اصل جهان «مُبَدَّع» بوده و مسبوق به مبدأ قابل نیست و تنها به فاعل استناد دارد (جوادی آملی، 2 / 88 - 89). از سوی دیگر، حدوث اشیا را می توان نشانه ازلی بودن خداوند دانست؛ چنان که از نگاه امیر مؤمنان علیه السلام خداوند حدوث اشیا را شاهی برای ازلی بودن خویش و زوال آنها را نشانه ای بر دوام خویش دانسته است: «الْمُسْتَشْهَدُ بِحُدُوثِ الْأَشْيَاءِ عَلَى أَزَلِيَّتِهِ... وَ بَزْوَالِهَا عَلَى بَقَائِهِ» (صدوق، التوحید، 69، 71؛ همو، عیون اخبار الرضا علیه السلام، 2 / 111 - 112). حضرت زهرا علیها السلام در تعقیب نماز عصر، به صراحت، ازلی بودن ماده را انکار نموده و اثبات می کند که وجود خداوند قبل از همه چیز است؛ آنگاه که می فرماید: «لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَا كَائِنٌ قَبْلَ أَنْ يَكُونَ شَيْءٌ وَالْمُكَوَّنُ لِكُلِّ شَيْءٍ وَالْكَائِنُ بَعْدَ مَا لَا يَكُونُ شَيْءٌ» (ابن طاووس، 205؛ مجلسی، 83 / 87)؛ چنان که در دعای پس از نماز مغرب نیز، خداوند را موجودی ازلی و ابدی می داند: «يَا مَنْ لَمْ يَزَلْ وَلَا يَزُولُ... وَأَنْتَ الدَّائِمُ» (ابن طاووس، 239؛ مجلسی، 83 / 103).

ب) برهان علی: از جمله برهانهایی که در قرآن و روایات - از جمله در سخنان حضرت فاطمه علیه السلام - مورد توجه قرار گرفته، برهان علی است. بر اساس این برهان، همه جهان معلول است و باید به علتی منتهی شود که خود، معلول نباشد.

در پرتو آموزه های اسلامی مانند آیه «یا ایها الناس انتم الفقراء الى الله و الله هو الغني الحميد» (فاطر، 15)، مسئله علیت در حکمت اسلامی از رابطه «نیاز نسبی» و «فقر ماهوی» به فقر وجودی و ذاتی تحول و ارتقا یافته است تا رابطه و نسبت معلول با علت، رابطه شعاع خورشید به خورشید یا رابطه شأن و تجلی باشد. در حکمت فاطمی نیز، چنین تحلیلی از علیت را می توان مشاهده نمود.

حضرت فاطمه علیها السلام در مناجاتهای خود اشاره می کند که هر چیزی جز خداوند، قائم به او بوده و در مقابل او خاشع است و اختیار همه چیز به دست اوست؛ آن گونه که در نیایش پس از نماز عشا می فرماید: «سُبْحَانَ مَنْ تَوَاضَعَ كُلُّ شَيْءٍ لِعِظَمَتِهِ سُبْحَانَ مَنْ ذَلَّ كُلُّ شَيْءٍ لِعِزَّتِهِ سُبْحَانَ مَنْ خَضَعَ كُلُّ شَيْءٍ بِأَمْرِهِ وَ مُلْكِهِ سُبْحَانَ مَنْ انْقَادَتْ لَهُ الْأُمُورُ بِأَزْمَتِهَا... الْحَمْدُ لِلَّهِ سَامِكِ السَّمَاءِ وَ سَاطِحِ الْأَرْضِ... وَ بِأَمْرِهَا قَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَ بِعِزَّتِهِ اسْتَقَرَّتِ الرَّاسِيَاتُ؛ پاک و منزه است کسی که هر چیزی در برابر عظمت او متواضع و در مقابل عزت او خوار و ذلیل است. پاک و منزه است خدایی که همه پدیده ها در برابر امر او خاضع و فرمانبردار هستند. ستایش پروردگاری را که نگهدارنده آسمان و گستراننده زمین است...؛ و به فرمان او آسمانها برپا و کوهها برافراشته شده اند» (ابن طاووس، 251؛ مجلسی، 83 / 115). آن حضرت علیها السلام در تعقیب نماز عصر نیز، به فقر انسان به خداوند و بی نیازی او از انسان اشاره می کند: «أَنَا فَقِيرٌ إِلَى رَحْمَتِكَ فَأَسْأَلُكَ بِفَقْرِي إِلَيْكَ وَ غِنَاكَ عَنِّي» (ابن طاووس، 203؛ مجلسی، 83 / 86). همچنین در دعای نور که از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم آموختند، خدای متعال، نوری حقیقی معرفی شده که دیگران نورانیت خود را از او گرفته اند (طبری امامی، 108؛ مجلسی، 43 / 67). گاه آن حضرت علیها السلام به برخی لوازم

معلولیت، مانند افول و زوال و نیز لوازم اشیای مادی، همچون گذشت زمان، تغییر و تحول و سکون و حرکت اشاره کرده، آنها را از خداوند نفی می کند؛ آن گونه که در نیایش خود پس از نماز مغرب می فرماید: «یا مَنْ لَمْ یَزُلْ وَ لَا یَزُولُ کَمَا لَمْ یَزُلْ قَائِمًا عَلَی کُلِّ نَفْسٍ بِمَا کَسَبَتْ یا مَنْ جَعَلَ آیامَ الدُّنْیا تَزُولُ وَ شَهْرَهَا تَحُولُ وَ سِینِیَّهَا تَدُورُ وَ أَنْتَ الدَّائِمُ لَا تُبْلِیکَ الْأَزْمَانُ وَ لَا تُغَیِّرُکَ الدُّهُورُ؛ ای کسی که هیچ گاه زایل نبوده و نخواهی شد و به همه رفتارهای افراد آگاهی! ای کسی که روزهای دنیا را زوال پذیر و ماهها و سالهایش را تغییرپذیر قرار دادی! ولی خود، موجودی ابدی هستی که زمانه تو را دچار سال خوردگی نکرده و روزگاران تو را تغییر نمی دهد» (ابن طاووس، 239؛ مجلسی، 83 / 103).

توحید:

اشاره

توحید مهمترین اصل از اصول اعتقادی و زیربنای همه آنهاست. این اصل که دارای ابعاد متعدد نظری و عملی است، در تمامی ادیان الهی، کتابهای آسمانی و نظامهای فکری و فلسفی مبتنی بر آن - با وجود برخی از تفاوتها - دارای اهمیتی فراوان بوده و مهم ترین کانون درگیری میان موحدان با مشرکان است. اندیشمندان با توجه به گرایشهای گوناگون و نیز، تعدد منابع معرفتی (وحی، سنت، عقل و تجربه های عرفانی)، راهها و نظامهای معرفتی گوناگونی را برای دستیابی به توحید و شناخت زوایای آن ارائه کرده اند؛ چنان که پاره ای از اصطلاحات مربوط به توحید را در منظومه های معرفتی - عرفانی، فلسفی و کلامی - حدیثی، به معانی متفاوتی به کار برده اند (ادامه مقاله).

در قرآن، در میان ابعاد توحید، به طور گسترده ای به توحید در خالقیت و ربوبیت، به عنوان مؤلفه های محوری تنظیم رابطه انسان با خدا توجه شده است.

براین اساس، توحید در الوهیت، عبادت، تشریح و حاکمیت به انسانها گوشزد شده و قرآن از این طریق به مبارزه با شرک، به عنوان مهم ترین انحراف در تاریخ جوامع، به ویژه اعراب در عصر بعثت (ر. ک: جواد علی، 6 / 11) برخاسته است. همچنان که در بُعد شناخت پروردگار نیز، در برخی از آیات به توحید ذاتی خداوند، به معنای یکتایی، بی همتایی، تجزیه ناپذیر بودن و همانند نداشتن توجه شده (مائده، 73؛ شوری، 11؛ اخلاص، 1 - 3) و در هر یک از این زمینه ها بیانات و دلایلی ارائه گردیده است. در روایات اهل بیت علیهم السلام، ابعاد توحید به طور گسترده ای مورد توجه قرار گرفته و مطالبی فراوان، به ویژه پیرامون زوایای پنهان نگرش توحیدی درباره ذات، صفات و افعال الهی ارائه شده است که نمونه هایی از آن را می توان در سخنان و نیایشهای حضرت زهرا علیها السلام یافت. قرآن کریم در آیه 18 سوره آل عمران در تبیین توحید به معنای کلی آن، از گواهی اندیشمندان، پس از گواهی خداوند و فرشتگانش بر یکتایی او خبر می دهد. این گواهی از سوی اولیای الهی و معصومان علیهم السلام بارها تکرار شده و ابعاد گوناگون آن را می توان در سخنان و نیایشهای حضرت فاطمه مشاهده نمود.

نگاهی کلی از توحید: آن گونه که حضرت زهرا علیها السلام در خطبه فدکیه ارائه می دهد، اعتقاد به توحید، پیوند تنگاتنگی با اخلاص همه جانبه در اندیشه، اعتقاد و عمل دارد: «أَشَدُّ هَدًى أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، كَلِمَةٌ جَعَلَ الْإِخْلَاصَ تَأْوِيلَهَا»؛ چنان که تطهیر از شرک هم، نیازمند ایمانی عمیق است: «فَجَعَلَ اللَّهُ الْإِيمَانَ تَطْهِيراً لَكُمْ مِنَ الشُّرْكِ» و چنین توحید ایمانی در گستره عمل به اطاعت از اوامر و نواهی الهی می انجامد، آن گونه که حضرت فاطمه علیها السلام پس از جمله

«حَرَّمَ اللَّهُ الشَّرْكَ إِخْلَاصاً لَهُ بِالرُّبُوبِيَّةِ»، با تکیه به آیه 102 سوره آل عمران: «اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ» از مردم می‌خواهد که به او امر و نواهی پایبند باشند: «أَطِيعُوا اللَّهَ فِيمَا أَمَرَكُمْ (بِهِ) وَنَهَاكُمْ (عَنْهُ)» (طبری امامی، 113؛ طبرسی، 1/ 134؛ مجلسی، 29/ 233).

1. توحید ذاتی:

توحید ذاتی در اصطلاح فلاسفه و متکلمان - که مباحث توحیدی را با آن آغاز نموده، سپس به توحید صفاتی و آنگاه به توحید افعالی می‌پردازند - به معنای اعتقاد به یگانگی خداوند و نداشتن شریک در بیرون از ذات و نبود ترکیب در درون ذات است (ر. ک: ابن سینا، 3/ 40 - 47، 53 - 58؛ صدرالمتهلین، 1/ 96، 129 - 136)؛ ولی توحید ذاتی یا توحید خاصة الخاص در اصطلاح عارفان - که مطالب را بر اساس سیر انسانی مطرح می‌کنند - آخرین مرتبه توحید، پس از توحید افعالی و صفاتی به شمار می‌رود (ر. ک: آملی، 3/ 202 - 203، 209، 215 - 216) که گاه از آن به مقام «مُحَقِّق» تعبیر می‌شود (لاهیجی، 228). این بدان معناست که انسان در سیر تکامل خود به مقامی نائل شود که هستی حقیقی را منحصر به خدا دیده و موجودات دیگر را فاقد هستی مستقل، و تنها جلوه‌ای از او بداند. صاحب این مقام، جمیع ذوات، صفات و افعال انبیا را مضمحل و در اشعه ذات و صفات و افعال حق متلاشی می‌یابد و بدین ترتیب، با اسقاط همه اضافات و اعتبارات، به وجود واحد مطلق، متصل می‌شود (ر. ک: قونوی، 52 - 53؛ آملی، 3/ 212؛ لاهیجی، 228؛ مصباح یزدی، 95). از نگاه برخی از اندیشمندان، کاربرد اصطلاح مقام توحید ذاتی از باب نارسایی تعبیر است؛ وگرنه شناخت ذات بما هو ذات، امری محال بوده و توحید در این مرتبه، مقتضی برداشتن هر نوع تعین مفهومی و مصداقی از ذات و حتی از خود این حکم توحید است (طباطبائی، الرسائل التوحیدیة، 15 - 16).

با بررسی سخنان حضرت زهرا علیها السلام می توان به آموزه هایی در توحید ذاتی دست یافت؛ آن حضرت علیها السلام در مواردی گوناگون در دعاها و نیز خطبه فدکیه، به وحدانیت خداوند و نفی شریک برای او شهادت می دهد (طبری امامی، 111؛ ابن طاووس، 204 - 205)؛ چنان که در تعقیب نماز عصر، حقیقت ربوبیت و قدرت وحدانیت خدا و جبار (درهم شکننده) بودن او را از عوامل جداکننده و پنهان ماندن ذات حق از حواس، تخیل و توهم مخلوقات دانسته است: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَحْتَجِبَ عَنْ كُلِّ مُخْلُوقٍ يَرَاهُ بِحَقِيقَةِ الرُّبُوبِيَّةِ وَ قُدْرَةِ الْوَحْدَانِيَّةِ فَلَمْ تُدْرِكْهُ الْأَبْصَارُ وَ لَمْ تُحِطْ بِهِ الْأَخْبَارُ وَ لَمْ يَعْيْنُهُ مَقْدَارٌ وَ لَمْ يَتَوَهَّمْهُ اِعْتِبَارٌ لِأَنَّهُ الْمَلِكُ الْجَبَّارُ (ابن طاووس، 203؛ مجلسی، 83 / 85). مانند این سخنان در گفتار برخی از امامان علیهم السلام، از جمله امام رضا علیه السلام آمده است: «اِحْتَجَبَ بِغَيْرِ حِجَابٍ مَحْجُوبٍ وَ اسْتَرَّ بِغَيْرِ سِتْرٍ مَسْتُورٍ» (کلینی، 1 / 105). بر اساس تفسیری از این فراز، ذات الهی، که به خودی خود، کمال نور و ظهور است، در حجاب قرار دارد و چیزی در مرتبه او نیست تا بتواند حجاب شود (ر. ک: قمی، 2 / 211 - 213؛ مازندرانی، 3 / 225 - 226). حضرت زهرا علیها السلام در خطبه فدکیه هر توصیفی از سوی انسان را، که به فرموده امیر مؤمنان علی علیه السلام مستلزم تجزیه و ترکیب است (نهج البلاغه، خطبه 1 (1 / 15)؛ مجلسی، 4 / 247)، درباره خداوند محال می داند (ادامه مقاله، اسما و صفات). آن حضرت علیها السلام، در دعای نور - که از نبی اکرم صلی الله علیه و آله وسلم آموخت. خداوند را نور حقیقی تمام نورها می داند؛ چرا که همه نورها نورانیت خود را از آن گرفته و همه نمایشگر آن نور هستند: «بِسْمِ اللَّهِ النَّورِ بِسْمِ اللَّهِ نُورِ النَّورِ بِسْمِ اللَّهِ نُورٌ عَلَى نُورٍ بِسْمِ اللَّهِ الَّذِي هُوَ

مَدَبِّرُ الْأُمُورِ بِسْمِ اللَّهِ الَّذِي خَلَقَ النُّورَ مِنَ النُّورِ» (طبری امامی، 108؛ مجلسی، 83 / 323). این سخنان بازتاب آیه 35 سوره نور است که در آن خداوند، نوری معرفی شده که در آینه آسمانها و زمین جلوه گر است: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِثَّةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ» (ر.ک: طباطبائی، المیزان، 15 / 122؛ مصباح یزدی، 96).

2. توحید صفاتی:

یکی دیگر از ابعاد توحید که در آموزه های دینی مورد توجه فراوان قرار گرفته، توحید صفاتی است. در این پیوند، فیلسوفان و بیشتر متکلمان شیعه بر این باورند که صفات خداوند چیزی غیر از ذات خداوند نیست و خدا صفاتی زائد بر ذات خود ندارد تا به او ضمیمه شود. بنابراین صفات الهی هرچند از تفاوت مفهومی برخوردارند، ولی وحدت مصداقی دارند (ر.ک: سبزواری، 139 - 140؛ طباطبائی، نهاية الحکمه، 346 - 348؛ سبحانی، الالهیات، 2 / 38).

این نظریه در برابر دیدگاه گروهی از اشاعره و معتزله قرار دارد که برای رهایی از درافتادن در دام اعتقاد به ترکیب و تحقق عروض در ذات الهی در پی اتصاف آن، به قدمای ثمانیه یا نیابت ذات از صفات درباره اوصاف خداوند روی می آوردند (شهرستانی، 1 / 56 - 57؛ ر.ک: خواجه نصیر طوسی، 46 - 49؛ تفتازانی، 4 / 69 - 88 جرجانی، 8 / 44 - 48). همچنین در نظر اهل عرفان، توحید صفاتی که از آن به «مقام طمس» تعبیر می شود (لاهیجی، 228؛ سجادی، 269) مرتبه ای است که انسان پس از توحید افعالی به آن دست می یابد. در این مرتبه، انسان، هر صفت کمالی را اصالتاً از آن خدا دانسته و صفتهای دیگران را جلوه ای از صفات و کمالات پروردگار می بیند (قونوی، 52 - 53؛ ر.ک: مصباح یزدی، 93). البته برخی از طرفداران کلام روایی که لازمه چنین برداشتهایی را نفی مخلوقات و نیز، خدا بودن آنها و انتساب

صفاتشان به خدا می‌انگارند، با این دیدگاه به شدت به مخالفت برخاستند (ر.ک: مروارید، 70 - 91). آنان بر پایه خود تعریف بودن خداوند، به خودتوصیف بودن او و امتناع توصیف آن از سوی انسان رو آورده‌اند؛ بنابراین آنان، تنها کاربرد صفاتی را برای خداوند مجاز می‌دانند که خداوند خود، آنها را به کار برده باشد و چنین اسماء و صفاتی را نیز، تنها تعبیرات و علائمی برای آن ذات غیب مخفی به شمار می‌آورند که البته ذات با آنها تعیین نمی‌یابد (ر.ک: مروارید، 33 - 44، 70). این گروه، به همین دلیل درباره توحید صفاتی سخنی به میان نیاورده و توصیف را فقط در حد خروج از تشبیه و تعطیل، مطلوب دانسته‌اند؛ به این معنا که خداوند در صفات کمالیه خود، همانند ذاتش یگانه و بی‌همتاست و نظیری برای صفاتش نبوده، در هیچ صفتی شبیه مخلوقات نیست و از صفات آنان منزّه است (ر.ک: مروارید، 50 - 52، 57، 70).

توحید صفاتی، که به منظور مقابله با گرایشهای تشبیهی، به صورتی گسترده در روایات و آثار بسیاری از اندیشمندان دینی آمده، با اعتقاد به وجود مطلق همراه است که همه اوصاف کمالی را به صورت اتحادی در خود دارد؛ چنان که در دسته‌ای از روایات اهل بیت، خداوند به اوصاف مطلق و نامحدود که دور از دسترس فکر و وهم بشر است توصیف شده است؛ در این پیوند، حضرت زهرا علیها السلام نیز، در تعقیب نماز مغرب می‌فرماید: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي ... لَا يَبْلُغُ الْمَادِحُونَ مَدْحَتَهُ وَلَا يَصِفُ الْوَاصِدُونَ صِفَتَهُ وَلَا يَحْسِنُ الْخَلْقُ نِعَتَهُ». این سخنان، به ویژه عبارت «لَا يَبْلُغُ» بیانگر آن است که خداوند وصف بی‌نهایت و مطلق دارد که هیچ موجود دیگری، به آن نرسیده، و قادر به درک حقیقی و توصیف آن نیست.

لازمه چنین مطلق انگاری در صفات و بی نهایت بودن همه آنها این است که صفات خداوند، متحد با یکدیگر و عین ذات الهی باشند؛ چرا که در غیر این صورت باید وجود بی نهایتهای متعددی را درباره خدا پذیرفت؛ اما بسیار روشن است که چنین چیزی با توحید سازگار نیست. به همین دلیل است که اهل بیت علیهم السلام، از جمله حضرت فاطمه علیها السلام، به رغم انکار امکان توصیف خداوند، اوصاف فراوانی را برای پروردگار برشمرده اند؛ چنان که آن حضرت علیها السلام، در تعقیب نماز مغرب پس از جملات مزبور می فرمایند: «الْحَمْدُ لِلَّهِ ذِي الْمُلْكِ وَالْمَلَكُوتِ وَالْعَظَمَةِ وَالْجَبْرُوتِ ... وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الْمُتَكَبِّرِ فِي سُلْطَانِهِ الْعَزِيزِ فِي مَكَانِهِ الْمُتَجَبِّرِ فِي مُلْكِهِ الْقَوِي فِي بَطْشِهِ» (ابن طاووس، 238؛ مجلسی، 83 / 102 - 103). در تعقیبات دیگر نیز، چنین توصیفهایی را از سوی آن حضرت علیها السلام مشاهده می کنیم. با توجه به شأن، عصمت، توحید و ایمان حضرت فاطمه علیها السلام روشن است که منظور از این اوصاف، جنبه اطلاقی و بی نهایت آنهاست؛ بنابراین بر اساس عینیت صفات با ذات، آن حضرت، صفات الهی را در عالی ترین شکل آن، با ذات و عین آن متحد می داند.

3. توحید افعالی:

توحید افعالی که در فلسفه و کلام، پس از توحید ذاتی و صفاتی مطرح می شود، به معنای اثبات فاعلیت مطلق برای خداوند و نفی آن از غیر خداست؛ یعنی: پروردگار در کارهایی که انجام می دهد - چه در آفرینش و چه در ربوبیت - نیازی به کمک و یار و یاور ندارد (ر.ک: مصباح یزدی، 89). همچنین در عرفان، نخستین مرتبه توحید، توحید افعالی است، که از آن به مقام «محو» تعبیر می شود (لاهیجی، 227 - 228). کسی که در وادی توحید گام می نهد نخستین چیزی را که درک می کند، این است که منشأ همه کارها خداوند بوده و

هیچ مؤثری جز او نیست (لاهیجی، 227؛ ر.ک: مصباح یزدی، 93). در سخنان حضرت فاطمه علیها السلام به ابعاد توحید افعالی اشاره شده است؛ در زمینه توحید خالقیت و ربوبیت، در تعقیب نماز صبح (ر.ک: طوسی، 200، 220؛ کفعمی، 64، 72)، چنان که از نبی اکرم صلی الله علیه و آله آموخت (مجلسی، 83 / 172)، خدا را این گونه می خواند: «اللَّهُمَّ إِنَّكَ لَسْتَ بِرَبِّ اسِّ تَحْدُثُنَاكَ وَلَا مَعَكَ إِلَهٌ أَعَاذَكَ عَلَى خَلْقِنَا وَلَا مَعَكَ رَبٌّ فِشْرِكِكِ فِي رُبُوبِيَّتِكَ؛ با تو خدایی نبود که بر آفرینش ما و یا در ربوبیت به تو یاری رسانده باشد» (ر.ک: طوسی، 234؛ کفعمی، 76؛ مجلسی، 83 / 168). آن حضرت علیها السلام همچنین در دعاهای دیگر، و از جمله در تعقیبات نمازهای مختلف، بر این نکته تأکید می کند که آفرینش و برپایی آسمان و زمین و روشنایی و زنده شدن مردگان، همه توسط خداوند است (ر.ک: ابن طاووس، 238 - 239، 251 - 253).

4. توحید عبادی و تشریحی:

یکی دیگر از ابعاد توحید، توحید در الوهیت و اعتقاد به انحصار شایستگی پرستش و اطاعت در خداوند است که در قرآن و روایات به صورت گسترده مورد توجه قرار گرفته است. به گفته برخی از اندیشمندان، از نظر قرآن، توحید عبادی و تشریحی، حداقل نصاب لازم برای توحید است و بدون تحقق این باور که جز الله کسی شایسته پرستش و اطاعت نیست، توحید محقق نمی شود. توحید عبادی، اعتقاد به توحید در خالقیت و ربوبیت را نیز در برداشته و از آن الهام می گیرد (ر.ک: مصباح یزدی، 64).

قرآن کریم، از آنجا که ربوبیت و خالقیت را از آن خدا می داند، انسانها را به عبادت پروردگار فراخوانده است (آل عمران، 51؛ مائده، 72؛ یونس، 3. ر.ک: طباطبائی، المیزان، 10 / 274)؛ عبادتی که همه ساحتها و وجود انسان و روابط او را در بر می گیرد.

قرآن، تشریح را نیز، حق خدا دانسته (یوسف، 40؛ شوری، 13) و مردم را به اطاعت همه جانبه از فرمانهای الهی فرامی خواند (آل عمران، 32؛ نساء، 59؛ یوسف، 40).

در سخنان حضرت زهرا علیها السلام نیز، به ویژه در تعقیب نماز عشا، به این نکته اشاره شده است که همه مخلوقات، به طور تکوینی در مقابل خداوند خاضع و خاشع اند و مَهْر ذلت و بندگی را بر پیشانی دارند. همچنان که سخنان و نیایشهای آن حضرت علیها السلام در موارد فراوان به توحید عبادی اختیاری اختصاص یافته اند. ایشان در مناجات خود، پس از نماز صبح، شهادت می دهد که معبود انحصاری، تنها خداست و کسی جز او شایسته پرستش نیست: «إِلَهِي إِنِّي أَشْهَدُ أَنَّكَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ الْمَعْبُودُ وَحْدَكَ لَا شَرِيكَ لَكَ» (طوسی، 220؛ مجلسی، 83 / 165، 171). چنان که در تعقیب نماز ظهر نیز، خدا را سپاس می گوید که او را به دین خویش هدایت نمود، آن سان که کسی جز خدا را نپرستد: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانِي لِدِينِهِ وَ لَمْ يَجْعَلْنِي أَعْبُدُ شَيْئاً غَيْرَهُ» (ابن طاووس، 173؛ مجلسی، 83 / 66). این سخنان، با توجه به آنکه هرگونه تردید و انکار از ساحت قدسی ایشان به دور است، گویای توحید ناب عبادی از نگاه آن حضرت علیها السلام است. وجود نکره در سیاق نفی (شیئا)، بیانگر این است که غیر از ذات حق، معبودی نیست و ثمره چنین نگرشی، نفی تأثیر هراس از دوزخ و اشتیاق به بهشت در انگیزه عبادی آن حضرت علیها السلام خواهد بود (جوادی آملی، 97 / 2).

حضرت فاطمه علیها السلام در خطبه فدکیه، به توحید تشریحی نیز نظر داشته است؛ آنگاه که در پایان بخش فلسفه احکام، پس از بیان اینکه حرمت شرک برای اخلاص در ربوبیت است، با قرائت آیه 102 سوره آل عمران، از مردم می خواهد

که تقوای الهی را به طور کامل رعایت نموده و از دستورات الهی و اوامر و نواهی پروردگار به دقت پیروی کنند: «حَرَّمَ اللَّهُ الشِّرْكَ إِخْلَاصاً لَهُ بِالرُّبُوبِيَّةِ، فَاتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ، وَأَطِيعُوا اللَّهَ فِيمَا أَمَرَكُمْ بِهِ وَنَهَاكُمْ عَنْهُ» (طبرسی، 1/ 134؛ مجلسی، 29 / 223). اشاره به ضرورت پرهیزکاری و اطاعت پس از اخلاص در ربوبیت، حاکی از جنبه تشریحی ربوبیت است. چنان که در بخشهای دیگر نیز، با خواندن آیات دیگر (آل عمران، 85، مائده، 50؛ کهف، 50) مسلمانان عصر خویش را به علت پایبند نبودن به فرمان خداوند، پشت سر انداختن احکام اسلام و قرآن و پیروی از فرهنگ جاهلی سرزنش نموده و با خواندن بخشی از آیه 13 سوره توبه، یادآور می شود که لازمه ایمان، تنها پروای خداوند است، نه ترس از غیر او. اثر توحیدِ عبادی و عبادت خالصانه در باور آن حضرت علیها السلام، مقرر شدن بهترین مصلحتها برای انسان، از سوی پروردگار و فراهم نمودن زمینه سعادت اوست: «مَنْ أَصْعَدَ إِلَى اللَّهِ خَالِصَ عِبَادَتِهِ أَهْبَطَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ إِلَيْهِ أَفْضَلَ مَصْلَحَتِهِ» (ابن فهد حلی، 218؛ مجلسی، 67 / 249 - 250).

اسماء و صفات:

اشاره

گفتگو درباره اسماء و صفات الهی از کهن ترین مباحث در تاریخ عقاید و ادیان است. این مباحث در دنیای اسلام ریشه در قرآن دارد: قرآن کریم از اسماء حسنیای الهی نام برده و از مؤمنان خواسته است تا خدا را با آن نامها بخوانند (اعراف، 180؛ اسراء، 110؛ طه، 8، حشر، 24) و اسم رب را تسبیح گویند (الرحمن، 78؛ واقعه، 74، 96؛ اعلی، 1)؛ از سوی دیگر در قرآن بر این نکته تأکید شده است که کسی توان توصیف الهی را ندارد و خداوند از توصیف دیگران درباره او منزّه است، جز آنچه را که بندگان مخلص الهی می گویند (صفات، 159 - 160).

ص: 141

در روایات اهل بیت علیهم السلام، گفتگو درباره توحید با بحث اسماء، صفات و شناخت خداوند پیوند یافته است (ادامه مقاله)؛ این مباحث در علم کلام و عرفان به طور جدی مورد توجه اندیشمندان بوده و در سه محور لفظ شناختی، وجودشناختی و معناشناختی ارائه شده اند، که دو محور اخیر از اهمیت بیشتری برخوردار هستند.

1. وجود شناسی صفات الهی:

همه دین داران اتفاق نظر دارند که خداوند را تنها می توان با اسماء و صفاتش خواند و بدون آنها، سخن گفتن از پروردگارت ممکن نیست؛ و خداوند خود نیز آنها را به مسئلت از خویش امر کرده (اعراف، 180؛ اسراء، 110)؛ اما در وجود شناسی این اسماء و صفات، دلالت آنها بر وجود حقایقی در خداوند و نیز معانی آنها، اختلاف نظر فراوانی وجود دارد.

در حوزه وجودشناسی، دیدگاههای گوناگونی از سوی اندیشمندان مسلمان ارائه شده است: اشاعره و اهل حدیث بر این باورند که صفات ذاتی الهی مانند علم، قدرت، حیات و اراده، زاید بر ذات و متمایز از یکدیگرند؛ هرچند در همانندی صفات خالق با مخلوق یا تمایز آنها اختلاف دارند (بیهقی، 175؛ ر.ک: شهرستانی، 104/1 - 106؛ ابن تیمیه، 1/233؛ جرجانی، 8/44 - 45).

فلاسفه، معتزله و نیز عارفان، منکر هرگونه صفت زاید بر ذات هستند؛ چرا که مستلزم وجود یک قدیم دیگر خواهد بود. بنابراین آنان به دیدگاه نیابت ذات از صفات یا اتحاد ذات با مبدأ صفات رو آوردند (ر.ک: شهرستانی، 1/57، 64؛ ابن عربی، 3/61؛ سبحانی، بحوث فی الملل و النحل، 2/85 - 88). عارفان مسلمان، مقام اسماء و صفات را در مرتبه ای پایین تر از ذات دانسته و آنها را تنزل ذات از مقام اطلاقی آن و مربوط به مقام واحدیت می دانند (قیصری، 597؛ ابن ترکه اصفهانی، 166 «مقدمه»؛ ر.ک: طباطبائی،

الرسائل التوحیدیه، 12 - 14، 26، 29). در یک نگاه کلی می توان منابع دینی - اعم از آیات و روایات - را در این زمینه به سه دسته کلی تقسیم نمود:

دسته نخست: متونی که در آنها به طور مطلق هر گونه صفتی برای ذات خداوند انکار شده است. در این روایات، اذعان می شود که توصیف خداوند، مستلزم دو امر متغایر ازلی، تجزیه ذات، ایجاد محدودیت برای خدا، تشبیه و مصنوع بودن خالق است؛ همچنان که سخن امیر مؤمنان، علی علیه السلام نیز حاکی از همین نکته است: «كَمَالُ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ وَ كَمَالُ الْإِخْلَاصِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ كُلِّ صِدْقٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ وَ شَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ وَ مَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنَاهُ وَ مَنْ ثَنَاهُ فَقَدْ جَرَّاهُ؛ کمال توحید، اخلاص و کمال اخلاص، نفی صفات از اوست؛ زیرا هر صفت و موصوفی گواهی می دهند که غیر از دیگری اند؛ بنابراین توصیف خدا مستلزم تقارن میان صفت و موصوف است و تقارن، مستلزم دو بودن و تجزیه و تحدید در حق تعالی است» (نهج البلاغه، خطبه 1 (15/1)؛ طبرسی، 1/296؛ مجلسی، 4/247). در تفسیر این سخن، امام رضا علیه السلام به این نکته توجه می دهد که صفت و موصوف، دو چیز متمایز بوده نمی توانند هر دو ازلی باشند (صدوق، التوحید، 57).

امیر مؤمنان علی علیه السلام در روایتی دیگر، اثبات صفت برای خداوند را با مصنوع بودن و در نتیجه تشبیه، ملازم دانسته است: «وَ نِظَامُ تَوْحِيدِهِ نَفْيُ التَّشْبِيهِ عَنْهُ جَلَّ عَنْ تَحُلُّهِ الصِّفَاتُ لِشَهَادَةِ الْعُقُولِ أَنَّ كُلَّ مَنْ حَلَّتْهُ الصِّفَاتُ مَصْنُوعٌ وَ شَهَادَةِ الْعُقُولِ أَنَّهُ جَلَّ جَلَالُهُ صَانِعٌ لَيْسَ بِمَصْنُوعٍ بِصُنْعِ اللَّهِ يَسْتَدَلُّ عَلَيْهِ؛ نظام توحیدش نفی تشبیه به اوست، او والاتر است از اینکه صفات (آفریدگان) در او در آید؛

زیرا خردها گواهی می دهد هرکس که صفات (آفریدگان) در او در آید، ساخته شده است و خردها گواهی می دهند که خدای بزرگ سازنده است نه ساخته شده، و به وسیله ساخته های خدا، (مردمان) به سوی او راهنمایی می شوند» (مفید، 1 / 223؛ مجلسی، 4 / 253). اندیشمندان اسلامی در برخورد با این گونه روایات، دارای دو رویکرد هستند. برخی از اندیشمندان، همچون قاضی سعید قمی با توجه به ظاهر این سخنان، وجود هرگونه صفت، حتی به صورت اتحادی با خداوند را انکار می کنند (ر.ک: قمی، 1 / 116 - 119)؛ در حالی که برخی، از عبارت «لَيْسَ هَادَةَ كُلِّ مَوْصُوفٍ»، چنین برداشت می کنند که منظور حضرت علیه السلام از نفی صفات، صفات زاید بر ذات است که مستلزم دو بودن و جدایی صفت با موصوف، و محدودیت برای ذات خواهد بود (ابن ابی الحدید، 1 / 74؛ ر.ک: خوئی، منهاج البراعه، 1 / 321 - 324). از نگاه فلاسفه و معتزله، ذات بسیط می تواند از حیثیات گوناگونی برخوردار باشد که به بساطت آن آسیبی نرساند. آنان برای اثبات صفات حقیقی، به دسته دوم از آیات و روایات استدلال می کنند که اوصافی را برای خداوند برشمرده و یا تنها امکان وصف و مدح پروردگار را از سوی مخلوقات نفی کرده اند، نه اصل صفت داشتن خداوند را؛ چنان که امیرمؤمنان علی علیه السلام در این سخنان، پس از نفی صفات، می گویند: «الَّذِي لَا يَدْرِكُهُ بَعْدُ الْهَمَمُ وَلَا يَنَالُهُ غَوْصُ الْفِطْنِ الَّذِي لَيْسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مَحْدُودٌ وَلَا نَعْتُ مَوْجُودٌ وَلَا وَقْتُ مَعْدُودٌ وَلَا أَجَلٌ مَمْدُودٌ» (نهج البلاغه، خطبه 1 (14 / 1)؛ طبرسی، 1 / 294). در این پیوند، حضرت زهرا علیها السلام در خطبه فدکیه فرموده است: «الْمُمْتَنِعُ مِنَ الْأَبْصَارِ رُؤْيَتُهُ، وَمِنَ الْأَلْسُنِ صِفَتُهُ، وَ

مِنْ الْأَوْهَامِ كَيْفِيَّتُهُ» (طبری امامی، 111؛ طبرسی، 133 / 1؛ اربلی، 109 / 2). این سخن حاکی از آن است که توصیف خداوند متعال از زبان کسی و نیز شناخت چگونگی پروردگار در وهم کسی امکان پذیر نیست. آن حضرت علیها السلام همچنین در مناجات پس از نماز مغرب می گویند: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا يَخْصِي مَدْحَهُ الْقَائِلُونَ... وَلَا يَبْلُغُ الْمَادِحُونَ مَدْحَتَهُ وَلَا يَصِفُ الْوَاصِفُونَ صِفَتَهُ وَلَا يَحْسِنُ الْخَلْقُ نَعْتَهُ» (ابن طاووس، 238؛ مجلسی، 102 / 83). در این گونه روایات، اصل وجود مدح، صفت و نعت برای خداوند، امری یقینی انگاشته شده است؛ هر چند وصف کنندگان و آفریدگان نمی توانند او را به درستی مورد ستایش قرار داده و توصیف کنند.

دسته سوم از روایات، اسماء و صفات الهی را حقایقی مستقل و مؤثر در عالم تکوین می دانند که نمونه هایی از آن را در نیایشهای حضرت زهرا علیها السلام می توان یافت؛ آن گونه که در دعای نماز خوف، به اسماء حُسنای الهی و اسم اعظم توسل جسته و برای آن آثاری را بر می شمارد؛ از جمله آنکه حضرت ابراهیم علیه السلام با آن، پرنده را خواند و به یمن آن، آتش بر او سرد و خاموش شد؛ اسم عظیمی که با آن حاجت انسانها برآورده شده، و با آن شفاعت تحقق می یابد (ر.ک: طوسی، 302 - 304؛ مجلسی، 86 / 319؛ 88 / 183 - 185). در دعایی دیگر هم که رسول اعظم صلی الله علیه و آله به ایشان تعلیم فرمود، از اسامی گوناگونی نام برده شده است، مانند اسمهایی که حاملان عرش الهی، خدا را با آن می خوانند؛ اسمی که خداوند با آن استخوانهای پوسیده را زنده می کند؛ اسمی که ابراهیم علیه السلام با آن خدا را خواند و از آتش نجات یافت؛ اسمی که با آن گرفتاریهای ایوب علیه السلام را برطرف کرد؛ توبه داوود علیه السلام را پذیرفت؛ باد را به تسخیر سلیمان علیه السلام در آورد؛ اسمی که به خاطر آن یحیی علیه السلام را به

زکریا علیه السلام بخشید و عیسی علیه السلام را بدون پدر از روح القدس آفرید؛ اسمی را که با آن روحانیان و جنّ و انس، همه آفریدگان و هرچه را که اراده کرده آفریده است و اسمی را که با آن بر همه پدیده ها چیرگی دارد (کفعمی، 303؛ مجلسی، 92 / 405). حضرت فاطمه علیها السلام در دعای پس از نماز عشا از آثار و صفات اسم مخزون الهی نام می برد: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِاسْمِكَ الْمَخْزُونِ الطَّيِّبِ الطَّاهِرِ الَّذِي قَامَتْ بِهِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَأَشْرَقَتْ لَهُ الظُّلُمُومُ وَسَبَّحَتْ لَهُ الْمَلَائِكَةُ وَوَجِلَتْ عَنْهُ الْقُلُوبُ وَخَضَعَتْ لَهُ الرَّقَابُ وَأَحْيَيْتَ بِهِ الْمَوْتَى أَنْ تَغْفِرَ لِي كُلَّ ذَنْبٍ أَذْنَبْتُهُ فِي ظُلْمِ اللَّيْلِ وَضَوْءِ النَّهَارِ عَمْدًا أَوْ خَطَأً سِرًّا أَوْ عَلَانِيَةً» (ابن طاووس، 252؛ مجلسی، 83 / 116).

با توجه به مجموعه این گونه از روایات می توان گفت که از نگاه حضرت زهرا علیها السلام به رغم آنکه توصیفهای به کار رفته از سوی انسانهای عادی - که مبتنی بر محدودیت، تشبیه و انسان انگاری در صفات است - شایسته خداوند نیست، خداوند با وجود وحدت ذاتی و توحید صفاتی، دارای حیثیات و جهات متعددی است که اسما و صفات، بیانگر آنها هستند و او به واسطه آنها فیض خود را جاری می سازد. هر اسمی دارای آثار ویژه ای است و انسانهای وارسته به اندازه رشد خود در توحید و اخلاص، به بخشی از صفات و اسمای الهی آگاهی یافته، از شایستگی ستایش خدای متعال برخوردار می شوند؛ همان گونه که در قرآن آمده است: «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ ﴿١٠٦﴾ إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ» (صافات، 159 - 160). از این رو در برخی از روایات، اسم اعظم تشکیل یافته از 73 حرف معرفی شده، که خداوند، پیامبران و اولیای خویش را به تعدادی از آن حروف آگاه کرده است. برای مثال، به حضرت عیسی علیه السلام دو حرف از آن حروف

را عطا فرموده که با آن مردگان را زنده و بیماران را شفا می داد (صفار، 228؛ کلینی، 1 / 230؛ مجلسی، 4 / 211). به نظر اندیشمندان، این اسامی و حروف، نه کلمات لفظی، که حقایق از فیض الهی هستند که انسانها با توجه به شایستگیهای خود، به آن مرتبه می رسند و آثاری متناسب با آن اسماء در آنها متجلی می شود (ر.ک: ابن عربی، 3 / 400 - 401؛ 11 / 487 - 288؛ طباطبائی، الرسائل التوحیدیه، 50 - 53). البته باید اذعان نمود که اوج توحید - همان گونه که امیر مؤمنان علیه السلام به آن اشاره نمودند - عبور از مرز اسماء و صفات و به کار نبردن هرگونه توصیفی درباره آن ذات مطلق است؛ چرا که این خود نوعی حجاب است؛ هرچند از جنس نور باشد (امام خمینی قدس سره، تعلیقات، 157).

2. معنانشاسی اسماء و صفات:

پیرامون فهم انسان از اسماء و صفات الهی، دیدگاههای گوناگونی ابراز شده است (ر.ک: اشعری، 483 - 494): در حوزه اسلامی، برخی چون حشویه و کرامیه، صفات الهی را همانند صفات بشری دانستند (اشعری، 153، 207؛ شهرستانی، 1 / 95، 99)، و اهل حدیث از اهل سنت، همچون مالک بن انس و احمد بن سفیان ثوری به تعطیل در تفسیر صفات قائل شدند (شهرستانی، 1 / 92، 95). معتزله و فلاسفه مسلمان برای پرهیز از تشبیه، به تأویل صفات رو آوردند (ر.ک: اشعری، 155 - 165، 195، 211؛ شهرستانی، 1 / 49، 51) و افرادی همچون نظام و ضرار بن عمر و اندیشمندانی مانند قاضی سعید قمی، همه صفات را به نفی صفت‌های مقابل آنها تأویل بردند و به الهیات سلبی پناه جستند (اشعری، 166، 486 - 487؛ شهرستانی، 82؛ قمی، 1 / 116، 2 / 211). در عرفان ابن عربی، با تفکیک میان مقام ذات (احدیت) با مقام تجلیات (واحدیت) و نیز، توجه به وحدت وجود و

فیض منبسط، سعی شده است تا میان تشبیه و تنزیه پیوندی برقرار شود (ر.ک: قیصری، 498 - 512، 655 - 657).

منشأ اصلی این اختلافات، چندگونگی گزاره های دینی - اعم از آیات و روایات - در کنار توجه به برخی از مبانی فلسفی، همچون اصل سنخیت میان علت و معلول و نیز بعضی از مسائل عرفانی است.

در آیات از یک سو بسیاری از انداز، تبشیر، توییخ و سرزنشها بر پایه امکان شناخت انسان از اسماء و صفات الهی، همچون علم و قدرت او صورت گرفته است (ر.ک: مصباح یزدی، 98 - 99) و از سوی دیگر به همان گونه که اشاره شد - بر این نکته نیز تأکید شده که اکثر انسانها قادر به توصیف خداوند و شناخت درست او نیستند و پروردگار خود را از توصیفهای آنها منزّه دانسته است (صافات، 159).

در روایات نیز، می توان نکات گوناگونی را در این باره یافت: دسته ای از آنها بر احتجاب خداوند از خلق به لحاظ احاطه معرفت حسی، عقلی و وهمی تأکید کرده و آن را به امر وجودشناختی، یعنی تعالی ذات الهی و تباین آن با مخلوقات و عظمت بی نهایت الوهیت در برابر محدودیت انسان مستند کرده اند؛ مانند آنچه که حضرت زهرا علیها السلام در تعقیب نماز عصر فرموده اند: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَحْتَجِبَ عَنْ كُلِّ مَخْلُوقٍ يَرَاهُ بِحَقِيقَةِ الرُّبُوبِيَّةِ وَقُدْرَةِ الْوَحْدَانِيَّةِ فَلَمْ تُدْرِكْهُ الْأَبْصَارُ وَلَمْ تُحِطْ بِهِ الْأَخْبَارُ وَلَمْ يَعِينَهُ مِقْدَارٌ وَلَمْ يَتَوَهَّمْهُ اِعْتِبَارٌ لِأَنَّهُ الْمَلِكُ الْجَبَّارُ» (ابن طاووس، 203؛ مجلسی، 83 / 85). در خطبه فدکیه نیز، پس از بیان اینکه خداوند قلوب آدمیان را با توحید پیوند زده و معنای آن را در اندیشه آدمی روشن ساخته، به این نکته اشاره می شود که ابزارهای حسی و غیر حسی انسان از درک ذات، صفت و کیفیت

پروردگار ناتوان هستند. در همین راستا در پاره ای از روایات، به این نکته تصریح شده که دامنه شناخت عقلانی فقط تا آنجاست که امکان اقرار به ذات الهی فراهم آید، نه احاطه به صفات او (جعفی، 118؛ مجلسی، 147/3). بر پایه همین گونه از روایات، برخی بر این باورند که نهایت شناختی که با عقل ظاهری برای انسان به دست می آید، خارج نمودن خداوند از حدّ نفی و تشبیه است (اصفهانی، 123).

در برخی دیگر از روایات، ضمن ممکن دانستن برخی از توصیفها، تفسیرهای گوناگونی برای آنها ارائه شده است؛ مانند آنکه اوصاف و اسمای الهی از مقوله وصف سلبی هستند؛ بنابراین، برای مثال، اطلاق وصف «قدیر» بر خداوند به معنای عدم عجز اوست و عالم بودن او به مفهوم نفی جهل است (صدوق، التوحید، 193)؛ یا آنکه اوصاف الهی، صفات فعل بوده و به کمالاتی در فعل و آفرینش الهی اشاره دارند (صدوق، التوحید، 63).

به نظر برخی از اندیشمندان با توجه به مرز میان مفاهیم صفات الهی و مصداق و هویت آنها می توان به درک درستی از آیات و روایات دست یافت؛ بر اساس این رهیافت، انکار فهم از معانی صفات، مساوی با اصل انکار صفت درباره خداوند است؛ در صورتی که بی تردید ما صفت عالم بودن را درباره پروردگار به همان معنایی که در برابر جاهل دارد، به کار می بریم، نه به معنایی دیگر؛ هر چند نتوانیم مصداق این علم را بشناسیم. بنابراین، اینکه خداوند با عقل قابل شناختن نیست، به این معناست که حقیقت ذات الهی با عقل شناخته نمی شود، نه مفاهیم صفات او؛ چرا که کار عقل، تنها درک مفاهیم کلی است و هیچ گاه قادر به درک مصادیق نیست و برای شناخت هویت، ذات و مصداق

صفات درباره خداوند باید از معرفت درونی و علم حضوری بهره برد؛ معرفتی که مرتبه ابتدایی آن به صورت فطری همراه انسان بوده و او می تواند با طی مراتب ایمان، به درجات بالای آن دست یابد و به مقامی برسد که وجودش را تنها شعاعی از وجود خدا ببیند (ر.ک: مصباح یزدی، 103 - 104). همان گونه که پیش تر اشاره شد، حضرت زهرا علیها السلام در خطبه فدکیه ضمن انکار احاطه معرفتی بر خداوند، به کمک ابزارهای حسی و غیر حسی، قلوب آدمیان را در پیوند با معرفت توحیدی می داند. از سخنان آن حضرت علیها السلام می توان دریافت که از نگاه حضرت زهرا علیها السلام آنچه در پرده بوده و دسترسی به آن و توصیفش ناممکن است، اموری مربوط به مقام ذات است که قابل توصیف و حتی اشاره نیست و مقام احدیت نیز این گونه است و اسماء و صفات در آن هیچ تفصیلی ندارند (امام خمینی قدس سره من تعلیقات، 155 - 156، 163). همچنین دستیابی به چگونگی تطبیق اسماء و اوصاف کمالی و حقیقت مصداق آنها از راه تصور و توهم درباره باری تعالی، امری محال است؛ چرا که تصور خداوند از نوع ماهیات نیست، بلکه هر گونه تفکر و شناخت در این زمینه با کمک معقولات ثانویه انجام می گیرد؛ از این رو تنها می توان در وجود و اوصاف خداوند تعقل نمود (ر.ک: مطهری، 6 / 1008 - 1012). همان گونه که آن حضرت علیها السلام به رغم این سخن خویش که نمی توان خداوند متعال را توصیف کرده و به وهم آورد: «الْمُمْتَنِعُ مِنَ الْأَبْصَارِ رُؤْيَتْهُ، وَ مِنَ الْأَلْسُنِ صِفَتْهُ، وَ مِنَ الْأَوْهَامِ كَيْفِيَّتُهُ» (طبری امامی، 111؛ طبرسی، 1 / 133)؛ پیش از آن، به این حقیقت تأکید نمود که می توان توحید ناب را تعقل کرد: «أَنَارَ فِي الْفِكْرَةِ مَعْقُولَهَا»؛ هر چند تطبیق آن نیازمند معرفتی قلبی و پیوندی درونی است: «وَ ضَمَّنَ الْقُلُوبَ مَوْصُولَهَا» (طبرسی، 1 / 133؛ مجلسی، 29 / 240).

آملی، سید حیدر (م. 782ق.)، تفسیر المحيط الاعظم و البحر الخضم، تحقیق سید محسن موسوی تبریزی، تهران، وزارت ارشاد اسلامی، 1422ق؛ ابن ابی الحدید، عزالدین (م. 656ق.)، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابو الفضل ابراهیم، دار احیاء الکتب العربیة، 1378ق؛ ابن ترکه اصفهانی، صائن الدین علی بن محمد (م. قرن 9)، تمهید القواعد، تحقیق سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن اسلامی حکمت، 1360 ش؛ ابن تیمیہ، احمد بن عبد الحلیم (م. 728ق.)، منهاج السنة النبویہ، تحقیق محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، 1406ق؛ ابن سینا، حسین بن عبدالله (م. 428ق.)، الاشارات و التنبيهات، قم، نشر البلاغة، 1375ش؛ ابن طاووس، سید علی بن موسی (م. 664ق.)، فلاح السائل، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ابن عربی، محمد بن علی (م. 638ق.)، الفتوحات المکیہ، تحقیق عثمان یحیی، مصر، 1405ق؛ ابن فهد حلّی، احمد بن محمد (م. 841ق.)، عدة الداعی و نجاح الساعی، تحقیق احمد موحدی قمی، قم، مکتبة وجدانی؛ اربلی، علی بن عیسی (م. 693ق.)، کشف الغمة فی معرفة الاثمه علیهم السلام، بیروت، دارالاضواء، 1405ق؛ اشعری، علی بن اسماعیل (م. 330ق.)، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، تحقیق فرانس شتاينر، آلمان (ویسبادن)، 1400ق؛ اصفهانی، میرزا مهدی (م. 1365ق.)، ابواب الهدی، مشهد، نشر سعید، 1363ش؛ امام خمینی قدس سره، سیدروح الله موسوی (م. 1409ق.)، شرح چهل حدیث، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره؛ همو، شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، 1377ش؛ همو، تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، تهران، مؤسسه پاسدار اسلام، 1406ق؛ بیهقی، احمد بن حسین (م. 458ق.)، الأسماء و الصفات، تحقیق عبدالرحمن عمیره، بیروت، دار الجیل، 1417ق؛ تفتازانی، سعدالدین (م. 793ق.)، شرح المقاصد فی علم الکلام، تحقیق عبدالرحمن عمیره، قم، الشریف الرضی، 1409ق؛ جرجانی، علی بن محمد (م. 816ق.)، شرح المواقف، مصر، مطبعة السعادة، 1325ق؛ جعفری، مفضل بن عمر (م. 160ق.)، التوحید، تحقیق کاظم مظفر، بیروت، مؤسسة الوفاء، 1404ق؛

جواد على، المفصل في تاريخ العرب الجاهلي، الشريف الرضى، جوادى آملی، عبدالله، سرچشمه انديشه، قم، نشر اسراء، 1382ش؛
خوئی، سيدابوالقاسم موسوی (م. 1413ق.)، التنقيح في شرح العروة الوثقى؛ خوئی، ميرزا حبيب الله (م. 1324ق.)، منهاج البراعة في
شرح نهج البلاغه، تهران، المكتبة الاسلامية، 1358ش؛ خواجه نصير طوسی، محمد بن محمد (م. 672ق.)، قواعد العقائد، تحقيق على
حسن خازم، بيروت، دار الغربية، 1413ق؛ دهخدا، على اكبر (م. 1334ش.) وديگران، لغت نامه تهران، مؤسسه لغت نامه دهخدا و
دانشگاه تهران، 1373ش؛ سبحانی، جعفر، الالهيات على هدى الكتاب و السنة و العقل، تحقيق حسن محمد مكى عاملى، بيروت، الدار
الاسلامية، 1409ق؛ همو، بحوث في الملل و النحل، قم، نشر اسلامى، 1420ق؛ سبزواری، ملاهادى (م. 1289ق.)، شرح الاسماء او
شرح دعاء الجوشن الكبير، تحقيق نجفقلی حبيبي، تهران، انتشارات دانشگاه، 1375ش؛ سجادی، سيدجعفر، فرهنگ اصطلاحات و
تعبيرات عرفانى، تهران، انتشارات طهورى، 1379ش؛ شهرستاني، محمد بن عبد الكريم (م. 548ق.)، الملل و النحل، تحقيق محمد
بدران، قم، الشريف الرضى، 1364ش؛ صدر المتألهين، صدر الدين محمد شيرازى (م. 1050ق.)، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية
الاربعة، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1410ق؛ صدوق، محمد بن على (م. 381ق.)، الامالى، قم، مؤسسة البعثة، 1417ق؛ همو،
التوحيد، تحقيق سيدهاشم حسيني تهرانى، قم، نشر اسلامى؛ همو، عيون اخبار الرضا عليه السلام، تحقيق حسين اعلمى، بيروت، مؤسسة
الأعلمى، 1404ق؛ صفار، محمد بن حسن (م. 290ق.)، بصائر الدرجات الكبرى، تحقيق ميرزا محسن كوچه باغى، تهران، مؤسسة
الأعلمى، 1404ق؛ طباطبائى، سيد محمد حسين (م. 1402ق.)، الرسائل التوحيديه، بيروت، مؤسسة النعمان، 1419ق؛ همو، الميزان في
تفسير القرآن، قم، نشر اسلامى، 1417ق؛ همو، نهاية الحكمة، تحقيق عباس على زارعى سبزواری، قم، نشر اسلامى، 1417ق؛ طبرسى،
احمد بن على (م. 560ق.)، الاحتجاج، تحقيق محمدباقر خراسان، النجف الاشرف، دار النعمان، 1386ق؛ طبرى امامى، محمد بن
جرير (م. قرن 5)،

دلائل الامامه، قم، مؤسسة البعثة، 1413ق؛ طوسی، محمدبن حسن (م. 460ق.)، مصباح المتهجد، بیروت، مؤسسة فقه الشیعة، 1411ق؛ علامه حلی، حسن بن یوسف (م. 726ق.)، كشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، نشر اسلامی، 1417ق؛ قمی، قاضی سعید (م. 1107ق.)، شرح توحید الصدوق، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، 1415ق؛ قونوی، صدرالدین محمد بن اسحاق (م. 673ق.)، مفتاح الغیب، تحقیق محمد خواجهی، تهران، انتشارات مولی، 1416ق، قیصری، محمد داوود (م. 751ق.)، شرح فصوص الحکم، تحقیق سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، 1375ش؛ کفعمی، ابراهیم بن علی (م. 905ق.)، المصباح، بیروت، مؤسسة الاعلمی، 1403ق؛ کلینی، محمد بن یعقوب (م. 329ق.)، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیة، 1363ش؛ لاهیجی، شمس الدین محمد (م. 912ق.)، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، تحقیق محمدرضا برزگر خالقی، عفت کرباسی، تهران، انتشارات زوار، 1378ش، مازندرانی، محمد صالح (م. 1081ق.)، شرح اصول الکافی، تحقیق سید علی عاشور، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1421ق؛ مجلسی، محمدباقر (م. 1111ق.)، بحار الانوار، تحقیق محمدباقر بهبودی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1403ق؛ مروارید، حسنعلی، تنبیهات حول المبدأ و المعاد، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، 1416ق؛ مصباح یزدی، محمد تقی، معارف قرآن، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره، 1386ش؛ مطهری، مرتضی (م. 1358ش.)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران، انتشارات صدرا 1377ش؛ معین، محمد (م. 1350ش.)، فرهنگ فارسی، تهران، انتشارات امیرکبیر، 1376ش؛ مفید، محمد بن محمد (م. 413ق.)، الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، تحقیق مؤسسة آل البيت علیهم السلام ل تحقیق التراث، بیروت، دار المفید، 1414ق؛ نجاشی، احمد بن علی (م. 450ق.)، رجال النجاشی، قم، نشر اسلامی، 1416ق؛ نهج البلاغه، الامام علی بن ابی طالب علیه السلام الشریف الرضی، تحقیق و شرح محمد عبده، بیروت، دار المعرفة، 1412ق.

احمد مهدی زاده

یکی از اصول اعتقادی در کلام امامیه و معتزله.

عدل، واژه‌های عربی است که واژه شناسان برای آن معانی گوناگون و گاه متضادی را برشمرده اند؛ مانند استوا، اعوجاج (کژی)، حکم به حق، راه مساوات و برابری، و استواری (ر.ک: فراهیدی، 2 / 38 - 40؛ ابن فارس، 4 / 246؛ ابن منظور، 11 / 430). عدالت، در حوزه های بسیاری چون کلام، فلسفه، اخلاق، عرفان، فقه، سیاست و اقتصاد کاربرد داشته و در هر یک، معنا یا مفاهیم اصطلاحی گوناگونی برای آن ارائه شده است: در الهیات و کلام اسلامی، بسیاری آن را در شمار یکی از صفات فعل الهی دانسته اند (قاضی عبدالجبار اسدآبادی، شرح الاصول، 203؛ طوسی، الاقتصاد الهادی، 47؛ حمصی رازی، 1 / 150)؛ همچنین در علم اخلاق، عدالت به عنوان یکی از ویژگیهای ثابت نفس معرفی می شود؛ براین اساس، مراد از عدالت، ملکه ای است که باعث می شود تا انسان استعداد انجام اعمال عادلانه را داشته باشد (ارسطو، 163)؛ در علم فقه و حقوق اسلامی، عدالت محدود به حیطة قلب و جان آدمی نیست، بلکه جلوه های بیرونی و رفتاری نیز مورد توجه قرار می گیرند و از این رو به عنوان معیاری برای سنجش افراد و برخی تعاملات اجتماعی به کار می رود (ر.ک: مفید، المقنعه، 730؛ ابوالصلاح حلبی، 435؛ انصاری، 1 / 344)؛ در حوزه اجتماعی نیز، از نگاه فلسفه غرب و شرق، با توجه به مکاتب مختلف، معانی گوناگونی از عدالت ارائه شده است.

در بسیاری از ادیان و مکاتب غیرتوحیدی و تفکرات فلسفی، جایی برای

مفهوم عدالت، به عنوان یکی از صفات خداوند وجود ندارد. بررسیهای تاریخی نشان داده است که خدایان برخی از ادیان ابتدایی، به طور کامل از انصاف و عدالت به دور بوده اند؛ چنان که بیشتر خدایان یونان - آن گونه که هومر توصیف می کند - مرتکب بسیاری از امور زشت و شرم آور، مانند دزدی، زنا، فریب و دروغ می شدند (ناس، 94). در دوره های بعدی نیز، گنوسی ها و مرقیون، خدای آفریننده جهان مادی، یعنی «یهوه» را خدایی بی رحم و تجاوزگر می دانستند (ناس، 629). اما خداوند در ادیان توحیدی، به طور کامل از وصف عدالت برخوردار بوده و از هر ظلم و جور در دنیا و آخرت در ارتباط با انسانها و موجودات دیگر برکنار است و دامنه عدالتش، همه امور، حتی روابط اجتماعی بین انسانها را نیز در بر می گیرد.

بر اساس آموزه های عهدین (عهد جدید و قدیم)، خدا نمی تواند گناه کند (کتاب مقدس، اعداد 19 / 23؛ نامه پولس به تیمتس 2 / 1)؛ او کامل، قدوس و کاملاً عادل است (لاویان 11 / 44 - 45؛ مزامیر 18 / 30، 85 / 13، 145 / 17). البته در تعالیم کتاب مقدس، عدالت و رحمت با یکدیگر تفاوت دارند: خداوند در تمام امور و نسبت به همه آفریدگان، عادل است (مزامیر 17 / 145) و پاداش و یا عذاب هرکس را همان گونه که شایسته است، خواهد داد (پیدایش 18 / 25؛ خروج 34 / 7؛ نحمیا 9 / 33)؛ ولی رحمت او شامل همه نمی شود (نامه پولس به رومیان 9 / 15، 18). بر اساس آموزه های مسیحی، نجات و رحمت الهی شامل حال کسانی می شود که به مسیح ایمان بیاورند (ر.ک: نامه پولس به تیمتس 3 / 4 - 6). آنان بدین وسیله نیک شمرده می شوند (ر.ک: نامه پولس به رومیان 3 / 21 - 26). در بُعد عدالت اجتماعی، بخشهایی از عهدین به

محبوبیت عدالت و لزوم اجرای آن اشاره دارند (متی 23/23، نامه یعقوب 18/3).

بر اساس آموزه های قرآن، عدل بر سراسر نظامهای تکوین، تشریح و جزا حکم فرماست (ر.ک: مصباح یزدی، 1/ 192 - 196؛ سبحانی، 165 - 166). خداوند در راستای عدالت تکوینی، جهان را بر پایه نظام اسباب و مسببات آفرید و امکانات لازم برای تکامل را در اختیار آفریدگان قرار داد (آل عمران، 18؛ ر.ک: طبرسی، مجمع البیان، 2/ 258؛ طباطبائی، المیزان، 3/ 113)؛ او به جهانیان و بندگان خود ذره ای ستم نکرده (آل عمران، 108؛ غافر، 31) و بر اساس عدالت تشریحی، تکلیف هر فرد را به اندازه توانایی اش قرار داده است (بقره، 286؛ مؤمنون، 62). با برپایی نظام پاداش و جزا از سوی خداوند، هرکس نتیجه عمل خویش را خواهد دید. خداوند همچنین در آغاز، پیامبرانی را برای هدایت و اتمام حجت با مردم فرستاد (اسراء، 15) و در قیامت نیز، بر اساس موازین قسط، حکم نموده و به هیچ کس ذره ای ظلم نمی کند (نساء، 40؛ انبیاء، 47؛ فصلت، 46). گذشته از این، قرآن عدالت در جامعه را نیز مورد توجه قرار داده است؛ چنان که هدف از بعثت انبیا، در بُعد اجتماعی را چنین معرفی کرده است که بشر با پیام وحی، خود در جهت اقامه و گسترش عدالت در جامعه به پا خیزد (حدید، 25).

در احادیث و سیره اهل بیت علیهم السلام نیز مسئله عدل، هم به عنوان وصف الهی، و هم آرمانی اجتماعی و فضیلتی اخلاقی مورد توجه قرار گرفته است؛ در بُعد جهان بینی، عدل الهی در کنار توحید به عنوان اساس دین معرفی شده است (صدوق، معانی الاخبار، 10 - 11؛ ر.ک: مجلسی، 5/ 16 به بعد) و در مواجهه با شبهه هایی پیرامون قضا و قدر، جبر و تقویض، شرور، سعادت و شقاوت، خلق طینت،

ص: 156

وجود غایت و حکمت در فعل خدا و... ابعاد مختلف عدل الهی تبیین شده است (نهج البلاغه، خطبه 185 (2/115)؛ حکمت 470 (4/108)؛ ر.ک: صدوق، التوحید، 398 - 405)؛ به گونه ای که عدل گرایی امام علی علیه السلام و فرزندان ایشان به عنوان یک ویژگی در برابر جبرگرایی اموی به شمار می رفت (سبحانی، 166). عدالت در بسیاری از احکام فقهی اسلام نیز، بازتاب یافته است (ر.ک: کلینی، 432/7؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 287/6؛ محدث نوری، 239/17).

در فلسفه اسلامی، از عدالت کمتر سخنی به میان آمده است؛ ولی به دلایل خاص مذهبی و تاریخی، مورد توجه متکلمان امامیه و معتزله قرار گرفته است (مطهری، 1/41). آنان برخلاف اشاعره، عدل الهی را یکی از اصول دین به شمار آوردند (قاضی عبدالجبار اسدآبادی، شرح الاصول، 203؛ طوسی، الرسائل العشر، 103؛ علامه حلی، نهج الحق، 72) و بیشتر در صدد نفی و نقد شبهاتی برآمدند که کارهای قبیح و ظالمانه را به خدا نسبت می داد. در آغاز، این مسائل، در کتابهای پیشین کلامی با عنوان «فی افعاله» مطرح می شد (ر.ک: علامه حلی، کشف المراد، 417) که بعدها واژه عدل الهی جای آن را گرفت.

بخشی از آموزه های مربوط به عدل، در دعاها و مناجات ائمه و اهل بیت علیهم السلام ارائه شده است. در احادیث و دعاهای رسیده از حضرت فاطمه علیها السلام نیز، نکاتی درباره مفهوم عدل و عدالت اجتماعی یافت می شود؛ همچنان که در آن اشاره هایی به حسن و قبح عقلی، قضا و قدر، اختیار انسان، بداء و تقدیر شرور را می توان یافت (ادامه مقاله).

مفهوم عدل:

در تبیین ماهیت عدل، می توان از بخشهایی از دعاهای حضرت

ص: 157

فاطمه علیها السلام بهره جست. هر چند آن حضرت علیها السلام به طور مستقیم به تعریف عدل نپرداخته است؛ ولی به برخی از ویژگیها و مقارنات عدل اشاره دارد. در آغاز برای فهم بهتر سخنان آن حضرت علیها السلام لازم است به تعریفهای ارائه شده، توجه نمود و سپس سخنان ایشان را مورد بررسی قرار داد.

در تفسیر عدل الهی، از یک سو متکلمان اشعری با امامیه و معتزله، و از سوی دیگر، فیلسوفان با متکلمان اختلاف نظر دارند. منشأ این اختلاف را باید در مسائلی همچون حسن و قبح ذاتی و توحید افعالی جستجو کرد. متکلمان اشعری از یک سو با انکار فاعلیت از غیر خداوند و از سوی دیگر با انکار حسن و قبح ذاتی به عنوان یک صفت پیشینی برای افعال، عدالت را صفتی انتزاع شده از افعال الهی دانسته و معتقدند عدل الهی به این مفهوم است که پروردگار، هرچه بخواهد می تواند انجام دهد و هرچه انجام دهد، عین حُسن و عدل است (بغدادی، 72 - 73؛ ایچی، 323). ولی متکلمان شیعی و معتزلی، عدل را به مثابه حقیقتی واقعی و با قطع نظر از انتساب و عدم انتساب جریانات به خداوند قبول داشته و قائل به حسن و قبح ذاتی افعال شده اند. آنان بر این باورند که اصل حسن و قبح پدیده ها، همان گونه که معیاری در کارهای بشر است، می تواند مقیاس افعال ربوبی باشد (ر.ک: مطهری، 1 / 43). با قطع نظر از دیدگاه اشاعره، با توجه به حوزه های مختلف کاربرد تکوینی، تشریحی و جزایی عدل، برای آن چهار تعریف مهم ذکر شده است:

1. رعایت حقوق دیگران و دادن حق به صاحب حق: براین اساس، عدل الهی به این معناست که خداوند حقوق بندگان خود را پایمال نمی کند و به مقدار

استحقاق انسان، به هرکسی پاداش و کیفر مناسب می دهد (مفید، تصحیح اعتقادات، 114). این تعریف در جایی صادق است که حتی در میان باشد، و بر اساس آن در یک تقسیم عقلی، اگر حق به حق دار داده شود، عدل تحقق یافته، وگرنه ظلم محقق خواهد شد؛ و اما هرچه افزون بر حق کسی و یا در صورت نبود حقی، به او داده شود، تقصّل و احسان است. به باور برخی از مفسران، آیه 90 سوره نحل که خداوند در آن به عدل و احسان امر می کند، به همین تقسیم اشاره دارد. در این آیه افعال مثبت و مورد امر الهی به دو قسم عدل و احسان تقسیم شده اند، و از نگاه برخی از مفسران، مقصود از احسان، همان تقصّل است (طبرسی، مجمع البیان، 6 / 190 - 191)؛ همچنان که در برخی از احادیث نیز به این نکته تصریح شده است (نهج البلاغه، حکمت 231 (4 / 51)؛ صدوق، معانی الاخبار، 257؛ مجلسی، 29 / 72). در صحیفه سجادیه (دعای 13 (74)؛ ر.ک: کفعمی، 401) آمده است: «خدایا! با کرم خویش، با من به فضل رفتار نما، و با عدل خود، با من به استحقاق رفتار مکن!».

2. رعایت استحقاقها در افاضه وجود: از نگاه حکیمان با توجه به اینکه تعریف نخست، معطوف به حقوق و اولویت برای افراد و نیز بایدها و نبایدهاست، نمی تواند بیانگر حقیقت عدالت درباره خداوند باشد؛ زیرا او مالک علی الاطلاق است و هیچ کس در نزد او از هیچ حق و اولویتی برخوردار نیست. به باور حکیمان، خداوند عادل است، نه بدان جهت که عدالت، کاری نیک بوده و اراده الهی بر این است که کارهای نیک انجام دهد، نه کارهای بد (ر.ک: مطهری، 1 / 69 - 71، 76)؛ بلکه عدالت درباره خداوند، عبارت است از رعایت استحقاقها در افاضه وجود. در این تعریف، منظور از استحقاق، استحقاق تکوینی و وجودی است؛

یعنی هر موجودی که امکان وجود یا نوعی از کمال را داشته باشد، خداوند که دارای فاعلیت تام و فیاض علی الاطلاق است، به او بدون هرگونه دریغ یا تبعیضی افاضه وجود یا کمال می کند (ر.ک: مطهری، 1 / 82 - 84).

3. قرار دادن هر چیز در جای مناسب، که گاه از آن به تناسب، تعادل و موزون بودن تعبیر می شود (فناری، 719؛ فیض کاشانی، 1 / 178؛ ر.ک: مطهری، 1 / 78). در این تعریف، عدل، مرادف با حکمت است (مصباح یزدی، 1 / 193). البته تناسبی که در اینجا به آن اشاره شد، تناسب و مصلحت در کل مجموعه است؛ هرچند ممکن است که با برخی از تبعیضها در حق افراد همراه باشد (ر.ک: مطهری، 1 / 80). این تعریف، به عنوان عام ترین معنای عدل، هم حق تکوینی و هم حق تشریحی را شامل شده و دو تعریف قبل را در خود دارد. همچنین با این تعریف، عدالت، دلیل توحید نیز دانسته شده است (طباطبائی، المیزان، 3 / 114).

4. انجام کارهای خوب و ترک کارهای زشت (مفید، النکت الاعتقادیه، 32؛ قاضی عبدالجبار اسد آبادی، شرح الاصول، 203؛ طوسی، تمهید الاصول، 203). این تعریف، که از سوی برخی از متکلمان ارائه شده، به امور تکوینی مربوط نمی شود و تنها امور ارزشی و تشریحی را در بر گرفته و تحت عنوان حسن و قبح عقلی قرار می گیرد. بدین ترتیب این تعریف از عدالت، نسبت به تعریف سوم، خاص، اما نسبت به تعریف نخست، عام است؛ چون مواردی را که در آن حقی هم در میان نباشد، شامل می شود.

از میان چهار تعریف یادشده، تنها بر اساس تعریف نخست، افعال در سه طبقه عدل، ظلم و فضل دسته بندی می شوند. اما تعریف دوم، به حوزه تکوین و اعطای

رحم کند، به خاطر بخشش است، و چنانچه کیفر دهد به جهت گناهان انسانهاست؛ و خداوند به بندگان خود ظلم نمی کند» (ابن طاووس، فلاح السائل، 203؛ مجلسی، 83 / 85). در این بخش نیز به سه نوع واکنش در قبال گناه اشاره شده است: 1. رحمت و بخشش؛ 2. کیفر گناه؛ 3. ظلم. مقصود از کیفر گناه، اجرای عدالت است؛ زیرا بلافاصله پس از اشاره به کیفر، تصریح شده است که خداوند به بندگان ظلم نمی کند. بنابراین به قرینه مقابله، منظور از عقاب و کیفر، اجرای عدالت است؛ چنانچه کیفر به اندازه استحقاق فرد باشد، مصداق عدالت خواهد بود؛ ولی اگر بیش از استحقاق بوده و به گناهکار تعدی شود، ظلم تحقق خواهد یافت. همچنین واکنش نخست، یعنی رحمت و بخشش گناه و ندادن کیفر، نوعی فضل و احسان است. همان طور که اشاره شد، تنها در تعریف نخست، افعال در سه دسته عدل، ظلم و فضل قرار می گرفتند.

بسیاری از اندیشمندان مسلمان با توجه به روایات، رابطه انسان و خداوند را فراتر از عدل دانسته و معتقدند هرچند خداوند بر پایه عدل به انسان فرمان می دهد، ولی با چیزی برتر از آن رفتار می کند (صدوق، الاعتقادات، 69؛ مفید، اوائل المقالات، 59؛ همو، تصحیح اعتقادات، 103). در روایتی از پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله آمده است که هیچ کس تنها با عمل نیک وارد بهشت نمی شود و این امر تنها با بخشایش پروردگار صورت می گیرد (صدوق، الاعتقادات، 69).

عدالت تشریحی - جزایی که حضرت فاطمه علیها السلام در سخنان و دعاهای خود به آن اشاره می کند، دارای چند مؤلفه است: از یک سولازمه عدالت این است که خداوند به همه احوال بندگان، سعادت و شقاوت آنها، تأثیر افعال در

سرنوشتشان، میزان جرم و تناسب مجازات با آن آگاهی کامل داشته باشد، و از سوی دیگر باید امکانات علمی و عملی لازم برای پیمودن مسیر هدایت برای انسانها فراهم شده باشد. در کنار این عوامل، بهره مندی از اختیار کامل نیز از جمله شرطهای اساسی است.

حضرت زهرا علیها السلام در نیایشهای خود، به مبادی و لوازم عدالت اشاره نموده است؛ چنان که در دعای پس از نماز عصر می گوید: خداوند به همه اسرار و هر آنچه در قلبها می گذرد آگاه است؛ او شمار همه گناهان را می داند و چیزی در آسمان و زمین از وی پنهان نیست. از این رو پروردگار را چنین می ستاید: «سُبْحَانَ مَنْ يَعْلَمُ جَوَارِحَ الْقُلُوبِ سُبْحَانَ مَنْ يُحْصِي عَدَدَ الذُّنُوبِ سُبْحَانَ مَنْ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ خَافِيَةٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ» (ابن طاووس، فلاح السائل، 202 - 203؛ مجلسی، 83 / 85). حضرت زهرا علیها السلام در دعای پس از نماز مغرب نیز می فرماید: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي عَلِمَ أَسْرَارَ الْغُيُوبِ وَ أَطَّلَعَ عَلَيَّ مَا تُجِنِّي الْقُلُوبُ فَلَيْسَ عَنْهُ مَذْهَبٌ وَلَا مَهْرَبٌ» (ابن طاووس، فلاح السائل، 238؛ مجلسی، 83 / 103 - 104). در نیایشهای آن حضرت همچنین در موارد گوناگون به لازمه دیگر عدالت، یعنی وجود احکام آشکار و هدایت اشاره شده است؛ چنان که در بخشی از خطبه فدکیه، آمده است که خداوند، قلب و فکر آدمی را با توحید آشنا ساخته (طبری امامی، 111) و قرآن را دارای احکام و براهین آشکاری می داند که برای سعادت و نجات بشر فرستاده شده است (طبری امامی، 113)؛ همچنین در دعای پس از نماز عصر، برهانهای الهی را آشکار دانسته و خداوند را می ستاید که حجتهای خود را به همه بندگان - چه اطاعت کنندگان و چه عصیانگران - عرضه می کند: «الْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَيَّ حُجَّتِهِ الْبَالِغَةُ

عَلَى جَمِيعٍ مَّنْ خَلَقَ مِمَّنْ أَطَاعَهُ وَ مِمَّنْ عَصَاهُ» (ابن طاووس، فلاح السائل، 203؛ مجلسی، 83 / 85)، و در ادامه آن به نقش پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله در هدایت اشاره نموده و از خدا می خواهد که در پیمودن راه راست، همگان به آن حضرت صلی الله علیه و آله اقتدا کند (ابن طاووس، فلاح السائل، 205؛ مجلسی، 83 / 87). حضرت فاطمه علیها السلام در دعای پس از نماز ظهر نیز، با اشاره به بعثت نبی اکرم صلی الله علیه و آله که مایه هدایت، رحمت، عزت، شرف، فضیلت و رهایی مردم از آتش دوزخ است، از خداوند مسئلت می کند تا آن حضرت صلی الله علیه و آله را مورد درود و رحمت بی کران خویش قرار دهد (ابن طاووس، فلاح السائل، 175؛ مجلسی، 83 / 68). همچنین آن حضرت علیها السلام با اشاره به نقش اختیار انسان - چنان که در دعای پس از نماز عصر گذشت - مجازات شدن انسان را ناشی از اعمال اختیاری خود او دانسته و با استناد به قرآن، خداوند را از هر ظلمی مبرا می داند: «وَإِنْ عَاقَبَ فَبِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ وَ مَا اللَّهُ يَرِيدُ ظُلْمًا (بِظُلَامٍ) لِّلْعَبِيدِ» (ابن طاووس، فلاح السائل، 203؛ مجلسی، 83 / 85). در بخشهای دیگری از این دعا و دعاهاى دیگر، جنایت انسان نسبت به خویش و انتساب گناه به انسان، مورد تأکید قرار گرفته است (ر.ک: مجلسی، 83 / 86 - 87، 104، 116 - 117).

عدالت اجتماعی:

با نگاهی گذرا به ادیان و مکاتب گوناگون، می توان دریافت که رعایت عدالت و تأمین حقوق اجتماعی، بیش و کم از آرمانهای دیرینه بشر بوده است؛ هر چند اختلافهایی پیرامون ماهیت عدالت اجتماعی، ساختها و نیز خاستگاه آن وجود دارد. از نگاه فیلسوفان یونان، عدالت، امری واقعی و نفس الامری است که در متن ناموس خلقت وجود دارد. البته در بخشهایی از فلسفه آنان، منشأ عدالت، طبیعت و نظم حاکم بر آن دانسته شده و نظام طبقاتی

افلاطون و ارسطو در این راستا تفسیر شده است (ر.ک: پوپر، 127 - 130). در بخشهای گسترده ای از فلسفه جدید غرب نیز، عدالت، ماهیتی کاملاً اعتباری و قراردادی دارد (راسل، 43)؛ ولی در ادیان توحیدی، به ویژه در اسلام، عدالت امری الهی است (ر.ک: حدید، 25). حضرت فاطمه علیها السلام در خطبه فدکیه بنا بر نقلی، بر این نکته تأکید می کنند که خداوند عدالت را در میان انسانها قرار داده و آنان را موظف به عمل بر طبق آن نمود تا قلبها با یکدیگر هماهنگ شوند و پیوند یابند: «فَجَعَلَ اللَّهُ ... الْعَدْلَ تَسْبِيحًا لِلْقُلُوبِ» (طبرسی، الاحتجاج، 1 / 134؛ مجلسی، 29 / 223)؛ همچنان که به روایتی دیگر، فرمودند: «فَفَرَضَ ... الْعَدْلَ تَسْكِينًا لِلْقُلُوبِ ... وَ مُجَانِبَةً السَّرِقَةِ إِيْجَابًا لِلْعِفَّةِ وَ أَكْلَ أَمْوَالِ الْيَتَامَى إِجَارَةً مِنَ الظُّلْمِ وَ الْعَدْلَ فِي الْأَحْكَامِ إِيْئَاسًا لِلرَّعِيَّةِ؛ خداوند عدل را به خاطر آرامش قلبها، و نخوردن دارایی های یتیمان را به جهت دوری و نجات از ظلم، و عدالت در احکام را در راستای بهبود روابط انسانها واجب ساخت» (صدوق، من لا يحضره الفقيه، 3 / 568؛ همو، علل الشرایع، 1 / 248). توجه به این نکته لازم است که امر خداوند به عدل و نهی از ظلم، در راستای صفت عدل الهی است؛ زیرا این وصف، در همه افعال پروردگار ظهور دارد؛ همان طور که عدل در افعال الهی اقتضا می کند که کیفر بندگان به اندازه جرم آنان باشد و نه بیشتر، عادل بودن خدا هم اقتضا دارد که دیگران را نیز به عدل امر نموده و احکامی را که بر آنان واجب می کند، بر اساس عدالت تنظیم کند.

حسن و قبح ذاتی و عدل: سخن از عدل و ظلم، فرع بر آن است که افعال را دارای اوصاف عدل که نیکوست، و ظلم که زشت است، دانسته

و

آنها را خنثی ندانیم. تفسیر علمای مسلمان از حسن و قبح عقلی، به معنای استحقاق ستایش و پاداش و یا نکوهش و عذاب، دو گونه است (شریف، 1 / 328 - 329): متکلمان شیعی، معتزلی و ماتریدی، طرفدار حسن و قبح پیشینی اشیا بوده و دستورات شرعی را نیز تابع آن دانسته اند (ابن میثم بحرانی، 104؛ علامه حلی، کشف المراد، 417 - 418؛ تفتازانی، 2 / 148 - 149)؛ ولی اشاعره منکر چنین امری شده و حسن و قبح را تابع دستور شرعی معنا نموده اند (ایجی، 3 / 269).

از سخنان حضرت فاطمه علیها السلام نیز می توان حسن و قبح ذاتی افعال را استنباط نمود؛ برای مثال، آن حضرت علیها السلام غصب فدک و نادیده گرفتن حق ولایت را عملی قبیح دانسته، مسلمانان را به این خاطر که به سرعت به باطل گرویده و در برابر عمل زشت و زیان بخش چشم می پوشند، سرزنش می کند (طبرسی، الاحتجاج، 1 / 144؛ مجلسی، 29 / 232). همچنین در مواجهه با آنان با استناد به آیه 35 سوره یونس می فرماید: «آیا آن که به سوی حق هدایت می کند برای پیروی شایسته تر است، یا کسی که خود هدایت نمی شود، مگر آنکه هدایتش کنند؟ شما را چه می شود؟! چگونه داوری می کنید؟!» (طبرسی، الاحتجاج، 1 / 148؛ مجلسی، 43 / 160). در این استدلال، حضرت زهرا علیها السلام به پیروی از قرآن، وجدان مخاطبان را به چالش کشیده و به آنان می فهماند که چنانچه بخواهند می توانند به کمک عقل خود دریابند که عمل نیک، پیروی از کسی است که به حق راهنمایی می کند.

قضا و قدر و بداء:

«قضا» در لغت به معنای حکم کردن، محکم نمودن و تمام کردن کار (جوهری، 6 / 2463؛ ابن فارس، 5 / 99) بوده و «قدر» به مفهوم اندازه و مقدار است؛ و تقدیر چیزی، یعنی مشخص کردن اندازه و محدود کردن آن

(جوهری، 786/2؛ ابن فارس، 5/62 - 63). قضا و قدر آموزه ای اسلامی است که اصل آن پیش از اسلام با عناوینی همچون تقدیر و سرنوشت مطرح بوده است (ر.ک: کاپلستون، 1/447).

در آیات فراوانی از قرآن، از مسئله مقدر بودن اشیاء و حوادث و نیز، قضای الهی سخن به میان آمده است (بقره، 117؛ مریم، 35؛ قمر، 49). دسته ای از آیات، جبر، (نجم، 39) و دسته دیگر، تفویض (انفال، 17؛ ر.ک: زنوزی، 207) را نفی نموده اند. اهل بیت علیهم السلام نیز، در روایات فراوانی به تبیین جایگاه قضا و قدر پرداختند (ر.ک: کلینی، 1/155 - 160؛ صدوق، التوحید، 365 - 390)، که این مباحث در علم کلام و در پی آن در فلسفه اسلامی مورد توجه قرار گرفته است.

در علم کلام، مقصود اصلی از بحث قضا و قدر، تبیین ارتباط آن با آزادی انسان و در نتیجه عدل الهی است (ر.ک: علامه حلی، کشف المراد، 432 - 435)؛ زیرا اگر خداوند همه چیز و از جمله افعال انسانها را مقدر کرده و به این تقدیر حکم و قضای حتمی نموده است، در این صورت این پرسش مطرح می شود که مجبور بودن انسان از یک سو و مجازات او به خاطر گناهان از سوی دیگر، چگونه با عدالت الهی سازگار است؟ البته چنین مسئله ای برای اشاعره مطرح نبوده است؛ چرا که آنان عدالت را به عنوان امر نیکو از نظر عقل برای سنجش افعال الهی قبول نداشتند (ابن ابی العز، 153 - 154).

در احادیث حضرت زهرا علیها السلام به چند نکته پیرامون قضا و قدر اشاره شده است؛ نکته نخست: اینکه قضا و قدر بر اساس مشیت و خواست خداست. در دعایی که حضرت زهرا علیها السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل می کند، آمده است: «مَا شَاءَ اللَّهُ قَضَى؛

آنچه را خدا خواست، به آن حکم نمود» (ابن سنی، 667، متقی هندی، 15 / 340). براین اساس، هنگامی که خداوند کاری را انجام می دهد و چیزی را می آفریند، ابتدا آفرینش آن را به طور کلی می خواهد؛ این مرحله «مشیت» نام دارد. پس از آن هندسه پدیده خواسته شده مشخص شده و از جهات مختلف، اندازه و حد مشخصی به خود می گیرد؛ و این مرحله «قدر» و یا «تقدیر» است. پس از تقدیر شیء، خداوند به ایجاد آن حکم می کند؛ این مرحله نیز، «قضا» نام دارد، و پس از قضا، پدیده در خارج تحقق می یابد. این فرایند مربوط به امور تکوینی است. در امور تشریحی نیز، قضا و قدر حکم فرماست (ر.ک: برنجکار، 89).

نکته دوم: اینکه تقدیر الهی پدیده ای فراگیر بوده و هیچ امری بدون تقدیر الهی در جهان رخ نمی دهد. در قرآن کریم آمده است: «إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ»؛ «ما هر چیز را به اندازه آفریدیم» (قمر، 49). براین اساس، تلاش برای رسیدن به چیزی که از دایره قدر الهی بیرون است، کوششی بی ثمر خواهد بود.

حضرت زهرا علیها السلام در دعایی از خداوند می خواهد: «اللَّهُمَّ لَا تُعِينِي فِي طَلَبِ مَا لَمْ تُقَدِّرْ لِي وَمَا قَدَّرْتَهُ عَلَيَّ فَاجْعَلْهُ مُيسِّرًا سَهْلًا؛ خدایا! مرا در کاری که برایم مورد تقدیر قرار ندادی خسته و درمانده نساز، و آنچه را که برایم مقدر کردی راحت و آسان قرار ده!» (ابن طاووس، مهج الدعوات، 141؛ مجلسی، 92 / 406). از این دعا می توان نفی جبر و تفویض و اثبات نظریه «امر بین الامرین» را دریافت؛ زیرا از سویی به آزادی انسان در طلب کردن امور اشاره، و جبر و در نتیجه ظلم را رد می کند، و از سوی دیگر به این نکته اذعان شده است که طلب و اختیار انسان، تنها در مواردی نتیجه خواهد داد که در دایره تقدیر الهی قرار گرفته باشد. بدین ترتیب، این فراز

از نیایش با اثبات تقدیر و اندازه داشتن هر چیزی، از جمله افعال اختیاری افراد، تفویض کارها به انسان و محدود شدن سیطره خدا را رد می کند.

نکته سوم: اینکه هر چند قدر الهی مفهومی عام است، اما تا هنگامی که به قضای قطعی الهی نرسیده باشد، قابل محو شدن، دگرگونی و یا اثبات است. این مطلب همان آموزه «بداء» است که از مهم ترین آموزه های امامیه به شمار می رود.

حضرت فاطمه علیها السلام در خطبه فدکیه، یکی از آثار و حکمتهای صله رحم را تغییر در آجل انسان و افزایش طول عمر معرفی می کند (ر.ک: طبری امامی، 113؛ طبرسی، الاحتجاج، 1/ 134؛ اربلی، 2/ 110). بدین سان انسانها با اعمال اختیاری خویش می توانند زمینه از بین رفتن تقدیرات قبلی و به وجود آمدن تقدیرات جدید را فراهم کنند.

نکته چهارم: از مناجات و نیایشهای حضرت زهرا علیها السلام می توان دریافت که باید به قضا و قدر الهی راضی بود؛ چنانچه خود، رضایت به قضا و قدر را با تعابیری گوناگون از خداوند، درخواست می کند. از جمله در یکی از نیایشهای آن حضرت علیها السلام چنین آمده است: «أَسْأَلُكَ الرَّضَا بِالْقَضَاءِ؛ از تو رضایت به قضا را میخواهم» (مجلسی، 91/ 225) و در دعایی دیگر می فرماید: «أَسْأَلُكَ الرَّضَا بَعْدَ الْقَضَاءِ؛ رضایت پس از قضا را از تو مسئلت می کنم» (ابن طاووس، فلاح السائل، 204 مجلسی، 83/ 87). اهمیت رضایت به قضا و قدر، از آن جهت است که این دو، نشانه حکومت و سلطنت خدا بر جهان و انسان هستند؛ بدون قضا و قدر، انسان موجودی به خود واگذاشته شده خواهد بود که خداوند همه چیز را به او تفویض نموده و خود، دخالتی در امور ندارد. بنابراین کسی که به قضا و قدر الهی راضی نیست، در واقع از حکومت و سلطنت خداوند خشنود نبوده و کسی که از

حکومت خدا راضی نباشد، از خداوند نیز راضی نخواهد بود؛ افزون بر آنکه چنین رویکردی با توحید و خداشناسی نیز سازگار نیست. از همین روست که خداوند در حدیثی قدسی می فرماید: «کسی که به قضای من رضایت نداشته و به قدر من ایمان نیاورد، خدایی جز من بجوید» (صدوق، التوحید، 371؛ مجلسی، 68 / 139)؛ چرا که اگر کسی خدا را به درستی شناخته، از حکمت و رحمت او آگاهی یافته و به او ایمان بیاورد، به سلطه پروردگار و قضا و قدر او نیز راضی خواهد بود. از سوی دیگر، راضی بودن به قضا و قدر الهی، آثار بسیار مثبتی دارد که از جمله آنها تقرب به خدا و احساس آرامش و بی نیازی و از بین رفتن غم و غصه است.

حضرت فاطمه علیها السلام در دعای نخست، از خدا به طور کلی رضایتمندی در قضا و قدر را مسئلت می کند؛ حال آنکه در دعای دوم، رضایت پس از قضا را از خداوند درخواست نموده است. شاید نکته ای که در تعبیر دوم وجود دارد، این است که تا پیش از مرحله قضا، یعنی در مرحله مشیت و قدر، می توان از خدا چیزی بر خلاف قضا را درخواست نمود؛ اما پس از آنکه مشیت و تقدیر الهی به مرحله قضا رسید و حکم قطعی صادر شد، تنها باید به قضای الهی راضی بود و از آنجا که معمولاً پس از تحقق قضایی برخلاف میل انسان، نارضایتی دست می دهد، درخواست رضای بعدی امری بسیار مهم است که باید آن را از خدا مسئلت نمود.

تقدیر شرور:

در تاریخ تفکر بشری، از جمله پرسشهایی که همواره در بحث عدل الهی مطرح است، چرایی تقدیر شرور است. مسئله شرور به گونه های مختلف مورد بحث قرار گرفته است؛ برخی از مکاتب با توجه به ناسازگاری عدالت الهی با

شرور، به ثنویت معتقد شده و برای شرور، مبدئی غیر از خالق نیکیهها تصور کرده اند (ر.ک: جرجانی، 8 / 43). در کلام اسلامی، شرور به صورت چالشی در برابر صفت عدل الهی و گاه حکمت الهی مطرح می شود (علامه حلی، کشف المراد، 449؛ ر.ک: مطهری، 1 / 148، 158، 193 - 197). البته برای اشاعره، که همه چیز را منسوب به خدا می دانند، وجهی برای این اشکال وجود ندارد (ر.ک: علامه حلی، کشف المراد، 449). متکلمان معتزله و امامیه نیز، با بیان حکمتهایی سعی در توجیه شرور داشته اند تا با عدالت الهی منافاتی نداشته باشد (ر.ک: قاضی عبدالجبار اسدآبادی، المغنی، 5 / 34 / 13: 226 - 568؛ طوسی، الاقتصاد الهادی، 83 - 87؛ علامه حلی، کشف المراد، 450). در فلسفه اسلامی، شرور به عنوان مشکلی در برابر نوع خاصی از رابطه خدا و جهان - که تحت عنوان نظریه صدور مطرح می شود - قرار می گیرد (ر.ک: ابن سینا، 414 - 422؛ خواجه نصیر طوسی، 3 / 319 - 324). در کلام جدید نیز، وجود شرور، مهم ترین دلیل ملحدان در رد وجود خدا یا یگانگی پروردگار تلقی می شود (ر.ک: پترسون، 176 - 177، هیک، 98؛ کاپلستون، 121 / 8).

در دعایی که حضرت فاطمه علیها السلام از رسول اکرم صلی الله علیه و آله فراگرفت، به شرور گوناگونی اشاره شده است که از آنها به خدا پناه می برد. این شرور را می توان به سه دسته شرور اخلاقی یا شروری که از گناه انسان ناشی می شوند، شرور ابلیس و لشکریانش، و نیز، شرور طبیعی تقسیم نمود؛ در این پیوند، تعبیری مانند «شَرٌّ فَسَقَمَةُ الْعَرَبِ وَالْعَجَمِ»، به گونه نخست اشاره دارد؛ تعبیر «إِبْلِيسَ وَجُنُودِهِ وَ أَشْيَاعِهِ» اشاره به قسم دوم است؛ و تعبیرهایی چون: «مِنْ شَرِّ مَا يَحْدُثُ فِي اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ»، «شَرِّ مَا فِي الْأَرْضِ وَالْأَفْطَارِ وَالْفَلَوَاتِ وَالْقَفَارِ وَالْبَحَارِ وَالْأَنْهَارِ»، «شَرِّ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَ مَا يَخْرُجُ مِنْهَا، وَ مَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ، وَ مَا يَعْرُجُ فِيهَا»، نوع سوم از شرور را مدنظر دارند (طوسی، مصباح المتهجد، 225؛ کفعمی، 77).

گذشته از انواع مختلف شرور که بیان آن گذشت، نکات دیگری را نیز از این دعا می توان دریافت، از جمله اینکه لازمه پناه بردن از شرور به خداوند، توانایی پروردگار بر ناکارآمدی این شرور و یا برطرف کردن یا کم کردن شرارت آنهاست. اگرچه فاعل برخی از آنها انسان و ابلیس است؛ زیرا شرور ابلیس و لشکریانش و نیز، بخشی از شرور انسانها از راه وسوسه در قلب انسان تحقق یافته و خداوند، قادر به بی اثر کردن این وسوسه هاست؛ چنان که ابلیس، خود اعتراف می کند که گمراه کردن او شامل بندگان مخلص خدا نخواهد شد (ص، 82 - 83). درباره ظلم و ستم انسانها نیز، خداوند می تواند از راههای گوناگون از تأثیر آنها جلوگیری نموده و حتی ظلم و ستم وارد آمده را جبران کند، و نعمتهایی بیش از آنچه از دست انسان رفته را برای او در دنیا و آخرت در نظر بگیرد.

نکته دیگر اینکه تنها قسم سوم، یعنی شرور طبیعی، به خدا نسبت داده می شوند؛ ولی فاعل دو نوع دیگر از شرور، انسان و ابلیس دانسته شده اند. در این باره که ماهیت شرور طبیعی چیست و چرا خداوند آنها را پدید آورده، دیدگاههای گوناگونی ارائه شده است؛ از جمله افلاطون، فلوطین و فیلسوفان اسلامی بر این باورند که شر امری عدمی است و از حدود وجود انتزاع می شود و در نتیجه، از خداوند که خیر محض است، صادر نمی شود. نظریه مزبور در پی پاسخ به این پرسش است که: «چگونه از خیر محض، شر صادر می شود؟» (ر.ک: افلاطون، 3 / 1725؛ فلوطین، 1 / 133 - 135؛ صدرالمآلهین، 7 / 59، 77؛ مطهری، 6 / 1075 - 1076؛ اردبیلی، 2 / 92). البته به ارسطو نسبت داده اند که او شرور را اموری

وجودی دانسته است؛ اما وی بر آن بوده که خیرهای جهان کنونی بیشتر از شرور آن است (ر.ک: سبزواری، التعليقات، 597). آنچه درباره این دیدگاه می توان گفت اینکه دیدگاه مزبور در صدد تبیین حکیمانه بودن آفرینش جهان موجود است (ر.ک: سبزواری، شرح الاسماء، 599 - 605؛ طباطبائی، نهاية الحکمه، 313). متکلمان اسلامی با طرح مسئله شرور در ادامه مباحث مربوط به عدل الهی، در صدد بیان سازگاری وجود شرور با عدل و حکمت الهی هستند. آنان با توجه به آیات و روایات، شرور طبیعی را به طور کلی به دو قسم شرور استحقاقی (کیفری) و شرور ابتدایی (غیر کیفری) تقسیم می کنند. بر پایه این تقسیم، تنها گناهکاران سزاوار شرور کیفری خواهند بود (ابن میثم بحرانی، 119 - 120؛ ر.ک: علامه حلی، کشف المراد، 449 - 452).

بر اساس آموزه های قرآن، بر این نکته تأکید می شود که شرور کیفری نتیجه گناه انسانها بوده و آنان برای تحقق عدالت، سزاوار آن هستند (شوری، 30؛ سبحانی، 177 - 178)؛ چرا که کیفر اعمال مفسده انگیز انسان، محدود به عالم دیگر نیست؛ بلکه گناهکار در این دنیا نیز با مصیبتها و گرفتاریهای شدیدی دست به گریبان خواهد شد (امام خمینی قدس سره، 156). البته باید توجه داشت افرادی که به این گونه از شرور مبتلا می شوند، دو دسته اند: گروه نخست، افرادی هستند که مورد خشم خداوند قرار می گیرند؛ اقوامی که در طول تاریخ به عذابهای سخت الهی دچار شده اند، از این دسته اند و قرآن کریم نیز، به نمونه هایی از عذاب آنان، همچون هلاکت بر اثر طوفانی از سنگریزه، صیحه آسمانی، فرورفتن در زمین و غرق شدن اشاره می کند (عنکبوت، 40). گروه دیگر، کسانی هستند که خداوند، به خاطر لطف و کرم خویش و برای جلوگیری از مبتلا شدن آنها به شقاوت و

شرور ابدی، با آنها به عدل رفتار نموده و آنها را با دچار نمودن به ناملايمات، کيفر می دهد تا تأديب شده، خدا را به یاد آورند و به راه راست باز گردند؛ يا اينکه روحشان تطهير شده و با جانی پاک، به بهشت قدم گذارند. قرآن کریم در اين باره به صراحت می گوید: خدا می خواهد نتيجه بعضی از اعمالشان را به آنان بچشاند، تا شايد آنان به خود آمده و بازگردند (روم، 41؛ ر.ک: سبحانی، 179 - 180؛ برنجکار، 120). اما شرور غير کيفری از باب فضل و لطف بوده و برای ترفيع درجه و تکامل انسانهاست (سبحانی، 180 - 181؛ برنجکار، 134).

در برخی از روايات آمده است که در پيشگاه خدا مقام و مرتبه ای است که بنده خدا به آن نمی رسد، مگر با از دست دادن مال خود و يا بروز بيماری در جسمش؛ همچنين آمده است که خداوند مؤمنان را يا به بيماری دچار نموده و يا به مصيبتی در مال، خانواده و فرزند و يا مصيبتهای ديگر دنيایي گرفتار می سازد (ر.ک: مجلسی، 198/78 - 199). روايتی ديگر حاکی است که بلاها و سختیها هديه خداوند به بندگان مؤمن است تا از دنيا جدا شده و بيشتر به خدا رو آورند (کلینی، 255/2). همه شرور و ناملايمتهایی که به معصومان عليهم السلام می رسد از همين نوع غير کيفری بوده و نشانه فضل و لطف خداوند به آنان است (ر.ک: کلینی، 252/2، 255، 449 - 450).

امام سجاده عليه السلام در پاسخ به يزيد که در صدد بود تا با استناد به آيه 30 سوره شوری، حوادث کربلا و شهادت امام حسين عليها السلام را نتيجه اعمال خود ايشان نشان دهد، به اين نکته تأکيد نمود که ما مصداق آيه مزبور نيستيم؛ آنگاه با خواندن آيات 22 و 23 سوره حدید، مصيبتهای اهل بيت عليهم السلام در کربلا را از باب امتحان به صبر و استقامت برای رسيدن به مقام رضا و تسليم دانست (مجلسی، 168/45).

ابن ابى العز، على بن على (م. 792ق.)، شرح العقيدة الطحاوية، بيروت، المكتب الاسلامى، 1391ق؛ ابن سنى، احمد بن محمد (م. 464ق.)، عمل اليوم و الليله، تحقيق كوثرالبرنى، بيروت، دار القبلة للثقافة الاسلاميه؛ ابن سينا، حسين بن عبدالله (م. 428ق.)، الشفاء (الالهيات)، تحقيق سعيد زايد و ديگران، قم، كتابخانه مرعشى نجفى، 1404ق؛ ابن طاووس، سيد على بن موسى (م. 664ق.)، فلاح السائل، قم، مكتب الاعلام الاسلامى؛ همو، مهج الدعوات و منهج العبادات، تحقيق حسين اعلمى، بيروت، مؤسسة الاعلمى، 1414ق؛ ابن فارس، احمد بن فارس (م. 395ق.)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، قم، مكتب الاعلام الاسلامى، 1404ق؛ ابن منظور، محمد بن مكرم (م. 711ق.)، لسان العرب، قم، نشر ادب الحوزة، 1405ق؛ ابن ميثم بحراني، ميثم بن على (م. 699ق.)، قواعد المرام في علم الكلام، تحقيق سيداحمد حسيني، قم، كتابخانه مرعشى نجفى، 1406ق؛ ابوالصلاح حلبى، تقى بن نجم (م. 447ق.)، تقريب المعارف، تحقيق فارس حسون، 1417ق؛ اربلى، على بن عيسى (م. 693ق.)، كشف الغمة في معرفة الائمه عليهم السلام، بيروت، دارالاضواء، 1405ق؛ اردبيلى، سيد عبد الغنى، تقريرات فلسفه امام خمينى قدس سره، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى قدس سره، 1381ش؛ ارسطو (م. 322ق.م.)، اخلاق نيكو ماخوس، ترجمه محمد حسن لطفى، تهران، انتشارات طرح نو، 1387ش؛ افلاطون (م. 348ق.م.)، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفى، رضا كاويانى، تهران، انتشارات خوارزمى، 1380ش؛ امام خمينى قدس سره، سيدروح الله موسى (م. 1368ش.)، عدل الهى، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى قدس سره، 1373ش؛ انصارى، مرتضى (م. 1281ق.)، المكاسب، قم، مجمع الفكر الاسلامى، 1420ق؛ ايجى، عبدالرحمن احمد (م. 756ق.)، المواقف في علم الكلام، تحقيق عبدالرحمن عميرة، بيروت، دار الجيل، 1417ق؛ برنجكار، رضا، معرفت عدل الهى، تهران، انتشارات نبأ، 1385ش؛ بغدادى، عبدالقاهر، (م. 429ق.)، اصول الدين، بيروت، دار الفكر، 1417ق؛ پترسون، مايكل و ديگران، عقل و اعتقاد دينى، ترجمه احمد نراقى،

ابراهيم سلطاني، تهران، طرح نو، 1376ش؛ پوپر، كارل ريموند، جامعه باز و دشمنانش، ترجمه امير جلال الدين اعلم، تهران، نشر گفتار، 1376ش؛ تفتازاني، سعدالدين (م. 793ق.)، شرح المقاصد في علم الكلام، باكستان، دار المعارف النعمانية، 1401ق؛ جرجاني، علي بن محمد (م. 816ق.)، شرح المواقف، مصر، مطبعة السعادة، 1325ق؛ جوهرى، اسماعيل بن حماد (م. 393ق.)، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربيه، تحقيق احمد عبدالغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين، 1407ق؛ حمصى رازى، محمود (م. قرن 7)، المنقذ من التقليد، قم، نشر اسلامى، 1412ق؛ خواجه نصير طوسى، محمد بن محمد (م. 672ق.)، شرح الاشارات و التنبهات، قم، نشر البلاغه، 1375ش؛ راسل، برتراند، اخلاق و سياست در جامعه، ترجمه محمود حيدر يان، تهران، انتشارات بابك؛ زنوزى، عبدالله (م. 1275ق.)، لمعات الهيه، تحقيق سيد جلال الدين آشتياني، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى؛ سبجاني، جعفر، محاضرات في الالهيات، تحقيق على ربانى گلپايگاني، قم، مؤسسه امام صادق عليه السلام، 1384ش؛ سبزواري، ملا هادى (م. 1289ق.)، التعليقات على الشواهد الربويه، تحقيق سيد جلال الدين آشتياني، مشهد، المركز الجامعي، 1360ش؛ همو، شرح الاسماء او شرح دعاء الجوشن الكبير، تحقيق نجفقلی حبيبي، تهران، انتشارات دانشگاه، 1375ش؛ شريف، مير محمد، تاريخ فلسفه در ايران، تهران، مركز نشر دانشگاهى، 1362ش؛ صحيفه سجديه، الامام على بن الحسين عليهما السلام (م. 94ق.)، قم، نشر اسلامى، 1404ق؛ صدر المتألهين، صدر الدين محمد شيرازى (م. 1050ق.)، الحكمة المتعاليه في الاسفار العقلية الاربعه، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1410ق؛ صدوق، محمد بن على (م. 381ق.)، الاعتقادات في دين الاماميه، تحقيق عصام عبد السيد، بيروت، دار المفيد، 1414ق؛ همو، التوحيد، تحقيق سيد هاشم حسيني تهراني، قم، نشر اسلامى؛ همو، علل الشرايع، تحقيق سيد محمد صادق بحر العلوم، النجف الاشرف، المكتبة الحيدرية، 1385ق؛ همو، معانى الاخبار، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1361ش؛ همو، من لا يحضره الفقيه،

تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1404ق؛ طباطبائى، سيد محمد حسين (م. 1402ق.)، نهاية الحكمة، تحقيق عباس على زارعى سبزوارى، قم، نشر اسلامى، 1417ق؛ همو، الميزان فى تفسير القرآن، قم، نشر اسلامى، 1417ق؛ طبرسى، احمد بن على (م. 560ق.)، الاحتجاج، تحقيق محمدباقر خراسان، النجف الاشرف، دار النعمان، 1386ق؛ طبرسى، فضل بن حسن (م. 548ق.)، مجمع البيان فى تفسير القرآن، تحقيق عده اى از محققين، بيروت، مؤسسة الأعلمی، 1415ق؛ طبرى امامى، محمد بن جرير (م. قرن 5)، دلائل الامامه، قم، مؤسسة البعثة، 1413ق؛ طوسى، محمد بن حسن (م. 460ق.)، الاقتصاد الهادي الى طريق الرشاد، تهران، مكتبة جامع جهل ستون، 1400ق؛ همو، تمهيد الاصول، تحقيق عبدالمحسن مشكوة الدينى، تهران، انجمن اسلامى حكمت و فلسفه ايران، 1358ش؛ همو، تهذيب الاحكام، تحقيق سيد حسن موسى خراسان، تهران، دارالكتب الاسلاميه 1364 ش؛ همو، الرسائل العشر، قم، نشر اسلامى؛ همو، مصباح المتهدج، بيروت، مؤسسة فقه الشيعة، 1411ق؛ علامه حلى، حسن بن يوسف (م. 726ق.)، كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق حسن حسن زاده آملی، قم، نشر اسلامى، 1417ق؛ همو، نهج الحق و كشف الصدق، تحقيق سيدرضا صدر، عين الله حسنى، قم، دار الهجرة، 1414ق؛ فراهيدى، خليل بن احمد (م. 175ق.)، العين، تحقيق مهدى مخزومى، ابراهيم سامرائى، قم، مؤسسة دار الهجرة، 1410ق؛ فلوطين، دوره آثار فلوطين، ترجمه محمد حسن لطفى، تهران، انتشارات خوارزمى، 1366ش؛ فنارى، محمد بن حمزه (م. 834ق.)، مصباح الانس، تحقيق محمد خواجوى، تهران، انتشارات مولى، 1416ق؛ فيض كاشانى، محسن (م. 1091ق.)، علم اليقين فى اصول الدين، تحقيق محسن بيدار فر، قم، انتشارات بيدار، 1418ق؛ قاضى عبدالجبار اسد آبادى، عبدالجبار بن احمد (م. 415ق.)، شرح الاصول الخمسه، تحقيق احمد ابى هاشم، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1422ق؛ همو، المغنى فى ابواب التوحيد و العدل، تحقيق جورج قنوانى، قاهرة، الدار المصرية، 1965م؛ كاپلستون، فردريك، تاريخ فلسفه، ترجمه

سید جلال الدین مجتوبی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، 1362ش؛ کتاب مقدس، ترجمه فاضل خان همدانی، ویلیام گلن، هنری مرتن، تهران، انتشارات اساطیر، 1380ش؛ کفعمی، ابراهیم بن علی (م. 905ق.)، المصباح، بیروت، مؤسسة الاعلمی، 1403ق؛ کلینی، محمد بن یعقوب (م. 329ق.)، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الاسلامیه، 1363ش؛ منقی هندی، علی (م. 975ق.)، کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال، تحقیق بکری حیانی، صفوة السقا، بیروت، مؤسسة الرسالة، 1409ق؛ مجلسی، محمدباقر (م. 1111ق.)، بحار الانوار، تحقیق محمدباقر بهبودی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1403ق؛ محدث نوری، میرزا حسین (م. 1320ق.)، مستدرک الوسائل، بیروت، مؤسسة آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، 1408ق؛ مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش عقاید، قم، سازمان تبلیغات اسلامی، 1370ش؛ مطهری، مرتضی (م. 1358ش.)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران، انتشارات صدرا، 1377ش؛ مفید، محمد بن محمد (م. 413ق.)، اوائل المقالات، تحقیق ابراهیم انصاری زنجانی، بیروت، دار المفید، 1414ق؛ همو، تصحیح اعتقادات الامامیه، تحقیق حسین درگاهی، بیروت، دار المفید، 1414ق. همو، المقنعه، قم، نشر اسلامی، 1410ق؛ همو، النکت الاعتقادیه، تحقیق رضا مختاری، بیروت، دار المفید، 1414ق، ناس، جان بایر، تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، 1387ش؛ نهج البلاغه، الامام علی بن ابی طالب علیه السلام، الشریف الرضی، تحقیق و شرح محمد عبده، بیروت، دار المعرفة 1412ق؛ هیک، جان، فلسفه دین، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، انتشارات بین المللی الهدی، 1381ش.

رضا برنجکار

ص: 178

اصطلاحی کلامی، قرآنی ناظر به تصدیق و باور، همراه با التزام عملی.

ایمان، مصدر باب افعال از ریشه «ام ن» است و بیشتر واژه شناسان آن را به معنای تصدیق دانسته اند (ر.ک: جوهری، 5 / 2071؛ فیروزآبادی، 4 / 197؛ زبیدی، 18 / 24)؛ ولی با توجه به ریشه «ام ن»، برای مشتقات واژه ایمان، معانی دیگری همچون اعتماد و امان دادن را نیز برشمرده اند (فراهیدی، 8 / 389). در نگاهی کلی، همه معانی ارائه شده پیرامون این واژه به پدیدار شدن اطمینان و آرامش در قلب فرد مؤمن، یا ایجاد آن در دیگری باز می گردند که ممکن است بر اثر تصدیق چیزی یا از بین بردن ترس، اضطراب و وحشت پدید آمده باشد (ر.ک: ابن فارس، 1 / 133؛ راغب اصفهانی، 25 - 26). ایمان در علوم همچون عرفان، کلام، فلسفه و فقه مطرح گردیده و در هر یک، معانی اصطلاحی متفاوتی برای آن ارائه شده است. به طور کلی اندیشمندانی که در حوزه اسلامی پیرامون حقیقت ایمان سخن گفته اند، کوشیده اند تا تعریف خود را بر مبنای قرآن و تا حدودی روایات استوار سازند، از این رو در تعاریف آنان عناصری چون معرفت، التزام قلبی، اقرار، عمل صالح، یا برخی از آنها را می توان یافت (ر.ک: سیدمرتضی، الذخیره، 537 - 538؛ علامه حلی، 577 - 578).

در طول تاریخ، بسیاری از ادیان و مکتبها راه رسیدن به سعادت و جاودانگی را ایمان دانسته اند؛ از جمله در مسیحیت بر این نکته پافشاری شده است که تنها مؤمنان، اهل نجات و رستگاری هستند (کتاب مقدس، کارهای رسولان 16 / 31؛ نامه پولس به رومیان 9 / 32)؛

نامه پولس به افسسیان 2 / 8؛ همچنان که از دین داران خواسته شده است تا ایمان خود را افزایش داده و از منافع و ثمرات آن بهره مند شوند (یوحنا 3 / 36؛ نامه پولس به غلاطیان 3 / 5 - 14).

در اسلام، به اهمیت ایمان بسیار توجه شده و آیات فراوانی از قرآن در پیوند موضوعاتی همچون ماهیت، منشأ پیدایش و متعلق ایمان، ویژگیها، کارکردها و آثار ایمان ارائه شده اند. قرآن کریم در برابر ایمان، به تناسب، از مفاهیمی همچون کفر (بقره، 212، 257؛ آل عمران، 72، 141، 149؛ نساء، 76، 137)، شرک (بقره، 221؛ مائده، 82؛ توبه، 28؛ یوسف، 106؛ مؤمنون، 59؛ غافر، 84؛ جن، 2)، نفاق (عنکبوت، 11؛ منافقون، 3) و فسق (سجده، 18) بهره می گیرد. مطالب مطرح شده در قرآن، سرچشمه اصلی مباحث عمیق دینی در این زمینه است. در سخنان اهل بیت علیهم السلام نیز، موضوع ایمان به شکل گسترده ای مورد توجه قرار گرفته و در آن، آموزه های فراوانی، همچون ماهیت ایمان، ارتباط آن با معرفت و آگاهی و عمل صالح، تمایز میان اسلام و ایمان، ویژگیهای ایمان، از جمله افزایش یا کاستی پذیری، لوازم و آثار ایمان یافت می شود (ر.ک: کلینی، 2 / 2 - 464).

در احادیث، دعاها و تعقیبات به جامانده از حضرت فاطمه علیها السلام نیز، مباحث مربوط به ایمان از بُعد معرفتی مطرح شده اند؛ در خطبه معروف آن حضرت علیها السلام هم به مرزبندی میان ایمان، کفر و نفاق در بُعد سیاسی - اجتماعی آن اشاره شده است (ر.ک: ابن طیفور، 14 - 20؛ طبری امامی، 111 - 122؛ طبرسی، الاحتجاج، 1 / 132 - 141). همچنان که در برخی دیگر از روایات آن حضرت علیها السلام نیز آثار اجتماعی ایمان مورد توجه قرار گرفته اند (ر.ک: کلینی، 2 / 667؛ طبری امامی، 66).

نخستین بحثهایی که درباره ایمان، بین اندیشمندان مسلمان در گرفت، گفتگوی خوارج، اشاعره، معتزله و دیگر فرقه‌ها برای مرزبندی میان دو مفهوم ایمان و کفر بود. هر یک از این گروه‌ها با تفسیرهای مختلف از ایمان، اهداف سیاسی و فرهنگی خود را دنبال می‌کردند. متکلمان شیعی این موضوعها را در بحث «اسماء و احکام» در بخش معاد مورد بحث و بررسی قرار داده‌اند (ابن میثم بحرانی، 170؛ علامه حلی، 577 - 578). در پی آن، فیلسوفان مسلمان، به این مباحث کلامی که بیشتر برگرفته از متون دینی بود، جنبه فلسفی داده و مسائل فلسفی را جایگزین مباحث کلامی نمودند (ر.ک: صدرالمتهلین، اسرار الآیات، 27 - 29؛ سبزواری، 5 / 365 - 369).

حقیقت ایمان:

حکمت فاطمی، بازتابی از آموزه‌های قرآنی است؛ در این حکمت که با برخورداری آن حضرت علیها السلام از عصمت، از ایمانی عمیق برخاسته است، هر چند مفهوم «ایمان» به صراحت تعریف نشده است، ولی با تأمل در سخنان و دعاهای ایشان و نیز مقایسه آن با دیدگاههای ارائه شده از سوی اندیشمندان می‌توان به ماهیت و عناصر آن از نظر آن حضرت علیها السلام پی برد. اندیشمندان مسلمان با توجه به آیات و روایاتی که در آنها از عوامل گوناگونی چون آگاهی، معرفت و عمل نام برده شده، دیدگاههایی درباره ماهیت و عنصر اصلی ایمان ارائه داده‌اند که اشاره به آنها برای درک بهتری از دیدگاه حضرت فاطمه علیها السلام ضروری است.

1. متکلمان اشاعره (اشعری، مقالات، 293 - 294؛ بغدادی، 273؛ ایجی، 3 / 527 - 537؛ جرجانی، 8 / 323 - 325؛ بدوی، 1 / 564 - 565) و نیز گروهی از متکلمان امامیه (سید مرتضی، الذخیره، 536 - 537؛ همو، رسائل، 2 / 262؛ علامه حلی، 577؛ فاضل مقداد، 442) ایمان را به معنای

شهادت و تصدیق به وجود خداوند، بعثت پیامبران و کتابهای آسمانی و فرامین الهی که آنان با خود آورده اند، دانسته اند؛ هرچند امامیه به خاطر تأکید بر جنبه معرفت قلبی، با اشاعره اختلاف نظر دارند (ر.ک: آذربایجانی، 13؛ خسروپناه، 282 - 284). بنا بر این تعریف، عمل، نقشی در ایمان نداشته و حد وسطی در بین ایمان و کفر وجود ندارد. همچنین کسی که مرتکب گناه کبیره می شود اگرچه فاسق است، ولی به خاطر تصدیق، همچنان مؤمن خواهد بود و تنها در صورتی به او کافر گفته می شود که هیچ یک از تصدیق زبانی و قلبی را نداشته باشد. البته کسی که به دروغ اظهار ایمان کرده و کفر قلبی خود را پنهان می دارد، منافق است (ر.ک: اشعری، اللمع، 122 - 124؛ سیدمرتضی، رسائل، 2/ 280، 288، 3/ 18؛ علامه حلی، 577 - 578؛ فاضل مقداد، 443). علامه مجلسی می گوید: بیشتر متفکران امامیه ایمان را تنها همان عقاید حقه می دانند و آنچه را در آیات و اخبار آمده است - که اعمال و ترک مناهی و اخلاص در ایمان شرط است - بر کمال ایمان و مراتب برتر آن حمل می کنند حق الیقین، 537 - 538).

2. در برابر اشاعره، متکلمان معتزله، افزون بر تصدیق، عمل به تکلیف را نیز شرط میدانند؛ از نگاه آنان، کسانی که التزام عملی ندارند و مرتکب گناه کبیره می شوند، مؤمن نبوده و در مرتبه ای میان ایمان و کفر جای می گیرند (قاضی عبدالجبار اسدآبادی، 471؛ شهرستانی، 1 / 48). نمود افراطی این اندیشه را می توان در گروه تندروی خوارج مشاهده کرد؛ چرا که آنان نداشتن التزام عملی را مساوی با کفر و خروج از اسلام می دانستند (ر.ک: سیدمرتضی، رسائل، 3/ 111؛ علامه حلی، 578).

3. فیلسوفان مسلمان، جوهره اصلی ایمان را معرفت به واقعیت‌های هستی

جهان دانسته اند. چنین به نظر می رسد که جنبه نظری معرفت، مورد نظر آنان است؛ ولی صدرالمتألهین معتقد است که معرفت، امری قلبی است که باعث تصدیق شده و ممکن است از راه کشف عرفانی یا تصدیق برهانی و علمی به دست آید؛ اما عمل به ارکان، داخل در حقیقت ایمان نیست (ر.ک: صدرالمتألهین، تفسیر، 1 / 249 - 255، 264).

4. عارفان مسلمان، حقیقت ایمان را روی آوردن همه جانبه به خداوند می دانند که افزون بر اقرار زبانی و قلبی و التزام عملی، شهود و کشف حقایق عالم با نور ایمان را نیز شامل می شود (ر.ک: آملی، 590 - 596؛ جامی، 29).

5. برخی از محدثان در جمع میان آیات و روایات، بر این باورند که اصل ایمان، به مفهوم اعتقاد بوده و امری قلبی است که از مراتب مختلفی برخوردار است و با اعمال و طاعات و اخلاق حسنه کامل می شود تا به مرتبه یقین برسد. یقین نیز مراتب بسیاری دارد و هر مرتبه ایمان و یقین، از لوازم و آثاری از اعمال، عبادات و اخلاق برخوردار است (مجلسی، حق یقین، 538، 540).

6. به گفته علامه طباطبائی، ایمان، علم با التزام قلبی است، به گونه ای که آثار عملی ایمان و التزام در پی آن پدیدار شود (ر.ک: 18 / 259 - 262). شهید مطهری نیز، بر این نکته تأکید می کند که حقیقت ایمان، تنها تسلیم زبان یا تسلیم فکر و عقل نیست؛ بلکه حقیقت ایمان، عبارت است از تسلیم قلب، که با تسلیم سراسر وجود انسان و نفی هرگونه انکار و عناد همراه خواهد بود (1 / 291). برای فهم درست دیدگاه حضرت فاطمه علیها السلام درباره حقیقت ایمان، بررسی همه جانبه تمامی سخنان ایشان ضروری است. در یک نگاه کلی، آنچه از سخنان

آن حضرت علیها السلام می توان دریافت، این است که ایمان - جز مرحله نهایی آن - دستاوردی انسانی، و فعلی اختیاری است؛ هر چند فراهم آمدن مقدمات آن، به لطف الهی صورت می گیرد. از این رو حضرت زهرا علیها السلام آن را تکلیفی از سوی خداوند دانسته و می فرماید: «فَرَضَ اللَّهُ [عَلَيْكُمْ] الْإِيمَانَ تَطْهِيراً لَكُمْ مِنَ الشُّرْكِ؛ خداوند ایمان را واجب کرد تا شما را از شرک پاک کند» (ابن طیفور، 16؛ طبری امامی، 113). تعبیر «فَرَضَ» بیانگر تکلیف انسان در فراهم آوردن بینش و رفتار لازم برای نیل به ایمان و تحکیم پایه های آن به منظور رهایی از انواع شرک است. با توجه به این فراز و نیز سخن دیگر ایشان که تحریم شرک را برای دستیابی به اخلاص لازم دانسته اند: «حَرَّمَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ الشُّرْكَ إِخْلَاصاً لَهُ بِالرُّبُوبِيَّةِ» (ابن طیفور، 16؛ صدوق، علل الشرایع، 1 / 248)، می توان دریافت که ایمان از نگاه آن حضرت علیها السلام راهی است که انسان را هم از شرک در عبادت و هم از شرک در اطاعت رها ساخته و او را به توحید ناب و اخلاص در ربوبیت رهنمون می سازد؛ به گونه ای که کسی جز خدا را در امور مؤثر نمی داند. بدون چنین ایمانی، انسان در دایره شرک قرار می گیرد. شرک، آسیبی بود که جامعه عرب جاهلی تازه مسلمان با آنان رویه رو شده و حضرت فاطمه علیها السلام نیز در خطبه مشهور خود به آن اشاره نمود؛ چنان که در فراز نخست از سخنان خود (فَرَضَ اللَّهُ ...) به شرک در عبادت اشاره دارد. آن حضرت علیها السلام در این بخش، ایمان را پایه اولیه سخن خویش قرار داده، سپس به نماز، روزه، زکات، حج و دیگر واجبات می پردازد. این بدان معناست که آن حضرت به مفهوم عام ایمان نظر دارد؛ زیرا با پذیرش اسلام، تطهیر از شرک عبادی تحقق می یابد؛ هر چند ممکن است که انسان همچنان در شرک اطاعت

باقی بماند؛ چرا که در آیه 106 سوره یوسف آمده است: «وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ» (بیشتر آنها به خداوند ایمان نمی آورند، مگر آنکه مشرک می باشند). به تصریح امام باقر علیه السلام یا امام صادق علیه السلام این بخش از آیه، ناظر به مخالفت در اطاعت است (قمی، 1/ 358؛ کلینی، 2/ 397).

فراز دوم از سخن آن حضرت علیها السلام (حَرَمَ ...)، ناظر به شرک در اطاعت است؛ دلیل اصلی این برداشت، استشهاد حضرت فاطمه علیها السلام به آیه 102 سوره آل عمران است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ» (ای کسانی که ایمان آوردید! آن گونه که شایسته پروا از خداست از او پروا کنید؛ و نمیرید، مگر در حالی که مسلمان باشید). واژه «مسلمون» در این آیه به تصریح برخی از روایات (عیاشی، 1/ 193؛ مجلسی، بحارالانوار، 2/ 206)، به معنای مسلمان نیست که رتبه ای پایین تر از مؤمن است؛ بلکه به معنای تسلیم بودن در برابر فرمان الهی و اطاعت اوست. از این رو امام صادق علیه السلام امر به تقوا را در این آیه، اطاعت محض بدون معصیت، ذکر بدون فراموشی و شکر بدون کفران می داند (برقی، 1/ 204؛ صدوق، معانی الاخبار، 240).

سخنان اهل بیت علیهم السلام (برقی، 1/ 285؛ کلینی، 2/ 26)، بیانگر دو نوع کاربرد برای ایمان است: ایمان عام که مترادف با اسلام است و در برابر شرک و کفر قرار می گیرد؛ و ایمان خاص که مرتبه ای بالاتر از اسلام به شمار می آید؛ بنابراین عمل به دستورهای دینی و التزام قلبی و کامل به آن، تنها در تحقق ایمان خاص شرط می شود و به این ترتیب، هم بطلان نظریاتی که ایمان را همیشه و در همه جا مرادف اسلام پنداشته و مرز و حالت واسطه ای به نام اسلام، میان ایمان و کفر

قرار ندادند آشکار می شود، و هم نظریه هایی که در تحقق ایمان خاص هیچ نقشی برای عمل قائل نیستند، و هم آنهایی که عمل را حتی در اسلام - یا همان ایمان به معنای عام آن - شرط دانسته اند.

از سوی دیگر، حضرت فاطمه علیها السلام در خطبه خود به دووجهی (فطری و عقلی) بودن منشأ ایمان اشاره می کند؛ آنجا که در فراز آغازین خطبه فدکیه، جوهره اصلی ایمان را بیان می فرماید: «أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ (وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ)، كَلِمَةً جَعَلَ الْإِخْلَاصَ تَأْوِيلَهَا، وَضَمَّنَ الْقُلُوبَ مَوْصُولَهَا، وَأَبَانَ (أَنَارَ) فِي الْفِكْرِ (التَّفَكُّرِ) مَعْقُولَهَا؛ شهادت می دهم که جز خدای واحد، خدایی نیست و شریکی ندارد. این کلمه ای است که اخلاص را تأویل آن قرار داد و دلها را با مفهوم توحید همراه ساخت و دریافتش را برای خرد روشن نمود» (ر.ک: جوهری بصری، 140؛ ابن طیفور، 15؛ طبری امامی، 111). برابر این فراز از خطبه، اخلاص و توحید - که به نظر آن حضرت علیها السلام جوهره ایمان است - هم ریشه در فطرت و قلب آدمی دارد، و هم در عقل و فکر او. بنابراین در نگاه آن حضرت علیها السلام، ایمان مورد پذیرش اسلام، به اقتناع روحی و عقلی نیازمند است. هرچند در سخنان آن حضرت علیها السلام، این مطلب نیز مورد اشاره و گاه تصریح قرار گرفته است که اقتناع عقلانی همیشه به ایمان نمی انجامد و گاه انسان به خاطر عواملی چون ظلم، تکبر و برتری جویی یا جهالت، از پذیرش حق و التزام به آن سر باز می زند. از جمله، آن حضرت علیها السلام در بخشی از خطبه فدکیه با استناد به آیات 50 سوره کهف، 50 سوره مائده و 85 سوره آل عمران، کسانی را که آشکارا به احکام و دلایل روشن قرآن گردن نمی نهند، از ظالمان و پیروان حکم جاهلی می شمارد؛ در صورتی که لازمه یقین و

ایمان حقیقی، پذیرش احکام الهی است (ابن طیفور، 14؛ طبری امامی، 116؛ طبرسی، الاحتجاج، 1/ 137 - 138)؛ چنان که در بخشی دیگر، با استناد به آیات 24 سوره محمد و 14 سوره مطففین، چنین رفتارهایی را ناشی از عدم تدبر در قرآن و مهر خوردن دلها و در نتیجه از دست رفتن قدرت شناخت بر اثر اعمال بد می داند: «مَعَاشِرَ النَّاسِ (الْمُسْرِعِينَ) الْمُسْرِعَةَ إِلَى قَيْلِ الْبَاطِلِ، الْمُغْضِيَةَ عَلَى الْفِعْلِ الْقَبِيحِ الْخَاسِرِ أَفَلَا تَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ؟ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا؟ كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِكُمْ، مَا أَسَأْتُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ؛ ای مردمی که به سوی سخن باطل شتابان می روید و در برابر عمل زشت و زیان بار چشم بر هم نهاده اید! آیا در قرآن نمی اندیشید؟ یا بر قلبها قفل زده شده است؟ نه، بلکه عملکرد زشت شما پردهای بر قلبهایتان افکنده است» (طبرسی، الاحتجاج، 1/ 144؛ مجلسی، بحار الانوار، 29/ 232 - 233). با توجه به مجموع این سخنان، می توان دریافت که جوهره اصلی ایمان و وجه تمایز از کفر در نگاه آن حضرت علیها السلام، التزام درونی و قلبی است که امری اختیاری بوده و مورد تکلیف قرار می گیرد و معرفت عقلانی مقدمه و راهی برای دستیابی به آن التزام درونی است. چنین ایمانی افزون بر اعتقاد قلبی، با آثار بیرونی همراه خواهد بود.

ایمان و اقرار: چنان که گذشت، به باور بسیاری از اندیشمندان، ایمان امری باطنی است؛ از این منظر، با توجه به آیات (نساء، 136؛ یوسف، 103؛ حجرات، 14 - 15) و روایات (ر.ک: کلینی، 2/ 33 - 40)، لازم است که این التزام درونی، نمود ظاهری نیز داشته باشد؛ به گونه ای که ساحت‌های بیرونی را نیز تحت تأثیر قرار داده و آنها را با درون هماهنگ سازد (اخوان الصفا، 4/ 67 - 68؛ طباطبائی، 18/ 259). نقطه آغازین این فرایند، اقرار و تصدیق زبانی است که با آن مسلمانی» تحقق می یابد. از این رو در

برخی از روایات، امامان معصوم علیهم السلام ایمان را، کردار و وظیفه ای دانسته اند که تمام اعضا و جوارح انسان عهده دار آن بوده و در این میان وظیفه ایمانی زبان، اقرار است (ر.ک: کلینی، 2/ 33 - 35).

در سیره حضرت فاطمه علیها السلام نیز، هماهنگ با ایمان درونی، جلوه های کلامی و زبانی این ایمان به بهترین شکل، به پیشگاه باری تعالی عرضه می شود. حضرت زهرا علیها السلام در دعاها و مناجاتهای خویش، معارف عمیق توحیدی را که از ایمان عمیق او سرچشمه می گیرد، در قالبهایی چون تسبیح، حمد، شهادت و توسل ارائه میدهد که بیانگر ابعاد مختلف ایمان، خداشناسی، جهان شناسی، انسان شناسی و فرجام شناسی ایشان است (مقاله های خداشناسی؛ انسان شناسی؛ معاد).

نکته پیش گفته، هر چند لزوم همراهی ظاهر با درون را خاطر نشان می سازد، اما بر اساس آیات و روایات و نیز سخن اندیشمندان، این امکان وجود دارد که فردی به رغم پذیرش اسلام، هنوز به باور قلبی و درونی نرسیده و حتی در درون، باوری ضد آن داشته باشد. چنین کسی ممکن است منافقانه خود را ملتزم معرفی نموده و یا حتی در مرحله عمل نیز خود را برخوردار از چنین التزامی نشان دهد (طباطبائی، 18 / 259)، ولی در واقع از زمره مؤمنان بیرون باشد (بقره، 8)؛ در این صورت او را تنها باید در ظاهر مسلمان، و مؤمن به معنای عام دانست؛ اما در حقیقت وی کافری است که منافقانه ابراز اسلام می کند؛ هرچند همین اسلام ظاهری، برخوردار از امتیازات رسمی و قراردادی دین تضمین می کند (طبرسی، مجمع البیان، 9 / 207 - 208؛ ر.ک: طباطبائی، 18 / 227). نفاق، دارای ابعاد گوناگون عقیدتی، سیاسی، اجتماعی، اخلاقی و عملی است.

در روزگار حضرت فاطمه علیها السلام که هنوز جامعه اسلامی شکل کاملی به خود نگرفته و مرزهای عقیدتی شفاف نشده بود، بسیاری از مسلمانان که به ظاهر مؤمن بودند، نفاق سیاسی - اجتماعی را بر اساس نفاق اعتقادی بنا نهادند. حضرت زهرا علیها السلام با پاسداری از ایمان و مرزهای آن، کفر کافران مسلمان نما را برملا نموده و یادآور می شود که با رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله کینه منافقان آشکار شده و ردای دین بر آنان کهنه، لباسش ژنده و استخوانش باریک و پوسیده شده است (طبری امامی، 115؛ طبرسی، الاحتجاج، 1 / 136).

رویارویی با منافقانی این چنین، تنها در صورتی امکان پذیر است که بتوان کفر آنان را برملا نمود. خطبه تاریخی فاطمه علیها السلام، و سخنان افشاگرانه آن حضرت علیها السلام در همین راستاست؛ آن حضرت علیها السلام به سر برآوردن کفر جاهلی اشاره و برای هشدار به آنان به آیات 85 سوره آل عمران، 49 سوره توبه و 50 سوره کهف استناد می کند که در آنها به مشرکان و کافران نهیب زده شده و سقوطشان در فتنه و دوزخ مورد تأکید قرار گرفته است (طبری امامی، 116؛ طبرسی، الاحتجاج، 1 / 137).

عمل صالح:

همان گونه که اشاره شد، وجود عمل صالح در کنار ایمان، بسیار مورد تأکید قرآن قرار گرفته و در بسیاری از آنها از این دو با هم نام برده شده است (بقره، 25؛ مریم، 96؛ نور، 55؛ شوری، 22 - 23؛ عصر، 3).

ائمه اطهار و معصومین علیهم السلام در روایات فراوان به پیروی از قرآن (ر.ک: بقره، 285؛ مؤمنون، 2 - 6؛ حجرات، 15)، پیروان خود را در صورتی مسلمان، مؤمن حقیقی و تابع خود می دانند که ایمان خویش را به اطاعت و عمل آراسته باشند (کلینی، 73 / 2؛ مغربی، 3 / 50). حدیث گفتگوی حضرت فاطمه علیها السلام با همسر یکی از شیعیان،

نمونه ای از این معیار است. در این روایت، حضرت زهرا علیها السلام در پاسخ سؤال وی پیرامون ایمان همسرش، بر ارتباط وثیق اقرار و التزام قلبی با عمل به دستورات اهل بیت علیهم السلام تأکید نموده و می فرماید: «چنانچه کسی که به قلب و زبانش به ما رو آورده است، از دستورات ما سرپیچی کند، در زمره شیعیان ما نخواهد بود» (تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام، 308؛ مجلسی، بحارالانوار، 65 / 155). افزون بر این، برخی از سخنان آن حضرت علیها السلام نشانگر ارتباط ایمان قلبی با تهذیب نفس، اخلاق و اعمال عبادی است. حضرت فاطمه علیها السلام در خطبه فدکیه، پس از آنکه ایمان را برای تطهیر از شرک ضروری می داند، فلسفه برخی از اعمال را دستیابی به فضایل اخلاقی دانسته و می فرماید: خداوند ایمان را برای پاک کردن از شرک، نماز را برای وارستگی از کبر و غرور، زکات را برای افزون شدن روزی، و روزه داری را برای تثبیت اخلاص قرار داد (ر.ک: ابن طیفور، 16؛ صدوق، علل الشرایع، 1 / 248؛ طبری امامی، 113؛ به مقاله فلسفه احکام).

درجات ایمان:

مراتب ایمان و درجه پذیر بودن آن، پیوندی تام با حقیقت ایمان و چگونگی ارتباط میان عناصر آن دارد. کسانی که ایمان را تنها به مفهوم تصدیق می دانند، بر این باورند که ایمان از قابلیت شدت و ضعف برخوردار نبوده و درجاتی برای آن قابل تصور نیست؛ ولی بسیاری از اندیشمندان، به پیروی از قرآن و معصومان علیهم السلام، ایمان را دارای مراتب و درجاتی می دانند (ر.ک: طباطبائی، 18 / 259 - 260). به باور اینان، ایمان با اعتقاد درونی و معرفت قلبی و عقلی همراه با عمل خارجی و صفای باطن و اخلاق و یا برخی از آنها در ارتباط بوده و طبیعی است که با تقویت یا تضعیف هر یک از این عناصر، ایمان نیز فزونی یا کاستی

می یابد (صدرالمتألهین، تفسیر، 1 / 254 - 255؛ مجلسی، حق الیقین، / 541). این گروه در تبیین دیدگاه خود به آیاتی استدلال می کنند که بیانگر افزودن ایمان بر ایمان پیشین است (فتح، 4) و یا در آنها عمل صالح باعث ترفیع ایمان معرفی شده (فاطر، 10) و از دیگر سو ایمان بعضی از افراد، آمیخته با شرک دانسته شده است (یوسف، 106؛ طباطبائی، 18 / 261). چنین آیاتی در کنار روایات (ر.ک: کلینی، 2 / 42 - 45؛ ری شهری، 1 / 198)، تشکیکی بودن ایمان را به روشنی اثبات می کند. بر اساس آیات و روایات، عالی ترین مرتبه ایمان، یقین و اطمینان همراه با پرستش مخلصانه است (بقره، 260؛ حجر، 40؛ ص، 83، لیلی واسطی، 347)؛ چنان که امیرمؤمنان علیه السلام ایمان خود را، ایمانی معرفی می کند که با اخلاص، شرک را و با یقین، شک را می زداید (نهج البلاغه، خطبه 114 / 1 (223)). حضرت زهرا علیها السلام نیز، در فرازی از خطبه خود که می گوید: «فَرَضَ (جَعَلَ) اللَّهُ الْإِيمَانَ تَطْهِيراً مِنَ الشُّرْكِ ... حَرَّمَ اللَّهُ الشُّرْكَ إِخْلَاصاً لَهُ بِالرُّبُوبِيَّةِ» (طبری امامی، 113؛ طبرسی، الاحتجاج، 1 / 134) به این اختلاف مراتب اشاره دارد. درجات ابتدایی و میانی ایمان، آمیزه ای از ایمان و شرک هستند که ممکن است به صورت شک و تردید فکری در بعضی از مسائل اعتقادی (توبه، 45؛ نور، 50) و یا ایمان به برخی و کفر نسبت به برخی دیگر (بقره، 85، نساء، 150) و نیز، نافرمانی از خدا و رسولش در صحنه عمل ظاهر شود (انعام، 82، توبه، 66)؛ رفتاری که بیانگر نبودن ایمان واقعی به خدا و روز قیامت است (توبه، 45، نور، 47).

درجات پایینی ایمان، همیشه در معرض خطر است و تا انسان به عالی ترین مرتبه آن نرسد، همواره امکان بازگشت به مراتب پایین تر، حتی به سوی کفر و شرک وجود دارد (ر.ک: مجلسی، حق الیقین، 551). این وضعیتی بود که بسیاری از

مسلمانان، پس از رحلت رسول اکرم صلی الله علیه و آله به آن دچار شده و حضرت فاطمه علیها السلام با خواندن آیه 144 سوره آل عمران، به آن هشدار می دهد (ابن طیفور، 17 - 18؛ طبری امامی، 120). دستیابی به مراتب عالی ایمان نیازمند تأیید، یاری و هدایت الهی بوده (کهف، 13، فتح، 4) و عالی ترین مرتبه آن، محصول صنع الهی است که تنها به انسانهای کامل و وارسته عطا می شود. قرآن کریم از این جریان، به عنوان تأیید به کمک روح یاد کرده است: «أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ» (مجادله، 22). در احادیثی از امیر مؤمنان علیه السلام و امام صادق علیه السلام پیرامون تفسیر بعضی از آیات قرآن (ر.ک: واقعه، 8 - 11) آمده است، سبقت گیرندگانی که قرآن از آنها نام برده، افزون بر روح ایمان، از روح القدس نیز برخوردارند؛ ولی خجستگان (أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ) از روح القدس بی بهره اند (صفار، 269؛ کلینی، 1 / 271 - 272؛ 2 / 282).

ایمان در حکمت فاطمی، ایمانی است که همه عناصر مرتبط با آن، همچون نگرش، علم و معرفت، تصدیق، عمل صالح و اخلاق و فضایل در عالی ترین سطح قرار دارند. بسیار روشن است که چنین ایمانی، تنها با عنایت ویژه الهی به دست می آید؛ از این رو، می توان در اندیشه توحیدی آن حضرت علیها السلام، دخالت خداوند در شکل گیری و تکامل هریک از این عوامل را به روشنی مشاهده نمود: فاطمه علیها السلام در تعقیب نماز ظهر در ساحت تصدیق، از خداوند می خواهد که تصدیق مؤمنان و توکلشان را به او نیز عنایت کند؛ او همچنین خدا را شکر می کند که وی را نه منکر کتاب الهی و نه متحیر قرار داده، بلکه به دین خویش هدایت نمود. او خداوند را می ستاید و سپاس می گوید که با نعمت او به شناخت، هدایت، توفیق اطاعت و عمل دست یافت، و او را کافر به نعمتهای

خویش و منکر فضل خود قرار نداده است: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي بِنِعْمَتِهِ بَلَغْتُ مَا بَلَغْتُ مِنَ الْعِلْمِ بِهِ وَالْعَمَلِ لَهُ وَالرَّغْبَةِ إِلَيْهِ وَالطَّاعَةِ لِأَمْرِهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَجْعَلْنِي جَا حِدَةً لِّشَيْءٍ مِنْ كِتَابِهِ وَلَا مُتَحِيرَةً فِي شَيْءٍ مِنْ أَمْرِهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانِي إِلَى دِينِهِ وَ لَمْ يَجْعَلْنِي عَبْدًا شَيْئًا غَيْرَهُ» (ابن طاووس، 173؛ مجلسی، بحار الانوار، 83 / 66). در این سخنان، حضرت فاطمه علیها السلام همه ارکان ایمان، یعنی شناخت، التزام و عمل را ناشی از نعمت الهی دانسته و در دعاهای خود نیز، تحقق آنها را مسئلت می کند؛ آن حضرت علیها السلام همچنین اخلاق در عمل را از خدای متعال در خواست نموده (مجلسی، بحار الانوار، 87 / 339؛ 91 / 225) و می خواهد که همه اعضا و جوارحش را در راه آنچه که خود دوست داشته و مورد رضایت اوست، قرار دهد (ابن طاووس، 204؛ مجلسی، بحار الانوار، 83 / 86). در حوزه اندیشه و معرفت نیز، فاطمه علیها السلام از درگاه الهی یقین، هدایت، نور، علم و فهم را مسئلت می کند تا بتواند اندیشه توحیدی و دین الهی را برپا دارد (ابن طاووس، 252؛ مجلسی، بحار الانوار، 83 / 116). همچنین آن حضرت علیها السلام به تهذیب نفس و فضائل و رذایل اخلاقی توجه داشته از خداوند آراستگی باطن و تطهیر آن را می خواهد؛ چنان که در تعقیب نماز عصر می فرماید: «اللَّهُمَّ انزع العُجْبَ وَ الرِّيَاءَ وَ الْكِبْرَ وَ الْبُغْيَ وَ الْحَسَدَ وَ الضُّعْفَ وَ الشُّكَّ وَ الْوَهْنَ وَ الضُّرَّ وَ الْأَسَدَّ قَامَ وَ الْخِذْلَانَ وَ الْمَكْرَ وَ الْخَدِيعَةَ وَ الْبَلِيَّةَ وَ الْفُسَادَ مِنْ سَمْعِي وَ بَصَرِي وَ جَمِيعِ جَوَارِحِي وَ خُذْ بِنَاصِيَتِي إِلَى مَا تُحِبُّ وَ تَرْضَى» (ابن طاووس، 203 - 204؛ مجلسی، بحار الانوار، 83 / 86).

آنچه در مناجاتها و دعاهای آن حضرت علیها السلام (مجلسی، بحار الانوار، 87 / 339؛ 91 / 225) از جایگاه ویژه ای برخوردار است، شوق دیدار و نظر به وجه الهی در این دنیاست، به گونه ای که غیر از خدا، چیزی را نبیند؛ همان گونه که در قیامت انسانها بینا شده

و در می یابند که در عالم هستی، علت حقیقی، چیزی جز خداوند نیست و خود را تنها با او روبه رو می بینند.

در نگاهی فراگیر، ایمانی که فاطمه علیها السلام که از خدا خواهان آن است، مرحله ای برتر از ایمان تکلیفی است؛ یعنی ایمان ویژه ای که از سوی خداوند افاضه شده است. از این رو آن حضرت علیها السلام، با اشاره به آیه 7 سوره حجرات می فرماید: «اللَّهُمَّ زَيْنًا بِزِينَةِ الْإِيمَانِ وَ اجْعَلْنَا هُدَاةً مَهْدِينَ» (مجلسی، بحارالانوار، 225 / 91). مقام هدایتگران هدایت یافته ای که حضرت فاطمه علیها السلام آن را از درگاه الهی درخواست می کند، مقام کسانی است که خداوند به آنها حکم، کتاب و نبوت را ارزانی داشته است؛ یعنی: پیامبران الهی چون نوح، ابراهیم، اسحاق، یعقوب، داوود، سلیمان، ایوب، یوسف، موسی، هارون، زکریا، یحیی، عیسی، الیاس، اسماعیل، یسع، یونس و لوط علیهم السلام؛ آنها که ایمانشان را به هیچ شرک، کفر و ظلمی نیالوده و خداوند با هدایت آنان به راه راست، به مؤمنان دستور می دهد که از راه آنان پیروی کنند (ر.ک: انعام، 82 - 90).

آثار ایمان:

با نگاه کلی به سخنان حضرت زهرا علیها السلام در خطبه فدکیه، می توان دریافت که مهم ترین کارکرد ایمان، زدودن شرک و فراهم آوردن اخلاص در تمامی حوزه های اندیشه، رفتار و گفتار است.

قرآن کریم از آثار مختلف ایمان در حوزه های مادی و معنوی، از جمله در ساحت های گوناگون وجود انسان در دنیا و آخرت نام می برد که به طور کلی تحت عنوان «حیات طیبه» (نحل، 97) که زندگی پاکیزه همه جانبه، همراه با دانایی، توانایی و روشن بینی است جای می گیرد (ر.ک: طباطبائی، 12 / 341 - 343).

حیات طیبه در حوزه اندیشه، انسان را به مرحله ای از تفکر و باور می رساند

که نتیجه آن آرامش قلبی (فتح، 4)، اطمینان ناشی از یاد الهی (رعد، 28)، توکل بر خدا، نداشتن حزن یا خوف و ترس از غیر خدا (مائده، 23؛ انفال، 2؛ یونس، 62 - 63)، اطمینان نسبت به حمایت از سوی نظام آفرینش با فراهم شدن برکات آسمان و زمین در صورت ایمان و تقوا (اعراف، 96) و ثبات قدم و یاری متقابل الهی محمد، 7) است. این بهجت و انبساط خاطر، ناشی از نگرش دوسویه انسان مؤمن به جهان است: از یک سو آن را نظامی هدفدار و در حرکت به سوی تکامل و سعادت می بیند؛ این ایمان مذهبی، دلهره و نگرانی انسان را در مواجهه با رویدادهای جهان زدوده و به جای آن به او آرامش خاطر می دهد؛ از دیگر سو، انسان با مشاهده اینکه در جهان هیچ مؤثر حقیقی جز خداوند نیست، هیچ گاه از یاد خدا غافل نبوده و از این راه، همواره معناداری زندگی را حفظ می کند (ر.ک: مطهری، 46/2 - 48).

چنین آثاری برخاسته از تحول عظیم در دستگاه معرفتی انسان است: او حقایق را آن گونه که هست می یابد؛ خدا را آن گونه می بیند که حضرت فاطمه علیها السلام می بیند؛ صاحب مُلک و ملکوت، عظمت و جبروت، عزت و کبریا، بهاء و جلال، فرمانروایی در دنیا و آخرت (ابن طاووس، 238؛ مجلسی، بحارالانوار، 83 / 102 - 103). در این نگرش همه امور تحت فرمان الهی قرار دارند؛ چنان که حضرت زهرا علیها السلام در دعای پس از نماز عشا به آن اشاره می کنند: «پاک و منزّه است خدایی که همه چیزها در برابر عزت او ذلیل و به امر فرمانروایی او خاضع اند؛ و پاک و منزّه است خدایی که همه امور در اطاعت کامل او هستند». از نگاه آن حضرت علیها السلام کسی که خدا را یاد کند، خدا نیز او را فراموش نمی کند و آن که او را بخواند، ناامیدش نمی سازد؛

و هرکس بر او توکل نماید، او را کفایت می کند (ابن طاووس، 250 - 251؛ مجلسی، بحارالانوار، 83 / 115)؛ از این رو چنان که حضرت فاطمه علیها السلام در تعقیب نماز عشا فرمود، چنین انسانی، همه امور خویش را به خدا واگذار می کند (ابن طاووس، 254؛ مجلسی، بحارالانوار، 83 / 121).

ایمان، با تقویت نیروی صبر و بردباری به انسان قدرت مقابله با سختیها و دشمنان را می دهد (عصر، 3). انسان با ایمان می بیند که دنیا دار قرار نبوده و پر از تلخی و شیرینیهاست؛ از این رو نه به آنچه دارد وابسته خواهد بود و نه برای آنچه از دست می دهد نگران است (ر.ک: حدید، 22 - 23؛ مطهری، 2 / 50 - 51)؛ بیماری، سلامتی و کم و زیاد جهان مادی، تفاوتی در او ایجاد نمی کند و در همه حال به ستایش و عبادت پروردگار خویش مشغول است؛ اگر چیزی بخواهد، تنها از خدا می خواهد و همه کارها را به او وامی نهد؛ آن گونه که حضرت فاطمه علیها السلام در تعقیب نماز عشا می فرماید: «الْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَى كُلِّ حَمْدٍ وَذِكْرٍ وَشُكْرٍ وَصَبْرٍ وَصَلَاةٍ وَزَكَاةٍ وَقِيَامٍ وَعِبَادَةٍ وَ سَعَادَةٍ وَبَرَكَاتٍ وَزِيَادَةٍ وَرَحْمَةٍ وَنِعْمَةٍ وَكَرَامَةٍ وَفَرِيضَةٍ وَسَرَاءٍ وَصَدْرَاءٍ وَشِدَّةٍ وَرَخَاءٍ وَ مُصِيبَةٍ وَبَلَاءٍ وَعُسْرٍ وَيُسْرٍ وَغِنَاءٍ وَفَقْرٍ وَعَلَى كُلِّ حَالٍ وَفِي كُلِّ أَوَانٍ وَزَمَانٍ وَكُلِّ مَثْوَى وَ مُنْقَلَبٍ وَ مُقَامٍ» (ابن طاووس، 251؛ مجلسی، بحارالانوار، 83 / 115).

در حوزه روابط اجتماعی، ایمان دینی، روح تعهد و مسئولیت را در کالبد انسان می دمد؛ انسان مؤمن در برابر ظلم، فساد و انحراف به پا می خیزد و در این راه از کسی جز خدا نمی هراسد (توبه، 13)؛ به تحکیم وحدت اسلامی می پردازد و از دشمنان بیزاری می جوید و با آنها طرح دوستی نمی ریزد (مائده، 57: مجادله، 22)؛

شخصی امانت دار بوده و به عهد خویش وفادار است (مؤمنون، 8)؛ از دروغ گویی و کتمان می پرهیزد (بقره، 228)؛ به ارزشهای اخلاقی احترام می گذارد و با دیگر اعضای جامعه، همچون پیکری واحد تعامل داشته (مطهری، 2 / 49 - 50)، نسبت به دیگر مؤمنان رابطه ای برادرانه (حجرات، 10) و مودت آمیز دارد (مریم، 96). اینها همه به این خاطر است که روح انسانهای مؤمن از یک مبدأ بوده و به فرموده امام صادق علیه السلام ارواحشان به خداوند، پیوسته تر از پرتو آفتاب به آن است (کلینی، 2 / 166). مؤمن با عمل به وظایف اخلاقی، پیوسته به سوی تقویت ایمان، و با تقویت آن، پیوسته به سوی کامل ترین جهان اخلاقی پیش می رود و ملاکهای برتری را برای انجام تکلیف اخلاقی بر می گزیند (ر.ک: دیوانی، 2 / 148 - 149).

حضرت زهرا علیها السلام نیز در سخنان و رفتار خویش به لازمه ایمان و رفتار ایمانی در حوزه اجتماعی کاملاً توجه داشته و نسبت به دیگر مؤمنان سلوکی ایثارگرانه در پیش می گیرد: حق همسایگان را حتی در دعای نماز، بر خود مقدم می دارد (صدوق، علل الشرایع، 1 / 182؛ طبری امامی، 152؛ فتال نیشابوری، 329) و با واگویی حدیثی از پیامبر صلی الله علیه و آله، اکرام میهمان را لازمه ایمان به خدا و معاد می داند (کلینی، 2 / 667، 6 / 285؛ طبرانی، 22 / 414؛ حر عاملی، 8 / 488؛ 16 / 460)؛ در خطبه فدکیه، عدالت را عاملی برای پیوند قلبها معرفی می نماید (ابن طیفور، 16؛ طبرسی، الاحتجاج، 1 / 134)؛ در مقابله با ظلم و ستم، اشاره می کند که لازمه ایمان به خدا، اقامه حق و نهرا سیدن از غیر اوست. از این رو پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله، با اشاره به آیه 13 سوره توبه بر مسلمانان صدر اسلام، به خاطر کوتاهی در دفاع از حق اهل بیت علیهم السلام می آشوبد که چرا این گونه بعد از بیان و اعلان، سرگشتگی و پنهان کاری می کنند و پس از

آغاز، عقب نشینی کرده و پس از ایمان، شرک می ورزند؛ و اینکه چرا با قومی که پیمان خود را شکستند و در صدد اخراج رسول خدا صل الله علیه و آله بر آمدند و آغازگر جنگ بودند، به پیکار بر نمی خیزند؛ آیا از آنان می ترسند؟ به راستی اگر ایمان دارند، تنها خداست که شایسته هراس است (طبری امامی، 121؛ طبرسی، الاحتجاج، 140/1؛ مجلسی، بحارالانوار، 29/229).

درباره تأمین سعادت و حیات اخروی، قرآن از آثاری برای ایمان، همچون اطمینان نسبت به هدایت به راه راست (بقره، 37، نساء، 175؛ توبه، 18؛ یونس، 9)، پذیرش اعمال از سوی خداوند (بقره، 277)، رهایی از عذاب (نساء، 147)، ورود به بهشت و برخوردار شدن از نعمتهای اخروی (بقره، 82؛ رعد، 29؛ شوری، 36) و نیز، رضوان الهی، نام می برد که برتر از همه چیز است (توبه، 72). از نگاه برخی از صاحب نظران، قرآن (ر.ک: نساء، 116؛ غافر، 7) بر این حقیقت دلالت می کند که ایمان، شرط لازم و ضروری برای دستیابی به شفاعت و مغفرت است و چنانچه ایمان انسان از دست برود، رابطه انسان با مغفرت الهی بریده شده و بهره مندی از این لطف خداوندی از بین می رود (مطهری، 1/260 - 261). حضرت فاطمه علیها السلام در تعقیب نماز عشا، با قرائت آیه 193 سوره آل عمران، آثار ایمان را بخشیده شدن گناهان، چشم پوشی خداوند از آنها و پیوستن به نیکوکاران در قیامت دانسته و این گونه آنها را از خداوند مسئلت می کند: «رَبَّنَا إِنَّا أَمْنَا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكُفْرَ عَنَّا سَيِّئَاتِنَا وَتَوَفَّنَا مَعَ الْأَبْرَارِ» (ابن طاووس، 253؛ مجلسی، بحارالانوار، 83/117). آن حضرت علیها السلام همچنین در تعقیب نماز ظهر با اشاره به آیه 27 سوره ابراهیم، ثبات قدم بر ایمان برخاسته از هدایت فطری را باعث تداوم بهره مندی از هدایت الهی در دنیا و آخرت معرفی

نموده و برای خود در عالم پس از مرگ از خدای متعال، رحمت، نور و ثبات قدم را در پرتو قول ثابت درخواست می کند: «ثُمَّ أَرْزُقْنِي فِي خِطَّتِي مِنَ الْأَرْضِ حِصَّتِي ... وَافْتَقَرْتُ إِلَى رَحْمَتِكَ وَاحْتَجْتُ إِلَى صَالِحِ عَمَلِي وَ أَلْقَى مَا مَهَّدْتُ لِنَفْسِي وَقَدَّمْتُ لِأَجْرَتِي وَ عَمِلْتُ فِي أَيَّامِ حَيَاتِي فَوْزاً مِنْ رَحْمَتِكَ وَ ضِيَاءً مِنْ نُورِكَ وَ تَثْبِيثاً مِنْ كَرَامَتِكَ بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ إِنَّكَ تُضِلُّ الظَّالِمِينَ وَ تَفْعَلُ مَا تَشَاءُ» (ابن طاووس، 174؛ مجلسی، بحار الانوار، 67/83). از نگاه گروهی از مفسران، منظور از قول ثابت در این فراز، همان کلمه طیبه ای است که در آیه 24 سوره ابراهیم آمده است؛ یعنی کلمه توحید که دارای اصلی ثابت، یعنی خداوند متعال است و به همین دلیل از هر تعبیر و زوالی مصون خواهد بود. این اصل دارای شاخه هایی است که عبارتند از: معارف بر حق، اخلاق پسندیده و اعمال صالح که مؤمن، حیات طیبه خود را به وسیله آنها تأمین می کند و عالم بشریت با آنها رونق گرفته و سامان می یابد و این معارف، اخلاق و اعمال، با نظام وجود و فطرت انسان سازگار هستند. خداوند در آیه 27 سوره ابراهیم، وعده می دهد، کسانی را که ایمان آورده و بر ایمان ابتدایی برخاسته از هدایت فطری پابرجا بمانند، در دنیا و آخرت بر ایمان خویش ثابت داشته و از خطرها و لغزشهای زندگی دنیا و آخرت حفظ می کند (ر.ک: طباطبائی، 12 / 52 - 54).

منابع:

آذربایجان، مسعود، ساختار معنایی ایمان در قرآن، معارف اسلامی (فصلنامه)، قم، انجمن معارف اسلامی ایران، ش 6، 1385ش؛ آملی، سید حیدر (م. 782ق.)، جامع الاسرار و منبع الایثار، تحقیق هانری کرین، عثمان اسماعیل یحیی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، 1386ش؛ ابن طاووس، سید علی بن موسی (م. 664ق.)، فلاح السائل، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ابن طیفور،

احمد بن ابى طاهر (م. 380ق.)، بلاغات النساء، قم، مكتبة بصيرتى؛ ابن فارس، احمد بن فارس (م. 395ق.)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، قم، مكتب الاعلام الاسلامى، 1404ق؛ ابن ميثم بحراني، ميثم بن على (م. 699ق.)، قواعد المرام في علم الكلام، تحقيق سيداحمد حسيني، قم، كتابخانه مرعشى نجفى، 1406ق؛ اخوان الصفا، رسائل، قم، مكتب الاعلام الاسلامى، 1405ق، اشعري، على بن اسماعيل (م. 330ق.)، مقالات الاسلاميين و اختلاف المصلين، تحقيق هلموت ريتز، بيروت، دار احياء التراث العربى؛ همو، اللمع في الرد على اهل الزيغ والبدع، تحقيق حمودة غرابية، القاهرة، المكتبة الازهرية للتراث؛ ايجى، عبدالرحمن بن احمد (م. 756ق.)، المواقف في علم الكلام، تحقيق عبدالرحمن عميرة، بيروت، دار الجيل، 1417ق؛ بدوى، عبدالرحمن (م. 1423ق.)، مذاهب الاسلاميين، بيروت، دار العلم للملايين، 1971م، برقى، احمد بن محمد (م. 274ق.)، المحاسن، تحقيق جلال الدين حسيني، تهران، دارالكتب الاسلامية، 1370 ش؛ بغدادى، عبدالقاهر (م. 429ق.)، اصول الدين، تحقيق احمد شمس الدين، بيروت، دارالكتب العلمية، 1423ق؛ تفسير منسوب به امام عسكرى عليه السلام، التفسير المنسوب الى الامام العسكرى عليه السلام، قم، مدرسة الامام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، 1409ق؛ جامى، عبدالرحمن بن احمد (م. 898ق.)، نفحات الانس من حضرات القدس، مكتب الشيخ الازهر، 1409ق؛ جرجانى، على بن محمد (م. 816ق.)، شرح المواقف، مصر، مطبعة السعادة، 1325ق؛ جوهرى، اسماعيل بن حماد (م. 393ق.)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربيه، تحقيق احمد عبدالغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين، 1407ق؛ جوهرى بصرى، احمد بن عبدالعزيز (م. 323ق.)، السقيفة وفدك، تحقيق محمدهادى امينى، بيروت، شركة الكتبي، 1413ق؛ حر عاملى، محمد بن حسن (م. 1104ق.)، وسائل الشيعة، تحقيق ربانى شيرازى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1403ق؛ خسروپناه، عبدالحسين، كلام جديد، قم، مركز مطالعات و پژوهشهاى فرهنگى حوزه علميه قم، 1379ش؛ ديوانى، امير، ايمان، دانشنامه امام على عليه السلام، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامى، 1380ش؛ راغب اصفهاني،

حسين بن محمد (م. 502ق.)، مفردات الفاظ القرآن، نشر الكتاب، 1404ق؛ رى شهري، محمد، ميزان الحكمه، قم، انتشارات دار الحديث، 1375ش؛ زبيدي، سيد محمد مرتضى حسيني (م. 1205 ق.)، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق على شيري، بيروت، دار الفكر، 1414ق؛ سبزواري، ملا هادي (م. 1289ق.)، شرح المنظومة، تحقيق حسن حسن زاده آملی، مسعود طالبی، تهران، نشر ناب، 1379ش؛ سيد مرتضى، على بن حسين (م. 436ق.)، الذخيرة في علم الكلام، تحقيق سيداحمد حسيني، قم، نشر اسلامي، 1411ق؛ همو، رسائل الشريف المرتضى، تحقيق سيد احمد حسيني، سيدمهدى رجائي، قم، دار القرآن الكريم، 1405ق؛ شهرستاني، محمد بن عبدالكريم (م. 548ق.)، الملل و النحل، تحقيق محمد سيد گيلاني، بيروت، دار المعرفة، 1422ق؛ صدرالمتألهين، صدرالدين محمد شيرازي (م. 1050ق.)، اسرار الآيات، قم، نشر حبيب، 1420ق؛ همو، تفسير القرآن الكريم (تفسير صدرالمتألهين)، تحقيق محمد خواجوي، قم، انتشارات بيدار، 1366ش؛ صدوق، محمدبن على (م. 381ق.)، علل الشرايع، تحقيق سيدمحمدصادق بحر العلوم، النجف الاشرف، المكتبة الحيدرية، 1385ق؛ همو، معاني الاخبار، تحقيق على اكبر غفاري، قم، نشر اسلامي، 1361ش؛ صفار، محمدبن حسن (م. 290ق.)، بصائر الدرجات الكبرى، تحقيق ميرزا محسن كوچه باغي، تهران، مؤسسة الأعلمي، 1404ق؛ طباطبائي، سيدمحمدحسين (م. 1402ق.)، الميزان في تفسير القرآن، قم، نشر اسلامي، 1417ق؛ طبراني، سليمان بن احمد (م. 360ق.)، المعجم الكبير، تحقيق حمدي سلفي، بيروت، دار احياء التراث العربي، 1404ق؛ طبرسي، احمد بن على (م. 560ق.)، الاحتجاج، تحقيق سيدمحمدباقر خراسان، النجف الاشرف، دار النعمان، 1386ق؛ طبرسي، فضل بن حسن (م. 548ق.)، مجمع البيان في تفسير القرآن، تحقيق عده اي از محققين، بيروت، مؤسسة الأعلمي، 1415ق؛ طبري امامي، محمد بن جرير (م. قرن 5)، دلائل الامامه، قم، مؤسسة البعثة، 1413ق؛ علامه حلي، حسن بن يوسف (م. 726ق.)، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق حسن حسن زاده آملی، قم،

نشر اسلامى، 1417ق؛ عياشى، محمد بن مسعود (م. 320ق.)، تفسير العياشى، تحقيق سيدهاشم رسولى محلاتى، تهران، المكتبة العلمية الاسلاميه؛ فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله سيورى (م. 826ق.)، ارشاد الطالبين الى نهج المسترشدين، تحقيق سيدمهدى رجائى، قم، كتابخانه مرعشى نجفى، 1405ق؛ فتال نيشابورى، محمد بن حسن (م. 508ق.)، روضة الواعظين، قم، الشريف الرضى، فراهيدى، خليل بن احمد (م. 175ق.)، العين، تحقيق مهدى مخزومى، ابراهيم سامرائى، قم، مؤسسة دار الهجرة، 1410ق؛ فيروزآبادى، محمد بن يعقوب (م. 817ق.)، القاموس المحيط، تحقيق مرعشلى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1417ق؛ قاضى عبدالجبار اسدآبادى، عبدالجبار بن احمد (م. 415ق.)، شرح الاصول الخمسة، تحقيق احمد بن حسين، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1422ق؛ قمى، على بن ابراهيم (م. 307ق.)، تفسير القمى، تحقيق سيدطيب موسوى جزائرى، قم، دار الكتاب، 1404ق؛ كتاب مقدس، ترجمه فاضل خان همدانى، ويليام گلن، هنرى مرتن، تهران، انتشارات اساطير، 1380ش؛ كلينى، محمد بن يعقوب (م. 329ق.)، الكافى، تحقيق على اكبر غفارى، تهران، دارالكتب الاسلاميه 1363ش؛ ليشى واسطى، على بن محمد (م. قرن 6)، عيون الحكم و المواعظ، تحقيق حسين حسنى، قم، انتشارات دار الحديث، 1376ش؛ مجلسى، محمدباقر (م. 1111ق.)، بحار الانوار، تحقيق محمدباقر بهبودى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1403ق؛ همو، حق اليقين، تهران، انتشارات قائم؛ مطهرى، مرتضى (م. 1358ش)، مجموعه آثار استاد شهيد مطهرى، تهران، انتشارات صدرا، 1377ش؛ مغربى، نعمان بن محمد تميمى (م. 363ق.)، شرح الاخبار فى فضائل الائمة الاطهار عليهم السلام، تحقيق، سيد محمد حسيني جلالى، قم، نشر اسلامى، 1414ق؛ نهج البلاغه، الامام على بن ابى طالب عليه السلام الشريف الرضى، تحقيق و شرح محمد عبده، بيروت، دار المعرفة، 1412ق.

عبدالهادى مسعودى و احمد مهدى زاده

انسان‌شناسی، مجموعه معرفتی است که یک بُعد یا همه ابعاد وجودی انسان یا گروه خاصی از انسانها را مورد بررسی قرار می‌دهد. این علم به لحاظ نوع نگرش کلان یا خرد و با توجه به روش دینی، عرفانی، فلسفی یا تجربی و مانند آن، دارای انواع گوناگونی است (رجبی، 21؛ ر.ک: ریویر، 28؛ بیرو، 17).

انسان همواره به دنبال شناخت خویشتن بوده است، ولی پرداختن گسترده او به پدیده‌های پیرامون خود و نیز بیگانگی از خویشتن، باعث شد تا به جای آگاهی از ذات و شناخت وجود و بُعد غیر مادی خویش، به کمک منابع معرفتی مناسب، بیشتر در صدد شناسایی انسان، همچون دیگر امور مادی تجربی، برآمده و بکوشد تا با همان روش شناخت امور دیگر، به مطالعه و شناخت خویشتن بپردازد. روزگاری از اسطوره‌ها استفاده می‌شد تا بتوان به کمک خدایانی انسان‌گونه، به جایگاه و ماهیت انسان در جهان پی برد (ر.ک: کاسیرر، 25؛ ریویر، 197)؛ اما پس از عصر اسطوره‌ها با به کارگیری عنصر عقل در شناخت (کاسیرر، 26 - 27)، تا به امروز، انواع انسان‌شناسیهای فلسفی برای ارائه تصویری از انسان در تلاش هستند. در عصر جدید و روزگار جهش دانش تجربی، موجی از امیدواری به وجود آمد و عده‌ای گمان کردند که با استفاده از روش آزمایشی و استقرایی در شناخت انسان، می‌توان بر جهل آدمی از خویش غلبه نمود. در قرن هجدهم میلادی این امید، آنقدر شکوفا شد که ادعای برپایی دانشی با نام «علم طبیعت انسان» در کتابها و رساله‌ها مطرح گردید؛ سرآمد چنین خوش‌بینیها، کتابی با نام رساله در باب طبیعت آدمی،

نوشته دیوید هیوم است. پیش از او، گروهی، معرفت‌شناسی را به عنوان بُعدی از ابعاد انسان‌شناسی، وجهه همت خود ساخته بودند؛ با این وجود هیوم همه ابعاد انسان‌شناسی را هدف قرار داده و گمان می‌کرد که با روش پیشنهادی اش، تمام زوایای وجودی انسان آشکار خواهد شد؛ ولی در همان گام نخست - یعنی صورت‌بندی روش خود - با دشواریهای بزرگی روبه‌رو شد؛ به طوری که تاکنون اندیشه اش، هدف‌نقدهای فراوانی قرار گرفته و حتی برخی از طرفداران دیدگاه او بر این باورند که شکاکیت به وجود آمده در زمانه متأخر، همه، پیامد تردیدافکنیهای وی در عرصه معرفت است (ر.ک: راسل، 904/2 - 922)؛ در هر صورت آرزوی شناخت انسان به کمک روشهای ارائه شده در سایر علوم، همچنان پیگیری می‌شود و دستاورد آن، پیدایش دانشهای گوناگون درباره انسان است که گستره آن از زیست‌شناسی و روانشناسی تا زبان‌شناسی و باستان‌شناسی، به همراه انواع انسان‌شناسی فلسفی را دربر می‌گیرد. هرچند در این زمینه، با بحرانهای گوناگونی مواجه است؛ چرا که همچنان هدف‌گونه‌های مختلف انسان‌شناسی، تبیین علمی، به معنای علت‌یابی مادی و تجربی پدیده هاست (ر.ک: کاسیرر، 45 - 47)؛ اما در سایه انسان‌شناسی و حیانی، تبیینی همه‌جانبه و منسجم به دست آمده و یقینی از ابعاد وجود مادی و معنوی انسان پدید می‌آید که گذشته و آینده انسان را در بر می‌گیرد؛ زیرا چنین شناخت جامعی با مدد جستن از آفریدگار انسان به دست می‌آید که به همه ساحت‌های وجودی انسان، تواناییها و ضعفها، عوامل کمال و انحطاط و ارتباطش با دیگر نهاد‌های هستی آگاه است (ر.ک: جعفری، 219/7، نصری، 24 - 26)؛ چنان‌که حضرت فاطمه علیها السلام در

تعقیب نماز عصر می گوید: خداوند جایگاه انسان را می داند و سخنش را می شنود؛ همچنین از کارهایش آگاه است و چیزی از هستی و درونش بر او مخفی نیست (ابن طاووس، فلاح السائل، 203؛ مجلسی، 85/83 - 86). متفکران بر این باورند که ارتباط انسان شناسی و حیانی با خداشناسی، ارتباطی دوسویه است. از سویی، شناخت حقیقت انسان، بدون شناخت پروردگار میسر نیست؛ چنان که حقیقت هر موجود ممکنه تا زمانی که به عنوان مخلوق خداوند یگانه، دربردارنده تمام صفات کمال نگریده نشود، پوشیده خواهد ماند. همچنین بر اساس آموزه های دینی، فراموشی یاد خداوند، غفلت از نفس را به دنبال دارد (حشر، 19؛ مصباح یزدی، 322)؛ از سوی دیگر، شناخت انسان به عنوان برترین تجلی الهی و مظهر تمامی اسماء و صفات خداوند، راهگشای شناخت عمیق تر نسبت به پروردگار است (ابن ابی جمهور احسائی، 102/4؛ مجلسی، 32/2؛ طباطبائی، المیزان، 172/6؛ مصباح یزدی، 321). درک عمیق آیات الهی در نفس انسان، زمینه آشکار شدن بهتر حقانیت خداوند را در پی خواهد داشت (فصلت، 53؛ ذاریات، 20 - 21). همچنین ارتباط تنگاتنگی میان انسان شناسی و حیانی و معاد برقرار است؛ زیرا بر اساس آن، مرگ پایان حیات نیست و دامنه وجودی انسان در جهان آخرت نیز گسترده است؛ به طوری که زندگی حقیقی انسان به شکل کامل، پس از مرگ آغاز می شود. چنین باوری، انسان را به تلاش برای درک عالم پس از مرگ از راه ایمان و انجام عمل صالح وامی دارد. البته انسان مؤمن برای رسیدن به شناخت صحیح در زمینه اعتقاد و عمل، خود را نیازمند هدایت الهی و وحی او می بیند؛ از این رو نبوت و رسالت در انسان شناسی و حیانی از اهمیت فراوانی برخوردارند.

اگرچه انسان شناسی دینی به نوعی در همه ادیان توحیدی دیده می شود، اما بی شک، انسان شناسی از دیدگاه اسلام از اهمیت ویژه ای برخوردار است، در اسلام هرچند راه برای تأمل و تفکر بشری گشوده شده است (طه، 114؛ عنکبوت، 43؛ زمر، 9، محمد، 24)، ولی وحی و قرآن، مهم ترین منبع انسان شناسی به شمار می آید و از آنجا که پیام قرآن بر مخاطب اصلی آن، یعنی اهل بیت علیهم السلام، آشکارتر است، بنابراین، برای فهم و درک بهتر زوایای آن، گریزی از رجوع به خاندان وحی و سنت آنان نیست. در این میان، سخنان حضرت فاطمه علیها السلام به عنوان برترین زن (مقاله سیده نساء العالمین) و یکی از نزدیک ترین افراد به پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله، اهمیت فراوانی در فهم برخی از ابعاد انسان شناسی دینی دارد.

انسان شناسی در دیدگاه صدیقه کبری علیها السلام، توحیدبنیاد است؛ رویکردی که بر اساس آن، همه ساحتهای وجودی، ادراکها، تواناییها و گرایشهای انسان، در فرایند از خدا بودن و به سوی خدا شدن قرار می گیرد. مجموع این سخنان، بیانگر دیدگاهی برخاسته از این آموزه قرآنی است که همه چیز از خداست و همه به سوی او باز می گردیم (ر.ک: بقره، 156). آن حضرت علیها السلام در دعای پس از نماز مغرب، در توصیف خداوند، او را اول و آخر و ظاهر و باطن معرفی می کند؛ چنان که تمام جلال، جمال، عظمت، جبروت، عزت، قدرت و پادشاهی دنیا و آخرت و همه چیز را از آن او می داند که هیچ راه فراری از او نیست؛ در حقیقت خداوند به همه چیز آگاهی و بر همه پدیده ها احاطه دارد (ر.ک: ابن طاووس، فلاح السائل، 238 - 241؛ مجلسی، 102/83 - 105)؛ همچنین آن حضرت علیها السلام در دعای پس از نماز صبح، مبدأ و مقصد همه پدیده ها را خداوند می داند و پروردگار را این گونه

می خواند: «بِسْمِ اللَّهِ وَبِاللَّهِ وَ مِنَ اللَّهِ وَ إِلَى اللَّهِ وَ لَا غَالِبَ إِلَّا اللَّهُ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا حَوْلَ وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ»؛ و بر همین اساس، امور خود را به خدا واگذار کرده، به او پناه می برد، از او یاری می جوید و به او توکل می کند (مجلسی، 83 / 170)؛ ایشان حتی در تعقیب پس از نماز ظهر، همه اطاعت، عمل و رغبت به سوی پروردگار را ناشی از خود خداوند می داند (ابن طاووس، فلاح السائل، 173؛ مجلسی، 83 / 66) و در نهایت، در دعای پس از نماز عشاء لقای پروردگار را پس از گذشت ایام زندگی دنیایی، امری حتمی دانسته و برای آن دعا می کند (ابن طاووس، فلاح السائل، 252؛ مجلسی، 83 / 116).

در فرایند «از اویی» در انسان شناسی توحیدی، به چگونگی آفرینش انسان و ساحت‌های وجودی او (جسم، روح، سرشت انسانی و توانایی‌های انسان و جایگاهش در نظام هستی) توجه شده است. در سیر صعودی خدایی شدن، این مسئله مورد توجه قرار می گیرد که انسان با توجه به بینش عمیق خود درباره هدفمندی جهان و انسان و نیز، آگاهی از فقر خویش، ناپایداری زندگی دنیوی، مرگ و معاد، و با بهره گیری از تمامی امکانات و توانایی‌هایش، با نفسی مطمئن، به سوی کمال نهایی در حرکت است (فجر، 28) و در این مسیر می تواند به مرتبه والای انسانی و خلیفه الهی رسیده و به قرب الهی نائل شود (به ادامه مقاله).

آفرینش انسان:

یکی از مسائل مهم انسان شناسی، چگونگی منشأ پیدایش انسان اولیه و نیز دیگر انسانهاست. از گذشته تاکنون، در این دو مورد، دیدگاه‌های گوناگونی ارائه شده است؛ تورات، منشأ پیدایش انسان اولیه را از خاک دانسته است (کتاب مقدس، پیدایش 7/2). از نگاه بسیاری از اندیشمندان مسلمان

(ر.ک: ابن میثم بحرانی، 358/1، 382 - 385: 784/2؛ 213/4؛ طباطبائی، المیزان، 169/16، 255 - 260؛ جعفری، 118/22؛ مکارم شیرازی، 172/1)، مجموع آیات و روایات، بیانگر این نکته اند که آفرینش انسان نخستین از خاک بوده و دیگر انسانها از یک مرد و زن به نام آدم و حوا علیها السلام آفریده شده اند که هر دو در این زمینه نقش دارند (آل عمران، 59: حجر، 28: سجده، 7: حجرات، 13؛ نهج البلاغه، خطبه 1 (20/1))؛ این مسئله به روشنی در سلام و دعای خیر حضرت فاطمه علیها السلام نسبت به آدم و حوا علیها السلام در تعقیب نماز عصر دیده می شود (مجلسی، 88/83). طبیعی است آن دو که پدر و مادر انسانها هستند، به اراده الهی خلقت ویژه ای داشته اند؛ در حقیقت، آدم علیه السلام همان کسی است که خداوند اسماء را به او آموخت و او را مسجود فرشتگان قرار داد (ر.ک: بقره، 31 - 34)؛ به این ترتیب منشأ آدمیان، انسانی است با همان بُعد روحی و ویژگیهای ذهن و اندیشه - که در انسان امروزی وجود دارد - و با همان اراده، اختیار و مسئولیت که مبدأ مأمور شدن او به امر الهی است. در پرتو آنچه بیان شد، می توان به نادرستی نظریه های دیگر آگاهی یافت.

ساختهای وجود انسان:

درباره ساختهای وجودی انسان، دیدگاههای گوناگونی مطرح شده است: یکی از این دیدگاهها به طور کلی منکر روح بوده و همه پدیده های روحی را با نگاه مادی توجیه می کند؛ دیدگاه دیگر، پدیده های روحی را می پذیرد، ولی منکر روح مجرد است؛ دیدگاه سوم، روح و جسم را دو اصل مستقل از یکدیگر می داند، ولی برای هردو، سرشتی حسی و مادی در نظر می گیرد (ر.ک: دیوانی، 23 - 41)؛ اما در دیدگاه دیگر که مورد پذیرش ادیان توحیدی است، انسان از دو ساحت وجودی جسم و روح غیر مادی تشکیل شده است که

دارای تأثیری متقابل اند (مصباح یزدی، 349؛ ر.ک: دیوانی، 65 - 88).

هرچند حضرت فاطمه علیها السلام نیز به هردو جنبه جسمانی و روحانی انسان توجه داشته و بر اساس بینش توحیدی برای هر دو جنبه، دعا کرده است، ولی چنان که انتظار می رود، اغلب دعاهای آن حضرت علیها السلام معطوف به جنبه روحانی آدمی است؛ آنچنان که از خداوند مسئلت می کند که بر بدنش لباس سلامت پوشانده و سلامت دین را روزی وی سازد (ابن طاووس، فلاح السائل، 239؛ مجلسی، 103/83)؛ همچنین از خداوند می خواهد که قلب او را زنده نموده و سینه اش را گشاده و امورش را سامان بخشد (طبری امامی، 73؛ مجلسی، 182/88). در حقیقت، دین و جانش را به خدا می سپارد (ابن طاووس، فلاح السائل، 253؛ مجلسی، 117/83).

این نگاه جامع حضرت زهرا علیها السلام، برگرفته از آیات قرآن است که برخی از آنها به منشأ جسمانی انسان و برآمده شدن از خاک، صلصال، نطفه و علقه اشاره دارد (آل عمران، 59؛ هود، 61؛ حجر، 28؛ فاطر، 11؛ غافر، 67؛ الرحمن، 14)؛ بر اساس آیاتی دیگر، این موجود زمینی، صدف گوهری آسمانی به نام جان و روح الهی است (ر.ک: سجده، 7 - 9)؛ البته از دیدگاه قرآن، همین جنبه روحانی انسان تشکیل دهنده حقیقت وی بوده و به او شرافت داده است؛ تاجایی که انسان به سبب جنبه روحانی اش، مسجود ملائکه قرار گرفت (اعراف، 11؛ ر.ک: حجر، 29 - 35؛ مصباح یزدی، 447). توجه آن حضرت علیها السلام به دو جنبه جسمانی و روحانی، مرحله پس از مرگ و تجرد روح از بدن را نیز شامل می شود؛ از این رو از خدا می خواهد تا پس از آنکه جان آفرین، جانش را گرفت، روحش را با ارواح بهره مندان و نفسش را با نفوس صالحان و پیکرش را با پیکرهای پاکیزه و عملش را همراه اعمال

پذیرفته شده قرار دهد (ابن طاووس، فلاح السائل، 174؛ مجلسی، 67/83). این سخنان به مباحث مهمی درباره روح مجرد، تقسیم نفوس و ارواح، به صالح و ناصالح و نقش عمل در عالم آخرت اشاره دارد.

سرشت مشترک انسانی:

از دیدگاه اسلام، انسانها دارای سرشتی پاک و آسمانی بوده و در بُعد بینش، شناخت، گرایش و توانایی، عناصر سرشتی فراحییوانیِ مشترکی دارند که غیر اکتسابی و زوال ناپذیر است؛ اگرچه بسیاری از عناصر این سرشت مشترک، به مرور زمان فعلیت می یابند.

در اسلام، بیش از همه به موضوع فطرت الهی تأکید شده است. بر اساس آموزه های اسلام، انسان نه تنها سرشتی پلید ندارد، بلکه دارای فطرتی ناب و سرشتی آسمانیست؛ هرچند که آزاد است و می تواند با اختیار، به هویت خود شکل دهد.

حضرت فاطمه علیها السلام نیز، بر سرشت انسانی و پیوند آن با عقیده توحید و گرایش به خداپرستی تأکید می کند. او در خطبه فدکیه، شهادت می دهد که معبودی جز خدا نیست و او یگانه ای بی شریک است؛ و توحید کلامی است که خداوند اخلاص را تأویل آن قرار داده، معنایش را درون قلبها جای داده و درک آن را برای اندیشه ها روشن نمود (طبری امامی، 111؛ طبرسی، 132/1 - 133؛ مجلسی، 221/29). این نگاه حضرت فاطمه علیها السلام برگرفته از آیات قرآن، از جمله آیه 30 سوره روم است که در آن از نوعی سرشت تغییر ناپذیر سخن می گوید؛ در این آیه بیان شده که خداوند نهاد آدمی را بر همان سرشت تغییر ناپذیر آفریده است و انسانها بر اثر آن، افزون بر شناخت، در نهاد خود تمایل و کششی را برای پذیرش دین توحیدی احساس می کنند؛ بنابراین، پیامبران در هنگام دعوت مردم به توحید، با

انسانهایی بی تفاوت و بی انگیزه روبه رو نبوده اند (رجبی، 128). پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز، شناخت آفریدگار و ایمان به یگانگی او را لازمه فطرت انسانها می داند (کلینی، 13/2؛ مغربی، 190/1؛ صدوق، 330 - 331).

افزون بر شناخت فطری، بُعد گرایشی و ارزشی فطرت مشترک نیز، در آیات و روایات، مورد توجه قرار گرفته است؛ آنجا که خداوند به نفس و کسی که آن را پرداخت و سپس پلید کاری و پرهیزکاری اش را به او الهام کرد، سوگند یاد می کند (شمس، 7 - 8). هرچند این باور توحیدی و گرایشهای فطری در اثر توجه بیش از حد به جنبه طبیعی نفس و پرداختن به امور دنیایی پوشیده می شود، اما خداوند برای رهایی از قید «من طبیعی» و احیای فطرت توحیدی در انسانها، پیامبران را فرستاد تا راه درست را به مردم نشان دهند؛ و این خود انسان است که می تواند شکر چنین نعمتی را به جا آورد، و یا ناسپاسی کند (انسان، 2-3: مقاله نبوت پیامبر صلی الله علیه و آله). اهمیت این راهنمایی و الهام فجور و تقوا را می توان از شهادت به یگانگی خدا و سپاسگزاری حضرت فاطمه علیها السلام - در خطبه فدکیه - از خداوند، به خاطر چنین الهامهایی دریافت (طبری امامی، 111 - 112؛ طبرسی، 132/1 - 133؛ مجلسی، 221/29). آن حضرت علیها السلام همچنین در دعاهای خویش، به اهمیت رسالت انبیا و هدایت الهی بسیار توجه نموده و رغبت، هدایت و اطاعت را ناشی از آن میدانند (ر.ک: ابن طاووس، فلاح السائل، 173 - 175؛ مجلسی، 66/83 - 68/85 - 88).

دور شدن بشر از تعالیم انبیا - که در سخنان حضرت زهرا علیها السلام نیز به آن اشاره شده - بسیاری از اندیشمندان را بر آن داشت تا طبیعت مشترک انسانی را انکار کنند؛ به طوری که وجود گرایان ملحدی همچون سارتر، رفتارگرایانی مانند

واتسون، جامعه‌گرایانی افراطی چون دورکیم، برخی از فلاسفه تجربی مانند جان لاک و تاریخ‌گرایانی مانند هگل و مارکس، انسان را لوحی سفید پنداشتند که تنها با عوامل و عناصر ذاتی شکل گرفته و نقش بندی آن، توسط خود او یا جامعه و یا تاریخ انجام می‌شود (ر.ک: استیونس، 9، 93، 135؛ رجبی، 129 - 130؛ نصری، 22)؛ حتی برخی از آنها که وجود طبیعت مشترک را پذیرفته‌اند، سرشت انسان را پست و شرور می‌دانند؛ عقیده‌ای که از هزاران سال پیش تاکنون، طرفداران بسیاری داشته است (ر.ک: رجبی، 145؛ نصری، 23).

جایگاه انسان در نظام آفرینش:

در آموزه‌های توحیدی قرآن و سنت، انسانها از دو نوع کرامت و شرافت ذاتی و اکتسابی برخوردار هستند. کرامت ذاتی، در پیوند با چگونگی آفرینش انسان است. خداوند، انسان را از نظر ساحت‌های وجودی، تواناییها و امکانات، بر بسیاری از آفریده‌های خود، به لحاظ تکوینی، برتری بخشیده (اسراء، 70) و او را به بهترین شکل آفریده است (تین، 4)؛ تا جایی که همه موجودات آسمانی و زمینی را به تسخیر او در آورده است (جاثیه، 13). این برتری نمی‌تواند به تنهایی ملاک ارزشمندی و برتری انسان نسبت به دیگر موجودات باشد؛ در حقیقت، آنچه برتری انسان را در پی دارد، کرامتی است که او با بهره‌مندی از عنصر اختیار برای خویش برمی‌گزیند (ر.ک: جعفری، 12/142 - 143؛ مصباح یزدی، 367 - 371). در دعا‌های حضرت فاطمه علیها السلام نیز، اشاره شده است که در پرتو نقش ایمان و عمل صالح، انسان می‌تواند به این کرامت دست یابد. انسان از نگاه آن حضرت علیها السلام هنگام مواجهه با مرگ، آنگاه که تنها در قبر قرار گرفته، با اعمالی که از پیش برای آخرتش فرستاده رویه رو می‌شود، علاوه بر رحمت الهی،

نیازمند عمل صالح، ایمان و عقیده پایداری است که خداوند، مؤمنان را با آن در دنیا و آخرت ثابت قدم می‌دارد (ابن طاووس، فلاح السائل، 174؛ مجلسی، 67/83). این سخن، اشاره به آیاتی است که در آن نقش ایمان و عمل صالح، مورد تأکید قرار گرفته است (ر.ک: بقره، 110؛ ابراهیم، 27؛ مزمل، 20).

فقر انسان: در انسان شناسی و حیانی، انسان با وجود کرامت ذاتی، آفرینش نیکو و برخوردار از نعمتهای الهی در جسم و روح، موجودی است که در ذات خویش فقیر بوده و نیازمند به غنی مطلق است (فاطر، 15)؛ دامنه این نیاز، دنیا و آخرت انسان را در بر می‌گیرد. از جمله مظاهر این نیازمندی، فقر آگاهی است. فقر آگاهی، ماهیت واقعی انسان و نوع ارتباط او با پروردگار را آشکار نموده و رهایی از هرچه غیر خداست و نیز، کمال و فنای انسان در پروردگار را فراهم می‌آورد (طباطبائی، المیزان، 17 / 33 - 34؛ همو، طریق عرفان، 63). فقر آگاهی، همچنین باعث می‌شود که انسان خود را در برخوردار از نعمتهای مادی و معنوی، عاملی مستقل ندانسته و همیشه خود را نیازمند رحمت خداوند بداند؛ چنان که حضرت فاطمه علیها السلام در مناجات خود، پس از نماز عصر، از پروردگار این گونه مسئلت می‌کند: «خدایا! جایگاهم را می‌بینی و سخن مرا می‌شنوی؛ بر کارم اشراف داری و بر آنچه در درونم است، آگاهی، و چیزی از کارهایی که انجام میدهم از تو پنهان نیست؛ پس حاجتم را از تو می‌خواهم و در خواسته ام به سوی تو تضرع و زاری می‌کنم؛ برای فقر و نیاز، سختی و تنگدستی، و خواری و ناداری از تو یاری می‌جویم؛ بنابراین دوام دین و نفس خویش و نیز همه نعمتهایی که به من ارزانی داشته ای را به خودت می‌سپارم». آن حضرت علیها السلام همچنین از خدا می‌خواهد

که او را در حمایت و حفاظت نیروی بازدارنده از شر قرار دهد (ر.ک: ابن طاووس، فلاح السائل، 203 - 206، 251 - 253؛ مجلسی، 85/83 - 87، 115 - 117). این فقر آگاهی، موجب توجه، توسل، شکر گزاری و ستایش همیشگی انسان پاک سرشت به پیشگاه الهی است (ابن طاووس، فلاح السائل، 173؛ مجلسی، 66/83). در حکمت فاطمی، آنچه نشاط زندگی را با وجود آگاهی از فقر، تداوم می بخشد، نیازمندی او به درگاه خداوند حلیم و کریم، علی و عظیم، و رحمان و رحیمی است که بر سرنوشت همه حاکم است؛ به طوری که هر چه بخواهد همان می شود و هر توشه و توانی، تنها به سبب اوست (طوسی، 221؛ مجلسی، 83/166)، و هیچ کس در این زمینه جز به خواست خداوند، نسبت به سود و زیان خویش قدرتی ندارد (اعراف، 188)؛ از سوی دیگر، رابطه خداوند با بندگان، رابطه رحمت، لطف، صمیمیت و مهربانی است؛ رحمتش فراگیر و بخشایش او بسیار است و نیازی به عذاب آدمی ندارد (ر.ک: ابن طاووس، فلاح السائل، 250 - 254؛ مجلسی، 85/83 - 88).

مرگ اندیشی:

در بسیاری از ادیان و مکاتب غیرتوحیدی، مرگ، پایان حیات انسان تلقی می شود؛ از این رو، برای آنکه انسان مادی زندگی را بی معنا نبیند، ناگزیر از عرضه لذتهای مادی و جسمی بر خویش و پرداختن به لهو و لعب خواهد بود؛ چنان که برای تحمل دنیای فانی نیز، غفلت از مرگ را دستاویز قرار می دهد (ر.ک: نهج البلاغه، خطبه 160 (2/55 - 61). در انسان شناسی و حیانی، مرگ پایان حیات انسان نبوده و وجود انسان به زندگی دنیوی محدود نمی شود (سجده، 10 - 11)؛ بلکه زندگی حقیقی او به شکل کامل، پس از مرگ آغاز می شود؛ چنان که قرآن، مرگ را یکی از مراحل چرخه حیات آدمی

معرفی می کند (بقره، 28). چنین باوری از مرگ، انسان را به تلاش برای عالم پس از مرگ وامی دارد؛ از این روست که در معارف فاطمی، مرگ اندیشی و آخرت گرایی به نحو چشمگیری مشاهده می شود. حضرت علیها السلام مرگ و مراحل آن را توشه کمال خویش قرار می دهد و در نیایشی زیبا از خداوند تقاضا می کند که خیر و نیکی مرگ و آنچه همراه آن و پس از آن است را روزی او قرار دهد؛ نخست از خداوند می خواهد تا آمادگی برای پذیرش مرگ را به او عنایت نموده و آن را بهترین هدف و سرانجامی قرار دهد که در انتظارش به سر می برد؛ و در آستانه مرگ و پیش از خروج روح از بدن - که انسان مالک سود و زیان خویش نیست - نسیمی از رحمت، بهره ای از رضوان و مژده ای از کرامت خود را روزی اش کند. او چنین رحمت و مژده ای را مایه نشاط و آرامش روح و تن، روشنی چشم، درخشندگی رخسار و آرامش قلب می داند؛ چیزی که نه تنها اعضای پیکر آدمی، یکدیگر را به آن مژده می دهند، بلکه سایر آفریدگان به خاطر آن بر آدمی رشک می برند. فاطمه علیها السلام خواهان مژده ای است که با آن، سختیهای مرگ برای وی آسان شده و شدت اندوهش کاهش یابد. آن حضرت علیها السلام همچنین برای پس از مرگ، خود را نیازمند برخورداری از آثار ایمان و عمل صالح در پرتو نور و رحمت الهی می داند؛ چنان که هنگام رستاخیز و حساب رسی، نیازمند رحمت پروردگار است، تا او را در بر گرفته و به پشتوانه آن، مراحل سخت قیامت را پشت سر گذارد؛ به طوری که با چنگ زدن به آن، در بالاترین مرتبه بهشت در کنار رسول اعظم صلی الله علیه و آله، پیامبران، صدیقین، شهیدان و صالحان - که خداوند آنان را از نعمت

ویژه خویش بهره مند ساخته - قرار گیرد (ر.ک: ابن طاووس، فلاح السائل، 173 - 176؛ مجلسی، 66/83 - 68؛ مقاله های مرگ و برزخ؛ معاد).

بدین گونه در انسان شناسی حضرت فاطمه علیها السلام، پدیده مرگ که انسان همواره از آن اندیشناک است، و نیز جهان آخرت که نامعلوم بودن وضع انسان در آن، وحشت زاست، به زندگی معنا بخشیده و چگونگی دنیای انسان را در سایه خویش رقم می زند و پیوستگی دنیا و آخرت را فراهم می آورد؛ به گونه ای که اندیشناکی از یکی، راه و روش دیگری را تعیین می کند. به نظر ایشان، زندگی دنیایی باید مایه افزونی نیکی و عمل صالح، و مرگ، زمینه ساز آسودگی از شر و بدی باشد و این، خواسته همیشگی آن حضرت علیها السلام از خداوند بود (ابن طاووس، فلاح السائل، 204؛ مجلسی، 86/83).

کمال انسان:

در نگاه فلسفی، دینی و ...، تعریفهای ارائه شده از کمال و سعادت، گوناگون و متنوع است. در انسان شناسی و حیانی، کمال انسان با به فعلیت رسیدن تمام استعدادهای هویت حقیقی انسان - با تفاوتهایی که در مراتب و حالات دارند - تحقق می یابد. در مرتبه ای از بُعد غیر جسمانی انسان که در اصطلاح نفس نامیده می شود، تدبیر امور نباتی و حیوانی بدن تحقق می یابد. کمال نفس به این است که در تدبیر بدن و جلب منافع، اعمال خود را کوششی برای رسیدن به کمالات روحی به شمار آورد؛ از این رو باید قناعت پیشه کند تا به بیشترین فراغت برای ارتقای روح دست یابد؛ به همین دلیل نیز، حضرت فاطمه علیها السلام از خداوند می خواهد تا قناعت را نصیب وی نماید (ابن طاووس، مهج الدعوات، 141؛ مجلسی، 406/92)؛ همچنین برای آنکه نفس، به طور کامل به عالم

غیب توجه کرده و به امور نفسانی مایل نشود، از خداوند درخواست می کند تا همچون رو کردن بر اسیری که به آزادی اش، و عنایت به گمراهی که به هدایتش می انجامد به او رو کرده و مورد لطف خویش قرار دهد (طوسی، 303؛ ابن طاووس، جمال الأسبوع، 175؛ مجلسی، 183/88 - 184).

انسان در پرتو تعالیم و حیانی، می تواند مقامات معنوی را یکی از پس دیگری طی کند. نقطه اوج کمال انسانی، همانا نزدیکی به خدای متعال و قرار گرفتن در جوار رحمت الهی است (قمر، 54 - 55). قرب الهی که مطلوب نهایی انسان است، خود، دارای درجاتی است و هر فرد، بر اساس میزان و چگونگی معرفت و عبودیت خویش - که هدف خلقت و منبع و ملاک ارزشها و فضیلتهاست (ذاریات، 56؛ طباطبائی، المیزان، 193/1) - از درجه، مقام و مرتبه ای برخوردار است (آل عمران، 163؛ انعام، 132): برخی در درجات قرب، به مراتب بالای کمال انسانی - که با ایمان کامل و توحید ناب همراه است به دست می یابند و به خاطر بهره مندی از چنین کرامتی، به مقام خلیفه اللهی می رسند و به دیدار پروردگار و نظر به وجه الله نائل می شوند (بقره، 30؛ کهف، 110؛ ص، 26؛ قیامة، 23؛ ر.ک: طباطبائی، انسان، 201 - 202)؛ همچنان که برخی نیز، مظهر تام اسمای الهی (مصباح یزدی، 321) و واسطه فیض و رحمت الهی به دیگران و گذرگاه معرفت انسانهای دیگر به خدا گردیده و وظیفه دشوار نبوت، رسالت، امامت و هدایت دیگران را به دوش می کشند. برترین مصداق چنین انسانهای کاملی، اهل بیت عصمت علیهم السلام هستند و در رأس آنها نبی اکرم صلی الله علیه و آله قرار دارد که به مقام «أُوذُنِي» (نجم، 9) رسید. به روایت حضرت زهرا علیها السلام از پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله در تفسیر آیه 46 سوره اعراف، خداوند جز از طریق

معرفتِ اهل بیت علیهم السلام شناخته نمی شود و نیز، کسی به بهشت وارد نمی شود، مگر آنکه آنان را بشناسد و ایشان نیز او را بشناسد؛ همچنین کسی به دوزخ نمی رود، مگر آنکه او، آنها را انکار کند و آنان نیز منکر او شوند (خزاز قمی، 194 - 195؛ مجلسی، 351/36).

در انسان شناسی و حیانی، رسیدن به کمال، بدون شناخت انسان کامل و اطاعت از انسان کامل ممکن نیست؛ چرا که او، مظهر کامل اسم الله است؛ از این رو حضرت زهراء علیها السلام انسانهای کاملی چون نبی اکرم صلی الله علیه و آله و امام علی علیه السلام را - که مظهر عقل کل هستند (ر.ک: حسن زاده آملی، 119، 124) - به عنوان پدران دینی امت معرفی نموده و از مردم درخواست نمودند تا به جای آنکه پدران نسبی خود را به قیمت خشم حضرت محمد صلی الله علیه و آله و علی علیه السلام راضی کنند، موجب خشنودی و رضایت پدران دینی خود، یعنی محمد صلی الله علیه و آله و علی علیه السلام شوند؛ هرچند که باعث رنجش و خشم پدران نسبی شان شود؛ زیرا چنانچه پدران نسبی به خشم آیند، آن دو بزرگوار، با اندکی از طاعتهای خویش رضایت آنان را جلب می کنند، ولی اگر پدران دینی خشمگین شوند، پدر و مادر نسبی ناتوان از رضایت آنان خواهند بود؛ چون ثواب طاعتهای همه اهل دنیا در برابر به خشم آمدن آن دو ناچیز است (تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام، 334؛ مجلسی، 23 / 261 - 262)؛ به همین دلیل حضرت زهرا علیها السلام بیشترین تلاش سیاسی خود را برای شناساندن مقام امامت به عنوان تداوم بخش حرکت نبوی به کار برد؛ چرا که دفاع از ولایت و امامت، دفاع از انسان کامل بوده و دفاع از انسان کامل، دفاع از انسانیت و گشودن راه انسانها به سوی مقصدی است که هم غایت حرکت تکاملی وجودی انسانهاست، و هم غایت ایجاد و ظهور حق

در مظهر تام و مطلق (ر.ک: حسن زاده آملی، 97). بدین ترتیب به باور حضرت زهرا علیها السلام هرگونه مخالفت با امام، زیانی آشکار را در پی خواهد داشت؛ چرا که او به حق راه یافته و می تواند دیگران را به سوی آن هدایت کند؛ پس باید از او پیروی نمود؛ نه از آنان که خود گمراه و نیازمند هدایت هستند (ر.ک: طبری امامی، 126 - 128؛ طبرسی، 147/1 - 148).

منابع:

ابن ابی جمهور احسائی، محمدبن علی (م. 940ق.)، عوالی اللئالی العزیزية في الاحادیث الدینیة، تحقیق مجتبی عراقی، قم، مطبعة سیدالشهداء، 1403ق؛ ابن طاووس، سید علی بن موسی (م. 664ق.)، جمال الأسبوع، تحقیق جواد قیومی، مؤسسة الآفاق، 1371ش؛ همو، فلاح السائل، قم، مکتب الاعلام الاسلامی؛ همو، مهج الدعوات و منهج العبادات، قم، دارالذخائر، 1411ق؛ ابن میثم بحرانی، میثم بن علی (م. 699ق.)، شرح نهج البلاغه، ترجمه قربانعلی مهدی مقدم علی اصغر نوایی یحیی زاده، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، 1375ش؛ استیونس، لسلی، هفت نظریه در باب انسان، ترجمه بهرام محسن پور، تهران، انتشارات رشد، 1368ش؛ بیرو، آلن، فرهنگ علوم اجتماعی، ترجمه باقر ساروخانی، تهران، انتشارات کیهان، 1366ش؛ تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام، التفسیر المنسوب الی الامام العسکری علیه السلام، قم، مدرسه الامام المهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، 1409ق؛ جعفری، محمد تقی، ترجمه و شرح نهج البلاغه، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، 1373ش؛ حسن زاده آملی، حسن، شرح فص حکمة عصمتیه فی کلمة فاطمیه، تهران، نشر طوبی، 1379ش؛ خزاز قمی، علی بن محمد (م. 400ق.)، کفاية الاثر فی النص علی الائمة الاثني عشر علیهم السلام، تحقیق سیدعبداللطیف حسینی کوه کمری، قم، انتشارات بیدار، 1401ق؛ دیوانی، امیر، حیات جاودانه (پژوهشی در قلمرو معادشناسی)، قم، معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی، 1376ش؛ راسل، برتراند، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، تهران، کتاب پرواز، 1373ش؛

رجبی، محمود، انسان شناسی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، 1386ش؛ ریویر، کلود، درآمدی بر انسان شناسی، ترجمه ناصر فکوهی، تهران، نشر نی، 1379ش؛ صدوق، محمد بن علی (م. 381ق.)، التوحید، تحقیق سیدهاشم حسینی تهرانی، قم، نشر اسلامی؛ طباطبائی، سیدمحمدحسین (م. 1402ق.)، انسان از آغاز تا انجام، ترجمه صادق لاریجانی، قم، بوستان کتاب، 1387ش؛ همو، طریق عرفان (ترجمه و شرح رساله الولایه)، ترجمه صادق حسن زاده، قم، نشر بخشایش، 1382ش؛ همو، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، نشر اسلامی، 1417ق؛ طبرسی، احمد بن علی (م. 560ق.)، الاحتجاج، تحقیق محمدباقر خراسان، النجف الاشرف، دار النعمان، 1386ق؛ طبری امامی، محمد بن جریر (م قرن 5)، دلائل الامامه، قم، مؤسسة البعثة، 1413ق؛ طوسی، محمدبن حسن (م. 460ق.)، مصباح المجتهد، بیروت، مؤسسة فقه الشیعة، 1411ق؛ کاسیرر، ارنست، رساله ای در باب انسان (در آمدی بر فلسفه فرهنگ)، ترجمه بزرگ نادر زاد، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، 1373ش؛ کتاب مقدس، ترجمه فاضل خان همدانی، ویلیام گلن، هنری مرتن، تهران، انتشارات اساطیر، 1380ش؛ کلینی، محمد بن یعقوب (م. 329ق.)، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الاسلامیه، 1363ش؛ مجلسی، محمدباقر (م. 1111ق.)، بحار الانوار، تحقیق محمدباقر بهبودی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1403ق؛ مصباح یزدی، محمدتقی، معارف قرآن، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، 1373ش؛ مغربی، قاضی نعمان بن محمد تمیمی (م. 363ق.)، شرح الاخبار فی فضائل الائمة الاطهار علیهم السلام تحقیق سیدمحمد حسینی جلالی، قم، نشر اسلامی، 1414ق؛ مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، پیام امام امیر المؤمنین علیه السلام (شرح نهج البلاغه)، تهران، دارالکتب الاسلامیه، 1383ش، نصری، عبدالله، مبانی انسان شناسی در قرآن، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، 1379ش؛ نهج البلاغه، الامام علی بن ابی طالب علیه السلام، الشریف الرضی، تحقیق و شرح محمد عبده، بیروت، دار المعرفة، 1412ق.

گروه حکمت فاطمی

خداوند، پیوسته برای هدایت بشر پیامبرانی را فرستاد (ر.ک: نساء، 164؛ غافر، 78)؛ آنان دارای درجات متفاوتی بوده و برخی بر برخی دیگر برتری داشتند (ر.ک: بقره، 253؛ اسراء، 55). در میان پیامبران، پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله اشرف انبیا و خاتم آنان است (ر.ک: احزاب، 40) و نور محمد صلی الله علیه و آله، نخستین آفریده خداوند به شمار می آید (ابن ابی جمهور احسائی، 4/ 99؛ مجلسی، 15/ 24)؛ یعنی از نظر رتبه، پس از مبدأ هستی و در صدر همه آفریدگان قرار دارد. آن حضرت صلی الله علیه و آله هم از جهت شخصیت ذاتی، و هم از نظر مقام رسالت و نبوت، از ویژگیهایی برخوردار بود. این ویژگیها، به تصریح قرآن، در تورات و انجیل نیز آمده (اعراف، 157) و در قرآن به برخی از آنها اشاره شده است (ر.ک: آل عمران، 159؛ اعراف، 68؛ توبه، 128؛ انبیاء، 107؛ احزاب، 21؛ قلم، 4). از آغاز دوران رسالت آن حضرت صلی الله علیه و آله، و نیز پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله، صحابه، به ویژه حضرت امیر المؤمنین علیه السلام (ر.ک: نهج البلاغه، خطبه 72 (120/1 - 123)، 94 (185/1)، 95 (186/1)، 106 (204/1)، 108 (1/1) 206 - 207)) و سپس ائمه علیهم السلام در معرفی آن حضرت صلی الله علیه و آله کوشیده اند. در پی آنان، دانشمندان، محدثان، متکلمان و مورخان مسلمان نیز، کتابهایی را پیرامون ابعاد مختلف شخصیت آن حضرت صلی الله علیه و آله نوشته اند (ر.ک: نسائی؛ طباطبائی).

بی شک، معرفی و تبیین ویژگیهای پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله - که بزرگترین پیامبر خداست - در توان همگان نیست. معرف چنین انسان والایی، خود باید دارای

مرتبه ای بلند و کمالی دست نیافتنی بوده تا از توان درک حقیقت نبوی برخوردار شود. در این بین حضرت فاطمه علیها السلام، فرزند پیامبر صلی الله علیه و آله و تربیت یافته او که تا آخرین لحظات عمر مبارک آن حضرت صلی الله علیه و آله در خدمت ایشان و مأنوس با او بوده و خود نیز از جایگاه بلند علم، ایمان، کمال و عصمت برخوردار است، به شایستگی می تواند معرف برترین آفریده جهان هستی باشد؛ فاطمه علیها السلام با وجود عمر کوتاه خویش، نکات ارزشمندی درباره نبوت و رسالت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بیان کرده که شایسته تأمل و اندیشه است.

جامعه پیش از بعثت:

حضرت فاطمه علیها السلام ضمن تبیین دستاوردهای رسالت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، شرایط اسفناک جامعه پیش از بعثت را به اعراب گوشزد نموده و یادآور می شود که از شدت فقر، آب متعفن می نوشیدند، خوراک خود را از پوست دباغی نشده تهیه می کردند، از شدت گمراهی بر لب پرتگاه دوزخ قرار داشتند (طبرسی، 135/1) و بتها را می پرستیدند (طبری امامی، 112؛ طبرسی، 133/1)؛ و چنان دچار کفر بودند که با وجود شناخت خدا، او را انکار می کردند؛ اینان مردمی خوار و ذلیل، همچون جرعه ای برای هر تشنه، طعمه ای برای هر گرسنه و شعله ای کوچک در دست انسان سراسیمه بودند؛ چنان که به راحتی پامال دیگران می شدند و هر کس که می توانست نابودشان می کرد (طبرسی، 135/1). حضرت فاطمه علیها السلام در این سخنان به ابعاد مختلف عرب جاهلی اشاره دارد؛ از سویی به وضعیت نابسامان زندگی و شرایط بد غذایی آنها اشاره می کند، و از سوی دیگر، بحران اخلاقی و فرورفتن در انواع انحرافهای اعتقادی، همچون شرک و بت پرستی را یادآور می شود. آن حضرت علیها السلام همچنین جامعه پیش از بعثت

پیامبر صلی الله علیه و آله را جامعه ای عاری از عزت نفس و کرامت انسانی به تصویر می کشد؛ جامعه ای که فاقد ارزشهایی ثابت برای خود بوده و تحت تأثیر و تصرف دیگران قرار داشته است.

آفرینش پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله: به فرموده حضرت زهرا علیها السلام، خداوند متعال پیش از آنکه به حضرت محمد صلی الله علیه و سلم مأموریت رسالت دهد، وی را برگزید و به او برتری و شرافت بخشید و پیش از خلقتش، او را نام نهاد: «إِذِ الْخَلْقُ بِالْغَيْبِ مَكْنُونَةٌ وَ بَسْتَرِ الْأَهْوَالِ مَصُونَةٌ، وَ بِنَهَايَةِ الْعَدَمِ مَقْرُونَةٌ؛ آن هنگام که آفریدگان - از جمله حضرت آدم علیه السلام - در پس پرده غیب بوده و در ورای حجابهای هراس آور نگه داری می شدند و در مرز نیستی به سر می بردند، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله برگزیده شده بود» (طبری امامی، 112؛ طبرسی، 1/ 133).

درباره آفرینش پیامبر صلی الله علیه و آله پیش از آفرینش آدم علیه السلام اختلاف نظر وجود دارد: گروهی بر اساس روایاتی در این باره به «خلقت خارجی» آن حضرت صلی الله علیه و آله به این بیان که خداوند ذات او را آفریده بود، نظر دارند (ر.ک: مجلسی، 58 / 131 - 150؛ ملکی میانجی، 135 - 156)؛ و برخی نیز، معتقد به «خلقت تقدیری» آن حضرت صلی الله علیه و آله هستند؛ یعنی خداوند متعال در علم خود، آفرینش روح پیامبر صلی الله علیه و آله را قبل از جسمش مقدر کرده بود (مفید، مصنفات، 28/6، 121؛ 37/7). شاید در بخشی از سخن حضرت زهرا علیها السلام بتوان خلقت تقدیری پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله پیش از آفرینش مخلوقات را دریافت؛ آنجا که می فرماید: «خداوند پیامد کارها را می داند، به رویدادهای روزگاران احاطه دارد و از زمان وقوع مقدرات و کارهای شدنی آگاه است» (طبرسی، 1/ 133).

آیین پیامبر صلی الله علیه و آله پیش از بعثت:

بنا به فرموده حضرت فاطمه علیها السلام، پیش از بعثت در

عربستان، ادیان گوناگونی وجود داشته است (طبرسی، 1/ 133). در اینکه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، آن هنگام، تابع کدام دین الهی بود، اختلاف نظر وجود دارد: برخی آن حضرت صلی الله علیه و آله را پیرو یکی از ادیان گذشته دانسته (ر.ک؛ طوسی، العده، 2/ 590) و برخی قائل به توقف شده اند (سیدمرتضی، 2/ 595)؛ اما به گواه تاریخ و نظر صریح بسیاری از متکلمان و اندیشمندان (طوسی، العده، 2/ 590؛ ابن میثم بحرانی، 136؛ علامه حلی، نهج الحق، 405)، ایشان در کیش هیچ یک از ادیان گذشته نبودند. شاهد این مدعا، فرمایش امیرالمؤمنین علیه السلام است مبنی بر اینکه پیامبر صلی الله علیه و آله پس از شیرخوارگی، به فرمان الهی، با بزرگ ترین فرشته خداوند قرین و همراه بود، تا شبانه روز، وی را به راههای مکارم و اخلاق نیک جهان سوق دهد (نهج البلاغه، خطبه 192 (2/ 157)).

فضیلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله: هر چند از نظر زمان، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آخرین پیامبر الهی است، اما از نظر رتبه، شرف و فضیلت، سرآمد پیامبران است (مسلم نیشابوری، 3/ 7؛ ابن طاووس، سعدالسعود، 35 - 36؛ مجلسی، 15/ 239) که سخن و حکم خدا با او کامل می شود؛ به گونه ای که کسی توان تغییر آن را ندارد (انعام، 115). حضرت فاطمه علیها السلام نیز آن حضرت صلی الله علیه و آله را پیش از آنکه مبعوث شود، برگزیده خدا می دانست و بر این باور بود که وقتی هنوز آفریدگان در جهان نیستی بودند، خداوند به پیامبر صلی الله علیه و آله مقامی بلند بخشید (طبرسی، 1/ 133) و او واسطه هدایت، رحمت، عزت، برتری، فضیلت، شرافت، بصیرت و نجات از پرتگاه آتش است (ابن طاووس، فلاح السائل، 175؛ مجلسی، 83/ 68). همچنان که او را فرستاده و امین وحی الهی، برپادارنده حجت خداوند، نگهبان حریم حرمت الهی، مجری فرامین خداوند، تحکیم بخش آیات، وفاکننده نذرها، صابر در

مقابل رنجها و بلاها، دشمن دشمنان خدا و دوستِ دوستانِ او معرفی می کند (ابن طاووس، فلاح السائل، 253؛ مجلسی، 117/83).

مشکلات رسالت:

با آغاز دعوت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به توحید و یکتاپرستی، مشرکان، از جمله قریش، برای بازداشتن وی از انجام رسالت خویش از هیچ اقدامی فروگذار نکردند. روزی که پیامبر صلی الله علیه و آله با این سخن معروف که «به خدا! اگر خورشید را در دست راست و ماه را در دست چپم بگذارید تا از دعوت خویش دست بردارم، از پای نخواهم نشست؛ تا خدا دین مرا رواج دهد یا جان بر سر آن بسپارم» (ابن شهر آشوب، 53/1؛ مجلسی، 182/18)، سران قریش را از پذیرفتن هرگونه پیشنهاد ناامید کرد، یکی از سخت ترین فصلهای زندگی وی آغاز گردید. هر چند قریش تا آن هنگام، احترام پیامبر صلی الله علیه و آله را نگه داشته و متانت و بردباری خود را از دست نداده بود، این بار در صدد برآمد تا با هرگونه تلاش و اقدامی، از نفوذ آیین اسلام جلوگیری نموده و با تمسخر، آزار، اهانت، تهدید و ارباب، او را از ادامه راه خویش باز دارد (ابن هشام، 173/1؛ ابن سعد، 200/1 - 201). آزار روحی و جسمی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و یاران نزدیک ایشان در همین راستا بود؛ چنان که در مواردی حتی در هنگام نماز، امعا و احشای حیوانات را روی آن حضرت صلی الله علیه و آله می ریختند! (یعقوبی، 24/2) و یا پیامبر صلی الله علیه و آله را دروغگو، ساحر و مجنون معرفی می کردند! (ابن هشام، 174/1 - 175).

نیرنگ دیگر مشرکان و قریش این بود که آزار پیامبر صلی الله علیه و آله را بیشتر به عهده کودکان و غلامان می گذاشتند (یعقوبی، 24/2)؛ اما آن حضرت صلی الله علیه و آله با صبر و بردباری همراه با منطق و استدلال، از هیچ تلاشی فروگذار نکرد و حتی لحظه ای هم از

دعوت مردم به توحید و یکتاپرستی، باز نایستاد (ر.ک: طبرسی، 134/1 - 135).

حضرت زهرا علیها السلام خود شاهد این رویدادها بود، با اشاره به سختیها و مشکلات فراوان پیامبر صلی الله علیه و آله و اینکه رنجها و بلاهای زیادی را از سوی افراد به ظاهر شجاع، اما گرگ صفت و سرکش متحمل گردید، یادآوری می کند که آن حضرت صلی الله علیه و آله نسبت به مردم همواره از روش حکمت و موعظه حسنه استفاده نمود و در مقابل مشرکان ایستادگی کرد، بتها را شکست و مخالفان مشرک را مغلوب و مقهور نمود و در نتیجه اجتماع مشرکان پراکنده شده و آنان از میدان گریختند (ر.ک: طبری امامی، 114؛ طبرسی، 1/134).

خاتمیت:

به تصریح قرآن کریم، دفتر نبوت و پیامبری، با پیامبری حضرت محمد صلی الله علیه و آله بسته شد و پس از آن حضرت صلی الله علیه و آله تا روز قیامت، پیامبر دیگری از جانب خداوند برانگیخته نخواهد شد (احزاب، 40). چنان که شریعت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله نیز، آخرین شریعت الهی است. حضرت فاطمه علیها السلام، در دعای پس از نماز ظهر، هنگامی که بر پیامبر صلی الله علیه و آله درود می فرستاده، ایشان را خاتم النبیین توصیف می نمود (ابن طاووس، فلاح السائل، 175؛ ر.ک: مجلسی، 68/83). احادیث فراوانی بر پایان یافتن نبوت با پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله دلالت می کند. این روایتها اگر چه از نظر الفاظ گوناگون اند، ولی از جهت معنا، بیانگر یک حقیقت بوده، در حد تواتر هستند (ر.ک: سبحانی، مفاهیم القرآن، 142/3 - 167)؛ از مهم ترین این روایتها، حدیث «منزلت» به روایت حضرت زهرا علیها السلام است (طبری امامی، 124؛ امینی، 197/1). در این حدیث، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله خطاب به امام علی علیه السلام فرماید: «تو نسبت به من، چونان هارون نسبت به موسی هستی، با این

ص: 226

تفاوت که پس از من پیامبری نخواهد آمد» (مفید، الامالی، 57؛ طوسی، الامالی، 171). بدین ترتیب، مسئله خاتمیت در سخنان حضرت فاطمه علیها السلام تجلی یافته و گاه به روشنی به آن تصریح شده است؛ مانند دعایی که حضرت علیها السلام در تعقیب نماز ظهر می خواند و پیامبر صلی الله علیه و آله را با صفت خاتم النبیین یاد می کرد: «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ خَاتَمِ النَّبِيِّينَ وَعَلَى جَمِيعِ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ» (ابن طاووس، فلاح السائل، 175؛ مجلسی، 68/83). همچنین در خطبه آن حضرت علیها السلام آمده است که خداوند حضرت محمد صلی الله علیه و آله را به پیامبری برگزید تا نبوت را به پایان رسانده و اطاعت از قوانین و دستورهای خود، و اجرای آنها را حتمی و ناگزیر سازد (طبری امامی، 112؛ طبرسی، 133/1). حضرت فاطمه علیها السلام در مکاشفهای میان خواب و بیداری، نبی اکرم صلی الله علیه و آله را دید و با اندوه به ایشان گفت: «ای پدر! اخبار آسمان از ما قطع شد» (ر.ک: طبری امامی، 131).

در این پیوند، گروهی از صاحب نظران، رابطه مصداقی نبوت با رسالت را عموم و خصوص مطلق دانسته اند؛ یعنی نبوت اعم از رسالت است و رسول کسی است که دارای کتاب و شریعت بوده و اخصّ از نبی است (تفتازانی، 6/5)؛ گروهی دیگر نیز، این نسبت را تساوی و تلازم می دانند؛ یعنی هرکس که دارای مقام نبوت بوده، از جایگاه رسالت نیز برخوردار است. با این تفاوت که مقام نبوت بیانگر نسبت پیامبر با خداوند است؛ یعنی اخبار و احکام الهی را از خداوند دریافت می کند، و مقام رسالت، بیانگر نسبت پیامبر با مردم است؛ به این معنا که اخبار و احکام الهی را به مردم ابلاغ می کند (سبحانی، منشور جاوید، 268/10). سخنان حضرت زهرا علیها السلام بیانگر دیدگاه نخست است که طبق آن، نبوت، اعم از رسالت

بوده و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، پیش از آنکه به مقام رسالت برسد، برگزیده شده بود (طبری امامی، 112؛ طبرسی، 1/133). بنابراین، پایان یافتن نبوت با رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله، مستلزم پایان یافتن رسالت نیز خواهد بود؛ پایان یافتن اعم، مستلزم پایان یافتن اخص نیز خواهد بود؛ چرا که تحقق اخص، فرع تحقق اعم است؛ و تا کسی دارای مقام نبوت نباشد، از مقام رسالت برخوردار نخواهد بود (مکارم شیرازی، 17/338). با توجه به آنچه بیان شد، پاسخ به این شبهه که در آیه 40 سوره احزاب، پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله خاتم انبیاست، نه خاتم رسولان (ر.ک: سبحانی، مفاهیم القرآن، 3/123 - 129)، روشن می شود.

آثار و دستاوردهای رسالت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله:

قرآن کریم از دستاوردهای مفید و ماندگار بعثت پیامبران (به طور کلی)، و بعثت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله (به طور خاص)، به عنوان «منت» یاد کرده است؛ با این بیان که خداوند بر مردم منت نهاده و با فرستادن پیامبری از جنس خودشان، زمینه هدایت، تعلیم علم، تزکیه، تهذیب و نیل به مراحل کمال را برای آنان فراهم نموده است (ر.ک: آل عمران، 164). این امر مهم در روایات نیز فراوان مورد توجه قرار گرفته (ر.ک: نهج البلاغه، خطبه 96 (1/186 - 187)، 192 (2/170)؛ مجلسی، 11/40: 18/180) و در پی آن، اندیشمندان و متکلمان مسلمان نیز از فواید و ضرورت بعثت سخن گفته اند (ر.ک: علامه حلی، کشف المراد، 468 - 470).

در بخشهایی از سخنان حضرت زهرا علیها السلام، پیامدهای سازنده مادی و معنوی رسالت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله برای جامعه بشری، به ویژه مردم جزیره العرب مورد توجه قرار گرفته است که مهم ترین آنها عبارتند از: رفع جهالت و گمراهی، مبارزه با

خرافات، گشایش عقده های روحی و درونی، بصیرت در درک و فهم، دعوت به راه راست و هدایت مردم به دینی جامع، کامل و همیشگی، یعنی اسلام (طبری امامی، 112؛ طبرسی، 133/1). حضرت فاطمه علیها السلام در تعقیب نماز عصر خود، عزت، شرافت، فضیلت و بصیرت یافتن مسلمانان را از نتایج دیگر رسالت پیامبر صلی الله علیه و آله معرفی نموده است (ابن طاووس، فلاح السائل، 175؛ مجلسی، 68/83).

آنچه از سخن حضرت زهرا علیها السلام پیرامون وضعیت عرب صدر اسلام و پیامدهای بعثت پیامبر صلی الله علیه و آله، ارائه شد، در گفتگوی جعفر بن ابی طالب با پادشاه حبشه نیز آمده است که: مردم در دوران جاهلیت، بت می پرستیدند، گوشت مُردار می خوردند، کارهای زشت انجام می دادند، پیوند خود را با خویشاوندان قطع نموده، حقوق همسایگان را رعایت نمی کردند و حق ضعیفان از سوی قدرتمندان پایمال می شد. در چنین وضعیتی، خداوند از میان آنان رسولی را برانگیخت که همه به صداقت، امانت داری و پاکدامنی او ایمان داشتند؛ او مردم را به توحید و یکتاپرستی دعوت کرد، از بت پرستی برحذر داشت، آنان را به راست گویی، امانت داری، صله رحم، نیکی با همسایگان، اجتناب از محارم و خونریزی امر کرده و از اعمال ناروا، گفتار ناحق، خوردن مال یتیم، تهمت زدن به بی گناهان، نهی نمود (ابن هشام، 223/1).

محققان و شرق شناسان، با مطالعه و تحلیل تاریخ، پیامدها و دستاوردهای بعثت را مورد تأیید قرار داده اند (ر.ک: دیون پورت، 17 - 27؛ لوبون، 102 - 131؛ مطهری، 206/3 - 207، بوازار، 25 - 28). تأییدات فراوان از سوی مستشرقان باانصاف که نمی توان آنان را به تعصب دینی نسبت به آیین اسلام متهم نمود، شاهدی گویا بر نقش

مهم و سازنده بعثت پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله در ارتقای سطح فرهنگ و تفکر بشری (به طور عام)، و جهان اسلام (به طور خاص) به شمار می آید.

منابع:

ابن ابی جمهور احسائی، محمد بن علی (م. 940ق.)، عوالی اللیالی العزیزة فی الاحادیث الدینیة، تحقیق مجتبی عراقی، قم، مطبعة سید الشهداء، 1403ق؛ ابن سعد، محمد بن سعد (م. 230ق.)، الطبقات الکبری، بیروت، دارصادر، ابن شهر آشوب، محمد بن علی (م. 588ق.)، مناقب آل ابی طالب، تحقیق گروهی از اساتید نجف اشرف، النجف الاشرف، المكتبة الحیدریة، 1376ق؛ ابن طاووس، سید علی بن موسی (م. 664ق.)، سعدالسعود، قم، الشریف الرضی، 1363ش؛ همو، فلاح السائل، قم، مکتب الاعلام الاسلامی؛ ابن میثم بحرانی، میثم بن علی (م. 699ق.)، قواعد المرام فی علم الکلام، تحقیق سید احمد حسینی، قم، کتابخانه مرعشی نجفی، 1406ق؛ ابن هشام، عبدالملک حمیری (م. 8 - 213ق.)، السیرة النبویة، تحقیق محمد عبد الحمید، القاهرة، مکتبة محمد علی صبیح و اولاده، 1383ق؛ امینی، عبدالحسین (م. 1392ق.)، الغدیر فی الکتاب و السنة و الادب، بیروت، دار الکتاب العربی، 1397ق؛ بوازار، مارسل، اسلام و حقوق بشر، ترجمه محسن مؤیدی، تهران، نشر فرهنگ اسلامی، 1358ش؛ تفتازانی، سعدالدین (م. 793ق.)، شرح المقاصد فی علم الکلام، قم، الشریف الرضی، 1370ش؛ دیون پورت، جان، عذر تقصیر به پیشگاه محمد صلی الله علیه و آله و قرآن، ترجمه غلامرضا سعیدی، قم، مرکز انتشارات دار التبلیغ؛ سبحانی، جعفر، مفاهیم القرآن، قم، نشر اسلامی، 1364ش؛ همو، منشور جاوید (تفسیر موضوعی)، قم، دار القرآن الکریم، 1369ش؛ سید مرتضی، علی بن حسین (م. 436ق.)، الذریعة الی اصول الشریعة، تحقیق ابوالقاسم گرگی، تهران، انتشارات دانشگاه، 1348ش؛ طباطبائی، سید محمد حسین (م. 1402ق.)، سنن النبی صلی الله علیه و آله، قم، نشر اسلامی، 1416ق؛ طبرسی، احمد بن علی (م. 560ق.)، الاحتجاج، تحقیق سید محمدباقر خراسان، النجف الاشرف، دار النعمان، 1386ق؛ طبری امامی،

محمدبن جرير (م. قرن 5)، دلائل الامامه، قم، مؤسسة البعثة، 1413ق؛ طوسی، محمدبن حسن (م. 460ق.)، الامالی، تحقیق مؤسسة البعثة، قم، دار الثقافة، 1414ق؛ همو، العدة في أصول الفقه، تحقیق محمدرضا انصاری، قم، ستاره، 1417ق؛ علامه حلی، حسن بن یوسف (م. 726ق.)، كشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، نشر اسلامی، 1417ق؛ همو، نهج الحق و كشف الصدق، تحقیق سیدرضا صدر، عین الله حسنی، قم، دار الهجرة، 1414ق؛ لوبون، گوستاو، تمدن اسلام و عرب، ترجمه سیدهاشم حسینی، تهران، انتشارات اسلامیة، 1358ش؛ مجلسی، محمدباقر (م. 1111ق.)، بحار الانوار، تحقیق محمدباقر بهبودی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1403ق؛ مسلم نیشابوری، مسلم بن حجاج (م. 261ق.)، صحیح مسلم، بیروت، دار الفکر؛ مطهری، مرتضی (م. 1358ش.)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران، انتشارات صدرا، 1377ش؛ مفید، محمد بن محمد (م. 413ق.)، الامالی، تحقیق حسین استادولی، علی اکبر غفاری، بیروت، دار المفید، 1414ق؛ همو، مصنفات الشیخ المفید، قم، المؤتمر العالمي الألفية الشیخ المفید، 1413ق؛ مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الاسلامیة، 1374ش؛ ملکی میانجی، محمدباقر، توحید الامامیه، تحقیق محمد بیابانی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، 1415ق؛ نسائی، احمد بن شعیب (م. 303ق.)، السنن الکبری، تحقیق سلیمان بنداری، سید کسروی حسن، بیروت، دارالکتب العلمیة، 1411ق؛ نهج البلاغه، الامام علی بن ابی طالب علیه السلام، الشریف الرضی، تحقیق و شرح محمد عبده، بیروت، دار المعرفة، 1412ق؛ یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب (م. 292ق.)، تاریخ الیعقوبی، بیروت، دار صادر.

علی ربانی گلپایگانی

ویژگیهای قرآن از دیدگاه حضرت فاطمه علیها السلام.

واژه قرآن مصدر و برگرفته از ریشه «ق ر ء» به معنای جمع نمودن و ضمیمه کردن بخشی به بخش دیگر است (جوهری، 65/1؛ ابن منظور، 128/1؛ فیومی، 502/2). در اصطلاح، هرچند برای قرآن تعریفهای گوناگونی ارائه شده، اما مراد همگان همان معجزه جاوید کلامی و آخرین کتاب آسمانی است که از سوی خدا، برای هدایت مردم بر پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله، نازل شد (ر.ک: جرجانی، 233؛ زرقانی، 19/1؛ مظفر، 59). مقصود از قرآن‌شناسی، آشنایی همه جانبه با قرآن و شناخت ابعاد گوناگون آن، از جمله نامها، اوصاف و ویژگیهاست.

پیشینه «قرآن‌شناسی» و به دنبال آن معرفی قرآن را - که در طول تاریخ اسلام همواره مورد توجه بوده است - باید در خود قرآن جستجو نمود. خداوند در بسیاری از آیات قرآن در کنار یادآوری از کتابهایی همچون، تورات، انجیل (آل عمران، 3، 48؛ مائده، 68، 110)، زبور (نساء، 163؛ اسراء، 55) و صُحُف ابراهیم (اعلی، 19)، به معرفی قرآن (یوسف، 2؛ حجر، 1؛ پس، 69؛ بروج، 21) و بیان اوصاف، نامها و یا فرمانهایی پیرامون چگونگی بهره‌گیری از این کتابها پرداخته است؛ از این رو نخستین و مهم‌ترین منبع در «قرآن‌شناسی»، خود قرآن است. افزون بر این، در منابع روایی نیز، روایتهای ارزشمندی از رسول خدا صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام من درباره نامها، اوصاف و ویژگیهای این کتابها، به ویژه قرآن ارائه شده است (نهج البلاغه، خطبه 18 (55/1)؛ صحیفه سجادیه، دعای 109 (194) - 195)؛ ر.ک: مجلسی، 89-32). براینند

معرفی قرآن و سایر کتب الهی در منابع یادشده، اثبات صفات مشترکی همچون وحیانی و آسمانی و کتاب هدایت، نور، مصدق و موعظه بودن، تمامی آنهاست (بقره، 2، 185، آل عمران، 138؛ مائده، 15؛ انعام، 92؛ یونس، 57). در این میان، قرآن از ویژگیهای خاصی برخوردار است که کتابهای آسمانی دیگر از آن بی بهره اند؛ مانند اینکه قرآن، سراسر وحی بوده و از انواع تحریف مصون است (صدوق، الاعتقادات، 83 - 84؛ طوسی، 3/1؛ طباطبائی، المیزان، 104/12). افزون بر این، برخلاف سایر کتابهای آسمانی، قرآن معجزه جاوید الهی (ر.ک: زرکشی، 90/2 - 124؛ طباطبائی، قرآن در اسلام، 18) و نسخه نهایی و جاودانه هدایت بشر در تمامی عرصه های زندگی (نحل، 89؛ فصلت، 42؛ طباطبائی، المیزان، 324/12 - 325) است که او را به سوی سعادت نهایی رهنمون می شود. به خاطر همین، تبیین ویژگیهای قرآن و نیز، قرآن شناسی در ابعاد مختلف، زمانی ممکن خواهد بود که خداوند خود به این مهم اقدام نموده و یا کسانی که از علم الهی برخوردار هستند، به این کار پردازند (ر.ک: مکارم شیرازی، 213/4 - 214)؛ چنان که پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام، به طور رسمی از این جایگاه برخوردارند (مقاله امامت). در این میان، جایگاه حضرت فاطمه علیها السلام نیز، قابل توجه است؛ چرا که ایشان هر چند نبی یا امام نبود، ولی به خاطر برخوردارگی از علم الهی، مقام عصمت (مقاله عصمت فاطمه علیها السلام) و محدثه بودن (به مقاله محدثه بودن فاطمه علیها السلام)، از مقام تبیین ویژگیها و اوصاف قرآن برخوردار است. در منابع روایی و تاریخی، با اشاره به سخنان حضرت زهرا علیها السلام درباره قرآن، سیره عملی وی در بهره گیری از آن، به دیدگاه ایشان در خصوص این کتاب آسمانی اشاره شده است (ابن طیفور، 14، 16؛ طبری

امامی، 113، 116؛ اربلی، 2، 110، 112). در این راستا، خطبه آن حضرت علیها السلام را که در مسجد مدینه و در مقابله با غضب فدک (طبری امامی، 116؛ طبرسی، الاحتجاج، 131/1، 134) ایراد گردید، از جمله منابع ارزشمند در قرآن شناسی دانسته اند. هر چند تاکنون تحقیق مستقل و جامعی در این باره ارائه نشده است، ولی در لابه لای آثار سیره نویسان و یا شرحهایی که بر خطبه ایشان نگاشته اند (ر.ک: مجلسی، 29 / 215 - 243؛ حسینی زنجانی، 396/1؛ پورسیدآقایی، 43؛ نیلی پور، 194 - 192)، به این مسئله اشاره و توصیف قرآن از دیدگاه آن حضرت علیها السلام ارائه شده است. در این مقاله، افزون بر موضوع نام برده، به جنبه های دیگر قرآن شناسی آن حضرت علیها السلام، از جمله علوم قرآنی در بیان ایشان، بهره گیری از قرآن و نیز دیدگاه ایشان درباره عوامل روگردانی از قرآن و وظایف مردم در برابر این کتاب آسمانی اشاره می شود.

اوصاف و ویژگیهای قرآن:

اشاره

توجه به قرآن و معرفی ارزشهای والای آن، همواره مورد توجه معصومان علیهم السلام بوده است. بر پایه آنچه که از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل شده است، ایشان حدود بیست ویژگی و وصف، همچون نور مبین، شفاء الأشفی، جبل المتین و عروة الوثقی (فیض کاشانی، 17/1؛ مجلسی، 31/89) برای قرآن بیان نموده اند. امیرمؤمنان علی علیه السلام نیز، قرآن را کتابی برخوردار از ظاهری اعجاب انگیز و باطنی عمیق معرفی نموده است (نهج البلاغه، خطبه 18 (55/1)). از سایر امامان علیهم السلام هم، اوصافی چون کتاب هدایت (صحیفه سجادیه، دعای 109 (194)؛ کلینی، 600/2)، کلام خدا (مجلسی، 117/89) و کتابی مشتمل بر حلال و حرام، حجتها، و احکام (طبرسی، مجمع البیان، 6/10؛ بحرانی، غایة المرام، 127/3، 313) ارائه شده است. البته در این میان، جایگاه حضرت فاطمه علیها السلام به دلیل آنکه پس از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله، نخستین

معصومی بود که در خطبه خویش به بیان اوصاف قرآن پرداخته، اهمیت بسیار دارد. در خطبه حضرت فاطمه علیها السلام ویژگیهای بسیاری برای قرآن بیان شده است. بنا بر نظر برخی، نخستین بخش خطبه در توصیف قرآن، عبارت «زَعِيمٌ حَقٌّ لَهُ فَيْكُم؛ پاسدار حق الهی در میان شما» است که قرآن را حجتِ مُطَاعِ خداوند معرفی کرده است (پورسیدآقایی، 43). برخی نیز مراد از این عبارت را امام واجب الاطاعه دانسته اند (نقوی، 320)، نه قرآن. بر پایه دیدگاه نخست، عبارات بعدی نیز در توصیف قرآن بوده و حضرت فاطمه علیها السلام این کتاب آسمانی را میثاق الهی: «وَعَهْدٌ قَدَمَهُ إِلَيْكُمْ» و حجتِ برجای مانده پس از پیامبر صلی الله علیه و آله: «وَبَقِيَّةٌ اسْتَخْلَفَهَا عَلَيْكُمْ» معرفی کرده است. بنا بر این دیدگاه، آن حضرت علیها السلام در سخنان آغازین خود به اجمال به توصیف قرآن و شئون عالی آن پرداخته، و در ادامه به تفصیل، اوصاف و ویژگیهای آن را بیان می کند.

1. کتاب واضح و روشنگر:

حضرت علیها السلام قرآن را «كِتَابَ اللَّهِ النَّاطِقِ»، به معنای کتاب واضح و روشنگر دانسته اند؛ چرا که از نگاه آن حضرت علیها السلام، مقاصد قرآن، به اندازه ای روشن است که دیگر جای ابهامی باقی نمی ماند و مانند آن است که خود سخن می گوید و معانی را روشن می کند (حسینی زنجانی، 396/1). بنابراین، قرآن ناطق است؛ یعنی در ابلاغ رسالت و وظیفه هدایتگری خود، حجت را بر همه تمام می کند؛ و از سویی صامت است؛ به این معنا که تا تدبر و ژرف اندیشی در آن صورت نگیرد، معانی آن به خودی خود آشکار نمی شود.

2. کتاب حق گو:

حضرت فاطمه علیها السلام به ویژگی دیگر قرآن را حق گویی آن می داند؛ چنان که در شرح عبارت «الْقُرْآنُ الصَّادِقُ» نوشته اند که قرآن، کتابی راست گو بوده

(حسینی زنجانی، 372/1) و به شهادت آیات خود، برحق است (نقوی، 323)؛ طبق آیات قرآن نیز، خداوند متعال، نگهبان آن بوده و از کم و زیاد شدن، یا هرگونه دست بردن در آن محافظت می نماید؛ چنان که آشکارا وعده داده است که - چه در زمان رسول الله صلی الله علیه و آله و چه پس از آن حضرت صلی الله علیه و آله - هیچ باطلی در آن وارد نخواهد شد (فصلت، 41 - 42).

3. کتاب پرتو افشان و روشنایی

بخش: در ادامه، آن حضرت علیها السلام، قرآن را کتابی نورافشان توصیف نموده‌اند: «النُّورُ السَّاطِعُ» نوری بلند است که در آفاق منتشر می شود (نقوی، 323). قرآن نیز خود را نور تمام عیار الهی که از تمامیت برخوردار است معرفی می کند (مائده، 15). واژه نور در قرآن (مائده، 44؛ توبه، 32؛ نور، 35؛ صف، 8)، احادیث (کلینی، 600/2 مجلسی، 26/89) و ادعیه (کفعمی، بلدالامین، 47؛ همو، المصباح، 253) بسیار به کار رفته است. نور بودن قرآن بدین معناست که این کتاب آسمانی برای هدایت پذیران و جستجوگران معرفت، سراسر هدایت و راهگشاست (ر.ک: حسینی زنجانی، 388/1 - 395). آن حضرت علیها السلام در ادامه خطبه، با بهره گرفتن از عبارت «الضَّيَاءُ اللَّامِعُ؛ پرتو و شعاعی روشنگر» اشاره می کند که قرآن افزون بر نور و درخشنده بودن، روشنایی بخش نیز هست؛ یعنی دیگران را هم، از ظلمت به روشنایی می رساند (ر.ک: نقوی، 443). در این پیوند، برخی از نویسندگان به تفاوت‌های ضوء و نور اشاره کرده اند: نخست اینکه ضوء، گونه ای روشنایی است که از خود نورافشانی کرده و نورش ذاتی است؛ اما نور، به آن روشنایی که از منبع دیگری گرفته شده و نورش عرضی است نیز گفته می شود؛ دوم اینکه، ضوء بیشتر در امور حسی به کار می رود؛ ولی نور، هم در امور حسی و هم باطنی مورد استفاده

4. کتاب دلیله‌ها و برهانها:

در بخش دیگری از این خطبه، با استفاده از عبارت «بَيِّنَةٌ بَصَائِرُ» به استدلالها و برهانهای روشن قرآن اشاره شده است. قرآن برای اثبات توحید، نبوت، امامت و قیامت، دلایلی واضح و روشن اقامه نموده است؛ به گونه‌ای که هر کس به اندازه فهم خود از آن بهره‌مند شده، و به وسیله قرآن می‌تواند به دلایل روشن و برهانهای کافی دست یابد (حسینی زنجانی، 1/397). در کلام حضرت فاطمه علیها السلام به برخی از ویژگیهای دیگر همچون «بَيِّنَاتِهِ الْجَالِيَةِ؛ دلایل روشن» نیز اشاره شده است که باید آن را در راستای تبیین همین وصف ارزیابی نمود (ابن طیفور، 16؛ طبری امامی، 113؛ طبرسی، الاحتجاج، 1/134؛ حسینی زنجانی، 1/409). لفظ «جالیه» و «کافیه» در اینجا برای تأکید است؛ زیرا «بینات» و «برهان» در معنای خود، این دو صفت را دارا هستند و مقصود از بینات و برهان نیز در اینجا، راههای واضح قرآن برای بیان معارف و اصول و فروع دین است و برای هر کس به اندازه فهم و فراخور استعدادش دلیل وجود دارد (حسینی زنجانی، 1/373 - 374).

5. کتابی با ظواهر واضح و روشن:

«مُتَجَلِّيةٌ ظَوَاهِرُهُ»، به این معناست که قرآن دارای معنایی روشن و قابل فهم برای مردم است که از آن به «ظواهر» نام می‌برند و بیان وصف «متجلی» برای این ظواهر، نشان دهنده اعتبار و حجیت آن است (حسینی زنجانی، 1/374).

6. کتابی با اسرار قابل کشف:

با توجه به عبارت «مُنْكَشِفَةٌ سَرَائِرُهُ» روشن می‌شود که قرآن، هم دارای آیاتی است که دلالتشان واضح بوده و ابهامی ندارند و هم آیاتی که دارای باطنها و اسرار قابل کشف هستند (ر.ک: بحرانی، البرهان، 1/44 - 46).

با توجه به اینکه «ظواهر» در برابر «سرائر» قرار گرفته، مقصود از آن، معانی ظاهری در برابر معانی باطنی است. مفسران بر اساس بعضی از روایات (حر عاملی، 192/27؛ مجلسی، 191/89)، برای قرآن دو مرتبه دلالت ظاهری و دلالت باطنی (معرفت، 275). بنابراین، دو گونه ظهور در قرآن وجود دارد: ظهور بدوی که با اندک توجه، معانی آن معلوم می شود و از راه دلالت لفظی قابل دستیابی است که بسیاری، آن را حجت دانسته اند (ر.ک: خراسانی، 281) و ظهور غیر بدوی که نیاز به تأمل و تفسیر دارد (حسینی زنجانی، 200/1).

7. کتاب منزلت بخش:

حضرت فاطمه علیها السلام، قرآن را منزلت بخش نامیده است؛ کتابی که پیروان آن در پیشگاه خداوند متعال به جایگاهی دست می یابند که دیگران به آن غبطه خورده و آرزو می کنند که به آن درجات نائل شوند. در شرح عبارت «مُعْتَبَرَةٌ بِهِنَّ أُمَّهَاتُهُنَّ» آمده است که خداوند، خود، تضمین نموده که پیروان قرآن را به درجه ای از کمال و بزرگی برساند که مایه حسرت و رشک دیگران شود (حسینی زنجانی، 1/401).

8. کتاب نجات بخش:

آن حضرت علیها السلام همچنین قرآن را کتابی نجات بخش توصیف کرده است: «قَائِدٌ إِلَى الرَّضْوَانِ أَتْبَاعُهُ»؛ چرا که نجات پیروان خود را تضمین نموده و با دعوت آنان به بهشت، دستیابی به آن را نیز متعهد شده است. بر پایه این، پیروی انسان از قرآن، باعث رضایت و خشنودی خداوند متعال شده - که خشنودی او اساس هر سعادت است - و او را به رضوان و جنت نعیم رهنمون می سازد. در ادامه این سخنان به این نکته اشاره شده است که حتی گوش سپردن به قرآن نیز، می تواند سبب نجات شود: «مَوَدَّ إِلَى النَّجَاةِ اسْتِمَاعُهُ»؛

چنان که خداوند می فرماید: «هنگامی که قرآن خوانده می شود، به آن گوش فرادهید و ساکت باشید تا مورد رحمت خدا قرار گیرید» (اعراف، 204). کسی که قرآن را با دقت و تفکر گوش دهد و ساکت باشد، در عمل به فرامین آن خواهد کوشید و در نتیجه مورد رحمت خدا قرار می گیرد. ظاهر آیه این است که ساکت بودن و گوش فرادادن، خود، ثواب و اجر به همراه داشته و موجب نزول رحمت می شود؛ گرچه فلسفه آن، عمل کردن به دستورهای قرآن است.

9. کتاب راهنما:

حضرت فاطمه علیها السلام قرآن را کتابی راهنما معرفی نموده که به وسیله آن می توان به حجت‌های نورانی خداوند و دلایل روشن الهی دست یافت، چنان که دیگر عذری باقی نماند: «بِهِ تُنَالُ حُجُجُ اللَّهِ الْمُؤَوَّرَةُ» (طبرسی، الاحتجاج، 1/134).

10. کتاب شریعت:

با توجه به فراز دیگری از خطبه: «وَشَرَائِعِهِ الْمَكْتُوبَةِ»، قرآن کتاب شریعت است؛ چرا که در پرتو آن می توان به شرایع و احکام الهی قطعی و غیرقابل نسخ دست یافت. شریعة در لغت به راهی گفته می شود که شخص آن را در مسیر آب می گشاید تا مردم بتوانند از آب فراوان بهره مند شوند (ابن منظور، 8/175). با توجه به اینکه چنین کارکردی باعث می شود تا بندگان خدا از رحمت و هدایت حق بهره مند شوند، به این اعتبار، دین را نیز، شریعت نام نهاده اند. مقصود از شرایع حتمی، همان اصول و معارف الهی هستند که معرفت ربوبی، معرفت انبیا و معاد را در بر گرفته و تمام مکتب‌های آسمانی در آن شریک و یکسان هستند (حسینی زنجانی، 1/412). در راستای این ویژگی، حضرت فاطمه علیها السلام قرآن را کتابی دانسته است که به وسیله آن می توان به واجباتی که پرده از آنها برگرفته

شده و محرمانی که منع شده اند، دست یافته و از آنها آگاه شد. چنان که در فرازی از سخنانش: «عَزَائِمُهُ الْمُفْسَّرَةُ، وَمَحَارِمُهُ الْمُحَدَّرَةُ»، به این ویژگی اشاره نموده است. عزیمت در لغت عبارت است از مصمم شدن به انجام کاری و نیز، قصد و آهنگ از روی استواری و جزم (جوهری، 1985/5؛ ابن منظور، 399/12؛ دهخدا، 15876/10)؛ و در اصطلاح علم اصول، واژه ای است که در برابر «رخصت» به کار می رود. در اینجا مقصود از عزایم قرآن، واجبات است (حسینی زنجانی، 407/1).

11. کتاب فضیلتها:

از دیدگاه حضرت زهرا علیها السلام فضیلت‌های مستحبی را نیز می توان در قرآن یافت («وَفَضَائِلِهِ الْمُنْدُوبَةِ»). فضل، نقطه مقابل نقص، به معنای فرونی است. قرآن کریم به اعمالی نیکو مانند نماز شب و نافله های مستحبی نیز دعوت نموده است (ر.ک: اسراء، 79؛ مزمل، 1-4، 6).

12. کتاب بیانگر رخصتها:

ویژگی دیگر از نگاه حضرت فاطمه علیها السلام به این است که به وسیله قرآن می توان به رخصتها و حلالهای خداوند نیز دست یافت: «وَرُخْصِهِ الْمَوْهُوبَةِ». برخی، مقصود از رخصت را مباحات و مکروهات می دانند؛ اما برخی دیگر، این بیان را نادرست خوانده و بخشش و هبه را در جایی صادق دانسته اند که اقتضای منع و تکلیف بوده، اما خداوند از روی لطف و بنا به مصالحی، از این تکلیف قطعی صرف نظر کرده باشد. برای مثال، در آغاز، هم بستر شدن با همسر در تمام ماه رمضان حرام بود، ولی این حکم بعداً بخشیده شد و شبهای آن استثنا گردید (بقره، 187)؛ اما در مکروهات و مباحات، اقتضای منع نیست (حسینی زنجانی، 410/1 - 411).

13. کتاب داوری و حکمیت:

حضرت فاطمه علیها السلام در بخشهای دیگری از خطبه

خود، به ویژگیهای دیگری نیز اشاره نموده است؛ از جمله آنکه قرآن را کتاب داوری و حکمیت معرفی می کند: «هَذَا كِتَابُ اللَّهِ حَكْمًا عَدْلًا، وَ نَاطِقًا فَصْلًا». قرآن کریم میزان الهی، معیار تشخیص حق از باطل و وسیله تشخیص درستی و نادرستی عقاید معرفی شده است؛ از این رو برای تشخیص درستی و نادرستی قوانین بشری، می توان آنها را با قرآن سنجید. به همین خاطر به قرآن، «فرقان» نیز گفته شده است. آن حضرت علیها السلام با الهام از آیات قرآن را قول فصل معرفی می نماید: «إِنَّهُ لَقَوْلُ فَصْلٍ». کلام خدا فصل الخطاب، حَقِّ محض و هدایتِ صرف معرفی شده است. خداوند که به همه امور آگاه است، هم از کاستی و سهل انگاری، و هم از اغراق و مبالغه گویی به دور است؛ از این رو، کلام او حَقِّ محض است و هیچ باطلی در آن راه نمی یابد (فصلت، 42).

افزون بر این موارد، در میان فرموده های حضرت فاطمه علیها السلام در خطبه فدکیه و برخی روایات نقل شده از ایشان، ویژگیهای دیگری نیز برای قرآن بیان شده است. در کلام ایشان، قرآن، ملاک اسلام (تقوی، 418) و کتابی وحیانی و آسمانی معرفی شده و به عنوان ثقلِ اکبر (نیلی پور، 404، 416) به همراه اهل بیت رسول خدا صلی الله علیه و آله واجب الاطاعه دانسته شده است.

علوم قرآنی در بیانات حضرت فاطمه علیها السلام:

امروزه دانشهای گوناگونی همچون علوم قرآن و تفسیر، عهده دار شناخت قرآن هستند؛ همچنان که برخی از مسائل مربوط به قرآن نیز در دانشهایی مانند اصول فقه مورد بررسی قرار می گیرند. بر اساس فرموده های حضرت فاطمه علیها السلام، دیدگاه ایشان را درباره برخی از این مسائل، همچون توقیفی بودن ترتیب آیات در سوره ها، امکان فهم و قابل فهم بودن قرآن

برای همه مردم، امکان تخصیص موارد عام قرآن، منع اجتهاد مقابل نص و مسئله درستی یا نادرستی تأویل، می توان دریافت.

از نگاه برخی از دانشمندان علوم قرآنی، ترتیب آیات در سوره ها اجتهادی، بوده و همراه با اعمال نظر صحابه و گردآورندگان قرآن است؛ اما برخی دیگر با این دیدگاه مخالف بوده و ترتیب آیات هر سوره را توقیفی و از سوی خداوند و به واسطه رسول خدا صلی الله علیه و آله میدانند (ر.ک: سیوطی، 167/1؛ صالح، 69 - 74؛ عاملی، 115 - 116؛ میر محمدی زرنندی، 97 - 101). از میان فرموده های آن حضرت علیها السلام، از عبارت «يَقْفُو سُورَهُ» که اشاره به پیروی حضرت رسول صلی الله علیه و آله از سوره های قرآن دارد (طبرسی، الاحتجاج، 144/1؛ نقوی، 471)، این مسئله فهمیده می شود که آیات قرآن در زمان رحلت رسول اکرم صلی الله علیه و آله در قالب سوره ها شکل گرفته بود.

درباره امکان فهم قرآن برای همگان، برخی از اخباریون با بیان دلایلی معتقدند که فهم قرآن تنها برای پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه اطهار علیهم السلام ممکن است، نه برای عموم (مردم بحرانی، الحدائق، 27/1). در مقابل این دیدگاه، بسیاری از دانشمندان مسلمان (میرزای قمی، 393/1؛ خراسانی، 283؛ جوادی آملی، 353)، با ارائه دلایل گوناگون، به امکان فهم قرآن برای تمام مردم - البته در مراتبی از معانی قرآنی - قائل هستند (طباطبائی، المیزان، 47/3 - 48؛ امین اصفهانی، 395/2؛ مکارم شیرازی، 28/4). از سخنان حضرت فاطمه علیها السلام نیز می توان دریافت که فهم قرآن برای همگان امکان پذیر است. در کلام ایشان، عباراتی همچون «بَيِّنَاتُهُ الْجَالِيَّةُ؛ دَلِيلُهُ الْكَافِيَةُ؛ بَرَاهِينُهُ الْكَافِيَةُ؛ بَرَاهِينُهُ الْكَافِيَةُ؛ ظَوَاهِرُهُ؛ ظَوَاهِرُهُ»، «كِتَابُ اللَّهِ النَّاطِقُ، كِتَابُ غُيَا وَرَوَانِ خَدَاوَنْد» وجود دارد. این تعابیر، در کنار تأکید آن حضرت با بر روگردان نشدن

از قرآن و توجه به فرامین آن و به ویژه استدلال ایشان به ظواهر آیات، به گونه ای که این آیات به خودی خود حجت بر مردم به حساب می آیند، همگی حاکی از امکان فهم قرآن برای عموم است. همچنین از پاسخ ایشان به استدلال ابوبکر که در مقابل عمومات آیات ارث، به روایتی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله اشاره کرد، می توان دریافت که آن حضرت علیها السلام اصل امکان تخصیص قرآن با روایات را قبول دارند؛ از این رو می فرماید: چگونه ممکن است چنین روایتی از رسول خدا صلی الله علیه و آله صادر شده و پیامبر صلی الله علیه و آله خانواده خود را از آیات ارث استثنا نموده باشد، ولی آنها و مؤمنان را از این امر آگاه نکند (طبرسی، الاحتجاج، 138/1 - 139؛ مجلسی، 29 / 227). از عبارت «وَلَيْسَ مَا تَأْوَلْتُمْ» می توان دریافت که حضرت فاطمه علیها السلام اصل تأویل را می پذیرد، ولی از تأویل نادرست آیات الهی که به غصب حق اهل بیت علیها السلام انجامید، انتقاد نموده و آن را مردود می داند.

بهره گیری از قرآن:

با توجه به ویژگیهای قرآن، این کتاب سرچشمه دستیابی به حقایق، دلائل و براهین، احکام و اوامر الهی، ملاکها و معیارهای تشخیص و به طور کلی آموزه های هدایت است. بر پایه آنچه که از سیره حضرت فاطمه علیها السلام در دسترس است، ایشان در زمینه های یادشده به خوبی از قرآن بهره گرفته است. بهره گیری آن حضرت علیها السلام از قرآن، در کتابهای روایی (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 3 / 567 - 568؛ طبری امامی، 113؛ ر.ک: نقوی، 351) و تاریخی (مسعودی، 405/1) به شیوه های مختلف گزارش شده است؛ از جمله این موارد، می توان به استفاده آن حضرت علیها السلام از آیات در لابه لای سخنان خود اشاره نمود (نیلی پور، 194). ایشان در بیانات خود، به ویژه خطبه فدکیه، از آیات قرآن به

روشهای متفاوتی همچون نقل، اقتباس و تلمیح استفاده نموده اند. به کارگیری آیات ارث توسط ایشان، در پاسخ به ادعای ارث نبردن فرزندان انبیا، از جمله مصادیق نقل است. آن حضرت علیها السلام با تصریح به این آیات و تمسک به ظواهر آن، از عمل نکردن و پشت کردن به آن انتقاد کرده است. کاربرد آیات قرآن به شیوه اقتباس (ذکر آیه، بدون تصریح به قرآن بودن آن) (ر.ک: تفتازانی، 308) نیز، نشانگر احاطه و اشراف حضرت فاطمه علیها السلام بر کلام الهی است؛ از این رو، ایشان به تناسب موضوعات مختلف با بهره گیری از آیات قرآن به روش اقتباس، حقایق را بازگو و معارف را بیان می نمود تا نور هدایت را پراکنده سازد (نیلی پور، 194). کلام قرآنی، هم به لحاظ قواعد ادبی و خطابی، و هم از جهت معارف برتر از سایر کلامهاست (معرفت، 5) و به کارگیری آن پسندیده تر است؛ بدین سبب، اقتباس از آیات 85، 102 و 103 سوره آل عمران، 28 سوره فاطر، 13، 49 و 128 سوره توبه، 46 سوره مائده، 50 سوره کهف، 8 سوره ابراهیم، 7 سوره همزه، 227 سوره شعراء، و 121 و 122 سوره هود، به بخش نخست خطبه مزبور جلوه ای خاص بخشیده است. بدین ترتیب، قرآن افزون بر اینکه منبعی برای استنباط است، کتاب سخن و کلام ناب نیز به شمار می آید. در نمونه ای عینی گزارش شده است که فضّه، خدمتکار حضرت فاطمه علیها السلام و شاگرد قرآنی ایشان، حدود بیست سال با بهره جستن از آیات قرآن با دیگران سخن می گفت و جز قرآن، سخنی بر زبان جاری نمی ساخت (ابن شهر آشوب، 131/3 - 122؛ مجلسی، 33/96 - 87). از دیگر شیوه های بهره گیری حضرت فاطمه علیها السلام از قرآن، شیوه تلمیح (استفاده از محتوای آیه بدون ذکر خود آیه) (ر.ک: تفتازانی، 312) است.

در این شیوه، کلام بشری، جلوه ای الهی به خود می گیرد؛ چرا که محتوای سخن، همان محتوای آیات الهی است. با توجه به نمونه هایی که در سخنان آن حضرت علیها السلام قابل مشاهده است، بهره مندی ایشان از این شیوه، شامل حدود چهل فراز می شود. عبارتهای ارزشمندی مانند «أَفَعَلَىٰ عَمَدٍ تَرْكُمُ كِتَابَ اللَّهِ وَ تَبَدُّ تُمُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ؟؟ آیا به عمد کتاب خدا را وانهاد و پشت سر انداخته اید؟» (طبرسی، الاحتجاج، 1/138) که برگرفته از محتوای آیه 187 سوره آل عمران: «فَتَبَدُّوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ» است. همچنین نمونه های دیگری مانند «فَأَخَذَ بِسَمْعِكُمْ وَأَبْصَارِكُمْ؛ پس گوش و چشمهای شما را گرفته است» و «إِذَا كُشِفَ لَكُمْ الْغِطَاءُ؛ آنگاه که پرده از کار شما کنار رود» و «كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِكُمْ، مَا أَسَأْتُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ؛ چنین نیست، بلکه از کردار زشت شماست که زنگار بر دلهایتان بسته شده است» (طبرسی، الاحتجاج، 1/144) که به ترتیب، برگرفته از آیه 46 سوره انعام، آیه 22 سوره ق، و آیه 14 سوره مطففین است.

عوامل روگردانی از قرآن و پیامدهای آن:

در سخنان حضرت فاطمه علیها السلام و خطبه ایشان، در مواردی که به علل بازگشت مردم به فرهنگ عصر جاهلیت اشاره دارد، می توان به عوامل روگردانی مردم از قرآن و راه رسول خدا صلی الله علیه و آله پی برد. خطبه فدکیه در حقیقت، در راستای اعتراض به خلیفه اول و افشاگری در حضور مهاجران و انصار است و مطرح نمودن مسئله ارث، بدون ذکر نام فدک، تنها بهانه ای برای این افشاگری به شمار می رود به (مقاله فدک). در این خطبه، حضرت زهرا علیها السلام با مخاطب قرار دادن مردم، آنان را به خاطر توجیهاات ناکارآمد و عوام فریبانه مورد سرزنش قرار داده، درباره سرپیچی از قرآن و بازگشت به جاهلیت هشدار می دهد

و همگان را به پذیرش حکمیت قرآن فرا می خواند؛ همچنان که در بیشتر موارد، بدون تصریح به عوامل روگردانی از قرآن، با طرح پرسشهایی همچون «أَرَعَبَةٌ عَنْهُ تُرِيدُونَ، أَمْ بَغَيْرِهِ تَحْكُمُونَ؛ آیا داوری جز قرآن می گیرید؟ یا به غیر آن حکم می کنید؟» (طبرسی، الاحتجاج، 1/137)، مردم را به اندیشیدن واداشته و یافتن پاسخهای مناسب را به خود آنان واگذار می کند (ر.ک: پورسیدآقایی، 115، 127). برخی با استناد به عبارت «الْأَقْدَأَرَى أَنْ قَدْ أَخْلَدْتُمْ إِلَى الْخَفْصِ؛ آگاه باشید که به تحقیق می بینم که به پستی و ذلت گراییده اید»، انس مردم با پستیها را به عنوان یکی از عوامل روگردانی از قرآن دانسته اند؛ همچنان که به نظر ایشان عبارت «وَأَبْعَدْتُمْ مَنْ هُوَ أَحَقُّ بِالْبَسْطِ وَالْقَبْضِ؛ و کسی را که از همه برای زعامت و اداره امور مسلمانان شایسته تر است دور ساختید»، به غصب خلافت و برکناری علی علیه السلام به عنوان دومین دلیل انحطاط مسلمانان اشاره دارد. عبارت‌های «و خَلَوْتُمْ فِي الدَّعَاةِ؛ به آسودن در گوشه ای خلوت تن دادید» و «و نَجَوْتُمْ مِنَ الضَّيْقِ بِالسَّعَةِ؛ و از فشار و تنگنای مسئولیت به بی تفاوتی روی آوردید» نیز، دو مسئله دیگر، یعنی «تن آسایی» و «عدم مسئولیت پذیری» را به عنوان عوامل بازگشت مردم به جاهلیت بیان می نمایند. همچنین عبارت «فَمَجَجْتُمْ مَا وَعَيْتُمْ؛ آنچه در درون داشتید بیرون افکندید»، بیانگر عامل مهم دیگر در این زمینه، یعنی روگردانی از راه ایمان و به دنبال آن، قرآن است (نقوی، 445 - 446).

از نگاه حضرت زهرا علیها السلام، روگردانی از قرآن موجب بی بهرگی از آثار حضور قرآن در زندگی می شود؛ محرومیت از نور هدایت است، دلائل و براهین اخبار غیبی، شرافت و منزلت، نجات و سعادت، حکمیت و داوری و در نهایت، خروج از

دین، از جمله آثاریست که انسان مؤمن، پس از روگردانی از قرآن بدان مبتلا می‌گردد. در همین راستا، آن حضرت علیها السلام در بخشهای پایانی خطبه خویش، با اشاره به عدم تدبیر در قرآن، این کار را کرداری زشت خوانده که موجب تیرگی صفحه دل مردم و بسته شدن گوشها و چشمهای آنان بر حقیقت گردید و سرانجام به فهم نادرست قرآن و قرار گرفتن در مسیری اشتباه انجامید؛ سرانجامی مالا مال از وزر و وبال. ایشان با استناد به آیه 78 سوره غافر، این انسانها را زیان دیده و بر طریق باطل خوانده است (نقوی، 248 - 249).

وظایف مردم در برابر قرآن:

بر اساس آنچه که در کتب روایی آمده، وظایف چندگانه ای برای مردم در برابر قرآن بیان شده است. در احادیثی از رسول خدا *** و امامان معصوم علیهم السلام، به مواردی چون گوش فرادادن به قرآن (متقی هندی، 1/551)، آموختن آن (نهج البلاغه، خطبه 110 (1/216)، متقی هندی، 1/526؛ مجلسی، 89/185 - 190)، تلاوت آیات (آمدی، 112؛ متقی هندی، 1/510)، حفظ آنها (کلینی، 2/603؛ متقی هندی، 1/518)، پرهیز از تفسیر به رأی (شهید ثانی، 369؛ متقی هندی، 2/16) و همچنین تمسک به قرآن و اهل بیت علیهم السلام (طبرسی، الاحتجاج، 1/216 - 217؛ حر عاملی، 27/33 - 34) توصیه شده است.

در بیان زندگانی حضرت فاطمه علیها السلام آورده اند افزون بر اینکه بیشتر زندگی، رفتار و اعمال ایشان، مُعَرَّف و مفسر قرآن بود، در مقام حفظ این کتاب مقدس نیز بسیار می‌کوشیدند. سفارش به تلاوت و تدبیر در قرآن، که فرهنگ عمومی جامعه را به سوی قرآن سوق می‌دهد (محدث قمی، 41)، و اشاره به تلاوت قرآن به عنوان یکی از سه چیز محبوب دنیا نزد ایشان (دشتی، 271؛ قیومی، 276)، بیانگر

برخی از توجهات آن حضرت علیها السلام به قرآن است. ایشان با همه مسئولیت خانه داری و تربیت فرزندان، همواره در خانه قرآن می خواند و به آن انسی دیرینه داشت؛ به گونه ای که رسول خدا صلی الله علیه و آله فاطمه علیها السلام را شایسته برخورداری از کرامت دانستند و هنگامی که سلمان فارسی از قرآن خواندن آن حضرت علیها السلام و گردش سنگ آسیاب به خودی خود در منزل ایشان خبر داد، پیامبر صلی الله علیه و آله آن را کار فرشته ای دانست که خداوند به وسیله او فاطمه علیها السلام را یاری می کرد (طبری امامی، 139؛ ابن حمزه طوسی، 1290 - 291؛ مجلسی، 43 / 46). آن حضرت علیها السلام همچنین وصیت نمود که در شب اول قبر، امام علی علیه السلام بر سر مزارش، بسیار قرآن خوانده و دعا کند (مجلسی، 27/79).

حضرت زهرا علیها السلام به تلاوت برخی از سوره های قرآن، سفارش و تأکید بیشتری می نمود؛ به فرموده ایشان، تلاوت کننده سوره های حدید، واقعه و الرحمن، در آسمانها و زمین، در شمار اهل بهشت خوانده می شود (بیهقی، 2 / 490؛ متقی هندی، 1 / 582). افزون بر آنچه گفته شد، با دقت در ویژگیهایی که آن حضرت علیها السلام برای قرآن بیان نموده اند، می توان به برخی از وظایف مسلمانان در این باره دست یافت؛ از جمله تدبر و تفکر در قرآن و دستیابی به دلایل و براهین آن در اثبات حقایق، استخراج امر و نهی های الهی، پذیرش حکمیت و داوری قرآن و فصل الخطاب قرار دادن آن، بهره گیری از قرآن به عنوان یکی از دو ثقل، به همراه ثقل دیگر، یعنی اهل بیت علیهم السلام، و غفلت نکردن از فرامین و راهنماییهای قرآن، از جمله مسئولیتهایی است که می توان آنها را از جمله ویژگیهای مطرح شده برای قرآن از سوی حضرت فاطمه علیها السلام برشمرد. در همین راستا، آن حضرت علیها السلام در خطبه فدکیه به ضرورت بیداری امت مسلمان برای حفظ مقام وحی و نبوت و پاسداری از

ارزشهای اسلامی تأکید نمودند. در این زمینه، ایشان با مسلمانان اتمام حجت نموده، با دعوت به نگهداری از قرآن در مقام عمل، از آنان خواست تا همچون پیامبر صلی الله علیه و آله پیرو همیشگی قرآن بوده «بَلْ كَانَ يَتَّبِعُ آثَرَهُ» و دنباله رو سوره های آن باشند «وَيَقْفُو سُورَةَ»؛ همچنان که نباید از کتاب خدا روگردان شده و با احکام آن مخالفت نمایند. حضرت فاطمه علیها السلام آنگاه در این پیوند با عبارت «مَا كَانَ أَبِي رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عَنْ كِتَابِ اللَّهِ صَادِقًا وَلَا لِأَحْكَامِهِ مُخَالَفًا» (طبرسی، الاحتجاج، 1/144) به سیره رسول خدا صلی الله علیه و آله استناد کرده و مردم را به تنظیم و هماهنگ نمودن رفتار و اعمال خود با قرآن فراخواند و در پایان، بار دیگر به مسئولیت مسلمانان در برابر اسلام و قرآن اشاره نمود و با انتقاد از تدبیر نکردن در قرآن، نسبت به عواقب چنین کاری به آنان هشدار داده، تأکید نمودند که مواظب باشند تا مسلمان از دنیا بروند و لازمه آن را شناخت کافی نسبت به اوامر و نواهی خداوند دانسته و این مطالب را با تلاوت آیاتی از قرآن (آل عمران، 102؛ فاطر، 28) تبیین نمودند. یادآوری این آیات در جمع مهاجران و انصار برای توجه دادن آنان به این اصل بود که اسلام آوردن، کاری آسان، و مراقبت و نگهداری آن امری مشکل است و چنانچه اسلام آوردن بر پایه تقوا نباشد، فایده ای نخواهد داشت.

مصحف فاطمه علیها السلام:

حضرت فاطمه علیها السلام کتابی به نام مصحف دارد که در روایات بسیاری از آن یاد شده است (ر.ک: صفار، 170 - 181؛ کلینی، 1/238 - 242). در بیشتر روایات مرتبط با مصحف، تصریح شده است که مصحف فاطمه علیها السلام در بردارنده قرآن نیست؛ از جمله، امام صادق علیه السلام در روایتهای مختلف و با عبارتها و تعبیرهای گوناگون، اشمال آن را بر قرآن نفی کرده اند (صفار، 176؛ مجلسی، 45/26). همچنین

در گزارشهای دیگری از امام سجاد علیه السلام و امام صادق علیه السلام با تأکید و تصریح بیان شده است که هیچ حرفی از قرآن در مصحف فاطمه علیها السلام وجود ندارد (صفار، 174؛ مجلسی، 46/26؛ به مقاله مصحف فاطمه علیها السلام).

منابع:

آمدی، عبدالواحد بن محمد (م. 510ق.)، غررالحکم، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، 1366ق؛ ابن حمزه طوسی، محمد بن علی (م. 560ق.)، الثاقب فی المناقب، تحقیق نبیل رضا علوان، قم، انتشارات انصاریان، 1412ق؛ ابن شهر آشوب، محمد بن علی (م. 588ق.)، مناقب آل ابی طالب، تحقیق گروهی از اساتید نجف اشرف، النجف الاشرف، المکتبة الحیدریة، 1376ق؛ ابن طیفور، احمد بن ابی طاهر (م. 380ق.)، بلاغات النساء، قم، مکتبة بصیرتی؛ ابن منظور، محمد بن مکرم (م. 711ق.)، لسان العرب، قم، نشر ادب الحوزة، 1405ق؛ اربلی، علی بن عیسی (م. 693ق.)، کشف الغمة فی معرفة الائمة علیهم السلام، بیروت، دارالاضواء، 1405ق؛ امین اصفهانی، سیده نصرت (م. 1403ق.)، مخزن العرفان فی تفسیر القرآن، تهران، نهضت زنان مسلمان، 1361ش؛ بحرانی، سیدهاشم حسینی (م. 1107ق.)، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران، بنیاد بعثت، 1416ق؛ همو، غایة المرام و حجة الخصام، تحقیق سیدعلی عاشور؛ بحرانی، یوسف بن احمد (م. 1186ق.)، الحدائق الناضرة، قم، نشر اسلامی؛ بیهقی، احمد بن حسین (م. 458ق.)، شعب الایمان، تحقیق محمد سعید بسیونی، بیروت، دارالکتب العلمیه، 1410ق؛ پورسید آقایی، سیدمسعود، باجاری کوثر، قم، انتشارات حضور، 1382ش؛ تفتازانی، سعدالدین (م. 793ق.)، مختصر المعانی، قم، دار الفکر، 1411ق؛ جرجانی، علی بن محمد (م. 816ق.)، التعریفات، تحقیق ابراهیم الایبیری، بیروت، دار الكتاب العربی، 1405ق؛ جوادی آملی، عبدالله، تفسیر موضوعی قرآن کریم (قرآن در قرآن)، قم، نشر اسوه، 1381ش؛ جوهری، اسماعیل بن حماد (م. 393ق.)، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دار العلم للملایین، 1407ق؛ حر عاملی، محمد بن حسن (م. 1104ق.)، وسائل الشیعه، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، 1414ق؛ حسینی زنجانی، سیدعزالدین، شرح

خطبه حضرت زهرا عليه السلام، قم، دفتر تبليغات اسلامي، 1381ش؛ خراساني، محمد كاظم (م. 1329 ق.)، كفاية الاصول، قم، مؤسسه آل البيت عليه السلام لاحياء التراث، 1409ق؛ دشتي، محمد (م. 1380ش.)، نهج الحياة (فرهنگ سخنان فاطمه عليه السلام)، قم، مؤسسه تحقيقاتي اميرالمؤمنين عليه السلام، 1372ش؛ دهخدا، علي اكبر (م. 1334ش.) و ديگران، لغت نامه، تهران، مؤسسه لغت نامه دهخدا و دانشگاه تهران، 1373ش؛ زرقاني، محمد عبدالعظيم (م. 1367ق.)، مناهل العرفان في علوم القرآن، بيروت، دارالفكر، 1416ق؛ زركشي، محمد بن عبدالله (م. 794ق.)، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد ابراهيم، دار احياء الكتب العربيه 1376ق؛ سيوطي، جلال الدين (م. 911ق.)، الاتقان في علوم القرآن، تحقيق سعيد مندوب، بيروت، دار الفكر، 1416ق؛ شهيد ثاني، زين الدين بن علي عاملي، (م. 965ق.)، منية المرید في ادب المفيد و المستفيد، تحقيق رضا مختاري، قم، دفتر نشر اسلامي، 1415ق، صالح، صبحي (م. 1926م.)، مباحث في علوم القرآن، قم، الشريف الرضي، 1372ش؛ صحيفه سجاديه، الامام علي بن الحسين عليه السلام (م. 94ق.)، قم، مؤسسه الامام المهدي، 1411ق؛ صدوق، محمد بن علي (م. 381ق.)، الاعتقادات في دين الاماميه، تحقيق عصام عبد السيد، بيروت، دار المفيد، 1414ق؛ همو، من لا يحضره الفقيه، تحقيق علي اكبر غفاري، قم، نشر اسلامي، 1404ق؛ صفار، محمد بن حسن (م. 290ق.)، بصائر الدرجات الكبرى، تحقيق ميرزا محسن كوچه باغي، تهران، مؤسسه الأعلمی، 1404ق؛ طباطبائي، سيد محمد حسين (م. 1402ق.)، قرآن در اسلام، تهران، دارالكتب الاسلاميه، 1379ش. همو، الميزان في تفسير القرآن، قم، نشر اسلامي، 1417ق؛ طبرسي، احمد بن علي (م. 560ق.)، الاحتجاج، تحقيق سيد محمد باقر خراسان، النجف الاشرف، دارالنعمان، 1386ق، طبرسي، فضل بن حسن (م. 548ق.)، مجمع البيان في تفسير القرآن، تحقيق عده اي از محققين، بيروت، مؤسسه الأعلمی، 1415ق؛ طبري امامي، محمد بن جرير (م. قرن 5)، دلائل الامامه، قم، مؤسسه البعثه، 1413ق؛ طريحي، فخرالدين (م. 1085ق.)، مجمع البحرين، تحقيق سيد احمد حسيني، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامي، 1408ق؛ طوسي، محمد بن حسن (م. 460ق.)، التبيان في تفسير القرآن،

تحقيق احمد قصير عاملي، مكتب الاعلام الاسلامي، 1409ق؛ عاملي، سيدجعفر مرتضى، حقايقى مهم پيرامون قرآن، ترجمه سيدحسن اسلامي، قم، نشر اسلامي، 1377ش؛ فيض كاشاني، محسن (م. 1091 ق.)، تفسير الصافي، تحقيق حسين اعلمي، تهران، مكتبة الصدر، 1416ق؛ فيومي، احمد بن محمد (م. 770 ق.)، المصباح المنير، بيروت، المكتبة العلمية؛ فيومي، جواد، صحيفة الزهراء عليه السلام، قم، نشر اسلامي، 1373ش؛ كفعمي، ابراهيم بن علي (م. 905 ق.)، البلدالامين و الدرع الحصين، 1382ق؛ همو، المصباح، بيروت، مؤسسة الأعلمي، 1403ق؛ كليني، محمد بن يعقوب (م. 329 ق.)، الكافي، تحقيق علي اكبر غفاري، تهران، دارالكتب الاسلامية، 1363ش؛ متقي هندی، علي (م. 975 ق.)، كنز العمال في سنن الأقوال و الأفعال، تحقيق بكرى حيانى، صفوة السقا، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1409ق؛ مجلسي، محمدباقر (م. 1111 ق.)، بحارالانوار، تحقيق محمد باقر بهبودى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1403ق؛ محدث قمى، عباس (م. 1359 ق.)، بيت الاحزان في ذكر احوالات سيدة نساء العالمين فاطمة الزهراء عليه السلام، قم، دار الحكمة، 1412ق؛ مسعودى، علي بن حسين (م. 345 ق.)، مروج الذهب و معادن الجواهر، بيروت، دار المعرفه؛ مظفر، محمدرضا (م. 1388 ق.)، عقائد الاماميه، تحقيق حامد حنفى داوود، قم، انتشارات انصاريان؛ معرفت، محمدهادى (م. 1385 ش.)، علوم قرآنى، قم، مؤسسه تمهيد، 1381ش؛ مكارم شيرازى، ناصر و ديگران، تفسير نمونه، تهران، دار الكتب الاسلاميه، 1374ش؛ ميرزاى قمى، ابوالقاسم (م. 1231 ق.)، قوانين الاصول، چاپ سنگى؛ مير محمدى زرندى، سيدابوالفضل، بحوث في تاريخ القرآن و علومه، قم، نشر اسلامي، 1420ق؛ تقوى، محمد تقى، سوگنامه فدك، انتشارات الهادى، 1374ش؛ نهج البلاغه، الامام على بن ابى طالب عليه السلام، الشريف الرضى، تحقيق و شرح محمد عبده، بيروت، دار المعرفة 1412ق؛ نيلى پور، مهدى، فرهنگ فاطميه (الغبای شخصيتى حضرت زهرا عليه السلام)، اصفهان، انتشارات مركز فرهنگى شهيد مدرس، 1384ش.

صديقه مهدوى كنى

جانشینی پیامبر صلی الله علیه و آله و پیشوایی مسلمانان به دستور خداوند.

امام، به معنای پیشوا، رهبر، معلم، راه، قسمت، پیشرو، نعمت و مانند آن آمده و برگرفته از واژه «ام» به معنای اصل، مرجع، جماعت و دین است. در میان معانی امام، واژگان پیشوا و رهبر، رایج ترین آنهاست (ر.ک: فراهیدی، 8/426-430؛ جوهری، 5/1863-1866؛ ابن فارس، 1/21، 31)؛ بنابراین امامت به معنای پیشوایی و رهبری امت خواهد بود. واژه امام و جمع آن، دوازده بار در قرآن آمده است که یک بار به معنای لوح محفوظ (یس، 12)، یک بار به معنای راه (حجر، 79) و در موارد دیگر به معنای پیشوا به کار رفته است که در دو مورد، مقصود، تورات بوده (هود، 17؛ احقاف، 12)، در یک مورد به معنای مطلق پیشوا آمده (اسراء، 71)، در پنج مورد نیز، به پیشوایان الهی اطلاق شده (بقره، 124؛ انبیاء، 73؛ فرقان، 74؛ قصص، 5؛ سجده، 24) و در یک مورد نیز، درباره پیشوایان کفر به کار رفته است (توبه، 12). قرآن کریم از حضرت ابراهیم علیه السلام و اعطای مقام امامت به وی، پس از برخورداری از مقام نبوت یاد نموده (بقره، 124) و در جای دیگر، از برخی انبیای بنی اسرائیل یاد می کند که در پی یقین و شکیبایی به این مقام رسیده اند (سجده، 24).

امامت، گستره و ابعاد گوناگونی دارد؛ معنای اصطلاحی این واژه در منابع کهن شیعه، ریاست بدون واسطه (بالاصاله و غیر نیابی) و عامه (فراگیر) از جانب خداوند بر مکلفین در امور دین (سیدمرتضی، رسائل، 2/264)، یا در امور دین و دنیا سید مرتضی، الشافی، 1/5؛ طبری امامی، 17؛ علامه حلی، الالفین، 22) است. از دیدگاه

دانشمندان اهل سنت نیز، امامت عبارت است از ریاست عامه بر دین و دنیا (جرجانی، التعریفات، 53)، خلافت رسول خدا صلی الله علیه آله در برپایی دین و حفظ شریعت (جرجانی، شرح المواقف، 345/8) و ولایت بر امت اسلامی و تصرف در امور آنان، به گونه ای که کسی بالاتر از امام نباشد (قاضی عبدالجبار اسدآبادی، شرح الاصول، 509). این تعریف بیشتر ناظر به رئیس حکومت و توان او در اداره جامعه اسلامی است. در این تعریفها مؤلفه هایی مانند خلافت، وصایت و ریاست در امور دین و دنیا مطرح شده اند؛ اما علامه طباطبائی معنای امامت را حقیقتی و رای این امور دانسته و معتقد است که در قرآن کریم، هر جا واژه امامت ذکر شده، به دنبال آن واژه «هدایت»، همراه با قید «امر» نیز، آمده است و از این نکته می توان دریافت که امامت به معنای هدایتی است که به امر خدا صورت می گیرد. همچنین امامت از نظر باطنی، ولایتی است که امام در اعمال مردم دارد؛ بنابراین هدایت وی مانند هدایت انبیا و مؤمنین، تنها راهنمایی از راه نصیحت و موعظه حسنه نیست، بلکه نوعی کمک و دستگیری از خلق برای رساندن آنان به راه حق است (1/271 - 272؛ 14/304)؛ نوعی تصرف تکوینی در نفوس است که به وسیله امر الهی - که امری تکوینی است - انجام می شود و مسیر تکامل انسانها را در حرکت به سوی مراتب بالاتر کمال، هموار می سازد (14/304). از سخنان معصومان علیه السلام می توان دریافت که از آغاز آفرینش انسان، زمین هرگز خالی از امام نبوده است (کلینی، 1/179؛ نعمانی، 139) و آخرین فرد باقی مانده بر روی زمین، امام خواهد بود (کلینی، 1/179 - 180). با توجه به این احادیث، پیشینه امامت به قدمت آفرینش انسان بوده و پیوسته ادامه خواهد یافت. در عین حال، اختلاف در پاره ای از مسائل مربوط به مسئله

امامت، از زمان رحلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله تا امروز، از عوامل اصلی شکل گرفتن فرقه های گوناگون در میان مسلمانان بوده است که نخستین انشعاب، به سبب تخلف از وصیت الزامی پیامبر صلی الله علیه و آله درباره جانشینی بلافصل حضرت علی علیه السلام به وجود آمد (ر.ک: ابن هشام، 1071/4 - 1075؛ طبری، 445/2 - 259؛ مفید، الارشاد، 189/1 - 191). در سخنان حضرت فاطمه علیه السلام به مباحثی پیرامون امامت، از جمله فلسفه امامت، تعیین امام و ویژگیهای او اشاره شده است، و روایاتی نیز در این باره از رسول اکرم صلی الله علیه و آله نقل و در عرصه عملی با تمام وجود از جایگاه امامت دفاع کرده است.

فلسفه امامت:

حضرت فاطمه علیه السلام اطاعت از اهل بیت علیه السلام را موجب نظام یافتن دین و استمرار شریعت دانسته است (طبری امامی، 113؛ مجلسی، 29 / 223). برخی از علما نیز با استناد به این سخن حضرت علیه السلام و دیگر اهل بیت علیه السلام، نبودن امام را موجب نابودی دین، تغییر سنتها و احکام و افزایش بدعتها دانسته اند (امام خمینی 621/2 - 622). فلسفه دیگر امامت در کلام حضرت فاطمه علیه السلام، ایجاد همبستگی و دوری از تفرقه در میان امت اسلامی است (اربلی، 110/2). او در سخن دیگری، به نقل از رسول خدا صلی الله علیه و آله، مخالفت با امامان علیه السلام را باعث بروز اختلاف دائمی تا روز قیامت ذکر کرده است (ر.ک: خزاز قمی، 197 - 200). امیر المؤمنین علیه السلام نیز جایگاه امام را به نخ تسییح تشبیه کرده که موجب جمع شدن و اتصال دانه های تسییح به یکدیگر است و با پاره شدن آن، همه دانه ها پراکنده شده و از هم گسیخته خواهند شد (نهج البلاغه، خطبه 146 (29/2)؛ مجلسی، 31 / 138، 193/40 - 194). بدین ترتیب، با حضور امام معصوم علیه السلام - به عنوان مرجع علمی، فکری و دینی جامعه - زمینه اختلاف فکری و عقیدتی در میان مسلمانان از بین خواهد رفت.

ص: 255

اینکه امامان علیه السلام و جانشینان پیامبر صلی الله علیه و آله از سوی چه کسی منصوب می شوند، از جمله موضوعات تأثیر گذار در مبحث امامت است و صرف نظر از پاره ای انشعابها در طول تاریخ که به خاطر اختلاف در این باره بروز کرده، مشروعیت دینی و سیاسی حکومت‌های اسلامی نیز، در گرو تعیین تکلیف این مبنای کلامی است؛ از این رو اهل سنت به دلیل پذیرش عملکرد سه خلیفه نخست، به ناچار به راه حل‌هایی مانند انتخاب اهل حلّ و عقد، تعیین امام از سوی خلیفه پیشین و تعیین با قهر و غلبه، استناد کرده اند (ایچی، 3/ 589؛ شربینی، 205/2؛ ر.ک: امینی، 141/7 - 143). از نظر آنها، امام مانند امیر و حکمران است و لازم نیست به تمامی جوانب دین الهی و تدبیر امور مسلمانان آگاهی کامل داشته و معصوم و حجت خدا بر سایر آفریدگان باشد (قاضی عبدالجبار اسدآبادی، المغنی، 20، 203/1، 210 - 211). از نگاه شیعه، خداوند مقام امامت را به کسانی اعطا می کند که از هر جهت امتحان شده باشند؛ زیرا امام، حجت خدا بر تمامی آفریدگان بوده و از خود آنها بر ایشان سزاوارتر است؛ بنابراین خداوند به او عصمت و دانشی فراگیر می دهد که از علوم همه امت بالاتر باشد. امام همچنین، رهبر دینی و مرجع مردم در تمام مسائل مربوط به دین و دنیا است؛ پیروی از او بر همگان واجب بوده و بر همه آفریدگان ولایت دارد (ر.ک: نهج البلاغه، خطبه 2 (1/27 - 30)؛ حکمت 147 (4/35 - 38)؛ صدوق، معانی الاخبار، 130؛ طوسی، التبیان، 1/446؛ طبرسی، مجمع البیان، (1/376 - 377). همچنین از نظر شیعه، تنها راه تحقق خلافت و امامت امام، انتصاب از سوی خداوند است و مردم در انتخاب امام، نقشی ندارند. حضرت فاطمه علیه السلام نیز در بیانات خود بر این باور تأکید نموده و در اعتراض به غصب حق امیر مؤمنان، علی علیه السلام را

کسی میدانند که خداوند او را بر دیگران مقدم داشت؛ اما خلق، او را کنار زده و کسی را مقدم داشتند که خدا او را کنار زده بود. سپس با استناد به آیه 68 سوره قصص که «خدای تو هرچه خواهد بیافریند و [هر کسی را صلاح بداند] برگزیند؛ و برای کسی جز خدا هیچ اختیار و گزینشی نیست»، عمل برخی از اصحاب را ناپسند دانسته، حق انتخاب امام را تنها ویژه خداوند می‌شمارد (خزاز قمی، 199 - 200؛ مجلسی، 352/36 - 353). در خطبه حضرت فاطمه علیه السلام نیز، می‌توان همین دیدگاه را مشاهده نمود (طبرسی، الاحتجاج، 1/134). در این سخنان، لزوم اطاعت و پذیرش امامت اهل بیت علیه السلام، در کنار جعل و تشریح احکام الهی قرار گرفته است. از آنجا که تشریح احکام، تنها به عهده خداوند است و دیگران حقی در آن ندارند، معلوم می‌شود که خلافت و امامت به معنای سلطنت، حاکمیت، مولویت و مقام آمریت نیز حق اختصاصی خداوند است و دیگران از این حق برخوردار نیستند؛ مگر اینکه خداوند چنین حقی را برای کسی قرار داده و او را به امامت و خلافت منصوب نماید.

دلایل امامت:

اشاره

با توجه به اهمیت امامت در کتابهای کلامی، با استفاده از آیات و احادیث معصومان علیه السلام (ر.ک: کلینی، 1/284، 292 - 297)، دلایل فراوانی در اثبات امامت ارائه شده است. در این میان احادیثی از حضرت فاطمه علیه السلام نیز وجود دارد که وی در آنها برای اثبات امامت امیر مؤمنان علیه السلام، به برخی از آیات و احادیث استناد نموده است. ایشان در حضور زنان مهاجر و انصار، پس از انتقاد از تحریفی که در امر امامت رخ داده بود، با استناد به آیه 35 سوره یونس: «آیا کسی که به سوی حق هدایت می‌کند سزاوارتر است که مردم از او پیروی کنند یا کسی که خودش

ص: 257

بدون هدایت دیگری، راه به جایی نمی برد؟ شما را چه شده است که این گونه قضاوت می کنید؟»، امامت و رهبری را حق حضرت علی علیه السلام دانسته و او را سزاوار پیروی از سوی مسلمانان معرفی می کند (ر.ک: طبرسی، الاحتجاج، 1/ 147 - 149؛ ابن ابی الحدید، 16/ 233 - 234؛ مجلسی، 43/ 158). امیرمؤمنان علی علیه السلام نیز، این آیه را گواه اولویت خود در امر امامت معرفی نموده است (کلینی، 7/ 249؛ مجلسی، 40/ 300).

1. آیه اکمال:

از جمله آیاتی که در این رابطه به آن استناد شده، آیه اکمال است. این آیه طبق دیدگاه بیشتر اندیشمندان، پس از منصوب شدن حضرت علی علیه السلام به جانشینی پیامبر صلی الله علیه و آله نازل گردید (کوفی، 1/ 118 - 119؛ اربلی، 1/ 296؛ علامه حلی، نهج الحق، 192؛ ر.ک: امینی، 1/ 230 - 238)؛ و خداوند در آن اعلام نمود که اکنون کفار از نابودی دین شما ناامید شدند و من دین شما را کامل، و نعمت را بر شما تمام کردم (مائده، 3).

2. آیه ولایت:

از دیگر آیاتی که متکلمان به آن استناد کرده اند، آیه ولایت است (مائده، 55) که حق ولایت بر مردم را تنها به خداوند، پیامبر صلی الله علیه و آله و کسانی اختصاص داده است که ایمان آورده، نماز را برپا داشته و در حال رکوع، زکات داده اند. به گفته بسیاری از عالمان شیعه و سنی، این آیه درباره حضرت علی علیه السلام نازل شده است که در مسجد و در حال رکوع، انگشتر خود را به فقیری بخشید (زمخشری، 1/ 649، بیضاوی، 2/ 339).

3. حدیث غدیر:

اندیشمندان شیعه در کنار آیات، به احادیث فراوانی استناد نموده اند که حدیث غدیر، از جمله آنهاست: «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِيَ مَوْلَاهُ، هر آن که من مولای او هستم، علی مولای اوست». این حدیث پس از نزول آیه 67 سوره

مانده، در پایان واپسین حج پیامبر صلی الله علیه و آله (حجة الوداع)، در روز هجدهم ذی حجه در سرزمین غدیر و منطقه جحفه از سوی آن حضرت صلی الله علیه و آله بیان شد (ر.ک: حاکم حسکانی، 249/1 - 258؛ سیوطی، 298/2) و از جمله روایان آن، حضرت فاطمه علیه السلام است که افزون بر نقل روایت (امینی، 196/1 - 197؛ حسینی میلانی، 188/7)، در اثبات امامت امیر مؤمنان صلی الله علیه و آله به آن استناد نموده و خطاب به برخی از صحابه، با یادآوری ماجرای غدیر خم، به پیمان شکنی و غضب خلافت از سوی آنها اعتراض نمود و سوگند یاد کرد که پیامبر صلی الله علیه و آله در آن روز، ولایت و رهبری حضرت علی علیه السلام را مطرح کرد و از مردم بیعت گرفت تا امید فرصت طلبان را قطع نماید (طبرسی، الاحتجاج، 1/105؛ مجلسی، 205/28). در عین حال ایشان راوی حدیث دیگری از رسول خدا صلی الله علیه و آله است که در آن می فرماید: هر آن کس را که من ولی او هستم، علی ولی اوست؛ و هر که من امام اویم، علی هم امام اوست (صدوق، عیون اخبار الرضا علیه السلام، 69/1). این حدیث، مفسر حدیث غدیر بوده و در آن، ولایت، به امامت معنا شده است.

4. حدیث منزلت:

این حدیث را نیز، حضرت زهرا علیه السلام روایت کرده و برای اثبات امامت حضرت علی علیه السلام به آن استناد نموده است (طبری امامی، 124؛ امینی، 197/1).

پیامبر خدا علیه السلام در این حدیث، حضرت علی علیه السلام را نسبت به خود، مانند هارون علیه السلام نسبت به موسی علیه السلام معرفی کرده است؛ جز اینکه پس از ایشان، پیامبری نخواهد آمد. با توجه به این حدیث، همان گونه که هارون علیه السلام، وصی و جانشین حضرت موسی علیه السلام بود، حضرت علی علیه السلام نیز وصی و جانشین پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است و همه شئون رسول خدا صلی الله علیه و آله، جز نبوت، برای امیر مؤمنان علیه السلام اثبات می شود.

5. حدیث ثقلین:

از جمله احادیثی که از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل شده، حدیث ثقلین است

که متواتر بوده و توسط عالمان شیعه و اهل سنت گزارش شده است. پیامبر صلی الله علیه و آله در این حدیث، خطاب به مسلمانان فرمودند: «من در میان شما دو چیز گرانها را به جا می گذارم؛ تا وقتی که به آن دو تمسک جویند گمراه نمی شوید: یکی از آن دو بزرگ تر از دیگری است؛ کتاب خدا که ریسمانی کشیده از آسمان به زمین است و اهل بیت و عترت من؛ این دو از یکدیگر جدا نمی شوند تا در کنار حوض کوثر بر من وارد شوند. پس بنگرید که در نبود من چگونه با ایشان رفتار می کنید» (مسلم نیشابوری، 122/7 - 123؛ ترمذی، 329/5؛ طوسی، الامالی، 162، 548؛ مجلسی، 100/2، 104).

قندوزی، از عالمان اهل سنت، روایتی را از حضرت فاطمه علیه السلام گزارش کرده است که از نظر مضمون، همانند حدیث ثقلین است (124/1). حضرت فاطمه علیه السلام در بیانات خویش، امت را به سبب فراموش کردن حدیث ثقلین و پایمال کردن حق حضرت علی علیه السلام، مورد سرزنش و انتقاد قرار داده است (طبری امامی، 124). این حدیث گویای این نکته است که هدایت و رستگاری، در گرو پیروی از قرآن و اهل بیت علیه السلام است؛ هر کس از این دو منحرف شود، از راه راست اسلام و روش پیامبر صلی الله علیه و آله منحرف خواهد شد، و پیروی از یکی از این دو بدون دیگری بی ثمر است؛ زیرا آنها هرگز از هم جدا نمی شوند. امامت و پیشوایی حضرت علی علیه السلام و عترت و قرآن از این حدیث به روشنی قابل استفاده است و تردیدی در آن نیست.

6. حدیث دوازده امام:

این حدیث نیز، از جمله احادیثی است که از سوی حضرت فاطمه علیه السلام نقل شده و در آن جابر بن عبدالله انصاری از لوحی به رنگ زمرد یاد می کند که در دستان حضرت فاطمه علیه السلام دیده است و در آن اسامی رسول خدا صلی الله علیه و آله و دوازده امام معصوم علیه السلام با خطی سفید و نورانی نگاشته شده بود و این

لوح، هدیه خدا به پیامبر صلی الله علیه و آله و هدیه او به دخترش فاطمه علیه السلام بوده تا بشارتی فرح بخش برای او باشد (کلینی، 1/ 527 - 528؛ ر.ک: صدوق، کمال الدین، 1/ 308 - 311). در این حدیث، افزون بر امامت امیرمؤمنان علیه السلام، به اسامی همه امامان شیعه علیه السلام تصریح شده، و از جمله دلیلهایی است که در اثبات امامت همه امامان شیعه علیه السلام، به آن استناد می شود. در حدیثی دیگر، حضرت فاطمه علیه السلام در پاسخ به سهل بن سعد (سعید) انصاری که درباره امامان پرسیده بود، روایتی را نقل می کند که در آن پیامبر صلی الله علیه و آله، خطاب به حضرت علی علیه السلام، او را امام و خلیفه پس از خود معرفی می کند و در ادامه حدیث، اسامی امامان بعدی را تا حضرت مهدی نماد نام می برد (خزاز قمی، 195 - 196؛ عاملی نباطی، 2/ 147 - 148).

ویژگیهای امام:

اشاره

اندیشمندان شیعه و اهل سنت ویژگیهای گوناگونی برای امام برشمرده اند؛ در این بین اهل سنت بیشتر به ویژگیهایی همچون قریشی بودن، علم به احکام، عدالت در حد مشهور و توان اجرای احکام اشاره کرده اند (جرجانی، شرح مواقف، 8/ 349 - 350؛ ر.ک: سبحانی، 4/ 17 - 18). طرح این ویژگیها از سوی عامه، تحت تأثیر پذیرش خلفای غیر منصوب بوده و برای اینکه توجیه مناسبی برای خلافت آنها باشد، به ناچار ویژگیهای امام را تنزل دادند. اما شیعه با استناد به منابع قطعی، ویژگیهای حقیقی امام را برشمرده و به آن معتقد گردید؛ این ویژگیها عبارتند از:

1. عصمت:

از نظر شیعه، عصمت به معنای مصونیت از گناه و اشتباه است و منشأ آن توفیق الهی و لطف خداوند به معصوم است که موجب می شود تا او از روی اختیار، مرتکب معصیت و خطا نشود و محدوده آن، هم در زمینه تبیین

ص: 261

احکام و معارف اسلامی است، و هم در زمینه حکومت و اداره جامعه اسلامی (مقاله عصمت فاطمه علیه السلام).

جامعه اسلامی پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله، به نگهبانانی آگاه به حقیقت قرآن و سنت پیامبر صلی الله علیه و آله، برای تفسیر و تبیین حقیقت شریعت، در جهت رفع مشکلات اعتقادی، علمی و دینی مردم نیازمند بود تا به پرسشهای جدید در عرصه های گوناگون پاسخ دهند و از هرگونه انحراف در عقیده و تحریف شریعت پیشگیری نمایند؛ بنابراین، متصدیان می بایست از دانشی گسترده و خطاناپذیر برخوردار بوده و از هر لغزشی مصون باشند؛ زیرا همان گونه که حکمت الهی اقتضا می کند، دریافت و ابلاغ وحی باید بدون خطا و اشتباه باشد. همچنین عصمت در تفسیر و تبیین این احکام و وحی الهی نیز، لازمه حکمت الهی است؛ زیرا در صورت خطا در تبیین وحی، صرف ابلاغ وحی سودی نخواهد داشت و هدف آفرینش تأمین نخواهد شد. در اثبات عصمت امامان علیه السلام ما به دلیلهای فراوانی نیز استناد شده است. از مهم ترین دلیلهای عصمت اهل بیت علیه السلام، آیه تطهیر (احزاب، 33) است که بر اساس آن، خداوند اراده فرموده تا پلیدی و گناه را از اهل بیت علیه السلام دور کند و آنها را به نهایت پاکی و طهارت برساند. یکی دیگر از آیاتی که برای اثبات عصمت امام بدان استناد شده است، آیه 124 سوره بقره است که خداوند در برابر درخواست حضرت ابراهیم علیه السلام که امامت را برای فرزندان خود نیز درخواست کرد، فرمود:

«عهد و پیمان الهی (امامت) شامل ظالمان نخواهد شد». و به شهادت دیگر آیات قرآنی ظلم، ارتکاب گناه و کفر را شامل می شود (بقره، 229، 254؛ لقمان، 13)؛ بنابراین تنها کسانی می توانند امام باشند که در تمام عمر خویش، هرگز ظلم و معصیتی

مرتکب نشده و معصوم باشند (سید مرتضی، الشافی، 139/3؛ طوسی، التبیان، 449/1؛ طبرسی، مجمع البیان، 377/1 - 378؛ مظفر، 16/2). از دلایل دیگر، آیه 59 سوره نساء (آیه اولی الامر) و روایات فراوان، از جمله حدیث ثقلین است. همچنین حدیثی که در آن پیامبر صلی الله علیه و آله به حضرت فاطمه علیه السلام نوید می دهد که خداوند نه امام پاک و معصوم، از نسل امام حسین علیه السلام عنایت خواهد کرد که مهدی این امت نیز در میان آنهاست (خزاز قمی، 124؛ عاملی نباطی، 119/2؛ مجلسی، 307/36 - 308). در این حدیث، به معصوم بودن امامان شیعه علیه السلام تصریح شده است. با اثبات عصمت، مسئله لزوم تعیین الهی امام نیز بیشتر روشن می شود (مقاله عصمت فاطمه علیه السلام).

2. علم امام:

مشهور علمای شیعه، با استناد به آیات (آل عمران، 7؛ عنکبوت، 49؛ نجم، 3 - 5 جن، 26 - 27) و روایات فراوان، معتقدند که امامان علیه السلام در امور دینی، دنیوی و غیبی، درباره گذشته و آینده از دانشی فراگیر برخوردارند که بخشی از دانش آنها، از رسول خدا صلی الله علیه و آله به ایشان ارث رسیده است و بخش دیگر آن در زمره علوم لدنی است که خداوند بدون واسطه به ایشان الهام نموده است (ر.ک: کلینی، 212/1 - 214، 221 - 228، 239 - 242، 255 - 265). همان گونه که خداوند درباره مصاحب (همراه) و معلم حضرت موسی علیه السلام - که گفته شده حضرت خضر علیه السلام است - فرمود: «وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا؛ و از نزد خود، وی را علم [لدنی و اسرار غیب الهی] آموختیم» (کهف، 65). در این باره پیامبر خدا صلی الله علیه و آله، برای دخترش فاطمه علیه السلام، حضرت علی علیه السلام را این گونه توصیف فرموده که هیچ یک از امت من جز علی علیه السلام، به فراگیری همه علوم من نائل نشد و او داناترین مردم به کتاب خدا و سنت پیامبر صلی الله علیه و آله است. خداوند دانشهای همه فرشتگان و پیامبران پیشین را به پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله تعلیم

فرمود و افزون بر آن، به او دانشی آموخت که هیچ کس به آن دسترسی نداشت؛ سپس به پیامبر صلی الله علیه و آله فرمان داد که همه علوم خود را به حضرت علی علیه السلام بیاموزد (ر.ک: هلالی عامری، 132 - 134؛ صدوق، کمال الدین، 1/ 262 - 263). حضرت علی صلی الله علیه و آله در تبیین گوشه ای از این دانش، فرموده است رسول خدا صلی الله علیه و آله هزار در از دانش به روی وی گشوده که از هر دری، هزار در دیگر باز می شود (کلینی، 1/ 296). امام صادق علیه السلام نیز، سرچشمه دانش امام را الهام الهی و نزول فرشتگان بیان کرده است (طوسی، الامالی، 408). فرشتگان بر حضرت فاطمه علیه السلام فرود می آمدند و او با آنها سخن می گفت؛ چنان که جبرئیل پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله بر حضرت فاطمه علیه السلام فرود می آمد و اخبار غیبی را درباره آینده بازگو می کرد (0 مقاله محدثه بودن فاطمه علیه السلام) و حضرت علی علیه السلام آنها را می نوشت که این نوشته به مصحف حضرت فاطمه علیه السلام معروف است (کلینی، 1/ 241، 458؛ مجلسی، 22/ 545 - 546). امام صادق علیه السلام این مصحف را از جمله منابع علم امام معرفی کرده است (کلینی، 1/ 239 - 240؛ به مقاله مصحف فاطمه علیه السلام).

دفاع حضرت فاطمه علیه السلام از حریم امامت:

حمایت حضرت فاطمه علیه السلام از حریم امامت، به نقل احادیث امامت خلاصه نمی شود. ایشان پس از ماجرای سقیفه و بیعت برخی از مردم با خلیفه اول، در نخستین اقدام عملی خویش، به همراه امیر مؤمنان علیه السلام دو فرزندش، امام حسن علیه السلام و امام حسین علیه السلام در پوشش تاریکی شب، تا سه شب به در خانه مهاجران و انصار می رفتند و حقانیت حضرت علی علیه السلام را گوشزد نموده و آنها را به یاری اهل بیت علیه السلام فرا می خواندند؛ گرچه جز چهار نفر، کسی حاضر به یاری نشد (هلالی عامری، 148؛ طبرسی، الاحتجاج، 1/ 107؛ مجلسی، 22/ 328 - 329). اقدام حضرت فاطمه علیه السلام در بازپس گیری فدک و

تحمل سختیها در راستای استفاده از آن نیز، به منظور پیشبرد اهداف سیاسی و بازپس گیری حق امامت بود (مقاله فدک). ایشان در دفاع از حق امیر مؤمنان علیه السلام، نامالیقات بسیاری را تحمل کرد. در حادثه هجوم به خانه وحی، دچار آسیبهای جدی شد؛ فرزندش سقط گردید و همان جراحتها و آسیبهها، به شهادت ایشان انجامید (مقاله شهادت فاطمه علیه السلام). فشارها و نامالیقات وارده بر ایشان به قدری بود که دختر پیامبر صلی الله علیه و آله، وقتی حضرت علی علیه السلام را در محاصره مخالفان دید که به اجبار و تهدید به قتل، او را برای بیعت می برند، تصمیم به نفرین آنها گرفت؛ امام علی علیه السلام سوگند یاد کرد چنانچه حضرت فاطمه علیه السلام ناله سردهد، دیگر برای مردم مدینه مهلتی باقی نخواهد ماند و زمین و اهل آن، در کام مرگ فرو خواهند رفت. سلمان پیام امام علی علیه السلام را به حضرت فاطمه علیه السلام رساند و از او خواست که از نفرین خودداری کند (مفید، الاختصاص، 186؛ بحرانی، 338/5). آخرین اقدام عملی حضرت علیه السلام، وصیت ایشان به دفن شبانه و مخفیانه بود (جوهری بصری، 147؛ صدوق، معانی الاخبار، 356؛ اربلی، 2/116)، وصیتی که نشانه اعتراض به نظام حاکم و مشروعیت نداشتن آن و پیامی برای نسلهای بعدی مسلمانان است (مقاله خاکسپاری فاطمه علیه السلام).

امامت و فضایل حضرت علی در سخنان حضرت فاطمه صلی الله علیه و آله: حضرت فاطمه صلی الله علیه و آله در مدت کوتاه پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله، برای متوجه ساختن مردم به اهمیت امامت حضرت علی صلی الله علیه و آله، هنگام سوگواری برای پدر، به ذکر فضایل امیر مؤمنان علیه السلام نیز می پرداخت تا آنها را با مقام و جایگاه آن حضرت علیه السلام آشنا نماید؛ چنان که در غم فراق پدر، غربت اسلام و تهاجم به حریم ولایت، پدر بزرگوارش را مخاطب قرار داده، پس از شکوه از فراق او، به سوگواری بودن

حضرت علی علیه السلام اشاره می کرد و با بیان فضایل وی می گفت: او پدر حسن و حسین علیهما السلام، دو فرزند رسول خدا صلی الله علیه و آله است، کسی که برادر پیامبر صلی الله علیه و آله و امام برگزیده و دوست بی مانند اوست؛ وی از کودکی نزد پیامبر صلی الله علیه و آله بزرگ شده و تربیت یافته و در بزرگسالی به مقام اخوت و برادری پیامبر صلی الله علیه و آله رسیده است؛ محبوب ترین اصحاب و بهترین دوستان پیامبر صلی الله علیه و آله است؛ کسی که در پذیرش اسلام از دیگران پیشی گرفته و هجرت نموده، اما اکنون مانند اسیران او را به سوی بیعت تحمیلی می کشند و می برند (ر.ک: مجلسی، 176/43؛ محدث قمی، 118؛ رحمانی همدانی، 710). هنگامی که درباره سکوت حضرت علی علیه السلام و قیام نکردنش برای رسیدن به حق خود، از حضرت فاطمه علیها السلام پرسیدند؛ در پاسخ، حدیثی از پیامبر صلی الله علیه و آله را یادآور شد که مثل امام، همانند کعبه است؛ این مردم هستند که باید در اطراف او طواف کنند، نه آنکه کعبه دور مردم طواف نماید، و ادامه می دهد که چنانچه حق به اهلش واگذار و از عترت رسول خدا صلی الله علیه و آله اطاعت می شد، هرگز اختلافی به وجود نمی آمد (ر.ک: خزاز قمی، 197 - 200). حضرت فاطمه علیه السلام همچنین خاندان عصمت و طهارت را وسیله ارتباط با مخلوقات، برگزیدگان الهی، جایگاه پاکبها، نشانه های روشن خداوند و وارثان پیامبران الهی معرفی کرده است (جوهری بصری، 101؛ ابن ابی الحدید، 16 / 211 - 212).

مهدویت:

از دیگر اعتقادات اسلامی که شیعه در امر امامت به آن پایبند است، وجود مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف و ظهور آن حضرت در آخرالزمان است (مقاله مهدویت). در احادیثی که حضرت فاطمه علیه السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل کرده، از وی یاد شده است؛ از آن جمله حدیث لوح می باشد که جابر درباره دوازده نام

نورانی روی لوح، از حضرت فاطمه علیها السلام می پرسد و ایشان در پاسخ می فرماید: «اینها نامه‌های اوصیاست که نخستین ایشان، پسرعموی من و سپس یازده تن از فرزندانم که آخرین آنها قائم است» (صدوق، عیون اخبار الرضا علیه السلام، 51/2؛ مجلسی، 36/202 - 203). در سخن دیگری از حدیث لوح، حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف همانم پیامبر صلی الله علیه و آله معرفی می شود که در آخرالزمان قیام خواهد کرد، در حالی که ابری سفید بر سر او سایه افکنده و منادی با کلامی فصیح، ندا می دهد و در مغرب و مشرق جن و انس صدای او را می شنوند که می گوید: «او مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف از آل محمد صلی الله علیه و آله است که زمین را از عدالت پر خواهد کرد؛ همان گونه که از ظلم و ستم سرشار و لبریز گردیده است» (طوسی، الامالی، 291-292؛ مجلسی، 36/202 - 203). مضمون این حدیث در روایات دیگری نیز تکرار شده است (مجلسی، 52/290). لبریز شدن جهان از ظلم و ستم، حاکی از این است که زندگی در آن زمان برای مردم بسیار دشوار شده و در هیچ جا آرامش و سکونی نخواهد بود؛ اما با ظهور آن حضرت عجل الله تعالی فرجه الشریف ریشه ظلم و ستم از بین رفته و زمین از عدل و داد لبریز خواهد شد (مقاله مهدویت).

منابع:

ابن ابی الحدید، عزالدین (م. 656ق.)، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، دار احیاء الکتب العربیة، 1378ق؛ ابن فارس، احمد بن فارس (م. 395ق.)، معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، 1404ق؛ ابن هشام، عبدالملک حمیری (م. 8 - 213ق.)، السیرة النبویة، تحقیق محمد محیی الدین عبد الحمید، القاهرة، مکتبة محمد علی صبیح و اولاده، 1383ق؛ اربلی، علی بن عیسی (م. 693ق.)، کشف الغمة فی معرفة الائمة علیهم السلام، بیروت، دارالاضواء، 1405ق؛ امام خمینی، سیدروح الله موسوی (م. 1409ق.)،

البيع، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني، 1421ق؛ اميني، عبدالحسين (م. 1392ق.)، الغدير في الكتاب و السنة و الادب، بيروت، دار الكتاب العربي، 1397ق؛ ايحي، عبدالرحمن بن احمد (م. 756ق.)، المواقف في علم الكلام، تحقيق عبدالرحمن عميرة، بيروت، دار الجيل، 1417ق؛ بحراني، سيدهاشم حسيني (م. 1107ق.)، غاية المرام و حجة الخصام، تحقيق سيدعلي عاشور؛ بيضاوي، عبدالله بن عمر (م. 685ق.)، انوارالتنزيل و اسرار التأويل (تفسير بيضاوي)، تحقيق محمد عبدالرحمن مرعشلي بيروت، دار احياء التراث العربي، 1418ق؛ ترمذي، محمد بن عيسى (م. 279ق.)، سنن الترمذي، تحقيق عبدالوهاب عبداللطيف، بيروت، دار الفكر، 1403ق؛ جرجاني، علي بن محمد (م. 816ق.)، التعريفات، تحقيق ابراهيم الاياري، بيروت، دار الكتاب العربي، 1405ق؛ همو، شرح المواقف، مصر، مطبعة السعادة، 1325ق؛ جوهرى، اسماعيل بن حماد (م. 393ق.)، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية، تحقيق احمد عبدالغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين، 1407ق؛ جوهرى بصرى، احمد بن عبدالعزيز (م. 323ق.)، السقيفة و فدك، تحقيق محمدهادى اميني، بيروت، شركة الكتبي، 1413ق؛ حاكم حسكاني، عبيد الله بن عبدالله (م. 506ق.)، شواهد التنزيل، تحقيق محمدباقر محمودى، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى، 1411ق؛ حسيني ميلاني، سيدعلي، خلاصة عبقات الانوار في امامة الائمة الاطهار عليهم السلام، تهران، مؤسسة البعثة، 1404ق؛ خزاز قمى، على بن محمد (م. 400ق.)، كفاية الاثر في النص على الائمة الاثني عشر عليهم السلام، تحقيق سيد عبد اللطيف حسيني كوه كمرى، قم، انتشارات بيدار، 1401ق؛ رحمانى همدانى، احمد، فاطمة الزهراء عليها السلام بهجة قلب المصطفى، تهران، انتشارات بدر، 1369ش؛ زمخشري، محمود بن عمر (م. 538ق.)، الكشاف، بيروت، دار الكتاب العربي، 1407ق؛ سبحانى، جعفر، الالهيات على هدي الكتاب و السنة و العقل، تحقيق حسن محمد مكى عاملى، بيروت، الدار الاسلامية، 1409ق؛ سيد مرتضى، على بن حسين (م. 436ق.)، رسائل الشريف المرتضى،

تحقيق سيداحمد حسيني، سيد مهدي رجائي، قم، دار القرآن الكريم، 1405ق؛ همو، الشافي في الامامه، تحقيق سيد عبدالزهرا حسيني، قم، انتشارات اسماعيليان، 1410ق؛ سيوطي، جلال الدين (م. 911ق.)، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، بيروت، دار المعرفه؛ شرييني، محمد بن احمد (م. 977ق.)، الاقناع في حل الفاظ ابي شجاع، دار المعرفه؛ صدوق، محمدبن علي (م. 381ق.)، عيون اخبار الرضا عليه السلام، تحقيق حسين اعلمي، بيروت، مؤسسة الأعلمي، 1404ق؛ همو، كمال الدين و تمام النعمه، تحقيق علي اكبر غفاري، قم، نشر اسلامي، 1405ق؛ همو، معاني الاخبار، تحقيق علي اكبر غفاري، قم، نشر اسلامي، 1361ش؛ طباطبائي، سيدمحمدحسين (م. 1402ق.)، الميزان في تفسير القرآن، قم، نشر اسلامي، 1417ق، طبرسي، احمد بن علي (م. 560ق.)، الاحتجاج، تحقيق سيدمحمدباقر خراسان، النجف الاشرف، دار النعمان، 1386ق؛ طبرسي، فضل بن حسن (م. 548ق.)، مجمع البيان في تفسير القرآن، تحقيق عده اي از محققين، بيروت، مؤسسة الأعلمي، 1415ق؛ طبري، محمد بن جرير (م. 310ق.)، تاريخ الامم والملوك، تحقيق گروهی از دانشمندان، بيروت، مؤسسة الأعلمي، 1403ق، طبري امامي، محمد بن جرير (م. قرن 5)، دلائل الامامه، قم، مؤسسة البعثة، 1413ق؛ طوسي، محمدبن حسن (م. 460ق.)، الامالي، تحقيق مؤسسة البعثة، قم، دار الثقافة، 1414ق؛ همو، التبيان في تفسير القرآن، تحقيق احمد قصير عاملي، مكتب الاعلام الاسلامي، 1409ق؛ عاملي نباطي، علي بن يونس (م. 877ق.)، الصراط المستقيم الى مستحقي التقديم، تحقيق محمدباقر بهبودي، المكتبة المرتضوية، 1384ق؛ علامه حلي، حسن بن يوسف (م. 726ق.)، الألفين في امامت اميرالمؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام، كويت، مكتبة الألفين، 1405ق؛ همو، نهج الحق و كشف الصدق، تحقيق سيدرضا صدر، عين الله حسني، قم، دار الهجرة، 1414ق؛ فراهيدي، خليل بن احمد (م. 175ق.)، العين، تحقيق مهدي مخزومي، ابراهيم سامرائي، قم، مؤسسة دار الهجرة، 1410ق؛ قاضي عبدالجبار اسد آبادي، عبدالجبار بن احمد-

(م. 415ق.)، المغنى فى ابواب التوحيد و العدل، تحقيق جورج قنوانى، قاهرة، الدار المصرية، 1965م؛ همو، شرح الاصول الخمسه، تحقيق مصطفى رباب، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1412ق؛ قندوزى، سليمان بن ابراهيم (م. 1294ق.)، يبايع المودة لذوي القربى، تحقيق سيدعلى جمال اشرف حسيني، دارالاسوة، 1416ق؛ كوفى، محمدبن سليمان (م. قرن3)، مناقب الامام اميرالمؤمنين على بن ابى طالب عليه السلام، تحقيق محمدباقر محمودى، قم، مجمع احياء الثقافة الاسلاميه، 1412ق؛ كلينى، محمد بن يعقوب (م. 329ق.)، الكافى، تحقيق على اكبر غفارى، تهران، دار الكتب الاسلاميه، 1363ش؛ مجلسى، محمدباقر (م. 1111ق.)، بحار الانوار، تحقيق محمدباقر بهبودى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1403ق؛ محدث قمى، عباس (م. 1359ق.)، بيت الاحزان فى ذكر احوالات سيده نساء العالمين فاطمة الزهراء عليها السلام، قم، دار الحكمة، 1412ق؛ مسلم نيشابورى، مسلم بن حجاج (م. 261ق.)، صحيح مسلم، بيروت، دار الفكر؛ مظفر، محمدحسن (م. 1375ق.)، دلائل الصدق، القاهرة، دار المعلم، 1396ق؛ مفيد، محمد بن محمد (م. 413ق.)، الاختصاص، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1414ق؛ همو، الارشاد فى معرفة حجج الله على العباد، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لتحقيق التراث، بيروت، دار المفيد، 1414ق؛ نعمانى، محمد بن ابراهيم (م. 360ق.)، الغيبة، تحقيق فارس حسون، انوار الهدى، 1422ق؛ نهج البلاغه، الامام على بن ابى طالب عليه السلام، الشريف الرضى، تحقيق و شرح محمد عبده، بيروت، دار المعرفة، 1412ق؛ هلالى عامرى، سليم بن قيس (م. 85ق.)، كتاب سليم بن قيس، تحقيق محمدباقر انصارى، قم، نشر الهادى، 1420ق.

عزالدين رضائزاد

ص: 270

ویژگیهای شیعه از نگاه حضرت فاطمه علیها السلام.

شیعه برگرفته از «ش ی ع» و دارای دوریشه معنایی متفاوت است: نخست، پخش شدن، گسترش یافتن، انتشار و شیوع؛ و دیگری، معاضدت و یاری که در این صورت شیعه به معنای یار و یاور است (ابن فارس، 3/235؛ فیومی، 329). فراهیدی در تبیین معنای دوم، شیعه را مجموعه ای از افراد دانسته است که هوادار و پیرو گروهی دیگر باشند (2/191). در اصطلاح، تعاریف گوناگونی از شیعه ارائه شده است که قدیمی ترین آنها به ابان بن تغلب (م. 141 ق.) تعلق دارد. وی شیعه را کسانی می داند که در آموزه های دینی مورد اختلاف منسوب به پیامبر صلی الله علیه و آله، به حضرت علی علیه السلام رجوع کرده و سخن وی را پذیرفته باشند (نجاشی، 12). شیخ مفید، تعریف شیعه را مقید به اعتقاد به امامت بلافصل حضرت علی علیه السلام و نفی سه خلیفه پیش از او دانسته است (35). چنان که شهرستانی در تعریف شیعه، اعتقاد به خلافت حضرت علی علیه السلام از روی نص و وصیت آشکار یا پنهان و خارج نشدن امامت از نسل وی را مطرح کرده است (1/146). شهید ثانی نیز، پیروی از امام علی علیه السلام و مقدم داشتن او بر دیگران را تنها شرط شیعه بودن ذکر نموده است (الروضه البهیة، 3/182). در یک تعریف کلی، شیعه شامل فرقه های مختلفی مانند اثنی عشریه، زیدیه، اسماعیلیه و ... است؛ یعنی کسانی که علی بن ابی طالب علیه السلام را خلیفه بلافصل پیامبر صلی الله علیه و آله دانسته و از او پیروی می کنند (اشعری، 5؛ مفید، 35؛ طبرسی، مجمع البیان، 4/77)؛ گرچه برخی از این تعریفها تنها بر اثنی عشریه منطبق است؛

چنان که بعضی از صاحب نظران در تعریف شیعه آنان را کسانی دانسته اند که در کنار اعتقاد به توحید، عدل، نبوت و معاد، به برگزیده شدن و جانشینی دوازده امام علیهم السلام پس از پیامبر صلی الله علیه و آله از جانب خداوند برای هدایت انسانها عقیده دارند که نخستین آنها حضرت علیه السلام و آخرینشان حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف است (ر.ک: صدوق، الاعتقادات، 104؛ همو، کمال الدین، 246؛ شهرستانی، 146/1). با توجه به تعریف یادشده، توصیف شیعه به کسانی که امام علیه السلام را برتر از عثمان یا هر سه خلیفه بدانند، یا تعریف شیعه به رافضی و غالی که از سوی برخی از عالمان اهل سنت (ر.ک: ابن حجر عسقلانی، 81/1 - 82) ارائه شده است، مورد پذیرش و مطابق دیدگاه عالمان شیعه نخواهد بود.

درباره پیشینه و چگونگی شکل گیری شیعه به عنوان یک مذهب و فرقه متمایز، از سوی عالمان شیعه، نویسندگان اهل سنت و خاورپژوهان، دیدگاههای گوناگونی ارائه شده است. به باور بسیاری از عالمان و نویسندگان شیعه نوبختی، 17؛ مجلسی، 194/29، و نیز با توجه به منابع روایی شیعه و اهل سنت (ر.ک: طبرانی، المعجم الاوسط، 187/4؛ 354/6 - 355؛ همو، المعجم الکبیر، 1/319؛ حاکم حسکانی، 467/2) تشیع در دوران حیات پیامبر صلی الله علیه و آله شکل گرفته و عنوان شیعه از زبان رسول اکرم صلی الله علیه و آله بر بعضی از اصحاب آن حضرت صلی الله علیه و آله، مانند سلمان فارسی، ابوذر غفاری، مقداد بن اسود و عمار بن یاسر، به عنوان طرفداران و دوستداران امیر مؤمنان علیه السلام اطلاق شده است.

روایات نقل شده از حضرت فاطمه علیها السلام نیز، همین دیدگاه مشهور را مورد تأیید قرار می دهد، به عنوان نمونه: آن حضرت علیها السلام خود، راوی حدیثی از پیامبر صلی الله علیه و آله است

که در آن، از بهشت به عنوان جایگاه حضرت علی علیه السلام و شیعیان او یاد شده است (طبری امامی، دلائل الامامه، 68؛ اربلی، 1/135؛ ذهبی، 2/18). در حدیثی دیگر، حضرت فاطمه علیها السلام سخنی از پیامبر صلی الله علیه و آله درباره امام علی علیه السلام نقل می کند که فرمود: «او و شیعه اش در بهشت هستند» (ر.ک: قندوزی، 2/314). افزون بر این، حدیث معراج و برخی از روایات دیگر که حضرت فاطمه علیها السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل کرده نیز، شاهدی بر همین مدعاست (مجلسی، 65/76 - 77). همچنین در روایتی از جابر بن عبدالله انصاری، وی از لوح سبزی یاد می کند که در دستان حضرت فاطمه علیها السلام دیده و در آن، افزون بر نام شریف پیامبر صلی الله علیه و آله، نامهای دوازده امام معصوم علیهم السلام به خطی سفید نوشته شده بود (کلینی، 1/527 - 528).

هرچند در عرف مردم، اصطلاح شیعه بر هر کسی که اعتقاد به امامت ائمه علیهم السلام داشته و ادعای محبت به اهل بیت علیهم السلام عمل کند، اطلاق می شود، ولی از منظر روایات اهل بیت علیهم السلام، شیعه حقیقی کسی است که در کنار ویژگیهای پیش گفته، در کردار و رفتار نیز از آنان پیروی کند (ابن ادریس حلی، 639؛ طبرسی، مشکاة الانوار، 138 - 1391). از برخی روایات حضرت فاطمه علیها السلام که در آنها دو واژه مُحِب و شیعه در کنار یکدیگر قرار گرفته اند (طوسی، الامالی، 67 - 68؛ طبری، 20)، می توان دریافت که این دو واژه از نظر مفهومی و مصداقی متفاوت هستند. بر اساس حدیثی از ایشان، ملاک شیعه بودن، عبارت است از روح تبعیت و انقیاد از اهل بیت علم علیهم السلام و عمل به فرامین و دوری از نواهی اهل بیت علیهم السلام (مجلسی، 65/155). آن حضرت علیها السلام در ادامه، با بیان تفاوت شیعه و محب، شیعیان را از برگزیدگان بهشت معرفی نمود، و دوستان اهل بیت علیهم السلام را که در دل و زبان، تسلیم آنها هستند، ولی در عمل تخلف می کنند، شیعه نمیداند؛

هرچند محبتی که به اهل بیت علیهم السلام دارند، آنان را نجات دهد و با شدايد قيامت و يا عذابهای جهنم، پاک شده و به بهشت وارد شوند (مجلسی، 155/65). این سخن با معنای لغوی شیعه که به مفهوم تابع و پیرو است نیز، سازگاری دارد و در حقیقت، هر شیعه ای مُحِب است، اما هر مُحِبی لزوماً شیعه نیست. البته لازمه مرتبه اعلاي محبت اهل بیت علیهم السلام پیروی از آنهاست، که در قرآن و روایات نیز، مورد تأیید قرار گرفته است؛ بر همین اساس قرآن محبت را با پیروی پیوند می زند: «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ»؛ (بگو اگر خدا را دوست می دارید از من پیروی کنید تا خداوند شما را دوست بدارد) (آل عمران، 31). امام صادق علیه السلام نیز در حدیثی، نافرمانی از خدا را نشانه دوست نداشتن خدا دانسته است (صدوق، الامالی، 578؛ ابن شعبه حرانی، 294).

ویژگیها و وظایف شیعه:

حضرت فاطمه علیها السلام در سخنانی جامع و فراگیر، بنیانی ترین ویژگیها و وظایف شیعه را عمل به فرامین اهل بیت علیهم السلام و ترک چیزهایی که آنها نهی نموده اند، دانسته است (مجلسی، 155/65). با توجه به این سخنان، وظیفه هر شیعه، عمل به تمام تکالیف و واجبات و ترک همه حرامهاست. تفصیل این اوصاف را می توان در سخنان اهل بیت علیهم السلام ملاحظه نموده، مورد مطالعه قرار داد (ر.ک: صدوق، صفات الشیعه).

از جمله اموری که حضرت فاطمه علیها السلام به آن تأکید نموده، و آن را موجب نزول بهترین مصلحتها برای بندگان می داند، عبادت خالصانه است (مجلسی، 250/67)؛ چنان که از رسول اکرم صلی الله علیه و آله نقل می کند که آزار ندادن همسایه از ویژگی های مؤمنان است (مجلسی، 62/43) و بخل ورزی را موجب سقوط در آتش می داند (طبری امامی، دلائل الامامه، 71).

در کلام حضرت فاطمه علیها السلام به فضیلت‌های بسیاری برای شیعیان اشاره شده است که برخی از آنها مربوط به دنیا و برخی دیگر مربوط به آخرت هستند؛ از جمله فضایل اخروی شیعه، ورود به بهشت است. حضرت فاطمه علیها السلام از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل می‌کند که آن حضرت صلی الله علیه و آله، حضرت علی علیه السلام و شیعیان او را در زمره اهل بهشت معرفی نموده‌اند (خوارزمی، 355-356؛ بحرانی، غایة المرام، 63/6؛ قندوزی، 314/2). شفاعت دیگران، از جمله فضایل برخی از شیعیان است که بشارت برخورداری از آن به حضرت فاطمه علیها السلام داده شد (مجلسی، 355/73)؛ آن حضرت علیها السلام که به خاطر مجاهدتها و تلاشهای بی نظیر، از مقام و جایگاهی ویژه نزد خدا و رسولش برخوردار است، در آخرت صاحب مقام شفاعت برای شیعیان، دوستان و محبان فرزندان خود است (فتال نیشابوری، 149؛ ابن شهر آشوب، 108/3؛ مجلسی، 52/8؛ 65/23؛ به مقاله شفاعت و فاطمه علیها السلام).

از جمله دیگر فضایل شیعیان، عبارتند از: آشکار شدن قدر و منزلت ویژه آنان مغربی، 63/3؛ مجلسی، 65/43)؛ برخورداری نیمی از حسنات حضرت فاطمه علیها السلام که به شیعیان خود می‌بخشد (بحرانی، غایة المرام، 89/6)؛ تکریم و بهره‌مندی از نعمتهای اخروی و تحسین الهی و برخورداری از همراهی فرشتگان؛ چنان که حضرت علیها السلام به عمار خبر داده است (طبری امامی، دلائل الامامه، 104؛ همو، نوادر المعجزات، 97؛ بحرانی، مدینه معجز، 368-369/1) و نیز دریافت اجر و پاداش شهیدان (علامه حلی، 22؛ ر.ک: بحرانی اصفهانی، 895/11) و بهره‌مندی عالمان شیعه از خلعت‌های بهشتی، هنگامی که در روز قیامت محشور خواهند شد (تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام، 340؛ شهید ثانی، منیة المرید، 115؛ مجلسی، 3/2).

افزون بر فضایل یادشده در کلام آن حضرت علی علیها السلام فضیلت‌های بسیار دیگری را نیز می‌توان در سخنان اهل بیت علیهم السلام مشاهده نمود (ر.ک: صدوق، فضائل الشیعه، 5)؛ همچنان که برخی از فضایل دنیوی نیز در کلام حضرت فاطمه علیها السلام ذکر شده است؛

مانند پاکیزگی ولادت (حلی، 141؛ مجلسی، 65/76-7) که به تصریح امام صادق علیه السلام حلال زادگی، نخستین نعمت الهی است (طوسی، تهذیب الاحکام، 4/143)؛ همچنین سرافرازی و کامیابی دنیا و آخرت (ر.ک: طبری، 183-184؛ مجلسی، 65/76-7) و حلیت سهم فیء و انفال که حضرت فاطمه علیها السلام با خواست حضرت علی علیه السلام سهم خود را به شیعیان بخشید (طوسی، تهذیب الاحکام، 4/143؛ حر عاملی، 6/381). در این پیوند، باید به این نکته مهم اشاره نمود که قرآن، یکی از راههای رسیدن به خیرات و برکات را رعایت تقوا و به کار بستن دستورهای شرعی در کنار ایمان به خدا و آخرت (اعراف، 96؛ انفال، 29؛ طلاق، 2-3) دانسته است. از این رو شیعیان به خاطر اعتقاد به امامت و حقانیت اهل بیت علیهم السلام مشمول این خیرات، برکات و فضایل دنیوی خواهند بود.

منابع:

ابن ادریس حلی، محمد بن منصور (م. 598ق.)، مستطرفات السرائر، قم، نشر اسلامی، 1411ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (م. 852ق.)، تهذیب التهذیب، بیروت، دار الفکر، 1404ق؛ ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (م. قرن 4)، تحف العقول عن آل الرسول صلی الله علیه و آله، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، نشر اسلامی، 1404ق؛ ابن شهر آشوب، محمد بن علی (م. 588ق.)، مناقب آل ابی طالب، تحقیق گروهی از اساتید نجف اشرف، النجف الاشرف، المكتبة الحیدریة، 1376ق؛ ابن فارس، احمد بن فارس (م. 395ق.)، معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، 1404ق، اربلی، علی بن عیسی (م. 693ق.)، کشف الغمة فی معرفة الائمة علیهم السلام، بیروت، دارالاضواء، 1405ق؛ اشعری، علی بن اسماعیل (م. 330ق.)، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، تحقیق هلموت ریتز، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ بحرانی، سیدهاشم حسینی (م. 1107ق.)، غایة المرام و حجة الخصام، تحقیق سیدعلی عاشور؛ همو، مدینه معاجز الائمة الاثنی عشر و دلائل الحجج علی البشر، تحقیق عزت الله مولائی، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیه 1413ق؛ بحرانی اصفهانی، عبدالله بن نورالله (م. قرن 12)، عوالم العلوم و المعارف و الأحوال، قم،

مؤسسه امام مهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، 1425ق؛ تفسير منسوب به امام عسكري عليه السلام، التفسير المنسوب الى الامام العسكري عليه السلام، قم، مدرسة الامام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، 1409ق؛ حاكم حسكاني، عبيدالله بن عبدالله (م. 506ق.)، شواهد التنزيل، تحقيق محمدباقر محمودي، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، 1411ق؛ حر عاملي، محمدبن حسن (م. 1104ق.)، وسائل الشيعه، تحقيق رباني شيرازي، بيروت، دار احياء التراث العربي، 1403ق؛ حلي، حسن بن سليمان (م. قرن 9)، المحتضر، تحقيق سيدعلي اشرف، المكتبة الحيدرية، 1424ق؛ خوارزمي، موفق بن احمد (م. 568ق.)، المناقب، تحقيق مالك محمودي، قم، نشر اسلامي، 1411ق؛ ذهبي، محمد بن احمد (م. 748ق.)، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق علي محمد بجاوي، بيروت، دار المعرفه؛ شهرستاني، محمد بن عبدالكريم (م. 548ق.)، الملل و النحل، تحقيق محمد سيد گيلاني، بيروت، دار الفكر، 1422ق؛ شهيد ثاني، زين الدين بن علي عاملي (م. 965ق.)، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقيه، تحقيق سيد محمد كلانتر، قم، انتشارات داوري، 1410ق؛ همو، منية المرید في ادب المفيد و المستفيد، تحقيق رضا مختاري، قم، دفتر نشر اسلامي، 1415ق؛ صدوق، محمدبن علي (م. 381ق.)، الاعتقادات في دين الاماميه، تحقيق عصام عبد السيد، بيروت، دار المفيد، 1414ق؛ همو، الامالي، قم، مؤسسة البعثة، 1417ق؛ همو، صفات الشيعه، تهران، انتشارات عابدي؛ همو، فضائل الشيعه، تهران، انتشارات عابدي؛ همو، كمال الدين و تمام النعمه، تحقيق علي اكبر غفاري، قم، نشر اسلامي، 1405ق؛ طبراني، سليمان بن احمد (م. 360ق.)، المعجم الاوسط، دار الحرمين، 1415ق؛ همو، المعجم الكبير، تحقيق حمدي سلفي، بيروت، دار احياء التراث العربي، 1404ق؛ طبرسي، علي (م. قرن 7)، مشكاة الانوار في غرر الاخبار، تحقيق مهدي هوشمند، قم، انتشارات دار الحديث، 1418ق؛ طبرسي، فضل بن حسن (م. 548ق.)، مجمع البيان في تفسير القرآن، تحقيق عده اي از محققين، بيروت، مؤسسة الأعلمی، 1415ق؛ طبري، محمد بن ابی القاسم (م. 525ق.)، بشارة المصطفى صلى الله عليه و آله الشيعة المرتضى عليه السلام، تحقيق جواد قيومي، قم، نشر اسلامي، 1420ق؛ طبري امامي، محمد بن جرير (م. قرن 5)، دلائل الامامه، قم، مؤسسة البعثة، 1413ق؛

همو، نوادر المعجزات في مناقب الائمة الهداة عليهم السلام، قم، مؤسسسه امام مهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، 1410ق؛ طوسي، محمد بن حسن (م. 460ق.)، الامالي، تحقيق مؤسسة البعثة، قم، دار الثقافة، 1414ق؛ همو، التبيان في تفسير القرآن، تحقيق احمد قصير عاملي، مكتب الاعلام الاسلامي، 1409ق؛ همو، تهذيب الاحكام، تحقيق سيد حسن موسوي خراسان، تهران، دار الكتب الاسلامية، 1364 ش؛ علامه حلي، حسن بن يوسف (م. 726ق.)، الرسالة السعديه، تحقيق عبدالحسين محمدعلي بقال، قم، كتابخانه مرعشي نجفي، 1410ق؛ فتال نيشابوري، محمد بن حسن (م. 508ق.)، روضة الواعظين، قم، الشريف الرضي؛ فراهيدي، خليل بن احمد (م. 175ق.)، العين، تحقيق مهدي مخزومي، ابراهيم سامرائي، قم، مؤسسة دار الهجرة، 1410ق؛ فيومي، احمد بن محمد (م. 770ق.)، المصباح المنير، بيروت، مكتبة لبنان، 1987م، قندوزي، سليمان بن ابراهيم (م. 1294ق.)، ينابيع المودة لذوي القربي، تحقيق سيدعلي جمال اشرف حسيني، دارالاسوة، 1416ق؛ كليني، محمد بن يعقوب (م. 329ق.)، الكافي، تحقيق علي اكبر غفاري، تهران، دارالكتب الاسلامية، 1363ش؛ مجلسي، محمدباقر (م. 1111ق.)، بحار الانوار، تحقيق محمدباقر بهبودي، بيروت، دار احياء التراث العربي، 1403ق؛ مغربي، قاضي نعمان بن محمد تميمي (م. 363ق.)، شرح الاخبار في فضائل الائمة الاطهار عليهم السلام تحقيق سيدمحمد حسيني جلالى، قم، نشر اسلامي، 1414ق؛ مفيد، محمد بن محمد (م. 413ق.)، اوائل المقالات، تحقيق ابراهيم انصاري زنجاني، بيروت، دارالمفيد، 1414ق؛ نجاشي، احمد بن علي (م. 450ق.)، رجال النجاشي، قم، نشر اسلامي، 1416ق؛ نوبختي، حسن بن موسى (م. 310ق.)، فرق الشيعة، بيروت، دارالاضواء، 1404ق.

رحيم لطيفى وعلينقى خدايارى

رابطه حضرت فاطمه علیها السلام با امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف و باور مهدوی.

مهدی، به عنوان اسمِ عَلَم برای امام دوازدهم شیعیان، نامی رایج در فرهنگ اسلامی است که با توجه به معنای زیبا، نوای خوش و نیز، بشارت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، در شمار نامهای پربسامد در فرهنگ اسلامی، به ویژه فرهنگ شیعی قرار دارد. منجی و موعود، از آموزه های مشترک ادیان الهی است که بر پایان خوش جهان استوار بوده و دنیایی دور از ظلم و جور، و سرشار از عدل و نیکی را نوید می دهد (ر.ک: صدر، 53 - 56)؛ ظهور منجی موعود، تحقق بخش آرمان دیرپای بشر برای زندگی در یک مدینه فاضله است؛ هرچند چنین آرمانی تاکنون محقق نشده، اما مؤمنان همواره در راستای تعالیم پیامبران، در انتظار آن به سر برده اند؛ چنان که می توان این موضوع را به روشنی از متون مقدس دریافت (ر.ک: کتاب مقدس، اشعیا 2/2 - 4، 11-12: 1/11 - 9: 4/35 - 10؛ اوستا، زامیادیشث 92، 95 (502/1)).

باور به ظهور منجی در میان مسلمانان، برگرفته از قرآن و سنت است. از منظر قرآن، هدف از فرستادن پیامبران، آماده ساختن مردم برای برپایی و گسترش قسط و داد در جامعه و حکومت صالحان بر روی زمین بوده است (حدید، 25). قرآن در سه آیه به موضوع پایان جهان اشاره نموده و بر این نکته تأکید می کند که سنت الهی بر سرانجام نیک و پسندیده ای، جهان را در بر گرفته است. این سنت با وجود مخالفت مشرکان، به گونه حتمی، سرانجام، همه جهان را فرا خواهد گرفت:

«هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ» (توبه، 33، فتح، 28؛ صف، 9). باور به مهدویت و قیام امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف در اسلام، بازتاب اعتقاد به موعود و منجی است. این باور بر اساس آیه های یادشده و روایات نبوی پدید آمده و بر قیام جهانی امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف به عنوان اعتقاد مشترک تمام مسلمانان (ر.ک: بستوی، 147-205) - با وجود اختلافهای فرقه ای - دلالت می کند (ر.ک: مطهری، 24 / 405 - 406، 434؛ کورانی عاملی، 367).

مباحث مرتبط با امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف و باور مهدوی از دوره معصومان علیهم السلام، مورد علاقه و پژوهش فرهیختگان بوده و در پیوند با آن، آثار بسیاری نگارش یافته است؛ چنان که برخی از این آثار، قبل و یا هم زمان با ولادت آن حضرت عجل الله تعالی فرجه الشریف نوشته شده اند. از جمله این نوشته ها در میان شیعیان می توان به کتابی از فضل بن شاذان نیشابوری (م. 260ق.) و همچنین در میان اهل سنت به اثری از نعیم بن حماد مروزی (م. 288ق.) اشاره کرد. اگرچه در مباحث کلی پیرامون اندیشه مهدوی، از حضرت فاطمه علیها السلام و یا روایات ایشان نیز نام برده می شود، اما نوشته ای خاص و جامع در این زمینه در دسترس نیست.

مسائل مربوط به حضرت فاطمه علیها السلام و امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف از ابعاد گوناگون، مانند تبارشناسی، دیدگاه هریک از آن بزرگواران است به یکدیگر و نیز، پیوندها و شباهتهای ارائه شده در آیات و روایات، شایسته توجه است.

فاطمی بودن امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف:

از آغاز اسلام، تبارشناسی امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف به عنوان منجی و موعود آخرالزمان مورد پرسش همگان بوده است. جستجو کنندگان همواره به دنبال آگاهی از این بوده اند که وعده حتمی عدالت گستری از سوی چه کسی

تحقق می‌یابد؟ و تبار و نیاکان او چه کسانی هستند؟

با بیان جملاتی، از سوی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله همچون «الْمَهْدِي مِنْ وُلْدِي» ابن بابویه، 120؛ صدوق، کمال الدین، 286)، «الْمَهْدِي مِنْ عِزَّتِي مِنْ أَهْلِ بَيْتِي» (طوسی، الغیبه، 180)، «الْمَهْدِي مِنْ عِزَّتِي مِنْ وُلْدِ فَاطِمَةَ» (ابوداود سجستانی، 310/2)، «الْمَهْدِي مِنْ وُلْدِ فَاطِمَةَ» (ابن ماجه قزوینی، 1368/2؛ ابن بطریق، 439) و «الْمَهْدِي مِنْ أَهْلِ الْبَيْتِ» (احمدبن حنبل، 84/1؛ ابن ماجه قزوینی، 1367/2؛ کوفی، 173/2؛ صدوق، کمال الدین، 152)، انتساب امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف به خاندان رسالت آشکار می‌شود. همچنین با توجه به اینکه نسل پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله تنها از طریق حضرت فاطمه علیها السلام استمرار یافته، می‌توان دریافت که امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف از نسل فاطمه علیها السلام و علی علیه السلام است؛ چنان که رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله خود بر این نکته تصریح نموده و بارها آن را به حضرت فاطمه علیها السلام و دیگران یادآور شده است. این گونه از روایات، از سوی شیعه و اهل سنت در منابع حدیثی فراوان و با اسناد صحیح، گزارش شده و در برخی از آنها بر پیوند حضرت فاطمه علیها السلام و امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف از لحاظ نسبت خانوادگی تأکید شده است؛ از آن جمله گزارشی از زهری به نقل از امام سجاد علیه السلام است که پیامبر صلی الله علیه و آله خطاب به حضرت فاطمه علیها السلام، مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف را از فرزندان وی معرفی نموده اند (ابوالفرج اصفهانی، 98؛ طبری امامی، 102، 444). افزون بر این، بخاری (346/3)، ابن ماجه قزوینی (1368/2) و حاکم نیشابوری (557/4) نیز، روایت ام سلمه از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را گزارش کرده اند که وجود امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف را امری حقیقی دانسته و او را از فرزندان فاطمه علیها السلام به شمار آورده است. همچنین جلال الدین سیوطی این روایت را از مصادر گوناگون،

نقل کرده است (672/2) و دیگر علمای علم رجال از اهل سنت (ر.ک: بستوی، 194 - 202)، نیز - که سخت گیر ترین آنان محمد ناصر الدین البانی است خطیب تبریزی، 184/3 «حاشیه» - به صحت آن اذعان کرده اند.

در گزارشی دیگر به نقل از ام سلمه، پیامبر صلی الله علیه و آله امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف را از عترت خویش و در شمار فرزندان فاطمه علیها السلام معرفی نموده است (ابوداود سجستانی، 310/2). با توجه به این روایات، در فرهنگ عمومی مسلمانان، نام امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف با نام حضرت فاطمه علیها السلام پیوند خورده است؛ از این رو عباسیان در هنگام قیام علیه بنی امیه، به فرزندان حضرت فاطمه علیها السلام رو آورده و از ایده مهدویت برای پیشبرد کار خویش بهره جستند؛ چنان که عده زیادی با محمد بن عبدالله بن حسن - که از نوادگان حضرت فاطمه علیها السلام و از فرزندان امام حسن علیه السلام بود - به عنوان نفس زکیه و مهدی موعود بیعت کردند (ر.ک: ابوالفرج اصفهانی، 157 - 158). این برداشت نادرست به گونه ای شیوع یافت که عبدالله بن حسن و خانواده اش نیز آن را باور کرده و اعتقاد به مهدویت عبدالله داشتند. امام صادق علیه السلام ضمن مخالفت با این دیدگاه، یادآور شد که در مصحف حضرت فاطمه علیها السلام، نام فرزندان حضرت علیها السلام که به حکومت می رسند، یاد شده، ولی از فرزندان امام حسن علیه السلام ذکری میان نیامده است (صفار، 188 - 189؛ کلینی، 242/1).

از جمله گزارشهای مربوط به تبارشناسی امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف روایاتی است که به دوازده امام، خلیفه و حجت الهی پس از پیامبر صلی الله علیه و آله اشاره می کند که مجموعه ای غنی و قابل توجه را در روایات اهل سنت و شیعه تشکیل می دهد. در مصادر معتبر اهل سنت، از دوازده خلیفه پیامبر صلی الله علیه و آله یاد شده است که امت اسلامی با

پیروی از آنان به حقیقت دست می‌یابند؛ هرچند در این متون نامی از این پیشوایان گزارش نشده است (ر.ک: احمد بن حنبل، 86/5 - 89، 92، 106 - 107؛ مسلم نیشابوری، 3/6 - 4). اما روایات شیعی، با تفصیل بیشتری به بیان این موضوع پرداخته‌اند: گروهی از این روایات، آغاز و انجام دوازده وصی را معلوم کرده‌اند (ر.ک: خزاز قمی، 42، 80، 146، 154). در این بین، حضرت فاطمه علیها السلام گزارشگر یکی از روایات نبوی است که بر اساس آن، از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل می‌شود که امام حسین علیها السلام را امام، فرزند امام و پدر نه امام دیگر شمرده‌اند و از نسل او ائمه ابرار علیها السلام پدید می‌آیند و نهمین آنان، قائم عجل الله تعالی فرجه الشریف خواهد بود (خزاز قمی، 194؛ عاملی نباطی، 133/2). گروهی دیگر از گزارشهای شیعی، روایاتی است که به نامها و القاب امامان علیهم السلام نیز اشاره کرده‌اند. از آن جمله طبق گزارش حضرت فاطمه علیها السلام پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله خطاب به امیرمؤمنان علیه السلام، نام هریک از ائمه علیهم السلام را بیان نموده، ولایت آنان را بر مؤمنان از خودشان بیشتر دانسته و آنان را در شمار راهنمایان برحق و راست گفتاران معرفی نموده است. بر اساس این حدیث، آخرین آنها حضرت مهدی، امام قائم عجل الله تعالی فرجه الشریف نام دارد که خداوند به وسیله او شرق و غرب عالم را فتح خواهد نمود (خزاز قمی، 195 - 196).

همچنین طبق گزارشی از محمودبن لبید، حضرت فاطمه علیها السلام در پاسخ وی درباره تصریح پیامبر صلی الله علیه و آله به امامت امیرمؤمنان علیه السلام، یادآور شد که رسول خدا صلی الله علیه و آله، علی علیه السلام را به عنوان بهترین جانشین پس از خود معرفی نمود و او را امام و خلیفه بعد از خویش خواند؛ چنان که پس از وی، دو فرزند او و نه تن از فرزندان امام حسین علیه السلام پیشوایان نیکویی دانست که هدایت شده و

هدایت کننده اند و مخالفت با آنان، باعث بروز اختلاف تا روز قیامت خواهد شد. حضرت فاطمه علیها السلام در ادامه این حدیث، سوگند یاد می کند که چنانچه حق را به اهلش واگذار می کردند و از خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله پیروی می نمودند، هیچ اختلافی در بین مردم بروز نمی کرد و امر خلافت به هریک از جانشینان پیامبر صلی الله علیه و آله می رسید تا آنگاه که قائم عجل الله تعالی فرجه الشریف، نهمین فرزند از نسل امام حسین علیه السلام، قیام نماید (ر.ک: خزاز قمی، 197-199؛ مجلسی، 352/36 - 353).

مشهورترین روایت مربوط به یاد کرد امامان علیهم السلام و نیز امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف در سخنان حضرت فاطمه علیها السلام، «حدیث لوح» است. مراد از حدیث لوح، گزارش جابر بن عبدالله انصاری از لوحی بهشتی و دربردارنده حدیث قدسی - منقوش به اسامی امامان علیهم السلام - است که در اختیار حضرت فاطمه علیهم السلام بود. گزارش این لوح که از آن به عنوان هدیه الهی به حضرت فاطمه علیهم السلام یاد شده، در مصادر کهن، معتبر و متعدد شیعی با اسناد شایسته آمده است (ر.ک: کلینی، 527/1 - 528، 532؛ ابن بابویه، 103؛ صدوق، کمال الدین، 269، 308 - 310؛ مفید، الارشاد، 346/2). در گزارشی مشهور از حدیث لوح، امام باقر علیه السلام به نقل از جابر بن عبدالله انصاری روایت می کند که وی بر فاطمه علیها السلام، دختر رسول خدا و صلی الله علیه و آله وارد شد، در حالی که نزد او لوحی بوده که اسامی اوصیا و امامان - از فرزندان او - در آن نوشته شده بود. دوازده نام در آن لوح درج شده بود که آخرین آنان، نام قائم عجل الله تعالی فرجه الشریف از فرزندان فاطمه علیها السلام است و سه تن از آنان «محمد» و چهار نفر دیگر «علی» نام داشتند (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 180/4؛ همو، کمال الدین، 311 - 312؛ مفید، الارشاد، 346/2).

گزارشها درباره حدیث لوح، گوناگون هستند: برخی به گونه اجمال، تنها به دوازده وصی اشاره و برخی با تفصیل بیشتر از امیر مؤمنان علیها السلام و فرزندان ایشان، به ویژه امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف یاد کرده اند (صدوق، کمال الدین، 311؛ همو، عیون اخبار الرضا علیه السلام، 51/2 طبرسی، اعلام الوری، 178/2). گزارشهای کلینی، مفید، طوسی و طبرسی گسترده ترین گزارش درباره حدیث لوح هستند. بر اساس این گزارشها، لوحی سبزرنگ نزد حضرت فاطمه علیها السلام بود - که به گفته جابر، جنس آن از زمرد بود - و در آن نوشته ای سفید، همچون نور خورشید می درخشید. حضرت فاطمه علیها السلام آن را در اختیار جابر قرار داد و او متن آن را رونویسی کرد. بعدها این متن را با متن دیگری که در اختیار امام باقر علیه السلام بود، مقابله نموده و تفاوتی بین آنها نیافتند. بر اساس این گزارشها، در این لوح، پس از بیان توحید و نبوت، نام اوصیای پیامبر صلی الله علیه و آله ذکر شده و وصف آنها شرح داده شده است.

در پایان این حدیث قدسی، خداوند، امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف را کامل کننده سلسله امامت توصیف می کند که برای جهانیان رحمت است و کمال موسی، وقار عیسی و صبر ایوب علیهم السلام را با خود به همراه دارد. در توصیف عصر غیبت آن حضرت عجل الله تعالی فرجه الشریف نیز آمده است که در آن هنگام، دوست داران خداوند خوار شده و سرهای آنان به عنوان هدیه برای ستمگران فرستاده می شود؛ آن چنان که سرهای کافران ترک و دیلم را برای هدیه می فرستند؛ آنان کشته و سوخته شده و روزگار را در بیم و هراس می گذرانند و زمین از خونشان رنگین شده و آه و ناله زنانشان به آسمان می رود. خداوند در این حدیث قدسی تأکید می کند که این گروه، دوستان حقیقی من هستند که به برکت آنان فتنه ها را از میان مردم برداشته و همه

سختیها، نابسامانیها و رنجها را برطرف می کنم (کلینی، 527/1 - 528؛ ر.ک: مفید، الاختصاص، 210 - 212؛ طوسی، الغیبه، 143 - 146؛ طبرسی، الاحتجاج، 84/1 - 86).

حدیث لوح، دارای سندهای گوناگونی است که برخی از آنها معتبر هستند. در برخی از طریقهای این روایت (کلینی، 532/1؛ صدوق، کمال الدین، 313)، ابوالجارود، این گزارش را از امام باقر علیه السلام نقل کرده است؛ وی پس از قیام زیدبن علی بن حسین علیها السلام، و در عصر امامت امام صادق علیه السلام، به زیدیه تمایل یافت و بنیان گذار فرقه ای با نام «جارودیه» شد؛ با این وصف، شیخ مفید او را توثیق کرده است (مفید، جوابات اهل الموصل، 25، 30، ر.ک: خوئی، 335/8)، در حالی که شیخ طوسی (الفهرست، 131) و نجاشی (170) درباره وی سخنی نگفته و او را توثیق یا تضعیف نکرده اند. گزارش ابوالجارود را حسن بن محبوب - که سالهای پایانی عمر او را درک کرده - نقل می کند (خوئی، 336/8).

نکته مبهم در گزارش ابوالجارود این است که چگونه او - با وجود شنیدن حدیث لوح از امام باقر علیه السلام و گزارش آن برای دیگران - خود، به انحراف کشیده شد و با وجود مذهب دوازده امامی، مذهب زیدی را برگزید. این احتمال وجود دارد که ابوالجارود در ماجرای قیام زیدبن علی بن حسین علیه السلام در حالی او را همراهی کرده که امامت او را باور نداشته است؛ از این رو در اواخر عمر خویش، حدیث لوح - که حاکی از اعتقاد به دوازده امام است - را برای حسن بن محبوب نقل کرده است. برخی دیگر نیز احتمال داده اند از آنجاکه حسن بن محبوب هم زمان با وفات امام صادق علیه السلام متولد شده، نقل حدیث لوح برای وی از سوی ابوالجارود پس از تغییر مذهب وی بوده و می توان نقل این حدیث را دلیلی بر بازگشت وی از زیدیه و رجوع به مذهب دوازده امامی دانست (خوئی، 336/8).

محتوای حدیث لوح، مطابق با مبانی و معیارهای شیعی است. این گزارش به ویژه درباره امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، ترجمان حدیث مشهوری است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله ایشان را گستراننده عدل و داد در جهان و برهم زننده بساط جور و ستم معرفی کرده است (احمدبن حنبل، 36/3؛ ابوداود سجستانی 309/2؛ ر.ک: صدوق، کمال الدین، 258).

آرامش فاطمه علیها السلام با یاد مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف:

چنان که در پاره ای از روایات اشاره می شود، یاد حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف تسلاهی خاطر حضرت فاطمه علیها السلام بوده است؛ از آن جمله گزارش علی بن هلال درباره لحظه احتضار پیامبر صلی الله علیه و آله است: هنگامی که آن حضرت صلی الله علیه و آله در بستر مرگ بود، فاطمه علیها السلام در کنار وی می گریست؛ پیامبر صلی الله علیه و آله علت گریه او را جو یا شد و فاطمه علیها السلام دلیل آن را ترس از ضایع شدن و مورد ستم واقع شدن، بیان کرد. پیامبر صلی الله علیه و آله در پاسخ وی، خاندان خویش را خاندانی برگزیده از جانب خدا معرفی نمود که دارای هفت خصلت هستند و به هیچ کس - قبل و بعد از آنها به مانند آن داده نشده است؛ و از جمله این خاندان حسن و حسین علیها السلام سرور جوانان بهشت هستند؛ آن حضرت صلی الله علیه و آله سپس سوگند یاد کرد که مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف از نسل حسین علیه السلام خواهد بود؛ هنگامی که دنیا را هرج و مرج فراگرفته و آشوبها آشکار و راهها بسته شده و برخی، بعضی دیگر را به تاراج برند؛ نه بزرگی بر کوچکی رحم می کند و نه کوچکی به بزرگی احترام می گذارد؛ در آن هنگام خداوند متعال، امام قائم عجل الله تعالی فرجه الشریف را بر می انگیزد و او دژها و قلعه های گمراهی و دلهای بسته شده را فتح می کند (طبرانی، المعجم الکبیر، 57/3 - 58؛ همو، المعجم الاوسط، 6/ الفنان 327 - 328؛ اربلی، 267/3 - 268؛ طبری، 135 - 136).

در حدیثی از امام صادق علیه السلام آمده است که فاطمه علیها السلام بر پیامبر صلی الله علیه و آله وارد شد، در حالی که چشمان پیامبر صلی الله علیه و آله پر از اشک بود، فاطمه علیها السلام دلیلش را پرسید و پیامبر صلی الله علیه و آله در پاسخ او یادآور شد، جبرئیل خبر داده است که امت وی حسین علیه السلام را به شهادت می رسانند. فاطمه علیها السلام نیز با شنیدن این خبر، ناله کرد و اندوهگین شد. سپس پیامبر صلی الله علیه و آله به او نوید داد که یکی از فرزندانش به حکومت می رسد و در آن هنگام بود که فاطمه علیها السلام با شنیدن این بشارت آرامش یافت (ابن قولویه قمی، 6125 مجلسی، 233/44 - 234).

حضرت فاطمه علیها السلام در سخن امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف: چنان که در کلام حضرت فاطمه علیها السلام از امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف و ویژگیهای شخصی و قیام ایشان یاد شده، در سخنان حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف نیز، حضرت فاطمه علیها السلام مورد تعظیم و تکریم قرار گرفته است. شیخ طوسی در الغیبه، در فصل توقیعات صادر شده از امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، گزارشی از توقیع ویژه از امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف ارائه کرده است که در پی اختلاف نظر برخی از شیعیان با ابن ابی غانم قزوینی (منکر امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف) صادر شد. امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف در این توقیع، مردمان را از عاقبت سوء و ناپسند، پرهیز داده و با استناد به آیات قرآن و روایات اهل بیت علیهم السلام، لزوم وجود حجت الهی در جامعه را یاد آور شده اند. آن حضرت عجل الله تعالی فرجه الشریف در پایان این نامه به حوادث پدید آمده پس از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله، حضرت فاطمه علیها السلام را برای خویش الگویی نیکو و پسندیده معرفی کرده اند: «و فِي ابْنَةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله لِي أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» (285 - 286؛ ر.ک: طبرسی، الاحتجاج، 2/ 278 - 279).

این سخن، بیانگر عصمت حضرت زهرا علیها السلام و شایستگی کامل ایشان برای

پیروی است؛ به گونه ای که امام معصوم علیه السلام و حجت الهی نیز، به سیره ایشان استناد نموده و شایستگی او را برای حجیت و پیروی به پیروان خویش می آموزد. همچنین، اگرچه این سخن بیان کننده چگونگی رفتار حضرت زهرا علیها السلام در مواجهه با رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله و موضوع غصب خلافت است؛ ولی سیاق سخن و مناسبت حکم و موضوع، اقتضای فراگیری آن را در تمام زمینه ها اثبات می کند.

در بعضی دیگر از گزارشها، انقلاب مهدوی، به حوادث صدر اسلام پیوند داده شده و یکی از برخوردهای انقلابی امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، انتقام از دشمنان حضرت فاطمه علیها السلام ذکر شده است (برقی، 339/2؛ صدوق، علل الشرایع، 580/2). اگرچه این گزارشها از سند کامل و صحیحی برخوردار نیستند، ولی می توان آنها را در راستای عدالت گستری امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف - حتی نسبت به ظلم و ستم پدید آمده در دوره های پیشین - تفسیر کرد که بدین ترتیب در دوره قیام مهدوی نیز طرفدارانی خواهند داشت. شایسته نیست که این گزارشها به انتقام گیریهای شخصی و یا تسکین قلب تفسیر شوند؛ هرچند چنین توجیهاتی را می توان در گزارشهای غلوآمیز از انقلاب مهدوی یافت. البته این احتمال نیز وجود دارد که این گونه اغراق گوییها به خاطر سهل انگاری و یا کینه توزی نسبت به دشمنان اهل بیت علیهم السلام و حضرت زهرا علیها السلام به کتابهای روایی راه یافته اند؛ چنان که گزارشی بسیار مفصل، نامعقول و ناسازگار با مبانی شیعی که از غالیان مشهوری چون حسین بن حمدان، محمدبن نصیر و عمر بن فرات نقل شده است، موضع گیری امام عجل الله تعالی فرجه الشریف، درباره دشمنان حضرت زهرا علیها السلام را به گونه ای ناشایست به تصویر

می‌کشد (ر.ک: خصیبه، 400 - 402). هرچند این گزارش در مصادر روایی متأخر نیز آمده است (ر.ک: حلی، 185 - 188؛ مجلسی، 53 / 12 - 14)، ولی ناسازگاری آن با مجموعه معارف و روایات شیعی، و نیز وجود غالیان مشهور و مطرود در اسناد آن، اعتبار آن را به کلی از بین می‌برد.

پیوند میان فاطمه علیها السلام و مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف در قرآن: برخی از روایات که در تأویل سوره قدر وارد شده، بین حضرت فاطمه علیها السلام و امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف پیوند برقرار نموده است؛ از جمله این روایتها، حدیثی از امام صادق علیه السلام است که بر اساس آن، مراد از «لیلة» در آیه «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ» حضرت فاطمه زهرا علیها السلام مقصود از «قدر»، خداوند معرفی شده و «حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ» را زمان ظهور قائم عجل الله تعالی فرجه الشریف دانسته است (فرات کوفی، 581 - 582)؛ چنان که روایات دیگری نیز، چنین تأویلی را در سوره قدر بیان کرده اند (بحرانی، 714 / 5).

بر اساس گزارشی دیگر، مردی مسیحی به حضور امام کاظم رسید علیه السلام از تفسیر باطنی (تأویل) آیه های 1 تا 4 سوره دخان پرسش نمود؛ امام علیه السلام پاسخ وی، مقصود از «حم» در آیات یادشده را، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، «کتاب مبین» را امیر مؤمنان علیه السلام و «لیلة» در آیه «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ» را حضرت فاطمه علیها السلام دانست و یادآور شد که مراد از آیه «فِيهَا يَفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ» آن است که از فاطمه علیها السلام خیر و برکت بسیار بر آمده و از نسل او، مردانی حکیم به دنیا می‌آیند. مرد مسیحی از اوصاف نخستین و واپسین تن از این مردان پرسش نمود و امام علیها السلام در پاسخ وی، یادآور شدند که در متون مقدس تحریف نشده مسیحیان، نام سومین آنها و نسل پس از وی آمده است (کلینی، 379 / 1؛ فیض کاشانی، 204 / 4).

ابن بابويه، على بن حسين (م. 329ق.)، الامامة و التبصرة من الحيره، قم، مدرسه امام مهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، 1404ق؛ ابن بطريق، يحيى بن حسن (م. 600ق.)، عمدة عيون صحاح الاخبار في مناقب امام الابرار، قم، نشر اسلامي، 1407ق؛ ابن قولويه قمى، جعفر بن محمد (م. 368ق.)، كامل الزيارات، تحقيق جواد قيومي، قم، نشر اسلامي، 1417ق؛ ابن ماجه قزويني، محمد بن يزيد (م. 275ق.)، سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، دار الفكر؛ ابوالفرج اصفهاني، على بن حسين (م. 356ق.)، مقاتل الطالبين، تحقيق كاظم مظفر، قم، مؤسسة دار الكتاب، 1385ق؛ ابوداود سجستاني، سليمان بن اشعث (م. 275ق.)، سنن ابى داود، تحقيق سعيد محمد لحام، بيروت، دار الفكر، 1410ق؛ احمد بن حنبل، شيباني، (م. 241ق.)، مسند احمد بن حنبل، بيروت، دار صادر، اربلي، على بن عيسى (م. 693ق.)، كشف الغمة في معرفة الائمة عليهم السلام، بيروت، دارالاضواء، 1405ق؛ اوستا (كهن ترين سرودهاى ايرانيان)، تحقيق جليل دوستخواه، تهران، انتشارات مرواريد، 1389ش؛ بحراني، سيدهاشم حسيني (م. 1107ق.)، البرهان في تفسير القرآن، تهران، بنياد بعثت، 1416ق؛ بخارى، محمد بن اسماعيل (م. 256ق.)، التاريخ الكبير، تركية، المكتبة الاسلاميه؛ برقى، احمد بن محمد (م. 274ق.)، المحاسن، تحقيق جلال الدين حسيني، تهران، دار الكتب الاسلاميه، 1370ش؛ بستوى، عبدالعليم عبدالعظيم، المهدي المنتظر عجل الله تعالى فرجه الشريف فى ضوء الاحاديث و الاثار الصحيحة و اقوال العلماء و آراء الفرق المختلفة، بيروت، دار ابن حزم، 1420ق؛ حاكم نيشابورى، محمد بن عبدالله (م. 405ق.)، المستدرک على الصحيحين، تحقيق يوسف مرعشلى، بيروت، دار المعرفة؛ حلى، حسن بن سليمان (م. قرن 9)، مختصر بصائر الدرجات، النجف الاشرف، المطبعة الحيدرية، 1370ق، خزاز قمى، على بن محمد (م. 400ق.)، كفاية الاثر في النص على الأئمة الاثني عشر عليهم السلام، تحقيق سيدعبداللطيف حسيني كوه كمرى، قم، انتشارات بيدار، 1401ق؛

خصيبي، حسين بن حمدان (م. 334ق.)، الهداية الكبرى، بيروت، مؤسسة البلاغ، 1411ق؛ خطيب تبريزي، محمدبن عبدالله (م. قرن 8)، مشكاة المصابيح، تحقيق محمد ناصر الدين الباني، بيروت، المكتب الاسلامي، 1405ق؛ خوئي، سيدابوالقاسم موسى (م. 1413ق.)، معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرواه، 1413ق؛ سيوطي، جلال الدين (م. 911ق.)، الجامع الصغير في احاديث البشير النذير، بيروت، دار الفكر، 1401ق؛ صدر، سيد محمد باقر (م. 1402ق.)، بحث حول المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، تحقيق عبدالجبار شرارة، قم، مركز الغدير للدراسات الاسلامية، 1417ق؛ صدوق، محمدبن علي (م. 381ق.)، علل الشرايع، تحقيق سيد محمدصادق بحر العلوم، النجف الاشرف، المكتبة الحيدرية، 1385ق؛ همو، عيون اخبار الرضا عليه السلام، تحقيق حسين اعلمي، بيروت، مؤسسة الأعلمي، 1404ق؛ همو، كمال الدين و تمام النعمه، تحقيق علي اكبر غفاري، قم، نشر اسلامي، 1405ق؛ همو، من لا يحضره الفقيه، تحقيق علي اكبر غفاري، قم، نشر اسلامي، 1404ق؛ صفار، محمدبن حسن (م. 290ق.)، بصائر الدرجات الكبرى، تحقيق ميرزا محسن كوچه باغي، تهران، مؤسسة الأعلمي، 1404ق؛ طبراني، سليمان بن احمد (م. 360ق.)، المعجم الاوسط، دار الحرمين، 1415ق؛ همو، المعجم الكبير، تحقيق حمدي سلفي، بيروت، دار احياء التراث العربي، 1404ق؛ طبرسي، احمد بن علي (م. 560ق.)، الاحتجاج، تحقيق سيدمحمدباقر خراسان، النجف الاشرف، دارالنعمان، 1386ق؛ طبرسي، فضل بن حسن (م. 548ق.)، اعلام الوري، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام لاحياء التراث، 1417ق؛ طبري، احمد بن عبدالله (م. 694ق.)، ذخائر العقبى في مناقب ذوى القربى، القاهرة، مكتبة القدسي، 1356ق؛ طبري امامي، محمد بن جرير (م. قرن 5)، دلائل الامامه، قم، مؤسسة البعثة، 1413ق؛ طوسي، محمدبن حسن (م. 460ق.)، الغيبة، تحقيق عبادالله تهراني، علي احمد ناصح، قم، مؤسسة المعارف الاسلامية، 1411ق؛ همو، الفهرست، تحقيق جواد قيومي،

قم، مؤسسة نشر الفقاهة، 1417ق؛ عاملی نباطی، علی بن یونس (م. 877ق.)، الصراط المستقیم الی مستحقی التقدیم، تحقیق محمدباقر بهبودی، المكتبة المرتضوية، 1384ق؛ فرات کوفی، فرات بن ابراهیم (م. 307ق.)، تفسیر فرات الکوفی، تحقیق محمدکاظم محمودی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، 1410ق؛ فیض کاشانی، محسن (م. 1091ق.)، تفسیر الصافی، تحقیق حسین اعلمی، تهران، مكتبة الصدر، 1416ق؛ کتاب مقدس، ترجمه فاضل خان همدانی، ویلیام گلن، هنری مرتن، تهران، انتشارات اساطیر، 1380ش؛ کورانی عاملی، علی، عصر الظهور، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، 1408ق؛ کوفی، محمد بن سلیمان (م. قرن 3)، مناقب الإمام أمير المؤمنين علی بن ابی طالب علیه السلام، تحقیق محمدباقر محمودی، قم، مجمع احیاء الثقافة الاسلامیة، 1412ق؛ کلینی، محمد بن یعقوب (م. 329ق.)، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیة 1363ش؛ مجلسی، محمدباقر (م. 1111ق.)، بحار الانوار، تحقیق محمدباقر بهبودی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1403ق؛ مسلم نیشابوری، مسلم بن حجاج (م. 261ق.)، صحیح مسلم، بیروت، دار الفکر؛ مطهری، مرتضی (م. 1358ش)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران، انتشارات صدرا، 1377ش؛ مفید، محمد بن محمد (م. 413ق.)، الاختصاص، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، نشر اسلامی، 1414ق؛ همو، الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، تحقیق مؤسسة آل البيت عليهم السلام التحقیق التراث، بیروت، دار المفید، 1414ق؛ همو، جوابات اهل الموصل، تحقیق مهدی نجف، بیروت، دار المفید، 1414ق؛ نجاشی، احمد بن علی (م. 450ق.)، رجال النجاشی، قم، نشر اسلامی، 1416ق.

سید محمد کاظم طباطبائی

گرفتن روح آدمی از جسم او و انتقال به عالمی بین دنیا و آخرت.

مرگ که از آن در عربی به «موت» تعبیر می شود، به معنای مردن و زوال حیات است (جوهری، 266/1)؛ از این رو بنا به انواع و مراتب حیات، زوال آن (موت) نیز مختلف است (ابن منظور، 92/2). برزخ هم به معنای حائل و جداکننده دو چیز است (جوهری، 419/1)؛ ابن منظور، 8/3). در قرآن و معارف اسلامی از مرگ به «توفی» تعبیر شده (انعام، 61) که به معنای دریافت چیزی به صورت تمام و کمال است (راغب اصفهانی، 528). بنابر این هنگام مرگ، روح آدمی به صورت کامل، قبض و گرفته شده (طوسی، التبیان، 299/8؛ زمخشری، 509/3) و به عالمی بین دنیا و آخرت (برزخ) انتقال می یابد (بحرانی، 86/1؛ مجلسی، بحارالانوار، 271/6). در کلام اسلامی نیز، برزخ به همین معنا به کار می رود (مفید، اوائل المقالات، 76 - 77؛ سیدمرتضی، 6/4 لاهیجی، 650؛ سجادی، 316)، در فلسفه از آن به برزخ صعودی و عالم میان طبیعت و عالم عقل یاد می شود (صدرالمتألهین، الاسفار، 45/9 - 46؛ همو، الشواهد الربوبیه، 322 - 323؛ آشتیانی، 226 - 227)؛ در قوس نزول نیز، به عالمی که حدّ وسط عالم عقول و عالم ماده و طبیعت است، برزخ نزولی می گویند که از آن به عالم مثال تعبیر می شود قطب الدین شیرازی، 491؛ ر.ک: صدرالمتألهین، الاسفار، 45/9؛ آشتیانی، 361). در عرفان، برزخ صعودی، غیب مُحالی؛ و برزخ نزولی، غیب امکانی نام گرفته اند (ابن عربی، 78/3؛ قیصری، 102؛ صدرالمتألهین، الاسفار، 26/9).

اعتقاد به وجود عالمی پس از دنیا، همواره نزد ملل و ادیان مختلف وجود

داشته است (ر.ک: ناس، 9 - 10، 23، مقاله معاد). در تعالیم مزدیسنا و اندیشه زردشتیان، اعتقاد به جاودانگی روح و عالم برزخ وجود دارد (اوستا، هات 19 / 6؛ 62 / 5 - 6). در تعالیم یهود نیز، باور به جهان پس از مرگ وجود دارد (ر.ک: کتاب مقدس، اشعیا 9 / 26)، اما در عهد جدید، توجه بیشتری به آن شده است (متی 22 / 5؛ 28 / 10؛ 46 / 25؛ یوحنا 28 / 5 - 29؛ نامه دوم پولس به قرنتیان 4 / 5). در قرآن به صراحت از عالم برزخ یاد شده (مؤمنون، 100) و به عالم قبر و پس از مرگ نیز اشاره شده است (یس، 51 - 52). آیات قرآن، زندگی انسان را در سه عالم دنیا تا مرگ، عالم ورای مرگ تا روز برانگیخته شدن، و زندگی پس از برانگیختگی و رستاخیز، به تصویر کشیده و آن را با نوعی حیات و خصوصیات آن، همچون ادارک، گفت و شنود، احساس رنج و لذت، همراه میدانند (ر.ک: مؤمنون، 99 - 115). بنابر این اعتقاد به اینکه مرگ، انسان را از نشئه دنیا به نشئه دیگری به نام برزخ منتقل می کند، مورد قبول همه مسلمانان است (مفید، اوائل المقالات، 76 - 77؛ زمخشری، 203 / 3؛ فخر رازی، 165 / 4؛ تفتازانی، 111 / 5 - 117). در این پیوند، سخنان حضرت فاطمه علیها السلام حاوی مطالب بسیاری درباره مرگ و سکرآت آن و نیز، عالم برزخ است.

مرگ:

در قرآن، مرگ به عنوان قانونی عام، برای موجودات و انسانها معرفی شده است (آل عمران، 185؛ الرحمن، 26؛ ر.ک: فخر رازی، 9 / 125). در معارف و کلام اسلامی نیز آن را به سه دسته تقسیم کرده اند: مرگ طبیعی که با کمال و فضیلت یافتن نفس و استقلال آن از جسم اتفاق می افتد؛ مرگ اخترامی که در اثر حادثه ای، بدن قابلیت بقا را از دست می دهد؛ و مرگ ارادی که با تزکیه نفس و رهایی آن از عالم ماده، حاصل می شود (ر.ک: صدر المتألهین، الأسفار، 47 / 9 - 50؛

اردبیلی، 319/1 - 327). مرگ عموم مردم از نوع دوم بوده (اردبیلی، 323/1، 319) و مرگ ارادی در اولیای الهی، قابل تحقق است (ر.ک: ابن سینا، رسائل، 342 - 343؛ حسن زاده آملی، عیون مسائل النفس، 762).

حضرت فاطمه علیها السلام در سخنان خویش، به مرگ و جزئیات آن توجه زیادی داشته و در قالب نیایشها به زوایای آن اشاره نموده است. در سخنان آن حضرت علیها السلام، عمر انسان، پایان یافتنی و روزهای زندگانی دنیا در حال سپری شدن تصویر شده است که سرانجامی جز مرگ نداشته و از آن گریزی نیست (ابن طاووس، 252). در نگاه آن حضرت علیها السلام، نه تنها مرگ امری ناپسند و مذموم نیست، که گاه خیر انسان نیز در آن است؛ از این رو می گوید: «اللَّهُمَّ أَحْيِنِي مَا عَلِمْتَ الْحَيَاةَ خَيْرًا لِي وَتَوَفَّنِي إِذَا عَلِمْتَ الْوَفَاةَ خَيْرًا لِي؛ بارالها! تا زمانی که زندگانی را برای من خیر میدانم، زنده ام بدار؛ و هنگامی که مرگ به صلاح من است، جانم را بستان!» (ابن طاووس، 204). نیکو پنداشتن مرگ در سخن حضرت زهراء علیها السلام، حاکی از انتقال انسان به سرایی بهتر و آسودگی از سختیهای دنیاست که در برخی از گفته های دیگر نیز بدان اشاره شده است. ایشان مرگ را، رهایی از دنیای مادی که آمیزه سختیها، بلایا و شرور است، دانسته (ر.ک: ابن طاووس، 240) و آسودن از همه این مرارتها و شرور را به واسطه مرگ، از خداوند مسئلت می کند (ابن طاووس، 204).

این رویکرد به مرگ در حالی است که کافران و مشرکان، آن را به معنای نیستی و فنا می دانستند (ر.ک: مؤمنون، 35 - 37، 82 - 83؛ نمل، 67 - 68، جاثیه، 24)؛ دیدگاهی که در منطق اسلام مردود است؛ چرا که اسلام حقیقت مرگ را خارج شدن نفس از بدن طبیعی و مادی، همچون خروج جنین از رحم می داند

(صدرالمتألهین، مفاتیح الغیب، 609؛ همو، الشواهد الربوبیه، 288). از منظر وحی، مرگ، نوعی انتقال از نشئه ای به نشئه دیگر و آغاز زندگی تازه ای است. از این رو در قرآن، از مرگ به «توفی» تعبیر شده است (انعام، 61؛ زمر، 42). در سخنان حضرت فاطمه علیها السلام نیز، مرگ، به معنای فنا نبوده و به بقای روح، پس از مرگ تصریح شده است: «إِذَا تَوَفَّيْتِ نَفْسِي وَ قَبَضْتِ رُوحِي فَاجْعَلِي رُوحِي فِي الْأَرْوَاحِ الرَّائِحَةِ» (ابن طاووس، 174). در همین فراز، از مرگ به جای «فوت» که به معنای زوال و نابودی است (ابن فارس، 4/457؛ ابن منظور، 2/69؛ زبیدی، 3/104)، به توفی تعبیر شده است که در موارد دیگر، تکرار گردیده است (ابن طاووس، 173، 204). از نگاه زبان شناسان، واژه وافی در اصل، به معنای چیزی است که به حد کمال رسیده، و توفی و استیفا نیز به معنای دریافت چیزی به صورت تمام و کمال و بدون کاستی است (راغب اصفهانی، 528). تعبیر یادشده به وضوح حاکی از این حقیقت است که مرگ به معنای فنا و نابودی نبوده، بلکه نوع کاملی از قبض و دریافت و گرفتن روح آدمی به طور کامل است (طوسی، التبیان، 8/299؛ زمخشری، 3/509؛ طبرسی، جوامع الجامع، 3/290؛ مکارم شیرازی، پیام قرآن، 5/283)؛ از این رو فرشتگان الهی در هنگام مرگ، انسان را با تمامی شخصیت و واقعیتش در اختیار می گیرند؛ و از آنجا که جسم انسان از بین می رود، نمی تواند مصداق این انتقال و قبض باشد. بنابراین روح انسان است که شخصیت و واقعیت اوست و توسط فرشتگان دریافت می شود (طباطبائی، المیزان، 13/210). این رویکرد، در سخنان حضرت علیها السلام نیز انعکاس یافته و از آن به قبض روح تعبیر شده است (ابن طاووس، 173). پیشوایان دین نیز، مرگ را به نوعی خواب، تعویض لباس مجلسی، بحارالانوار، 6/155)، بویدن بوی

خوش برای مؤمنان و گزیده شدن و نیش مارها و عقربها برای کافران (صدوق، معانی الاخبار، 287؛ طوسی، الامالی، 652؛ مجلسی، بحارالانوار، 6/152) تشبیه کرده اند. در برخی از سخنان آن حضرت علیها السلام نیز از مرگ به تحوّل تعبیر شده است: «وَ اعْطِفْ عَلَيَّ عِنْدَ التَّحَوُّلِ وَ حَيْدًا إِلَى حُفْرَتِي» (ابن طاووس، 240) که می تواند اشاره ای به همان انتقال از دنیا به آخرت باشد.

کارگزاران مرگ:

در نیایشهای حضرت زهرا علیها السلام نیز، همچون آیات قرآن (نحل، 28؛ سجده، 11؛ زمر، 42)، در برخی موارد مرگ و قبض روح، به خداوند نسبت داده شده است: «ثُمَّ إِذَا تَوَفَّيْتَنِي وَ قَبَضْتَ رُوحِي؛ سپس زمانی که نفسم را کاملاً ستانده و جانم را گرفتی» (ابن طاووس، 174). در کنار این، به دخالت فرشته مرگ در فرایند مرگ اشاره کرده و می فرماید: «پیش از آنکه نفسم را کاملاً بگیری و روحم را قبض فرمایی و فرشته مرگ را بر بیرون آوردن نفسم چیره سازی، بشارتی از خود را، روزی ام گردان!» (ابن طاووس، 173). آن حضرت علیها السلام، همچنین در تعقیب نماز صبح، با ذکر صلوات بر فرشته مرگ، از او و یارانش یاد می کند (مجلسی، بحارالانوار، 83/166). در همین باره از امام صادق علیه السلام سؤال شد که چرا در برخی از آیات قرآن، خداوند مرگ را به خود و در برخی دیگر، به فرشتگان، نسبت داده است. امام علیه السلام فرمود: فرشتگان مرگ، روح انسان را می ستانند و ملک الموت از آنها گرفته و خدا از او دریافت می کند (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 11/136 - 137؛ مجلسی، بحارالانوار، 6/144) و چنانچه فرشتگان نیز، به دستور الهی، جان فردی را بستانند، باز هم مجری فرمان الهی خواهند بود و از این رو، همه امور منتسب به خداست (طبرسی، الاحتجاج، 1/367).

از لحظه های بسیار حساسی که هر انسانی پیش رو دارد، لحظه جان دادن و انتقال به عالم برزخ است. قرآن کریم در آیات 83 تا 85 سوره واقعه، این مرحله را به تصویر کشیده است. از این لحظه شگفت، در قرآن (ق، 19) و روایات (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 74/2؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 93/3؛ مجلسی، بحار الانوار، 153/6، 155؛ 286/87)، با عنوان «سکرات مرگ» یاد شده و بر حتمی بودن آن تأکید گردیده است. سکرات مرگ، حالتی شبیه مستی و بیهوشی است که بر اثر فرارسیدن مرگ، به صورت اضطراب و دگرگونی فوق العاده ای در انسان جلوه گر می شود و او را در حیرت و ناآرامی شدید فرو می برد؛ چنان که حتی انبیا و مردان الهی که هنگام مرگ، آرامشی خاص دارند، با آشوب و شداید آن مواجه هستند (ر.ک: مجلسی، بحار الانوار، 149/6؛ مکارم شیرازی، تفسیر، 264/22). این لحظه، از دشوارترین لحظه های زندگی انسان است؛ زیرا به جدایی انسان از همه چیزهای مأنوس و محبوب، و سفر به دیاری ناشناخته می انجامد. حضرت فاطمه علیها السلام نیز در مناجات پس از نماز ظهر، به نکات گوناگونی درباره چگونگی سکرات مرگ اشاره کرده و در آغاز، چگونگی حضور مرگ و مراحل خروج روح را به تصویر می کشد: «وَأَرْزُقْنِي عِنْدَ حُضُورِ الْمَوْتِ وَعِنْدَ نُزُولِهِ وَفِي عَمْرَاتِهِ وَحِينَ تَنْزِيلِ النَّفْسِ مِنْ بَيْنِ التَّرَاقِي وَحِينَ تَبْلُغُ الْحُلُقُومَ وَفِي حَالِ خُرُوجِي مِنَ الدُّنْيَا» (ابن طاووس، 173). ایشان در این فراز، نخست از حضور مرگ و فرود آمدن آن بر انسان - که با سختیها و ناگواریهایی همراه است - سخن می گوید؛ آنگاه به لحظات خروج روح از بدن اشاره می کند: هنگامی که نفس، از میان دو استخوان کنار گلو، فرو آمده و به گلو می رسد؛ و پس از آن، لحظه جدایی از جسم را ترسیم کرده و به بیرون رفتن

نفس از دنیا اشاره می کند که لحظه قطع کامل ارتباط نفس از بدن است و لحظه ای است که انسان از هر سود و زیان یا سختی و آسایشی برای خود ناتوان است (ابن طاووس، 173).

آن حضرت علیها السلام در ادامه همین فراز از سخن خویش، به سختی سكرات مرگ، اشاره نمود و با تعابیر مختلف، ابعاد گوناگون این فشار و سختی را بیان می کند. ایشان سكرات را، همراه با «كُرْبَة»، به معنای ناراحتی سخت و گلوگیر؛ «شِدَّة»: سختی زیاد؛ «سَدِّ قَم»: بیماری و درد؛ «هَمَّ و حَسْرَة»: غم و اندوه و حسرت، و «أَسْف و فِتْنَة»: افسوس و امتحان و گرفتاری، ترسیم می کند (ابن طاووس، 174). هریک از تعابیر یادشده، اشاره ای است به حالات مختلف انسان در لحظه جان دادن. «شِدَّة» و «سَدِّ قَم» از آن جهت است که تعلقات دنیایی، دل کندن انسان را از آنها دشوار نموده و با سختی و درد همراه می کند. از سوی دیگر، انسان، با مشاهده مرگ و بسته شدن پرونده اعمال خود، برای از دست دادن فرصت های زیاد، تأسف می خورد (بقره، 167؛ مریم، 39). در این هنگام بسیار سخت و خطرناک که انسان باید از همه دلبستگیهای دنیوی دل کنده، آماده خروج از دنیا شود، و سوسه های شیطان و آزمون ایمان آغاز می شود؛ مرحله ای مهم که حضرت زهرا علیها السلام از آن، به لحظه «فتنه» تعبیر می کند. معارف الهی، چنانچه در آن لحظه های دشوار، ملکه وجود انسان نبوده و در عمق جان رسوخ نکرده باشد، از صحیفه قلب وی پاک خواهد شد (امام خمینی آداب الصلاة، 17، 265 - 266)؛ البته بیم از مرگ، اندوه و افسوس افراد، نسبت به درجات و مراتب انسانها و اعمال آنان، متفاوت است. افراد عادی به سبب جهل خویش از حقیقت مرگ و فنا و نیستی پنداشتن

آن (ابن سینا، رسائل، 341؛ ر.ک: صدرالمتألهین، المبدأ و المعاد، 456 - 458) و یا دل‌بستگی به دنیا و حبّ به بقا و ترس از برخی اعمال و آثار آن در آخرت، از مرگ وحشت داشته و در هنگام تجربه آن، لحظات دشواری را سپری می‌کنند (ر.ک: ابن سینا، رسائل، 343 - 344؛ امام خمینی، شرح چهل حدیث، 122 - 123، 358 - 359). طبق گزارشی، پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله در پاسخ سؤال حضرت فاطمه علیها السلام درباره آثار کاهلی و سستی در نماز، پانزده اثر برای آن بر می‌شمارد که سه مورد آن به هنگام مرگ مربوط است. چنین شخصی در هنگام مرگ، ذلیلانه و با گرسنگی و تشنگی جان می‌سپارد؛ به گونه ای که اگر از چشمه های دنیا سیرابش کنند، از تشنگی اش نمی‌کاهد (ابن طاووس، 22؛ مجلسی، بحار الانوار، 21/80 - 22).

اما اولیای الهی نه تنها از مرگ کراهتی نداشته، بلکه همواره مشتاق دیدار خداوند و هم جواری با انبیا و مقربان درگاه الهی هستند؛ چنان که آن حضرت علیها السلام در فرازهای گوناگون از سخنان خود هرگز تعبیری از ناخوشایندی مرگ نداشته و از خداوند می‌خواهد تا آن را همچون بهترین چیزی که انتظارش را می‌کشد قرار دهد (ابن طاووس، 173). اما در عین حال در سخنان اولیای الهی، وحشت از مرگ وجود دارد که شاید بخشی از آن، ناظر به سختی طبیعی جدایی روح از بدن باشد. مهم تر از آن، خوف آنان از عظمت حق تعالی و جلالت آن ذات مقدس است (امام خمینی شرح چهل حدیث، 361)؛ زیرا آنها تمام اعمال خود را، در برابر عظمت و نعمتهای الهی، ناچیز دیده و همواره خود را نیازمند کرامت او می‌بینند. بنابراین خوف اهل ایمان با سایر افراد، متفاوت بوده و از این روست که حضرت زهرا علیها السلام، به رحمت الهی پناه بسته، از او استمداد می‌جوید و نیازمندی انسان به

رحمت الهی را یادآور می شود که تنها داروی دردها و سختیهای مرگ است. آنگاه از خداوند می خواهد تا پیش از آنکه جانش را کاملاً گرفته و روحش را قبض کند، نسیمی از رحمت و بهره ای از خشنودی و رضوان الهی و مژده ای از کرامت خود را روزی اش گرداند (ابن طاووس، 173)؛ چنان که قرآن در آیات 88 و 89 سوره واقعه، به مقربان درگاه الهی بشارت می دهد که در هنگام جان دادن، از هرگونه همّ و غمّ و درد ورنجی آسوده گردیده، و رزقی از روزیهای بهشتی، برایشان فراهم می شود؛ همچنان که پس از مرگ نیز، به بهشت وارد خواهند شد طبرسی، مجمع البیان، 333/9 - 344؛ مجلسی، بحار الانوار، 149/6؛ طباطبائی، المیزان، 139/19). در حدیث قدسی نیز آمده است که هنگام مرگ هر مؤمنی، فرشتگان با جامههایی از آب کوثر، بر بالینش حاضر شده و روح وی را تسلی می دهند، تا ناگواری و سختی مرگ را احساس نکند (حر عاملی، 197؛ مجلسی، بحار الانوار، 27/74).

حضرت زهرا علیها السلام در ادامه به ترسیم آثار رحمت و کرامت الهی پرداخته و از خداوند می خواهد که رحمت واسعه اش، همه وجود وی را فراگیرد؛ چرا که وجود انسان، جز آمیزه ای از فقر و نیاز مطلق نیست و در همه ابعاد، نیازمند توجهات اوست و بدین سان متناسب با چیرگی مرگ و سختی آن بر همه ابعاد وجودی انسان، نیاز به رحمت فراگیر پروردگار نیز فزونی می یابد. بنابراین از خدا می خواهد، تا در هنگام مرگ، چنان رحمتی نصیب و روزی اش فرماید، که با آن، همه سختیها و دردها و همّ و غمّ سكرات مرگ از وی دور شود؛ عنایت و رحمتی که آن را این گونه به تصویر می کشد: سینه ام بدان خنک، جانم با آن شادمان، چشمم از آن روشن، چهره ام بر افروخته و رنگ رخساره ام از آن روشن،

قلبم آرام و آسوده شود، و نیز، همه وجودم را فراگیرد». آن حضرت علیها السلام در ادامه از رحمت بی پایان الهی، مسئلت می کند که چنان بهره ای نصیب وی گرداند که دیگران از آن حسرت برند؛ به گونه ای که همه آفریدگان حاضر در نزد من و هریک از بندگانت که می شنود، به من رشک برد» (ابن طاووس، 173 - 174).

با توجه به دشواری مرگ، آن حضرت علیها السلام در پایان همین فراز، از خداوند می خواهد که او را از شرّ مرگ و شرّ آنچه در گذشتگان دچارش می شوند، حفظ کند. از سوی دیگر، از مرگ با خیر و نیکی یاد کرده و از خدا مسئلت می کند که خیر مرگ و خیر آنچه هنگام مرگ و پس از آن پیش می آید را روزی اش گرداند (ابن طاووس، 174). بر همین اساس است که حضرت علیها السلام در فرازهای گوناگونی، مرگ را راحت شدن از شرّ و خروج از دنیا به سوی رحمت الهی معرفی می کند (ابن طاووس، 204، 240). چنان که در فرازی دیگر از نیایش خود، تنها وسیله آرامش انسان را در حال سکر مرگ، رحمت، رضوان و کرامت خداوند برشمرده است (ابن طاووس، 173). انسان چنانچه بداند که با عبور از عقبه مرگ، به بهشت و رضوان الهی پای می نهد، از آنچه در این رهگذار بر وی خواهد گذشت، هیچ اندوه و حسرتی نداشته و به راحتی از همه دلبستگیها، دوستان و آشنایان دل می بُرد. از این رو حضرت فاطمه علیها السلام دیدار خدای متعال را موجب راحتی در هنگام مرگ می داند (ابن طاووس، 240).

حیات برزخی:

به جهان بین دنیا و قیامت، برزخ می گویند، که از مرگ شروع شده و با قیامت پایان می یابد (ر.ک: صدرالمتألهین، الشواهد الربوبیه، 322 - 323؛ طباطبائی، المیزان، 10 / 135؛ 11 / 8، 15 / 68). در روایات، از این عالم با عالم قبر نیز، یاد شده است (ر.ک: بحرانی، 1 / 86؛ مجلسی، بحارالانوار، 6 / 271). در معارف اسلامی، افزون بر

تصریح به اصل مسئله برزخ، آن را همراه با نوعی حیات و خصوصیات، همچون ادراک، گفت و شنود، احساس رنج و لذت و آگاهی از مردم دنیا معرفی می کند (بقره، 28، 154، آل عمران، 169 - 170؛ مؤمنون، 99 - 100؛ ر.ک: کلینی، 228/3؛ مفید، المسائل السرویه، 36؛ طوسی، التبیان، 123/1؛ طباطبائی، المیزان، 61/4). به برخی از معتزله نسبت داده شده است که منکر حیات برزخی و عذاب قبر هستند (تفتازانی، 113/5 - 114؛ جرجانی، 317/8)؛ هرچند قاضی عبدالجبار اسد آبادی معتزلی (493) و ابن ابی الحدید معتزلی (273/6 - 274)، به برزخ باور داشته و چنین اعتقادی را به هم مسلکان خود نیز نسبت می دهند و انکار را قول منسوب به «ضرار بن عمرو» و گروهی اندک می دانند.

در سخنان حضرت فاطمه علیها السلام نیز، به اصل وجود برزخ پس از مرگ و پیش از برپایی قیامت، اشاره شده است؛ چنان که از خداوند می خواهد تا پس از قبض روح، آن را در کنار ارواح بهره مند از نعمتهای الهی قرار دهد: «ثُمَّ إِذَا تَوَقَّيْتَنِّي وَفَبَّضْتَنِّي رُوحِي فَأَجْعَلْ رُوحِي فِي الْأَرْوَاحِ الرَّابِحَةِ وَاجْعَلْ نَفْسِي فِي الْأَنْفُسِ الصَّالِحَةِ؛ پس، آنگاه که جانم را کاملاً ستاندی و روحم را گرفتی، روحم را در میان روحهای برخوردار و جانم را در میان جانهای صالح قرار ده!» (ابن طاووس، 174؛ مجلسی، بحارالانوار، 67/83). ایشان در این نیایش، به حیات ارواح پس از مرگ و اینکه تنها برخی از آنها از نعمتهای الهی برخوردار هستند، اشاره می کند. این حیات، همان حیات برزخی است؛ زیرا به محض قبض روح و بدون فاصله، با تعبیر «فَأَجْعَلْ» و به کارگیری واژه «فاء»، بقای روح را یادآور می شود. ایشان در ادامه همین فراز از سخن خویش، پس از بیان ویژگیهای قبر، به صراحت از حشر در قیامت و زنده شدن انسانها سخن می گوید که به قرینه آن می توان

دریافت، حیاتِ روح، بدون فاصله پس از مرگ تا برپایی قیامت، عبارت از همان حیات برزخی است. آن حضرت علیها السلام همچنین در جای دیگر خدا را این گونه می خواند: «أَسْأَلُكَ بَرْدَ الْعَيْشِ بَعْدَ الْمَوْتِ؛ از تو می خواهم که پس از مرگ، راحتی و خنکای زندگی را به من بچشانی» (مجلسی، بحارالانوار، 225/91). این فراز نیز به حیات پس از مرگ دلالت دارد.

در نگاه حضرت زهرا علیها السلام مرگ، توقی نفس و قبض روح است. دو واژه نفس و روح گرچه در لغت (عسکری، 521 - 522) و نیز در سخنان حکیمان و عارفان، به جای یکدیگر به کار رفته و به صورت مترادف استعمال می شوند صدرالمتألهین، الأسفار، 253/9؛ ر.ک: حسن زاده آملی، شرح العیون، 139، 144 - 147، 257، 320، 324)، اما میان آنها تفاوتهایی وجود دارد که سخنان آن حضرت علیها السلام نیز، بیانگر تفاوت نفس و روح است. در برخی موارد، مراد از روح، روح بخاری است؛ یعنی جسم لطیف دارای مزاج که از اخلاط اربعه (خون، بلغم، صفرا و سودا) تشکیل شده (ر.ک: ابن سینا، قانون، 33/1 - 42؛ حسن زاده آملی، شرح العیون، 319 - 320) و در سراسر بدن انسان انتشار یافته و سبب حیات و تنفس و نبض است (صدرالمتألهین، الاسفار، 76/9؛ حسن زاده آملی، شرح العیون، 329). این پدیده از آنجا که حامل قوه حس و حرکت نفسانیه بوده و از جانب نفس به سوی بدن طبیعی افزاینده می شود، به آن «نفس» نیز می گویند (صدرالمتألهین، الأسفار، 61/4). نفس ناطقه که موجودی مجرد است (حسن زاده آملی، شرح العیون، 324 - 325) کارهای خود، یعنی تحرک و حیات بدن را، به واسطه روح انجام میدهد (ر.ک: حسن زاده آملی، شرح العیون، 241). اما روح بخاری، هنگام جدایی از بدن، از بین می رود؛ به خلاف

نفس که مجرد است و از بین نرفته و تنها تصرّف و فعل آن، در بدن پایان می یابد (ر.ک: حسن زاده آملی، شرح العیون، 341). چنین معنایی از روح و نفس در سخنانی که از آن حضرت علیها السلام بیان شد، قابل برداشت نیست؛ زیرا در ادامه تصریح شده است که این روح، پس از جدایی از بدن، باقی می ماند: «فَأَجْعَلُ رُوحِي فِي الْأَرْوَاحِ»؛ حال آنکه روح بخاری به محض انفصال از بدن، از بین می رود (حسن زاده آملی، شرح العیون، 319). بنابراین در کلام حضرت علیها السلام، روح و نفس هر دو، به امر مجردی اطلاق شده که پس از انفصال از بدن، باقی می ماند و از بین نمی رود. از این رو باید، روح و نفس، بیان دو مرحله از مراحل نفسِ ناطقه انسانی باشند؛ چنان که اهل معرفت، روح را عبارت از روح اعظم دانسته اند که در حقیقت، همان روح انسانی است که مظهر ذات الهی از حیث ربوبیت آن بوده و حقیقت نورانی آن را، جز راسخان در علم درک نمی کنند. این روح اعظم در عالم کبیر، دارای مظاهر و اسمایی چون عقل اول، قلم اعلی، نور و نفس کلیّه است؛ چنان که در عالم صغیر انسانی نیز، دارای مظاهر و اسمایی به حسب ظهور بوده و از مراتب ده گانه، از جمله روح، عقل و نفس برخوردار است. از این رو به اعتبار ربوبیت آن برای بدن، به آن روح می گویند؛ چرا که ربوبیت از خواص روحانیت است. همچنین روح به این اعتبار که مصدر حیات حسّیه و منبع فیض حیات، بر جمیع قوای نفسانیه است، به آن روح گفته می شود؛ اما به اعتبار تعلّقش به بدن و تدبیر بدن، به آن نفس می گویند که به هنگام ظهور افعال نباتی، نفس نباتی نام گرفته و در زمان ظهور افعال حیوانی از آن، نفس حیوانی و به اعتبار چیرگی نیروهای حیوانی بر قوای

روحانی، نفس اماره و هنگام تَلَأُ نور قلب از مصدر غیب و به سبب اظهار کمال و ادراک قوه عاقله و فساد احوال آن، نفس لَوَامه و به اعتبار ظهور سلطنتِ نور قلبی، بر قوای حیوانی و رسیدن به اطمینان نفس، نفس مطمئنه نامیده می شود (قیصری، 138؛ حسن زاده آملی، شرح العیون، 684 - 685).

با آنچه گفته شد از کلام آن حضرت علیها السلام - هنگامی که از خدا مسئلت می کند که روح او را در میان ارواح برخوردار و نفس او را در میان نفس های صالح قرار دهد - می توان دریافت که روح و نفس، دو مرتبه از مراتب حقیقت مجرد انسان هستند. البته در میان کسانی که به حیات برزخی قائل هستند، برخی آن را ویژه کسانی می دانند که از ایمان خالص و کفر خالص برخوردار بوده اند و افراد دیگر با مرگ، معدوم شده و در قیامت زنده میشوند (مفید، تصحیح اعتقادات، 88 - 89؛ ر.ک: مجلسی، حق الیقین، 392 - 393). اما اندیشمندان دیگر با استناد به دلایلی، از جمله تجرد نفس و بقای روح پس از فساد بدن مادی، همه ارواح را از حیات برزخی بهره مند می دانند (تفتازانی، 88/5، 97؛ ر.ک: صدرالمتألهین، الشواهد الربوبیه، 298 - 299؛ مکارم شیرازی، پیام قرآن، 474/5).

بدن برزخی:

در برخی از آیات قرآن (نور، 34؛ پس، 51) به بدن برزخی و مثالی انسان اشاره شده است (صدرالمتألهین، تفسیر، 130/5). اندیشمندان اسلامی نیز، با توجه به روایات (کلینی، 244/3 - 245)، به بقای روح در عالم برزخ، در قالب جسم مثالی باور دارند (لاهیجی، 625؛ فیض کاشانی، الشافی، 900). حضرت فاطمه علیها السلام در فرازی از سخنان خویش پس از بیان مرگ و قبض روح، می فرماید: «وَجَعَلُ جَسَدِي فِي الْأَجْسَادِ الْمُطَهَّرَةِ؛ پیکرم را، در میان پیکرهای پاکیزه قرار ده!» (ابن طاووس، 174). این فراز، اشاره ای به تجسد انسان پس از مرگ است.

بدن برزخی، گرچه به لحاظ صورت، همچون بدن مادی و دنیوی است، اما از ویژگیهای بدن مادی، مانند وزن و جرم برخوردار نیست؛ چنان که در هنگام خواب دیدن نیز، بدن با همه تواناییها و ادراکات آن، وجود دارد، اما جنبه مادی آن فعال نیست (ر.ک: شبر، 373/2 - 374، 393)؛ از این رو بر اساس روایات، انسان با بدن برزخی خود، لذتها و آلام جسمانی را حس می کند (ر.ک: فیض کاشانی، المحجة البيضاء، 311/8 - 312). صدرالمتألهین نیز بر این باور است که نفس انسانی با قوه خیال خود، از بدنی همچون بدن دنیوی، و متناسب با نشئه آخرت برخوردار خواهد شد (الاسفار، 166/9، 200، 222).

مراد از این جسم در کلام حضرت زهرا علیها السلام، به این قرینه که درباره مقامی پس از مرگ و قبض روح سخن می گوید، نمی تواند جسم مادی باشد؛ چرا که آن حضرت علیها السلام در فرازهای بعد، تصریح می کند که این جسم مادی، در قبر متلاشی می شود. همچنین منظور ایشان، جسد زنده شده در قیامت و حشر انسانها هم نیست؛ زیرا به آن نیز در ادامه سخن خود، در اشاره به قیامت، یادآور می شود. در این صورت این فراز از سخنان ایشان، اشاره ای است به جسدی پس از مرگ و پیش از زنده شدن در قیامت. بدین ترتیب مقصود از جسم در این فراز، جسمی برزخی و مثالی است.

آن حضرت علیها السلام همچنین به تأثیر اعمال انسان در عالم پس از مرگ و نیازمندی او به عمل صالح، اشاره نموده و در ضمن بیان مرگ و عالم قبر می گوید:

«و نیازمند عمل صالح خویشم و خود را با آنچه که مهیا نموده و برای آخرت خویش، پیش فرستاده و در عمرم عمل کرده ام، رویه رو می بینم» (ابن طاووس، 174).

انسانها گذشته از آنکه از پیامد اعمال و رفتار خویش برخوردار هستند، از هدایای معنوی که دیگران برای آنان می فرستند نیز بهره مند خواهند بود؛ چنان که آن حضرت علیها السلام در وصیت خویش به امیر المؤمنین علیها السلام، سفارش می کند که او را فراموش نکرده و پس از مرگ، بر سر مزارش بیاید (شیخ الاسلامی، 492). از این وصیت حضرت فاطمه علیها السلام می توان دریافت که انسان در برزخ، از زیارت و دعاها و خیرات نزدیکان و دوستان بهره مند خواهد بود.

قبر: در معارف دینی، واژه قبر در دو معنای عالم قبر و برزخ - که پیش تر اشاره شد - و قبر خاکی و محل دفن جسم انسان، به کار می رود (توبه، 84؛ ممتحنه، 13). حضرت زهرا علیها السلام پس از سخنانی پیرامون اصل بقای روح در برزخ، به توصیف قبر خاکی می پردازد، و اینکه هر انسانی پس از مرگ در محدوده مشخصی از زمین که سهم او و جایگاه جسد اوست، رها می شود: «ثُمَّ أَرْزُقُنِي فِي خِطَّتِي مِنَ الْأَرْضِ حِصَّتِي وَ مَوْضِعِ جَنَّتِي». همچنان که قبر را محلی برای از بین رفتن و در هم کوبیدگی جسم و دفن استخوانها به تصویر می کشد: «حَيْثُ يَرْفَتُ لَحْمِي وَيَدْفُنُ عَظْمِي». ایشان در ادامه، با ترسیم غربت و تنهایی انسان پس از مرگ و نیازمندیهایی او به این نکته اشاره می کند که در آن هنگام، انسان که تنها و بی گریزگاهی، رها شده و شهرها و آبادیها، او را از خود می رانند و مردمان از وی کناره می گیرند، بیش از هر زمانی، به رحمت الهی نیازمند است. همچنان که آن حضرت علیها السلام خویش را نیز در آن هنگام، نیازمند رحمت و کرامت الهی می داند ابن طاووس، 174). همچنین حضرت فاطمه علیها السلام در نیایشی دیگر، با توصیف قبر به عنوان خانه تنهایی، از خدای متعال برای قرار گرفتن در آن جایگاه طلب رحمت

و عطفوت می کند: «پروردگارا! هنگام جدایی دوستان، بر به زمین افتادیم، و هنگام آرام و خاموش بودن قبر، بر تنهایی ام، رحم کن! ... و هنگامی که به تنهایی، در گودال گور خویش قرار می گیرم، با من مهربان باش!» (ابن طاووس، 240).

پرسش در قبر:

از دیگر مسائلی که در عالم قبر روی می دهد، سؤال دو فرشته (نکیر و منکر) از اعمال انسان است (کلینی، 633/2) و همه مسلمانان در پذیرش این امر اتفاق نظر دارند (حلبی، 36؛ شهید اول، 85/2؛ تفتازانی، 113/5؛ سید سابق، 571/1). البته طبق برخی از روایات، پرسش از کسانی صورت می گیرد که مؤمن یا کافر بوده و در ایمان و کفر خویش استوار باشند (ر.ک: کلینی، 235/3). شیخ مفید در حدیثی از رسول خدا صلی الله علیه و آله یاد آور شده که فرشتگان، بر اهل قبور وارد می شوند و درباره مسائل دین از آنان سؤال می کنند؛ چنانچه پاسخ آنان صحیح باشد، آنها را به فرشتگان ثواب، و در غیر آن به فرشتگان عذاب می سپارند (تصحیح اعتقادات، 99). هرچند این احتمال وجود دارد که این روایات، ناظر به سؤالی خاص هستند، نه هرگونه سؤالی در قبر که درباره همه مردم تحقق می یابد (شهید اول، 85/2). بر اساس دو تفسیر ارائه شده از قبر، به عالم برزخ و قبر خاکی، دو رویکرد در بیان محل سؤال و عذاب قبر وجود دارد. بسیاری از اهل حدیث، متکلمان و دیگر صاحب نظران، قبر را قبر خاکی و مادی و سؤال را از جسم مرده در قبر می دانند (ر.ک: بیهقی، 8 - 9؛ طوسی، الاقتصاد الهادی، 135 - 136؛ مجلسی، بحار الانوار، 270/6). در مقابل این دیدگاه، فلاسفه، به ویژه پیروان شیخ اشراق و صدرالمتألهین، با استناد به این باور که روح انسان پس از مرگ از جسم او جدا شده و در عالم برزخ در بدن مثالی او وجود دارد، سؤال و جواب و عذاب قبر را به روح وی مربوط می دانند

(ر.ک: صدرالمتألهین، الأسفار، 218/9 - 219؛ طباطبائی، المیزان، 347/1 - 350: 15 / 68)؛ چنان که از دیگر سو، آنان که به فراگیری برزخ برای همه مردگان باور دارند، سؤال و عذاب را امری همگانی می دانند.

حضرت فاطمه علیها السلام در فرازی از سخنان خویش به این امر اشاره دارد: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ ... الرَّاحَةَ عِنْدَ الْمَوْتِ وَالْأَمْنَ عِنْدَ الْحِسَابِ وَاجْعَلِ الْمَوْتَ خَيْرَ غَائِبٍ أَنْتَظِرُهُ» (ابن طاووس، 173). در این فراز، آن حضرت علیها السلام پس از یاد آوری مرگ و درخواست آسودگی در آن هنگام، مصون ماندن در زمان حساب و بازپرسی را از خداوند مسئلت می کند. از این سخنان می توان دریافت که مراد از این حسابرسی، همان پرسش قبر و بازپرسی نکیر و منکر است، نه حساب در روز قیامت؛ زیرا حضرت زهرا علیها السلام در ادامه و پس از بیان مراحل مرگ، قبر و برزخ، به موضوع حساب در روز قیامت اشاره می کنند. بنابراین با توجه به گزاره پیشین که درباره راحتی در هنگام مرگ بوده، و نیز، جمله پس از آن، که از مرگ یاد نمود، و آن را به عنوان بهترین غایبی که انتظارش را می کشد می نامد، باید اذعان نمود که جمله «الْأَمْنَ عِنْدَ الْحِسَابِ»، اشاره ای به حسابرسی در قبر است. بدین ترتیب با توجه به اینکه آن حضرت علیها السلام پس از توفی نفس، قائل به بقای روح در کالبد جسم مثالی آن است، سؤال و عذاب قبر نیز، باید ناظر به همین روح انسانی باشد.

بر اساس حدیثی از رسول خدا صلی الله علیه و آله که درباره فضایل حضرت فاطمه علیها السلام است پس از قبض روح و دفن ایشان، در عالم قبر، دو فرشته درباره پروردگار و پیامبر از وی سؤال می کنند و او در پاسخ، از خدای تعالی و پدر بزرگوار خویش یاد می کند. سپس از وی درباره ولیّ او پرسش می شود و آن حضرت علیها السلام در پاسخ،

یادآور می شود که علی بن ابی طالب علیه السلام که بر سر قبر او ایستاده، ولیّ اوست (طبری، 220؛ مجلسی، بحارالانوار، 23 / 58). این حدیث افزون بر دلالت بر وجود اصل سؤال نکیر و منکر در قبر، حاکی است که پرسشهای مزبور درباره توحید، نبوت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و ولایت علی بن ابی طالب علیه السلام است.

عذاب قبر:

فرازهای فوق، به روشنی، حاکی از همراهی اعمال انسان در عالم قبر و برزخ است. همین اعمال انسان، زمینه ثواب و عذاب او را فراهم می آورند؛ چنان که آیات گوناگونی از قرآن (غافر، 11، 46؛ نوح، 25) بر آن دلالت دارد فاضل مقداد، (425). رسول خدا صلی الله علیه و آله عذاب قبر را، اعمال و اوصاف درونی انسان می داند که در آن هنگام به وی باز می گردد (قمی، 6/2 - 7؛ صدوق، عیون اخبار الرضا علیه السلام، 13/1 - 14؛ ر.ک: مجلسی، بحارالانوار، 6/239 - 241؛ 8/309 - 310؛ 18/351 - 352). بروز این حالت، به رنج و عذاب انسان می انجامد؛ وضعیتی که با چشم مادی، قابل درک نیست؛ اما انسان گاه، شرایط سختی مانند آن را در خواب نیز احساس می کند؛ با آنکه به ظاهر در بستر آرمیده و هیچ کس چنین حالتی را در وی مشاهده نمی کند (ر.ک: مجلسی، بحارالانوار، 6/204). به گفته صاحب نظران، با مرگ انسان، حجابها از فراروی چشم وی برداشته شده و صفات درونی او که در دنیا همراه او بوده اند، با صورتها و اشکالی مناسب با آن صفات، بر وی تجسم می یابند (سهروردی، 3/61، 168)؛ زیرا برای هر صفت و مفهومی، صورت و مظهری مناسب با آن وجود دارد (صدرالمتألهین، الشواهد الربوبیه، 286؛ همو، الاسفار، 9/220) و میزان آن، به اندازه دوستی و وابستگی افراد به انواع مظاهر دنیاست (ابن سینا، رساله اضحویه، 131 - 133). البته برخی این عذاب را تنها از ادراکات و صور ناهنجار موجود در نفس دانسته (ر.ک: غزالی،

ص: 312

522/4 - 527) و برخی آن را از صوری خارجی می‌انگارند که نفس به واسطه ملکات موجود در خود، آنها را انشا می‌کند (ر.ک: اردبیلی، 251/3 - 252).

حضرت فاطمه علیها السلام نیز در گزارشی از رسول خدا صلی الله علیه و آله مواردی از عذاب قبر را بر می‌شمارند که بر اثر کوچک شمردن نماز به انسان می‌رسد؛ از آن جمله می‌توان موکل بودن فرشته‌ای برای عذاب انسان، تنگی قبر و تاریکی آن را نام برد (ابن طاووس، 22؛ مجلسی، بحار الانوار، 21/80 - 22). عالم برزخ، با دمیدن در صور، نفخ اول و مرگ و نابودی همه، پایان پذیرفته، پس از آن با نفخه دوم، قیامت برپا می‌شود (به مقاله معاد).

عمومیت مرگ در برزخ:

به تصریح قرآن، با نخستین نفخ صور، تمام موجودات آسمانها و زمین می‌میرند، جز کسانی که خدا بخواهد (زمر، 68). در این میان تمام ارواح موجود در برزخ نیز خواهند مرد (طباطبائی، حیات پس از مرگ، 46) و پس از آن، تمام نفوس و فرشتگان الهی، حتی اسرافیل نیز، دچار مرگ شده و تنها ذات پاک الهی، باقی می‌ماند (آل عمران، 185؛ الرحمن، 27). به باور برخی از متکلمان، از آیات 4 و 34 سوره یونس: «يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ» و نیز، آیه 19 سوره عنکبوت، می‌توان دریافت که موجودات به طور کلی - انسان و غیر انسان - از «اعاده» (بازگشت) برخوردار خواهند بود و چون این اعاده، در مقابل «بدء»، یعنی موجود شدن پس از معدوم بودن آنهاست، بنابراین اعاده به معنای بازگشتن به وجود پس از معدومیت مجدد خواهد بود (ر.ک: فخر رازی، 17/30؛ تفتازانی، 5/100 - 103). پس از آن خداوند به علم و قدرت خویش، آفریدگان را بار دیگر، باز خواهد گرداند. برخی از طرفداران این اندیشه، به فرازی از خطبه امیر المؤمنین علیه السلام

در این باره استناد می کنند. آن حضرت علیه السلام در خطبه مفصلی می فرماید: «أَنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ يُعَوِّدُ بَعْدَ فَنَاءِ الدُّنْيَا وَحَدَّةِ لَا شَيْءَ مَعَهُ كَمَا كَانَ قَبْلَ ابْتِدَائِهَا كَذَلِكَ يَكُونُ بَعْدَ فَنَائِهَا... فَلَا شَيْءَ إِلَّا الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ؛ که خداوند سبحان پس از فنای دنیا به همان وحدت و یگانگی پیش از خلق که هیچ چیز با او نبود، باز می گردد؛ پس هیچ چیز نخواهد بود، جز خدای واحد قهار که بازگشت همه امور به سوی اوست (نهج البلاغه، خطبه 186 (124/2 - 125؛ طبرسی، الاحتجاج، 304/1؛ مجلسی، بحار الانوار، 330/6 - 331). در این پیوند، به فنای همه موجودات، در دعای حضرت فاطمه علیه السلام نیز اشاره شده است: «يَا كَائِنُ قَبْلَ أَنْ يَكُونَ شَيْءٌ وَالْمُكُونُ لِكُلِّ شَيْءٍ وَالْكَائِنُ بَعْدَ مَا لَا يَكُونُ شَيْءٌ؛ ای کسی که پیش از آنکه چیزی باشد، بوده ای! و پدیدآورنده همه چیز هستی! و بعد از آنکه هیچ چیز نبوده و فانی شده، خواهی بود!» (ابن طاووس، 205). در ضمن دعایی که پیامبر صلی الله علیه و آله به آن حضرت علیها السلام تعلیم فرمود نیز، بقا و جاودانگی را از آن خداوند دانسته که برای موجودات مرگ و زندگی آفریده است: «يَا مَنْ خَصَّ نَفْسَهُ بِالْبَقَاءِ وَخَلَقَ لِبَرِيَّتِهِ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ» (طبری امامی، 73). بنابراین خداوند متعال برای تمام موجودات، مرگ و حیات قرار داده است و هیچ خلقی از این دو بیرون نیست. اما از آنجا که حکیمان، فیلسوفان و بسیاری از صاحب نظران علم کلام، اعاده معدوم را محال دانسته (ابن میثم بحرانی، 147؛ علامه حلی، 109؛ صدرالمتألهین، الأسفار، 168/9) و نفس و روح را فناپذیر می دانند (صدوق، الاعتقادات، 47؛ ر.ک: ابن سینا، رساله اضحویه، 65 - 76؛ شهید اول، 89/2 - 93)، فنای اشیا و نابودی آفریدگان را، به معنای مرگ، تغییر شکل، پراکندگی اجزای آنها و خروجشان از حد انتفاع دانسته اند، نه فنا، از بین رفتن و نیست شدن (ابن میثم

بحرانی، 147؛ فاضل مقداد، 421؛ ر.ک: مجلسی، بحارالانوار، 6/330 - 334). علامه طباطبائی پس از بیان فراز یادشده از خطبه حضرت علی علیه السلام، مراد از آن را از بین رفتن استقلال در وجود و نسبتها و روابط تأثیرگذار میان آنها می داند؛ زیرا روح انسانی از بین نمی رود (المیزان، 17 / 321 - 322). در روایتی از امام سجاد علیه السلام در تفسیر آیه 68 سوره زمر، درباره پایان جهان و نخستین نفخ صور آمده است که ابتدا همه افراد آسمان و زمین، و نیز تمام فرشتگان بزرگ می میرند و جز خداوند، کسی باقی نمی ماند؛ و در ادامه آمده است: «وَيَعِيدُ عَرْشَهُ عَلَى الْمَاءِ كَمَا كَانَ قَبْلَ خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَسًّا تَقِيلاً بِعَظَمَتِهِ وَقُدْرَتِهِ؛ خداوند عرش الهی را به همان آب بسیط بر می گرداند که پیش از آفرینش آسمانها و زمین و مستقل به عظمت و قدرت او بود» (دیلمی، 1/54 - 55؛ ر.ک: مجلسی، بحارالانوار، 6/324). این حدیث حاکی است که هر آنچه غیر خداست از بین رفته و به همان ماده اولیه خود باز می گردد: «فَلَا شَيْءَ إِلَّا الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ» (طبرسی، الاحتجاج، 1/304). از سوی دیگر چون آنها در قالب ماده اولیه خود موجود هستند، نیستی و فناى مطلق، اتفاق نمی افتد تا گفته شود اعاده معدوم، محال است. بنابراین از دومین نفخ صور و زنده شدن افراد، قیامت با معاد جسمانی آغاز می شود (مقاله معاد).

منابع:

آشتیانی، سید جلال الدین، شرح بر زاد المسافر، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، 1381ش؛ ابن ابی الحدید، عزالدین (م. 656ق.)، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، دار احیاء الکتب العربیة، 1378ق؛ ابن سینا، حسین بن عبدالله (م. 428ق.)، ترجمه رساله اضحویه، تحقیق حسین خدیوچم، تهران، انتشارات اطاعت، 1364ش؛ همو، رسائل، قم، انتشارات بیدار، 1400ق؛ همو، قانون، ترجمه عبدالرحمن شرفکندی، تهران، انتشارات سروش، 1385ش؛ ابن طاووس،

سيد علي بن موسى (م. 664ق.)، فلاح السائل، قم، مكتب الاعلام الاسلامي؛ ابن عربي، محمد بن علي (م. 638ق.)، الفتوحات المكية، بيروت، دار صادر؛ ابن فارس، احمد بن فارس (م. 395ق.)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، قم، مكتب الاعلام الاسلامي، 1404ق؛ ابن منظور، محمد بن مكرم (م. 711ق.)، لسان العرب، قم، نشر ادب الحوزة، 1405ق؛ ابن ميثم بحراني، ميثم بن علي (م. 699ق.)، قواعد المرام في علم الكلام، تحقيق سيداحمد حسيني، قم، كتابخانه مرعشي نجفي، 1406ق؛ اردبيلي، سيد عبد الغني، تقريرات فلسفه امام خميني، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني، 1381ش؛ امام خميني، سيدروح الله موسوي (م. 1409ق.)، شرح چهل حديث، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني؛ همو، آداب الصلاة، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني؛ اوستا (كهن ترين سرودهاي ايرانيان)، تحقيق جليل دوستخواه، تهران، انتشارات مرواريد، 1389ش؛ بحراني، سيدهاشم حسيني (م. 1107ق.)، البرهان في تفسير القرآن، تهران، بنياد بعثت، 1416ق؛ بيهقي، احمد بن حسين (م. 458ق.)، اثبات عذاب القبر، تحقيق شرف محمود، اردن، دار الفرقان، 1413ق؛ تفتازاني، سعدالدين (م. 793ق.)، شرح المقاصد في علم الكلام، تحقيق عبدالرحمن عميرة، قم، الشريف الرضي، 1409ق؛ جرجاني، علي بن محمد (م. 816ق.)، شرح المواقف، مصر، مطبعة السعادة، 1325ق؛ جوهرى، اسماعيل بن حماد (م. 393ق.)، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية، تحقيق احمد عبدالغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين، 1407ق؛ حر عاملي، محمد بن حسن (م. 1104ق.)، الجواهر السنينة في الأحاديث القدسيه، قم، مكتبة المفيد، 1384ق؛ حسن زاده آملی، حسن، شرح العيون في شرح العيون، قم، بوستان كتاب، 1387ش؛ همو، عيون مسائل النفس، تهران، انتشارات اميركبير، 1385ش؛ حلي، علي بن حسن (م. قرن 6)، اشارة السبق، تحقيق ابراهيم بهادري، قم، نشر اسلامي، 1414ق؛ ديلمی، حسن بن محمد (م. 841ق.)، ارشاد القلوب، قم، الشريف الرضي، 1412ق؛ راغب اصفهاني، حسين بن محمد اد

(م. 502ق.)، مفردات الفاظ القرآن، نشر الكتاب، 1404ق؛ زبیدی، سید محمد مرتضی حسینی (م. 1205ق.)، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقیق علی شیری، بیروت، دار الفکر، 1414ق؛ زمخشری، محمود بن عمر (م. 538ق.)، الکشاف، تحقیق محمد عبدالسلام شاهین، بیروت، دار الکتب العلمیة، 1407ق؛ سجادی، سید جعفر، فرهنگ اصطلاحات فلسفی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، 1379ش؛ سهروردی، شهاب الدین یحیی (م. 587ق.)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تحقیق سید حسین نصر، نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، 1375ش؛ سید سابق، فقه السنّه، بیروت، دار الكتاب العربی؛ سید مرتضی، علی بن حسین (م. 436ق.)، امالی، تحقیق سید محمد نعسانی، قم، کتابخانه مرعشی نجفی، 1403ق؛ شبر، سید عبدالله (م. 1242ق.)، حق الیقین، تهران، مؤسسه الأعلمی، 1352ش؛ شهید اول، محمد بن مکی عاملی (م. 786ق.)، ذکرى الشيعة في احكام الشريعة، قم، مؤسسه آل البيت عليه السلام لاحياء التراث، 1419ق؛ شیخ الاسلامی، سید حسین، مسند فاطمة الزهراء عليه السلام، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، 1419ق؛ صدر المتألهین، صدر الدین محمد شیرازی (م. 1050ق.)، تفسیر القرآن الکریم (تفسیر صدر المتألهین)، تحقیق محمد خواجوی، قم، انتشارات بیدار، 1366ش؛ همو، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1410ق؛ همو، الشواهد الربویة فی المناهج السلوکیة، تحقیق سید جلال الدین آشتیانی، مشهد، المركز الجامعی، 1360ش؛ همو، المبدأ و المعاد، تحقیق سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، 1354ش؛ همو، مفاتیح الغیب، تحقیق محمد خواجوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، 1463ق؛ صدوق، محمد بن علی (م. 381ق.)، الاعتقادات فی دین الامامیه، تحقیق عصام عبد السید، بیروت، دارالمفید، 1414ق؛ همو، عیون اخبار الرضا علیه السلام، تحقیق حسین اعلمی، بیروت، مؤسسه الأعلمی، 1404ق؛ همو، معانی الاخبار، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، نشر اسلامی، 1361ش؛ همو، من لا یحضره الفقیه،

تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1404ق؛ طباطبائى، سيدمحمدحسين (م. 1402ق.)، حيات پس از مرگ، قم، نشر اسلامى، 1362ش؛ همو، الميزان في تفسير القرآن، قم، نشر اسلامى، 1417ق؛ طبرسى، احمد بن على (م. 560ق.)، الاحتجاج، تحقيق سيدمحمدباقر خراسان، النجف الاشرف، دار النعمان، 1386ق؛ طبرسى، فضل بن حسن (م. 548ق.)، تفسير جوامع الجامع، تحقيق ابوالقاسم گرجى، تهران، انتشارات دانشگاه، 1377ش؛ همو، مجمع البيان في تفسير القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو، 1372ش؛ طبرى، محمد بن ابى القاسم (م. 525ق.)، بشارة المصطفى صلى الله عليه وآله لشيعه المرتضى عليه السلام، تحقيق جواد قيومى، قم، نشر اسلامى، 1420ق؛ طبرى امامى، محمد بن جرير (م. قرن 5)، دلائل الامامه، قم، مؤسسة البعثة، 1413ق؛ طوسى، محمدبن حسن (م. 460ق.)، الاقتصادالهادي الى طريق الرشاد، تهران، مكتبة جامع چهل ستون، 1400ق؛ همو، الامالى، تحقيق مؤسسة البعثة، قم، دار الثقافة، 1414ق؛ همو، التبيان في تفسير القرآن، تحقيق احمد قصير عاملى، مكتب الاعلام الاسلامى، 1409ق؛ همو، تهذيب الاحكام، تحقيق سيد حسن موسى خراسان، تهران، دار الكتب الاسلاميه، 1364ش؛ عسكرى، ابوهلال (م. 395ق.)، الفروق اللغويه، قم، نشر اسلامى، 1412ق؛ علامه حلى، حسن بن يوسف (م. 726ق.)، كشف المراد فى شرح تجريدالاعتقاد، تحقيق حسن حسن زاده آملى، قم، نشر اسلامى، 1417ق؛ غزالى، محمد بن محمد (م. 505ق.)، احياء علوم الدين، بيروت، دار المعرفه؛ فاضل مقداد، مقدادبن عبدالله سيورى (م. 726ق.)، اللوامع الالهيه في المباحث الكلاميه، تحقيق محمدعلى قاضى طباطبائى، قم، دفتر تبليغات اسلامى، 1422ق؛ فخر رازى، محمد بن عمر (م. 606ق.)، التفسير الكبير، قم، مكتب الاعلام الاسلامى، 1413ق، فيض كاشانى، محسن (م. 1091ق.)، الشافي في العقائد و الاخلاق و الاحكام، دار اللوح المحفوظ، 1425ق؛ همو، المحجة البيضاء في تهذيب الأحياء، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، قاضى عبدالجبار اسد آبادى، عبدالجبار بن احمد (م. 415ق.)، شرح الاصول الخمسه، تحقيق مصطفى رباب،

بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1412ق؛ قطب الدین شیرازی، محمود بن مسعود (م. 710ق.)، شرح حکمة الاشراق، تحقیق عبدالله نورانی، مهدی محقق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، 1383ش؛ قمی، علی بن ابراهیم (م. 307ق.)، تفسیر القمی، تحقیق سیدطیب موسوی جزائری، قم، دارالکتاب، 1404ق؛ قیصری، محمد داوود، (م. 751ق.)، شرح فصوص الحکم، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، 1386ش؛ کتاب مقدس، ترجمه فاضل خان همدانی، ویلیام گلن، هنری مرتن، تهران، انتشارات اساطیر، 1380ش؛ کلینی، محمد بن یعقوب (م. 329ق.)، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه، 1363ش؛ لاهیجی، عبدالرزاق (م. 1051ق.)، گوهر مراد، تحقیق زین العابدین قربانی لاهیجی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، 1372ش؛ مجلسی، محمدباقر (م. 1111ق.)، بحار الانوار، تحقیق محمدباقر بهبودی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1403ق؛ همو، حق الیقین، تهران، انتشارات قائم؛ مفید، محمد بن محمد (م. 413ق.)، اوائل المقالات، تحقیق ابراهیم انصاری زنجانی، بیروت، دارالمفید، 1414ق؛ همو، تصحیح اعتقادات الامامیه، تحقیق حسین درگاهی، بیروت، دارالمفید، 1414ق؛ همو، المسائل السروییه، تحقیق صائب عبدالحمید، بیروت، دارالمفید، 1414ق؛ مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه، 1374ش؛ همو، پیام قرآن، قم، مدرسه الامام امیر المؤمنین علیه السلام، 1374ش؛ ناس، جان بایر، تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران، انتشارات آموزش و پرورش، 1370ش؛ نهج البلاغه، الامام علی بن ابی طالب علیه السلام، الشریف الرضی، تحقیق و شرح محمد عبده، بیروت، دار المعرفه، 1412ق.

ابوالقاسم مقیمی حاجی

از اصول پنجگانه اعتقادی ناظر به احوال انسان پس از مرگ.

معاد، مصدر میمی، یا اسم زمان و مکان از ماده «عود» به معنای بازگشتن و یا مکان و زمان بازگشت است (فراهیدی، 217/2؛ جوهری، 513/2 - 514؛ زبیدی، 133/5). معاد در اصطلاح، به دو معنای خاص و عام به کار می رود (ربانی گلپایگانی، 321 - 322): در معنای خاص، عبارت است از بازگشتن انسان به حیات، که پس از مرگ و بازگشت روح به اجزای اصلی بدن مادی برای دریافت جزای اعمال در روز قیامت، صورت می گیرد (صدوق، الاعتقادات، 47؛ ر.ک: مفید، النکت الاعتقادیه، 46؛ فاضل مقداد، النافع یوم الحشر، 119؛ لاهیجی، 595). از نگاه فیلسوفان مسلمان، به ویژه آنان که به معاد روحانی باور دارند، معاد به معنای اتصال به عالم عقل و مجردات (تهانوی، 676/1) و بازگشت به سوی پروردگار است (خواجه نصیر طوسی، 9 - 10). صدرالمتألهین آن را بازگشت روح به بدن انسان، اما با برخی از ویژگیهای آن و متناسب با نشئه آخرت میداند (الاسفار، 197/9، 200)؛ از نگاه وی حقیقت معاد، ظهور آخرت از درون این جهان و تجلی گونه ای دیگر از وجود است که با وجود مادی طبیعی فرق دارد (الاسفار، 153/9، 157). در سخنان حضرت فاطمه علیها السلام، معاد به معنای سرای بازگشت انسان پس از مرگ و دنیا، به کار رفته است (ابن طاووس، 204؛ مجلسی، 86/83). مطالعه پیرامون معاد به معنای عام آن، همه بحثهای مربوط به عالم پس از مرگ را دربر می گیرد (ر.ک: اسفراینی نیشابوری، 68 «مقدمه»، 469 - 511؛ ربانی گلپایگانی، 322).

اعتقاد به جهانی دیگر، همواره در ملل و ادیان مختلف، وجود داشته است. پژوهش‌های باستان شناسان، حاکی است که پیروان ادیان غیرتوحیدی نیز، به گونه ای از حیات پنهان، برای مردگان اعتقاد داشتند، از این رو، همراه آنها غذا و سلاح دفن می کردند (ر.ک: ناس، 7-10، 23). هندوان نیز، به جهانی پس از مرگ، اعتقاد داشته و به باور آنها آدمی همواره گرفتار تناسخ است، تنها ارواح نیکوکاران با دست یافتن به «موکشه» و پیوستن به «نیروانه» به آرامش و فنا در خدا می رسند (توفیقی، 34). هرچند گروهی معتقدند که قانون تناسخ، در مراحل اولیه دین هندو، آموزش داده نمی شد و کاملاً مستقل از اعتقاد الهی به برهما به شمار می رفت (هیوم، 64). زردشتیان هم به جاودانگی روح، عالم برزخ، «چینود» (پُل صراط)، میزان اعمال، بهشت و جهنم عقیده دارند؛ بهشت آنان چیزی مانند بهشت اسلام بوده و از آن به بهترین زندگانی و سرای روشنایی یاد شده است (اوستا، هات 6/19؛ 5/62 - 6). در اندیشه آنان، با توجه به مقدس بودن آتش، دوزخ، جایی بسیار تاریک، همراه با اندوه، پریشانی و گرفتاری به دست دیوان است (اوستا، وندیداد، فرگرد دوم 3: فرگرد نوزدهم 28؛ هادخت نک، فرگرد سوم؛ ر.ک: بویس، 51 - 54). در آیین یهود، هرچند اعتقاد واضح و صریحی درباره قیامت عادلان و حیات ابدی وجود ندارد (هاکس، 918 - 919)، اما نمونه هایی از نوعی اعتقاد به جهانی دیگر، زنده شدن مردگان و بهشت دیده می شود (کتاب مقدس، مزامیر 10/88 - 12؛ امثال سلیمان 18/9؛ اشعیا 19/26؛ ر.ک: فرید و جدی، 192/3). افکار یهودیان درباره جهنم روشن نیست؛ جز آنکه ترتیب دوزخ را مکانی تاریک و مورد اکراه در زیر زمین دانسته اند که سرای فراموشی و سکوت است (هاکس، 300)؛ از این رو آنان هاویه را مقبره نفس معنا کرده اند؛ محلی که

در آن حس، حرکت و امیدی نیست (هاکس، 918 - 919). در عهد جدید، توجه بیشتری به آخرت شده و از بدن مثالی، حشر، قیامت و جزای اعمال یاد شده است (ر.ک: کتاب مقدس، نامه دوم پولس به قرتیان 4/5 - 10؛ یوحنا 28/5 - 29؛ متی 22/5: 25/46)؛ همچنان که ابدیت نفس در آخرت، در قالب حیات جاودان و یا کیفر و جهنم ابدی مورد توجه قرار گرفته است (ر.ک: مرقس 9/43 - 48؛ هاکس، 885 - 886). بر اساس آیات قرآن، تمام ادیان توحیدی به جهان پس از مرگ اعتقاد دارند (مؤمنون، 35؛ شعراء، 87 - 88؛ عنکبوت، 36؛ حویزی، 13/3 - 14). و حتی ابلیس نیز به آن باور دارد (اعراف، 14). همه پیامبران الهی، پس از موضوع خداپرستی و توحید، بر معادباوری تأکید نموده و بشر را به ایمان و توجه به زندگی پس از مرگ فراخوانده اند (بقره، 111؛ شعراء، 87 - 88، عنکبوت، 36). شاید بتوان گفت که تلاش آنان برای اثبات این اصل، بیش از تلاش آنها در اثبات توحید بوده است (ر.ک: یوسف، 37 - 38؛ مؤمنون، 32 - 37؛ نمل، 64 - 68).

دین اسلام معاد را از ارکان و اصول جهان بینی خود دانسته و ایمان به آن را شرط مسلمان بودن برشمرده است (علامه حلی، نهج الحق، 376؛ میرداماد، 569؛ طباطبائی، شیعه در اسلام، 164). از منابع اصلی ایمان به آخرت، افزون بر عقل و فطرت، وحی الهی است که از سوی پیامبران، به بشر ابلاغ شده است (علامه حلی، کشف المراد، 542، 549؛ مطهری، 515/2). قرآن کریم نیز با شیوه های گوناگون، به اثبات و تبیین ویژگیهای آن پرداخته و در آیات گوناگون، با استدلالهای محکم و روشن، به شبهه های کفار و مشرکان درباره معاد، پاسخ داده است (ر.ک: حج، 5 - 7؛ نمل، 67 - 69؛ یس، 77 - 183 دخان، 34 - 42). البته با گذشت زمان، به تدریج شبهه ها و اشکالها، شکلهای جدیدی

به خود گرفته اند؛ چنان که دانشمندان مسلمان نیز، به پیروی از آیات و روایات، به پاسخ آنها برخاسته و در کتابهای تفسیری و کلامی، به بحثهای نظری پیرامون معاد پرداخته اند (ادامه مقاله). پس از قرآن کریم، مهم ترین منبع در معادپژوهی، معارف پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیه السلام است. به لحاظ تاریخی، پس از نبی اکرم صلی الله علیه و آله، حضرت فاطمه علیه السلام نخستین معصومی است که به نکاتی مهم پیرامون مرگ و معاد، ضرورت معاد، مرگ و سکرات، سؤال قبر، برزخ و چگونگی حشر و قیامت اشاره کرده است.

امکان معاد:

در آیات گوناگونی از قرآن، به موضوع امکان معاد اشاره شده است؛ به این معنا که از تحقق معاد امر محال لازم نمی آید و منکران آن بدون ارائه دلیلی، تنها آن را بعید می شمارند؛ اما در ادامه روشن می شود که نه تنها وقوع معاد دور از ذهن نیست، بلکه تحقق نیافتن آن محال است (ر.ک: خرازی، 74). از نگاه حضرت فاطمه علیه السلام، با توجه به برخورداری خداوند از حکمت و عدالت (ابن طاووس، 238)، وقوع معاد دور از ذهن نبوده و منکران آن، از قدرت خداوند غافل بوده یا آن را با تواناییهای خود مقایسه می کردند. افزون بر آنکه خداوند نمونه هایی از معاد را در همین دنیا ارائه داده و در قرآن نیز به آنها اشاره شده است؛ از جمله زنده شدن کشته بنی اسرائیل (بقره، 73)؛ زنده شدن پرنندگان برای حضرت ابراهیم علیه السلام (بقره، 260)؛ زنده شدن حضرت عزیر یا ارمیا پس از گذشت صد سال (بقره، 259)؛ زنده شدن هزاران انسانی که از بیم مرگ می گریختند و خداوند، همه آنان را قبض روح کرده بود (بقره، 243). چنان که در کنار آن، احادیث گوناگونی نیز، درباره وقوع جهان پس از مرگ وجود دارد. ر.ک: مجلسی، 336 - 295 / 6، 1 / 7 - 54).

اصل وقوع جهان پس از مرگ، در سخنان حضرت فاطمه علیه السلام نیز، امری مسلّم تلقی و بیشتر به معرفی ابعاد آن توجه شده است؛ چنان که آن حضرت علیه السلام با تعبیرهای گوناگون که برگرفته از آیات قرآنی است، از آن یاد می کند؛ از جمله: روز قیامت و رستاخیز (انبیاء، 47؛ ابن طاووس، 205)؛ زنده شدن مردگان (حجر، 25؛ حج، 6 ابن طاووس، 239)؛ زمان بعثت و برانگیختن (حج، 7؛ ابن طاووس، 174)؛ نشر و گستردن (فاطر، 9؛ ابن طاووس، 174) و روز لقای پروردگار (یونس، 45؛ ابن طاووس، 252). از مجموع دیدگاههای آن حضرت علیها السلام پیرامون معاد، می توان به بحثهای گوناگونی چون ضرورت معاد مرگ و برزخ، چگونگی حشر، نفخ صور، موافق قیامت و بهشت و جهنم اشاره نمود (ادامه مقاله: مقاله مرگ و برزخ).

ضرورت معاد:

اشاره

متکلمان و حکما برای بیان ضرورت و اثبات جهان پس از مرگ و معاد، در کنار آیات صریح قرآن، برهانهای عقلی گوناگونی را به کار برده اند. در این میان بسیاری از محققان کوشیده اند تا با جمع آوری اجزای این براهین از آیات قرآن، و با ضمیمه کردن آنها به یکدیگر و نیز به کمک استنتاج عقلی، ضروری بودن جهانی دیگر را به اثبات رسانند. چنین برهانهایی را می توان از فرازهای گوناگونی از سخنان حضرت فاطمه علیها السلام به دست آورد.

1. برهان رحمت:

از جمله برهانهای اثبات جهان آخرت و معاد، برهان رحمت است (طباطبائی، المیزان، 26/7 - 27؛ ر.ک: مکارم شیرازی، تفسیر، 164 - 166؛ همو، پیام قرآن، 263/5؛ جوادی آملی، 289 - 290)، که در ادامه به چگونگی فرایند آن در پرتو سخنان حضرت فاطمه علیها السلام اشاره می شود:

2. رحمت الهی: حضرت فاطمه علیه السلام در فرازهای فراوانی از نیایشهای خود، از

خداوند با وصف «ارحم الراحمین» یاد می کند (ابن طاووس، 203 - 204؛ مجلسی، 86/83؛ 87 / 338-339). مراد از رحمت الهی، یعنی اعطای کمال مطلوب، به هر موجودی که مهیا و سزاوار آن است (طباطبائی، المیزان، 26/7؛ جوادی آملی، 289؛ خرازی، 165 - 166)؛ و از آنجا که خداوند - به تصریح آن حضرت علیها السلام - قادر محض و تواناست (ابن طاووس، 175، 238)، اراده او در تحقق این رحمت، نافذ بوده و برخورداری بندگان خویش را از آن بر خود لازم می داند (انعام، 12). از این روست که آن حضرت علیه السلام از خدا می خواهد تا خزائن رحمت خویش را بر وی گشوده و از آن بهره مند سازد (مجلسی، 338/87).

2. آفرینش جهان و انسان: حضرت فاطمه علیه السلام همچنین در مناجاتهای خویش از رحمت واسعہ الهی یاد می کند (ابن طاووس، 205؛ مجلسی، 87/83) که سراسر عالم را فراگرفته است؛ از این رو، او خدا را بر همه نعمتهایش می ستاید؛ نعمتهایی که بر همگان عطا کرده و پی در پی ارزانی داشته است (ابن طیفور، 15؛ طبری امامی، 111؛ طبرسی، الاحتجاج، 132/1) و آسمان و زمین و کوه و دریا را، با همه ویژگیهایشان، آفریده (ابن طاووس، 238؛ مجلسی، 103/83) و برای تکمیل رحمت خود بر انسانها، انبیا و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را مبعوث نموده است (ابن طیفور، 15؛ طبری امامی، 112؛ طبرسی، الاحتجاج، 133/1)؛ پیامبری از جنس مردم که رنج انسانها، بر او گران آمده و در ارشاد مردم حریص، و با مؤمنان رئوف و مهربان است (توبه، 128). آن حضرت علیها السلام همچنین به حکمتهای گوناگون احکام شرعی و آموزه های دینی، همچون ایمان، نماز، زکات، روزه، حج، جهاد، قصاص و حرمت سرقت و شرک، اشاره می کند (طبری امامی، 113؛ طبرسی، الاحتجاج، 134/1)؛ تشریح آنها نیز به گونه ای، جلوه رحمت رحیمیه الهی بر

انسان است که او را به کمال دنیا و آخرت، سوق می دهد. عمل به آموزه های دینی و تعالیم انبیا، همه استعدادهای نهفته در انسان را شکوفا نموده و به سرحد کمال می رساند (امام خمینی، آداب الصلاة، 66، مقاله فلسفه احکام).

3. تجلی کامل رحمت در آخرت: تحقق این استعدادها و دستیابی به کمال در همه ابعاد آن، در این دنیای مادی و ناپایدار، مقدور نبوده و به فعلیت نمی رسد؛ تنها در جهانی ابدی و پایدار است که نتیجه کامل عمل به فرامین انبیا ظهور یافته و انسان به غایت کمال و نتیجه آن - که در نگاه حضرت زهراء علیها السلام، رسیدن به مقام قرب الهی است (ابن طاووس، 204) - دست می یابد؛ تحقق این امر نیز، جز در قیامت امکان پذیر نیست (ر.ک: صدرالمتهلین، الأسفار، 9/153). از آنجا که یکی از برترین جلوه های کمال، دریافت و درک تجلیات الهی است - که بالاتر از لذتهای مادی و جسمانی به شمار می آید. آن حضرت علیها السلام در تعقیب نماز مغرب، پس از درخواست مأوا گزیدن در بهشت، از خداوند دیدار با او را مسئلت می کند: «وَالنَّظَرُ إِلَيَّ وَجْهَكَ فَارْزُقْنِي؛ نگریستن به روی خودت را روزی من گردان» (ابن طاووس، 240).

از نگاه آن حضرت علیه السلام در خطبه فدکیه، فلسفه تحقق ثواب بر طاعت و عقاب بر معصیت در آخرت، از جلوه های رحمت الهی برای دستیابی به سعادت ابدی و نجات از شقاوت است؛ زیرا بر این اساس، افراد به گونه ای عمل خواهند کرد که از عذاب مصون مانده و به سوی بهشت سوق یابند: «ثُمَّ جَعَلَ الثَّوَابَ عَلَى طَاعَتِهِ، وَوَضَعَ الْعِقَابَ عَلَى مَعْصِيَتِهِ، زِيَادَةً [ذِيَادَةً] لِعِبَادِهِ عَنِ نَقْمَتِهِ وَجِيَادَةً مِنْهُ إِلَى جَنَّتِهِ» (طبری امامی، 112؛ طبرسی، الاحتجاج، 1/133). همچنین آن

حضرت علیها السلام از خداوند می خواهد که پایان زندگی او در دنیا، خروج به سوی رحمت الهی باشد (ابن طاووس، 204). این رحمت، همان رحمت رحیمیّه و ویژه مؤمنان است (توبه، 128).

2. برهان حکمت:

این برهان با تکیه بر حکمت الهی در آفرینش انسان و جهان، به اثبات معاد می پردازد (ر.ک: طباطبائی، المیزان، 27/7 - 30، 11/10 - 12؛ مکارم شیرازی، پیام قرآن، 239/5؛ جوادی آملی، 284). متکلمان با توجه به برهان حکمت، حشر و معاد انسان را پذیرفته اند؛ اما برخی آن را به معاد سایر موجودات، از جمله حیوانات و جمادات، تسری داده اند که محل بحث و اشکال است (ر.ک: جوادی آملی، 288 - 289؛ خرازی، 127). در فرازهایی از نیایشها و سخنان حضرت زهرا علیها السلام به این برهان اشاره شده است:

1. جهان، مخلوق حکیم بی نیاز: در جهان بینی توحیدی، عالم هستی آفریده خداوند بی نیاز و حکیم است. خداوند غنی محض، چیزی را برای نیل خود به هدف و نیازی نمی آفریند؛ زیرا این امر مستلزم نقص در اوست؛ اما در عین حال از مبدأ حکیم، کار بی هدف و باطل نیز صادر نمی شود (حجر، 185 مؤنون، 115؛ ص، 27). حضرت فاطمه علیها السلام در فرازهای مختلفی از مناجاتهای خویش، بر بی نیازی و غنای الهی تأکید دارد (مجلسی، 339/87)، «أَنْتَ غَنِيٌّ عَنْ عَدَائِي وَ أَنَا فَقِيرٌ إِلَى رَحْمَتِكَ فَأَسْأَلُكَ بِفَقْرِي إِلَيْكَ وَ غِنَاكَ عَنِّي» (ابن طاووس، 203؛ مجلسی، 86/83)؛ همچنان که در مقام ستایش الهی، او را در کنار عظمت، قدرت و عزت، دارای حکمت می داند که به امر او آسمان و زمین، آرام و قرار یافته و کوهستانها همچون میخ، برافراشته و بادها و ابرها در آسمان، در حرکت و

جریان است (ابن طاووس، 238). در خطبه فدکیه نیز، به آفرینش جهان اشاره کرده: «وَلَا فَائِدَةٌ لَهُ فِي نَصْرِهَا، إِلَّا تَثْبِيتًا لِحِكْمَتِهِ» و هدف آن را تثبیت حکمت الهی معرفی می کند (طبرسی، الاحتجاج، 1/133؛ مجلسی، 29/221).

2. هدفمندی آفرینش: روشن است که آفرینش جهان و انسان از سوی خدای حکیم، بی هدف و بیهوده نیست؛ همچنان که هدف پروردگاری که در نگاه آن حضرت علیها السلام، دائم البقا و حکیم است (ابن طاووس، 238)، از خلقت جهان، چیزی فراتر از این دنیاست؛ زیرا دنیا در سخنان آن حضرت علیها السلام، آمیزه ای از خوبی و بدی، شدت و رخاء، مصیبت و بلا، عسر و یسر و فقر و غناست و آن را همراه با حسدها، مکرها، حيله ها، جورها و انواع سختیهای دیگر می داند (ابن طاووس، 251 - 252)؛ بنابراین هرچند آفرینش این دنیای فانی، خود، دارای هدفی است، اما نمی تواند هدف نهایی در آفرینش انسان و جهان آفرینش تلقی شود. از این رو وجود جهانی دیگر به عنوان هدف نهایی ضروری است؛ چنان که حضرت فاطمه علیها السلام، خداوند را خالق ملک و ملکوت و دنیا و آخرت دانسته (ابن طاووس، 238)، دنیا را محل معاش، و آخرت را محل بازگشت انسان ابن طاووس، 204) و قرارگاه او معرفی می کند. آن حضرت علیها السلام از خداوند می خواهد تا او را به جایگاهی رفیع در بهشت، همراه با انبیا، شهدا، صدیقین و صالحین، نائل نموده (ابن طاووس، 174)، به درجه بالایی کمال برساند و او را از نظر به وجه الله، برخوردار سازد: «وَالنَّظَرُ إِلَى وَجْهِكَ فَارْزُقْنِي» (ابن طاووس، 240).

3. برهان حرکت:

از جمله برهانهای عقلی در اثبات جهان آخرت، برهان حرکت است (ر.ک: مکارم شیرازی، پیام قرآن، 5/255؛ جوادی آملی، 281). این برهان را می توان در

فرازهای گوناگونی از سخنان آن حضرت علیها السلام مورد بررسی قرار داد؛ به این بیان که:

1. جهان طبیعت به مثابه یک واحد منسجم و مخلوق همواره در حال تبدل و حرکت است. آن حضرت علیها السلام در نیایشی به درگاه الهی چنین می گوید: «یا مَنْ جَعَلَ أَيَّامَ الدُّنْيَا تَزُولُ وَشَهْرَهَا تَحُولُ وَسَيِّئُهَا تَدُورُ وَأَنْتَ الدَّائِمُ لَا تُبْلِيكَ الْأَزْمَانُ وَلَا تُغَيِّرُكَ الدُّهُورُ؛ ای کسی که دنیا را به گونه ای قرار دادی که از بین رفته و ماههایش متحول گشته و سالهایش در حال گردش است و تنها تو هستی که ماندگار و جاودانی و زمانها تو را دچار روزمرگی و روزگاران تو را دگرگون نمی سازد» (ابن طاووس، 239).

2. هیچ حرکتی در این عالم، بی مقصد و غایت نیست؛ زیرا آفرینش جهان و موجودات از نگاه فاطمه زهرا علیها السلام - چنان که در برهان حکمت گذشت - برخاسته از حکمت الهی است (طبرسی، الاحتجاج، 133/1؛ مجلسی، 29 / 221). غایت عبارت است از فعلیت و کمالی که «متحرک» به واسطه حرکت به آن نایل شده و با رسیدن به آن از حرکت باز می ایستد (طباطبائی، نهاية الحکمه، 230).

3. از سویی، دنیای فانی، محل زوال، فنا، محدودیت و ناکامی است؛ چنان که حضرت زهرا علیها السلام آن را محل سختیها و بلاها و انواع گرفتاریها توصیف می کند ابن طاووس، 251 - 252). آن حضرت علیها السلام، همچنین نسبت به ایام زندگی انسان به این نکته اشاره می کند که عمر انسان فناپذیر بوده و ایام آن پی در پی می آید و می رود، تا روزی که به ناچار زمان انتقال از دنیا به سرای دیگر فرارسد: «اللَّهُمَّ إِذَا فَنِيَ عُمْرِي وَتَصَدَّرَمَتْ أَيَّامُ حَيَاتِي وَكَانَ لَا بُدَّ لِي مِنْ لِقَائِكَ» (ابن طاووس، 252). بنابراین، جهان، سراسر در حال حرکت است؛ اما این دنیا، که آمیزه ای از بلاها و

گرفتاریهاست، برای اینکه هدف و مقصد نهایی این حرکت نظام آفرینش باشد، از ظرفیت لازم برخوردار نیست. پس باید مقصد در سرای دیگری باشد که بی زوال و فناپذیر است، تا جهان و انسان در آنجا به کمال رسیده و قرارگاه نهایی انسان باشد. حضرت فاطمه علیها السلام نیز در تعقیب نماز عشا، با اشاره به آیاتی از قرآن (فرقان، 65 - 66)، دوزخ را جایگاه و مقام بد معرفی نموده و در برابر آن، بهشت را قرارگاهی پسندیده می خواند (ابن طاووس، 253). آن حضرت علیها السلام همچنین در فرازهای گوناگون از نیایشهای خود، پایان امور مختلف را روز قیامت دانسته است. در تعقیب نماز صبح، در ضمن ثنای الهی، به مخلوقات و اعمال آنان، از نخستین روز آفرینش دنیا تا روز قیامت اشاره می کند. ایشان در صلواتی بر پیامبر صلی الله علیه و آله می فرماید: «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ بَعْدَ مَا خَلَقْتَ وَ مَا أَنْتَ خَالِقُهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ؛ بارالها! بر محمد و آل او، به شمار آنچه تاکنون آفریده ای و آنچه تا روز قیامت خواهی آفرید، درود فرست!» (مجلسی، 167/83). آن حضرت علیها السلام در تعقیب نماز مغرب نیز از خداوند می خواهد تا برترین درخواستهایی را که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از خدا مسئلت نموده و برترین تقاضاهایی را که دیگران برای او تا روز قیامت درخواست می کنند، به او عطا فرماید (ابن طاووس، 241).

از فرازهای یادشده، می توان دریافت که در نگاه آن حضرت علیها السلام، پایان این امور و سرانجام این جهان در حال تکاپو و حرکت، جهان آخرت و روز قیامت است. سرانجام این حرکت برای اولیای الهی، بازگشت به سوی خدا و برای غیر آنها، رسیدن به قرب الهی است (ر.ک: صدرالمتألهین، الأسفار، 153/9)؛ پس در ورای این عالم در حال حرکت، جهان دیگری است که سرانجام این حرکتها خواهد بود.

4. برهان بقای روح:

از جمله دلایلی که بر ضرورت وجود آخرت و دنیایی دیگر پس از این دنیا، دلالت دارد، برهان بقای روح است (ر.ک: مکارم شیرازی، پیام قرآن، 277/5) که در سخنان حضرت زهرا علیها السلام به آن اشاره شده است:

1. ترکیب انسان از جسم و روح: آن حضرت علیها السلام در کنار اذعان به زندگی دنیا و تقاضای اصلاح آن (ابن طاووس، 204) و نیز در خواست عافیت و سلامتی برای بدن (ابن طاووس، 239)، بارها از نفس انسان و بقای آن یاد نموده و از خداوند می خواهد تا زمانی که جان (نفس) او را به طور کامل ستانده و روح او را قبض نموده است، روح وی را در میان ارواح برخوردار و جان او را با جانهای صالح همراه سازد (ابن طاووس، 174). این عبارت به صراحت بر وجود روح انسانی دلالت دارد.

2. فانی شدن بدن و جاودانگی روح: حضرت زهرا علیها السلام آنگاه به فانی شدن جسم انسان پس از مرگ و در عالم قبر اشاره نموده (ابن طاووس، 174) و در جای دیگری از زنده شدن استخوانهای پوسیده یاد می کند (طبری امامی، 73)؛ همچنین، در فرازی دیگر، نعمت بی پایان و مژدگانیهای پایان ناپذیر را از خداوند مسئلت می کند (ابن طاووس، 204). طبیعی است که نعمت بی پایان با جسم فانی، قابل درک و بهره مندی نیست.

حال، با توجه به فناپذیری جسم و بقای روح، در می یابیم که روح انسان مستقل از جسم اوست؛ چنان که گاه به بدن تعلق یافته و گاه از آن جدا می شود؛ بنابر این حقیقت انسان و یکی بودن او در گذشته و حال، به همین روح باز می گردد، از این رو آن حضرت علیها السلام، رحمت و مدد الهی را در دنیا و آخرت، در جسم و روح خود، طلب می کند که نشانه ای از نوعی اتحاد و یگانگی انسان، در دنیا و آخرت است (ابن طاووس، 174).

زمانی که انسان به واسطه روح خود، دارای بقاست، متناسب با روح انسانی، به جهان دیگری غیر از نشئه دنیا نیاز است تا ارواح، پس از مرگ، در آن به ادامه حیات پردازند.

5. برهان فطرت (حبّ به بقا):

این برهان بر این باور مبتنی است که انسان در اعماق جان خود، علاقه مند به بقا و جاودانگی بوده و از هر گونه زوال و نابودی رنج می برد (طباطبائی، المیزان، 26/7؛ مکارم شیرازی، پیام قرآن، 229/5؛ جوادی آملی، 308):

1. فطری بودن حبّ به بقا: حضرت فاطمه علیها السلام در مناجات خویش، خواهان نعمتی بی زوال و ابدی و مژدگانی و ثوابی پایان ناپذیر است (ابن طاووس، 204). آن حضرت علیها السلام همچنین در دعایی دیگر، از خدا می خواهد تا زمانی که عمرش به پایان رسیده و به دیدار حق تعالی می شتابد، او را در بهشت، در منزل والایی مأوا دهد؛ چنان که باعث غبطه دیگران شود: «أَنْ تُوجِبَ لِي مِنَ الْجَنَّةِ مَنْزِلًا يَغِيْطُنِي بِهِ الْأَوْلُونَ وَالْآخِرُونَ» (ابن طاووس، 252). این فراز نیز به حب بقا و زندگی در بهشت و درجات بالای آن اشاره داشته و در کنار آن با بیان غبطه دیگران به مقام ایشان، حاکیست که این امر مطلوب انسانهای دیگر است و چیزی که مورد خواست همه انسانها باشد، امری فطری و برخاسته از عمق جان خواهد بود. در تعقیب نماز عصر نیز از خداوند مسئلت می کند که هنگام مرگ، با بشارتی از جانب پروردگار مواجه شود که سرور نفس و اطمینان قلب را به همراه داشته و موجب غبطه همه حاضران و شنوندگان شود (ابن طاووس، 173 - 174).

2. فانی بودن دنیا و عمر انسان: زندگی فانی دنیا این امر فطری را تأمین نمی کند؛ چنان که آن حضرت علیها السلام در فرازهای گوناگونی از نیایشهای خود، به

حقیقت دنیا، سختیهای موجود در آن (ابن طاووس، 251)، فانی بودن عمر انسان و گذر ایام آن (ابن طاووس، 252)، و نیز فناپذیری ایام دنیا و پایان آن (ابن طاووس، 239)، اشاره دارد. بنابراین وجود جهانی دیگر برای پاسخ گویی به ویژگی میل انسان به بقا لازم است، تا انسان به زندگی جاوید و نعمتهای بی پایان - که در دعاهاى حضرت علیها السلام آمده و مورد غبطه همه انسانهاست - دست یابد؛ و چنین امری جز در جهان آخرت امکان پذیر نیست (صدرالمآلهین، الأسفار، 9/ 241).

6. برهان عدالت:

از جمله برهانهای اثبات معاد، برهان عدالت است (ر.ک: ابن میثم بحرانی، 146؛ علامه حلی، کشف المراد، 549؛ تفتازانی، 91/5؛ طباطبائی، المیزان، 27/7؛ 11/10) که برای اثبات آن، به چند نکته اشاره می شود:

1. عدالت و قدرت خداوند: حضرت فاطمه علیها السلام فرازهای گوناگونی از نیایشهای خود، خداوند را در کنار ویژگیهایی چون عظمت، جبروت و عزت، با وصف عدالت نیز، مورد خطاب قرار داده (ابن طاووس، 238) و از او می خواهد تا با آمرزش و بخشش با او رفتار کند، نه بر اساس عدل (ابن طاووس، 240). در فرازی دیگر با بیان اینکه ثواب و پاداش، پیامد اعمال خود انسان است، به این کلام قرآن اشاره می کند (آل عمران، 182؛ انفال، 51؛ حج، 10؛ غافر، 31؛ فصلت، 46؛ ق، 29) که خداوند بر بندگان خویش ظلمی روا نخواهد داشت (ابن طاووس، 203).

از سوی دیگر، آن حضرت علیها السلام خدایی را به تصویر می کشد که از همه اسرار غیب آگاه است؛ چنان که از او، راه گریزی نیست و همه در برابر او خاضع و فرمان بردارند و در سلطنت خود، بلند مرتبه و نیرومند است (ابن طاووس، 238 - 239). از این رو ظلم هر ظالمی از دید او، پنهان نمی ماند و با نیرو و توانی که دارد، همه

افراد، با هر قدرت و مقامی، تحت سیطره قدرت و سلطنت او هستند.

2. اتمام حجت با فرستادن پیامبران: یکی از ابعاد عدالت الهی، عدالت تشریعی است؛ به این بیان که خداوند با فرستادن پیامبران و آموزش معارف دینی و احکام شرعی، حجت را بر بندگان تمام کرده است؛ چنان که حضرت فاطمه علیها السلام نیز به این نکته اشاره می کند که خداوند با فرستادن پیامبران، حجت را بر همه مردم، چه گنهکار و چه فرمانبردار، تمام کرده و راه خوب و بد را به آنان نشان داده است: «الْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَىٰ حُجَّتِهِ الْبَالِغَةِ عَلَىٰ جَمِيعِ مَنْ خَلَقَ مِمَّنْ أَطَاعَهُ وَمِمَّنْ عَصَاهُ». پس از این اتمام حجت، اگر بر بندگان رحمت نماید، منتی بر آنان است و چنانچه آنان را عقاب نماید، به خاطر اعمالی است که انجام داده اند (ابن طاووس، 203).

3. امکان ناپذیری اجرای کامل عدالت در دنیا: حضرت فاطمه علیها السلام در دعای خود، خداوند را ناظری دائمی بر اعمال انسانها می داند که با آنان بر اساس اعمال و رفتارشان برخورد می کند: «لَمْ يَزَلْ قَائِمًا عَلَىٰ كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ» (ابن طاووس، 239).

اما روشن است که جزا و پاداش تمام اعمال در دنیا ممکن نیست، نه پاداش افراد خوب که همچون حضرت زهرا علیها السلام به درجه ای از کمال رسیده و دیدار وجه الله را طلب می کنند (ابن طاووس، 240)، و نه جزای افراد ظالمی که در دنیا فرصت کیفرشان، فراهم نشده یا کیفر گناهشان امکان پذیر نباشد؛ همچون کسانی که بر آن حضرت علیها السلام و اهل بیت پیامبر علیهم السلام ستم روا داشته، یا به دفاع از حقوق آنها برخاستند و به همین خاطر آن حضرت علیها السلام آنان را مذمت نموده (ابن طیفور، 13 - 14؛ طبری امامی، 115 - 116؛ ر.ک: طبرسی، الاحتجاج، 135/1 - 137) و به آنها وعده عذاب در آخرت را می دهد (ابن طیفور، 14).

4. آخرت، محل اجرای عدالت کامل: آن حضرت علیها السلام به قیامت به عنوان زمان

حسابرسی دقیق و کامل اعمال اشاره نموده و از خداوند می خواهد تا در این زمینه بر او سخت نگیرد: «وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ ... حِسَابًا يَسِيرًا فَحَاسِبُنِي» (ابن طاووس، 240).

فاطمه زهرا علیها السلام در خطبه فدکیه، با مورد خطاب قرار دادن غاصبان، به آنان هشدار می دهد که نتیجه این عمل را در روز حشر، خواهند دید، و خداوند حاکمی خوب و محمد صلی الله علیه و آله پشتیبان وی و وعده گاه آنان در قیامت است و اهل باطل در آن روز، زیان کار خواهند بود: «تَلْقَاكَ يَوْمَ حَشْرِكَ، فَنِعْمَ الْحَكْمُ لِلَّهِ، وَالزَّعِيمُ مُحَمَّدٌ، وَالْمَوْعِدُ الْقِيَامَةُ، وَعِدَّةُ السَّاعَةِ يَخْسَرُ الْمُبْطِلُونَ» (ابن طیفور، 14؛ طبری امامی، 117؛ طبرسی، الاحتجاج، 139/1). آن حضرت علیها السلام در فرازی دیگر اذعان می کند که این امر، ننگ ابدی است و آتش دوزخ را در پی خواهد داشت و همه این اعمال در پیشگاه الهی بوده و او بر این امر آگاه است؛ و در ادامه با خواندن آیه 227 سوره شعراء:

«وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ» (آنها که ستم کردند، به زودی خواهند فهمید که بازگشتشان به کجاست) (ابن طیفور، 17؛ طبری امامی، 121؛ طبرسی، الاحتجاج، 141/1)، به سرانجام کار ظالمان اشاره می کند. همچنان که در عیادت زنان مهاجر و انصار از ایشان، پس از سرزنش اهل مدینه به خاطر کوتاهی و سکوت در غصب حق اهل بیت علیها السلام، آیه 51 سوره زمر را خطاب به آنان یادآور می شود: «وَالَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْ هَؤُلَاءِ سَيَصِيبُهُمْ سَيِّئَاتُ مَا كَسَبُوا وَ مَا هُمْ بِمُعْجِزِينَ» (از این گروه، کسانی که ظلم کردند به زودی گرفتار بدی کارهایی که انجام داده اند، خواهند شد، و هرگز نمی توانند از چنگال عذاب الهی بگریزند) (طبرسی، الاحتجاج، 138/1).

آن حضرت علیها السلام با استناد به آیات یادشده، به وجود جهان آخرت، حسابرسی اعمال و کیفر ظالمان و بدکاران در آن، اشاره نموده و توجه می دهد که اگر آن

جهان نبود، میان نیکوکارانی که مورد ظلم قرار گرفته و آنان که مرتکب ظلم شدند، تفاوتی وجود نداشت.

7. برهان لزوم وفای به عهد:

بسیاری از متکلمان برای اثبات معاد، به برهان لزوم وفای به عهد از سوی خداوند، استناد نموده‌اند (ابن میثم بحرانی، 146؛ علامه حلی، کشف المراد، 548 - 549؛ شهید ثانی، 159 - 160). بر اساس این برهان، خداوند به واسطه پیامبران، وقوع قیامت، پاداش به نیکوکاران و عذاب ظالمان را وعده داده است (آل عمران، 9، هود، 122؛ سبأ، 46)؛ چنان که حضرت زهرا علیها السلام در خطبه فدکیه، خود را این گونه معرفی می‌کند: «من دختر کسی هستم که شما را از عذاب دردناک بیم میداد؛ پس هرچه می‌خواهید انجام دهید، که ما بردبار خواهیم بود و در انتظار سرنوشت خویش باشید که ما نیز در انتظار [نتیجه بردباری خود و عذاب ظالمان] خواهیم ماند» (ابن طیفور، 18؛ طبری امامی، 121). آن حضرت علیها السلام در فرازی دیگر نیز، با تلاوت آیه 227 سوره شعراء: «وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ»، به وعده الهی در مورد سرنوشت ظالمان، اشاره کرده (ابن طیفور، 17؛ طبرسی، الاحتجاج، 1/141) و در پایان تعقیب نماز عشا با خواندن آیه 194 سوره آل عمران: «رَبَّنَا وَآتِنَا مَا وَعَدْتَنَا عَلَى رُسُلِكَ وَلَا تُخْزِنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّكَ لَا تُخْلِفُ الْمِيعَادَ»، خواهان وعده های نیک از سوی خداوند به واسطه پیامبران، در روز قیامت و در جهان مسئلت نموده و تأکید می‌کند که پروردگار هرگز خلف وعده نکرده و به عهد خویش وفا می‌کند (ابن طاووس، 253).

بدین ترتیب، وجود جهانی دیگر ضروریست تا این وعده الهی در آن تحقق یابد؛ زیرا از نظر عقلی وفای به عهد، نیکو و تخلف از آن، ناپسند و نارواست و

خداوندِ قادر و متعال، از هرگونه صفت ناپسند منزّه است. او بی گمان به وعده خود، مبنی بر وجود جهان دیگر، جامه عمل پوشانده و سرانجام، قیامت برپا خواهد شد.

پایان زندگی و لحظات دشوار:

پایان زندگی دنیا و آغاز حیات اخروی انسانی با مرگ آغاز می شود و آدمی، بر اساس برخی از روایات، در پایان عمر و پس از آن، با سه زمان و مرحله بسیار سخت و ناگوار (مرگ و سَکرات آن، زمان برخاستن از قبر و هنگام برپایی قیامت و حضور در پیشگاه الهی)، روبه روست (صدوق، الخصال، 119؛ مجلسی، 105/7).

در سخنان حضرت فاطمه علیها السلام نیز، به تمام این مراحل، از جمله مرگ، حیات برزخی و عذاب قبر (مقاله مرگ و برزخ) اشاره شده و در همه آنها توسل وی به ذات الهی و درخواست رحمت از او دیده می شود؛ چنان که در تعقیب نماز ظهر، از شدت مرگ و سَکرات آن و نیز، چیره شدن فرشته مرگ یاد کرده و به خاطر سختی این لحظه ها، رحمت و کرامت الهی را مسئلت می کند ابن طاووس، (173). همچنین آن حضرت علیها السلام در همین نیایش با یادآوری لحظات تنهایی خود در قبر، بار دیگر نیازمندی به رحمت الهی را یاد آور شده ابن طاووس، (174) و پس از ذکر برانگیختن انسان در روز قیامت و اشاره به حسابرسی الهی نیز، نوری از رحمت الهی را در خواست می کند تا مددکار او در آن هنگام باشد (ابن طاووس، 174). در پایان این دعا نیز از آن روز به (مشهدالقیامه) یاد کرده و به لحظه دیدار با حضرت حق اشاره می کند که روی باکرامتش را از او برنگرداند! آنگاه خداوند را به عنوان منتهای آرزوی شخص در مانده و بیچاره

و به هم آورنده استخوان شکسته می خواند و از او استمداد نموده و عفو و غفران الهی را مسئلت می کند (ابن طاووس، 175).

چگونگی حشر در قیامت:

حشر موجودات و بحث درباره چگونگی آن، از جمله مسائل مهم کلامی و فلسفی است که مورد بررسی و کاوشهای بسیاری قرار گرفته است. برخی از متلکمان، حشر را، به معنای جمع شدن و به هم پیوستن اجزای بدن انسان دانسته اند (ر.ک: فخر رازی، 122/2 - 125؛ ایچی، 474/3؛ فاضل مقداد، النافع یوم الحشر، 120). فلاسفه در شرحی که از معنای حشر ارائه کرده اند، زمان را علت تغییر و مکان را علت تکثیر می دانند و اینکه هر دو، باعث پنهان بودن موجودات و در پرده ماندن برخی از برخی دیگر است. بنابراین در قیامت که زمان و مکان از بین می رود، حجابها نیز از آفریدگان برداشته شده و تمامی موجودات از آغاز تا فرجام، در یک جا جمع می شوند. به باور آنان حشر بندگان بر حسب اعمال و ملکاتشان، به شکلهای گوناگونی صورت می گیرد، و به طور کلی هرکس به گونه ای محشور می شود که نهایت سعی و عملش متوجه آن بوده و آن را دوست داشته و بدان اشتیاق داشته است (خواجه نصیر طوسی، 23 - 24؛ صدرالمتألهین، مفاتیح الغیب، 641؛ همو، الشواهد الربوبیه، 287 - 289). برخی از آیات قرآن نیز حاکی است که گروهی از انسانها بر خوان نعمت (مریم، 85) و برخی دیگر، بر عذاب محشور می شوند (فصلت، 19).

حضرت فاطمه علیها السلام در مناجاتهای خویش، به توصیف برپایی قیامت و فرجام دنیا می پردازد. از نگاه آن حضرت علیها السلام، خداوند در این روز به همان اسم اعظم مطهر و پاکیزه‌های که با آن آسمان و زمین را برپا نمود، مردگان را نیز زنده می گرداند

(ابن طاووس، 252). ایشان همچنین برای روز قیامت، ویژگی‌هایی را ارائه می‌کند که از جمله آنها، نزدیک شدن خورشید به زمین است: «اللَّهُمَّ إِذَا أَدْنَيْتَ الشَّمْسَ مِنَ الْجَمَّةِ اجِمَّ فَكَانَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ الْجَمَّةِ اجِمَّ مَقْدَارَ مِيلٍ وَزَيْدٍ فِي حَرِّهَا حَرُّ عَشْرِ مِائَتِينَ؛ زمانی که خورشید به جمجمه های انسان نزدیک شده، به اندازه ای که فاصله میان خورشید و جمجمه ها، به اندازه فاصله دید چشم می‌گردد و سوزش گرمای آفتاب، به اندازه سوزش ده سال، فزونی می‌گیرد» (ابن طاووس، 339).

نفخ صور:

در قرآن و معارف دینی از بانگ بلند آسمانی به هنگام برپایی قیامت، با تعبیرهای گوناگونی چون نفخ صور، صیحه و صعق یاد شده (نمل، 87؛ ص، 15؛ زمر، 68) و در مجموع به دو نفخه اشاره می‌شود که توسط اسرافیل در آن دمیده می‌شود (آلوسی، 12/282): نفخ مرگ، که همه، جز خداوند مرگ را می‌چشند، و نفخه حیات که پس از آن دوباره همه زنده می‌شوند (طوسی، التبیان، 46/9 - 47؛ طباطبائی، المیزان، 17/293؛ مکارم شیرازی، پیام قرآن، 6/53).

در سخنان آن حضرت علیها السلام، درباره عمومیت مرگ (به مقاله مرگ و برزخ) به پایان جهان و مرگ همه انسانها اشاره شده است؛ اما تصریح به نفخه و صیحه در کلام ایشان، به نفخه دوم و حیات در قیامت مربوط است. آن حضرت علیها السلام از شکافته شدن زمین، تنهایی و غربت انسان، فراگیری صدای آسمانی بر افراد، دمیدن در صور و هراس افراد از صدای آن یاد می‌کند. چنان که برای این هنگام، از خداوند می‌خواهد که برانگیخته شدن از مرگ و رسیدگی به حساب را برای وی مبارک گرداند: «تُمْ بَارِكُ لِي فِي الْبَعْثِ وَالْحِسَابِ إِذَا اشْقَّتِ الْأَرْضُ عَنِّي وَتَخَلَّى الْعِبَادُ مِنِّي وَغَشِيَّتِي الصَّيْحَةُ وَأَفْزَعْتَنِي النَّفْخَةُ وَنَسَرْتَنِي بَعْدَ الْمَوْتِ» (ابن طاووس، 174).

در دعایی دیگر از خداوند مسئلت می کند که او را از هراس و هنگامه روز قیامت ایمن گرداند: «وَمِنَ الْفَزَعِ الْأَكْبَرِ فَاْمِنِّي» (ابن طاووس، 240). در آیه 87 سوره نمل نیز که از فرع و هراس اهل آسمان و زمین سخن به میان می آید، در واقع اشاره به نفخه دوم و روز قیامت است (مکارم شیرازی، پیام قرآن، 54/6).

همچنین آن حضرت در نیایشی، خداوند را این چنین خطاب می کند: «يَا مَنْ يَأْمُرُ بِالصَّيْحَةِ فِي خَلْقِهِ فَإِذَا هُمْ بِالسَّاهِرَةِ؛ ای کسی که فرمان می دهی در میان خلق صیحه نواخته شود! ناگهان همگی بر گستره زمین ظاهر می شوند» (طبری امامی، 73). در این فراز نیز به برپایی قیامت، آن هم با فرمان دمیدن صیحه اشاره دارد. این دعا برگرفته از آیات 8 تا 14 سوره نازعات است که بر چگونگی حشر و حال انسانها در قیامت، دلالت دارد. امام باقر علیه السلام نیز در تفسیر آیه 14 سوره نازعات: «فَإِذَا هُمْ بِالسَّاهِرَةِ»، مراد از ساهره را زمین دانسته و یادآور شده است که خلائق که در قبرها هستند، با شنیدن صیحه، از قبرهایشان خارج شده و بر روی زمین می ایستند (قمی، 403/2؛ فیض کاشانی، 280/5).

در آیاتی دیگر، از این صیحه به نفخه دوم، تعبیر شده است؛ چنان که آیه 68 سوره زمر، گویای این است که با نفخه اول، تمام موجودات، جز آن که اراده الهی بر آن تعلق گیرد، می میرند و با نفخه دوم، تمام موجودات، زنده شده و بر می خیزند. در آیات 42 تا 44 سوره ق، ضمن یادآوری صیحه آسمانی و خروج آدمیان از گورها، بر شکافته شدن زمین برای مردگان نیز، تصریح شده است (مکارم شیرازی، پیام قرآن، 61/6). بر این اساس در روز قیامت همه انسانها با نفخ صور، سر از خاک بیرون آورده و در روی زمین، به نظاره می ایستند (زمر، 68). افزون بر

آنکه در چنان روزی، با خروج مردمان از قبرها، وحشت و اضطراب همه را فرا می‌گیرد (نمل، 87). آن حضرت علیها السلام به تناسب سختی و دشواری روز قیامت، خواستار عنایت و لطف الهی و حشر همراه با نوری از رحمت اوست، به گونه‌ای که سراسر وجود وی را فراگیرد و در پیشاپیش و از سمت راست، پیش رفته و ایمنی بخشیده و قوت قلب بوده و روی و تمام وجود، بدان سپید و روشن گردد (ابن طاووس، 174). همچنین آن حضرت علیها السلام از خدا می‌خواهد، هنگامی که روز قیامت بر گناهکاران طولانی می‌گردد، در ازای آن روز را بر آنها مانند فاصله دو نماز، کوتاه گرداند (ابن طاووس، 239).

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در پاسخ به پرسش حضرت فاطمه علیه السلام درباره چگونگی انسانها در هنگام خروج از قبر، یادآور می‌شود که در آن روز، مردم به خود مشغول و گرفتار بوده و هیچ کس به دیگری نگاه نمی‌کند؛ نه پدری به فرزندش و نه فرزندی به مادرش. کفنهای آنان پوشیده شده و بدنهای باقی می‌مانند، اما از بدن مؤمنان نوری می‌تابد که پیکر آنان را می‌پوشاند (سبزواری، 499 - 500؛ مجلسی، 110/7 - 111). در حدیثی دیگر، آن حضرت علیها السلام در سؤالی از پیامبر صلی الله علیه و آله درباره برهنگی بندگان در قیامت، از عریان بودن خویش نیز پرسش می‌کند و پیامبر صلی الله علیه و آله در پاسخ یادآور می‌شوند که به رغم اینکه همه بندگان، عریان خواهند بود و هیچ کس به دیگری توجهی نمی‌کند، جبرئیل به وی خبر داده که به خاطر حیای فاطمه علیها السلام از خداوند، خدا نیز حیای وی را ارج نهاده و او را در قیامت، با دو حله از نور، می‌پوشاند (مجلسی، 43 / 55؛ بحرانی اصفهانی، 11 / 67). از این دو روایت می‌توان دریافت که در روز قیامت، همه مردم، جز صالحان و نیکوکاران، عریان خواهند بود؛

چنان که در سخنی از حضرت فاطمه علیها السلام نقل شده است که مردم به جز شیعیان علی علیه السلام - در روز قیامت عریان و پابرهنه محشور خواهند شد (مجلسی، 77/65).

معاد روحانی و جسمانی:

اندیشمندان مسلمان درباره اصل وجود معاد، اتفاق نظر دارند؛ هر چند دیدگاهها در چگونگی معاد گوناگون است (صدرالمتألهین، الاسفار، 165/9). بسیاری از متکلمان و اصحاب حدیث، معاد را جسمانی می دانند؛ زیرا روح، نزد آنها، جسم لطیفی است که همچون سریان آتش در هیزم و آب در گل، در بدن سریان دارد. در برابر دیدگاه متکلمان، بیشتر فیلسوفان، به ویژه فلاسفه مشا، معاد را روحانی می دانند (ر.ک: شهرزوری، 548/3؛ فاضل مقداد، اللوامع الالهیه، 420، 427؛ تهانوی، 676/1)؛ چرا که بدن انسان با جدایی نفس از آن، نابود شده و شخص شیء معدوم، دوباره قابل بازگشت نیست؛ اما نفس، جوهر مجردی است بی زوال و فناپذیر (ر.ک: صدرالمتألهین، الاسفار، 165/9). در برابر این دو گروه، بسیاری از حکیمان و عارفان بزرگ اسلامی و نیز، جمعی از متکلمان، چون غزالی، کعبی، حلیمی و راغب اصفهانی و نیز بسیاری از عالمان شیعه، همچون مفید، طوسی، سیدمرتضی، علامه حلی و خواجه نصیر طوسی، به هردو معاد روحانی و جسمانی باور دارند (ر.ک: تفتازانی، 88/5 - 90؛ جرجانی، 297/8؛ صدرالمتألهین، الاسفار، 165/9؛ لاهیجی، 621).

در موارد متعدد از سخنان حضرت فاطمه علیها السلام نیز به هریک از معاد روحانی و جسمانی تصریح شده است. چنان که پیش تر اشاره شد، آن حضرت علیها السلام در تعقیب نماز ظهر، پس از بیان سکرات مرگ، از درگاه الهی می خواهد تا از قبض روح که خداوند نفس او را به طور کامل ستانده است، روح وی ارواح

برخوردار، نفس او را میان نفسهای صالح و جسم او را در کنار جسدهای پاک و مطهر قرار دهد (ابن طاووس، 174). این خود اشاره ای است به بقای روح در عالم آخرت؛ و همین روح به همراه زنده شدن انسان در قیامت، وجود دارد. افزون بر آن، حضرت زهرا علیها السلام ضمن بیان چگونگی قیامت و برانگیختن انسان می فرماید: «إِذَا أَنشَقَّتِ الْأَرْضُ عَنِّي؛ در آن هنگام زمین برای من شکافته می شود» (ابن طاووس، 174). این سخن که اشاره ای است به برانگیختن انسان از قبر، تنها ناظر به حشر روح انسانی نیست؛ زیرا روح او پس از مرگ در عالم برزخ حضور دارد و بر اساس معاد روحانی، نیازی به بازگشت به قبر و حشر از آن نیست. از این رو، شکافتن زمین برای انسان، ناظر به جسمانی بودن معاد، در روز قیامت است. در فراز دیگری نیز، آن حضرت علیها السلام در تعقیب نماز مغرب، به حشر اجساد مردگان اشاره نموده و خداوند را این گونه می خواند: «يَا مُحْيِي أَجْسَادِ الْمُؤْتَى لِلْحَشْرِ؛ ای خدایی که پیکرهای مردگان را برای حشر زنده می کنی!» (ابن طاووس، 239). چنان که در دعایی دیگر، از خداوند به عنوان زنده کننده استخوانهای پوسیده یاد می کند (طبری امامی، 73). بدین ترتیب، از مجموع این سخنان می توان دریافت که حشر روحانی و جسمانی مردگان در کنار یکدیگر رخ می دهد.

در معارف اسلامی، پیروان معاد جسمانی و روحانی، در این نکته اختلاف نظر دارند که آیا در معاد، بدن، با همان اوصاف و ویژگیهای مادی، بازگردانده می شود؛ یا آن گونه که فیلسوفان اشراق می گویند، پیکرهای مانند آن آفریده خواهد شد؛ و یا اینکه همین بدن، تنها با پاره ای از اوصاف آن بازگردانده می شود (ر.ک: صدرالمتألهین، الأسفار، 197/9 - 198). متکلمان بر این باورند که انسان در قیامت با

همین بدن جسمانی، محشور می شود. با این نگاه که بدن، طبق برخی از روایات، دارای اجزایی اصلی است که باقی مانده و فزونی و نقصانی در آن، راه نمی یابد و وارد شیء دیگری هم نمی شود؛ چنان که بدن، دارای اجزایی اضافی نیز هست که با گذشت زمان تغییر می یابند. براین اساس آنچه که در قیامت محشور می شود، بدنی است متشکل از همان اجزای اصلی بدن انسان (ر.ک: ابن میثم بحرانی، 141 - 143؛ علامه حلی، کشف المراد، 549). متکلمان از همین راه، به برخی از شبهه های معاد، چون شبهه آکل و مأکول پاسخ گفته اند (تفتازانی، 213/2؛ فاضل مقداد، اللوامع الالهیه، 418، 422). البته فلاسفه و برخی دیگر نیز، گرچه به اجزای اصلی و یا چنان که در روایات «عُجِبَ الذَّنْبُ» (استخوان آخر ستون فقرات یا دُمچه) تعبیر شده است (ابن راهویه، 309/1؛ احمد بن حنبل، 499/2؛ مجلسی، 43/7)، معتقد هستند؛ اما به باور آنها، اجزای اصلی، همان عقل هیولایی و یا چیزی است که نشانه تشخص انسانها بوده و از آن به نفس تعبیر می شود (ر.ک: صدر المتألهین، الاسفار، 221/9).

از نگاه صدر المتألهین، مراد از آن، قوه خیالیه است، که مرتبه ای از تمام قوا و حواس در آن جمع بوده و پس از نابودی بدن، باقی می ماند. این خود به گونه ای، ادامه عالم طبیعت است و ماده ای برای صورت و کمالات اخروی خواهد بود (الاسفار، 221/9 - 222). بنابراین، نفس انسان به واسطه قدرتی که خدا به او داده، می تواند در آن عالم، صورت و بدنی همچون صورت بدن مادی و متناسب با آن عالم بسازد (المبدأ و المعاد، 390 - 391: العرشیه، 231 - 232)؛ این صورت، هرچند فاقد بسیاری از ویژگیهای بدن دنیوی است (ر.ک: مفاتیح الغیب، 605 - 607؛ الاسفار، 183/9)، اما به خاطر اتحاد روح و اتحاد در هیئت و صورت، همان انسان و بدن دنیوی او

به شمار می آید (الاسفار، 32/9، 197 - 198). پس در این بدن، ماده بدن دنیوی وجود ندارد و این بدن اخروی، به بدنهای دیگر درنیامیخته است تا موجب بروز شبهه آکل و مأكول شود (الاسفار، 200/9: المبدأ و المعاد، 395).

مواقف قیامت:

قیامت بازنده شدن مردگان و بیرون آمدن انسانها از آرامگاههایشان، آغاز می شود و طی مواقف و مراحل، بهشتیان در بهشت و دوزخیان در دوزخ، مأوا داده می شوند. این امر تا موقف ورود به بهشت و جهنم ادامه می یابد.

بر اساس آیاتی از قرآن (کهف، 49؛ انبیاء، 47؛ پس، 51)، انسانها پس از برخاستن از گورها، برای محاسبه اعمال، به سوی پروردگار خویش حرکت می کنند. محاسبه اعمال بدان معناست که حاصل کارهای نیک و نیز اعمال ناشایست بندگان، برای آنها آشکار شده (فاضل مقداد، اللوامع الالهیه، 426) و هر کسی با معیاری صحیح - که از آن به میزان تعبیر شده است - از چگونگی و مقدار رفتار و کارهای خود آگاهی می یابد (صدرالمتألهین، الشواهد الربوبیه، 296؛ همو، المبدأ و المعاد، 458). حضرت فاطمه علیه السلام نیز در بیان چگونگی روز قیامت، از برانگیختن انسانها، برای حسابرسی یاد می کند (ابن طاووس، 174) و در ادامه، از رسوایی انسان در روز محشر، به واسطه گناهان و اعمال خود سخن گفته و خود را نیازمند کرامت الهی می بیند: «لَا تَفْضَحْنِي فِي مَشْهَدِ الْقِيَامَةِ بِمُوبِقَاتِ الْآثَامِ» (ابن طاووس، 175). آن حضرت علیها السلام، در دعایی دیگر نیز از خدا می خواهد تا هنگامی که برای حساب در پیشگاهش می ایستد، بر نیازمندی و بیچارگی او رحم کند: «رَبِّ اَرْحَمْ ... بَيْنَ يَدَيْكَ مَوْفُوفاً لِلْحِسَابِ فَاقْتِي» و از پروردگار مسئلت می کند تا محاسبه وی را آسان کند (ابن طاووس، 240). هرچند آن

حضرت علیها السلام با ابراز نگرانی از حسابرسی روز قیامت یاد می کند و از آن به رحمت الهی پناه می جوید، اما این بدان معنا نیست که اعمال ایشان مورد محاسبه، قرار خواهد گرفت؛ زیرا بر اساس برخی از روایات، گروهی از افراد نیکوکار، بدون حساب وارد بهشت می شوند (ر.ک: صدوق، التوحید، 268؛ طوسی، الامالی، 103؛ مجلسی، 171/7، 222، 237، 293)، و یا محاسبه آسان آنان، به نوعی بخشش از حسابرسی است؛ چنان که در حدیثی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آمده است که در روز قیامت هرکس از رسیدگی حساب خود، اندوهگین خواهد شد. هنگامی که از ایشان درباره تفسیر آیه 8 سوره انشقاق که بر حسابرسی آسان دلالت دارد، پرسش نمودند، پیامبر صلی الله علیه و آله در پاسخ، یادآور شدند که معنای آیه، این است که حساب آنان عرضه شده و درباره آنان چشم پوشی و گذشت خواهد شد (صدوق، معانی الاخبار، 362؛ فیض کاشانی، 305/5؛ مجلسی، 263/7).

البته قیامت دارای مواضع گوناگون دیگری است که در هر یک از آنها، به حساب افراد رسیدگی می شود و عموم آنها نیازمند شفاعت اولیای الهی خواهند بود تا از این مواضع عبور کنند. بر اساس گزارشی از امیر مؤمنان علیه السلام، حضرت زهرا علیه السلام از چگونگی و جایگاه ملاقات خویش با پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در قیامت پرسش نموده و رسول خدا صلی الله علیه و آله در پاسخ، چگونگی این دیدار را در بهشت، این گونه بیان می کند: «در حالی که "لوی حمد" در دست داشته و شفاعت امت خویش را از پروردگار می خواهد؛ در کنار حوض، در حالی که امت خویش را سیراب می کند؛ بر روی پل صراط، در حالی که سلامت امت خویش را از خداوند می طلبد؛ نزد میزان و بر کرانه دوزخ، در حالی که امت خویش را از شراره و شعله های آتش حفظ می کند» (صدوق، الامالی، 350؛ مجلسی، 35/8؛ 21/43).

در این حدیث شریف به موافقی از قیامت اشاره شده است که در همه آنها، پیامبر صلی الله علیه و آله به شفاعت امت خویش می پردازد. البته معلوم نیست ترتیب مواقف به همان گونه ای باشد که در این حدیث ذکر شده است؛ زیرا حدیث در مقام بیان ترتیب مواقف قیامت نیست.

در حدیثی از رسول خدا صلی الله علیه و آله آمده است که خداوند متعال در روز قیامت، حضرت زهران را با تکریمی خاص به سوی بهشت هدایت می کند. بر اساس حدیث یادشده، هنگامی که حضرت فاطمه علیها السلام به در بهشت می رسد، از خداوند می خواهد که قدر و منزلت وی را نشان دهد. آنگاه از سوی خداوند، به او خطاب می رسد که هر کسی را که در دلش محبتی برای وی و یا فرزندان او وجود داشته، با خود، وارد بهشت کند. امام باقر علیه السلام در ادامه این حدیث یادآور شده است که شیعیان نیز از خداوند می خواهند تا از قدر و منزلت خویش آگاهی یابند؛ آنگاه خداوند به آنان نیز خطاب می کند که هر کسی را که به خاطر محبت فاطمه علیها السلام و فرزندان او، آنها را دوست داشته و خدمتی به آنان نموده، با خود به بهشت داخل نمایند (فرات کوفی، 298 - 299؛ مغربی، 62/3 - 63؛ مجلسی، 51/8 - 52، مقاله شفاعت و فاطمه علیها السلام).

بهشت و دوزخ:

بر اساس آیات متعدد قرآن، سرانجام انسان در قیامت بهشت یا جهنم خواهد بود (آل عمران، 131؛ توبه، 100). حضرت فاطمه علیها السلام نیز، پایان قیامت و حسابرسی را، رهنمون شدن به بهشت یا دوزخ می داند؛ چنان که در تعقیب نماز مغرب، پس از درخواست محاسبه آسان اعمال، از خداوند می خواهد که: «إِلَى دَارِ السَّلَامِ فَأَهْدِنِي... وَ بِحِلْمِكَ وَ عِلْمِكَ وَ سَعَةِ رَحْمَتِكَ مِنْ جَهَنَّمَ فَتَجَنَّبِي؛ مرا به سوی

مأوی سلامتی و امن (بهشت) هدایت فرما!... و به بردباری، آگاهی و وسعت رحمت، از جهنم نجات بخش!» (ابن طاووس، 240). پس از آن، دوباره از خداوند می‌خواهد که در بهشت فردوس - که بر اساس برخی از روایات، والاترین درجه از بهشت و محل اقامت پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله و سایر پیامبران است. او را جای دهد:

«وَ جَنَّاتِ الْفِرْدَوْسِ أَسْفَلًا» (ابن طاووس، 240). در نهایت بالاترین جایگاه را درخواست می‌کند: «وَ النَّظَرَ إِلَى وَجْهِكَ فَارْزُقْنِي؛ و نگرستن به روی خودت را روزی ام گردان!»؛ و شاید همین مقام باشد که موجب غبطه همگان می‌شود؛ آنجا که می‌فرماید: «ای خدای لطیف! از تو می‌خواهم، منزلت و جایگاهی از بهشتت را به من عطا فرمایی که از اولین تا آخرین بشر، بر من رشک برند» (ابن طاووس، 252). این مرتبه از بهشت، بهشت لقاء الله و از آخرین مراتب بهشت و حاکی از دستیابی به لذتهای جمال الهی است که جز برای افرادی اندک از اولیا، دست یافتنی نیست (امام خمینی آداب الصلاة، 165 - 166). چنین جایگاهی، جایگاه نبی اکرم صلی الله علیه و آله است که فاطمه زهرا علیها السلام در تعقیب نماز مغرب، پیوستن به ایشان را مسئلت می‌کند (ابن طاووس، 240 - 241). در تعقیب نماز ظهر نیز به صراحت از آن سخن می‌گوید: مرا در درجه والای بهشتت جای داده و همنشینی با محمد صلی الله علیه و آله پیامبر، بنده و رسالت را در بالاترین درجه بهشت، روزی ام گردان! (ابن طاووس، 174). ایشان همچنین در فرازی از نیایش خود در تعقیب نماز صبح، به فرشتگانی که مأمور بهشت و جهنم هستند، درود می‌فرستند: «صَلِّ عَلَى رِضْوَانَ وَ خَزَنَةَ الْجَنَّةِ وَ صَلَّى عَلَى مَالِكِ وَ خَزَنَةَ النَّارِ؛ خداوندا، بر رضوان و نگهبانان بهشت، درود فرست و بر مالک و مأموران دوزخ، درود فرست» (مجلسی، 166/83).

در سخنان حضرت زهرا علیه السلام از نگهبان و مأمور بهشت، به «رضوان» تعبیر شده است؛ چرا که بهشت جز با تبعیت از رضای الهی و رسیدن به مقام رضا و دوری از هوای نفسانی به دست نمی آید؛ همچنان که از مأمور جهنم به «مالک» تعبیر شده است؛ زیرا کسانی که رضای الهی را رها کرده و گرفتار شهوات شده اند، برده و عبد شهوت بوده و شهوات و هوای نفس، مالک و صاحب اختیار آنها می شود (ر.ک: صدرالمتألهین، الأسفار، 344/9 - 345).

نکته مهم دیگر، زمان پیدایش بهشت و دوزخ است. آیات بسیاری از قرآن کریم، بر اصل آفرینش بهشت و جهنم دلالت دارند؛ از آن جمله، آیه «وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ» (آل عمران، 133) است که از مؤمنان می خواهد تا به سوی مغفرت پروردگار خود و بهشتی بشتابند که گستره آن، به اندازه آسمانها و زمین بوده و برای پرهیزکاران مهیا شده است. آیات متعدد دیگر (آل عمران، 131؛ نساء، 102) نیز، بر مهیا بودن عذاب الهی برای کافران دلالت دارد.

متکلمان در این باره که بهشت هم اکنون موجود است یا نه، اختلاف نظر دارند: به باور بیشتر آنان، به ویژه متکلمان شیعه، بهشت و جهنم، همراه با آفرینش جهان، خلق شده و هم اکنون موجود است (صدوق، الاعتقادات، 79؛ فاضل مقداد، اللوامع الالهیه، 424؛ لاهیجی، 661؛ ر.ک: سبحانی، 419/4). حتی برخی نیز، بر این عقیده ادعای اجماع کرده (مفید، اوانل المقالات، 124) و آیات یادشده و برخی از روایات (صدوق، عیون اخبار الرضا، 106/2) را دلیلی بر آن می دانند (ر.ک: طبرسی، مجمع البیان، 837/2؛ حقی بروسوی، 94/2؛ آلوسی، 272/2). قرطبی نیز، این دیدگاه را به بیشتر علمای اسلام

نسبت می دهد (4/205)؛ اما برخی همچون ابوهاشم جبائی و قاضی عبدالجبار، آفرینش آنها را در وضع کنونی، غیر ممکن دانسته اند (ر.ک: مفید، أوائل المقالات، 124؛ تفتازانی، 2/218؛ فاضل مقداد، اللوامع الالهیه، 424). برخی بر این باورند که جایگاه تکلیف و جزا نمی توانند با هم جمع شوند؛ از این رو پس از پایان جهان تکلیف و درهم پیچیده شدن آسمان و زمین، خداوند به هر شکل که خواست، بهشت و جهنم را می آفریند (ر.ک: زحیلی، 4/91؛ سبحانی، 4/419). برخی از اهل معرفت بر این عقیده اند که بهشت از جهتی، هم اکنون آفریده شده است و از جهتی آفریده نشده است. از آن جهت که خداوند زمینه آن را فراهم کرده مخلوق است؛ ولی از آن جهت که مردم باید آن را، با اعمال خویش آباد کنند، از پیش مخلوق نیست (ابن عربی، 4/368؛ صدرالمتألهین، تفسیر، 2/171). البته به همراه اعمال انسان و هم زمان با آن، عالم برزخی آنها نیز، در حال شکل گیری است؛ از این رو برخی از اندیشمندان، آیه «أَعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ» (بهشت برای پرهیزکاران آماده شده است) (آل عمران، 133) را اشاره ای به بهشت اعمال دانسته اند؛ زیرا از نگاه آنان مهیا شدن آن (أَعِدَّتْ)، شأن بهشت اعمال است (امام خمینی شرح حدیث جنود عقل و جهل، 416 - 417). آن عالم با مرگ برای همه انسانها آشکار می شود؛ هر چند انسانهای کامل می توانند در همین دنیا نیز، آن را ببینند (صدرالمتألهین، الاسفار، 9/282).

از سخنان حضرت زهرا علیها السلام می توان دریافت که بهشت و دوزخ هم اکنون وجود دارد؛ چنان که برخی از روایات حاکی از رابطه حضرت زهرا علیها السلام با برخی امور بهشتی است. در حدیثی بلند از سلمان فارسی آمده که پس از رحلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله حضرت فاطمه علیها السلام در خانه نشسته و با اندوه فراوان در سوک آن حضرت صلی الله علیه و آله:

می‌گریست و ندبه می‌نمود، که ناگهان، سه بانوی نورانی از اهل بهشت را مشاهده کرد که برای تسلیت فقدان رسول خدا صلی الله علیه و آله نزد او آمده بودند. آنها خود را ذره، مقداده و سلمی معرفی کردند و اینکه برای ابوذر، مقداد و سلمان آفریده شده و هدیه ای از بهشت برای حضرت فاطمه علیها السلام آورده اند (طبری امامی، 107 - 108؛ مجلسی، 226/91 - 227). این ارتباط چنان است که حتی آن حضرت علیها السلام در برخی از فرازهای سخن خود، از مشاهده بهشت نیز سخن گفته اند. در حدیثی حضرت زهرا علیها السلام گزارش می‌کند که پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله، بین خواب و بیداری، رسول خدا صلی الله علیه و آله را در حالی که به سوی وی می‌آمد، مشاهده نموده و از اینکه خبر آسمان، از خاندان نبوت قطع شده، به وی شکوه کرده است. در این هنگام بود که فرشتگان الهی در صفهای منظمی که دو فرشته پیشاپیش آنها بودند، وی را به آسمان بردند. ایشان در آنجا پس از مشاهده قصرهای بلند و باغها و نه‌رهای، قصری را مشاهده کرد که کنیزانی زیباروی از آن بیرون می‌آمدند و با شادی به حضرت فاطمه علیها السلام درود و آفرین می‌گفتند. در ادامه، حضرت فاطمه علیها السلام از صاحبان آن بهشت، سؤال کرد. آنان در پاسخ وی، آن را فردوس اعلی معرفی کردند که بهتر از آن، بهشتی نیست و آن، خانه رسول خدا صلی الله علیه و آله، پیامبرانی که با او هستند و کسانی است که خدا دوستشان دارد. آنان همچنین درباره نه‌ری که در آنجا جاری بود، گفتند که این نه‌ر کوثر است که خداوند وعده داده به پیامبر صلی الله علیه و آله عطایش کند (طبری امامی، 131 - 132؛ مجلسی، 207/23 - 208). در حدیثی دیگر، که تمام سلسله اسناد آن فاطمیات هستند، حضرت زهرا علیها السلام به معراج پیامبر صلی الله علیه و آله و ورود آن حضرت صلی الله علیه و آله به بهشت، اشاره کرده است (مجلسی، 76/65 - 77؛ نمازی، 114/6 - 115). این روایات، بر وجود بهشت و مخلوق بودن آن، دلالت دارند.

ایمان به معاد و حیات پس از مرگ، دارای آثار مختلف فردی و اجتماعی است:

1. اطاعت الهی و دوری از گناه: اعتقاد به معاد، از جمله عوامل بازدارنده بندگان از سرپیچی نسبت به فرامین و دستورهای الهی و از سوی دیگر عامل اساسی (طباطبائی، شیعه در اسلام، 164) برای خضوع و بندگی انسان در مقابل خداست (بقره، 4). این اعتقاد، بندگی او را تحکیم بخشیده و انسان را در اطاعت پروردگار و عمل به فرامین او استوارتر می‌کند. در نتیجه اعتقاد به معاد، بر شمار بهشتیان افزوده شده و از تعداد عقاب شونندگان در آتش قهر الهی کاسته می‌شود (ر.ک: حشر، 18 - 20).

حضرت زهرا علیها السلام در فرازی از سخنان خود، به بررسی پیامد این عقیده پرداخت و یادآور می‌شود که خداوند بر طاعت خویش، ثواب، و بر معصیت خود، عقاب را قرار داده است تا بندگان خود را از خشم و غضب خود باز داشته و به بهشت نزدیک کند (طبری امامی، 112؛ طبرسی، الاحتجاج، 1/133). نعمتهای بهشتی و عذابه‌های جهنمی مصداق روشن ثواب و عقاب خداوند سبحان هستند.

2. تعهد و مسئولیت‌پذیری: از دیگر آثار اعتقاد به معاد، مسئولیت‌پذیری انسان در این دنیا است (ر.ک: ماعون، 1 - 7). حضرت فاطمه علیها السلام در خطبه فدکیه، نسبت به بی‌مسئولیتی مردم و سکوت آنان در این باره، اعتراض می‌کند: «يَا مَعْشَرَ النَّبِيِّةِ (الْبَقِيَّةِ)... مَا هَذِهِ الْعَمِيْرَةُ فِي حَقِّي، وَالسَّنَّةُ عَنْ ظُلْمَتِي؛ ای بزرگان صاحب نفوذ! این چشم‌پوشی در برابر حق، و این خواب‌آلودگی، در برابر دادخواهی من برای چیست؟» (طبری امامی، 120؛ طبرسی، الاحتجاج، 1/139). ایشان در ادامه اعتراض خود، به

353 آیه 144 سوره آل عمران اشاره می کند: «وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقْبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ»؛ (هر کس به عقب و گذشته باز گردد، هرگز به خدا ضرری نمی زند، و خداوند به زودی شاکران (استقامت کنندگان) را پاداش خواهد داد). حضرت زهرا علیها السلام با خواندن این آیه، آخرت و پاداش درستکاران را، به آنها یاد آور شده و آنگاه در اعتراض به بی تفاوتی آنان می گوید: «تُوَافِيكُمُ الدَّعْوَةُ فَلَا تُجِيبُونَ، وَ تَأْتِيكُمُ الصَّرْحَةُ فَلَا تُغِيثُونَ... فَأَنْتَ حُرْتُمْ بَعْدَ الْبَيَانِ، وَ أَسَدَ رَزْتُمْ بَعْدَ الْإِعْلَانِ، وَ نَكَصْتُمْ بَعْدَ الْإِقْدَامِ، وَ أَشْرَكْتُمْ بَعْدَ الْإِيْمَانِ؛ پی در پی درخواست مرا می شنوید، آنگاه اجابت نمی کنید! فریاد بلند یاری خواهی ام به شما می رسد و کمک نمی کنید؟!... پس چرا اکنون پس از هدایت، سرگشته شده، و حق را که آشکار شده، پنهان می کنید؛ چرا پس از پیشروی، عقب می نشینید و پس از ایمان، شرک می ورزید؟» (طبرسی، الاحتجاج، 140/1؛ مجلسی، 228/29 - 229).

آن حضرت علیها السلام این سستی در دنیا و مسئولیتهای آن را نتیجه بی ایمانی به خدا و آخرت می داند و در پایان، آنها را از عذاب الهی و سرانجام کار ظالمان بیم داده و به آنان وعده آتش می دهد. از این امر می توان دریافت که چنانچه آنها خداترس بوده و به معاد و عذاب الهی ایمان داشتند، به افرادی مسئولیت پذیر تبدیل شده و در برابر ظلم و بی عدالتی سکوت نمی کردند.

3. آرامش دل و شکیبایی: انسان در طول زندگی دنیایی خود، همواره با انواع سختیها، بلاها و ظلمهایی مواجه بوده که تحمل آن برای او بسیار سخت و ناگوار است. با توجه به این واقعیت، وجود جهان آخرت و پاداش و رسیدن افراد به حق خود در آنجا، سبب آرامش دل و شکیبایی انسان می شود.

حضرت فاطمه علیها السلام نیز در فرازهای گذشته از خطبه فدکیه، با اشاره به ظلم رواداشته شده به او، اذعان می کند که خداوند به زودی پاداش استقامت کنندگان و شاگردان را خواهد داد (طبری امامی، 120؛ طبرسی، الاحتجاج، 139/1 - 140). ایشان در همین خطبه، تمام شکوهها، گلایه ها و عتابها را به خاطر اتمام حجت دانسته و هشدار می دهد که آنچه می خواهید انجام دهید! ما هم به وظیفه خود عمل می کنیم. شما در انتظار نتیجه اعمالتان باشید، که ما هم منتظر خواهیم بود! (طبری امامی، 121). در پایان این فراز، با اشاره به اینکه خداوند بهترین حکم کننده است، خطاب می کند که به زودی بر همگان آشکار خواهد شد که سرانجام کار به نفع کیست (طبرسی، الاحتجاج، 141/1). این مطالب نیز به خوبی حاکی از تأثیر ایمان به جهان آخرت، در تحمل مشکلات و صبر و شکیبایی و آرامش انسان در سپردن امور به خداوند و عدالت اوست.

4. نیکی و محبت به دیگران: در نوشته ای از پیامبر صلی الله علیه و آله که در اختیار حضرت زهرا علیها السلام بوده است نیز، برخی از آثار ایمان و اعتقاد به معاد بیان شده و حاکی از اهمیت نیکی به دیگران است که از آن جمله می توان اکرام مهمان، آزار نرساندن به همسایگان و گفتار نیک را برشمرد (کلینی، 667/2؛ طبری امامی، 65 - 66؛ حر عاملی، 126/12؛ مجلسی، 62/43).

منابع:

آلوسی، سید محمود (م. 1270ق.)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، تحقیق علی عطیة، بیروت، دارالکتب العلمیة، 1415ق؛ ابن راهویه، اسحاق بن ابراهیم (م. 238ق.)، مسند اسحاق بن راهویه تحقیق عبد الغفور عبدالحق، المدینة المنورة، مكتبة الایمان، 1412ق؛ ابن طاووس، سید علی بن موسی (م. 664ق.)، فلاح السائل، قم، مکتب الاعلام الاسلامی؛ ابن طیفور، احمد بن ابی طاهر (م. 380ق.)،

بلاغات النساء، قم، مكتبة بصيرتی؛ ابن عربی، محمدبن علی (م. 638ق.)، الفتوحات المکیه، بیروت، دار صادر؛ ابن میثم بحرانی، میثم بن علی (م. 699ق.)، قواعد المرام فی علم الکلام، تحقیق سیداحمد حسینی، قم، کتابخانه مرعشی نجفی، 1406ق؛ احمدبن حنبل، شیانی (م. 241ق.)، مسند احمد بن حنبل، بیروت، دار صادر. اسفراینی نیشابوری، فخرالدین (م. 760ق.)، شرح کتاب النجاة لابن سینا (الالهیات)، تحقیق حامد ناجی اصفهانی، تهران، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، 1383ش؛ امام خمینی، سیدروح الله موسوی (م. 1368ش.)، آداب الصلاة، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، 1370ش؛ همو، شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، 1377ش؛ اوستا (کهن ترین سرودهای ایرانیان)، تحقیق جلیل دوستخواه، تهران، انتشارات مروارید، 1389ش؛ ایچی، عبدالرحمن بن احمد (م. 756ق.)، المواقف فی علم الکلام، تحقیق عبدالرحمن عمیره، بیروت، دار الجیل، 1417ق؛ بحرانی اصفهانی، عبدالله بن نور الله (م. قرن 12)، عوالم العلوم و المعارف و الاحوال، قم، مؤسسه امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، 1425ق؛ بويس، مری، زردشتیان باورها و آداب دینی آنها، ترجمه عسکر بهرامی، تهران، انتشارات ققنوس، 1389ش؛ تفتازانی، سعدالدین (م. 793ق.)، شرح المقاصد فی علم الکلام، تحقیق عبدالرحمن عمیره، قم، الشریف الرضی، 1409ق؛ توفیقی، حسین، آشنایی با ادیان بزرگ، تهران، انتشارات سمت، 1384ش؛ تهانوی، محمدعلی (م. 1158ق.)، کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، بیروت، مكتبة لبنان ناشرون، 1996م؛ جرجانی، علی بن محمد (م. 1116ق.)، شرح المواقف، مصر، مطبعة السعادة، 1325ق؛ جوادی آملی، عبدالله، ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد، تهران، انتشارات الزهراء علیها السلام، 1366ش؛ جوهری، اسماعیل بن حماد (م. 393ق.)، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دار العلم للملایین، 1407ق؛ حر عاملی، محمد بن حسن (م. 104ق.)، وسائل الشیعه، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام الاحیاء التراث، 1414ق؛ حقی بروسوی، اسماعیل (م. 1137ق.)، تفسیر روح البیان، بیروت، دار الفکر؛ حویزی، عبدعلی بن جمعه (م. 1112ق.)، تفسیر نورالثقلین، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، قم،

انتشارات اسماعیلیان، 1412ق؛ خرازی، سید محسن، قیامت (بررسی مستند در اثبات معاد)، قم، انتشارات قیام، 1371ش؛ خواجه نصیر طوسی، محمد بن محمد (م. 672ق.)، آغاز و انجام، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی؛ ربانی گلپایگانی، علی، کلام تطبیقی، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، 1385ش؛ زبیدی، سید محمد مرتضی حسینی (م. 1205ق.)، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقیق علی شیر، بیروت، دار الفکر، 1414ق؛ زحیلی، وهبة بن مصطفى، التفسیر المنیر فی العقیدة و الشریعة و المنهج، بیروت، دار الفکر المعاصر، 1418ق؛ سبحانی، جعفر، الالهیات علی هدی الكتاب و السنة و العقل، تحقیق حسن محمد مکی عاملی، قم، المركز العالمی للدراسات الاسلامیة، 1412ق؛ سبزواری، محمد بن محمد (م. 679ق.)، جامع الاخبار او معارج الیقین فی اصول الدین، تحقیق علاء آل جعفر، مؤسسة آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، 1414ق؛ شهرزوری، محمد بن محمود (م. قرن 7)، رسائل الشجرة الالهیة فی علوم الحقائق الربانیة، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، 1383ش، شهید ثانی، زین الدین بن علی عاملی (م. 965ق.)، حقائق الایمان، تحقیق سید مهدی رجائی، قم، کتابخانه مرعشی نجفی، 1409ق؛ صدر المتألهین، صدر الدین محمد شیرازی (م. 1050ق.)، تفسیر القرآن الکریم (تفسیر صدر المتألهین)، تحقیق محمد خواجوی، قم، انتشارات بیدار، 1366ش؛ همو، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1410ق؛ همو، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تحقیق سید جلال الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی، 1360ش؛ همو، العرشیه، تهران، انتشارات مولی، 1361ش؛ همو، المبدأ و المعاد، تحقیق سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، 1354ش؛ همو، مفاتیح الغیب، تحقیق محمد خواجوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، 1363ش؛ صدوق، محمد بن علی (م. 381ق.)، الاعتقادات فی دین الامامیه، تحقیق عصام عبد السید، بیروت، دار المفید، 1414ق؛ همو، الامالی، قم، مؤسسة البعثة، 1417ق؛ همو، التوحید، تحقیق سید هاشم حسینی تهرانی، قم، نشر اسلامی؛ همو، الخصال، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، نشر اسلامی، 1403ق؛ همو، عیون اخبار الرضا علیه السلام، تحقیق حسین اعلمی،

بيروت، مؤسسة الأعلمی، 1404ق؛ همو، معانی الاخبار، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، نشر اسلامی، 1361ش؛ طباطبائی، سید محمد حسین (م. 1402ق.)، شیعه در اسلام، قم، نشر اسلامی، 1378ش؛ همو، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، نشر اسلامی، 1417ق؛ همو، نهاية الحکمه، تحقیق عباس علی زارعی سبزواری، قم، نشر اسلامی، 1417ق؛ طبرسی، احمد بن علی (م. 560ق.)، الاحتجاج، تحقیق سید محمد باقر خراسان، النجف الاشرف، دار النعمان، 1386ق، طبرسی، فضل بن حسن (م. 548ق.)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو، 1372ش؛ طبری امامی، محمد بن جریر (م. قرن 5)، دلائل الامامه، قم، مؤسسة البعثة، 1413ق؛ طوسی، محمد بن حسن (م. 460ق.)، الامالی، تحقیق مؤسسة البعثة، قم، دار الثقافة، 1414ق؛ همو، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق احمد قصیر عاملی، مکتب الاعلام الاسلامی، 1409ق؛ علامه حلی، حسن بن یوسف (م. 726ق.)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، نشر اسلامی، 1417ق؛ همو، نهج الحق و کشف الصدق، تحقیق عین الله حسنی، قم، دار الهجرة، 1414ق؛ فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله سیوری (م. 826ق.)، اللوامع الالهية فی المباحث الکلامیه، تحقیق محمد علی قاضی طباطبائی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، 1422ق؛ همو، النافع یوم الحشر فی شرح الباب الحادي عشر، بیروت، دارالاضواء، 1417ق، فخر رازی، محمد بن عمر (م. 606ق.)، التفسیر الکبیر، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، 1413ق؛ فرات کوفی، فرات بن ابراهیم (م. 307ق.)، تفسیر فرات الکوفی، تحقیق محمد کاظم محمودی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، 1410ق؛ فراهیدی، خلیل بن احمد (م. 175ق.)، العین، تحقیق مهدی مخزومی، ابراهیم سامرائی، قم، مؤسسة دار الهجرة، 1410ق؛ فرید وجدی، محمد، دائرة معارف القرن العشرين، بیروت، دار الفکر، 1392ق؛ فیض کاشانی، محسن (م. 1091ق.)، تفسیر الصافی، تهران، انتشارات صدر، 1415ق؛ قرطبی، محمد بن احمد (م. 671ق.)، الجامع لاحکام القرآن (تفسیر قرطبی)، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1405ق؛ قمی، علی بن ابراهیم (م. 307ق.)، تفسیر القمی، تحقیق سید طیب موسوی جزائری، قم، دار الکتاب، 1404ق؛ کتاب مقدس، ترجمه فاضل خان همدانی، ویلیام

گلن، هنری مرتن، تهران، انتشارات اساطیر، 1380ش؛ کلینی، محمد بن یعقوب (م. 329ق.)، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه، 1363ش، لاهیجی، عبدالرزاق (م. 1051 ق.)، گوهر مراد، تحقیق زین العابدین قربانی لاهیجی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، 1372ش؛ مجلسی، محمدباقر (م. 1111ق.)، بحار الانوار، تحقیق محمدباقر بهبودی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1403ق؛ مطهری، مرتضی (م. 1358ش)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران، انتشارات صدرا، 1377ش؛ مغربی، قاضی نعمان بن محمد تمیمی (م. 363ق.)، شرح الاخبار فی فضائل الائمه الاطهار علیهم السلام، تحقیق، سید محمد حسینی جلالی، قم، نشر اسلامی، 1414ق؛ مفید، محمد بن محمد (م. 413ق.)، اوائل المقالات، تحقیق ابراهیم انصاری زنجانی، بیروت، دار المفید، 1414ق؛ همو، النکت الاعتقادیه، تحقیق رضا مختاری، بیروت، دار المفید. 1414ق؛ مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه، 1374ش؛ همو، پیام قرآن، قم، مدرسه الامام امیر المؤمنین علیه السلام، 1374ش؛ میرداماد، سید محمد باقر بن محمد (م. 1041 ق.)، مصنفات، تحقیق عبدالله نورانی، تهران، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، 1385ش؛ ناس، جان بایر، تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران، انتشارات آموزش و پرورش، 1370ش؛ نمازی، علی (م. 1405ق.)، مستدرک سفینه البحار، تحقیق حسن نمازی، قم، نشر اسلامی، 1418ق؛ هاکس، جیمز، قاموس کتاب مقدس، تهران، انتشارات اساطیر، 1383ش؛ هیوم، رابرت، ادیان زنده جهان، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، 1373ش.

ابوالقاسم مقیمی حاجی

ارزشمندی، روابط و کارکردهای متقابل دنیا و آخرت.

دنیا، اسم تفضیل مؤنث، بر وزن فُعلی و از ریشه «د ن و» به معنای نزدیک تر، یا از ریشه «د ن ی» به معنای پست تر است (فراهیدی، 8/74؛ ابن فارس، 2/303؛ ابن منظور، 1/78)؛ همچنین آخرت، معادل کلمه عربی «آخرة»، اسم فاعل مؤنث، بر وزن «فاعِلَة» از ریشه «ا خ ر» و به معنای پسین، پایان و انجام است (فراهیدی، 4/303؛ ابن فارس، 1/70؛ ر.ک: ابن منظور، 4/12-15). واژگان دنیا و آخرت، از نظر لغوی صفت بوده و نیازمند موصوف هستند؛ ولی در بسیاری از موارد، بدون موصوف نیز به کار می روند (کفوی، 63).

در آموزه های دینی، دو اصطلاح دنیا و آخرت ملازم یکدیگرند؛ دنیا یعنی جهان نزدیک تر و مادی، و آخرت یعنی جهانی دورتر و زندگی پسین و پایانی؛ هر چند دیدگاههای گوناگونی درباره چگونگی این ارتباط وجود دارد (به ادامه مقاله، رابطه دنیا با آخرت).

باور دیرینه به زندگی پس از مرگ در بسیاری از ادیان و آیینهای جهان وجود داشته و بازتاب یافته است (ر.ک: ناس، 23، 57، 155 - 156). اعتقاد به «کارما» (قانون عمل و نتیجه) که در بسیاری از ادیان شرقی وجود دارد، بیانگر نوعی رابطه میان دنیا و آخرت است؛ بر اساس این قانون، نتیجه اعمال هر فردی در حیات بعدی اش (آخرت) در یک منزلت بالاتر یا پایین تر به او باز می گردد (ر.ک: هیوم، 65، 85، 110، 154، ناس، 155). موضوع ارتباط دنیا و جهان پس از مرگ،

در ادیان ابراهیمی بسیار مورد توجه قرار گرفته است. اهتمام مسلمانان به آخرت، حقایق مربوط به آن و ارتباط این دو با حقایق این جهان مادی، برخاسته از آموزه های قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم السلام است. این آموزه ها و روایات در پیوند با اموری همچون جایگاه ارزشی دنیا و آخرت، نسبت میان آنها، و کارکردهایشان قرار دارند.

جایگاه ارزشی دنیا و آخرت:

با نگاه به سیر اندیشه بشر در طول تاریخ، دیدگاههای گوناگونی را درباره ارزشمندی دنیا و آخرت می توان یافت؛ مانند پوچ گرایی، دنیا گریزی صوفیانه و دنیاخواهی انحصاری (آخرت گریزی)؛ ولی در آموزه های اسلامی (قرآن و روایات) دیدگاهی متعادل و یکپارچه از دنیا و آخرت و ارتباط آن دو ارائه شده است.

این بیش هماهنگ و منطقی در سخنان و سیره عملی حضرت فاطمه علیها السلام کاملاً مشهود است که در چند محور می توان آن را ارائه نمود:

محور نخست: دنیا از ابعاد گوناگون، ارزشمند بوده و مقدمه ای است برای آخرت؛ چنان که بدون طی این منزل نمی توان به کمالات ابدی و جاودانه دست یافت. حضرت زهرا علیها السلام در دعای پس از نماز ظهر، به روشنی از نیاز انسان به عمل صالح و ایمان، در عالم برزخ و آخرت سخن می گوید (ابن طاووس، فلاح السائل، 174؛ مجلسی، 667/83 - مقاله های مرگ و برزخ؛ معاد)؛ از این رو آن حضرت علیها السلام از خداوند می خواهد که به دنیای وی سامان بخشیده و زندگی اش را مایه دستیابی هر چه بیشتر خیرات قرار دهد (مجلسی، 86/83). بر اساس همین بینش، آن حضرت علیها السلام در تأمین معاش خود و خانواده اش بسیار کوشا بود و تمایلی به

رهبانیت و کناره گیری از دنیا نداشت؛ گندم آسیاب می کرد، نان می پخت، به نظافت خانه می پرداخت، لباس را وصله می نمود (کلینی، 165/8) و آب از چاه می کشید، تا جایی که آثار کار دشوار بر بدن و لباسش آشکار بود (احمد بن حنبل، 153/1؛ صدوق، علل الشرایع، 366/2، مقاله سیره خانه داری فاطمه علیها السلام). فاطمه زهرا علیها السلام برای اداره امور مزرعه فدک - که پدرش به او بخشیده بود - وکیلی را گماشت و برای بازپس گیری آن از دست غاصبان تلاش فراوان نمود؛ تاجایی که به مسجد رفته و میان جمعیت مسلمانان در حضور خلیفه و کارگزارانش، سخنرانی پرشوری ایراد کرد (ر.ک: سیدمرتضی، 69/4 - 77؛ طبری امامی، 109 - 125؛ مقاله فدک).

همچنین آن حضرت علیها السلام نه تنها از همه توان خویش برای بهبود زندگی دنیا بهره می برد، بلکه به قدرت لایزال الهی نیز تمسک می جست و در هنگام دعا، آسودگی در دنیا را از خداوند درخواست می نمود. ایشان دوری از فقر و ادای دین (ابن طاووس، مهج الدعوات، 142) را از خداوند درخواست می کرد و از شر هرگونه اندوه، آسیب، بلا، بیماری و نیز هر آنچه در زمین و آسمان، خشکی و دریا وجود دارد، ستم ستمگران و سحر جادوگران و دسیسه های بدخواهان به خداوند پناه می برد (کفعمی، 58؛ مجلسی، 169/83). از خداوند مسئلت می کرد تا در طلب آنچه برای وی مقدر نشده، به زحمت نیفتد و آنچه برایش مقدر شده، بدون دشواری به دستش برسد (ابن طاووس، مهج الدعوات، 141)؛ او را از رزقی حلال و گسترده بهره مند نموده و هیچ گاه نیازمند کسی غیر از خود قرار ندهد (مجلسی، 87 / 338). بدیهی است که دنیایی برخوردار از این مواهب، راه انسان را برای بندگی خداوند و تأمین سعادت اخروی هموار می کند.

حضرت فاطمه علیها السلام در بُعد اجتماعی نیز، دیدگاهی کاملاً مترقی و متعادل از اسلام و پیامبر صلی الله علیه و آله، درباره دنیا و آخرت ارائه می کند. وی وجود پیامبر صلی الله علیه و آله و ظهور اسلام را نه تنها موجب رهایی اعراب از شقاوت اخروی، بلکه زمینه ساز سربلندی، سعادت و نجات آنان از عقب ماندگی در دنیا می داند. چنان که خطاب به مسلمانان و در توصیف وضعیت آنها در عصر جاهلیت می فرماید: «شما در آستانه ورود به دوزخ بودید. حال شما همچون شرابی آماده نوشیده شدن توسط دیگران و در معرض طمع طمع کاران بود. چونان شعله ای کوچک در دست انسانی سراسیمه و شتاب زده؛ جمعی کوچک که لگدمال دیگران بودید؛ از آب آلوده به بول و سرگین می نوشیدید و برگ درختان را می خوردید؛ پست و ذلیل بودید و در عین خفت و خواری از این بیم داشتید که مردم داراییتان را به یغما برند. آنگاه خداوند به یمن وجود محمد صلی الله علیه و آله شما را از این نکبت نجات داد» (طبری امامی، 114 - 115).

آن حضرت علیها السلام همچنین در توضیح حکمت و فلسفه بسیاری از احکام و آموزه های اسلام، به فواید دنیوی آنها اشاره نموده و تشریح زکات را در توسعه روزی، امامت را در دوری از اختلاف، امر به معروف را در مصلحت مردم و قصاص را در حفظ خون بی گناهان مؤثر می داند (صدوق، علل الشرایع، 1/248؛ طبری امامی، 113).

دیدگاه حضرت فاطمه علیها السلام پیرامون جایگاه ارزشی دنیا، کاملاً با آموزه های قرآن کریم هماهنگ است؛ چنان که این کتاب آسمانی، عالم طبیعت و نظام خلقت را که از مصادیق دنیاست، نظامی راستین و برحق دانسته (ابراهیم، 19)، نظام آفرینش،

آفرینش انسان از خاک، خلقت همسران، ایجاد مودت و دوستی، خواب، کسب و کار، و برقی که بیم آور و امیدبخش است را از نشانه‌ها، رحمتها و نعمتهای الهی به شمار آورده (ر.ک: روم، 19-24)، داراییها و بهره‌مندیهای دنیا را مصداق خیر و فضل الهی دانسته است (بقره، 180، 215، 272؛ آل عمران، 180؛ توبه، 76؛ نحل، 14؛ اسراء، 12؛ نور، 32). قرآن همچنین در موارد گوناگون، از پاداش یافتن صالحان و نیکوکاران در دنیا سخن به میان می‌آورد (آل عمران، 148؛ یوسف، 56، 90؛ نحل، 30، 41، 122؛ عنکبوت، 27؛ زمر، 10). بر اساس آموزه‌های این کتاب آسمانی، خداوند، آدمیان را به آبادانی دنیا گمارده (هود، 61) و مؤمنان را به کار و کوشش و به دست آوردن فضل و رحمت الهی پس از به جا آوردن نماز جمعه (جمعه، 10) و نیز، فراموش نکردن بهره‌دنیایی (قصص، 77) فراخوانده است.

قرآن کریم در مبارزه با تفکر تحریم زینتهای الهی، نسبت به خطای مؤمنان در بهره‌جستن از نعمتهای حلال دنیا هشدار داده (اعراف، 32) و آنان را در دنیا و آخرت خوشحال از سرورهای باطنی و شادمانیهای برآمده از بشارتهای پیوسته الهی می‌شمرد و آن را حقیقت پیروزی و سعادت می‌خواند (یونس، 64).

محور دوم: در نگاه حضرت زهرا علیها السلام، رعایت اعتدال جایگاهی ویژه دارد که برگرفته از آموزه‌های قرآنی است. خداوند در قرآن به پیامبر خود یادآوری می‌کند که حتی در انفاق که رفتاری بسیار پسندیده است نیز، باید از افراط و تفریط پرهیز نموده و اعتدال داشته باشند (اسراء، 29). اعتدال در امور پسندیده معنا می‌یابد و در امور ناپسند بی‌معناست. اعتدال بدین معنا نیست که تمامی این امور، یکسان مورد توجه و عمل قرار گیرند، بلکه به این معناست که هر پدیده پسندیده‌ای به

آن مقدار که ارزش و اهمیت دارد، مورد توجه قرار گرفته و توجه به یکی، به غفلت از دیگری نینجامد؛ بنابراین آنچه مربوط به حقیقتِ اصیل جان انسان و سعادتِ اوست، نسبت به آنچه به امور عارضی و روبنایی وجود انسان مربوط می شود، در اولویت قرار دارد؛ از این رو بازگشت میانه روی و ارزش آن به عدالت و قرار دادن هر چیز در جای مناسبش خواهد بود که دارای سطوح و لایه های گوناگونی است، و رعایت آن به میزان بینش انسان نسبت به خداوند، خود انسان، جهان مادی، آخرت، سعادت و شقاوت وابسته است.

هرچند سعادت در معیشتِ مادی برای آن حضرت علیها السلام مطلوب بود، ولی در تعارض میان سعادت مادی و سعادت معنوی و اخروی، بی هیچ تردیدی، دومی را برگزید. ایشان از دنیایی که در خدمت آخرت نباشد بیزار بود؛ از این رو در واپسین روزهای حیات خود در بستر بیماری، خطاب به زنانِ مدینه می گفت: «به خدا سوگند! از دنیای شما بیزارم» (صدوق، معانی الاخبار، 354). بیزاری آن حضرت علیها السلام در این سخن از ذات دنیا نبود، بلکه از دنیای افرادی خاص بود. در نگاه وی دنیا به خودیِ خود پلید نیست؛ بلکه دنیایی که توجه به آن، اصالت یافته و در خدمت آخرت نباشد، پلید بوده و ارزشی ندارد.

از نگاه حضرت فاطمه علیها السلام پس از رحلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقله منشأ سستی مسلمانان، در دفاع از حق، همین دنیاطلبی، راحت طلبی و اصالت دادن به زندگی مادی بوده است؛ چنان که ایشان در خطبه فدکیّه فرمودند: «می بینم که شما به آسایش میل کرده اید و کسی را که به تصدّی امور سزاوارتر است کنار گذاشته اید. راحتی را مونس خویش کرده و خود را از تنگناها رهایی داده و به گشایش

رسانده اند. آنچه را که تاکنون با زحمت به دست آورده بودید، به دور ریختید و آنچه را که به گوارایی نوشیده بودید، بالا آوردید» (طبرسی، 140/1). سخنان مزبور بیانگر این حقیقت است که اصالت دادن به رفاه مادی و دنیوی و مقدم داشتن آن بر فضایل معنوی و اخروی، نتیجه ای جز انحطاط اخلاقی و از دست دادن کمالات معنوی نخواهد داشت.

در دیدگاه آن حضرت علیها السلام، رشد و تعالی حقیقتِ جان انسان که باطن دنیا و حقیقتِ آخرت است، بر هر امر دیگری تقدم دارد؛ از این رو تا هنگامی که حیات مادی در خدمت این هدف است، زندگی دنیا برای حضرت فاطمه علیها السلام خواستنی و مطلوب است و اگر مرگ بتواند او را بهتر به رستگاری برساند، آن را بر چنین حیاتی ترجیح می دهد. او در تعقیب نماز عصر از خداوند این گونه درخواست می کند: «خدایا! مادام که زندگی را به صلاح من می دانی، مرا زنده بدار و چون مرگ به صلاحم بود، مرا بمیران!» (ابن طاووس، فلاح السائل، 204؛ قیومی، 66)؛ وی در همان مناجات، همچنین از خداوند می خواهد: «مصیبتم را در دینم قرار نده و بیشترِ همّتّم را متوجه دنیا مکن و دنیا منتهای فهم و دانشم نباشد! خدایا! دینم را که نگهبان من و دنیایم را که محل گذران زندگی ام و آخرتم را که سرانجامم است، اصلاح کن! خدایا! زندگی دنیا را برایم سببِ فزونی هر خیری، و مرگ را موجب رهایی از هر شری قرار ده!» (ابن طاووس، فلاح السائل، 203 - 204). در این بخش از دعا، نگاه آخرت گرای حضرت فاطمه علیها السلام کاملاً آشکار است. عبارت «دنیا، منتهای فهم و دانشم نباشد»، اشاره به آیات 29 و 30 سوره نجم است که خداوند می فرماید: فَأَعْرِضْ عَنْ مَنْ تَوَلَّى عَنْ ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ذَلِكَ مَبْلَغُهُمْ مِنَ الْعِلْمِ»

(پس تو از کسی که از سخن ما روگردان می شود و جز زندگی دنیوی را نمی جوید، روگردان باش؛ منتهای دانش این مردم همین است).

بی تردید در نگاه قرآن، حیات اخروی بر زندگی دنیوی مقدم است (بقره، 186 نساء، 74). در بسیاری از آیات، دنیاطلبی و آخرت گرایی در مقابل یکدیگر قرار گرفته، دنیاطلبی، مذموم و آخرت گرایی، ستوده شده است (آل عمران، 145، 152؛ نساء، 94؛ انفال، 67؛ هود، 15 - 16؛ ابراهیم، 3؛ اسراء، 19، قصص، 79؛ احزاب، 28؛ شوری، 20؛ نجم، 29 نازعات، 38؛ اعلی، 16). قرآن، برای اینکه انسان به برتری حیات اخروی بر حیات دنیوی ایمان بیاورد، گاه زندگی دنیا را مورد نکوهش قرار داده و بهره آن را در برابر آخرت اندک دانسته است (نساء، 77؛ انفال، 67؛ توبه، 238؛ رعد، 26؛ زخرف، 35)؛ گاه نیز، آن را مایه فریب (آل عمران، 185؛ انعام، 70، 130؛ لقمان، 33؛ فاطر، 5؛ جاثیه، 35)، بازیچه (انعام، 32؛ محمد، 36)، زودگذر (یونس، 24، کهف، 25) و در مقابل، آخرت را زندگی حقیقی (عنکبوت، 64) و پایدار (غافر، 39) وصف کرده است (ر.ک: طباطبائی، 2/329).

در سخنان معصومان دیگر نیز، این دیدگاه متعادل دوسویه را نسبت به دنیا می توان یافت. از سویی، انسان به طلب روزی حلال و توسعه در معاش ترغیب شده (کلینی، 4/11) و فقر، مورد مذمت قرار گرفته است (نهج البلاغه، حکمت 163 (4/41)؛ مجلسی، 69/25 - 26) و از سوی دیگر، محبت دنیا سرآمد همه خطاها شمرده شده (کلینی، 2/315) و از حرص در دنیا نهی گردیده است (مجلسی، 70/7، 135). در آموزه های روایی اسلام، از دنیا با عنوان هایی چون مزرعه آخرت (ابن ابی جمهور احسائی، 1/267؛ مجلسی، 67/225) و محل تجارت دوستان خدا (نهج البلاغه، حکمت 131 (4/32) یاد شده است؛ یعنی برخورداری از آخرتی آباد، به چگونگی زندگی در

این جهان بستگی دارد. چنان که میان تلاش برای دستیابی به روزی حلال و تأمین معاش خانواده و رسیدن به درجات بالای عبادت، تناسب و برابری برقرار شده است (ر.ک: کلینی، 78/5 - 88).

علامه مجلسی از موارد استعمال واژه دنیا در آیات و روایات، سه معنا را برداشت کرده است که در واقع، سه مصداق برای ظاهر دنیا هستند: 1. حیات دنیوی انسان؛ 2. اعیان خارجی، مانند زمین، خانه، مرکب، طلا و نقره؛ 3. بهره مندی از لذت‌های دنیوی. ایشان بر این باور است که از آیات و روایات، چنین می‌توان دریافت که هیچ‌یک از این سه، ذاتاً بد و پلید نیستند؛ بلکه اگر در خدمت جلب رضای خدا و کسب آخرت باشند، پسندیده و در غیر این صورت، مذموم خواهند بود (ر.ک: 61/70 - 63).

به گفته اندیشمندان، همه نکوهش‌های دین اسلام نسبت به دنیا، از اصل محبت و علاقه به دنیا ناشی نمی‌شود تا دستیابی به سعادت، مستلزم مبارزه با آن باشد؛ چرا که محبت به دنیا و زینت‌های آن، ویژگی طبیعی و غریزی انسان است و خداوند به خاطر حکمت‌هایی آن را در نهاد وی قرار داده است. آنچه ناپسند است، برتری دادن دنیا بر آخرت در مقام ارزش‌گذاری (ابراهیم، 3: کشف، 46؛ حدید، 20) و دنیا را بیش از آنچه هست، دیدن و دل خوش کردن به آن است (رعد، 26)؛ چنان که بهره مندی از دنیا در کارهای نامشروع و ظلم نیز، گناه و فحشاست (اعراف، 32 - 33)؛ بنابراین، اسلام از ارزش دنیا - آنچنان که هست - نگاهیده، بلکه بر ارزش معنویت، تقوا و فضیلت افزوده است؛ از این رو بی‌ارزشی دنیا، بی‌ارزشی مقایسه‌ای است (ر.ک: عنکبوت، 64؛ مطهری، 731/23 - 732)؛ چرا که دنیا و امکانات آن،

پوسته ای برای حفظ و پرورش شخصیت انسانی است و انسانیت، همچون گوهری است درون آن؛ بنابراین چنانچه دنیا خود، غایت و هدف باشد، در مقابل هدف آفرینش قرار گرفته، موجب غفلت از باطن دنیا و آخرت می شود که از این رو مذموم و مطرود خواهد بود (طباطبائی، 13/12 - 14).

محور سوم: توجه به قناعت: آن حضرت علیها السلام با نگاهی جامع به خود و جهان پیرامونش، برای رسیدن به اعتدال و آرامش دنیوی خویش، شیوه ای خردمندانه را برمی گزیند، او نفس زیاده خواه را از فزون طلبی بی حد و مرز که بهره ای جز بی قراری و اضطراب ندارد، باز داشته و از خداوند قانع بودن به آنچه که روزی اوست را در خواست می کند (ابن طاووس، مهج الدعوات، 141؛ مجلسی، 92 / 406).

آموزه قناعت در ادیان الهی و به ویژه در اسلام، مبتنی بر باورهای عمیق نسبت به جهان هستی و حقیقت جان آدمی است؛ چنان که از نگاه امیرالمؤمنین علیه السلام انسانی که خود را به درستی می شناسد، سزاوار است که قناعت پیشه کند (آمدی، 391). اسلام از سویی پیروان خود را به تلاش برای دستیابی به امکانات بیشتر و دنیایی بهتر ترغیب می کند (قصص، 77؛ جمعه، 10) و از سوی دیگر، ریشه های اصلی آرامش دنیوی را در درون انسانها و یادکردن خدا (رعد، 28) و نیز، چگونگی بینش آنان نسبت به خود و جهان پیرامونشان می داند (ر.ک: فجر، 26 - 30). اسلام، بدین گونه می کوشد تا انسان را از تلاش بیهوده برای دستیابی به اهدافی دست نیافتنی که از حدود تواناییهای وی و شرایط جهان پیرامون خارج است، باز دارد. همچنین توجه می دهد که انسان موجودی چندبُعدی و دارای قابلیت های گوناگون است و بهره مندی از همه فرصتها و تلاشها برای رشد یک یا چند استعداد، موجب

عقب ماندگی سایر استعدادها خواهد شد؛ به ویژه آنکه اگر استعدادهای فراموش شده در زمره ابعاد زیربنایی حقیقت انسان باشند. تلاش آزمندانه انسان در کسب رفاه دنیوی، در نتیجه ناگوار به بار خواهد آورد: نخست، دست نیافتن به آنچه که در پی آن است و در نتیجه احساس ضعف و اضطراب همیشگی و دوم، ضایع شدن سایر قابلیت‌های نفس انسان؛ به ویژه استعدادهای اصیل و عمیق روح او. در حالی که قناعت که مبتنی بر خودشناسی و جهان‌شناسی واقع بینانه است، نویدبخش آرامش درونی و آسایش بیرونی انسان است؛ از این روست که در روایات، ارزشهای درونی، مانند آرامش، به قناعت نسبت داده شده و همین‌طور مفاهیمی که گویای آسایش بیرونی است، مانند عزت و بی‌نیازی، از نتایج قناعت به شمار آمده‌اند (آمدی، 392).

محور چهارم: اهتمام فراوان به امور معنوی و ترجیح دادن آن، حتی بر منافع و آسایش حلال مادی بسیار حائز اهمیت است. این نوع نگرش که به اولیای الهی اختصاص دارد، بیانگر مرتبه‌ای بالا از عدالت است که بر قناعت نیز ترجیح دارد؛ از این رو حضرت زهرا علیها السلام همواره پاداش اخروی را بر رفاه دنیوی برتر می‌دانست. مصداق این سخن آنجاست که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که در برابر درخواست خادمی برای دختر خود، او را میان انتخاب خادم و آموختن ذکر تسبیح مخیر نمود؛ و فاطمه علیها السلام در کمال رضایت، آموختن ذکر را برگزید (احمد بن حنبل، 153/1؛ صدوق، علل الشرایع، 366/2)؛ همچنان که اعلام می‌کند که از کارهای دنیا انفاق کردن را دوست دارد (شیخ الاسلامی، 161) و به دلیل انفاق ویژه آن حضرت علیها السلام و خانواده ایشان، آیاتی از سوره انسان در شأن آنان نازل شد (مقاله فاطمه علیها السلام از نگاه قرآن).

از دیدگاه قرآن و روایات، دنیا، مقام عمل، تکالیف و آزمایش (کهف، 7)، و آخرت، سرای نتیجه، جزا و پاداش است (تحریم، 7)؛ دنیا کشتزار آخرت (ابن ابی جمهور احسائی، 267/1؛ مجلسی، 225/67) و محل پرورش استعدادهای انسان است (ر.ک: مطهری، 202/1 - 204) و چهره آخرتی انسان با اعمال و اخلاق دنیایی شکل می‌گیرد (ر.ک: صدرالمآلهین، المظاهر الالهیه، 134، 144 - 146). اندیشمندان اسلامی با بررسی آموزه های دینی، چند نوع رابطه میان دنیا و اعمال دنیوی با آخرت و جزای آن ارائه کرده اند؛ گاه رابطه آنها را ثواب و عقاب قراردادی ترسیم کرده اند که با ظاهر برخی از آیات نیز سازگار است (ر.ک: انعام، 160؛ قصص، 54؛ تغابن، 17) و گاه آن را رابطه ای تکوینی و علی و معلولی می‌دانند (ر.ک: مطهری، 237/1)، و در تفسیر سوم، از آن رابطه به تجسم اعمال تعبیر کرده خواجه نصیر طوسی، 85) و آیاتی از قرآن (بقره، 174؛ طه، 124) و نیز برخی از روایات را دلیل آن دانسته اند (ر.ک: ابن عربی، 1/57؛ صدرالمآلهین، المبدأ و المعاد، 436).

روزی امیر مؤمنان % و فاطمه نی نزد رسول خدا رفته، و وی را گریان دیدند؛ هنگامی که علت را از ایشان جویا شدند، رسول اکرم که علت آن را مشاهدات خود در معراج، از شدت عذابهای برخی از مردم در قیامت بیان فرمود؛ از جمله آنکه در آنجا زنی را دیدند که کور و لال، در میان تابوتی از آتش، که بدن او از جذام و برص پاره پاره بود، و یا زنی را دیدند که سرش چون سر خوک و بدنش، مانند دراز گوش بود و عذابهای زیادی بر او چیره شده بود، و یا زنی که به صورت سگ بود. حضرت زهران از رسول خدا درباره هویت آنان پرسید و آن حضرت، کارهای زشتی را که هر یک از آنان

در دنیا انجام داده بودند بیان نمودند (صدوق، عیون اخبار الرضا علیه السلام، 1/ 13 - 14؛ مجلسی، 8/ 309). این روایت می تواند شاهد خوبی برای اصل تجسم اعمال و یا تجسم سرشت انسانی در قیامت باشد.

تعامل دنیا و آخرت:

بر اساس آنچه گفته شد، به راحتی می توان دریافت که آموزه های دینی بیانگر رابطه ای دوسویه و تعامل میان دنیا و آخرت است: انسان در دنیا می تواند به رشد و بالندگی دست یابد و با تکیه بر بینشی درست و نیز، انجام عمل صالح، بر ایمان خویش بیفزاید (فاطر، 10)؛ ایمان خالصانه ای که به رستگاری انسان در دنیا و آخرت می انجامد (توبه، 72؛ ابراهیم، 27؛ نحل، 97). از سوی دیگر، ایمان به آخرت، به حیات دنیایی معنا داده و آن را از یک هدف اصلی، به وسیله ای برای کسب سعادت اخروی در آورده و از این راه انسان را از دام پوچ گرایی نجات می بخشد (ر.ک: انعام، 29؛ مؤمنون، 37؛ جائیه، 24). همچنین ایمان به آخرت در کنار ایمان به خدا، ضامن اجرایی پیروی از دستورهای الهی و انگیزه ای قوی برای تهذیب نفس و کسب فضایل اخلاقی و نیز، جلوگیری از سر کشیها و گناهان در دنیاست (ر.ک: توبه، 44؛ یونس، 15؛ نحل، 22؛ کهف، 110؛ قیامة، 5 انسان، 8 - 10؛ مطفین، 13). خداوند در آیات 45 - 46 سوره ص در ستایش ابراهیم، اسحاق و یعقوب علیهم السلام به دو نقش مهم آخرت باوری در حیات دنیایی، که یکی توانایی بر انجام عمل صالح و دیگری بصیرت در تشخیص حق است، اشاره می کند (ر.ک: طباطبائی، 17 / 211 - 212). در نیایشهای حضرت فاطمه علیها السلام نیز، تأثیر آخرت باوری در کیفیت اعمال و رفتار و همچنین اصلاح آرزوهای انسان به خوبی مشاهده می شود. آن حضرت علیها السلام در بخشی از تعقیب نماز ظهر، پس از

حمد الهی، در نخستین درخواست خود چنین مسألت می کند: «خدای من! گفتار توبه کاران و عمل آنان، و نجات و ثواب مجاهدان، تصدیق و توکل مؤمنان، راحتی و آرامش در هنگام مرگ و امنیت در وقت رسیدگی به پرونده اعمال را از تو خواستارم» (ابن طاووس، فلاح السائل، 173؛ مجلسی، 66/83). این درخواست، نتیجه باور به روز جزا و رسیدگی خدا به اعمال بندگان است. در پرتو این باور، انسان، به توبه رو آورده و قول و عملش رنگ توبه کاران را به خود می گیرد؛ باور به نجات و ثواب مجاهدان در هنگام رسیدگی و حساب، انسان را به مجاهدت تشویق نموده و تصدیق مؤمنانه به مبدأ و معاد و توکل بر پروردگار، به زندگی، رنگی الهی می بخشد و در نهایت، راحتی هنگام مرگ و امنیت روز حساب را در پی خواهد داشت.

آن حضرت علیها السلام همچنین در دعای روز جمعه از خداوند مسألت می کند که در دنیا چنان حضور او را درک کند که گویا وی را به چشم می بیند: «اللَّهُمَّ اجْعَلْنَا مِمَّنْ كَانَهُ يَرَاكَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ الَّذِي فِيهِ يَلْقَاكَ» (مجلسی، 339/87). حضرت زهرا علیها السلام قیامت را روز ملاقات پروردگار می داند؛ یعنی پروردگار در این روز چنان جلوه می کند که در زندگی دنیا جلوه ننموده است. ظهور اراده مطلق الهی در قیامت، در آیاتی از قرآن مورد تأکید قرار گرفته (حمد، 4؛ کهف، 48؛ فجر، 22) و در آیات دیگر به تلاش مؤمنان برای جلب توجه خاص خداوند متعال در قیامت اشاره شده است (رعد، 22؛ لیل، 20). زندگی دنیا با جلوه هایی که دارد (آل عمران، 14)، گاه موجب غفلت از درک حضور حق تعالی شده و موجب می شود تا خدا در پس پرده زندگی مردم قرار گیرد و انسان از مسیر سعادت و

آخرت آباد منحرف شود. حتی حیات این جهانی و تلاش برای آبادانی آن، به شقاوت آخرت و حجاب از خدا می انجامد (بقره، 212؛ انعام، 122). در این دعا حضرت زهرا علیها السلام از خدای متعال می خواهد که آنچنان حضور پروردگار را در زندگی احساس کند که گویا او را می بیند. بر اساس آموزه های قرآن، انسان در پرتو درک حضور پروردگار از انجام بسیاری از گناهان خودداری می کند (ر.ک: علق، 9 - 14). نکته جالب توجه آنکه حضرت زهرا علیها السلام تداوم یافتن این درک حضور را تا روز رستاخیز مسئلت نموده و از پروردگار می خواهد حتی لحظه ای از این درک غافل نشود. بسیار روشن است که چنین نگاهی به آخرت و درک حضور خداوند، موجب الهی شدن و معنا یافتن زندگی می شود؛ از این رو پس از جمله مزبور می فرماید: «وَلَا تُمِثَّنَا إِلَّا عَلَى رِضَاكَ اللَّهُمَّ وَاجْعَلْنَا مِمَّنْ أُخْلِصَ لَكَ بِعَمَلِهِ وَأَحَبَّكَ فِي جَمِيعِ خَلْقِكَ؛ جز بر رضایت ما را نمیران! و ما را از جمله کسانی قرار ده که عملشان را برای تو خالص کرده و در میان همه مخلوقات تو را به دوستی برگزیده اند!» (مجلسی، 339/87).

در روایتی که آن حضرت علیها السلام از پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله نقل کرده، پیوندی میان اعتقاد به خداوند و آخرت با اخلاق و فضائل اجتماعی است: «مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلَا يُؤْذِي جَارَهُ وَ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيُقِلْ خَيْرًا أَوْ يَسْكُتْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْخَيْرَ الْحَلِيمَ الْمُتَعَفِّفَ وَيُبْغِضُ الْفَاحِشَ الْبَدَّاءَ السَّائِلَ الْمُلْجِفَ إِنَّ الْحَيَاءَ مِنَ الْإِيمَانِ وَالْإِيمَانُ فِي الْجَنَّةِ وَإِنَّ الْفُحْشَ مِنَ الْبَدَّاءِ وَالْبَدَّاءُ فِي النَّارِ؛ هر کس که به خدا و روز واپسین ایمان دارد، به همسایه اش آزار نرساند و هر کس به خدا و روز واپسین ایمان دارد، یا زبان به خیر گشاید، یا سکوت کند؛

همانا خداوند خیرخواه بر دبارِ عقیف را دوست داشته و بدزبانِ هرزه گو و درخواست کننده پر اصرار را دشمن می دارد؛ همانا حیا از ایمان است و صاحب ایمان در بهشت؛ و دشنام از بی شرمی است و جایگاه بی شرمی در آتش» (طبری امامی، 66؛ هیشمی، 169/8).

آن حضرت علیها السلام در خطبه فدکیه از نظر جهان شناسی، علت آفرینش جهان، بهشت و دوزخ، و نظام پاداش و جزا را ایجاد انگیزه ای برای اطاعت و بر خورداری از رحمت الهی و همچنین دوری از عصیان در برابر خداوند می داند (طبری امامی، 113؛ طبرسی، 1/133)؛ در همین راستا در موارد گوناگونی از خطبه فدکیه تلاش می کند تا با یادآوری نتایج اعمال و قیامت، مسلمانان را به تصحیح رفتارشان توصیه نموده و یا لاقبل با آنان اتمام حجت نماید؛ آنگاه که می فرماید: «رَعَمْتُمْ خَوْفَ الْفِتْنَةِ الْأَفِي الْفِتْنَةِ سَقَطُوا وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ؛ به گمان خود از فتنه وحشت داشتید، آگاه باشید که در فتنه افتادند و همانا جهنم کافران را دربر می گیرد» (طبری امامی، 116؛ طبرسی، 137/1). در فرازی دیگر، مخالفت با دستوره‌های قرآن را باعث خروج از اسلام و خسران در آخرت دانسته (مغربی، 36/3؛ طبرسی، 137/1) و در پایان خطبه، خطاب به مسلمانان می فرماید: «ای مردم شتاب کننده به گفتار باطل و چشم پوشنده از کارهای زشت و زیان آور!... چه [آیات الهی را] بد تأویل کردید و چه رأی بدی از خود نشان دادید و چه بد، اوضاع را دگرگون نمودید! به خدا سوگند! بار آن را سنگین خواهید یافت و عاقبت آن را شدید؛ آن هنگام که ده ها از جلوی دیدگانتان کنار رود و آنچه از زیانهای پس آن بود آشکار

گردد و برایتان [از رنج و عذاب] از جانب پروردگارتان آنچه را که گمان نمی بردید، پیش آید و آنجاست که باطل گرایان زیان خواهند دید» (ر.ک: طبری امامی، 119؛ طبرسی، 1/144).

از این گذشته، آخرت گرایی، حتی در تأمین سعادت دنیوی برای خود انسان و دیگران نیز نقش اساسی دارد. آخرت گرایی باعث می شود که انسان در دنیا به فکر ایجاد توسعه و تأمین رفاه برای دیگران باشد و در نتیجه جامعه ای متوازن ایجاد شود و همه افراد جامعه با بهره مندی از امکانات لازم، راه سعادت و کمال بیمایند. قرآن مجید از جمله دلایل بی توجهی زراندوزان به رفع نیاز محرومان و بلکه گاه تجاوز به حقوق آنان را باور نداشتن به معاد دانسته است (ر.ک: پس، 47؛ مطففین، 1 - 4؛ ماعون، 1 - 3)؛ ولی اولیای خدا با معادباوری در کنار ایمان به خدا، به فکر آسیب دیدگان اجتماعی هستند و در این راه برخلاف نیاز خود، ایثار کرده و آنچه دارند به دیگران انفاق می کنند؛ همچنان که در سوره انسان (ر.ک: 8 - 10)، در شأن علی علیه السلام و فاطمه علیها السلام و خانواده شان آمده است: «وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكْرًا إِنَّا نَخَافُ مِنْ رَبِّنَا يَوْمًا عَبُوسًا قَمْطَرِيرًا» (و برای دوستی خداوند به فقیر، اسیر و طفل یتیم طعام می دهند و [می گویند]: ما تنها برای رضای خدا به شما طعام می دهیم و از شما هیچ پاداش و سپاسی نمی خواهیم ما از [قهر] پروردگار خویش در روز عبوس و سخت، هراسناکیم).

منابع:

آمدی، عبدالواحد بن محمد (م. 510ق.)، تصنیف غررالحکم و دررالکلم، مصطفی و حسین درایتی، قم، انتشارات اسلامی، 1420ق؛ ابن ابی جمهور احسائی، محمدبن علی

(م. 940ق.)، عوالى اللئالى العزىزىة فى الاحادىث الدىنىة، تحقىق مجتبى عراقى، قم، مطبعة سىد الشهداء، 1403ق؛ ابن طاووس، سىد على بن موسى (م. 664ق.)، فلاح السائل، قم، مكتب الاعلام الاسلامى؛ همو، مهج الدعوات و منهج العبادات، تحقىق حسين اعلمى، بىروت، مؤسسة الأعلمى، 1414ق؛ ابن عربى، محمد بن على (م. 638ق.)، تفسير ابن عربى، تحقىق سمير مصطفى رباب، بىروت، دار احياء التراث العربى، 1422ق؛ ابن فارس، احمد بن فارس (م. 395ق.)، معجم مقاييس اللغة، تحقىق عبدالسلام محمد هارون، قم، مكتب الاعلام الاسلامى، 1404ق؛ ابن منظور، محمد بن مكرم (م. 711ق.)، لسان العرب، قم، نشر ادب الحوزة، 1405ق؛ احمد بن حنبل، شيبانى (م. 241ق.)، مسند احمد بن حنبل، بىروت، دار صادر؛ خواجه نصير طوسى، محمد بن محمد (م. 672ق.)، آغاز و انجام، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى؛ سىد مرتضى، على بن حسين (م. 436ق.)، الشافى فى الإمامه، تحقىق سىد عبدالزهرا حسىنى، قم، انتشارات اسماعيليان، 1410ق؛ شىخ الاسلامى، سىد حسين، مسند فاطمة الزهراء عليها السلام، قم، دفتر تبليغات اسلامى، 1419ق، صدر المتألهين، صدر الدين محمد شيرازى (م. 1050ق.)، المبدأ و المعادن تحقىق سىد جلال الدين آشتيانى، تهران، انجمن حكمت و فلسفه ايران، 1354ش؛ همو، المظاهر الالهية فى اسرار العلوم الكمالية، تهران، بنياد حكمت صدر، 1378ش؛ صدوق، محمد بن على (م. 381ق.)، علل الشرايع، تحقىق سىد محمد صادق بحر العلوم، النجف الاشرف، المكتبة الحيدرية، 1385ق؛ همو، عيون اخبار الرضا عليه السلام، تحقىق حسين اعلمى، بىروت، مؤسسة الأعلمى، 1404ق؛ همو، معانى الاخبار، تحقىق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1361ش؛ طباطبائى، سىد محمد حسين (م. 1402ق.)، الميزان فى تفسير القرآن، قم، نشر اسلامى، 1417ق؛ طبرسى، احمد بن على (م. 560ق.)، الاحتجاج، تحقىق سىد محمد باقر خراسان،

النجف الاشرف، دار النعمان، 1386ق؛ طبرى امامى، محمد بن جرير (م. قرن 5)، دلائل الامامه، قم، مؤسسة البعثة، 1413ق؛ فراهيدى، خليل بن احمد (م. 175 ق.)، العين، تحقيق مهدى مخزومى، ابراهيم سامرانى، قم، مؤسسة دار الهجرة، 1410ق؛ قيومى، جواد، صحيفة الزهراء عليها السلام، قم، نشر اسلامى، 1373ش؛ كفعمى، ابراهيم بن على (م. 905ق.)، البلد الامين و الدرع الحصين، 1382ق؛ كفى، ابوالبقاء ايوب، الكلبيات معجم في المصطلحات و الفروق اللغوية، بيروت، مؤسسة الرسالة 1412ق؛ كلينى، محمد بن يعقوب (م. 329ق.)، الكافى، تحقيق على اكبر غفارى، تهران، دار الكتب الاسلاميه، 1363ش؛ مجلسى، محمدباقر (م. 1111 ق.)، بحار الانوار، تحقيق محمدباقر بهبودى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1403ق؛ مطهرى، مرتضى (م. 1358ش.)، مجموعه آثار استاد شهيد مطهرى، تهران، انتشارات صدرا، 1377ش؛ مغربى، قاضى نعمان بن محمد تميمى (م. 363ق.)، شرح الاخبار في فضائل الائمة الاطهار عليهم السلام، تحقيق، سيد محمد حسيني جلالى، قم، نشر اسلامى، 1414ق، ناس، جان باير، تاريخ جامع اديان، ترجمه على اصغر حكمت، تهران، انتشارات علمى و فرهنگى، 1387ش؛ نهج البلاغه، الامام على بن ابى طالب عليه السلام، الشريف الرضى، تحقيق و شرح محمد عبده، بيروت، دار المعرفة، 1412ق؛ هيثمى، على بن ابى بكر (م. 807ق.)، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، بيروت، دارالكتب العلمية، 1408ق؛ هيوم، رابرت، اديان زنده جهان، ترجمه عبدالرحيم گواهى، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامى، 1374ش.

رحيم لطيفى و مسعود امامى

ص: 377

اخلاق جمع خُلُق، به معنای خو و ملکات نفسانی است و در مقابل ویژگیهای جسمانی و ظاهری - که با واژه خَلْق به آن اشاره می شود - قرار می گیرد (ر.ک: جوهری، 1471/4؛ راغب اصفهانی، 157 - 158). چگونگی تعریف اخلاق در نزد صاحب نظران، تا حدود زیادی، بسته به نظریه های هنجاری اخلاقی است که آنان برگزیده اند. در انگاره های «عمل محور»، اخلاق، تنها به معنای مجموعه ای از رفتارهای خارجی است که با معیارهایی خاص همسانی داشته باشد؛ آن چنان که سودگرایان، عملی را اخلاقی می دانند که حداکثر سود را برای بیشترین افراد به بار آورد (2-1, Introduction, Mil, 14; Bentham, Fragment, Xi; Id., Introduction, 1-2)؛ هر چند وظیفه گرایان، بی توجه به نتایج افعال، اخلاقی بودن آنها را صرفاً ناشی از ماهیت ذاتی آنها و تطابقشان با یک قاعده یا اصل اخلاقی و نیز، به انگیزه اطاعت از قانون می دانند (Kant, 63). اما در نظریه های «فاعل محور» (فضیلت محور) که از زمان ارسطو تاکنون مورد توجه فلاسفه و اندیشمندان بوده است، اخلاق، مجموعه ای از خُلُقِیاتی درونی است که به رفتارهای خارجی متناسب با آنها می انجامد. از این رو اندیشمندان مسلمان، همچون خواجه نصیر طوسی (اخلاق ناصری، 101)، صدرالمتألهین (الاسفار، 114/4)، فیض کاشانی (95/5) و نراقی (55/1)، خُلُق را ملکه یا هیئت راسخه نفسانی تعریف می کنند که افعال به سهولت و بدون هیچ فکر و تأملی از آن صادر می شود. در این تفسیر، خُلُق عبارت از خود فعل یا رفتارهای بیرونی نیست (صدرالمتألهین، الاسفار، 114/4؛ فیض کاشانی، 95/5)، بلکه

حالت راسخه ای است که نفس در اثر آن آماده بروز رفتارهای خاصی از خود می شود. خُلق در این معنای اصطلاحی، در برابر دسته ای از کیفیات نفسانی به نام حال قرار می گیرد که به سرعت زوال پذیر هستند (خواجه نصیر طوسی، اخلاق ناصری، 101؛ صدرالمتألهین، الاسفار، 63/4). با توجه به اینکه ملکات، به دو دسته اخلاقی و عقلانی تقسیم می شوند، اخلاق با ساحات سه گانه وجودی انسان (ادراکات، احساسات و اعمال) پیوند می یابد؛ به گونه ای که پیامد اصلاح درون، اصلاح رفتارهای بیرونی خواهد بود. براین اساس اخلاق - که در برخی از متون منطقی و فلسفی به عنوان سیاست «خاصة الخاصة» (سیاست نفس) معرفی شده (ر.ک: ابن بهرئز، 112؛ جبر، 574) - بخشی از حکمت عملی است که به شناخت فضایل و رذایل و چگونگی آراستن نفس به فضایل و زدودن رذایل از آن و نیز رساندن انسان از پایین ترین مراتب به بالاترین مدارج انسانی می پردازد (ر.ک: فارابی، 35 - 37؛ ابن مسکویه رازی، 89، 91؛ ابن سینا، 14؛ خواجه نصیر طوسی، اخلاق ناصری، 106 - 107؛ صدرالمتألهین، مفاتیح الغیب، 143، 691).

پیشینه توجه به اخلاق و فضایل اخلاقی به درازای تاریخ زندگی بشر است؛ هرچند شکل گیری و اهمیت یافتن جنبه اجتماعی آن را می توان هم زمان با تشکیل اجتماعات بشری دانست. در این میان کهن ترین آموزه های اخلاقی، آموزه های دینی است که سابقه آن را می توان تا ماجرای آفرینش انسان و تکبر شیطان در برابر فرمان خداوند از سجده بر او (بقره، 34؛ اعراف، 12؛ حجر، 31 - 33؛ اسراء، 61) رساند. هدف از این آموزه ها، تبیین راههایی برای تهذیب نفس به منظور تأمین سعادت بوده است (شمس، 8 - 10)؛ چنان که قرآن کریم از وجود آموزه های اخلاقی در صحف پیامبران پیشین، همچون ابراهیم

و موسی علیها السلام خبر می دهد (اعلی، 18 - 19).

در روایات اسلامی نیز مباحث اخلاقی به صورتی گسترده مورد توجه قرار گرفته اند؛ به گونه ای که رسول خدا صلی الله علیه و آله در حدیثی، هدف از بعثت خود را تکمیل مکارم اخلاق، معرفی می کند (طبرسی، مکارم الاخلاق، 98 مجلسی، 372/67). این مباحث، همچنین مورد اهتمام اهل بیت علیهم السلام، از جمله حضرت فاطمه علیها السلام بود. بخشی از آموزه های اخلاقی، از سوی این معصومان علیهم السلام در قالب احادیث مستقل یا دعاها به دست ما رسیده است.

با بررسی آنچه از حضرت زهرا علیها السلام - شامل روایات، مناجاتها و دعاها - در زمینه اخلاق به یادگار مانده است، می توان به نکاتی بسیار ارزنده در زمینه هایی چون قلمرو اخلاق، اهداف، جاودانگی اخلاق، ارزش و مسئولیت اخلاقی، ارتباط میان ساحت های وجودی انسان، عوامل سازنده اخلاق و انواع فضایل و رذایل اخلاقی، دست یافت.

قلمرو اخلاق:

بر اساس رویکرد فضیلت مدارانه مرسوم، قلمرو اخلاق، محدود به کیفیات و ملکات نفسانی بوده و رفتارهای بیرونی، خارج از آن و در حاشیه قرار داشتند (ر.ک: خواجه نصیر طوسی، اخلاق ناصری، 48؛ نراقی، 55/1)؛ حتی در یک تقسیم بندی از علوم اسلامی، آنچه مربوط به تصحیح اندیشه و یا رفتار مکلفان بود، به ترتیب به کلام و فقه سپرده شد؛ ولی به گفته برخی از اندیشمندان معاصر، همه کارهای ارزشی انسان - چه ظاهری و چه باطنی - که وصفِ خوب و بد به خود می گیرند و می توانند باعث کمال یا نقصی برای نفس شوند، در محدوده اخلاق جای می گیرند (مصباح یزدی، اخلاق در قرآن، 240/1 - 241)؛

ص: 383

همو، دروس فلسفه اخلاق، 184)؛ بنابراین اخلاق و رفتارهای اخلاقی، موضوعهای فقهی را نیز شامل می‌شوند؛ چرا که جوهره اخلاقی یا ضد اخلاقی بودن یک عمل، اتصاف آن به خوبی و بدی خواهد بود که نشانه آن در آموزه های دینی، «ثواب» و «عذاب» است.

از سخنان حضرت زهرا علیها السلام نیز می‌توان دریافت که اخلاق دارای گستره ای فراگیر است که حتی با مسائل و احکام فقهی، پیوند می‌یابد؛ آنجا که در خطبه فدکیه، فلسفه احکام را به امور اخلاقی پیوند زده، می‌فرماید: «خداوند، نماز را برای دوری از تکبر، زکات را برای پاک‌نفس و فزونی روزی، روزه را برای استواری اخلاص و نهی از شراب خواری را برای پاکیزگی از پلیدی و زشتی مقرر نمود» (ر.ک: ابن طیفور، 16؛ طبری امامی، 113؛ طبرسی، الاحتجاج، 1/134).

بر اساس آنچه گفته شد، اخلاق با ساحت‌های سه گانه وجودی انسان (ادراکات، احساسات و رفتار) سروکار دارد. اعتقاد درونی و یا التزام که جلوه‌هایی از ایمان است، از نظر ارزشی در صدر این نظام جای گرفته و کمالات نفسانی و طهارت قلب که برآمده از رفتارهای شایسته است، زمینه دستیابی به معرفت قلبی و عقلی را فراهم می‌کنند (ر.ک: صدرالمتهلین، تفسیر، 1/249 - 255، 264، مقاله ایمان). از سوی دیگر، ایمان در تصحیح عواطف نفسانی و احساسات و هردو در تصحیح رفتار و فضیلت مندانه شدن آن نقش دارند.

با بررسی و تأمل در مجموع روایات حضرت فاطمه علیها السلام، می‌توان دریافت که به باور ایشان، باطن - چه ساحت اندیشه و چه ملکات نفسانی - و ظاهر، از تأثیر متقابل بر یکدیگر برخوردار بوده و تلفیق آنها برای رسیدن به سعادت،

ضروری است؛ گرچه سلامت باطن از اولویت برخوردار است. از این رو تأکید حضرت علیها السلام بر عمل به اوامر و نواهی از جهت اینکه اعمال ظاهری، انعکاس فضایل باطنی اند و نیز از جهت تأثیری که افعال بر شکل‌گیری فضایل اخلاقی دارند، قابل بررسی است. بر اساس آنچه از بخش قبلی خطبه یادشده برمی آید، اعمال صالحه، همچون نماز و روزه، مقدمه دستیابی به فضایل نفسانی بوده و فضایل نفسانی زمینه ساز حصول ایمان هستند؛ همچنان که آن حضرت علیها السلام اعمال خیر، مانند اکرام میهمان و آزار نرساندن به همسایه را تجلی ایمان به خدا و قیامت می داند (کلینی، 667/2؛ طبری امامی، 65 - 66). با توجه به آنچه گفته شد، می توان دریافت که ایمان، پشتوانه فضایل و اعمال اخلاقی است. بدین ترتیب مضامین آیاتی که مؤاخذه و پاداش را بر اکتسابات قلبی و امور باطنی یا ملکات نفسانی پیوند می زنند (بقره، 225؛ مائده، 89) و آنها که پاداش را با اعمال گره زده و حتی عمل اندک خیر و شر را هم در این محاسبه دخالت می دهند (زلزله، 7 - 8)، باهم قابل جمع بوده و ثابت می کنند که در رستگاری، پاکی درون و صحت برون، هردو، ضروری اند؛ هرچند تکیه گاه اصلی، همان ایمان درونی است. آیات متعددی که عمل صالح را عطف بر ایمان نموده و با مقدم داشتن ایمان، عمل صالح را ثمره آن می داند، ناظر به همین سخن هستند (بقره، 982 کهف، 88، مریم، 60؛ ر.ک: طباطبائی، 11 / 155؛ 12 / 51 - 52). همچنین روشن می شود آن دسته از روایات و نیایشهای حضرت فاطمه علیها السلام که در آنها با تقبیح رذایلی مانند بخل (طبری امامی، 71)، عُجب، ریا و کبر (ابن طاووس، فلاح المسائل، 203؛ مجلسی، 86/83)، از خداوند درخواست زدودن آنها و آراستن به فضایلی مانند تعادل در رضا و غضب (ابن طاووس، فلاح المسائل، 204) میشود،

با نیایشهای مکرر آن حضرت علیها السلام مبنی بر درخواست حصول ایمان (مجلسی، 225/91)، تقوا (مجلسی، 339/87) و خشیت الهی (ابن طاووس، فلاح السائل، 204؛ مجلسی، 225/91)، پیوندی تنگاتنگ دارد. همچنان که راز و نیاز با خداوند برای دستیابی به توفیق بر انجام عمل خیر (ابن طاووس، مهج الدعوات، 112؛ مجلسی، 339/87) و گره زدن افعال خطا با عذاب الهی (طبری امامی، 112، 126؛ اربلی، 109/2)، و نیز معیار شیعه بودن یا نبودن با عمل به اوامر و نواهی (تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام، 308؛ مجلسی، 155/65)، همگی در یک راستا قرار دارند. بنابراین در این دیدگاه، میان فضیلت گرایی درون محور و رفتارگرایی، نوعی پیوند برقرار می شود؛ از این رو اخلاق از منظر حضرت فاطمه، مجموعه ای از ملکات عقلانی و نفسانی در ساحت ادراکات و احساسات است که به عمل صالح منتهی خواهد شد.

اطلاق یا نسیت گزاره های اخلاقی:

از جمله مباحث مربوط به اخلاق، «فرااخلاق» است. نسبی گرایان، خوب یا بد بودن یک فعل را، تابع متغیرهایی خارج از ذات موضوع عمل (Burchfield, 13 / 552)، از جمله قراردادهای اجتماعی و یا خواست و گزینش فرد می دانند؛ ولی مطلق گرایان بر این باورند که معیار ارزشمندی افعال و داوری درباره آنها در خود ذات آنها نهفته است، نه خارج از آن (ر.ک: مطهری، 13 / 705-710؛ هولمز، 335 - 341).

از سخنان حضرت فاطمه علیها السلام می توان دریافت که ایشان مطلق بودن گزاره های اخلاقی را می پذیرد و در همین راستا به داوری درباره اعمال دیگران می پردازد. آن حضرت علیها السلام در بخشهای گوناگون از خطبه خود به زشتی کار آن گروه به ظاهر مسلمان اشاره می کند که به هیچ وجه زشتی عمل آنان از بین نمی رود؛ هر چند کار

خویش را نیک بدانند و در صدد توجیه آن برآیند (ابن طیفور، 19 - 20؛ طبری امامی، 127؛ طبرسی، الاحتجاج، 147/1 - 148؛ اربلی، 15/2). استناد آن حضرت علیها السلام آیه 104 سوره کهف: «يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِبُونَ صُنْعًا» ناظر به همین واقعیت است که گمان، ذوق و سلیقه مردم، دخالتی در جنس واقعی اعمال ندارد.

مهم ترین شرط لازم برای مطلق بودن گزاره های اخلاقی، وجود منشأ واقعی برای انتزاع این گزاره هاست که از وجود رابطه ای واقعی و عینی میان اعمال و پیامدهای آن حکایت می کند. در آموزه های دین اسلام، نمونه های فراوانی از این حقیقت را می توان یافت؛ از جمله حضرت زهرا علیها السلام در خطبه معروف فدکیه در بیان فلسفه احکام - که بخشهایی از آن پیش تر بیان شد. به این رابطه اشاره دارد. ایشان در همین راستا فلسفه حج را برپایی دین؛ عدل را برای آراستن و پیوستن دلها؛ اطاعت از اهل بیت علیهم السلام را برای ایجاد نظم در میان مردم؛ و امامتشان را برای دوری از تفرقه؛ جهاد را مایه عزت اسلام؛ صبر را برای نیل به اجر الهی؛ امر به معروف را برای مصلحت مردم؛ نیکی به پدر و مادر را برای مصونیت از خشم خدا؛ صله ارحام را برای فزونی و خیر و برکت؛ قصاص را برای حفظ خونها؛ وفای به نذر را برای رسیدن به معرفت و آمرزش الهی؛ نهی از نوشیدن شراب را برای دوری از پلیدیها؛ اجتناب از قذف را برای مصونیت از لعنت و نفرین؛ ترک دزدی را برای حفظ عفت، و فلسفه حرمت شرک را برای اخلاص در ربوبیت خداوند دانسته است (جوهری بصری، 141؛ ابن طیفور، 16؛ طبری امامی، 113؛ طبرسی، الاحتجاج، 134/1). با توجه به وجود چنین منشأ واقعی و حقیقی است که حضرت فاطمه علیها السلام پس از تبیین فلسفه احکام، با اشاره به آیه 102 سوره آل عمران،

مردم را به التزام به فرامین الهی فراخوانده است. آن حضرت علیها السلام همچنین در پایان با استفاده از آیه 28 سوره فاطر، شرط التزام به دستورهای خداوند را آگاهی از حقیقت احکام الهی دانسته و می فرماید: «فَإِنَّهُ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ».

ارزش اخلاقی:

موضوع دیگری که در مبانی اخلاق مورد بررسی قرار می گیرد، ارزش اخلاقی است. ادیان و نیز مکاتب مختلف فلسفی، شرایط و ملاکهایی متفاوت و یا برداشتهای گوناگونی در زمینه ارزشمندی اخلاقی ارائه کرده اند که برخی از آنها مربوط به فعل و برخی دیگر، در پیوند با فاعل است. به طور کلی وجود این اختلافها، ناشی از دیدگاههای متفاوت در جهان بینی، سعادت و کمال انسان، اهداف اخلاق، مرجع در تشخیص فضائل و رذایل و نیز، چگونگی رابطه فرد با جامعه است. در اندیشه اسلامی، ارزشمندی افعال بر اساس عوامل محوری نیت و انگیزه فاعل، و پسندیده بودن خود فعل شکل می گیرد.

نیت و انگیزه در آموزه های دینی، انگیزه از چنان اهمیتی برخوردار است که به عنوان روح عمل تلقی شده و ارزش عمل، وابسته به آن است (مغربی، دعائم الاسلام، 4/1، 156؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 4/186؛ همو، الامالی، 590)؛ چنان که حتی نیت مؤمن، برتر از عمل او به شمار آمده است (کلینی، 2/84؛ ابن فهد حلی، 21). نیتی که در آموزه های اسلام به عنوان بنیادی ترین ملاک ارزشمندی معرفی شده، انگیزه خداخواهی و اخلاص است. اخلاص در دین و عبادت و عدم شرک در آن، بارها در قرآن کریم مورد تأکید قرار گرفته و همراه با عمل صالح، به عنوان تنها راه لقای خداوند معرفی شده است (کهف، 110؛ بینه، 5). حضرت فاطمه علیها السلام نیز هدف اصلی از آموزه های دین را پیرایش از شرک و آراسته شدن به اخلاص، چه در عبادت و

چه در اطاعت، می داند. آن حضرت علیها السلام فرود آمدن برترین خبرها و مصلحتهای الهی بر بندگان را در گرو عبادت خالصانه میداند: «مَنْ أَصَدَّ عَدَّ إِلَى اللَّهِ خَالِصَ عِبَادَتِهِ أَهْبَطَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَيْهِ أَفْضَلَ مَصْلَحَتِهِ» (ورام بن ابی فراس، 120/2؛ ابن فهد حلی، 218) و از این رو در دعاها و نیایشهای خود، همواره اخلاص و انجام عمل خالصانه را از خداوند در خواست می کند (مجلسی، 339/87؛ 91/225).

حُسن فعلی: در برخی از دیدگاهها، افعال اخلاقی، صرفاً، ابزار رسیدن به غایت تلقی می شوند و به دلیل ایفای همین نقش ابزاری است که ارزشمند هستند؛ ولی در نظریه اخلاقی اسلام، به رغم محوری بودن نیت خالصانه در ارزشمندی افعال، فعل نیز باید نیک بوده و از قابلیت اتصاف به نیت خیر برخوردار باشد؛ چنان که ویژگی ابزاری بودن افعال به خاطر همین ارزش ذاتی است. از این رو متعلقات معاصی و شرور هیچ گاه به واسطه نیت، تغییر نکرده و صحت نیت، باعث تبدیل معاصی به عبادت نمی گردد. امر الهی - که معیاری در ارزشمندی افعال است - نیز، تنها به فعل نیک (معروف) تعلق می گیرد (اعراف، 157). این سخن امیر المؤمنین علیه السلام که خداوند شما را امر نمی کند، مگر به نیکی، و نهی نمی کند، مگر از بدی (نهج البلاغه، نامه 31 (44/3)) نیز، اشاره به همین نکته است. البته امامیه و معتزله با اشاعره در شناسایی پیشینی حسن و قبح شرعی افعال و استحقاق مدح و ثواب یا سرزنش و عقاب اختلاف نظر دارند: اشاعره بر این باورند که چنین نوعی از شناخت اعمال، تنها در گرو تعلق امر و نهی شرعی به آنهاست (ر.ک: ابن میثم بحرانی، 104؛ علامه حلی، 82 - 85؛ تفتازانی، 282/4 - 293؛ جرجانی، 181/8 - 195؛ مظفر، 329/2).

آنچه از سیره و سخنان اهل بیت علیهم السلام گزارش شده، جملگی حاکی است که آنان هیچ گاه نیتها و اهداف پسندیده را توجیه گر اعمال و وسیله های ناپسند نمی دانستند؛ چنان که امیر مؤمنان علیه السلام هرگز حاضر نشد تا برای تقویت حکومت خود سهمی بیشتر از بیت المال را به اصحاب پرنفوذ بپردازد (ابن قتیبہ دینوری، 172/1 - 173؛ ابن شعبه حرانی، 185؛ مفید، 175 - 176) یا برای جلوگیری از تضعیف حکومت، در ابتدای آن، حاضر نشد معاویه را بر مقام خود ابقا کرده و حتی برای لحظه ای او را به ظاهر تأیید کند (ر.ک: ابن اعثم کوفی، 446/2 - 447؛ مسعودی، 373/2؛ طوسی، الامالی، 87).

چنان که آن حضرت علیه السلام برای تضعیف سپاهیان معاویه در جنگ صفین، بستن آب را بر روی آنها روا نداشته و آن را حقی همگانی اعلام نمود (مسعودی، 377/2؛ ابن ابی الحدید، 24/1؛ مجلسی، 146/41).

از مجموع سخنان و نیایشهای حضرت فاطمه علیها السلام که در ضمن آن، همگان را به انجام کار خیر توصیه می کنند، می توان دریافت که از نظر ایشان، حُسن فعلی نیز ملاک ارزشمندی عمل است. چنان که درخواست آن حضرت علیها السلام از خداوند برای توفیق بر انجام عمل خیر یا صالح و صواب (مجلسی، 339/87) و یا فرازهایی که در آنها بدون به کارگیری این الفاظ (خیر، صلاح و صواب) دوری از رذایل را خواستار شده و به ذکر مصادیق فضیلت و رذیلت می پردازند، حاکی از این حقیقت است.

آن حضرت علیها السلام در خطبه فدکیه نیز به این نکته اشاره می کند که هدف، هر چند به ظاهر هم درست باشد، نمی تواند توجیه گر اعمال شود؛ چه رسد به اهداف دروغین. ایشان چنین عملی را اغواگری شیطان معرفی می کند؛ و با

استناد به آیه 49 سوره توبه، کسانی را که به بهانه دوری از فتنه و فساد، به خلافت تن داده و از واگذاری حکومت به اهل بیت علیهم السلام سرباز زدند، دچار فتنه دانسته و جایگاهشان را جهنم اعلام می کند (مغربی، شرح الاخبار، 3/35؛ طبری امامی، 116؛ طبرسی، الاحتجاج، 136/1 - 137).

همچنین آن حضرت علیها السلام در پاسخ به خلیفه که مدعی بود به اتفاق دیگر مسلمانان تصمیم گرفته اند تا اموال فدک را - که حق فاطمه علیها السلام بود - برای تدارک پیکار با کافران و بدکاران هزینه کنند و برای توجیه آن به حدیثی ساختگی استناد جستند، چنین رفتاری را حيله گرانه و مخالف دستور صریح قرآن و سنت نبی اکرم صلی الله علیه و آله مبنی بر رعایت حقوق افراد، از جمله ارث دانست و توجیحات یادشده را، ناشی از هوای نفس و فریب کاری شیطان برشمرده است (طبری امامی، 118 - 119ء. ر.ک: طبرسی، الاحتجاج، 141/1 - 144).

مسئولیت اخلاقی:

مسئولیت اخلاقی در برابر جامعه، وجدان یا خدا، از دیگر مباحث مربوط به حوزه فرااخلاق است که اندیشمندان به آن پرداخته اند. آنان با جهان بینی های مختلف، تفسیرهای گوناگونی از مسئولیت اخلاقی به دست داده اند. در ادیان توحیدی، از جمله اسلام، با توجه به آنکه منشأ و غایت اخلاق، خداوند است (ادامه مقاله)، مسئولیت اخلاقی نیز به مسئولیت در برابر پروردگار تفسیر می شود. همچنین در بسیاری از آیات (بقره، 233، 286؛ انعام، 152؛ اعراف، 42؛ مؤمنون، 62، طلاق، 7) و روایات (صدوق، التوحید، 362؛ همو، عیون اخبار الرضا علیه السلام، 2/131؛ فتال نیشابوری، 39) علم، قدرت و اختیار به عنوان شروط در مسئولیت اخلاقی مطرح گردیده، نظام تکلیف، پاداش و جزا وابسته به آنهاست.

ص: 391

سخنان حضرت زهرا علیها السلام خطاب به زنان مهاجر و انصار در نکوهش اعمال مردان آنان و خبر دادن از خشم خداوند و عذاب جاودانه او و اینکه مسئولیت این عمل، بر عهده ایشان بوده، سنگینی آن بر دوششان است و ننگ و عار دامن گیرشان می شود (ابن طیفور، 19 - 20؛ طبری امامی، 125 - 126) نیز، بیانگر مسئولیت انسانها در پیشگاه خداوند در نظام اخلاقی اسلام است؛ تأیید کننده این سخن، فرمایش آن حضرت علیها السلام در ادامه است که به خدا سوگند یاد می کند که تحمل این بار برای آنها سنگین و عاقبتش پر از وزر و وبال خواهد بود (طبرسی، الاحتجاج، 1/144).

آن حضرت علیها السلام همچنین در سخنان خود به شرایط مسئولیت اخلاقی اشاره نموده، در آغاز خطبه فدکیه بنیادی ترین مسئولیت اخلاقی، یعنی ایمان به خدا، اطاعت از او و دوری از شرک را در پی آن می داند که خداوند عقل و قلب انسان را با هویت اخلاص و توحید آشنا ساخت (طبری امامی، 111).

چنان که ایشان خطاب به کسانی که به رغم آگاهی از جایگاه ولایت و شناخت نسبت به حقانیت حضرت فاطمه علیها السلام و توانایی بر یاری ایشان، فریاد حضرت علیها السلام را بی پاسخ گذاشتند، به طور ضمنی به ضرورت وجود شرایط مسئولیت اخلاقی در این افراد و تأثیر آن در مسئول بودن آنها اشاره می کند (ر.ک: طبری امامی، 115 - 119؛ طبرسی، الاحتجاج، 1/138؛ مجلسی، 29/226). حضرت فاطمه علیها السلام در سخنانی به علم و آگاهی آنان نسبت به احکام الهی اشاره نموده، به آنان اعتراض می کند که چرا با وجود آشکار بودن دستورهای الهی که در قرآن آمده است، آن را نادیده می گیرند (ابن طیفور، 16 - 17؛ طبری امامی، 113)؛ در فرازی دیگر، توانایی آنان را نسبت به

بازپس گیری حق ولایت یادآور شده و می فرماید: «ای گروه نقبا! و ای بازوان ملت و نگهبانان اسلام! این ضعف، غفلت و سهل انگاری درباره حق و دادخواهی ام برای چیست؟ در حالی که شما توان و نیرو برای حمایت از مرا در اختیار دارید» (ابن طیفور، 17؛ طبری امامی، 120؛ طبرسی، الاحتجاج، 1/139).

اهداف اخلاق:

ادیان، مکاتب و اندیشمندان با توجه به نگرشهای متفاوت پیرامون خدا، جهان، انسان، رابطه انسان با خدا و دیگر افراد، اعیان جهان هستی تکالیف، حقوق و کمال انسان، دیدگاههای گوناگونی درباره اهداف اخلاق ارائه نموده اند که در متون دینی و فلسفی با تعبیری همچون فلاح، سعادت و خیر نهایی از آن یاد می شود. همچنین در این گونه از نوشته ها، انجام افعال اخلاقی، باعث یا مقدمه رسیدن به کمال تلقی می شود؛ هرچند دیدگاه هریک از آنها پیرامون سعادت و یا شقاوت با دیگران متفاوت است.

در باور دین داران، اهداف اخلاقی و سعادت، با جنبه غیر مادی و علوی انسان پیوند خورده است. اندیشمندان مسلمان با تکیه بر آموزه های قرآن و روایات، سعادت را ناظر به حیات جاودان اخروی می دانند که خود، چندین هدف غیر هم عرض را دربر می گیرد؛ چرا که بسیاری از افراد برای رسیدن به بهشت و برخورداری از لذتهای اخروی و یا دوری از جهنم، در صدد کسب فضایل و رعایت اصول اخلاقی بر می آیند؛ ولی برای گروهی وارسته، غایت و غرض اصلی از اخلاق، تنها اموری مانند حُبّ به خداوند، جلب رضای الهی، لقای پروردگار و رسیدن به مرحله قرب و فناست (ر.ک: بقره، 207؛ توبه، 72؛ خواجه نصیر طوسی، شرح الاشارات، 3/375 - 376؛ ر.ک: طباطبائی، 10/377؛ 11/158 - 161) و دیگر اهداف پسندیده در زندگی

دنیوی و اخروی، فرع بر آن و در طول آن است. امیر مؤمنان علیه السلام در سخنی، بر اساس همین تفاوت انگیزه ها، آدمیان را در عبادت به سه دسته تاجران، بندگان و آزادگان تقسیم می کنند (نهج البلاغه، حکمت 237 (53/4)).

بر اساس آنچه از مجموع دعاها و سخنان حضرت فاطمه علیها السلام می توان دریافت، هدف اصلی از اخلاق، خود خداوند، محبت او و تقرب به اوست؛ از این رو در دعای روز جمعه از خداوند می خواهد: «اللَّهُمَّ اجْعَلْنَا مِنْ أَقْرَبِ مَنْ تَقَرَّبَ إِلَيْكَ وَأَوْجَهٍ مَنْ تَوَجَّهَ إِلَيْكَ وَ أَنْجَحِ مَنْ سَأَلَكَ وَ تَصَدَّقْ إِلَيْكَ اللَّهُمَّ اجْعَلْنَا مِمَّنْ كَانَتْ يَرَاكَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ الَّذِي فِيهِ يَلْقَاكَ وَ لَا تُمَتِّنَا إِلَّا عَلَى رِضَاكَ اللَّهُمَّ وَ اجْعَلْنَا مِمَّنْ أَخْلَصَ لَكَ بِعَمَلِهِ وَ أَحَبَّكَ فِي جَمِيعِ خَلْقِكَ؛ پروردگارا! ما را از نزدیک ترین کسانی که به تو تقرب جسته اند و آبرومندترین کسانی که به تو روی آورده اند و از موفق ترین درخواست کنندگان و زاری کنندگان به درگاہت قرار ده! خدایا! ما را از کسانی قرار ده که گویی در همه حال تا روز قیامت تو را می بینند؛ و ما را نمیران، مگر بعد از خشنودی از ما! خدایا! ما را از کسانی قرار ده که در عمل، اخلاص ورزیدند و در میان همه، تو را دوست دارند!» (مجلسی، 339/87). دیگر آثار اخروی از جمله بخشیده شدن گناه و رهایی از جهنم و جای گرفتن در بهشت از لوازم آن و یا در راستای آن است؛ آن گونه که در تعقیب نماز عشا می فرماید: «اللَّهُمَّ إِذَا فَنِي عُمْرِي وَ تَصَرَّمْتُ أَيَّامَ حَيَاتِي وَ كَانَ لَا بُدَّ لِي مِنْ لِقَائِكَ فَاسْأَلْكَ يَا لَطِيفُ أَنْ تُوجِبَ لِي مِنَ الْجَنَّةِ مَنْزِلًا يَغِيبُنِي بِهِ الْأَوْلُونَ وَالْآخِرُونَ؛ خدایا! آنگاه که عمرم به پایان رسید و روزهای زندگی ام سپری شده و زمان ملاقات با تو فرا رسیده، ای مهربان! از تو می خواهم که جایگاهی در بهشت به من ارزانی داری که گذشتگان و آیندگان

بدان حسرت برند». آن حضرت علیها السلام همچنین در ادامه می فرماید: «پروردگارا! ما ایمان آوردیم؛ پس گناهان ما را ببخشای، و خطاهایمان را بپوشان و ما را با نیکان بمیران» (ابن طاووس، فلاح السائل، 252). وی همچنین به لوازم حیات طیبه در دنیا نیز توجه داشته و در خطبه فدکیه در تبیین فلسفه احکام، به پیامدهای دنیوی برخی از امور اخلاقی اشاره می کند (جوهری بصری، 141؛ ابن طیفور، 16؛ طبری امامی، 113).

فضائل و رذایل:

همان گونه که گفته شد، به باور بسیاری از اندیشمندان، هدف از اخلاق، رسیدن به سعادت بر اساس رفتار فضیلت مندانه است؛ ولی در ماهیت فضیلت - و در مقابل آن، رذیلت - و نیز راه شناخت آن، اختلافهای فراوانی میان نظریه پردازان اخلاق فضیلت وجود دارد؛ چنان که تلقی فضیلت به عنوان عمل، نوع عادت، ملکه نفسانی، ملکه عقلانی و ملکه انگیزشی، نمونه ای از دیدگاههای متفاوت پیرامون ماهیت فضیلت است.

به باور گروهی از اندیشمندان، برخی از آیات (اسراء، 29، 110؛ لقمان، 19) و احادیث (نهج البلاغه، خطبه 193 (160/2 - 161)؛ حکمت 70 (15/4)؛ نجفی، 376/1)، نمایانگر این حقیقت است که از دیدگاه اسلام، انسان اهل عقل و حکمت، از حد تعادل خارج نمی شود و خوبی، چیزی جز میانه روی نیست. از این رو سخن ارسطو که فضیلت را به میانگین در حد افراط و تفریط تعریف کرده است (66) مورد پذیرش بسیاری از محققان مسلمان قرار گرفته است. بر همین اساس «فَرِيضَةُ عَادِلَةٍ» در روایت پیامبر (ابن ماجه قزوینی، 1/21؛ کلینی، 32/1) را به دلیل انصراف واژه عادل به حد وسط، به علم اخلاق، تفسیر کرده اند (امام خمینی 391 - 392). فضیلت در تعریف دیگری که به ظاهر فراگیرتر و بدون قید میانگین ارائه شده

به عنوان عاملی برای رسیدن انسان به خدا معرفی می شود. عبارت «هر آنچه که انسان را به خدا برساند» هم فضایل اخلاقی را در بر می گیرد که در آنها حد وسط معیار است؛ و هم فضایی همچون ایمان و حکمت نظری را که نمی توان برای آن حد نهایی قائل شد. در این پیوند، نراقی، میزان تأثیر اعمال و احوال در تطهیر قلب و فراهم آوردن معرفت نسبت به خداوند را به عنوان معیار تشخیص فضایل و عامل برتری آنان نسبت به یکدیگر تلقی می کند (305/3).

با آنکه برای فضیلت در سخنان حضرت فاطمه علیها السلام به طور مستقیم تعریفی ارائه نشده است، اما با توجه به نیایشهای آن حضرت علیها السلام و فضایل مذکور در کلام ایشان، می توان به این حقیقت دست یافت که هر دو رویکرد، مورد تأیید آن حضرت علیها السلام است؛ هر چند رویکرد دوم از استحکام بیشتری برخوردار است. درخواست عدالت در غضب و رضا و اقتصاد و میانه روی در فقر و غنا (ابن طاووس، فلاح السائل، 204؛ مجلسی، 87/83)، تأییدی است بر نظریه میانگین. از سوی دیگر، توجه به معنویت حاکم بر آثار گفتاری، رفتاری و حالات آن حضرت علیها السلام و نیز توجه به اینکه عدالت درونی تنها هدف مورد نظر ایشان نیست، بیانگر اهمیت معنای دوم فضیلت در نزد آن حضرت علیها السلام است. همچنین تلقی جلب رضایت خداوند به عنوان غایت همه افعال و احوال، به انضمام مضامین نیایشهای حضرت فاطمه علیها السلام مبنی بر درخواست همه اموری که رضایت خداوند و محبت الهی در آن است و خیراتی که گاه مانند یقین، هدایت، نور، علم و فهم (ابن طاووس، فلاح السائل، 252؛ مجلسی، 116/83) حد ثابت و پایانی ندارند، شاهی بر ترجیح معنای دوم از فضیلت است؛ بی آنکه تعریف نخست، معارض با آن باشد.

در نظریه اخلاقی اسلام، با توجه به اینکه ذات اقدس الهی، غایت همه نظام هستی است و معناداری افعال و نیات نیز در گرو الهی بودن آنهاست، طبیعی است که در تفسیر خوبی، باید وصول به غایت اعلا را لحاظ نمود. از این رو فضیلت، ابزار تعالی کسانی خواهد بود که تمام توان و استعداد خود را وقف اخلاق دنیوی نکرده و اخلاقی بودن و اخلاقی زیستن در نگاه آنان، مقدمه ای در رسیدن به مقام قرب الهی باشد؛ با این حال اخلاقیاتی می توانند مقدمه این مهم به شمار آیند که از ویژگی تعادل یا میانه روی برخوردار باشند. همچنان که از موارد کاربرد واژه هایی چون شر، اِثم، عصیان و ذنّب در سخنان آن حضرت علیها السلام می توان دریافت که رذیلت نزد آن حضرت علیها السلام به معنای همه چیزهایی است که زمینه ساز بازماندن انسان از سعادت اخروی می شوند؛ به ویژه آنچه که به صورت ملکات نفسانی و یا حالت‌های روانی بروز می کند.

تقسیم بندی فضایل، آن گونه که در فلسفه یونان مطرح بود، در آیات و روایات، وجود ندارد؛ گرچه می توان اموری که از ویژگی فضیلت یا رذیلت برخوردارند را در آنها یافت، که برخی از آنها با قوای شهویه و بعضی با قوه غضبیه مرتبط اند. فضیلت قوه عاقله یا حکمت که گاه با تعابیر علم، فهم و نور از آن یاد می شود، به عنوان فضیلت رئیسه و حاکم بر دیگر فضایل پذیرفته شده است (ر.ک: بقره، 269؛ کلینی، 2/128؛ طوسی، الامالی، 531، 722).

افزون بر فضایل اخلاقی و عقلانی، موارد دیگری همچون ایمان، زهد، تقوا، خضوع و خشوع نیز می توانند در زمره فضایل قرار گیرند. بر این اساس به نظر می رسد فضایل به صورت گسترده تر، به سه قسم اخلاقی، عقلانی و معنوی تقسیم می شوند؛

در صورتی که از عناوین عبادی و معنوی مانند نماز، روزه، ایمان، خشوع، توکل، عبادت و خوف الهی به فضایل دینی تعبیر شود، می توان فضایل را از دیدگاه اسلام با سه عنوان، اخلاقی، عقلانی و دینی دسته بندی نمود.

مراد از فضایل دینی که مصادیق آن در متون دینی و به پیروی از آن در آثار اندیشمندان مسلمان آمده، فضایی هستند که در ارتباط با خداوند معنا می یابند. اشاره خواجه نصیر طوسی (اخلاق ناصری، 115 - 116) و ابن مسکویه رازی (74، 77) به «عبادت» به عنوان فضیلت اخلاقی، و تعریف آن به اطاعت از خداوند، ملائکه، انبیا و اولیا، و نیز، نام بردن از «تقوا» به عنوان کامل کننده همه فضایی که در ذیل انواع عبادت به آن اشاره می شود (ابن مسکویه رازی، 74، 77)، در کنار فضایل بسیاری از این دست، مانند نماز و روزه که در جامع السعادات، نراقی و المحجة البیضاء، فیض کاشانی به آنها اشاره شده، همگی از وجود چنین تفکری در بین اندیشمندان اسلامی حکایت دارد.

چنین فضایی هر چند در هیچ یک از نظامهای فلسفی، به عنوان فضیلت مطرح نشده اند، اما باید اذعان داشت که در نظریه اخلاقی اسلام، کمال نهایی، قرب الهی و به دست آوردن رضایت خداست (بقره، 207؛ توبه، 72) و فضیلت نیز، چیزی است که سبب تقرب به خداوند می شود؛ از این رو افزودن این گونه از فضایل موجه خواهد بود.

سخنان، نیایشها و سیره حضرت فاطمه علیها السلام، مجموعه بسیاری از فضایل از امور عبادی - اخلاقی (فردی و اجتماعی) و معنوی را دربر می گیرد. در نگاه آن حضرت علیها السلام، همه فضایل به گونه ای فضایل دینی اند که به عنوان ابزاری برای

رسیدن به کمال حقیقی معرفی می شوند. فضایل مطرح شده در دعاها و سخنان حضرت زهرا علیها السلام، در چند دسته جای می گیرند: فضایی مانند علم و یقین، به نوعی در خدمت ایمان قرار داشته و در ابعاد مختلف زندگی، راهنمای انسان هستند. برخی، به مناسبات انسان با خدا، جهان آفرینش و مواهب طبیعی مربوط می شوند و برخی دیگر، روابط انسان با دیگران را در حوزه های مختلف سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی تنظیم می کنند؛ چنان که تعدادی نیز، نگرش و موضع گیری انسان را نسبت به آینده او در دنیا و آخرت رقم می زنند و دسته ای، ارتباط انسان با خود را سامان بخشیده، ثبات شخصیت و کرامت انسانی و آرامش روانی او را تأمین می کنند.

پیرامون صفات هدایتگر، می توان به نیایشهایی از حضرت زهرا علیها السلام اشاره کرد که در آن، درخواست ایمان را با هدایت قرین نموده و می فرماید: «اللَّهُمَّ زَيْنًا بِزِينَةِ الْإِيمَانِ وَاجْعَلْنَا هُدَاةً مَهْدِينَ» (مجلسی، 225/91)؛ چنان که به ضرورت ایمان برای رهایی از شرک و رسیدن به توحید همه جانبه نیز اذعان می کنند؛ زیرا، بر اساس آموزه های اسلام، در ایمان و عقیده درست، همه فضایل قرار دارد و اخلاق نیکو و عمل صالح، نمود خارجی آن است (طباطبائی، 155/11؛ 51/12 - 52 - مقاله ایمان).

در این باره همچنین می توان به نیایشهایی از آن حضرت علیها السلام اشاره کرد که از خدا درخواست رسیدن به یقین، هدایت، نور، علم و فهم دارد تا بتواند دستورات و احکام قرآن و سنت پیامبر صلی الله علیه و آله را به درستی در جامعه اجرا نموده و مردم را از محرّمات الهی بازدارد؛ چنان که در تعقیب نماز عشا می فرماید: «وَأَنْ تَهَبَ لِي يَقِينًا وَهُدْيًا وَنُورًا وَعِلْمًا وَفَهْمًا حَتَّى أُفِيمَ كِتَابَكَ وَ أَجَلَ حَالَكَ وَ أَحْرَمَ حَرَامَكَ وَ

أُوذِّي فَرَائِضَكَ وَ أَقِيمَ سُنَّةَ نَبِيِّكَ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ» (ابن طاووس، فلاح السائل، 252).

فضیلت‌هایی که موجب سامان بخشیدن به ارتباط درونی انسان با خداوند می‌شوند، از سویی اعتقاد به ربوبیت و بی‌نیازی خداوند و از دیگر سو بندگی، نیاز و توکل انسان را در پی خواهند داشت. از جمله این فضایل، اخلاص، خشیت از خداوند، تواضع، محبت، توکل، رضا و شکر است که در نیایشها و سخنان فاطمه زهرا علیها السلام قابل مشاهده اند: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ كَلِمَةَ الْإِخْلَاصِ وَ خَشْيَتِكَ فِي الرِّضَا وَ الْعُضْبِ» (مجلسی، 225/91)؛ «اللَّهُمَّ ذَلِّ نَفْسِي وَ عَظِّمْ شَانِكَ فِي نَفْسِي» (ابن طاووس، مهج الدعوات، 141؛ مجلسی، 406/92)؛ «وَ اجْعَلْنَا مِمَّنْ أَنَابَ إِلَيْكَ فَقَبِلْتَهُ وَ تَوَكَّلَ عَلَيْكَ فَكَفَيْتَهُ وَ تَصَدَّرَعَ إِلَيْكَ فَرَحِمْتَهُ» (مجلسی، 338/87)؛ «اللَّهُمَّ اجْعَلْنَا مِمَّنْ ... أَحَبَّكَ فِي جَمِيعِ خَلْقِكَ» (مجلسی، 339/87)؛ «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ ... تَصَدِّيقَ الْمُؤْمِنِينَ وَ تَوَكُّلَهُمْ» (ابن طاووس، فلاح السائل، 173؛ مجلسی، 66/83)؛ «وَ زِدْنَا لَكَ شُكْرًا» (مجلسی، 338/87).

مهم‌ترین فضایلی که در تصحیح نگرش انسان نسبت به سرانجام کار و چگونگی رفتارش مؤثر است، تعادل میان بیم و امید (خوف ورجا) است که آیات قرآن آن را مورد تأکید قرار می‌دهند (مانده، 98؛ غافر، 3، حدید، 20). بر اساس آنچه در نیایش حضرت زهرا علیها السلام در تعقیب نماز عصر آمده است، انسان مؤمن همواره خود را در بیم و امید نگه می‌دارد؛ چنان که می‌فرماید: «أَسْأَلُكَ نَفْسِي إِلَيْكَ بِمَا جَنَيْتُ عَلَيْهَا فَرَقًا مِنْكَ وَ خَوْفًا وَ طَمَعًا وَ أَنْتَ الْكَرِيمُ الَّذِي لَا يَقْطَعُ الرَّجَاءَ وَ لَا يَخَيِّبُ الدُّعَاءَ؛ خودم را به تو می‌سپارم، به خاطر جنایتی که انجام دادم و بیم و امیدی که به تو دارم. تو بزرگواری هستی که امید کسی را ناامید نمی‌کنی و دعایش را بی‌پاسخ نمی‌گذاری» (ابن طاووس، فلاح السائل، 204؛ مجلسی، 86/83).

اندیشمندان مسلمان بر این باورند که انسان سعادت‌مند به رحمت بیکران الهی امیدوار است؛ ولی نه چنان که خود را ایمن بیندارد؛ او از سویی دیگر، نسبت به حوادث، خطرات و سوء عاقبت خویش نگران است؛ ولی نه چنان که او را به یأس و ناامیدی بکشاند (ر.ک: فیض کاشانی، 249/7، 270؛ نراقی، 209/1، 219 - 233، 244).

بُعد دیگر عاقبت نگری انسان، نگرش، آرمانها و آرزوهای او نسبت به امور دنیوی است. آینده نگری و برخورداری از همت بلند، هر چند لازمه زندگی است، ولی واقعیت نگری نسبت به دنیا و امکانات محدود و عدم بقای آن و نیز مرگ انسان، او را از آرزوهای دور و دراز غیر واقعی و هر گونه دل بستگی به دنیا باز می‌دارد.

در حکمت فاطمی نیز، بلند همتی، همراه با نداشتن آرزوهای بلند، به عنوان ارزشی اخلاقی مورد تأکید قرار گرفته است. آن حضرت علیها السلام هر چند خواهان همه خوبیهای حال و آینده از خداوند است: «أَسْأَلُكَ اللَّهُمَّ مِنَ الْخَيْرِ كُلِّهِ عَاجِلِهِ وَآجِلِهِ مَا عَلِمْتُ مِنْهُ وَمَا لَمْ أَعْلَمْ» (مجلسی، 170/83)، ولی هیچ گاه به دنبال آرزوهای بلند دنیایی نبوده و همیشه آماده گذر از دنیا است؛ از این رو در تعقیب نماز عصر، از خداوند می‌خواهد او را تا هنگامی زنده بدارد که ادامه حیات برایش خیری به همراه داشته باشد و آنگاه که خیرش در مرگ است او را بمیراند: «اللَّهُمَّ أَحْيِنِي مَا عَلِمْتَ الْحَيَاةَ خَيْرًا لِي وَتَوَقَّئِي إِذَا كَانَتِ الْوَفَاةَ خَيْرًا لِي» (ابن طاووس، فلاح السائل، 204؛ مجلسی، 83/87)؛ همچنان که از خداوند می‌خواهد تا او را در طلب آنچه برایش مقدر نشده خسته نکرده (ابن طاووس، مهج الدعوات، 141؛ مجلسی، 406/92) و دنیا را بزرگ‌ترین مقصود و آرزوی وی نسازد (ابن طاووس، فلاح السائل، 204).

از جمله فضیلت‌هایی که آرامش، تعادل و کرامت نفس را به ارمغان می‌آورد، حلم، کظم غیظ، عفت، حیا، تقوا و صبر است. حضرت فاطمه علیها السلام در نیایشهای خود، چنین فضایی را از خداوند درخواست می‌کند؛ از جمله آنکه در دعای روز پنجشنبه، تقوا و عفاف (مجلسی، 339/87) را مسئلت می‌کند و در بخشی دیگر به این نکته اشاره می‌کند که خداوند، انسان حلیم باعفاف را دوست داشته و حیا از نشانه‌های ایمان است (طبری امامی، 66؛ هیثمی، 169/8). همچنین آن حضرت علیها السلام در دعای پس از نماز مغرب، از خداوند می‌خواهد چنان که سوء و فحشا را از یوسف علیها السلام دور کرد، از او نیز دور داشته و در برابر بلاها، صبر را پیشه او سازد (ابن طاووس، فلاح السائل، 240). از نگاه صاحب نظران علم اخلاق، حلم از پیدایش خشم بیجا، و کظم از بروز آثار آن جلوگیری می‌کند (فیض کاشانی، 310/5؛ نراقی، 295/1 - 296). در حیا، عامل بازدارندگی، شرم از حضور ناظری محترم و دوری جستن از استحقاق مذمت است (ابن مسکویه رازی، 71؛ خواجه نصیر طوسی، اخلاق ناصری، 114)؛ چنان که در تقوا، عامل بازدارنده، پروای خداوند است. عفت با جایگزینی عقل و شرع به جای غرایز و شهوات - علی‌رغم برخورداری از آنها - تدبیر صحیح آنها را به عهده می‌گیرد (نراقی، 15/2). صبر نیز انسان را در برابر عقل و شرع مسئول نموده و او را به پایبندی نسبت به تکالیف عقلی و شرعی وادار می‌کند (نراقی، 280/3).

حضرت فاطمه علیها السلام در بُعد اقتصادی و برخورداری از مواهب دنیوی، میانه روی در فقر و غنا (ابن طاووس، فلاح السائل، 204)، برخورداری از رزق حلال و پاکیزه، نیازمند نبودن به غیر خداوند (مجلسی، 338/87) و قانع بودن نسبت به

آنچه خداوند به او روزی داده است (ابن طاووس، مهج الدعوات، 141؛ مجلسی، 406/92) را مسئلت می کند.

در زمینه روابط خانوادگی و اجتماعی نیز، به فضایی چند اشاره می کند؛ از جمله: نیکی به پدر و مادر و صلۀ ارحام. آن حضرت علیها السلام حکمت اولی را رهایی از غضب الهی و دومی را طولانی شدن عمر و افزایش جمعیت دانسته و عدل را پیونددهنده قلبها معرفی می کند (ر.ک: جوهری بصری، 141؛ طبری امامی، 113؛ طبرسی، الاحتجاج، 1/134). در حدیثی که ایشان از رسول اکرم صلی الله علیه و آله روایت می کند، بهترین مردم کسی است که از اخلاقی نیکو برخوردار بوده و نسبت به همسرش مهربان تر باشد (طبری امامی، 76) و در حدیثی دیگر نبی اکرم صلی الله علیه و آله سخاوت را به درختی بهشتی تشبیه می کند که هرکس به آن بیاویزد، به بهشت رهنمون خواهد شد و در مقابل، بخل را درختی از جنس درختان دوزخ توصیف می کند (طبری امامی، 71). همچنین اکرام به میهمان و آزار نرساندن به همسایه را از نشانه های ایمان بر می شمرد (کلینی، 667/2؛ طبرانی، 413/22 - 414). حضرت فاطمه علیها السلام حق همسایه را نیز، مقدم می داند (صدوق، علل الشرایع، 1/182؛ طبری امامی، 152؛ فتال نیشابوری، 329) و خوشرویی در چهره مؤمن را باعث ورود به بهشت می داند (تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام، 354؛ مجلسی، 401/72).

در کنار فضایل نام برده، آن حضرت علیها السلام در سخنان و نیایشهای خویش به رداییلی نیز اشاره می کند؛ مانند ناسزاگویی که مبعوض خداوند بوده و عاقبت آن جهنم است (طبری امامی، 66؛ هیشمی، 8/169)؛ عجب، ریا، کبر، حسد، مکر، خدعه مفسده های اعضا و جوارح (ابن طاووس، فلاح السائل، 203 - 204؛ مجلسی، 83/86)، سوء و

فحشا (ابن طاووس، فلاح السائل، 240؛ مجلسی، 104/83)، کذب، خیانت و مخالفت با امیر المؤمنین علیها السلام (قتال نیشابوری، 151؛ مجلسی، 191/43). حضرت فاطمه علیها السلام همچنین ویژگیهای کفار، مشرکان و نقض کنندگان حریم ولایت را این گونه بر می شمرد: سستی، غضب، غصب حق دیگران، لجاجت و کینه توزی، نفاق، شرک ورزیدن پس از ایمان، انحراف، کفر و تفرقه (ابن طیفور، 19 - 20؛ ر.ک: طبری امامی، 126 - 128؛ طبرسی، الاحتجاج، 1/147 - 149).

رشد اخلاقی:

داوری درباره رشد اخلاقی و عوامل آن پیوندی تام با مباحث دیگر در حوزه فرااخلاق دارد که از جمله آن، گستره و اهداف اخلاق است. از آنجا که هدف در نظریه اخلاقی اسلام، عبودیت انسان و قرب الهی است و گستره اخلاق همه ابعاد وجود زندگی، یعنی اندیشه و باورها، عواطف و رفتارهای انسان را در تنهایی و اجتماع دربر می گیرد، طبیعی است که رشد اخلاقی فرد، وابسته به اصلاح حوزه های پیش گفته خواهد بود. در این زمینه عوامل گوناگون فردی و اجتماعی در نظریه رشد اسلامی مورد توجه قرار گرفته اند.

الف) باورهای دینی - اخلاقی: باورهای دینی - اخلاقی را باید از جمله مهم ترین عوامل رشد اخلاقی دانست؛ چرا که بدون رشد پایه های معرفتی دینی که استواری بنیادها و تثبیت شخصیت وجودی فرد به آنها وابسته بوده و معیاری برای شناسایی صحیح بایدها از نبایدها و خوبها از بدها هستند، امکان تصمیم گیری و عمل درست فراهم نمی شود. در این میان شناخت خداوند و اعتقاد به او، با توجه به ارتباط وثیقتش با تقوا - که برترین مرتبه رشد روانی و باطنی فرد است - مهم ترین عامل دستیابی به کمال به شمار می آید. از این روست

که حضرت زهرا علیها السلام در خطبه فدکیه (ر.ک: جوهری بصری، 139 - 147؛ ابن طیفور، 12 - 14؛ طبری امامی، 113) پس از تبیین فلسفه برخی از احکام، به آیاتی از قرآن کریم، در این پیوند اشاره نمودند؛ مانند «اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ» (آل عمران، 102) و «وَأَطِيعُوا اللَّهَ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيكُمْ وَأُخْرَىٰ» (فاطر، 28) (آن چنان که شایسته است، از خداوند پروا داشته باشید و از او اطاعت کنید؛ همانا از میان بندگان خدا، فقط دانشوران از او می ترسند).

سخن پیرامون خداشناسی، اسماء و صفات الهی، و نیز، نبوت و امامت و معاد که در خطبه ها و نیایشهای آن حضرت علیها السلام، به صورتهای گوناگون در قالب توصیه، پند و اندرز، ترغیب و ترهیب (ترساندن) آمده، نمایانگر اهمیت این بُعد معرفتی و تأثیر آن در رشد و کمال فرد است (به مقاله خداشناسی). معرفی دین در سخنان آن حضرت علیها السلام، به عنوان بهترین پدیده آفرینش، تعبیر از دنیا به عنوان راهی برای کسب معاش، و زندگی، به عنوان راه رسیدن به خیر و برکت (ابن طاووس، فلاح السائل، 204)، و نیز، در تقابل ندیدن دنیا و آخرت و یا دنیا و دین، جملگی از محورهای مبانی تفکر معرفتی حضرت زهرا علیها السلام هستند که به کار بستن آن در رفتارها و تصمیم گیریها بسیار تأثیر گذار خواهد بود؛ چرا که می تواند فرد را از بحران تردید و بی انگیزگی در اعمال نجات داده و او را به سوی انجام اعمال نیک سوق دهد (مقاله دنیا و آخرت).

بر اساس آنچه پیش تر بیان شد، ایمان در نگاه آن حضرت علیها السلام راهی به سوی توحید همه جانبه و اخلاص در ربوبیت است. از این رو هنگامی که انسان، خداوند را واجد همه شئون کمالیه دانسته (طوسی، مصباح المتهجد، 301)، همه

خوبیها را ناشی از او بداند (ابن طاووس، فلاح السائل، 173؛ مجلسی، 66/83) و نیز او را پیوسته حاضر و ناظر ببیند (ابن طاووس، فلاح السائل، 202 - 203؛ مجلسی، 85/83)، رفتارهای خود را مطابق با اراده خداوند انجام داده، در سلوک فردی، اجتماعی و عبادی خود، تنها خشنودی او را مدنظر قرار می دهد، به او توکل می کند و همه چیز را از او می خواهد؛ در نتیجه سیرت او نیکو و سلوک اخلاقی اش به رشد و کمال خواهد رسید.

از سوی دیگر، عمل نیز در رشد یا انحطاط ملکات نفسانی و در حوزه شناخت و باورها تأثیری فراوان دارد. عمل صالح و پروای الهی، قلب انسان را از آرایشها پاک نموده و عقل و دل را آماده دریافت نور حکمت الهی می کند. در مقابل، اعمال ناپسند نیز باعث ناکارآمد شدن دستگاههای شناخت انسان می شوند (ر.ک: بقره، 16 - 17، 74، 88؛ نساء، 155؛ انفال، 20 - 22؛ فرقان، 43 - 44؛ غافر، 35؛ منافقون، 3). از اینجاست که حضرت فاطمه علیها السلام در سرزنش گروه به ظاهر مسلمان، با استناد به آیات 24 سوره محمد و 14 سوره مطففین، تأکید می کند که اعمال زشت، علت مهر خوردن بر دلها شده است، به گونه ای که دیگر در حق اندیشه نمی کنند و شتابان به سوی گفتار و کردار باطل می روند (طبرسی، الاحتجاج، 1/144) و همان گونه که گذشت در تبیین فلسفه احکام به تأثیر برخی اعمال اخلاقی و دینی در باطن انسان اشاره نموده است (جوهری بصری، 141؛ ابن طیفور، 16؛ طبری امامی، 113، مقاله فلسفه احکام).

ب) الگوهای اخلاقی: انتخاب الگویی که فرد، رفتار خود را هماهنگ با او انجام دهد، با توجه به ویژگیهای شخصیتی و روحی - معنوی الگو، تأثیر

مطلوب یا نامطلوبی بر رشد اخلاقی وی خواهد داشت. اسوه‌ها در آموزه‌های دینی، کسانی هستند که انسانها را در رساندن به هدف اخلاق که همان قرب الهی است، یاری می‌کنند (احزاب، 21؛ ممتحنه، 4، 6)؛ از این رو حضرت فاطمه علیه السلام بارها از اسوه بودن خاندان نبوت و وسیله و حجت بودنشان سخن گفته، مردم را به پیروی و فرمانبرداری از ایشان دعوت نموده است (جوهری بصری، 101؛ ابن ابی الحدید، 211/16). او در خطبه فدکیه، هدایت مردم را ناشی از پیروی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله دانسته و نافرمانی از او را به عنوان منشأ ظهور نشانه‌های نفاق در امت و اطاعت از شیطان و غضب ولایت معرفی می‌کند (ر.ک: طبری امامی، 114 - 116؛ طبرسی، الاحتجاج، 1/133 - 138).

ج) خانواده و اجتماع: والدین در صورتی که خود عامل به فضایل اخلاقی باشند، از توان تربیت فرزندان شایسته برخوردار بوده و می‌توانند تمایلات و خواسته‌های آنان را کنترل و با آموزشهای نظری و عملی و دخالت دادن آنها در انجام امور خیر - بی آنکه از مرز عدالت خارج شوند - آنان را هدایت نمایند (مقاله تربیت). گذشته از این، چنانچه محیط خانه، محیطی امن، سرشار از عدالت، صداقت، پاکی و ایمان به خدا و عبادت و رعایت حرمتها و احترام به حقوق یکدیگر باشد، در شکوفایی استعدادهای درونی فرزندان نقش بسزایی داشته و به رشد و تعالی آنها کمک می‌کند.

به کارگیری برنامه آموزشی و تربیتی از سوی آن حضرت علیه السلام در رابطه با فرزندان خود، از طریق عادت دادن آنها به انجام فضایل، مشارکت دادن آنان در انجام مراسم عبادی و آموزش از راه مشاهده اعمال خیر، مانند دعا برای

همسایگان (ر.ک: صدوق، علل الشرایع، 182/1؛ طبری امامی، 152)، و نیز، عملکرد ایشان در عرصه های مختلف، بهترین راهنمای عملی و شاهدهی گویا بر گفته های پیشین است (مقاله سیره تربیت فرزند فاطمه علیه السلام).

گذشته از نقش پدر و مادر و محیط خانواده، جامعه ای که فرد در آن می اندیشد و فعالیت می کند و نیز، افرادی که با آنها معاشرت و مشارکت دارد، می توانند تأثیرات مطلوب یا نامطلوبی بر رشد اخلاقی فرد داشته باشند، که حضرت زهرا علیه السلام در بیانات خود - به ویژه در خطبه ها - به اهمیت این موضوع نیز اشاره کرده اند.

منابع:

ابن ابی الحدید، عزالدین (م. 656ق.)، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابو الفضل ابراهیم، دار احیاء الکتب العربیة، 1378ق؛ ابن اعثم کوفی، احمد (م. 314ق.)، الفتوح، تحقیق علی شیری، بیروت، دارالاضواء، 1411ق؛ ابن بهریز، حبیب بن بهریز (م. 860 ق.)، حدودالمنطق، تهران، انجمن فلسفه ایران، 1357 ش؛ ابن سینا، حسین بن عبدالله (م. 428ق.)، الشفاء (المنطق)، تحقیق سعید زاید و دیگران، قم، کتابخانه مرعشی نجفی، 1404ق؛ ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (م. قرن 4)، تحف العقول عن آل الرسول صلی الله علیه و آله، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، نشر اسلامی، 1404ق؛ ابن طاووس، سید علی بن موسی (م. 664ق.)، فلاح السائل، قم، مکتب الاعلام الاسلامی؛ همو، مهج الدعوات و منهج العبادات، تحقیق حسین اعلمی، بیروت، مؤسسة الأعلمی، 1414ق؛ ابن طیفور، احمد بن ابی طاهر (م. 380ق.)، بلاغات النساء، قم، مکتبه بصیرتی؛ ابن فهد حلی، احمد بن محمد (م. 141ق.)، عدة الداعی و نجاح الساعی، تحقیق احمد موحدی قمی، قم، مکتبه وجدانی؛ ابن قتیبه دینوری، عبدالله بن مسلم (م. 276ق.)، الامامة و السیاسة، تحقیق علی شیری، قم، الشریف الرضی، 1413ق؛ ابن ماجه قزوینی، محمد بن یزید (م. 275ق.)، سنن ابن ماجه، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی، دار الفکر؛ ابن مسکویه رازی،

احمد بن محمد (م. 421ق.)، تهذيب الاخلاق و تطهير الاعراق، ترجمه على اصغر حلي، تهران، انتشارات اساطير، 1381ش؛ ابن ميثم بحراني، ميثم بن علي (م. 699ق.)، قواعد المرام في علم الكلام، تحقيق سيداحمد حسيني، قم، كتابخانه مرعشي نجفي، 1406ق؛ اربلي، علي بن عيسى (م. 693ق.)، كشف الغمة في معرفة الائمة عليهم السلام، بيروت، دارالاضواء، 1405ق؛ ارسطو (م. 322ق.م.)، اخلاق نيكوماخوس، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، انتشارات طرح نو، 1387ش؛ امام خميني، سيدروح الله موسى (م. 1409ق.)، شرح چهل حديث، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني؛ تفتازاني، سعدالدين (م. 793ق.)، شرح المقاصد في علم الكلام، تحقيق عبدالرحمن عميرة، قم، الشريف الرضي، 1409ق؛ تفسير منسوب به امام عسكري عليه السلام، التفسير المنسوب الى الامام العسكري عليه السلام، قم، مدرسة الامام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، 1409ق، جبر، فريد و ديگران، موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، 1996م؛ جرجاني، علي بن محمد (م. 816ق.)، شرح المواقف، مصر، مطبعة السعادة، 1325ق؛ جوهرى، اسماعيل بن حماد (م. 393ق.)، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية، تحقيق احمد عبدالغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين، 1407ق؛ جوهرى بصرى، احمد بن عبدالعزيز (م. 323ق.)، السقيفة و فدك، تحقيق محمدهادى امينى، بيروت، شركة الكتبي، 1413ق؛ خواجه نصير طوسى، محمدبن محمد (م. 672ق.)، اخلاق ناصرى، تحقيق مينوي، حيدري، تهران، انتشارات خوارزمى، 1387ش؛ همو، شرح الاشارات و التنبهات، قم، نشر البلاغة، 1375ش؛ راغب اصفهاني، حسين بن محمد (م. 502ق.)، مفردات الفاظ القرآن، نشر الكتاب، 1404ق؛ صدرالمتألهين، صدر الدين محمد شيرازى (م. 1050ق.)، تفسير القرآن الكريم (تفسير صدرالمتألهين)، تحقيق محمد خواجهوى، قم، انتشارات بيدار، 1366ش؛ همو، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعه، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1410ق؛ همو، مفاتيح الغيب، تحقيق محمد خواجهوى، بيروت، مؤسسة التاريخ العربى، 1999م؛ صدوق، محمد بن علي (م. 381ق.)، التوحيد، تحقيق سيدهاشم

حسينى تهرانى، قم، نشر اسلامى؛ همو، علل الشرايع، تحقيق سيد محمد صادق بحر العلوم، النجف الاشرف، المكتبة الحيدرية، 1385ق؛ همو، عيون اخبار الرضا عليه السلام، تحقيق حسين اعلمى، بيروت، مؤسسة الأعلمى، 1404ق؛ طباطبائى، سيد محمد حسين (م. 1402ق.)، الميزان فى تفسير القرآن، قم، نشر اسلامى، 1417ق؛ طبرانى، سليمان بن احمد (م. 360ق.)، المعجم الكبير، تحقيق حمدى سلفى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1404ق؛ طبرسى، احمد بن على (م. 560ق.)، الاحتجاج، تحقيق سيد محمد باقر خراسان، النجف الاشرف، دار النعمان، 1386ق؛ طبرسى، حسن بن فضل (م. 554ق.)، مكارم الاخلاق، الشريف الرضى، 1392ق؛ طبرى امامى، محمد بن جرير (م. قرن 5)، دلائل الامامه، قم، مؤسسة البعثة، 1413ق؛ طوسى، محمد بن حسن (م. 460ق.)، الامالى، تحقيق مؤسسة البعثة، قم، دار الثقافة، 1414ق؛ همو، مصباح المتهدج، بيروت، مؤسسة فقه الشيعة، 1411ق؛ همو، تهذيب الاحكام، تحقيق سيد حسن موسوى خراسان، تهران، دار الكتب الاسلامية، 1364 ش؛ علامه حلى، حسن بن يوسف (م. 726ق.)، نهج الحق و كشف الصدق، تحقيق سيد رضا صدر، عين الله حسنى، قم، دار الهجرة، 1414ق؛ فارابى، ابونصر (م. 339ق.)، الجمع بين رأى الحكيمين، تحقيق البير نصرى نادر، تهران، انتشارات الزهراء عليها السلام، 1405ق؛ فتال نيشابورى، محمد بن حسن (م. 508ق.)، روضة الواعظين، قم، الشريف الرضى، فيض كاشانى، محسن (م. 1091ق.)، المحجة البيضاء فى تهذيب الاحياء، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى؛ كلينى، محمد بن يعقوب (م. 329ق.)، الكافى، تحقيق على اكبر غفارى، تهران، دار الكتب الاسلامية، 1363 ش؛ مجلسى، محمد باقر (م. 1111ق.)، بحار الانوار، تحقيق محمد باقر بهبودى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1403ق؛ مسعودى، على بن حسين (م. 345ق.)، مروج الذهب و معادن الجوهر، تحقيق اسعد داغر، قم، دار الهجرة، 1409ق؛ مصباح يزدى، محمد تقى، اخلاق در قرآن، تحقيق محمد حسين اسكندرى، قم، مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى، 1380 ش؛ همو، دروس فلسفه اخلاق، تهران، انتشارات اسلامى، 1367 ش؛ مطهرى، مرتضى (م. 1358 ش.)، مجموعه آثار استاد شهيد مطهرى، تهران، انتشارات صدرا، 1377 ش؛

مظفر، محمد حسن (م. 1375ق.)، دلائل الصدق، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، 1422ق؛ مغربي، قاضي نعمان بن محمد تميمي (م. 363ق.)، دعائم الاسلام، تحقيق آصف فيضي، القاهرة، دار المعارف، 1383ق؛ همو، شرح الاخبار في فضائل الائمة الاطهار عليهم السلام، تحقيق سيد محمد حسيني جلالى، قم، نشر اسلامى، 1414ق؛ مفيد، محمد بن محمد (م. 413ق.)، الامالى، تحقيق حسين استادولى، على اكبر غفارى، بيروت، دار المفيد، 1414ق؛ نجفى، هادى، موسوعة احاديث اهل البيت عليهم السلام، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1423ق؛ نراقى، محمد مهدي (م. 1209ق.)، جامع السعادات، تحقيق سيد محمد كلانتر، قم، انتشارات اسماعيليان؛ نهج البلاغه، الامام على بن ابى طالب عليه السلام، الشريف الرضى، تحقيق و شرح محمد عبده، بيروت، دار المعرفة، 1412ق؛ ورام بن ابى فراس، مسعود بن ورام (م. 605ق.)، تنبيه الخواطر و نزهة النواظر (مجموعه ورام)، قم، مكتبة الفقيه؛ هولمز، رابرت آل، مباني فلسفه اخلاق، ترجمه مسعود عليا، تهران، انتشارات ققنوس، 1385ش؛ هيثمى، على بن ابى بكر (م. 807ق.)، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، بيروت، دارالكتب العلميه 1408ق.

Bentham, J., A Fragment on Government; An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, Oxford: B. Blackwell, 1984; Burchfield, R. W. ed., The Oxford English Dictionary; 2nd ed., Oxford: Clarendon Press, 1998; Kant, Immanuel, Groundwork of the Metaphysics of Morals, Tr. Paton, H. J., New York: Routledge, 1989; Mill, J. S. Utilitarianism, Forgottenbooks, 2008

زهرا خزاعى

ص: 411

واژه‌های عربی و مصدر باب تفعیل از ریشه «ر ب و» است. واژه شناسان، معانی گوناگونی برای آن برشمرده اند؛ از جمله: تهذیب، پروراندن، پاسداری، پرستاری و فزونی دادن (ابن منظور، 304/14 - 307؛ دهخدا، 6601/5 - 6602). در تمامی این معانی، دو عنصر تدریجی بودن و پیوستگی میان تربیت کننده و تربیت پذیر، در فرایند تربیت مشاهده می شود (راغب اصفهانی، 184). در زبان فارسی معمولاً واژه تربیت، همراه با تعلیم به کار می رود (دهخدا، 6819/5). از نظر اصطلاحی در ادیان و مکاتب مختلف، با توجه به نوع جهان بینی، ارزش شناسی و معرفت شناسی آنها تعاریف گوناگونی از تربیت ارائه شده است (ر.ک: کاظم زاده، 13 - 15). در میان پیشینیان، معمولاً اخلاق و تربیت، مفاهیم یکسانی تلقی می شدند. از نگاه غزالی، تربیت به این معناست که مربی، انسان را از اخلاق بد پاک نموده و به اخلاق نیکو آراسته سازد (غزالی، 59/3، ر.ک: کاردان، 301/1). خواجه نصیر طوسی، تربیت را صنعتی می دانست که انسان از طریق آن از پست ترین مراتب به کامل ترین مقامات خود می رسد (107). بنابراین، تربیت اسلامی عبارت از فعالیتی دوسویه و هدفمند میان مربی و تربیت پذیر است که بر اساس جهان بینی توحیدی و نظام ارزشی مورد نظر اسلام صورت می گیرد تا به قابلیت‌های فرد تربیت شونده و پرورش شخصیت او در جنبه های گوناگون فردی، اجتماعی، جسمی، عاطفی، اخلاقی و عقلانی تحقق بخشد (ر.ک: بناری، 35).

تعلیم و تربیت در جوامع ابتدایی و غیر دینی، بیشتر به آموزش برای ادامه بقا،

مقابله با شرور و در اختیار گرفتن نیروهای مرموز طبیعت مربوط بود (ر.ک: دورانت، 91/1 - 92، هوارد، 17، 184). با پیشرفت دانش، اندیشمندان و فیلسوفان، توجه ویژه‌ای به مباحث تعلیم و تربیت معطوف داشتند. افلاطون گونه‌ای از تعلیم و تربیت - مبتنی بر ایدئالیسم - را محور مدینه فاضله خود، یعنی حکومت جمهوری قرار داده بود (ر.ک: هوارد، 29، 49)؛ ولی در نقطه مقابل وی، ارسطو در تعلیم و تربیت، نوعی رئالیسم را پی ریزی نمود (ر.ک: هوارد، 86 - 92).

از نگاه ادیان الهی، تعلیم و تربیت، راه دستیابی به عبودیت و بندگی الهی است. بر اساس آموزه‌های کتاب مقدس، به مردم سفارش شده است، تا آنچه را که فراگرفته‌اند، فراموش نکرده، و همه را به فرزندان و نوادگان خویش آموزش دهند (تثنیه 9/4، مزامیر 5/78 - 8).

در قرآن کریم، ابعاد گوناگون تربیت، مورد توجه قرار گرفته است. این کتاب آسمانی، فلاح و رستگاری را در سایه تزکیه نفس دانسته (شمس، 9)، هدف بعثت انبیا را تربیت و تزکیه انسانها و رهایی از زنجیرهای جاهلیت معرفی می‌کند (بقره، 129، 151؛ آل عمران، 164؛ جمعه، 2). خداوند، در قرآن حدود هزار بار از خود به عنوان رب موجودات، از جمله انسان یاد می‌کند که به نوعی بیانگر تربیت است. در یک مورد نیز از طلب رحمت برای پدر و مادر، به خاطر تربیت فرزند در هنگام کودکی، سخن به میان آمده است (اسراء، 24). در مجموع، می‌توان از آیات قرآن دریافت که تزکیه گونه‌ای از تربیت است که مقدم بر تعلیم بوده و تعلیم، بدون تزکیه نفس، تأمین‌کننده سعادت انسان نیست؛ بلکه حتی دریافت علم کتاب، که نور الهی است، بدون تزکیه نفس و رفع حجابهای ظلمانی، غیر ممکن خواهد بود (امام خمینی: 14 / 389).

در روایات، افزون بر تزکیه (طبرسی، الاحتجاج، 134/1؛ لیثی واسطی، 122، 281)، از واژه هایی چون تربیت، تهذیب، تأدیب، تنزیه و تطهیر نیز، سخن به میان آمده (کلینی، 266/1؛ طوسی، مصباح المتعجب، 213؛ محدث نوری، 11/344؛ ری شهری، 52/1، 339، 455) و به ابعاد مختلف تربیت توجه شده است.

حضرت فاطمه علیها السلام نیز، به عنوان بانوی هدایت و رستگاری، اهتمام ویژه ای به تعلیم و تربیت داشت. آن حضرت علیها السلام در این راه، آموزگاری نمونه و خستگی ناپذیر بود که با سعه صدری مثال زدنی، در خدمت پویندگان معارف دینی، به آموزش آنان همت می گماشت و برای مقام معلمی خود، منزلت و پاداشی بی کران قائل بود (تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام، 339؛ فیض کاشانی، 30/1؛ مجلسی، 3/2؛ محدث نوری، 317/17 - 318).

اهداف تربیت:

اهداف تربیت، بر اساس مبانی فلسفی و مکاتب مختلف، متفاوت است. بیشتر مکاتب، حتی در عصر حاضر، بر اهداف مادی زندگی دنیوی و جدای از دین تأکید دارند (ر.ک: کومبز، 156 - 160؛ هوارد، 108، 183، 190، 233 - 236، 406 - 410، 514؛ شریعتمداری، اصول و فلسفه تعلیم و تربیت، 201، 202، 219 - 222، 252 - 253)؛ ولی در ادیان توحیدی، همه اهداف، به خداوند و شناخت و پرستش او ختم می شود (مطهری، 175/2؛ ر.ک: طباطبائی، 10/139 - 141). حضرت فاطمه علیها السلام، در خطبه فدکیه با الهام از کلام پروردگار، هدف نهایی آفرینش را، که هدف نهایی تربیت نیز هست، عبودیت و بندگی می داند. از نگاه آن حضرت علیه السلام، از جمله اهداف آفرینش، اطاعت از پروردگار است و در مرتبه بعد، اهدافی همچون ورود

ص: 414

به بهشت و رهایی از عذاب دوزخ قرار دارد: «ابْتَدَعَ الْأَشْيَاءَ... إظهاراً لِقَدْرَتِهِ، وَ تَعَبُّدًا لِبِرِّيَّتِهِ، وَ إِعْزَازًا لِأَهْلِ دَعْوَتِهِ، ثُمَّ جَعَلَ الثَّوَابَ عَلَي طَاعَتِهِ، وَ وَضَعَ الْعِقَابَ عَلَي مَعْصِيَّتِهِ، [ذِيَادَةً] لِعِبَادِهِ عَن نِّقْمَتِهِ وَ حِيَاثَةً [جِيَاثَةً] لَهُمْ إِلَى جَنَّتِهِ» (ابن طيفور، 15؛ طبری امامی، 111 - 112). خداوند در قرآن به اهداف گوناگونی اشاره کرده که از جمله آنها آفرینش جن و انس برای عبادت است (ذاریات، 56). از نگاه قرآن، عبودیت، بریدن انسان و بی نیازی او از غیر خدا و پیوستن به بی نیاز مطلق است (طباطبائی، 18/388). شاید سخن آن حضرت علیها السلام برگرفته از این آیات قرآن باشد. در همین راستا، نظریه پردازان تعلیم و تربیت نیز، اهداف تربیت را به سه دسته: اهداف رفتاری، میانی (واسطی) و غایی تقسیم کرده اند. آنان ضمن برشمردن هدفهای غایی، عبودیت را در صدر اهداف غایی قرار می دهند؛ چنان که اهداف دیگر، همچون رشد، هدایت و قرب الهی، از شئون آن به شمار می آید (ر.ک: باقری، 1/83 - 84).

مبانی تربیت:

مبانی تربیتی، عبارت از قانون مندیها و واقعیتهای مربوط به جهان و انسان است که اصول و قواعد تربیتی، بر اساس آنها استخراج می شود (ر.ک: باقری، 1/87 - 188 شکوهی، 61). مبانی تربیت در مکاتب گوناگون با توجه به اختلافشان در معرفت شناسی، وجودشناسی، ارزش شناسی و روانشناسی متفاوت است. در سخنان حضرت زهرا علیها السلام به برخی از مبانی تربیت، اشاره شده است.

با مطالعه در مبانی جهان شناختی به دو اصل اساسی می توان پی برد: 1. وجود موجودی مطلق که خالق و مدبر جهان است؛ 2. وجود جهانی و رای جهان ماده. از این دو مبنا، دو اصل مهم تربیتی، یعنی خدامحوری و آخرت گرایی در تربیت پدیدار می شود (به ادامه مقاله). حضرت زهرا علیه السلام پیوسته در سخنان خود به این دو مبنا

جهان شناختی توجه داشته است که نمونه های آن را می توان از خطبه فدکیّه - از جمله بخشی که پیش تر گذشت - دریافت (جوهری بصری، 140؛ طبری امامی، 111 - 112؛ طبرسی، الاحتجاج، 132/1 - 133). در بُعد انسان شناسی نیز، چند مبنا مورد توجه آن حضرت علیها السلام قرار گرفت، که از جمله می توان به مختار و آزاد بودن انسان اشاره نمود.

در مکاتب طبیعی یا تاریخی جبرگرا، دگرگونی در شخصیت انسان - همانند اصل پیدایش او - در اختیار خود وی نیست (هوارد، 497، 519؛ نصری، 22؛ رجبی، 129 - 130)؛ ولی در مکتب اسلام، برخورداری انسان از اختیار و اراده آزاد، از واقعیت های روشن و انکارناپذیر زندگی اوست (بقره، 256؛ انسان، 3، 29). انسان در پرتو این اختیار، با تکالیف و مسئولیتهایی مواجه می شود؛ از این رو می بایست در برابر پروردگار، نسبت به اقدامات خود پاسخگو باشد (اسراء، 36؛ صافات، 24). حضرت فاطمه علیها السلام با اعتقاد به این واقعیت، پیمان شکنان زمان خود را به خاطر انتخاب نامناسبشان و نیز، ایجاد انحراف در مسئله مهم خلافت، سرزنش می کند (ابن طیفور، 19 - 20؛ طبری امامی، 115 - 116، 119؛ ر.ک: طبرسی، الاحتجاج، 144/1، 147 - 149).

روشن است که سرزنش افراد به خاطر تصمیمات و اقدامات نابجای آنان، زمانی درست است که انسان از قدرت اختیار برخوردار بوده و با انتخاب نادرست - نه بر اثر جبر طبیعی یا تاریخی - مسیر خطا را انتخاب کرده باشد. در راستای همین باور به اختیار است که آن حضرت علیها السلام در بسیاری از دعاهای خویش، جرم و جنایت را به خود انسان نسبت میدهد و خداوند را از هرگونه ظلمی منزّه می داند (ر.ک: ابن طاووس، فلاح السائل، 202 - 206، 251 - 254؛ مجلسی، 83/85 - 88، 115 - 117).

از جمله واقعیت های مربوط به انسان، تأثیر گذاری او در محیط و شرایط پیرامون

خود است که می تواند آن را به گونه دلخواه تغییر داده و زمینه را برای فعالیتهای مورد نظر خود فراهم کند. از سوی دیگر، انسان تا حدود زیادی تحت تأثیر شرایط و محیط پیرامون خود قرار می گیرد. این واقعیت تأثیر گذاری و تأثیر پذیری مردم، مورد توجه حضرت فاطمه علیها السلام قرار گرفته است، چنان که آن حضرت علیها السلام در فرازی از خطبه فدکیه، به مواردی در این پیوند اشاره می کند؛ از جمله تأثیر گذاری پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در هدایت و تغییر فرهنگ جاهلی؛ نقش انصار در محیط جامعه آن روز و جهاد با مشرکان و کفار و حاکمیت و گسترش دین خدا؛ تأثیر پذیری مسلمانان از خواهش های نفسانی و گرایش آنها به عافیت طلبی، تن پروری و از دست دادن گوهر ایمان (ر.ک: طبری امامی، 114 - 115، 119 - 121؛ طبرسی، الاحتجاج، 1/ 133 - 141؛ مجلسی، 29 / 220 - 230).

اصول تربیت:

اصول تربیت، راهکارهایی کلی هستند که مری بر اساس آنها، اقدامات تربیتی خود را تحقق می بخشد (باقری، 1/ 88 - 89). در آیات و روایات، موارد فراوانی از اصول تربیتی مطرح شده است که برخی از آنها در نظام تربیتی حضرت زهرا علیها السلام نمود بیشتری یافته اند؛ یکی از آنها، اصل خدامحوری است که در سراسر زندگی حضرت زهرا علیها السلام، چه در سختیها و مشکلات و چه در گشایش و آسایش، به عنوان محوری ترین اصل تربیتی، تجلی یافته است. خشنودی پروردگار تعیین کننده نوع رابطه او با شوهر و ملاک خواسته هایش از وی بود (کوفی، 1/ 201؛ طوسی، الامالی، 616؛ مجلسی، 43 / 59). فاطمه علیها السلام در اوج تنگدستی، تنها پروردگار را در نظر داشت و هنگامی که پدرش از او خواست که نیاز خود را بیان کند تا خدا آن را اجابت نماید، خدمت بیشتر در راه پروردگار و انس با او

راه، بر هر خواسته‌ای ترجیح داده و فرمود، لذتی که از خدمت پروردگار می‌برد، او را از هر خواهشی باز داشته است. او تنها حاجت خود را در این میدانست که پیوسته ناظر جمال زیبا و والای خداوند باشد (کجوری، 385/2). در چگونگی تعامل آن حضرت علیه السلام با فرزندان نیز، همواره اصل خدامحوری حاکم بود؛ چنان‌که فرزندان خود را به طور عملی با محتوای این اصل آشنا می‌ساخت. هنگامی که حسن و حسین علیهما السلام به مناسبت عید از مادر لباس نو خواستند، او وعده لباس عید را با جمله «إِنْ شَاءَ اللَّهُ» همراه کرد (مجلسی، 75/43) تا هم در صورت عدم تحقق، خلف وعده‌ای انجام نشود، و هم با گفتن این جمله، توجه آنان را به پروردگار و نقش او در زندگی انسان جلب کند. حضرت فاطمه علیها السلام از این طریق بذریه توحید را در وجود کودکان خود می‌افشاند (مقاله سیره تربیت فرزند فاطمه علیه السلام).

از دیگر اصول مهم تربیتی که فاطمه زهرا علیها السلام پیوسته به آن توجه داشت، اصل آخرت‌گرایی و پرهیز از دنیاطلبی است؛ از این منظر وابستگی به دنیا، از اصلی‌ترین موانع در تربیت دینی است؛ چرا که دنیاطلبی و آخرت‌گرایی در برابر یکدیگرند (نهج البلاغه، حکمت 103 (23/4)). از این رو انسان تربیت یافته در مکتب دینی، ضمن بهره‌برداری از مواهب دنیوی، هرگز به آنها وابسته نشده (قصص، 77) و نگاهش پیوسته به جهان آخرت معطوف است. حضرت فاطمه علیها السلام دنیا را محل گذر می‌دانست، و آن را وسیله‌ای برای نزدیک‌تر شدن به پروردگار و ذخیره‌ای برای زندگی ابدی خود قرار می‌داد (ابن طاووس، فلاح السائل، 204؛ مقاله دنیا و آخرت). از بهترین شواهد بر آخرت‌گرایی و دل‌بسته نبودن آن حضرت علیها السلام به دنیا، حالت وی

در شب زفاف است. نگاه فاطمه علیها السلام به این شب، نگاهی معنوی است؛ از این رو در چنین شبی، از مرگ و قیامت یاد کرده و آن را فرصتی مناسب برای عبادت میدانند؛ بنابراین از حضرت علی علیه السلام می‌خواهد تا با هم به نماز بایستند و خدا را عبادت کنند (مرعشی نجفی، 4/481).

آن حضرت علیها السلام سیره زندگی خویش را بر بی‌اعتنایی به پیرایه‌های دنیوی و قناعت به حداقل نیازهای ضروری بنا نهاده بود (مصباح یزدی، 117). ساده زیستی و دوری وی از تجملات دنیوی، آنچنان بود که باعث تأثر همه کسانی می‌شد که از نزدیک، زندگی آن حضرت علیها السلام را می‌دیدند؛ چنان که نمونه آن را می‌توان در واکنش سلمان فارسی مشاهده نمود: سلمان، روزی فاطمه علیها السلام را در چادری ساده و پروصله از لیف خرما دید که به دیدار پدر میرفت؛ او با مشاهده این وضع تعجب کرد و با مقایسه آن حضرت علیها السلام با دختران پادشاهان ایران و روم، به گریه افتاد؛ رسول خدا صلی الله علیه و آله در این باره به سلمان فرمود: «دخترم در زمره سبقت گیرندگان به سوی خداست» (مجلسی، 8/203: 23/88).

از دیگر اصول تربیتی مورد توجه حضرت فاطمه علیها السلام، پیشگیری از انحراف و آلودگی به گناه است. بر اساس این اصل، انسان باید از هر اقدامی، از جمله رفتن به محیطی که زمینه ساز آلودگی او یا دیگران به گناه و خروج از بندگی خداوند است، پرهیز کند. مهم‌ترین و بهترین روش در این باره، حفظ حریم بانامحرم است. آن حضرت علیها السلام به عنوان یک بانوی مطهر و معصوم، از هرگونه رویارویی غیر لازم با نامحرم پرهیز می‌کرد و در این باره سیره‌های بسیار نیکو از خود به یادگار گذاشت. در منابع تاریخی گزارش شده است که روزی مردی نابینا به

خانه امام علی علیه السلام رفت. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که در آنجا حضور داشت مشاهده کرد که حضرت زهرا علیها السلام از جا برخاست و فاصله گرفت و خود را پوشاند. پیامبر صلی الله علیه و آله با اشاره به نابینا بودن مرد، علت این رفتار را جویا شد و حضرت زهرا علیها السلام پاسخ داد که هر چند او مرا نمی بیند، ولی من او را می بینم و او بوی مرا استشمام می کند! (مغربی 214/2؛ راوندی، 119؛ مجلسی، 91/43). حضرت فاطمه علیها السلام در حدیثی در پاسخ به پرسش پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، بهترین چیز را برای زنان، آن می داند که نه آنان مردان را ببینند و نه مردان آنان را (مغربی 215/2؛ ابونعیم اصفهانی، 45/2؛ متقی هندی، 601/16 - 602؛ مجلسی، 184/43؛ 238/100 - 239؛ مقاله پوشش زن، حقوقی)؛ چنان که در حدیثی دیگر، حضور زن را در خانه، نزدیک ترین حالت او به خداوند معرفی می کند (راوندی، 119؛ مجلسی، 92/43؛ محدث نوری، 14/182). این گونه روایات، بیانگر بهترین حالت ممکن برای عفاف، و نهایت اهتمام فاطمه زهرا علیها السلام به آن است. به گفته برخی از اندیشمندان، پیام و روح دو روایت یادشده، این است که در شرایطی که حضور زنان در عرصه اجتماع و مواجهه آنان با نامحرمان ضرورت و فایده ای ندارد، شایسته ترین روش برای بانوان، حضور در محیط خانه، تدبیر امور خانواده و پرهیز از نامحرمان است (مصباح یزدی، 108). بنابراین، سخن آن حضرت علیها السلام، موارد مفید بودن حضور زنان در جامعه و تأثیر گذار بودن آن را در برخورد با مردان شامل نمی شود؛ از این رو نبی اکرم صلی الله علیه و آله در پرسش خود از تعبیر «خیر» استفاده نمودند (أَيُّ شَيْءٍ خَيْرٌ) که دلالت بر رجحان و برتری دارد، نه الزام. در این باره بهترین شاهد، حضور خود آن حضرت علیها السلام در صحنه سیاسی و اجتماعی، و نیز دخالت در مسئله خلافت و غصب فدک، برای بازپس گیری آن از غاصبان است (به مقاله های سیر، سیاسی فاطمه علیها السلام؛ فدک).

ابعاد تربیت در هر مکتب، متأثر از نگرش آن مکتب به ابعاد وجودی انسان است. بیشتر مکاتب تربیتی، نگاهی نارسا و ناقص به انسان داشته و تربیت او را به پرورش قوای جسمانی، عقلانی و احساسی وی محدود کرده و از بعد روحانی و تربیت اخلاقی و دینی، غافل شده اند (ر.ک: شریعتمداری، تعلیم و تربیت اسلامی، 27 - 32)؛ ولی در اسلام به همه ابعاد وجودی انسان، و تربیت وی در مجموعه ای هماهنگ و متوازن توجه شده است.

1. تربیت اخلاقی:

تربیت اخلاقی به معنای به کارگیری تدابیر، شیوه ها و انجام اقدامات تربیتی جهت کسب فضایل و از بین بردن رذایل اخلاقی و دوری از آنهاست. در تربیت اخلاقی، خودسازی و مبارزه با نفس نقش برجسته ای داشته و محوری ترین موضوع به شمار می آید؛ چرا که فضایل و رذایل اخلاقی، حول محور نفس می چرخند. این موضوع در دیدگاه و سیره حضرت فاطمه علیها السلام اهمیت ویژه ای دارد. آن حضرت علیها السلام به فلسفه و جوب برخی از احکام عبادی و تأثیر آنها در تربیت اخلاقی اشاره نموده و در این زمینه از فریضه نماز یاد می کند و جوب آن را برای دوری از تکبر می داند (ر.ک: صدوق، علل الشرایع، 248/1؛ طبری امامی، 113؛ طبرسی، الاحتجاج، 134/1).

راهکار مهم دیگر آن حضرت علیها السلام در سیره عملی، پیرامون تربیت اخلاقی و تهذیب نفس، ایثار و مقدم داشتن دیگران بر خود است. بر اساس گزارشهای تاریخی، حضرت علیها السلام غذای اندکی را که در منزل داشت، به مهمان گرسنه بخشیده، خود شب را گرسنه خوابید! (طوسی، الامالی، 185؛ ابن شهر آشوب، 347/1؛ حر عاملی، 323/6). چنان که به رغم روزه دار بودن، به همراه سایر اعضای خانواده، افطاری

خود را به مسکین و یتیم و اسیر بخشید! و در پی این کار بزرگ بود که آیاتی از سوره انسان در شأن آن نازل شد (انسان، 8 - 9؛ طوسی، التبیان، 10 / 211). آن حضرت علیها السلام بخل را - که نقطه مقابل انفاق و ایثار است - نکوهش کرده و به نقل از پدر گرامی خود، رسول خدا صلی الله علیه و آله، آن را درختی در جهنم می نامد که شاخه هایش در دنیا است و هر کس بر شاخه ای از آن بیاویزد، او را به دوزخ خواهد افکند (طبری امامی، 71).

2. تربیت دینی:

تربیت دینی دارای دو کاربرد است: در کاربردی از آن، مراد، تمامی گستره دین است، نه بخش خاصی از آن؛ در این کاربرد، تربیت دینی مترادف با تربیت اسلامی یا تربیت مذهبی است. در کاربرد دیگر، منظور از آن، بخش خاصی از دین است که در مقابل تربیت اخلاقی قرار داشته و مراد از آن رویکرد اعتقادی و عبادی (مناسکی) دین است. در این کاربرد، تربیت دینی، به طور عمده حوزه ارتباط انسان با خدا و پرورش جنبه های روحی و معنوی انسان را دربر می گیرد. در سیره عملی و سخنان حضرت فاطمه علیها السلام به این بُعد نیز توجه خاصی شده است. آن حضرت علیها السلام در این بُعد از تربیت، خود، به مراتب عالی دست یافته و برای پیروانش به الگویی ماندگار تبدیل شده است؛ به گونه ای که خداوند متعال بر الگو بودن او مهر تأیید زده و به خاطر داشتن چنین بندهای بر ملائکه مباهات می کند (ر.ک: صدوق، الامالی، 175 - 176؛ شاذان قمی، 9؛ مجلسی، 23 / 172؛ 28 / 38).

همچنین رسول اکرم صلی الله علیه و آله در توصیف مراتب تربیت معنوی فاطمه علیها السلام، در سخنی به سلمان فارسی می فرماید: خداوند قلب و تمام اعضای فاطمه را از ایمان و یقین آکنده، به گونه ای که در اطاعت خدا غرق است (مجلسی، 23 / 46).

از بررسی سیره و سخنان حضرت فاطمه علیها السلام، می توان به چند راهکار مهم برای تربیت دینی دست یافت که از جمله آنها دعا و مناجات است. در مکتب توحیدی، عبادت، دعا و مناجات با پروردگار، یکی از مهم ترین راهکارهای تربیت معنوی به شمار می آید (رعد، 28؛ عنکبوت، 45). پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، دیگر انبیای الهی و اهل بیت علیهم السلام، ضمن سفارش دیگران به دعا، مناجات و عبادت، خود به آن توجه ویژه ای داشتند. در این زمینه، ادعیه و مناجاتهای عارفانهای با مضامین بلندی از آنان به یادگار مانده است. در برخی از کتابهایی که درباره شخصیت حضرت زهرا علیها السلام، نوشته شده است، باب مفصلی به این موضوع اختصاص یافته که در آن دعاها و مناجاتهای عارفانه آن حضرت علیها السلام با موضوعات فراوان، متناسب با زمانهای مختلف و حالتهای گوناگون گردآوری شده است (ر.ک: بحرانی اصفهانی، 11 / 307 - 343؛ شیخ الاسلامی، 213 - 253). آن حضرت علیها السلام برای روزهای هفته (مجلسی، 87 / 338 - 339) و نیز، پس از کلیه نمازهای شبانه روز (ر.ک: ابن طاووس، فلاح السائل، 173 - 176، - 202 - 206، 238 - 241، 250 - 254؛ مجلسی، 83 / 66 - 68، 85 - 88، 102 - 105، 115 - 117) دعاها و مناجاتهای ویژه ای داشته است. طبیعی است که پیامد چنین برنامه ای، که پیوند همیشگی و بی واسطه انسان با پروردگار و انس با اوست، غرق شدن در حلاوت معنوی و در نتیجه ایجاد شادمانی و نشاط روحی خواهد بود. همچنین آن حضرت علیها السلام در برنامه نیایشی خود، نه تنها به دعا، بلکه به زمان اجابت آن نیز توجه داشته و آن را رعایت می کرده است (طبری امامی، 71؛ حر عاملی، 5 / 69؛ مجلسی، 86 / 269، 273؛ مقاله های تسبیح فاطمه علیها السلام؛ دعاها فاطمه علیها السلام).

یکی دیگر از راهکارها، انس و ارتباط با قرآن است. در پرتو ارتباط و انس

با قرآن که کتابی آسمانی و هدیه الهی به بندگان به شمار می رود، زمینه پرورش روحی و معنوی انسان فراهم می شود. در سیره و سخنان حضرت فاطمه علیها السلام، قرآن از جایگاه والایی برخوردار بوده و به عنوان منبعی مهم در تربیت معنوی، مورد توجهی ویژه است. آن حضرت علیها السلام، انسی خاص با قرآن داشت، به آن عشق می ورزید، آن را یکی از سه چیز مورد علاقه و محبت خود از دنیای مادی بر می شمرد (شیخ الاسلامی، 161) و دیگران را نیز به فهم و درک آن تشویق می نمود. حضرت فاطمه علیها السلام به آثار قرائت برخی از سوره های قرآن توجه داشته و از آن سخن می گفت و بدین ترتیب دیگران را به تلاوت آیات قرآن تشویق می نمود (متقی هندی، 1/ 582 - 583، مقاله های قرآن شناسی؛ سیره. عبادی و معنوی فاطمه علیها السلام).

3. تربیت اجتماعی:

تربیت اجتماعی به چگونگی ارتباط و تعامل صحیح فرد با دیگران مربوط می شود. ارتباطات اجتماعی شامل روابط انسان در درون خانواده و روابط او در بیرون خانواده است. حضرت زهرا علیها السلام در برنامه تربیتی خود، به ابعاد گوناگون تربیت اجتماعی افراد نیز اهتمام داشته اند؛ چنان که در این باره، نکات فراوانی از سیره و کلام ایشان گزارش شده است. حضرت فاطمه علیها السلام در زمینه ارتباط و تعامل مثبت با همسر، اصل مهم تربیتی رعایت حرمت و گرامیداشت همسر را مطرح کرده و به نقل از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آن را به عنوان شاخصی برای معرفی همسران برتر ارائه داده است. بر این اساس وی بهترین فرد را کسی می داند که با دیگران نرم خوتر و مهربان تر بوده و همسر خود را گرامی تر بدارد (طبری امامی، 76). حضرت زهرا علیها السلام به رغم عمر کوتاه خود، در زندگی با

همسر باوفایش، علی علیه السلام، الگوی ماندگاری از نحوه تعامل با همسر است. در منابع فراوان، گزارش شده است که ایشان با ایثار نسبت به همسر، او را در امور مادی بر خود مقدم میداشت (اسکافی، 236؛ طوسی، الامالی، 616؛ مجلسی، 59/43)؛ پیوسته ویژگیهای مثبت همسرش را به یاد می آورد و آنها را برجسته می کرد (ابن شهر آشوب، 112/3؛ مجلسی، 38/43 - 39) و بهترین یاور همسر برای اطاعت و بندگی پروردگار بود (ابن شهر آشوب، 131/3؛ مجلسی، 117/43؛ حویزی، 57/4، 229، مقاله های سیره همسرمداری فاطمه علیها السلام؛ فاطمه علیها السلام در کنار امام علی علیه السلام).

ارتباط حضرت زهرا علیها السلام با فرزندان، ارتباطی عاطفی و مهربانانه بود. با توجه به عمر کوتاه آن حضرت علیها السلام و خردسال بودن فرزندان، در تعاملات خود با فرزندان، اهتمام ویژه ای به جنبه های عاطفی آنان داشت. بازی با فرزندان و آموزش معارف توحیدی، سیاسی و اجتماعی به آنان در قالب شعر (ابن شهر آشوب، 159/3؛ مجلسی، 286/43)، از جلوه های تعامل سازنده حضرت فاطمه علیها السلام با فرزندان بود (مقاله سیره تربیت فرزند فاطمه علیها السلام).

از جمله اصولی که حضرت زهرا علیها السلام در زمینه روابط اجتماعی مطرح می نمود، خوش رویی با دیگران است که به فرموده او، پاداش بهشت را در پی دارد (مجلسی، 401/72؛ محدث نوری، 262/12). اصل دیگر، برخورد ملایم با دیگران است که حضرت فاطمه علیها السلام از آن به عنوان شاخصی برای شناخت انسانهای برتر یاد می کند (طبری امامی، 76؛ قیومی، 288). اوج توجه و اهتمام وی به تربیت اجتماعی را می توان از هم تراز دانستن ارزش حدیثی نزد آن حضرت علیها السلام، با ارزش دو فرزند دلبندهش، حسن و حسین علیها السلام دریافت. این حدیث که یادگاری از پدر بزرگوارش

رسول خدا صلی الله علیه و آله است، دربردارنده برخی از اصول تربیت اجتماعی است؛ از جمله: تعامل با همسایه ها و پرهیز از همسایه آزاری، حفظ زبان از سخنان ناروا و ناپسند، نیکو کاری به دیگران و بردباری در روابط اجتماعی (طبری امامی، 65 - 66 محدث نوری، 81/12). افزون بر آنچه گفته شد، در سیره حضرت فاطمه علیها السلام می توان به نمونه هایی از اهتمام ایشان نسبت به مسکینان و نیازمندان (ر.ک: شیخ الاسلامی، 41 - 43)، توجه ویژه به همسایگان و دعا برای آنان (صدوق، علل الشرایع، 182/1؛ طبری امامی، 152؛ اربلی، 96/2) اشاره کرد.

4. تربیت سیاسی:

اهمیت تصمیم گیری درست در جامعه و حساسیت درباره سرنوشت سیاسی خود و دیگران، بر کسی پوشیده نیست. بدین منظور انسانها باید از شناختی کافی، و تربیتی درست در این زمینه بهره مند باشند که در حوزه تفکر شیعی می توان از آن با عنوان «تربیت ولایی» نام برد. تربیت ولایی عبارت است از به کار گیری روشها و تدابیری جهت شناخت، برقراری رابطه عاطفی با معصومان علیهم السلام و پیروی از ایشان. به فرموده امام باقر علیه السلام، اهمیت هیچ یک از ارکان اسلام، به اندازه امامت و ولایت نیست (کلینی، 18/2، 21؛ صدوق، الخصال، 278). حضرت فاطمه علیها السلام که بر اساس نیاز به انسان کامل، به مقوله امامت و امام می نگریست (مقاله انسان شناسی)، توجه ویژه ای به این بعد از تربیت داشته و بیشترین تلاش وی این بود که افراد جامعه را نسبت به آن آگاه کند. ایشان به مناسبتهای گوناگون درباره جایگاه امامت و لزوم اطاعت از امام با مردم سخن می گفت؛ چنان که نمونه هایی از آن را می توان در خطبه های آن حضرت علیها السلام مشاهده کرد (مقاله امامت). به شهادت مورخان، حضرت

فاطمه علیها السلام در مسیر حمایت از امامت، تا پای جان ایستاد و در این راه به شهادت رسید (مقاله سیره سیاسی فاطمه علیها السلام).

روشهای تربیت:

از جمله موارد قابل تأمل در سخن و سیره حضرت فاطمه علیها السلام، استفاده از روشهای عام و خاص تربیتی است. روشهای تربیت - برخلاف اصول آن - راهکارهای جزئی و شیوه‌هایی هستند که مربی در پرتو اصول تربیت، آنها را برای رسیدن به اهداف تربیتی به کار می‌گیرد (باقری، 1/88-89). روشهای خاص، روشهایی هستند که در جهت پرورش بُعد خاصی از ابعاد تربیت به کار می‌روند که به تناسب، به برخی از آنها اشاره شد. ولی روشهای عام، برای پرورش دو یا چند بُعد از ابعاد تربیت کاربرد دارند. در اینجا روشهای عام تربیت مورد بررسی قرار می‌گیرند:

1. بیان فلسفه و آثار اعمال: حضرت فاطمه علیها السلام در خطبه فدکیه، به تفصیل، حکمت بسیاری از احکام و دستورهای عبادی و اخلاقی را بیان نمودند (ابن طیفور، 16؛ طبرسی، الاحتجاج، 1/134؛ به مقاله فلسفه احکام). این روش از بهترین روشهای تربیتی به شمار می‌رود؛ زیرا بیان علل لزوم انجام برخی از فعالیتهای تربیتی و نتایج و پیامدهای آنها، سبب آگاهی بیشتر فرد از تکالیف شده و با ایجاد انگیزه بیشتری در وی، باعث می‌شود تا بدون احساس الزام و تحمیل، بر اساس میل و رغبت خود، تکالیف تربیتی را انجام دهد. از سوی دیگر آن حضرت علیها السلام در مواردی به نتایج و آثار برخی از فعالیتهای تربیتی اشاره کرده است؛ برای نمونه در خطبه یادشده، ضمن بیان ویژگیهای قرآن، از آثار و نتایج پیروی از دستورهای آن سخن می‌گوید. بر این اساس، پیروی از قرآن را موجب رهنمون شدن انسان

به رضوان الهی و گوش دادن به آن را سبب نجات و رستگاری معرفی نموده (ابن طیفور، 16؛ طبری امامی، 113؛ طبرسی، الاحتجاج، 1/134) و عبادت خالصانه خدا را موجب آن می داند که پروردگار برترین مصلحت او را به سویش فرو بفرستد (ابن فهد حلی، 218؛ مجلسی، 249/67 - 250؛ 184/68).

2. معرفی الگو:

از جمله مواردی که در کلام آن حضرت علیها السلام می توان ملاحظه نمود، استفاده از روش معرفی الگوست. به نظر اندیشمندان علوم تربیتی، وجود الگوی عملی و مناسب برای پیگیری در فرایند تربیت، امری ضروری است؛ چرا که عمل، تأثیر گذارتر از سخن است. قرآن کریم از پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله (احزاب، 21)، حضرت ابراهیم علیه السلام و پیروانش به عنوان اسوه حسنه یاد نموده (ممتحنه، 4، 6) و پس از نام بردن از برخی پیامبران، دستور می دهد که از راه و روش آنها پیروی شود (انعام، 90). حضرت فاطمه علیها السلام نیز در سخنان خود، پیامبر صلی الله علیه و آله و علی علیه السلام را الگو خوانده، آن دو را پدران امت، معرفی می کند که کژیها را رفع و انحرافها را اصلاح می کنند؛ چنانچه مردم از آنها اطاعت کنند، از عذاب جاویدان نجات می یابند؛ و اگر همراه و یاورشان باشند، نعمتهای جاوید خداوندی ارزانی آنان خواهد بود (تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام، 330 بحرانی، 245/3؛ مجلسی، 23/259، 9/36). حضرت فاطمه علیها السلام نه تنها در برنامه تربیتی خود به معرفی الگو می پرداخت، بلکه خود، در عرصه تعلیم و تربیت، الگویی بی همتا برای رهروانش به شمار می رود.

3. تشویق:

یکی از روشهای عام تربیت، روش تشویق افراد در پی انجام کار پسندیده است. در قرآن کریم از این روش به طور گسترده استفاده شده است.

ص: 428

بر اساس یکی از آیات، هرکس کار نیکی انجام دهد، ده برابر آن پاداش می یابد (انعام، 160). حضرت زهرا علیها السلام در خطبه معروف خویش حکمت ثواب بر اطاعت خداوند را، رهنمون شدن انسانها به بهشت معرفی نمود (ابن طیفور، 15؛ طبرسی، الاحتجاج، 1/133). آن حضرت علیها السلام در سیره خود، از این روش در تربیت فرزندان بهره می جست؛ چنان که امام حسن علیه السلام را که کودکی خردسال بود، تشویق می کرد تا هنگامی که به مسجد می رود، به سخنان رسول خدا صلی الله علیه و آله گوش فرا داده، آن را برایش گزارش کند (ر.ک: ابن شهر آشوب، 175/3؛ مجلسی، 338/43).

4. انذار و تنبیه: استفاده از روش انذار و تنبیه نیز، مورد توجه حضرت فاطمه علیها السلام بوده است. هدف از این روش، آگاه کردن تربیت پذیر و نشان دادن عواقب و پیامدهای کارهای ناشایست و برحذر داشتن از انجام یا تکرار آنهاست (ر.ک: باقری، 187/1 - 191). مربی واقعی کسی است که از روشهای تشویق، تنبیه و انذار به طور متعادل استفاده کند؛ چنان که از نگاه امیر مؤمنان علیه السلام، فقیه کسی است که مردم با انذارش از رحمت خدا ناامید نشده، از بشارتش خود را از مکر و عذاب الهی ایمن ندانند (نهج البلاغه، حکمت 90/4). حضرت زهرا علیها السلام افزون بر تشویق، به این روش نیز توجه داشت. او حکمت وجود قوانین تنبیهی و کیفری را، بازدارندگی آنها و رهایی انسان از عذاب اخروی معرفی کرده است (ابن طیفور، 15؛ طبری امامی، 112؛ طبرسی، الاحتجاج، 1/133). همچنین آن حضرت علیها السلام، هنگام معرفی خود، با برشمردن سجایای اخلاقی رسول خدا صلی الله علیه و آله، به ویژگی منذر بودن آن حضرت صلی الله علیه و آله و استفاده ایشان از انذار و تنبیه زبانی در ابلاغ رسالت خود اشاره نمود (طبری امامی، 114، 121؛ طبرسی، الاحتجاج، 1/135، 141).

در زندگی حضرت زهرا علیها السلام به خاطر شرایط خاص سیاسی و اجتماعی، و مطرح شدن مسئله خلافت و فدک، تنبیه زبانی در قالب سرزنش و نکوهش مردم روزگار، بیش از مراتب دیگر تربیت نمود داشته است. آن حضرت علیها السلام پس از غصب خلافت و فدک، هنگامی که گروهی از زنان مدینه به عیادتش رفته و جویای حال وی شدند؛ آنها و مردانشان را این گونه نکوهش نمود: «به خدا در حالی صبح کردم که از دنیای شما متنفرم، مردان شما را دشمن می شمارم و از آنها بیزارم، آنان را آزمودم و دور افکندم و امتحان کردم و مبعوض داشتم» (ابن طیفور، 19؛ طبری امامی، 125؛ طبرسی، الاحتجاج، 147/1). حضرت فاطمه علیها السلام در اندازهای خود، از آیات قرآن که مشتمل بر انداز و بیان عواقب سوء اخروی کج رویها بود، بسیار بهره جسته است؛ چنان که در جایی از خطبه فدکیه می فرماید: «چه خوش وعده گاهی است قیامت! در آن روز اهل باطل زیان می برند و آنگاه دیگر ندامت و پشیمانی شما سودی نخواهد داشت و برای هر خبر قرارگاهی است؛ پس خواهید دانست که عذاب خواری افزا بر چه کسی فرود خواهد آمد و عذاب جاویدان، شامل چه افرادی خواهد شد» (طبری امامی، 117 - 118؛ طبرسی، الاحتجاج، 139/1). این بخش از سخنان به آیات متعددی از قرآن کریم اشاره دارد (انعام، 67؛ زمر، 39 - 40؛ جاثیه، 27). ایشان در کنار انداز، به پیامدهای اخروی و آثار و عواقب دنیوی انحرافها نیز اشاره نموده، مردم را نسبت به آن بیم می دهد. حضرت زهرا علیها السلام در خطبه دیگری چنین انداز داده است: «بشارت میدهم شما را به شمشیرهای برنده و سلطه تجاوز گرانی ستمکار و خونخوار، هرج و مرجی فراگیر، و حکومتی مستبد از سوی ظالمان،

حکومتی که ثروتهای شما را بر باد دهد و جمعیت شما را درو کند!» (ابن طیفور، 20؛ طبرسی، الاحتجاج، 149/1، مقاله خطبه های فاطمه علیها السلام).

عوامل تربیت:

عوامل تربیت کلیه مؤلفه های تأثیرگذار در فرایند تعلیم و تربیت را دربر می گیرد، خواه این عوامل انسانی باشند یا غیر انسانی. تأثیر یک عامل گاه دارای رویکردی مثبت است و گاه منفی که در صورت اخیر از آن به مانع تربیت نیز تعبیر می شود. نخستین و مهم ترین عامل تربیتی، پدر و مادر و کانون خانواده است. والدین به علت ارتباط گسترده با فرزندان، نقش برجسته ای در تربیت آنان دارند. در این میان نقش مادر - به ویژه در مرحله کودکی فرزندان - بسیار برجسته تر است؛ چرا که مادر از عواطف و احساسات بیشتری برخوردار بوده و همان گونه که حضرت زهرا علیها السلام اشاره می کند، از هرکسی نسبت به فرزندش مهربان تر است (ر.ک: احمد بن حنبل، 150/3 - 151؛ هیشمی، 10 / 316؛ صالحی شامی، 11 / 49؛ قندوزی، 2 / 139). به گفته بسیاری از آگاهان به امور اجتماعی و تربیتی، نقش پذیری افراد در جامعه و نوع رفتارهای سیاسی، اجتماعی و فرهنگی که انسانها در بزرگسالی از خود نشان می دهند، تا حدود زیادی متأثر از تربیت خانوادگی آنهاست (ر.ک: امینی، 20 - 21؛ شعاری نژاد، 151؛ قائمی، 123)؛ از این رو در منابع دینی و سیره اولیای الهی، به نقش والدین توجه فراوانی شده است (طبرسی، مکارم الاخلاق، 421؛ حر عاملی، 15 / 123؛ محدث نوری، 15 / 168 - 169)؛ چنان که پیش تر به نمونه هایی از آن پیرامون چگونگی ارتباط حضرت زهرا علیها السلام با فرزندانش، در بررسی ابعاد تربیت اشاره شد.

در کنار محیط سالم خانواده و والدین شایسته، وجود یک برنامه تربیتی جامع و مناسب، بسیار مهم است. در جوامع دینی، این نقش را کتب آسمانی به عهده دارند و در دین اسلام، از قرآن به عنوان کتاب هدایت و تربیت (یونس، 57؛ اسراء، 9)، مایه شفا و رحمت (یونس، 57؛ اسراء، 82)، موعظه (یونس، 57) و ذکر (حجر، 9؛ انبیاء، 50؛ یس، 69؛ ص، 8، 187 قمر، 17، 22، 32، 40) یاد شده که همه به جنبه های تربیتی آن اشاره دارند. در سیره و سخن حضرت فاطمه علیها السلام نیز این موضوع جایگاه ویژه ای دارد؛ وی با الهام از کلام الهی، آن را به عنوان عامل مهم تربیتی معرفی کرده و از کارکردهای پرورشی آن سخن گفته است. به فرموده حضرت فاطمه علیها السلام، فروغ قرآن، تابان، شعاعش درخشان، دلپهایش آشکار، حقایقش روشن و آموزه هایش (ظواهر آن) نمایان است؛ پیروانش سعادت‌مندانند و پیروی از آن راهگشای روضه رحمت و گوش فرادادن به آن، مایه رهایی و رستگاری است. در پرتو هدایت آن می توان به حجت‌های روشن خداوند، باید‌ها و نبایدها (واجبها و حرامها)، دلپهای آشکار، برهانهای کامل، فضایل پسندیده، مباح‌های بخشیده شده و قوانین و آیین واجب شده پروردگار راه یافت (ابن طیفور، 16؛ طبری امامی، 113؛ طبرسی، الاحتجاج، 1/134؛ مقاله قرآن شناسی).

در فرهنگ توحیدی، پس از ارائه برنامه های تربیتی و فرستادن پیامبران و کتابهای آسمانی، تربیت انسانها، نیازمند راهنمایی و هدایت معصومان علیهم السلام و بندگان برگزیده الهی است. بر این اساس، حضرت زهرا علیها السلام، اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله را وسیله ارتباط خدا با بندگان، برگزیدگان خدا، جایگاه پاکیها، دلپهای روشن خدا و وارثان پیامبران الهی معرفی می کند (جوهری بصری، 101؛ ابن ابی الحدید، 16 / 211؛

قیومی، 270)؛ آنان که در پرتو عبودیت و بندگی، مظهر صفات الهی و واسطه فیض و رحمت پروردگار نسبت به بندگان شده اند. قرآن کریم از این هدایتگران به عنوان مقتدا، اسوه و امام یاد کرده (انعام، 90؛ انبیاء، 73؛ احزاب، 21؛ ممتحنه، 4، 6) و در یک فرمان کلی، از انسانها می خواهد که وسیله ای به سوی او بجویند (مائده، 35).

رابطه و پیوند عاطفی میان معصومان علیهم السلام و رهروان آنها، نقش مهمی در تربیت آنان دارد. از سویی، شیعیان به آنان توسل می جویند، در شادیهای آنان شاد و در غم و اندوه آنان اندوهناک اند (صدوق، الخصال، 635؛ ابن شعبه حرانی، 123؛ مجلسی، 18/65)؛ پیوسته به یاد آنها هستند، به آنان عشق می ورزند، و در راه زنده نگه داشتن مکتب و مرام آنها از مال و جان خود می گذرند (صدوق، الخصال، 635؛ ابن شعبه حرانی، 123؛ مجلسی، 18/65) و از سوی دیگر، معصومان علیهم السلام همچون حضرت فاطمه علیها السلام پیروان خود را مورد لطف و عنایت قرار می دهند، در حقشان دعا کرده و از آنان نزد پروردگار، شفاعت می کند (مجلسی، 27 / 140، 355/73)، در گرفتاریها و سختیها آنها را یاری می کنند و پناهگاه مطمئنی برای آنان هستند. روشن است که این رابطه متقابل، در انسان نشاط و آرامش ایجاد کرده، به او توانی مضاعف می بخشد و امید دستیابی به اهداف مورد نظر را در وی زنده می کند و او را در این مسیر ثابت قدم نگه می دارد.

موانع تربیت:

مهم ترین موانع تربیتی از منظر اسلام، هوای نفس و شیطان است. شیطان با وسوسه (طه، 120)، تزئین اعمال (نحل، 63، نمل، 24) و وعده های دروغین (نساء، 120) به فریب کاری می پردازد. حضرت فاطمه علیها السلام نیز در سخنان

خود از نقش شیطان در اغواگری و گمراهی انسان یاد می‌کند. آن حضرت علیها السلام در خطبه فدکیه، ستمکاران در حق خود را افرادی می‌داند که به ندای اغواگر شیطان پاسخ دادند؛ وی در تبیین فرایند اغواگری شیطان می‌فرماید: «شیطان سرش را از مخفیگاهش بیرون آورد و شما را به سوی خود خواند پس شما را آماده پذیرش دعوت و منتظر فریب خویش یافت، سپس شما را به اقدام دعوت کرد و شما را برای حرکت سبک بار یافت. شعله‌های خشم و غضب را در شما برافروخت و شما را غضبناک یافت» (طبری امامی، 116؛ طبرسی، الاحتجاج، 137/1؛ ابن طاووس، الطرائف، 265 - 266). هوای نفس نیز در مسیر تربیت، باعث اخلال شده، انسان را به انجام گناه فرمان می‌دهد (یوسف، 53). حضرت زهرا علیها السلام نکوهش هوای نفس و خودرأیی در تربیت سیاسی، آن را یکی از عوامل بازدارنده مردم از موضع‌گیری درست در مسئله خلافت پس از پیامبر صلی الله علیه و آله می‌داند (خزاز قمی، 199 - 200؛ مجلسی، 353/36؛ محدث قمی، 344)؛ همچنان که با سرزنش پیمان شکنان زمان خود، ارتکاب گناه و رفتار ناشایست آنان را سبب مهر خوردن بر گوش و چشم دل، و اندیشه نکردن در آیات قرآن معرفی می‌کند؛ کژی‌هایی که پیامد آن روی آوردن به سخنان باطل و نادیده گرفتن اعمال زشت و زیان بار بود (طبرسی، الاحتجاج، 144/1؛ مجلسی، 233 - 232/29، 305؛ 353/36 - 354).

منابع:

ابن ابی الحدید، عزالدین (م. 656ق.)، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، دار احیاء الکتب العربیة، 1378ق؛ ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (م. قرن 4)، تحف العقول عن آل الرسول صلی الله علیه و آله، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، نشر اسلامی، 1404ق؛ ابن شهر آشوب،

محمد بن علي (م. 588ق.)، مناقب آل أبي طالب، تحقيق گروهی از اساتید نجف اشرف، النجف الاشرف، المكتبة الحيدرية، 1376ق؛ ابن طاووس، علي بن موسى (م. 664ق.)، الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف، قم، مطبعة الخيام، 1399ق؛ همو، فلاح السائل، قم، مكتب الاعلام الاسلامي؛ ابن طيفور، احمد بن ابي طاهر (م. 380ق.)، بلاغات النساء، قم، مكتبة بصيرتي؛ ابن فهد حلي، احمد بن محمد (م. 841ق.)، عدة الداعي و نجاح الساعي، تحقيق احمد موحدى قمى، قم، مكتبة وجداني؛ ابن منظور، محمد بن مكرم (م. 711ق.)، لسان العرب، قم، نشر ادب الحوزة، 1405ق؛ ابونعيم اصفهاني، احمد بن عبدالله (م. 430ق.)، حلية الاولياء وطبقات الاصفياء، تحقيق سعيد بن سعد الدين اسكندراني، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1421ق؛ احمد بن حنبل، شيباني (م. 241ق.)، مسند احمد بن حنبل، بيروت، دار صادر، اربلى، علي بن عيسى (م. 693ق.)، كشف الغمة في معرفة الائمة عليهم السلام، بيروت، دارالاضواء، 1405ق؛ اسكافي، محمد بن عبدالله (م. 220ق.)، المعيار و الموازنة في فضائل الامام امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام، تحقيق محمدباقر محمودى، 1402ق؛ امام خمينى، سيدروح الله موسى (م. 1409ق.)، صحيفه امام، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى، 1378ش؛ امينى، ابراهيم، تربيت، قم، بوستان كتاب، 1386ش؛ باقرى، خسرو، نگاهى دوباره به تربيت اسلامى، تهران، انتشارات مدرسه، 1385ش؛ بحراني، سيدهاشم حسيني (م. 1107ق.)، البرهان في تفسير القرآن، تهران، بنياد بعثت، 1416ق؛ بحراني اصفهاني، عبدالله بن نورالله (م. قرن 12)، عوالم العلوم و المعارف و الاحوال، قم، مؤسسه امام مهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، 1425ق؛ بنارى، علي همت، نگرشى بر تعامل فقه و تربيت، قم، انتشارات مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى، 1383ش؛ تفسير منسوب به امام عسكرى عليه السلام، التفسير المنسوب إلى الإمام العسكرى عليه السلام، قم، مدرسة الامام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، 1409ق؛ جوهرى بصرى، احمد بن عبدالعزيز (م. 323ق.)، السقيفة و فدك، تحقيق محمدهادى امينى، بيروت،

شركة الكتبي، 1413ق؛ حر عاملی، محمد بن حسن (م. 1104ق.)، وسائل الشیعة، تحقیق ربانی شیرازی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1403ق؛ حویزی، عبدعلی بن جمعه (م. 1112ق.)، تفسیر نورالثقلین، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، قم، انتشارات اسماعیلیان، 1412ق، خزاز قمی، علی بن محمد (م. 400ق.)، کفایة الأثر فی النص علی الأئمة الاثني عشر علیهم السلام، تحقیق سیدعبداللطیف حسینی کوه کمری، قم، انتشارات بیدار، 1401ق؛ خواجه نصیر طوسی، محمد بن محمد (م. 672ق.)، اخلاق ناصری، تحقیق مینویی، حیدری، تهران، 1360 ش؛ دورانت، ویلیام جیمز (م. 1981م.) تاریخ تمدن، ترجمه احمد آرام و دیگران، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، 1380ش؛ دهخدا، علی اکبر (م. 1334ش.) و دیگران، لغت نامه، تهران، مؤسسه لغت نامه دهخدا و دانشگاه تهران، 1373ش؛ راغب اصفهانی، حسین بن محمد (م. 502ق.)، مفردات الفاظ القرآن، نشر الكتاب، 1404ق؛ راوندی، سید فضل الله بن علی (م. 571ق.)، النوادر، تحقیق سیدرضا علی عسکری، قم، انتشارات دار الحدیث، 1377ش؛ رجبی، محمود، انسان شناسی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، 1386ش؛ ری شهری، محمد، میزان الحکمه، قم، انتشارات دار الحدیث، 1375ش؛ شاذان قمی، شاذان بن جبرئیل (م. 660ق.)، الفضائل، النجف الاشرف، المطبعة الحیدریة، 1381ش؛ شریعتمداری، علی، اصول و فلسفه تعلیم و تربیت، تهران، انتشارات امیرکبیر، 1364ش؛ همو، تعلیم و تربیت اسلامی، تهران، انتشارات امیرکبیر، 1384ش؛ شعاری نژاد، علی اکبر، روان شناسی رشد، تهران، انتشارات اطلاعات، 1388ش؛ شکوهی، غلامحسین، مبانی و اصول آموزش و پرورش، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی، 1370ش؛ شیخ الاسلامی، سید حسین، مسند فاطمة الزهراء علیها السلام، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، 1419ق؛ صالحی شامی، محمد بن یوسف (م. 942ق.)، سبل الهدی و الرشاد فی سیرة خیر العباد، تحقیق عادل احمد، علی محمد، بیروت، دارالکتب العلمیة، 1414ق؛ صدوق،

محمد بن علي (م. 381ق.)، الامالي، قم، مؤسسة البعثة، 1417ق؛ همو، الخصال، تحقيق علي اكبر غفاري، قم، نشر اسلامي، 1403ق؛ همو، علل الشرايع، تحقيق سيد محمدصادق بحر العلوم، النجف الاشرف، المكتبة الحيدرية، 1385ق؛ طباطبائي، سيد محمد حسين (م. 1402ق.)، الميزان في تفسير القرآن، قم، نشر اسلامي، 1417ق؛ طبرسي، احمد بن علي (م. 560ق.)، الاحتجاج، تحقيق سيد محمدباقر خراسان، النجف الاشرف، دار النعمان، 1386ق؛ طبرسي، حسن بن فضل (م. 554ق.)، مكارم الاخلاق، الشريف الرضي، 1392ق؛ طبري امامي، محمد بن جرير (م. قرن 5)، دلائل الامامه، قم، مؤسسة البعثة، 1413ق؛ طوسي، محمد بن حسن (م. 460ق.)، الامالي، تحقيق مؤسسة البعثة، قم، دار الثقافة، 1414ق؛ همو، التبيان في تفسير القرآن، تحقيق احمد قصير عاملي، مكتب الاعلام الاسلامي، 1409ق؛ همو، مصباح المتهدج، بيروت، مؤسسة فقه الشيعة، 1411ق؛ غزالي، محمد بن محمد (م. 505ق.)، احياء علوم الدين، دار الفكر؛ فيض كاشاني، محسن (م. 1091ق.)، محجة البيضاء في تهذيب الأحياء، قم، نشر اسلامي، 1415ق؛ قائمي، علي، در مكتب فاطمه عليها السلام، انتشارات اميري؛ قندوزي، سليمان بن ابراهيم (م. 1294ق.)، ينابيع المودة لذوي القربى، تحقيق سيد علي جمال اشرف حسيني، دار الاسوة، 1416ق؛ قيومي، جواد، صحيفة الزهراء عليها السلام، قم، نشر اسلامي، 1373ش؛ كردان، علي محمد و ديگران، فلسفه تعليم تربيت، تهران، انتشارات سمت، 1372ش؛ كاظم زاده، حسين، اصول اساسي فن تربيت، تهران، شركت نسبي اقبال و شركاء، 1330ش؛ كتاب مقدس، ترجمه فاضل خان همداني، ويليام گلن، هنري مرتن، تهران، انتشارات اساطير، 1380ش؛ كجوري، محمد باقر (م. 1313ق.)، الخصائص الفاطمية، تحقيق سيد علي جمال اشرف، الشريف الرضي، 1380ش؛ كليني، محمد بن يعقوب (م. 329ق.)، الكافي، تحقيق علي اكبر غفاري، تهران، دارالكتب الاسلامية، 1363ش؛ كوفي، محمد بن سليمان ات (م. قرن 3)، مناقب الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، تحقيق محمدباقر محمودي، قم،

مجمع احیاء الثقافة الاسلامية، 1412ق؛ کومبز، فیلیپ، بحران جهانی تعلیم و تربیت، ترجمه حسن صفاری، کوکب صفاری، تهران، یونسکو، 1970م، لیثی واسطی، علی بن محمد (م. قرن 6)، عیون الحکم و المواعظ، تحقیق حسین حسینی، قم، انتشارات دار الحدیث، 1376ش؛ متقی هندی، علی (م. 975ق.)، کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال، تحقیق بکری حیانی، صفوة السقا، بیروت، مؤسسة الرسالة، 1409ق؛ مجلسی، محمدباقر (م. 1111ق.)، بحار الانوار، تحقیق محمدباقر بهبودی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1403ق؛ محدث قمی، عباس (م. 1359ق.)، الانوار البهیة فی تواریخ الحجج الالهیه، قم، نشر اسلامی، 1417ق؛ محدث نوری، میرزا حسین (م. 1320ق.)، مستدرک الوسائل، بیروت، مؤسسة آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، 1408ق؛ مرعشی نجفی، سیدشهاب الدین (م. 1411ق.)، شرح احقاق الحق، قم، کتابخانه مرعشی نجفی؛ مصباح یزدی، محمد تقی، جامی از زلال کوثر، تحقیق محمدباقر حیدری، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، 1381ش؛ مطهری، مرتضی (م. 1358ش.)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران، انتشارات صدرا، 1377ش؛ مغربی، قاضی نعمان بن محمد تمیمی (م. 363ق.)، دعائم الاسلام، تحقیق آصف فیضی، القاهرة، دار المعارف، 1383ق؛ نصری، عبدالله، مبانی انسان شناسی در قرآن، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، 1379ش؛ نهج البلاغه، الامام علی بن ابی طالب علیه السلام، الشریف الرضی، تحقیق و شرح محمد عبده، بیروت، دار المعرفة، 1412ق؛ هوارد، اوزمن، کروار، سموئل ام، مبانی فلسفی تعلیم و تربیت، ترجمه گروهی از مترجمان، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، 1379ش؛ هیثمی، علی بن ابی بکر (م. 807ق.)، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، بیروت، دارالکتب العلمیه، 1408ق.

علی همت بناری

ص: 438

پیوند سیاست با عدالت در اندیشه حضرت فاطمه علیها السلام.

سیاست از ریشه «س و س» است، واژه شناسان آن را به مالک بودن و سرپرستی امور (جوهری، 938/3؛ ابن منظور، 108/6)، تدبیر مستمر (عسکری، 288) و قیام به مصالح (ابن اثیر، 421/2) معنا نموده‌اند. در اصطلاح نیز، تعریف‌های گوناگونی برای آن ارائه شده است؛ از جمله در قدیمی‌ترین تعریف آن در فلسفه و منطق به معنای تدبیر، یعنی سامان دادن کارها برای هدفی از پیش تعیین شده به کار رفته است. همچنین در گذشته برای آنچه امروزه به کشورداری معروف است، عنوان تدبیر و «سیاست عامه» را به کار می‌بردند که در برابر «سیاست خاصه»، به معنای تدبیر امور منزل و سیاست «خاصة الخاصة»، به معنای تدبیر امور اخلاقی و رفتاری مورد استفاده قرار می‌گرفت (ر.ک: فارابی، 35؛ ابن سینا، 14/1؛ ابن بهرزی، 112؛ نراقی، 32/1؛ جبر، 574). در دوره‌های بعد، برخی از نظریه پردازان مانند فرانکل، ماکیاولی، فرانکلین و نیچه آن را علم قدرت، یعنی تدبیر قدرت، نام نهادند (دوورژه، 3)؛ گروهی دیگر از اندیشوران بر این باورند که علم سیاست، دانشی است که رفتار دولت را مورد بررسی و مطالعه قرار می‌دهد (وینسنت، 20).

عدالت نیز از ریشه «ع دل» است که واژه شناسان برای آن معانی گوناگونی برشمرده‌اند؛ همچون: تعادل، تناسب، تساوی، برابری، میانه روی، استواری، استقامت و انصاف (ر.ک: فراهیدی، 38/2 - 40؛ راغب اصفهانی، 325؛ ابن منظور، 430/11؛ فیومی، 396/2). در معنای اصطلاحی، با توجه به ابعاد گوناگون عدالت، یعنی

جنبه های فلسفی، کلامی، تشریحی، اخلاقی و اجتماعی، تعریفهای مختلفی برای آن ذکر شده است (مقاله عدل الهی). تعریفهای یادشده تابعی از مکاتب و دیدگاههای مختلف درباره این گونه از مفاهیم ارزشی هستند.

به طور کلی در تعریف ذات گرایان از عدالت اجتماعی - که تعریفی کلاسیک است - عدالت مفهومی است برخوردار از حقیقت و ذاتی که همیشه وجود دارد و با کوشش و کشف باید به آن دست یافت؛ در این پیوند افلاطون عقیده دارد که عدالت، دارای یک مُثُل و نمونه آرمانی است (ر.ک: فارابی، 99 کاپلستون، 201 / 1، 230، 235). ولی در تعریفهای مدرن که در جوامع غربی ارائه شده - از روسو تا جان رالز - عدالت امری ساختگی، قراردادی و توافقی است (ر.ک: قربان نیا، 95؛ بلوم، 748 / 2 - 751).

در اندیشه دینی، عدالت به معنای گسترده آن، نه به معنای مطلق میانه و حدّ وسط، بلکه آن گونه که امیر مؤمنان علی علیه السلام در برتری عدالت بر «جود»، به آن اشاره دارد (نهج البلاغه، حکمت 437 (102/4))، معادل حق و سزاوار بودن و قرار دادن هر چیز در جای شایسته خود است. در تعابیر دینی، گاه از واژه «قسط» نام برده شده است (نساء، 135؛ مائده، 8؛ انعام، 152؛ اعراف، 29؛ الرحمن، 9). این واژه اسم مصدر بوده و به معنای رساندن حق به محل و موردش و نیز، دادن سهم افراد در مقام اجرای عدالت و تحقق آن در خارج است (فراهدی، 71/5؛ مصطفوی، 257/9 - 258). با توجه به آنچه گفته شد، پیوند عدالت و سیاست از منظر دینی، مستلزم انطباق رفتارهای افراد و نهادهای سیاسی با معیارهای حق، یعنی اندیشه و رفتار توحیدی است. در این نوع از سیاست، نه تنها قدرت و منافع نفسانی هدف نیستند، بلکه مهم آن

است که قدرت، ابزاری در خدمت تعالی و هدایت انسانها و اصلاح جامعه بوده و مقصد نهایی قرب به خداوند باشد (صدر، 246)؛ به گونه ای که در پرتو هدایت‌های اسلامی، حقوق افراد و گروهها تأمین گردیده و زمینه‌های استثمار، استضعاف و محرومیت مردم از حقوقشان برطرف شود.

سیاست و عدالت و پیوند این دو، پیشینه ای به گستردگی تاریخ جامعه بشری دارند. حتی هدف در کهن ترین قانون مکتوب در اندیشه بشری، اجرای عدالت بوده است. در مقدمه قانون حمورابی، اجرای حقوق، همان چیزی است که خدایان برای اجرای عدالت، به آن فرمان داده اند تا هر آنچه پلیدی است نابود شود و قوی، حق ضعیف را پایمال نکنند (ر.ک: بیات، 371). افلاطون بر این باور بود که عدالت با حروف ریز بر لوح دل هر فرد و با حروف درشت تر بر لوح دولت نوشته شده است (927). از نگاه او «سیاست»، همان عدالت در مدینه (شهر) و اجتماع، و «فضیلت»، جریان عدالت در فرد است (ر.ک: فارابی، 15). توجه افلاطون به عدالت چنان بود که موضوع نامدارترین اثر خود (جمهور) را بر پایه عدالت نهاد. هدف او در این کتاب، نشان دادن طبیعت و سرشت عدالت در جامعه است (ر.ک: کاپلستون، 259/1). وی همچنین عدالت را جزء اساسی و بنیادین «خیر» معرفی می کند (Ryle, 6/330). ارسطو، شاگرد افلاطون نیز، با توجه به رسالت و برتری دانش سیاست، تأکید می کند که نیکی، جز دادگری نیست که صلاح عامه به آن وابسته است (132).

همراهی سیاست و عدالت در اندیشه سیاسی اسلام، از اهمیت دو چندان برخوردار است. در قرآن کریم، خداوند به دادگری امر نموده (نحل، 90) و عدالت،

هدف بعثت انبیا تلقی شده است (حدید، 25). در آموزه های ارائه شده از سوی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام ماهیت و آثار عدالت در ابعاد مختلف مورد توجه قرار گرفته است؛ از جمله تأکید بر اینکه عدالت، تداوم بخش نعمت (صدوق، عیون اخبار الرضا علیه السلام، 26/1؛ مجلسی، 26/72؛ محدث نوری، 317/11)، پدید آورنده ثبات و آرامش دولتها و عامل پایداری قدرت، نظام حکومت، معیار سیاست ورزی، نور چشم حکومتها و زینت سیاست و سیاستمداران (ر.ک: محدث نوری، 318/11 - 320؛ ری شهری، 1838/3 - 1839) است. بر اساس برخی از روایات، یک ساعت عدالت ورزی، از هفتاد سال عبادت برتر است (طبرسی، مشکاة الانوار، 544؛ مجلسی، 352/72؛ محدث نوری، 317/11).

حضرت فاطمه علیها السلام نیز - چنان که در خطبه فدکیه آمده است - بر این باور بود که عدالت، عامل آرامش و پیوند دلهاست: «وَالْعَدْلَ تَسْكِينًا (تَسْبِيحًا) لِلْقُلُوبِ» (صدوق، من لا يحضره الفقيه، 568/3؛ همو، علل الشرایع، 248/1؛ طبرسی، الاحتجاج، 134/1؛ مجلسی، 29/233). آن حضرت علیها السلام عدالت را در بُعدی فراتر از حاکمیت مطرح کرده است؛ به نظر ایشان هر انسان توحید گرا باید در مسیر عدالت حرکت کرده و با خود، خانواده، بستگان خویش، جامعه و حتی همه جهان بر اساس عدالت و دادگری رفتار کند (قزوینی، 449 - 450)؛ چرا که در اندیشه دینی، عدالت، معیار همه چیز است. اعتدال در محور هستی قرار دارد و همه امور آن از تکوین و تشریح، بر اساس عدل است (مطهری، 149/2). البته برای اجرای عدالت و دستورهای دین، در بُعد اجتماعی، سیاست و حکومت از اهمیتی بنیادین برخوردار است و از همین روست که دو مفهوم سیاست و عدالت دارای پیوندی عمیق با هم هستند و

سیاست بدون تحقق عدالت، بسیار شکننده و بی محتوا خواهد بود.

از نگاه حضرت زهرا علیها السلام حکومتی می تواند به اجرای عدالت در جامعه اقدام نموده و انتظارات دین را در این باره تأمین کند که حاکمان آن، خود، عادل باشند و دستیابی آنها به قدرت بر اساس موازین عادلانه صورت گرفته باشد. با قدرت فراهم آمده از جور و تصاحب ناحق، نه تنها نمی توان عدالت را برپا کرد، بلکه دستاوردهای پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و مردم در طول 23 سال رهبری آن حضرت صلی الله علیه و آله، از دست خواهد رفت. به همین جهت پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله، بخش عمده ای از فعالیت های اجتماعی آن حضرت علیها السلام به روشنگری افکار عمومی و هشدار درباره این خطر اختصاص یافت. خطبه فدکیه، مراجعه به خانه انصار، گفتگو با زنان مدینه و مویه بر مزار شهدای احد، گوشه هایی از این تلاش را به تصویر می کشد. آن حضرت علیها السلام در سخنان و رفتار خویش، مشروعیت سیاسی، اهداف و کارکردهای حکومت و شایستگی حاکمان سیاسی را با مؤلفه های عدالت پیوند می زند (ادامه مقاله).

اهداف سیاست:

فیلسوفان سیاسی درباره اهداف مورد نظر در رفتارهای سیاسی و نهادهای مربوط به آن اختلاف نظر دارند: در حالی که فلاسفه لیبرال، بر آزادی به عنوان هدف غایی و نهایی زندگی سیاسی تأکید می کنند، فلاسفه سیاسی مارکسیست و سوسیالیست، بر مساوات و جامعه بی طبقه اصرار می ورزند. در این میان فلاسفه سیاسی مسلمان از اجرای عدالت به عنوان عبادتی برای تقرب به خدا و لقاء الله به عنوان مقصد نهایی و هدف سیاسی سخن می گویند (ر.ک: صدر، 246)؛ از این رو نخستین گام عدالت خواهی در ابعاد مختلف

ص: 443

آن در اندیشه توحیدی، همواره با نوعی قیام برای برپایی دین الهی و مبارزه با طاغوت و فرهنگ جاهلی همراه است؛ چرا که عدالت مستلزم قرار گرفتن اندیشه توحیدی در رأس همه امور و ایجاد زمینه های مادی و معنوی مناسب و متعادل برای همه افراد جامعه برای رسیدن به اهداف متعالی است؛ حال آنکه این اهداف دقیقاً با سیاستهای حاکمان طاغوت و فرهنگ کفر و جاهلی مغایرت دارد. بر اساس بسیاری از آیات، هدف از فرستادن کتابهای آسمانی و ارسال رسولان، خارج کردن مردم از ظلمات به سوی نور، برداشتن غل و زنجیر جاهلی و هدایت به صراط مستقیم بوده است (ابراهیم، 1؛ اعراف، 157؛ جمعه، 2). بی گمان یکی از ابعاد هدایت و مصداقهای خروج از ظلمات به سوی نور، خروج از ظلم و تجاوز به حقوق دیگران و تلاش عموم مردم در جهت تحقق عدالت می باشد. در آیه 25 سوره حدید آمده است که هدف ارسال رسولان و فرستادن کتاب آسمانی و میزان، این بوده که مردم برای عدالت به پا خیزند و آن را برپا دارند. چنان که در برخی از آیات به مأموریت پیامبران در اجرای عدالت نیز تأکید شده است (یونس، 47).

حضرت فاطمه علیها السلام نیز در خطبه فدکیه این موضوع مهم را مورد توجه قرار داده، به این نکته اشاره می کند که پدر بزرگوارش به امر خداوند، به هدایت و راهبری در میان مردم برخاست، آنان را از گمراهی رهانید، بینایشان کرد، به دین استوار و محکم راهنمایی نمود و به صراط مستقیم فراخواند (طبری امامی، 112؛ طبرسی، الاحتجاج، 1/133). سپس آن حضرت علیها السلام ضمن توصیف وضعیت زندگی فلاکت بار مردم در دوران جاهلیت، به این نکته اشاره می کند که خداوند با بعثت

مشروعیت سیاست:

مشروعیت، عبارت است از توجیه عقلانی اعمال قدرت حاکم و اطاعت مردم از آن. این مفهوم ارتباط نزدیکی با تعهد و التزام به فرمانبرداری دارد (عالم، 109). در گستره تاریخ، همواره این بحث به طور جدی وجود داشته است که منشأ حقّ اعمال قدرت و حاکمیت چیست؟ و بر اساس چه معیاری می توان به کار بردن قدرت و سیاست را عادلانه یا ظالمانه دانست؟ درباره خاستگاه مشروعیت سیاست، چند دیدگاه ارائه شده است: دین و ارزشها، سنن موروثی مقدس یا عقل خودبنیاد (ر.ک: وبر، 126؛ همپتن، 21 - 72؛ ابوالحمد، 83/1 - 110). بر اساس اندیشه سیاسی اسلام که شیعه از آن پیروی نموده و در سیره و کلام حضرت فاطمه علیها السلام نیز قابل مشاهده است، حاکمیت مطلق و کامل در گستره هستی و زندگی سیاسی انسانها، تنها از آن خداوند است و هر گونه مشروعیتی نیز برخاسته از اوست و هیچ کس در نگاه اولی، به جز خداوند، حق قانون گذاری، حاکمیت و اعمال قدرت بر انسانها را ندارد؛ چنان که در قرآن کریم نیز، به صراحت، هرگونه حاکمیت از آن خداوند دانسته شده (انعام، 57: یوسف، 40) و آشکارا کسانی که به غیر از حکم خداوند گردن می نهند، کافر (مائده، 44)، فاسق (مائده، 27) و ظالم (مائده، 45) خوانده می شوند. این سه عنوان، گویای فاصله ای است که حاکمیت‌های کافر، فاسق و ظالم از تحقق اراده های خدا در جامعه و در غلطیدن آن به ورطه انحراف و ناکارآمدی اهداف زندگی اجتماعی دارند؛ زیرا کسی که از حکم خدا رو برتابد، به قلمرو طاغوت و ستمگری وارد شده و هر گونه عمل و رفتاری را با مردم مجاز می داند، حقّ آنان را انکار می کند و

موجبات استثمار سرمایه های مردم و استضعاف را در جامعه فراهم می سازد. با توجه به همین نکته است که قرآن، هدف از فرستادن کتاب را داوری و حاکمیت بین مردم، بر اساس حکم خداوند دانسته (نساء، 105) و مردم را به این امر کلیدی راهبری می کند که مرجع اختلاف، خداوند است (شوری، 10) و هرگونه شریک و سرپرست در حکم خداوند و حاکمیت قانون او، انکار می شود (کهف، 26).

حضرت فاطمه علیها السلام در خطبه فدکیه با اشاره به توحید، فاعلیت تام خداوند و بی نیازی او، به این نکته اشاره می کند که خدای متعال اشیا را آفرید و به قدرت خویش، بدون الگوگیری از کسی یا نیاز به دیگران، پدیده ها را به وجود آورد و یکی از انگیزه های این آفرینش، بی گمان بزرگداشت دعوت الهی و ایجاد انگیزه لازم و حجت برای اطاعت از فرمان الهی و پرستش همه جانبه اوست. آن حضرت علیها السلام در این فراز از سخنان خود، توجه می دهد که انسان در همه حال و هر رفتاری باید در چارچوب اطاعت و عبودیت الهی حرکت کند (ابن طیفور، 15؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، 3/567)؛ از این رو به شدت به مقابله با جریان انحرافی سقیفه که مسیر تعیین شده مشروعیت الهی سیاست و حاکمیت اسلامی را تغییر داده برمی خیزد. حضرت فاطمه علیها السلام معتقد بود که خلافت، بدون حکم خداوند، فاقد مشروعیت است. لذا محور استدلال ایشان، عدم مشروعیت خلافت زمامداران سقیفه است که هیچ دلیل و حجتی شرعی بر تصدی منصب خلافت نداشتند و هیچ بهانه ای را جز بیم از بروز فتنه، نتوانستند ارائه کنند؛ در حالی که این کار آنان فتنه انگیزی و خروج از مسیر عدالت بود. آن گونه که آن حضرت علیها السلام با قرائت آیه 50 سوره کهف: «بِسْمِ اللَّطَّالِمِينَ بَدَلًا» و نیز، آیه 49 سوره توبه و آیه 85 سوره

آل عمران می فرماید: «کسانی که به نوای شیطان پاسخ دهند و بر کرسی حاکمیت بدون حجت شرعی دست اندازی کنند، از مسیر عدالت و اسلام خارج و کافر گردیده، جایگاهشان دوزخ است» (مغربی، 35/3 - 36؛ ابن طیفور، 13 - 14؛ طبری امامی، 115 - 116؛ طبرسی، الاحتجاج، 1/136 - 137).

امامت و رهبری:

یکی از مباحث کلیدی در مشروعیت از دیدگاه اسلام، موضوع امامت و رهبری جامعه اسلامی است که نگرشی نو به عدالت در حوزه رهبری سیاسی تلقی می شود. در منطق اسلام، رهبری کسانی مشروع و بر اساس عدل خواهد بود که از والاترین مراتب روحی و معنوی و شایستگی های لازم در مسیر کمال و قرب الی الله - که مهمترین اهداف سیاسی اسلام است - برخوردار باشند. بنیادی ترین شاخص امامت، رهبری و هدایت جامعه به سوی رشد و نیکی است. امام، به تعبیر قرآن، مردم را به امر خدایی راه می برد (انبیاء، 13؛ سجده، 24) در پیوند با این تعبیر قرآن باید گفت: خداوند هرگاه در قرآن، از امامت یاد می کند به همراه آن، «هدایت» را نیز، به عنوان تفسیر آن به کار می برد، که وصفی تعریفی است، و از آنجا که هدایت، به همراه قید «امر» آمده است، روشن می شود که امامت تنها به مفهوم مطلق هدایت معنا نمی دهد، بلکه هدایتی است که به امر خداوند تحقق می یابد (طباطبائی، 1/272).

در رویکردی کلی از نظر گاه قرآنی، معیار برای به دست گرفتن رهبری و هدایت جامعه، عادل بودن رهبر است. چنان که در قرآن آمده است: «لَا يَتَّأَلُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (بقره، 124)، تنها رهبران عادل که هدایت یافته اند می توانند مردم را به سوی حق هدایت کنند. بنابراین حضرت فاطمه علیها السلام نیز در خطبه ای که آن را

برای گروهی از زنان مهاجر و انصار ایراد نمود (ر.ک: ابن طیفور، 19 - 20؛ طوسی، 374 - 376؛ طبری امامی، 125 - 128؛ طبرسی، الاحتجاج، 146/1 - 149)، به آیه 35 سوره یونس، استناد می‌کند که آیا کسی که به سوی حق رهبری می‌کند سزاوارتر برای پیروی است یا آن که راه نمی‌یابد، مگر آنکه خود، هدایت شود؟ طبعاً قدرتی که از این مبنا و خاستگاه به وجود می‌آید، باید مردم را به فرمان خدا و سعادت جامعه هدایت کند؛ و در غیر این صورت، چنین قدرتی مشروعیت ندارد. حضرت فاطمه علیها السلام تا آخرین لحظات، با توجه به این ویژگی امام در جامعه اسلامی، به تبیین جایگاه امامت و رهبری و کارکرد اساسی آن، که همان هدایت همه جانبه باشد، می‌کوشد و در موارد گوناگون به ویژگیها و کارویژه های چنین هدایت و حاکمیتی اشاره می‌کند. ایشان با سوگند به خداوند، به صراحت، بیان می‌کند که چنانچه علی علیه السلام بر کاری که پیامبر صلی الله علیه و آله به عهده او نهاد، قرار می‌گرفت، هرگاه مردم از راه روشن روی می‌گرداندند، آنان را به راه راست هدایت می‌کرد؛ البته این هدایت، با آرامش، ملامت و رفاه همراه بود؛ به گونه ای که کسی آسیبی نمی‌دید، رهسپاری خسته نمی‌شد، و آنان را به سرچشمه ای پر آب و گوارا می‌برد تا سیرایشان کند (طبری امامی، 126 - 127؛ طبرسی، الاحتجاج، 148/1).

از دیگر ویژگیهای چنین حاکمیتی، این است که امام آشکارا و پنهانی برای مردم، نصیحت و خیرخواهی می‌کند و از مال دنیا چیزی به خود اختصاص نمی‌دهد، مگر به اندازه ای که تشنه ای سیراب شود و یتیمی سیر گردد. این حاکمیت به گونه ای است که در آن، چهره واقعی شخصیتها آشکار شده، تفاوت زاهد و رویگردان از دنیا با مشتاقان به آن، و دروغگویان از راستگویان

روشن می شود (ر.ک: مغربی، 35/3 - 36؛ طبرسی، الاحتجاج، 148/1؛ ابن ابی الحدید، 233/16 - 234؛ اربلی، 114/2 - 115). در نقطه مقابل و در حکومت نامشروعی که با روی کار آمدن حاکمان سقیفه رقم خورد، بذر فساد در جامعه اسلامی کاشته شده و زمینه برای فتنه فراهم گردید. از این رو آن حضرت علیها السلام به مردم هشدار می دهد که خود را برای رویارویی با شرایط فتنه آماده نموده و آنان را به شمشیرهای کشیده و برنده، حملات پیاپی تجاوزگران، فراگیر شدن هرج و مرج و گرفتار شدن جامعه در استبداد و خودکامگی ستمکاران بیم میدهد (طوسی، 376؛ طبری امامی، 128؛ طبرسی، الاحتجاج، 149/1؛ اربلی، 115/2).

از نگاه آن حضرت علیها السلام از دیگر آسیبهای چنین قدرت و سیاستی، فراموشی ارزشهای اصیل، روی گردانی از آموزه های دینی و کتاب خداوند - با وجود روشن بودن احکام و براهین آن - است (طبری امامی، 116؛ طبرسی، الاحتجاج، 137/1). ایشان در نقد سقیفه می فرماید: کارگردانان آن به ندای شیطان گمراه کننده پاسخ داده و برای خاموش کردن نور دین مبین و سست کردن سنتهای پیامبر صلی الله علیه و آله برگزیده، آماده شدند (طبری امامی، 115 - 116؛ طبرسی، الاحتجاج، 137/1 - 138). از جمله آسیبهای دیگر سیاست و حاکمیت افراد غیر عادل، خانه نشینی افراد صالح و شایسته برای زمامداری است. در این باره آن حضرت علیها السلام به این نکته اشاره می کند که پس از رحلت پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله، جامه دین کهنه گردید و پست رتبانان و فرومایگان، منزلت یافتند و مردم، کسی را که به زمامداری سزاوارتر بود، از خود دور کرده و به راحتی و آسایش، خو گرفتند (طبری امامی، 115 - 116؛ طبرسی، الاحتجاج، 136/1 - 137).

هنگامی که سیاست با چنین آسیب‌هایی مواجه شود، از عدالت دور شده و دیگر دغدغه کارگزاران نیز دادگری و اجرای آن نخواهد بود.

برای گذار از این آسیبها، از نگاه فاطمه علیها السلام تنها راه چاره، حرکت در قالب نظام امامت است که رهبر آن از سوی خداوند متعال منصوب شود. آن حضرت علیها السلام تأکید می‌کند که اهل بیت علیهم السلام وسیله ای میان خداوند و خلق، جایگاه پاکیها، برگزیدگان خدا، دلیل روشن و آشکار پروردگار و وارثان پیامبران الهی اند (جوهری بصری، 101؛ طبری امامی، 114؛ ابن ابی الحدید، 16 / 211 - 212). ایشان در خطبه فدکیه تصریح می‌کند که خداوند پیروی از اهل بیت علیهم السلام را زمینه سامان یافتن امور و نظام ارزشی، و امامت آنان را پناهگاهی برای جلوگیری از دوگانگی قرار داده است: «وَ طَاعَتَنَا نِظَاماً لِلْمِلَّةِ، وَ إِمَامَتَنَا أَمَاناً مِنَ الْفُرْقَةِ» (جوهری بصری، 141؛ طبری امامی، 113؛ طبرسی، الاحتجاج، 134/1).

رفتار سیاسی ملت:

بر اساس آموزه های قرآن، عدالت اجتماعی برنامه ای یک سویه و قهری از جانب خداوند نیست، بلکه رهیافتی اختیاری در راستای تکامل انسانی است که به قیام همه انسانها برای برپایی آن نیازمند است. عدالت تکوینی و تشریحی در حق خداوند، هرچند مقتضی فرستادن پیامبران و کتب آسمانی است، ولی تحقق عینی آن - چنان که در آیه 25 سوره حدید اشاره شده - نیازمند به پاخاستن انسانها در راستای عدالت و تحت رهبری حاکمان الهی است. از این رو بیشترین تلاشهای سیاسی حضرت زهرا علیها السلام پس از رحلت نبی اکرم صلی الله علیه و آله آگاه ساختن مردم نسبت به این وظیفه مهم بود. در این راستا آن حضرت علیها السلام انتقادهای جدی خود را نسبت به کوتاهی، پیمان شکنی و سستی مردم در انجام

این وظیفه الهی، اعلام داشته و در مواضع مختلف، از جمله خطبه فدکیه، به سرزنش آنان پرداخت که هم در رفتار و هم در گفتار به باطل گراییدند؛ چنان که می فرماید: «مَعَاشِرَ الْمُسْلِمِينَ الْمُسْرِعَةَ إِلَى قَبْلِ الْبَاطِلِ، الْمُغْضِيَةَ عَلَى الْفِعْلِ الْقَبِيحِ الْخَاسِرِ أَقْلًا تَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا؛ ای گروههای مسلمانی که به سوی سخن باطل شتافته و چشم بر عمل زشت و زیان بار می بندید! آیا در قرآن تدبر نمی کنید؟ یا آنکه بر دلها قفل زده شده است؟» (طبرسی، الاحتجاج، 1/144؛ ابن شهر آشوب، 2/49). آن حضرت علیها السلام همچنین در فرازی دیگر، پشت کردن به وظایف را موجب شرک و خروج از ایمان دانسته است: «فَأَنَّى... وَ أَشْرَكْتُمْ بَعْدَ الْإِيمَانِ» (طبرسی، الاحتجاج، 1/140).

منابع:

ابن ابی الحدید، عزالدین (م. 656ق.)، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، دار احیاء الکتب العربیة، 1378ق؛ ابن اثیر، مبارک بن محمد (م. 606ق.)، النهایة فی غریب الحدیث و الاثر، تحقیق احمد الزاوی، محمود طناحی، قم، انتشارات اسماعیلیان، 1364 ش؛ ابن بهرئز، حبیب بن بهرئز (م. 860ق.)، حدود المنطق، تهران، انجمن فلسفه ایران، 1357 ش؛ ابن سینا، حسین بن عبدالله (م. 428ق.)، الشفاء (المنطق)، تحقیق سعید زاید و دیگران، قم، کتابخانه مرعشی نجفی، 1404ق؛ ابن شهر آشوب، محمد بن علی (م. 588ق.)، مناقب آل ابی طالب، تحقیق گروهی از اساتید نجف اشرف، النجف الاشرف، المكتبة الحیدریة، 1376ق؛ ابن طیفور، احمد بن ابی طاهر (م. 380ق.)، بلاغات النساء، قم، مکتبه بصیرتی؛ ابن منظور، محمد بن مکرم (م. 711ق.)، لسان العرب، قم، نشر ادب الحوزة، 1405ق؛ ابوالحمد، عبدالحمید، مبانی سیاست، تهران، انتشارات توس، 1370 ش؛ اربلی، علی بن عیسی (م. 693ق.)، کشف الغمة فی معرفة الائمه علیه السلام، بیروت، دارالاضواء، 1405ق؛ ارسطو (م. 322ق.)، سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران، انتشارات آموزش انقلاب اسلامی،

1371ش؛ افلاطون (م. 348ق.م.)، جمهور، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، نشر ابن سینا، 1353ش؛ بلوم، ویلیام تی، نظریه های نظام سیاسی، ترجمه احمد تدین، تهران، نشر آران، 1373ش؛ بیات، عبدالرسول، فرهنگ واژهها، مؤسسه نشر و فرهنگ دینی، 1381ش؛ جبر، فرید و دیگران، موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب، بیروت، مكتبة لبنان ناشرون، 1996م، جوهری، اسماعیل بن حماد (م. 393ق.)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دارالعلم للملایین، 1407ق؛ جوهری بصری، احمدین عبدالعزیز (م. 323ق.)، السقیفة و فدک، تحقیق محمدهادی امینی، بیروت، شركة الکتبی، 1413ق؛ دوورژه، موریس، اصول علم سیاست، ترجمه ابوالفضل قاضی، تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی، 1354ش؛ راغب اصفهانی، حسین بن محمد (م. 502ق.)، مفردات الفاظ القرآن، نشر کتاب، 1404ق؛ ری شهری، محمد، میزان الحکمه، قم، انتشارات دار الحدیث، 1375ش؛ صدر، سیدمحمدباقر (م. 1402ق.)، ستنهای تاریخی در قرآن، قم، انتشارات اسلامی؛ صدوق، محمد بن علی (م. 381ق.)، علل الشرایع، تحقیق سیدمحمدصادق بحر العلوم، النجف الاشرف، المكتبة الحیدریة، 1385ق؛ همو، عیون اخبار الرضا علیه السلام، تحقیق حسین اعلمی، بیروت، مؤسسة الأعلمی، 1404ق؛ همو، من لا یحضره الفقیه، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، نشر اسلامی، 1404ق؛ طباطبائی، سیدمحمدحسین (م. 1402ق.)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، نشر اسلامی، 1417ق؛ طبرسی، احمد بن علی (م. 560ق.)، الاحتجاج، تحقیق سیدمحمدباقر خراسان، النجف الاشرف، دار النعمان، 1386ق؛ طبرسی، علی (م. قرن 7)، مشکاة الانوار فی غرر الاخبار، تحقیق مهدی هوشمند، قم، انتشارات دار الحدیث، 1418ق، طبری امامی، محمد بن جریر (م. قرن 5)، دلائل الامامه، قم، مؤسسة البعثة، 1413ق؛ طوسی، محمدبن حسن (م. 460ق.)، الامالی، تحقیق مؤسسة البعثة، قم، دار الثقافة، 1414ق؛ عالم، عبدالرحمن، بنیادهای علم سیاست، تهران، نشر نی، 1382ش؛ عسکری، ابوهلال (م. 395ق.)، الفروق اللغویه، قم، نشر اسلامی، 1412ق؛ فارابی، ابونصر (م. 339ق.)، الجمع

بین رایى الحکیمین، تحقیق البیر نصرى نادر، تهران، انتشارات الزهراء علیها السلام، 1405ق؛ فراهیدى، خلیل بن احمد (م. 175 ق.)، العین، تحقیق مهدى مخزومى، مؤسسه دار الهجرة، 1410ق؛ فیومى، احمد بن محمد (م. 770ق.)، المصباح المنیر، قم، دار الهجرة، 1405ق؛ قربان نیا، ناصر، عدالت حقوقى، تهران، مؤسسه فرهنگى دانش و اندیشه معاصر، 1381ش؛ قزوینى، سید محمد کاظم (م. 1373ش)، فاطمة الزهراء علیها السلام از ولادت تا شهادت، ترجمه حسین فریدونى، تهران، نشر آفاق، 1371ش؛ کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمه سید جلال الدین مجتبوى، تهران، انتشارات علمى و فرهنگى، 1368ش؛ مجلسى، محمد باقر (م. 1111ق.)، بحار الانوار، تحقیق محمد باقر بهبودى، بیروت، دار احیاء التراث العربى، 1403ق؛ محدث نوری، میرزا حسین (م. 1320ق.)، مستدرک الوسائل، بیروت، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، 1408ق؛ مصطفوى، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، 1360ش؛ مطهرى، مرتضى (م. 1358ش.)، مجموعه آثار استاد شهید مطهرى، تهران، انتشارات صدرا، 1377ش؛ مغربى، قاضى نعمان بن محمد تمیمی (م. 363ق.)، شرح الاخبار فی فضائل الائمة الاطهار علیهم السلام، تحقیق سید محمد حسینی جلالی، قم، نشر اسلامى، 1414ق؛ نراقى، محمد مهدى (م. 1209ق.)، شرح الالهیات من کتاب الشفاء، قم، کنگره بزرگداشت محققان نراقى، 1380ش؛ نهج البلاغه، الامام على بن ابى طالب علیه السلام، الشریف الرضى، تحقیق و شرح محمد عبده، بیروت، دار المعرفة، 1412ق؛ وبر، ماکس، اقتصاد و جامعه، ترجمه عباس منوچهرى و دیگران، تهران، نشر مولى، 1374ش؛ وینسنت، اندرو، نظریه های دولت، ترجمه حسین بشریه، تهران، نشر نى، 1376ش؛ همپتن، جین، فلسفه سیاسى، ترجمه خشایار دیهیمى، تهران، انتشارات طرح نو، 1380ش.

Ryle, Gilbert, "Plato", Encyclopedia of Philosophy, Ed. Paul Edwards, New York: Macmillan, 1967

سید کاظم سید باقرى

ص: 453

حکمت بعضی از احکام شرعی از دیدگاه حضرت فاطمه علیها السلام.

احکام، جمع حُکْم به معنای حکمت، علم، فقه و قضای عادلانه است جوهری، 1901/5؛ ابن منظور، 141/12؛ طریحی، 46/6) و در اصطلاح، به بخشی از آموزه های دینی گفته می شود که به اعمال و رفتارهای انسان مربوط بوده و شامل واجب، مباح، حرام، مستحب و مکروه است. گزاره های اعتباری و وضعی (احکام وضعی) نیز، در چارچوب احکام قرار می گیرند (ر.ک: طوسی، العده، 761/2 - 762؛ محقق حلی، 47 - 48، 77؛ علامه حلی، مبادی الوصول، 84 - 86، الموسوعة الكويتية، 17/1).

مراد از «فلسفه احکام»، مصالح و مفاسد موجود در مجعول (متعلق حکم) یا مصلحت در خود جعل است که عدلیه (امامیه و معتزله) بر خلاف اشاعره، احکام شرعی را تابع آن می دانند (ر.ک: علیدوست، فقه و عقل، 101 - 116).

گاه فلسفه و حکمت حکم، در مقابل «علت حکم» قرار می گیرد؛ بر این اساس، هرگاه حکم، دائر مدار دستیابی به مصلحت یا دفع مفسده ای باشد، به گونه ای که با وجود آن، حکم، تحقق یافته و با عدم آن، زائل شود، به آن علت حکم می گویند؛ چنانچه ایجاد مصلحت یا دفع مفسده ای در تحقق حکم، مؤثر بوده و وجود حکم دائر مدار آن نباشد، فلسفه و حکمت حکم نامیده می شود (ر.ک: حکیم، 308 - 311). منظور از حکمت و فلسفه در نوشته حاضر، تنها قسم دوم نیست، و علت را نیز شامل می شود، مگر آنکه علت حکمی، موضوع حکم قرار گیرد که باید آن را از زمره فلسفه حکم، خارج دانست.

حکمت و فلسفه حکم، اگرچه در ایجاد انگیزه برای قانون گذار در تقنین و

جعل حکم مؤثر است، اما موضوع حکم نیست؛ برای مثال: جلوگیری از فحشا و منکر (عنکبوت، 45) و تنزیه از کبر (ر.ک: ابن طیفور، 16؛ طبرسی، الاحتجاج، 1/134)، اگر چه حکمت و جوب نماز هستند، اما هیچ گاه نمی توان آنها را موضوع و جوب دانست و هر عمل دیگری را که از این ویژگی برخوردار بود، واجب شمرد. بنابراین، جدا کردن حکمت و فلسفه حکم از موضوع آن، از لازمه های اجتهاد منضبط و روشمند است. اما با این وصف، فهم حکمت و فلسفه حکم در استنباط فقیه بی تأثیر نیست؛ و می تواند باعث ایجاد ظهور، یا از بین رفتن ظهوری دیگر باشد (ر.ک: علیدوست، فقه و عرف)؛ هر چند نمی تواند سند و مدرک اجتهاد قرار گیرد؛ از این رو فقیهان، هیچ گاه فلسفه احکام را به مثابه دلیل و سند ندانسته اند؛ اگر چه با لحاظ آن، اسناد و مدارک اجتهاد را مورد بررسی قرار داده و به آنها نیز توجه داشته اند.

پیشینه تبیین فلسفه احکام اسلامی به صدر اسلام و عصر نزول قرآن باز می گردد، در قرآن کریم آیات فراوانی می توان یافت که در آنها به فلسفه فرستادن پیامبران و نازل نمودن کتابهای آسمانی و پاره ای احکام جزئی اشاره شده است (بقره، 129، 183؛ آل عمران، 164؛ مائده، 97؛ اعراف، 157؛ انفال، 24؛ توبه، 103؛ حدید، 9، 25؛ جمعه، 2). به موازات آن، فلسفه برخی دیگر از احکام از سوی پیامبر و صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام بیان گردیده است (ر.ک: صدوق، علل الشرایع) که از جمله آنها فلسفه احکامی است که از سوی حضرت فاطمه علیها السلام در خطبه معروف آن حضرت علیها السلام بیان شده است که افزون بر برخوردار بودن از اسناد متعدد (ر.ک: طبری امامی، 109 - 111؛ مقاله خطبه های فاطمه علیها السلام) و شهرت در میان شیعه و اهل سنت (ابن طیفور، 12؛ ر.ک: ابن ابی الحدید، 210/16 - 213؛ مجلسی، 216/29)، دارای بلاغتی والا و محتوایی رفیع است که صدور

آن را از غیر معصوم، ناممکن می نماید.

نخستین منبع تخصصی شیعی که به دست ما رسیده و به گونه ای گسترده به بحث فلسفه احکام پرداخته، کتاب علل الشرایع، از صدوق است که به عنوان منبعی جامع، پیوسته مورد مراجعه بوده است. وسائل الشیعه نیز در ابتدای ابواب اصلی احکام مختلف، روایاتی را ارائه نموده که به فلسفه هریک از آن احکام پرداخته است (ر.ک: حر عاملی).

در میان اهل سنت نیز، کتابهایی چون اثبات العلل، ترمذی از علمای قرن سوم؛ الموافقات، ابواسحاق شاطبی از عالمان قرن هشتم و مقاصد الشریعة الاسلامیه، ابن عاشور از اندیشمندان معاصر، از جمله آثاری هستند که به فلسفه احکام نیز پرداخته اند.

رابطه اعمال با حکمتها:

پیش از تبیین حکمتهای مطرح شده در سخن حضرت فاطمه علیها السلام باید به این نکته توجه نمود که رویکرد آن حضرت علیها السلام در بیان حکمت احکام، ذکر همه آثار مربوط به احکام نیست؛ بلکه بیان آثار غالب و بارز و یا آثاری است که ممکن است مورد انکار برخی قرار گیرند. البته ممکن است برخی از این آثار را به احکام دیگر نیز نسبت داد. گروهی از آثار یادشده قطعی بوده و رابطه آنها با اجرای حکم، رابطه علت و معلولی و ضرورت است؛ مانند رابطه ایمان به خدا و تطهیر از شرک، رابطه حق و تسکین قلوب و تمکین دین، و نیز رابطه امامت و اتحاد امت؛ اما درباره رابطه برخی از احکام با آثار مطرح شده برای آن، مانند رابطه نماز با تنزیه از کبر و نهی از فحشا و منکر، چنین به نظر می رسد که این رابطه در حد ضرورت نباشد. در همین پیوند، برخی از مفسران توجیه هایی را ذکر نموده اند؛ از جمله اینکه با توجه به پاره ای از روایات (طبرسی،

ص: 456

مجمع البیان، 29/8؛ مجلسی، 204/16 - 205)، رابطه عبادات با فلسفه آن، رابطه مقتضی و مقتضاست که تأثیر گذاری آن به نبود مانع مشروط می شود؛ از این رو مترتب بودن این آثار بر عبادات، نیاز به واسطه هایی دارد که گاه در اختیار مکلف نیستند (ر.ک: طباطبائی، 135/16؛ خوئی، 39/1 - 40). برخی دیگر از پژوهشگران بر این باورند که این آثار از نظر نصوص تنها نسبت به برخی از افراد کامل عبادت - حتی در حدّ علت تامّه - تمام است؛ مانند آثار نماز که در برخی از نمازها به نحو فعلی و علت تامه وجود دارد؛ هر چند ممکن است برخی از افراد دیگر نماز، از چنین اثری - حتی در حدّ اقتضا - برخوردار نباشند (طبرانی، 46/11؛ ابن سلامه قضاعی، 306/1 مجلسی، 198/79).

احتمال دیگری که از برخی احادیث نیز می توان دریافت (صدوق، التوحید، 166؛ مجلسی، 25/4) این است که این آثار تا وقتی که مکلف به عبادت مشغول است، فعلی و حتمی هستند؛ بنابراین منافاتی وجود ندارد که آثار مزبور پس از انجام عبادت از بین بروند. افزون بر اینکه منظور از آثار مترتب بر برخی از عبادات، اثر تکوینی و خارجی نیست، بلکه اثر اعتباری و گفتاری است؛ از این رو ممکن است عبادتی، از اثر و فاعلیت خود برخوردار باشد؛ اما با این همه در مکلف - به دلیل نبودن قابلیت در وی - تأثیری صورت نگیرد؛ مانند نماز، که از فحشا و منکر نهی می کند، اما نماز گزار پذیرای آن نمی شود. همچنین با توجه به ظاهر برخی از نصوص به نظر می رسد که رابطه عبادات با آثار مذکور، رابطه علت تامّه و معلول است، هر چند به طور موقت و محدود؛ لکن ممکن است به خاطر اعمال ناشایستی که مکلف بعداً انجام می دهد، آثار مزبور از بین بروند. اصولاً با نگرش فلسفی و علمی، هر عمل خیر و شرّی، دارای اثری بالفعل در نفس است؛

برای مثال، نهی از فحشا و منکر اثر فعلی نماز است که خداوند به طور تکوینی در آن قرار داده است؛ و گاه این تأثیر چنان است که بازتاب عمل، جزوی از حقیقت نفس و ملکه ای برای آن می شود (ر.ک: صدرالمتهلین، 290/9). در هر حال رابطه امثال احکام با فلسفه آنها از دو حال خارج نیست: ضرورت و علت تامه یا اقتضا و علت ناقصه.

بی تردید، تنها خداوند به فلسفه حقیقی احکام و اسرار عبادات آگاه است و نیز کسانی که معدن علم الهی بوده، از علم لدنی برخوردار هستند و خداوند علم فلسفه احکام را در اختیار آنان قرار داده است. حضرت فاطمه علیها السلام در خطبه خود، برخی از این اسرار را بازگو نموده و به ذکر فلسفه پاره ای از احکام اعتقادی، مانند ایمان به خدا، پذیرش ولایت اهل بیت علیهم السلام و بعضی از فروع مهم مانند نماز، زکات، روزه، حج، جهاد، امر به معروف و نیز فلسفه برخی از احکام اخلاقی، همچون صبر، نیکی به والدین و صله رحم پرداخته است (ابن طیفور، 16؛ طبرسی، الاحتجاج، 134/1).

موارد فلسفه احکام:

با توجه به آنچه بیان شد، فلسفه احکام یادشده در خطبه حضرت فاطمه علیها السلام را می توان مورد بررسی و تبیین قرار داد:

1. ایمان: «فَقَرَضَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ الْإِيمَانَ تَطْهِيراً لَكُمْ مِنَ الشَّرْكِ» (ابن طیفور، 16؛ طبرسی، الاحتجاج، 134/1). با توجه به این سخن باید گفت، فلسفه وجوب ایمان، که مشهور (سیدمرتضی، 536 - 537؛ ابن میثم بحرانی، 170؛ جرجانی، 323/8 - 324) آن را تنها تصدیق قلبی و نیز، برخی (علامه حلی، کشف المراد، 577) اعتراف قلبی و زبانی می دانند (مقاله ایمان)، از منظر حضرت زهرا علیها السلام، طهارت و پاکی از پلیدی شرک است. همان گونه که پذیرش اسلام و گفتن شهادتین، باعث طهارت ظاهری می شود،

ایمان به آن نیز موجب طهارت باطن می گردد. برخی از کسانی که خطبه مزبور را شرح داده اند، در بیان چگونگی تحقق این فلسفه معتقدند چنانچه راهیابی ایمان به خدا در قلبها، با تصدیق و اذعان به برتری ذات الهی از هر کمال همراه باشد؛ و اینکه خداوند، در همه صفات، مانند علم، قدرت، حکمت، احاطه به موجودات و رأفت در نهایت تصور است و موجودات دیگر در مقابل او، تنها وجودهایی ربطی (وابسته و غیر مستقل) هستند، لازمه چنین اعتقادی بطلان و ساقط شدن همه چیز در مقابل خداست و شکل گیری چنین باوری به طور تکوینی زمینه شرک را از قلب انسان می زداید (ر.ک: حسینی زنجانی، 1/ 425 - 427). به اعتقاد گروهی دیگر، این بخش از خطبه نشان می دهد که حقیقت توحید و معرفه الله در سرشت انسان وجود داشته و اسلام آمده است تا آلودگی های عارضی را که از راه شرک بروز می کنند، شستشو دهد؛ همان گونه که لباس سفید را پس از آلودگی می شویند، تا رنگ اصلی آن آشکار شود (مکارم شیرازی، 170).

2. نماز: «وَالصَّلَاةَ تَنْزِيهَا لَكُمْ عَنِ الْكِبَرِ». فلسفه وجوب نماز در کلام حضرت علیهم السلام، پاک شدن از کبر است؛ حالتی که حاکی از خودبرتربینی انسان نسبت به دیگران است (راغب اصفهانی، 421؛ فیومی، 523). این پدیده از رذایل اخلاقی به شمار می رود؛ چنان که به فرموده پیامبر صلی الله علیه و آله هر که در قلبش ذرهای کبر باشد، به بهشت وارد نخواهد شد (ابن ماجه قزوینی، 1397/2، ترمذی، 243/3؛ صدوق، معانی الاخبار، 241). شاید بتوان گفت نهی از فحشا و منکر که قرآن آن را در فلسفه نماز بیان می کند، همان تنزیه از کبر بوده و یا کبر مصداقی از آن است.

3. زکات: «وَالزَّكَاةَ تَزْيِيداً فِي الرِّزْقِ». فلسفه زکات از نظر ایشان فرونی روزی است. البته این فراز از خطبه، به گونه «تَزْكِيَةً لِلنَّفْسِ، وَنَمَاءً فِي الرِّزْقِ» نیز روایت

شده است که برخی از شارحان خطبه، مراد از «تزکیه نفس» به وسیله زکات را که در قرآن نیز بدان اشاره شده است (توبه، 103)، طهارت جان انسان از وابستگی به دنیا به وسیله انفاق در راه خدا بیان کرده اند. البته در برخی روایات هم این تزکیه، به طهارت از آلودگی گناهان تفسیر شده است (ر.ک: نهج البلاغه، خطبة 199 (2/179)؛ حر عاملی، 6/6 - 7).

پیرامون تبیین چگونگی زیادی رزق به وسیله زکات، آیات و روایات گوناگونی وجود دارد؛ از جمله در برخی از آیات (روم، 39) و روایات (صدوق، علل الشرایع، 369/2؛ همو، من لا یحضره الفقیه، 4/2، 7 - 8؛ حر عاملی، 4/6 - 7)، پرداخت زکات موجب برکت در مال و حفظ آن از خطرات مختلف شمرده شده است. برخی از احادیث (برقی، 319/2؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، 4/2)، پرداخت زکات را باعث برقراری نظام اقتصادی سالمی می دانند که به مرور زمان، فقر را از جامعه ریشه کن می کند. بنابراین، مراد از «تزئید رزق»، زیاد شدن اموال فقیران است. احتمال دیگر در تبیین معنای تزئید، این است که پرداخت زکات، مال آلوده و حرام را پاک کرده و موجب افزایش مال حلال می شود. تعبیر زکات نیز با این احتمال تناسب دارد؛ چنان که در برخی از روایات نیز بدان اشاره شده است (ر.ک: حر عاملی، 3/6).

4. روزه: «وَالصَّيَّامُ إِثْبَاتًا لِلْإِخْلَاصِ». این بخش از خطبه با تعبیرهای «تَبَيَّنًا لِلْإِخْلَاصِ» (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 568/3) و «تَثْبِيْتًا لِلْإِخْلَاصِ» (صدوق، علل الشریع، 248/1؛ طبرسی، الاحتجاج، 134/1) هم آمده است؛ در صورت اول و دوم، حکمت روزه اثبات و آشکار نمودن اخلاص روزه دار نسبت به خداوند و در صورت سوم، تثبیت و تحکیم پایه های اخلاص در روح و جان روزه دار قلمداد شده است.

با توجه به اینکه تثبیت اخلاص در عبادتهای دیگر نیز مطرح است، لذا در

تبیین وجه اختصاص آن به روزه، صاحب نظران مطالب گوناگونی گفته اند (ر.ک: ابن منظور، 14 / 145 - 146؛ شهید اول، 2 / 37 - 39؛ طباطبائی، 2 / 25 - 26)؛ از جمله برخی بر این باورند که روزه امری عدمی است و ظهور و بروز خارجی نداشته، و جز برای خداوند ظهور نمی یابد؛ بنابراین نسبت به سایر عبادات، از ریا دورتر، و به اخلاص نزدیک تر است (مجلسی، 29 / 259؛ حسینی زنجانی، 1 / 443 - 444؛ منتظری، 77 - 78). وجه دیگر اینکه بر اساس روایات (اشعری قمی، 21؛ حر عاملی، 7 / 119)، روزه دارای مراحل است که در آخرین مرحله آن تمامی اعضای ظاهر و باطن، حتی فکر و روح روزه می گیرند؛ روزه دار از هر چه غیر خداست، حتی بهشت و ثواب بریده و به سوی خدا می رود؛ خداوند تنها غایت این روزه است و خود او پاداش این روزه خواهد بود (کلینی، 4 / 63؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 4 / 152). حضرت فاطمه علیها السلام نیز، ماهیت روزه و روزه کامل را در حفظ تمام اعضا و جوارح، از جمله زبان، گوش و چشم از گناه میداند (مغربی، 1 / 268؛ مجلسی، 93 / 295)؛ و این ویژگی نه تنها فقط در روزه است، بلکه ماهیت روزه جز این چیزی نیست. بر اساس این احتمال «ال» در «الصَّیَّام»، بر کمال دلالت دارد و مراد از صیام، روزه کامل است.

5. حج:

«وَ الْحَجَّ تَشْدِيداً لِلدِّينِ» (طبرسی، الاحتجاج، 1 / 134). فلسفه وجوب حج از دیدگاه حضرت زهرا علیها السلام - با توجه به دو معنای تحکیم و ترفیع که برای تشدید آمده است - تحکیم و استقرار پایه های دین و ترفیع نام و مقام آن است. تعبیر «تَشْدِيداً لِلدِّينِ» که در برخی اسناد این خطبه آمده است (جوهری بصری، 141؛ صدوق، علل الشرایع، 1 / 248؛ همو، من لا یحضره الفقیه، 3 / 568)، با معنای نخست، و تعبیر «مَجْمَعُ الْعِظَمَةِ وَ الْجَلَالِ» (کلینی، 4 / 198؛ مفید، الارشاد، 2 / 200) که در برخی روایات مبین فلسفه حج و زیارت کعبه مکرمه آمده، با معنای دوم سازگار است. برخی از

شارحان این خطبه در تبیین چگونگی تحکیم دین به وسیله حج، آن را در بُعد فردی - که شامل مناسک ویژه، همچون احرام، طواف، سعی، قربانی و رمی است - فریادگر توحید ابراهیمی دانسته اند که موجب تقویت روح توحیدی در انسانهاست (منتظری، 78 - 79). از نظر اجتماعی نیز، حج یک کنگره بزرگ اسلامی تشکیل یافته از مسلمانان سراسر جهان است تا با یکدیگر آشنا شده، از اوضاع هم اطلاع یافته و با همفکری و مساعدت برای حل مشکلات جهان اسلام و کسب منافع مشترک اقدام نمایند؛ چنان که در روایات فراوانی به این بُعد اشاره شده است (صدوق، علل الشرایع، 1/273؛ 2/404 - 405؛ همو، عیون اخبار الرضا علیه السلام، 1/126؛ حر عاملی، 7/8 - 9)؛ همان طور که قرآن هم فلسفه حج را رسیدگی و نظارت مستقیم مسلمانان نسبت به مصالح و منافع یکدیگر معرفی می کند (حج، 28). واضح است که تحقق این نکته، اثری مهم در تحکیم پایه های دین خواهد داشت (حسینی زنجانی، 1/447؛ منتظری، 78 - 79؛ مکارم شیرازی، 170).

البته برخی از محدثان احتمال داده اند که این سخن حضرت زهرا علیها السلام اشاره به روایاتی باشد که علت تشریح حج را تشریف به خدمت امام علیه السلام و فراگیری عقاید و احکام از آن حضرت علیه السلام دانسته اند (کلینی، 4/549؛ صدوق، علل الشرایع، 2/459؛ همو، عیون اخبار الرضا علیه السلام، 1/293)، که نتیجه آن، تحکیم مبانی دین است. در برخی از روایات دیگر نیز، اصلاح ایمان، یکی دیگر از فلسفه های حج بیان شده است (صدوق، ثواب الاعمال، 47؛ قطب راوندی، 76؛ مجلسی، 267/59، 25/96).

6. و حق و عدل:

«وَالْحَقُّ تَسْكِينًا لِلْقُلُوبِ وَ تَمَكِينًا لِلدِّينِ» (طبری امامی، 113). در این فراز از خطبه، حق، موجب آرامش دلها و استقرار دین معرفی شده است. البته در برخی از متون به جای این تعبیر، عبارت «وَالْعَدْلُ تَسْكِينًا لِلْقُلُوبِ»

(صدوق، علل الشرایع، 1/248؛ همو، من لا یحضره الفقیه، 3/568)، در برخی «وَالْعَدْلُ تَسْبِيحًا لِلْقُلُوبِ» (طبرسی، الاحتجاج، 1/134؛ مجلسی، 29/223)، و در برخی دیگر «وَالْعَدْلُ تَسْكِينًا لِلْقُلُوبِ» (جوهری بصری، 141؛ ابن طیفور، 16؛ اربلی، 2/110) آمده است. با فرض هر یک از این تعبیرها، معنا و تفسیر عبارت روشن است؛ زیرا همان طور که برخی گفته اند، ریشه و اساس بسیاری از اختلافها، درگیریها و انحرافها در جوامع بشری، وجود ظلمها، نابرابریها و توزیع ناعادلانه امکانات و فرصتها در میان انسانهاست که منجر به کینه ها و طغیانها می شود (حسینی زنجانی، 1/449؛ منتظری، 79)؛ بنابراین، حاکمیت حق و عدل، باعث قرار و اطمینان دلها (تسکین) می شود، به آنها نظم و هماهنگی (تنسیق) می بخشد، مسیر اقتدار و اجرای دین (تمکین دین) را فراهم می کند؛ و عدل، تسک و عبادت قلب است (تسک قلوب) که آثارش بر اعضا و جوارح دیگر ظاهر می شود (مجلسی، 29/260).

7. امامت: «وَطَاعَتْنَا نِظَامًا لِلْمِلَّةِ؛ وَإِمَامَتْنَا لِمَا لِلْفِرْقَةِ» (جوهری بصری، 141؛ طبری امامی، 113). فلسفه اطاعت از اهل بیت علیهم السلام از نگاه حضرت زهرا علیهم السلام ساماندهی و هماهنگی مکتب و جامعه است. آن حضرت علیهم السلام، رهبری و امامت اهل بیت علیهم السلام را عامل وحدت و مانع تشتت و پراکندگی می داند. این بخش، در برخی از روایات با تعبیر «وَطَاعَتْنَا نِظَامًا وَإِمَامَتْنَا أَمْنًا مِنَ الْفِرْقَةِ» (ابن طیفور، 16) و در برخی دیگر، با تعبیری شبیه به این نقل شده است (طبرسی، الاحتجاج، 1/134). برخی در تبیین این بخش از خطبه، تأکید کرده اند که منشأ اختلافات و انحرافات جامعه، افکار و عقاید گوناگون افراد است که منجر به تفرقه و از هم گسیختگی جامعه می شود. تاریخ اسلام گواه است که جامعه اسلامی به رغم در دست داشتن «کتاب و سنت نبوی» باز هم به دلیل عدم آگاهی و احاطه لازم نسبت به معارف قرآنی و

برداشت‌های جاهلانه و متعصبانه از سوی اشخاص مختلف، همواره دچار تشتت و پراکندگی در جهت عقاید و معارف بوده و شکل‌گیری فرقه‌های مختلف اعتقادی (معتزله، اشاعره و...)، بیانگر این واقعیت است که قرآن و سنت، به تنهایی نمی‌توانند عامل وحدت جامعه در عقیده و فکر باشند، تا در پی آن جامعه سامان یافته و هماهنگ شود؛ از این رو نیاز به وجود کسانی است که در فهم و اجرای معارف قرآنی، از خطا مصون هستند؛ این همان «عترت پیامبر صلی الله علیه و آله» و ثقل دوم است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در حدیث ثقلین (هلالی عامری، 201؛ صفار، 433 - 434؛ مغربی، 28/1)، تمسک به آن را در کنار قرآن، تضمین‌کننده هدایت جامعه معرفی نمود (ر.ک: حسینی زنجانی، 1/453 - 460؛ منتظری، 80). همچنین از برخی آیات (آل عمران، 103؛ مائده، 3) و روایات (ر.ک: کلینی، 1/198؛ طوسی، الامالی، 206) می‌توان مضمون کلام حضرت زهرا علیه السلام را دریافت.

8. جهاد:

«وَالْجِهَادَ عِزًّا لِلْإِسْلَامِ» (طبری امامی، 113). حضرت زهرا علیها السلام پیکار با دشمنان را مایه سربلندی و عزت اسلام دانسته‌اند؛ همان‌گونه که امیر المؤمنین علیه السلام جهاد را دری از درهای بهشت می‌داند که خداوند به روی دوستان برگزیده خود گشوده و ترک آن مایه خواری و عامل بلاست (نهج البلاغه، خطبه 27 (67/1)؛ کلینی، 4/5).

برخی از صاحب‌نظران، وضعیت کنونی کشورهای اسلامی را که در اثر ترک جهاد و پیکار، مورد تاخت و تاز دشمنان اسلام قرار گرفته‌اند، شاهدی بر صدق و عمق کلام حضرت زهرا علیها السلام می‌دانند؛ چرا که به تسلط استعمارگران شرق و غرب بر تمام شئون کشورهای اسلامی و از بین رفتن عزت و استقلال مسلمانان انجامیده است (حسینی زنجانی، 1/462). افزون بر این، در آیات (نساء، 95؛ توبه، 24؛ تحریم، 9) و روایات فراوانی نیز، بر اهمیت و ضرورت جهاد تأکید شده است (ر.ک: کلینی، 2/5 - 9؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 6/121 - 124).

«وَالصَّبْرَ مَعُونَةً عَلَى الْإِسْتِجَابِ». درباره صبر، تعابیر «مَعُونَةً عَلَى الْإِسْتِجَابِ» (صدوق، علل الشرایع، 1/348؛ همو، من لا یحضره الفقیه، 3/568؛ طبری امامی، 113) و «مَعُونَةً عَلَى اسْتِجَابِ الْأَجْرِ» (طبرسی، الاحتجاج، 1/134؛ مجلسی، 29/223) نیز به کار رفته است. بعضی با توجه به انتخاب تعبیر سوم، در تبیین این فراز از خطبه، صبر را به دو نوع: صبر بر طاعت الهی در عمل به واجبات و ترک محرمات، و صبر در مصیبت‌ها تقسیم کرده و سخن آن حضرت علیها السلام شامل هر دو نوع می‌دانند. از نگاه آنان، مقید نشدن واژه «اجر» در کلام حضرت علیها السلام، بر عظمت صبر، حاکی از در پی داشتن پاداش دنیوی و اخروی است (حسینی زنجانی، 1/463؛ ر.ک: منتظری، 81 - 82). این مضمون، الهام گرفته آیه ای از قرآن است که خداوند در آن پاداش بدون حساب به صابران سخن گفته است (زمر، 10). با توجه به تعبیرهای مختلف ارائه شده، می‌توان گفت مراد آن حضرت علیها السلام این است که صبر، به شخص صابر کمک می‌کند تا با استقامت در اطاعت الهی و بروز مصیبت‌ها، از خداوند، درخواست استجابت خواسته‌های خود (عَلَى الْإِسْتِجَابَةِ) یا طلب پاداش (عَلَى اسْتِجَابِ الْأَجْرِ) نماید.

10. امر به معروف و نهی از منکر:

«وَالْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ مَصِّحَةً لِلْعَامَةِ؛ وَالنَّهْيَ عَنِ الْمُنْكَرِ تَنْزِيهًا لِلدِّينِ». فلسفه امر به معروف از دیدگاه آن حضرت صلی الله علیه و آله، مصلحت عمومی، و فلسفه نهی از منکر، پاک سازی دین است. معروف در فرهنگ اسلامی، به معنای کار مورد پذیرش عقل و شرع و منکر، کار غیر قابل پذیرش از نظر عقل و شرع است. ریشه و عامل بسیاری از فضایل اخلاقی در افراد، عمدتاً رواج فضیلتها در بین مردم و ارج نهادن جامعه به موضوع امر به معروف است؛ زیرا محیط و تلقی اجتماع در واداشتن به خوبیها و بازداشتن از بدیها و

منکرات، از نقشی بس مهم در پیشرفت جامعه برخوردار است. به همین دلیل است که استعمارگران برای از بین بردن قدرت نفوذ اجتماع، عفت و فضیلت را در جامعه بی ارج نموده، شاخصهای فضیلت را به عنوان معیارهای عقب افتادگی، ترویج می کنند تا فضیلت در اجتماع حاکمیت نیابد (حسینی زنجانی، 1/ 468). اما نهی از منکر، مانعی بر سر راه بدعتها، خرافات و اوهام است؛ چرا که چنین پدیده هایی می توانند رنگ تقدس به خود گرفته و دامن دین را بیالایند؛ از این رو نهی از منکر تلاشی است برای جداسازی دین و پاک نگه داشتن آن از هرچه غیر دینی است؛ همانند امامت الهی و انتصابی که موجب تنزیه و پاکسازی دین از غیر آن می شود.

11. نیکی به والدین:

«وَالْبِرَّ بِالْوَالِدَيْنِ إِقَابَةً مِّنَ السَّخَطِ». در این فراز حضرت زهراء علیها السلام، نیکی به والدین را همچون سپری در برابر خشم می داند. منظور از «سَخَطٌ»، می تواند سخط پدر و مادر و یا سخط خداوند باشد؛ اگرچه برخی از شارحان، معنای نخست را اظهار دانسته اند (مجلسی، 29 / 260)؛ ولی به نظر می رسد منظور آن حضرت علیها السلام مطلق سخط است و حذف مضاف الیه و متعلق سخط، می تواند اشاره به این عموم و اطلاق باشد؛ بنابراین نیکی به پدر و مادر، انسان را از قرار گرفتن در معرض خشم خداوند و والدین باز می دارد. نکته دیگری که از سوی بعضی درباره این بخش از خطبه مطرح شده، آن است که واژه «برّ» به فتح باء بوده و به معنای فرمانبرداری از والدین است. البته دلیلی بر این مدعا ذکر نشده است (حسینی زنجانی، 1/ 473).

12. صله ارحام:

«وَصِلَّةَ الْأَرْحَامِ مُمَامَةً لِلْعَدَدِ وَزِيَادَةً فِي الْعُمْرِ». فلسفه صله رحم از نگاه حضرت فاطمه علیها السلام فزونی جمعیت و طول عمر عنوان شده است.

ص: 466

ارتباط صله رحم با فزونی جمعیت و طول عمر با دو نگاه تعبدی و طبیعی، قابل بررسی است: بر اساس نگاه تعبدی، افزایش جمعیت و طول عمر، اثر و نتیجه ای است که خداوند برای صله رحم قرار داده است. مؤید این سخن، حدیثی است از امام صادق علیه السلام که به استناد آن، فردی که تنها سه سال از عمرش باقی مانده بود، به خاطر انجام صله رحم، خداوند عمر او را سی سال افزایش داد (حمیری قمی، 355 طوسی، الامالی، 480). شبیه این حدیث از امام رضا علیه السلام نیز روایت شده است (کلینی، 150/2). این مسئله با نگاه طبیعی و مادی نیز قابل تحلیل است. با این بیان که پیوند عاطفی و دوستانه با نزدیکان، به طور طبیعی موجب نشاط، سلامتی و طول عمر است و ارتباط سلامتی و طول عمر نیز با فزونی جمعیت، قابل درک و تفسیر خواهد بود.

13. قصاص:

«وَالْقِصَاصَ حِقْنًا لِلدَّمَاءِ». فلسفه حکم قصاص را حضرت علیها السلام صیانت از جانها می داند؛ چنان که خداوند در قرآن کریم آن را مایه حیات اجتماع معرفی می کند (بقره، 179). اگرچه برخی از ناآگاهان و معاندان نسبت به این حکم الهی شبهاتی را وارد کرده اند، ولی بسیار روشن است که حق قصاص و پاکسازی جامعه از وجود چنین اشخاصی، در واقع مانند قطع یکی از اعضای فاسد بدن است که گاه مصلحت، چنین اقتضا می کند که برای سلامت و امنیت اعضا و اجزای دیگر یک مجموعه، عضو یا جزء فاسدشده از بین برده شود. بنابراین صیانت جان افراد به وسیله حکم قصاص، از همین منظر است.

14. وفای به عهد:

«وَالْوَفَاءَ بِالْعُهُودِ تَعَرُّضًا لِلْمَغْفِرَةِ». وفا به پیمانها، به ویژه پیمانی که انسان در انجام واجبات و ترک محرّمات با خداوند دارد، گناهان را در معرض آمرزش و بخشش قرار می دهد. این عهدی است که خداوند با انسانها بسته است: «أَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ» (بقره، 20). البته در برخی از مدارک این خطبه، به جای

کلمه «العهد» تعبیر «النذر» و «النذور» آمده است که بیشتر شارحان خطبه نیز، همین روایت را برگزیده و درباره اهمیت نذر و ارتباط آن با مغفرت الهی، نکاتی را یاد آور شده اند (حسینی زنجانی، 1/ 485 - 286؛ منتظری، 85 - 86؛ خلجی، 364).

15. پرهیز از کم فروشی:

«و وفاء المکیال و المیزان تغیراً للبخس و التطفیف». واژه «تطفیف» در اصطلاح فقهی در کم فروشی در مکیل و موزون (علامه حلی، تحریر الاحکام، 2/ 262) و «بخس» در کم فروشی در اندازه و شمارش (ر.ک: انصاری، 1/ 199)، به کار می رود. در این بخش از خطبه که اشاره ای است به آیه «فأوفوا الکیل و المیزان» (اعراف، 85)، حضرت زهرا علیها السلام به فلسفه اهمیت اسلام به کیل و وزن و پرداخت کامل حقوق دیگران، اشاره کرده و پیامد آن را تغییر و از بین بردن کم فروشیها دانسته است.

16. پرهیز از تهمت زدن:

«و اجتناب قذف المخصمة حجاباً عن اللعنة». بی تردید نسبت ناروا به همسر و دیگران، کاری ناپسند است و همان گونه که خداوند در قرآن تصریح می کند، موجب سخط و لعن الهی در دنیا و آخرت (نور، 23) خواهد بود. با توجه به این، امکان دارد که آن حضرت علیها السلام در این فراز، به همین نکته توجه داده اند. برخی نیز احتمال داده اند که کلام حضرت زهرا علیها السلام ناظر به تهمت مردان به همسران خویش و موضوع لعان باشد (مجلسی، 29 / 261)، که در جریان آن، شوهر درخواست می کند تا در صورت دروغ بودن ادعایش، مورد لعنت الهی قرار گیرد؛ چنان که زن نیز برای خود درخواست می کند که در صورت درست بودن ادعای شوهرش، دچار غضب الهی شود (ر.ک: نور، 6 - 9). البته می توان حذف متعلق را شاهی بر جمع بین هر دو احتمال دانست.

17. پرهیز از شراب خواری:

«والتناهی عن شرب الخمر تنزیهاً عن الرجس»

فلسفه نهی از نوشیدن شراب، طبق فرمایش حضرت زهرا علیها السلام، دوری از پلیدی است؛ چرا که شراب و هر مُسکری - چنان که قرآن کریم هم تصریح می کند (مانده، 90) - مایه پلیدی است و آلودگی و اعتیاد به نوشیدن آن، آلوده شدن به پلیدی بوده و خداوند، برای بقای طهارت، جلوگیری از آلودگی انسانها و نیز، حفظ عقول آنان، نوشیدن هر نوع مُسکر را «تکلیفاً»، حرام، و مُسکر مایع را «وضعاً» نجس اعلام نموده و افزون بر آن خواستار خودداری (تناهی) از این عمل شده است (مفید، المقنعه، 798).

18. پرهیز از سرقت:

«وَمُجَانَبَةُ السَّرِقَةِ إِجَابًا لِلْعَقَّةِ؛ پرهیز از دزدی را قرار داد تا مردم نسبت به تصرف در اموال یکدیگر امتناع (عَقَّت) ورزیده و خویشان دار باشند». یا اینکه مجازاتهای سختگیرانه ای را برای دزدی قرار داد (مانده، 38) تا کسی به آن نزدیک نشده، روح پاکی و عفت در جامعه حاکم گردد.

19. پرهیز از خوردن مال یتیم:

«وَأَكْلِ مَالِ الْيَتِيمِ وَالْإِسْتِثَارِ بِهِ إِجَارَةً مِنَ الظُّلْمِ».

پرهیز از خوردن مال یتیم و ترک استفاده انحصاری از آن، باعث در امان ماندن از ستم است. تفاوت «أَكْلِ» و «إِسْتِثَارِ» این است که اکل، مطلق خوردن و استفاده از مال یتیم است؛ هر چند یتیم خود نیز در این کار شریک باشد؛ ولی استیثار به استفاده انحصاری از مال گفته می شود (ابن منظور، 9/4 حسینی زنجانی، 494/1). زشتی و قُبْح خوردن مال و حق دیگران، از جمله یتیمان، پیش از اینکه حکمی شرعی باشد، عقلی است، و نهی شرع مقدس از این کار به دلیل فلسفه و حکمت روشن آن است، که در این خطبه با عنوان «إِجَارَةٌ مِنَ الظُّلْمِ» بیان گردیده است؛ گویا پرهیز از خوردن مال یتیمان، دژ و قلعه ای است که انسان به آن پناه می برد تا به آنها ستم نکرده باشد.

20. پرهیز از زنا:

«وَالْتَهْيَ عَنِ الزَّانَا تَحْصُنًا مِنَ الْمَقْتِ». فلسفه نهی از زنا از نگاه

حضرت زهرا علیها السلام، مصون ماندن از خشم است (طبری امامی، 113). «مَقَّت» به معنای خشم شدید ناشی از کار قبیح است (فراهیدی، 132/5؛ فیومی، 576)؛ و منظور حضرت علیها السلام، خشم شدید خداوند از زناست. متناسب با این معنا، حدیثی است از رسول خدا صلی الله علیه و آله در آن یکی از آثار زنا «سَخَطُ الرَّحْمَنِ» بیان شده است (ر.ک: صدوق، الخصال، 321؛ همو، من لا یحضره الفقیه، 367/4؛ طبرسی، مکارم الاخلاق، 441).

21. عدالت در احکام:

«وَالْعَدْلُ فِي الْأَحْكَامِ إِيْنَسَاءً لِلرَّعِيَةِ». حضرت فاطمه علیها السلام، عدالت در احکام از سوی حاکمان را موجب اطمینان، قرار و ایجاد انس مردمان نسبت به نظام حاکم و بالعکس می داند. برخی این بخش را که در آن به یکی از قواعد اساسی کشورداری و سیاست اشاره شده است، از پربرترین سخنان ایشان قلمداد کرده اند (ر.ک: حسینی زنجانی، 494/1 - 500)؛ چرا که به کارگیری این روش از سوی حاکمان، اطمینان و آرامش مردم، اعتماد گروههای اجتماعی نسبت به یکدیگر و ایجاد وحدت در جامعه را در پی خواهد داشت؛ و چنان که امیر المؤمنین علیه السلام هم بیان داشته اند، برترین چیزی که موجب چشم روشنی حاکمان می شود، استقرار عدالت فراگیر و ظهور و بروز محبت مردم است که از دلهای پاک و سلیم آنان سرچشمه می گیرد (نهج البلاغه، نامه 53 (92/3 - 93)؛ ابن شعبه حرانی، 133؛ مجلسی، 248/77).

22. برهیز از ظلم:

«وَتَرَكَ الْجَوْرَ فِي الْحُكْمِ إِثْبَاتًا لِلْوَعِيدِ؛ خداوند ترک ستم در قضا و داوری را برای اثبات و به کارگیری تهدیدات خویش قرار داده است». پروردگار، با وجود درک عقل، از بسیاری گناهان و قبايح، از جمله ظلم و جور نهی فرموده است، تا به همان گونه که در قرآن آمده به هلاکت و حیات هر شخصی از روی دلیلی روشن و قاطع صورت پذیرد (انفال، 42). در این میان ستمکاری حکومت، از زشت ترین اعمال است؛ بر اساس فرموده حضرت زهرا علیها السلام خداوند

از هرگونه ظلم و جور، به ویژه از جور در حکومت نهی نموده و به عدالت سیاسی و اجتماعی امر فرموده است، تا آنان که از گوش شنوا برخوردارند، اطاعت نموده و طاغیان و متمردان، سرکشی نکنند؛ سرانجام، خداوند نیز، تهدید خویش را درباره این گروه، عملی خواهد نمود.

23. پرهیز از شرک:

«وَالنَّهْيَ عَنِ الشَّرْكِ إِخْلَاصاً لَهُ تَعَالَى بِالرُّبُوبِيَّةِ؛ خداوند نهی از شرک را برای اخلاص در پذیرش ربوبیت خود قرار داد». واژه «رَبِّ» به معنای مالک، سید، مربی و قیم است (ابن اثیر، 2/ 179)؛ این واژه در غیر خدا به صورت اضافه به کار می رود و تنها در مورد خدا به طور مطلق کاربرد دارد.

«ربوبیت» نیز، به معنای مالکیت و سیادت است؛ سیادتی که از غنای ذات الهی و قیمومت و قیام به اصلاح و تربیت خلق ناشی می شود؛ از این رو کسی جز خداوند، از ربوبیت برخوردار نبوده و اعتقاد به ربوبیت دیگران نیز، شرک بوده و مورد نهی خداوند است.

حضرت زهرا علیها السلام شرک را در مقابل توحید در ربوبیت قرار داده است، نه در برابر توحید ذات؛ چرا که توحید ذات (واجب الوجود یگانه) مورد پذیرش کفار نیز بود. آنچه آنها بدان معتقد نبودند «توحید در ربوبیت» بود و جای آن به «ارباب متفرق» باور داشتند (بقره، 258؛ آل عمران، 51؛ انعام، 76 - 81، 164؛ یوسف، 39؛ شعراء، 23 - 28)؛ از این رو خداوند از چنین شرکی نهی فرموده است؛ همان طور که شرک را بزرگ ترین ظلم معرفی می کند (لقمان، 13).

منابع:

ابن ابی الحدید، عزالدین (م. 656ق.)، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، دار احیاء الکتب العربیة، 1378ق؛ ابن اثیر، مبارک بن محمد (م. 606ق.)، النهایة فی غریب الحدیث و الاثر، تحقیق احمد الزاوی، محمود طناحی، قم، انتشارات اسماعیلیان، 1364ش؛ ابن سلامه قضاعی، محمد بن سلامه

(م. 454ق.)، مسند الشهاب، تحقيق حمدي عبدالمجيد سلفي، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1405ق؛ ابن شعبه حراني، حسن بن علي (م. قرن 4)، تحف العقول عن آل الرسول صلى الله عليه وآله، تحقيق علي أكبر غفاري، قم، نشر اسلامي، 1404ق؛ ابن طيفور، احمد بن ابى طاهر (م. 380ق.)، بلاغات النساء، قم، مكتبة بصيرتي، ابن ماجه قزويني، محمدبن يزيد (م. 275ق.)، سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، دار الفكر، ابن منظور، محمد بن مكرم (م. 711ق.)، لسان العرب، قم، نشر ادب الحوزة، 1405ق؛ ابن ميثم بحراني، ميثم بن علي (م. 699ق.)، قواعد المرام في علم الكلام، تحقيق سيد احمد حسيني، قم، كتابخانه مرعشي نجفي، 1406ق؛ اربلي، علي بن عيسى (م. 693ق.)، كشف الغمة في معرفة الائمه عليهم السلام، بيروت، دارالاضواء، 1405ق؛ اشعري قمي، احمد بن محمد بن عيسى (م. قرن 3)، النوادر، قم، مدرسة الامام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، 1408ق؛ انصاري، مرتضى (م. 1281ق.)، المكاسب، قم، مجمع الفكر الاسلامي، 1420ق؛ برقي، احمد بن محمد (م. 274ق.)، المحاسن تحقيق جلال الدين حسيني، تهران، دارالكتب الاسلامية، 1370ش؛ ترمذي، محمد بن عيسى (م. 279ق.)، سنن الترمذي، تحقيق عبدالوهاب عبداللطيف، بيروت، دارالفكر، 1403ق؛ جرجاني، علي بن محمد (م. 816ق.)، شرح المواقف، مصر، مطبعة السعادة، 1325ق؛ جوهرى، اسماعيل بن حماد (م. 393ق.)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربي، تحقيق احمد عبدالغفور عطار، بيروت، دارالعلم للملايين، 1407ق؛ جوهرى بصرى، احمد بن عبدالعزيز (م. 323ق.)، السقيفة وفدك، تحقيق محمدهادى امينى، بيروت، شركة الكتبي، 1413ق؛ حر عاملي، محمد بن حسن (م. 1104ق.)، وسائل الشيعه، تحقيق ربانى شيرازى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1403ق؛ حسيني زنجاني، سيدعزالدين، شرح خطبه حضرت زهرا عليها السلام، قم، دفتر تبليغات اسلامي، حكيم، سيدمحمدتقى، الاصول العامة للفقه المقارن، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، 1979م، حميرى قمى، عبدالله بن جعفر (م. 300ق.)، قرب الاسناد، قم، مؤسسة آل البيت عليها السلام لاحياء التراث، 1413ق؛ خلجى، محمدتقى، رخساره خورشيد (شرح خطبه حضرت زهرا عليها السلام)، قم، انتشارات ميثم تمار، 1380ش؛ خوئى، سيدابوالقاسم موسوى (م. 1413ق.)، اجود التقريرات، تقرير بحث نائينى، قم، كتاب فروشى مصطفىوى، 1410ق؛ راغب اصفهاني، حسين بن محمد (م. 502ق.)، مفردات الفاظ القرآن، نشر الكتاب، 1404ق؛

سيد مرتضى، علي بن حسين (م. 436ق.)، الذخيرة في علم الكلام، تحقيق سيد احمد حسيني، قم، نشر اسلامي، 1411ق؛ شهيد اول، محمد بن مكى عاملى (م. 786ق.)، القواعد و الفوائد، تحقيق سيد عبدالهادى حكيم، قم، مكتبة المفيد؛ صدر المتألهين، صدر الدين محمد شيرازى (م. 1050ق.)، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الاربعه، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1410ق؛ صدوق، محمد بن علي (م. 381ق.)، التوحيد، سيد هاشم حسيني تهراني، قم، نشر اسلامي؛ همو، ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، تحقيق سيد محمد مهدي خراسان، قم، الشريف الرضى، 1368ش؛ همو، الخصال، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامي، 1403ق؛ همو، علل الشرايع، تحقيق سيد محمد صادق بحر العلوم، النجف الاشرف، المكتبة الحيدرية، 1385ق؛ همو، عيون اخبار الرضا عليه السلام، تحقيق حسين اعلمى، بيروت، مؤسسة الأعلمى، 1404ق؛ همو، معانى الاخبار، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامي، 1361ش؛ همو، من لا يحضره الفقيه، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامي، 1404ق؛ صفار، محمد بن حسن (م. 290ق.)، بصائر الدرجات الكبرى، تحقيق ميرزا محسن كوجه باغى، تهران، مؤسسة الأعلمى، 1404ق؛ طباطبائى، سيد محمد حسين (م. 1402ق.)، الميزان في تفسير القرآن، قم، نشر اسلامي، 1417ق؛ طبرانى، سليمان بن احمد (م. 360ق.)، المعجم الكبير، تحقيق حمدى سلفى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1404ق؛ طبرسى، احمد بن علي (م. 560ق.)، الاحتجاج، تحقيق سيد محمد باقر خراسان، النجف الاشرف، دار النعمان، 1386ق؛ طبرسى، حسن بن فضل (م. 554ق.)، مكارم الاخلاق، الشريف الرضى، 1392ق؛ طبرسى، فضل بن حسن (م. 548ق.)، مجمع البيان في تفسير القرآن، تحقيق عده اى از محققين، بيروت، مؤسسة الأعلمى، 1415ق؛ طبرى امامى، محمد بن جرير (م. قرن 5)، دلائل الامامه، قم، مؤسسة البعثة، 1413ق؛ طريحي، فخرالدين (م. 1085ق.)، مجمع البحرين، تحقيق سيد احمد حسيني، تهران، المكتبة المرتضوية، 1375ش؛ طوسى، محمد بن حسن (م. 460ق.)، الامالى، تحقيق مؤسسة البعثة، قم، دار الثقافة، 1414ق؛ همو، تهذيب الاحكام، تحقيق سيد حسن موسى خراسان، تهران، دارالكتب الاسلامية، 1364ش؛ همو، العدة في اصول الفقه، تحقيق محمدرضا انصارى، قم، ستاره، 1417ق؛ علامه حلى، حسن بن يوسف (م. 726ق.)، تحرير الاحكام الشرعيه، تحقيق ابراهيم بهارى، قم،

مؤسسه امام صادق عليها السلام، 1421ق؛ همو، كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق حسن حسن زاده آملی، قم، نشر اسلامى، 1417ق؛ همو، مبادئ الوصول الى علم الاصول، تحقيق عبدالحسين محمدعلى بقال، قم، مكتب الاعلام الاسلامى، 1404ق؛ عليدوست، ابوالقاسم، فقه و عرف، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامى، 1384ش؛ همو، فقه و عقل، تهران، مؤسسه فرهنگى دانش و اندیشه معاصر، 1381ش؛ فراهيدى، خليل بن احمد (م. 175 ق.)، العين، تحقيق مهدى مخزومى، ابراهيم سامرائى، قم، مؤسسه دار الهجرة، 1410ق؛ فيومى، احمد بن محمد (م. 770 ق.)، المصباح المنير، قم، دار الهجرة، 1405ق؛ قطب راوندى، سعيد بن هبة الله (م. 573 ق.)، الدعوات، قم، مدرسة الامام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، 1407ق؛ كلينى، محمد بن يعقوب (م. 329 ق.)، الكافي، تحقيق على اكبر غفارى، تهران، دار الكتب الاسلامية، 1363ش؛ مجلسى، محمدباقر (م. 1111 ق.)، بحار الانوار، تحقيق محمدباقر بهبودى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1403ق؛ محقق حلى، جعفر بن حسن (م. 676 ق.)، معارج الاصول، تحقيق محمد حسين رضوى، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، 1403ق؛ مغربى، قاضى نعمان بن محمد تميمى (م. 363 ق.)، دعائم الاسلام، تحقيق آصف فيضى، القاهرة، دار المعارف، 1383ق؛ مفيد، محمد بن محمد (م. 413 ق.)، الارشاد فى معرفة حجج الله على العباد، تحقيق مؤسسه آل البيت عليهم السلام التحقيق التراث، بيروت، دار المفيد، 1414ق؛ همو، المقنعه، قم، نشر اسلامى، 1410ق؛ مكارم شيرازى، ناصر، زهرا عليها السلام برترين بانوى جهان، قم، انتشارات سرور، 1376ش؛ منتظرى، حسينعلى، خطبه حضرت فاطمه زهرا عليها السلام و ماجراى فدك، قم، نشر بلاغت، 1374ش، الموسوعة الكويتية، الموسوعة الفقهية الكويتية كويت، وزارة الاوقاف و الشؤون الاسلامية، 1425ق؛ نهج البلاغه، الامام على بن ابي طالب عليه السلام، الشريف الرضى، تحقيق و شرح محمد عبده، بيروت، دار المعرفة، 1412ق، هلالى عامرى، سليم بن قيس (م. 85 ق.)، كتاب سليم بن قيس، تحقيق محمدباقر انصارى، قم، نشر الهادى، 1420ق.

ابوالقاسم عليدوست

بخش اول: منابع معارف... 11

احادیث فاطمه علیها السلام... 13

راویان روایات حضرت فاطمه علیها السلام... 15

سیر تاریخی تدوین روایات حضرت فاطمه علیها السلام... 16

1. آثار مفقود... 16

2. آثار موجود... 17

موضوع و محتوای روایات حضرت فاطمه علیها السلام... 20

1. احادیث اعتقادی... 21

2. فضایل پیامبر صلی الله علیه و آله و خاندانش... 26

3. حوادث پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله... 30

4. روایات دیگر... 35

منابع... 38

خطبه های فاطمه علیها السلام... 45

خطبه اول، سخنان حضرت علیها السلام با مهاجمان به خانه اش... 46

خطبه دوم، خطبه فدکیه... 47

1. منابع خطبه... 47

ص: 475

2. راویان خطبه... 51
3. محتوای خطبه... 52
4. شرحهای خطبه... 58
- خطبه سوم، سخنان حضرت فاطمه علیها السلام در جمع زنان مهاجر و انصار... 59
- منابع... 60
- مصحف فاطمه علیها السلام... 64
- املاکننده مصحف... 68
- نویسنده مصحف... 73
- محتوای مصحف... 75
- منابع... 84
- دعاهای فاطمه علیها السلام... 88
- فلسفه دعا... 91
- دعا و قضا و قدر... 93
- اجابت دعا... 95
- شرایط دعا... 96
- آداب دعا... 100
- ادعیه حضرت زهرا علیها السلام و مضامین آنها... 105
- منابع... 108
- اشعار فاطمه علیها السلام... 110
- منابع... 88
- بخش دوم: معارف نظری... 121

خداشناسی... 123

شناخت خدا... 124

1. شناخت فطری... 125

2. شناخت عقلانی... 128

توحید... 132

1. توحید ذاتی... 134

2. توحید صفاتی... 136

3. توحید افعالی... 138

4. توحید عبادی و تشریحی... 139

ص: 476

اسماء و صفات... 141

1. وجودشناسی صفات الهی... 142

2. معناشناسی اسماء و صفات... 147

منابع... 151

عدل الهی... 154

مفهوم عدل... 157

عدالت اجتماعی... 164

حسن و قبح ذاتی و عدل... 165

قضا و قدر و بداء... 166

تقدیر شرور... 170

منابع... 175

ایمان... 179

حقیقت ایمان... 181

ایمان و اقرار... 187

عمل صالح... 189

درجات ایمان... 190

آثار ایمان... 194

منابع... 199

انسان شناسی... 203

آفرینش انسان... 207

ساحت‌های وجود انسان... 207

سرشت مشترک انسانی... 210

جایگاه انسان در نظام آفرینش... 212

فقر انسان... 213

مرگ اندیشی... 214

کمال انسان... 216

منابع... 219

نبوت پیامبر صلی الله علیه و آله... 221

جامعه پیش از بعثت... 222

آفرینش پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله... 223

آیین پیامبر صلی الله علیه و آله پیش از بعثت... 223

ص: 477

فضیلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله... 224

مشکلات رسالت... 225

خاتمیت... 226

آثار و دستاوردهای رسالت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله... 228

منابع... 230

قرآن شناسی... 232

اوصاف و ویژگیهای قرآن... 234

1. کتاب واضح و روشنگر... 235

2. کتاب حق گو... 235

3. کتاب پر توافشان و روشنایی بخش... 236

4. کتاب دلیلهای و برهانها... 237

5. کتابی با ظواهر واضح و روشن... 237

6. کتابی با اسرار قابل کشف... 237

7. کتاب منزلت بخش... 238

8. کتاب نجات بخش... 238

9. کتاب راهنما... 239

10. کتاب شریعت... 239

11. کتاب فضیلتها... 240

12. کتاب بیانگر رخصتها... 240

13. کتاب داوری و حکمیت... 240

علوم قرآنی در بیانات حضرت فاطمه علیه السلام... 241

بهره‌گیری از قرآن... 243

عوامل روگردانی از قرآن و پیامدهای آن... 245

وظایف مردم در برابر قرآن... 247

مصحف فاطمه علیه السلام... 249

منابع... 250

امامت... 253

فلسفه امامت... 255

تعیین امام... 256

دلایل امامت... 257

1. آیه اکمال... 258

ص: 478

2. آیه ولایت... 258

3. حدیث غدیر... 258

4. حدیث منزلت... 259

5. حدیث ثقلین... 259

6. حدیث دوازده امام... 260

ویژگیهای امام... 261

1. عصمت... 261

2. علم امام... 263

دفاع حضرت فاطمه علیها السلام از حریم امامت... 264 امامت و فضایل حضرت علی علیه السلام در سخنان حضرت فاطمه علیها

السلام... 265

مهدویت... 266

منابع... 267

شیعه... 271

ویژگیها و وظایف شیعه... 274

فضایل شیعیان... 275

منابع... 276

مهدویت... 279

فاطمی بودن امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف... 280

آرامش فاطمه علیها السلام با یاد مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف... 287

حضرت فاطمه علیها السلام در سخن امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف... 288

پیوند میان فاطمه علیها السلام و مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف در قرآن... 290

منابع... 291

مرگ و برزخ... 294

مرگ... 295

کارگزاران مرگ... 298

سکرات مرگ... 299

حیات برزخی... 303

بدن برزخی... 307

قبر... 309

پرسش در قبر... 310

عذاب قبر... 312

ص: 479

عمومیت مرگ در برزخ... 313

منابع... 315

معاد... 320

امکان معاد... 323

ضرورت معاد... 324

1. برهان رحمت... 324

2. برهان حکمت... 327

3. برهان حرکت... 328

4. برهان بقای روح... 331

5. برهان فطرت (حبّ به بقا)... 332

6. برهان عدالت... 333

7. برهان لزوم وفای به عهد... 336

پایان زندگی و لحظات دشوار... 337

چگونگی حشر در قیامت... 338

نفخ صور... 339

معاد روحانی و جسمانی... 342

مواقف قیامت... 345

بهشت و دوزخ... 347

آثار اعتقاد به معاد... 352

منابع... 354

دنیا و آخرت... 359

جایگاه ارزشی دنیا و آخرت... 360

رابطه دنیا با آخرت... 370

تعامل دنیا و آخرت... 371

منابع... 375

بخش سوم: معارف عملی... 379

اخلاق و فضایل... 381

قلمرو اخلاق... 383

اطلاق یا نسبیّت گزاره های اخلاقی... 386

ارزش اخلاقی... 388

ص: 480

مسئولیت اخلاقی... 391

اهداف اخلاق... 393

فضائل و رذایل... 395

رشد اخلاقی... 404

منابع... 408

تربیت... 412

اهداف تربیت... 414

مبانی تربیت... 415

اصول تربیت... 417

ابعاد تربیت... 421

1. تربیت اخلاقی... 421

2. تربیت دینی... 422

3. تربیت اجتماعی... 424

4. تربیت سیاسی... 426

روشهای تربیت... 427

1. بیان فلسفه و آثار اعمال... 427

2. معرفی الگو... 428

3. تشویق... 428

4. انذار و تنبیه... 429

عوامل تربیت... 431

موانع تربیت... 433

منابع... 434

سیاست و عدالت... 439

اهداف سیاست... 443

مشروعیت سیاست... 445

امامت و رهبری... 447

رفتار سیاسی ملت... 450

منابع... 451

فلسفه احکام... 454

رابطه اعمال با حکمتها... 456

موارد فلسفه احکام... 458

ص: 481

1. ایمان... 458
2. نماز... 459
3. زکات... 459
4. روزه... 460
5. حج... 461
6. حق و عدل... 462
7. امامت... 462
8. جهاد... 464
9. صبر... 465
10. امر به معروف و نهی از منکر... 465
11. نیکی به والدین... 466
12. صله ارحام... 466
13. قصاص... 467
14. وفای به عهد... 467
15. پرهیز از کم فروشی... 468
16. پرهیز از تهمت زدن... 468
17. پرهیز از شراب خواری... 468
18. پرهیز از سرقت... 469
19. پرهیز از خوردن مال یتیم... 469
20. پرهیز از زنا... 469
21. عدالت در احکام... 470

22. پرهیز از ظلم... 470

23. پرهیز از شرک... 471

منابع... 471

فهرست تفصیلی... 475

نمایه کلی جلد های 1-3

483 ...

ص: 482

آخرت دنیا و آخرت؛ مرگ و برزخ؛ معاد

آسیه

اسوهٔ پایداری 36/2

ابراهیم

برادر ناتنی فاطمه علیها السلام 115/1

احادیث فاطمه علیها السلام

احادیث اعتقادی 3/21؛ تدوین روایات فاطمه علیها السلام 3/16؛ حوادث پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم 3/30؛
راویان روایات فاطمه علیها السلام 3/15؛ فضایل پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم و خاندانش 3/26؛ محتوای روایات فاطمه علیها
السلام 3/20؛ مسندهای فاطمه علیها السلام 3/14؛ 2/561؛ مفهوم شناسی حدیث و روایت 3/13

اجتماع و فرهنگ و جامعه

اخلاق فاطمه علیها السلام و سیره اخلاقی فاطمه علیها السلام

اخلاق و فضایل

اخلاق و تربیت از نگاه فاطمه علیها السلام 2/571؛ ارزش اخلاقی 3/388؛ اطلاق یا نسبیت احادیث فاطمه علی گزاره های اخلاقی 3
386/؛ اهداف اخلاق 3/393؛ تربیت اخلاقی 3/421؛ رشد اخلاقی 3/404؛ فضائل و رذایل 3/395، قلمرو اخلاق 3/383؛
مسئولیت اخلاقی 3/391؛ مفهوم اخلاق 3/381

ازدواج فاطمه علیها السلام

پس از زفاف فاطمه علیها السلام 1/147؛ جهیزیه فاطمه علیها السلام 1/139؛ خواستگاری از فاطمه علیها السلام

ص: 483

129 / 1؛ عروسی فاطمه علیها السلام 137 / 1؛ عقد فاطمه علیها السلام 135 / 1؛ گزارشی از 460 / 2؛ ملائکه در عروسی فاطمه علیها السلام 146 / 1؛ مهریه فاطمه علیها السلام 133 / 1؛ نثار در عروسی فاطمه علیها السلام 147 / 1؛ ولیمه عروسی فاطمه علیها السلام 141 /

اسوه اسماء و اوصاف فاطمه علیها السلام

فاطمه 2 / 14، 17؛ مفهوم اسم و لقب 2 / 15؛ نام حضرت علیها السلام 2 / 16

القاب و اوصاف فاطمه علیها السلام: أمة الله 2 / 26؛ انسیه 2 / 25؛ بتول 2 / 21؛ بضعَةُ النَّبِيِّ 2 / 27؛ بقية النبي 2 / 26؛ تقيه اشعار 2 / 30؛ حبیبیه 2 / 24؛ حُسنی 2 / 30؛ حَوراء انسیه 2 / 25؛ حَمصاء و حَسناء 2 / 30؛ راضیه 2 / 23؛ رشیده 2 / 30؛ رضیه 2 / 23؛ ریحانة الرسول 2 / 27؛ زکیه 2 / 23؛ زهرا 2 / 18؛ سلالة النَّبِيِّ 2 / 27؛ سیده زنان عالم 2 / 21؛ شفیعہ 2 / 24؛ شَهِیدہ 2 / 29؛ صابره 2 / 28؛ صدیقہ 2 / 19؛ صَفِيَّة 2 / 28؛ طاهره 2 / 22؛ عارفه 2 / 31؛ عَلیمه 2 / 26؛ فاضله 2 / 30؛ کریمه النَّبِيِّ 2 / 27؛ مبارکه 2 / 23؛ محدثه 2 / 20؛ مرضیه 2 / 23؛ مشکوة، کوکب دری 2 / 26؛ مطهره 2 / 22؛ معصومه 2 / 31؛ مُمْتَحَنه 2 / 28؛ منصوره 2 / 22؛ مُهَجَّة قَلْبِ النَّبِيِّ 2 / 27؛ مهدیه 2 / 30؛ تقيه 2 / 30

کنیه های فاطمه علیها السلام: أم أیها 2 / 32؛ أم أَحَبَّاء الله 2 / 32؛ أم الأئمه 2 / 32؛ أم السَّادَةِ الائمه 2 / 32؛ ام السبطين 2 / 32؛ ام الحسنین علیهما السلام 2 / 32؛ ام الحسن علیهم السلام 2 / 32؛ ام الحسین علیهما السلام 2 / 32

اسماء بنت عمیس

از جمله زنان همراه فاطمه علیها السلام 1 / 276؛ راوی روایات فاطمه علیها السلام 1 / 277؛ 3 / 15

اسوه

اسوه بودن فاطمه علیها السلام 3 / 428 اسماء و صفات الهی

تبیین 3 / 141

اشعار فاطمه علیها السلام

اشعار منسوب به فاطمه علیها السلام 3 / 110

القاب و اوصاف فاطمه علیها السلام اسماء و اوصاف فاطمه علیها السلام

الگو اسوه

امام حسن علیه السلام - حسن بن علی علیه السلام

امام حسین علیه السلام حسین بن علی علیه السلام

فضایل علی علیه السلام در سخنان فاطمه علیها السلام 265 / 3؛ کفو بودن فاطمه علیها السلام با علی علیه السلام 98 / 2؛ امام علی و فاطمه علیها السلام از دواج فاطمه علیها السلام، فاطمه علیها السلام از نگاه امام علی علیه السلام؛ فاطمه علیها السلام در کنار امام علی علیه السلام

امامت

دلایل: آیه اکمال 258 / 3؛ آیه ولایت 258 / 3؛ تعیین امام 256 / 3؛ حدیث تقلین 259 / 3؛ حدیث دوازده امام علیهما السلام 3 / 260؛ حدیث غدیر 258 / 3؛ حدیث منزلت 259 / 3

فاطمه علیها السلام و امامت: امامت 463 / 3؛ امامت و رهبری 447 / 3؛ امامت و فضائل علی علیه السلام در

ص: 484

سخنان فاطمه علیها السلام 3/ 265؛ دفاع فاطمه علیها السلام از حریم امامت 3/ 264؛ فلسفه امامت 3/ 255؛ مفهوم و معنای امامت 3/ 253؛ مهدویت 3/ 266

ویژگیهای امام: عصمت 3/ 261؛ علم امام 3/ 263

ام ایمن

از زنان همراه فاطمه علیها السلام 1/ 280

امر به معروف و نهی از منکر

فلسفه - از نگاه فاطمه علیها السلام 3/ 465

ام سلمه

از زنان همراه فاطمه علیها السلام 1/ 285، 2/ 402؛ راوی روایات از فاطمه علیها السلام 2/ 415، 3/ 15؛ - همسر پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم 1/ 284، 2/ 401

ام کلثوم (خواهر)

خواهر فاطمه علیها السلام 1/ 117

ازدواج 1/ 236؛ و فاطمه علیها السلام 1/ 235، درگذشت 1/ 254؛ شبهه وجود 1/ 233؛ فرزندان 1/ 253؛ نام 1/ 234؛ ولادت 1/ 235

انداز

استفاده از روش 3/ 429

انسان شناسی

آفرینش انسان 3/ 207؛ جایگاه انسان در نظام آفرینش 3/ 212؛ ساحت‌های وجود انسان 3/ 208؛ سرشت مشترک انسانی 3/ 210؛ فقر آگاهی انسان 3/ 213؛ کمال انسان 3/ 216؛ مرگ اندیشی 3/ 214؛ مفهوم شناسی 3/ 203

انسان کامل

انصار مهاجر و انصار

اوصاف فاطمه علیها السلام اسماء و اوصاف فاطمه علیها السلام

ایثار

اهتمام فاطمه علیها السلام به رفع نیازهای محرومان 301 / 2؛ آیات اطعام در شأن فاطمه علیها السلام 332 / 2؛ ایثار در همسرداری 2 / 252؛ زندگی همسان فاطمه علیها السلام با مردم 302 / 2

ایمان

آثار 3 / 194؛ اقرار زبانی و 3 / 187؛ حقیقت 3 / 181؛ درجات 3 / 190؛ عمل صالح و 3 / 189؛ فلسفه حرمت شرک 3 / 471؛ فلسفه وجوب 3 / 458؛ مفهوم 3 / 179

بداء

در قضای الهی 3 / 166

برادران و خواهران فاطمه علیها السلام

ابراهیم 1 / 115؛ اسامی 1 / 112؛ ام کلثوم 1 / 117؛ رقیه 1 / 116؛ زینب 1 / 115؛ طیب و طاهر 1 / 114؛ عبدالله 1 / 114؛ عبد مناف 1 / 114؛ قاسم 1 / 113

ص: 485

برترین زن عالم سیده نساء العالمین

برزخ - دنیا و آخرت؛ فاطمه علیها السلام در آخرت؛ مرگ و برزخ

بعثت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم

آغاز 70/1؛ آیین پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم پیش از بعثت 223/3؛ جامعه پیش از 222/3

بهداشت

توجه ویژه فاطمه علیها السلام به 287/2؛ رعایت نکات بهداشتی از سوی فاطمه علیها السلام 38/3؛ سیره فاطمه علیها السلام در رعایت 202/2؛ سیره اخلاقی فاطمه علیها السلام؛ سیره خانه داری فاطمه علیها السلام

بهشت

سرنوشت انسان 347/3؛ جایگاه و کیفیت ورود فاطمه علیها السلام به 164/2

پسران فاطمه علیها السلام - حسن بن علی علیهما السلام؛ حسین بن علی علیهما السلام؛ محسن بن علی علیهما السلام

پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله وسلم - محمد صلی الله علیه و آله وسلم؛ نبوت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم

تابعان فاطمه علیها السلام از نگاه صحابه و تابعان

تابوت فاطمه علیها السلام

ایده و کیفیت ساخت 320/1

تجهیز پیکر فاطمه علیها السلام

چگونگی 359/1؛ وصیت حضرت علیها السلام در مورد تجهیز پیکر 359/1

تربیت

ابعاد 421/3؛ اسوه 428/3؛ اصول 417/3؛ الگو 428/3؛ انذار و تنبیه 429/3؛ اهداف 414/3؛ اجتماعی 424/3؛ اخلاقی 3/3

421؛ دینی 422/3؛ سیاسی 426/3؛ تشویق 428/3؛ تنبیه 429/3؛ روشهای 427/3؛ عوامل 431/3؛ فلسفه و آثار اعمال 3/3

427؛ مبانی 415/3؛ معرفی الگو 428/3؛ مفهوم شناسی 412/3؛ موانع 433/3

تربیت فرزند فاطمه علیها السلام، سیره فرزند فاطمه علیها السلام

تسبیح فاطمه علیها السلام

احکام و شرایط تسبیح 123 / 2؛ پیدایش 113 / 2؛ پیشینه و مفهوم 108 / 2 - 113؛ ترتیب 119 / 2؛ فضیلت و آثار 121 / 2؛ گزارشی
از 239 / 2؛ مضمون 114 / 2؛ موارد استحباب 123 / 2

تشویق

استفاده از روش در قرآن 428 / 3؛ یکی از روشهای عام تربیت 428 / 3

تشیع جنازه فاطمه علیها السلام

افراد شرکت کننده در 361 / 1؛ در شب 362 / 1

تنبیه

استفاده از روش 429 / 3

توحید

تجلی همه جانبه 230 / 2؛ در خالقیت

ص: 486

ربوبیت 3/132؛ ذاتی 3/134؛ - صفاتی 3/136؛ افعالی 3/138؛ عبادی و تشریحی 3/139؛ شناخت معبود 2/228؛ محبت به معبود یکتا 2/231

تولد فاطمه علیها السلام و ولادت فاطمه علیها السلام

تهمت زدن

فلسفه پرهیز از 3/468

جامعه و فرهنگ فرهنگ و جامعه

جاهلیت

در جامعه پیش از بعثت 3/222

جهاد

فلسفه 3/464

جهیزیه فاطمه علیها السلام

رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم و 1/139، کیفیت و مقدار 1/139 /

چهار زن برتر عالم

اسامی 2/43؛ سیادت و کمال در 2/43

حج

و عمره فاطمه علیها السلام 2/241؛ فلسفه و جوب 2/241

حسن و قبح

تفسیر و مراد از 3/165

حسن بن علی علیهما السلام

در دوران خلفا 1/188؛ و خلافت پدر 1/189؛ و دوران زعامت مسلمانان 1/189؛ و فاطمه علیها السلام 1/185؛ شهادت 1/

193؛ ولادت 1/182

حسین بن علی

در دوران خلفا 1 / 204؛ و خلافت پدر و برادرش 1 / 205؛ و فاطمه علیها السلام 1 / 199؛ دوران امامت 1 / 206؛ شهادت 1 / 207؛
فرزندان 1 / 205؛ ولادت 1 / 198؛ همسران 1 / 204

حشر در قیامت

از نگاه فاطمه علیها السلام 3 / 338

حفصه

حضور در عروسی فاطمه علیها السلام 2 / 403

حق

فلسفه وجودی 3 / 462

حمله به خانه فاطمه علیها السلام

تهدید عمر و 1 / 338؛ 2 / 466؛ سخنان فاطمه علیها السلام با مهاجمان به خانه اش 3 / 46

خاتمیت

پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم و 3 / 226

خاک سپاری فاطمه علیها السلام

تشییع پیکر فاطمه علیها السلام 1 / 362؛ چگونگی 1 / 362؛ غسل دادن بدن فاطمه علیها السلام 1 / 360؛ گزارشات و منابع 1 / 358؛
گزارشی از 2 / 475؛ محل 1 / 363؛ مراسم تجهیز 1 / 359؛ مرثیه امام علی علیه السلام در فقدان فاطمه علیها السلام 1 / 374؛ نماز بر
پیکر فاطمه علیها السلام 1 / 361

ص: 487

و فاطمه علیها السلام 2/ 208؛ مشارکت اعضای در انجام کارها 2/ 281؛ سیره تربیت فرزند فاطمه علیها السلام، سیره خانه داری فاطمه علیها السلام؛ سیره همسر داری فاطمه علیها السلام

خانه فاطمه علیها السلام

آتش زدن درب 1/ 338 - 340؛ حمله به 1/ 336: 2/ 466؛ محلّ 1/ 141

خانه داری فاطمه علیها السلام سیره خانه فاطمه علیها السلام

خداشناسی

اسماء و صفات الهی: اهمیت بحث از 3/ 141؛ معناشناسی 3/ 147؛ مفهوم و پیشینه 3/ 123؛ وجودشناسی 3/ 142

اقسام توحید: اهمیت بحث از توحید 3/ 132؛ توحید افعالی 3/ 138؛ توحید ذاتی 3/ 134؛ توحید صفاتی 3/ 136؛ توحید عبادی و تشریحی 3/ 139؛ راههای دستیابی به توحید 3/ 132

شناخت خدا: راههای 3/ 124؛ شناخت عقلانی 3/ 128؛ شناخت فطری 3/ 125

خدیجه علیها السلام

آشنایی با محمد صلی الله علیه و آله وسلم 1/ 80؛ ازدواج 1/ 79؛ ازدواج با محمد صلی الله علیه و آله وسلم 1/ 81؛ ازدواجهای پیشین 1/ 83؛ حمایت مالی و معنوی از پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم 1/ 85؛ از چهار زن برتر 2/ 43، 44؛ علاقه پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم به 1/ 91؛ فرزندان 1/ 83؛ فضایل 1/ 87؛ نام و نسب 1/ 78؛ وفات 1/ 93؛ ویژگیهای فردی 1/ 79

خطبه های فاطمه علیها السلام

خطبه فدکیّه 3/ 47؛ روایان خطبه فدکیّه 3/ 51؛ سخنان فاطمه علیها السلام با مهاجران به خانه اش 3/ 46؛ سخنان فاطمه علیها السلام در جمع زنان مهاجر و انصار 3/ 59؛ شرحهای خطبه فدکیّه 3/ 58؛ کتب شرح سخنان 2/ 561؛ محتوای خطبه فدکیّه 3/ 52؛ مفهوم شناسی خطبه 3/ 45؛ منابع خطبه فدکیّه 3/ 47؛ واکنشها در برابر خطبه فاطمه علیها السلام 2/ 313

خواهران فاطمه علیها السلام برادران و خواهران فاطمه علیها السلام

دختران فاطمه علیها السلام ام کلثوم؛ زینب بنت علی علیها السلام

دعاهای فاطمه علیها السلام

آداب دعا 3/ 100؛ اجابت دعا 3/ 95؛ دعا و قضا و قدر 3/ 93، و مضامین آنها 3/ 105؛ شرایط دعا 3/ 96؛ فلسفه دعا 3/ 91؛

گزارشی از 240/2؛ مفهوم شناسی 88/3

دنیا و آخرت

تعامل 371/3؛ جایگاه ارزشی 360/2؛ رابطه دنیا با آخرت 370/3؛

ص: 488

دوزخ

بهشت و دوزخ 347 / 3؛ در سخن فاطمه علیها السلام 347 / 3 معاد

دین

تربیت دینی 422 / 3

رذایل اخلاقی

از نگاه فاطمه علیها السلام 395 / 3، 421

رقیه

خواهر فاطمه علیها السلام 116 / 1

روایات فاطمه علیها السلام احادیث فاطمه علیها السلام

روزه

روزه های فاطمه علیها السلام 240 / 2؛ فلسفه 460 / 3

زکات

فلسفه 459 / 3

زنا

فلسفه نهی از 469 / 3

زنان همراه فاطمه علیها السلام

اسماء بنت عمیس 276 / 1؛ ام ایمن 280 / 1؛ ام سلمه 284 / 1؛ سلمی همسر ابورافع 283 / 1؛ فضّه نوییه 274 / 1

زندگی نامه فاطمه علیها السلام

زندگی نامه هایی درباره فاطمه علیها السلام 568 / 2؛ گزارشی کلی از زندگی 49 / 1 - 62

زهد

تحمل مشکلات اقتصادی 2 / 254؛ تدبیر اقتصادی 2 / 284؛ و دنیاگریزی 2 / 206؛ و ساده زیستی در سیره فاطمه علیها السلام 2 / 285

زیارتهای فاطمه علیها السلام

در هر صبح 2 / 243

زینب (خواهر)

بزرگترین خواهر فاطمه علیها السلام 1 / 115

زینب بنت علی علیه السلام

پس از عاشورا 1 / 224؛ پس از مادر 1 / 218؛ - دختر بزرگ فاطمه علیها السلام 1 / 214؛ و امام حسین علیه السلام 1 / 219؛ و فاطمه علیها السلام 1 / 216؛ ولادت 1 / 213

زینت

و آراستگی در برابر همسر 2 / 251؛ سیره فاطمه علیها السلام در رعایت 2 / 202

ساده زیستی زهد

سخنرانی فاطمه علیها السلام خطبه های فاطمه علیها السلام

سرقت

فلسفه پرهیز از 3 / 469

سلمی همسر ابورافع

حضور هنگام شهادت فاطمه علیها السلام 1 / 284؛ از ناقلان روایات فاطمه علیها السلام 1 / 283؛

سیاست

سیاست و فاطمه علیها السلام سیره سیاسی فاطمه علیها السلام

سیاست و تربیت تربیت سیاسی 3 / 426 سیاست و عدالت: امامت و رهبری 3 / 447؛

ص: 489

اهداف سیاست 3 / 443؛ رفتار سیاسی ملت 3 / 450؛ مشروعیت سیاست 3 / 445؛ مفهوم شناسی سیاست 3 / 439

سیده نساء العالمین

آسیه 2 / 36، 43؛ ادعای برتری مریم علیها السلام 2 / 40؛ چهار زن برتر عالم 2 / 43؛ خدیجه علیها السلام 2 / 43، 44؛ دلایل برتری فاطمه علیها السلام 2 / 37؛ زنان برتر قبل از اسلام 2 / 36؛ عایشه 2 / 49؛ مفهوم شناسی 2 / 36

سیره اخلاقی فاطمه علیها السلام

اخلاق اجتماعی فاطمه علیها السلام 2 / 208؛ اخلاق فردی فاطمه علیها السلام 2 / 201؛ اعتدال در تأمین نیازهای طبیعی 2 / 201؛ بهداشت 2 / 202، پوشاک 2 / 202؛ تحلیلهای اخلاقی و تربیتی از نگاه فاطمه علیها السلام 2 / 571؛ جامعه و فاطمه علیها السلام 2 / 213؛ حیا 2 / 207؛ خانواده و فاطمه علیها السلام 2 / 208؛ خوف از خدا 2 / 204؛ دنیاگریزی 2 / 206؛ رضا و تسلیم 2 / 203؛ زهد 2 / 206؛ زینت 2 / 202؛ سکوت 2 / 207؛ صبر و استقامت 2 / 206؛ صداقت 2 / 207؛ طاعت 2 / 205؛ عفت 2 / 207؛ مفهوم شناسی 2 / 200؛ یاد مرگ 2 / 204

سیره تربیت فرزند فاطمه علیها السلام

ابعاد تربیت فرزندان 2 / 264؛ تحلیل های اخلاقی و تربیتی از نگاه فاطمه علیها السلام 2 / 571؛ تربیت جسمانی فرزندان 2 / 265؛ تربیت دینی و اخلاقی فرزندان 2 / 271؛ تربیت روحی و عاطفی فرزندان 2 / 266؛ تربیت سیاسی و اجتماعی فرزندان 2 / 272؛ زمینه های مناسب در تربیت فرزندان 2 / 263؛ مفهوم شناسی 2 / 262

سیره خانه داری فاطمه علیها السلام

استخدام خدمتکار 2 / 283؛ اهتمام به مادری و همسری فاطمه علیها السلام 2 / 288؛ بهداشت 2 / 287؛ تدبیر اقتصادی 2 / 284؛ تقسیم کار 2 / 279؛ حضور اجتماعی فاطمه علیها السلام 2 / 289؛ خانه داری فاطمه علیها السلام 2 / 277؛ ساده زیستی 2 / 285؛ خانه داری و عبادت 2 / 290؛ مشارکت

اعضای خانواده 2 / 281؛ مفهوم شناسی و پیشینه 2 / 276؛ مهمان نوازی 2 / 286؛ نظافت 2 / 287؛ ویژگیهای خانه داری فاطمه علیها السلام 2 / 277

سیر سیاسی فاطمه علیها السلام

آخرین تلاش هدفمند فاطمه علیها السلام 2 / 315؛ و اقتدار روحی فاطمه علیها السلام 2 / 311؛ دانش بصیرت فاطمه علیها السلام 2 / 312؛ روشنگری فاطمه علیها السلام 2 / 310؛ سیاست 3 / 426؛ شهامت فاطمه علیها السلام 2 / 311؛ مبارزه منفی فاطمه علیها السلام 2 / 314؛ مفهوم شناسی 2 / 308؛ واکنشها در برابر خطبه فاطمه علیها السلام 2 / 313؛ ویژگیهای خطبه فدکیه 2 / 311

علم سیره عبادی و معنوی فاطمه علیها السلام

ارکان عبادت 2 / 228؛ اقسام عبادت 2 / 234؛ تجلی توحید 2 / 230؛ تسییحات فاطمه علیها السلام 2 / 239؛ تعقیبات نماز فاطمه
علیها السلام 2 / 237؛ تلاوت 234؛ حج و عمره فاطمه علیها السلام 2 / 241؛ دعاهاى فاطمه علیها السلام 2 / 240؛ روزه ای

ص: 490

فاطمه علیها السلام 2/240؛ زیارت‌های فاطمه علیها السلام 2/242؛ شناخت معبود 2/228؛ عبادت و خانه داری 2/290؛ عبادت و خداترسی 2/368؛ عبادت‌های عام فاطمه علیها السلام 2/243؛ فلسفه عبادت و معنویت 2/226؛ محبت به معبود یکتا 2/231؛ مفهوم شناسی عبادت 2/224؛ نمازهای فاطمه علیها السلام 2/235؛ ویژگی‌های عبادت 2/228

سیره فرهنگی و اجتماعی فاطمه علیها السلام

ابعاد - 2/295؛ الگوی زندگی همسان فاطمه علیها السلام با مردم 2/302؛ اهتمام به رفع نیازهای محرومان 2/301؛ پاسخ به پرسش‌های دینی 2/298؛ ترویج معارف 2/295؛ زندگی همسان فاطمه علیها السلام با توده مردم 2/302؛ زنده نگه داشتن ارزشها 2/296؛ فاطمه علیها السلام در جامعه اسلامی 2/213، 2/358؛ فرهنگ سازی 2/296؛ مفهوم شناسی فرهنگ 2/295؛ مقدم داشتن دیگران بر خود 2/301؛ میراث 2/304

سیره همسرداری فاطمه علیها السلام

آراستگی در برابر همسر 2/251؛ احترام به همسر 2/250؛ اطاعت از همسر 2/253؛ ایثار و گذشت در همسرداری 2/252؛ تحمل مشکلات اقتصادی 2/254؛ تناسب درخواستها با توانایی‌های همسر 2/253؛ تکریم همسر 2/250؛ حمایت بی دریغ همسر 2/257؛ سازگاری با همسر 2/255؛ فلسفه آفرینش همسر 2/248؛ محبت به

همسر 2/249؛ ویژگی‌های همسرداری فاطمه علیها السلام 2/248؛ همراهی با همسر 2/253؛ همسر نمونه 2/370 سیره شناسی

حجیت سیره 2/194؛ کارکردهای سیره 2/195؛ مفهوم شناسی سیره 2/189؛ منابع اثبات سیره 2/191

شراب خواری

فلسفه نهی از 3/468

شروع

پناه بردن فاطمه علیها السلام به خدا از 3/171؛ چرایی تقدیر 3/170

شعر فاطمه علیها السلام - اشعار فاطمه علیها السلام

شفاعت و فاطمه علیها السلام

تفسیرهای شفاعت 2/132؛ زمان شفاعت 2/136؛ شفاعت شونندگان 2/141؛ شفاعت کنندگان 2/137؛ شفاعت کنندگی حضرت فاطمه علیها السلام 2/134؛ مفهوم شناسی 2/129

شهادت فاطمه علیها السلام

آتش زدن درب خانه فاطمه علیها السلام 1/338، 340؛ بازتاب - در اشعار 1/349؛ روز 1/347؛ سقط محسن علیه السلام 1/

264، 336، 338، 341؛ سیلی به فاطمه علیها السلام 1 / 341، 349؛ گزارشی از 2 / 475؛ مضروب ساختن فاطمه علیها السلام 2 /
474؛ مظلومیت اهل بیت علیهم السلام از دیدگاه پیامبر 1 / 334؛ مفهوم شناسی شهادت 1 / 333؛ هجومها به خانه فاطمه علیها السلام
336 / 1

ص: 491

فضایل شیعیان 275/3؛ مفهوم شناسی 271/3 وظایف 274/3؛ ویژگیهای 274/3

صبر

فلسفه - 465/3، و استقامت 206/2

صحابه و تابعان - فاطمه علیها السلام از نگاه صحابه و تابعان

صله رحم

فلسفه 466/3

طیب و طاهر

برادران فاطمه علیها السلام 114/1

ظلم

فلسفه پرهیز از 471/3

عایشه

برتری فاطمه علیها السلام بر 49/2؛ از راویان روایات فاطمه علیها السلام 414/2؛ و فاطمه علیها السلام 397/2

عبادت فاطمه علیها السلام سیره عبادی و معنوی فاطمه علیها السلام

عبدالله

برادر فاطمه 114/1، دومین فرزند پیامبر صلی الله علیه و آله 114/1

عبد مناف

برادر ناتنی فاطمه علیها السلام 114/1

عدالت سیاست و عدالت؛ عدل الهی

عدالت اجتماعی

رعایت 164/3؛ در سخن فاطمه علیها السلام 165/3

بداء 3 / 166؛ حسن و قبح ذاتی و عدل 3 / 165؛ شرور 3 / 170؛ عدالت اجتماعی 3 / 164؛ فلسفه عدالت 3 / 170، فلسفه عدل 3 / 462؛ قضا و قدر 3 / 166؛ مفهوم شناسی عدل 3 / 154، 157

عروسی فاطمه

گزارش تاریخ عقد و 1 / 137، و زفاف فاطمه علیها السلام 1 / 137

عصمت فاطمه علیها السلام

دلیل روایی بر عصمت 2 / 80؛ دلیل قرآنی بر عصمت 2 / 73؛ گزارشی از عصمت 2 / 366 - 367، 3 / 261؛ مفهوم شناسی 2 / 69
عقد فاطمه علیها السلام

حضور ملانکه در 1 / 136، 146؛ گزارشی از مراسم 1 / 135

علم فاطمه علیها السلام

گزارشی از 2 / 366؛ مفهوم شناسی 2 / 92 ابعاد علمی فاطمه علیها السلام: گزارشی از موارد 2 / 102

دلایل علم فاطمه علیها السلام: آگاهیهای غیبی 2 / 99؛ ثقل اصغر بودن فاطمه علیها السلام 2 / 99؛ حجت بودن بر ائمه علیهم السلام
2 / 101؛ سیده النساء بودن 2 / 98؛ کفو بودن با علی علیها السلام 2 / 98؛ مرجعیت علمی

فاطمه علیها السلام 2 / 100، 2 / 298؛ میراث فاطمه علیها السلام 2 / 99

منابع علم فاطمه علیها السلام: آموزشهای پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله؛ استفاده از قرآن 2 / 95؛ انسان کامل 2 / 94؛ علم لدنی فاطمه علیها السلام 2 / 93؛ محدثه بودن 2 / 94

علوم قرآنی

در بیانات فاطمه علیها السلام 3 / 241 قرآن شناسی

غدیر

حدیث در سخنان فاطمه علیها السلام 3 / 258

غسل دادن فاطمه علیها السلام

از روی پیراهن 1 / 322، در وصیت فاطمه علیها السلام 1 / 322، 360

فاطمه علیها السلام از نگاه امامان علیها السلام

امام باقر علیه السلام 2 / 378، 379، 380، 382، 386، 387، 389، 391؛ امام حسین علیه السلام 2 / 385، 386، 389، 392، 393؛ امام رضا علیه السلام 2 / 379، 383، 385، 386؛ امام سجاد علیه السلام 2 / 379، 383، 384، 385، 386، 388، 392؛ امام صادق علیه السلام 2 / 379، 381، 383، 384، 385، 386، 387، 389، 390، 391، 392، 393؛ امام کاظم علیه السلام 2 / 379، 386، 387، 390؛ شخصیت و جایگاه فاطمه علیها السلام 2 / 388؛ نگاه ائمه علیهم السلام به زندگی و سیره فاطمه علیها السلام 2 / 378

فاطمه علیها السلام از نگاه امام علی علیه السلام

خداترسی و محبت فاطمه علیها السلام 2 / 368؛ عبادت فاطمه علیها السلام 2 / 368؛ عصمت فاطمه علیها السلام 2 / 366؛ علم فاطمه علیها السلام 2 / 366؛ محبت پیامبر صلی الله علیه و آله 2 / 369؛

محبوبه و امانت خدا و رسول صلی الله علیه و آله 2 / 369؛ مظلومیت فاطمه علیها السلام 2 / 375؛ معرفت فاطمه علیها السلام 2 / 366؛ مقامات اخروی فاطمه علیها السلام 2 / 374؛ وجود بهشتی فاطمه علیها السلام 2 / 366؛ همسر نمونه 2 / 370

فاطمه علیها السلام از نگاه پیامبر صلی الله علیه و آله

جایگاه فاطمه علیها السلام نزد پیامبر صلی الله علیه و آله 2 / 349؛ شخصیت فاطمه علیها السلام 2 / 353؛ فاطمه علیها السلام در جامعه اسلامی 2 / 358؛ فاطمه علیها السلام و رسول خدا صلی الله علیه و آله 2 / 350

فاطمه علیها السلام از نگاه صحابه و تابعان

تابعان و فاطمه عليها السلام: زرین جبیش 422 / 2؛ سعید بن مصیب 420 / 2؛ عبدالله بن بریده 422 / 2؛ عروه 421 / 2؛ عکرمه 2 / 2
420؛ مسروق بن اجدع 422 / 2

صحابه و فاطمه عليها السلام: ابثعلبه 419 / 2؛ ابوذر 419 / 2؛ ابوسعید خدری 413 / 2؛ ابوهریره 416 / 2؛ اسامة بن زید 419 / 2؛
اسماء بنت عمیس 419 / 2، ام سلمه 415 / 2؛ انس بن مالک 412 / 2؛ ثوبان 419 / 2؛ جابر بن عبدالله انصاری 417 / 2؛ حذیفه بن
یمان 419 / 2؛ سلمان فارسی 418 / 2؛ عایشه 414 / 2؛ عبدالله بن عباس 410 / 2؛ عبدالله بن مسعود 416 / 2؛ عمار 419 / 2؛
عمر بن خطاب 416 / 2

مفهوم شناسی صحابه و تابعان 407 / 2

فاطمه عليها السلام از نگاه قرآن

آیات تأویلی: آیه 342 / 2؛ آیه 3 سورة دخان 341 / 2، آیه 90 سورة نحل 342 / 2؛

ص: 493

آیات جری و تطبیق: آیات 31 و 37 سوره بقره 2 / 340؛ آیات 38 و 39 سوره عبس 2 / 338؛ آیه 24 سوره ابراهیم 2 / 341؛ آیه 47 سوره حجر 2 / 339، آیه 6 سوره فاتحه 2 / 339؛ آیه 3 سوره فجر 2 / 340، آیه 3 سوره لیل 2 / 339؛ آیه 36 سوره نور 2 / 339

آیات شأن نزول: آیات اطعام 2 / 332؛ آیه تطهیر 2 / 334؛ آیه مباحله 2 / 329؛ آیه مودت 2 / 337؛ سوره کوثر 3 / 326

کتاب شناسی فاطمه سلام علیها در قرآن 2 / 324

فاطمه سلام علیها از نگاه همسران پیامبر صلی الله علیه وآله

فاطمه سلام علیها 2 / 485 - 489؛ جایگاه و فضایل 2 / 396؛ حفصه 2 / 403؛ عایشه و فاطمه سلام علیها 2 / 397؛ میمونه بنت حارث 2 / 404

فاطمه سلام علیها در آخرت

برزخ و فاطمه سلام علیها 2 / 157؛ بهشت و فاطمه سلام علیها 2 / 164؛ قیامت و فاطمه سلام علیها 2 / 159؛ گزارشی از مقامات اخروی فاطمه سلام علیها 2 / 374

فاطمه سلام علیها در شعر عربی

رویکرد های شاعران به فاطمه سلام علیها 2 / 516؛ سیر اشعار درباره فاطمه سلام علیها 2 / 519؛ شعر های کهن عربی درباره فاطمه سلام علیها 2 / 519 - 534؛ شعر های معاصر عربی درباره فاطمه سلام علیها 2 / 534؛ مفهوم و پیشینه شعر عربی 2 / 516

فاطمه سلام علیها در شعر فارسی

بانوان شاعر 2 / 510؛ سیر اشعار درباره

فاطمه سلام علیها 2 / 485 - 489؛ شعر معاصر درباره فاطمه سلام علیها 2 / 501؛ شعر نو و سپید در رثای فاطمه سلام علیها 2 / 508؛ شعر های کهن فارسی درباره فاطمه نان 2 / 489 - 502؛ مفهوم و پیشینه شعر فارسی 2 / 483 - 485

فاطمه سلام علیها در فقه اسلامی آداب ازدواج و امور خانواده 2 / 429؛ آیه روزه داری 2 / 445؛ آداب ورود به مسجد 2 / 445؛ آگاهی فاطمه سلام علیها بر احکام 2 / 427؛ احکام پوشش و نگاه 2 / 436؛ احکام مردگان 2 / 439؛ احکام ولادت 2 / 432؛ ازدواج با جایگاه و فضایل به خویشان نزدیک 2 / 431؛ حرمت شراب 2 / 446؛ سوکواری بر مرده 2 / 441؛ غسل پیش از شهادت 2 / 445؛ غسل میت 2 / 443، کار در خانه 2 / 430

فاطمه علی در کنار امام علی علیه السلام

از ازدواج تا رحلت پیامبر 1 / 152؛ پس از رحلت پیامبر 1 / 157

ازدواج فاطمه سلام علیها 2/460؛ پاره کردن نامه توسط عمر 2/473؛ تولد فاطمه سلام علیها 2/458؛ جایگاه فاطمه سلام علیها 2/454؛ حمله به خانه فاطمه سلام علیها 2/466؛ خاک سپاری فاطمه سلام علیها 2/475؛ دعوت شبانه از مهاجران و انصار 2/534؛ دوران پس از رحلت پیامبر تا 2/461؛ دیدار ابوبکر و عمر با فاطمه سلام علیها 2/474؛ زندگانی فاطمه سلام علیها 2/458؛ شهادت فاطمه سلام علیها 2/475، غصب فدک 2/462، فضایل

فاطمه سلام علیها 2 / 455؛ کتاب شناسی کتب تاریخی 2 / 453؛ مضروب ساختن فاطمه علیها السلام 2 / 474؛ هجران فاطمه علیها السلام 2 / 467؛ فاطمه علیها السلام، همراه پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم

رفت و آمد پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم به خانه فاطمه علیها السلام 1 / 123؛ فاطمه علیها السلام در خانه پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم 1 / 120؛ فاطمه علیها السلام و پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم در آخرین روزها 1 / 125؛ همراهی فاطمه علیها السلام با پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم 1 / 119

فدک

ارث بودن فدک 1 / 303؛ بیان موقعیت جغرافیایی فدک 1 / 292؛ غصب فدک 2 / 462؛ فدک پس از پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم 1 / 309؛ فدک در تاریخ 1 / 293؛ مالکیت فاطمه علیها السلام بر فدک 1 / 295؛ هبه بودن فدک 1 / 298

فرزندان فاطمه ام کلثوم علیها السلام؛ حسن بن علی علیهما السلام؛ حسین بن علی علیهما السلام؛ زینب بنت علی علیها السلام؛ محسن بن علی علیهما السلام

فرزندان فاطمه علیها السلام فرزندان پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم

احتجاجهای ائمه اطهار علیهم السلام در این باره 1 / 173؛ دلایل روایی 1 / 170؛ دلایل قرآنی 1 / 168؛ کیفیت انتساب و علم انتساب 1 / 165

فرهنگ و جامعه

اجتماع و تربیت 3 / 424؛ حضور اجتماعی فاطمه علیها السلام 2 / 289؛ سیره فرهنگی و اجتماعی فاطمه علیها السلام 2 / 295؛ فاطمه علیها السلام در جامعه 2 / 213

فضایل پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم

در سخنان فاطمه علیها السلام 3 / 224

فضایل علی علیه السلام

در سخنان فاطمه علیها السلام 3 / 265 فضایل اخلاقی

فضائل و ردائیل 3 / 395 - 404 فضایل فاطمه علیها السلام و مناقب و کرامات

فاطمه علیها السلام

فَضَّه نَوْبِیَه

از زنان همراه فاطمه علیها السلام 1 / 274

فقه اسلامی و فاطمه علیها السلام در فقه اسلامی

فلسفه احکام

رابطه اعمال با حکمتها 3 / 456؛ امامت 3 / 463؛ امر به معروف و نهی از منکر 3 / 465؛ جهاد 3 / 464؛ حج 3 / 461؛ حق 3 / 462،
7 روزه 3 / 460؛ زکات 3 / 459؛ صبر 3 / 465؛ صله رحم 3 / 466؛ عدالت 3 / 470؛ عدل 3 / 462؛ فلسفه ایمان 3 / 458؛ قصاص
3 / 467؛ نماز 3 / 459؛ نهی از تهمت زدن 3 / 468؛ نهی از خوردن مال یتیم 3 / 469، نهی از زنا 3 / 469، نهی از سرقت 3 / 469؛
نهی از شراب خواری 3 / 468؛ نهی از شرک 3 / 471؛ نهی از ظلم 3 / 470؛ نهی از کم فروشی 3 / 468؛ نیکی به والدین 3 / 466؛
وفای به عهد 3 / 467؛ مفهوم شناسی 3 / 454

قاسم

برادر بزرگ فاطمه علیها السلام 1 / 113

ص: 495

در کلام فاطمه علیها السلام 309 / 3؛ فاطمه علیها السلام 363 / 1

قرآن

خواندن بر سر قبر فاطمه علیها السلام 323 / 1؛ و فاطمه علیها السلام از نگاه قرآن؛ قرآن شناسی

قرآن شناسی

اوصاف و ویژگیهای قرآن 3 / 234؛ بهره گیری از قرآن 3 / 243؛ پیامدهای رویگردانی از قرآن 3 / 245؛ علوم قرآنی در سخنان فاطمه علیها السلام 3 / 241؛ عوامل روگردانی از قرآن 3 / 245؛ مصحف فاطمه علیها السلام 3 / 249؛ مفهوم و پیشینه 3 / 232؛ وظایف مردم در برابر قرآن 3 / 247

قصاص

فلسفه 3 / 467

قضا و قدر

در نیایشهای فاطمه علیها السلام 3 / 93؛ مفهوم شناسی 3 / 166

قیامت

جایگاه فاطمه علیها السلام در 2 / 160؛ حشر در از نگاه فاطمه علیها السلام 3 / 338؛ در کلام فاطمه علیها السلام 3 / 345

کتاب شناسی فاطمه علیها السلام

تحلیل‌های اخلاقی و تربیتی از نگاه فاطمه علیها السلام 2 / 571؛ زندگی نامه ها 2 / 568؛ کتاب شناسیها 2 / 572؛ مجموعه های منقبت نگاری 2 / 565؛

مجموعه های روایی منقبت نگاریها 2 / 561؛ مسندهای فاطمه علیها السلام 2 / 561؛ معرفی آثار درباره فاطمه علیها السلام 2 / 561

کرامات فاطمه علیها السلام مناقب و کرامات فاطمه علیها السلام

کم فروشی

فلسفه حرمت 3 / 468

کنیه های فاطمه علیها السلام اسماء و اوصاف فاطمه علیها السلام

گزارش‌های تاریخی اهل سنت فاطمه علیها السلام در گزارش‌های تاریخی اهل سنت گوهر بهشتی ولادت فاطمه علیها السلام

مادری فاطمه علیها السلام سیره تربیت فرزند فاطمه علیها السلام

مال یتیم

فلسفه نهی از خوردن 3/ 469

مبارزه فاطمه علیها السلام سیره سیاسی فاطمه علیها السلام

محدثه بودن غیر فاطمه علیها السلام

امکان 2/ 54؛ دلایل 2/ 60؛ زنان محدثه 2/ 54 - 56؛ محدث بودن غیر پیامبران 2/ 55؛ محدثه بودن فاطمه علیها السلام 2/ 60،

94؛ مصحف فاطمه علیها السلام 2/ 63؛ مفهوم و پیشینه 2/ 54

محسن بن علی علیهما السلام

سرانجام 16/ 264؛ سقط 1/ 264، 336، 338، 341؛ نامگذاری 1/ 260، 261

ص: 496

محمد صلی الله علیه و آله وسلم

بعثت 1 / 70؛ تولد فاطمه علیها السلام 1 / 71؛ رفت و آمد به خانه فاطمه علیها السلام 1 / 123؛ زندگی و القاب 1 / 68؛ محبت 2 / 369؛ محبت - به فاطمه علیها السلام 1 / 73؛ و ازدواج فاطمه 1 / 72

مدفن فاطمه علیها السلام

اختلاف در 1 / 363؛ پنهان بودن 1 / 363

مراسم تجهیز پیکر فاطمه علیها السلام

گزارشات در مورد 1 / 359

مرثیه امام علی علیه السلام

در فقدان فاطمه علیها السلام 1 / 374

مرگ و برزخ

بدن برزخی 3 / 307؛ پرسش در قبر 3 / 310 حیات برزخی 3 / 303؛ خوف از خدا 2 / 204؛ سكرات مرگ 3 / 299؛ عذاب قبر 3 / 213؛ عمومیت مرگ در برزخ 3 / 313؛ قبر 3 / 309؛ کارگزاران مرگ 3 / 298؛ مرگ 3 / 295؛ مرگ اندیشی 3 / 214؛ مفهوم و پیشینه 3 / 294؛ یاد مرگ 2 / 204

مریم علیها السلام

ادعای برتری 2 / 40؛ محدّثه بودن 2 / 55؛ از چهار زن برتر 2 / 40، 43

مصحف فاطمه علیها السلام

املا کننده 3 / 68؛ گزارشی از 2 / 63، 3 / 249، 264؛ محتوای 3 / 75؛ مفهوم و پیشینه 3 / 64؛ نویسنده 3 / 73

مظلومیت فاطمه علیها السلام

2 / 375؛ و اهل بیت علیهم السلام 1 / 334

معاد

آثار اعتقاد به 3 / 352؛ امکان 3 / 323؛ بهشت و دوزخ 3 / 347؛ پایان زندگی و لحظات دشوار 3 / 337؛ چگونگی حشر در قیامت 3 / 338؛ مفهوم شناسی 3 / 320؛ مواقف قیامت 3 / 345؛ نفخ صور 3 / 339؛ هدفمندی آفرینش 3 / 328

ضرورت و براهین معاد: برهان بقای روح 331 / 3؛ برهان حرکت 328 / 3؛ برهان عدالت 333 / 3؛ برهان فطرت (حبّ به بقا) 332 / 3؛
برهان لزوم وفای به عهد 336 / 3؛ معاد روحانی و جسمانی 342 / 3؛

معرفت فاطمه علیها السلام - علم فاطمه علیها السلام

مناقب و کرامات فاطمه علیها السلام

فضایل فاطمه علیها السلام 2 / 455؛ فضیلت شماریه‌ها 2 / 565؛ کرامات فاطمه علیها السلام 2 / 178؛ مجموعه‌های روایی منقبت
نگاریها 2 / 561؛ مفهوم شناسی منقبت و کرامت 2 / 171؛ مناقب فاطمه علیها السلام 2 / 172

مهاجر و انصار - فاطمه علیها السلام از نگاه صحابه و تابعان

مهریه فاطمه علیها السلام

مقدار 1 / 134

مهدویت

آرامش فاطمه علیها السلام با یاد مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف 3 / 287؛ پیشینه و مفهوم شناسی 3 / 279؛ فاطمه علیها السلام
در

ص: 497

سخن امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف 3 / 288؛ فاطمه علیها السلام و امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف فاطمی بودن
امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف 3 / 280؛ گزارشی از 3 / 266

میمونه

گزارش از فاطمه علیها السلام 2 / 404

نام حضرت علیها السلام اسما و اوصاف فاطمه علیها السلام

نبوت پیامبر صلی الله علیه و آله

آثار رسالت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله 3 / 228؛ آفرینش پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم 3 / 223؛ آیین پیامبر صلی الله علیه
و آله پیش از بعثت 3 / 223؛ بعثت پیامبر صلی الله علیه و آله 1 / 70؛ پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و مشکلات رسالت 3 / 225؛
پیشینه و مفهوم شناسی 3 / 221؛ جامعه پیش از بعثت 3 / 222؛ جاهلیت 3 / 222؛ خاتمیت 3 / 226؛ دستاوردهای رسالت پیامبر
صلی الله علیه و آله 3 / 228؛ زندگی پیامبر صلی الله علیه و آله 1 / 68، فضیلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله 3 / 224

تفخ

در سخن فاطمه علیها السلام 3 / 339 نماز فاطمه

فلسفه و جوب 3 / 459؛ بر پیکر فاطمه علیها السلام 1 / 361؛ در سخنان فاطمه علیها السلام 2 / 235؛ نمازهای ویژه فاطمه علیها
السلام 2 / 237؛ ویژگیهای نمازهای فاطمه علیها السلام 2 / 236

نیکی به والدین

فلسفة 3 / 466

وصایای فاطمه علیها السلام

املاک هفت گانه 1 / 323؛ تابوت فاطمه علیها السلام 1 / 320؛ غسل از روی پیراهن 1 / 322؛ غسل پیش از شهادت 1 / 322؛ قرآن
خواندن بر سر قبر فاطمه علیها السلام 1 / 323؛ مفهوم و پیشینه 1 / 317؛ وصایای سیاسی 1 / 327؛ وصایای شخصی 1 / 139

وفای به عهد

فلسفه 3 / 467

ولادت فاطمه علیها السلام

پس از 1 / 108؛ جایگاه حضرت علیها السلام در منابع 1 / 99؛ چگونگی 1 / 107؛ روز 1 / 106؛ سال 1 / 102؛ گزارشی از 2 / 458؛

گوهر بهشتی 100 / 1؛ محل 107 / 1

هجوم به خانه فاطمه علیها السلام

تصمیم عمر به آتش زدن خانه 1 / 337، 2 / 466؛ تهدید عمر و 1 / 338، 340؛ سخنان فاطمه علیها السلام با مهاجمان به خانه 3 / 46؛
و آتش زدن درب خانه 2 / 466

همسران پیامبر صلی الله علیه و آله

فاطمه علیها السلام در گزارشات 2 / 403

همسرداری فاطمه علیها السلام سیره همسرداری فاطمه علیها السلام

یتیم

فلسفه نهی از خوردن مال 3 / 469

ص: 498

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

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

مشخصات ظاهری : 6ج.

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

وضعیت فهرست نویسی : فاپا

یادداشت : ج. 2 - 6 (چاپ اول: 1393).

یادداشت : کتابنامه.

یادداشت : نمایه.

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

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

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

شناسه افزوده : سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

رده بندی کنگره : 23د/BP27/2 1393

رده بندی دیویی : 297/973

شماره کتابشناسی ملی : 3195196

ص: 1

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: 2

دانشنامه فاطمی سلام الله علیها

جلد چهارم

زن و خانواده - مباحث حقوقی

زیر نظر علی اکبر رشاد

ص: 3

پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

سازمان انتشارات

دانشنامه فاطمی سلام الله علیها

جلد چهارم

زن و خانواده - مباحث حقوقی

زیر نظر علی اکبر رشاد

به اهتمام پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

ناشر: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی طراح جلد: سید ایمان نوری نجفی

خط: اصغر عسگری

چاپ اول: 1393

بهای دوره شش جلدی: 150000 تومان

شمارگان: 2500 نسخه

چاپ و صحافی: مجاب

عنوان و نام پدیدآور: دانشنامه فاطمی علیه السلام | زیر نظر علی اکبر رشاد؛ به اهتمام پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. مشخصات نشر: تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، 1392. مشخصات ظاهری: ج 6 بهای دوره 6 جلدی: 1500000 ریال؛ شابک دوره 7-233-108-600-978؛ ج 1: 4-234-108-600-978؛ ج 2: 1-235-908-600-978 ج 3: 8-236-108-600-978 ج 4: 5-237-108-600-978؛ ج 5: 2-238-108-600-978؛ ج 6: 9-239-108-600-978

وضعیت فهرست نویسی: فیبا یادداشت: فهرست نویسی براساس جلد دوم: 1392. یادداشت: کتابنامه. یادداشت: نمایه.

مندرجات: ج 1 و 2: حیات، منزلت و شخصیت فاطمی (سلام الله علیها) - ج 3 حکمت و مطرف فاطمی (سلام الله علیها). - ج 4 و 5 زن و خانواده - مباحث حقوقی.

ج 6 زن و خانواده - مباحث اجتماعی، موضوع: فاطمه زهرا (سلام الله علیها)، 8؛ قبل از هجرت - ق 11 - دایرة المعارف ها.

شناسه افزوده: رشاد، علی اکبر 1335 - ، ناظر. شناسه افزوده: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

رده بندی کنگره: BP27 /2 /د2 1392

رده بندی دیویی: 297/973

شماره کتابشناسی ملی: 3195 196

تقاطع بزرگراه شهید مدرس و خیابان شهید بهشتی، پلاک 56 تلفن: 88503321 - 88505402

www.poiict.ir

همه حقوق محفوظ است

ص: 4

پروہشگاہ فرهنگ و اندیشہ اسلامی

پروہشکدہ دانشنامہ نگاری دینی

شورای علمی دانشنامہ فاطمی علیہما السلام

(به ترتیب حروف الفبا):

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

معاونان علمی دانشنامہ فاطمی علیہما السلام

ابوالقاسم مقیمی حاجی عبدالکریم بهجت پور

رئیس پژوهشکدہ دانشنامہ نگاری دینی: عبدالکریم بهجت پور

قائم مقام پژوهشکدہ: فاضل حسامی معاون فنی - پژوهشی پژوهشکدہ: ابوالقاسم مقیمی حاجی معاون خدمات علمی پژوهشکدہ:
محمدرضا محمدی

ص: 5

آذربایجان، مسعود: ارزیاب علمی و ابراهیمی، علی: کارشناس واحد واری و منابع و مصدیریابی و احسانی فر، محمد: ارزیاب علمی و استادی، رضا، عضو شورای علمی دانشنامه و اسلامی، حمید: حروف زن و ایمانی مقدم، رحمت الله: کارشناس و مسئول واحد واری و منابع و مصدیریابی و بازوبندی، محمدعلی: کارشناس واحد و واری و منابع و مصدیریابی و برجی، یعقوبعلی: ارزیاب علمی و برقی، زهره: عضو سابق شورای علمی و دانشنامه، ارزیاب علمی و برنجکار، رضا: معاون پژوهشی سابق و دانشنامه، عضو سابق شورای علمی دانشنامه و بستان، حسین، مشاور و ارزیاب علمی و بهجت پور، عبدالکریم: رئیس پژوهشکده دانشنامه نگاری، معاون بخش دوم دانشنامه، عضو شورای علمی دانشنامه و پورزند، روح الله: پیک دانشنامه و پورفرد، مسعود: مسئول دبیرخانه شورای علمی دانشنامه، قائم مقام سابق پژوهشکده دانشنامه نگاری و پیشوایی، مهدی: عضو شورای علمی دانشنامه و پیوندی، غلامرضا: ارزیاب علمی و تقی پور صمیمی، ابوذر: کارشناس دفتر برنامه ریزی و نظارت و جعفری رحمت آبادی، سیدمحسن: سرپرست مدیریت داخلی و جوانمرد، حسین: متصدی سابق دفتر معاونت فنی - پژوهشی و حاجی ده آبادی، احمد: عضو شورای علمی گروه فقه و حقوق، ارزیاب علمی و حامد، وحید: متصدی دفتر ویرایش ادبی و حکمت نیا، محمود: عضو سابق شورای علمی دانشنامه، مشاور و ارزیاب علمی، مؤلف و خانعلی زاده، غلامرضا: کارپرداز امور مالی و خلوصی امید، مرتضی: نمونه خوان، متصدی دفتر معاونت فنی - پژوهشی و داوودی، سعید: مشاور علمی دانشنامه و دهقان، مجید: مؤلف و ربانی، علی: مسئول دفتر پژوهشکده دانشنامه نگاری و رحمان ستایش، محمد کاظم: عضو شورای علمی دانشنامه و رشاد، حامد: رئیس سابق مرکز دانشنامه ها، مشاور سرپرست دانشنامه و روحانی نژاد، سعید: پیک دانشنامه و زراعتیان، اکبر: ارزیاب و ویراستار علمی - ساختاری و زیبایی نژاد، محمدرضا، عضو شورای علمی گروه فقه و حقوق، مدیر سابق گروه زن و خانواده، ارزیاب علمی، مؤلف و شاطری پور، شهید: ویراستار علمی - ساختاری و شفیعیان، جواد: ویراستار علمی - ساختاری و شمس ناتری، محمدابراهیم: مؤلف و صباغیان، سیدابراهیم: ارزیاب علمی - و ساختاری و صرامی، سیف الله: ارزیاب علمی، مؤلف

طباطبایی، سیدمحمد کاظم: عضو شورای علمی دانشنامه عزیزی، کوثر: متصدی دفتر سابق مرکز دانشنامه و علاسوند، فریبا: عضو شورای علمی دانشنامه، مشاور و ارزیاب علمی، مؤلف و علوی قزوینی، سیدعلی: ارزیاب علمی و علیپور، مهدی: ارزیاب علمی و علیدوست، ابوالقاسم: عضو سابق شورای علمی دانشنامه فراهانی فرد، سعید: ارزیاب علمی و قربان نیا، ناصر: عضو سابق شورای علمی دانشنامه، ارزیاب علمی و قنبری، مجتبی: متصدی دفتر دبیرخانه شورای علمی دانشنامه و قهرمانلو، عظیم: صفحه آرا و کرمی، محمدتقی: ارزیاب علمی و کلانتری خلیل آبادی، عباس: مؤلف و گرامی، علی: ویراستار علمی - ساختاری و مؤمن آبادی، حسن: حروف زن و محمد حسینی، سیدعباس: کارشناس و ارسنی منابع لاتین و محمدی جور کویه، علی: مدیر گروه فقه و حقوق از معاونت بخش دوم دانشنامه، مؤلف و محمدی محمدرضا: ذی حساب دانشنامه، مدیر امور اداری و قراردادهای، معاون خدمات علمی پژوهشگاه دانشنامه نگاری و مرتضوی، سیدضیاء: عضو سابق شورای علمی دانشنامه، ارزیاب علمی، مؤلف و مقدمی، محمود: مسئول سابق دبیرخانه شورای علمی دانشنامه و مقیمی حاجی، ابوالقاسم: معاون فنی - پژوهشی پژوهشگاه دانشنامه نگاری، معاون بخش اول دانشنامه، مدیر گروه فقه و حقوق از معاونت بخش اول دانشنامه، عضو شورای علمی دانشنامه، ارزیاب و ویراستار علمی - ساختاری و موسویان، سیدعباس: عضو سابق شورای علمی دانشنامه: مهدوی سعیدی، مجتبی: ویراستار ادبی و مهدی زاده، احمد: ارزیاب و ویراستار علمی - ساختاری و مهریزی، مهدی: ارزیاب علمی، میرخلیلی، سیداحمد: عضو شورای علمی گروه فقه و حقوق، ارزیاب علمی، مؤلف و نبی اللهی، علی: متصدی سابق دفتر شورای علمی دانشنامه و نصیری، علی: ارزیاب علمی و نعمت اللهی، اسماعیل: عضو شورای علمی گروه فقه و حقوق، ارزیاب علمی، مؤلف و هدایت نیا، فرج الله: ارزیاب علمی، مؤلف و هوشمند، حسین، ویراستار علمی - ساختاری، مؤلف: یوسفی، احمدعلی: ذیحساب و معاون اجرایی سابق دانشنامه و یوسفی، محمدعلی: حروف زن، صفحه آرا و یوسفی غروی، محمدهادی: عضو شورای علمی دانشنامه

مقدمه... 17

جایگاه ارزشی زن / فریبا علاسوند ... 17

تفاوت‌های طبیعی زن و مرد / محمدرضا زیبایی نژاد ... 46

نسبت زن و مرد / فریبا علاسوند... 79

فلسفه تفاوت در حقوق زن و مرد سیف اله صرامی... 111

جنسیت و زبان قرآن / مجید دهقان ... 134

کلیات نظام حقوق زن در اسلام / محمود حکمت نیا... 162

حقوق زن، واقعیتها و چالشها / علی محمدی جورکویه ... 194

روش شناسی حقوق زن / محمود حکمت نیا... 226

بلوغ و رشد دختران / عباس کلانتری خلیل آبادی ... 271

پوشش زن / محمدابراهیم شمس ناتری و حسین هوشمند ... 393

عبادت زن اسیدضیاء مرتضوی ... 310

روابط زن و مرد / علی محمدی جورکویه ... 352

مالکیت زن / فرج الله هدایت نیا ... 378

ارث زن / سیداحمد میر خلیلی و حسین هوشمند ... 397

فهرست تفصیلی... 424

بررسی شخصیت اجتماعی زنان و حقوق آنان، همواره یکی از مسائل پر چالش و بحث برانگیز تاریخ بشر بوده است؛ دامنه این مباحث، از حوزه اندیشه فراتر رفته و تمامی ابعاد زندگی اجتماعی و حقوق زنان را تحت تأثیر خود قرار داده است.

با ظهور اسلام، زن، جایگاه ارزشی او و اهمیت و نقشی که در احیای ارزشهای انسانی داشت، متحول شد؛ این تحول که در انقلاب معرفتی و فرهنگی پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله وسلم ریشه داشت، جهان بینی و نگرش متداول به انسان را به گونه ای بنیادین دگرگون کرد. خداوند در آموزه های وحیانی خود، افزون بر مورد خطاب قرار دادن برخی از زنان، در بیشتر موارد خطاب خود را با واژگانی چون «نفس»، «ناس» و «انسان»، و در قالب تعبیری مانند «یا ایتها النفس»، «یا ایتها الناس»، «یا ایتها الإنسان» و «یا ایتها الذین آمنوا»، همراه کرده که حاکی از سخن او با همه جامعه انسانی - اعم از زن و مرد - است؛ چنین رویکردی، به تغییر بنیادین در نگرش انسانی به زن و مرد، و قواعد رفتاری حاکم بر زندگی اجتماعی انجامید؛ این دگرگونی، حرکت در محیط اجتماعی را به سوی تعالی و عظمت انسان هدایت

کرد تا انسان - چه مرد و چه زن - به مقام خلیفه الهی رسیده، بار امانت بر دوش نهاد، قدر بیند و در صدر نشیند. تأثیر چنین نگرشی، از همان آغاز در حیات اجتماعی انسان و جامعه اسلامی زمان نزول قرآن آشکار گردید؛ چنان که فرهنگ غیر انسانی و نهادهای جاهلی به تدریج از بین رفته و ساختار خلیفه الهی انسان در گفتمان توحیدی، جایگزین آن شد.

در پرتو این دگرگونی، بر استحکام بنیان خانواده - به مثابه نخستین نهاد اجتماعی - هر چه بیشتر تأکید گردیده و از آن به عنوان مطلوب ترین ساختارها نزد خداوند یاد شده و در ساختار اصلی این نهاد وزن و برای حضور وی، نقش و جایگاه ویژه ای قرار داده شد.

اکنون بار دیگر در جهان معاصر، سخن از بازخوانی شخصیت و حقوق زن است. این تحلیل از سطوح معرفتی آغاز شده و تمام ساحت‌های زندگی را دربر می‌گیرد.

انسان عقل مدار عصر مدرن، بی توجه به وحی و با نگاهی تردیدآمیز و گاه آمیخته به انکار، همه ساختارهای اجتماعی و یافته های پیشین بشری را به کلی ساخته مردان دانسته و با ادعای زدودن ستم از زندگی زنان، گاه نقش و جایگاه اجتماعی آنان را هم سطح مردان می‌پندارد؛ برآیند چنین رهیافتی چه بسا به سلب هویت زن انجامیده و با قرار دادن او در تقابل با مردان، بذر کینه و نفرت را در وجود انسانها پاشیده است. مهم تر اینکه رفته رفته بر گستره این تقابل و رویارویی، افزوده شده و تعارض مردان و زنان، نه تنها محیط اجتماع، بلکه کانون خانواده را تحت تأثیر خود قرار داده و سبب شده است تا نگرش واقعی و عمیق به شخصیت زن و نظام خانواده، در سایه تعصبات کور جنسیتی نادیده بماند و

در پی آن حتی همسان‌سازیه‌های نامناسب فرهنگی و حقوقی، زندگی مادی و معنوی زنان را به خطر اندازند؛ از این رو خاستگاه اصلی تولید و پرورش انسان، با تهدید روبه‌رو شده و پایه‌های این بنای استوار، به نابودی گراییده است.

جهان امروز، نیازمند انقلاب معرفتی دیگری بر پایه منابع و حیانی اسلام است؛ این بار نیز باید با تکیه بر منابع معرفتی و حیانی کوشید تا با حفظ شخصیت و هویت زن و به رسمیت شناختن جسم و روح او، اصول، قواعد و نهادهای حقوقی و اجتماعی را متناسب با هویت زنانگی وی، استنباط کرد و با زبان مناسب تحلیل نمود.

دانشنامه فاطمی علیهم السلام بر آن است تا با گزارش زندگی، شخصیت و سیره حضرت فاطمه علیهم السلام زهرا به ارائه الگوی عینی زن مسلمان پرداخته و در پرتو آن، ماهیت، جایگاه، اهمیت حقوق زن و منزلت وی در عرصه اجتماع و خانواده را تبیین کند؛ بی تردید دستیابی به این هدف با مراجعه به منابع معرفتی اسلام و متناسب با مباحث شکل گرفته در نظریه‌ها و مکاتب فکری جدید، امکان پذیر خواهد بود؛ فرایندی که در آن، مهم‌ترین موضوعهای مربوط به زن و خانواده در عرصه فقهی - حقوقی و مسائل اجتماعی زنان، گزارش شده و بسیاری از گزاره‌ها مورد بازخوانی قرار می‌گیرند.

در این راستا، تبیین «جایگاه ارزشی زنان»، «تفاوت‌های طبیعی زن و مرد» و «نسبت میان آن دو»، از اهمیتی ویژه برخوردار است؛ چنان‌که از جمله مهم‌ترین حوزه‌های متأثر از این تبیین باید تعیین چارچوب حقوق و تکالیف زن و مرد در ساحت‌های فردی، اجتماعی و خانوادگی دانست. شناخت واقعی چالش‌های موجود در حقوق زن، زمینه را برای تحلیل بهتر فراهم می‌کند. مهم‌ترین بخش

این تحلیل، آموزه های وحیانی و منطق تشریح و تفسیر است؛ بدین منظور، از یک سو پرداختن به «جنسیت و الفاظ قرآن» و از سوی دیگر «روش شناسی حقوق زن» از اهمیتی افزون برخوردار شده است. همچنین در بخشهای آغازین، رویکرد کلان به مجموعه حقوق زن از نگاه اسلام، امری بایسته است؛ با وجود این مباحث کلی که در آغاز جلد چهارم ارائه شده اند، موضوعهای چالش برانگیز نیز حائز اهمیت خواهند بود که در ادامه این جلد و جلد پنجم، مورد بررسی قرار می گیرند؛ موضوعهایی فقهی - حقوقی با رنگ و بوی مسائل فردی زن، همچون «رشد و بلوغ دختران»، «پوشش»، «عبادت»، «مالکیت» و «ارث» از یک سو و موضوعهایی با ماهیت اجتماعی، مانند «ولایت»، «مرجعیت»، «قضاوت»، «شهادت» و «قصاص و دیه» از سوی دیگر است.

همچنین در حوزه خانواده، موضوعهایی چون، «ولایت بر ازدواج» و «شروط ضمن عقد» ارائه شده و در پیوند با چگونگی مدیریت خانواده، اموری همچون «سرپرستی»، «معاشرت به معروف»، «مهریه»، «نفقه» و در فروپاشی خانواده، مباحثی نظیر «طلاق» و «حضانة» حائز اهمیت هستند؛ افزون بر این، بررسی ابعاد فقهی - حقوقی مسائلی همچون «تعدد زوجات» و «ازدواج موقت» نیز - به عنوان موضوعهای حساس اجتماعی - شایسته است.

در جلد ششم دانشنامه، «مسائل اجتماعی زن و خانواده از نگاه اسلام» ارائه شده اند. رهیافت کلی این مجموعه به چند محور کلی معطوف است: از سویی «تحول اجتماعی شخصیت زن» در پرتو آموزه های اسلام که کرامت او، با تکیه بر ارائه «زنان اسوه» قرآن، به ویژه وجود شریف حضرت فاطمه علیهم السلام و فرآیند معاصر سازی این الگو، مورد بررسی موشکافانه قرار گرفته است. از سوی دیگر به

گزارش و بررسی «فمینیسم» (زنانه نگری) و موضوعاتی از قبیل «جنسیت و اخلاق»، «تربیت جنسی» و «اخلاق جنسی»، به مثابه مباحث کلان و مبنایی در این حوزه و گزارش و نقد نگاه شیء وارگی و کالایی شدن به زن پرداخته شده که ارزشهای انسانی او را نادیده می گیرد. در پرتو آن، دیدگاه اسلام در «تربیت دینی دختران»، «روابط زن و مرد»، «پوشش» و «اشتغال زن» بر اساس واقعیت‌های زیستی و هماهنگ با شخصیت و نقش آنها در جامعه و خانواده، ارائه شده است. در بخش محوری دیگر، نقش فعال زن در عرصه برپایی و پویایی نهاد خانواده به عنوان نقطه پیوند فرد و جامعه، ترسیم شده و جنبه اجتماعی مسائلی مانند «از دواج»، «همسری»، «مادری» و «مدیریت خانواده» در پرتو نظام و فرهنگ عادلانه اسلامی، در اختیار خوانندگان قرار گرفته است.

در مقاله های این دانشنامه، کوشیده شده تا با رعایت ساختار دانشنامه، دیدگاه اسلام در موضوعهای فقهی - حقوقی و اجتماعی فوق، به لحاظ علمی گزارش شده و مسائل مهم آن بررسی شود. این مقاله ها را پژوهشگران علوم اسلامی به رشته تحریر درآورده و در فرایند ارزیابی علمی، محتوایی و ساختاری، زیر نظر گروه‌های علمی و شورای علمی دانشنامه، بارها بازبینی شده تا به بهترین وجه، در اختیار جامعه علمی قرار گیرد.

گروه فقه و حقوق و مسائل اجتماعی زن

ص: 15

ارزشمندی و منزلت اخلاقی زن.

سخن درباره جایگاه ارزشی زن، به امور معنوی، به ویژه حوزه های انسان شناسی و اخلاق، ناظر بوده و با تبیین گوهر انسانیت و تعیین غایت زندگی، پیوندی مستقیم دارد.

یکی از دغدغه های اساسی در تاریخ اندیشه بشر، تعیین جایگاه انسانی و ارزشی مرد و زن و ارائه مفهوم و ملاک ارزشها و ارزشمندی است؛ همچنان که ایجاد و جهت گیری تمدنها، همواره به این امور وابسته بوده است. بی تردید اندیشه پست انگاری زنان، در طول تاریخ رواج داشته است. با توجه به این امر، تفکیک جایگاه انسانی و ارزشی زنان، در آثار برجامانده تاریخی، از اهمیت بسزایی برخوردار است. با بررسی گزاره های دینی به معنای عام الهی و بشری، و نیز، اشعار، امثال و حکم، قصه های کهن و عبارت پردازیهای فیلسوفانه، می توان دریافت که محتوای بیشتر آنها، به جایگاه ارزشی زنان ناظر است، نه جایگاه انسانی آنان. متون بسیار اندکی با توجه به متغیرهای هستی شناسانه، به فروتر بودن یا فراتر بودن زنان پرداخته اند؛ هرچند همین موارد اندک نیز، خالی از تضاد نیستند. برای مثال، بنا بر یک اسطوره آفرینی در وداهای سنسکریت، در آغاز، توشتری (Tushtri) آهنگر (خدای هندی) دست به آفرینش زد، ولی دریافت که تمام مواد را در ساختن مرد، به کار برده است، از این رو برای ساختن زن، مانده های آفرینش را در هم آمیخت و زن را این گونه ساخت (ر.ک: بهزادی، 452). این تعبیر، چنین تفسیر می شود که عناصر اصلی ماهیت زن، متفاوت از مردان و پایین تر از آنان است.

در فصل نهم بندهش، از متون دوره پهلوی، آمده است که هرمز، از روی ناچاری، به آفرینش زن، دست زده است. زن در این نوشتار، دارای اصلی اهریمنی بوده و از نوع جهی، یعنی دختر اهریمن است (عریان، 249). زن در آیین مانوی نیز، چندان از روشنایی بهره ای ندارد؛ هرچند گروهی می کوشند که برابری وجود زن و مرد را از نظر آیین مانوی ثابت کنند (ر.ک: صادقی، 52).

از سوی دیگر، به ادعای برخی از نویسندگان، بر اساس آثار باستان شناسی، اصل هستی، مادینه بود. واژه ها نیز حاکی از اسطوره های زنانگی بودند (ر.ک: لاهیجی، 71، 78 - 79). اسطوره های پرستش، با زایش، باروری و عشق مرتبط بودند و ابرانسانها که در حکم خدایان به شمار می رفتند، دارای جنسیت هم بودند؛ همچنان که الهه ها نمودهایی از جنسیت زنانه داشتند (ر.ک: لاهیجی، 3 - 84). بر اساس این ادعا، اعتقاد به برابری در دوره کهن در این جایگاه فرانسائی، برای مردان و زنان، هر دو، ثابت می شود.

به لحاظ جایگاه ارزشی در بسیاری از فرهنگها، از جمله فرهنگ عربی و یونانی، زنان با مادر شدن، دارای اعتبار شده و حکمران خانه می شدند (ر.ک: جرجی زیدان، 655 - 657). چنان که سومریان نیز برای مادر احترامی ویژه قائل بودند (ر.ک: بهزادی، 452 - 455)، اما آنچه حائز اهمیت است اینکه احترام به مادر در این فرهنگها، به معنای احترام به «زن بودگی»، نبوده است. در آیین زردشت تفاوتی به لحاظ آفرینش، میان زنان و مردان به چشم نمی خورد. زن و مرد هر دو از گیاه ریواس می رویند و این نشانی از همتایی و برابری آنها در اصل آفرینش است (ستاری، 18)؛ ولی با وجود اعتقاد به برابری آفرینش زن و مرد، جایگاه ارزشی زن، همتای مرد نیست؛ زیرا در این آیین هم، زن مرتکب گناه نخستین و دومین

می شود (ر.ک: حجازی، 51 - 52). در ادبیات کهن ایرانیان نیز، زنان از منزلت اخلاقی یکسان با مردان، برخوردار نیستند. افزون بر اینکه زنان خوب، هنگامی که رفتار ارزشمندی از آنان سر می زند، از زنانگی فاصله گرفته، به مردانه بودن، ستوده می شوند (سعدی، 297).

چنان که اشاره شد، بیشترین اظهار نظرها و نگرشها درباره تساوی یا تفاوت زن و مرد، ناظر به جایگاه ارزشی این دو و چگونگی معیارها در این زمینه است. فلاسفه، به ویژه فیلسوفان علم اخلاق، تلاش کرده اند که با تعیین ملاکهایی در شخصیت و رفتار آدمی، ارزشها و ضد ارزشها را تبیین کنند: ارزشمند دانستن انسان با ارزشمند دانستن افعال وی رابطه ای مستقیم دارد؛ بنابراین اگر کاری بی ارزش یا کم ارزش تلقی شود، به معنای بی ارزش یا کم ارزش دانستن انجام دهنده آن کار خواهد بود.

در حوزه ملاک و معیار در ارزشمندی، رویکردهای متفاوتی وجود دارد:

جریان غالب در اندیشه فلسفی، اعتقاد به وجود جنبه های روحی و معنوی برای انسان است. بسیاری از فیلسوفان، همواره کوشیده اند تا ارزش انسان را در قدرت عقلانی، شخصیت اخلاقی و بعد روحی او تعریف کنند؛ حتی در تفکر غربیان در پنج قرن پیش از میلاد مسیح، سقراط، مدافع این دیدگاه بوده است. وی همواره به دنبال اثبات فضیلت کلی (آرته) برای انسان بود؛ فضیلتی که در آن، خویشتن داری در مقابل لذت محوری، یگانه فضیلتی به شمار می آمد که دیگر فضیلتها را در خود داشت (ر.ک: گاتری، 87 - 94؛ یگر، 775/2 - 780).

در کنار این جریان غالب، ماده گرایی به عنوان یک مبنا و حس گرایی، به عنوان یک روش در تاریخ فلسفی حضور داشته است. در این راستا گروهی از

سوفسطائیان، گوهر آدمی را در ویژگی مادی او خلاص - کرده و بهترین شیوه حیات او را لذت‌گرایی می‌دانستند. از آن جمله آنتیفون، یگانه معیار طبیعی رفتار انسانی را سودمندی، مطبوعی و لذت می‌دانست (گاتری، 84 - 86؛ یگر، 1 / 439).

در نظر ارسطو، انسانها با اندیشه می‌توانند به خیر اعلی و سعادت، دست یابند؛ فضیلتها، انسانها را به سعادت می‌رسانند و فضیلت‌های عقلی، از فضیلت‌های اخلاقی برترند؛ زیرا فضیلت‌های عقلی با صراحتی که دارد، راه راست را می‌جوید و می‌یابد (ر.ک: بریه، 1 / 307 - 313). اما از سوی دیگر، رواقیان (ر.ک: کاپلستون، 1 / 453 - 459)، سعادت را در نفی عواطف دانسته و اپیکوریان، خیر را مساوی لذت به شمار می‌آوردند (بکر، 113؛ کاپلستون، 1 / 467).

در سده‌های میانی (قرون وسطا) اندیشه‌های فیلسوفان، درباره سعادت و ارزشمندی انسان، تفسیری مسیحی یافت. پرنفوذترین این افراد، آگوستین هیپویی است که در اخلاقیات کاتولیک، فضیلت اصلی را خدمت عاشقانه با سمت و سوی الهی می‌دانست (بکر، 74). از نگاه آنان، سعادت، اصلی از مفاهیم مسیح علیه السلام بود که از اتحاد ماورای طبیعی با خدا در آخرت، به دست می‌آید (ر.ک: بکر، 74 - 85).

این تفکر، تا به وجود آمدن نسل جدیدی از فیلسوفان غربی پس از رنسانس، ادامه داشت. کانت، هنوز جزو آن دسته از فیلسوفانی بود که ارزش انسان را تابع همراهی او با جهان عقلی درون و عمل به وظایف عقلانی اش می‌دانست (شهریاری، 225 - 226).

با گذشت سال‌های تحول و تجدد در غرب، حوزه ارزشها، دچار دگرگونی گردیده و در گذر زمان، مفاهیمی چون اخلاق دنیوی، در کنار مفهوم جدید انسان‌مداری، مطرح شد (ر.ک: رندال، 1 / 313 - 319، 407 - 426)؛ در نتیجه، تعریف و

شاخصهای انسان ارزشمند نیز دچار تغییر گردید. با نزدیک تر شدن جهان به قرن بیستم، جریان ماتریالیستی در انسان شناسی اوج گرفت؛ ارزشمندی، مفهوم تازه ای یافت که با قدرت تصرف بشر در طبیعت، با هدف بهره برداری هرچه بیشتر از آن، در مسیر لذتها و خوشیها همراه بود (ر.ک: گاردنر، 50 - 58). می توان مدعی شد که این مفهوم، حاصل آمیزه اومانیزم و ماتریالیسم و پروژه عقلانی کردن جامعه انسانی (مدرنیته) است. نتیجه این نگرش، ترجیح زندگی مادی و معیارهای موفقیت و کامیابی در آن است. در این وضعیت، عرصه اجتماعی، به دلیل حضور مجاری قدرت و ثروت در آن، از عرصه خانگی برتری قابل ملاحظه ای یافت (ر.ک: برناردز، 50، 138 - 139، 142؛ گاردنر، 43 - 45).

دیدگاهها در جایگاه ارزشی زن

اشاره

در نظر اندیشمندان دوره ها و قرنهای مختلف، دیدگاه عمده در این زمینه وجود دارد:

1. فروتری ارزشی زنان

کاستی زن به لحاظ ارزشمندی، ریشه های گسترده ای سنت فلسفی غرب دارد (ر.ک: ارسطو، 267 - 308؛ آکین، 120 - 134): فیثاغورث، دانشمند یونانی، باور داشت که نظم، نور و مرد، از اصلی خوب؛ و آشوب، تیرگی و زن، از اصلی بد، آفریده شده اند. ارسطو، به صراحت از برتری مرد بر زن، سخن گفته و علت این برتری را تفاوت مرد و زن به لحاظ فضیلت و وظیفه می دانست؛ چرا که معتقد بود وظیفه و نقشهای زنان، اصولاً نقشهای کم ارزش تری هستند (307 - 308). وی زن صفتی را نوعی سست عنصری به شمار می آورد (267).

در دوره یونانی مآبی که با مرگ اسکندر، آغاز شد (ر.ک: بکر، 39)، مخاطب اصلی فلسفه، مردان بودند؛ حتی در مکتبهای اخلاقی دوره رومیان، مفهوم اصلی اخلاق، فضیلت (Virtus) بود که معنای لغوی آن، مردانگی و مذکر محوری است.

این کلمه از واژه «vir» به معنای مرد، مشتق شده است (بکر، 58). بر این اساس در اندیشه یونانیان، زن بودن ارتباطی نمادین با هر آنچه غیر عقلانی، نابسامان و ناشناختنی است، و یا در راه پرورش معرفت باید از آن دست کشید، داشت (لوید، 38). ولی سنکا (م. 65 م.) که از رومیان رواقی بود، یکسانی توانایی زنان برای فضیلت با توانایی مردان را آشکار نمود؛ رواقی دیگر، موسوینوس رافوس (م. 100 م.) نیز، تربیت مردان و زنان را همسان می دانست و تفاوتی بین فضیلت‌های مردان و زنان، قائل نبود (بکر، 68)؛ اما این مطلب با مفهوم اصلی اخلاق فضیلت مغایرت داشت.

در عصر رنسانس، یکسان‌انگاری زن و طبیعت، مبنای نگاه فرودست به زنان بود. اندیشه برتری قوای عقلانی بر قوای طبیعی و برابر دانستن مرد با عقل و زن با طبیعت، در سخنان فرانسیس بیکن، جان لاک، امانوئل کانت و ژان ژاک روسو نیز به گونه ای بارز وجود دارد (ر.ک: آکین، 142، 151، 183، 281 - 282؛ لوید، 38، 100).

در گذر زمان، این نگرش، به دیگر نقاط جهان گسترش یافت.

در متون دینی نیز، گاه، نظریه فروتری ارزشی زنان مشاهده می شود: در آیین یهود، درباره جایگاه ارزشی زن گزاره های متضادی وجود دارد؛ از یک سو حوا، مدخل ورود شیطان به روح آدم، معرفی شده است؛ چنان که به خاطر این کار، خداوند او را به زایمان دردناک و ناپاکی ماهانه و تسلط مرد، مجازات نمود (کتاب مقدس، پیدایش 3/ 16 - 17). مردان یهودی نیز در دعای صبحگاهی، از خداوند تشکر می کنند که آنان را مرد، آفریده است (گری، 51). از سوی دیگر، زنان هنرمندی که خوب شوهرداری کرده، در تجارتهای روا وارد شوند، به اهل خانه رسیدگی کرده، از خداوند می ترسند و مسکین نوازند، م-ورد م-دح قرار گرفته و بهایش-ان جایگاه ارزشی زن

بیش از مروارید، دانسته شده (ر.ک: کتاب مقدس، امثال سلیمان 31 / 10 - 31). همچنین آمده است که خداوند، آدم را به صورت خود آفرید، سپس ایشان را زن و مرد قرار داده است (ر.ک: پیدایش 1 / 26 - 28؛ 5 / 1 - 2). در الهیات کاتولیکی یهودی تبار، تنها مرد به صورت ذات حق و برتر از طبیعت آفریده شده است (ر.ک: ستاری، 60).

در اندیشه مسیحی نیز، اگرچه از برابری زن و مرد در نظر حضرت مسیح علیه السلام، تجلی و لطف یکسان حضرت مسیح علیه السلام بر آنها، سخن به میان آمده (ر.ک: کتاب مقدس، لوقا 8 / 1 - 3، 40 - 56)، ولی جستجو در عهدین، نشان می دهد که ایده محوری آیین یهود و مسیحیت درباره زن، اعتقاد به کم ارزش بودن وی و نقص استعدادی او، برای رسیدن به سعادت است (ر.ک: برگس-ن، 325). رهبران مسیحی در عین آنکه زنان را، شری ضروری می دانند، اما راهیابی آنان به بهشت و سعادت را ناممکن نمی انگارند؛ هر چند مسیر این سعادت، از فرمان برداری زنان، نسبت به همسرانشان می گذرد، البته فرقه ای افراطی در مسیحیت، زن را دارای پستی فطری و به لحاظ ذاتی، ناپاک می دانست (دورانت، 4 / 1111 - 1112).

2. برتری زنان بر مردان

برتری زنان بر مردان به عنوان یک آموزه، دیدگاهی جدید از گروهی از فمینیستهاست. هرچند فمینیستها هر گونه نگاه فروتر به زنان را انکار می کنند؛ اما جریانهای جدید فمینیستی، مانند ذات گرایان، تفاوت های زن و مرد را امری ذاتی انگاشته و به سرشت منحصر به فرد زنانه و مردانه، به جای پذیرش اینکه تفاوتها به طور اجتماعی - تجربی ساخته می شوند، معتقد است.

بنابراین، تفاوتها عام، طبیعی و زیست شناختی اند (هام، 143). نظریه مزبور، پس از پذیرش تفاوتها و ویژگیهای زنانه، آنها را مثبت تلقی نموده و به برتری زنان بر مردان، به دلیل برتری فضیلت های زنانه بر ویژگیهای مردانه تأکید می کند.

در نگرش سنتی فلسفی، مردان به دلیل عقلانیت از امتیاز انسانی برخوردار بودند، اما در این نگرش، زنان به دلیل دارا بودن فضیلت‌های زنانه و فقدان یا ضعف همین عقل حسابگر، از مردان برتر بوده و به معیارهای انسان بودن، نزدیک ترند.

در موج نخست فمینیسم، افرادی چون جین آدامز و جولیا وارد، کسانی بودند که از مقوله‌هایی همچون مادری عمومی و فضایل زنانه، سخن به میان می‌آوردند.

این افراد، صفاتی چون صداقت، عطوفت و اخلاق‌گرایی را به عنوان ویژگی‌های زنانه مورد تجلیل قرار می‌دادند. البته با پیدایش تفکر رمانتیستی در عرصه فلسفی در اواخر قرن هجدهم و آغاز قرن نوزدهم (ر.ک: بوخنسکی، 5 - 7؛ رندال، 2 / 433 - 468)، زمینه ارزشمندی زنان فراهم تر شد.

به دنبال تحقیقات جدید، فمینیستها، کلمات پراکنده موجود را در یک نظریه سامان دادند. برای نمونه، فمینیست‌های تفاوت‌گرا با بازیابی علوم زیست‌شناسی تأکید دارند که برخلاف نگاه سنتی، صورت پایه انسانی، صورتی زنانه است و کروموزوم جنس مؤنث، کامل‌تر از جنس مذکر است. از نظر این گروه، توانایی ذهن زنان، شیوه تفکر شبکه‌ای او، توانایی او در انجام چندین کار در آن واحد، انعطاف‌پذیری و شرم و منش شهودی او، نه تنها تفاوت، بلکه فراتر از آن، برتری زنان را نشان می‌دهد (ر.ک: فیشر، 6 - 8 - 13 - 36؛ تانگ، 170 - 171).

در طول موج دوم فمینیسم، رابطه بین جنسیت و ارزشمندی، مورد توجه فمینیست‌های روان‌شناس قرار گرفت. در بین نگرش‌های مطرح، دو دیدگاه کاملاً متضاد به چشم می‌خورد: در یک دیدگاه فمینیستی، نظریه پردازان آگزیستانسیالیست، همچون سیمون دو بووار، ناخودآگاه به برتری ارزش‌های مردانه و در نتیجه ارزشمندی قهری جنسی مرد، اعتراف کرده‌اند. البته وی و هم‌قطاران‌ش،

از آن جهت که بر «تحقق نفس و لزوم بازتولید خویشتن» معتقد بودند، از زنان عصر خویش می‌خواستند که ارزشهایی مانند عقلانیت و اخلاق عدالت محور - و نه اخلاقِ مادرانه - را در منش فکری و رفتاری خود وارد کرده و اخلاق رایج زنانه را که در نهادهای ازدواج، مادری و همسری شکل می‌گیرند، رها سازند (ر.ک: بووار، 1/ 35؛ 2/ 13 - 152، 564 - 566، 569 - 574).

در دیدگاه دیگر، گروهی از پژوهشگران مسائل زنان، بر رهیافتهای زنانه اخلاق و ارزشها، تأکید کردند. عده ای از فمینیستهای زن گرا، در همین دوران بر این باور بودند که اخلاق مردانه، به دلیل مبتنی بودن بر محور عدالت (Ethic of justice)، اخلاقی صرفاً عقلی، فردگرایانه و رقابت آمیز است؛ در حالی که اخلاق زنانه، بر محور مسئولیت و مراقبت (Ethic of care) استوار است؛ این اخلاق، مبتنی بر عدم خشونت، سرشار از احساس مسئولیت نسبت به دیگران و اخلاقی ارتباطی و عاطفی است (ر.ک: تانگ، 170 - 172)؛ از این رو، ارزشهای زنانه، برتر بوده و خود آنها نیز به همین دلیل، ارزشمندتر هستند. فمینیستهای جدایی طلب نیز که بخشی از جریان موج دوم را سامان دادند، معتقد بودند که مردان، دارای خصوصیات ذاتاً شر هستند (روباتم، 435). از نظر آنان نیز، زنان از ارزش برتری نسبت به مردان برخوردارند.

3. تساوی زنان و مردان در ارزشمندی

در آیات و روایات زیادی، از ارزش و ارزشمندی و ملاک آن به طور مبسوط، سخن به میان آمده است. قرآن کریم ملاک ارزشمندی در تفکر دینی را، کرامت ذاتی انسان (اسراء، 70)، مقام خلیفة اللہی (بقره، 30)، برخوردارگی از روح الهی (حجر، 29) و تقرب به خدا و تقوا (حجرات، 13) برشمرده است.

در قرآن «انسان بودن» با ویژگی‌هایی تبیین می‌شود که نه فرشته است و نه حیوان؛ خداوند برای او، دو قوس صعود و نزول تعریف کرده و برای حرکت در این مسیر نیز، به او امکاناتی بخشیده است. بر اساس آیات قرآن، انسانها ابتدا به شرافت وجود و گوهر نفس انسانی، ستوده شده و دارای کرامت و ارزش ذاتی و مقام خلیفه‌اللهی هستند. سپس با توجه به میزان تقوا و کوششی که در مسیر هدایت و شقاوت خواهند داشت، از کرامت و ارزش اکتسابی برخوردار می‌شوند. قرآن برای جلوگیری از پیدایش اندیشه جنسیتی درباره ارزشمندی، معیارهایی برای آن برشمرده است؛ مانند راه کشف و شهود از طریق دل (شمس، 8؛ حقی بروسوی، 10 / 444؛ حسینی همدانی، 18 / 163)، الهام خوبیها و بدیها از راه نفس (شمس، 7 - 8)، رسیدن به حیات طیبه با ایمان و عمل صالح (نحل، 97)، ظرفیت تعلیم پذیری (ر.ک: الرحمن، 1 - 4)، هدایت پذیری و قدرت اراده و انتخاب (انسان، 3) و قدرت عقلانی برای فهم ارزشهای عقلی نظیر خداشناسی (ابراهیم، 10)، معادشناسی (قیامة، 5 - 6؛ مکارم شیرازی، 25 / 279 - 280) و پیامبر شناسی (نساء، 82). در همه این موارد از منظر قرآن، زن و مرد با یکدیگر مساوی هستند. چنان که بر اساس برخی از آیات، مانند آیه‌های 106 تا 108 سوره هود، ارزشمندی هر فرد در گرو اختیار، مسئولیت پذیری و توانایی او برای رسیدن به سعادت آن جهانی است و زن و مرد در این راستا مساوی خواهند بود. همچنین آیاتی از قرآن، شرط سعادت‌مندی زنان و مردان را، عمل صالح همراه با ایمان (نساء، 124؛ غافر، 40)، خوف از خداوند و نگهداری خود از خواهشهای نفس (نازعات، 40) دانسته و هدف مشترک از آفرینش انسانها را عبودیت و معرفت (ذاریات، 56) برشمرده است. مفسران درباره شأن نزول آیه 35 سوره احزاب، یادآور شده اند که طرح

ارزشهایی چون جهاد و شهادت، که اصولاً تنها برای مردان قابل دسترسی است، باعث شد تا جامعه زنان احساس کنند که از تعالی اخلاقی محرومند؛ از این رو اسماء بنت عمیس در حضور پیامبر صلی الله علیه وسلم از این موضوع گلایه نمود و در پی آن، آیه مزبور نازل شد: «إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ ... أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا» (احزاب، 35؛ طباطبائی، 16 / 319 - 320؛ مکارم شیرازی، 17 / 308)، که در آن به بسیاری از ارزشها اشاره شده است که زن و مرد در دستیابی به آنها یکسان هستند. بنابراین از نگاه قرآن، به دلیل اشتراک مرد و زن در ملاکهای انسان شناختی و اخلاقی، تفاوتی در ارزشمندی میان آنان وجود ندارد (ر.ک: جوادی آملی، زن در جلال و جمال، 73 - 90)؛ از این رو در مقابل ظهورها و یا نصهای قرآنی، هرگونه احتمال معنای مخالفی مانند احتمال ضعف طبیعی زنان در طی طریق سعادت، پذیرفتنی نبوده و با رجوع به اصول لفظی مانند اصالت اطلاق یا عموم یا اصالت عدم قرینه، چنین احتمالی از بین می رود.

همچنین بر اساس آیات قرآن، از اکثریت و اقلیت نجات یافتگان بر حسب جنس، سخن به میان نیامده، و دلیلی قطعی مبنی بر اینکه زنان کمتر و آهسته تر، مسیر هدایت را طی می کنند، در دست نیست؛ افزون بر اینکه آیات پیشین، تنها شرط را، ایمان و عمل صالح، معرفی می کنند.

البته یکسانی زن و مرد در رسیدن به سعادت، به معنای سعادت بالفعل همه افراد آنها نیست؛ همان گونه که یکسانی توان مردان در رسیدن به سعادت، به معنای وصول همه مردان به سعادت نیست. در برخی از روایات، موانعی برای ایمان و عمل صالح مانند حسد (کلینی، 2 / 306)، شهوت و تحریکات جنسی

(کلینی، 2 / 231)، خشم و هیجان عاطفی و احساسی (کلینی، 2 / 302) بیان شده است. طبعاً همان طور که برخی از گونه های حیات، با توجه به موقعیت خود، بیشتر مورد تهدید و ویژگی خاصی از صفات قرار می گیرند، زنان و مردان نیز بر اساس جنسیت خود، ممکن است، اقتضای گرایش به یک رذیلت اخلاقی را بیشتر داشته باشند؛ از این رو برخی از ویژگیها مانند حیا، برای زنان (دیلمی، 1 / 193؛ سیوطی، 2 / 189؛ متقی هندی، 15 / 896؛ 16 / 138) و مروت، مهرورزی و حمایت از خانواده، برای مردان (نساء، 19؛ تغابن، 14) بیشتر سفارش شده است.

بنابراین، مقتضی کمال و سعادت، مانند قدرت شناخت، تفکر، اراده، اختیار و گرایشهای فطری به سمت خوبیها، در مردان و زنان موجود بوده و برای هر دو گروه نیز، موانع مشترک و اختصاصی، چون شهوت، خشم، جمال گرایی، جلوه فروشی، احساسات و عواطف وجود دارد.

افزون بر آن، برخی از آیه های قرآن به آفرینش انسان و سیر تکون او اشاره نموده و در آنها از خلقت یک اصل (روح) و یک فرع (بدن)، سخن به میان آمده است. در این آیات، مذکر بودن و مؤنث بودن، در سیر تکون بدن، بیان شده اند؛ از آن جمله اند: آیات 37 تا 39 سوره قیامت که در آن از آفرینش انسان این گونه سخن به میان آمده است که در آغاز نطفه ای از آب ریخته شده بود، که سپس به علقه تبدیل شده؛ آنگاه خداوند او را آفرید و از همان نطفه، مرد و زن را ایجاد نمود. در این آیات، مذکر و مؤنث شدن، به «مَنْیِّ یُمْنِی» و به بخش جسمانی، نسبت داده شده است. این آیات، پس از آن آمده اند که آیات پیشین، به خلقت (انشاء) روح یا تعلق آن به بدن اشاره دارند (طبرسی، 10 / 204 - 205؛ ر.ک: جوادی آملی، زن در آینه جلال و جمال، 78 - 112). علامه طباطبائی نیز آیاتی با مضمون «بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ» (آل عمران، 195) را، شاهدهی بر یگانگی گوهر انسانی مرد و زن دانسته و

یادآور شده است که خداوند، هر انسانی را از دو انسان دیگرِ مذکر و مؤنث ایجاد کرده که هر یک از آن دو با یکدیگر و بر یک نسبت، در ایجاد ماده و وجود فرزند خود، دخیل هستند. از این رو به باور ایشان، آیات مزبور، به دخالت و منشأ بودن مرد و زن، در تکون یک انسان، تصریح داشته و همین مسئله، دلیل یا ضرورتی برای یکسانی مرد و زن در ارزش گذاریهای اخلاقی و دستگاه ثواب و عقاب به شمار می آید. به سخن دیگر، این آیات، یگانگی در انسانیت را محور ترتب آثار و نتایج مخصوص به آدمی دانسته اند (269/2 - 270).

گروهی از اندیشمندان در سخنان خود، به طور پراکنده، مطالبی را پیرامون نپذیرفتن زن به عنوان انسان، مطرح کرده اند (صدرالمتألهین، الاسفار، 7/136؛ آکین، 121؛ ستاری، 61)؛ اما مبانی وجود شناختی همین افراد، نقص زن در انسانیت را بر نمی تابد؛ از این رو ممکن است این افراد، تحت تأثیر عرف زمانه خود، چنین سخنانی گفته باشند. براین اساس، با صرف نظر از برخی گزاره ها، نظریه ای را نمی توان یافت که زنان را از دایره انسانیت بیرون بداند؛ ولی دیدگاه ناقص بودن زنان در انسانیت، طرفداران زیادی دارد. نقص انسانیت به عنوان یک نظریه، زمانی قابل طرح است که طرفداران آن با نگرشی فلسفی به دو اصل پایبند باشند؛ نخست آنکه طبق تعریف از ماهیت آدمی، زنان را در فصل انسانیت، یعنی ناطق بودن، کم بهره تر از مردان بدانند؛ دوم آنکه اصولاً به تشکیک در ماهیت قائل باشند. اما به نظر می رسد به رغم وجود این نظریه، پایه های فلسفی آن، چنان که باید، به وضوح و روشنی، مورد تأیید طرفداران آن قرار نگرفته است.

در لایه لای آثار صاحب نظران و فیلسوفان، به اصولی اشاره شده است که برای اثبات یکسانی زن و مرد در جایگاه انسانی قابل استناد هستند؛ برای مثال،

فیلسوفان که نقاط مشترک را با مفهوم ماهوی «جنس»، و موارد اختلافی را با مفهوم ماهوی «فصل» بیان کرده اند، «نوع» را تمام حقیقت مشترک بین افراد آن، به شمار می آورند (ابن سینا، 228؛ صدرالمتألهین، الاسفار، 1/427). آنان انوثت (زنانگی) و ذکورت (مردانگی) را نه دو فصل، که از مقسمات عَرَضِيَّة و عارض بر «ماده» و نه «صورت» می دانند (صدرالمتألهین، الحاشیة علی الهیات، 200)؛ و این به آن معناست که زن و مرد در جایگاه یکسانی قرار دارند. آنان هیچ گاه زن را، از تعریف انسان خارج نکرده و یا برای زنان، تعریف فلسفی دیگری ارائه نداده اند، به طوری که او را تحت نوع دیگری برده باشند.

گذشته از این بحث فلسفی، برخی از صاحب نظران از مبنای تجرد روح (نفس) برای اثبات اشتراک مرد و زن در جایگاه انسانی بهره جسته اند. از نگاه آنان روح انسانی، حقیقتی مجرد از ماده و جنسیت بوده و امری غیر جسمانی و غیر مادی است؛ پس زن و مرد در روح انسانی مشترک هستند و چون حقیقت و اصل انسانیت، به روح است، بنابراین، زن و مرد در انسانیت، برابر و مشترک خواهند بود (ر.ک: جوادی آملی، زن در آینه جلال و جمال، 76 - 78، 243 - 248).

باید اذعان نمود که اشتراک زن و مرد در جایگاه انسانی، به معنای یکسانی و تساوی آنها در همه آثار نیست؛ و همان گونه که همه مردان به عنوان یک صنف در بروز همه آثارشان، مساوی نیستند، زنان و مردان نیز دارای صفات اولیه انسانی بوده و در بروز همه آثار، مانند یکدیگر به شمار نمی روند.

بررسی شبهه ها

اشاره

از نگاه گروهی از صاحب نظران، پاره ای از آیات قرآن و نیز روایات، از چند لحاظ، حاکی از فرودستی زنان، نسبت به مردان هستند:

1. آفرینش زن

دسته ای از آیات، به آفرینش زن و مرد اشاره نموده و به دو

موضوع داستان خلقت آدم و حوا و آفرینش دیگر انسانها، پرداخته اند: گروه نخست، مانند آیه اول سوره نساء، آفرینش انسان را از حقیقتی یگانه دانسته و همسر او را نیز، آفریده از همان حقیقت میدانند. برخی از مفسران، عبارت «نَفْسٍ وَاحِدَةٍ» در آیه یادشده را به این معنا دانسته اند که آفرینش همه انسانها به یک حقیقت (حضرت آدم علیه السلام) ارجاع داده شده و در عین حال خلقت همسر او نیز، از همین حقیقت، ناشی شده است (طباطبائی، 135/4 - 136). در مقابل، گروهی دیگر، مراد از «نَفْسٍ وَاحِدَةٍ» را ذات و واقعیت عینی دانسته اند که همه انسانها، از جمله اولین زن (حوا)، از همان ذات و گوهر عینی، آفریده شده اند (ر.ک: جوادی آملی، زن در آینه جلال و جمال، 44). مفسران در استدلال به آیه یادشده، درباره عبارت «خَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا»، اختلاف نظر دارند. به باور گروهی از آنان، چنان که در مفاد بعضی از روایات، اشاره شده است که خداوند حوا را از دنده چپ آدم آفرید (ر.ک: مجلسی، 115/11 - 116)، واژه «مِنْ» در آیه به معنای «بعض» است. طبرسی در مجمع البیان، این دیدگاه را به بیشتر مفسران نسبت داده است (8/3). فخر رازی نیز این دیدگاه را رویکرد بیشتر مفسران دانسته، اما خود بر آن، اشکالهایی را وارد کرده است (161/9)؛ چنان که در ذیل آیه 21 سوره روم، دیدگاه دیگری را ترجیح داده و آن را صحیح شمرده است (110/25).

در مقابل، برخی دیگر، همچون سیدقطب (574/1)، رشیدرضا (279/1 - 280)، علامه طباطبائی (136/4) و جوادی آملی (ر.ک: تفسیر، 17 / 100 - 101، 104 - 105، 107 - 110)، معنای واژه «مِنْ» در آیه را «جنسیت» دانسته و در نتیجه منظور از ضمیر «ها» در «خَلَقَ مِنْهَا» را، جنس و حقیقت «نَفْسٍ وَاحِدَةٍ» برشمرده اند؛ بدین معنا که آیه شریفه، در صدد بیان وحدت و یگانگی آدم و حوا، در حقیقت و نفس انسانی

است. آنها برای استدلال خود، به روایات دیگری استناد جسته اند (ر.ک: صدوق، من لا یحضره الفقیه، 3/379 - 381). این تفسیر به اثبات برابری زن و مرد در حقیقت انسانی، تصریح می کند. گروهی از مفسران نیز، بدون اظهار نظر، به هر دو دسته از روایات، در ذیل آیه مزبور اشاره کرده اند (ر.ک: فیض کاشانی، 1/413 - 415).

به نظر می رسد دیدگاه دوم با آیات دیگر، از جمله آیاتی که ناظر به آفرینش سایر انسانها هستند، سازگارتر است. در دسته ای از این آیات، همچون آیه 21 سوره روم، از آفرینش دیگر انسانها، سخن به میان آمده است. علامه طباطبائی با استناد به این آیات، آفرینش انسانها را از دو فرد متمائل و متشابه برشمرده است (4/136). روشن است که درباره دیگر انسانها، نمی توان «مِنْ أَنْفُسِكُمْ» را به معنای آفرینش زنان از دنده چپ مردانشان، تفسیر کرد. از این رو فخر رازی با استناد به آیه «لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ» (توبه، 128)، مقصود از آیات یادشده را، خلقت زن از جنس مرد و نه از جسم او دانسته است (25/110).

روایاتی که دیدگاه نخست مفسران را تأیید می کند، بیانگر محتوایی است که در عهد قدیم آمده است (ر.ک: کتاب مقدس، پیدایش 7/2، 18 - 23). تصریحی در این باره در قرآن کریم وجود ندارد. افزون بر آنکه روایات متضاد با آن نیز در مجموعه های روایی مسلمانان موجود است (ر.ک: صدوق، علل الشرایع، 16/1 - 17؛ همو، من لا یحضره الفقیه، 3/380 - 381). علامه طباطبائی تلاش کرده تا با استفاده از روایاتی، بین این دو دسته از روایات، پیوندی برقرار کند. ایشان ضمن آنکه لازمه دیدگاه نخست را امری محال نمی داند، تأکید دارد که آیات قرآن، این نظریه را اثبات نمی کنند (ر.ک:

137/4)؛ اما می توان بین هر دو دیدگاه، پیوندی برقرار نمود. بدین صورت که مراد از آفرینش حوا از آدم، آفرینش وی، از آن قسمت از باقی مانده

گل اوست که کنار دنده های آدم، قرار داشته است.

یادآوری این نکته ضروری به نظر می رسد که خداوند از خلقت مرد و زن به عنوان دو جنس از یک حقیقت، اهداف حکیمانه ای داشته است. بر این اساس آفرینش حوا پس از آفرینش آدم و حتی خلقت حوا از دنده چپ او، دلیل بر فروتری زنان نیست؛ بلکه این امر در نهایت، ثابت می کند که زن به لحاظ جسمانی، فرع بر مرد است؛ آن هم تنها حوا، نسبت به آدم؛ اما در حقیقت وجودی خود که امری غیر جسمانی است، با وی مشترک و مساوی است. در مرحله دوم بودن به لحاظ آفرینش، یا پیدایش زن از مرد، به خودی خود دلیلی بر کم ارزشی زن نسبت به مرد نیست. مفسران فیلسوفی چون صدرالمتهلین نیز، ضمن بیان این گروه از روایات، هیچ گونه استنتاجی مبنی بر طفیلی بودن زنان نداشته اند (ر.ک: الاسفار، 85/3).

2. نقص عقل

در برخی از روایات اسلامی، که بعضی از آنها به لحاظ سند، صحیح هستند، نقص در عقل، به زنان نسبت داده شده است (حر عاملی، 18 / 199)؛ اما بیشتر آنها از نظر علوم حدیث، دارای اعتبار لازم نیستند (ر.ک: مهریزی، 81 - 98). ممکن است این روایات، دست مایه کسانی باشند که جایگاه انسانی زنان را با مردان برابر نمی دانند. کثرت این احادیث (ر.ک: کلینی، 5 / 39؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، 3 / 390؛ محدث نوری، 14 / 256)، افزون بر درستی سند بخشی از آنها، اندیشمندان اسلامی را به تعیین چارچوبی درباره مدلول روایات مزبور واداشته است: برخی از آنان معتقدند که نقصان عقل و احتمال لغزش بیشتر در زنان، ناشی از وضعیت فرهنگی و اجتماعی و شکل نگرفتن ذهنیت اجتماعی آنان و یا ناظر به تفاوت مرد و زن در عقل ابزاری است و منشأ طبیعی ندارد

ص: 33

(ر.ک: جوادی آملی، زن در آینه جلال و جمال، 36 - 37، 255 - 257)؛ برخی دیگر آن را ویژگی طبیعی و متأثر از غلبه احساسات دانسته و معتقدند که هرچند استعداد عقلی زنان و مردان برابر است، ولی وجود عواطف، کارکرد عقلی آنها را کاهش می دهد (ر.ک: مصباح یزدی، 23/5؛ مکارم شیرازی، 157/2)؛ بعضی دیگر نیز، تفاوت مرد و زن در قوای عقلی را امری طبیعی و ناشی از نوع رویکرد زندگی آن دو دانسته، حیات زن را احساسی و حیات مرد را تعقلی می نامند (طباطبائی، 275/2). البته پژوهشگرانی نیز، به دلیل ضعف سندی، اشکالات دلالتی و وجود معارضِ روایی؛ این روایات را غیر قابل اعتنا می دانند (ر.ک: مهریزی 96 - 107).

در این پیوند باید گفت، که وجود تفاوتها و نیز روایات مزبور را هر طور که تبیین کنیم، نتیجه آن نقصان در انسانیت و ضعف قوای عقلی در زنان، آن چنان که باعث نجات نیافتن آنان شود، نخواهد بود. ملاحظه متن کامل روایاتی که به لحاظ سند صحیح بوده و زنان را به خاطر تحمل رنج حاصل از این تفاوت، سزاوار ثواب بسیار و نعمات بهشتی دانسته (حر عاملی، 15 / 175، 21 / 451)، در کنار آیاتی که آنها را در دستیابی به کمال همسان مردان شمرده اند (نحل، 97؛ حدید، 12)، به ضمیمه دلایلی که عقل را به یک میزان شرط عمومی تکلیف به شمار آورده اند، اثبات می کند این تفاوت به حدی نیست که زنان را در جایگاه انسانی، ناقص، و یا در ارزشمندی، در موقعیتی فرودست قرار دهد؛ بلکه تنها حاکی از وجود تفاوت در کارکردهای مردانه و زنانه است (مقاله تفاوتهای طبیعی زن و مرد).

3. نقص ایمان

برخی از روایات، از نقص استعدادی زنان در رسیدن به کمال و با وجود ارزشهای متفاوت مردانه و زنانه، سخن گفته اند. از آنجا که مهم ترین کمال در اندیشه دینی، تقرب به خداوند و دستیابی به ایمانی ناب است، وجود متونی

حاکی از نقص توان زن در رسیدن به حقیقت ایمان، از اهمیتی بسیار برخوردار خواهد بود. از آن جمله خطبه هشتمادم نهج البلاغه است که زنان را «ناقص الایمان» خوانده و کاستی ایمان آنها نیز به کناره گیری از نماز در هنگام عادت ماهانه مستند شده است. با توجه به اینکه ایمان یکی از ارزشهای انسانی و مهم ترین عامل فلاح و رستگاری است، نقص ایمان زنان، به معنای نفی برابری زن و مرد در ارزشمندی، خواهد بود.

برخی در پاسخ به این شبهه، وجود ستایشها و نکوهشها از مردم یک سامان یا از یک فرد را گاه تابع شرایط و مسائل متغیر تاریخی - اجتماعی دانسته و یادآور شده اند که اگر مبنای این شبهه، خطبه هشتماد نهج البلاغه باشد، خطبه یادشده بیانگر قضیه ای شخصی یا خارجی است، نه حقیقی. شرایط تاریخی و اجتماعی باعث برپایی یک جنگ بزرگ با هدایت عایشه علیه امیر مؤمنان علیه السلام شد و خطبه موردنظر که پس از جنگ جمل ارائه شد، ناظر به ماجرای مزبور و در مقام نکوهش وی بود. آیات قرآنی، مانند آیه 33 سوره احزاب که به زنان پیامبر صلی الله علیه و آله امر می کند در خانه هایشان بنشینند؛ پیشاپیش، آنها را از درافتادن در این ورطه برحذر داشته و خود قرینه ای بر پیش بینی این رویداد است. چنان که گفتگوی ام سلمه با عایشه درباره حرکت او علیه امیر مؤمنان علیه السلام نیز، بر این نکته دلالت دارد (ر.ک: مجلسی، 32 / 163). ابن طاووس نیز بی درنگ پس از بیان ماجرای خروج عایشه بر امیر مؤمنان، این متن را آورده است (181 - 182؛ ر.ک: مجلسی، 17/30 ؛ 246/32؛ جوادی آملی، زن در آینه جلال و جمال، 367 - 372).

گفتنی است که روایات حاکی از نقص ایمان زنان، فراوان نیستند؛ از این رو در مباحث ارائه شده در این زمینه، به جز یک روایت مرسل دیگر، به نهج البلاغه استناد

شده است (ر.ک: مجلسی، 17/30، 247/32). در برخی از روایات نیز، عبارت «نَاقِصَاتُ الدِّينِ» به کار رفته (تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام، 658 - 659، 677) که افزون بر ضعف سند و دلالت، با تعبیر «نَوَاقِصُ الْإِيمَانِ»، تفاوت دارد؛ نقص در دین می تواند به معنای کمتر بودن آیینهای تشریحی زنان باشد. اما اگر مقصود از نواقص الایمان، همان نواقص الدین باشد، با تعلیل در آیه تناسب دارد؛ زیرا ترک نماز در ایام عادت ماهانه، به معنای نقص در اجرای آیینهای تشریحی است (مهریزی، 134).

افزون بر موارد یادشده، نقص ایمان زنان به عنوان شاخصهای مهم در ارزشمندی، نمی تواند مورد نظر حضرت علی علیه السلام باشد؛ زیرا از یک سو چنان که پیش تر اشاره شد، قرآن در همه مقامات و مراتب، ایمان زن و مرد و توانایی دستیابی آنها به مراتب ایمان را یکسان دانسته است. تفاوت زن و مرد در نیل به ایمان، به این معنا که زنان توانایی رسیدن به حد کامل ایمان را نداشته باشند، با تساوی پاداشها و کیفرها، یکسانی اطاعت و عصیان و یکسانی زن و مرد در فریب خوردن از شیطان، سازگار نبوده و با مفاهیم اساسی، همچون عدالت منافات دارد.

افزون بر این، قرآن کریم (نساء، 32) مردان و زنان را از تقاضای دسته ای از امتیازها که جزو ویژگیهای هر یک از دو جنس هستند، همچون سهم الارث بیشتر مردان و نفقه زنان، منع نموده (طبری، 30/5؛ جصاص، 142/3؛ طباطبائی، 272/2) و نسبت به درخواست دسته ای دیگر مانند، ایمان، علم و تقوا که با عمل و سعی انسان به دست می آیند، ترغیب کرده است (طباطبائی، 272/2). چنان که در چنین مواردی، ویژگی های بیولوژیکی برای رسیدن به آن، ایجاد محدودیت نمی کند.

از سوی دیگر با توجه به اینکه نقص ایمان در خطبه مزبور، به ترک عبادت

زنان در ایام عادت ماهانه مستند شده است، پاره ای از انتقادهای را در پی خواهد داشت؛ نخست اینکه عادت ماهانه زنان، مانند جنون و عقب ماندگی نیست که شرّاً اقلی نظام تکوین به شمار می روند؛ بلکه جزو نظام احسن تکوین و در مسیر بارداری زنان بوده و از جمله امتیازهای آنان به شمار می رود؛ زیرا زنی که عادت ماهانه ندارد، امکان باردار شدن را از دست می دهد (ر.ک: مهریزی، 120 - 135). در اندیشه اسلامی، بارداری زنان، مجازات آنان نیست، بلکه مشقتی است که در بردارنده کمال، ثواب و تقرب خواهد بود. قرآن نیز، این مشقت را یادآور شده و حتی آن را دلیلی برای احترام به مادر قرار داده است (لقمان، 14؛ احقاف، 15).

دوم اینکه، این امر تکوینی، خودخواسته نبوده و مستند به اراده ایجابی پروردگار است. یعنی پروردگار متعلق اراده را خود خواسته و غرضش به ایجاد آن تعلق گرفته است.

سوم اینکه، کناره گیری زنان از نماز در ایام مزبور، مبتنی بر اطاعت امر الهی است. از این رو چنانچه اثر تکوینی و طبیعی نخواندن نماز - هرچند به دستور شریعت - نقص ایمان زن حائض تلقی شود، این موضوع در مورد مسافر و مریضی نیز، که قادر به روزه گرفتن نیست، صدق می کند (فضل الله، 43)؛ حال آنکه در این باره روایتی وجود ندارد.

چهارم اینکه، زنان به لحاظ کمی دچار نقص در عبادات نیستند؛ زیرا شش سال زودتر از مردان پا به عرصه عبادت و تکلیف نهاده و مسئله «قعود از نماز» در ایام حیض، پس از دوران یائسگی، پایان می یابد. از سوی دیگر، زنان با مناسکی همچون انجام نیایش در هنگام نماز، می توانند کاستی ایام عادت ماهانه را جبران نمایند؛ چنان که به مسافر توصیه شده تا برای جبران کاستی نماز شکسته، تسبیحات اربعه

را خوانده و تکرار کند (ر.ک: جوادی آملی، زن در آینه جلال و جمال، 379 - 381).

علامه مجلسی نیز به این نکته توجه نموده و قعود و وانهادن نماز و روزه را فرمانی از سوی خدا می داند؛ اما در توجیه متن روایت، رفع تکلیف از زنان را به خاطر وجود نوعی نقص در آنان دانسته است (248/32). در پاسخ می توان گفت که آفرینش این ویژگی را در زنان که منشأ پیدایش فرزندان می شود، نه تنها نباید نقیصه تلقی نمود، بلکه باید نشانه کمال در آنان دانست. افزون بر آنکه در موارد بسیاری رفع تکلیف، نقص ارزشی نبوده و برای امتنان و تسهیل و ارفاق صورت می گیرد. اگر بنا به طبیعت و محدودیتهای آن، زنان از انجام پاره ای مناسک بازداشته شوند، طبق قاعده عدالت، خداوند به فضل خود، این نقص را جبران نموده و پاداشی را که برای مردان در صورت انجام افعال قرار می دهد، برای زنان نیز منظور می دارد؛ هرچند آنان به اقتضای طبیعت، قادر به انجام همه افعال نباشند. این معنا، تعارض میان شأن الهی در جایگاه آفرینندگی را با شأن الهی در مقام شارع بودن، برطرف می سازد.

به هر حال انسان در گروه عمل خویشتن است و ایمان ارزشی اکتسابی بوده و تنها کرامت آدمی، به تقوای اوست؛ از این رو زن مؤمن نیز می تواند به درجه ای از شرافت و کرامت که کمتر از مردان نباشد، دست یابد (ر.ک: طباطبائی، 270/2).

نکته دیگر در نقد روایت مزبور، ناظر به کلیتی است که در متن آن وجود دارد. اگر همه زنان به خاطر عادت ماهانه دچار نقص ایمانی هستند، چرا با وجود این نقص طبیعی، همچون مردان، موظف به طی همان طریق هدایت، با عقابها و ثوابهای مشترک خواهند بود؟ در برداشتی دیگر می توان گفت که روایت، اساساً در مقام بیان نقص نیست،

بلکه تنها در صدد بیان برخی ابعاد تشریحی و تکوینی زنان و ارتباط این دو بُعد با یکدیگر است؛ برای مثال، منظور از نواقص در ایمان، نقص اعمال تشریحی زنان بوده و منظور از نواقص عقول، پراکندگی حافظه، و مراد از نواقص حظوظ نیز، کمی سهم زنان در برخی از موارد مربوط به ارث است؛ تقارن ایراد این خطبه با رهبری عایشه در جنگ جمل نیز می‌تواند حاکی از آن باشد که چنین اختلاف تشریحی، با ممنوعیت زنان از حضور در برخی مناصب اجتماعی و سپردن مسئولیت‌های کلان، همچون فرماندهی جنگ و پیروی مردان از آنان در این عرصه همراه است.

در نتیجه چنانچه بپذیریم که روایت یادشده به لحاظ سند و دلالت، دچار اشکال بوده و نمی‌توان بین آن و مفاد قرآنی پیوندی برقرار نمود، باید از استناد به آن چشم پوشید و علم آن را به اهلیش، یعنی ائمه هدی علیه السلام واگذار نمود؛ زیرا باید روایت بر نص صریح قرآن، عرضه شود. افزون بر آنکه بر اساس آیات متعدد قرآن، زنان، دارای جایگاه ارزشی مساوی با مردان هستند.

4. اندک بودن زنان نجات یافته

به رغم آنکه آیات قرآن، زنان را همچون مردان، سزاوار دستیابی به سعادت دانسته و آنان را از نظر ارزشمندی، همسان مردان تلقی کرده است، مفاد برخی از روایات، حاکی است که زنان، دارای خیری نبوده (نهج البلاغه، حکمت 238 (53/4)؛ آلوسی، 1/461) و آنان بیشتر اهل دوزخ را تشکیل می‌دهند (ر.ک: صدوق، من لا یحضره الفقیه، 3/391).

روایت نخست از جمله روایتهایی است که تنها سیدرضی آن را به طور مرسل، در نهج البلاغه آورده و از نظر دلالت نیز، محل تأمل است. در متون دینی، هیچ موجودی از آفریدگان خداوند، به طور مطلق شرّ به شمار نیامده و اندیشمندان علم

کلام به پیروی از مکتب اهل بیت علیه السلام و می کوشند که حتی برای آفرینش شیطان نیز، فوایدی ذکر نمایند (ر.ک: مطهری، 96/1؛ صادقی تهرانی، 309). بنابراین شرّ بودن همه ابعاد وجودی زن، بسیار تأمل برانگیز است. افزون بر آنکه آنان در بسیاری از ابعاد و ساحات وجودی با مردان مشترک بوده و دارای امتیازات انسانی هستند. از سوی دیگر، شر بودن، اگر ذاتی زنان باشد، نباید هیچ یک از آنان، فاقد این بدی باشند؛ در حالی که صرف نظر از وجود بانویی مقدس چون حضرت فاطمه علیها السلام، زنان بزرگوار اهل بیت علیها السلام مانند خدیجه کبری علیها السلام، حضرت زینب علیها السلام، رباب، سکینه خاتون، فاطمه دختر امام حسین علیه السلام، فاطمه معصومه علیها السلام حکیمه خاتون و بسیاری از پرورش یافتگان مکتب اهل بیت علیها السلام همچون فضه و ام ایمن از این امر مستثنا بوده و استثنا از امر ذاتی و سرشتی، امکان پذیر نیست. در نتیجه چنانچه «شر بودن» امری سرشتی نباشد، باید به بررسی عوامل فرهنگی و اجتماعی پرداخت، که در این صورت، با تغییر عوامل و شرایط فرهنگی و اجتماعی، سرشت مزبور نیز، تغییر پذیر است. با این وصف، روایت، زنان را به حسب ذات، کم ارزش تر از مردان نمی داند؛ بلکه این جوامع آلوده و نالایق هستند که سزاوار مذمت و توبیخند.

افزون بر آن، روایات یادشده، خود دارای معارض هستند. بر اساس روایتی از امام صادق علیه السلام، خیر بیشتر، از آن زنان است (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 385/3؛ ر.ک: حر عاملی، 11/14). در روایتی دیگر نیز، فضیل از امام صادق علیه السلام درباره سخن مردم که می گفتند اکثر اهل جهنم را زنان تشکیل می دهند، پرسش نمود و حضرت علیه السلام به آن را امری ناممکن دانست، چرا که هر مرد مؤمن در آخرت، هزار زن (مؤمن) از زنان در دنیا را به عقد خود در می آورد (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 268/3).

بر این اساس باید این زنها بهشتی بوده و به شایستگی معنوی و مرتبه ایمان بالایی رسیده باشند که در بهشت زندگی کنند. از این رو برخی از پژوهشگران معتقدند چنین سخنی از فردی عادی نیز بعید است، تا چه رسد به امیر مؤمنان علیه السلام (ر.ک: مهریزی، 191).

در روایت دوم نیز که حدیثی مرسل است، زنان به لحاظ دستیابی به سعادت، ناتوان تر از مردان معرفی شده اند، افزون بر مشکل سند، روایت مزبور، مردان رستگار را نیز، اندک شمرده است و هیچ کس این مسئله را به ضعف ذاتی و ناتوانی سرشتی مردان در رسیدن به رستگاری معنا نکرده است. بنابراین مفهوم این روایت، قصور یا تقصیر مردان و زنان در نیل به اسباب سعادت و تحصیل تقواست. در این میان، عوامل قصور هر یک از دو صنف را می توان در فرهنگ، اجتماع، تربیت و نیز اراده شخصی فرد برای تهذیب، جستجو کرد که زمینه های خوبی را پرورش نداده و موانع هدایت را برطرف نمی سازند.

بنابراین با فرض اینکه همواره شرایط فرهنگی و اجتماعی برای ارتقای اخلاقی زنان، نامساعدتر بوده و آنان برای کسب فضیلتها، تلاش کمتری انجام دهند، در این صورت تعداد زنان رستگار کاهش می یابد.

از سوی دیگر این روایت نیز دارای معارض است؛ زیرا در برخی از منابع دینی، اکثر اهل بهشت را از مستضعفین، یعنی زنان، برشمرده که خداوند به خاطر ضعف آنان، ایشان را مورد رأفت و ترحم قرار می دهد (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 3/468؛ حر عاملی، 20/168). این روایت در شمار روایات مرسل است که صدوق آن را نقل کرده است. به رغم این، صاحب نظران، احادیث مرسل صدوق را مانند روایات مسند دانسته، به آنها اعتماد می کنند. همچنان که اگر بر اشکالات سندی

پافشاری کنیم، هردو، از ارزش مساوی برخوردار بوده و این امر باعث کنار نهادن هر دو روایت و لزوم رجوع به قرآن می شود. افزون بر آن، متون حدیثی شامل گروه قابل توجهی از روایاتی است که برای زنان راههای گوناگونی به سوی سعادت و ثواب می گشایند (ر.ک: کلینی، 9/5؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، 439)؛ برای مثال، جهاد زن که همسر داری شایسته است، همواره برای زنان، مجال تقرب را فراهم آورده است، در حالی که ممکن است در طول عمر یک مرد، هیچ گاه باب جهاد، بر وی گشوده نشود؛ چرا که با فراهم شدن شرایط آن، این امکان وجود دارد که مردان زیادی از ادای تکلیف سر باز زنند. همچنین در روایتی از امام صادق علیه السلام آمده است که خداوند برای هر زنی که آبی به همسر خود بنوشاند، عبادت سالی را منظور می کند، که در آن تمام روزهایش روزه بوده و تمام شبهایش را به عبادت گذرانده و به ازای هر جرعه آب، شهری در بهشت برای وی بنا کرده و شصت گناه او را می بخشد (حر عاملی، 14/123).

منابع

آکین، سوزان مولر، زن از دیدگاه فلسفه سیاسی غرب، ترجمه نادر نوری زاده، تهران، انتشارات قصیده سرا، 1383ش؛ آلوسی، سید محمود (م. 1270 ق.)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، تحقیق علی عطیة، بیروت، دارالکتب العلمیة، 1415ق؛ ابن سینا، حسین بن عبدالله (م. 428ق.)، الشفاء (الالهیات)، تحقیق سعید زاید و دیگران، قم، کتابخانه مرعشی نجفی، 1404ق؛ ابن طاووس، سید علی بن موسی (م. 664ق.)، کشف المحجبة لثمره المهجه، النجف الاشرف، المطبعة الحیدریة، 1370ق؛ ارسطو (م. 322ق.م.)، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات طرح نو، 1378ش؛ برگسن، هانری، دو سرچشمه اخلاق و دین، ترجمه حسن حبیبی، تهران، شرکت سهامی انتشار، 1358ش؛ برناردز، جان، در آمدی به مطالعات خانواده، ترجمه حسین قاضیان، تهران، نشر نی، 1388ش؛ بُریه، امیل، تاریخ فلسفه، دوره یونانی، ترجمه علی مراد داوودی، تهران، مرکز نشر

دانشگاهی، 1374ش؛ بکر، لارنس سی، تاریخ فلسفه اخلاق غرب، ترجمه جمعی از مترجمان، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، 1378ش؛ بوخنسکی، اینوسنتیوس، فلسفه معاصر اروپایی، ترجمه شرف الدین خراسانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، 1379ش؛ بووار، سیمون دو، جنس دوم، ترجمه قاسم صنعوی، تهران، انتشارات توس، 1388ش؛ بهزادی، رقیه، نقش زنان در اسطوره و تاریخ، چیستا (ماهنامه)، ش 206 - 207، 1383ش؛ تانگ، رزمی، اخلاق فمینیستی، فمینیسم و دانشهای فمینیستی، ترجمه عباس یزدانی، قم، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، 1381ش؛ تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام، التفسیر المنسوب الی الامام العسکری لیل، قم، مدرسه الامام المهدي ملان، 1409ق؛ جرجی زیدان، تاریخ تمدن اسلام، ترجمه علی جواهرکلام، تهران، انتشارات امیرکبیر، 1369ش؛ جصاص، احمد بن علی (م. 370ق.)، احکام القرآن، تحقیق محمدصادق قمحاوی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1405ق؛ جوادی آملی، عبدالله، تسنیم (تفسیر قرآن کریم)، قم، نشر اسراء، 1378ش؛ همو، زن در آینه جلال و جمال، قم، نشر اسراء، 1417ق؛ حجازی، بنفشه، زن تاریخ، بررسی جایگاه زن از عهد باستان تا پایان دوره ساسانیان، تهران، قصیده سرا، 1385ش؛ حر عاملی، محمد بن حسن (م. 1104ق.)، وسائل الشیعه، قم، مؤسسه آل البيت علی للاحیاء التراث، 1414ق؛ حسینی همدانی، سیدمحمد، انوار درخشان در تفسیر قرآن، تحقیق محمدباقر بهبودی، تهران، کتاب فروشی لطفی، 1404ق؛ حقی بروسوی، اسماعیل (م. 1137ق.)، تفسیر روح البیان، بیروت، دار الفکر؛ دورانت، ویلیام جیمز (م. 1981م.)، تاریخ تمدن، ترجمه احمد آرام و دیگران، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، 1378ش؛ دیلمی، حسن بن محمد (م. 141ق.)، ارشاد القلوب، قم، الشریف الرضی، 1412ق؛ رشیدرضا، محمد (م. 1354ق.)، تفسیر القرآن الحکیم (تفسیر المنار)، بیروت، دار المعرفة، 1414ق؛ رندال، جان هرمن، سیر تکامل عقل نوین، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، 1376ش؛ رویاتم، شیلا، زنان در تکاپور، فمینیسم و کنش اجتماعی، ترجمه حشمت الله صباغی، تهران، نشر شیرازه، 1385ش؛ ستاری، جلال، سیمای زن در فرهنگ ایران، تهران،

نشر مرکز، 1375ش؛ سعدی، مصلح بن عبدالله (م. 691ق.)، کلیات سعدی، تحقیق محمدعلی فروغی، بهاء الدین خرمشاهی، تهران، انتشارات ناهید، 1375ش؛ سید قطب، قطب بن ابراهیم (م. 1386ق.)، فی ظلال القرآن، بیروت، دار الشروق، 1412ق؛ سیوطی، جلال الدین (م. 911ق.)، الجامع الصغیر فی احادیث البشیر النذیر، بیروت، دار الفکر، 1401ق؛ شهریاری، حمید، فلسفه اخلاق در تفکر غرب از دیدگاه السدیر مک اینتایر، تهران، انتشارات سمت، 1385ش؛ صادقی، مژگان، زن در آیین مانوی، حقوق زنان (ماهنامه)، ش 17، 1379ش؛ صادقی تهرانی، محمد (م. 1390ش.)، حوار بین الالهیین و المادیین، النجف الاشرف، مکتبة الصدق؛ صدر المتألهین، صدر الدین محمد شیرازی (م. 1050ق.)، الحاشیة علی الهیات الشفاء، قم، انتشارات بیدار؛ همو، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعه بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1410ق؛ صدوق، محمد بن علی (م. 381ق.)، علل الشرایع، تحقیق سید محمد صادق بحر العلوم، النجف الاشرف، المکتبة الحیدریة، 1385ق؛ همو، من لا یحضره الفقیه، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، نشر اسلامی، 1404ق؛ طباطبائی، سید محمد حسین (م. 1402ق.)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، نشر اسلامی، 1417ق؛ طبرسی، فضل بن حسن (م. 548ق.)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تحقیق عده ای از محققین، بیروت، مؤسسه الأعلمی، 1415ق؛ طبری، محمد بن جریر (م. 310ق.)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار المعرفة، 1412ق؛ عریان، سعید، برخی پنداره‌های اساطیری درباره زن، فرزانه (فصلنامه)، ش 1، 1372ش؛ فخر رازی، محمد بن عمر (م. 606ق.)، التفسیر الکبیر، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، 1413ق؛ فضل الله، سید محمد حسین (م. 1431ق.)، دنیا المرأه، بیروت، دارالملاک، 1418ق؛ فیشر، هلن، جنس اول، ترجمه نغمه صفاریان پور، تهران، انتشارات زریاب، 1381ش؛ فیض کاشانی، محسن (م. 1091ق.)، تفسیر الصافی، تهران، انتشارات صدر، 1415ق؛ کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمه سید جلال الدین مجتوبی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، 1368ش؛ کتاب مقدس، ترجمه فاضل خان همدانی، ویلیام گلن، هنری مرتن، تهران، انتشارات اساطیر، 1380ش؛ کلینی، محمد بن یعقوب (م. 329ق.)، الکافی، تحقیق

علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه، 1363ش؛ گاتری، ویلیام کیت چمبرز، فلاسفه یونان از طالس تا ارسطو، ترجمه حسن فتحی، تهران، انتشارات فکر روز، 1375ش؛ گاردنر، ویلیام، جنگ علیه خانواده، ترجمه معصومه محمدی، قم، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، 1386ش؛ گری، بنوات، زنان از دید مردان، ترجمه محمدجعفر پوینده، تهران، انتشارات جامی، 1377ش؛ لاهیجی، شهلا، کار، مهرانگیز، شناخت هویت زن ایرانی در گستره پیش تاریخ و تاریخ، تهران، انتشارات روشنگران و مطالعات زنان، 1381ش؛ لوید، ژنویو، عقل مذکر، مردانگی و زنانگی در فلسفه غرب، ترجمه محبوبه مهاجر، تهران، نشر نی، 1387ش؛ متقی هندی، علی (م. 975ق.)، کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال، تحقیق بکری حیانی، صفوة السقا، بیروت، مؤسسة الرسالة، 1409ق؛ مجلسی، محمدباقر (م. 1111ق.)، بحارالانوار، تحقیق محمدباقر بهبودی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1403ق؛ محدث نوری، میرزا حسین (م. 1320ق.)، مستدرک الوسائل، بیروت، مؤسسة آل البيت علیهم السلام علی احیاء التراث، 1408ق؛ مصباح یزدی، محمد تقی، پرسشها و پاسخها، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، 1382ش؛ مطهری، مرتضی (م. 1358ش.)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران، انتشارات صدرا، 1377ش؛ مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه 1374ش؛ مهریزی، مهدی، شخصیت و حقوق زن در اسلام، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، 1382ش؛ نهج البلاغه، الامام علی بن ابی طالب علیه السلام، الشریف الرضی، تحقیق و شرح محمد عبده، بیروت، دار المعرفة، 1412ق؛ هام، مگی، کمبل، سارا، فرهنگ نظریه های فمینیستی، ترجمه فیروزه مهاجر و دیگران، تهران، نشر توسعه، 1382ش؛ یگر، ورنر، پایدیا، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، 1376ش.

فربیا علاسوند

ص: 45

نگاه اندیشمندان و منابع دینی به تفاوت‌های جسمی و روحی - روانی زن و مرد.

واژه «طبیعی» در اینجا برای اشاره به ویژگی‌هایی به کار می‌رود که در بیشتر افراد یک جنس وجود داشته و اکتسابی نیستند؛ این ویژگی‌ها یا از آغاز تولد، همراه شخص بوده و یا از صفات ثانویه جنسی هستند که از هنگام بلوغ، در افراد آشکار می‌شوند؛ چنان‌که ممکن است برخی از تفاوت‌های تکوینی، حتی پس از بلوغ و در سنین بزرگسالی آشکار شوند.

برخورداری از دیدگاهی خاص درباره تفاوت‌های طبیعی، تأثیرات انکارناپذیری در مباحث دیگر خواهد داشت؛ از جمله در موضوع هویت جنسی و تعیین اختلالات هویتی، اثبات تفکیک نقش‌های جنسی و میزان ثبات و تغییر آنها و نیز، تفاوت‌های حقوقی و دفاع عقلانی از آموزه‌هایی که به تفاوت احکام زن و مرد تصریح کرده‌اند.

اهمیت موضوع در نزد فمینیستها، به ویژه فمینیست‌های موج دوم، به اندازه‌های است که مجادله‌های اصلی خود را حول محور طبیعی یا فرهنگی دانستن تفاوت‌ها شکل داده‌اند؛ چرا که پذیرش تفاوت‌ها می‌تواند هم به تفکیک نقش‌ها و موقعیت‌ها در خانه و اجتماع، و هم به تفاوت‌های حقوقی و جاهت بخشد. متفکران اسلامی معاصر نیز، که به دفاع از نظام حقوقی اسلام همت گماشته‌اند، تفاوت‌های حقوقی و تفاوت نقش‌ها را بر همین اساس تبیین می‌کنند (ر.ک: مطهری، 19 / 173 - 189؛ طباطبائی، 2 / 276 - 271؛ مصباح یزدی، 5 / 25 - 38).

رویکردها به تفاوت‌های طبیعی

تاعصر حاضر، شاید نتوان جامعه‌ای را یافت که

در آن، موضوع تفاوت‌های زن و مرد در میان عموم مردم، مورد تردید قرار گرفته و یا آثاری را در پی نداشته باشد. باور به وجود تفاوت‌ها آنچنان پررنگ بوده است که آثار آن را می‌توان به فراوانی در شعر و ادبیات، به ویژه ادبیات تمثیلی و عامیانه، در فرهنگ‌های گوناگون مشاهده نمود (ر.ک: پاک‌نهاد جبروتی؛ خاقانی؛ ستاری). در عین حال، متون تاریخی نمایانگر اختلاف نظرهایی در میان مکاتب، فلاسفه و دانشوران است.

1. تفاوت‌ها در عهدین

در متون مقدس یهودیان و مسیحیان، مواردی که به صراحت به بیان ویژگی‌های طبیعی پرداخته باشد، زیاد نیست. داستان آفرینش حوا در تورات، حاکی است پس از آنکه خوابی گران بر آدم چیره شد، خداوند حوا را از دنده چپ وی آفرید (کتاب مقدس، پیدایش 21/2 - 22). آفرینش حوا از آدم، چند نتیجه تکوینی بر جا گذاشت: تمایل میان همسران را پدید آورد؛ مرد در درون خود تمایلی خاص به همزیستی با همسرش یافت و به همین دلیل حاضر شد که به راحتی از پدر و مادر خود جدا شود (پیدایش 24/2)؛ سرپرستی و تسلط مرد بر زن نیز، نتیجه آفرینش حوا از بدن آدم است (نامه اول پولس به قرنتیان 3/11، 8؛ نامه پولس به افسسیان 22/5 - 23؛ نامه اول پولس به تیموتاوس 12/2 - 13). از تفاوت‌های حقوقی و فقهی که در عهد عتیق بیان شده، می‌توان موارد بیشتری از تفاوت‌های طبیعی را دریافت

2. دیدگاه متفکران غربی

پیشینه تاریخی گفتگو درباره تفاوت‌های زن و مرد، ریشه در اندیشه‌های فیلسوفان غرب دارد: افلاطون، زن و مرد را دارای استعدادهایی مشترک میدانست؛ البته وی معتقد بود که زنان در هر کاری، تا حدودی ناتوان‌تر از مردانند (ر.ک: 272). این دیدگاه از سوی ارسطو مورد چالش

قرار گرفت. وی تفاوت‌های میان زن و مرد را کیفی دانسته و معتقد بود که طبیعت، آنگاه که از آفرینش مرد ناتوان می‌شود، زن را می‌آفریند (ر.ک: آکین، 107 - 139).

در عصر روشنگری (قرن 17 و 18 میلادی) تفاوت‌های وسیع تکوینی میان زن و مرد مورد چالش قرار گرفت. در اروپا - به ویژه در فرانسه به این اندیشه مورد توجه و حمایت همگان قرار گرفته بود که روح، دارای جنس نبوده و هر گونه تمایز روحی موجود میان زن و مرد، تنها باید بر اساس آموزش و پرورش متفاوت آنان توجیه شود (فروم، 156 - 157). برابر این دیدگاه، هیوم، فیلسوف اسکاتلندی و نیز دیدرو، ولتر و کندرسه، از جمله فیلسوفان فرانسوی، خواهان حقوق اجتماعی و سیاسی برابر برای زنان و مردان شدند (ر.ک: مشیرزاده، 13 - 14).

در مقابل، ژان ژاک روسو به صراحت اعلام نمود که توان عقلی زنان برای درک اندیشه‌های تجریدی کاملاً ضعیف و ناقص است. از نگاه وی، تردید در خردورزی زنان باعث می‌شد که آنان واجد حقوق شهروندی نباشند (مشیرزاده، 11؛ ر.ک: آکین، 141 - 194).

ماری ولستون کرافت در سال 1792 میلادی با انتشار کتاب مهم استیفای حقوق زنان، که برخی آن را آغاز موج نخست فمینیستی دانسته‌اند، در برابری زن و مرد در توانایی عقلی تأکید نموده و کمتری زنان را ناشی از فقدان آموزش می‌داند؛ اما تفاوت‌های طبیعی را انکار نمی‌کند (جیمز، 87).

از سوی دیگر، فیلسوفان مکتب رمانتیسم (ر.ک: بیات، 298 - 306؛ مردیها، 8) - مکتبی در عرصه شعر و هنر که از غلبه عقل محاسبه‌گر بر فضای اجتماعی گله و غلبه احساسات و تخیلات بر عقل را جستجو می‌کند - هرچند تفاوت‌های زیستی و جسمی میان زن و مرد را پذیرفتند، ولی بسیاری از فمینیست‌های وابسته به این

غیر طبیعی شمردن تفاوت‌های زن و مرد در ادبیات موج دوم، از سوی برخی از گرایش‌های موج سوم، در دهه 1980 و 1990 میلادی، به چالش کشیده شد.

شاید بتوان دیدگاه فمینیست‌های ذات‌گرای موج سوم را که بر ویژگی‌های طبیعی زنانه‌ای چون انعطاف‌پذیری، حس‌حمایت‌گری، طبیعت‌گرایی و صلح‌طلبی تأکید می‌کنند و یا صلح‌طلبی زنان را ناشی از مأموریت ژنتیک آنان برای نجات نوع بشر (ر.ک: مشیرزاده، 427 - 428) می‌دانند، از یک سو متأثر از رمانتیسم قرن نوزدهم و از سوی دیگر، ناشی از کشفیات زیست‌شناسان و برخی دیدگاه‌های علمی در حوزه علوم اجتماعی دانست. در این پیوند، آلیس روسی از فمینیست‌های موج سوم به بنیادهای زیست‌شناختی رفتار خاص جنسی و الگوهای متناوب رشد هورمونی توجه زیادی نشان داد (ریتزر، 471). لوئیس ایریگاری و ژولیا کریستوا، از نظریه‌پردازان فمینیست دهه 1980 میلادی نیز، با بهره‌جستن از زبان روان‌کاوی، تفاوت زنان و مردان را مورد ارزیابی قرار دادند، ایریگاری به صراحت بر پیوند میان زیست‌شناسی و هویت تأکید نمود؛ اما کریستوا، برخلاف وی، آناتومی را عامل تعیین‌کننده در هویت ندانست؛ از نگاه وی رابطه متفاوت دختر و پسر با مادر، منشأ هویت‌های متفاوت است (ر.ک: مشیرزاده، 447 - 450).

3. دیدگاه متفکران مسلمان

ابوعلی سینا در این باره تنها تصریح می‌کند که زن یا مرد بودن خارج از فصل انسانی بوده و در زمره احوال و عوارض عامی است که بر نوع انسان عارض می‌شود (ر.ک: الشفاء، 222 - 225)؛ وی همچنین پیرامون مباحث مربوط به تدبیر منزل، توصیه‌های اندکی را به مردان ارائه می‌کند که بر

پذیرش تفاوت‌های تکوینی مبتنی هستند (ر.ک: تدابیر المنازل، 31 - 35). ابن رشد اندلسی، همچون افلاطون بر این باور بود که زنان از تمام صلاحیت‌های مردانه، از جمله در عرصه رزم و فلسفه آموزی - البته در مرتبه ای نازل تر - برخوردارند (علوی، 70).

محمد غزالی (ر.ک: 65/2 - 66) و خواجه نصیر طوسی (ر.ک: 219) بر تفاوت زن و مرد در خردورزی تأکید کرده اند. محی الدین ابن عربی در تفسیر آیه 228 سوره بقره، بر برابری زن و مرد در انسانیت تأکید نموده و تفاوت‌های طبیعی زن و مرد را فضیلت عرضی می داند، نه ذاتی؛ وی در عین حال بر تفاوت زن و مرد در قوای ادراکی تأکید می کند (1/ 341 - 342). ملا-هادی سبزواری نیز، در بیان علت مکلف شدن دختران، پیش از پسران، به پاره ای از تفاوت‌های دو جنس اشاره می کند (ر.ک: 537 - 539). آنچه از نظر فلسفی توجه اندیشمندان را به خود جلب کرده، این پرسش است که مذکر و مؤنث بودن، ریشه در حقیقت انسان دارد یا نه؟

برخی از اندیشمندان معاصر بر این اعتقاد پا می فشارند که حقیقت انسان به روح است؛ روح از مجردات بوده و جنسیت در آن راهی ندارد. ایشان بر مبنای حکمت متعالیه و پذیرش حرکت جوهری و جسمانیة الحدوث بودن روح، بر این باورند که ماده، گرچه ممکن است مذکر یا مؤنث باشد، اما در حرکت تکاملی خود از نطفه به انسان ذی روح و از نشئه ماده به تجرد، نشانه های مادی را از خود دور می سازد؛ زیرا آنچه در متن حرکت جوهری راه دارد، گوهر هستی شیء است، نه ماده او و نه صورتها و اصناف. مسائل ماهوی و اوصاف و عوارض آن و در یک کلام، گوهر هستی، نه مذکر است و نه مؤنث. به باور ایشان، تمامی تفاوت‌های زن و مرد، به بُعد جسمانی باز می گردد و جسم نیز تنها ابزاری برای روح است (ر.ک: جوادی آملی، 70 - 78). در نقد این دیدگاه گفته شده که لازمه مبانی

حکمت متعالیه، این است که زن و مرد نه دو صنف از یک نوع، که خود، دو جنس هستند؛ زیرا جوهر و عرض، گرچه از نظر ماهیت و مفهوم متغایرنند، ولی به یک وجود، موجود می شوند. از سوی دیگر، حرکت جوهری به این معناست که جوهر اشیا در تبدل تدریجی است. نتیجه این دو مقدمه آن است که هر گونه تغییری در اعراض، نشانگر تغییر در جوهر خواهد بود؛ بنابراین، مشاهده تفاوت‌های بیولوژیک رفتاری و روانی میان زن و مرد، نشانگر وجود تفاوت ذاتی در مرتبه پیشین است (ر.ک: صادقی، 145 - 157).

از این گذشته، برابر دیدگاه صدرالمتألهین، روح، حقیقتی است که تمام حقایق مادون، یعنی قوا و آلات، اجزای بدن و حالات آنها را در خود دارد. هنگامی که روح، خود را منکشف و باز می کند، به بدن و اجزای آن تبدیل می شود (8/ 121، 254)؛ بنابراین، زنانه و مردانه بودن نیز، در روح ریشه دارد؛ هر چند هر دو از حقیقت انسانیت بهره مند هستند (ر.ک: صادقی، 159 - 168).

بررسی تفاوت‌های روحی زن و مرد بر مبنای دیدگاه شیخ اشراق نیز، همین نتیجه را در پی دارد؛ زیرا او برخلاف ابن سینا - که قوا را از آلات نفس و نه منشعب از آن می دانست - بر این باور بود که هر قوه ای در بدن، ریشه در نفس دارد (ر.ک: سهروردی، 204 - 205).

به گفته برخی دیگر از اندیشمندان معاصر، امتناع ورود جنسیت به مجردات، مربوط به مجردات تام است؛ اما این امر در مجردات مثالی که با ماده در ارتباط بوده و یا در فرایند حرکت جوهری ماده پدید آمده اند، چندان خالی از اشکال نیست (صادقی، 120).

بحث از تفاوت‌های طبیعی در میان روشنفکران و متفکران مسلمان، در سده اخیر

نیز مطرح بوده است: قاسم امین، روشنفکر مصری، با تأثیر پذیری از مکتب لیبرالیسم، معتقد است که زن در قوای عقلی با مرد برابر بوده و در احساسات و عواطف دارای برتری است (38 - 39). او مجموع قوا و ملکات این دو را معادل و هم ارزش دانست. دیدگاههای قاسم امین، پس از وی، از سوی نویسندگانی چون نظیره زین الدین، نویسنده لبنانی، و طاهر حداد، نویسنده تونسی دنبال شد. نظیره زین الدین در *السفور والحجاب* به این باور دست می یابد که زن فطرتی شایسته تر از مرد دارد، اما مرد به دلیل توان بدنی خود، بر زن برتری جسته و راههای عقل او را می بندد (83).

نصر حامد ابوزید، اندیشمند مصری، با تأثیر پذیری از آرای میشل فوکو و با استناد به مباحث زبان شناسانه در زبان عربی، معتقد است که گرچه نمی توان منکر تفاوت های زیست شناسانه زن و مرد شد، اما باید تفاوت نقش و جایگاه زن و مرد را با شرایط فرهنگی و فکری زندگی بشر سازگاری داده و آنگاه صورت بندی دوباره نمود (85 - 86؛ ر.ک: پزشکی، 73 - 108). در میان اندیشمندان نوسلفی جهان عرب نیز، برخی، از جمله سید قطب، استعداد طبیعی زن و مرد را متفاوت و آن را منشأ تفاوت هایی در احکام می دانند (ر.ک: 650/2 - 652).

نواندیشان ایرانی به طور جدی، در دو مقطع، به طرح موضوع تفاوتها پرداخته اند. در زمان مشروطیت تفاوت های زن و مرد تا حدودی مورد تردید قرار گرفت و نقش عوامل تربیتی پررنگ شد؛ اما در دهه اخیر، شاهد طرح بحث در قالب ادبیات علمی هستیم. برخی از معاصران، هر چند ریشه داشتن تفاوتها در روان یا ساختمان بیولوژیک مرد و زن را می پذیرند، اما با تأثیر پذیری از دیدگاه هیوم، بر این باورند که واقعیت طبیعی بیانگر هیچ ارزشی نیست و از هستها نمی توان بایدها را نتیجه گرفت و از تفاوت های تکوینی به تفاوت های اخلاقی و

تفاوتها در علوم تجربی

در علوم تجربی، تفاوت‌های طبیعی به دو گروه عمده، یعنی تفاوت‌های بدنی و روانی تقسیم می‌شوند. پژوهشگران در شمارش تفاوت‌های بدنی به اموری چون تفاوت در استخوان و اسکلت و قد و رشد قلب، ریه، ماهیچه‌ها، چربی بدن، و مغز و اعصاب اشاره کرده‌اند (ر.ک: حسینی، 311 - 330).

از نظر جسمی، زمان رشد دختران، پیش از پسران است. از سوی دیگر، پسران از رشد ماهیچه‌ها ای کامل‌تری برخوردارند (گنجی، 191). از نگاه کارشناسان، نیم‌کره‌های مغز در رفتارهای متمایز دو جنس تأثیر ویژه‌ای دارند؛ نیم‌کره راست، اطلاعات فضایی و نیم‌کره چپ، اطلاعات کلامی را دربر می‌گیرد. فعالیت‌های دو نیم‌کره مخ با افزایش سن اختصاصی‌تر می‌شود. این ویژگی در پسران بیش از دختران رخ می‌دهد (ر.ک: سیف، 342/1، روزه، روان‌شناسی اختلافی زن و مرد، 104). بنابراین پسران می‌توانند در اطلاعات فضایی، اختصاصی‌تر از دختران عمل کرده و در نتیجه در ریاضیات، به ویژه جنبه‌هایی که به تجسم فضایی بیشتری نیاز دارند، موفق‌تر باشند.

آزمایش‌ها نشان می‌دهند که هر چند مردان در زمینه دریافت و شناخت مفاهیم و کلمات مجرد، بر زنان برتری دارند (رحمتی، 190)، اما در توانایی کلامی، یعنی در کاربرد لغات، ادای کلمات و مهارت‌های خواندن، دختران بر پسران پیشی می‌گیرند (بارون کوهن، 116؛ سیف، 340/1). گرچه برخی معتقدند که تفاوت‌های دختران و پسران در توانایی ریاضی، فضایی و کلامی، دارای منشأ تربیتی است (سیف، 1/340؛ نوایی نژاد، 34 - 35)، اما پژوهش‌ها بر زمینه‌های زیستی این تفاوت‌ها تأکید می‌کنند (ر.ک: سیف، 342/1؛ شکلتون، 141 - 143).

با ساخت دستگاههای جدیدِ تصویربرداری مغزی، تفاوت‌های کارکرد مغزی زن و مرد، بیش از گذشته بر پژوهشگران آشکار شد: برخی از آزمایشها نشان می‌دهد که وسعت منطقه‌ای از مغز در زنانی که درگیر خاطرات غم‌انگیز می‌شوند، هشت برابر مردان است؛ در عین حال مغز مردان منظم‌تر و مرتب‌تر است (جنی، 50 - 51؛ شارون، 55 - 56؛ ر.ک: هیلز، 50) و مغز دختران برای واکنش به انسانها و چهره‌ها، و مغز پسران برای واکنش به اشکال و اشیا برنامه‌ریزی شده است.

سیستم مغزی زنان به طور عمده نسبت به موضوع همدلی و همدردی به شدت حساس است، حال آنکه سیستم مغزی مردان به طور عمده نسبت به درک و ساخت نظام و سیستم بسیار حساس است. حس همدلی زنانه باعث می‌شود که آنان بتوانند سریع‌تر وجود تغییرات احساسی و عاطفی را در افراد، حس کنند؛ برای راحتی و مراقبت از دیگران تلاش کنند و افکار و احساساتشان را با دیگران سازگار نمایند. از این رو، زنان در برابر بیان و حالات چهره، بسیار حساس هستند؛ آنان در فهم و رمزگشایی ارتباطات غیر کلامی مهارت داشته و به روابط ایثار گرانه و دوجانبه تمایل دارند (ر.ک: بارون کوهن، 69 - 71؛ لمبروزو، 18 - 19)؛ تا اندازه‌ای پیروتر و نفوذپذیرتر از مردان بوده و آسان‌تر تحت تأثیر قرار می‌گیرند (رحمتی، 188). از این گذشته، زنان و دختران، زودتر از پسران دستخوش احساسات می‌شوند (رحمتی، 190). اما مردان برخلاف زنان، احساسات خود را صریح و آشکار به زبان نمی‌آورند و در مهار احساسات تواناترند (فیشر، 191).

تفاوت در حوزه تمایلات و رفتارهای جنسی از موارد دیگری است که زن و مرد را از هم متمایز می‌سازد. «هیپوتالاموس» مرکز بسیاری از این تمایزات رفتاری است. تحقیقات انجام شده مؤسسات معتبر نشان می‌دهد که میل به ارتباط با زنان

متعدد، در نهاد مرد تعبیه شده و در بیشتر جانداران، انگیزش جنسیِ نر بیش از ماده و دارای اهمیت حیاتی برای بقای نسل است (ر.ک: پیس، 294-296؛ منجم، 257-266).

در هر دو جنس مذکر و مؤنث، عصبانیت و پرخاشگری، مشاهده می شود؛ اما آنان در میزان بروز خشم و رفتارهای پرخاشگرانه تا حدودی متفاوت عمل می کنند (بارون کوهن، 74-75؛ رحمتی، 186-187).

آلیس روسی، زیست شناسی که آوازه وی مرهون دیدگاههای فمینیستی اوست، کارکردهای متفاوت زن و مرد را به الگوهای متفاوت رشد هورمونی آنها، طی چرخه حیات نسبت می دهد که همین امر به تفاوتهایی در حساسیت در برابر نور و صدا و تفاوتهایی در نیم کره های راست و چپ مغز منجر شده است؛ همین تفاوتهاست که زمینه ساز الگوهای متفاوت بازی در کودکی می شوند (ر.ک: ریتزر، 471).

در میان زن و مرد نیز، تفاوتهای رفتاری بسیاری را می توان مشاهده نمود؛ از جمله آنکه رفتارهای مبتنی بر همدلی در زنان بیشتر به چشم می خورد و پسران در نظم بخشی و سامان دهی موفق تر عمل می کنند (ر.ک: بارون کوهن، 65-80، 133-157؛ رحمتی، 188). در میان پسران، روابط گروهی همراه با سلسله مراتب، انسجام و اتحاد بیشتر دیده می شود؛ در حالی که دختران به دوستیهای انفرادی بیشتر تمایل دارند (رحمتی، 188).

تفاوتها و جبرگرایی: در پیوند با تفاوتها و جبرگرایی، پرسشی مهم وجود دارد و آن اینکه آیا پذیرش تفاوتهای طبیعی، به معنای پذیرش جبرگرایی بیولوژیک است؟ به این معنا که تمایلات، رفتار و ذهنیتهای هر یک از دو جنس، به صورت

علّی و معلولی، تحت تأثیر عوامل طبیعی و یا مجموع عوامل طبیعی و محیطی قرار می‌گیرد؟ یا آنکه اراده و اختیار انسان می‌تواند بر این عوامل غلبه کند؟ در این باره چهار دیدگاه کلی ارائه شده است: دیدگاه نخست، نظریه جبرگرایی است؛ شاید بتوان فروید را معروف‌ترین آنان دانست. به اعتقاد وی، انسان بر زندگی روانی خود تسلطی نداشته و تمامی اعمال او ناشی از تمایلات غریزی است. فروید بر اساس این باور، آشکارا به نفی اراده می‌پردازد (ر.ک: 126 - 136).

در مقابل، دیدگاهی می‌کوشد تا آنجا که ممکن است تفاوتها را به جنبه‌های محیطی و فرهنگی زندگی بشر نسبت داده و تأثیر تفاوت‌های طبیعی را بر زندگی بشر نادیده یا کم‌اثر انگارد (ر.ک: گرت، 40 - 42). در این پیوند، سیمون دو بووار معتقد است که جوهرهای تغییر ناپذیری که ویژگیهای موهومی چون زن، یهودی و سیاه را تعیین کنند، وجود ندارد؛ چرا که زن مقوله‌ای فرهنگی و ساختگی است (1/27).

امروزه بیشتر روان‌شناسان، دیدگاه سومی را دنبال می‌کنند که به موجب آن، نه سرشت و نه تربیت، هیچ‌یک به تنهایی عامل اصلی رشد تلقی نمی‌شوند؛ بلکه این دو در جهت هدایت رشد، پیوسته با هم در تعامل هستند.

دیدگاه دوم و سوم، گرچه در نفی جبرگرایی بیولوژیک هم داستان‌اند، اما می‌توان هر دو را در شمار نظریه‌های جبرگرایانه دانست که یکی بر جبر محیط و تربیت اصرار ورزیده و دیگری به آمیزه‌ای از جبر زیستی و محیطی تأکید می‌کند (ر.ک: کرایب، 217 - 219؛ و بکر، تاریخ پیدایش اندیشه اجتماعی، 96/2 - 98).

دیدگاه چهارم را می‌توان دیدگاه اختیارگرا نامید: در این نگاه، گرچه نمی‌توان تأثیرات زیستی و محیطی را بر ذهنیتها، تمایلات، رفتار و احساسات نادیده

گرفت، اما پرورش می تواند به تقویت یا تضعیف زمینه های طبیعی بینجامد؛ در عین حال انسان از این توانایی برخوردار است که در قلمرویی خاص، تأثیرات زیستی و محیطی را زیر سلطه خود در آورده و با گزینش خود، مسیر حرکت خویش را آگاهانه انتخاب کند.

در نیمه دوم قرن بیستم، دیدگاه اختیار گرا، به ویژه در حوزه روان شناسی و جرم شناسی، بیش از گذشته رواج یافته است (ر.ک: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، 1/ 245 - 248؛ وایت، 289 - 320).

تفاوتها در منابع اسلامی

اشاره

در اثبات تفاوت های طبیعی، گاه به آیات یا احادیثی استناد می شود که به طور مستقیم به بیان تفاوتها می پردازند و گاه از تفاوت های حقوقی ثابت شده در شریعت، چنین نتیجه گرفته می شود که تفاوت های تشریحی باید به تفاوت هایی در طبیعت زن و مرد بازگشت کنند؛ هر چند این تفاوت های طبیعی به طور دقیق معلوم نباشند.

در دستیابی به تفاوت های زن و مرد، افزون بر استناد به احادیث توصیفی که به بیان واقعیت می پردازند، می توان به عبارتهای انشایی که مفاد دستوری متفاوتی درباره مرد و زن دارند، نیز استناد نمود.

1. تفاوت های جسمی

بیشتر متون اسلامی، به بیان تفاوت های روانی پرداخته اند؛ اما می توان احادیثی را یافت که به برخی تفاوت های بدنی نیز اشاره کرده اند. در روایاتی به ضعف نسبی برخی از قوای بدنی زن - با تعبیر «ضعیفات القوی» - تصریح شده است (ر.ک: نهج البلاغه، نامه 14 (15/3)؛ مجلسی، 458/33). علامه طباطبائی در توضیح این تفاوت، علم فیزیولوژی را مبنای قضاوت قرار می دهد؛ بر اساس آن، زنان از نظر مغز، قلب، شریانها، اعصاب و عضلات بدنی، به طور نسبی

ص: 58

ضعیف تر از مردان هستند؛ به گونه ای که جسم زن، لطیف تر و نرم تر و جسم مرد، خشن تر و دارای استحکامی بیشتر است (275/2).

توجه به این ویژگی در روایات اسلامی با دو هدف دنبال شده است: نخست آنکه رفتارهای خشن و ظالمانه احتمالی از سوی مردان را در برخورد با همسران و زنان، که به دلیل برتری در برخی قوای جسمانی، رخ می دهد، مهار نماید (ر.ک: کلینی، 511/5، 51/7؛ طوسی، الامالی، 370؛ مجلسی، 268/76؛ چنان که خداوند نیز ضعف آنان را بهانه ای برای رحمت بیشتر در قیامت قرار داده است (ر.ک: صدوق، من لا یحضره الفقیه، 468/3؛ طبرسی، مکارم الاخلاق، 235؛ حر عاملی، 14/119)؛ دوم آنکه از واگذاری مسئولیتهای سنگین به زنان، که نیازمند قوای بدنی است، اجتناب شود (ر.ک: کلینی، 517/5 حر عاملی، 14/131).

2. تفاوت‌های روحی و روانی

تفاوت‌های روانی زن و مرد، دارای محدوده های متفاوتی است که مهم ترین آنها عبارتند از: عقل و احساس، انس، حیا و غیرت.

عقل و احساس

برخی از آیه های قرآن و دهها حدیث، حاکی از تفاوت زن و مرد در بُعد عقلی و احساسی هستند. از جمله روایات معروف در این زمینه، روایتی در نهج البلاغه است که بهره عقلی زن را کمتر از مرد دانسته و تفاوت زن و مرد در شهادت و برابری گواهی یک مرد با گواهی دو زن را نشانه ای بر کاستی عقل زن برشمرده است (خطبة 1080 / 129)؛ سیدرضی، 100؛ مجلسی، 17/30). گروهی از صاحب نظران با توجه به دلالت این روایت، بر این باورند که حدیث مزبور به شخص خاصی اشاره دارد که آتش جنگ جمل را برافروخت (ر.ک: جوادی آملی، 368 - 371). اما هیچ یک از این دو اشکال، موجه به نظر نمی رسند؛ زیرا روایاتی که به صراحت یا به اشاره به موضوع کاستی عقل پرداخته اند، بر دهها حدیث در منابع

شیعه (ر.ک: نهج البلاغه، نامه 14 (3 / 15)؛ کلینی، 39 / 5، 322؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه 3 / 390 - 391) و تعداد مشابهی در منابع اهل سنت (دارمی، 1 / 237؛ ابن ماجه قزوینی، 2 / 1326 - 1327؛ متقی هندی، 16 / 394 - 395) بالغ می شود که نمی توان همه آنها را جعلی انگاشت (ر.ک: مهریزی، 82 - 94). افزون بر این، گروهی از این روایات از پیامبر اکرم صلی الله علیه وسلم و امامان دیگر نقل شده که نمی توان آنها را ناظر به رویداد جنگ جمل دانست؛ همچنان که در روایت مشهور نهج البلاغه، علت نقصان عقل، تفاوت در حکم شهادت دانسته شده و بدیهی است که حکم شهادت در مورد همه زنان است، نه در مورد فردی خاص. بنابراین به نظر می رسد به جای تردید در صدور روایات، باید به بررسی مدلول آنها پرداخت.

روایات مربوط به تفاوت در حکم شهادت، از پشتوانه آیه 282 سوره بقره برخوردار هستند که علت لزوم دو شاهد از زنان را احتمال خطای یکی از آنها در شهادت، دانسته است. در تحلیل احادیث یادشده و نیز آیه شهادت، چند دیدگاه وجود دارد: گروهی از مفسران، واژه «تَصْلٍ» در آیه مزبور را به فراموشی و نه لغزش، معنا کرده اند (طوسی، التبیان، 2 / 374؛ طبرسی، مجمع البیان، 2 / 684؛ فیض کاشانی، الاصفی، 1 / 133) که منشأ آن ساختار طبیعی مغز زنان است؛ یعنی ضعف حافظه، که باعث شده است تا ضریب فراموشی در آنان بیش از مردان باشد. در مقابل، گروهی دیگر ضلالت را به لغزش معنا نموده و این احتمال را مطرح کرده اند که فزونی احتمال لغزش، مسئله ای فرهنگی، اجتماعی و فاقد منشأ طبیعی است؛ یعنی از حضور نداشتن زنان در عرصه های اجتماعی و در نتیجه شکل نگرفتن ذهنیت اجتماعی آنان و ناپختگی برای حضور در عرصه-ه-ای عمومی ناشی می شود. بنابراین در عصر جدید و با حضور زنان در مجامع عمومی، این کاستی تفاوت های طبیعی زن و مرد

را می توان رفع نمود (جوادی آملی، 36، 39؛ صانعی، 58؛ ر.ک: علائی رحمانی، 111 - 131).

این احتمال مورد تأیید نیست؛ چراکه تمرکز ذهن بر رویدادی خاص، هر چند می تواند در به یادسپاری آن مؤثر باشد، اما بسیار بعید می نماید که ملاک اصلی برای پذیرفته شدن یا نشدن شهادت در آیه مورد بحث باشد؛ زیرا همچنان که زنان در عرصه های اجتماعی حضوری کمتر دارند، مردان نیز در امور مربوط به خانه داری حضوری کمتر داشته و نسبت به بسیاری از جزئیات، کم اعتنا ترند و تمرکز بر بسیاری از امور جزئی، برای آنان جذابیتی ندارد. اما این مسئله باعث نمی شود تا شهادت مردان در این امور باطل یا کم اثر تلقی شود (ر.ک: حر عاملی، 18 / 258 - 269).

گروهی دیگر از دانشوران مسلمان، طبیعی بودن منشأ حکم شهادت و لغزش را پذیرفته اند. برخی اندیشمندان، در تبیین تفاوت عقلی زن و مرد بر این باورند که عواطف، انفعالات و احساسات زن، باعث تأثیر پذیری بیشتر و بروز رفتارهای دیگر خواهانه از سوی وی شده و از نتایج آن، نقص نسبی حزم و دوراندیشی در او خواهد بود. غلبه احساسات و عواطف، از قدرت تفکر، دوراندیشی و داوری زن کاسته و روحیه انفعالی وی، قدرت حکومت و نظارت عقل را تضعیف می نماید. بنابراین شاید بتوان گفت که فزونی قدرت تعقل در مرد، نه به دلیل برتری مرد در برخورداری از توان عقلی، بلکه معلول ضعف دشمنان تعقل در مردان است (مصباح یزدی، 5 / 20 - 23). چنین دیدگاهی را در سخنان دانشوران دیگر نیز می توان یافت (سیدقطب، 1 / 336؛ فضل الله، 59، 67؛ مکارم شیرازی، 2 / 287). بنا بر این دیدگاه، واژه عقل در عبارت «النساء نواقص العقول» و تعابیری مانند آن، به معنای مصدری (تعقل) به کار رفته است.

ص: 61

علامه طباطبائی مهم ترین نماینده دیدگاهی است که مرد را واجد حیات تعقلی، و زن را دارای حیات احساسی دانسته و بر برتری طبیعی مرد در قوای عقلی و برتری زن در قوای احساسی تأکید می کند. به نظر این گروه از صاحب نظران، نظام آفرینش، هریک از مرد و زن را برای کار ویژه ای تجهیز نموده و استعداد عقلی و عاطفی گوناگونی را در آنان به ودیعه گذاشته است (2/ 275؛ 4/ 343؛ 18/ 90).

دومین دلیل بر تفاوت زن و مرد به لحاظ عقل و احساس، آیه 34 سوره نساء است که مردان را به این دلیل که خدا برخی از ایشان را بر برخی دیگر برتری داده، سرپرست زنان معرفی می کند. در اینجا دلیل سرپرستی مرد، وجود یک فضیلت غالبی در میان مردان شمرده می شود که دارای منشأ طبیعی است. بسیاری از مفسران نامدار شیعه (طوسی، التبیان، 3/ 189؛ طبرسی، مجمع البیان، 3/ 69؛ فیض کاشانی، الصافی، 1/ 448) و اهل سنت (ر.ک: فخر رازی، 1/ 70 - 71؛ قرطبی، 5/ 169)، این فضیلت را برتری طبیعی مردان در نیروی اندیشه و تصمیم گیری و نتیجه آن را در اموری چون قدرت فزونی در رویارویی با مشکلات و صبر بر سختیها می دانند که آنان را برای احراز مدیریت خانواده و اجتماع سزاوار می سازد. حال آنکه فزونی رقت قلب و عاطفه طبیعی در زنان، آنان را برای فعالیتهای دیگر سزاوارتر می نماید (ر.ک: طبرسی، مجمع البیان، 3/ 69؛ طباطبائی، 4/ 343 - 344).

دلیل سوم، آیه 18 سوره زخرف است که به دو ویژگی در زنان، یعنی تمایل به زیورآلات و ضعف در استدلال اشاره می کند: «أَوَمَنْ يُنَشَأُ فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَمَامِ غَيْرُ مُبِينٍ». در تفسیر این آیه نیز، علامه طباطبائی میل زن به زینت و زیور را از نمودهای برتری عواطف و ضعف در استدلال و برهان را از نمودهای

ضعف نسبی خردورزی در آنان دانسته است (18 / 90). برخی از مفسران مشهور شیعه (طبرسی، جوامع الجامع، 4 / 63) و اهل سنت (فخر رازی، 27 / 202؛ آلوسی، 25 / 70) نیز سخنان مشابهی در تفاوت قوای عقلی زن و مرد بیان کرده اند.

در اینجا باید گفت عبارت «يُنشئُو» (پرورش یافته) ضرورتاً به معنای وجود منشأ طبیعی برای تمایل به زینت نیست و ممکن است پرورش یافتن در زینت، ناشی از عوامل تربیتی و محیطی باشد. اما مقبولیت چنین توجیهی در پیوند با بخش دوم آیه که به ضعف در مقام مجادله اشاره می کند، کمتر است.

آنچه می توان با توجه به همه آیات و روایات دریافت، وجود تفاوت طبیعی میان زن و مرد در بُعد عقلانی است. با پذیرش این مبنا که عقل عملی، نظری و حتی ابزاری، کارکردهای متفاوت یک قوه است، می توان وجود تفاوت طبیعی در همه عرصه ها را محتمل دانست (ر.ک: علائی رحمانی، 111 - 131).

هر چند این نکته وجود عوامل محیطی و شخصی را در تقویت یا تضعیف قوای عقلی انکار نمی کند؛ اما اینکه ضعف نیروی عقلانی زن، تنها ناشی از غلبه احساسات است یا آنکه به تفاوت در قوای ادراکی هم بازمی گردد، نیازمند تحقیق بیشتری است. باید اذعان نمود که به رغم تحقیقات بسیاری که درباره عملکرد مغز، هوش، حافظه، شناخت و مباحثی از این دست - به ویژه در حوزه روان شناسی - انجام شده، هنوز نمی توان با اطمینان، یکی از دو دیدگاه اخیر را بر دیگری ترجیح داد.

همچنین از دیدگاه اسلامی، پذیرش مبنای طبیعی برای تفاوتها به معنای آن نیست که دو دسته ادله ای که تفاوتها را اثبات کرده، و عقل را عامل نجات و دسترسی به بهشت می دانند، با هم تعارض دارند. برابر آموزه های دینی، دختران

در نه سالگی به تکلیف می‌رسند (ابن ادریس حلی، 1 / 367؛ 2 / 199؛ قمی سبزواری، 63؛ علامه حلی، 1 / 485)؛ عقل نیز، شرط عمومی تکلیف است؛ با توجه به این، عقل همراه با آموزه‌هایی، دسترسی به مراتب عالی کمال و بالاترین مراحل-ل سیرالی الله را فراراه زنان و مردان به تصویر می‌کشد (آل عمران، 195؛ نساء، 124؛ نحل، 97؛ غافر، 40)؛ با توجه به این، نباید تفاوت در عقل عملی و نظری را به گونه‌ای توضیح داد که در این مسیر، اخلال اساسی ایجاد شود؛ بلکه می‌توان آثار تفاوتها را - چنان که در برخی از روایات آمده است - در سفارشهای ویژه به رعایت مصلحت زنان در نپذیرفتن برخی از مسئولیتها مانند قضاوت و امارت که نیازمند دوراندیشی و پرهیز از احساسات است، و نیز، تفاوت در موضوع شهادت و در توصیه به واگذار نکردن فعالیت‌های سنگین به آنان مشاهده نمود (ر.ک: کلینی، 5 / 39، 510 - 511؛ 7 / 52؛ مجلسی، 76 / 268).

اُنس

نظام آفرینش برای تضمین بقای نسل، تدابیری در جنس زن و مرد به کار بسته که توانایی غریزی زن، در تسخیر مرد، از آن جمله است. تمایل زن به خودآرایی و جلب توجه، لطافت چهره، حس حمایت‌گری و ابراز محبت، ابزارهایی طبیعی برای توانمندسازی زنان در حوزه روابط زناشویی اند؛ همچنان که هدفمندی خلقت، تمایل طبیعی به زن را نیز در وجود مرد نهاده است؛ این میل طبیعی، فراتر از تمایل جنسی و از نوع آرامش روانی است. شاید به همین دلیل است که با افزایش سن و کاهش تمایلات جنسی، علاقه مندی زن و شوهر به یکدیگر کاهش نمی‌یابد. در اینجا به چند قرینه اشاره می‌شود:

نخست: روایتی که در چگونگی آفرینش حوا آمده، حاکی است که تمایل آدم به هم صحبتی و اُنس با حوا پیش از آن بود که غریزه جنسی به آدم اعطا شود (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 3 / 380؛ مجلسی، 11 / 221). روایت دیگری در آفرینش حوا تفاوت‌های طبیعی زن و مرد

هم حاکی است که خداوند مایه های انس را در حوا نهاد (محدث نوری، 15 / 214).

پیامبر اکرم صلی الله علیه وسلم نیز دختران را انس گیرنده دانسته اند (کلینی، 6 / 5؛ حر عاملی، 21 / 362).

آیه 189 سوره اعراف نیز - آنجا که از آفرینش بشر سخن می گوید - از آرامش بخشی، به عنوان کارویژه زنان یاد می کند. گرچه در نتیجه ازدواج، مرد هم به زن آرامش می بخشد، اما پذیرش این، بدان معنا نیست که هر دو در ایفای این نقش استعدادی یکسان و جایگاهی مشابه دارند.

آیه 21 سوره روم و برخی از روایات، احتمال ویژگی زنانه را در بررسی آرامش بخشی تقویت می کند. در روایتی از امام رضا علیه السلام آمده است که خداوند، شب و زن را موجب آرامش قرار داده است (عیاشی، 1 / 371؛ مجلسی، 100 / 278؛ محدث نوری، 14 / 196). امام سجاد علیه السلام نیز در رساله حقوق فرموده اند: «خداوند زن را سبب آرامش و انس قرار داده است» (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 2 / 621؛ طبرسی، مکارم الاخلاق، 420؛ مجلسی، 5 / 71).

دوم: روایاتی گوناگون به این نکته اشاره دارند که مرد، توجهی خاص به تسخیر خاک، و زن توجهی ویژه به تسخیر مرد دارد (ر.ک: کلینی، 5 / 337؛ حر عاملی، 20 / 62). بنابراین، اهتمام زن به تسخیر مرد در حریم خانواده به آرامش مرد می انجامد، چنان که جریان این ویژگی در روابط اجتماعی، به تضعیف خانواده منجر می شود.

سوم: امام صادق علیه السلام در روایت مشهور به توحید مفضّل، به این نکته اشاره کرده اند که خداوند چون جلب توجه همسر را از زن انتظار داشت، به وی طراوت و لطافتِ چهره داد تا برای روابط زناشویی توانمندتر باشد (جعفی، 49؛ ر.ک: مجلسی، 3 / 88 - 89).

شهید مطهری با اشاره به ویژگی رأفت و بیان تفاوت میان شهوت و رأفت، آن را از شاهکارهای آفرینش و چیزی فراتر از حس استخدام و منفعت طلبی دانسته معتقد است که علاقه زن و مرد به یکدیگر، گرچه دوسویه است، اما برعکس اجسام بی جان، جسم کوچک تر (زن)، جسم بزرگ تر (مرد) را به سوی خود می کشاند. دست آفرینش، مرد را مظهر طلب و عشق، و زن را مظهر محبویت و معشوقیت قرار داده است (ر.ک: 186 - 180 / 19).

نتیجه پذیرش آیات و روایات پیش گفته این نیست که زن، آفریده شده تا مرد به آرامش برسد و این به معنای تبعی بودن زن نسبت به مرد است، بلکه از آنجاکه زن و مرد، به مثابه انسان، هدفی مشترک دارند که تقرب به درگاه خداوند است (ذاریات، 56). نمی توان هیچ یک را طفیل دیگری دانست. انتظارات ویژه خداوند از دو جنس، سبب شده است تا هر یک به استعدادها و خصوصی مجهز شوند؛ از این رو، مردان از نیروی بدنی و قدرت مدیریتی بهتری برخوردارند تا به امنیت اجتماعی تحقق بخشیده، از حریم همسر و خانواده دفاع کرده و جامعه و خانواده را سرپرستی کنند؛ همچنان که زنان نیز از استعدادهای ویژه ای برای جذب مرد برخوردارند تا به کانون عاطفی خانه، گرمی بخشند.

حیا

حیا عبارت از دگرگونی و انکساری است که به خاطر ترس از نكوهش در قبال آنچه عیب و خلاف ادب شمرده می شود، بروز می کند (خواجه نصیر طوسی، 114؛ مجلسی، 68 / 329). پاره ای از روایات، به تفاوت زن و مرد در تمایلات جنسی اشاره کرده اند؛ چنان که از امام صادق علیه السلام در این باره روایت شده است که خداوند برای زنان صبوری معادل صبر ده م-رد قرار داده است (کلینی، 5 / 339؛ مجلسی، 100 / 241). همچنین به نقل از امام باقر علیه السلام، آنگاه که زن حامل -م-ی ش-ود، ص-بری الم تفاوتهای طبیعی زن و مرد

معادل ده مرد دیگر به آن افزوده می شود (صدوق، الخصال، 439؛ مجلسی، 100 / 241).

احادیث دیگر نیز حاکی است که خداوند شهوت را ده جزء آفریده که نه جزء آن را در زنان و یک جزء را در مردان قرار داده است؛ اما خداوند به اندازه تمایلات جنسی زنان، در آنان حیا قرار داد (کلینی، 5 / 338؛ ر.ک: مجلسی، 100 / 244 - 245).

این روایات گویاست که حیا غریزه ای تکوینی است، نه صفتی عارضی و ناشی از نظامهای تربیتی خاص؛ چنان که بنا بر روایتی، حوا از خداوند آنچه از صفات و کمالات را که به آدم عطا شده است، درخواست می کند کند و خداوند پاسخ می دهد: «به تو حیا، رحمت و اُنس داده ام» (محدث نوری، 15 / 214؛ معزی ملایری، 21 / 389).

حیا، در محورهای مرتبط با غریزه جنسی، نوعی واهمه است که باعث می شود تازن خود را از معرض خطر دور نموده و آسیب پذیری جنسی خود را که ناشی از جذّابیت جنسی، همراه با ضعف نیروی دفاعی در برابر تهاجمات است، چاره کند. شاید به همین دلیل است که ویژگی حیا در دوشیزگان که آسیب پذیری بیشتری - هم به لحاظ تجربه کمتر و هم به لحاظ ارزش بکارت - احساس می کنند، افزون تر است.

غیرت

از متون روایی می توان دریافت که نظام تکوین، مرد را به صفت غیرت مجهز کرده است؛ صفتی که باعث می شود تا مرد، اغیار را از حریم خویش دور سازد. صفت غیرت، تحت عوامل تربیتی تقویت، تضعیف و یا زایل می شود (ر.ک: کلینی، 5 / 365). درعین حال، روایات متعددی بر این نکته تأکید می کنن-د ک-ه غیرت در زنان از صفات پسندیده تکوینی نیست و ریشه در حسد دارد (ر.ک: کلینی، 5 / 505 - 506).

ص: 67

طبیعی بودن ویژگی غیرت در مردان، نشانگر غریزی بودن آن است؛ یعنی آنگاه که به ناموس و حریم شخصی کسی تعدی می شود، به طور طبیعی و بدون محاسبه گری، برآشفته و دگرگون خواهد شد؛ هرچند برای برخورد مناسب با شخص متجاوز، راههای دفاعی را محاسبه گرانه انتخاب کند. اما فقدان منشأ طبیعی غیرت در زنان به این معناست که عکس العملهای زن در برابر رفتارهای همسرش محاسبه گرانه و با توجه به عواقب موضوع، یعنی کم شدن توجه شوهر به وی، تفوق همسر دوم بر او، از دست دادن عزت مندی اجتماعی و یا تقسیم شدن ارث و منافع اقتصادی، انجام می شود، نه به شکل غریزی. قرینه ای که حاکی است واکنش زن به چندهمسری شوهر، امری غریزی نیست، آن است که دوم، سوم و چهارم با اختیار و رغبت تن به ازدواج داده و غیرت نمی ورزند؛ و چنانچه طبیعت زنانه با چندهمسری ناسازگار بود، آنها جز با اجبار و اضطراب، راضی به انجام چنین کاری نمی شدند (ر.ک: طباطبائی، 4 / 175 - 176، 185).

با مطالعه منابع دینی می توان به موارد بیشتری از تفاوت‌های تکوینی دست یافت.

توصیه های خاص قرآن درباره پوشش بانوان (نور، 31؛ احزاب، 59) و چگونگی سخن گفتن با بیگانگان (احزاب، 53)، توصیه پیامبر اکرم صلی الله علیه وسلم به چگونگی رفت و آمد زنان در راهها (کلینی، 5 / 518 - 519؛ صدوق، معانی الاخبار، 156؛ مجلسی، 76 / 302) و تأکید خاص بر رعایت حیا و عفاف (صدوق، الخصال، 293؛ متقی هندی، 3 / 118؛ مجلسی، 68 / 333)، حاکی است که تفاوتی ضروری میان زن و مرد در تمایلات و آسیبهای جنسی وجود دارد، وگرنه دلیلی برای تفاوت در احکام زنان و مردان نبود.

گرچه سند بسیاری از احادیث توصیفی قابل تردید بوده و یا دلالت قطعی برخی از آنها بر طبیعی بودن منشأ تفاوتها، قابل خدشه است، اما با ملاحظه موارد همسر تفاوت‌های طبیعی زن و مرد

متعدد از تفاوت‌های فقهی میان زن و مرد و بررسی احادیث فراوانی که هریک به زبان اشاره یا تصریح به بیان تفاوتها، به شکل توصیفی، پرداخته اند، جای تردیدی باقی نمی ماند که محدوده تفاوت‌های طبیعی میان زن و مرد، در اسلام، فراتر از تفاوت‌های بدنی بوده و ذهنیتها، گرایشها و رفتارها را نیز دربر می گیرد.

فلسفه تفاوتها

گزاره های قرآن به وضوح حاکی است که خلقت جهان، هدفمند و حکیمانه بوده (ص، 27 - 28؛ جاثیه، 21 - 22) و هر چیز به اندازه، آفریده شده است (فرقان، 2؛ قمر، 49). بنابراین تفاوت‌های تکوینی، چنان که ارسطو یا فروید گفته اند، پیامد نقص طبیعت نخواهد بود؛ بلکه خداوند آنگاه که طرح کلی آفرینش بشر را بنیان نهاد، انتظاراتی را مدنظر داشت که سبب شد تا خلقت او را در قالب دو جنس بنا نهد. برای تحقق این انتظارات کلی، استعداد‌های متفاوتی به زن و مرد داد و متناسب با استعدادها و انتظارها، ارزشهای اخلاقی مشترک یا متفاوتی را برای زن و مرد در نظر گرفت. همین استعدادها و انتظارات بود که شد تا نقشهای متفاوت، اما مکملی برای زن و مرد طراحی شود و بالا-خره، در همین راستا تفاوت‌هایی در حقوق و تکالیف نیز جعل نمود. از این رو بین دو حوزه تکوین و تشریح، هماهنگی کامل برقرار است. نتیجه تمامی تفاوتها، چه در بعد تکوین، چه در نقشها و چه در تکالیف و حقوق، کارآمدی هرچه بیشتر فرد، خانواده و اجتماع و نیز احساس ارزشمندی و آرامش در زن و مرد است.

تفاوت‌های طبیعی زن و مرد، تنها حاکی از وجود کارکردهای متفاوت آنان در عرصه حیات است و نباید به ارزش گذاری متفاوت و تحقیر زن یا مرد و تفاوت در انسانیت یا کمال منجر شود (طباطبائی، 4 / 89)؛ چرا که دلایل محکم قرآنی به وضوح به برابری انسانی زن و مرد و برابری در ارزشمندی آنان دلالت می کند

(ر.ک: آل عمران، 191 - 195؛ توبه، 71 - 72؛ نحل، 97؛ احزاب، 35؛ فاطر، 11، فتح، 5؛ حدید، 12؛ تحریم، 11 - 12، به مقاله جایگاه ارزشی زن). علامه طباطبائی در ذیل آیه 34 سوره نساء، آنجا که قوامیت را ناشی از فضیلتی در مردان می داند، فضیلت را استعدادی خاص می شمارد که به وسیله آن، حیات دنیوی، یعنی امر معاش، به بهترین وجه ممکن انتظام می یابد. از این رو نباید آن را کرامتی برای مرد و فضیلت حقیقی که همان تقرب به خداوند است برشمرد. آنچه مرد واجد آن است، فضیلت به معنای بیشی و فزونی است، نه فضیلت به معنای کرامت که اسلام برای آن ارزشی قرار داده باشد (217/4؛ به مقاله نسبت زن و مرد).

آثار التزام به تفاوتها

با توجه به هدفمندی و حکیمانه بودن آفرینش، در کنار عدالت خداوند و محبت سرشار او به بندگان خویش، نمی توان تفاوتهای طبیعی را وجود نقیصه ای در خلقت و یا ناعادلانه شمرد؛ همچنان که نمی توان از آنها چشم پوشی کرد. بنابراین تأثیر اجمالی تفاوتهای طبیعی بر تقسیم بندی جنسیتی نقشها، نظام آموزشی و تفاوتهای حقوقی، انکارناپذیر است.

مطالعه آثار فمینیستی نشان می دهد که علت اجتناب گروههایی از آنان از پذیرش منشأ زیست شناسی برای تفاوتها، این است که تفاوتهای مزبور، در صورت اثبات، می توانند توضیح دهنده تفاوت نقشها و تفاوتهای حقوقی باشند. اما از دید آنان، هر نظریه جنسیتی فمینیستی باید در خدمت برهم زدن روابط جنسیتی موجود باشد. به گفته نانسو چودورو، نظریه ها و تحقیقات فمینیستی که اعتقاد به تفاوت جوهری را مبنا قرار داده اند، به فمینیسم خدمتی نمی کنند (100).

در بررسی اندیشه اسلامی، باید توجه داشت که پذیرش اجمالی تأثیر

تفاوت‌های طبیعی بر تفاوت‌های حقوقی به این معنا نیست که هر تفاوت تکوینی، زمینه‌ای برای تفاوت حقوقی است؛ چرا که تفاوت‌های طبیعی بر دو گونه‌اند: بخشی از آنها به وجود آمده‌اند تا کارایی‌های ویژه‌ای را در هر یک از دو جنس، بدون نیاز به قانون‌گذاری، ایجاد کنند؛ اما بخشی دیگر از تفاوت‌ها، گرچه کارایی ویژه‌ای را پدید می‌آورند، اما نبودن قانون‌گذاری مناسب در مورد آنها می‌تواند زمینه‌ساز مشکلاتی شود؛ برای مثال، میل زنان به خود آرایی، کارکردی ویژه برای آنان، در روابط خانوادگی است؛ اما ممنوعیت تبرج (خودنمایی) و لزوم حجاب، از جریان یافتن این استعداد در زمینه‌های انحرافی جلوگیری می‌کند. اینکه کدام یک از تفاوت‌های طبیعی زمینه‌ای برای تفاوت حقوقی‌اند، نیازمند وحی (نصّ) است. فمینیست‌های طرفدار تفاوت و روشنفکران مسلمان متأثر از آنان، تفاوت‌های طبیعی را صرفاً در گونه نخست منحصر می‌دانند.

از دیدگاه علامه طباطبائی، وظایف اجتماعی و تکالیف اعتباری فرع بر وظایف اجتماعی، سرانجام به منشأ طبیعی منتهی خواهند شد؛ از این رو پیوندی وثیق میان تکوین و تشریح برقرار بوده و احکام، بر فطرت منطبق هستند. فطرت انسانی در موضوع وظایف و حقوق اجتماعی چنین اقتضا می‌کند که میان انسانها تساوی برقرار باشد، اما مراد از تساوی عادلانه، آن نیست که هر مقام اجتماعی، به هر فردی از افراد جامعه سپرده شود؛ چرا که به اقتضای عدالت، باید به هر کس به حسب استحقاق وی اعطا نمود (274/2). شهید مطهری نیز مطالب کم و بیش مشابهی بیان کرده است (ر.ک: 19 / 158 - 161).

تأثیر تفاوت‌های طبیعی در تفاوت‌های حقوقی و اجتماعی به شکل بارزی در سخنان برخی از اندیشمندان معاصر، بازتاب یافته است. از دیدگاه ایشان،

وجود سه شرط ضروری است تا اختلاف تکوینی، سبب پیدایش قوانین گوناگون شود: نخست اینکه ثابت و دائمی باشد، نه زمانمند و زودگذر؛ دوم اینکه غالبی یا عمومی باشد؛ بنابراین، اختلافهای شخصی که به صنف سرایت نمی کنند، نمی توانند به اختلاف در قوانین منجر شوند؛ و سوم اینکه، در امور اجتماعی، یعنی در بازده کار اجتماعی و در کم و کیف مشارکت، مؤثر باشند مصباح یزدی، 1385/5 - 36).

این دیدگاه اگر به عنوان شرط لازم تأثیر گذاری تکوین بر تشریح تلقی شود، پذیرفتنی است؛ اما چنانچه مراد از تأثیر گذاری، وجود رابطه علیّ و معلولی باشد، در نقد این رهیافت می توان تفاوتهایی را فرض نمود که هر سه ویژگی را دارا هستند، اما آثار حقوقی خاصی بر آنها مترتب نیست؛ برای مثال، فزونی توان جسمی و عضلانی مرد بر زن، ویژگی ثابت و غالبی است که می تواند کاراییهایی را برای مردان در رقابتهای اجتماعی ایجاد نموده و در مقابل، تمایل زنان را به انجام فعالیتهای بدنی دشوار کاهش دهد؛ اما ضرورتاً به جعل قانون ممنوعیت احراز این مشاغل توسط زنان نیز منجر نشود.

پذیرش تفاوتهای طبیعی، می تواند آثاری در هویت جنسی، نقشها، آموزش و تربیت بر جای گذارد. اصرار بر برابری زن و مرد و نادیده گرفتن تفاوتها در نظام آموزش رسمی و غیررسمی و نیز برنامه ریزیهای اجتماعی، در دهه های اخیر (بداتر، 46) موجب گسستگی فرد از جوهر و طبیعت واقعی اش شده است. کمترین خسارت ناشی از نفی هویت زنانه، بیماریهای روانی و جسمی، از جمله اختلال در سیستم جنسی زنان است (منجم، 186 - 187). پیامد دوم آن نیز، ناتوانی زنان در برقراری ارتباط و تسخیر مرد با استفاده از عواطف زنانه است؛ به گونه ای که تنها

می‌توانند همچون مردان، در برابر مردان رابطه برقرار کنند (گرت، 40). از دست دادن این قدرت، کاهش میزان ازدواج، افزایش شمار طلاق و افزایش چشمگیر ورود زنان به عرصه‌های اشتغال را در پی داشته است. بدین ترتیب، زنان نقش فرهنگ سازی خود را نسبت به مردان، که به آنان می‌آموختند شاغل، همسر و پدر مسئولی باشند نیز، رها کردند (گراگلیا، 92/2). پیامد دیگری که کمتر به آن توجه شده، تأثیر نادیده گرفتن زنانگی بر کاهش کارآمدی مردان است؛ موضوعی که می‌توان از آن به «بحران مردانگی» یاد کرد: به گفته برخی از منتقدان غربی، هرچه زنان مسلط تر و مهاجم تر شده‌اند، مردان از موقعیت رهبری خود در خانواده کناره‌گیری کرده، به ایفای مسئولیت خود کم‌رغبت تر شده و حالت انفعال و حتی زنانگی به خود گرفته‌اند. پیامد این رویکرد بر روابط خانوادگی، به حدی است که به گفته برخی از صاحب نظران، طغیان جوانان علیه ارزشهای سنتی در دهه 1960 میلادی، تنها پس از فروپاشی اقتدار پدران امکان پذیر شد. بنابراین راه حل احیای خانواده، آن است که مرد نسبت به مرد بودن خود دارای امنیت باشد. چون در این صورت برای نقش خانگی زن ارزش والایی قائل می‌شود و خود را موظف می‌داند تا این نقش را ماندگار نماید (ر.ک: گراگلیا، 27/2، 43 - 48).

منابع

آبوت، پاملات والاس، کلر، جامعه‌شناسی زنان، ترجمه منیژه نجم عراقی، تهران، نشر نی، 1380ش؛ آکین، سوزان مولر، زن از دیدگاه فلسفه سیاسی غرب، ترجمه نادر نوری زاده، تهران، قصیده سرا، 1383ش؛ آلوسی، سید محمود (م. 1270ق.)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ ابن ادریس حلی، محمد بن منصور (م. 598ق.)، السرائر، قم، نشر اسلامی، 1410ق؛ ابن سینا، حسین بن عبدالله (م. 428ق.)، تدابیر المنازل و السياسات الاهلیه، تحقیق جعفر نقدی، بغداد، مطبعة الفلاح، 1347ق؛ همو، الشفاء (الالهیات)، تحقیق

سعید زاید و دیگران، قم، کتابخانه مرعشی نجفی، 1404ق؛ ابن عربی، محمدبن علی (م. 638ق.)، رحمة من الرحمن في تفسير و اشارات القرآن، تحقیق محمود الغراب، دمشق، 1410ق؛ ابن ماجه قزوینی، محمد بن یزید (م. 275ق.)، سنن ابن ماجه، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی، دار الفکر؛ ابوزید، نصر حامد، دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة، بیروت، المركز الثقافي العربي، 1999م؛ افلاطون (م. 348ق.)، جمهور، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، نشر این سینا، 1353ش؛ امین، قاسم، المرأة الجديدة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993م؛ بارون کوهن، سیمون، زن چیست؟ مرد کیستگی، ترجمه گیسو ناصری، تهران، انتشارات پل، 1384ش؛ بدانتر، الیزابت، عصر تشابه جنسها، زنان، (ماهنامه) ش 48، 1377ش؛ بووار، سیمون دو، جنس دوم، ترجمه قاسم صنعوی، تهران، انتشارات توس، 1380ش؛ بیات، عبدالرسول و دیگران، فرهنگ واژه ها، در آمدی بر مکاتب و اندیشه های معاصر، قم، مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی، 1381ش؛ پاک نهاد جبروتی، مریم، فرادستی و فرودستی در زبان، تهران، انتشارات گام نو، 1381ش؛ پزشکی، محمد، صورت بندی مطالعات زنان در جهان اسلام، کتاب زنان (فصلنامه)، تهران، شورای فرهنگی اجتماعی زنان، ش 30، 1384ش؛ پیس، آلن باربارا، چرا مردان به حرف زنان گوش نمی دهند و چرا زنان بد پارک می کنند و زیاد حرف می زنند؟، ترجمه محسن جده دوست، آذر محمودی، تهران، انتشارات فصل سبز، 1382ش؛ جعفری، مفضل بن عمر (م. 160ق.)، التوحید، تحقیق کاظم مظفر، بیروت، مؤسسة الوفاء، 1404ق، جنی، بنجامین، دختران و پسران و تفاوت های واقعی، ترجمه زهره ملکی، پیوند (ماهنامه)، تهران، سازمان آموزش و پرورش، انجمن اولیا و مربیان، ش 253، 1379ش؛ جوادی آملی، عبدالله، زن در آینه جلال و جمال، قم، نشر اسراء، 1417ق؛ جیمز، سوزان، فمینیسم، فمینیسم و دانش های فمینیستی، تحقیق سید حمیدرضا حسنی، ترجمه عباس یزدانی، قم، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، 1382ش؛ چودورو، نانسی جولیا، جنسیت، رابطه و تفاوت در نگرش روان کاوی، فمینیسم و دیدگاهها، ترجمه منیژه نجم عراقی، تحقیق شهلا اعزازی، تهران،

انتشارات روشنگران و مطالعات زنان، 1385ش؛ حر عاملی، محمد بن حسن (م. 1104 ق.)، وسائل الشیعه، تحقیق ربانی شیرازی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1403ق؛ حسینی، سیدهادی و دیگران، کتاب زن، تهران، انتشارات امیرکبیر، 1384ش؛ خاقانی، علی، زن از نگاه شاعر، تهران، انتشارات ندای فرهنگ، 1376ش؛ خواجه نصیر طوسی، محمد بن محمد (م. 672 ق.)، اخلاق ناصری، تحقیق مینویی، حیدری، تهران، 1360 ش؛ دارمی، عبدالله بن رحمن (م. 255 ق.)، سنن الدارمی، دمشق، مطبعة الاعتدال، 1349ق؛ دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، روان شناسی رشد با نگرش به منابع اسلامی، تهران، انتشارات سمت، 1374ش؛ رحمتی، محمدصادق، روان شناسی اجتماعی معاصر، تهران، انتشارات سینا، 1371 ش؛ روژه، پیره، روان شناسی اختلافی زن و مرد، ترجمه حسین سروری، تهران، انتشارات جان زاده، 1370 ش؛ ریتزر، جورج، نظریه جامعه شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، انتشارات علمی، 1374ش؛ زین الدین، نظیره السفور و الحجاب، محاضرات و نظرات مرماها تحریر المرأة و التجدد الاجتماعي في العالم الاسلامي، تحقیق بشینه عثمان، دمشق، دار المدى، 1998م؛ سبزواری، ملاهادی (م. 1289 ق.)، اسرار الحکم، تحقیق کریم فیضی، قم، انتشارات مطبوعات دینی، 1383ش؛ ستاری، جلال، سیمای زن در فرهنگ ایران، تهران، نشر مرکز، 1375ش؛ سروش، عبدالکریم، قبض و بسط حقوق زنان، زنان (ماهنامه)، ش 59، 1378ش؛ سهروردی، شهاب الدین یحیی (م. 587 ق.)، حکمة الاشراق (مصنفات شیخ اشراق)، تحقیق هانری کربن، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، 1355ش؛ سیدرضی، محمد بن حسین (م. 406 ق.)، خصائص الائمة عليهم السلام ، تحقیق محمد هادی امینی، مشهد، آستان قدس رضوی، 1406ق؛ سید قطب، قطب بن ابراهیم (م. 1386 ق) في ظلال القرآن، بیروت، دار الشروق، 1412ق؛ سیف، سوسن و دیگران، روان شناسی رشد، تهران، انتشارات سمت، 1377ش؛ شارون، بگلی، چرا مردان و زنان متفاوت فکر میکنند؟، ترجمه مرسلده سمیعی، جامعه سالم (ماهنامه)، ش 21، 1374ش؛ شکلتون، ویویان، کلیو، فلچر، تفاوتهای فردی، ترجمه یوسف کریمی، فرهاد جمهوری،

تهران، انتشارات فاطمی، 1371 ش؛ صادقی، هادی، جنسیت و نفس (گفتگو با اساتید و اندیشمندان)، تحقیق دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، قم، نشر هاجر، 1391 ش؛ صانعی، فخرالدین، بررسی فقهی شهادت زن در اسلام (برگفته از نظرات فقهی یوسف صانعی)، قم، انتشارات میثم تمار، 1385 ش؛ صدر المتألهین، صدرالدین محمد شیرازی (م. 1050 ق.)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1410 ق؛ صدوق، محمدبن علی (م. 381 ق.)، الخصال، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، نشر اسلامی، 1403 ق؛ همو، معانی الاخبار، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، نشر اسلامی، 1361 ش؛ همو، من لا یحضره الفقیه، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، نشر اسلامی، 1404 ق، طباطبائی، سیدمحمدحسین (م. 1402 ق.)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، نشر اسلامی، 1417 ق؛ طبرسی، حسن بن فضل (م. 554 ق.)، مکارم الاخلاق، الشریف الرضی، 1392 ق؛ طبرسی، فضل بن حسن (م. 548 ق.)، تفسیر جوامع الجامع، تحقیق ابوالقاسم گرگی، تهران، انتشارات دانشگاه، 1377 ش؛ همو، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تحقیق عده ای از محققین، بیروت، مؤسسة الأعلمی، 1415 ق؛ طوسی، محمد بن حسن (م. 460 ق.)، الامالی، تحقیق مؤسسة البعثة، قم، دار الثقافة، 1414 ق؛ همو، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ علانی رحمانی، فاطمه، زن از دیدگاه نهج البلاغه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، 1371 ش؛ علامه حلی، حسن بن یوسف (م. 726 ق.)، تحریر الأحکام الشرعیة، تحقیق ابراهیم بهادری، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، 1421 ق؛ علوی، هادی، فصول عن المرأة، بیروت، دار الکنوز الادبیة، 1996 م؛ عیاشی، محمد بن مسعود (م. 320 ق.)، کتاب التفسیر، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، چاپخانه علمیه، 1380 ق؛ غزالی، محمد بن محمد (م. 505 ق.)، احیاء علوم الدین، تحقیق محمد الدال بلطه، بیروت، المكتبة العصریة، 1413 ق، فخر رازی، محمدبن عمر (م. 606 ق.)، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1420 ق؛ فروم، اریک، بحران روانکاوی، ترجمه اکبر تبریزی، تهران، انتشارات فیروزه، 1374 ش؛ فروید، زیگموند، روان کاوی برای همه، ترجمه

هاشم رضی، تهران، انتشارات پیروز؛ فضل الله، سید محمدحسین (م. 1431ق.)، دنیای زن، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، 1383ش؛ فیشر، هلن، جنس اول، تواناییهای زنان برای دگرگونی جهان، ترجمه نغمه صفایان پور، تهران، انتشارات زریاب، 1381ش؛ فیض کاشانی، محسن (م. 1091 ق.)، الاصفی فی تفسیر القرآن، تحقیق درایتی، نعمتی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، 1418ق؛ همو، تفسیر الصافی، تهران، انتشارات صدر، 1415ق؛ قرطبی، محمد بن احمد (م. 671ق.)، الجامع لاحکام القرآن (تفسیر قرطبی)، تهران، انتشارات ناصر خسرو، 1364ش؛ قمی سبزواری، علی بن محمد (م. قرن 7)، جامع الخلاف و الوفاق، تحقیق حسین حسینی، قم، انتشارات زمینه سازان ظهور امام عصر عقل فرجه الشریف عجل الله تعالی، 1379ش؛ کتاب مقدس، ترجمه فاضل خان همدانی، ویلیام گلن، هنری مرتن، تهران، انتشارات اساطیر، 1380ش؛ کرایب، نظریه اجتماعی مدرن از پارسونز تا هابرماس، ترجمه عباس مخبر، تهران، انتشارات آگاه، 1386ش؛ کلینی، محمد بن یعقوب (م. 329ق.)، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الاسلامیه، 1363ش؛ گراگلیا، کارولین، فمینیسم در آمریکا تا سال 2003، آرامش در خانه، ترجمه معصومه محمدی، تهران، دفتر نشر معارف، 1385ش؛ گرت، استفانی، تفاوتهای بیولوژیک بهانه ای برای تبعیض میان زن و مرد، زنان ماهنامه، ش 76، 1382ش؛ گرت، تونی، زن بودن، تهران، نشر ورجاوند، 1381ش؛ گنجی، حمزه، روان شناسی تفاوتهای فردی، تهران، مؤسسه انتشارات بعثت، 1378ش؛ لمبروزو، جینا، روح زن، ترجمه پری حسام شهرتیس، تهران، مؤسسه انتشارات دانش، 1380ش؛ متقی هندی، علی (م. 975ق.)، کنز العمال فی سنن الأقوال و الأفعال، تحقیق بکری حیانی، صفوة السقا، بیروت، مؤسسة الرسالة، 1409ق؛ مجتهد شبستری، محمد، زنان، کتاب و سنت، زنان (ماهنامه)، ش 57، 1378ش؛ مجلسی، محمدباقر (م. 1111ق.)، بحار الانوار، تحقیق محمدباقر بهبودی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1403ق؛ محدث نوری، میرزا حسین (م. 1320ق.)، مستدرک الوسائل، بیروت، مؤسسة آل البيت علیهم السلام عنه لاحیاء التراث، 1408ق؛ مردیها، سید مرتضی، فمینیسم و رمانتیسیم، پژوهش زنان (فصلنامه)،

تهران، مرکز مطالعات و تحقیقات زنان دانشگاه تهران، ش 12، 1384 ش؛ مشیرزاده، حمیرا از جنبش تا نظریه اجتماعی، تاریخ دو قرن فمینیسم، تهران، نشر شیرازه، 1385 ش؛ مصباح یزدی، محمدتقی، پرسشها و پاسخها، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، 1382 ش؛ مطهری، مرتضی (م. 1358 ش.)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران، انتشارات صدرا، 1377 ش؛ معزی ملایری، اسماعیل، جامع احادیث الشیعه، قم، المطبعة العلمية، 1399 ق؛ مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه، 1374 ش؛ ملکیان، مصطفی، زن، مرد، کدام تصویری، زنان (ماهنامه)، ش 64، 1379 ش؛ منجم، رؤیا، زن - مادر، تهران، نشر مس، 1381 ش؛ مهریزی، مهدی، شخصیت و حقوق زن در اسلام، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، 1382 ش؛ نوایی نژاد، شکوه، روان شناسی زن و مرد، پیوند (ماهنامه)، تهران، سازمان آموزش و پرورش، انجمن اولیا و مربیان، ش 189 - 191، 1374 ش؛ نهج البلاغه، الامام علی بن ابی طالب علیه السلام، الشریف الرضی، تحقیق و شرح محمد عبده، بیروت، دار المعرفة، 1412 ق؛ وایت، رابرت داگلاس، هینز، فیونا، جرم و جرم شناسی، ترجمه علی سلیمی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، 1385 ش؛ و بکر، بارنز، تاریخ پیدایش اندیشه اجتماعی، ترجمه جواد یوسفیان، تهران، نشر همراه، 1371 ش؛ هیلز، دایان، آیا راست است که جنسیت بر نحوه فکر کردن تأثیر می گذارد؟، زنان (ماهنامه)، ش 58، 1378 ش.

محمدرضا زیبایی نژاد

ص: 78

دیدگاه‌های متفاوت در تبیین چگونگی نسبت میان زنان و مردان.

در این باره پیوند زن و مرد با توجه به دورویکرد وجودشناختی و کارکردی مورد بررسی قرار می‌گیرد: به لحاظ وجودشناختی، این نکته مورد بررسی قرار می‌گیرد که آیا ویژگی‌های تکوینی زن و مرد، آن‌ها را در موقعیت متفاوت، متساوی، متخاصم و یا متفاوت اما مکمل قرار می‌دهد؟ مکمل بودن در اینجا به این معناست که هر یک از زن و مرد دارای کاستیها و برتری‌هایی هستند، اما این تمایزها به گونه‌ای است که به هم زیستی آنان نشاط بخشیده، زمینه ساز کشش متقابل آن دو می‌شود. به لحاظ کارکردی نیز، پاسخ به این پرسش مورد نظر است که آیا نقش‌های متمایز زن و مرد، زمینه کارآمدی هر دو جنس، پویایی خانواده و اجتماع و رضایت آن‌ها را فراهم می‌سازد؟ یا اینکه تفکیک نقش‌ها، به ایستایی توانمندی‌های آن دو، ناکامیها، نارضاایتها و ناکارآمدی خانواده و اجتماع می‌انجامد؟ دیدگاه‌هایی که در ادامه ارائه می‌شوند، آمیزه‌ای از نسبت میان زن و مرد در تکوین و در نقش‌ها خواهند بود.

موضوع این نوشتار از پیشینه قابل توجهی در ذهنیت عرفی و اندیشه‌های علمی برخوردار است. نظر به وجود ارتباط طبیعی میان زنان و مردان، به خاطر نیازهای طبیعی و پایه‌های زیستی و روانی، در طول تاریخ، قوانین نانوشته و نوشته‌ای درباره ارتباط مزبور شکل گرفته است؛ چنان‌که این قوانین، خود باعث تحکیم گونه‌های خاصی از رابطه و نسبت میان زن و مرد شده‌اند.

ادیان الهی نیز به نسبت و رابطه میان زنان و مردان نظر داشته و برای این

رابطه و دستوره‌های مربوط به آن در چارچوب خانواده، مطالبی در متون وحیانی و دینی، از جمله کتاب مقدس، مشاهده می‌شود (ر.ک: نامه اول پولس به قرنتیان 11 / 7 - 10).

در دوره‌های بعد نیز موضوع رابطه میان زن و مرد، جزء سلسله موضوعهای مورد علاقه فمینیستها بوده است. نزاع طولانی آنها درباره برابری و تفاوت، نشانه اهمیت موضوع برای آنان است. از این رو متون فمینیستی را نیز باید از جمله منابع مورد نظر دانست.

درباره نسبت میان مردان و زنان، دیدگاه‌های گوناگونی ارائه شده است:

نظریه تابعیت محض زنان

زن در سنت فلسفی و فرهنگی غرب، بدون ارائه هرگونه دلیل فلسفی، موجودی ناقص، حقیر و تابع معرفی و تنها برای خدمت رسانی به مرد آفریده شده است. در این نظریه، مردان حتی ملزم نیستند که در خانواده خود نسبت به زنان متعهد و وفادار بمانند (ر.ک: انگلس، 88 - 108).

در یونان باستان، انگیزه انتخاب زنان به عنوان همسر، نه به خاطر ارزش و شخصیت واقعی خودشان، بلکه برای آوردن فرزند، نگهداری از اموال، صرفه جویی و پیروی ایشان از مردان، بوده است. هومر، وظایف زنان را محدود به باروری و خانه داری می‌دانست و در اشعار خود، همواره این نکته را گوشزد می‌کرد که زنان تابع مردان و تنها وسیله‌ای برای ارضای شهوات آنان هستند (ر.ک: دورانت، 2 / 338؛ آکین، 19 - 18؛ انگلس، 89 - 90).

در فلسفه ارسطو، که فلسفه‌ای طبقاتی است و در آن تنها یک گروه معین سزاوار بهره برداری از مواهب حیات و رسیدن به فضیلت است، زنان در ردیف بردگان، برای خدمت رسانی به دسته‌ای از مردان صاحب فضیلت، قرار داشتند! البته با این تفاوت که وظیفه بردگان، خدمت به اربابان و وظیفه زنان، تولیدمثل و نسبت زن و

آوردن فرزند بوده است (ر.ک: آکین، 114 - 122). پیروان اندیشه ارسطو، بایستگی فرمان‌پذیری زن از شوهر را چنین توجیه کرده‌اند که مرد با انتخاب زن به عنوان همسر، بهای گزافی را می‌پردازد؛ این بهای گزاف، نخست، انتخاب زن برای همسری و زندگی کردن و دوم، فراهم آوردن امکان تولید مثل برای زن است؛ این موهبتها که از سوی مرد به زن اعطا شده، به خدایان هم اعطا نشده است (آکین، 128). ارسطو حتی دوستی مرد با زن را متفاوت از دوستی زن با مرد دانسته علت این امر را در تفاوت مرد و زن به لحاظ وظیفه و فضیلت معرفی می‌کند؛ و در این دوستیها طرف برتر حق دارد که محبت بیشتری بخواهد (ر.ک: 307 - 308).

در تفکر یونانیان، همه تقسیمهای دوگانه، مثل خوب و بد، زیبا و زشت، روز و شب، عقل و نفس، نفس و طبیعت، با تقسیم مرد و زن، هم‌نوا شده و تمام مفاهیم ناپسند یا ضعیف، به گونه‌ای نمادین در مفهوم زن شکل می‌گیرد (ر.ک: لوید، 38).

این دیدگاه به وضوح در اندیشه سنتی مسیحیت نیز اثر ن-ه-اد. جستجو در عهدین نشان می‌دهد که ایده محوری آیین یهود و مسیحیت درباره زن، نقص و تابعیت او در اصل هستی است؛ چنان‌که پولس تصریح می‌کند که زن ب-رای م-رد آفریده شده است (ر.ک: کتاب مقدس، نامه اول پولس به قرنتیان 7 / 11 - 10)؛ این عقاید، همچنین به شرحی مفصل در سخنان قدیسان مسیحی نیز دنبال شد: آگوستین به رغم آنکه می‌کوشد که با استناد به خلقت حکیمانه، زن و مرد را در عقل، برابر بداند، ولی در عین حال معتقد است که این برابری باعث نمی‌شود که در تبیین رابطه زن و مرد، زن را تابع اراده مرد نداند؛ او، هم زن و هم میل او به آمیزش را، تابع مرد و میل او می‌داند (ر.ک: لوید، 59 - 61).

در دوره رنسانس، غیر از زنان طبقه اشراف که بهره‌ای از ادبیات و فلسفه

داشتند، بیشتر زنان متوسط جامعه، همین که لباس عروسی را از تن درمی آوردند، به کشیدن بارهای سنگین خانه داری و تحمل زحمت‌های شدید خانواده سرگرم می شدند و تا لبِ گور به آن گرفتار بودند و با صبوری با می خوارگی و زنجارگی همسران خود، کنار می آمدند. گروهی از زنان روسپی نیز وجود داشت که تاوان ممنوعیت تعدد زوجات را می پرداختند (دورانت، 614/5).

عقایدی که در دوره باستان، وسطا و سپس رنسانس مطرح می شد، در آرای فلسفی نیز یکی پس از دیگری دنبال شد؛ چنان که از فرانسیس بیکن، جان لاک و توماس هابز، دیدگاه‌هایی در این باره نقل شده که به نوعی حاکی از سلطه مردان و برتری آنان است (لوید، 38؛ ر.ک: آکین، 184، 280 - 282). مطالعه مجموعه دست نوشته های برخی از فیلسوفان، این واقعیت را به ذهن می رساند که آنان در وضعیتی تناقض گونه قرار داشتند؛ چرا که پیدایش تدریجی مفاهیم لیبرالیسم، این توقع را ایجاد می کرد که زنان هم بتوانند از آنچه مواهب لیبرالیسم خوانده می شد، برخوردار شوند؛ ولی از سوی دیگر، همیشه دلایلی برای استثنای زنان وجود داشت! دکارت از جمله فیلسوفانی بود که می کوشید تا زنان را در اصل برخوردار و سپس بهره وری از عقل، دارای منزلتی برابر با مردان بداند، ولی از آنجا که وی میان شرایط نهایی برای یافتن فضیلت محض و امور جاری زندگی تفاوت می گذاشت، خودبه خود رابطه سنتی بین زن و مرد را تأیید نموده و پذیرفت که زنان به دلیل مشکلات و امور جاری زندگی، از جستجوی حقیقت و کاربرد روش صحیح تفکر بازمی مانند و نمی توانند به دشواریهای قوه عاقله، تن دهند. از نگاه وی؛ زنان، تنها تسهیل گران زندگی عقلانی مردان بوده و مردان فقط برای استراحت و آرامش به خانه می آیند (لوید، 84). ژان ژاک روسو نیز، بیش

از هرکس دیگر معتقد بود که زن باید شوهر را به عنوان ارباب خود بپذیرد؛ از نظر وی باید تمام آموزشهای زنان، جنبه عملی داشته باشند؛ تعلیماتی که برای رفع نیازهای زن در مسیر همراهی با همسر و خدمت به او، کاربرد دارند (ر.ک: روسو، 519 - 534).

نظریه سنت‌گرای غربی با تغییر وضعیت زنان در خانواده، موافق نبود؛ بنابراین با آیین پروتستان، به عنوان آیینی ضد سلسله مراتب، مخالفت می‌کرد. تفکر سنتی غرب سعی داشت تا استیلا بی‌چون و چرای مردان، همچنان که در کلیسا حفظ می‌شد، در خانواده نیز تثبیت گردد (ر.ک: فرنچ، 95 - 110).

نظریه استقلال

به دنبال سنت فرهنگی و فلسفی غرب، مبنی بر نادیده انگاری زن، موجی از اعتراض شکل گرفته و نظریه برابری زن و مرد، مطرح شد. طبق این دیدگاه به لحاظ سرشت طبیعی، زن و مرد دو موجود کاملاً یکسان و برابر با یکدیگر بوده و بی‌نیاز از هم و مستقل از یکدیگر هستند.

«برابری»، در آغاز موج نخست فمینیسم، نظریه ای هستی‌شناختی نبود. در این دوره اگرچه وجود تفاوت‌های طبیعی و تکوینی بین زنان و مردان مورد پذیرش بود، ولی تکیه بر تفاوتها در مسیر قانون‌گذاری، جز در موارد محدودیتهای طبیعی زنان (همچون بارداری و شیردهی) خطا به شمار می‌آمد، در این مرحله، بازسازی رابطه و نسبت بین زن و مرد ناظر به تغییر قوانین در راستای برابری حقوقی و اجتماعی زنان با مردان بود که در نیمه دوم قرن نوزدهم بر برابری زن و مرد در انسانیت مبتنی گردید (ر.ک: مشیرزاده، 61 - 64).

این رویکرد در موج دوم فمینیسم و در خلال دهه های شصت تا هشتاد قرن بیستم میلادی با جدیت بیشتری دنبال شد. در این دوره نظریه تشابه به مبنای

جدیدی تکیه داشت و آن، تئوری تفکیک بین دو مفهوم جنس و جنسیت بود. با این تفکیک، فمینیسم کوشید تا از اهمیت تفاوت‌های زیست‌شناختی بین مردان و زنان بکاهد. فمینیسم در بازتعریف نقش جنسی، مدعی آن بود که نباید چنین پنداشت که خصوصیتی در زنان وجود دارد که آنها را به طور طبیعی به یک نقش خاص پیوند می‌دهد (ر.ک: آبوت، 172)؛ نقشی که آنها را در ارتباط با مردان و میزان فایده‌ای که برای خانواده دارند، تعریف کند.

با تفکیک بین مفهوم جنس و جنسیت و محدود نمودن تفاوت به بیولوژی (ساختار زنانه یا مردانه بدن) و نفی تفاوت‌های روحی و رفتاری، گستره برابری توسعه یافته و دامنه آن به نقش‌های خانوادگی، قوانین و برنامه ریزی اجتماعی نیز، کشیده شد. از نظر برخی از زنان، استقلال (Autonomy) و فردیت (Indeivsiduality)، اهدافی ضروری برای زنان بوده و جلوه سیاسی این دغدغه در مباحث هواداران برابری حقوق دیده می‌شود (چودورو، 76 - 77؛ دلفی، 173).

به باور برخی از نویسندگان، این نظریه با اشکالات بنیادین همراه بود؛ چرا که در نظر گرفتن زن و مرد به عنوان دو موجود کاملاً برابر مستقل، باعث آن می‌شد که آنان بر سر به دست آوردن فرصت‌ها، خواه ناخواه به تضاد روآورند (ر.ک: گرت، 45 - 46). بنابراین نظریه‌های برابری، پس از مدتی، جای خود را به نظریه‌های ستمگری دادند؛ چنان که در اسناد مربوط به بررسی تاریخ فمینیسم هم، بر ناشی شدن این تضاد از برابری اشاره شده است (مشیرزاده، 158 - 159).

افزون بر آن، باور به برابری حقوقی، با عقیده به وجود تفاوت‌ها سازگار نیست (مندوس، 321 - 322)؛ زیرا نخست، در چنین نظریه‌هایی، به روشنی نمی‌توان دریافت که زنان در چه موارد و مسائلی باید مدعی تساوی با مردان شوند (فریدمن، 17).

همچنان که همیشه این تردید وجود داشته است که آیا زنان به تفاوت‌های طبیعی‌شان باید ارج نهند؟ یا باید نسبت به آنها بی تفاوت باشند؟ (ر.ک: فریدمن، 19 - 21) دوم اینکه، روشن نیست که تفاوت‌های فیزیکی را بتوان به آسانی نادیده گرفت، تا چه رسد به اینکه نادیده گرفتن آنها عادلانه باشد (مندوس، 322).

از نظر رفتارشناسان، حتی در صورت قائل شدن به حداقلی از تفاوت‌های طبیعی، این تفاوت‌ها می‌توانند منشأ تفاوت‌های رفتاری قابل توجهی شوند. ساختار بدن آدمی به عنوان منشأ نخستین هویت جنسی (بادانتر، 68)، نخستین تفاوت‌ها را ایجاد می‌کند و اعتقاد به تأثیر محیط و ساختارهای فرهنگی - اجتماعی از اهمیت تفاوت‌های طبیعی نمی‌کاهد.

نظریهٔ تخصص

مقدمه تئوریک نظریه‌های تخصص و ستمگری، نظریه‌های نابرابری جنسی هستند. یکی از مضامین مهم و پایه‌ای نظریه‌های یادشده، این است که زنان، نه تنها در موقعیت متفاوت، بلکه در وضعی نابرابر قرار دارند. در بیان علت آن، ادعا می‌شود که این نابرابری می‌تواند بر طبقه، نژاد، شکل، قومیت، دین، آموزش، ملیت و یا هر عامل دیگری مبتنی باشد؛ ولی از هیچ تفاوت زیست‌شناختی یا شخصیتی میان زنان و مردان سرچشمه نمی‌گیرد (ریترز، 473).

در این نظریه‌ها، تفاوت‌های زیستی بین زن و مرد، نادیده گرفته شده‌اند (ر.ک: فریدمن، 19 - 20، 25؛ میشل، 95). این نظریه‌ها به طور مستقیم در رابطه بین زنان و مردان، اثر گذار بوده‌اند. تعبیرهایی همچون مردسالاری یا پدرسالاری، به طور معین، عهده دار تفسیر این رابطه بین زن و مرد هستند.

این دیدگاه‌ها با تأکید بر نیاز یکسان زن و مرد به انواع آزادیها برای رسیدن به «تحقق نفس»، دو مسئله را مانع مهم آن دانسته‌اند که عبارتند از: تقسیم کار و

تفکیک نقش و دیگری پیدایش عرصه خصوصی با رشته بی پایان توقعات آن (برنارد، 135 - 136؛ ریتزر، 474 - 475؛ ر.ک: میشل، 115 - 116، 125 - 126).

این نظریه ها، هم رابطه و نسبت موجود بین زنان و مردان را در خانواده، و هم رابطه و نسبت بین این دو صنف را در اجتماع مورد اشکال قرار می دهند. ازدواج از نظر اینان، رابطه مزبور را به سود مردان و به ضرر زنان، تحکیم بیشتری بخشیده است. از نظر بسیاری از نظریه پردازان این دیدگاه، وابستگی اقتصادی زنان به مردان که در خانواده شکل می گیرد، نسبتی یک سویه از جنس قدرت و آمریت را ایجاد می کند. بنابراین منشأ کلی نابرابری جنسی، نابرابری اقتصادی بین مردان و زنان است (رابرتسون، 282).

به هر حال نظریه های نابرابری به دو گروه تقسیم شده اند: دسته ای از این دیدگاهها، بر تشابه و برابری استوار هستند. طرفداران این دیدگاه افزون بر نفی را بیشتر تفاوت های تکوینی بین زنان و مردان و اثبات برابری حقوقی، مبنای خود را در تحقق برابری، فردگرایی و ارزشهای لیبرالیسم، همچون حقوق شهروندی قرار داده اند. در این گرایش که به فمینیسم لیبرال ثانوی تعلق دارد، مردان، دشمن زنان تلقی نمی شوند (ر.ک: مشیرزاده، 244). گروه دیگر، این نظریه را با تفسیر «ستمگری اجتماعی - جنسی» تحلیل نموده اند. برای نظریه ستمگری زیر مجموعه هایی ذکر شده است: نظریه فمینیستی روانکاوانه، فمینیسم رادیکالی و فمینیسم سوسیالیستی از این دست بوده و هریک از آنها تبیین خاصی از ستمگری به دست می دهند (مقاله فمینیسم). طرفداران این نظریه -ه-ا، تلاش کرده ان-د-ب-رای دیدگاه خود، چارچوبی نظری را ارائه دهند که بتواند رابطه ستمگری و ستم شوندگی را تبیین کند. در این پیوند، شولامیت فایرستون معتقد است که تفاوت میان مردان و زنان،

مبنایی زیستی داشته و نهادهای اجتماعی، به ویژه آداب جنسی و پرورش کودک که سلطه مردانه را تقویت می کنند، بر این ضرورت‌های زیستی افزوده اند (ر.ک: ویلفورد، 255).

فمینیست‌های روانکاو، کوشش زیادی کرده اند تا مبنای زیستی تخاصم میان مردان و زنان را انکار کنند. این افراد، همچون نانسی چودورو، سندرا هاردینگ و نانسی هارتسک، اتفاق نظر دارند که رابطه زن و مرد، تحت تأثیر ساختارهای روانی آنان، شکل می گیرد؛ این ساختارها نباید ذاتی انگاشته شوند؛ ولی واقعیت‌های تجربی - اجتماعی و البته جهان شمولی وجود دارند که از همان ابتدا این ساختارها را شکل داده و به ایجاد روابط خصومت آمیز بین زنان و مردان می انجامند؛ برای مثال تعبیرهای روانکاوانه چودورو به تقابلی ریشه‌های بین مادر و فرزند پسر، اشاره دارد؛ تقابلی که از مراحل اولیه پیدایش «خود» برای پسر به وجود می آید. ریشه این تقابل هم، نهاد «مادری» زنان است؛ یعنی این نسبت تقابلی و خصمانه به طور همیشگی از طریق رابطه مادری تداوم می یابد. هارتسک و هاردینگ هم مدعی اند که شخصیت مذکر، اساس همه روابط سلطه است (ر.ک: یانگ، 101، 106، 108 - 112).

این نسبت، زمانی تغییر می کند که تمام ساختارهایی که به درونی کردن آن یاری می رسانند، تغییر کنند؛ ساختارهایی همچون ازدواج و خانواده (ر.ک: انگلس، 93 - 94، 104، 116 - 118؛ ریتزر، 480؛ مندوس، 323 - 324)، مادری، تفکیک نقشها، قدرت و وابستگی (ر.ک: آبت، 113؛ ریتزر، 480؛ مور، 54) و مرد سالاری؛ تحولی که باید رسانه‌های فرهنگی را نیز شامل شود؛ چرا که آنان از طریق بازنمایی‌های نادرست درباره زنان به آنچه که «فنا‌ی نمادین زنان» نامیده می شود، شکل داده اند (ر.ک: استریناتی، 242 - 247).

مطالعات جنسیتی نشان می دهد که چگونه نظریه تخاصم، در انتخاب

سازوکارهای اجرایی یا نظریه های سیاسی اثر گذارده است. خواهری زنان جهان (Sisterhood) و اتخاذ نگرش همجنس خواهانه در دهه های هفتاد و هشتاد قرن بیستم میلادی، یکی از برنامه های فمینیستهای موج دوم بود که بر اساس نظریه تخصم شکل گرفت.

نظریه تکمیل کنندگی

اشاره

برخی از متفکران مسلمان نیز به لزوم پیروی زن از مرد معتقد بوده و هدف از آفرینش زن را خدمت به مرد و فایده رسانی به او دانسته اند؛ چنان که از این منظر زن برای «راندن هوا و شهوت نفس و جستن راحت و لذت» (جرجانی، 60) یا «نکاح مردان» (صدرالمآلهین، 7 / 136) و یا «انتفاع آنها» (فخر رازی، 25 / 110) و یا به طور کلی تابع مرد (جعفریان، 311) آفریده شده است.

اما به رغم آنچه گفته شد در مقابل این نظریه، دیدگاه تکمیل کنندگی قرار دارد که بسیاری آن را پذیرفته اند. بر اساس این دیدگاه زن و مرد دو موجود متفاوت اما ارزشمند هستند که تفاوت هایشان هدفمند بوده و بر اساس طرح حکیمانه خلقت شکل گرفته است. بین این تفاوتها و انتظاریهایی که از هر یک از دو جنس، مورد توقع است، رابطه ای مستقیم برقرار است. بر اساس تفاوتها و انتظارات مزبور، نظام حقوقی معینی در شریعت بین زنان و مردان برقرار شده است که بر اساس آن، هم نقشهای طبیعی و هم نقشهایی که دو صنف میبایست بر اساس قانون بر عهده گیرند، مکمل یکدیگر هستند. خانواده گرایان غربی و برخی از زن پژوهان متدین مسیحی نیز، در زمره طرفداران نظریه تکمیل کنندگی به شمار می آیند (ر.ک: دورکیم، 71 - 78؛ پاسنوا). این مسئله که دیدگاه تکمیل کنندگی، بخشی از اندیشه های فراگیرتر است، مورد پذیرش برخی از مخالفین نیز هست. کریستین دلفی، فمینیست فرانسوی، معتقد است که نظریه تکمیل کنندگی زن و مرد نسبت نسبت زن و مرد

به یکدیگر که عبارت دیگری از «مناسب هم بودن» است، بخشی از مجموعه عقاید کلی تری است؛ نظریه ای که با ذات گرایی (Essentionadism) (طبیعت گروی و اعتقاد به تفاوت‌های زیست شناختی)، ثبات ارزشها و طبیعی بودن ساختارها (نظیر ساختار خانواده) سازگار است (ر.ک: 178 - 179).

رابطه مکمل بودن در دو زمینه قابل بررسی است: حیطة خانواده و حیطة اجتماع.

1. مکمل بودن در حیطة خانواده

اثبات مکمل بودن در حیطة خانواده با استفاده از دو حد وسط ممکن خواهد بود: یکی تفاوت‌های طبیعی میان زن و مرد که موجب نیازمندی آن دو به یکدیگر می شوند؛ دیگری تفکیک نقشها و کارکردهای خانواده.

مکمل بودن و تفاوت‌های طبیعی: وجود حداقلی از تفاوت‌های طبیعی میان زن و مرد، مورد توافق همگان است (مقاله تفاوت‌های طبیعی زن و مرد). این تفاوتها به طور طبیعی مردان و زنان را به سوی یکدیگر جذب کرده است. در طول تاریخ، «خانواده» بر اساس همین نیازها شکل گرفته است (ر.ک: نولان، 367، 453 - 454).

همان گونه که وجود تفاوت‌های طبیعی میان زنان و مردان، از نظر وجودشناختی، زنان و مردان را نیازمند و مکمل یکدیگر قرار می دهد، به مثابه مبنای یک نظام اخلاقی یا حقوقی می تواند نقشها و رفتارهای مکمل را برای آن دو در حیطة خانواده در نظر گیرد.

قرآن کریم، دو اصل مهم را بر این تفاوتها مبتنی کرده است: نخست، اصل تسخیر متقابل و دوم، اصل زوجیت. اصل تسخیر متقابل از آیه 32 سوره زخرف برداشت می شود: «أَهُمْ يُقْسِدُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسِدْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا». این آیه از نظام

تقسیم و ترفیع نسبت به ابزارهای حیات خبر می دهد (ر.ک: طباطبائی، 18/ 98 - 99؛ مکارم شیرازی، 50/21 - 53). بر اساس این آیه، خداوند از روی رحمت خود، امکانات را به طور متفاوت توزیع نموده است. این امر شامل ویژگیها و تواناییهای طبیعی افراد نیز می شود. از این رو آدمیان هر یک نسبت به دیگری از جمله مرد و زن نسبت به یکدیگر - تواناییهای متفاوتی دارند: هر یک در یک ویژگی تواناتر، کامل تر و در خصوصیتی دیگر، ناقص تر و نیازمندتر به دیگری است. این تواناییها و نیازمندیهای دوسویه، در جای خود باعث می شوند تا هر یک از آنها مسخر دیگری قرار گیرد. این فرآیند، زن و مرد را به سوی یکدیگر فرا خوانده و باعث تکمیل آن دو و پیدایش واحد خانواده (و یا حتی وحدت منزلی) می شود (ر.ک: مکارم شیرازی، 391/16).

اصل زوجیت، دومین اصلی است که بر تفاوت‌های پیش گفته مبتنی است. بر مبنای قرآن کریم، زوجیت در تمام آفرینش جریان دارد (ذاریات، 49؛ نجم، 45).

این رابطه بر پایه دو جنس مخالف (مذکر و مؤنث) برقرار شده است. قرآن در بازگویی داستان قوم حضرت لوط علیه السلام ناهمجنس خواهی در ازدواج و رابطه جنسی را «راه» نامیده و همجنس خواهی را انحراف و قطع راه بیان نموده است: «أَأُنثُكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ وَتَقْطَعُونَ السَّبِيلَ وَتَأْتُونَ فِي نَادِيَكُمُ الْمُنْكَرَ فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا ائْتِنَا بِعَذَابِ اللَّهِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ» (عنکبوت، 29). ماهیت این رابطه نیز از نوع تخاصم و درگیری نیست، بلکه با آهنگ کلی آفرینش که نظم و به هم پیوستگی است، تناسب دارد.

از جمله آثار مشترک زوجیت، سکونت و آرامشی است که هر یک از زن و شوهر می توانند برای دیگری فراهم کنند؛ چنان که در آیه 21 سوره روم به آن تصریح شده است؛ بر اساس این آیه «از نشانه های خدا این است که از خودتان .

جفت‌هایی برای شما آفرید تا با آنها آرامش بیابید و بین شما مودت و رحمت برقرار کرد. به طور قطع در این، آیات و نشانه‌هایی برای مردم اندیشمند نهفته است». برخی از مفسران این مودت را دوسویه دانسته‌اند (زمخشری، 186/2؛ 472/3 - 473؛ طبرسی، مجمع‌البیان، 54/8؛ مکارم شیرازی، 391/16). علامه طباطبائی پس از آنکه این آثار را غایت و مقصد ازدواج برای زوجین دانسته، ساختار دستگاه تناسلی مردان و زنان را به عنوان نمونه‌ای از نقص و نیاز هریک از این دو به جنس دیگر بیان نموده و آن را به عنوان شاهدهی بر تکمیل کنندگی آن دو مطرح نموده و برطرف شدن این کاستی و نیاز را موجب تحقق آرامش دانسته‌اند (166/16). بر اساس این دیدگاه نکاتی چند شایان ذکر خواهد بود:

1. کشش دوجانبه دو جنس به یکدیگر از زمینه زیستی و روانی برخوردار بوده و تفاوت بیولوژیکی دو جنس در دستگاه زادآوری، تنها به بدن زن و مرد منحصر نیست. هورمون‌ها و سلسله اعصابی که ارتباطات واضحی را بین سیستم زادآوری و مغز انسان برقرار می‌کنند، بیانگر تأثیر و تأثر جنبه بیولوژیکی بدن با مجموعه سیستم روانی مانند انگیزه‌ها، امیال و خواسته‌ها و حتی رفتار است (ر.ک: پیس، 160 - 162؛ فیشر، 25 - 27، 190 - 200). نیاز و وابستگی زن و مرد به یکدیگر و تحت تأثیر دستگاه تناسلی، در بردارنده بسیاری از نیازهای عاطفی و روانی زنان و مردان به یکدیگر خواهد بود. بر همین اساس علامه طباطبائی رسیدن به آرامش را برآیند پیوند کاملی بر اساس زوجیت میان زن و مرد دانسته‌اند؛ 2. کمال و قرار هریک از آن دو از راه ازدواج با دیگری تحقق می‌یابد؛ 3. میل هریک به دیگری بر اساس نقص و نیازمندی هریک به دیگری است (166/16). این نسبت و رابطه در هر دو جنس وجود داشته و دارای منشأ آفرینشی (طبیعی و تکوینی) است.

چنان که پیش تر اشاره شد، آیه 21 سوره روم، از ایجاد «مودت» و «رحمت» بین زن و شوهر خبر داده و آن را به خداوند نسبت می دهد. مودت، محبتی است که ظاهر شده و آثار آن در عمل مشهود است. بنابراین، خداوند محبتی با آثار مشهود در زندگی همسران قرار داده است که اگر موانع و عوارض اخلاقی و غیر آن در میان نباشد، رابطه اصلی و فطری، رابطه و نسبتی با آثار مثبت در زندگی خواهد بود. رحمت نیز به نوعی تأثر نفسانی معنا شده است. تأثر زمانی رخ می دهد که انسان به رنج از حرمان و نیازمندی طرف مقابل خود پی ببرد. حرمان طرف مقابل و تأثر خود او باعث می شود که به رفع حرمان کمک نموده و کاستی را برطرف سازد. بنابراین خداوند به طور طبیعی نسبتی را ایجاد نموده که سرشار از رحم، شفقت و یاری رسانی است (طبرسی، مجمع البیان، 54/8). ترکیب «أَجْعَلُ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا» نیز که در آیه آمده است، این رابطه دو جانبه را تأیید می کند (ر.ک: زمخشری، 473/3).

برخی نیز رحمت را حالتی از رفق و دلسوزی می دانند که دارای معنایی گسترده تر از مودت است. یعنی گاه حالت عشق شهوانی و محبت بین زن و شوهر وجود ندارد، ولی آنها نسبت به یکدیگر ترحم می ورزند؛ مانند مواردی که هر دو یا یکی از آنها پیر یا بیمار بوده و ناتوان از ارضای نیاز غریزی یکدیگر باشند. چنین تعبیهایی دو واژه مودت و رحمت را با کارکردهای مختلف ازدواج پیوند می دهد؛ از این رو چنانچه ازدواج از کارکردهای گوناگونی برخوردار باشد، ابعاد تکمیل کنندگی دو جانبه، گسترده تر شده و تنها در ابقای نسل یا ارضای غریزه منحصر نخواهد ماند (ر.ک: فخر رازی، 92/25؛ ابوشقه، 163/5؛ مهریزی، 219 - 228).

از دیدگاه سید محمد حسین فضل الله، پیوند زناشویی به زن و شوهر امکان اثرگذاری متقابل می دهد؛ زیرا وجود دو طرف را یکی می کند (دنیا المرأة، 230).

در همین رابطه، وی از یگانگی و وحدت میان دو همسر سخن به میان آورده است (تأملات اسلامیه حول المرأه، 92): از منظر تکمیل کنندگی، اینکه دو شیء به یک حقیقت تبدیل شوند، به این معناست که استقلال و تمامیت خود را از دست می دهند؛ چرا که دو شیء به دو قسمت از یک شیء بدل شده و هریک نیمه ای نیازمند را تشکیل می دهند. به همین مضمون روایتی نبوی در کتابهای اهل سنت آمده است که «إِنَّمَا النِّسَاءُ شَقَائِقُ الرِّجَالِ؛ زنان نیمه های دیگر مردانند» (احمد بن حنبل، 256/6؛ بیهقی، 168/1؛ ابن عبدالبر، 337/8؛ عینی، 235/3).

بنابراین از دیدگاه فضل الله، زوجیت به این معنا نیست که دو چیز بریده از هم و منفصل، در کنار یکدیگر قرار گیرند؛ بلکه به این معناست که در واقعیت، پیوسته و مرتبط با یکدیگر و متنوع با هم باشند (زن از نگاهی دیگر، 12). استدلال دیگر فضل الله معطوف به همان دو مفهوم مودت و رحمت است: ضرورت مودت اقتضا می کند که هریک از همسران به دیدگاهها، احساسها، عاداتها و نیازهای یکدیگر توجه کنند (ر.ک: دنیالمرأه، 244؛ زن از نگاهی دیگر، 35 - 38). زمانی هم که این مودت دوسویه باشد، هر دو طرف می بایست به لوازم آن، که اجرای سیاستهای اخلاقی و حقوقی تکمیل کنندگی است، پایبند باشند (ر.ک: تأملات اسلامیه حول المرأه، 92، 96؛ دنیالمرأه، 244).

شهید مطهری نیز، زن و مرد را مکمل یکدیگر دانسته و با صراحت، نظریه استخدام و تابعیت (نظریه سنتی غرب) و دیدگاه تضاد و تخاصم را انکار کرده است (ر.ک: 181 / 19 - 183). از نظر وی دستگاه بزرگ آفرینش برای رسیدن به هدف خود، یعنی بقای نوع، دو جنس را به همکاری و تعاون با یکدیگر واداشته است؛ این همکاری، گویی، اتحادی بین دو جنس ایجاد می کند؛ این اتحاد از

آنجا ناشی می شود که دو جنس در طرح آفرینش، خواهان همزیستی با یکدیگرند. از نظر ایشان، ابزار خلقت برای اتحاد و پیوستگی، تفاوت‌های جسمانی و روحی است که در میان آنها وجود داشته و آنان را هر چه بیشتر به یکدیگر جذب می کند (181/19). گفتنی است از آنجا که زنان دچار هراس روانشناختی یا انفعال بیشتری هستند، می توانند محبت بیشتری ابراز کنند. آنان به طور طبیعی و به دلیل نقش مادرانه شان، نسبت به عوامل و محرک‌های خطر ساز بیرونی واکنش‌های سریع تری نشان می دهند، بنابراین مراقبان بهتری برای فرزندان‌شان بوده و یا واکنش‌های عاطفی بیشتر و عمیق تری را نسبت به همسرانشان نشان می دهند (ر.ک: گانونگ، 458/1 - 459). این احتمال وجود دارد که همین واقعیت، مبنای آیه 189 سوره اعراف و روایت‌های هم مضمون با آن باشد. در این نصوص، زنان، مایه آرامش همسرانشان معرفی شده اند (کلینی، 366/5؛ ابن شعبه حرانی، 262؛ مجلسی، 14/71). شدت نیاز غریزی مردان به زنان و تأثیر مهمی که زنان از این جهت بر همسران خود دارند، باعث شده است تا آنان بیش از مردان مایه آرامش و سلامت روانی همسران خود باشند. البته همان گونه که در برخی از روایات آمده است، مردان نیز می توانند به همسران خویش آرامش بخشند (ر.ک: کلینی، 483/6؛ طبرسی، مکارم الاخلاق، 78).

از نظر علمی، زنان، دارای قدرت شناختی مبتنی بر زبان بدنی هستند؛ قدرتی که مردان غالباً از آن بی بهره اند. به همین دلیل توان درک اندوه در آنان بیش از مردان است؛ زنان این کار را از روی چهره و حرکات آن انجام می‌دهند. تحقیقات نشان می‌دهد که زنان برای تشخیص احساسات دیگران کار بیشتری از مغزشان نمی‌کشند؛ در حالی که مردان، هم توان کمتری برای این کار دارند و هم

برای رسیدن به نتیجه مطلوب، باید از بخشهای بیشتری از مغز (مثل دستگاه کناره ای یا لیمبیک که محل تنظیم احساسات است) استفاده نمایند (شارون، 55).

علامه طباطبائی با بهره از آیه 20 سوره روم، این واقعیت را بازگو نموده است که قرآن، انتشار در زمین، پراکندگی و تلاش برای تأمین معاش را به مردان نسبت می دهد؛ لوازم این کار که برخورداری از قوت و شدت است نیز، به آنها داده شده است؛ حال اگر تنها مردان در روی زمین وجود می داشتند، اساساً اجتماع انسانی شکل نمی گرفت؛ زیرا دائماً انسانی بود که برای جلب منافع می جنگید و کسی بود که مدافعانه می گریخت. بنابراین وجود زنان در جوامع با توجه به توان مضاعف جهت آرامش بخشی و لوازم آن، مانند جاذبه های ظاهری و باطنی، باعث جذب مردان و در نتیجه پیدایش نخستین تجمعات بشری، یعنی خانواده شد (ر.ک: 216/4) و این رابطه، عامل مهمی برای حفظ و تداوم نسل آدمی است.

در تبیین بیشتر ماهیت این نسبت، برخی از مفسران، به آیه 21 سوره روم استناد نموده اند. از دیدگاه این گروه، تعبیر «لَکُم» در این آیه، ناظر به انتفاع، سود جستن و سود بردن بوده و تعبیر «مِنْ أَنْفُسِكُمْ» نیز هم گونه بودن و هم نوعی را ثابت می کند. بنابر این رابطه مزبور در عرصه خانواده، رابطه ای مفید و سودمند به حال هر دو جنس بیان شده است (ر.ک: فیض کاشانی، 129؛ آلوسی، 11 / 31 - 32). از آیه 187 سوره بقره (زنان برای شما همچون لباس هستند و شما نیز برای زنان به منزله لباس هستید)، نیز استفاده های گوناگونی شده است. از جمله آنکه، گروهی از مفسران، دو گزاره پیش گفته را استعاره ای دانسته اند، بیانگر اینکه هریک از زن و مرد با انجام وظیفه زناشویی خود در برابر دیگری می تواند همسر خود را از فحشا دور کند (طباطبائی، 44/2؛ ر.ک: زحیلی، 96)؛ بنابراین، هم زن و هم شوهر

از این جهت مکمل یکدیگر خواهند بود. برخی روایات نیز این اثر گذاری دوجانبه را تأیید نموده اند (کلینی، 5/329؛ صدوق، 3/383). زحیلی معتقد است از مجموع آیات قرآن درباره نسبت بین زن و مرد - مانند حرمت آزار (ر.ک: بقره 231)، لزوم توجه معنوی و مادی (نساء، 3، 129)، اهمیت ازدواج برای هر دو جنس (نور، 32) و احکام متقابلی که بین آن دو وجود دارد - می توان دریافت که هر دو جنس در جهت خدمت به یکدیگر و برای تکمیل هم آفریده شده اند (زحیلی، 40، 81 - 82).

تکمیل کنندگی، کارکردهای خانواده و تفکیک نقشها: خانواده، واحدی یکپارچه است. برای آنکه یک خانواده کارکردهای خود را به خوبی ایفا کند، زن و مرد هر دو دارای نقش هستند. در این صورت، افزون بر آنکه از نظر وجودشناختی، زن و مرد مکمل یکدیگرند، نقشهای آنان نیز باید کامل کننده یکدیگر باشد.

رابطه نقش با جنس، بحثی پردامنه و باسابقه است؛ این بحث به انتظارات متفاوتی اشاره دارد که بر جنس زن و مرد مبتنی هستند. مرجع این انتظارات از دیدگاههای گوناگون، متفاوتند؛ گروهی معتقدند که انتظارات مزبور به طور کلی فرهنگی هستند؛ فرهنگی دانستن این انتظارات، وجود منشأ زیستی و روانی را برای آنها انکار می کند (مقاله فمینیسم).

در رویکرد دینی، تفکیک نقشها از یک سو بر تفاوتهای طبیعی استوار است و از سوی دیگر، بر اساس دستورالعملهای فقهی و اخلاقی دینی ایجاد می شود. با بررسی نقشها می توان دریافت که هریک از زن و مرد در موقعیتی قرار می گیرند که یکدیگر را کامل کرده و مجموعه خانواده را سامان می دهند (طباطبائی، 16/166).

در بدو تشکیل خانواده، حضرت علی علیه السلام، و همسر آن حضرت، فاطمه علیها السلام،

از رسول خدا علیه السلام خواستند تا وظیفه هر یک از آنها را در کانون خانوادگی مشخص کند؛ آن حضرت علیه السلام، کارها و وظایف بیرونی مربوط به خانواده و اداره مالی آن را بر عهده علی علیه السلام و امور داخلی خانه را به دخترشان واگذار نمودند. حضرت زهرا علیه السلام با پذیرش این تقسیم کار، تأکید نمودند که: امور بیرونی با تحمل و قدرت مردان سازگارتر است و به این خاطر که چنین مسئولیتی از دوش ایشان برداشته شده خدا را شکر نمودند (حمیری قمی، 52؛ مجلسی، 81/43، مقاله سیره خانه داری فاطمه علیها السلام).

تفکیک نقشها در صورتی با بحث کامل کنندگی مرتبط خواهد بود که ما به وحدت خانواده اعتقاد داشته و بپذیریم دسترسی به کارکردهای آن مرهون انجام نقشها از سوی هر دو جنس است. تفاوت‌های طبیعی زن و مرد و تفکیک نقشها در کنار لزوم همبستگی خانوادگی، ثابت می‌کند که دنیای فکری، ذهنی و جسمانی زن و مرد در عین تفاوت، می‌تواند به هم راه یافته و متناسب عمل کند و یا دست کم هر یک، خلأهای طرف مقابل را پر کرده و با هم دایره جسمانی و روانی کاملی را بسازند.

در این میان، کارکرد فرزندآوری و ابقای نسل از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ این کارکرد در همه انواع جاندارانی که افزون بر بارداری و زایمان، وظایف طبیعی بیشتری نسبت به فرزند خود دارند، مستلزم همکاری بین والدین است.

لزوم همکاری بین والدین نیز در جای خود به وجود نقشهای تکمیل کننده و نیازهای متقابل بین آنها وابسته است. در قرآن کریم، مادران موظف شده‌اند که دوره شیردهی را تا دو سال، کامل نموده و پدران نیز در این مدت باید خوراک و پوشاک آنان را تأمین کنند (بقره، 233). ادب آموزی به کودکان (مجلسی، 95/101) و

تأمین هزینه های زندگی آنان، در شریعت اسلامی بر عهده پدران (شهید ثانی، 491/8) و مراقبت از کودک بر عهده پدر و مادر، هر دو است (ر.ک: علامه حلی، 305/7 - 308؛ حرعاملی، 15 / 192). در مجموع، در گونه انسانی، به دلیل آنکه والدین افزون بر وظایف طبیعی، تکالیف اخلاقی و شرعی فراوانی نسبت به فرزندان دارند، همیاری والدین و نقشهای مکمل آنها اساسی تر است.

طبیعی است که چنانچه هدف از ازدواج، تنها اطفای شهوت یا جمع مال و اداره امور خانه بود، انحصار روابط زناشویی در ازدواج، تفکیک نقشها و مسئولیت متقابل زن و شوهر در کنار هم اثبات شدنی نبود؛ ولی چنانچه انگیزه مهم ازدواج را فرزندآوری و تربیت بدانیم، این امر نیازمند همراهی زن و شوهر و انجام انتظارات لازم از سوی هر یک از آنان است که در چارچوب دسته ای از احکام اخلاقی و فقهی شریعت ارائه شده است (طباطبائی، 277/2). از سوی دیگر، بخشی از گزاره های اخلاقی و فقهی درباره خانواده و اهداف و کارکردهای آن نیز، ساختاری را بنا نهاده اند که در آن رفتارها و نقشهایی برای زن و مرد شکل می گیرند که هر یک به ازای دیگری اند؛ برای مثال در روابط زناشویی برای زنان، مواردی چون تمکین و تواضع در برابر شوهر و برای مردان انفاق (نساء، 34) و توجه عاطفی و جنسی نسبت به زنان خود، به عنوان نقشهای مکمل، نیکو شمرده شده است (حرعاملی، 14 / 18) که تعبیر قرآنی «لباس» (بقره، 187) را می توان اشاره به همه این موارد دانست. در این رویکرد، قوانینی تشریح شده است که از مردان و زنان انتظارات متفاوت و مکمل یکدیگر را درخواست می کند. تفکیک نقشها و همکاری متقابل زن و شوهر به نوعی سازمان دهی می انجامد. کسانی که ضمن تفکیک میان مفهوم جنس و جنسیت، جنس را مقدم بر جنسیت می دانند،

اعتراف می‌کنند که جنس زیستی، به ویژه کارکردهای متفاوت تولید مثلی مردان و زنان که جنس زیستی باعث آن است، الزاماً به تقسیم کاری حداقلی منجر می‌شود (دلفی، 166).

از نگاه برخی از اندیشمندان معاصر، اختلاف‌های موجود بین زن و مرد، منشأ آثار گوناگونی در زندگی اجتماعی است؛ بنابراین حقوق و تکالیف اجتماعی و خانوادگی متفاوت بوده (مصباح یزدی، 17/5)، تعبیه و طراحی این تفاوتها (هنگام تعیین حقوق و تکالیف) برای تشکیل و حفظ نظام خانواده، لازم و اجتناب ناپذیر است (مصباح یزدی، 21/5). از این منظر، هریک از مرد و زن به تنهایی موجودی ناقص بوده و به دیگری نیاز دارد و این نقص با تشکیل خانواده برطرف می‌شود (ر.ک: مصباح یزدی، 60/5-65). این نیاز هم در مسائل جنسی، هم در مسائل روانی و هم در فرزندخواهی برای دو طرف وجود دارد.

2. تکمیل‌کنندگی زن و مرد در اجتماع

درباره نسبت میان زن و مرد در اجتماع دیدگاه‌های متفاوتی میان متفکران اسلامی وجود دارد: شهید مطهری نسبت و رابطه مزبور را بر مبنای حقوق اولی فطری، تساوی و برابری دانسته و از این جهت تفاوتی قائل نیست؛ بنا بر این دیدگاه، هریک از زن و مرد، از حقوق و تکالیف یکسان در اجتماع برخوردارند و طبیعت، آنان را در روابط اجتماعی در موقعیت ناهمسانی قرار نداده است (ر.ک: 138 / 19 - 1391)؛ همچنان که همکاری میان زن و مرد در اجتماع، همکاری دو موجود مستقل از یکدیگر است.

اندیشه دیگر بر مختصات طبیعی هریک از زن و مرد استوار است؛ این نگرش، رویکرد اصلی زندگی زنان را رویکردی احساسی و رویکرد غالب زندگی مردان را رویکردی عقلی می‌داند؛ این دیدگاه از آنجاکه وجود هر دو

خصلت را برای حیات انسانی - اجتماعی لازم می‌داند، معتقد است که وجود هردو خصلت در جامعه باعث حیات متعادل و متوازن اجتماعی خواهد بود.

یکی از مهم‌ترین اندیشمندان مدافع این دیدگاه، علامه طباطبائی است. از نظر ایشان فعالیت اجتماعی بر سه محور استوار است: 1. انسانیت؛ 2. داشتن قدرت تفکر مستقل؛ 3. برخورداری از قدرت اراده مستقل از نگاه وی زن و مرد به طور یکسان از اصل حریت و آزادی برخوردارند؛ لازمه حریت و آزادی نیز امکان تأثیر گذاری با استفاده از تلاش، فکر و اراده مستقل است (256/4).

علامه طباطبائی بر همین اساس با استناد به آیه 19 سوره نساء «وَعَاشِرُ رُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ»، فایده حضور زنان در اجتماع و ایفای نقش‌های مکمل و البته متناسب با توانایی‌های زنانه‌شان را ثابت می‌کند. از نظر ایشان، معاشرت در آیه مورد نظر، معاشرت با زنان در اجتماع و به عبارتی حضور اجتماعی زنان است؛ چنان که ادامه آیه نیز ناظر به همین نکته بوده و این آیه از قرآن در صدد نکوهش مردانی است که از حضور زنان در اجتماع به عنوان بخش اصلی و جزء مقوم ناخرسند بودند. همچنین از نگاه ایشان منظور از معاشرت به معروف، معاشرتی است که بین انسانها رایج است و آدیان می‌دانند که هر یک به عنوان جزئی از اجتماع، در تکوین و ایجاد ارتباطات آن مؤثرند. علامه تأکید می‌کند که اجتماع به هردو جنس به طور یکسان نیازمند است؛ اما این نیاز بر پایه نیاز به خصلت‌های متفاوت آن دو است. بنابراین ارزش اجتماعی دو جنس، مساوی بوده، اما شئون طبیعی و اجتماعی آنها در مواردی متفاوت است. این امر مستلزم آن است که هر یک، وظایف و حقوقی معین داشته باشند، به همین خاطر حوزه‌های خاصی از فعالیت در اجتماع، به طور مشخص، حوزه‌های مردانه اند؛ مانند ولایت، فرماندهی جنگ

وقضاوت؛ همچنان که زنان برای ایفای مسئولیتهای تعلیم و تربیت، پرستاری و اموری مشابه، مناسب تر هستند (ر.ک: 255/4 - 257). حضرت علی علیه السلام در یکی از مکاتبات خود به عایشه، به همین نکته تأکید نمودند؛ در ابتدای این نامه آمده است که وی به کاری اقدام کرده که خداوند انجام آن را - حتی بر فرض درستی - از زنان برداشته است. سپس در ادامه تأکید کردند که اگر او قصد اصلاح هم داشته باشد، باید به این نکته توجه کند که رهبری جنگ برای یک زن، هیچ اصلاح اجتماعی را در پی نخواهد داشت (خوارزمی، 184؛ اربلی، 240/1).

بدین سان تساوی در آزادی و تأثیر اجتماعی، به معنای یکسانی زن و مرد در اثر و شیوه های اعمال آزادی نیست. علامه طباطبائی خود نیز تأکید می کنند که زن و مرد برای کمک به یکدیگر تجهیز شده و با هماهنگی و همراهی آنها مجموعه ای متناسب و متعادل ساخته می شود (256/4).

به نظر می رسد که چنانچه سلسله مراتب نقشها را در خانواده پذیرفته و فیزیولوژی و بیولوژی جنس را منشأ تفاوت در کارکردهای هر یک از دو جنس بدانیم، این امر به گونه ای قهری به تفاوت برخی نقشها در حوزه اجتماعی خواهد انجامید؛ به دیگر سخن، وقتی بر اساس ایده تکمیل کنندگی، ارزشمندی و سودمندی، نقشهایی جداگانه را برای مردان و زنان بپذیریم، به طور طبیعی این تقسیم کار در حوزه اجتماعی و ترجیح برخی از فعالیتها برای مردان با زنان اثرگذار خواهد بود. از این رو اعتقاد به صحت تقسیم کار جنسی در حوزه خانواده با اعتقاد به لزوم برابری همه فرصتها در حوزه اجتماعی تناقضی آشکار است. برابری در نقشهای اجتماعی، خود تهدیدی برای ایفای نقشهای مکمل خانوادگی خواهد بود.

از نظر برخی از اندیشمندان معاصر، چنانچه زن هم زمان با وظایف انسانی، در عرصه جامعه از جنبه زنانگی و حفظ حریمهای مربوط به زنانگی - که همان پاسداری از مختصات زنانه خود است - دور نشود، بین مرد و زن تمایزات و تفاوت‌های معقوله شکل می‌گیرد که سبب تکامل جامعه انسانی خواهد شد. بنابراین رعایت نقشهای مردانه و زنانه و حفظ زنانگی و انسانیت زن، هر دو به عنوان امور ایجابی و با ارزش، باعث می‌شوند که جامعه از استعدادها و امکانات مردان و زنان هر دو، برخوردار شود (ر.ک: فضل‌الله، تأملات اسلامیة حول المرأة، 48 - 52). دخالت عنصر زنانگی و مردانگی در کنار استعدادهای انسانی، در تقسیم کار اجتماعی به تعریف حوزه‌های متفاوت و مشترک منجر خواهد شد که این همان معنای تکمیل‌کنندگی است؛ زیرا در مقام ارزش‌گذاری، جامعه به هر دو دسته از فعالیت‌نیازمند است. از نظر برخی جامعه‌شناسان نیز، وجود و تأثیر خصلت زنانه، حتی با وجود الگوی برابری در فرصتهای شغلی در اجتماع، باعث تقسیم کار بر اساس جنسیت می‌شود (ر.ک: کاستلز، 210/2 - 215).

جوادی‌آملی پس از ارائه دیدگاه‌های گوناگون در خصوص برخورداری یا عدم برخورداری زنان از منصب قضاوت، در بیان چگونگی حضور زنان در جامعه، حضور آنان را در برخی از امور، ناروا و امرشان را غیرنافذ دانسته‌اند.

از دیدگاه ایشان در مواردی که حضور زن، باعث تماس با مرد نامحرم شود، حضور او جایز نبوده و این امور، مختص به مردان خواهد بود؛ اما در مواردی که مختص به زنان بوده و یا میان زنان و مردان مشترک باشد و در عین حال مستلزم هیچ‌محدوری - مانند تماس با نامحرم - نباشد، اختصاص آن به مردان، توجهی پذیر نیست (352).

هریک از نظریه‌های رقیب در عملکرد خانوادگی و برنامه ریزی اجتماعی، دارای تأثیرات قابل ملاحظه‌ای هستند؛ برای مثال همچنان که گذشت، اید، خانواده متقارن یا دموکراتیک، متناسب با دیدگاه برابری و استقلال زنان و مردان، در برهه‌ای از زمان از سوی جامعه‌شناسان ارائه گردید؛ در سطح اجتماع نیز «برنامه ریزی حساس به جنسیت» به عنوان راهبرد مهم برای رسیدن به برابری منظور شده است (ر.ک: دفتر امور زنان ریاست جمهوری، 63 - 67).

نظریه تکمیل‌کنندگی هم به نوبه خود، دارای آثار و نتایجی است که می‌توان به برخی از آنها اشاره نمود:

1. نخستین اثر نظریه مزبور درباره خانواده، تلاش در راستای حفظ و تحکیم نهاد خانواده به عنوان نهادی پذیرفتنی و معقول است. ارجاع دیدگاه تکمیل‌کنندگی به تفاوت‌های طبیعی از یک سو و تفکیک نقش‌ها از سوی دیگر باعث می‌شود که دو جنس، رابطه خانوادگی را کاملاً طبیعی تلقی کرده و اثربخشی خود را در گرو انجام نقش‌های خاص خود بدانند (ر.ک: زیبایی‌نژاد، درآمدی بر نظام شخصیت زن در اسلام، 81). این مسئله نیز به اتحاد دو جنس انجامیده (ر.ک: مطهری، 171/19، 182 - 185) و در نتیجه آنها را از خودخواهی می‌رهاند.

2. چنانچه هریک از دو زوج، بدون دیگری و ایفای نقش از سوی او ناقص باشد، لازم است که هر یک، دیگری را برای ایفای نقش یاری کرده و مسیر انجام وظایف را تسهیل نماید. این امر به معنای شراکت و همبستگی خانوادگی است.

در این باره دلایل زیادی در متون دینی وجود دارد (نساء، 34؛ ر.ک: کلینی، 86/5 حرعاملی، 12 / 39).

3. با گفتگو درباره خانواده و کارکردهای کامل آن، رابطه تکمیل‌کنندگی بین

زن و مرد در همه ابعاد در محدوده ازدواج دائم شکل می‌گیرد. این خانواده افزون بر مهارت‌ها و قراردادن آن در الگوی تولیدمثل، به آرامش و سکون می‌رسد.

مردان و زنان با انگیزه‌ها، شیوه‌ها و اهداف خاص خود، مایه آرامش یکدیگر می‌شوند و در نهایت، جامعه پالایش اخلاقی می‌شود (بستان، 39 - 40).

4. به دلیل اهمیت تفکیک نقش، بر اساس این دیدگاه باید آموزشهای خانوادگی جدی گرفته شوند.

5. آموزشهای رسمی و غیررسمی نمی‌توانند نسبت به این نظریه بی‌طرف باشند؛ بنابراین نخستین اثر اجتماعی التزام به تکمیل‌کنندگی، این است که برنامه ریزیهای مختلف آموزشی و فرهنگی بر پایه ارزشمندی دو جنس و خصیصه‌های مربوط به آن دو (طباطبائی، 256/4)، خانواده و تأثیر متقابل هریک در اجتماع ایجاد شوند. زنان و مردان باید به گونه‌ای پرورش یافته و آموزش ببینند که بتوانند انتظاراتهای بایسته و معقول از خود را برآورده سازند. این برنامه ریزی که افزون بر ابعاد مشترک زنان و مردان، به تفاوتها و نقشهای مکمل آنها نظر دارد، یک برنامه ریزی عادلانه خواهد بود (ر.ک: زیبایی نژاد، هویت و نقشهای جنسیتی، 95 - 98، 104 - 109).

6. چنانچه خانواده‌ها بر مبنای نظریه تکمیل‌کنندگی حرکت کنند، الگوهای صحیحی از رفتار و عمل به نقش، در معرض توجه کودکان قرار می‌گیرند. به نظر گروهی از جامعه‌شناسان غربی نیز، افرادی که از این خانواده‌ها به جامعه وارد می‌شوند، از عاطفهای سرشار و قابل اتکا برخوردارند (ر.ک: گرت، 16 - 17)؛ همچنان که دارای قدرت همیاری خوب، مهارت و قابلیت کافی برای زندگی و انتقال تجارب به نسل بعدی خود خواهند بود.

7. این دیدگاه در مقایسه با نظریه های رقیب، از زن و مرد در سطح جامعه و فعالیتهای اجتماعی، دو همکار و معاضد می سازد. فضای مزبور، فضایی رقابتی و مبارزه جویانه نیست؛ روابط کاری در چنین جامعه ای بر پایه احترام متقابل و بر مبنای رابطه نقش - جنس شکل می گیرد. مراد از جمله اخیر، این است که «تکمیل کنندگی» با تکیه ای که بر تفاوت های طبیعی میان زنان و مردان دارد، باعث می شود تا برنامه ریزان، در توزیع فرصتهای اجتماعی، به توانمندیهای خاص زنان و مردان توجه کنند. بنابراین یکسانی در همه فرصتها تناسبی با این نظریه ندارد. همچنان که برخی از مدافعین برابری، رعایت موقعیتهای خاص زنان، همچون بارداری، زایمان و شیردهی را مغایر برابری می دانند (ر.ک: گرت، 139 - 140).

برای درک نسبت و رابطه واقعی بین زن و مرد می توان از خانواده شروع نمود؛ وجود خانواده، حتی در شکل های متفاوتی مانند زوج آزاد، بهترین دلیل برای وجود نسبتی میان زن و مرد است که بر مبنای نیاز شکل گرفته است. هرچند فروکاستن ازدواج از یک نهاد مقدس، با تمام کارکردها و فواید آن، به یک مشارکت منزلی یا جایگاه اطفای غرایز، از آثار و نتایج عصر مدرنیته است، ولی اصل نیاز مرد و زن به یکدیگر را انکار نمی کند.

چنانچه خانواده با این پیشانگاشت تحقق یابد که دو موجود انسانی با استعدادها و تواناییهایی بالقوه و بالفعل به هم ضمیمه می شوند، در این صورت واحدی یکپارچه شکل می گیرد؛ این تکمیل کنندگی، تجمعی است که در آن از فردیت و استقلال مفرط خبری نیست. از نظر بسیاری از کارشناسان امور خانواده، یکی از بزرگترین اشتباههایی که جامعه مرتکب شده است، سرعت بخشیدن به انزوای هر یک از افراد از سیستم خانوادگی است (ر.ک: پرسال، 38 - 39).

استقلال در تفکر فردگرایانه، مساوی با قدرت است؛ چرا که شخص با تقدم بیش از حد قدرت فرد و فردیت در خود، به آن نقطه می رسد. به گفته پروچاسکا، ما در عصری خودشکوفایا به سر می بریم؛ بنابراین انجام هر کاری که بهترین و واقعی ترین جنبه خود فرد را تحقق بخشد - حتی اگر به معنای جدایی از زندگی زناشویی و ازدواج باشد - مورد تأیید قرار می گیرد (برنشتاین، 28).

بدین ترتیب می توان اذعان نمود که مفهوم اساسی نظریه های استقلال و ستمگری، ترکیب زن و مرد است؛ یعنی حداکثر تلاش فمینیسم در این باره تسری مفهوم اغراق شده لیبرالی فرد از مرد به زن است؛ در حالی که فردیت، مهم ترین آسیب را به پیوند، اتصال و وابستگی وارد می آورد. از نظر کارشناسان امور خانواده، زوجیت، پیوند، میل به تکمیل کنندگی و همگرایی، ویژگی اصلی بشر است و وقتی فردگرایی و خودپرستی جانشین احساس بدوی اتصال و دلبستگی شود، هراس و درماندگی، آشوب و غوغای بی معنا جایگزین خواهد شد (پرسال، 38).

منابع

آبوت، پاملات والاس، کلر، جامعه شناسی زنان، ترجمه منیژه نجم عراقی، تهران، نشر نی، 1380ش؛ آکین، سوزان مولر، زن از دیدگاه فلسفه سیاسی غرب، ترجمه نادر نوری زاده، تهران، قصیده سرا، 1383ش؛ آلوسی، سید محمود (م. 1270ق.)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، تحقیق علی عطیة، بیروت، دارالکتب العلمیة، 1415ق؛ ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (م. قرن 4)، تحف العقول عن آل الرسول صلی الله علیه و آله، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، نشر اسلامی، 1404ق؛ ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله قرطبی (م. 463ق.)، التمهید، تحقیق مصطفی علوی، محمد بکری، مغرب، وزارة عموم الأوقاف و الشؤون الاسلامیة، 1387ق؛ ابوشقه، عبد الحلیم محمد، تحریر المرأة فی عصر الرسالة، قاهرة، دار القلم، 1416ق، احمد بن حنبل، شیانی (م. 241ق.)، مسند احمد بن حنبل، بیروت، دار صادر؛ اربلی، علی بن عیسی (م. 693ق.)، کشف الغمة فی معرفة الائمة علیهم السلام، بیروت،

دارالاضواء، 1405ق؛ ارسطو (م. 322 ق.م.)، اخلاق نیکو ماخوس، ترجمه صلاح الدین سلجوقی، تهران، 1386ش؛ استریناتی، دومینیک، مقدمه ای بر نظریه های فرهنگ عامه، ترجمه ثریا پاک نظر، تهران، انتشارات گام نو، 1380ش؛ انگلس، فریدریش، منشأ خانواده، مالکیت خصوصی و دولت، ترجمه مسعود احمدزاده، تهران، انتشارات جامی، 1380ش؛ بادانتر، الیزابت، زن و مرد، ترجمه سرور شیوا رضوی، تهران، انتشارات دستان، 1377ش؛ برنارد، جسی، دنیای زنان، ترجمه تاشهرزاد ذوفن، تهران، نشر اختران، 1384ش؛ برنشتاین، فلیپ اچ، مارسسی تی، زناشویی درمانی از دیدگاه رفتاری - ارتباطی، ترجمه حسین پورعابدی نائینی، غلامرضا منشئی، تهران، انتشارات رشد، 1380ش؛ بستان، حسین، اسلام و تفاوت های جنسیتی در نهادهای اجتماعی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، 1388ش؛ بیهقی، احمد بن حسین (م. 458ق.)، السنن الکبری، بیروت، دار الفکر، 1416ق؛ پاسنو، دایانا، فمینیسم راه یابی راه؟! کشف دوباره خواست خدا برای آزادی زنان، ترجمه محمدرضا مجیدی، تهران، دفتر نشر معارف، 1384ش؛ پرسال، پل، قدرت خانواده، ترجمه فروزان گنجی زاده، تهران، نشر دایره، 1379ش؛ پیس، آلن، باربارا، چرا مردان به حرف زنان گوش نمی دهند و چرا زنان زیاد حرف می زنند و بد پارک می کنند؟، ترجمه محسن جده دوست، آذر محمودی، تهران، انتشارات فصل سبز، 1382ش؛ جرجانی، ضیاء الدین بن سعید الدین (م. قرن 9)، رسائل فارسی جرجانی، تحقیق معصومه نور محمدی، تهران، دفتر نشر میراث مکتوب، 1375ش؛ جعفریان، رسول، رسایل حجابیه، شصت سال تلاش علمی در برابر بدعت کشف حجاب، قم، انتشارات دلیل ما، 1380ش؛ جوادی آملی، عبدالله، زن در آینه جلال و جمال، قم، نشر اسراء، 1417ق؛ چودورو، نانسی جولیا، جنسیت، رابطه و تفاوت در نگرش روان کاوی، فمینیسم و دیدگاهها، ترجمه منیژه نجم عراقی، تحقیق شهلا اعزازی، تهران، انتشارات روشنگران و مطالعات زنان، 1385ش؛ حر عاملی، محمد بن حسن (م. 1104 ق.)، وسائل الشیعه، تحقیق ربانی شیرازی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1403ق؛ حمیری قمی، عبدالله بن جعفر (م. 300ق.)، قرب الاسناد،

قم، مؤسسة آل البيت علي لآحياء التراث، 1413ق؛ خوارزمي، موفق بن احمد (م. 568ق.)، المناقب، تحقيق مالك محمودي، قم، نشر اسلامي، 1411ق؛ دفتر امور زنان رياست جمهوري و صندوق كودكان سازمان ملل متحد، نقش زنان در توسعه، تهران، انتشارات روشنگران و مطالعات زنان، 1376ش؛ دلفي، كريستين، بازانديشي در مفاهيم جنس و جنسيت، فمينيسم و ديدهاها، ترجمه مريم خراساني، تحقيق شهلا اعززي، تهران، انتشارات روشنگران و مطالعات زنان، 1385ش؛ دورانت، ويليام جيمز (م. 1981م.)، تاريخ تمدن، ترجمه احمد آرام و ديگران، تهران، شركت انتشارات علمي و فرهنگي، 1378ش؛ دوركيم، اميل (م. 1917م.)، تقسيم كار اجتماعي، ترجمه حسن حبيبي، تهران، انتشارات قلم، 1359ش؛ روسو، ژان ژاك، اميل يا آموزش و پرورش، ترجمه ع. سبحاني، تهران، مؤسسه مطبوعاتي فرخي، 1348ش؛ ريتزر، جورج، نظريه جامعه شناسي در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثي، تهران، انتشارات علمي، 1381ش؛ زحيلي، وهبة بن مصطفى، الأسرة المسلمة في العالم المعاصر، دمشق، دار الفكر، 1420ق؛ زمخشري، محمودبن عمر (م. 538ق.)، الكشاف، تحقيق محمد عبدالسلام شاهين، بيروت، دارالكتب العلمية 1407ق؛ زيبايي نژاد، محمدرضا، سبحاني، محمد تقى، درآمدى بر نظام شخصيت زن در اسلام، قم، دار الثقلين، 1379ش؛ همو، هويت و نقشهاى جنسيتي (مجموعه مقالات)، تهران، مركز امور زنان و خانواده نهاد رياست جمهوري، 1388ش؛ شارون، بلگي، چرا مردان و زنان متفاوت فكر مى كنند؟، ترجمه مرسته سميعي، جامعه سالم (ماهنامه)، ش 21؛ شهيد ثاني، زين الدين بن على عاملي (م. 965ق.)، مسالك الافهام الى تنقيح شرائع الاسلام، قم، مؤسسة المعارف الاسلامية، 1413ق؛ صدرالمتألهين، صدر الدين محمد شيرازي (م. 1050 ق.)، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الاربعه، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1410ق؛ صدوق، محمد بن على (م. 381ق.)، من لا يحضره الفقيه، تحقيق على اكبر غفاري، قم، نشر اسلامي، 1404ق؛ طباطبائي، سيد محمد حسين (م. 1402ق.)، الميزان في تفسير القرآن، قم، نشر اسلامي، 1417ق؛ طبرسي، حسن بن فضل

(م. 554ق.)، مكارم الاخلاق، الشريف الرضى، 1392ق؛ طبرسى، فضل بن حسن (م. 548ق.)، مجمع البيان في تفسير القرآن، تحقيق عده ای از محققين، بيروت، مؤسسة الأعلمی، 1415ق؛ علامه حلی، حسن بن يوسف (م. 726ق.)، مختلف الشيعة في احكام الشريعة، قم، نشر اسلامي، 1418ق؛ عینی، محمود بن احمد (م. 855ق.)، عمدة القاری، بيروت، دار احیاء التراث العربی، فخر رازی، محمد بن عمر (م. 606ق.)، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، بيروت، دار احیاء التراث العربی، 1420ق؛ فرنچ، مارلین، جنگ علیه زنان، ترجمه توراندخت تمدن، تهران، انتشارات علمی، 1373ش؛ فریدمن، جین، فمینیسم، ترجمه فیروزه مهاجر، تهران، انتشارات آشیان، 1381ش، فضل الله، سید محمد حسین، تأملات اسلامیه حول المرأة، بيروت، دار الملائک، 1414ق؛ همو، دنیالمرأه، بيروت، دار الملائک، 1418ق؛ همو، زن از نگاهی دیگر، ترجمه مجید مرادی، تهران، انتشارات امیرکبیر، 1383ش؛ فیشر، هلن، جنس اول، تواناییهای زنان برای دگرگونی جهان، ترجمه نغمه صفارپور، تهران، انتشارات زریاب، 1381ش؛ فیض کاشانی، محسن (م. 1091ق.)، تفسیر الصافی، تهران، انتشارات صدر، 1415ق؛ کاستلز، مانوئل، عصر اطلاعات، اقتصاد، جامعه و فرهنگ (قدرت هویت)، ترجمه حسن چاوشیان، تهران، انتشارات طرح نو، 1380ش؛ کتاب مقدس، ترجمه فاضل خان همدانی، ویلیام گلن، هنری مرتن، تهران، انتشارات اساطیر، 1380ش؛ کلینی، محمد بن یعقوب (م. 329ق.)، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الاسلامیه، 1363ش؛ گانونگ، ویلیام اف، کلیات فیزیولوژی پزشکی، ترجمه فرخ شادان، تهران، انتشارات شرکت سهامی چهر، 1363ش؛ گرت، استفانی، جامعه شناسی جنسیت، ترجمه کتابیون بقایی، تهران، نشر دیگر، 1380ش، گرت، تونی، زن بودن، ترجمه فروزان گنجی زاده، تهران، نشر ورجاوند، 1381ش؛ لوید، ژنویو، عقل مذکر، مردانگی و زنانگی در فلسفه غرب، ترجمه محبوبه مهاجر، تهران، نشر نی، 1381ش؛ مجلسی، محمدباقر (م. 1111ق.)، بحار الانوار، تحقیق محمدباقر بهبودی، بيروت، دار احیاء التراث العربی، 1403ق؛ مشیرزاده، حمیرا، از جنبش تا نظریه اجتماعی، تاریخ دو قرن فمینیسم،

تهران، نشر شیرازه، 1382ش؛ مصباح یزدی، محمدتقی، پرسشها و پاسخها، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره، 1382ش؛ مطهری، مرتضی (م. 1358ش)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران، انتشارات صدرا، 1377ش؛ مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه، 1374ش؛ مندوس، سوزان، فلسفه سیاسی فمینیسم، فمینیسم و دانشهای فمینیستی، ترجمه عباس یزدانی، قم، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، 1382ش؛ مور، استیفن، دیباچه ای بر جامعه شناسی، ترجمه مرتضی ثاقب فر، تهران، انتشارات ققنوس، 1376ش؛ مهریزی، مهدی، شخصیت و حقوق زن در اسلام، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، 1382ش؛ میشل، آندره، جنبش زنان، ترجمه هما زنجانی زاده، مشهد، نشر نیکا، 1383ش؛ نولان، پاتریک، لنسکی، گرهارد، جامعه های انسانی، ترجمه ناصر موقیان، تهران، نشر نی، 1386ش؛ ویلفورد، ریک، فمینیسم، بولتن مرجع فمینیسم، تهران، انتشارات بین المللی الهدی، 1378ش؛ رابرتسون، یان، درآمدی بر جامعه، ترجمه حسین بهروان، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی، 1374ش؛ یانگ، آیریس ماریدن، آیا هویت جنسی مردانه توجیهی است برای سلطه مردانه؟، فمینیسم و دیدگاهها، ترجمه فرخ قره داغی، تهران، انتشارات روشنگران و مطالعات زنان، 1385ش.

فریبا علاسوند

ص: 110

تناسب حقوقی زن و مرد از دیدگاه دانشمندان مسلمان.

واژه حقوق در مباحث فقهی - حقوقی، از جمله تفاوت حقوقی زن و مرد، آنگاه که به صورت مطلق به کار رود، به معنای مجموعه ای از اعتبارهای شرعی یا قانونی است؛ بنابراین «حق» به معنای خاص، یعنی امتیاز و نفع قانونی یا شرعی برای صاحب حق، مانند حق نفقه برای زن و نیز «تکلیف» مانند مکلف بودن زن به تمکین نسبت به شوهر را شامل می شود؛ همچنان که «حکم» به معنای خاص، مانند حکم سهم ارث مادر از فرزند خود، همه حوزه های فردی، خانوادگی و اجتماعی را نیز در بر می گیرد؛ اما آنگاه که واژه حقوق در کنار تکالیف به کار رود، به معنای اعتبارهایی است که به نفع کسی در شرع یا قانون وجود داشته و برای او ایجاد مسئولیت نمی کند.

تفاوت در احکام (حقوق و تکالیف) زن و مرد، بیش و کم در ادیان توحیدی پذیرفته شده است. در قرآن کریم در آیاتی؛ از جمله آیه 34 سوره نساء و آیه 282 سوره بقره، به بخشی از علل این تفاوت اشاره شده است. تفاوت زن و مرد در عصر نبوی مورد توجه و پرسش مسلمانان بود. بنا بر روایتی، پیامبر اسلام صلی الله علیه وسلم در پاسخ برخی از زنان، به ارزش یکسان برخی از مسئولیتها و تکالیف متفاوت زن و مرد، همچون جهاد، خانه داری، شوهرداری و نیز به پاداش برابر آنها اشاره نمودند (ابن عساکر، 29 / 66). این موارد در روایات دیگر نیز به نوعی بازتاب یافته است (ر.ک: نهج البلاغه، حکمت 136 (4 / 34)؛ مجلسی، 18 / 107؛ 97 / 7؛ 100 / 245، 247). در منابع

روایی، موضوع تفاوت‌های زن و مرد و حکمت تفاوت احکام آنها بخشی از روایات مربوط به علل و حکمت‌های احکام را تشکیل می‌دهد (ر.ک: صدوق، علل الشرایع، 2 / 376، 509 - 510، 570 - 572). به پیروی از آیات و روایات، بحث تفاوت‌ها در قالب کلی علل و حکمت‌های احکام، مورد توجه دانشمندان اسلامی قرار گرفت. عدلیه (شیعه و معتزله) برخلاف اشاعره، در بحث تبعیت احکام از مصالح و مفاسد، پذیرفته‌اند که احکام الهی و از جمله احکام متفاوت زن و مرد، به مقتضای حکمت الهی، از علل ویژه‌ای پیروی می‌کنند (ر.ک: حسینی مراغی، 2 / 668؛ خراسانی، 98؛ توحیدی، 2 / 52). اما همان‌گونه که در روایت فضل بن شاذان از امام رضا علیه السلام آمده، برخی از اسرار و حکمت‌های احکام برای ما مجهول است (صدوق، علل الشرایع، 1 / 251)؛ از این رو دانشمندان مسلمان در مرحله عمل، بر لزوم اطاعت از اوامر و انجام مطلق تکالیف الهی تأکید نموده‌اند؛ احکام و تکالیفی که بر محور موضوع‌های خاص می‌چرخد، بر محور فلسفه‌ها، که از آن به حکمت تعبیر می‌شود (ر.ک: حکیم، 308 - 311؛ حسینی بهسودی، 3 / 307). اندیشمندان اسلامی بر اساس اصول بینشی خود در ابعاد جهان‌شناسی، خداشناسی و انسان‌شناسی، بر این باورند که خداوند به همه چیز، از جمله سعادت انسان آگاه بوده، زمینه سعادت را فراهم می‌آورد و یکی از مقدمات آن تشریح احکام، متناسب با شرایط و ویژگی‌های انسان است و به مقتضای جهان بینی اسلامی، عدالت خداوند فراگیر بوده، و بعد تشریح را نیز، در کنار بعد تکوین و جزا دربر می‌گیرد (ر.ک: نساء، 40، 58؛ اعراف، 29؛ یونس، 44؛ نحل، 76، 90؛ اسراء، 15؛ کهف، 49؛ ابن ابی‌جمهور احسنی، 4 / 103).

دانشمندان مسلمان در عصر حاضر نیز، به احکام زن و مرد و تفاوت‌های موجود آنها از همین جنبه می‌نگرند. آنان به لحاظ اعتقادی این تفاوت‌ها را

به طور کلی عادلانه و در مسیر سعادت ارزیابی نموده و در برابر بخشی از اعتراض‌های فمینیستی و در مقام تبیین و فهم چگونگی این عدالت، تفاوت احکام را به حکمت الهی در ملا-حظه اقتضائات ویژگی‌های تکوینی زن و مرد و یا به انتظارات متفاوت - که منشأ این تفاوت‌های طبیعی هستند - و یا به تناسب حقوق و تکالیف پیوند زده (← ادامه مقاله) و ادبیات تناسب و تساوی حقوق مرد و زن را در برابر ادبیات فمینیستی برابری به معنای تشابه، به کار می‌برند. پیرامون تساوی حقوق از نگاه شهید مطهری، همه از حقوق یکسان - که از آن «تشابه حقوقی» یاد شده - برخوردار نبوده و هرکس از امتیاز و حقوق درخور و شایسته استعداد و سعادت خویش بهره‌مند می‌شود. در تساوی حقوق، ترجیح و امتیاز حقوقی که می‌توان آن را تبعیض نامید، وج-ود-ن-دارد؛ بلکه مجم-وع حقوقی که برای هریک از اطراف تساوی قرار داده شده، از ارزش یکسانی برخوردار است (19 / 128).

مسئله اصلی فمینیسم، یعنی برابری و تشابه حقوق زن و مرد، چیزی است که در اروپای قرن پانزدهم تا هفدهم نیز، بیش و کم جزو دغدغه‌های گروهی از زنان بوده است (ر.ک: باقری، 19)؛ تا آنکه در نیمه قرن نوزدهم، با گسترش تلاش‌های نظری و عملی طرفداران حقوق زن، فمینیسم به عنوان یک جنبش اجتماعی در صحنه ظاهر شد. شعار برابری و تساوی در ادبیات فمینیستی که به معنای تشابه و یکسانی حقوق زن و مرد در همه حوزه‌های آن است، در کنار آزادی زن، گفتمان غالب حقوق بشری و فمینیستی در جهان معاصر است. در مقابل اندیشه برابری زن و مرد، بیشتر واژه تبعیض علیه زنان، به کار برده می‌شود. مبارزه برای رفع این تبعیض، از نقاط مشترک گروه‌های مختلف، در گفتمان یادشده است (فریدمن، 5؛ مطیع، 137؛ ویلفورد، 29؛ ← مقاله فمینیسم).

فمینیستهای نخستین با اذعان به وجود تفاوت زیستی و جنسی، درصدد تحلیل ستمدیدیگی زنان برآمده و آن را در قوانین ناعادلانه و تبعیض جنسیتی و یا نظام طبقاتی سرمایه داری جستجو می کردند، فمینیستهای مارکسیست، رهایی و آزادی زنان را یکی از نتایج فرعی برانداختن نظام طبقات اقتصادی سرمایه داری می دانستند (ر.ک: آبوت، 248 - 249) و فمینیستهای لیبرال، آزادی زنان را از راه اصلاح قوانین و امتیازهای فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی پیگیری می کردند (ریتزر، 475؛ ویلفورد، 41 - 43).

آنان به رغم پذیرش تفاوت طبیعی دو جنس، وجود قوانین و حقوق متفاوت را پذیرا نبودند و این امر، خود مبتنی بر اصول تفکرات مدرنیسم در زمینه های متعدد، از جمله انسان شناسی، جهان شناسی و خداشناسی بود.

فمینیسم که محصول دوران مدرنیته است، به طور کامل از عناصر آن، به ویژه گفتمان تجدد تأثیر پذیرفته است. گفتمان تجدد در بردارنده اصول مهمی همچون اصالت تغییر و تحول، عقل گرایی، تجربه گرایی، انکار دخالت عوامل و غایتهای غیر طبیعی، انسان محوری، فردگرایی، آزادی انتخاب و کنترل علمی محدودیتهای طبیعی است (ر.ک: مشیرزاده، 29 - 31). گسترش اصول و گفتمان یادشده، این نتیجه کلی را در پی داشت که زن و مرد، هر دو انسانی هستند کاملاً مشابه هم و هیچ وظیفه و تکالیف متمایز از پیش طراحی شده از سوی خداوند و یا طبیعت در زمینه حقوق و تکالیف اجتماعی، برای آنان وجود ندارد؛ بنابراین، حقوق و تکالیف آنان باید به طور کاملاً برابر و مشابه هم بوده و هرگونه قانون و تکلیفی متمایز، نوعی ظلم و ستم خواهد بود؛ در حالی که مخالفان فمینیسم، تلازمی میان دو مفهوم عدالت جنسی و تشابه جنسی ندیده و آنها را

در مواردی قابل انفکاک دانسته و حتی پذیرش نقشهای متفاوت و مکمل را می دانستند (ر.ک: مطهری، 19 / 128 - 138، 160 - 169؛ Burr, 82).

با وجود تلاش فمینیستها برای کسب حقوق مشابه و یکسان، برابری جنسی با به وجود تفاوت و نقشهای جنسی و هویت جنسی متفاوت، به نوعی تضاد و معضل برای فمینیسم تبدیل گردید؛ بنابراین فمینیسم در مراحل بعد برای حل این معضل در مسیر ایجاد برابری و قطع هرگونه ارتباط میان تفاوت طبیعی زن و مرد با حقوق آنها، در صدد انکار اصالت نقشهای جنسیتی و حتی هویت جنسی برآمد. از این رو یکی از نخستین راههای برون رفت فمینیستها از این معضل، تفکیک بین جنس (Sex) و جنسیت (Gender) بود. بسیاری از فمینیستها، جنس را واژه ای می دانند که به تفاوتهای زیست شناختی میان زن و مرد اشاره دارد؛ مانند تفاوت مشهود در اندامهای جنسی و تفاوت مربوط به آنها در عمل تولید مثل. اما به باور آنان جنسیت مسئله ای فرهنگی است که به طبقه بندی اجتماعی مذکر و مؤنث، مربوط می شود. بنابراین تفاوت دو «جنس» زن و مرد واقعیت دارد؛ اما آنچه امری ساخته و پرداخته باورها و فرهنگها بوده و باعث ستم دیدگی زنان و موضوع حقوق نابرابر در تفکرات سنتی است، «جنسیت» متفاوت است (ر.ک: فریدمن، 25، 27 - 28). به نظر فمینیسم اگزیستانسیالیستی، این نوع اعطای جنسیت به زنان، متأثر از ضعف زنان و اجازه دادن به جامعه مردان برای ارائه تعریفی از آنان به عنوان موجوداتی دیگر و جنس دوم است که دارای وظایفی خاص هستند (موسوی، 17؛ ویلفورد، 51؛ Tong, 2002-205)؛ به نظر فمینیسم رادیکال، این جریان از نظام پدرسالارانه متأثر است (آبوت، 254، 258؛ Ramazanoglu, 11-13).

ص: 115

از این رو آنان در مبارزه با این تفکر، در افراطی ترین راهبردها به نفی مادری و خانواده و حتی زندگی مستقل روی آوردند تا زنان، تعریف و ایفای نقش خویش را خود به عهده داشته و از قیدوبندهای زیست شناسی و وابستگی به مردان رهایی یابند (ر.ک: آبوت، 256 - 257؛ گراگلیا، 13 / 2؛ Oakley, 222).

برخی از فمینیستهای رادیکال متأخر، مانند کریستین دلفی و مونیک ویتیک، پا را از این فراتر گذاشته و برای توجیه نظری برابری زن و مرد، تفکیک بین جنس و جنسیت را، پذیرش تلویحی نوعی تفاوت طبیعی بین زن و مرد، هر چند در سطح «جنس» عنوان نمودند؛ از این رو آنان برای فرار از مشکل «تفاوت یا تساوی»، «جنس» را نیز نوعی ساخته و پرداخته اجتماعی، برای توجیه تسلط مردان بر زنان دانسته (آبوت، 103 - 104؛ فریدمن، 31 - 32) و به این باور رسیدند که آنچه واقعیت دارد، تفاوتهاست؛ اما تعریف طبقه اجتماعی به نام زن یا مرد، از مجموع تفاوتها یا بر اساس برخی نشانههای خاص مانند آلت جنسی، مفهومی ذهنی و ساختگی است که توسط اجتماع (ر.ک: فریدمن، 30 - 33) شکل گرفته و نتیجه گفتمانهایی است که در جهت تولید و بازتولید روابط قدرت عمل می کنند-د (23-24 Weedon). در میان فمینیستهای پسامدرن، زنانگی و مردانگی به هیچ وجه معانی ثابت و معلومی ندارند (فریدمن، 142).

نمونه مهم تبلور دیدگاههای فمینیستی، فارغ از نوع و چگونگی توجیه نظری آن، «کنوانسیون محو کلیه اشکال تبعیض علیه زنان» (دفتر امور زنان، 736) است که در سال 1979 میلادی در مجمع عمومی سازمان ملل متحد به تصویب رسید؛ در این کنوانسیون، بر تشابه و یکسانی حقوق زن و مرد در همه حوزه های آن، تأکید شده است.

نسبت حقوق زن و مرد در اسلام: بر اساس آموزه های صریح قرآن (نساء، 1؛ 21؛ احزاب، 35 - 36)، زن و مرد، هر دو انسان بوده و از کرامت و منزلت انسانی به یک نسبت برخوردار هستند. خداوند در آیه اول سوره نساء، آفرینش همه مردم (ناس) را از نفس واحد می خواند؛ همان نفسی که زوج او هم از خود اوست و همه انسانها از زن و مرد، از همان نفس و زوج او آفریده شده اند. البته بنا بر این تعبیر قرآن، آنها به رغم اشتراک، دو چیزاند و تفکیک زن بودن و مرد بودن را هم دارند، که از همان آغاز آفرینش، به صورت جفت آفریده شدند:

«نفس» و «زوج» آن از همان نفس. همین مضمون را می توان در آیات دیگر نیز مشاهده نمود (نحل، 72؛ روم، 21؛ شوری، 11؛ ر.ک: طباطبائی، المیزان، 4 / 134). اما با وجود تأکید فراوان اسلام بر جایگاه یکسان ارزشی زن و مرد و نیز، اصل بنیادین عدالت، در حقوق و تکالیف، بین آن دو تفاوتی وجود دارد. بحث درباره تفاوت های مزبور در دو بُعد «دامنه تفاوت های حقوقی» و «فلسفه تفاوتها»، مورد بررسی اندیشمندان قرار گرفته است.

دامنه تفاوت های حقوقی زن و مرد در اسلام

اشاره

این موضوع در سه حوزه فردی، خانوادگی و اجتماعی مورد بررسی قرار گرفته است.

1. حوزه فردی

مراد از حوزه فردی، حوزه ای است که موضوع احکام و اعتبارات قانونی آن، افراد هستند؛ برای مثال، احکام حیض، همه یا غالب آن، در حوزه فردی زنان است.

می توان ادعا نمود که اصل تفاوت حقوقی زن و مرد در حوزه فردی، در اسلام، بلکه در همه نظام های حقوقی، انکارناپذیر است. حتی افراطی ترین گرایش های فمینیستی وقتی به حوزه فردی، مانند زایمان می رسند، حقوق ویژه ای

را که برای مردان جایگاهی ندارد، برای زن در نظر می‌گیرند (ر.ک: جگر، 51؛ رودگر، 72).

هرچند از نگاه برخی از آنها، مزایا و کمکهای یادشده باید در رده عام کمک هزینه های بیماری قرار گیرند، نه به عنوان حق زن، تا با زنان باردار همچون مردانی رفتار شود که مبتلا به نوعی بیماری اند (ر.ک: فریدمن، 18).

در زمینه تفاوت‌های زن و مرد در حوزه فردی در اسلام، مهم ترین موضوع بحث برانگیز، تفاوت در قصاص و دیه است که اندیشمندان مسلمان در رد شبهه های فمینیستی در صدد تبیین آن برآمده اند (ر.ک: جوادی آملی، 354 - 356، 417 - 419؛ سبحانی، 4 / 31 - 35؛ مکارم شیرازی، 11 - 15؛ ← مقاله قصاص و دیه زن). درباره دیه، بیشتر فقیهان امامیه بر این باورند که دیه قتل زن، نصف دیه مرد است و در اعضای زن، تا زمانی که به میزان یک سوم دیه کامل نرسیده باشد، مساوی دیه مرد است، ولی اگر به یک سوم یا بیشتر برسد، دیه زن نصف دیه مرد خواهد بود (طوسی، الخلاف، 5 / 255؛ نجفی، 43 / 352؛ خوئی، مبانی تکملة المنهاج، 20 / 317 - 318).

همچنین در مورد قصاص، فقیهان شیعه بر اساس برخی از روایات (ر.ک: عاملی، 29 / 82 - 84) این گونه فتوا داده اند که اولیای دم زن مقتول، در صورتی می‌توانند مرد قاتل را قصاص کنند که نصف دیه مرد را به ورثه اش بپردازند (طوسی، الخلاف، 5 / 145؛ محقق حلی، شرائع الاسلام، 4 / 980؛ نجفی 42 / 82؛ خوئی، مبانی تکملة المنهاج، 2 / 35) و در صورتی که جنایت کمتر از قتل باشد، زن در صورتی می‌تواند مرد را قصاص کند که نصف دیه عضو مرد - در جایی که دیه عضو به اندازه یک سوم دیه کامل یا بیش از آن باشد - را به وی بپردازد (طوسی، النهایه، 773؛ محقق حلی، المختصر النافع، 286؛ طباطبائی، ریاض المسائل، 14 / 5 - 6)؛ اما چنانچه زنی، مردی را به قتل برساند، در صورت قصاص، زن به پرداخت دیه محکوم نخواهد شد (طوسی، النهایه، 748؛ محقق حلی، شرائع الاسلام، 4 / 980؛ نجفی، 42 / 83).

برخی از فقه پژوهان و نیز نواندیشان، چنین تفاوتی را ظالمانه و مخالف با عدالت و حتی مغایر قرآن دانسته اند (ر.ک: صانعی، 166 - 168). در مقابل، بسیاری از دانشوران به این اشکالات پاسخ داده و توجیههایی را برای این نوع از تفاوت ذکر کرده اند که ناظر به تفاوت کارکردها و وظایفی است که در مجموع به نوع تناسب منتهی می شود. این توجیهها در حقیقت نه علت حکم، که می تواند حکمت آن باشد (مقاله قصاص و دیه زن). وجه مشترک همه توجیه ها آن است که نباید تفاوت در دیه و قصاص را به تفاوت در جایگاه انسانی و ارزشی و معنوی زن و مرد مرتبط دانست؛ تفاوت دیه در اسلام بر معیار تفاوت در ارزش معنوی مقتول نیست، بلکه بر اساس دستور خاصی است که ناظر به جسم مقتول بوده و بر همین اساس، اسلام با آنکه انسانهای عالم و جاهل را یکسان نمی داند (ر.ک: زمر، 9)، اما دیه آنها را یکسان تعیین می کند (ر.ک: جوادی آملی، 354 - 356، 417 - 421).

2. حوزه خانوادگی

حوزه خانوادگی، حوزه ای است که موضوع احکام و اعتبارات آن را خانواده و روابط خانوادگی تشکیل می دهد؛ احکامی که در آنها، وظایف، صلاحیتهای و امتیازات هر یک از اعضای خانواده در ارتباط با اعضای دیگر بیان می شود؛ برای مثال، وظیفه مرد نسبت به زن یا حق فرزند نسبت به پدر و مادر، در حوزه خانوادگی قرار می گیرد. اصل تفاوتهای حقوقی زن و مرد در حوزه خانوادگی از سوی هیچ فقیه یا اسلام شناسی، مورد انکار قرار نگرفته است.

تفاوتها در این حوزه، در چند موضوع، برجسته اند؛ مانند حق ولایت و سرپرستی، اعطا و دریافت نفقه، میزان ارث، ولایت در ازدواج دختران، تعدد زوجات و وجوب عده برای زنان.

برخی از دانشوران و فقه پژوهان در دوران معاصر تلاش کرده اند تا تناسب حقوق زن و مرد را در حوزه خانوادگی، به رغم تفاوت آنها، نشان دهند؛ شهید مطهری از پیشگامان این رویکرد به شمار می رود. رویکرد مزبور برای طرفداران آن، زمینه فقهی مناسبی را در تعامل با گرایشهای حقوق بشری و فمینیستی، پیرامون حقوق زن فراهم می آورد. در ادامه، برای نمونه، دو مورد طلاق و تعدد زوجات که از سوی این دانشوران تبیین شده، ارائه می شود. هر چند در این دو مورد و نیز موارد دیگری که پیش تر اشاره شد، مقاله های مستقلی در این دانشنامه ارائه شده اند.

تفاوت حق زن و مرد در طلاق: از جمله قوانین مسلم فقهی این است که انجام طلاق به طور کلی - و نه در هر شرایطی - تنها به دست شوهر است و زن به این شکل، اختیاردار طلاق نیست. این موضوع در متون فقهی کلاسیک، مانند مسئله ای مستقل ارائه نشده، بلکه به صورت امری مسلم، به لوازم، آثار و احکام آن پرداخته شده است (رک: شهید ثانی، 28/9 - 29؛ نجفی، 23/32 - 25). تنها در دوران اخیر است که موضوع یادشده، به مثابه مسئله ای مستقل مورد بحث و بررسی قرار گرفت.

برخی از محققان تلاش کرده اند تا در مقابل این حق مردان، برخی از احکام و حقوق را در اسلام، به نفع زنان و متناسب با حق طلاق مردان برشمارند؛ از آن جمله است امکان شرط توکیل طلاق به نفع زن (مطهری، 19/284 - 285؛ امام خمینی 2/330؛ سیستانی، 102/3، 151) و طلاق قضایی که در تحت شرایطی به وسیله قاضی و نه به وسیله زوج انجام می پذیرد (رک: طباطبائی یزدی، 1/68 - 73؛ مطهری، 19/285؛ امام خمینی قدس سره 2/340؛ خوئی، منهاج الصالحین، 2/300، 0 مقاله طلاق (حقوقی)).

تفاوت در تعدد زوجات: تعدد زوجات، با شرایط و محدودیتهایی که دارد، از احکام مسلم فقه به شمار می رود؛ هرچند اصل آن به عنوان یک مسئله در فقه مطرح نیست و مباحث فقهی ارائه شده در این باره، تنها پیرامون شرایط، لوازم و آثار آن است (ر.ک: نجفی، 2/30 - 5: خوانساری، 122/4 - 492؛ امام خمینی قدس سره 237/2 - 324، 0 مقاله تعدد زوجات (حقوقی). از سوی دیگر، مشروع نبودن چندشوهری برای یک زن نیز از مسائل تردیدناپذیر، بلکه از قوانین ضروری اسلام به شمار می رود؛ از این رو یکی از شرایط جواز ازدواج با یک زن، این است که شوهر دیگری نداشته و حتی در عده شوهر دیگری نیز نباشد (نجفی، 29/428، 453؛ حکیم، 14/115، 130؛ امام خمینی 2/282). چنین تفاوتی در حقوق خانواده و بین زن و شوهر، برخی از محققان را بر آن داشته است تا ضمن تبیین فلسفه آن، «تناسب» آن را نیز، بین زن و مرد، در نظام حقوقی اسلام مدنظر قرار دهند (تعدد زوجات (اجتماعی)). آنان برای این کار به دو نکته توجه کرده اند: نخست، حکم لزومی اجرای عدالت بین همسران است؛ این حکم مبتنی بر آیه 3 سوره نساء است که به نظر شهید مطهری طبق نص آیه قرآن: «فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا...»، رعایت نکردن عدالت، برای مجاز نبودن چندهمسری کافی است (358/19). برخی از صاحب نظران با بهره گرفتن از آثار فقهی، مراد از عدالت را، عدالت در عمل دانسته اند؛ چرا که میلهای نفسانی، و کششهای فردی مرد نسبت به همسران خود، قابل کنترل و الزام به برابری و یکسانی نیست؛ بنابراین منظور از عدالت، این است که مرد در تقسیم امکانات مادی؛ مانند مسکن، پوشاک، خوراک و نیز اوقاتی که به زنان اختصاص می دهد، عدالت را رعایت کند (ر.ک: مصباح یزدی، 53/5). دوم آنکه حق تأهل برای زنان به صورت عام و فراگیر آن، خود، مجوزی برای اصل تعدد زوجات است.

شهید مطهری ضمن تبیین فلسفه تعدد زوجات در اسلام، نتیجه آن را بهره مندی زن از یکی از حقوق طبیعی می داند. وی حق بهره مندی از زندگی خانوادگی را از مهم ترین حقوق زن و مرد برشمرده و آن را همچون حق کار، مسکن، بهره مندی از تعلیم و تربیت، امنیت و آزادی دانسته است. از نگاه وی، این حق، به ویژه در پیوند با حقوق زنان، اهمیت بیشتری دارد؛ چرا که آنان بیش از مردان، به داشتن کانون خانوادگی نیازمند هستند. ایشان با بیان این نکته که به طور نسبی، تعداد زنان آماده ازدواج، نسبت به مردان آماده ازدواج، فزونی دارد، تناسب حق تأهل برای زن، با حق اختیار چند همسر برای مرد را توضیح داده است؛ وی در این پیوند چنین نتیجه می گیرد که اگر تک همسری تنها صورت قانونی ازدواج باشد، به لحاظ عملی، گروه زیادی از زنان از حق طبیعی انسانی خود - حق تأهل - محروم مانده و این حق طبیعی تنها با قانون تجویز تعدد زوجات - با شرایط خاص خود - احیا می شود (ر.ک: 19 / 324 - 334).

3. حوزه اجتماعی

حوزه اجتماعی، حوزه ای است که موضوع احکام و اعتبارات قانونی آن، جامعه و روابط اجتماعی است. کلیه احکام و اعتبارهای قانونی مربوط به حکومت، قضاوت، اقتصاد جامعه، و روابط داخلی افراد با یکدیگر و دولت با مردم در این حوزه جای می گیرند. با بررسی دیدگاههای اندیشمندان، می توان دریافت که در این بخش نیز تفاوتی میان زن و مرد در احکام اسلامی وجود دارد. به باور بیشتر فقیهان، زنان نباید به قضاوت و حکومت پردازند (علامه حلی، 562؛ شهید ثانی، 13 / 329؛ نجفی، 12/40 ، 14). البته آنان برخلاف گفتمان رایج عربی، تصدی این مشاغل را نه از باب حق، که از روی تکلیف دانسته و بر این عقیده اند که در راستای تدابیر حمایتی از زن برای انجام

وظایف متناسب با طبیعت خویش و نیز حفظ حقوق کامل افراد جامعه، چنین مسئولیتهایی از دوش زنان برداشته شده است (مقاله های ولایت زن؛ قضاوت زن). علامه طباطبائی، در موارد یادشده، بر این باور است که با توجه به ویژگی سراپا مهر و عطوفت زن، محدودیتهایی برای آنان در اسلام در سه موضوع حکومت، قضا و جهاد وجود دارد؛ چرا که اسلام، زمام این امور را به دست تعقل محض سپرده و از محیط عاطفه و احساس دور کرده است (ر.ک: المیزان، 272/2، 275).

فلسفه تفاوت‌های حقوقی زن و مرد در اسلام

اشاره

پرداختن به فلسفه احکام در اسلام، از پیشینه ای به قدمت وضع خود احکام برخوردار است. در قرآن، در برخی از موارد، همراه با تشریح احکام، به فلسفه و حکمت نیز، اشاره شده است (ر.ک: ایازی، 102). هر چند ذکر یک یا چند حکمت، به معنای علت جامع و مانع حکم نیست، تا بتوان لزوما حکم را دایر مدار آن دانست؛ اما کمترین فایده آن، رسوخ حکم در دل و جان و عقل مخاطب خواهد بود؛ از جمله آنها، آیه 34 سوره نساء است: «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا»، که از آن می توان ریاست مرد بر خانواده را دریافت. این آیه به ذکر فلسفه حکم آن نیز پرداخته است (مهریزی، 237 - 238). «تفضیل بعض بر بعض» و نیز «انفاق أموال» دو نکته ای است که می توان آن را به عنوان فلسفه حکم تلقی نمود (ر.ک: طبرسی، 68/3 - 69؛ طباطبائی، المیزان، 343/4).

در روایات نیز، موارد فراوانی را می توان یافت که در آن به فلسفه احکام پرداخته شده است (ر.ک: صدوق، علل الشرایع)؛ در نمونه ای از این روایات که پیرامون تفاوت‌های حقوقی زن و مرد است، سؤال کننده با ادبیاتی همچون ادبیات طرفداران حقوق زن در عصر ما، بر نصف بودن سهم الارث زن نسبت به مرد خرده می گیرد؛

امام صادق علیه السلام نیز در پاسخ یادآور می‌شوند که در اسلام، عاقله و تفقه از گردن زن، برداشته شده و جهاد نیز بر او واجب نیست. بلکه این موارد تنها بر عهده مردان خواهد بود و از این رو برای آنان در ارث دو سهم، و برای زن یک سهم قرار داده شده است (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 4/350).

متفکران اسلامی معاصر در پیوند با تفاوت‌های حقوقی زن و مرد در اسلام، در برابر انتقادهایی که به طور عمده از سوی گرایش‌های گوناگون حقوق بشری و فمینیستی، مطرح می‌شوند، نظریه‌هایی را در توجیه و فلسفه تفاوت‌ها ارائه کرده‌اند.

هرچند هر یک از آنها به تنهایی نمی‌تواند بیانگر همه جوانب و مؤلفه‌های مؤثر در تفاوت‌ها باشند، اما با توجه به مجموع آنها بسیار راهگشا خواهد بود:

1. تفاوت در تکوین

علامه طباطبائی در پاسخ به انتقادهای موجود بر تفاوت‌های حقوقی زن و مرد، از نظریه کلی فلسفی و تفسیری فطری بودن دین، بهره می‌گیرد. بر اساس این دیدگاه، حقوق و احکام اسلامی، بر پایه تکوین و فطرت انسان تنظیم شده‌اند؛ از این رو فلسفه تفاوت‌های حقوقی زن و مرد را نیز، باید در تفاوت‌های تکوینی زن و مرد جستجو کرد. زن و مرد گرچه در اصل انسان بودن مشترک بوده و از احکام مشترک فراوانی نیز در شریعت برخوردارند، اما تمایزهای تکوینی در برخی از موارد، باعث می‌شود تا آنها احکام متفاوتی داشته باشند. این، مبتنی بر اصل کلی عدالت در نظام هستی و نظام قانون‌گذاری در اسلام است. طبق این اصل، هرکس به مقتضای وضعیت طبیعی خویش، مشمول احکام و حقوق بوده و چنانچه بر خلاف مقتضای طبیعت و فطرت، حکم یا حقی قرار داده شود، تبعیضی ظالمانه به شمار می‌رود.

زنان و مردان به صورت نوعی، تفاوت‌هایی را در جسم و روان، از نظر وضع فیزیکی، عقل، احساسات و تمایلات دارا هستند؛ همین تفاوتها باعث شده تا اسلام در احکام و حقوق، بین آنها تفاوت گذارد. علامه طباطبائی احکام متفاوت زن و مرد در حکومت، قضاوت و جهاد را بر همین تفاوت‌های تکوینی مبتنی می‌داند (ر.ک: المیزان، 2/ 268 - 275). شهید مطهری نیز، بر پایه نظریه فطری بودن دین، فلسفه تفاوت‌های حقوقی زن و مرد در اسلام را در حوزه فردی و خانوادگی، بر پایه تفاوت در تکوین، تبیین می‌کند. وی «رابطه حقوق طبیعی و هدف داری طبیعت» را به عنوان یک مبنا، در توجیه تفاوت‌های حقوقی زن و مرد، ارائه نموده و پیدایش حقوق طبیعی و فطری را از آنجا میداند که دستگاه آفرینش با روشن بینی و توجه به هدف، موجودات را به سوی کمالاتی که استعدادشان را در وجود آنها نهفته است، سوق می‌دهد. وی آنگاه یادآور می‌شود که هر استعداد طبیعی، مبنای یک «حق طبیعی» است و یک «سند طبیعی» برای آن به شمار می‌رود. دستگاه آفرینش با اهدافی خاص هر نوعی از انواع موجودات را، در مداری ویژه قرار داده و سعادت او را نیز، حرکت در مدار طبیعی خود می‌داند.

این سندها نیز، به طور تصادفی و از روی بی‌خبری و ناآگاهی، به دست مخلوقات داده نشده‌اند. وی با استناد به یافته‌های علمی زمان خود، این تفاوتها را از نوع اختلافات و تفاوت‌هایی می‌داند که در تعیین حقوق و تکالیف آنها موثر است، نه از نوع اختلاف رنگ و نژاد که به طبیعت حقوقی بشر بستگی ندارد.

از این رو، شهید مطهری با در نظر گرفتن استعدادهای طبیعی زن و مرد و انواع سندهایی که خلقت به دست آنها سپرده است، چنین نتیجه می‌گیرد که بین زن و مرد تفاوت‌های حقوقی وجود دارد (158/19 - 159).

البته باید توجه داشت که در صورتی می توان فلسفه تفاوت‌های حقوقی یا تشریحی زن و مرد را بر پایه تفاوت‌های تکوینی این دو جنس، دانست که به لحاظ فلسفی پذیرفته باشیم اصولاً، «هست»ها و تکوینیات، مبنایی برای بایدها و نبایدهای تشریحی است. خاستگاه تاریخی مسئله به شکلی که امروزه در فلسفه اخلاق مطرح است، در دیدگاهی از هیوم (م. 1776 م.)، فیلسوف اسکاتلندی، ریشه دارد. وی در ابتدای بایدها و نبایدهای اخلاقی بر تکوینیات و پدیده‌های واقعی - که ظاهراً تا پیش از او مسلّم انگاشته می شد - تشکیک نمود. در راستای همین نظریه فمینیستها و حتی برخی از روشنفکران مسلمان، ضمن پذیرش تفاوتها و ریشه مند بودن آنها در روان یا ساختار بیولوژیک زن و مرد، بر این نکته پای می فشارند که واقعیتهای و تفاوت‌های تکوینی، بیانگر هیچ ارزشی نیستند و از آنها نمی توان تفاوت‌های اخلاقی و حقوقی را دریافت (ر.ک: سروش، 35 - 37؛ ملکیان، 33). این نظریه از سوی فلاسفه دیگر، مورد نقد و بررسی فراوانی قرار گرفته است (جوادی، 29).

در فلسفه اسلامی نظریه ای که در ضمن خود، تشکیک هیوم را هم پاسخ می دهد، نظریه اعتباریات علامه طباطبائی است که در حقیقت، مبنای فلسفی نظریه تفاوت در تکوین به شمار می آید: در این نظریه، نقطه آغازین و هسته مرکزی بایدها و نبایدها را، اعتقاد - هرچند از نوع فطری و غیر اکتسابی آن - به اموری خارجی و حقیقی تشکیل می دهد. حقایق در این نظریه، پایه تصویری و تصدیقی مسائل اعتباری است (ر.ک: رسائل سبعة، 137 به بعد). اما اینکه چه نوع اعتبارهایی متناسب با چه نوع حقایقی هستند، به دانش و احاطه ای بستگی دارد که اعتبار کننده نسبت به حقایق برخوردار است. بنابراین در بایدها و نبایدهای

فقهی، به طور کلی و از جمله حقوق زن و مرد در اسلام، این احاطه شارع مقدس است که نوع و خصوصیات آن حقوق را تعیین می کند (ر.ک: جوادی آملی، 336).

بخشی از این تناسبها را که همان علل یا حکمتها هستند در آیات و روایات می توان یافت؛ مانند آیه قوامیت (نساء، 34) که یکی از علل مدیریت مرد را تواناییهای او دانسته است. البته با توجه به این نظریه، هر عاقلی می تواند در صورت آگاهی از ویژگیهای تکوینی زن و مرد و لوازم آنها، حقوق متفاوت آنها را تعقل نموده و قانع شود.

با توجه به پیش فرض گفته شده، تفاوتهای تکوینی زن و مرد را می توان به لحاظ تصویری به دو دسته اصلی تفاوتهای تکوینی قهری و تفاوتهای اختیاری عارضی، تقسیم نمود: دسته ای از تفاوتها مانند تفاوتهای فیزیولوژیکی زن و مرد، به صورت قهری و طبیعی در آفرینش زن و مرد، قابل تصور بوده و به لحاظ وجودی هم انکارناپذیر است. تفاوت در احساسات، تواناییهای فکری و احساسی و ... نیز، قابل تصور است که لااقل از نگاه طرفداران نظریه نخست هم به اثبات رسیده است؛ برای مثال، علامه طباطبائی بر غلبه تعقل بر احساسات در نوع مردان و غلبه احساسات بر تعقل در نوع زنان تأکید نموده و آن را مستند تفاوتهای حقوقی آنها می شمارد (المیزان، 275/2). اما دسته ای دیگر از تفاوتهای خارجی و تکوینی که به زن و مرد نسبت داده می شوند، مانند سطح دانش کمتر زنان در برخی از جوامع، اختیاری، عارضی و برآمده از فرهنگها و شرایط تاریخی برخورد با زن و مرد هستند، که گاه از دیدگاههای غیر علمی و خرافی ناشی شده و اسلام بر آنها خط بطلان کشیده است (المیزان، 261/2 - 271).

برای اینکه نظریه تفاوت در تکوین بتواند در توجیه تفاوتها، تکیه گاه کامل و قابل اعتمادی باشد، باید معیاری اثباتی ارائه دهد تا از میان تفاوت‌های تکوینی زن و مرد، روشن کند که کدام تفاوت‌های تکوینی به طور مشخص، تفاوت در احکام و حقوق متفاوت را رقم می‌زند. در این مسیر، نخست باید ارتباط تفاوتها با حیثیت زن بودن و مرد بودن، اثبات شود و دوم، تأثیر آنها در نوع احکام و حقوق متفاوت، نشان داده شود (ر.ک: مهریزی، 199 - 215). برخی از صاحب نظران کوشیده اند تا با ارائه سه ویژگی دائمی، غالبی یا عمومی و مؤثر بودن تفاوتها در امور اجتماعی، شرایط آن دسته از تفاوت‌های تکوینی را تبیین کنند که ممکن است پیدایش قوانین و مقررات گوناگون را موجب شوند (مصباح یزدی، 35/5 - 36).

2. تفاوت در انتظارها

مراد از «انتظارها»، انتظارات الهی از خلقت موجودات مختلف است. بنا بر این دیدگاه، علت تفاوت‌های حقوقی زن و مرد، تفاوت در انتظاراتی است که خالق طبیعت از هر یک از این دو جنس دارد. از این رو هر یک از زن و مرد، حقوق و تکالیفی متناسب با انتظاراتی که از آفرینش آنها می‌رود، خواهند داشت. در این نظریه، انتظارات الهی به لحاظ مراتب علی و معلولی، در مرتبه ای نه تنها پیش از تشریح، بلکه پیش از تکوین هم قرار می‌گیرند. بنابراین برای دریافتن علت تفاوت‌های حقوقی، باید به تفاوت در انتظارات خالق رجوع نمود؛ خواه مربوط به تفاوت در تکوین باشد یا نه.

نظریه تفاوت در انتظارات الهی، بیش از نظریه نخست، مبتنی بر پیش فرضهای کلامی مانند حکمت و عصمت هدف داری در آفرینش است. معتقدان به این دیدگاه یادآور می‌شوند که شخص مسلمان به دلیل استناد به وحی خطاناپذیر، از اطمینان نسبی در این موضوع برخوردار می‌شود. خداوند که خود آفریننده حکیم

است نیز، در منصب قانون گذاری، میزان تأثیرگذاری هریک از ویژگیها را لحاظ کرده است (زیبایی نژاد، 161 - 162).

3. تناسب حق و تکلیف

توجیه دیگری که در بیان فلسفه تفاوت‌های حقوقی زن و مرد، از برخی گفته‌ها و دیدگاهها می‌توان دریافت، «تناسب حق و تکلیف» است. بنا بر این توجیه، حقوق و امتیازهای متفاوتی که در حوزه‌های گوناگون فردی، خانوادگی و اجتماعی، برای هریک از دو جنس زن و مرد در اسلام وجود دارد، متناسب با تکالیف متفاوتی است که همان جنس داراست.

نظریه تناسب حق و تکلیف در حقوق و تکالیف، مستند به استقرای فقهی احکام و حقوق زن و مرد، دیدگاههای کلامی در حکمت و عدل الهی و نیز، برخی از دلایل خاص قرآنی است. این دیدگاه، در برابر نقد تفاوت‌های حقوقی زن و مرد در اسلام که به طور تلویحی یا تصریحی آن را تبعیض آمیز می‌انگارد، قابل طرح است. در این نظریه می‌توان گفت هرچند حقوق زن و مرد در مقایسه با یکدیگر تبعیض آمیز به نظر آید، اما از آنجا که حقوق هر جنس با تکالیف همان جنس متناسب است، نمی‌توان آن را ظلم دانست، بلکه عین عدل خواهد بود.

برخی با استناد به آیه 228 سوره بقره: «وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ...»، متعادل بودن حقوق و تکالیف زنان و متوازن بودن حقوق و تکالیف مردان را امری جدا از تساوی و هم‌رتبه بودن زن و مرد دانسته و یادآور شده‌اند که قرآن کریم در بخش نخست آیه یادشده، بعد اول را پذیرفته و در بخش دوم آیه، بعد دوم را رد می‌کند. طبق این دیدگاه، به مقتضای نیروها و تواناییهای بیشتری که مرد به طور تکوینی داراست، تکالیف و مسئولیتهای سنگین تری بر عهده وی گذاشته شده و به ازای این تکالیف و مسئولیتهای، حقوق

مزایای بیشتری برای او، معین شده است و بر این اساس، تعادل میان حقوق و تکالیف او، رعایت گردیده است. از سوی دیگر، زن نیز به اقتضای توانایی کمتر، دارای تکالیف سبک تری است و متناسب با این تکالیف ها، حقوق کمتری برای وی در نظر گرفته و در نتیجه بر وی ظلمی نشده است (مصباح یزدی، 25/5 - 27).

به نظر می رسد که با در نظر گرفتن مجموعه تفاوت‌های تکوینی و با تأکید بیشتر بر رویکرد سوم، بتوان تفاوت‌های حقوق زن و مرد و تناسب آنها را به شکل بهتری تبیین نمود. توجه به رویکرد سوم از دو جهت می تواند به توجیه تفاوت‌های حقوقی زن و مرد بپردازد؛ نخست، به لحاظ مبتنی بودن تفاوت‌های حقوقی بر تفاوتها در تکوین که جهان بینانه و انسان شناسانه فلسفی است و با تفاوت در نظام انتظارات ارتباط تنگاتنگی دارد و دوم، نظام مند بودن تفاوت‌های حقوقی در چارچوب تناسب حق و تکلیف که جهت مصلحت شناسی و عدالت محوری فلسفه حقوقی در جعل احکام و قانون گذاری است؛ هرچند بعد دوم مبتنی بر بُعد نخست است.

با آنچه گفته شد، باید پذیرفت که به خاطر محدودیت توان اندیشه بشری نمی توان به علت اصلی تفاوتها در همه موارد دست یافت؛ از این رو نباید هر نوع برداشت از فلسفه احکام را مبنایی برای اثبات یا نفی تشریح قرار داد. با توجه به اصول جهان بینی اسلامی، باید پذیرفت که شریعت اسلامی تضمین کننده سعادت بشر است و خداوند هیچ ظلمی در احکام آن نسبت به بندگان روا نداشته است (مقاله عدل الهی)؛ از این رو باید پابندی به شرع را به عنوان اصلی فراگیر در همه موارد مدنظر داشت.

آبوت، پاملا، والاس، کلر، مقدمه ای بر جامعه شناسی نگرشهای فمینیستی، ترجمه حمید احمدی، مریم خراسانی، تهران، انتشارات دنیای مادر، 1376ش؛ ابن ابی جمهور احسائی، محمدبن علی (م. 880 ق.)، عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة، تحقیق مجتبی عراقی، قم، مطبعة سیدالشهداء، 1403ق؛ ابن عساکر، علی بن حسن (م. 571 ق.)، تاریخ مدینة دمشق، تحقیق علی شیری، بیروت، دار الفکر، 1415ق؛ امام خمینی قدس سره، سیدروح الله موسوی (م. 1409 ق.)، تحریر الوسیله، النجف الاشرف، مطبعة الآداب، 1390ق؛ ایازی، سیدمحمدعلی، فقه پژوهی قرآنی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، 1380ش؛ باقری، خسرو، مبانی فلسفی فمینیسم، تهران، وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، 1382ش؛ توحیدی، محمدعلی، مصباح الفقاهه، تقریرات درس سیدابوالقاسم موسوی خوئی، قم، انتشارات انصاریان، 1417ق؛ جگر، آیسون، چهار تلقی از فمینیسم، ترجمه س. امیری، زنان (ماهنامه)، ش 28، 1375ش؛ جوادی، محسن، مسئله باید و هست، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، 1375ش؛ جوادی آملی، عبدالله، زن در آینه جلال و جمال، قم، نشر اسراء، 1417ق؛ حر عاملی، محمد بن حسن (م. 1104 ق.)، وسائل الشیعه، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام لاحیاء التراث، 1414ق؛ حسینی بهسودی، سیدمحمد سرور، مصباح الاصول، تقریرات درس سید ابوالقاسم موسوی خوئی، قم، انتشارات داوری، 1417ق؛ حسینی مراغی، میر عبدالفتاح (م. 1250 ق.)، العناوین، قم، نشر اسلامی، 1417ق، حکیم، سیدمحسن (م. 1390 ق.)، مستمسک العروة الوثقی، قم، مؤسسه دار التفسیر، 1416ق؛ خراسانی، محمدکاظم (م. 1329 ق.)، کفایة الاصول، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام الاحیاء التراث، 1409ق؛ خوئی، سیدابوالقاسم موسوی (م. 1413 ق.)، مبانی تکملة المنهاج، تحقیق سیدمحمدتقی خوئی، النجف الاشرف، مكتبة الأدب؛ همو، منهاج الصالحین، قم، نشر مدینة العلم، 1410ق؛ خوانساری، سیداحمد (م. 1405 ق.)، جامع المدارک فی شرح المختصر النافع، تهران، مكتبة الصدوق، 1355ش؛ رودگر، نرگس، فمینیسم، قم، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، 1385ش؛ ریتزر، جورج، نظریه جامعه شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، انتشارات علمی، 1377ش؛ زیبایی نژاد، محمدرضا و دیگران، ملاحظات بر مقاله های حقوق فمینیستی، فمینیسم و دانشهای فمینیستی، قم، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، 1388ش؛ سبحانی، جعفر،

رسائل و مقالات، قم، مؤسسه امام صادق عليه السلام، 1425ق، سروش، عبدالكريم، قبض و بسط حقوق زنان، زنان (ماهنامه)، ش 59، 1378ش؛ سيستاني، سيد علي حسيني، منهاج الصالحين، قم، مكتب آيت الله سيستاني، 1416ق؛ شهيد ثاني، زين الدين بن علي عاملي (م. 965ق.)، مسالك الافهام الى تنقيح شرائع الاسلام، قم، مؤسسة المعارف الاسلامية، 1413ق؛ صانعي، يوسف، فقه الثقلين في شرح تحرير الوسيله (القصاص)، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني قدس سره، 1424ق؛ صدوق، محمدبن علي (م. 381ق.)، علل الشرايع، تحقيق سيد محمد صادق بحر العلوم، النجف الاشرف، المكتبة الحيدرية، 1385ق؛ همو، من لا يحضره الفقيه، تحقيق علي اكبر غفاري، قم، نشر اسلامي، 1404ق؛ طباطبائي، سيد علي (م. 1231ق.)، رياض المسائل، قم، نشر اسلامي، 1420ق؛ طباطبائي، سيد محمد حسين (م. 1402ق.)، رسائل سبعة، قم، بنياد علمي و فكري علامه طباطبائي، 1362ش؛ همو، الميزان في تفسير القرآن، قم، نشر اسلامي، 1417ق؛ طباطبائي يزدي، سيد محمد كاظم، (م. 1337ق.)، تكملة العروة الوثقى، تحقيق سيد محمد حسين طباطبائي؛ طبرسي، فضل بن حسن (م. 548ق.)، مجمع البيان في تفسير القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو، 1372ش؛ طوسي، محمدبن حسن (م. 460ق.)، الخلاف، قم، نشر اسلامي، 1414ق؛ همو، النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى، قم، انتشارات قدس محمدي؛ علامه حلي، حسن بن يوسف (م. 726ق.)، نهج الحق و كشف الصدق، تحقيق سيد رضا صدر، عين الله حسني، قم، دار الهجرة، 1414ق؛ فريدمن، جين، فمينيسم، ترجمه فيروزه مهاجر، تهران، انتشارات آسيان، 1381ش؛ گراگليا، كارولين، فمينيسم در آمريكا تا سال 2003، آرامش در خانه، ترجمه معصومه محمدي، قم، دفتر نشر معارف، 1385ش. مجلسي، محمدباقر (م. 1111ق.)، بحار الانوار، تحقيق محمدباقر بهبودي، بيروت، دار احياء التراث العربي، 1409ق؛ محقق حلي، جعفر بن حسن (م. 676ق.)، شرائع الاسلام في مسائل الحلال و الحرام، تهران، انتشارات استقلال، 1409ق؛ همو، المختصر النافع في فقه الاماميه، تهران، مؤسسة البعثة، 1410ق؛ مشيرزاده، حميراء، مقدمه اي بر مطالعات زنان، تهران، وزارت علوم، تحقيقات و فناوري، دفتر برنامه ريزي اجتماعي و مطالعات فرهنگي، 1383ش؛ مصباح يزدي، محمد تقی، پرسشها و پاسخها، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره، 1382ش؛ دفتر امور زنان، کنوانسیون محو

علیه زنان، بولتن مرجع فمینیسم، تهران، انتشارات بین المللی الهدی، 1378ش؛ مطهری، مرتضی (م. 1358ش)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران، انتشارات صدرا، 1377ش؛ مطیع، ناهید، فمینیسم در ایران، بولتن مرجع فمینیسم، تهران، انتشارات بین المللی الهدی، 1378ش؛ مکارم شیرازی، ناصر، فلسفه تفاوت خون بهای زن و مرد، درسهایی از مکتب اسلام (ماهنامه)، س 26، ش 3، 1365ش؛ ملکیان، مصطفی، اسلام، فمینیسم و مردسالاری، زنان، (ماهنامه)، ش 64، 1379ش؛ موسوی، معصومه، تاریخچه مختصر تکوین نظریه های فمینیستی، بولتن مرجع فمینیسم، تهران، انتشارات بین المللی الهدی، 1378ش؛ مهریزی، مهدی، شخصیت و حقوق زن در اسلام، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، 1382ش؛ نجفی، محمدحسن (م. 1266ق.)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، تحقیق قوچانی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، 1366ش؛ نهج البلاغه، الامام علی بن ابی طالب علیه السلام، الشریف الرضی، تحقیق و شرح محمد عبده، بیروت، دار المعرفة، 1412ق؛ ویلفورد، ریک، مقدمه ای بر ایدئولوژیهای سیاسی فمینیسم، بولتن مرجع فمینیسم، ترجمه م. قائد، تحقیق مهدی مهریزی، تهران، انتشارات بین المللی الهدی، 1378ش.

Burr, Vivien, Gender and Social Psychology, London Routledge, 1998; Oakley, Ann, Woman's Work: The Housewife, Past and Present, New York: Random House, 1976; Ramazanoglu, Caroline, and the Contradictions of Oppression, London: Feminism Routledge, 1989; Tong, Rosemarie, Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction, Boulder, CO: Westview Press, 2009; Weedon, Chris, Feminism, Theory and the Politics of Difference, Oxford: Blackwell, 1999

سیف الله صرامی

ص: 133

زنانه یا مردانه بودن واژگان و ساختار زبان قرآن.

«جنسیت» (gender) در نظریه های فمینیستی، دارای معنایی متفاوت از «جنس» (sex) است. جنس، به تفاوت های زیستی زن و مرد اشاره می کند؛ اما جنسیت، ناظر به تفاوت های برساخته از اجتماع است (Nicholson, 289; Tanesini, 10).

گرچه زبان شناسان فمینیست در پژوهش های خود، جنسیت - و نه جنس - را مورد توجه قرار داده اند (جینت، 264)، ولی با این وصف، مراد از جنسیت در عنوان بحث حاضر، معنای فراگیری است که هر دو معنای پیش گفته را شامل می شود.

زبان نیز در عرف زبان شناسان فمینیست به دو معنا استعمال می شود. در معنای نخست، زبان به عنوان منبعی از واژگان و دستور زبان، به کار می رود و در معنای دوم، به عنوان مکالمه و گفتار است که وجه کاربردی زبان به شمار می رود (ر.ک: دو سوسور، 37 - 45). زبان در عنوان این مقاله، بیشتر ناظر به معنای دوم بوده و به رویکرد کاربردی زبان عربی که قرآن در قالب آن نازل شده، اشاره دارد.

تأثیر جنسیت در زبان، گاه در حوزه واژگان شکل می گیرد که عبارت از وجود واژگان گوناگون، برای مؤنث و مذکر یک پدیده است؛ مانند «جَمَل» و «ناقه» که در زبان عربی به ترتیب، برای مذکر و مؤنث شتر، به کار می روند و گاه نیز این تأثیر در حوزه ساختار و شکل و قالب کلمات است؛ مانند انواع فعلها، ضمیرها، پسوندها و حروف تعریف گوناگون برای مؤنث و مذکر. اثرپذیری ساختارهای یک زبان از جنسیت، در زبانهای مختلف متفاوت است: در زبان فارسی و فنلاندی هیچ گونه تفکیک جنسیتی در ساختار زبان وجود ندارد (ترادینگل، 108).

در زبان انگلیسی در ضمیر و صفت ملکی سوم شخص مفرد، دو جنس از هم جدا می شوند (Eckert, 66)، در زبان فرانسه در سوم شخص جمع نیز، زن و مرد از هم تفکیک می شوند (Frawley, 44). در زبان عربی، به جز دو صیغه متکلم و دو صیغه مخاطب مثنی، در بقیه چهارده صیغه، در افعال و به جز چهار صیغه مثنی و دو صیغه متکلم در بقیه ضمائر، و نیز همه صفات تفکیک جنسیتی وجود دارد. در زبان تایلندی در محاوره مؤدبانه بین افراد هم سطح، حتی در اول شخص مفرد نیز، بین زن و مرد تفاوت وجود دارد (ترادینگل، 108). یکی از نخستین پژوهشهای دانشگاهی درباره رابطه بین زبان و جنسیت، در سال 1922 میلادی به وسیله اتو جسرسن، انجام شد؛ چنان که یک فصل از کتاب او به بررسی تفاوت‌های جنسیتی در زبان اختصاص دارد. نتیجه پژوهش وی از سوی فمینیستها، مورد انتقاد قرار گرفت. آنها چنین رویکرد جنسیت زده‌ای را گزارشی علمی از فرودستی مفروض زنان می دانستند. تحقیقات زبانشناسانه فمینیستی در این خصوص، از دهه هفتاد میلادی در موج دوم فمینیسم، آغاز شد (Speer, 31).

بیشتر فمینیستها تفاوت‌های جنسیتی را در زبان، هم در بعد کاربرد زبان، و هم تفاوت در بُعد بازتاب در زبان می پذیرند؛ اما در چگونگی گزارش این تفاوت‌ها، از دیگر زبان‌شناسان جدا می شوند. پژوهشهای فمینیستی در موضوع تفاوت‌های جنسیتی در زبان، در سه نظریه خلاصه می شود: نظریه نقصان، نظریه سلطه و نظریه تفاوت.

نظریه نقصان را، رابین لکوف در زبان و جایگاه زنان مطرح کرد. وی تفاوت‌های زن و مرد در بُعد گفتار و زبان را، شاهدهی برای موقعیت فرودست زنان می داند (Speer, 32). دیل اسپندر، که یک فمینیست رادیکال است، در سال 1980 میلادی در زبان مردساخته، نقدهایی را بر لکوف وارد نمود. در نظر اسپندر، از آنجا که مردان در

موقعیتی از قدرت، سلطه و کنترل قرار داشته اند، توانسته اند جهان را، از زاویه دید خودشان، نام گذاری کرده و زبانی را بسازند که برای اهداف خودشان مناسب است (Speer, 37 – 38). نظریه سوم، تفاوت‌های کلامی زنان و مردان را ناشی از فرودستی زنان و یا نتیجه سلطه فراگیر مردان نمی داند. دِپورا تین نماینده این دیدگاه در توفقط نمیفهمی! با پذیرش سلطه مردان در جامعه، این سلطه را همیشه نتیجه نیت سلطه نمی داند (Speer, 42).

فمینیستها ترجمه انگلیسی کتاب مقدس را نیز، مورد نقد قرار دادند. آنان در انتقاد از مردسالاری این زبان، کاربرد کلمات فراگیری چون استفاده از «man» برای انسان، اعم از مرد و زن، و استفاده از واژه پدر برای اشاره به خداوند را از جمله این نشانه‌ها دانسته اند. این انتقادات تاحدودی، هم در نشر و ترجمه کتاب مقدس به زبانهای دیگر، و هم در متون نیایش کلیسا تأثیر گذار بوده است؛ چنان که اتحادیه کلیساهای کانادا در سال 1986 میلادی، در بیانیه‌ای اظهار نمود که به جای کلمه «man» از واژه «people» و به جای «Father»، «He» و «Master» از «God»، «Creator» و «Father-Mother» استفاده خواهد نمود (Hitchcock, 293).

البته بسیاری، از درون و بیرون کلیسا، با این دیدگاه مخالفت نموده و آن را ناشی از تأمل نکردن در معنای جدید فارغ از جنسیت این واژگان، دانسته اند.

بحث تأنیث در زبان عربی دارای پیشینه‌ای طولانی است. نخستین نوشته در این باره، به قرن سوم هجری باز می‌گردد (مبرد، 299) که همین رویکرد در غالب کتب ادبی پیگیری شد. رویکرد زبان شناسانه به زبان عربی، در سالیان اخیر مورد توجه اندیشمندان عرب زبان نیز قرار گرفته است. غذایی در المرأة واللغه، با همین رویکرد به بررسی زن در زبان عربی پرداخته است. هرچند درباره

به طور پراکنده مطالبی به چشم می خورد (ر.ک: جوادی آملی، 94 - 103)، اما آثار اندکی، جداگانه به این موضوع پرداخته اند.

مقاله های فلسفه مردانه بودن گفتمان قرآنی» (ر.ک: صدر، 112 - 131) و «جنسیت و جنس زبانی در قرآن کریم» (ر.ک: زاهدی، 79 - 102) از معدود نوشته هایی است که این موضوع را مورد بررسی قرار داده اند.

از آنجا که قرآن به تصریح برخی از آیات آن، به زبان عربی مبین فرو فرستاده شده است (شعراء، 195)، تأثیرپذیری آن از ویژگیهای زبان عربی در ساختار زبان و کاربرد واژگان و سایر ویژگیها، امری طبیعی است. از این روی زبان قرآن کریم در جنسیت و تأیث نیز، تحت تأثیر زبان عربی می باشد.

جنسیت در زبان عربی

در ادبیات عرب آمده است که گاه اسمها، با افزودن حرف تأیث «تاء» به آخر اسم مذکر، مؤنث می شوند؛ مانند «راهبه» که برگرفته از «راهب» است و گاه هیئت اسم مذکر، تغییر یافته و ماده آن به هیئت جدیدی در می آید که بر تأیث دلالت می کند؛ مانند «اکبر» و «احمر» که با تغییر هیئت، به «کُبری» و «حَمراء» تبدیل می شود (مبرد، 76؛ رضی الدین استرآبادی، 321/3).

زبان عربی، در مقایسه با بسیاری از زبانهای دیگر در حوزه واژگان و ساختار، رویکرد جنسیتی بیشتری دارد. در حوزه واژگان، در موارد بسیاری در یک جنس، واژه ای برای مذکر، و واژه ای دیگر برای مؤنث وجود دارد؛ مانند درخت خرما: «نَخْل» و «فُحَال» (ر.ک: ابن منظور، 517/11)، اسب: «خَيْل» و «حِجْر» (ر.ک: ابن منظور، 170/4)، شتر: «جَمَل» و «ناقه» (ر.ک: فراهیدی، 133/2؛ 141/6) و گاو:

«ثور» و «بَقَر» (ر.ک: ابن منظور، 110/4). به نظر می رسد این تقکیک به دلیل حساسیت زبان عربی نسبت به جنسیت نیست، بلکه به دلیل نقش و کارکرد گسترده و

متفاوتی است که مذکر و مؤنث این اجناس، در زندگی عرب زبانان، داشته است.

نمونه چنین تفکیکی در زبان فارسی نیز وجود دارد. فارسی زبانان، گوسفند نر را «قوچ» (معین، 2/2742) و گوسفند ماده را «میش» نامیده (معین، 4/4496) و برای اسب ماده، واژه «مادیان» را به کار می‌برند (معین، 3/3686).

نقش جنسیت در حوزه ساختار، گسترده تر است. تفکیک جنسیتی در ساختار زبان عربی در وصف، فعل، ضمیر، اسم موصول مختص، اسم اشاره، تمیز و موارد دیگری نیز وجود دارد (ر.ک: ابن هشام انصاری، مغنی اللیب؛ ابن عقیل همدانی).

برخی این تفکیک جنسیتی را در زبان عربی نشانه ای برای اثبات فرودستی زنان دانسته و در پیوند با آن شواهدی را بیان نموده اند؛ از جمله، نصر حامد ابوزید، به کار نرفتن تنوین صرف در مورد علم مؤنث را دلیل این تبعیض می‌داند؛ وی معتقد است الحاق تنوین صرف، ناشی از خودبرتری زبان عربی است؛ این زبان چون با زنان، همانند عجمها و بیگانگان رفتار می‌کند، علم مؤنث را همچون علم عجمی، غیر قابل صرف میداند (30). اما این سخن مورد نقد قرار گرفته است: تحلیلی که برای ملحق نشدن تنوین صرف به برخی اسمها در زبان عربی بیان می‌گردد، باید به گونه ای باشد که در همه این گونه اسمها، جاری باشد. برخورد تبعیض آمیز زبان عربی را نمی‌توان در نامهای ممنوع از صرفی مانند «احمد»، «عمر»، «صحراء»، «معابد»، «غضبان»، «ابيض»، «رمضان» و بسیاری دیگر از نامهای ممنوع از صرف، جاری دانست. به نظر علمای نحو، تنوین صرف در اسمهایی که با این تنوین به کار می‌روند، نشان دهنده برخوردار بودن آن اسم از درجه بالایی از اسمیت است و سبب کاربرد خفیف آن در هنگام گویش می‌شود. اسمها با این تنوین، از دو نشانه

برخوردار خواهند شد: اعراب و تنوین؛ و این دو علامت به کلی این گونه از اسمها را از حروف و افعال دور می سازند. حروف، نه اعراب می پذیرند و نه تنوین، و افعال گرچه در برخی صیغه ها مُعَرَّب هستند، ولی هرگز با تنوین به کار نمی روند (حسن، 192/4). به همین دلیل، صاحب نظران علم نحو در اسمهایی که این تنوین را نپذیرفته اند، در جستجوی علتی برای ضعف اسمیت بوده اند.

در نظر آنان، گاه یک علت و گاه دو علت سبب ضعف این اسمها می شود.

علتهای یگانه عبارتند از: صیغة منتهی الجموع و الف ممدوده و مقصوره (ر.ک: رضی الدین استرآبادی، 131/1 - 145؛ حسن، 4/195)؛ علتهای دوگانه نیز، ترکیبی از دو علت معنوی (وصفیت و عَلمیت) و هفت علت لفظی (الف و نون زائد، وزن الفعل، عدل، ترکیب، تأنیث، عَجْمه و الف الحاق) است. وصف بودن به همراه سه علت لفظی نخست و علمیت به همراه چهار علت لفظی آخر، سبب منع از صرف می شوند (ر.ک: رضی الدین استرآبادی، 100/1 - 104؛ حسن، 4/206، 217، 216).

بنابراین عَلم عجمی و عَلم مؤنث با داشتن دو علت، ممنوع از صرف هستند.

نظریه پردازان نحو، عَلم بودن را خلاف اصل میدانند؛ چرا که اشیا، نخست نکره بوده و سپس معرفه می شوند. عجمیت هم خلاف اصل است؛ چون وزنه‌های نامها در زبانهای دیگر با وزنه‌های آن در زبان عربی متفاوت است. تأنیث نیز در سخن علمای نحو، فرع بر تذکیر و خلاف اصل است (رضی الدین استرآبادی، 106/1)؛ زیرا مذکر بدون هر گونه نشانه ای است و مؤنث با اضافه شدن علامت تأنیث، از مذکر متمایز می شود. هنگامی که در خلاف اصل - یا یک خلاف اصل که جانشین دو خلاف اصل می شود - در یک اسم جمع می شوند، سبب ضعف آن اسم در اسم بودن شده و از تنوین صرف که نشان دهنده تقویت اسم در اسم بودن است، محروم می شود.

از تحلیل پیش گفته می توان دریافت که سبب منع صرف عَلم مؤنث، علتی لفظی است و هیچ گونه ارتباطی با تبعیض جنسیتی زبان عربی ندارد. در کلام علمای نحو نیز، تأنیث در گروه علت‌های لفظی و در کنار الف و نون زائده، وزن الفعل، عدل، ترکیب و الف الحاق آمده است که همگی، اموری مربوط به لفظ هستند.

همچنین باید دقت نمود که آنچه باعث منع صرف عَلم مؤنث می شود، نشانه تأنیث است، حتی اگر آن عَلم، نام مرد باشد. عَلم‌هایی مانند «طلحة» و «معاویة» گرچه برای نامیدن افراد مذکر، استفاده می شوند، ولی چون دارای «تاء» تأنیث هستند، ممنوع از صرف خواهند بود (رضی الدین استرآبادی، 131/1 - 132؛ حسن، 228/4)؛ بنابراین باید بین پدیده لفظی تأنیث و جنسیت مؤنث، تفاوت گذاشت و احکام یکی را به دیگری سرایت نداد.

نکته دیگر اینکه اگر زبان عربی، برخوردار از تبعیض آمیز با ملیتها و زنان داشت، باید هر کلمه عجمی و هر اسم مؤنثی، مشمول چنین برخوردی می شد؛ در حالی که بسیاری از اسم‌های مؤنث و عجمی، از این حکم خارج هستند. نام‌های مؤنث غیر عَلم، مانند نام‌های مشتق مؤنث، تنوین صرف می پذیرند. در جمله «جَاءَتْ مَدِيرَةٌ»، «مدیره» گرچه مؤنث است، ولی با تنوین صرف، به کار رفته است. همچنین اسم‌های عجمی که در زبان اصلی خود علم نبوده اند و علم‌های عجمی که کمتر از چهار حرف دارند نیز، مانند «فیروز» و «هند» غیر منصرف نیستند (ر.ک: رضی الدین استرآبادی، 131/1؛ حسن، 230/4 - 232).

نکته دیگری که به عنوان نشانه فرودستی زنان در زبان عربی به آن استناد می شود، قاعدة «التأنيث فرع التذكير» (رضی الدین استرآبادی، 106/1) است (غذامی، 16). بر اساس این

قاعده، اصل و اساس کلمات در زبان عربی، مذکر دانسته شده است. در نقد این مطلب، نخست می توان گفت که مقصود از تأنیث و تذکیر در این قاعده، جنسیت مذکر و مؤنث نیست؛ دوم اینکه فرع بودن در این قاعده، به معنای فرع بودن در ارزش نیست. این قاعده تنها یک قاعده لفظی بوده و به این معناست که در زبان عربی اصل و اساس کلمات، مذکر است و مؤنث آنها با افزودن علامتی به مذکر شناخته شده و تا زمانی که چنین نشانه ای به آنها اضافه نشود، کلمات مزبور، مذکر شمرده می شوند. به همین ترتیب، نظریه پردازان نحو در بحث افراد، تشبیه و جمع، اصل را مفرد میدانند و تشبیه و جمع را با اضافه شدن علامتی به مفرد، به دست می آورند؛ چنان که ابن هشام انصاری «نحن» را فرع بر «أنا» و «هی»، «هما»، «هم» و «هنّ» را فرع بر «هو» و «انت»، «انتما»، «انتم» و «انتنّ» را فرع بر «انت» می داند (اوضح المسالک، 89/1). فرع بودن مؤنث بر مذکر و فرع بودن تشبیه و جمع بر مفرد، در کلام علمای نحو، موجب فهم درست معنای فرع و اصل می شود. ابن جنّی، اصل را در قاعده فوق، مرادف با «أول» دانسته و آن را واژه های میدانند که به واژه دیگری باز نمی گردد و پیش از آن لفظ دیگری نیست که به آن رجوع کند (242/3).

قاعده تغلیب نیز یکی دیگر از شواهد فرودستی زنان دانسته شده است. بر اساس آن، مردها بر زنان مقدم شده اند. بنا بر این قاعده، هنگامی که در زبان عربی درباره گروهی مرکب از مذکر و مؤنث سخن به میان می آید، می توان در مورد آنها، از واژه مذکر استفاده کرد؛ حتی اگر تنها یکی از آنها مذکر و بقیه مؤنث باشند (ابوزید، 31).

در نقد این سخن، باید بین تذکیر و تأنیث لفظی و جنسیت مذکر و مؤنث، تفاوت گذاشت. کاربرد لفظ مذکر در زبان عربی، اعم از این است که مدلول آن،

مذکر (حقیقی یا مجازی) یا جنسیت آن، نامعلوم باشد. از آنجاکه واژه مؤنث، دارای علامت بوده و لفظ مذکر بی علامت است، تنها هنگامی از واژه مؤنث دارای علامت اضافه، استفاده می شود که مؤنث بودن مدلول روشن باشد؛ اما چنانچه جنسیت آن مشخص نبود، از لفظ مذکر که بی علامت است، استفاده می شود (رضی الدین استرآبادی، 3/ 332؛ زرکشی، 2/ 331). کاربرد لفظ جمع مذکر در قاعده تغلیب نیز می تواند از این باب باشد. الفاظ جمع مؤنث غیر از نشانه جمع، دارای علامت تأیید نیز هستند و نمی توان از آن، برای ارجاع به گروهی مرکب از زن و مرد، بهره جست؛ ولی واژگان جمع مذکر، چون بی علامت هستند، می توان از آنها، برای ارجاع به گروه مرکب از زنان و مردان استفاده نمود.

نکته دیگر اینکه برداشت مذکور در مورد قاعده تغلیب، هنگامی درست است که دلیل دیگری برای تغلیب لفظ مذکر در میان نباشد؛ در حالی که می توان دلیل دیگری نیز، بیان نمود. در کلمات «الْقَمَرَيْن» و «عُمَرَيْن» نیز، قاعده تغلیب جاری شده است. قمرین به معنای شمس و قمر، و عمرین به معنای ابوبکر و عمر هستند. وجه مشترکی که در این گونه مثالها برای غلبه یک واژه بر واژه ای دیگر وجود دارد، تخفیف در لفظ است. عمر و قمر راحت تر از ابوبکر و شمس بیان می شوند و به همین علت چون کاربرد این زوجها بسیار بوده، واژه خفیف تر بر واژه دیگر غلبه یافته است. این وجه در مورد غلبه لفظ مذکر نیز جاری است. لفظ مذکر به دلیل نداشتن علامت تأیید، راحت تر از لفظ مؤنث، بیان می شود (سیبویه، 22).

بررسی تطبیقی زبان قرآن و زبان عربی در مسئله جنسیت

چنان که اشاره شد، زبان قرآن عربی است و طبعاً در این کتاب آسمانی از ساختارها و واژگان این

زبان برای انتقال مفاهیم استفاده شده است. بنابراین چنانچه زنان در زبان عربی، موقعیت فرودستی داشته و این موقعیت، مغایر با بینش قرآنی در مورد زن باشد، استفاده از چنین زبانی در قرآن، نه تنها با اهداف قرآنی ناسازگار بوده، بلکه از آنجا که زبان قرآن از جنبه تقدس نیز برخوردار است، سبب تقویت دوچندان این موقعیت فرودستی نیز خواهد بود.

بر فرض پذیرش موقعیت فرودست زنان در زبان عربی، باید به تفاوت حوزه ساختاری و واژگانی زبان و تأثیر آن در بحث، توجه نمود. تغییر در ساختار زبان بسیار مشکل تر و کندتر از تغییر در حوزه واژگان است (ر.ک: باطنی، 16 - 18). قرآن خود را کتاب هدایت معرفی کرده است (بقره، 2) و همین هدف، آن را کاملاً از کتابهای ادبی، متمایز می سازد. حال اگر قرآن در صدد اصلاح ساختار جنسیتی زبان و تغییر آن بر می آمد، از هدف اصلی خود باز می ماند و مردم نیز در فهم آن، دچار مشکل می شدند. در حالی که خداوند آشکارا تصریح نموده است که هیچ پیامبری را نفرستاده است، مگر با پیامی به زبان قوم خودش تا احکام و حقایق را برای آنها تبیین کند (ابراهیم، 4)؛ یعنی خداوند پیامبران را با همان زبانی که قوم با آن سخن می گفته اند، فرستاد تا با مردم به زبان خود آنان، سخن بگویند (طوسی، التبیان، 273/6؛ طبرسی، 58/6؛ طباطبائی، المیزان، 12 / 15). همچنین اگر قرآن با ساختاری متفاوت، نازل می شد، به دلیل استقبال نشدن از سوی مردم، ساختارهای جدید قرآنی، به زبان مردم راه نمی یافتند؛ بنابراین قرآن ناگزیر از کاربرد همان ساختارهای رایج در زبان عربی است و در واقع وحی الهی با ویژگیها و حدود و ثغور این زبان بیان گردیده و تنزل یافته و به حدود و امکانات زبان بشری، محدود شده است. بدین ترتیب ساحت قرآن کریم از اشکالاتی که ممکن است

به لحاظ گوناگون بر زبان عربی وارد شود، مبراست. گرچه برای پیشگیری از تأثیرات منفی این گونه ساختارها، قرآن از راه حل‌هایی استفاده کرده است. به عنوان مثال، اگر نادیده انگاشته شدن زنان، از تأثیرات منفی قاعده تغلیب باشد، قرآن در مواردی با وجود استفاده از چنین قاعده‌ای، به شمول مدلول لفظ، نسبت به زنان نیز تصریح کرده است. در آیه 195 سوره آل عمران: «أَنْتِ لَا أُضْيَعُ عَمَلًا عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ» و آیه 35 سوره احزاب: «إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا»، زنان جداگانه از سوی خداوند مورد خطاب مستقل قرار گرفته اند.

اما در حوزه واژگان، میراث ادبی پیش از اسلام، سرشار از واژگانی است که به روشهای گوناگون، نشان دهنده فرودستی زنان در این حوزه است. در بسیاری از اشعار سروده شده پیش از اسلام، در توصیف زنان، از واژگانی مانند «مُهْفَهْفَةٌ بَيِّنَاءٌ» (زن سفید پوست و میان باریک)، «مبتلة العظام» (زن با استخوان بندی خوش ترکیب)، «بصنة المتجرد» (زن با بدن نرم)، «خمصانة» (زن با شکم کوچک)، «هيفاء» (زن باریک اندام) و «مواعيد عرقوب» (مثل برای عهدشکنی)، استفاده شده است؛ در این اشعار زن به عنوان بازیچه ای در دست مردان هوس باز و یا معشوقه ای بی وفا و مانند آن، به کار می رفته است (جوهری، 180/1؛ ر.ک: یوسف، 21 - 24، مقاله جایگاه ارزشی زن). در واژگان به کار رفته در قرآن، نه تنها چنین الفاظی برای زنان به کار نرفته است، بلکه واژگان بسیاری که بر صفات عالی انسانی دلالت دارند، مانند «الخاصعات»، «الصابرات»،

«الصائمات» (احزاب، 35) و «قانتات» (نساء، 34) به کار رفته است. کاربرد چنین الفاظی در مورد زنان، در چنان زمینه‌ای، نوعی اصلاح در حوزه واژگانی عرب جاهلی را به همراه داشت.

زنان و الفاظ مذکر قرآن

اشاره

در بین دانشمندان اسلامی اختلافی نیست که الفاظ مذکر متصرف (صرف پذیر)، مانند «أَمْنُوا»، «الْمُؤْمِنُونَ» و ضمایر و اسمهای اشاره مذکر، مانند «كُمُ» به اصل وضع، شامل زنان نمی‌شوند. آنان همچنین اتفاق نظر دارند که این الفاظ با وجود قرینه، بر زنان نیز دلالت می‌کنند. موارد اختلافی جایی است که در آیات قرآن قرینه‌ای مبنی بر شمول این الفاظ نسبت به زنان وجود نداشته باشد (ر.ک: زرکشی، 3 / 331). پیروان مذاهب شافعی، اشعری، بسیاری از حنفی مذهب‌بان و معتزله (ر.ک: آمدی، 2 / 265 - 266) و نیز، ابن جنید (شهید ثانی، 351 / 5) معتقدند که در بحث موردنظر، این الفاظ بر زنان دلالت نمی‌کنند. اما پیروان مذهب حنبلی، ابن داوود و برخی دیگر از اهل سنت (ر.ک: آمدی، 2 / 265) و نیز، شیخ طوسی (الخلاف، 5 / 470)، علامه حلی (3 / 59) و محقق اردبیلی (13 / 486) دیدگاهی مغایر با آنچه گفته شد، دارند.

1. دلایل عدم شمول واژگان مذکر

گروه نخست، در توجیه دیدگاه خود به دلایلی از کتاب و سنت استناد نموده‌اند. در آیه «إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ» (احزاب، 35)، عطف جمع مؤنث بر جمع مذکر، نشان دهنده شامل نشدن جمع مذکر نسبت به زنان است. چنانچه جمع مذکر، زنان را نیز دربر می‌گرفت، چنین عطفی بدون فایده می‌بود (آمدی، 2 / 266).

دلیل دوم این گروه، روایتی از ام سلمه است. وی از پیامبر صلی الله علیه وسلم می‌پرسد که چرا قرآن درباره مردان سخن می‌گوید، ولی درباره زنان نه؟ و به دنبال آن آیه «إِنَّ»

الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ» نازل می شود (نسائی، 431/6؛ ثعلبی، 45/8؛ ابن جوزی، 199/6 - 200). اگر الفاظ مذکر قرآن، زنان را نیز در بر می گرفت، سؤال ام سلمه و تقریر پیامبر صلی الله علیه وآله درست نبود (آمدی، 266/2).

این دو دلیل، از سوی منتقدان مورد نقد قرار گرفته است. تصریح به زنان پس از الفاظ جمع مذکر مانند «إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ» (احزاب، 35)، می تواند برای تبیین و تأکید باشد. چنین استعمالی با شمول جمع مذکر نسبت به زنان تنافی ندارد. مانند آیه «مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ» (بقره، 98) که با وجود واژه ملائکه، جبرئیل و میکائیل نیز ذکر شده است (طوفی، 522/2).

قائلین به شمول واژگان مذکر قرآن نسبت به زنان نیز، پرسش ام سلمه را به گونه ای دیگر تفسیر نموده اند. در نظر آنان، پرسش اصلی وی این است که چرا زنان به طور جداگانه، در قرآن ذکر نشده اند، نه اینکه چرا قرآن از زنان سخنی به میان نیاورده است (ابن امیر الحاج، 269). برای این توجیه، مستندی نیز وجود دارد؛ روایاتی که سؤال ام سلمه را نقل کرده اند ناظر به آیه 35 سوره احزاب ابن جوزی، 199/6) و نیز آیه 195 سوره آل عمران (ابن جوزی، 74/2)، هستند که هردو، مدنی به شمار می آیند و آیه 40 سوره غافر (طبرسی، 797/8) و آیه 10 سوره بروج (طبرسی، 704/10) که در آنها به صراحت، به زنان نیز در کنار مردان اشاره شده است، همگی در مکه نازل شده اند.

2. دلایل شمول واژگان مذکر

قطع نظر از این نقدها، طرفداران شمول، دلایلی را نیز بیان نموده اند؛ نخست اینکه آنان، زبان قرآن را بر اساس فرهنگ محاوره می دانند؛ در این فرهنگ اگر از واژه مذکر استفاده می شود، در مقابل مؤنث

نیست، بلکه اعم از آن است. قرآن در برخی از آیات از الفاظی عام، مانند «انسان» و «نفس» استفاده کرده تا نشان دهد که فرهنگ محاوره آن، اعم از مذکر و مؤنث است مانند آیه 38 سوره مدثر و آیه 39 سوره نجم و آیه 195 سوره آل عمران که پس از الفاظ مذکر به شمول آن نسبت به زن و مرد، تصریح نموده است (ر.ک: جوادی آملی، 93 - 98).

برخی نیز به دلیلی دیگر، استناد کرده اند. بنا بر این دلیل، اسلام دین زنان و مردان بوده و آموزه های آن برای هدایت هر دو جنس آمده است؛ از سوی دیگر در زبان عربی برای اشاره به اجتماع زنان و مردان، از واژه مذکر استفاده می شود. با توجه به این دو نکته، الفاظ مذکر قرآن، زنان و مردان، هر دو را شامل می شوند علامه حلی، 59/3).

در پاسخ به این دو دلیل نیز، برخی معتقدند که هر چند در قرآن الفاظی وجود دارد که هر دو جنس را شامل شده و در برخی از آیات به هر دو جنس اشاره شده است، ولی از سویی دیگر در بسیاری از آیات، قرینهای وجود دارد که بر اساس آن، تمامی الفاظ مذکر در یک سیاق، مختص مردان هستند. برای نمونه در آیه 6 سوره مائده، همه الفاظ خطاب، جمع مذکر بوده و فراز پایانی آیه، عبارت «لَمَسَّكُمْ النِّسَاء» (با زنان نزدیکی نمودید) است، که نشان میدهد مخاطب همه الفاظ مذکر، مردان هستند (صدر، 116 - 117).

بی تردید، مخاطب آموزه های اسلام، هم مردان و هم زنان هستند (انعام، 19؛ اعراف، 158)؛ اما لازمه آن این نیست که مخاطب الفاظ قرآن، زنان و مردان با هم باشند، چه بسا شمول آیات نسبت به زنان را می توان از دلایل دیگری دریافت؛

زیرا همه دانشمندانی که معتقد به شامل نشدن الفاظ جمع مذکر نسبت به زنان هستند (آمدی، 2/ 266؛ شهید ثانی، 5/ 351)، باور دارند که آموزه های دین برای هردو جنس است، ولی این عمومیت را نه از الفاظ مذکر، بلکه از دلایل دیگری می توان دریافت (ادامه مقاله).

افزون بر این، دو دلیل دیگر وجود دارد؛ نخست اینکه آیات قرآن حاکی است که افراد مورد خطاب در آیات، یکسان نیستند. گاه شخص پیامبر صلی الله علیه وسلم (انفال، 65) و گاه زنان آن حضرت صلی الله علیه وسلم (احزاب، 30) مخاطب هستند. در برخی از آیات، تنها مردان (نساء، 43)، و در آیاتی دیگر، هم مردان و هم زنان مورد خطاب قرار گرفته اند؛ مانند آیه «فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنْكُمْ مِّمَّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ بَعْضُكُمْ مِّنْ بَعْضٍ فَالَّذِينَ هَآجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِّنْ دِيَارِهِمْ وَأُوذُوا فِي سَبِيلِي وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ» (آل عمران، 195) که به قرینه «مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ»، مخاطب، زنان و مردان هستند (طبرسی، 2/ 914). چه بسا اگر این تصریح نبود، مخاطب آیه با توجه به قرینه «فَاتَلُوا» تنها مردان تصور می شدند؛ زیرا جهاد بر زنان واجب نیست (مشهدی، 3/ 295؛ نجفی، 21/ 7).

همچنین آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْعَ خَرْقُ قَوْمٍ مِّنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِّنْ نِّسَاءٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِاللُّقَابِ» (حجرات، 11) نیز، هردو جنس را خطاب قرار داده است. ظاهر آیه این است که قوم و نساء، مشمول خطاب «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» هستند. همچنین طبرسی، شأن نزول این آیه را برخی از زنان پیامبر صلی الله علیه وسلم می داند که ام سلمه را مورد تمسخر قرار دادند (202/9). علی بن ابراهیم قمی نیز، شأن نزول آن را زنان پیامبر صلی الله علیه وسلم می داند که یکی از زنان آن حضرت صلی الله علیه وسلم را با لقب «بنت اليهودیه» خطاب می کردند (2/ 321 - 322؛ ر.ک: فیض کاشانی، 5/ 52).

آیه دیگری که هر دو جنس را مورد خطاب قرار داده، آیه «وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ» (نساء، 32) است. درباره این آیه دو شأن نزول وجود دارد؛ شأن نزول نخست درباره ام سلمه است که به پیامبر صلی الله علیه وسلم می گوید: «ما زنان به همراه مردان نمی جنگیم و نصف ارث نصیب ماست. ای کاش مرد بودیم و همراه آنان می جنگیدیم!»

(طوسی، التبیان، 184/3؛ ابن العربی، 412/1؛ طبرسی، 63/3 - 64). شأن نزول دوم درباره گروهی از مردان است که آرزو می کردند همان طور که در دنیا بر زنان برتری یافته اند، در آخرت هم برتری می یافتند! (ثعلبی، 299/3؛ طبرسی، 63/3 - 64). بنا بر هر دو شأن نزول و همچنین به قرینه موجود در ادامه آیه، زنان نیز مخاطب آن قرار می گیرند.

مستند دیگر، آیه «لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِنَفْسِهِمْ خَيْرًا وَقَالُوا هَذَا إِفْكٌ مُّبِينٌ» (نور، 12) است. در این آیه به جای اینکه خدای متعال به قصد توییح، بفرماید: «لولا إذ سمعتموه ظننتم بانفسکم خیرا» و مخاطب را مذکر ذکر کند (زمخشری، 218/3)، به جای ضمیر «تُم»، از اسم ظاهر «مؤمنون» و «مؤمنات» استفاده نموده است (طباطبائی، المیزان، 91/15)؛ و «الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ»، همان مخاطبان ضمیر «سَمِعْتُمُوهُ» هستند. با توجه به این آیات که هر دو جنس را مخاطب قرار داده اند، می توان با اجرای قاعده تغلیب، الفاظ مذکر قرآن را شامل زنان نیز دانست، مگر اینکه قرینهای این الفاظ را به مردان اختصاص دهد.

دلیل دیگر، روایاتی است که آیه 79 سوره نور بر آن تطبیق شده و زنان را نیز مشمول حکم مربوط به مردان دانسته است. از جمله در روایتی، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله پس از این سخن که: «مَا مِنْ مُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ وَلَا حُرٍّ وَلَا مَمْلُوكٍ إِلَّا وَلِلَّهِ عَلَيْهِ حَقٌّ وَاجِبٌ

أَنْ يَتَعَلَّمَ مِنَ الْعِلْمِ وَيَتَفَقَّهَ فِيهِ»، آیه 79 سوره آل عمران را تلاوت فرمود: «وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلَّمُونَ الْكِتَابَ» (محدث نوری، 4/ 232 - 233). پیامبر در این روایت، زنان را داخل در خطاب جمع مذکر: «كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلَّمُونَ» دانسته است.

در روایتی دیگر امام صادق علیه السلام کلام خود: «لَيْسَتْ أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُغْنُوا الْحُلْمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ كَمَا أَمَرَكُمْ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَ مَنْ بَلَغَ الْحُلْمَ فَلَا يَلِجْ عَلَيْهِ أُمُّهُ وَلَا عَلِيٌّ أُخْتُهُ وَلَا عَلِيٌّ خَالَتُهُ وَلَا عَلِيٌّ سِوَى ذَلِكَ إِلَّا بِإِذْنٍ» (کلینی، 5/ 529) را به آیه 58 سوره نور: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَيْسَ تَأْذِنُكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلْمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ» مستند نموده است. ضمیر «کم» در آیه شریفه، مادر، خواهر و دیگران را دربر می گیرد.

روایتی نیز، واژه «الْمَسَاكِينِ» موجود در آیه «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا» (توبه، 60) را شامل مردان و زنان دانسته است: «وَالْمَسَاكِينُ هُمْ أَهْلُ الدِّيَانَاتِ قَدْ دَخَلَ فِيهِمُ الرَّجَالُ وَالنِّسَاءُ» (طوسی، تهذیب الاحکام، 4/ 50).

افزون بر این، استفاده ائمه علیهم السلام از اسمهای عام - که شامل هر دو جنس می شود. در همان مواردی که قرآن از الفاظ مذکر استفاده نموده، نشان دهنده اجرای قاعده تغلیب در قرآن است (ادامه مقاله).

در آیه «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا» (مائده، 33) موصول و افعال به کار رفته، مذکر هستند؛ از این رو در بین فقیهان این بحث در گرفته که حد ذکر شده برای محارب، ویژه مردان است، یا شامل زنان نیز می شود (ر.ک: طوسی، الخلاف، 5/ 470 - 472؛ ابن ادریس حلی، 3/ 510 فاضل هندی، 10/ 634 - 635). در همین باره از امام باقر علیه السلام روایتی در دست است:

مَنْ شَهِرَ السَّلَاحَ فِي مِصْرٍ مِنَ الْأَمْصَارِ فَعَقَرَ أَقْتَصَّ مِنْهُ وَنُفِيَ مِنْ تِلْكَ الْبَلَدَةِ» (کلینی، 248/7)؛ در این حدیث، اسم موصول مشترک «مَنْ» به کار رفته است؛ از این رو صاحب نظران با استناد به این روایت، حکم ذکر شده در آیه را، برای زنان نیز ثابت دانسته اند (طباطبائی، ریاض المسائل، 13/614 - 615). استفاده امام علیه السلام از اسم موصول مشترک «مَنْ» در همان موردی که قرآن «الَّذِينَ» را به کار برده است، نشان میدهد که مراد قرآن از «الَّذِينَ» عام بوده و قاعده تغلیب درباره آیه نافذ خواهد بود.

با توجه به دلیلهای یادشده و گستردگی کاربرد قاعده تغلیب در زبان عربی (ثعالبی، 373)، می توان با به کارگیری این قاعده، قسم اول الفاظ مذکر قرآن را شامل زنان نیز دانست.

اما درباره الفاظ مذکر غیر متصرف، مانند «رَجُلٌ» و «قوم»، گفتاری مستقل لازم است. در فقه پیرامون شمول واژه رجل و قوم نسبت به زنان، بحثهایی صورت گرفته است. بیشتر این بحثها در دو موضوع نَزْحِ بَطْنِ (آب کشیدن از چاه) خوانساری، 308/3؛ بحرانی، 382/1 و شرط مرد بودن قاضی (نجفی، 12/40؛ فاضل النکرانی، القضاء و الشهادات، 48) است. واژه رجل به دلالت لفظی، شامل زنان نمی شود؛ حتی برخی در این باره، ادعای اجماع نیز نموده اند (زرکشی، 331/2). بیشتر محققانی که احکام بیان شده درباره این واژه را درباره زنان نیز جاری دانسته اند، به قاعده لفظی تغلیب استناد جسته، و از قواعد غیر لفظی، مانند الغای خصوصیت بهره برده اند (فضل الله، 68، صانعی، 37/1؛ مهریزی، 41).

درباره واژه قوم نیز سه دیدگاه وجود دارد: دیدگاه نخست، این واژه را به مردان اختصاص می دهد (فراهیدی، 231/5؛ ابن منظور، 12/505)؛ دیدگاه دوم، قوم را به معنای جماعت زنان و مردان میداند (ابن درید، 977/2)؛ و دیدگاه سوم، زن را تبعاً

داخل قوم میدانند (عسکری، 228). پیروان دیدگاه نخست، به آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرُوا قَوْمًا مِّنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءً» (حجرات، 11) و شعر زهیر: «وما أدري وسوف إخال أدري / أقوم آل حصن أم نساء فراهیدی، 231/5)، استناد می کنند. بنا بر این دلیل، اگر قوم، زنان را در بر می گرفت، نیازی به ذکر جداگانه آنان نبود (ابن منظور، 505/12). دیدگاه دوم به کاربردهای دیگر این واژه در قرآن، مانند «قَوْمٌ فِرْعَوْنٌ» (دخان، 17) و آیاتی همچون: «يَا قَوْمَنَا أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ» (احقاف، 31) استناد می نماید. ظاهر این واژه در این آیات، شامل زنان نیز می شود (ابن درید، 97/2 - 978؛ مصطفوی، 344/9 - 345).

در این میان راغب اصفهانی به جز آیه 11 سوره حجرات، در آیات دیگر قرآن، واژه قوم را اعم از زنان و مردان میدانند (693). البته می توان برای شعر زهیر و آیه 11 سوره حجرات توجیهی ارائه کرد تا با شمول قوم نسبت به زنان سازگار باشد.

شاید مراد زهیر این باشد که آل حصن با توجه به صفاتی که دارند، باید اسم خود را زنان می گذاشتند نه «قوم». همچنین درباره آیه 11 سوره حجرات، شاید مراد آیه، استهزای مردان نسبت به همدیگر و زنان نسبت به یکدیگر نباشد.

ممکن است در نظر آیه، دو مورد استهزایی که در جامعه عرب فراوان بود، استهزای قبایل نسبت به یکدیگر و زنان نسبت به هم باشد. در این صورت، زنان ممکن است شخصی را به دلیل انتسابش به قبیلتهای مورد تمسخر قرار دهند که در این صورت، مشمول فراز نخست آیه می شود؛ همچنین ممکن است به دلیل حسادت، زنی را مسخره کنند که شامل فراز دوم آیه خواهد بود. گرچه این احتمال با ظاهر آیه تناسب دارد، اما هیچ یک از شأن نزولهای مطرح شده درباره آیه (طبرسی، 202/9 - 203؛ سیوطی، 91/6) آن را تأیید نمی کنند.

3. قواعد استنباط احکام زنان از الفاظ مذکر

با توجه به اینکه برخی از الفاظ مذکر به دلالت لفظی، شامل زنان نمی شوند، از این رو صاحب نظران به یاری بعضی از قواعد، احکامی را که برای این دسته از الفاظ مذکر بیان شده برای زنان نیز ثابت کرده اند. این قواعد عبارتند از: قواعد اشتراک، الغای خصوصیت، تنقیح مناط و اراده جنس.

قاعدة اشتراک

بیشتر احکام شرعی با دلالت لفظی، همه مکلفین را در بر نگرفته و خطاب به شخص یا گروهی خاص و یا در مورد شخص یا گروهی خاص هستند؛ برای مثال، امام صادق علیه السلام در پاسخ زراره که به خاطر فراموشی با لباس نجس نماز خوانده بود، می فرماید: نمازش را دوباره خوانده و لباسش را تطهیر کند (حر عاملی، 3/ 479 - 480). طبق قاعدة اشتراک، این روایت اگرچه بنا به دلالت لفظی، تنها حکم زراره را بیان می کند، ولی حکم مزبور برای همه مکلفین نافذ خواهد بود (موسوی بجنوردی، 2/ 64). بدین ترتیب این قاعده، اشتراک همه مکلفین را در احکام شرعی اثبات می کند (فاضل لنکرانی، القواعد الفقهیه، 305). هرچند در این بحث، تنها بررسی اشتراک مردان و زنان مدنظر است، اما تعابیر به کار رفته از سوی فقیهان حاکی است که قاعده کلی اشتراک با قاعده اشتراک زنان و مردان در الا- پیوند است (نجفی، 35/ 258).

برای اثبات قاعدة اشتراک زنان و مردان، به دو دلیل نقلی و ارتکاز متشرعه استناد شده است (ر.ک: موسوی بجنوردی، 2/ 53 - 63): در دلیل نقلی، به گروهی از آیات و روایات استناد می شود؛ از جمله آیه «لَا تُذِرْكُم بِهِ وَمَنْ بَلَغَ» (انعام، 19). در این آیه اسم موصول «مَنْ» مردان و زنان، هر دو را شامل شده و انداز موجود در آیه، مربوط به همه مردان و زنانی است که از آن اطلاع یابند (حسینی جرجانی،

230/1 - 231؛ حائری یزدی، 125). همچنین در آیه «قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا» (اعراف، 158)، واژه «الناس» هم مردان، و هم زنان را در بر می گیرد و این معنا با «جمیعاً» تأکید می شود. در این پیوند این پرسش مطرح می شود که چگونه رسالت پیامبر صلی الله علیه و آله برای همه مردان و زنان بوده، ولی بیشتر آیات آن منحصر به مردان است (بیضاوی، 38/3؛ اردبیلی، 7/1 - 8 مکارم شیرازی، 235 - 236). در گروهی از روایات نیز آیاتی که خطاب به مردان است، شامل زنان نیز دانسته شده است. این روایات حاکی است حتی در آیاتی که خطاب به مردان است، مردان و زنان به طور یکسان، در محتوای آیه شریک هستند؛ برای مثال، آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ» (حجرات، 2)، گرچه در ظاهر خطاب به مردان است، ولی امام حسین علیه السلام آن را خطاب به عایشه نیز، به کار برده است (کلینی، 1/303). آیه 6 سوره مائده نیز، گرچه خطاب به مردان است، ولی حکم وضو و تیمم در آن، درباره زنان نیز نافذ است. همچنین در آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ» (بقره، 1983)، به قرینه آیه «أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِيَّاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِيَّاسٌ لَهُنَّ... فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ» (بقره، 187)، که با آیه نخست در یک سیاق است، مخاطب، مردان هستند؛ ولی حکم وجوب روزه که در آیه اول بیان شده، شامل زنان نیز می شود (ر.ک: مفید، 294).

دلیل دوم نیز که از سوی از صاحب نظران ارائه شده، ارتکاز متشرعه است موسوی بجنوردی، 55/2؛ فاضل لنکرانی، القواعد الفقهيّه، 298). عرف مردم، آیه ای را که خطاب به مردان بیان شده، ویژه مردان ندانسته و زنان را نیز شامل آن می دانند؛ جز در مواردی که دلیلی خلاف آن را ثابت کند.

درباره فراگیری و شیوع قاعده اشتراک، تردید شده است؛ زیرا جنسیت از جمله قیدهایی است که در بسیاری از احکام، مانند جَهْر و إخفات، وضو، پوشش در هنگام نماز، احرام، نماز جمعه، جهاد، امامت جمعه و جماعت، دخالت داشته و تمایز زن و مرد را در حکم سبب شده است (ر.ک: موسوی بجنوردی، 66/2 - 67). برخی در پاسخ به این شبهه، معتقدند که با توجه به گوناگونی احکام، به خاطر تفاوت‌های مکلفین، این موارد «تخصصاً» از عنوان قاعده اشتراک خارج است، نه «تخصیصاً». بنابراین به فراگیری این قاعده آسیبی نمی‌رساند (موسوی بجنوردی، 68/2؛ فاضل لنکرانی، القواعد الفقہیہ، 308).

تنقیح مناط

تنقیح مناط عبارت از تسری حکم رویدادی، به خاطر یکی بودن ملاک، به موردی دیگر است (جناتی، 300)؛ بنابراین چنانچه ملاک حکمی کشف شده و جنبه مردانگی در آن نقشی نداشته باشد، حکم مزبور از مردان به زنان سرایت می‌کند (فاضل لنکرانی، القواعد الفقہیہ، 300). برخی از فقیهان درباره شمول جزای محاربه نسبت به زنان، ملاک حکم مزبور را قطع ریشه فساد دانسته و مردانگی را در آن دخیل نمی‌دانند و به همین دلیل، حکم مورد نظر را به زنان نیز، سرایت می‌دهند (گلپایگانی، 227/3 - 228). همچنین در بحث تطهیر لباس آلوده به ادرار نوزاد پسر - که فقیهان، ریختن آب را کافی دانسته و فشار دادن آن را لازم نمیدانند - برخی از صاحب نظران با کشف ملاک، حکم را از نوزاد پسر به نوزاد دختر نیز، سرایت داده‌اند (شهید اول، 123/1؛ مراجع، 106/1).

نکته ای که رعایت آن در اجرای این قاعده لازم است، قطعی بودن ملاک است؛ زیرا چنانچه حکمی با ملاک ظنی تسری داده شود «قیاس» خواهد بود که به لحاظ عقلی و شرعی حجت نیست (امام خمینی قدس سره 45/2 - 46).

در این قاعده، کشف ملاک قطعی حکم لازم نیست؛ همین اندازه که خصوصیت نداشتن مردانگی احراز شد، حکم، شامل زنان نیز می شود کوه کمری، 460). عرف با در نظر قراردادن مناسبات موجود بین حکم و موضوع مرد بودن را در این مناسبات دخیل ندانسته و از آن نفی خصوصیت می کند؛ مانند الغای خصوصیت از مرد بودن در جایز نبودن اکتفا کردن به غیر لباس، مانند شاخ و برگ گیاهان در نماز و تسری حکم مزبور به زنان (محقق داماد، الصلاة، 433/1)، یا الغای خصوصیت از مرد بودن در شک بین رکعتهای نماز و تسری حکم آن به زنان (مدنی کاشانی، 148/2).

اراده جنس

در بعضی از موارد که «ال» بر کلمه مذکر آمده است، برخی از فقیهان، شمول حکم نسبت به زنان را از قاعده «اراده جنس» برداشت کرده اند نجفی، 317/18، 343؛ محقق داماد، الحج، 334/3؛ به این بیان که واژه مزبور (کلمه مذکر دارای «ال») در مقام بیان جنس خود بوده است که هم شامل مردان و هم شامل زنان می شود. اصل این قاعده به علم «نحوه باز می گردد. یکی از اقسام «ال»، ال جنس» است (ابن هشام انصاری، مغنی اللیب، 30/1). هنگامی که این نوع «ال» در ابتدای واژه ای قرار گیرد، ماهیت واژه، بدون در نظر گرفتن افراد، لحاظ می شود. مانند «الْحَدِيدُ أَصْلُ مِنَ الذَّهَبِ». مراد از «الحديد» و «الذهب» در این مثال، حقیقت و ماهیت هریک است، به گونه ها و افراد آن.

با این همه، استفاده از قاعده اراده جنس برای تسری حکم مردان به زنان، صحیح به نظر نمی رسد؛ زیرا تنها در صورتی می توان ادعا کرد چنین جنسی، نسبت به زن یا مرد بودن اعم است که پیش از آن قاعده تغلیب درباره واژه مزبور اجرا شده باشد؛ و گرنه جنسی که از لفظ مذکر فهمیده می شود، مقید به قید مذکر بودن خواهد بود.

آمدی، علی بن محمد (م. 631ق.)، الاحكام فى اصول الاحكام، تحقيق عبدالرزاق عفيفي، الرياض، المكتب الاسلامي، 1387ق؛ ابن ادريس حلي، محمد بن منصور (م. 598ق.) السرائر، قم، نشر اسلامي، 1410ق؛ ابن العربي، محمد بن عبدالله (م. 543ق.)، احكام القرآن، تحقيق على محمد بجاوي، بيروت، دار احياء التراث العربي؛ ابن امير الحاج، محمد بن محمد (م. 879ق.)، التقرير والتحبير في علم الاصول، بيروت، دارالفكر، 1417ق؛ ابن جنى، عثمان (م. 392ق.)، الخصائص، تحقيق محمد على نجار، بيروت، عالم الكتب؛ ابن جوزى، عبدالرحمن بن علي (م. 597ق.)، زادالمسير في علم التفسير، تحقيق محمد بن عبدالرحمن، بيروت، دار الفكر، 1407ق؛ ابن دريد، محمد بن حسن (م. 321ق.)، الجمهرة اللغوية، تحقيق رمزي بعلبكي، بيروت، دار العلم للملايين، 1987م؛ ابن عقيل همداني، عبدالله (م. 769ق.)، شرح ابن عقيل على الفية ابن مالك، مصر، المكتبة التجارية الكبرى، 1384ق؛ ابن منظور، محمد بن مكرم (م. 711ق.)، لسان العرب، قم، نشر ادب الحوزة، 1405ق؛ ابن هشام انصاري، عبدالله بن يوسف (م. 761ق.)، اوضح المسالك الى الفية ابن مالك، تحقيق محمد محيي الدين، بيروت، دار الجيل، 1979م؛ همو، مغني اللبيب عن كتب الاعاريب، تحقيق محمد محيي الدين، قم، كتابخانه مرعشى نجفى، 1404ق؛ ابوزيد، نصر حامد، دوائر الخوف (قراءة في خطاب المرأة)، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2000م؛ اردبيلي، احمد بن محمد (م. 993ق.)، مجمع الفائدة و البرهان فى شرح ارشادالاذهان، تحقيق عراقي، اشتهااردى، يزدى، قم، نشر اسلامي امام خميني قدس سره، سيدروح الله موسوى (م. 1409ق.)، المكاسب المحرمة، قم، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني قدس سره، 1415ق؛ باطنى، محمدرضا، مسائل زبان شناسى نوين (ده مقاله)، تهران، انتشارات آگاه، 1355ش؛ بحراني، يوسف بن احمد (م. 1186ق.)، الحدائق الناضرة، قم، نشر اسلامي؛ بيضاوى، عبدالله بن عمر (م. 685ق.)، انوارالتنزيل و اسرار التاويل (تفسير بيضاوى)، تحقيق محمد عبدالرحمن مرعشلى، بيروت، دار احياء التراث العربي، 1418ق؛ تراديگل، پيتر، زبان شناسى اجتماعى، درآمدی بر زبان و جامعه

ترجمه محمد طباطبائی، تهران، نشر آگاه، 1376ش؛ ثعالبی، عبدالملک بن محمد (م. 430ق.)، فقه اللغة و سر العربية، بیروت، المكتبة
العصرية؛ ثعلبی، احمد بن محمد (م. 427ق.)، الكشف و البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر ثعلبی)، تحقیق ابن عاشور، ساعدی، بیروت،
دار احیاء التراث العربی، 1422ق؛ جناتی، محمدابراهیم، منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی، تهران، انتشارات کیهان، 1370ش؛
جوادی آملی، عبدالله، زن در آینه جلال و جمال، قم، نشر اسراء، 1417ق؛ جوهری، اسماعیل بن حماد (م. 393ق.)، الصحاح تاج اللغة
وصحاح العربیة، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دار العلم للملایین، 1407ق؛ جینت، سالی مک کانل، زبان و جنسیت، فمینیسم
و دانشهای فمینیستی، ترجمه عباس یزدانی، قم، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، 1382ش؛ حائری یزدی، مرتضی (م. 1406ق.)، صلاة
الجمعة، قم، نشر اسلامی، 1418ق؛ حر عاملی، محمد بن حسن (م. 1104ق.)، وسائل الشیعة، قم، مؤسسه آل البيت علیه السلام
لاحیاء التراث، 1414ق؛ حسن، عباس، النحو الوافی، تهران، انتشارات ناصر خسرو؛ حسینی جرجانی، سیدامیر ابی الفتح (م. 976ق.)،
آیات الاحکام (تفسیر شاهی)، تحقیق میرزا ولی الله اشراقی، تهران، انتشارات نوید، 1404ق؛ خوانساری، حسین بن محمد (م. 1099
ق.)، مشارق الشموس فی شرح الدروس، تحقیق سیدجواد ابن الرضا، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، 1311ق؛ دو سوسور، فردینان،
دوره زبان شناسی عمومی، ترجمه کوروش صفوی، تهران، انتشارات هرمس؛ راغب اصفهانی، حسین بن محمد (م. 502ق.)، مفردات
الفاظ القرآن، تحقیق صفوان عدنان داوودی، بیروت، دار العلم، 1412ق؛ رضی الدین استرآبادی، محمدبن حسین (م. 688ق.)، شرح
الرضی علی الکافیة، تحقیق یوسف حسن عمر، تهران، مؤسسه الصادق، 1395ق؛ زاهدی، کیوان، جنسیت و جنس زبانی در قرآن کریم،
مطالعات راهبردی (فصلنامه)، ش 42، 1387ش؛ زرکشی، محمدبن عبدالله (م 794ق.)، البحر المحيط فی اصول الفقه، تحقیق محمد
تامر، بیروت، دارالکتب العلمیة 1421ق؛ زمخشری، محمودبن عمر (م. 538ق.)، الکشاف، تحقیق محمد عبدالسلام شاهین، بیروت،

دار الكتب العلمية، 1407ق؛ سيويه، عمرو بن عثمان (م. 180 ق.)، الكتاب، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، بيروت، دار الجيل؛ سيوطي، جلال الدين (م. 911ق.)، الدر المنثور في تفسير بالمأثور، قم، كتابخانه مرعشي نجفي، 1404ق؛ شهيد اول، محمد بن مكي عاملي (م. 786ق.)، ذكرى الشيعة في احكام الشريعة، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام اغلب الاحياء التراث، 1419ق؛ شهيد ثاني، زين الدين بن علي عاملي (م. 965ق.)، مسالك الافهام الى تنقيح شرائع الاسلام، قم، مؤسسة المعارف الاسلامية، 1413ق؛ صانعي، يوسف، استفتائات قضايي (حقوق مدني)، تهران، نشر ميزان، 1384ش؛ صدر، سيدموسى، فلسفه مردانه بودن گفتمان قرآني، پژوهشهاي قرآني (فصلنامه)، ش 25 - 26، 1380ش؛ طباطبائي، سيد علي (م. 1231ق.)، رياض المسائل، قم، نشر اسلامي، 1420ق؛ طباطبائي، سيدمحمدحسين (م. 1402ق.)، الميزان في تفسير القرآن، قم، نشر اسلامي، 1417ق؛ طبرسي، فضل بن حسن (م. 548ق.)، مجمع البيان في تفسير القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو، 1372ش؛ طوسي، محمد بن حسن (م. 460ق.)، التبيان في تفسير القرآن، تحقيق احمد قصير عاملي، بيروت، دار احياء التراث العربي؛ همو، تهذيب الاحكام، تحقيق سيد حسن موسوي خراسان، تهران، دار الكتب الاسلامية، 1364ش؛ همو، الخلاف، قم، نشر اسلامي، 1414ق؛ طوفي، سليمان بن عبدالقوي (م. 716ق.)، شرح مختصر الروضة، تحقيق عبدالله تركي، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1407ق؛ عسكري، ابوהלالي (م. 395ق.)، الفروق اللغويه، قم، نشر اسلامي، 1412ق؛ علامه حلي، حسن بن يوسف (م. 726ق.)، مختلف الشيعة في احكام الشريعة، قم، نشر اسلامي، 1418ق؛ غدامي، عبدالله محمد، ثقافة الوهم (مقاربات حول المرأة و الجسد و اللغه)، بيروت، دار البيضاء، 1385ق؛ فاضل لنكراني، محمد (م. 1428ق.)، تفصيل الشريعة في شرح تحريرالوسيله القضاء و الشهادات)، قم، مركز فقهى ائمه اطهار عليهم السلام، عنها، 1420ق؛ همو، القواعد الفقيهيه، قم، مركز فقهى ائمه اطهار عليهم السلام، عنه، 1420ق، فاضل هندي، محمد بن حسن (م. 1137 ق.)، كشف اللثام عن قواعد الاحكام، قم، نشر اسلامي، 1420ق؛ فراهيدي، خليل بن احمد (م. 175 ق.)، العين، تحقيق مهدي مخزومي، ابراهيم سامرائي،

قم، مؤسسة دار الهجرة، 1410ق؛ فضل الله، سيد محمد حسين (م. 1431ق.)، قراءة جديد لفقہ المرأة الحقوقی، بیروت، دار الثقلین؛ فیض کاشانی، محسن (م. 1091 ق.)، تفسیر الصافی، تهران، انتشارات صدر، 1415ق؛ قمی، علی بن ابراهیم (م. 307ق.)، تفسیر القمی، تحقیق سیدطیب موسوی جزائری، قم، دارالکتاب، 1404ق؛ کلینی، محمد بن یعقوب (م. 329ق.)، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الاسلامیة، 1363ش؛ کوه کمری، سید محمد (م. 1373ق.)، البیع، تحقیق ابوطالب تجلیل تبریزی، قم، نشر اسلامی، 1409ق؛ گلپایگانی، سید محمدرضا موسوی (م. 1414ق.)، الدر المنضود فی احکام الحدود، تحقیق علی کریمی جهرمی، قم، دار القرآن الکریم، 1412ق؛ مبرد، محمد بن یزید (م. 285ق.)، الکامل فی اللغة و الادب، تحقیق حنا فخوری، بیروت، دار الجیل، 1417ق؛ محدث نوری، میرزا حسین (م. 1320 ق.)، مستدرک الوسائل، بیروت، مؤسسة آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، 1408ق؛ محقق داماد، سید محمد (م. 1388 ق.)، الحج، تحقیق عبدالله جوادی آملی، قم، چاپخانه مهر، 1401ق؛ همو، الصلاة، تحقیق محمد مؤمن قمی، قم، نشر اسلامی، 1415ق؛ مدنی کاشانی، رضا (م. 1413ق.)، براهین الحج للفقهاء و الحجج، کاشان، مدرسه علمیه آیت الله مدنی کاشانی، 1411ق؛ مراجع، مراجع تقلید، توضیح المسائل مراجع، تحقیق سیدمحمدحسن بنی هاشمی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، 1387ش؛ مشهدی، محمد بن محمدرضا (م. 1125 ق.)، تفسیر کنزالدفائق و بحرالغرائب، تحقیق حسین درگاهی، تهران، وزارت ارشاد اسلامی، 1368 ش؛ مصطفوی، حسن (م. 1384ش.)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، 1360 ش؛ معین، محمد (م. 1350ش.)، فرهنگ فارسی، تهران، انتشارات امیرکبیر، 1376ش؛ مفید، محمد بن محمد (م. 413ق.)، المقنعه، قم، نشر اسلامی، 1410ق؛ مکارم شیرازی، ناصر، بحوث فقهیه هامه، قم، مدرسه الامام علی بن ابی طالب علیهم السلام، 1422ق؛ موسوی بجنوردی، سیدحسن (م. 1395ق.)، القواعد الفقهیه، 1 تحقیق مهدی مهریزی، محمدحسین درایتی، قم، نشر الهادی، 1419ق؛ مهریزی، مهدی، زن و

فرهنگ دینی، تهران، نشر هستی نما، 1384ش؛ نجفی، محمدحسن (م. 1266ق.)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، تحقیق قوچانی، تهران، دارالکتب الاسلامیة، 1366ش؛ نسائی، أحمد بن شعیب (م. 303ق.)، السنن الكبرى، تحقیق سلیمان بنداری، سید کسروی حسن، بیروت، دار الکتب العلمیة، 1411ق؛ یوسف، حسنی عبدالجلیل، عالم المرأة فی الشعر الجاهلی، القاهرة، الدار الثقافیة، 1418ق.

Eckert, Penelope, and Sally McConnell Ginet, Language and Gender, Cambridge: Cambridge University Press, 2003; Frawley, Willam, ed. International Encyclopedia of Linguistics, 2nd ed., Oxford: Oxford Politics of Prayer, San Francisco: Ignatius الان IIIII University Press, 2003; Hitchcock, Hellen Hull, The Press, 1992; Nicholson, Linda, "Gender", A Companion to Feminist Philosophy, Eds. A. M. Gaggar and I. M. Young, Oxford: Blackwell, 1998; Speer, Susan A., Gender Talk; Feminsism, Discourses and Conversation Analysis, New York: Routledge, 2005; Tanesini, Alessandra, Feminsist urses Philosophy; Oxford .Bibliographies Online Research Guide, Oxford University Press, 2010

مجید دهقان

ص: 161

نگاه کلی و اجمالی به نظامهای حقوقی حاکم بر حقوق و تکالیف زنان، مبتنی بر آموزه های اسلامی.

«نظام» در معنای اصطلاحی به مجموعه اصول، ایده ها و نظریه ها برای تبیین نظم یا کارکرد یک مجموعه منظم اطلاق شده و دارای سه مؤلفه هدف، اجزا و رابطه میان اجزاست که با فقدان هر یک از آنها، نظام شکل نخواهد گرفت. مجموعه اجزای بدون هدف و ارتباط میان اجزا، توده ای بیش نیست (مرعشی، 68).

«حقوق» جمع حق است (ابن منظور، 49/10، 51؛ زبیدی، 13/180 ر.ک: دهخدا، 914376).

در فقه شیعه، حق در مقابل ملک و حکم به کار رفته و گاه مرتبه ضعیفی از ملک (ر.ک: طباطبائی یزدی، 55/1؛ آملی، 92/1) و گاه دارای ماهیت اعتباری مستقل از ملک و سلطنت به شمار آمده (ر.ک: امام خمینی قدس سره، البیع، 39/1 - 40) و اموری همچون سلطنت از آثار آن است (خراسانی، 4). حق در اصطلاح علم حقوق، دارای مفهوم گسترده تری است. برخی از محققان با تحلیل اتمیک از حق، آن را دارای چند عنصر اساسی می دانند: حق، مصونیت، توانایی و امتیاز (Hohfeld, 36). همچنین در اصطلاحی دیگر، حقوق به معنای مجموعه مقررات حاکم بر روابط اجتماعی دارای ضمانت اجراست (ر.ک: جعفری لنگرودی، 82 - 88؛ کاتوزیان، مقدمه علم حقوق، 9 - 14).

بنابراین حقوق زن در اصطلاح نخست عبارت از آزادی و توانایی در مسائلی چون اسقاط و واگذاری اموری مانند حضانت و مصونیت - برای مثال معاف بودن از انجام کارهایی چون شرکت در جهاد و تأمین هزینه های زندگی - و مطالبه اموری چون نفقه است. در اصطلاح دوم نیز حقوق زن، مجموعه قواعد الزام آور

حاکم بر روابط اجتماعی وی است. البته هنگامی که این واژه در اصطلاح مرکب نظام حقوق زن» به کار می رود، کاربرد دوم مورد نظر است که در تحلیل قواعد حاکم، به موارد حق زن نیز پرداخته می شود.

اسلام در نظام حقوق زن، چارچوب بینشی و ارزشی ویژه ای داشته و از مبانی، منابع، روش و قواعد خاصی بهره می گیرد. از آنجا که بر اساس مبانی بینشی و ارزشی اسلام، زن و مرد از نظر انسان بودن مشترک و در عین حال در مواردی دارای احکام متفاوتی هستند، نظام حقوقی زن را باید یکی از خرده نظامهای نظام حقوقی اسلام دانست. بنابراین خرده نظام حقوق زن دارای همان چارچوب نظری - معرفتی، ویژگیها، اصول کلی و ساختار متضمن قواعد و نهادهای حقوقی نظام حقوقی اسلام است که آن را از سایر نظامهای حقوقی مجزا می سازد. افزون بر این، خرده نظام حقوق زن دارای ویژگیهایی است که آن را در ساختار نظام حقوقی اسلام مجزا و برجسته می سازد.

بنابراین در تعریف خرده نظام حقوق زن در اسلام، می توان گفت نظام حقوق زن در اسلام، مجموعه قواعد و مقررات منسجم حاکم بر روابط اجتماعی زنان است. این قواعد و مقررات در چارچوب بینشی و ارزشی اسلامی بوده و مبتنی بر اراده تشریحی خداوند است که در منابع معتبر منعکس و بر اساس روش شناسی خردمندانه، از سوی فقیهان، استنباط و تفسیر شده است. اندیشه اسلامی در گذشته و حال دارای تفاوتی بنیادین با اندیشه مغرب زمین درباره زن است. نگاهی گذرا به تاریخ غرب نشان میدهد که نظامهای حقوقی، مکاتب فکری و اندیشمندان، چندان نگاه انسانی به زن نداشته و در نتیجه، نه تنها برای وی حقوقی قائل نبودند، بلکه حتی او را از بسیاری حقوق انسانی نیز محروم نموده اند. پولس در

رساله اول خود به قرتیان می گوید: مرد از زن آفریده نشد، بلکه زن از مرد به وجود آمد؛ همچنان که مرد برای زن خلق نشد بلکه زن برای نجات مرد آفریده شده است (کتاب مقدس، نامه اول پولس به قرتیان 8/11 - 9). از همین رو توماس آکویناس فیلسوف مسیحی، مرد را آغاز و فرجام زن می داند؛ چنان که خداوند آغاز و فرجام هر مخلوقی است؛ و نه مرد برای زنی که زن برای مرد آفریده شده است (لوید، 66).

با مبنای قرار گرفتن چنین آموزه هایی در نظام حقوقی قرون وسطا، جایگاه زن حتی در خانواده چندان مطلوب نبود؛ وی تنها وظیفه داشت که از شوهر اطاعت نموده و در حکم کنیز وی به شمار می رفت (ر.ک: دورانت، 1111/4 - 1112). این اندیشه در عصر روشنگری نیز دنبال می شود؛ برای نمونه، فرانسیس بیکن زن را همچون طبیعت، و مرد را مانند علم می داند و ازدواج در نظر او پیوند مشروع بین عقل و طبیعت است (لوید، 38). نمونه هایی مانند این سخن را در آرای توماس هابز (آکین، 280)، جان لاک (آکین، 82) و ژان ژاک روسو (ر.ک: 247 - 254) نیز می توان مشاهده نمود. تغییر نگرش نسبت به شخصیت و حقوق زن در عصر جدید با نهضت های فمینیستی آغاز گردید. موج نخست فمینیسم (قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم) متأثر از حرکت های آزادی خواهانه آمریکا و اروپا به دنبال یافتن حق رأی و شرایط کار و حقوق آموزش برای زنان بود. موج دوم (1960 - 1980 م.) در مقابل نابرابری قوانین و نابرابری فرهنگی و نقش زنان در جامعه شکل گرفت. موج سوم (اواخر دهه 1980 میلادی تا اوایل دهه اول قرن بیست و یکم)، ادامه موج دوم و پاسخ به شکست های گذشته بود (1 - 23 Flynn, 2; Krollokke, 41; Walker, 1 - 23). بنابراین نگاه به شخصیت انسانی، ارزشی و حقوقی زن در غرب، در بستری خاص شکل گرفته و در همان ساختار نیز تغییر یافته است.

روابط و تعامل علمی و فرهنگی مسلمانان از سویی با وجود چنین فرهنگی و گسترش حضور زنان در جوامع اسلامی از سوی دیگر موجب گردید تا مباحث مربوط به زنان نیز گاه در شکل غربی آن و گاه به صورت بومی مطرح شود. در همین راستا اندیشمندان مسلمان نیز گاه با نگاه نقادانه و گاه برای حل مسائل زنان در جهان معاصر، به تحلیل و بررسی ابعاد مختلف نظام حقوق زن در اسلام پرداخته اند. در این میان می توان به کتابهایی چون نظام حقوق زن در اسلام، مرتضی مطهری؛ زن در آینه جلال و جمال، عبدالله جوادی آملی: المفصل فی احکام المرأة و البيت المسلم، عبدالکریم زیدان؛ موسوعة فقه المرأة المسلمه، خالد العک و المرأة بین الشريعة و القانون، مصطفی سباعی اشاره کرد. برای تحلیل روشن تر می توان با توجه به ساختار معرفتی و ارزشی نظام حقوقی اسلام و وجه خرده نظام بودن حقوق زن در اسلام، مجموعه قواعد حاکم بر روابط زن در جامعه را به صورت نظام مند و در چارچوب معرفتی خاص بررسی نمود؛ به گونه ای که مرزهای معرفتی آن با نظام حقوقی غیر اسلامی، به ویژه نظام حقوقی غرب روشن شده و از سوی دیگر وجه خرده نظام بودن آن در اسلام نیز تبیین گردد.

چارچوب نظری - معرفتی نظام حقوق زن در اسلام

هر نظام حقوقی، دارای چارچوب نظری و معرفتی است که در آن مبانی، منابع، اهداف و روش دستیابی به قواعد، روشن و معین می شود. نظام حقوق زن در اسلام به عنوان زیر نظامی از کل نظام حقوقی اسلام است. این نظام، متمایز از نظامهای حقوقی انسان محور و یا مبتنی بر آموزه های دیگر ادیان، نظامی است مبتنی بر جهان بینی اسلامی که توحیدمحوری، به ویژه توحید در حاکمیت و قانون گذاری (ر.ک: نساء، 59 - 660 مائده، 44، 47، 48؛ انعام، 114؛ یوسف، 40؛ نور، 51؛ احزاب، 36؛ شوری، 13)، هدفمندی نظام هستی

(مؤمنون، 115؛ شوری، 53؛ جائیه، 22)، آخرت گرایی (اعراف، 8 - 9؛ انفال، 24؛ نحل، 97)، کرامت انسان (اسراء، 70) و خلافت انسان (بقره، 30؛ ر.ک: طباطبائی، 115/1) از اصول آن است.

مبنای نظام حقوقی اسلام به طور عام و نظام حقوق زن در اسلام به طور خاص بر اراده حکیمانه شارع استوار است (ر.ک: علیدوست، 9 - 32) که با توجه به توحید در قانون گذاری، این اراده در منابع معتبر منعکس گردیده و همه قواعد آن نیز در راستای مصالح واقعی انسان در دنیا و آخرت است؛ در حالی که نظامهای انسان محور، که مبنای نظام حقوقی را به خود انسان بر می گردانند، به بُعد آخرتی توجه نداشته و تنها به وضعیت دنیوی انسان توجه می کنند.

شناخت ماهیت انسان به طور عام، به عنوان موضوع، در تمام نظامهای حقوقی، از جمله نظام حقوقی اسلام دارای اهمیت فراوانی است. همچنین با توجه به بازگشت بسیاری از تحلیلها در سیر تفکر غرب به ماهیت زن، پی برده می شود که شناخت ماهیت زن به طور خاص در فهم و تحلیل نظام حقوق زن در اسلام نقشی بنیادین دارد، به گونه ای که چنین شناختی می تواند مرزهای معرفتی این نظام را از نظامها و مکتبهای رقیب روشن کرده و ساختار این خرده نظام را توجیه نماید.

بر اساس آموزه های معتبر اسلامی، انسان، چه زن و چه مرد، موجودی آفریده خداوند بوده (نحل، 4، روم، 20) و مرکب از جسم و روح (حجر، 29؛ مؤمنون، 12 - 14؛ سجده، 9)، هدفمند (ذاریات، 56)، کمال جو (شمس، 7 - 8) و دارای فطرت پاک (روم، 30) و کرامت (اسراء، 70؛ ر.ک: طبرسی، مجمع البیان، 661/6؛ فخر رازی، 21 / 372 - 373؛ طباطبائی، 13 / 156؛ زحیلی، 124/2) است. غایت او قرب الهی (ذاریات، 56؛ انشقاق، 6) است که به صورت اختیاری (فصلت، 46؛ مدثر، 38؛ انسان، 3)، بر اساس ایمان و عمل صالح

(تین، 6؛ عصر، 3) در زندگی فردی و اجتماعی (حجرات، 13) تحقق می یابد. تمامی این امور به انسان بودن انسان وابسته بوده و ارتباطی با مرد یا زن بودن ندارد.

قرآن کریم به طور خاص آفرینش انسان و وجه ارتباطی او با خداوند و خلقت مرد و زن را در آیات متعدد بیان نموده است.

ترابی بودن انسان: آیات متعددی از قرآن به منشأ پیدایش انسان از خاک یا گل اشاره دارد (آل عمران، 59؛ حجر، 26، 28، 33؛ مؤمنون، 12؛ روم، 20). در آیاتی دیگر، افزون بر منشأ خاکی انسان، وضعیت زاد و ولد استمراری وی و یا مراحل حیات انسانی نیز مورد توجه قرار گرفته است (حج، 5؛ فاطر، 11؛ غافر، 67). در همه این آیات از «انسان» یا «بشر» بدون اشاره به زن یا مرد بودن سخن گفته شده است.

زوجیت: آیه های گوناگونی از قرآن، ناظر به قاعده کلی زوجیت در حوزه حیات است؛ مبنی بر اینکه آفریدگان به صورت زوج و جفت آفریده شده (رعد، 3؛ ذاریات، 29) و آفرینش انسان نیز این گونه است. این زوجیت نشان دهنده وابستگی زن و مرد در آفرینش و نظام احسن خلقت است (حجرات، 13، نبأ، 8).

آفرینش مستقل: آیاتی از قرآن به آفرینش مستقل زن و مرد در آغاز خلقت اشاره می کنند (ر.ک: طباطبائی، 135/4؛ مکارم شیرازی، 246/3)؛ این آیات بر آفرینش انسان از «نفس واحد» دلالت دارند (نساء، 1؛ اعراف، 189؛ زمر، 6). از ظاهر آیات مزبور می توان دریافت که مرد و زن از یک جنس آفریده شده و در متن هستی به منظور کارکردهای عاطفی و تولید مثل به یکدیگر وابسته قرار داده شده اند. در تفسیر این آیات، دیدگاههای دیگری نیز وجود دارد که با ظاهر آیه ها سازگاری ندارند (ر.ک: کاشانی، 416/2؛ طباطبائی، 135/4).

با وجود این، میان زن و مرد تفاوت‌های روانشناختی و فیزیولوژیک (ر.ک: حسینی، کتاب زن، 29 - 588) وجود دارد. برخی از نویسندگان به تفصیل یافته های

علمی را درباره تفاوت‌های زن و مرد برشمردند. آنان در شمارش این تفاوت‌ها به اموری چون تفاوت در هورمون‌های بدن، هوش و استعداد، استخوان بندی و قد، مغز و اعصاب، قلب، ریه، ماهیچه‌ها و چربی بدن، حواس پنجگانه، زبان و صدا پرداخته‌اند (ر.ک: حسینی، کتاب زن، 311 - 332). همچنین آنان درباره تفاوت‌های روانی نیز به اموری مانند شکل‌گیری هویت، شخصیت، مذهب و دین‌داری، گرایش به مادیات، رشد اخلاقی، احساسات و عواطف، هیجان، وابستگی، عشق، درون‌گرایی و برون‌گرایی، خودانگاری و بزهکاری اشاره کرده‌اند (ر.ک: حسینی کتاب زن، 419 - 449). برخی در یک جمع بندی کلی، صفات اختصاصی جسمانی زنان را به کوچکتر، ظریف‌تر، ضعیف‌تر و بی دفاع‌تر بودن، و صفات احساسی زنان را به بزمی‌تر، غیر تصاحبی، تحت حمایت و عاطفی بودن تقسیم نموده و در مقابل، صفات جسمانی مردان را درشت‌تر، خشن‌تر، قوی‌تر، به وسایل دفاعی مجهزتر بودن، و صفات احساسی اختصاصی آنان را مبارزانه‌تر، تصاحبی، حمایت‌کننده و تعقلی بودن دانسته‌اند (ر.ک: مطهری، 178 / 19 - 179).

در آموزه‌های اسلامی نیز به برخی تفاوت‌ها اشاره شده است: آیاتی مانند 228 سوره بقره و 32 و 34 سوره نساء، بیانگر وجود تفاوت‌هایی میان زنان و مردان است؛ همچنین آیه 18 سوره زخرف به علاقه زنان به زینت و زیور و ضعف آنان در مقام مجادله اشاره دارد. در روایات نیز، تفاوت‌های مرد و زن مورد توجه قرار گرفته و به اموری چون ضعف دید زن (صدوق، علل الشرایع، 509 / 2؛ حر عاملی، 365 / 27)، کاستی عقل (نهج البلاغه، خطبه 80 (129 / 1)؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، 1391 / 3 مجلسی، 247 / 32)، ضعف قوای بدنی، نفسانی و عقلانی (کلینی، 52 / 7؛ مجلسی، 213 / 32، 249 / 42)، اشتیاق به جنس مخالف (کلینی، 337 / 5؛ مجلسی، 116 / 11) و

آسیب پذیری بیشتر وی (کلینی، 511/5؛ مجلسی، 100 / 253) اشاره شده است (مقاله تفاوت‌های طبیعی زن و مرد).

وجود این تفاوتها و پذیرش آنها موجب نمی شود که بتوان از آنها به آسانی قواعد حقوقی را استخراج نمود؛ به ویژه اینکه در نظام اسلامی حقوق زن، قواعد حاکم بر رفتار، از سنخ تشریح است و گزاره های تشریحی باید بیانگر اراده تشریحی خداوند باشند. البته به موجب اصل علت غایی که حاکی از وجود ارتباط میان جماد، نبات و حیوان از یک سو و انسان (غافر، 64؛ زخرف، 10، 13 - 13؛ نوح، 11 - 12، 19) از سوی دیگر است (ر.ک: مطهری، 704/6 - 720)، و اصل حکمت، که حکایت از ارادی بودن نظم حاکم بر جهان و پیوستگی و وابستگی اجزای آن به یکدیگر دارد، و همچنین اصل تناسب میان صفات و کارکردها (ر.ک: بلاغی، 129) و نیز، وجود اصل عدالت (ر.ک: مطهری، 78/1 - 84)، نمی توان ارتباط این تفاوتها را در مرحله تشریح منتفی دانست؛ از این رو وجود پاره ای از تفاوتها در مرحله تشریح، امری منطقی و حکیمانه است و حتی رعایت تساوی و نفی هرگونه تبعیض در تمام زمینه ها، نادیده انگاشتن اختلافهای جسمانی و روانی زن و مرد خواهد بود و نوعی ظلم تلقی می شود. این ارتباط منطقی در برخی از متون روایی بازتاب یافته است؛ در این متون، میان صفات زن و قواعد فقهی و حقوقی حاکم بر رفتار وی، همچون احکام عبادی و شهادت، پیوند برقرار شده است (ر.ک: نهج البلاغه، خطبه 80 (129/1)؛ صدوق، علل الشرایع، 509/2؛ حر عاملی، 27 / 365)؛ هرچند این روایات، تنها نشان دهنده رابطه میان برخی از صفات و چند حکم خاص در مرحله تشریح احکام است و به لحاظ مبانی روش شناسی نظام حقوقی اسلام، قابل تسری به سایر بخشهای نظام حقوقی نیست.

ص: 169

از سوی دیگر نیز نمی توان از آموزه هایی که حاکی از تفاوت در احکام هستند، به شخصیت انسانی زن پی برد و برای نظام حقوق زن در اسلام مبانی انسان شناسی ویژه ای را ترسیم نمود؛ بلکه بیانگر مبنای انسان شناختی همان دلایل و نصوصی است که به ماهیت انسان می پردازد. با این سخن، روشن است که چنین تفاوتی در احکام، هیچ گاه موجب شیء انگاری، مملوک انگاری و ناقص انگاری زن، نخواهد شد (صدر، 32). اگرچه در رویکردی نادر، برخی مانند فخر رازی به چنین دیدگاهی تمایل نشان داده و با نگاهی بدبینانه و بدون در نظر گرفتن مجموعه منابع و ادله معتبر دینی، از برخی آیات قرآن، مانند آیه 21 سوره روم، که به آرامش گرفتن یات الی مردان در کنار همسرانشان اشاره دارد: «خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا»، نتیجه گرفته اند که زن برای عبادت و تکامل آفریده نشده، بلکه هدف خداوند از آفرینش زن، دادن نعمتی به مرد بوده است، تا وی با بهره مندی از زن به تکامل برسد. فخر رازی در پاسخ به اشکال تکلیف زن در حوزه عبادت و دیگر امور اجتماعی، معتقد است که تکلیف زن در مسیر منفعت رسانی کامل به مرد و نه برای تعالی و رشد خود اوست (25 / 91). وی در تفسیر برتری درجه مردان بر زنان که در آیه 228 سوره بقره آمده «وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ» تفاوت های عقلی و نیز حکمی زن و مرد، مانند تفاوت در دیه، ارث، شایستگی مرد برای امامت و زمامداری، قضاوت، شهادت، تعدد زوجات، اختیار طلاق، حق رجوع و سهم بیشتر مرد از غنایم را از شواهد و دلایل برتری مرد دانسته و نتیجه می گیرد که زن، مانند اسیری در دست مرد بوده و از این رو مرد باید به لحاظ اخلاقی رعایت حال ضعیفان را نموده و به زن احترام بگذارد (6 / 441).

هر چند خود او و برخی دیگر از مفسران در تفسیری دیگر، برتری را به معنای حق

بیشتر در برابر زن دانسته اند (طبرسی، جوامع الجامع، 1/ 125؛ فخر رازی، 6/ 441؛ شریف لاهیجی، 1/ 216). همچنین بسیاری از مفسران در تفسیر آیه 34 سوره نساء «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ»، فضیلتی را که باعث قوام بودن و ولایت مرد بر زن باشد، فراتر از نیروی بدنی دانسته و آن را به حوزه عقلی و وجودی کشانده و تفاوت‌های مزبور در احکام را دلیلی بر فضیلت و برتری م-رد قرار داده اند (رک: طبرسی، جوامع الجامع، 1/ 253؛ فخر رازی، 10/ 70 - 71؛ شریف لاهیجی، 1/ 469).

در راستای ناقص انگاری زن، گروهی از صاحب نظران در فهم و طراحی نظام حقوق زن، رویکردی خاص را در پیش گرفتند؛ آنان تفاوت‌های حقوقی موجود زن و مرد را که در نظام حقوقی پذیرفت-ه-ش-ده، توجیه نموده و یا در استنباط احکام از این تفاوت‌ها بهره بردند. در این زمینه برخی از فقیهان اهل سنت، مانند ابن قیم جوزی (از فقیهان حنفی) در تبیین تفاوت‌های حقوقی و فقهی بر این عقیده اند که زن ناقص تر از مرد بوده و سودمندی مرد بیشتر است. مرد، عهده دار مناصب دینی، مشاغل حکومتی، دفاع از مرزها، جهاد، آباد کردن زمین و حرفه‌ها و صناعی است که نقش حیاتی در زندگی انسان داشته و مصالح دنیا جز با آن به کمال نمی رسد؛ از این رو حکمت شارع اقتضا می کند که به دلیل تفاوت‌هایی که بین آن دو وجود دارد، ارزش زن نصف ارزش مرد باشد (2/ 168 - 169). برخی دیگر نیز با توجه به تفاوت ارزش وجودی، دیه زن را کمتر از دیه مرد به شمار آورده اند (رک: ابن العربی، 1/ 478).

چنین برداشتهایی گذشته از اشکال روش شناسانه، با صراحت بسیاری، از آیاتی که زن و مرد را به صورت مشترک لحاظ نموده و با واژه هایی چون

ناس، و انسان یاد کرده اند، مغایرت دارند. افزون بر این، قرآن کریم به صراحت، قواعد اساسی حاکم بر بینشها و رفتارها را به صورت مشترک برای زنان و مردان بیان می کند.

آنچه در ادبیات قرآنی در مورد تفاوت‌های مرد و زن وجود دارد، ناظر بر احکام رفتاری، به ویژه در حوزه خانواده است که با عناوینی چون تفضیل و تفاوت درجه بیان گردیده است (ر.ک: بقره، 228؛ نساء، 34) و این دلالتی بر اختلاف در مرتبه وجودی ندارد.

برخی «فضل» را مقابل «نقص» معنا کرده اند (جوهری، 5 / 1791؛ ابن منظور، 11 / 524 فیروزآبادی، 4 / 31)؛ ولی چنین معنایی از واژه فضل جامع نیست؛ زیرا نبودن نقص در چیزی، به معنای داشتن فضل نخواهد بود. به همین دلیل برخی دیگر از واژه شناسان، فضل را «زیادی» معنا کرده اند (عسکری، 395). چنین برداشتی نژ جامع نیست؛ زیرا نمی توان هر زیادی را فضل دانست؛ چراکه زیادی می تواند مورد پسند نبوده و یک عیب به شمار آید. از همین رو می توان گفت که فضل در لغت به معنای زیادی مطلوب است، خواه این زیادی، نسبت به وضعیت پیشین خود شیء بوده و یا در نسبت سنجی با دیگران محاسبه شود. بنابراین در آیه 34 سوره نساء، سخن از فضیلت گروهی در مقابل نقصان گروهی دیگر نیست و نمی توان نقصان آفرینش زن را از آن دریافت. این امر با توجه به دیگر آیات قرآن که در هیچ یک از آنها از نقصان آفرینش زنان سخنی به میان نیامده است نیز تأیید می شود. برتری در این آیه ناظر به روابط اجتماعی و خانوادگی انسانها بوده و برای تنظیم دقیق آنهاست و به هیچ وجه ناظر به کمال انسانی مرد و زن نیست؛ زیرا کمال انسان، به معیارهای ایمان و عمل صالح بستگی دارد (بقره، 25، 82، 277؛ آل عمران، 57؛ نساء، 57، 122، 124، 173؛ اعراف، 42؛ هود، 11).

همچنین در این آیه، سخن از قوام بودن و سرپرستی مرد است؛ قوام بودن به لحاظ حقوقی، برخورداری از حق همراه با مسئولیت است. میان قوامیت و فضل نیز، تناسبی دوجبه‌ای است: یکی تناسب با وظایف مالی و اقتصادی که ادامه آیه به صورت مستقل به آن اشاره می‌کند و دیگری تناسب میان توان جسمی و تدبیر امور زندگی، که باید مورد توجه قرار گیرد.

یکی دیگر از آیاتی که در آن از تفضیل در حوزه روابط مرد با زن سخن گفته شده، آیه 32 سوره نساء است. خداوند در این آیه می‌فرماید: «وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ» (فضیلت و مزّیتی را که خدا به آن، بعضی را بر بعضی برتری داده آرزو مکنید که هریک از مرد و زن از آنچه اکتساب کنند، بهره مند شوند).

شان نزول این آیه تشریح تفاوت‌های فقهی و حقوقی زنان و مردان، مانند ارث و جهاد است (ر.ک: طوسی، التبیان، 3 / 184؛ طبرسی، مجمع البیان، 3 / 63 - 64). از آنجا که این تفاوت‌ها ناشی از کار و فعالیت مساوی افراد نیست، وضع قواعد مختلف، ناعادلانه جلوه نمی‌کند؛ چرا که در چنین وضعیتی رابطه نتیجه تلاش با کار به صورت عادلانه مشخص گردیده است و جنسیت در آن دخالتی ندارد («وَأَنَّ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى» (نجم، 39)). بلکه چنین تفاوت‌هایی ناشی از مصالح اجتماعی است، و مرد و زن در ایجاد یا تغییر آن نقشی ندارند. از همین رو اگر مرد و زن به این تفاوت‌ها توجه نمایند، تنه-ا-ب-ص-ورت آرزو می‌توانند به تغییر بیندیشند. آیه پیش گفته با ظرافت به این نکته اشاره نموده و خداوند این آرزو را با استفاده از واژه «تَمَنَّى» بیان می‌کند.

نتیجه سخن اینکه در ادبیات دینی نمی توان در حوزه انسان شناسی به نفی وجه انسانی بودن زن یا ناقص بودن آن دست یافت. زن و مرد به لحاظ مراتب انسانی یکسان هستند و وجه تفاوتها را نمی توان معطوف به نقص و کمال وجودی آنها دانست؛ همچنان که نمی توان مواردی از تفاوتها در احکام را که به تفاوتهای تکوینی مستند شده اند، به دیگر احکام و جنبشهای نظام حقوقی تسری داد.

ویژگیهای نظام حقوق زن در اسلام

نظام حقوق زن در اسلام، مانند هر خرده نظام حقوقی دیگر در اسلام، دارای ویژگیهایی است که مجموعه این ویژگیها، آن را از دیگر نظامهای حقوقی غیر اسلامی متمایز می کند. مهم ترین ویژگی این نظام حقوقی، پذیرش تفاوت احکام حقوقی زن و مرد است. اگر چه اصل اشتراک در تکالیف زن و مرد در نظام حقوقی اسلام پذیرفته شده است (ر.ک: حسینی مراغی، 1 / 19 - 29؛ کاظمی خراسانی، الصلاة، 2 / 136؛ طباطبائی، 2 / 270)، ولی باید اذعان نمود که قواعد حقوقی زن و مرد در بسیاری از موارد، یکسان نیست. با توجه به حکیم بودن قانون گذار، فلسفه این تفاوتها را نیز باید حکیمانه دانست.

برخی از اندیشمندان با ارجاع تفاوتها به خلقت و فطرت، به این نتیجه رسیده اند که این احکام متفاوت با توجه به تفاوتهای جسمی و روانی و اصل عدالت توجیه پذیر هستند (ر.ک: مطهری، 19، 172 - 182؛ طباطبائی، 2 / 272، 275). برخی دیگر، فلسفه تفاوتها را به تفاوت در انتظارات الهی از انسان مربوط می دانند (ر.ک: زیبایی نژاد) و برخی نیز، بر تعادل حقوق و تکالیف اصرار نموده و بر این باورند که متعادل بودن حقوق و تکالیف زنان و متوازن بودن حقوق و تکالیف مردان، یک چیز است و تساوی و هم رتبه بودن زن و مرد، چیزی دیگر؛ قرآن کریم اولی را می پذیرد و دومی را رد می کند (مصباح یزدی، 5 / 26 - 27). از آنجاکه شارع بنا به

مصالحی، خود به ترسیم قواعد، حقوق و تکالیف افراد پرداخته و به ویژه این حقوق و تکالیف در نظام خانواده به صورت عینی تر مقرر گردیده است، عدالت می کند که حقوق و مسئولیتها با هم متناسب باشند. از این رو می توان در تفاوت های حقوق مالی، از جمله ارث، به وظایف مالی مرد همچون مسئولیت پرداخت نفقه (نساء، 34) و مهریه در خانواده (نساء، 4) و مصونیت زن از تکلیف به پرداخت دیه به عنوان عاقله (ر.ک: مفید، احکام النساء، 31؛ فاضل آبی، 684/2) اشاره کرد (← مقاله فلسفه تفاوت در حقوق زن و مرد).

اصول حاکم بر نظام حقوق زن در اسلام: نظام حقوق زن در اسلام، در بردارنده اصولی است که در تبیین، استنباط احکام و اجرای قواعد آن مؤثر هستند؛ برخی از این اصول، ناظر بر شخصیت انسان فارغ از جنس وی بوده و برخی دیگر ناظر بر جنس هستند.

بنا بر اصل آزادی و اباحه در افعال، تا هنگامی که شارع الزامی به انجام یا ترک فعلی نکند، شخص در انجام عمل آزاد است (ر.ک: انصاری، فرائد الاصول، 4/ 56، 193؛ کاظمی خراسانی، فوائد الاصول، 3/ 340 - 341، 440 - 441؛ مشکینی، 46). این اصل در رفتارهای زنان نیز نافذ است. بر اساس این اصل می توان حکم کارهایی چون رانندگی زنان، تحصیل در رشته های علمی، حضور در محافل علمی، نوع پوشش با رعایت ضوابط آن، برخی از احکام مربوط به ورزش و نوع ورزش زنان را تحلیل نمود؛ به گونه ای که با نبودن نصوص خاص یا عام و دلایل معتبر دیگر، می توان حکم به اباحه کرد.

همچنین اصل عدم ضرر در مرحله تشریح و اجرای احکام (ر.ک: نراقی، 43؛ حسینی مراغی، 1/ 304؛ انصاری، رسائل فقهیه، 114) و نیز اصل ممنوعیت اضرار

(ر.ک: کلینی، 350/7؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، 4/155؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 10/230)، از جمله اصول حاکم بر نظام حقوق زن در اسلام هستند. این اصول در تنظیم روابط اجتماعی و خانوادگی، از جمله روابط زن و شوهر، چه در حوزه تشریح یا اعمال، کاربرد دارند؛ از جمله آنکه برخی از فقیهان به استناد این قاعده در قاعده نفی عسر و حرج، معتقدند در موردی که شوهر مفقودالاثراثر بوده و تأمین نفقه زن ممکن نباشد، وی می تواند برای طلاق گرفتن از شوهر، به حاکم مراجعه کند (طباطبائی یزدی، 6/115)؛ حتی از نگاه برخی، در صورت دسترسی نداشتن به حاکم، مؤمنان عادل می توانند به این کار اقدام کنند (طباطبائی یزدی، 6/109 - 110).

اصل مسئولیت و مسئولیت متقابل نیز از اصول مهم در روابط اجتماعی است که بنا بر آن، افراد، در برابر خداوند دارای مسئولیت بوده و نسبت به یکدیگر نیز دارای مسئولیت متقابل اند و نمی توانند در برابر سرنوشت یکدیگر بی تفاوت باشند. تجلی این مسئولیت متقابل را در مواردی چون ارشاد جاهل و امر به معروف و نهی از منکر می توان مشاهده نمود (توبه، 71، 122). افزون بر مسئولیت متقابل اخلاقی و دینی افراد جامعه، از جمله زن و شوهر و بی تفاوت نبودن در برابر انحرافات یکدیگر در نهاد خانواده، اعضای خانواده دارای مسئولیت حقوقی نیز هستند. مسئولیت متقابل، دارای صورتهای گوناگونی است؛ مانند حضانت که در آغاز، مسئولیت پدر و حق مادر نسبت به فرزند است؛ تأمین نفقه خانواده نیز مسئولیت شوهر است که زن در صورت حیات و توانایی مرد، نه تنها مسئولیتی در قبال آن ندارد، بلکه مستحق نفقه خواهد بود. از سوی دیگر، می توان به موضوع تمکین اشاره کرد که وظیفه زن بوده و حق شوهر است.

اصل مساوات و ولایت نداشتن شخصی بر شخص دیگر (ر.ک: علامه حلی، تذکره الفقهاء، 2/ 586، 592؛ فاضل هندی، 7/ 61) - جز در مواردی که خداوند ولایت را برای کسی مقرر کرده باشد - نیز، دارای اهمیت است؛ بنا بر این اصل می توان محدود بودن یا نبودن زمامداری زنان یا قضاوت آنان را تحلیل نمود. همچنین با توجه به این اصل، نقش پدر در ازدواج دختر باکره و حدود آن قابل بررسی است.

اصل استقلال شخصیتی و حقوقی زن به این معناست که زن به لحاظ شناختی از قوه اراده برخوردار بوده و به لحاظ حقوقی دارای اهلیت، حق تمتع و استیفای حقوق است (نساء، 6، 32؛ ر.ک: طوسی، المبسوط، 2/ 285)؛ نه اینکه حقوقی نداشته و یا استیفای آن توسط دیگری صورت گیرد. این اصل از جمله ویژگیهای ممتاز نظام حقوقی اسلام، نسبت به تفکر تاریخی مغرب زمین است که زن را به خصوص در خانواده فاقد اراده مستقل می دانست. پذیرش دارایی مستقل برای زن در خانواده، تسلط حقوقی بر کار خود و ارزش داشتن و در نتیجه تعلق گرفتن پاداش برای انجام فعالیتهای گوناگون در خانه - در صورت وجود شرایط قانونی - از جمله آثار این اصل است.

اصل اشتراک در تکلیف نیز، نشاندهنده تساوی زن و مرد در احکام است؛ جز اینکه دلیل خاصی بر حکم، نسبت به صنفی خاص وجود داشته باشد (ر.ک: ابن فهد حلی، 2/ 73؛ حسینی مراغی، 1/ 20-21؛ کاظمی خراسانی، الصلاة، 2/ 136) و یا اینکه یکی از اصناف، از خصوصیتی برخوردار باشد که در صنف دیگر یافت نمی شود (کاظمی خراسانی، الصلاة، 2/ 136؛ همو، فوائد الاصول، 1/ 549؛ فیاض، 5/ 281).

اصل دیگر، حمایت و تخفیف در تکلیف به لحاظ وضعیت شخص است؛ به این معنا که گاه قانون گذار در مرحله تشریح، با وضع قانون از اشخاص خاصی

حمایت نموده و یا در تکلیف، برای اشخاصی تخفیف قائل می شود. نمونه این حمایت را می توان نسبت به ازدواج دختر باکره رشیده یافت؛ در مقابل دیدگاه استقلال دختر در ازدواج (محقق حلی، شرائع الاسلام، 2 / 502)، به دیدگاههای حمایتی، همچون استمرار ولایت ولی بر دختر در موضوع ازدواج، تشریک پدر و دختر در ازدواج (به این معنا که هر دو در اجازه به انجام آن شریک هستند) و نیز ولایت پدر بر ازدواج دائم یا موقت می توان اشاره کرد (فاضل آبی، 2 / 112 - 113). همچنین مصونیت از شرکت در جهاد (طوسی، المبسوط، 2 / 5؛ همو، النهایه، 289؛ ابن براج طرابلسی، 1 / 293) و حتی معاف بودن از مسئولیت قضاوت (طوسی، المبسوط، 8 / 101؛ ابن براج طرابلسی، 2 / 599؛ علامه حلی، قواعد الاحکام، 3 / 421) و تصدی منصب ولایت (ر.ک: منتظری، 1 / 344 - 361)، با این دیدگاه توجیه شدنی است. افزون بر این، تفاوت زن در مجازات ارتداد (علامه حلی، قواعد الاحکام، 3 / 575؛ شهید ثانی، الروضة البهیة 9 / 343 - 344؛ فاضل هندی، 10 / 665) را نیز می توان به خاطر تخفیف دانست.

نوع دیگر حمایت، دادن امتیازهایی به اشخاص دارای وضعیت خاص است.

این وضعیت خاص، از شرایط و اوضاع و احوال اجتماعی و فردی ناشی می شود.

چنین حمایتهایی با توجه به میزان امکانات و منابع مالی دولتها، وظایفی را برای آنها مقرر می کند. امتیازهایی این گونه، بیشتر دارای جنبه مالی و اقتصادی هستند.

البته مصداقهای این گونه از حمایتها در نصوص شرعی به صورت اختصاصی برای زنان نیامده است، اما دولت اسلامی می تواند چنین حمایتهایی را به صورتی گسترده در مورد زنان دارای وضعیت خاص اعمال کند. از همین رو اصل 21 قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران که برگرفته از آموزه های اسلامی است، دولت را موظف به چنین امری نموده است.

اصل حفاظت: یکی از اصول مهم و ویژه نظام حقوقی اسلام، اصل حفاظت از ارزشها و به ویژه ارزش عفاف و ارزش قداست خانواده است. حمایت از ارزش عفاف به صورت صریح در آیه 5 سوره مؤمنون و آیه 29 سوره معارج آمده است «وَالَّذِينَ هُمْ لِأُزُوجِهِمْ حَافِظُونَ» (آنها که دامان خود را از بی عفتی حفظ می کنند).

در سوره مؤمنون، صفاتی برای مؤمنان برشمرده شده است؛ از جمله این صفات، محافظت از فروج است که در آیاتی به صورت اصل و استثنا و تخلف از التزام به آن، بیان شده است (ر.ک: مؤمنون، 5 - 7). افزون بر این، در آیات دیگر نیز به این امر اشاره گردیده است (نور، 30؛ احزاب، 35). نکته مهم در این اصل، چگونگی تصرفات جنسی است که بر اساس این قاعده باید در قالب نظام مشروع خانواده و یا دیگر راههای پذیرفته شده شرعی باشد؛ از این رو زن و مرد هر چند رضایت داشته باشند، نمی توانند بدون رعایت ضوابط شرعی و در چارچوب قانونی از آزادی خویش بهره برند. این اصل به اندازه ای دارای اهمیت است که برای اطمینان از رعایت آن، مقررات گوناگونی درباره نگاه به جنس مخالف، اختلاط و لمس و مانند آن وضع شده است. این اصل با اصل آزادی در روابط جنسی که در نظامهای حقوقی انسان محور پذیرفته شده است، تفاوتی بنیادین دارد.

ساختار نظام حقوق زن

اشاره

اگر چه ساختار نظام حقوق زن، به عنوان یک خرده نظام، کمتر در نوشتههای حقوقی به چشم می خورد، اما با الهام از ساختار نظام حقوق، می توان آن را به صورتهای گوناگون تفکیک نمود؛ چنان که برخی حقوق را به حقوق سیاسی، عمومی و خصوصی تقسیم بندی نموده (ر.ک: کاتوزیان، مبانی حقوق عمومی، 381)، و برخی دیگر، با استفاده از قوانین اساسی غالب کشورهای جهان یا رویه محاکم و مراجع سیاسی، آن را به سه گروه آزادی شخصی، حقوق

ناشی از اجرای عدالت و حقوق مالی تقسیم نموده اند (بوشهری، 48/1). همچنین با توجه به اهمیت خانواده و قداست آن و میزان نقش زن در آن و دیگر ساحت‌های زندگی، حقوق و مسئولیت‌های زن را می‌توان به حقوق فردی، خانوادگی و اجتماعی تقسیم نمود. این شیوه تقسیم در منشور حقوق و مسئولیت‌های زن در جمهوری اسلامی ایران رعایت گردیده است (ر.ک: منشور حقوق زنان، بند 7، 15 - 33).

لازم به ذکر است که این منشور، برگرفته از آموزه‌ها و احکام دین اسلام است. در این زمینه آیات و روایات فراوانی وجود داشته و بخش‌های زیادی از آنها به صورت احکام فقهی ارائه شده‌اند.

1. حقوق و مسئولیت‌های فردی زن

حقوق و مسئولیت‌های فردی زن به معنای خاص کلمه، در برابر حقوق و مسئولیت‌های اجتماعی و حقوق و مسئولیت‌های خانوادگی است. ماهیت این حقوق - چنان که در آغاز مقاله اشاره شد به عبارت از آزادی، مطالبه، مصونیت و توانایی است. این حقوق برای دولت، سایر افراد و حتی خود فرد، وظایفی را به دنبال خواهد داشت. با توجه به چارچوب نظری - معرفتی نظام حقوق زن در اسلام، حقوق یادشده میان زن و مرد مشترک است؛ اگر چه ممکن است با توجه به اصل حمایت از اشخاص خاص و ارزش‌ها و نیز تخفیف در تکالیف، میان قواعد حاکم بر زن و مرد تفاوت‌هایی وجود داشته باشد. با نگاهی به ماهیت وجودی انسان، می‌توان دریافت که حیات، ویژگی اصلی انسان است که وی را از سایر موجودات بی‌جان متمایز می‌سازد؛ از این رو فقیهان حفظ حیات، را به عنوان بنیادی‌ترین حق انسان واجب دانسته و در موارد متعدد بر اساس آن فتوا داده‌اند (ر.ک: حلی، 654/4؛ بحرانی، 276/4؛ روحانی، 393/11). البته حیات انسان، تنها شامل نفس کشیدن نیست، بلکه افزون بر آن، باید به آزادی تن،

حق سلامت و میزان اختیار و آزادی انسان برای تصرف در جسم خود - که ناظر بر تمامیت حیات و جنبه کمالی آن است - نیز توجه داشت (ر.ک: مؤمن قمی، 163 - 167)؛ چنان که در منشور حقوق و مسئولیتهای زنان، به حق برخورداری از حیات شایسته و تمامیت جسمانی اشاره شده است (منشور حقوق زنان، بند 1).

نمونه هایی دیگر از حقوق مشترک، عبارتند از: حق آزادی اندیشه و مصونیت از تعرض؛ حق و مسئولیت برخورداری از ایمان، تقوا و حفظ آن و تکامل معنوی در عرصه باورها و رفتارها (بند 3 - 4)؛ مصونیت جان، مال، حیثیت و زندگی خصوصی زنان از تعرض غیر قانونی؛ برخورداری از عدالت اجتماعی؛ حق داشتن نام و حفظ و تغییر آن (بند 5 - 7)؛ آزادی زنان پیرو مذاهب اسلامی و اقلیتهای دینی رسمی در انجام مراسم و تعلیمات دینی و احوال شخصی، برابر آیین خود در محدوده قانون (بند 9)؛ مصونیت زنان از زبانهای مادی و معنوی، با توجه اعمال حق دیگران؛ حق و مسئولیت حفظ ویژگیهای تکوینی متفاوت زنان با مردان؛ و حق بهره مندی از محیط زیست سالم (بند 11 - 13).

البته اصل حمایت از ارزشها و یا اصل مسئولیت متقابل، ممکن است محدودیتهایی در این حقوق به وجود آورد. برای نمونه می توان به اسقاط جنین اشاره کرد که بر اساس رویکردهای اومانستی و فمینیستی و مبتنی بر نظریه خویشتن مالکی و به اقتضای دلایلی چون آزادی، سلطه انسان بر خود، مصونیت از تحمل وظایف قانونی، ملازمه حق کنترل بارداری و سقط جنین، اقتضای حق خلوت، مصونیت از مشکلات و مانند آن (ر.ک: بلالی، 152 - 165؛ حسینی، تحولات قانون سقط جنین، 398 - 409؛ سلیمانی، 346 - 348) آزاد انگاشته شده است.

روح کلی استدلالهای مزبور این است که زن به عنوان موجودی مستقل، مالک خویشتن بوده و حق هرگونه تصرف در وجود خود را دارد؛ اما بر اساس اندیشه خدامالکی، میزان تصرفات شخص در وجود خود نیازمند دستیابی به حکم جواز است. از این رو فقیهان با توجه به دلایل شرعی (ر.ک: صدوق، من لا یحضره الفقیه، 171/4؛ حر عاملی، 29/25 - 26)، سقط جنین را حرام دانسته و برای آن دیه مقرر نموده اند ابن بابویه، 311؛ مفید، المقنعه، 763؛ ابوالصلاح حلبی، 393)، با این حال، فقیهان با توجه به قواعد ثانوی همچون اضطرار و یا دفاع از نفس، موارد جواز سقط جنین را مورد بررسی قرار داده و اموری چون عمر جنین، مشروعیت نطفه، وضعیت جسمانی جنین، وضعیت جسمانی مادر، دفاع مشروع و وضعیت روحی مادر را مورد توجه قرار داده اند (ر.ک: خرازی، 31 - 58).

2. حقوق و مسئولیتهای خانوادگی زن

زن در خانواده دارای نقشهای مادری، همسری و فرزندی است. از آنجا که خانواده خود یک خرده نظام حقوقی به شمار می رود، با توجه به نقشها و موقعیتهای زن در خانواده و بر اساس اصول حاکم بر خانواده، حقوق و مسئولیتهای اعضای خانواده، از جمله زن، طراحی گردیده است.

این اصول عبارتند از: استقلال زن در خانواده (نساء، 32؛ مجلسی، 272/2)؛ حمایت از اشخاص و ارزشهایی چون قداست خانواده (ر.ک: شهید ثانی، الروضة البهیة، 235/5، همو، مسالک الافهام، 14/7)؛ مکمل بودن زن و مرد (ر.ک: بقره، 187)؛ سلامت نسل و عفاف (مؤمنون، 5؛ نور، 30؛ احزاب، 35؛ معارج، 29)؛ عدالت (نحل، 90)؛ آزادی (نهج البلاغه، نامه 31 (51/3)؛ مساوات در برابر قانون؛ تعادل و توازن در حقوق و مسئولیتهای (مصباح یزدی، 26/5 - 27)؛ قیمومت مرد (نساء، 34)؛ رعایت معروف (رفتار پسندیده) در امور گوناگون، مانند معاشرت (نساء، 19)، طلاق (بقره، 231، 241؛ طلاق، 2)، نفقه و اجرت کارها

(بقره، 233)؛ مودت و رحمت (روم، 21)؛ شفقت (طور، 26)؛ ر.ک: طباطبائی، (19 / 15)؛ تقدم اخلاق بر حقوق (کاتوزیان، حقوق خانواده، 7/1)، و اصل خصوصی بودن حقوق خانواده و مجاز نبودن مداخله دولت، مگر در صورت وجود ضرورت و مصلحت عمومی (امام خمینی قدس سره البیع، 488/2 - 489) و یا در جهت حمایت از خانواده و احقاق حقوق زن (ر.ک: امام خمینی صحیفه امام، 302/6؛ قانون مدنی، ماده 1129). با چنین رویکردی، قانون گذار به صورت حکیمانه قواعد رفتاری زن و شوهر را در خانواده تعیین نموده و حقوق و مسئولیتهای آنها را مشخص کرده است؛ به طوری که در موارد زیادی آنها نمی توانند برخلاف این قواعد توافق کنند. در مجموع می توان گفت که میان حقوق زن و مسئولیتهای وی نسبت عادلانه ای برقرار است (بقره، 228)؛ ر.ک: مصباح یزدی، 26/5 - 27).

بر اساس چنین اصول و رویکردی می توان حقوق اقتصادی و غیر اقتصادی زنان در خانواده را تحلیل نمود. برخی از مهم ترین این حقوق عبارتند از: مصونیت اقتصادی زن از پرداخت نفقه اولاد، در صورتی که پدر یا اجداد پدری زنده باشند (خوئی، 288/2). این اصل در نظام حقوقی اسلامی بر اساس اصل حمایت از زن قابل ارزیابی است؛ در حالی که در نظام غیر اسلامی، برابر بند 2 ماده 27، کنوانسیون حقوق کودک، به طور ضمنی این وظیفه را به صورت مشترک به عهده والدین گذاشته است. آزادی اقتصادی زن به لحاظ حکم تکلیفی یا وضعی، در مورد اعمالی چون عتق، صدقه، تدبیر، هبه و نذر محل گفتگوست (ر.ک: مفید، احکام النساء، 31؛ محقق حلی، المختصر النافع، 237، مقاله عبادت زن). اعطای امتیاز نسبت به توسعه تصرفات زن در اموال شوهر در مواردی همچون اِدام (غذاها) (ر.ک: ابن براج طرابلسی، 349/1؛ علامه حلی، منتهی المطلب، 1030/2)، بهره مندی از امتیازهایی

چون مهریه (نساء، 4، 24؛ شهید ثانی، مسالک الافهام، 157/8 - 158؛ بحرانی، 24 / 417)، نفقه (نساء، 34؛ طلاق، 6-7؛ محقق حلی، شرائع الاسلام، 568/2)، نفقه در ایام بارداری (طلاق، 6؛ شهید ثانی، مسالک الافهام، 473/8 - 474؛ اردبیلی، 539)، متاع به معروف (بقره، 241) و اجرت المثل فعالیت‌های زن در خانه، مشروط به رعایت ضوابط عمومی پرداخت اجرت المثل (فاضل لنکرانی، 1/ 435 - 436)، اجرت رضاع (ر.ک: طلاق، 6؛ شهید ثانی، مسالک الافهام، 414/8؛ طباطبائی، 317/19، روحانی، 22 / 293)، آزادی انتخاب همسر در چارچوب قیودی چون کفالت (ر.ک: علامه حلی، قواعد الاحکام، 14/3) و بهره‌مندی دختر باکره از حمایت پدر و جد پدری (طوسی، الخلاف، 4 / 251)، حق پایان دادن به نکاح با بروز نقص‌های خاص در مرد (محقق حلی، شرائع الاسلام، 2 / 540)، طلاق خُلع مفید، المقنعه، 528) و گنجانیدن شرط حق طلاق در عقد نکاح، محدودیت در برخورداری از طلاق در غیر این صورت و واگذاری امر طلاق به شوهر به خاطر رعایت مصالح خانواده، برخورداری از همزیستی و در کنار شوهر بودن و داشتن حق برخورداری از جدایی در صورت مفقودالاث‌ر شدن شوهر با رعایت شرایطی خاص (ر.ک: گلپایگانی، مجمع المسائل، 3 / 152)، هم‌خوابی و کامجویی جنسی و ممنوعیت دوری‌گزیدن از زن بیش از چهار ماه (ر.ک: بقره، 226؛ نجفی، 29 / 115)، الزام دادگاه به شوهر نسبت به دست برداشتن از ایلا- و بازگشت به زندگی مشترک یا طلاق (گلپایگانی، هدایة العباد، 2 / 424)، حضانت فرزندان (ابن حمزه طوسی، 288)، ملاقات با کودک (ر.ک: شهید ثانی، مسالک الافهام، 8 / 426)، حضانت دختر برای مدت طولانی‌تر (ابن حمزه طوسی، 288)، برخورداری از علم، آزادی آموزش و پژوهش (ر.ک: مقدس نجفی، 2 / 9) و آزادی رفت و آمدی که مغایر با حق شوهر نباشد (ر.ک: خوئی، 2 / 289) و یا با اجازه شوهر (گلپایگانی، ارشادالمسائل، 127؛ بهجت، 453)، داشتن دین و دینداری،

حق عبادت و تقدم آن بر حق شوهر در موارد وجوب (امام خمینی قدس سره تحریرالوسیله، 1/1384/2/347)، و نیز، اجیر شدن برای رضاع و فروش شیر (گلپایگانی، مختصر الاحکام، 134)؛ البته از آنجا که مسئولیت مدیریت خانواده بر اساس دلایل قوامیت به عهده شوهر است (نساء، 34)، زن در شرایط عادی، موظف به همکاری و تبعیت در اموری مانند مسکن خواهد بود (ر.ک: کرکی، 13/199).

3. حقوق و مسئولیتهای اجتماعی زن

زنان، مانند مردان بر اساس اصل اشتراک در تکلیف و اصل آزادی و اباحه، دارای حقوق و مسئولیتهای اجتماعی هستند. با توجه به روشن بودن اصول حاکم بر این حقوق و تلقی مصداقی بودن بسیاری از آنها، این حقوق در فقه اسلامی، کمتر صورت بندی شده اند؛ اما برخی از اسناد حقوقی که به صورت خاص به حقوق و مسئولیتهای زن در اسلام پرداخته اند، در صدد بیان مصداقهای مهمی از حقوق بر آمده اند تا دولت بتواند به طور ویژه، وظایف خود را در زمینه حقوق اجتماعی زنان سامان دهد.

منشور حقوق و مسئولیتهای زن در جمهوری اسلامی به مصداقهایی از این حقوق اشاره کرده است؛ مانند حق مشارکت در سیاست گذاری، قانون گذاری، مدیریت، اجرا و نظارت در زمینه های مختلف بهداشتی و درمانی، علمی و آموزشی، فرهنگی، معنوی و اخلاقی، تعیین مقدرات اساسی کشور (منشور حقوق زنان، بندهای 49، 70، 82 - 112 - 113)؛ حق آزادی قلم، بیان و اجتماعات؛ حق تأسیس احزاب و دیگر تشکلهای سیاسی و فعالیت در آنها؛ حق شرکت در انتخابات و انتخاب شدن در مجلس یا شوراهای گوناگون (بندهای 114 - 116)؛ حق و مسئولیت زنان در دفاع مشروع از دین و کشور و نیز جان، مال و ناموس خود و دیگران (بند 124)؛ حق برخورداری از مصونیت خانه و خانواده از تهاجم نظامی (بند 127)،

و معافیت از مجازات در صورت وجود عوامل رافع مسئولیت کیفری (بند 140)؛ حق و مسئولیت برخورداری از امکان عمل به احکام اسلامی در پوشش اسلامی و مسئولیت رعایت عفاف در جامعه؛ حق شرکت در گردهماییهای عبادی، فرهنگی و سیاسی (بندهای 62، 64)، که هم احکام شرعی مرتبط با حضور زنان در نمازهای جماعت، جمعه و عید و هم قضایای تاریخی مرتبط با حضور زنان در عصر نبوی، و نیز روش معصومان علیهم السلام در ارجاع زنان برای یادگیری احکام و مسائل از زنان فاضل، پشتیبان چنین موضوعی است؛ حق تشکیل و اداره مراکز و سازمانهای فرهنگی - هنری؛ حق تبادل اطلاعات و ارتباطات فرهنگی سازنده در ابعاد ملی و بین المللی (بندهای 66 - 67)؛ حق بهره مندی از نظارت مستمر بر فعالیتهای فرهنگی مرتبط با زنان؛ حق بهره مندی از مراکز فرهنگی ویژه بانوان با رعایت ضوابط اسلامی (بندهای 72 - 73)؛ حق تحصیل در آموزش عالی تا بالاترین سطح علمی (بند 77) که در اسلام بسیار تأکید شده است (ر.ک؛ طوسی، الامالی، 521)؛ حق کسب مهارتها و آموزشهای تخصصی تا بالاترین سطوح (منشور حقوق زنان، بند 78)؛ حق بانوان معلول جسمی و ذهنی نسبت به برخورداری از حمایتهای لازم (بند 84)؛ بهره مندی از حمایت در آثار علمی - پژوهشی زنان و گسترش مراکز تحقیقاتی با مدیریت زنان (بند 87)؛ حق بهره مندی از امنیت شغلی، اخلاقی و ایمنی و مسئولیت رعایت عفاف در محیط کار (بند 105)؛ حق مشارکت در سیاست گذاریهای اقتصادی و اداره تشکلهای اقتصادی (بند 109) که اصل استقلال شخصیت و حقوقی زن از آن پشتیبانی می کند؛ حق معاف بودن زنان از کار اجباری، خطرناک، سخت و زیان آور در محیط کار؛ برخورداری از تسهیلات و ضوابط متناسب با مسئولیتهای خانوادگی (همسری - مادری) در جذب،

به کارگیری، ارتقا و بازنشستگی در زمان اشتغال (بندهای 106 - 107)؛ حقوق و مزایای برابر با مردان در شرایط کار مساوی (بند 104) که مبتنی بر اصل عدالت است؛ حق دسترسی فراگیر و عادلانه به امکانات ورزشی و آموزشی در زمینه تربیت بدنی و تفریحات سالم، حق پرورش و شکوفایی استعدادهای ورزشی، و حضور در میدانی ورزشی متناسب با موازین اسلامی (بندهای 53 - 54)؛ با توجه به اینکه اصالة الاباحه (ر.ک: سید مرتضی، الانتصار، 268؛ همو، رسائل، 2، 127) به عنوان پشتیبان اصل فعالیت‌های ورزشی، و اموری مانند تقویت سلامتی روح و روان و قدرت بدنی برای انجام تکالیف الهی و انجام درست وظیفه در اجتماع - که در برخی دعاها به آن اشاره شده (ر.ک: ابن طاووس، 337/3) - زمینه ساز برتری آن است؛ حق بهره مندی از تأمین اجتماعی و تسهیلات اقتصادی (منشور حقوق زنان، بند 108)؛ حق بهره مندی دختران بی سرپرست، زنان مطلقه، بیوه، سالخورده و خودسرپرست نیازمند، از بیمه های عمومی، خدمات مددکاری و بیمه های خاص، تحت اصول کلی حمایت از محرومان، فقرا و درماندگان که در آموزه های اسلامی به طور وسیع مورد توجه قرار گرفته اند؛ حق بهره مندی زنان و دختران آسیب دیده جسمی، ذهنی، روانی و در معرض آسیب از امدادسانی و توانبخشی مناسب (بندهای 57 - 58).

نکته حائز اهمیت این است که در نظام حقوق زن در اسلام، شارع، گاه به صورت حمایتی نسبت به تکالیف اجتماعی زنان، مصونیت‌هایی را در نظر گرفته است. برخی از این مصونیت‌ها در سه حوزه ولایت، قضاوت و جهاد قرار دارند (ر.ک: طباطبائی، 272/2؛ به مقاله های قضاوت زن؛ ولایت زن). افزون بر سه حوزه مزبور، بنا بر دیدگاه مشهور فقیهان امامیه، زن نسبت به مسئولیت پرداخت دیه به عنوان عاقله، درباره جنایتهای خطایی انجام گرفته توسط اقوام، دارای مصونیت است

(ر.ک: محقق حلی، المختصر النافع، 307؛ فاضل آبی، 684/2)؛ در کنار این مصونیتها، تفاوت در بهره مندی از ارث (نساء، 11 - 12، 176)، که به کار و تلاش فرد بستگی نداشته و تنها به خاطر مصلحت اندیشی قانون گذار تشریح شده (ر.ک: طباطبائی، 215/4) و تفاوت در تعلق دیه به زیانها یا جنایات مربوط به سلامت جسمانی زن طوسی، الخلاف، 255/5؛ نجفی، 352/43)، قابل ذکر است (مقاله های ارث زن؛ قصاص و دیه زن، فلسفه تفاوت در حقوق زن و مرد). همچنین قانون گذار در حوزه عفاف در راستای مصونیت شخص (نور، 30 - 31) و تکلیف نسبت به دیگران (احزاب، 32)، تفاوتهایی را در میزان پوشش میان زن و مرد (طوسی، الخلاف، 393/1) و روابط اجتماعی آنان در نظر گرفته است.

افزون بر تفاوتها در قواعد تشریحی، حقوق و آزادی زنان در مرحله اجرا نیز ممکن است با محدودیتهایی روبه رو باشد؛ از جمله قیدهای مهم، ضرر نزدن به دیگری، یا نرساندن زیان شدید به خود، نداشتن تراحم با تکلیف مهم تر، نداشتن تراحم با حقوق دیگری، به ویژه حقوق شوهر و عدم مخالفت با مصالح مورد تأیید شارع است. بررسی این گونه تراحمها، حل آنها، تشخیص تکلیف اشخاص و نیز تعیین مسئولیتهای اجتماعی، نیازمند آگاهی لازم از اصول، مبانی و احکام اسلام به صورت عام و دقت و توانایی در تطبیق آنها در هر مورد به صورت خاص است.

منابع

آکین، سوزان مولر، زن از دیدگاه فلسفه سیاسی غرب، ترجمه نادر نوری زاده، تهران، قصیده سرا، 1383ش؛ آملی، محمد تقی (م. 1391ق.)، المکاسب و البیع، تقریر ابیحات میرزا محمد حسین نائینی، قم، نشر اسلامی، 1413ق؛ ابن ادریس حلی، محمد بن منصور (م. 598ق.)، السرائر، قم، نشر اسلامی، 1410ق؛ ابن العربی، محمد بن عبدالله (م. 543ق.)، احکام القرآن، تحقیق علی محمد بجاوی،

بيروت، دار احياء التراث العربى، ابن بابويه، على بن حسين (م. 329ق.). فقه الرضا عليهم السلام، تحقيق مؤسسة آل البيت مع لاهياء التراث، مشهد، المؤتمر العالمى للامام الرضا عليه السلام، 1406ق؛ ابن براج طرابلسى، عبدالعزيز (م. 481ق.). المهذب، قم، نشر اسلامى، 1406ق؛ ابن حمزه طوسى، محمدبن على (م. 560ق.). الوسيلة الى نيل الفضيله، تحقيق محمد الحسون، قم، كتابخانه مرعشى نجفى، 1408ق؛ ابن طاووس، سيد على بن موسى (م. 664ق.). اقبال الاعمال، تحقيق جواد قيومى، قم، مكتب الاعلام الاسلامى، 1414ق؛ ابن فهد حلى، احمد بن محمد (م. 141ق.). المهذب البارع، تحقيق مجتبى عراقى، قم، نشر اسلامى، 1411ق؛ ابن قيم جوزى، محمد بن ابى بكر (م. 751ق.). اعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق طه عبدالرؤوف سعد، القاهرة، مكتبة الكليات الازهرية، 1388ق؛ ابن منظور، محمد بن مكرم (م. 711ق.). لسان العرب، قم، نشر ادب الحوزة، 1405ق؛ ابوالصلاح حلبى، تقى بن نجم (م. 447ق.). الكافي في الفقه، تحقيق رضا استادى، اصفهان، مكتبة الامام امير المؤمنين على عليه السلام العامة 1403ق؛ اردبيلى، احمد بن محمد (م. 993ق.). زيد البيان فى احكام القرآن، تهران، كتاب فروشى مرتضى؛ امام خمينى قدس سره، سيدروح الله موسوى (م. 1409ق.). البيع، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى قدس سره، 1421ق؛ همو، تحرير الوسيلاه، النجف الاشرف، مطبعة الآداب، 1390ق؛ همو، صحيفه امام، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى قدس سره، 1378ش؛ انصارى، مرتضى (م. 1281ق.). رسائل فقيهيه، قم، المؤتمر العالمى بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الانصارى، 1414ق؛ همو، فرائد الاصول، قم، مجمع الفكر الاسلامى، 1419ق؛ بحرانى، يوسف بن احمد (م. 1186ق.). الحدائق الناضره، قم، نشر اسلامى؛ بلاغى، صدرالدين، برهان قرآن، تهران، انتشارات اميركبير، 1370ش؛ بلاغى، اسماعيل، زنان و پيامدهاى سقط جنين، كتاب زنان (فصلنامه)، تهران، شوراي فرهنگى اجتماعى زنان، ش 22، 1382ش؛ بوشهرى، جعفر، حقوق اساسى، اصول وقواعد، تهران، شركت سهامى انتشار، 1384ش؛ بهجت، محمد تقى (م. 1430ق.). توضيح المسائل، قم، انتشارات شفق؛ جعفرى لنگرودى، محمدجعفر، مقدمه عمومى علم حقوق، تهران، كتابخانه گنج دانش، 1371ش؛ جوهرى، اسماعيل بن حماد (م. 393ق.). الصحاح تاج اللغة وصحاح العربيه، تحقيق احمد عبدالغفور عطار،

بیروت، دار العلم للملایین، 1407ق؛ حر عاملی، محمدبن حسن (م. 1104ق.)، وسائل الشیعه، قم، مؤسسه آل البیت علیهم السلام
لاحیاء التراث، 1414ق؛ حسینی مراغی، میر عبدالفتاح (م. 1250ق.)، العناوین قم، نشر اسلامی، 1417ق؛ حسینی، سیدهادی،
تحولات سقط جنین استرالیا در آینه روند جهانی، باروری و ناباروری (فصلنامه)، تهران، پژوهشگاه فناوریهای نوین علوم پزشکی جهاد
دانشگاهی، ش 24، 1384ش؛ حسینی، سید هادی و دیگران، کتاب زن، تهران، انتشارات امیرکبیر، 1381ش؛ حلی، محمد بن حسن (م.
771ق.)، ایضاح الفوائد فی شرح اشکالات القواعد، تحقیق موسوی کرمانی، اشتیاردی، بروجردی، قم، المطبعة العلمية، 1387ق؛
خرازی، سیدمحسن، کنترل جمعیت و عقیم سازی، فقه اهل بیت علیهم السلام (فصلنامه)، قم، مؤسسه دایرة المعارف فقه اسلامی، س 6،
ش 22، 1379ش؛ خراسانی، محمدکاظم (م. 1329ق.)، حاشیة المکاسب، تحقیق سید مهدی شمس الدین، تهران، وزارت ارشاد
اسلامی، 1406ق؛ خوئی، سیدابوالقاسم موسوی (م. 1413ق.)، منهاج الصالحین، قم، نشر مدینة العلم، ه لة 1410ق؛ دورانت، ویلیام
جیمز (م. 1981م.)، تاریخ تمدن، ترجمه احمد آرام و دیگران، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، 1378ش؛ دهخدا، علی اکبر
(م. 1334ش.) و دیگران، لغت نامه، تهران، مؤسسه لغت نامه دهخدا و دانشگاه تهران، 1373ش؛ روحانی، سیدمحمدصادق، فقه
الصادق علیه السلام، قم، دار الکتاب، 1412ق؛ روسو، ژان ژاک، امیل (رساله ای در باب آموزش و پرورش)، ترجمه غلامحسین - زیرک
زاده، تهران، انتشارات ناهید. 1380ش؛ زبیدی، سید محمد مرتضی حسینی (م. 1205ق.)، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقیق
علی شیری، بیروت، دار الفکر، 1414ق؛ زحیلی، وهبة بن مصطفى، التفسیر المنیر فی العقیدة و الشریعة و المنهج، بیروت، دار الفکر
المعاصر، 1418ق؛ زیبایی نژاد، محمدرضا و دیگران، فمینیسم و دانشهای فمینیستی، ترجمه عباس یزدانی و دیگران، قم، دفتر مطالعات و
تحقیقات زنان، 1382ش؛ سلیمانی، حسین، سقط جنین در مسیحیت، باروری و ناباروری (فصلنامه)، تهران، پژوهشگاه فناوریهای نوین
علوم پزشکی جهاد دانشگاهی، ش 24، 1384ش؛ سیدمرتضی، علی بن حسین (م. 436ق.)، الانتصار، قم، نشر اسلامی، 1415ق؛
همو، رسائل الشریف المرتضی، تحقیق سید احمد حسینی، سید مهدی رجائی، قم، دار القرآن الکریم، 1405ق؛

شريف لاهيجي، محمد بن علي (م. 1088 ق.)، تفسير شريف لاهيجي، تحقيق ميرجلال الدين حسيني ارموي، تهران، دفتر نشر داد، 1372ش؛ شهيد ثاني، زين الدين بن علي عاملي (م. 965ق.)، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقيه، تحقيق سيد محمد كلانتر، قم، انتشارات داوري، 1410ق؛ همو، مسالك الافهام الى تنقيح شرائع الاسلام، قم، مؤسسة المعارف الاسلامية، 1413ق؛ صدوق، محمدبن علي (م. 381ق.)، علل الشرايع، تحقيق سيدمحمدصادق بحر العلوم، النجف الاشرف، المكتبة الحيدرية، 1385ق؛ همو، من لا يحضره الفقيه، تحقيق علي اكبر غفاري، قم، نشر اسلامي، 1404ق؛ طباطبائي، سيدعلي (م. 1231 ق.)، رياض المسائل، قم، نشر اسلامي، 1420ق؛ طباطبائي، سيدمحمدحسين (م. 1402ق.)، الميزان في تفسير القرآن، قم، نشر اسلامي، 1417ق؛ طباطبائي يزدي، سيد محمدكاظم (م. 1337ق.)، العروة الوثقى، قم، نشر اسلامي، 1423ق؛ طبرسي، فضل بن حسن (م. 548ق.)، تفسير جوامع الجامع، تحقيق ابوالقاسم گرجي، تهران، انتشارات دانشگاه، 1377ش؛ همو، مجمع البيان في تفسير القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو، 1372ش؛ طوسي، محمدبن حسن (م. 460ق.)، الامالي، تحقيق مؤسسة البعثة، قم، دار الثقافة، 1414ق؛ همو، التبيان في تفسير القرآن، تحقيق احمد قصير عاملي، مكتب الاعلام الاسلامي، 1409ق؛ همو، تهذيب الاحكام، تحقيق سيدحسن موسوي خراسان، تهران، دار الكتب الاسلامية، 1364ش؛ همو، الخلاف، قم، نشر اسلامي، 1414ق؛ همو، المبسوط في فقه الاماميه، تحقيق محمدباقر بهبودي، المكتبة المرتضوية، 1388ق؛ همو، النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى، قم، انتشارات قدس محمدى؛ عسكري، ابوهلال (م. 395ق.)، الفروق اللغويه، قم، نشر اسلامي، 1412ق؛ علامه حلي، حسن بن يوسف (م. 726ق.)، تذكرة الفقهاء، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، 1414ق؛ همو، قواعد الاحكام في معرفة الحلال و الحرام، قم، نشر اسلامي، 1413ق؛ همو، منتهى المطلب في تحقيق المذهب، چاپ سنگي؛ عليدوست، ابوالقاسم، تبعيت يا عدم تبعيت احكام از مصالح و مفاصد واقعي، فقه و حقوق (فصلنامه)، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامي، ش 6. 1384ش؛ فاضل آبي، حسن بن ابى طالب (م. 690ق.)، كشف الرموز في شرح المختصر النافع، تحقيق اشتهازي، يزدي، قم، نشر اسلامي، 1410ق؛ فاضل لنكراني، محمد (م. 1428ق.)،

جامع المسائل (استفتائات)، قم، انتشارات امیر العلم، 1380ش؛ فاضل هندی، محمدبن حسن (م. 1137ق.)، كشف اللثام عن قواعد الاحكام، قم، نشر اسلامي، 1420ق؛ فخر رازی، محمدبن عمر (م. 606ق.)، التفسیر الكبير (مفاتیح الغیب)، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1420ق؛ فیاض، محمد اسحاق، المحاضرات في اصول الفقه، تقریرات درس سیدابوالقاسم موسوی خوئی، قم، نشر اسلامي، 1419ق، فیروز آبادی، محمد بن یعقوب (م. 817ق.)، القاموس المحيط، تحقیق مرعشلی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1417ق؛ کاتوزیان، ناصر، حقوق مدنی خانواده، تهران، شرکت سهامی انتشار، 1383ش؛ همو، مبانی حقوق عمومی، تهران، نشر دادگستر، 1377ش؛ همو، مقدمه علم حقوق و مطالعه در نظام حقوقی ایران، تهران، شرکت سهامی انتشار، 1381ش؛ کاشانی، فتح الله (م. 988ق.)، تفسیر منهج الصادقین، تهران، کتاب فروشی علمی، 1336ش؛ کاظمی خراسانی، محمدعلی (م. 1365ق.)، الصلاة، تقریرات درس میرزا محمدحسین نائینی، قم، نشر اسلامي، 1404ق؛ کتاب مقدس، ترجمه فاضل خان همدانی، ویلیام گلن، هنری مرتن، تهران، انتشارات اساطیر، 1380ش؛ کرکی، علی بن حسین (م. 940ق.)، جامع المقاصد في شرح القواعد، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام من الاحیاء التراث، 1415ق؛ کلینی، محمد بن یعقوب (م. 329ق.)، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الاسلامیة، 1363ش؛ گلپایگانی، سید محمدرضا موسوی (م. 1414ق.)، ارشادالسائل، بیروت، دارالصفوة، 1413ق؛ همو، مجمع المسائل، قم، دار القرآن الکریم؛ همو، مختصر الاحکام، قم، دار القرآن الکریم؛ همو، هداية العباد، قم، دار القرآن الکریم، 1413ق؛ لوید، ژنویو، عقل مذکر، مردانگی و زنانگی در فلسفه غرب، ترجمه محبوبه مهاجر، تهران، نشر نی، 1380ش؛ مؤمن قمی، محمد، کلمات سديدة في مسائل جدیده، قم، نشر اسلامي، 1415ق؛ مجلسی، محمدباقر (م. 1111ق.)، بحار الانوار، تحقیق محمدباقر بهبودی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1403ق؛ محقق حلی، جعفر بن حسن (م. 676ق.)، شرائع الاسلام في مسائل الحلال و الحرام، تهران، انتشارات استقلال، 1409ق؛ همو، المختصر النافع في فقه الاماميه، تهران، مؤسسة البعثة، 1410ق؛ مرعشی، سید جعفر و

دیگران، تفکر سیستمی و ارزیابی کارایی آن در اداره جامعه و سازمان، تهران، انتشارات سازمان مدیریت صنعتی، 1385ش؛ مشکینی، علی، اصطلاحات الاصول، قم، نشر الهادی، 1413ق؛ مصباح یزدی، محمد تقی، پرسشها و پاسخها، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره، 1382ش؛ مطهری، مرتضی (م. 1358ش.)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران، انتشارات صدرا، 1377ش؛ مفید، محمد بن محمد (م. 413ق.)، احکام النساء، تحقیق مهدی نجف، بیروت، دار المفید، 1414ق؛ همو، المقنعه، قم، نشر اسلامی، 1410ق؛ مقدس نجفی، محمد هادی، الحدود و التعزیرات، تقریرات بحث سید محمد رضا موسوی گلپایگانی؛ مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیة، 1374ش؛ منتظری، حسینعلی، دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیة 1408ق؛ نجفی، محمد حسن (م. 1266ق.)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، تحقیق قوچانی، تهران، دار الکتب الاسلامیة، 1366ش؛ نراقی، احمد بن محمد مهدی (م. 1245ق.)، عوائد الایام مکتب الاعلام الاسلامی، 1417ق؛ نهج البلاغه، الامام علی بن ابی طالب علیه السلام، الشریف الرضی، تحقیق و شرح اد محمد عبده، بیروت، دار المعرفة، 1412ق.

:Flynn, Elizabeth, A., Feminism beyond Modernism, Carbondale

N., Fundamental Legal Press, 2002; Hohfeld, Wesley SIV Conceptions, Ed. Walter W., New Haven: Yale University Press, 1919; Krolokke, Charlotte, and Anne Scott Sorensen, Gender Communication Theories and Analyses, From Silence to Performance, US: Sage Publications, 2006; Patai, Daphne, "The Struggle for Feminist Purity Threatens the Goals of Feminism", Identity Politics in the Woman's Movement, Ed. Ryan .Barbara, New York University Press, 2001

محمود حکمت نیا

ص: 193

مشکلات حقوقی زنان و مسائل ناشی از شناسایی و تحقق حقوق آنان.

واژه «حقوق»، جمع حق و به معانی راست، راستی، یقین، عدل، نصیب و بهره، سزاواری و ملک است (معین، 1363/1). در اصطلاح حقوقی، حق، عبارت از توانایی است که شخص بر چیزی یا بر کسی داشته باشد (جعفری لنگرودی، 1669/3)؛ مانند حق مالکیت، حق زوجیت و... از دیگر معانی اصطلاحی این واژه عبارتند از: مجموعه قوانین دارای ضمانت اجرا که بر اعضای یک جامعه حاکم است و نیز علم تحلیل و بررسی مسائل حقوقی (کاتوزیان، مقدمه علم حقوق، 3-2). در نتیجه، حقوق زنان به معنای مجموع تواناییهایی است که برای آنان نسبت به اشخاص یا اشیا به رسمیت شناخته می شود.

درباره منشأ حق، دیدگاههای متفاوتی وجود دارد؛ اراده فرد، نیاز، قدرت، گرایش و شخصیت انسانی در دیدگاههای متفاوت به عنوان منشأ، خاستگاه، موجد، و سرچشمه حق دانسته شده اند (کاتوزیان، مقدمه علم حقوق، 265)؛ ولی بر مبنای آموزه های اسلامی، منشأ حق، اراده خداوند و شخصیت انسانی (من له الحق) است (آل عمران، 60؛ ر.ک: جوادی آملی، 111).

واژه «چالش»، به معنای زد و خورد، جدال و تلاش است (دهخدا، 8020/6)؛ بنابراین این چالش حقوقی، مباحثی از حقوق است که مورد نزاع بوده و مترادف با مشکل حقوقی» به شمار می آیند. واژه «مشکل» در لغت به معنای پوشیده، پنهان و مشتبه است (دهخدا، 13 / 20967). به لحاظ مفهومی، هر امری که در مرحله

شناسایی یا اجرا دچار اختلال شود، مشکل نام می‌گیرد؛ بنابراین مشکل حقوقی، امری حقوقی است که در مرحله شناسایی یا اجرا دچار اختلال شود.

حقوق زنان از آغاز تاریخ تاکنون، دوره‌های متعددی را پشت سر گذاشته است. در یونان باستان، زنان در انزوا و محروم از حق آموزش و پرورش بوده، از جایگاه نازلی در زندگی برخوردار بودند (لوکاس، 1/238). در روم باستان، زنان فاقد شخصیت و حقوق انسانی بودند (منتسکیو، 230). زن پیش از ظهور اسلام، در میان اعراب جاهلی فاقد ارزش و منزلت بود. حتی در برخی از قبایل، زنان جزو اموال به شمار آمده و قابلیت تملک داشتند (جوادعلی، 562/5 - 563)؛ اما با ظهور اسلام، زن موجودی ارزشمند، به لحاظ انسانی هم تراز با مرد (نساء، 1) و برخوردار از قابلیت رشد و تکامل (نحل، 97؛ احزاب، 35) معرفی شد. در غرب، بحث از حقوق زن از زمان صدور اعلامیه استقلال آمریکا در سال 1776 میلادی و اعلامیه حقوق بشر فرانسه در سال 1789 میلادی مطرح گردید. ولی این بحث به طور جدی تقریباً بیش از یک قرن است که مورد توجه سازمانهای ملی و بین‌المللی قرار گرفته که پیامد آن تشکیل شورای بین‌المللی زنان و برپایی کنفرانس بین‌المللی زنان در مکزیکوسیتی (1976 م.)، کپنهاگ (1980 م.)، نایروبی (1985 م.) و پکن (1995 م.) بود که واکنشی است افراطی به تقریبهای گذشته (ر.ک: دفتر امور زنان، 754 - 758؛ کلاس، 715 - 735؛ موسوی، 10 - 16).

تاکنون از سوی اندیشمندان مسلمان، آثار فراوانی در پیوند با حقوق زنان به نگارش در آمده است؛ از جمله: حقوق زن در اسلام، مرتضی مطهری؛ حقوق زن، سیدمحمد خامنه‌ای؛ دنیا المرأه، سیدمحمد حسین فضل‌الله؛ زن؛ و بلوغ دختران، مهدی مهریزی؛ درآمدی بر نظام شخصیت زن در اسلام، محمدرضا زیبایی‌نژاد و محمد تقی سبحانی و ...

مشکل حقوقی که ناشی از اختلال در شناسایی امر حقوقی و یا اجرای آن است، نسبی بوده و تابعی از مباحث معرفت شناسی و ایدئولوژی پذیرفته شده در هر جامعه ای است؛ بنابراین هر جامعه ای مسائل خاص خود را داشته و مشکل، وجود فاصله میان وضعیت موجود و مطلوب بر مبنای شاخصهای معرفتی و ایدئولوژیک آن جامعه است؛ در نتیجه، مشکل حقوقی زنان، امور و مسائل حقوقی مربوط به آنان است که در مرحله شناسایی با اجرای به گونه ای دچار اختلال شده باشد؛ این مسئله می تواند از حقوق انسانی و یا جنسیتی زنان ناشی شود؛ منشا مشکلات حقوقی زنان را می توان در سه حوزه تقنینی، اجرایی و فرهنگی جستجو نمود.

مشکلات قانون گذاری حقوق زنان

اشاره

چالشهای تقنینی حقوق زنان می تواند از ضعف انطباق با موازین فقهی، خط، نقص یا اجمال قوانین و یا از سیاستهای تقنینی ناکارآمد ناشی شود.

1. خلأ، نقص و ابهام قوانین

قانون به عنوان مهم ترین منبع حقوق، نقشی کلیدی در شناسایی حقوق افراد به منظور تنظیم روابط آنها در زندگی اجتماعی دارد؛ به همین دلیل، در فرایند قانون گذاری، حقوق باید به طور کامل مورد شناسایی قرار گرفته و برای اجرای آن تمهیدات لازم پیش بینی شود. مقررات مربوط به حقوق زنان، با نارساییها و مشکلاتی از جمله خط، نقص و ابهام در قوانین مواجه است که می تواند تضییع حقوق زنان را در پی داشته باشد.

2. اثبات عسر و حرج در طلاق قضایی

از جمله مشکلات موجود در حوزه قانون گذاری که مورد سوءاستفاده قرار گرفته و حقوق زنان را در معرض تضییع قرار می دهد، موضوع اثبات عسر و حرج در طلاق قضایی است. بر اساس

موازن قانونی، در صورتی که ادامه پیوند زناشویی موجب عسر و حرج باشد، زن می تواند با مراجعه به حاکم شرع، تقاضای طلاق کند؛ در صورت اثبات وجود عسر و حرج نیز، دادگاه می تواند مرد را به طلاق مجبور نماید. در صورت امکان پذیر نبودن اجبار، زن با اجازه حاکم شرع طلاق داده می شود (ر.ک: قانون مدنی، ماده 1130). تا پیش از اصلاح ماده 1130 قانون مدنی، امکان طلاق قضایی در شرایطی که شوهر حقوق مشروع زن را ادا نکند، همچنین در موارد سوء معاشرت شوهر و مخاطره آمیز بودن زندگی زناشویی، به خاطر بروز بیماریهای واگیر، برای زن نیز وجود داشت؛ ولی قانون گذار در اصلاحیه آبان ماه 1370 خورشیدی، طلاق قضایی را، به احراز عسر و حرج زن منوط نمود.

از جمله حقوق مورد تصریح زن در فقه، حق مواقعه (آمیزش) است؛ چنان که بسیاری از فقیهان به برخورداری زن از این حق در هر چهار ماه یک بار تصریح کرده اند که در صورت خودداری مرد از ایفای آن، مسئله نشوز زوج مطرح می شود. واژه «نشوز» در قرآن درباره مرد و زن، هر دو به کار رفته است (نساء، 34، 138).

نشوز مرد، عبارت است از تعدی او نسبت به زن، خودداری وی از اعطای برخی حقوق واجب زن، مانند حق تغذیه، پوشاک، همخوابگی و یا ضرب و شتم و آزار و اذیت زن، بدون مجوز شرعی (شهید ثانی، مسالک الافهام، 362/8؛ بحرانی، 619/24).

بنابراین خودداری زوج از عمل زناشویی با همسر خود، برای حداقل یک بار در مدت چهار ماه موجب ناشز شدن زوج خواهد شد؛ زیرا زوجه را از یکی از حقوق واجب وی، منع کرده است. بسیاری از فقیهان بر این عقیده اند که در صورت نشوز مرد، زن می تواند به حاکم شرع مراجعه و طرح شکایت کند؛ حاکم نیز زوج را به انجام وظایف خود مجبور نموده و در صورت امتناع، او را برای

پایان دادن به امتناع، تعزیر می کند (ر.ک: شهید ثانی، الروضة البهیه 429/5؛ بحرانی، 24 / 6619 نجفی، 207/31)؛ هرچند برخی دیگر بر این باورند که در صورت مؤثر نبودن اجبار مرد به انجام وظیفه، حاکم می تواند او را به طلاق همسرش مجبور نماید (ر.ک: ابن زهره حلبی، 353؛ قمی سبزواری، 452). از دیدگاه گروهی از فقهیان معاصر، چنانچه شوهر کاملاً از زن دوری نموده و او را در وضعیتی بلا-تکلیف (نه مطلقه و نه دارای همسر) قرار دهد، حاکم شرع می تواند در فرض درخواست حق و اقامه دعوا از سوی زن - شوهر را به تغییر رفتار بازن ملزم نموده و یا در غیر این صورت مجبور به طلاق نماید (سیستانی، 109/3). در فرض امتناع زوج، حاکم شرع می تواند او را به هر وسیله مشروعی به پذیرش یکی از دو راه حل، ملزم نموده و در صورت موفق نبودن به این کار، بنا به تقاضای زن، وی را طلاق دهد. این دیدگاه فقهی اگر چه مبنای قانون گذاری قرار گرفته است، ولی ماده 1130 قانون مدنی، مصوب 1370 خورشیدی کار زنان را در دستیابی به حقوق خود دشوار می کند؛ زیرا طبق این قانون، زن برای احقاق حق خود، ابتدا باید وجود عسر و حرج خویش را در زندگی با زوج اثبات کند، تا به خاطر انجام ندادن وظایف زناشویی، اجبار زوج به طلاق را از دادگاه، تقاضا کند؛ حال آنکه برابر ماده 1130 مصوب 1314 خورشیدی تنها با انجام نگرفتن وظیفه زناشویی از سوی مرد، و ممکن نبودن اجبار وی به انجام وظیفه، زن می تواند از دادگاه تقاضای طلاق کند؛ چنان که با مبانی فقهی نیز، سازگارتر است.

3. فسخ نکاح به موجب عیوب

از جمله عیوب زن که باعث ایجاد حق فسخ ازدواج برای شوهر می شود، عیب «قَرْن» (بافت یا زائده استخوانی در ورودی مهبل که مانع از نزدیکی می شود) است که به لحاظ مبانی فقهی، در قانون نیز ندر شر

پیش بینی شده است (ر.ک: قانون مدنی، ماده 1123). برابر نظر برخی از فقیهان، با توجه به اطلاق روایاتی که درباره «قرن» و «افضاء» (یکی شدن مجرای مهبل با سایر مجراها) در دست است، امکان رفع این عیب و قابلیت درمان آن، تأثیری بر حق شوهر نخواهد داشت؛ ولی به نظر بعضی دیگر، درمان زن، پیش از فسخ، موجب از بین رفتن این حق می شود (ر.ک: سبزواری، 122/25). با این همه قانون گذار با سکوت، به این مسئله نپرداخته است؛ حال آنکه می توانست بر مبنای دیدگاه دوم، مشکلی را که از این حیث برخی زنان با آن مواجه می شوند، حل کند.

4. خروج زن از منزل

برابر احکام شرعی و مقررات قانونی، خروج زن از خانه باید با اجازه همسر باشد؛ چنان که مشهور فقیهان نیز معتقدند که زن به هیچ وجه نمی تواند بدون اجازه شوهر از منزل خارج شود (ر.ک: علامه حلی، قواعد الاحکام، 95/3؛ شهید ثانی، مسالک الافهام، 308/8؛ نجفی، 306/31، مقاله سرپرستی خانواده). برخی دیگر از فقیهان، کسب اجازه زوجه از زوج را برای خروج از منزل، مربوط به مواردی دانسته اند که خروج وی در تضاد با حق کام جویی شوهر باشد (ر.ک: تحقیقات فقهی قوه قضاییه، 2، 114/4). قانون گذار همچنین ریاست خانواده را از جمله ویژگیهای شوهر دانسته است (قانون مدنی، ماده 105). شوهر می تواند به استناد این حق، بدون هیچ توجیه منطقی، حتی از رفت و آمدهای متعارف همسر که منافاتی با حق کام جویی وی ندارد نیز، جلوگیری نموده و از این حق برای تحت فشار قرار دادن وی برای دست برداشتن او از برخی حقوق قانونی خود سوءاستفاده کند؛ هرچند، سوء استفاده از حق و وسیله قرار دادن آن برای اضرار به حق دیگران، مانع استیفای حق است. در هر صورت قانون گذار می تواند، با توجه به فلسفه ایجاب چنین حقی برای مردان، و نیز به استناد آیه «وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ»

(نساء، 19) و نیز، قاعده عسر و حرج و بر اساس نظر برخی از فقیهان (ر.ک: مکارم شیرازی، 6/122)، با تصریح به محدوده کسب اجازه، آن را بر مبنای مصلحت خانواده تقیید نماید.

5. اشتغال و تحصیل زن

حق کار و تحصیل از حقوق زنان در آموزه های اسلامی است. قرآن کریم در آیه 32 سوره نساء، برای زنان و مردان از آنچه کسب می کنند نصیبی قرار داده است. هرچند این آیه مربوط به حق مالکیت است، ولی به طور ضمنی می توان حق کسب و اشتغال را نیز از آن دریافت؛ زیرا مالک شدن و نصیب و بهره بردن از کسب، مستلزم حق کسب و اشتغال است. همچنین در روایات گوناگونی به فراگیری علم به عنوان فریضه ای برای زن و مرد تأکید شده است (سرخسی، 2/1؛ ابن ابی جمهور احسائی، 4/70). بنابراین، چنانچه اشتغال و تحصیل در محیط خانه صورت گرفته و با حقوق شوهر منافاتی نداشته باشد، هیچ منعی برای آن نیست (ر.ک: تحقیقات فقهی قوه قضاییه، 2، 4/145 -146)؛ اما اگر با خروج از منزل همراه باشد، اجازه شوهر لازم بوده و او می تواند با توجه به اطلاق قانون، به زن اجازه چنین کاری را ندهد؛ در حالی که طبق ماده 1117 قانون مدنی، زوج، تنها در صورتی می تواند از اشتغال زوجه جلوگیری کند که شغل او منافی مصالح خانواده یا حیثیت زوج یا زوجه باشد، و این امر در موارد زیادی به بروز اختلاف بین همسران و تزلزل بنیان خانواده می انجامد. بنابراین، طبق موازین قانونی که ریشه در فقه امامیه دارد، اشتغال و تحصیل زن، بسته به کسب اجازه شوهر برای بیرون رفتن از خانه است؛ و منافات نداشتن شغل مورد نظر با مصالح خانواده یا حیثیت زوج یا زوجه، زمانی مطرح می شود که زن از اجازه خروج از خانه برخوردار باشد. در نتیجه، باید برای حفظ مصالح خانواده در رابطه با تحدید

اطلاق اختیارات شوهر در سیاست تقنینی با توجه به برخی از دیدگاه‌های فقهی (ر.ک: تحقیقات فقهی قوه قضاییه، 2، 114/4) تمهیداتی اندیشید.

6. قصاص مرد در برابر زن

با توجه به اجماع نظر فقیهان، ارتکاب جنایات عمدی مرد بر ضد زن، از جمله قتل عمد، موجب قصاص بوده و برای امکان پذیر بودن اجرای قصاص، باید فاضل دیه (مابه التفاوت دیه زن و مرد) پرداخت شود (ر.ک: مفید، المقنعه، 739؛ ابوالصلاح حلبی، 383 - 384؛ ابن حمزه طوسی، 431 - 432؛ علامه حلی، قواعد الاحکام، 594/3). از دیدگاه مشهور فقیهان، حق قصاص در اینجا حقی تعیینی است و دریافت دیه (به عنوان جایگزین قصاص) بدون رضایت جانی امکان پذیر نیست (ر.ک: مفید، المقنعه، 739؛ ابن ادریس حلی، 350/3؛ نجفی، 82/42). قانون گذار نیز بر مبنای دیدگاه مشهور، حق قصاص را - در فرض پرداخت فاضل دیه - برای اولیای دم نافذ می داند (ر.ک: شکر، 258).

چنانچه اولیای دم زن، تقاضای قصاص جانی را داشته، ولی از توان تأمین مالی فاضل دیه برخوردار نباشند و جانی نیز حاضر به پرداخت دیه مقتول نباشد، موجب تضییع حق خواهد بود. برای جلوگیری از چنین پیامدی، در مواردی که قصاص، بسته به پرداخت فاضل دیه است، با استناد به دیدگاه برخی از فقیهان (ر.ک: ابوالصلاح حلبی، 383 - 384؛ علامه حلی، مختلف الشیعه، 274/9؛ خوئی، مبانی تکملة المنهاج، 28/2) دارنده حق قصاص می تواند بدون نیاز به رضایت جانی، به جای قصاص، تقاضای دیه نماید. یا اینکه در مواردی که اولیای دم ناتوان از پرداخت دیه بوده و مصلحت اقتضا می کند، مازاد دیه از بیت المال پرداخت شود تا شرط اجرای قصاص فراهم گردد (ر.ک: تحقیقات فقهی قوه قضاییه، 2، 114/4).

7. احسان زن

در فقه کیفری اسلام و قوانین موضوعه، برای جرم زنا چهار

ص: 201

گونه مجازات مقرر شده است: قتل، رجم، تازیانه و رجم همراه با تازیانه. هریک از این موارد، ویژه نوع خاصی از جرم زناست؛ مجازات رجم به مرد محصن و زن محصنه و مجازات رجم و شلاق به پیرمرد محصن و پیرزن محصنه اختصاص دارد (ر.ک: امام خمینی قدس سره، تحریرالوسیله، 463/2 - 464؛ خوئی، مبانی تکملة المنهاج، 195/1).

از نگاه فقیهان، احصان عبارت است از داشتن همسر دائمی و آمیزش با او در حال عقل و بلوغ و امکان برخورداری از چنین رابطه ای در صورت تمایل و در هر زمان. بنابر این مرد محصن در فقه امامیه کسی است که دارای همسر دائمی بوده و با او در حال عقل و بلوغ آمیزش کرده و هرگاه بخواهد بتواند با او در آمیزد (ر.ک: فاضل آبی، 541/2؛ شهید ثانی، مسالک الافهام، 14/332؛ نجفی، 269/41). در قوانین موضوعه نیز، احصان مرد، به همین معنا تلقی شده و احصان زن بدون هیچ تفاوتی با احصان مرد، به امکان آمیزش جنسی با شوهر مشروط شده است (ر.ک: قانون مدنی، ماده 83).

فقیهان، ضمن بیان ادعای اجماع در رابطه با تشابه احصان زن و مرد، به این دیدگاه گرایش دارند که امکان آمیزش در صورت تمایل، مختص مرد است و زن حق ندارد هر وقت که تمایل داشت از شوهر درخواست آمیزش کند (ر.ک: محقق حلی، المختصر النافع، 214؛ اردبیلی، 13/22؛ خوانساری، 10/7 - 11). به نظر برخی از فقیهان، هر آنچه که در احصان مرد معتبر است، در احصان زن نیز اعتبار دارد؛ با این تفاوت که مراد از تمیکن زن از شوهر، اراده شوهر نسبت به این عمل است، نه اراده زن، هرگاه که بخواهد؛ زیرا این عمل حق زن نیست (نجفی، 277/41).

همچنین از نگاه فقیهان، زن در هر چهار ماه، بیش از یک بار از حق آمیزش

برخوردار نیست (ر.ک: شهید ثانی، الروضة البهیه، 425/5، بحرانی، 595/24؛ نجفی، 152/31).

با توجه به اینکه در این دیدگاه حق آمیزش برای زن هر چهار ماه یک بار دانسته شده است و زن، به صرف ازدواج و یک بار آمیزش، محصنه تلقی شده، و در رابطه با احصان زن، دسترسی به همسر برای رابطه جنسی در صورت نیاز شرط نیست، تفاوت بارز و آشکاری در شرایط احصان مرد و زن دیده شده و سخن از اجماع در رابطه با برابری زن و مرد در احصان، ادعایی متعارض با این سخن خواهد بود.

از روایات موجود درباره حد زنا می توان دریافت که احصان وضعیتی است که فرد امکان ارضای نیاز جنسی از راه مشروع را داشته و با وجود همسری که همیشه در کنارش حضور دارد و او را از ارتکاب زنا بی نیاز می کند، باز هم مرتکب زنا می شود. عبارتهایی همچون: «لَا يَصِلُ إِلَيْهَا وَلَا تَصِلُ إِلَيْهِ» (ر.ک: طوسی، تهذیب الاحکام، 20/10؛ حر عاملی، 125/28 - 126)؛ «أَنْ يَكُونَ الرَّجُلُ مَعَ الْمَرْأَةِ وَالْمَرْأَةُ مَعَ الرَّجُلِ» (حر عاملی، 72/28)، و «تَصِلُ إِلَيْهِ وَيَصِلُ إِلَيْهَا» (حر عاملی، 125/28) نیز، شرط احصان را ایصال (در دسترس بودن) زن و مرد بیان می کنند و با توجه به نص روایات موجود درباره شرایط احصان، تفاوتی میان زن و مرد وجود ندارد.

با توجه به اطلاق این گونه روایات و انصراف نداشتن شرایط مطرح در آن به زنان یا مردان، دلیلی برای تقیید شرایط احصان در رابطه با زن وجود نداشته و تلقی برخوردار نبودن زن از حق تمتع در موارد نیاز و پاسخگو نبودن مرد به نیازهای جنسی وی، در تعارض با نص صریح و مفهوم احصان و شرایط مطرح در روایات است. از این رو می توان با بازنگری در منابع احکام، دیدگاه گذشته را تصحیح نمود.

8. فقدان طرح جامع نظام حقوق زن

یکی از اساسی‌ترین مشکلاتی که در برابر حقوق زنان وجود دارد، فقدان طرح جامع نظام حقوق زن است. نظام حقوق زن در جمهوری اسلامی ایران باید تابعی از مبانی دینی و معرفت‌شناختی اسلام و مقتضیات جامعه ایرانی باشد. نبودن طرحی منسجم و فراگیر برای تبیین روشن زوایای پنهان و افق نظام حقوقی زن، باعث شده است تا تغییرات و تحولات در قوانین، به شکلی انفعالی و برای برون‌رفت از چالش‌های به وجود آمده صورت پذیرفته و تحت تأثیر سیاست تحمیلی ناشی از قوانین وارداتی باشند؛ قوانینی که در تکمیل و پیدایش، بر مبانی معرفت‌شناختی سکولار منهای وحی و برای برآورده شدن نیازها و اقتضاهای جامعه غربی نگاشته شده و در تعارض جدی با مبانی الهی و وحیانی هستند. حتی منشور حقوق و مسئولیت‌های زنان در نظام جمهوری اسلامی ایران، مصوب 1383/6/31 شورای عالی انقلاب فرهنگی نیز، نتوانسته است این خلا را به طور کامل پر کند.

حقوق زنان، امروزه، با توجه به مقتضیات زمان و مکان، با مسائل فزاینده‌ای مواجه است که شناسایی همه ابعاد و نیز تلاش برای یافتن پاسخی مناسب به آن، به اجتهاد در منابع غنی نیاز دارد. یافتن راه حلی برای مسائل مطرح شده، در گرو طراحی نظامی جامع از حقوق زن بر اساس شاخصه‌های اسلامی و ایرانی است. در طراحی نظام جامع حقوق زن، باید به نهادهایی همچون خانواده که جایگاه رفیعی در تکوین اجتماع دارد (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 383/3؛ معزی ملایری، 6/20)، توجه جدی نمود تا به بهانه حضور زن در فعالیتهای اجتماعی برای کمک به تأمین هزینه‌های زندگی، کانون خانواده از معنا و محتوا تهی نگردد و نهادهایی

چون مهد کودک و مدرسه و یا حتی رسانه های سنتی و دیجیتالی، جایگزین پیوندهای خانوادگی و کارکردهای آن نشوند. همچنین حقوق زنان بر اساس مختصات اسلامی - ایرانی باید باز تعریف شده تا حضور زنان در عرصه اجتماع، به فروپاشی نهاد خانواده و تضعیف نقش انسان ساز مادری نینجامد. باید به این نکته توجه داشت که وجود نگاه نظام مند و جامع به حقوق زنان، مانع تضییع مضاعف حقوق آنان به بهانه تأدیه و مراعات حقوق زنان می شود.

9. بی ثباتی تقنینی

ثبات و دوام قوانین، برای تنظیم روابط افراد در جامعه ضروری است. روش مندی در قانون گذاری، آینده نگری در تدوین قانون و داشتن بینشی درست از واقعیات موجود و نیز، پیش بینی پیامدها و آثار ناشی از وضع قانون، می تواند تا اندازه زیادی موجب ثبات قوانین و جلوگیری از تجدیدنظرهای مکرر شود. به رغم اهمیت این نکته، در رابطه با حقوق زنان، برخی از قوانین، به خاطر توفیق نیافتن در تأمین حقوق زنان، بارها دستخوش تغییر شده اند (ر.ک: هدایت نیا، 3/ 246 - 252).

مشکلات اجرایی حقوق زنان

اشاره

گاه با وجود قوانین مناسب و مفید، وجود موانع، مشکلاتی را بر سر راه اجرای قوانین پدید می آورد. چنین مشکلات اجرایی در رابطه با استیفای حقوق زنان نیز وجود دارد؛ از جمله فقدان ضمانت اجرای مؤثر در موارد امتناع زوج از پرداخت نفقه و فقدان ضمانت اجرا در مورد عدم رعایت عدالت در رابطه با تعدد زوجات.

1. خودداری مرد از پرداخت نفقه زن

یکی از وظایف مرد در برابر همسر دائم، تأمین نفقه او (مسکن، لباس، غذا و لوازم منزل) است (نجفی، 1330/31 قانون مدنی، ماده 1107). چنانچه شوهر از پرداخت نفقه زن خودداری ورزد، زن می تواند

در صورت مایل نبودن به تحمل این وضع، با مراجعه به حاکم، الزام زوج به پرداخت نفقه را در خواست کند. در قانون برای خودداری شوهر از پرداخت نفقه، افزون بر امکان محکوم کردن زوج به پرداخت نفقه، در صورت تقاضای زوجه، ضمانت اجرای کیفری حبس نیز پیش بینی شده است (شکری، 666 - 672؛ ر.ک: قانون مدنی، ماده 1111؛ مقاله نفقه زن).

چنانچه شوهر بر استتکاف از پرداخت نفقه اصرار نموده و امکان اجرای حکم و الزام به پرداخت نفقه وجود نداشته باشد، حاکم بر اساس تقاضای زن، شوهر را به طلاق مجبور می کند (ر.ک: قانون مدنی، ماده 1129)؛ ولی در صورت امتناع شوهر از طلاق زن - به رغم اجبار حاکم - هیچ ضمانت اجرایی در قوانین پیش بینی نشده است؛ این امر خود، ضمانت اجرای امتناع زوج از پرداخت نفقه را با ناکارایی مواجه می سازد. برابر متون فقهی، در چنین مواردی، حاکم از باب «الحاکم ولی الممتنع» موضوع را به شوهر ابلاغ می کند؛ و در صورت اصرار بر نپرداختن نفقه از سوی وی، او را بین انفاق و طلاق مخیر می سازد. در این صورت، چنانچه مرد به هیچ یک از این کارها مبادرت نکرد، حاکم می تواند او را تا بازگشت از امتناع، به عنوان تعزیر، زندانی کرده یا به عنوان اعمال ولایت، از اموال زوج، نفقه زوجه را تأمین نموده - حتی قسمتی از دارایی اش را برای این منظور بفروشد - و یا اینکه شوهر را به طلاق زن مجبور کند. همچنین حاکم در صورت امتناع او از این عمل یا ممکن نبودن اجبار وی به خاطر پنهان شدن، می تواند به تقاضای زوجه، وی را به نیابت از زوج طلاق دهد (بحرانی، 23 / 123؛ 24 / 180 امام خمینی قدس سره، تحریر الوسیله، 287/2؛ فاضل لنکرانی، النکاح، 314 - 315، مقاله طلاق (حقوقی)).

اره ها حتی از نگاه برخی از فقیهان، چنانچه زوج به دلیل نداشتن تمکن مالی، یا به هر دلیل دیگر، برای مثال، حبس طولانی مدت، از انفاق خودداری کرده و از توان پرداخت نفقه برخوردار نباشد، زوج می تواند عقد نکاح را فسخ نموده یا تقاضای طلاق دهد (ر.ک: طباطبائی یزدی، 75/1؛ سیستانی، 108/3)؛ اما گروههای دیگر از فقیهان، نظریه تفصیل را پذیرفته اند (ر.ک: حلی، 24/3؛ ابن فهد حلی، 305/3)؛ توضیح اینکه چنانچه تمکن از پرداخت نفقه در لزوم عقد شرط شده باشد، در صورت بروز عجز، زن حق دارد عقد نکاح را فسخ کند و گرنه، از چنین حقی برخوردار نیست. بسیاری از فقیهان نیز بر این باورند که در چنین موردی زوج یا حاکم، حق فسخ عقد نکاح یا طلاق را ندارند و زن باید در چنین شرایطی صبر کند (ر.ک: محقق حلی، المختصر النافع، 180؛ علامه حلی، ارشادالاذهان، 30/2؛ نجفی، 104/30 - 105).

هرچند قضات در مقام اجرا برابر اصل 167 قانون اساسی و نیز، در مقام نقص، ابهام و یا اجمال قوانین باید به منابع معتبر اسلامی و فتاوی معتبر مراجعه و حکم دعوا را صادر نمایند، اما با توجه به اختلاف نظرهای فقهی و به منظور جلوگیری از صدور آرای قضایی متعارض، قانون گذار موظف به بیان صریح ضمانت اجرای استتکاف از پرداخت نفقه بر مبنای موازین فقهی است.

2. تعدد زوجات

در اسلام، چنان که در قرآن آمده است، مردان می توانند تا چهار همسر برای خود اختیار کنند (نساء، 3)؛ ولی بر اساس آیه مزبور، اجازه تعدد زوجات، مطلق نبوده و مشروط به اجرای عدالت است؛ چنان که دستور داده شده که در صورت بیم از اجرا نشدن عدالت، به یک همسر بسنده کنید که این از بی عدالتی بهتر است (مقاله تعدد زوجات (حقوقی)).

قانون مدنی نیز، تعدد زوجات را به طور ضمنی مجاز دانسته است (ر.ک: مواد 1048 - 1049)؛ ولی برای اجرای عدالت، ضمانت اجرایی پیش بینی نشده و لازم است تا قانون گذار با توجه به مقتضیات زمان و مکان، در رابطه با ضمانت اجرای عدالت، تمهیداتی را مدنظر قرار دهد.

3. تضييع حقوق زنان با قانون گريزي

با وجود تدابير لازم در فقه و حقوق موضوعه برای حمايت از حقوق زنان، در موارد بسيارى برخى از افراد به راهها و حيله هاى گوناگون برای فرار از قانون متوسل می شوند که تضييع یا تاخير در تأديه حقوق زنان را در پی دارد. اين قانون گريزي، به ویژه در رابطه با پرداخت نفقه و مهریه، به وضوح به چشم می خورد.

نفقه از مسائل تردیدناپذير فقه اسلامی است که در صورت برقراری پیوند دائمی زناشویی بين زن و مرد مسلمان، پرداخت آن از سوی زوج ضروری خواهد بود (ر.ک: شهيد اول، 177؛ شهيد ثانی، الروضة البهيه، 465/5). در قانون نیز حق نفقه برای زوجه به رسمیت شناخته شده (قانون مدنی ماده 1106) و در شرع اسلام (ر.ک: شهيد اول، 178؛ شهيد ثانی، مسالك الافهام، 362/8؛ عاملی، 428/1) و قوانین موضوعه از طریق پیش بینی ضمانت اجرای حقوقی و کیفری، مورد حمايت قرار گرفته است؛ ولی با وجود همه این تدابير، با توجه به فرهنگ قانون گريزي، در بسيارى از موارد، زنان از دستیابی به حقوق خود محروم بوده و مردان می توانند با توسل به انواع حيله ها و گريزگاههاى قانونی، از انجام مسئوليتهاى خود شانه خالی کنند. سوء استفاده مرد از اختيار سرپرستی برای تحت فشار قرار دادن زن به منظور انصراف از حق نفقه یا انتقال و مخفی کردن اموال برای جلوگیری از توقیف، اطاله دادرسی به بهانه های واهی و ... (ر.ک: احمدیه، 125 - 139) از نمونه های قابل ذکر تضييع حقوق زنان با استفاده از فرصتهاى قانونی است.

مهریه یکی دیگر از حقوق زنان است که از راههای گوناگون مورد تضییع قرار می‌گیرد. مهریه حقی متعلق به زوجه است که با انعقاد عقد، مالک آن شده (ر. ک: محقق حلی، شرائع الاسلام، 552/2؛ شهید اول، 171 - 172؛ شهید ثانی، الروضة البهیة، 353/5) و می‌تواند آن را مطالبه کند. زن تا دریافت مهریه، می‌تواند از تمکین خودداری نموده (ر. ک: طوسی، المبسوط، 313/4؛ شهید اول، 172؛ شهید ثانی، الروضة البهیة 369/5) و در فرض مطالبه نشدن پیش از تمکین، مهریه به صورت دین به عهده زوج خواهد بود (ر. ک: محقق حلی، شرائع الاسلام، 549/2؛ علامه حلی، قواعد الاحکام، 82/3؛ شهید اول، 171؛ شهید ثانی، الروضة البهیة، 356/5، مقاله مهریه)، که باید آن را در هنگام مطالبه پرداخت کند (ر. ک: قانون مدنی، مواد 1082، 1085 - 1086). همچنین در موارد متعددی، زنان از حق دریافت مهریه محروم می‌شوند؛ زیرا شوهر از تأدیه مهریه امتناع کرده و درخواست مهریه به منزله تقاضای جدایی تلقی می‌شود؛ وضعیتی که زنان از آن بیم دارند. همچنین زوج می‌تواند با سوءاستفاده از حق ریاست و تنگ کردن عرصه، او را به انصراف از مطالبه حق خود وادار سازد. سنگینی عمده مهریه‌ها و تبدیل شدن مهریه از نحلّه به ضمانت اجرای استمرار و دوام خانواده، از عوامل مؤثر در التزام نداشتن زوج به پرداخت مهریه است. در این رابطه قانون‌گذار باید ضمن تسهیل امکان زوجه برای دستیابی به مهریه در فرصت مناسب قانونی، در رابطه با جلوگیری از غیر واقعی بودن مهریه در هنگام نکاح، اقدامات مناسبی را انجام دهد.

4. تفسیر نادرست قوانین

گاه قانون به خاطر وجود ابهام و اجمال در بیان احکام، نیازمند تفسیر برای کشف ارادهٔ قانون‌گذار از بیان اوامر و نواهی است؛ بنابراین در قوانین کشورها، مرجعی برای تفسیر قوانین پیش‌بینی می‌شود

(ر.ک: وکیل، 288، 320؛ قانون اساسی، اصل 73، 98). برابر اصل 73 قانون اساسی، دادرسان در مقام دادرسی حق تفسیر قوانین را دارند. یکی از آسیبهای این نوع از تفسیر، نسبی بودن، افراط و تفریط و سلیقه ای عمل کردن دادرسان است. از این رو قانون گذار باید برای به حداقل رساندن تعدد تفسیرها و تعبیرها از نصوص قانونی، تدابیری اندیشیده و ضوابط و معیار یا مصادیقی از موضوع را به عنوان ارائه طریق بیان نماید. قوانین مربوط به عسر و حرج و نشوز زوجه از آنجاکه دارای اجمال و ابهام هستند، می توان برای آنها تفسیرهای متعددی را ارائه نمود.

برابر با این قوانین، چنانچه زنی در زندگی مشترک خود دچار عسر و حرج شود، می تواند با اثبات ادعای خود در دادگاه، تقاضای طلاق کند (ر.ک: قانون مدنی، ماده 1130). واژه «عسر و حرج» به خاطر گستردگی مفهوم، مصداقهای متعددی را دربر می گیرد. در قانون، تشخیص مصداق «عسر و حرج» به عهده دادرس است که در نتیجه، به خاطر نسبی بودن برداشت از عسر و حرج و مصادیق آن تعارض آرای صادر شده را به دنبال خواهد داشت؛ از این رو قانون گذار، با بیان ضابطه و مصداقهای آن، تا حد امکان باید از واگذاری تفسیر به دادرس و نسبی کردن عدالت خودداری کند.

زن و شوهر در زندگی مشترک در برابر یکدیگر دارای وظایفی هستند که در شرع و قانون برای حسن اجرای آن ضمانت اجرا نیز پیش بینی شده است. به استناد موادی از قانون که به بیان حقوق و تکالیف همسران در برابر یکدیگر اختصاص دارد، هرگاه زن بدون مانع شرعی از ادای وظایف همسری امتناع ورزد، مستحق نفقه نخواهد بود (قانون مدنی، ماده 1108). در رابطه با وظایف زن که امتناع از آن به از بین رفتن حق نفقه می انجامد، تعبیرها و تفسیرهای متفاوتی

ارائه شده است: برخی معتقدند وظایف همسری زن، شامل تمکین جنسی و امور مربوط به آن و همکاری در تحکیم مبانی خانواده و تربیت فرزندان است (ر.ک: امامی، 4/431؛ صفائی، 133؛ وکیل، 70، 183/102)، و ترک آن موجب محرومیت از نفقه خواهد بود (قانون مدنی، ماده 1108). بعضی دیگر، این وظایف را منحصر به تمکین جنسی (تمکین در مفهوم خاص) و امور مربوط به آن می دانند (ر.ک: محقق داماد، 296).

همچنین برخی از فقیهان در رابطه با نشوز زن به بیان مصادیقی می پردازند (شهید ثانی، مسالک الافهام، 8/355؛ نجفی، 31/200 - 201) که در دایره تمکین خاص (امور جنسی) جای می گیرند (ر.ک: سبزواری، 25/217 - 218؛ صدر، 6/274). برخی نیز اموری همچون خروج از منزل را ذکر می کنند که حاکی از تمکین به مفهوم عام است (ر.ک: اراکی، 260؛ طباطبائی قمی، 10/317). با وجود تفاوت دیدگاهها در رابطه با مصداقهای وظایف زن، قانون گذار باید به صراحت معین کند که نشوز زن مربوط به تمکین خاص آن است، یا تمکین در مفهوم عام.

5. احساس ناامنی

احساس ناامنی یکی از اساسی ترین دغدغه های زنان در جهان است. این احساس در زنان مسلمان، به لحاظ اهمیتی که برای عفت و پاک دامنی خود قائلند، به مراتب بیشتر است. حرکت و پیشرفت جامعه اسلامی باید با سمت و سویی باشد که زنان - چه مسلمان و غیر مسلمان با خیالی آسوده و به دور از هرگونه تشویش و نگرانی به تحصیل و فعالیت بپردازند. چنان که در توصیف امیر المؤمنین، علی علیه السلام، از جامعه مهدوی آمده است که زنان از چنان امنیتی برخوردار خواهند بود که می توانند بدون کمترین هراسی فاصله طولانی عراق تا شام را بپیمایند (صدوق، الخصال، 626؛ ابن شعبه حرانی، 115؛ مجلسی، 52/316).

امروزه فقدان امنیت و احساس ناامنی برای زنان به خاطر حضور اجتماعی آنان ابعاد گسترده ای یافته و آنان را در معرض انواع آسیبهای اجتماعی، از جمله مزاحمتهای کلامی، تجاوز به عنف، ربوده شدن و ... قرار داده است. اگرچه قانون گذار با وضع قوانین کیفری از زنان به طور ویژه ای حمایت کرده است، ولی تأمین امنیت آنان، نیازمند نگاهی جامع و فراگیر به تمامی عوامل و بسترهای سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی زمینه ساز ناامنی خواهد بود.

6. فقدان مراکز حمایتی از زنان آسیب پذیر و آسیب دیده

زنان، با عنوان اقشار آسیب پذیر، همواره در معرض خشونت قرار دارند و این آسیب پذیری، بزه دیدگی آنان را تشدید و در مواردی موجب بزه دیدگی فزاینده آنان می شود. خشونت علیه زنان، پدیده تازه ای نیست؛ ولی با توجه به گسترده تر شدن ابعاد آن، باید حمایتی ویژه از زنان بزه دیده صورت پذیرفته و راهکارهایی جامع برای حمایت از آنان و پیشگیری از بزه دیدگی زنان طراحی شود.

مشکلات ناشی از فرهنگ جامعه

اشاره

عمده ترین و اساسی ترین مشکلات زنان، ریشه در فرهنگ اجتماعی و نوع دیدگاه مردم نسبت به زن و جایگاه و منزلت والای او دارد.

1. خشونت علیه زنان در خانواده

خشونت بر ضد زنان، از جمله آسیب بدنی و توهین و تحقیر آنان از سوی همسران، همواره از معضلات جوامع بوده و به دوره و جامعه ای خاص اختصاص ندارد (ر.ک: سروریان، 306 - 308، 312، 318؛ کار، 13 - 14). خشونت علیه زنان، به ویژه خشونت خانوادگی و تعرض به آنان در محیط خانواده از سوی همسر، با توجه به توصیه های مکرر نسبت به تکریم زنان که در متون دینی آمده، پدیده ای نگران کننده است؛ از این رو باید با زمینه های فرهنگی که

خشونت مرد نسبت به زن را توجیه پذیر می کند، برخورد نمود. در مبانی دینی، احترام و رعایت حریم و جایگاه والای زنان در خانواده، به ویژه از سوی شوهر، از جمله حقوق تردیدناپذیر آنان است. برابر آموزه های اسلامی، زن همچون مرد، گرامی بوده و دارای کرامت است و تکریم بنی آدم در قرآن کریم (اسراء، 70) به جنس خاصی از مرد و زن اختصاص ندارد. خداوند در قرآن به مردان دستور می دهد با زنان خود به معروف رفتار کنید (نساء، 19). تعالیم دینی نیز، بیانگر منع آزار و اذیت، حتی نسبت به زنی است که از شوهر خود جدا شده است (بقره، 231). حفظ این حریم از چنان اهمیتی برخوردار است که پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله کسی را که برای خانواده اش بهترین باشد، بهترین امت خود معرفی نموده (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 3/ 443؛ بیهقی، 115) و خداوند زندگی توأم با مودت و عشق را از آیات (نشانه های) خود بیان نموده است (روم، 21).

برخی به استناد آیه 34 سوره نساء که به زدن زنان اشاره دارد، تلاش کرده اند تا خشونت شوهر علیه همسر خود را مشروع جلوه دهند؛ حال آنکه، در این آیه سخن از نشوز زوجه به میان آمده است و بنابراین، مواردی همچون انجام ندادن امور خانه و یا اموری که بر زن واجب نیست، شامل نشوز نبوده و نمی تواند بهانه ای برای اعمال خشونت نسبت به زنان باشد.

به تصریح فقیهان، انجام امور خانه و مانند آن از وظایف زن نبوده و ترک آن از سوی وی موجب نشوز نمی شود (مفید، احکام النساء، 42؛ بحرانی، 25 / 125). افزون بر این برخورد شوهر با زن در موارد نشوز دارای درجات و مراتبی چون موعظه، دوری گزیدن در بستر و در مرتبه نهایی ضرب است (ر.ک: طباطبائی، 2 / 345).

بدین ترتیب از دیدگاه فقیهان، زدن بدون اقدام به دو گزینه پیشین جایز نخواهد بود.

افزون بر آن، این کار نباید به گونه ای باشد که به زن صدمه ای وارد کرده و یا حتی موجب تغییر رنگ پوست بدن وی شود که در این صورت مرد سزاوار مجازات خواهد بود (ر.ک: امام خمینی قدس سره، تحریر الوسیله، 305/2 - 306؛ گلپایگانی، 1367/2 سیستانی، 107/3). چنان که در روایتی از امام صادق علیه السلام آمده است که مراد از ضرب، زدن ملایمی با چوب مسواک و مانند آن است (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 521/3).

بنابراین، چنین زدنی به هیچ وجه به معنای زدن اصطلاحی و عرفی نیست، بلکه نوعی اعلام اعتراض شدید به دوست و شریک زندگی است تا با تحریک شدن عواطف، به انجام وظیفه خود اقدام کند. حتی برخی از فقیهان تصریح کرده اند که چنانچه این اقدامات نتیجه نداد، مرد حق ندارد همسر خود را به انجام اقدامات غیر مجاز تهدید نموده یا او را تنبیه و یا حبس نماید؛ بلکه تنها می تواند با شکایت نزد حاکم او را به انجام وظیفه ملزم کند؛ همچنین اگر نیاز به تعزیر زن باشد، این تعزیر باید به دستور حاکم صورت گیرد (سیستانی، 107/3). از این رو اصلاً زدن به مفهوم مصطلح، مطرح و مجاز نیست و منظور از ضرب در آیه، یک نوع برخورد احساسی و عاطفی برای بازگشت زوجه به انجام وظیفه زناشویی است. چنان که امام خمینی قدس سره، در پاسخ به استفتایی، به صراحت، زدن زن را جایز نمی دانند (ر.ک: استفتائات، 234/3).

2. سوء استفاده مردان از اختیارات قانونی

ریاست خانواده (ر.ک: قانون مدنی، ماده 1105)، جلوگیری از اشتغال زن در برخی از حرفه ها یا صنایع (ر.ک: قانون مدنی، ماده 1117)، لزوم اجازه مرد برای خروج زن از خانه (مقاله سرپرستی خانواده) یا اجازه ولی در ازدواج دختر باکره، از جمله اختیارات قانونی است که از سوی شارع به مرد، به عنوان همسر یا پدر، اعطا شده است؛ اما گاه این اختیارات مورد

سوء استفاده قرار می‌گیرد که از آن جمله، لزوم اذن ولی در ازدواج دختر باکره است. از نظر بسیاری از فقیهان و به لحاظ موازین قانونی، بنا بر احتیاط واجب، اجازه ولی در ازدواج دختر باکره شرط است (ر.ک: امام خمینی قدس سره، تحریر الوسیله، 2/254؛ خویی، منهاج الصالحین، 2/1261؛ قانون مدنی، ماده 1043، مقاله ولایت بر ازدواج)؛ در عین حال، تصمیم‌گیری درباره ازدواج، از نظر شرع و قانون، از حقوق دختر باکره رشیده به شمار می‌رود؛ اما برخی از والدین با این تلقی که در این باره دارای اختیار تام بوده و مالک دختر خود هستند، با سوء استفاده از اختیارات قانونی، دختران را از حق شرعی و قانونی انتخاب همسر محروم و ایشان را به ازدواج بدون رضایت باطنی مجبور می‌کنند. چنین ازدواجهایی می‌تواند پیامدهای ناخوشایندی چون فرار دختران از خانه، برقراری رابطه جنسی زن با غیر شوهر، اقدام به قتل شوهر، خودکشی و طلاق را در پی داشته باشد.

3. باور نادرست درباره زنان

پست‌انگاری و نگاه شیء‌انگارانه به زن، ناشی از نگرشهای نادرست درباره حقیقت شخصیت والای زن در نظام احسن خلقت است که ظلم به زنان و تضییع حقوق آنان را در پی دارد.

پست‌انگاری زن: باورهایی همچون پنداشتن مرد به عنوان آفریده‌های شریف‌تر، بهتر و برتر از زن، مزاحم انگاشتن زن در پیشرفت جامعه، محکوم دانستن زن به ظلم، ستم و ...، همه از نگرش پست‌انگاری زن ناشی می‌شود. ارسطو زن را به لحاظ طبیعی محکوم به اسارت می‌داند (ر.ک: دورانت، 148).

همچنان که غزالی زن را موجب گرفتاری مرد به محنت، بلا و هلاکت معرفی می‌کند (ر.ک: ستاری، 100). داشتن چنین اعتقاداتی، به این تفکر که زن از جنسی پست‌تر بوده و انسانی درجه دوم است، دامن می‌زند. نتیجه چنین نگرشی این

است که زن باید از حقوق انسانی کمتری نسبت به مرد برخوردار شود؛ حق اعتراض نسبت به مرد را نداشته و در مقابل ستمهایی که به او می‌شود، باید سکوت پیشه کند؛ حرمتی ندارد و مستحق هتاک و توهین است؛ و منشأ تمامی بدبختیها، رنجها و جنگ و خونریزیها در جامعه بشری است؛ او شیطان و ام الفساد است! در حالی که این پندارها با آیات قرآن که زنان را همپای مردان در صعود به قله های کمال معرفی نموده (احزاب، 35) یا برخی از زنان را الگوی ایمان آورندگان می‌نامند (تحریم، 11 - 12) و نیز، تکریم پیامبر رحمت صلی الله علیه و آله به نسبت به زن (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 3/443)، به ویژه حضرت زهرا علیها السلام (مجلسی، 19/43، 29)، بیگانه است و باید اصلاح شود.

نگاه شیء‌انگارانه به زن: در این دیدگاه که از انقلاب صنعتی غرب در قرن هجدهم میلادی آغاز گردید، زن در حد یک شیء تنزل یافته و با عنوان پیشرفت و حضور زنان در عرصه اجتماعی، نیروی کار ارزان زن و جمال و کلام او، ابزاری برای استثمار وی و توسعه سرمایه داری قرار می‌گیرد. چنین نگاهی به زنان در غرب سکولار، محصول تجدیدنظر در مبانی انسان‌شناختی است. این دیدگاه در روا دانستن انواع ستم بر زن با دیدگاه پیشین درباره پست‌انگاری زن اشتراک نظر دارد. اساسی‌ترین گام در جهت احیای حقوق زنان، بازسازی نگرش و فرهنگی است که در آن، مرد برای زن در خانواده و اجتماع، شأن و حقی‌قائل نیست. چنین فضایی، نیاز به تحول عمیق انسان‌شناختی، معرفتی و فرهنگی دارد و وضع و اجرای قوانین‌بازدارنده، در کنار چنین تحول معرفتی و فرهنگی معنا می‌یابد. تا زمانی که در مبانی انسان‌شناختی زن تحولی صورت نگرفته، نگرش و فرهنگ جامعه نسبت به او تغییر نکرده و زن به عنوان موجودی شریف و دارای

کرامت در جامعه و خانواده ایفای نقش نکند، هر اقدامی برای بهبود موقعیت زن و احقاق حق او در جامعه و خانواده، به تحولی اساسی منجر نمی شود.

4. تحمیل نقش و شخصیت دوگانه به زن

یکی دیگر از ویژگیهای عصر کنونی، تحمیل تکالیف مردان به زنان، تحت عنوان تشابه حقوق مرد و زن است. زنان در عین حال که باید عهده دار وظایف طبیعی خود در قبال خانواده باشند، هم زمان موظف به انجام فعالیتهای اجتماعی سنگین و طاقت فرسا هستند. تحصیل دختران در گرایشهایی که فعالیت در آن زمینه پس از فراغت از تحصیل هیچ سنخیتی با ویژگیهای فیزیولوژی، توانایی جسمانی و عواطف و احساسات زنانه آنان نداشته و یا هیچ ضرورتی آن را اقتضا نمی کند، نوعی سردرگمی در وظیفه، اضطراب و دوگانگی شخصیتی برای زنان را در پی داشته است. دوگانگی شخصیتی ناشی از تعدد نقشهای واگذار شده که گاه در ماهیت، متفاوت و متعارض اند، سبب می شود تا زن نتواند به ایفای نقش اساسی خود در رابطه با خانواده و به عنوان همسر و مادر پرداخته و سرانجام، نهاد خانواده در سرایشی فروپاشی قرار گیرد.

امروزه بسیاری از زنان در تشخیص وظیفه اصلی و اولویت گذاری کارهای خود دچار تحیر بوده و سودجویی در بازار کار و سرمایه اقتضا می کند تا آنان به عنوان نیروی کار ارزان بیش از پیش وارد صحنه های اقتصادی و سیاسی شوند.

بسیاری از زنان برای داشتن آنچه در اختیار مردان است، مانند پول، موفقیت و قدرت به دنبال حضور اجتماعی و اشتغال می روند. زن در برزخ بین رفتن و ماندن سرگشته و حیران است. تبلیغ و جستجوی شخصیت زن در تحصیل و اشتغال بیرون از خانه و بی اهمیت و بی ارزش دانستن پذیرش نقش مادری و همسری، زنان را از محیط امن خانواده به عرصه پرتنش و ناامن فعالیتهای

اقتصادی و سیاسی کشانده و آنان را در تنگنای تصمیم‌گیری بزرگ و سرنوشت‌سازی قرار داده است. اگر چه وضعیت جامعه، برخی از زنان را به سوی تحمل وظایف مردانه سوق داده است، ولی حضور اجتماعی آنان نباید وظیفه اصلی زنان، یعنی تدبیر خانواده و تربیت فرزندان را با مشکل و اختلال مواجه سازد و زن به بهانه‌های واهی تشابه و حقوق، از حریم امن خانواده جدا شده و مورد سوء استفاده قرار گیرد.

5. حاکمیت فرهنگ حقوق محوری بر اخلاق محوری

روابط انسانها در جامعه در سایه حقوق و اخلاق شکل می‌گیرد و تعامل همسران در خانواده به عنوان کوچک‌ترین واحد اجتماع نیز از همین قاعده پیروی می‌کند. خانواده کانونی مقدس است که با پیمان ازدواج و همبستگی دو روح پایه‌ریزی می‌شود. عشق، محبت، همدلی، صداقت، گذشت، فداکاری، ایثار و همراهی از عناصر اصلی شکل‌گیری و دوام آن است و این امور در قلمرو اخلاق بروز می‌یابند، نه حقوق. وجه تمایز این پیمان از سایر قراردادهای نیز در همین است. بنابراین قانون‌گذار به اهمیت این نکته به خوبی پی برده و از این روح حاکم بر روابط زناشویی غفلت نکرده و در موارد گوناگون آن را مورد توجه قرار داده است (قانون مدنی، مواد 1103 - 1104).

برابر آموزه‌های اسلامی، روابط خانوادگی باید بر مبنای اخلاق حسنه سامان یافته و رایحه آن همه فضای زندگی خانوادگی را فراگیرد. توصیه قرآن کریم به زن و شوهر برای زندگی و معاشرت به معروف (نساء، 19)، تذکر آنان به ایجاد مودت و رحمت بینشان از سوی خداوند (روم، 21) و دعوت آنان برای حل و فصل اختلافات میان خود از طریق داوری (نساء، 35)، حتی توصیه زن و شوهری

که در آستانه جدایی هستند به ماندن به معروف یا جدایی به معروف (بقره، 231)، همگی حاکی است که در ساماندهی روابط زن و شوهر، رویکرد اخلاقی باید بر بُعد حقوقی مقدم باشد.

نهاد خانواده آمیزه ای از حقوق و اخلاق بوده و اخلاق در شکل گیری و استحکام خانواده دارای نقشی بی بدیل است. از دیدگاه برخی از صاحب نظران، حقوق باید همچون سایر بخشهای اجتماع، به عنوان جزئی از ساختار حاکمیت، بر خانواده و روابط زن و مرد، سایه بيفکنند. از نگاه این گروه ورود حاکمیت به این حوزه و تقدم حقوق بر اخلاق در تنظیم روابط زن و مرد موفقیتی بزرگ به شمار می رود (کاتوزیان، حقوق مدنی خانواده، 1/ه-). به رغم این دیدگاه آنچه حائز اهمیت است اینکه خانواده باید همچنان در عرصه حاکمیت و نفوذ اخلاق باقی مانده و قواعد اخلاقی، از نقش آفرینی محوری در تنظیم روابط افراد خانواده برخوردار باشند؛ بنابراین برای استحکام خانواده حاکمیت باید بیش از اعمال قواعد حقوقی، از طریق توسعه اخلاق در خانواده نقش آفرینی کند. هرچند نقش حقوق را نباید برای استقرار نظم و عدالت در رابطه با کسانی که تنها تسلیم منطق زور می شوند نادیده گرفت؛ ولی در طراحی نظام خانواده همواره باید اولویت را با اخلاق دانست (ر.ک: کاتوزیان، حقوق مدنی خانواده، 1/د).

امروزه حاکمیت حقوق و تضعیف اخلاق، باعث سردی روابط خانوادگی و توسل به راه حلهای حقوقی برای پایان بخشیدن به مسائل و مشکلات درون خانواده شده است. اگرچه در امور مربوط به خانواده نمی توان از قانون زدایی یا خلا قانونی دفاع کرد، ولی گرایش روزافزون به راهکارهای حقوقی و ضمانت اجرای مدنی و کیفری، نظام خانواده را با تهدید جدی، و بنیان خانواده را با تزلزل رویه رو کرده است.

نتیجه حاکمیت مطلق و تفوق حقوق بر اخلاق، در روابط خانوادگی، بروز کشمکشها، تشدید مشاجرات، فزونی یافتن آمار طلاق و افزایش فرزندان محروم از مهر و محبت پدر یا مادر و بالا رفتن آمار بزهکاری خواهد بود.

اگر در تنظیم روابط خانوادگی، حقوق جانشین اخلاق شود، یا بر آن تقدم یابد: همسر برابر قانون از شوهر در قبال انجام امور منزل، شیر دادن به فرزند و ...

درخواست دستمزد کرده و شوهر نیز برابر قانون و به اسم تدبیر و اداره منزل، به اعمال حاکمیت و ریاست اقدام می نماید، چنین خانه ای که محل نزاع دائم بر سر حق و حقوق قانونی است، به جای آنکه مأمن مودت، رحمت و رفاقت و پایگاه تکامل و پیشرفت باشد، به محل سودجویی، قدرت طلبی و رقابت تبدیل خواهد شد. به نظر می رسد راه برون رفت از اختلافهای فزاینده خانوادگی، اولویت دادن به اخلاق در کشمکشهای خانوادگی و دادن نقش تکمیلی و پسینی به ضمانت اجراهای حقوقی و کیفری در امور خانواده است. حاکمیت اخلاق باید جایگزین حاکمیت قانون در روابط خانوادگی شده و دخالت حقوق در خانواده به حداقلها و موارد ضرورت - به عنوان آخرین راه حل - کاهش یابد.

در این پیوند، در جهت تحقق حاکمیت اخلاق به جای حقوق، به نظر می رسد در راستای تصویب مقررات، چنان که باید آموزش لازم برای بهبود فرهنگ جامعه به منظور چگونگی به کارگیری مقررات مزبور صورت نگرفته و نقش کلیدی اخلاق در امور مربوط به خانواده تبیین و تفهیم نشده است.

6. بی اطلاعی از حقوق، تکالیف و اخلاق زناشویی

هنگامی که، زن و مرد با پیوند زناشویی زندگی مشترکی را آغاز کنند، طبیعی است که این اجتماع کوچک به پیروی از اجتماع بزرگ تر از قوانین و مقرراتی پیروی نموده و هر یک از آن دو

حقوق زن، واقعیتها و چالشها حقوق و تکالیفی در برابر هم دارند. بالاتر آنکه به دلیل ابتدای این جامعه کوچک بر پایه عشق، محبت، گذشت، فداکاری، ایثار و همدلی، ناگزیر از حاکمیت اخلاق بر آن هستیم. از این رو، موفقیت همسران در زندگی زناشویی در گرو آشنایی با حقوق و تکالیف یکدیگر، به ویژه تکالیف خود و حقوق طرف مقابل و فراگیری اخلاق زندگی مشترک است. جهل شوهران نسبت به حقوق و تکالیف همسر، از جمله عوامل ظلم به زنان است. آگاه نبودن همسران از اخلاق زندگی زناشویی، آنها را از به کار بستن این اکسیر حیاتی در لحظه لحظه زندگی مشترک باز می دارد؛ چنان که به جای ابتدای آن بر بنیان قویم و مستحکم، آن را بر اموری صوری و مقررات خشک حقوقی پایه گذاری می کنند که با اشاره ای فرو می ریزد.

از این رو، آموزش زن و شوهر نسبت به اخلاق زناشویی و حقوق و تکالیف آنها، با تأکید بر تکالیف خود و حقوق طرف مقابل از اولویتها و ضروریتهای جامعه ماست. این آموزش نیز به یکباره و در هنگام تصمیم به ازدواج میسر نیست، بلکه همسران آینده باید ضمن آموزش رسمی این اخلاق، حقوق و تکالیف را در زندگی در کنار والدین خود با تمام وجود احساس و مشاهده کنند.

منابع

ابن ابی جمهور احسائی، محمد بن علی (م. 880 ق.)، عوالی اللثالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیة، تحقیق مجتبی عراقی، قم، مطبعة سید الشهداء، 1403 ق؛ ابن ادریس حلی، محمد بن منصور (م. 598 ق.) السرائر، قم، نشر اسلامی، 1410 ق؛ ابن حمزه طوسی، محمد بن علی (م. 560 ق.)، الوسيلة الی نیل الفضیلة، تحقیق محمد الحسون، قم، کتابخانه مرعشی نجفی، 1408 ق؛ ابن زهره حلبی، حمزة بن علی (م. 585 ق.)، غنیة النزوع الی علمی الأصول والفروع، تحقیق ابراهیم بهادری، قم، مؤسسه الامام الصادق علیه السلام، 1417 ق؛ ابن شعبه حرانی، حسن بن علی

(م. قرن 4)، تحف العقول عن آل الرسول لله صلى الله عليه وآله، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1404ق؛ ابن فهد حلى، احمد بن محمد (م. 141ق.)، المهذب البارع، تحقيق مجتبى عراقى، قم، نشر اسلامى، 1411ق؛ ابوالصلاح حلبى، تقى بن نجم (م. 447ق.)، الكافى فى الفقه، تحقيق رضا استادى، اصفهان، مكتبة الامام امير المؤمنين على عليه السلام العامة، 1403ق؛ احمديه، مريم، طلاق به درخواست زن، به درخواست شوهر، تهران، شورای فرهنگى اجتماعى زنان، 1380ش؛ اراكى، محمدعلى (م. 1415ق.)، رسالتان فى الارث و نفقة الزوجه، قم، مؤسسه در راه حق، 1413ق، اردبيلى، احمد بن محمد (م. 993ق.)، مجمع الفائدة و البرهان فى شرح ارشادالاذهان، تحقيق عراقى، اشتهاردى، يزدى، قم، نشر اسلامى؛ امام خمينى قدس سره، سيدروح الله موسوى (م. 1368ش.)، استفتانات، قم، نشر اسلامى، 1381ش؛ همو، تحريرالوسيله، النجف الاشرف، مطبعة الآداب، 1390ق؛ امامى، سيد حسن، حقوق مدنى، تهران، كتاب فروشى اسلاميه، 1376ش؛ بحراني، يوسف بن احمد (م. 1186ق.)، الحقائق الناضره، قم، نشر اسلامى؛ بيهقى، احمد بن حسين (م. 458ق.)، الاربعون الصغرى، تحقيق محمد بسيونى، بيروت، دارالكتب العلميه، 1407ق؛ تحقيقات فقهى قوه قضايه، مجموعه آراى فقهى - قضايى در امور حقوقى (نكاح)، قم، معاونت آموزش و تحقيقات قوه قضايه، 1382ش؛ جعفرى لنگرودى، محمدجعفر، حقوق خانواده، تهران، كتابخانه گنج دانش، 1376ش؛ جواد على، المفصل فى تاريخ العرب الجاهلى، الشريف الرضى؛ جوادى آملى، عبدالله، فلسفه حقوق بشر، قم، نشر اسراء، 1389ش؛ حر عاملى، محمد بن حسن (م. 1104ق.)، وسائل الشيعه، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، 1414ق؛ حلى، محمد بن حسن (م. 771ق.)، ايضاح الفوائد فى شرح اشكالات القواعد، تحقيق موسوى كرمانى، اشتهاردى، بروجردى، قم، المطبعة العلميه، 1387ق؛ خوئى، سيدابوالقاسم موسوى (م. 1413ق.)، مبانى تكملة المنهاج، تحقيق سيدمحمدتقى خوئى، قم، دار الهادى، 1407ق؛ همو، منهاج الصالحين، قم،

نشر مدينة العلم، 1410ق؛ خوانساری، سیداحمد (م. 1405ق.)، جامع المدارک فی شرح المختصر النافع، تهران، مكتبة الصدوق، 1355 ش؛ دفتر امور زنان، اعلامیه پکن، بولتن مرجع فمینیسم، تحقیق مهدی مهریزی، تهران، انتشارات بین المللی الهدی، 1378 ش؛ دورانت، ویلیام جیمز (م. 1981م.)، الذات فلسفه (پژوهشی در سرگذشت و سرنوشت بشر)، ترجمه عباس زریاب خوئی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، 1374 ش؛ دهخدا، علی اکبر (م. 1334 ش.) و دیگران، لغت نامه، تهران، مؤسسه لغت نامه دهخدا و دانشگاه تهران، 1373 ش؛ سبزواری، سیدعبدالاعلی (م. 1414ق.)، مهذب الاحکام فی بیان الحلال و الحرام، تحقیق مؤسسه المنار، قم، دفتر آیت الله سبزواری، 1413ق؛ ستاری، جلال، سیمای زن در فرهنگ ایران، تهران، نشر مرکز، 1375 ش؛ سرخسی، محمدبن احمد (م. 483ق.)، المبسوط، بیروت، دار المعرفة، 1406ق؛ سروریان، سید محمد کمال، خشونت علیه زنان در فرانسه و آمریکا، کتاب زنان (فصلنامه)، تهران، شورای فرهنگی اجتماعی زنان، ش 23، 1383 ش؛ سیستانی، سید علی حسینی، منهاج الصالحین، قم، مکتب آیت الله سیستانی، 1416ق؛ شکری، رضا، قانون مجازات اسلامی در نظم حقوق کنونی، تهران، نشر مهاجر، 1381 ش؛ شهید اول، محمد بن مکی عاملی (م. 786 ق.)، اللمعة الدمشقیه، قم، دار الفکر، 1411ق؛ شهید ثانی، زین الدین بن علی عاملی (م. 965ق.)، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیه، تحقیق سید محمد کلانتر، قم، انتشارات داوری، 1410ق؛ همو، مسالک الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیة، 1413ق؛ صدر، سید محمد (م. 1421ق.)، ماوراء الفقه، بیروت، دارالاضواء، 1417ق؛ صدوق، محمدبن علی (م. 381ق.)، الخصال، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، نشر اسلامی، 1403ق؛ همو، من لا یحضره الفقیه، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، نشر اسلامی، 1404ق، صفائی، سید حسین، امامی، اسدالله، حقوق خانواده، تهران، انتشارات دانشگاه، 1378 ش؛ صفائی، سید حسین، مختصر حقوق خانواده، نشر دادگستر، 1376 ش؛

طباطبائی قمی، سید تقی، مبانی منهج الصالحین، تحقیق عباس حاجیانی، قم، انتشارات قلم شرق، 1426ق؛ طباطبائی، سید محمد حسین (م. 1402ق.)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، نشر اسلامی، 1417ق؛ طباطبائی یزدی، سید محمد کاظم، (م. 1337ق.)، تکملة العروة الوثقی، تحقیق سید محمد حسین طباطبائی؛ طوسی، محمد بن حسن (م. 460ق.)، تهذیب الاحکام، تحقیق سید حسن موسوی خراسان، تهران، دارالکتب الاسلامیة، 1364 ش؛ همو، المبسوط فی فقه الامامیه، تحقیق محمد باقر بهبودی، المكتبة المرتضویة، 1388ق؛ عاملی، سید محمد بن علی (م. 1009ق.)، نهاية المرام فی شرح مختصر شرائع الاسلام، تحقیق عراقی، اشتهاردی، قم، نشر اسلامی، 1413ق؛ علامه حلی، حسن بن یوسف (م. 726ق.)، ارشاد الازهان الی احکام الایمان، تحقیق فارس الحسون، قم، نشر اسلامی، 1410ق؛ همو، قواعد الاحکام فی معرفة الحلال و الحرام، قم، نشر اسلامی، 1413ق؛ همو، مختلف الشیعة فی احکام الشریعة، قم، نشر اسلامی، 1418ق؛ فاضل آبی، حسن بن ابی طالب (م. 690ق.)، کشف الرموز فی شرح المختصر النافع، تحقیق اشتهاردی، یزدی، قم، نشر اسلامی، 1410ق؛ فاضل لنکرانی، محمد (م. 1428ق.)، تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیله (النکاح)، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام، 1421ق؛ قمی سبزواری، علی بن محمد (م. قرن 7)، جامع الخلاف و الوفاق، تحقیق حسین حسینی، قم، انتشارات زمینه سازان ظهور امام عصر فرجه الشریف عجل الله تعالی اعلان، 1379ش؛ کاتوزیان، ناصر، حقوق مدنی خانواده، تهران، شرکت سهامی انتشار، 1383ش؛ همو، مقدمه علم حقوق، تهران، شرکت سهامی انتشار، 1375ش؛ کار، مهرانگیز، پژوهشی درباره خشونت علیه زنان در ایران، تهران، انتشارات روشنگران و مطالعات زنان، 1381ش؛ کلاس، جورج، المؤتمرات النسائیة، بولتن مرجع فمینیسم، تحقیق مهدی مهریزی، تهران، انتشارات بین المللی الهدی، 1378ش؛ گلپایگانی، سید محمد رضا موسوی (م. 1414ق.)، هدایة العباد، قم، دار القرآن الکریم، 1413ق؛ لوکاس، هنری، تاریخ تمدن، ترجمه عبدالحسین آذرنگ،

تهران، انتشارات سخن، 1382ش؛ مجلسی، محمدباقر (م. 1111 ق.)، بحارالانوار، تحقیق محمدباقر بهبودی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1403ق؛ محقق حلی، جعفر بن حسن (م. 676ق.)، شرائع الاسلام في مسائل الحلال والحرام، تحقیق سیدصادق شیرازی، قم، انتشارات استقلال، 1409ق؛ همو، المختصر النافع في فقه الامامیه، تهران، مؤسسه البعثة، 1410ق؛ محقق داماد، سید مصطفی، بررسی فقهی حقوق خانواده، تهران، نشر علوم اسلامی، 1368ش؛ معزی ملایری، اسماعیل، جامع احادیث الشیعه، قم، المطبعة العلمية، 1399ق؛ معین، محمد (م. 1350ش.)، فرهنگ فارسی، تهران، انتشارات امیرکبیر، 1376ش؛ مفید، محمد بن محمد (م. 413ق.)، احکام النساء، تحقیق مهدی نجف، بیروت، دار المفید، 1414ق؛ همو، المقنعه، قم، نشر اسلامی، 1410ق؛ مکارم، مسعود، حامدی، محمدرضا، النکاح (تقریرات مباحث مکارم شیرازی)، قم، مدرسه الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، 1380ش. منتسکیو، شارل لوئی دوسکوندا، روح القوانين، ترجمه علی اکبر مهتدی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، 1374ش؛ موسوی، معصومه، تاریخچه مختصر تکوین نظریه های فمینیستی، بولتن مرجع فمینیسم، تحقیق مهدی مهریزی، تهران، انتشارات بین المللی الهدی، 1378ش؛ نجفی، محمدحسن (م. 1266 ق.)، جواهر الکلام في شرح شرائع الاسلام، تحقیق قوچانی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، 1366ش؛ وکیل، امیر ساعد و دیگران، قانون اساسی در نظم حقوق کنونی، تهران، انتشارات امجد، 1383ش؛ هدایت نیا، فرج الله، فلسفه حقوق خانواده (نقد و بررسی قوانین خانواده در ایران)، تهران، شورای فرهنگی اجتماعی زنان، 1386ش.

علی محمدی جور کویه

حوزه معرفتی درباره چگونگی استنباط و تفسیر قواعد حقوقی و اعمال آن بر رفتارهای اجتماعی زنان.

«روش‌شناسی» (methodology)، واژه‌های مرکب از روش (method) به معنای روش انجام کار (Homby, 734)، شیوه تحقیق و با جستجوی معرفت (Simpson, 9/690)، و نیز، پسوند (logy) به معنای مطالعه یک حوزه خاص است (Homby, 692). در نتیجه، روش‌شناسی به معنای دانش روش، به دیدگاه‌های پیرامون روش و دسته‌بندی روشمندان گفته می‌شود (Simpson, 9/693).

در اصطلاح، روش‌شناسی تحقیق، نظریه و تحلیلی است که به بررسی چگونگی اعمال ساختار کلی یک نظریه در حوزه خاص از دانش می‌پردازد (Caws, 7/339).

این اعمال، تحلیل روش‌شناسانه به شمار می‌آید (Harding, 3). روش‌شناسی تحقیق از دو حوزه متفاوت «معرفت‌شناسی» و «روش‌شناسی»، مجزاست (پارسانیا، 14؛ ر.ک: مشیرزاده، 7 - 12). معرفت‌شناسی، دانش مطالعه معرفت و باورهای موجه بوده (36 willins) و به لحاظ منطقی، بر روش‌شناسی تحقیق تقدم دارد. روش‌شناسی، به نظم و ترتیب محقق در مرحله عمل گفته می‌شود که به خلاقیت و ابتکار مؤلف بستگی کامل دارد. روش‌شناسی، حلقه واسط میان معرفت‌شناسی و روش‌شناسی است. نظریه‌ها در حوزه روش‌شناسی متأثر از مباحث معرفت‌شناسی شکل می‌گیرد و بر اساس نظریه‌های روش‌شناسی، روش یا روشهای تحقیق طراحی می‌گردد.

حقوق زن، قواعدی است که بر رفتارهای اجتماعی زنان و یا رفتارهای آنان در پیوند با جامعه، حاکم بوده و اجرای آن از سوی دولت تضمین شده است

(ر.ک: کاتوزیان، کلیات حقوق، 17). با وجود این، برخی از نویسندگان، برای بررسی قواعد رفتاری مرتبط با زنان با تأکید بر عنصر جنسیت و اثرگذار بودن آن در روابط اجتماعی، از اصطلاح حقوق جنسیتی (Gender Law) یاد می کنند (Bartlett, Gender and Law, 1).

بنا بر آنچه که گفته شد، روش شناسی حقوق زن، به بررسی مبانی و شیوه های حاکم بر بحث و جستجو در حوزه قواعد حقوقی حاکم بر رفتار اجتماعی زنان می پردازد (ر.ک: آبت، 278)؛ به ویژه در مواردی که ارتباط بیشتری با حمایتها و تفاوت های حقوقی زن و مرد دارد. بررسی و مطالعات حقوق زن می تواند دارای جنبه های گوناگونی بوده و متناسب با حوزه مورد مطالعه، از روش شناسی ویژه ای برخوردار باشد. آنچه در اینجا مورد گفتگوست، روش شناسی حقوق زن در قالب حقوق نظری و تحلیلی است. دیگر مطالعات حقوقی، از جمله تاریخ حقوق، جامعه شناسی حقوق، حقوق تطبیقی و حقوق تحلیلی، نظری و یا غیر انتقادی، از موضوع نوشتار حاضر خارج هستند. همچنین، حقوق تحلیلی زن را باید از فلسفه حقوق زن نیز جدا کرد؛ چرا که فلسفه حقوق، موضوعی فرادانشی بوده و به ارائه نظریه درباره حقوق مربوط است. این حوزه مطالعاتی، هنجارهای حقوقی را تفسیر نمی کند، بلکه نظریه پردازی درباره تفسیر هنجارهاست و به همین دلیل روش شناسی آن نیز متفاوت خواهد بود. برخی بر این باورند که حقوق تحلیلی و نظری دارای دو کارکرد تفسیر و نظام مندی هنجارهای حقوقی است (Peczenik, 13-14). از همین رو روش شناسی حقوق زن نیز ممکن است به مرحله قانون گذاری مربوط باشد که از آن به «منطق تقنین» یاد می کنند؛ ماهیت این منطق، فراحقوقی یا بیرونی بوده و بر باورهای بنیادین کلامی، فلسفی

و اخلاقی استوار است. همچنین ممکن است روش شناسی مزبور، به مرحله تفسیر مربوط باشد که گاه از آن به «منطق قضا» تعبیر شده و ماهیت آن را منطق حقوقی یا منطق درونی می دانند (ابن حلاق، 13 - 14). موضوع روش شناسی حقوق زن، اگرچه در حوزه های دانش به صورت مستقل مطرح نبوده است، اما با مطرح شدن مطالعات زنان و فعالیت جریانهای فمینیستی، این موضوع مورد توجه قرار گرفته است. افزون بر فهم قواعد حقوقی و تفسیر و اجرای آن در ساختارهای سنتی نظامهای حقوقی، برخی از فمینیستها ادعا می کنند که زنان در کلیه ساختهای اجتماعی، از جمله حقوق، فرودست قلمداد شده و در نتیجه حقوق موجود، متناسب با وضعیت آنان نیست و از این رو باید از این فرودستی رهایی یابند. همچنین موضوع ظلم به زنان به اندازه های مهم بوده است که برخی آن را به صورت مستقل مورد بحث قرار داده اند (see: Rowbotham).

فمینیستها درباره سبب فرودستی ادعایی زنان، وحدت نظر ندارند. در این میان، فمینیستهای لیبرال با توجه به زیرساختهای معرفتی خود، برابری زن و مرد و استقلال فردی زن را پذیرفته و علت فرودستی زنان را دسته ای از محدودیتهای حقوقی و عرفی می دانند که حضور و موفقیت زن در زندگی عمومی را منع می کند (Tong, 2, 13). راه درمان چنین امری، اصلاح روند جامعه پذیری و آموزش و پرورش است تا در این فرایند، زنان به حقوق طبیعی خود دست یابند (Tong, 5, 26).

در برابر این دیدگاه، فمینیستهای رادیکال، دلیل فرودستی زنان را تفاوتهای مردسالارانه مبتنی بر تفاوتهای زیستی دانسته، در نتیجه خواهان از بین بردن ارتباط تفاوتهای زیستی با تفاوتهای اجتماعی (Thompson, 73) و یا حذف زیست شناسی

مردسالارانه هستند (Weisberg, 400). براین اساس، زنان، هرچه کمتر درگیر فرایندهای تولید مثل باشند، می توانند زمان و انرژی بیشتری را صرف فرایندهای مولد اجتماعی کنند (see: Tong, 71-73).

فمینیستهای سوسیالیست در تحلیل چرایی فرودستی زنان، به عوامل اقتصادی، یعنی نظام سرمایه داری و عوامل فرهنگی، یعنی نظام مردسالاری به صورت هم زمان و در کنار هم اشاره می کنند؛ از این رو آنان در راهبرد ستم زدایی خود به اموری چون تغییر اساسی در شکل و چارچوب نهاد خانواده و ازدواج، تغییر در ساختار نقش مادری، مطالبات برابری طلبانه، حذف اموری همچون مظاهر تفاوت ظاهری میان زن و مرد، تقسیم بندی جنسیتی، مسائل سکسی و پورنوگرافی برهنه نگاری در عرصه هنر و ادبیات - که در آن زنان به عنوان موضوع جنسی و نیازمند حمایت و عشق معرفی شده اند و نیز، تجدید نظر در علوم نظری می پردازند (see: Whelehan, 44 - 67) مقاله فمینیسم).

نظر به اینکه در جهان معاصر دو رهیافت عمده فکری رقیب «انسان محور» و «توحیدمحور اسلامی» مطرح است، مباحث روش شناسی را می توان در این دو رهیافت فکری پیگیری کرد.

رهیافت نخست انسان محوری و خودبنیادی عقل

در رهیافت فکری انسان محور و عقلی خودبنیاد، انسان در تلاش است تا با درک خود و جهان پیرامونش از راه عقل خودبنیاد، قواعد حقوقی را دریافته و یا به گونه ای شایسته، وضع نماید تا بتواند با تحلیل آنها زندگی اجتماعی خود را سامان دهد. این رویکرد به لحاظ سلبی تأکید می کند که انسان در زندگی اجتماعی، به هیچ آموزه تشریحی الهی تعبدی نداشته و کاملاً خودتدبیر است. با پذیرش این رویکرد و با

محور قراردادن انسان و زندگی اجتماعی، باید با تحلیل مبانی و منابع معرفت به روش دستیابی به معرفت و قواعد الزامی امور زندگی پی برد.

1. مبانی روش‌شناسی حقوق و حقوق زن

اشاره

طراحی و فهم روش‌شناسی حقوق به طور عام و حقوق زن به طور خاص، بستگی به شناخت چیستی انسان و زن، جایگاه افراد انسانی در زندگی اجتماعی و مباحث معرفتی روش‌شناسی و ماهیت قواعد حقوقی دارد. اختلاف در تحلیل چنین اموری، پیدایش نظریه‌های حقوقی را در پی داشته است که به لحاظ روش‌شناسی در مرحله تقنین و تفسیر کاربرد دارند.

روش‌شناسیهای موجود، به دو لحاظ توصیفی و هنجاری، موضوع نقد فمینیستها قرار گرفته اند: برخی از آنان به لحاظ توصیفی معتقدند که شناخت‌شناسی و روش‌شناسی با شیوه‌های رایج مردانه انجام شده است؛ در نتیجه قواعد حقوقی و نهادهای حقوقی شکل گرفته در نظامهای گوناگون حقوقی، متناسب با شخصیت و حقوق زن نبوده و در راستای منافع مردان است. آنان در رد پژوهشهای مرد محور به اموری اشاره می‌کنند؛ از جمله اینکه اندیشمندان مرد محور به نام علم، خواهان تداوم فرودستی زنان هستند؛ زنان و مسائل مربوط به آنان در طرحهای پژوهشی جایی نداشته و به صورت حاشیه‌ای و از چشم انداز مردان دیده شده اند؛ با پژوهش‌شوندگان همچون اشیا که باید مورد بررسی قرار گیرند برخورد شده است و پژوهشگران به جای توجه به نیازها و خواستههای پژوهش‌شوندگان، از آنان برای مقاصد خود بهره‌برداری کرده اند (آبوت، 278).

به لحاظ هنجاری نیز، از مجموع دیدگاههای فمینیستها، سه رویکرد

روش شناسانه را می توان دریافت: 1. فقدان روش شناسی خاص و به کارگیری همان روش شناسی عمومی حقوق با تأکید بر شخصیت انسانی زن و با لحاظ روابط حقوقی زنان (روش شناسی عمومی)؛ 2. طراحی روش شناسی ویژه زنان در تمامی حوزه های دانش، از جمله حقوق (روش شناسی زنانه)؛ 3. اصلاح و تکمیل روش شناسی موجود با لحاظ حضور زنان در مراحل مختلف طراحی و فهم نظامهای حقوقی (Harding, 5)؛ با رویکرد اخیر، چنانچه پژوهش با آنچه که از منظر تجربه زنان، مسئله تلقی می شود، آغاز گردد، پژوهشگر به طراحی تحقیقی برای زنان رهنمون شده و هدف از تحقیق، متناسب با زندگی اجتماعی زنان خواهد بود؛ در غیر این صورت، تحقیق، تنها با هدف رفع نیازهای تولیدکنندگان و نظریه پردازان انجام خواهد شد (روش شناسی تکمیلی) (Harding, 8). البته باید توجه داشت که در مرحله عمل، نه تنها روش شناسی خاص زنانه طراحی نگردیده، بلکه چنین عنوان می شود که پیگیری این امر به لحاظ علمی، به معنای فراموش کردن مسائل و مطالبات زنان بوده (Harding, 1) و بنابراین باید از آن چشم پوشی نمود؛ از این رو آنچه مورد توجه بیشتر قرار گرفته، دورویکرد دیگر روش شناسی عمومی و روش شناسی تکمیلی است که در مبانی روش شناسی حقوق زن پیگیری می شود.

چیستی انسان

در مبانی روش شناسی حقوق زن، شناخت انسان به صورت عمومی و شناخت زن به شکل خاص اهمیت زیادی دارد. اینکه تفاوت زن و مرد در چیست؟ و آیا این تفاوت، بیشتر طبیعی و یا تربیتی و فرهنگی است، موضوعی است که بحثهای بسیاری را در حوزه دانش و رسانه برانگیخته است (Martin, 27). پاره ای از دیدگاهها در این باره سکوت اختیار کرده اند. فمینیستها این سکوت

را شکسته، و گروهی از آنان در حوزه تفاوت میان زن و مرد، تلاش کرده اند تا اثبات کنند که زنان نیز همچون مردان، در همه ابعاد، انسان بوده و در نتیجه، قواعد حقوقی یکسانی بر آنها حکومت خواهد کرد (جگر، 21 - 22). برخی دیگر، حتی زنان را برتر دانسته اند. در اینکه ماهیت زن چیست و آیا از نظر طبیعی و تکوینی تفاوت‌های جدی میان زن و مرد وجود دارد و یا آنکه بیشتر آنچه را که ما به عنوان صفات و ویژگی‌های زنانه و هویت آنان می‌شناسیم، ریشه در واقعیت‌های طبیعی نداشته و ساخته و پرداخته عوامل دیگر محیطی و اجتماعی است، اختلافات جدی میان فمینیست‌ها دیده می‌شود. همین مسئله در دیدگاه‌ها پیرامون جایگاه ارزشی زن و نسبت میان زن و مرد و نیز، طراحی نظام حقوقی مناسب با زنان بسیار مؤثر است (مقاله‌های تفاوت‌های طبیعی زن و مرد؛ نسبت زن و مرد؛ فمینیسم).

چیستی زندگی اجتماعی

قواعد حقوقی مربوط به زنان، تنظیم‌کننده روابط آنان در زندگی اجتماعی است؛ بنابراین بدون شناخت ماهیت زندگی اجتماعی و ترسیم جایگاه زنان در آن، کشف یا وضع قواعد حقوقی حاکم بر آن دشوار است. برای فهم ماهیت زندگی اجتماعی، با توجه به ماهیت فرد و جامعه، می‌توان به دو رویکرد اصالت فرد (Individualism) و اصالت جامعه (collectivism) اشاره نمود (ر.ک: مطهری، 15 / 131 - 133، 136؛ 4، see: Kim). اصالت فرد، دیدگاهی است که بر اساس آن، تنها افراد هستند که می‌اندیشند و عمل می‌کنند؛ از این منظر جامعه، به خودی خود واقعیتی نداشته و چیزی جز مجموعه افراد و اشکال ارتباطات و مناسبات میان افراد نیست (ر.ک: مصباح یزدی، 54 - 60).

در مقابل اصالت فرد، پیروان اصالت جامعه با تأکید بر ویژگی جمعی پدیده‌های

اجتماعی، جامعه را واقعیتی عینی تلقی می کنند که متمایز از افراد تشکیل دهنده آن بوده و آثار و خواص ویژه ای دارد که در افراد انسانی دیده نمی شود. آنان بر این باورند که تنها، جامعه دارای واقعیتی اصیل بوده و فرد، جز واقعیتی تبعی ندارد (ر.ک: سوزنچی، 44).

با توجه به این امر، می توان دریافت که زن در نگاه اصالت فرد، دارای وجودی مستقل است و در نتیجه برای شناخت حقوق وی باید به وجود مستقل و برابر او با مرد توجه نمود. این امر در دیدگاه اصالت جامعه ضروری نیست و حقوق زن و مرد می تواند متفاوت باشد. در این دو دیدگاه بر اساس رویکرد افقی یا عمودی می توان به فهم حقوق زن پرداخت؛ بُعد افقی بر برابری جایگاه افراد در جامعه تأکید دارد؛ با این تفاوت که به لحاظ فرهنگی در اصالت فرد بر استقلال، همراه با برابری، و در اصالت جامعه بر وابستگی متقابل، همراه با برابری تأکید می شود؛ بُعد عمودی نیز بر تفاوتها بر اساس سلسله مراتب و سطوح اجتماعی تأکید دارد؛ با این تفاوت که به لحاظ فرهنگی در اصالت فرد بر استقلال و تفاوت، و در اصالت جامعه بر وابستگی متقابل و تفاوت تأکید می شود (Kagitcibasi, 21; Nelson, 440; Triandis, 119).

مبانی معرفتی روش شناسی

چنان که گفته شد، روش شناسی، متوقف بر معرفت شناسی است. اگر چه توجه به این مبانی، در دیگر حوزه های دانشی مربوط به زنان، مانند انسان شناسی، تاریخ، ادبیات، متافیزیک، جامعه شناسی و فلسفه مطرح بوده است (Weisberg, 529)، اما توجه به این امر در حوزه حقوق به عنوان یک حوزه معرفتی، دارای پیشینه زیادی نیست. فمینیستها با توسعه روش شناسی علوم اجتماعی با تأکید بر پنج اصل، به روش شناسی علوم اجتماعی زنان، از جمله

حقوق زن روی آوردند؛ این پنج اصل که به طور عمده معرفتی هستند، عبارتند از:

1. ضرورت توجه مستمر و منعکس کننده اهمیت جنسیت و عدم تقارن جنسیتی به عنوان رویکرد اصلی زندگی اجتماعی؛ 2. محور بودن برانگیختن آگاهی به عنوان ابزار روش شناسانه خاص و جهت گیری عمومی و روش دیدن؛ 3. ضرورت به چالش کشیدن هنجار عینیت، که فاعل شناسا و موضوع را جدای از یکدیگر دانسته و تجربه های شخصی و محیطی را بی اهمیت می شمارد؛ 4. تأکید بر دلالت اخلاقی تحقیقات زنان و پذیرش استفاده از زنان به عنوان موضوع معرفت؛ 5. تأکید بر توانمندسازی زنان و تغییر نهادهای اجتماعی از راه پژوهش (Barlett, 830 – 831).

چیستی قواعد حقوقی

هدف از روش شناسی، دستیابی به قواعد و تفسیر و اجرای آن است؛ بنابراین شناخت ماهیت قواعد حقوقی جدا از دیگر گزاره ها از یک سو، و شناخت ماهیت قواعد شکل گرفته در نظامهای حقوقی از سوی دیگر در طراحی روش شناسی دارای اهمیت است. ماهیت گزاره های حقوقی با تأکید بر مباحث روش شناسی، بستگی به دورویکرد شناختی (cognitivism) و غیرشناختی (non-cognitivism) دارد: رویکرد شناختی، گزاره های اخلاقی و حقوقی را به قضایای قابل صدق و کذب تحلیل نموده و به طبیعت گرا (naturalist) و غیر طبیعت گرا (non-naturalist) تقسیم پذیر است (Peczenik, 39)؛ اما رویکرد غیرشناختی، گزاره های اخلاقی و حقوقی را قابل صدق و کذب نمیداند.

چنانچه گزاره های حقوقی را از سنخ شناختی بدانیم، همان منطق کلاسیک درباره آنها به کار می رود؛ از این منظر، ماهیت قواعد حقوقی، کشفی بوده و دارای قابلیت صدق و کذب است؛ چنان که میزان اعتبار قواعد نیز به درست و

نادرست بودن آنها بستگی خواهد داشت. برخی از قرائتهای مکتب حقوق طبیعی نیز، دارای چنین رویکردی هستند (ر.ک: کاتوزیان، فلسفه حقوق، 102/1 - 103؛ Wollheim, 5/ 450). از سوی دیگر، چنانچه گزاره های حقوقی را غیرشناختی بدانیم، در این صورت، نمی توان منطق کلاسیک را درباره آنها به اجرا در آورد.

به لحاظ روش شناسی، مکتب تحقق گرایی حقوق با تأکید بر اراده قانون گذار در مشروعیت قواعد حقوقی، بر جدایی قواعد حقوقی از قواعد اخلاقی تأکید داشته و برای قواعد حقوقی ماهیت شناختی قائل نیست. در این پیوند، کلسن با ترسیم یک ساختار سلسله مراتبی که دارای شکلی هرمی است، به بنیادی ترین هنجار که تنها یک فرض است اشاره می کند؛ این هنجار نتیجه اندیشه است و به هیچ وجه قابل ارزیابی نبوده و امری قطعی انگاشته می شود (تیت، 74). در اینجا راه حل های گوناگونی برای سنجش گزاره های حقوقی ارائه شده است؛ همچون: 1. تأویل گزاره های هنجاری به قضایای قابل صدق و کذب و ارجاع عامل تعیین کننده صدق گزاره ها به امکان مطابقت آنها با سایر گزاره ها؛ 2. تقسیم گزاره ها به گزاره های معتبر و نامعتبر، به جای تقسیم آن به قضایای درست و نادرست؛ 3. ارائه منطق ارزشی خاص که این منطق نه منطق هنجارهاست و نه منطق متنهای مربوط به هنجارها، بلکه منطق بررسی شروطی است که باید در یک فرایند معقول خلق هنجارها صورت گیرد (تروپه،

150).

امر دیگری که در شناخت گزاره های حقوقی مهم تلقی می شود، رابطه اخلاق و حقوق در مفاد قواعد حقوقی است؛ از نگاه حقوق طبیعی، وجود چنین رابطه ای ضروری است؛ اما تحقق گرایی، اگرچه اخلاق را امری مهم می داند، ولی

ص: 235

مفاد قواعد حقوقی را بیشتر، واقعیت‌های اجتماعی می‌داند تا ارزش ذاتی آنها. این امر درباره حقوق زنان نیز صادق است. چنانچه مفاد حقوقی، دارای ارزش اخلاقی باشد، باید برای شناخت و تغییر قوانین، به زیرساخت‌های اخلاقی توجه نمود؛ اما اگر مفاد حقوق، تابع واقعیت‌های اجتماعی باشد، تحلیل این امور بر تغییر قوانین، حاکم خواهد بود. در هر صورت، ممکن است مفاد حقوق زنان به شکلی بنیادی در مورد بررسی قرار گیرد و این پرسش مطرح شود که تا چه اندازه مفاد قواعد حقوقی، خردمندانه و مبتنی بر اصول اخلاقی است؟ و یا اینکه مفاد قواعد، متأثر از روابط مردسالارانه است یا اقتصادی؟

2. منطق تقنین

اشاره

روش‌شناسی تقنین در دو مرحله قابل بررسی است: استخراج قواعد کلی حقوق و استنباط قواعد فرعی از قواعد کلی.

فهم و استخراج قواعد کلی

هر نظام حقوقی، دارای اصول و قواعد کلی حقوق بوده و بر اساس آن قواعد فرعی شکل می‌گیرند. چگونگی استخراج قواعد حقوقی، بر اساس رویکرد مکاتب حقوقی، متفاوت است: برخی از حقوق دانان طبیعی، همچون جان فینیس، در استخراج قواعد حقوقی، به ارزشهای پایه و برابر حیات، سلامت، دانش، تقریح، رفاقت، مذهب و تجربه زیباشناختی توجه می‌کنند؛ ارزشهایی که با کمک قواعد عقلی درک می‌شوند؛ وی هر یک از ارزشهای یادشده را ذاتی و جهانی دانسته که در تمام فرهنگها و همه زمانها وجود دارند. اصول اخلاقی، ساختاری اخلاقی را برای پیگیری این ارزشها ارائه داده و این توان را به افراد می‌دهد که در تراحم این ارزشها کدام یک را باید دنبال کنند (90 - 85 , see: Finnis). قواعد حقوقی نیز در راستای این ارزشهاست.

گروهی دیگر از طرفداران حقوق طبیعی، مانند آلفرد وردراس - که حقوق

طبیعی را به شکلی تجربی ارائه کرده است - می کوشند تا مکتب حقوق طبیعی را بر پایه نیاز طراحی کنند. و در اس، نیازهای اصلی طبیعی انسان را «ادامه حیات»، «پرهیز از زیان»، «آزادی» و «احساس نیاز به کمک و اعانت دیگران» بر می شمارد و بر اساس این چهار نیاز، چهار قاعده کلی ارائه می دهد که بر مبنای آن، هر شخصی باید از تجاوز به «جان و حیات»، «سلامت و شهرت»، «مالکیت» و «آزادی» دیگران خودداری نموده و در صورت لزوم، به دیگران کمک کند. وی تطبیق این قواعد کلی را بر مصداقها و شرایط اجتماعی زمانه، از باب حقوق طبیعی ثانوی میداند (ر.ک: کاتوزیان، فلسفه حقوق، 102/1 - 104).

تجربه گرایان نیز با این ادعا که تمام آنچه میدانیم، به طور مستقیم به تجربه حسی بستگی داشته و یا از طریق روش تجربه (استقرا) از آن اشتقاق یافته است (ر.ک: شریعتمداری، 382 - 385)، در شناخت قواعد حقوقی، رویکردها و معیارهای گوناگونی را اتخاذ کرده اند؛ معیارهایی چون نیاز انسان، اهداف حقوق و یا نتایج رفتارهای حقوقی.

در مقابل حقوق طبیعی، مکتب اصالت منفعت با تأکید بر نتایج افعال و معیار قرار دادن «لذت» و «درد» به توجیه و استخراج قواعد می پردازد. این مکتب برای سنجش لذت و درد، عواملی چون شدت، دوام، میزان یقین، نزدیکی با دوری، بارآوری (نتیجه داشتن)، خلوص و وسعت آن دورا معیار قرار می دهد (فرانکنا، 86). همچنین، مکتب پراگماتیسم از طریق اهداف حقوق، به دنبال تحلیل و یافتن قواعد حقوقی است (ر.ک: کاتوزیان، فلسفه حقوق، 185/1 - 187).

آنچه گفته شد ناظر به اصول مربوط به زن و مرد است. افزون بر این اصول کلی، محققان اصول دیگری را که با حقوق زن، ارتباط بیشتری دارند، مورد

بررسی قرار داده اند؛ برای مثال می توان به اصل مساوات رسمی، مساوات ماهوی، نظریه غیرفرو دست بودن زنان و نظریه صدای متفاوت اشاره نمود. بر اساس نظریه مساوات رسمی، در مورد اشخاص مشابه، اصول مشابه به کار می رود. این اصل در دهه 1970 میلادی برای اثبات حقوق مساوی زن و مرد، مورد استناد قرار گرفته است (Bartlette, Gender and Law, 2). بر همین اساس، تفاوت های حقوقی زن و مرد، مانند بارداری و زایمان که مبتنی بر ویژگی های جنسی است، مورد توجه قرار گرفته و تلاش شده است تا تفاوت های حقوقی توجیه شوند. رویکرد مساوات ماهوی به نتایج و آثار قواعد توجه می کند؛ بر اساس این اصل، رفتار مساوی به نتایجی منجر می شود که به خاطر تفاوت زن و مرد نتایج متفاوتی دارد. مدافعان مساوات ماهوی، خواستار آنند که قواعد با توجه به تفاوتها مورد توجه قرار گیرد تا محرومیت های زنان کاهش یابد؛ برای مثال بر اساس مساوات ماهوی تلاش می شود تا تبعیض های به کار رفته درباره زنان در زمان گذشته، به صورت متناسب جبران شود و یا محرومیت زنان، ناشی از بارداری و زایمان، با قوانین کار جبران گردد. نظریه غیر فرو دست بودن زنان، تمرکز از تفاوت های مبتنی بر جنسیت را به وجود نداشتن توازن قدرت میان زن و مرد تغییر می دهد؛ بر اساس این نظریه، تفاوتها یا شباهت های میان زن و مرد مهم هستند، اما الزاماً به این معنا نیستند که حقوق باید به آنها پاسخ دهد؛ بلکه ساختار های اجتماعی و ترتیبات آن اصلاح گردد (Bartlette, Gender and Law, 6). همچنین نظریه صدای متفاوت، بیشتر بر ارزش های خاص زنان که همان ارزش های ارتباطی است، تأکید دارد و نه بر حقوق فردگرایانه؛ از همین رو گفته شده است که زنان، اخلاق مراقبت را نسبت به عدالت و یا مدل های اخلاقی حق ترجیح می دهند. آنان شکل های متنی استدلال را

به جای استدلالهای انتزاعی به کار می‌برند. با توجه به این امر، طرفداران نظریه صدای متفاوت، اصلاحات حقوقی را ترغیب می‌کنند که چنین حوزه‌هایی از حقوق را متناسب با علاقه زنان توسعه دهد (Bartlete, Gender and Law , 11).

استخراج قواعد فرعی

استخراج قواعد فرعی از قواعد اصلی، از دیگر مباحث روش‌شناسی است. مکاتب حقوقی با توجه به ساختار نظری خویش، به چگونگی این موضوع پرداخته‌اند؛ برای مثال، در نظریه حقوق طبیعی، استخراج قواعد فرعی در قالب سه دیدگاه سنتی، پایبندی و تفسیری ارائه می‌شود: در دیدگاه سنتی، که در واقع بر اساس ساختار منطق ارسطویی بنا نهاده شده، تطبیق، به گونه تطبیق جزئی بر کلی و از نوع قیاس منطقی است؛ یعنی حقوقدان با شناخت موضوع قاعده کلی، صغراهای آن را یافته و براین اساس تطبیق به صورت عقلی صورت می‌پذیرد (ر.ک: آلتمن، 115 - 116).

در تطبیق، وجود دو عنصر دارای اهمیت است: تصویر موضوع و تطبیق کلی بر آن. اینکه کدام موضوع به تصویر کشیده می‌شود، بستگی به دغدغه‌های محقق دارد؛ در نتیجه ممکن است در یک ساختارِ مردم‌محور، موضوعات مربوط به زنان چنان‌که باید به تصویر کشیده نشده و در نتیجه تلاشی برای راه حل آن ارائه نشود.

بنابراین روش‌شناسی حقوق زن به این بسته است که چگونه دغدغه‌های زنان مورد توجه قرار گرفته و در مقام تحلیل و تطبیق قواعد آن جستجو گردد. از همین رو برخی از پژوهشگران کوشیده‌اند تا با تحلیل انتقادی از اصول حقوقی و تطبیق آن بر رفتارهای زنان، به اصول دیگری، غیر از آنچه تصور می‌شد، استناد کرده و به نتایج دیگری در استخراج احکام دست یابند؛ برای مثال، می‌توان به استدلال برخی محققان در حقوق آمریکا اشاره کرد که چگونه برای ممنوعیت

پورنوگرافی، از استدلال قدیمی استناد به آزادی بیان دست برداشته و آن را نوعی توهین و شیء‌انگاری زن برای لذت مرد دانسته اند (8) ،
(Barlett, Gender and Law).

لون فولر از جمله نظریه پردازان حقوق طبیعی است که در مخالفت با نظریه فرمان از دیدگاه هارت (آلمن، 154)، نظریه پابندی را ارائه می‌کند؛ او مدعی است که قواعد و معیارهای حقوقی، بیانگر اهداف و غایات اجتماعی بوده و فهم این موضوع مستلزم تحلیل دقیق حقوقی و نه فلسفی است (وایت، 280). بر اساس نظریه پابندی، مشروع بودن قواعد موضوعه با تحلیل ساختاری قاعده میسر است و الزاماً از طریق مصداق و صغرا قرار گرفتن موضوع با قاعده کلی نیست.

این نظریه با توجه به مخاطب قانون که انسان خردمند است و نه یک شیء، و نیز با توجه به هدف حقوق که نظم بخشیدن به رفتار است، به تحلیل هر قاعده ای دست می‌زند؛ به طوری که اگر بر اساس قاعده ای، رفتار انسان خردمند، به صورتی روشن و منسجم تنظیم شود، قاعده مزبور دارای مشروعیت بوده و برای اعتبار آن، چیز بیشتری لازم نیست (Fuller, 39).

این دیدگاه نیز به لحاظ تاریخی در شناخت حقوق زن مؤثر است؛ زیرا با خردمند دانستن زن به عنوان موضوع حقوقی و نه یک شیء، قواعد حقوقی زن نیز قابل فهم است. اگرچه در این نظریه نیز، چنانچه زنان خود استنباط کننده قواعد بر اساس معیارهای حقوقی باشند، در چگونگی ترسیم حقوق آنان مؤثر خواهد بود (see: Scales , 17-32).

دیدگاه دیگر، دیدگاه تفسیری دورکین در مکتب حقوق طبیعی است؛ در این دیدگاه، قوانین حقوقی و تصمیمات قضایی، ترجمان اصول اخلاقی است که زیربنای فلسفی دولت‌ها را تشکیل می‌دهد؛ این اصول نانوشته مبنای

مشروعیت قواعد حقوقی هستند. از این منظر، قانون، قواعد صریحی است که جامعه سیاسی آن را بر می‌گزیند؛ البته این‌گزینه‌ها با بهترین اصولی همراه است که با قواعد مزبور مطابقت دارند. دورکین دو بُعد را برای عنصر مطابقت، در نظر می‌گیرد: نخست، آنکه مجموعه قواعد باید بیشترین سازگاری را با اصل بنیادین داشته باشند؛ بنابراین چنانچه مطابقت زیاد وجود نداشته باشد، نمی‌توان گفت که اصل بنیادین رعایت شده است؛ دوم آنکه، اصل بنیادین باید به توجیه قواعد کمک نموده و برای قواعد مزبور و گستره آنها، دلایلی منطقی ارائه دهد (آلتمن، 130، 134).

در برابر مکتب حقوق طبیعی، مکاتب اراده‌گرا برای دستیابی به قواعد فرعی، به ساختاری سلسله‌مراتبی توجه داشته و اعتبار هر هنجار را از هنجار برتر جستجو می‌کنند (تبیث، 74). از آنجا که در این دیدگاه قواعد هنجاری رفتار مورد توجه قرار می‌گیرند که باید با توجه به هنجار برتر سنجیده شوند، تصویر مناسب از دغدغه‌های زنان اهمیتی بیشتر می‌یابد؛ زیرا با به تصویر کشیده شدن این امور، می‌توان اعتبار قاعده حاکم بر آن را از قواعد برتر به دست آورد.

3. منطق قضا

اشاره

بسته به روش‌های پذیرفته شده در نظام‌های حقوق، روش استدلال حقوقی می‌تواند استقرا، قیاس، تمثیل و استفاده از فرضها، پیش فرضها و اصول حقوقی باشد. همچنین با توجه به منابع حقوق که ممکن است قانون موضوعه باشد، بخشی از فعالیت روش شناسانه، به تفسیر متون و هرمنوتیک معطوف خواهد بود که در آن با توجه به رابطه متن با مفسر و قانون‌گذار، قاعده و حکم قابل اجرا را می‌توان دریافت. این امر به ویژه در قوانینی که موضوع آنها با واژگان مخصوص به مردان بیان گردیده، دارای اهمیت است (Mossman, 546).

در یک نگاه کلان می توان رویکردهای تفسیری را به روش مؤلف محور و مفسر محور طبقه بندی کرد: مؤلف محوری که گاه با عنوان رویکرد سمانتیک از آن یاد شده، بر این فرض استوار است که دلالت تصدیقی در گروهی قصد گوینده بوده و برای فهم معنای سخن، باید مقصود وی را دریافت (فرامرز قراملکی، 236).

در این راستا، شلایرماخر بر خصلت دیالکتیکی بودن فهم و لزوم گفتگو با متن تکیه دارد، از نظر وی هنر هرمنوتیک، شنیدن پیام متکلم بوده و در بردارنده گفتگویی دوجانبه بین متکلم و شنونده است (واعظی، 84). در این دیدگاه، تفسیر، بازسازی و بازتولید است. و نه تولید - و مفسر با بازسازی تاریخی به دنبال آن است که در دنیای ذهنی آفریننده اثر نفوذ کرده و معانی آن را درک کند (واعظی، 87). تجلی ویژه این رویکرد در حقوق، پیدایش مکتب تفسیر لفظی است. در این مکتب، منبع منحصر حقوق، متن قانون دانسته شده و دادرس نباید از ظاهر عبارت آن تجاوز کند؛ زیرا تجاوز از آن به معنای ایجاد حقوق جدید است که در صلاحیت مفسر نیست. از سوی دیگر، اعتبار قانون مبتنی بر اراده قانون گذار است؛ در نتیجه، مفسر به بهانه رعایت مسائل اجتماعی نمی تواند از اراده قانون گذار غافل شود (کاتوزیان، فلسفه حقوق، 102/3).

در برابر رویکرد پیش گفته، برخی از اندیشمندان همچون گادامر، به جای بازسازی ذهنیت مؤلف، بر مواجهه مفسر با متن تأکید دارند. بنا بر این دیدگاه به طور کلی معنای متن فراتر از چیزی است که مؤلف آن در ابتدا قصد کرده است (Gadamer, 365, 396). در نتیجه عمل فهم و تفسیر متن، بازتولید تلقی نمی شود؛ بلکه خود، یک عمل تولیدی بوده و در این تولید معنایی، ذهنیت و پیش داوریهای مفسر و متن سهیم هستند (ر.ک: واعظی، 297 - 300). در این نگاه، تکثر معنایی متن و

فهم متفاوت، به جای فهم برتر پذیرفته می شود.

پذیرش چنین رویکردی در حقوق، موجب پیدایش مکتبهای تحقیق علمی در تفسیر شده است: مکتبهای تحقیق علمی بر این باورند که حقوق برای اجتماع وضع شده و در مقام تفسیر باید خواسته های کنونی اجتماع در نظر گرفته شود؛ همچنان که باید متون قانون را تا حد ممکن به گونه ای تفسیر نمود که با عادات و رسوم اجتماع سازگار باشد (کاتوزیان، فلسفه حقوق، 111/3).

برخی از نویسندگان با توجه به نگرش فمینیستی خود، به مباحث یادشده بسنده نکرده و روشهای دیگری را مدنظر قرار داده اند: یکی از روشها، پرسیدن از خود زنان است؛ در پرسشهای حقوقی، دلالتهای التزامی رفتارهای اجتماعی یا قواعد حقوقی، سؤال شده و آنگاه بر اساس آن، قواعد مزبور اصلاح و تکمیل می شوند. روش دیگر، آگاهی بخشی است؛ این روش مبتنی بر فرایند تعاملی و متقابل بیان تجربیات شخص و معنادادن به آنها به همراه دیگرانی است که دارای تجربیاتی مشابه بوده اند. آگاهی بخشی با کشف تجربه ها و الگوهای مشترک، معرفتی را تولید می کند که ناشی از گفتگوی بین افراد درباره امور مربوط به حیاتشان است (Bartlett, , 837, 863 - 864, Feminist Legal Method).

رهیافت دوم: خدامحوری در نظام اسلامی

اشاره

بر اساس رویکرد خدامحوری در اندیشه اسلامی، مبنای مشروعیت قواعد حقوقی، اراده حکیمانه شارع است.

پیش فرض رویکرد یادشده این است که خداوند به عنوان شارع، قواعدی متناسب با حیات اجتماعی بشر مقرر نموده و انسان می تواند با فهم و اجرای این قواعد، به سعادت دنیوی و اخروی دست یابد. همچنین در این رویکرد فرض بر این است که شارع، قواعدی عادلانه را وضع نموده که ابعاد مختلف حیات را

دربر می‌گیرد؛ هر چند ممکن است افراد به خاطر نداشتن معرفت نسبت به ابعاد حیات، وجه عادلانه بودن آن را به درستی در نیابند. طراحی روش‌شناسی مناسب با مبنا و ساختار حقوق اسلامی برای دستیابی به احکام حقوقی، به ویژگیهای شریعت و فقه در چارچوب کلان نظام معرفتی اسلام بستگی دارد؛ این ویژگیها را می‌توان به صورت زیر خلاصه نمود:

منابع و ادله معتبر که بیانگر اراده شارع هستند، غالباً لفظی بوده و زبان آنها عربی است. احکام فقهی امضایی و تأسیسی با توجه به ساختار جامعه صدر اسلام، به صورت تدریجی بیان شده‌اند. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام در بیان احکام، حکمی واحد داشته (ر.ک: وحید بهبهانی، 180) و در تحلیل احکام، تفاوت زمانی آنها ملاحظه نمی‌شود، مگر با وجود قرینه میان شارع و مخاطبان؛ به تدریج فاصله زمانی طولانی تر می‌شود. شارع در بیان احکام، تنها شیوه تأسیسی نداشته و در مواردی، همان قواعد موجود میان خردمندان و عرف را امضا کرده است؛ همچنان که در بیان قواعد فقهی در همه موارد از اسلوب خاص و انحصاری علم فقه استفاده نکرده، بلکه در موارد زیادی، اسلوبهای بلاغی مانند گزاره‌های بیانگر رویکرد تربیتی احکام و آثار و نتایج اخروی برخی رفتارها را به کار برده است (ر.ک: قطیفی، 28). بخشی از احکام در طول زمان، تشریح و یا نسخ گردیده است. پیامبر صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام عن افزون بر شأن بیان شریعت، دارای شأن ولایت نیز بوده‌اند و در نتیجه در نظام حقوقی، حکم قانونی و حکم ولایی و در مواردی حکم قضایی وجود دارد. آنان در محیطی اجتماعی می‌زیستند که همراه با تعارضات و دشمنی بوده است؛ به این دلیل گاه در بیان احکام، سکوت یا توریه نموده‌اند (ر.ک: قطیفی، 26 - 28)؛ از این رو برخی از امور در روایاتی کتمان، و در

روایات دیگر ذکر شده است. راویان نیز گاه نقل به معنا نموده (محقق حلی، 153؛ ر.ک: ادلی، 76 - 77)، یا اینکه در برخی از موارد، مؤلفان تعلیقه ای را به حدیث زده و تفاوت و جدایی آن را از حدیث بیان نکرده اند. آنان همچنین در هنگام ضبط علمی احادیث، گاه روایات را تقطیع نموده‌اند (قطیفی، 28 - 29)؛ این تقطیع با انگیزه‌هایی مانند تبویب فقه و یا بی ارتباط بودن صدر یا ذیل روایات با اهداف مورد نظر فقیه بوده است (انصاری، الطهارة، 322/1). تشابه خطوط در نوشتار، در آمیختن کلام امام علیه السلام و کلام فقیهان از جانب راوی (قطیفی، 29)، نقل و ضبط شفاهی و نیز، مداخله افراد با سوءنیت و حسن نیت، موجب تصرفاتی غیر مجاز در ادله گردیده است.

افزون بر امور یادشده که از جنبه عمومی برخوردار هستند، نوع نگرش نسبت به زنان، به ویژه دختران، در پیش از اسلام نامناسب بوده (ابن حجر عسقلانی، 340/10) و همین امر گاه موجب جعل و تحریف می شده است؛ مسائلی چون: وجود روایات گوناگون درباره زنان که گاه بر فروکاستن ارزش آنان دلالت می کرد؛ وجود دیدگاه‌های زن ستیز و مردانه در برخی از اندیشه‌ها (فخر رازی، التفسیر الکبیر، 6/441)؛

دیدگاه نامناسب نسبت به زنان در نظام‌های معرفتی دیگر، به ویژه یونانیان که در مرحله ای بر زندگی مسلمانان اثرگذار بود؛ وجود اسرائیلیات در روایات، به ویژه در حوزه تفسیر قرآن، مانند چگونگی آفرینش آدم (دیاری، 202)، ماهیت طبیعی زن دیاری، (208) و معرفی زن به عنوان عنصر گناه (دیاری، 216)؛ احتمال عمومی تلقی شدن قضایا و روایات مربوط به برخی از زنان (ر.ک: جوادی آملی، 368/8 - 370) و تحریک سیاسی زنان نسبت به امامان علیهم السلام، که از سوی مخالفان ایشان و با جعل احادیث صورت می گرفت.

با توجه به این ویژگیها، فقیهان تلاش نموده اند تا گونه ای از روش شناسی متناسب با مبنا و زمینه ها و نیز، ویژگیهای حقوق اسلامی را طراحی کنند. ساختار روش شناختی به صورت کلی در اصول فقه بیان گردیده است. افزون بر کتابهای فراوان اصولی، می توان از کتابهایی که در مقاصد الشریعه نگاشته شده است، نام برد. افزون بر این، گروهی از اندیشمندان نیز با توجه به تحولات علوم انسانی و با بهره گیری از آنها، به طراحی روش شناسی جدیدی دست زده اند (ادامه مقاله).

به هر حال، مباحث روش شناسی نظام حقوقی اسلام را می توان با منطق احراز اراده، منطق تقنین، منطق تفسیر و منطق اجرا پیگیری نمود:

1. منطق احراز اراده

پایه مباحث روش شناسی، تعیین منابع نظام حقوقی مبتنی بر مبنای حقوقی (اراده شارع، عرف و ...) است. منابع در نظام حقوقی اسلام که در میان فقیهان، گاه از آن به اصول احکام (مفید، 28)، ادله شرعی (فاضل تونی، 171؛ کاظمی خراسانی، 27/1) و یا مصادر تشریح (مظفر، 52/3، 65؛ حکیم، الأصول العامه، 128) یاد می شود، عبارت از داده هایی است که اراده تشریحی شارع را می توان از آن استخراج نمود. با مراجعه به ساختار نظام حقوقی، این امر مسلم انگاشته شده است که منابع، بازتاب اراده شارع، کتاب و سنت هستند. افزون بر دو منبع یادشده، منابع دیگری که می توان از آنها به اراده شارع پی برد، مورد گفتگوست؛ مانند عقل، اجماع، قیاس، استحسان، مصالح مرسله، فتح ذرایع و سدّ ذرایع، عرف فعلی، شریعتهای پیشین و مذهب صحابی.

بخشی از منابع یادشده، مانند قیاس، و در مواردی، استحسان، مصالح مرسله، سدّ ذرایع و عرف زمان فعلی - و نه زمان شارع - در نزد شیعیان از اعتبار لازم برای کشف اراده شارع برخوردار نیستند. مباحث مربوط به ادله دارای ابعاد

روش شناسانه و معرفت شناسانه فقهی است. صاحب نظران علم اصول، این امور را در احراز حجیت و رتبه بندی دلایل و تعارض آنها با یکدیگر مورد بررسی قرار داده اند.

با فرض اثبات منابع، سخن دیگر در چگونگی دستیابی به گزاره های موجود در این منابع است. سخن نخست، امکان تحقق دسترسی به گزاره های شرعی است، به گونه ای که بتوان مفاد آنها را به شارع نسبت داد. برخی با مطرح کردن نظریه انسداد، راه علم و علمی به اراده شارع را منسبت (بسته) دانسته و با مفروض دانستن علم اجمالی به تکالیف فراوان در شریعت، به حجیت مطلق ظن و کفایت امثال ظنی اذعان نموده اند (ر.ک: خراسانی، 311؛ انصاری، فرائد الاصول، 1/384). در برابر این سخن، نظریه انفتاح مطرح گردیده است که با پذیرش انسداد باب علم به احکام شرعی در بیشتر موارد، بر این باور است که شارع می تواند به پذیرش راهی دستور دهد که علم آور نیست؛ چنان که در مقام تحقق نیز چنین کرده است؛ بنابر این دستیابی به اراده شارع از راه علمی امکان پذیر خواهد بود (ر.ک: انصاری، فرائد الاصول، 1/125 - 126). بر همین اساس، اصولیان کوشیده اند تا با پذیرش اصل اولی مبنی بر حجیت نداشتن ظنون، با اثبات حجیت اموری چون خبر واحد و یا حجیت ظهور، راه کشف اراده شارع را از منظر خود شارع توسعه دهند.

شیوه دستیابی به گزاره ها در مصادر لفظی با غیر لفظی متفاوت است. از آنجاکه در ادله لفظی، عوامل گوناگونی چون فاصله زمانی شارع با عصر فهمنده در زمان حاضر، قصد صادر کننده و مفاد پیام، قابل توجه است، فقیهان و اصولیان، سه بحث عمده را درباره دستیابی به گزاره های لفظی مطرح کرده اند: نخست، صدور گزاره از مقامی دارای صلاحیت؛ دوم، دلالت گزاره بر حکم، و سوم، جهت

صدر گزاره، مبنی بر اینکه مقام صادر کننده با چه قصدی گزاره را بیان نموده است (کاظمی خراسانی، 156/3؛ حکیم، حقایق الاصول، 208/2).

صاحب نظران علم اصول برای احراز چنین اموری با مفروض دانستن اینکه شارع از شیوه خردمندان استفاده کرده است (انصاری، موسوعة الفقهية الميسرة، 499/3 - 500)، در فهم متون، به اصولی با عنوان اصول لفظی استناد می کنند؛ اصولی مانند اصل ظهور، اصل حقیقت، اصل عموم، اصل اطلاق، اصالة الجد (ر.ک: خمینی، 306/6 - 309) یا اصالة الجهة (حسینی بهسودی، 351/3)، اصل عدم تعیید، اصل عدم تخصیص، اصل عدم تغییر، اصل عدم نقل، اصل عدم نسخ، اصل عدم اشتراک و اصل عدم قرینه (ر.ک: انصاری، موسوعة الفقهية الميسرة، 499/3 - 500).

گذشته از دلایل لفظی، شیوه دستیابی به اراده شارع از راه دلایل غیر لفظی نیز در مجموعه اصول فقه شیعه و اهل سنت مورد گفتگوست. از جمله مهم ترین موضوعهای روش شناسی که به صورت ساختار معین بررسی شده است، مباحث مربوط به دلیل عقلی، قیاس، مصالح مرسله و مقاصد شریعت است. دستیابی به علت رضایت شارع با عنوان دلیل حجیت، از مباحث عمده قیاس است که بسیاری بر نبود دلیل بر حجیت آن و یا منع از قیاس اشاره کرده اند (طوسی، 38/1: حکیم الاصول العامه، 320 - 321).

طراحی منطق احراز، به ویژه در حوزه شناخت دلایل، به جنسیت بستگی ندارد. اگر چه ممکن است گفته شود که در فهم احکام غیر منصوص، زنان دارای جایگاهی ویژه و متفاوت از مردان هستند؛ اما این امر در حد یک احتمال بوده و اثبات آن بسیار دشوار است. همچنین در فهم مفاد و ظهور دلایل لفظی می توان نقشی را برای زنان در نظر گرفت.

یکی از پیش فرضهای نظام حقوقی اسلام این است که تنها خداوند به عنوان شارع، از صلاحیت قانون گذاری برخوردار است؛ اما سخن این است که پروردگار بر اساس چه روش و منطقی به وضع قوانین اقدام نموده است.

تحلیل و توجیه مفاد در مرحله تشریح

مهم ترین عنصر در نظام حقوقی اسلام، تشریح قواعد از سوی شارع برای تنظیم روابط اشخاص است؛ شناخت و تحلیل این عنصر در طراحی روش شناسی، دارای اهمیت خواهد بود. از جمله عوامل مؤثر در تحلیل، شناخت رابطه مفاد منصوص با مصالح و مفاسد واقعی در متعلقات احکام است که از آن با عنوان امکان پیروی احکام از مصالح و مفاسد یاد می شود. درباره چنین تبعیتی، سه دیدگاه وجود دارد: گروهی چون اشاعره، تبعیت را انکار کرده اند؛ اما برخی دیگر آن را به طور مطلق ضروری دانسته و در اثبات آن به دلایل عقلی، مانند ترجیح بلامرجح و نیز، دلایل نقلی (نحل، 90؛ عنکبوت، 45؛ نهج البلاغه، نامه 31 (3/ 39 - 40)؛ کلینی، 74/2) استناد جسته اند؛ همچنین برخی دیگر، تبعیت تشریح از مصلحت در خود جعل را کافی دانسته اند (ر.ک: علیدوست، فقه و مصلحت، 148 - 175).

از دیگر عوامل، بررسی امکان فهم و دستیابی به مفاد اراده شارع توسط عقل به طور استقلالی است، که از آن با عنوان درک حُسن و قبح و ملازمه میان حکم عقل و شرع یاد می شود. بیشتر پیروان مذهب اشعری درک حکم عقل نسبت به حُسن و قبح ذاتی اعمال - به این معنا که انجام دهنده فعل حَسَن و قبیح، با مدح و ثواب یا ذم و عقاب روبه رو شود - را انکار نموده و این امور را تابع اراده شارع می دانند. در مقابل، عدلیه، معتزله و اقلیتی از اشاعره بر حُسن و قبح ذاتی افعال تأکید می کنند (علیدوست، فقه و عقل، 54).

نکته سوم که بسیار مؤثر خواهد بود، اینکه بر فرض وجود مفاد منصوص، تا چه اندازه شارع احکام خویش را توجیه کرده است و یا اینکه آیا عقل می تواند خود به توجیه دست زده و علت و حکمت احکام را بیابد و با یافتن، حکم آن را به دیگر موارد مشابه تسری دهد؟ اگر چه در متون شرعی به حکمت احکام در بسیاری از موارد اشاره شده است، اما اینکه با دستیابی به حکمت بتوان حکم را در موارد مشابه سریان داد، موضوعی است که در حوزه قیاس مطرح می شود.

مباحث دیگری همچون رابطه شریعت با عرف، وجود منطقه فراغ در شریعت و میزان اختیارات حاکم، در این بخش قرار می گیرد؛ زیرا این گونه مباحث، همگی به شیوه قانون گذاری توسط شارع مربوط هستند. در حوزه حقوق زن، این پرسش مطرح است که قانون گذار با چه نگاهی نسبت به زن، به وضع قانون اقدام کرده است؟ این پرسش به صورت بنیادی تر، هنگامی مطرح می شود که تفاوت احکام حقوقی زن با مرد مفروض انگاشته شود؛ چرا که چنین امری می تواند این شبهه را در پی داشته باشد که قانون گذار برای زن موقعیتی درجه دوم در نظر گرفته، یا اینکه شارع در وضع قواعد فرعی، تناسب با فضای فرهنگی زمان خویش را رعایت کرده و از این رو قواعد تشریح شده، تنها، قواعدی متناسب با دوره صدر اسلام هستند؛ بنابراین برای فهم قواعد مناسب با دوره های دیگر، باید به مقاصد متوسل شد (ابوزید، 206). هر چند اثبات این ادعا، نیازمند ارائه دلایل کافی است، اما این سخن که در فهم احکام باید به مقاصد شریعت نیز توجه نمود، امری موجه است و چه بسا فهم آن موجب ساختن یا گسستن ظهور ادله لفظی شده و یا زمینه را برای استناد به عقل فراهم

کند (علیدوست، فقه و مصلحت، 385). همچنین تغییر موضوع یا مصداق نیز در اینجا دارای اهمیت بوده و می تواند در حوزه حقوق زنان نیز مطرح گردد.

تشخیص گزاره های شرعی

محور در نظام حقوقی اسلام، احکام شرعی است که در دو قالب احکام تکلیفی و وضعی قابل شناسایی هستند. اصولیان با مطرح نمودن مباحث اوامر و نواهی، به تحلیل چگونگی و میزان دلالت آنها بر تکلیف پرداخته اند. همچنین تشخیص خطایی که بر امر یا نهی دلالت می کند نیز سخن دیگری است که به آن پرداخته شده است. این روش، شیوه مستقیم دستیابی به اراده الزامی شارع است.

روش دوم، روش غیر مستقیم است که بر اساس آن به مقاصد شریعت و غایات آن توجه شده و با دستیابی به غایات، احکام شرعی استنباط می شود. این نظریه در موافقات فی اصول الشریعه، شاطبی؛ ضوابط المصلحة فی الشریعة الاسلامیه، بوطی؛ المقاصد العامة للشریعة الاسلامیه، ریسونی؛ مقاصد الشریعه، علوانی و دیگران بررسی شده است.

همچنین ممکن است با مراجعه به مبانی انسان شناختی و با تحلیل انسان از منظر متون دینی، به توصیفی از انسان دست یافت و با توجه به توصیف مزبور، قواعد متناسب با آن را استخراج و استنباط نمود. این سخن به صورت یک فرضیه، ارائه شده و کمتر مورد بررسی قرار گرفته است. در فقه شیعه، با توجه به فراوانی روایات، روش نخست مورد توجه قرار گرفته است؛ زیرا نصوصی که حاکی از اراده تشریحی شارع هستند، فراوان بوده و با مراجعه به منابع، نیاز چندانی به توسعه در روش احساس نشده است. افزون بر این، روش غیر مستقیم دارای اشکالاتی است؛ از جمله اینکه به راحتی نمی توان از قضایای خبری

انسان شناختی و غایت شناختی به آموزه های انشایی پی برد. اهمیت این بخش در حوزه حقوق زنان بسیار زیاد است؛ زیرا نصوص انسان شناسانه و غایت شناسانه درباره زنان فراوان بوده و ابعاد گوناگونی را دربر می گیرند که در گروهی از آنها به موضوعهایی چون کاستی عقل، نقصان ایمان (نهج البلاغه، خطبه 80 (1/ 129)، شرّ بودن (نهج البلاغه، حکمت 238 (4/ 49)، شدت غریزه جنسی و حیا (کلینی، 5/ 338)، میل به زینت (نهج البلاغه، خطبه 153 (2/ 43))، ظرافت زن (نهج البلاغه، نامه 31 (3/ 56))، پرهیز از اطاعت زنان (کلینی، 5/ 517) و پرهیز از مشورت با آنان (نهج البلاغه، نامه 131 (3/ 56)) اشاره شده است. این روایات در موضوعهای گوناگون مربوط به زنان، مورد توجه اندیشمندان قرار گرفته اند. به لحاظ روش شناسی، نوع این روایتها و نیز، درستی اسناد و میزان دلالت آنها بر احکام حقوقی باید مورد بررسی قرار گیرد؛ چنان که در بسیاری از مقاله های فقهی - حقوقی و اجتماعی در دانشنامه فاطمی به این مسئله توجه شده است.

3. منطق تفسیر

اشاره

برای تحلیل حقوقی یک متن، باید به شیوه نظام حقوقی در بیان توجه نمود؛ شارع در موارد بسیاری، زبان خاص فقهی و حقوقی را برای بیان بسیاری از احکام خود به کار نبرده و شیوه بیان به صورت خطاب حضوری، پرسش و پاسخ، و گاه همراه با امور اخلاقی و تربیتی بوده است، و یا اینکه احکام، در قالب صدور احکام قضایی توسط پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله و امام علی علیه السلام، ارائه شده اند. با توجه به اموری این گونه، فقیهان کوشیده اند تا برای دستیابی به اراده تشریحی و بیان قواعد به زبان فقهی و حقوقی، ضوابطی را ارائه دهند.

این ضوابط در دو دسته قابل بررسی هستند: امور مربوط به حکم و غیر حکم؛ مباحث مربوط به حکم، در حکم شناسی مورد بررسی قرار می گیرند و دیگر امور،

ص: 252

ذیل عنوان موضوع شناسی بررسی می شوند.

موضوع یک قاعده حقوقی، مهم ترین بخش آن بوده و شناخت دقیق آن امری مهم است. درباره موضوع، دو بحث اساسی وجود دارد: نخست، پیرامون موضوعهای لحاظ شده در دلایل و دوم، موضوعهای جدید.

موضوعهای لحاظ شده در دلایل

بر اساس ضابطه کلی «الاحکام تابعة للاسم الجاری علی حقائق الاشیاء»، که احکام را تابع اسامی اشیاء (عناوین) میدانند ر.ک: خوانساری، 268/1؛ بحرانی، 471/5؛ نراقی، 69)، موضوع لحاظ شده در دلیل، دارای نقشی محوری است، اما با توجه به قرینه هایی می توان ویژگیهای غیردخیل در موضوع را شناسایی کرده و به موضوع کلیتری دست یافت. از آنجا که شارع خطابه های خود را به عرف ابلاغ کرده است، خطابه های شرعی، همچون خطابه های افراد با یکدیگر تلقی شده، و همان گونه که در خطابه های عرفی، مرجع تشخیص مفاهیم، عرف است، در خطابه های شرعی نیز، مرجع، عرف خواهد بود آملی، 299/1؛ امام خمینی قدس سره، الطهارة، 43/1؛ روحانی، 13/189).

فقیهان با توجه به ساختار متون روایی، برای شناخت دقیق موضوع، از راهکارهای گوناگونی بهره جستند؛ مانند «ورود موضوع در مقام مثال»، «علم به وجود نداشتن خصوصیت»، «الغای خصوصیت از عنوان به کار رفته در دلیل» (ر.ک: انصاری، النکاح، 299؛ موسوی بجنوردی، 65/2 - 67)، «کثرت وجود خارجی موضوع همراه با قید»، «عناوین طریقی» (ر.ک: موسوی، 109 - 110) و «استقرا». چنین شیوه هایی مورد تأیید امامان معصوم علیهم السلام بوده (ر.ک: امام خمینی قدس سره الطهارة، 199/1 - 200) و در حقوق زنان کاربرد زیادی دارند؛ زیرا با توجه به ساختار زبان عربی، واژه ها به لحاظ جنس و مرد و زن بودن، وضع شده و در متون دینی نیز، همین زبان

ص: 253

به کار رفته است. فقیهان در موارد زیادی، با توجه به اصل اشتراک در تکلیف (ر.ک: نجفی، 28 / 430: 35 / 258؛ انصاری، الصلاة، 1 / 289)، به تفاوت واژه‌ها توجه نکرده و قواعد حقوقی را نسبت به زن و مرد مشترک، دانسته‌اند (گلپایگانی، 61/2 - 62)؛ چرا که این امر از جمله مسائل ارتکازی بوده و مبتنی بر مناسبات حکم و موضوع صدر، (12/4) و مورد فهم عرفی (خوئی، الحج، 1 / 382) است؛ مگر اینکه دلیلی بر اختصاص وجود داشته باشد (ر.ک: مقدس نجفی، 1 / 173).

روش دیگر برای دستیابی به عنوان موضوع حکم، مذاق شریعت است. مذاق شریعت در جایی به کار می‌رود که فقیه با مراجعه به ادله و از راه اولویت (ر.ک: بروجردی، 345)، یا با در کنار هم قرار دادن مجموعه احکام (ر.ک: خوئی، الاجتهاد و التقليد، 292 - 293)، یا از طریق آثار (ر.ک: نجفی، 15 / 196؛ حکیم، مستمسک العروه، 9 / 129)، و یا حکم عقل (ر.ک: حکیم، مستمسک العروه، 9 / 322)، به عنوان مشخصی دست می‌یابد که از آن می‌توان حکم مصداقهای عرفی را به دست آورد.

البته باید توجه داشت که میان شناسایی دقیق موضوع با روشهای پیش گفته، و تسری از حکم یک عنوان به عنوان مشابه دیگر، تفاوت وجود دارد؛ برای مثال، هنگامی که از قیاس سخن گفته می‌شود، بحث در این است که حکم یک عنوان برای عنوان دیگری - که در عرف جدا از یکدیگرند - به کار رود. در چنین مواردی سخن از توسعه عنوان حکم نیست، بلکه سخن از توسعه منابع اجتهاد است؛ از این رو فقیهان شیعه استفاده از قیاس و حجیت آن را با مشکل مواجه می‌دانند؛ زیرا به درستی دریافته‌اند که از طریق قیاس نمی‌توان به اراده دقیق شارع دست یافت؛ جز در قیاس منصوص العله که در آن علت حکم بیان شده و گویای این است که عنوان عرفی به کار رفته در دلیل، موضوع حکم نیست؛

بلکه موضوع حکم، عنوانی است که از علت به دست می آید. این عنوان ممکن است دارای مصداقهای متعددی باشد که در عرف، هر یک دارای عنوانی جدا از یکدیگر بوده، ولی در تفاوت حکم، تأثیری ندارند. در بررسی احکام زنان، به ویژه در مسائل مربوط به امور اجتماعی، اموری مانند مذاق شریعت، مورد توجه گروهی از فقیهان قرار گرفته است؛ هرچند در مصداقهای آن اختلاف نظر وجود دارد. برخی بر اساس آن تفاوتهایی را میان زنان و مردان پذیرفته اند، ولی برخی دیگر چنین استنباط‌هایی را نپذیرفته و آن را همچون قیاسهای غیر مجاز دانسته اند (مقاله های قضاوت زن، مرجعیت زن؛ ولایت زن).

موضوعها و مسائل جدید

در پیوند موضوعهای جدید، یافتن حکم شرع از اهمیت فراوانی برخوردار است. در این باره فقیهان می کوشند تا با تحلیل موضوع، عنوان مناسب فقهی را دریافته و در ادامه، با دستیابی به قاعده اولیه با لحاظ کردن ادله، حکم موردنظر را بیابند. آنان در این گونه از موارد، گاه به مذاق شریعت، مصالح و قواعد ثانویه و مانند آن استناد می کنند. استناد به قیاس و مصالح مرسله نیز در همین جا مورد توجه قرار می گیرد.

در روش شناسی قواعد حاکم بر موضوعهایی که در ادله لحاظ نشده اند، حضور زنان دارای اهمیت است؛ در این باره باید به سه مطلب توجه داشت: 1. فهم دغدغه که بستگی به شخص فهمنده دارد: ممکن است برای زنان دغدغه‌هایی مطرح باشد که ریشه در امور فرهنگی و اجتماعی داشته و ممکن است برای مردان مطرح نباشد؛ 2. تحلیل دغدغه‌ها: از این طریق، موضوعهایی از حقوق قابل فهم است که بتوان در مرحله بعد به حل آنها پرداخت. در این دو مرحله نیز حضور زنان دارای اهمیت است؛ زیرا زنان با توجه به مشکلات خود،

می توانند چارچوبهایی را برای حلّ، ارائه دهند که مردان به آن بی توجه اند؛ 3. گذشته از موضوعها، شناخت مسائل و پرسشهای حقوقی نیز حائز اهمیت است. پرسش از زنان و بیان مسائل آنان توسط خودشان می تواند در ساختار نظام حقوقی با اهمیت قلمداد شود.

4. منطق اجرا

اشاره

قضایای شرعی به صورت کلی و حقیقی، به گونه ای فرازمانی و فرامکانی اعتبار شده اند؛ به این معنا که موضوع در قضایای شرعی، مفروض الوجود انگاشته می شود. بنابراین، حکم در صورتی فعلیت می یابد که مصداق عنوان، در خارج محقق شود (ر.ک: آملی، 80/2). برای شناخت این امر باید عنوان به کار رفته در دلیل را بر مصداق، تطبیق نمود. در اینجا اموری همچون ضابطه و مرجع تطبیق عنوان بر مصداق، تطور و تحول در موضوع و تراحم دو عنوان در یک موضوع مورد توجه قرار می گیرد:

تطبیق مفهوم بر مصداق

با مراجعه به دسته ای از متون دینی که بیانگر اراده شارع هستند، در می یابیم که شارع روشی اختصاصی را برای تطبیق مفهوم بر موضوع به کار نبرده است. از آنجا که دستورهای شارع به عموم مردم و عرف معطوف بوده است، باید روی آنها را در تطبیق، مورد نظر قرار داد. در مرجع تطبیق مفهوم بر مصداق، سه احتمال وجود دارد: عرف متسامح، عرف دقیق و عقل. از میان این سه احتمال، عرف متسامح مورد پذیرش نیست؛ زیرا با نگاه دقیق در آن، مصداقی برای مفهوم وجود ندارد. تنها در صورتی می توان چنین تطبیقی را معتبر دانست که قانون گذار با بیان صریح، آن را پذیرفته و مصلحت آسان گیری در تطبیق را بر نوعی هرج و مرج ترجیح دهد. از آنجا که نه قانون گذار چنین امری را پذیرفته و نه وجود چنین مصلحتی معقول است، چنین احتمالی مورد پذیرش نخواهد بود.

از میان دو احتمال باقی مانده، برخی، مرجعیت عرف دقیق در تطبیق را پذیرفته اند (ر.ک: نجفی، 74/26؛ امام خمینی قدس سره، البیع، 220/4، 564؛ سبحانی، 44/3). دلیل عمده این گروه، فقدان روش اختصاصی قانون گذار است. در مقابل، برخی دیگر مرجعیت عقل را در تطبیق پذیرفته اند (خراسانی، 226 - 227؛ خوئی، الاجتهاد و التقليد، 276 - 277). از نگاه آنان، احکام به بُعد واقعی موضوعها تعلق گرفته و از همین رو مراجعه به عقل به عنوان کشف واقع مورد تأکید است. برخی از محققان با وجود تأکید بر اینکه مرجع تطبیق باید از دقت نظر برخوردار باشد، بر این باورند که برای تطبیق و ابزارهای آن، عرف عام و داوری توده مردم ملاک عمل است (علیدوست، مرجعیت عرف، 22). آنان گاه با دقت و استفاده از ابزارهای دقیق و پیچیده، دست به تطبیق می زنند. بنابراین درباره هر موضوع باید روش عرف عام را نسبت به آن ملاحظه نمود که تا چه مقدار از دقت را لازم دانسته یا تسامح در تطبیق را می پذیرد.

نکته ای که باید به آن توجه داشت، این است که در مرحله تطبیق، مفهوم موضوع به کار رفته در دلیل را باید به درستی شناسایی کرده و پی برد که قانون گذار تا چه اندازه تسامح را در مفهوم پذیرفته است؛ زیرا چنانچه شارع با توجه به مصداقهای رایج در بین مردم اقدام به مفهوم سازی کرده باشد، تسامح به کار رفته در مفهوم، به تطبیق نیز سرایت می کند. هر چند در اینجا تطبیق با دقت صورت می گیرد، اما از آنجا که مفهوم همراه با مسامحه است، شیوه تطبیق آسان تر خواهد بود.

در مرحله تطبیق، باید همچنین توجه داشت که در مواردی، خردمندان با تحلیل مفاهیم و مصادیق، به این نکته پی می برند که اگر چه در آغاز، تطبیق مفهوم

بر مصداق وجود دارد، اما با دقت نظر می توان دریافت که چنین تطبیقی وجود ندارد؛ زیرا ممکن است قانون گذار در وضع قانون، موضوع را با کارویژه ای در نظر گرفته باشد که با گذشت زمان و یا تغییر مکان، موضوع مزبور، کارکردهای یادشده را نداشته و در نتیجه بر مصداق تطبیق نیابد. این وضعیت، تحول در موضوع از نظر کارکرد آن است و نه تغییر و تحول در مصداق. نکته ای که در این باره اهمیت دارد، بازخوانی موضوع و شناخت تحول آن است که به آسانی امکان پذیر نیست.

گذشته از مبحث روشها در تطبیق، «اخبار از تطبیق» نیز دارای اهمیت است که در مواردی چون حجیت بیّنه، شیاع و حجیت نظر اهل خبره، مورد بررسی اندیشمندان قرار گرفته است.

جایگاه زنان در منطق تطبیق، از دو جهت قابل توجه است: نخست، هنگامی که آنان برای انجام تکالیف خود به تطبیق دست می زنند، چنین تطبیقی اعتبار دارد؛ اما اگر تطبیق آنان جنبه شهادت به خود گرفته و فرض این باشد که به حقوق و تکالیف دیگران مربوط است، ضوابط خود را داشته و در مواردی شهادت زنان دارای محدودیت خواهد بود (مقاله شهادت زن).

تزام در اجرا

تزام در اجرا زمانی است که شخص قادر به انجام دو تکلیف هم زمان نباشد؛ این امکان نداشتن به مرحله اجرا مربوط است و ارتباطی با وضع احکام از سوی قانون گذار ندارد. در این پیوند برای برون رفت از مشکل، معیارهایی برای تقدیم یک حکم بر دیگری بیان می شود؛ اموری همچون ترجیح تکلیف بدون جایگزین بر آنچه دارای جایگزین است؛ ترجیح تکلیف مشروط به

قدرت عقلی بر آنچه مشروط به قدرت شرعی است؛ و نیز، تقدیم آهم بر مهم (ر.ک: کاظمی خراسانی، 1 - 321/2 - 335؛ علیدوست، فقه و مصلحت، 518).

جایگاه زنان در حوزه تراحم، از دو جهت قابل بررسی است: نخست، اینکه زن مکلف به دو تکلیف باشد که در این صورت قواعد آهم و مهم به صورت یکسان درباره وی اجرا شده و او با روش شناسی یکسانی نسبت به مردان به تشخیص آهم و مهم می پردازد. صورت دوم مربوط به جایی است که زن و امور مربوط به وی موضوع تکلیف دیگران قرار می گیرد؛ برای مثال، پزشکی، در مواجهه با زن بارداری که باید نوزاد وی را نجات دهد یا مادر را با دو تکلیف روبه روست؛ یکی نجات جان مادر و دیگری نجات جان نوزاد. در مواردی اینچنین، ممکن است تصور شود که نگاه به زن در مقایسه با مرد در حل قواعد تراحم دارای اثر است؛ اما از آنجاکه حیثیت انسانی زن و مرد یکسان است، امور مربوط به مرد از آن جهت که مرد است، مرجحی برای حل تراحم به شمار نمی رود.

گرایشهای روش شناسی

اشاره

آنچه تاکنون گفته شد، بحثهای معرفتی و نظری روش شناسی در میان اندیشمندان مسلمان بود؛ اما در صحنه عمل، رویکردهای گوناگونی پدید آمده اند که با نگاه تاریخی می توان آنها را در قالب گرایشهای اصیل که پیشینه طولانی در اندیشه مسلمانان داشته و گرایشهای جدید که با توجه به توسعه علوم انسانی مطرح گردیده اند، طبقه بندی نمود:

1. گرایشهای اصیل

گرایشهای اصیل را می توان به سه دسته گرایش بیانی، گرایش عقلانی و گرایش اصولی تقسیم نمود: گرایشهای بیانی، تنها به نصوص و دلایل لفظی که به طور مستقیم بیانگر اراده شارع هستند، توجه می کند. در این

گرایش با کنار گذاشتن عقل به عنوان یکی از دلایل، به تفسیر نصوص پرداخته می شود. اهل حدیث (پاکتچی، 114/9) در میان اهل سنت و اخبار گرایان شیعه، از عمده طرفداران گرایش بیانی به شمار می روند (ر.ک: شهرستانی، 206/1؛ ابن ابی الحدید، 12/4؛ 404/6، 11/7؛ جزایری، 980/1). نتیجه مهم این گرایش، از یک سو، توسعه در حجیت روایات و از سوی دیگر، لحاظ کردن ظواهر خواهد بود. گرایش عقل گرایانه، به گرایشی گفته می شود که در کنار رجوع به کتاب و سنت، جایگاه خاصی برای عقل قائل است. این گرایش، به شناخت حکم از طریق عقل و پیش از نصّ شرع توجه داشته و به کاربرد گسترده عقل در استنباط احکام از قرآن و سنت اهتمام می ورزد. نظریه «رأی گرای» ابوحنیفه و نظریه «مقاصد شریعت» از کسانی چون شاطبی، خادمی و بوطی را می توان در این گرایش جای داد. گرایش اصولی که دیدگاه بسیاری از فقیهان شیعه است، به فهم حکم شرعی از ادله تفصیلی و در صورت دست نیافتن به حکم، به استفاده از راهکار عملی، به گونه ای که از اراده شارع تخطی نشود، اهتمام می ورزد. رویکردهای این گرایش را می توان به رویکرد عینی که به دلایل سمعی و عقلی توجه نموده (ر.ک: مفید، 28؛ سیدمرتضی، 2/1 - 3؛ فاضل تونی، 59) و محور شناخت را چنین دلایلی قرار میدهد و نیز، رویکرد ذهنی که به وضعیت قطع و ظن و شک مستنبط توجه نموده است (انصاری، فرائد الاصول، 25/1)، تقسیم کرد.

2. گرایشهای جدید

افزون بر گرایشهای پیش گفته که پیشینه ای طولانی در فقه دارد، برخی از گرایشهای جدید نیز در میان اهل سنت مطرح شده اند که می توان آنها را به سه دسته گرایش تاریخی، سودانگاری و لیبرالی تقسیم کرد. اگرچه، گروهی این گرایشها را ارئه کرده اند، اما برخی از رویکردهای مزبور به دلیل

همسان نبودن با پیش فرضها و اصول نظری حقوق اسلامی و نیز، ناکارآمدی در مرحله اجرا، نتوانسته اند در ادبیات حقوق اسلامی و ادبیات فقهی کمترین اثری داشته و در نظام حقوقی کشورهای اسلامی وارد شوند (ر.ک: ابن حلاق، 356).

روش تاریخی متن محور

یکی از رویکردهای روش شناسی، نگاه تاریخی به خطابه‌های شرعی است. برخی، از این روش شناسی با عنوان «منهج قرائت سیاقی» یاد کرده اند. (ابوزید، 202). بر اساس مبانی این روش، شارع، خطابه‌های خود را در فضای فرهنگی و تاریخی که سامان یافته از فرهنگ جاهلی و متأثر از ادیان دیگر بوده، ابلاغ نموده است؛ در نتیجه، برای فهم چنین خطابه‌هایی باید میان خطابه‌های دربردارنده مقاصد اصلی شرع و نیز، خطابه‌های جدلی و وصفی، که ناظر به فرهنگ عمومی مردم بوده است، تفاوت گذاشت. با توجه به این نکته و با احراز اینکه فرهنگ عرب جاهلی مبتنی بر تفوق عرب بر عجم و برتری مرد بر زن بوده است، خطابه‌های شرعی مربوط به زنان نیز گاه ناظر به این تفاوت و یا وصف چنین وضعیتی است (ابوزید، 206)؛ اما از مجموع متونی که بیانگر مقاصد اصلی شرع هستند، می توان تساوی زن و مرد را دریافت و در نتیجه احکام متناسب با تساوی را استنباط نمود.

سودانگاری

گروهی از اندیشمندان معاصر اهل سنت در نفی منابع اصول فقه سنتی، مانند قیاس و استحسان و به طور عمده با استناد به مصلحت، روشی را ارائه کرده اند که گاه از آن با عنوان سودانگاری دینی یاد می شود. نخستین بار محمد رشیدرضا با هدف یافتن راهی میان فقیهان سنتی و سکولارهای طرفدار جایگزینی کامل قانون دینی با قوانین وارداتی، با طرح دو مقدمه اصلی، به تبیین اندیشه سودانگاری دینی پرداخت: 1. با توجه به اصالت اباحه،

خداوند، مسلمین را مسئول امور دنیوی خویش قرار داده است؛ 2. برخلاف عبادات، در امور دنیوی، خداوند تنها اصول عام و کلی حاکم را بیان کرده است (ر.ک: رشیدرضا، 24 - 28). در برخورد با مسائل این حوزه می توان مصالح دنیوی را تا آنجا که با اصول دینی در تعارض نباشد، در نظر گرفت (رشیدرضا، 70 - 71)؛ بنابراین، تعیین احکام مسائل سیاسی، قضایی و مدنی غیر منصوص، به اختیار و صلاحدید انسان واگذار شده و قواعد آن بر اساس ملاحظات مربوط به نیازهای انسان، مصلحت و ضرورت تعیین می شود. البته دو اصل ضرورت و مصلحت، همواره بر هر دو دسته احکام عبادی - اعتقادی، و نیز احکام سیاسی، قضایی و مدنی فوق ترجیح داده می شوند (ر.ک: رشیدرضا، 76 - 80؛ ترابی، 27).

برخی دیگر نیز، به منطقه ای خالی از حکم شرعی اشاره کرده و در موارد منصوص، ضرورت‌های اجتماعی را بر آنها مقدم می شمارند؛ بر این اساس، هرگونه عرف و عاداتی که برای رفاه و نیازهای مداوم جامعه بایسته است، صرف نظر از اندازه مخالفت آن با متون وحیانی و احکام استنباط شده از آنها، دارای اعتبار خواهد بود. این گروه، برای نمونه بر این باورند که باید با استناد به حاکم بودن نیاز و ضرورت‌های جامعه بر هنجارهای برخاسته از شرع، عقد بیمه را معتبر دانست (ر.ک: خلاف، 124 - 125).

گروهی دیگر از نظریه پردازان سودانگار بر این باورند که گستره ای بدون حکم شرعی وجود نداشته و همه قواعد مورد نیاز در این حوزه، به اصولی چون نظم، عدالت و رفاه استناد می یابند که در شمار اهداف شرع هستند. همچنین عقل و وحی، مکمل یکدیگرند و خرد انسان می تواند حکمت‌های

احکام مانند عدالت و رفاه را دریافته و از آن حکم شرعی نیازهای متغیر خود را کشف کند. افزون بر این، بسیاری از احکام شرعی با نظر به اهداف یادشده وضع گردیده و خود، موضوعیتی ندارند؛ بنابراین به مقتضای رفاه جامعه قابل اصلاح هستند (ر.ک: فاسی، 41 - 42، 63 - 64).

گروهی از صاحب نظران با اشاره به اینکه برخی از احکام شرعی مانند سهم ارث زن، چندهمسری و ربا در مقابل مقتضیات جوامع جدید قرار دارند، تبیینی از نظریه سودانگاری را مطلوب دانسته اند که به استناد آن بتوان این احکام را حذف نمود (ر.ک: ابن حلاق، 317). یکی از اشکالهای دیدگاه سودانگاری که مورد اشاره مخالفان آن قرار گرفته، این است که استناد به مصلحت و ضرورت در استنباط احکام، بدون یک روش شناسی حاکم بر مقدمات، نتایج و استدلالهای منطقی متناسب با مفاهیم مذکور، به ذهن گرای و نسبی انگاری خواهد انجامید؛ این مخالفان در عین حال برای ارائه راه حل مسائل مورد ابتلای جامعه مدرن، به روشی استناد جسته اند که لیبرالیسم دینی نام گرفته است (ر.ک: ابن حلاق، 326).

لیبرالیسم دینی

رویکرد لیبرالیستی به فهم متون مبتنی بر تلقی وحی، هم به مثابه متن و هم به مثابه زمینه است. در دیدگاه ایشان، متون وحیانی را نمی توان بر بنیاد تفسیر لفظی تحلیل نمود و مسائل جامعه جدید را حل و فصل کرد؛ بلکه باید متون وحیانی را مبتنی بر روح و مقاصد کلی آن تحلیل نمود (ابن حلاق، 327). دین یک امر فراانسانی است و به منزله ایده ناب در قرآن و سنت پیامبر صلی الله علیه و آله به تجلی یافته است، اما تفسیر آن امری انسانی و خطاپذیر به شمار می رود. در لیبرالیسم دینی، قرآن و روایات نبوی به مثابه یک کل ملاحظه شده که بستر آن جامعه عربی جاهلی بوده است که اسلام در آنجا ظهور کرد. در نتیجه باید

نهادهای اجتماعی، اقتصادی و قبیله ای جامعه مکه را به طور کامل شناخت (ابن حلاق، 340).

بنا بر یک نظریه در چارچوب لیبرالیسم دینی، فرایند استنباط و استخراج اصول کلی باید با دو حرکت نظری همراه باشد: حرکت از خاص به عام (استخراج اصول کلی از مسائل خاص) و حرکت از عام به خاص. این روش شناسی با عنوان نظریه دو حرکتی شناخته شده است. در حرکت دوم اصول کلی که از متون و حیانی استنباط شده اند، بر شرایط فعلی جامعه مسلمین اعمال می شوند (ابن حلاق، 343).

نظریه مشابه که مبتنی بر رابطه دیالکتیکی میان حقیقت و استقامت دین است، رابطه ثابتها و متغیرها را مشخص می کند. در این نظریه، دستوره‌های الهی دارای یک حد پایین و یک حد بالاست: حد پایین بیانگر حداقل و حد بالا بیانگر حداکثر مورد اقتضای شرع در یک مسئله خاص است. در حدود متوسط بین این دو، شارع، انسان را مجاز دانسته که با یاری خرد خود، به احکام متناسب با مقتضیات و شرایط اجتماعی زمانه، بر اساس روح و مقاصد کلی شریعت دست یابد (ر.ک: شحرور، 453 - 470).

منابع

آبوت، پاملات والاس، کلر، جامعه شناسی زنان، ترجمه منیژه نجم عراقی، تهران، نشر نی، 1380ش؛ آلمن، اندرو، درآمدی بر فلسفه حقوق، ترجمه بهروز جندقی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره، 1386ش؛ آملی، محمد تقی (م. 1391ق.)، المکاسب و البیع، تقریر ابیحات میرزا محمدحسین نائینی، قم، نشر اسلامی؛ ابن ابی الحدید، عزالدین (م. 656ق.)، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، دار احیاء الکتب العربیة، 1378ق؛ ابن حلاق، وائل، تاریخ تئوریهای حقوقی اسلامی، ترجمه محمد راسخ، تهران، نشر نی، 1386ش؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (م. 852ق.)،

ص: 264

فتح الباری شرح صحیح البخاری، بیروت، دار المعرفة: ابوزید، نصر حامد، دوائر الخوف (قراءة في خطاب المرأة)، بیروت، المركز الثقافي العربي، 2000م؛ ادلبي، صلاح الدين بن احمد، منهج نقد المتن عند علماء الحديث النبوی، بیروت، دارالآفاق الجديدة، 1983م؛ امام خمینی قدس سره، سیدروح الله موسوی (م. 1409ق.)، البيع، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، 1421ق؛ همو، الطهارة، قم، مطبعة مهر؛ انصاری، محمدعلی، الموسوعة الفقهية الميسرة، قم، مجمع الفكر الاسلامی، 1420ق، انصاری، مرتضی (م. 1281 ق.)، الصلاة، قم، المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الانصاری، 1415ق؛ همو، الطهارة، قم، المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الانصاری، 1415ق؛ همو، فرائد الاصول، قم، مجمع الفكر الاسلامی، 1419ق؛ همو، النكاح، قم، المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الانصاری، 1415ق؛ بحرانی، یوسف بن احمد (م. 1186 ق.)، الحدائق الناضرة، قم، نشر اسلامی بروجردی، مرتضی، المستند في شرح العروة الوثقى، تقريرات اباحت سيدابوالقاسم موسوی خوئی، قم، مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی، 1379ش؛ پارساني، حميد، روش شناسی و اندیشه سیاسی، علوم سیاسی (فصلنامه)، ش 28، 1383ش؛ پاکتچی، احمد، اصحاب حديث، دايرةالمعارف بزرگ اسلامي، تهران، مركز دايرة المعارف اسلامي، 1367ش؛ تبيت، مارک، فلسفه حقوق، ترجمه حسن رضایی خاوری، مشهد، دانشگاه علوم اسلامي رضوی، 1384ش؛ تراپی، عبدالله حسن، تجديد اصول الفقه الاسلامي، سودان، دار الفكر، 1400ق؛ تروپه، ميشيل، فلسفه حقوق، ترجمه مرتضی کلانتریان، تهران، انتشارات آگاه، 1386ش؛ جزائری، سيد نعمت الله (م. 1112 ق.)، نور البراهين او انيس الوحيد في شرح التوحيد، تحقيق سيدمهدی رجائی، قم، نشر اسلامي، 1417ق؛ جگر، آيسون، چهار تلقی از فمينيسم، بولتن مرجع فمينيسم، ترجمه س. اميری، تحقيق مهدی مهريزی، تهران، انتشارات بين المللی الهدی، 1378ش؛ جوادی آملی، عبدالله، زن در آينه جلال و جمال، قم، نشر اسراء، 1417ق؛ حسینی بهسودی، سيد محمد سرور، مصباح الاصول، تقريرات درس سيدابوالقاسم خوئی، قم، انتشارات داوری،

1417ق، حکیم، سیدمحسن (م. 1390ق.)، حقائق الاصول، قم، مکتبه بصیرتی، 1408ق؛ همو، مستمسک العروة الوثقی، قم، کتابخانه مرعشی نجفی، 1404ق؛ حکیم، سیدمحمدتقی، الاصول العامة للفقہ المقارن، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، 1979م؛ خراسانی، محمدکاظم (م. 1329ق.)، کفایة الاصول، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحیاء التراث، 1409ق؛ خلاف، عبدالوهاب، مصادر التشريع الاسلامي فيما لا نصّ فيه، کویت، دار القلم، 1392ق؛ خمینی، سید مصطفی (م. 1356ش.)، تحریرات فی الاصول، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، 1418ق؛ خوئی، سیدابوالقاسم موسوی (م. 1413ق.)، الاجتهاد و التقليد، تحقیق علی غروی تبریزی، قم، دار الهادی، 1410ق؛ همو، الحج، تحقیق سیدرضا خلخالی، قم، 1364ش؛ خوانساری، حسین بن محمد (م. 1099ق.)، مشارق الشموس فی شرح الدروس، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحیاء التراث؛ دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، مبانی جامعه شناختی؛ دیاری، محمدتقی، پژوهشی در باب اسرائیلیات در تفاسیر قرآن، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، 1379ش؛ رشیدرضا، محمد (م. 1354ق.)، یسر الاسلام و اصول التشريع العام، القاهرة، دار النشر للجامعات، 1428ق؛ روحانی، سیدمحمدصادق، فقه الصادق عليهم السلام، قم، دار الكتاب، 1412ق؛ سبحانی، جعفر، تهذیب الاصول، تقریرات بحث امام خمینی قدس سره، قم، دار الفکر، 1410ق؛ سوزنچی، حسین، اصالت فرد، جامعه یا هردو، بررسی تطبیقی آرای استاد مطهری و استاد مصباح یزدی، قیسات (فصلنامه)، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ش 42، 1385ش؛ سیدمرتضی، علی بن حسین (م. 436ق.)، الذریعة الی اصول الشریعه، تحقیق ابوالقاسم گرجی، تهران، انتشارات دانشگاه، 1346ش؛ شحرور، محمد، کتاب و القرآن، قرائة معاصره، دمشق، نشر سینا، 1990م، شریعتمداری، علی، فلسفه، مسائل فلسفی، مکتبهای فلسفی، مبانی علوم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، 1376ش؛ شهرستانی، محمدبن عبدالکریم (م. 548ق.)، الملل و النحل، تحقیق محمد سیدگیلانی، بیروت، دار المعرفة، 1422ق، صدر، سیدمحمدباقر (م. 1402ق.)، شرح العروة الوثقی، النجف الاشرف، مطبعة الآداب، 1391ق؛ طوسی، محمدبن حسن

(م. 460ق.)، العدة في اصول الفقه، تحقيق محمدرضا انصاری قمی، قم، چاپخانه ستاره، 1417ق؛ علیدوست، ابوالقاسم، فقه و عقل، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، 1383 ش؛ همو، فقه و مصلحت، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، 1386 ش؛ همو، مرجعیت عرف در تطبیق مفاهیم بر مصادیق، فقه و حقوق (فصلنامه)، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ش 2، 1383 ش؛ فاسی، علاء، مقاصد الشریعة الاسلامیة و مکارمها، دار الغرب الاسلامی، 1991م، فاضل تونی، عبدالله بن محمد (م. 1071ق.)، الوافیة فی اصول الفقه، تحقیق سیدمحمدحسین رضوی، قم، مجمع الفکر الاسلامی، 1412ق، فخر رازی، محمد بن عمر (م. 606ق.)، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1420ق، فرامرز قراملکی، احد، روش شناسی مطالعات دینی، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، 1385 ش؛ فرانکنا، ویلیام کی، فلسفه اخلاق، ترجمه علی صادقی، تهران، انتشارات حله، 1376 ش؛ قطیفی، سید منیر، الرامن فی علم الاصول، تقریر ابیحات سیدعلی حسینی سیستانی، قم، مکتب آیت الله سیستانی، 1414ق؛ قیصری، احسان، اخباریان، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، 1376 ش؛ کاتوزیان، ناصر، فلسفه حقوق. تهران، شرکت سهامی انتشار، 1385 ش؛ همو، کلیات حقوق، نظریه عمومی، تهران، شرکت سهامی انتشار، 1379 ش؛ کاظمی خراسانی، محمدعلی (م. 1365ق.)، فوائد الاصول، قم، نشر اسلامی، 1404ق؛ کلینی، محمد بن یعقوب (م. 329ق.)، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیة 1363 ش. گلپایگانی، سید محمدرضا موسوی (م. 1414ق.)، الحج، تحقیق احمد صابری همدانی، قم؛ محقق حلی، جعفر بن حسن (م. 676ق.)، معارج الاصول، تحقیق محمدحسین رضوی، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، 1403ق؛ مدرسی، سید محمد تقی، تصویری نواز روابط خانواده در قرآن، کتاب زنان (فصلنامه)، تهران، شورای فرهنگی اجتماعی زنان، ش 9، 1379 ش؛ مشیرزاده، حمیرا، تحول نظریه های روابط بین الملل، تهران، انتشارات سمت، 1385 ش؛ مصباح یزدی، محمدتقی، جامعه و تاریخ از

دیدگاه قرآن، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، 1368ش؛ مطهری، مرتضی (م. 1358ش.)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران، انتشارات صدرا، 1377ش؛ مظفر، محمدرضا (م. 1388ق.)، اصول الفقه، قم، نشر اسلامی؛ مفید، محمد بن محمد، (م. 413ق.)، التذکره باصول الفقه، تحقیق مهدی نجف، قم، دار المفید، 1414ق؛ مقدس نجفی، محمدهادی، الحدود و التعزیرات، تقریر اباحت سید محمدرضا موسوی گلپایگانی؛ موسوی، سید علی عباسی، الغاء الخصوصية عند الفقهاء، فقه اهل البيت عليهم السلام (فصلنامه)، قم، مؤسسة دائرة المعارف فقه الاسلامی، س 7، ش 27، 1423ق؛ موسوی بجنوردی، سیدحسن (م. 1395ق.)، القواعد الفقهیه، تحقیق مهدی مهریزی، محمدحسین درایتی، قم، نشر الهادی، 1419ق؛ نجفی، محمدحسن (م. 1266ق.)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، تحقیق قوچانی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، 1366ش؛ نراقی، احمد بن محمد مهدی (م. 1245ق.)، عوائد الايام، مکتب الاعلام الاسلامی، 1417ق؛ نهج البلاغه، الامام علی بن ابی طالب علیه السلام، الشریف الرضی، تحقیق و شرح محمد عبده، بیروت، دار المعرفة، 1412ق؛ واعظی، احمد، درآمدی بر هرمنوتیک، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، 1386ش؛ وایت، جفرسون، استدلال قیاسی، ترجمه مصطفی فضائلی، نقد و نظر (فصلنامه)، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ش 12، 1376ش؛ وحید بهبهانی، محمدباقر (م. 1205ق.)، الرسائل الفقهیه، قم، مؤسسة علامه المجدد الوحيد البهبهانی، 1419ق.

Bartlett, Katharine T., "Feminist Legal Methods," Harvard Law Review, 103, 4, 1990; Bartlett, Katharine, Gender and Law, US: Aspen Publisher, Inc, 2002; Caws, Peter, "Scientific Method", The York: Encyclopedia of Philosophy, Ed. Paul Edwards, New Macmillan, 1967; Collins, Hilary, Creative Research, The Theory and Practice For the Creative Industries, Switzerland: AVA

Publishing, 2010; Finnis, John, *Natural Law and Natural Rights*, US: Oxford University Press, 2011; Fuller, Lon L., *The Morality of Law*, rev. ed., US: Yale University Press, 1969; Gadamer, Hans Georg, *Truth and Method*, Trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, London: Continuum International Publishing Group, 2004; Harding, Sandra, "Is There a Feminist Method?", *Feminism and Methodology: Social Science Issues*, Ed. Sandra Harding, US: Indiana University Press, 1987; Hornby, A. S., *Oxford Advanced Learners Dictionary*, 5th ed., Oxford: University Press, 1998; Kagitcibasi, Cigdem, "Individualism and Collectivism", *Handbook of Cross-Cultural Psychology: Social Behavior and Applications*, Eds. John W Berry et al., US: Allyn and Bacon, 1997; Kim, Uichol, and Hanguk Simni Hakhoe, *Individualism and Collectivism: Theory, Method, and Applications*, US: Sage Publications, 1994; Martin, Jennifer L., "Gender Differences: The Arguments Regarding Abilities", *Feminism and Women's Rights Worldwide*, Ed. Michele Antoinette Paludi, Westport, CT: Pareger, 2010; Mossman, Mary Jane, "Feminism and the Legal Method: The Difference It Makes", *Feminist Legal Theory: Foundations*, Ed. D. Kelly Weisberg, Philadelphia: Temple University Press, 1993; Nelson, Michelle R., and Sharon Shavitt, "Horizontal and Vertical Individualism and Achievement Values: A Multimethod Examination of Denmark and

the United States", *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 33: 5, 2002; Peczenik, Aleksander, *On Law and Reason*, UK: Springer, 2009; Rowbotham, Sheila, *Hidden from History: 300 Years of Women's Oppression and the Fight Against It*, London: Pluto Press, 1977; Scales, Ann, *Legal Feminism: Activism, Lawyering, and Legal Theory*, NYU Press, 2006; Simpson, J. A., and E. S. C. Weiner, eds. *The Oxford English Dictionary*, Oxford: Clarendon Press, 1991; Thompson, Denise, *Radical Feminism Today*, London: Sage, 2001; Tong, Rosemarie, *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*, US: Westview Press, 2009; Triandis, Harry C., and Michele J. Gelfand, "Converging Measurement of Horizontal and Vertical Individualism and Collectivism", *Journal of Personality and Social Psychology*, 74, 1998; Weisberg, D. Kelly, ed. *Feminist Legal Theory: Foundations*, US: Temple University Press, 1993; Whelehan, Imelda, *Modern Feminist Thought: From the Second Wave to Post-Feminism*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1995; Wollheim, Richard, "Natural Law", *Encyclopedia of Philosophy*, Ed. Paul Edwards, New York: Macmillan, 1967.

محمود حكمت نيا

ص: 270

مفهوم، نشانه‌ها و آثار بلوغ و رشد دختران در فقه و حقوق موضوعه.

واژه «بلوغ»، مصدر است و به معانی گوناگونی به کار می‌رود؛ از جمله: رسیدن به چیزی (زیبیدی، 7/12)، نیل به هدف (ابن منظور، 8/419)، دستیابی به منتهای حقیقت (طریحی، 1/244)، رسیدن به پایان (زمان، مکان یا هر چیز دیگر) راغب اصفهانی، 60)، و نایل شدن به حد اعلی و مرتبه نهایی (مصطفوی، 1/333).

مفهوم فقهی بلوغ، رسیدن به زمان و دوره تکلیف است؛ وضعیتی که در آن انسان باید انجام برخی از کارها را ترک نموده و برخی دیگر را انجام دهد (شهید ثانی، الروضة البهیه، 2/144؛ همو، مسالک الافهام، 2/49). با توجه به اینکه برخی از نشانه‌های بلوغ طبیعی، مانند برآمدگی سینه در دختران، رویش مو در زیر بغل، افزایش قد و ...

(ر.ک: پارسا، 219)، در فقه پذیرفته نشده و فقه اسلامی سن خاصی را برای بلوغ تعیین کرده است؛ به نظر می‌رسد بلوغ در فقه، اصطلاحی خاص بوده و مفهومی ویژه دارد.

برخی از واژه‌شناسان «رُشد» یا «رَشَد» را مترادف و هم معنای واژه «هدایت»، در مقابل «غی» (به معنای گمراهی)، استقامت و خرد دانسته‌اند (ابن منظور، 3/175)؛ اما از نگاه برخی دیگر، این دو متفاوت بوده و «رَشَد» اخص از «رُشد» است؛ زیرا «رُشد» مربوط به امور دنیوی و اخروی است، و «رَشَد» تنها به امور اخروی اختصاص دارد (زیبیدی، 4/453). رشد، دارای گونه‌هایی همچون رشد سیاسی، رشد اجتماعی، رشد ملی، رشد فرهنگی و ... است (ر.ک: مطهری، 3/312 - 313)؛ اما رشد اقتصادی موضوع احکام فقهی و حقوقی مورد بحث در این مقاله است.

مفهوم فقهی رشد اقتصادی، در دیدگاه مشهور فقیهان شیعه (علامه حلی، مختلف الشیعه، 431/5 - 432؛ شهید ثانی، الروضة البهیه، 4/101 - 102؛ همو، مسالک الافهام، 4/132) با بهره از سخن امام صادق علیه السلام که شناخت رشد را نگهداری مال دانسته اند (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 4/222؛ حر عاملی، 18/411) و نیز دیدگاه مشهور اهل سنت (ابوحنیفه، مالک و احمد بن حنبل)، اصلاح مال، یعنی توانایی در به دست آوردن، نگهداری و مصرف اموال، به صورت عقلایی است (ر.ک: ابن رشد قرطبی، 2/228؛ ابن قدامه، المغنی، 4/509).

این تعریف از رشد که از آن به «عقل معاش» نیز تعبیر می شود، در مقابل سفاهت و تبذیر قرار دارد و با معنای عرفی آن، یعنی مصرف نمودن مال در راههایی که شایسته عقلا نیست، تناسب بیشتری دارد. شافعی از اندیشمندان اهل سنت (3/220) و نیز، شیخ طوسی از علمای شیعه (المبسوط، 2/284)، رشد را اصلاح دین و مال دانسته اند. چنان که ابن جنید رشد را عقل و اصلاح مال دانسته و علامه حلی نیز همین دیدگاه را برگزیده است (مختلف الشیعه، 5/431). روایتی از امام صادق علیه السلام به نیز به همین مضمون وجود دارد (ر.ک: حر عاملی، 19/367 - 368).

برخی دیگر، وجود سه مؤلفه را که با یکدیگر پیوند دارند، در رشد اقتصادی معتبر دانسته اند: 1. اصلاح مال، آنچنان که شایسته است؛ 2. از بین بردن مال، با تزیین آن؛ 3. خرج نکردن آن در مواردی که شایسته نیست (شهید ثانی، مسالک الافهام، 4/148؛ بحرانی، الحدائق، 20/351).

اینکه در تعریف مشهور فقیهان، عقل از تعریف حذف شده، برای این است که فرض می شود که عقل و بلوغ وجود دارد و غرض، وجود اموری است که بعد از عقل لازم است.

در قانون مدنی، از بلوغ، تعریفی ارائه نشده و تنها به پیروی از دیدگاه

مشهور فقیهان، زمان بلوغ دختر، نه سال تمام دانسته شده است (ماده 1210).

همچنین احراز رشد شخص برای حکم به صحت اعمال حقوقی و تصرفات مالی، پس از بلوغ، ضروری دانسته شده، ولی سن خاصی برای آن، تعیین نشده است (امامی، 211/1). به همین دلیل صاحب نظران حقوق، در صدد تعریف رشد بر آمده و آن را توان بالایی از فکر و اندیشه دانسته اند که شخص به یاری آن می تواند به طور متعارف، امور مالی خود را در جهت مصلحت خویش اداره کند (شهیدی، 1/260).

موضوع رشد و بلوغ، دارای پیشینه ای طولانی است. ارسطو چهار قرن پیش از میلاد، مهم ترین دوره زندگی را دوره بلوغ و نوجوانی ذکر نموده و سه دوره را برای شکل یابی شخصیت انسانی تعیین می کند: 1. دوره کودکی (هفت سال اول زندگی)؛ 2. دوره پسر بودن یا دختر بودن (از هفت سالگی تا دوران بلوغ)؛ 3. دوران مردانگی و زنانگی (از بلوغ تا 21 سالگی)؛ افلاطون نیز، همچون ارسطو، دوران بلوغ را یکی از مراحل مستقل زندگی دانسته است (ر.ک: فهرستی، 149 - 164). در میان ادیان الهی، زردشتیان، سن پانزده سالگی را برای دختر و پسر، سن پوشیدن جامه های مذهبی دانسته اند (ر.ک: محمدی آشنائی، 92). در تورات، سن بلوغ دختر، پایان دوازده سالگی و برای پسر، پایان سیزده سالگی تعیین شده است (ر.ک: کهن، 181). مطابق قوانین تورات، سیزده سالگی، زمان فراگیری احکام تورات و پیدایش بلوغ شرعی است (ر.ک: کهن، 92). در غرب، تا سال 1980 میلادی، دوران زندگی را به دو دوره کودکی و بزرگسالی تقسیم می نمودند و در قرن نوزدهم و بیستم، دانشمندان غربی نظریه هایی درباره بلوغ مطرح کردند (ر.ک: فهرستی، 129 - 164).

ص: 273

بلوغ در فقه و حقوق اسلامی، نقطه آغاز تکالیف و بسیاری از حقوق و احکام شرعی است؛ از این رو سن بلوغ را سن تکلیف نیز می نامند. در قرآن کریم از بلوغ با سه تعبیر یاد شده است: 1. بلوغ نکاح (نساء، 6)؛ از نگاه بیشتر مفسران، رسیدن فرد به سن ازدواج و آمیزش جنسی است، و در آن، وقوع احتلام شرط نیست طوسی، التبیان، 116/3). این تعبیر از بلوغ، هم شامل مردان و هم زنان می شود (طبری، 165/4)؛ 2. بلوغ حُلْم (نور، 58 - 59)؛ حلم در لغت به معنای جَمَاع در خواب بوده (ابن منظور، 12 / 145) و کنایه ای از بلوغ و ادراک (سایس، 610)، چه در مرد و چه در زن است (شیر، 345)؛ 3. بلوغ اَشْدُّ؛ که در هشت آیه به آن اشاره شده است (انعام، 152؛ یوسف، 22؛ اسراء، 34؛ کهف، 82؛ حج، 5، قصص، 14؛ غافر، 67؛ احقاف، 15). مفسران در معنای بلوغ اَشْدُّ اتفاق نظر ندارند؛ بیشتر آنان مراد از آن را رسیدن به سنّی می دانند که در آن قوای جسمی و عقلی به رشد و تکامل می رسد؛ ولی در این باره سنین مختلفی از 18 تا 26 سالگی را ذکر کرده اند (طبری، 12 / 105؛ طوسی، التبیان، 6/117؛ زمخشری، 4/302؛ ر.ک: طباطبائی، المیزان، 11 / 118؛ 14 / 1344؛ 14/16؛ 18 / 201).

رشد در قرآن، در برابر واژه های گمراهی، شرّ و ضرر به کار رفته و معنای آن هدایت (بقره، 256)، خیر و صلاح (جن، 10، 21) است. در برخی از آیات (نساء، 6) نیز، معنای متفاوتی از رشد اراده شده است که بیشتر مفسران آن را به معنای عقل معاش دانسته اند (طوسی، التبیان، 3/117؛ ابن عجبیه، 1/466). در قرآن همچنین سن خاصی نشانه بلوغ دانسته نشده و به علائم جنسی و جسمی اکتفا شده است؛ همچنان که بین بلوغ دختران و پسران نیز تفاوتی قائل نشده است. از نظر قرآن برای تصرفات مالی، تنها تحقق مفهوم بلوغ کافی نبوده و رسیدن به سن رشد نیز ضروری است (نساء، 6).

در فقه نیز موضوع بلوغ در بابهای گوناگون مورد بحث قرار گرفته است و مفهوم رشد نیز در فقه بیشتر در کتاب «حَجْر» که در آن «سفاهت» (ضد رشد) به عنوان یکی از موانع تصرف در اموال شمرده شده، مورد بررسی قرار گرفته است.

در قانون مدنی، مصوب سال 1313 شمسی، در مواد 1209 و 1210 به بحث بلوغ و رشد اشاره شده بود؛ اما با توجه به اصلاحات انجام شده در قانون مدنی در سال 1361 شمسی و نیز 1370 شمسی، ماده 1209 حذف و ماده 1210 با تغییرات و تبصره های آن به بحث بلوغ و رشد پرداخته است. تقریباً در تمام نظامهای حقوقی جهان، حداقلی از سن، به عنوان نشانه قانونی بلوغ و رشد تعیین شده است که با رسیدن به آن، فرد برای انجام معامله و تصرف در اموال و حقوق مالی، از صلاحیت برخوردار می شود (مغنیه، 121).

ماهیت رشد

برخی، رشد را تنها به اصلاح مال معنا نموده اند (ر.ک؛ طوسی، الخلاف، 283/3؛ قطب راوندی، 73/2؛ محقق حلی، 352/2)، اما برخی دیگر آن را کیفیت یا ملکه ای نفسانی (ویژگی درونی) دانسته اند که موجب اصلاح مال شده و افراد را از فساد و صرف آن در راههای غیر عقلایی، باز می دارد (ر.ک؛ علامه حلی، قواعد الاحکام، 134/2؛ کرکی، 183/5، 186؛ شهید ثانی، الروضة البهیة، 101/4). از نظر این گروه، معنای اصلاح به تنهایی کافی نخواهد بود (حلی، 51/2). هردو دیدگاه بر این باورند که نمی توان با انجام عملی، مغایر با رشد، کسی را محکوم به سفاهت کرده و با انجام یک عمل مطابق رشد، حکم به رشد فردی نمود (کرکی، 183/5، 186؛ شهید ثانی، الروضة البهیة، 102/4 - 103؛ همو، مسالک الافهام، 148/4). به هر حال، از آنجا که ملاک تشخیص رشد، عرف است (نجفی، 49/26) و احکام عرفی بسته به افراد، شرایط و افعال متفاوت است، بنابراین بحث از ملکه بودن یا نبودن رشد بی فایده خواهد بود.

در اینکه آیا وجود ویژگی عدالت در رشد شرط است یا نه، سه دیدگاه وجود دارد: گروه اندکی از صاحب نظران، وجود این ویژگی را در رشد شرط میدانند طوسی، الخلاف، 3/ 283؛ همو، المبسوط، 2/ 285؛ ابن زهره حلبی، 252؛ اما از نظر بیشتر اندیشمندان (شهید ثانی، مسالک الافهام، 4/ 149) به ویژه بسیاری از متأخران (طباطبائی، ریاض المسائل، 8/ 33) عدالت در رشد شرط نیست. گروهی نیز بر این عقیده اند که چنانچه فسق مستلزم تبذیر نباشد، مانع رشد نیست، ولی اگر موجب تبذیر شود، مانع تحقق رشد خواهد بود. برای مثال، چنانچه فردی فاسق اموال خود را در گناهای، همچون نوشیدن شراب و آلات لهو و قمار مصرف کند، یا با آن به فساد اقدام کند، رشید نبوده و نمی تواند در اموال خود تصرف کند؛ زیرا مالش را بدون فایده تصنیع کرده است؛ ولی چنانچه فسق به سبب گناهای، همچون دروغ و نخواندن نماز باشد، در حالی که مالش را حفظ می کند، مانع نخواهد بود؛ زیرا غرض از حَجْر، حفظ مال است (علامه حلی، تذکره الفقهاء، 14/ 203؛ فاضل مقداد، 2/ 181). اما با توجه به اینکه ملاک عرف است، برای تحقق رشد، صرف اصلاح مال به لحاظ عرفی کافی بوده (شهید ثانی، مسالک الافهام، 4/ 149) و در این باره تفاوتی بین دختر و پسر وجود ندارد.

نشانه های بلوغ دختران

اشاره

صاحب نظران برای بلوغ دختران نشانه هایی را عنوان نموده اند؛ این نشانه ها عبارتند از: احتلام، رویش موی زیر بر شرمگاه، قاعدگی و بارداری و رسیدن به سن معین.

1. احتلام

برخی از صاحب نظران، احتلام را نشانه بلوغ دانسته اند بحرانی، الحدائق، 20/ 345؛ طباطبائی، ریاض المسائل، 8/ 551؛ نجفی، 11/26). به لحاظ فقهی، احتلام عبارت از خروج منی است که می تواند با شهوت یا بدون شهوت، با

ص: 276

آمیزش جنسی یا بدون آن بوده و در خواب یا بیداری باشد (علامه حلی، تذکرة الفقهاء، 14/190 - 191؛ بحرانی، الحدائق، 20/345). البته اینکه احتلام از نشانه های بلوغ تلقی می شود، ملاک، استعداد و توان است نه فعلیت آن. بنابراین چنانچه فردی هنوز محتلم نشده، اما از امکان خروج منی یا ازدواج و آمیزش برخوردار است، بالغ به شمار می رود (نجفی، 11/26). چنان که آیه «حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ» (نساء، 6) نیز، ناظر به مفهوم در استعداد و اهلیت برای نکاح است (خوانساری، 3/364).

برای اثبات اینکه احتلام از نشانه های بلوغ است، افزون بر آیاتی از قرآن (نساء، 6 نور، 58 - 59)، به روایاتی که بر اساس آن کودکان تا زمانی که محتلم شوند تکلیفی نخواهند داشت (حر عاملی، 1/45) و روایاتی که پایان کودکی را زمان احتلام دانسته اند (ر.ک: طوسی، تهذیب الاحکام، 2/381؛ حر عاملی، 1/45؛ 20/1387؛ 21/460) و نیز به اجماع که به صورت مستفیض نقل شده، استناد شده است (طباطبائی، ریاض المسائل، 8/551).

بسیاری، احتلام را نشانه مشترک بلوغ مرد و زن میدانند؛ زیرا هم دلایل ارائه شده، عام و فراگیر است، و هم اینکه زنان نیز مانند مردان محتلم می شوند محقق حلی، 2/351؛ علامه حلی، تذکرة الفقهاء، 14/190؛ هر چند گروهی از فقیهان درباره نشانه بودن احتلام برای بلوغ دختران تردید کرده اند (نجفی، 26/15).

2. رویدن موی خشن بر عانه (شرمگاه):

نشانه دیگر بلوغ، رویش موهای زبر در شرمگاه است که فقیهان شیعه (طوسی، المبسوط، 2/282 - 283؛ نجفی، 16/348) و اهل سنت به غیر از پیروان مذهب حنفی (ابن قدامه، المغنی، 4/514) - بر آن هم عقیده اند.

وجود این نشانه بین مسلمان و کافر و زن و مرد یکسان بوده و رویش هر مویی، هر چند نرم، برای تحقق بلوغ کافی نیست، زیرا نوزادان نیز در بیشتر موارد دارای مویی نرم هستند (شهید ثانی، مسالک الافهام، 4/141).

اما در این خصوص که آیا رویش مو نشانه وجود بلوغ از قبل است یا نشانه خود بلوغ، اختلاف نظر وجود دارد؛ مشهور امامیه آن را نشانه مقدم بودن بلوغ دانسته اند (طوسی، المبسوط، 283/2؛ علامه حلی، تذکره الفقهاء، 14/186؛ شهید ثانی، مسالک الافهام، 4/141). از اهل سنت، شافعی در اظهار نظری آن را خود بلوغ و در دیدگاهی دیگر آن را نشانه سبق بلوغ دانسته (نوی، 13/360) و مالک، آن را نشانه خود بلوغ می داند (ابوالبرکات، 3/293)؛ اما از نگاه ابوحنیفه، رویش مو، نه نشانه خود بلوغ است و نه دلیل بر سبق آن؛ چون رویش مو در نژادهای متنوع انسانی، متفاوت است (سرخسی، 10/27).

به نظر بعضی از فقیهان، روایاتی که رویش مو را نشانه بلوغ دانسته اند، به مردان اختصاص داشته و مستند نشانه مزبور را در زنان، تنها «اجماع» دانسته اند (بحرانی، الحدائق، 20/348). اما دیدگاه یادشده صحیح نیست؛ زیرا اینکه رویش مو نشانه بلوغ باشد، خود با اختلاف نظر روبه روست، چه رسد به ادعای وجود اجماع درباره زنان. از نگاه برخی دیگر، رویدن، نشانه ای تعبیدی نیست تا نیازمند بیان شارع باشد، بلکه تنها نشانه ای طبیعی و حاکی از تحقق بلوغ است (خوانساری، 3/363). بر این اساس در هیچ یک از پسران و دختران، نیازی به بیان شارع نخواهد بود. به نظر می رسد چنانچه در دختران، پس از نه سالگی رویدن مو رخ دهد، نشانه بلوغ نیست، بلکه نشانه مقدم بودن بلوغ است و با توجه به اطلاق دلایل، این امر بین دختر و پسر مشترک است.

3. قاعدگی و بارداری

نشانه دیگر بلوغ، قاعدگی و بارداری است. به نظر بسیاری از فقیهان شیعه (علامه حلی، قواعد الاحکام، 2/134؛ حلی، 2/50 - 51؛ ر.ک: نجفی، 26/42 - 45) و نیز، برخی از مذاهب اهل سنت، از جمله پیروان مذهب حنبلی (ابن قدامه، المغنی، 4/515)، قاعدگی و بارداری حاکی است که بلوغ، پیشتر تحقق

یافته است؛ زیرا این دو پدیده، پس از بلوغ اتفاق می افتند و تا قاعدگی رخ ندهد، حامله شدن امکان پذیر نیست. معتبرترین روایتی که گروهی به استناد آن، حیض را تنها نشانه بلوغ دانسته اند (صدوق، المقنع، 196)، روایت ابی بصیر است. طبق این روایت، امام صادق علیه السلام زمان وجوب روزه و پوشش را در دختران، هنگام حیض شدن دانسته اند (طوسی، الاستبصار، 123/2؛ همو، تهذیب الاحکام، 281/4، 327)؛ اما این نظر با روایات متواتر (متعدد) (حر عاملی، 43/1؛ مجلسی، 162/100)، که سن بلوغ دختران را نه سالگی می داند، منافات دارد.

4. سن

از دیگر نشانه های بلوغ دختران، به استناد روایات، رسیدن دختر به سن معین است (ر.ک: ترمذی، 288/2؛ حر عاملی، 43/1)؛ یعنی هرگاه تا رسیدن دختر به سن مزبور هیچ یک از نشانه های دیگر بلوغ تحقق نیافته باشد، سن یادشده، زمان بلوغ دختر به شمار می رود. البته درباره سن بلوغ دختران، هم میان شیعه و هم اهل سنت اختلاف نظر وجود دارد: از اهل سنت، مذاهب شافعی و حنبلی سن بلوغ دختر و پسر را پانزده سالگی، و مذهب مالکی، آن را اتمام هفده یا هجده سالگی دانسته اند. چنان که از پیروان مذهب ظاهری نقل می شود، آنان اساساً سن را نشانه بلوغ نمی دانند (شافعی، 220/3؛ ابن قدامه، المغنی، 514/4). ابوحنیفه نیز سن بلوغ دختران را هفده سالگی می داند؛ ولی پیروان مذهب حنفی، سن بلوغ دختر و پسر را اتمام پانزده سال دانسته اند (سرخسی، 54/6). فقیهان شیعه نیز در خصوص سن بلوغ دختران، دیدگاههای متفاوتی دارند:

الف) مشهور فقیهان شیعه نه سالگی را سن بلوغ دختر دانسته و درباره آن به دلایل گوناگونی استناد جسته اند (ر.ک: بحرانی، الحدائق، 20/348؛ نجفی، 38/26)؛ از جمله اینکه در بسیاری از روایات، سن بلوغ دختران، نه سالگی است. البته این

روایات به طور یکسان بر این امر دلالت ندارند: برخی به صراحت حد بلوغ دختر را نه سالگی دانسته (صدوق، الخصال، 421؛ مجلسی، 100 / 162) و برخی نه سالگی را موجب از بین رفتن دوره خردسالی و جاری شدن حدود درباره او شمرده اند (طوسی، تهذیب الاحکام، 7 / 383؛ 10 / 37-38؛ ابن ابی جمهور احسانی، 3 / 593 -- 594؛ حر عاملی، 1 / 43). گروهی از روایات نیز حاکی است که در صورت ازدواج مرد با دختری، باید تا رسیدن به نه سالگی از نزدیکی با وی خودداری شود (کلینی، 5 / 398). در برخی نیز، نه سالگی دختر، زمان رسیدن به تکلیف و نوشته شدن خویبها و بدیهای او دانسته شده است؛ چرا که دختر در سن نه سالگی حیض می شود (حر عاملی، 19 / 365). بنا بر محتوای برخی از روایات، دختری که در نه سالگی با وی آمیزش شود، خردسالی اش پایان یافته و مالش به او مسترد می شود. در این صورت، اقدام وی در خرید و فروش نافذ بوده و اجرای حدود نیز درباره او امکان پذیر خواهد بود (کلینی، 7 / 197).

این روایات و روایات دیگر، نه سالگی را موضوع بسیاری از احکام (وضعی و تکلیفی) دانسته و به تواتر معنوی، بر دخالت داشتن آن در احکام شرعی، دلالت می کنند. البته سند و دلالت برخی از روایات یادشده ضعیف است؛ اما از آنجاکه دلالت بسیاری از آنها صریح بوده و بیشترشان روایاتی هستند، اشکالی به وجود نمی آید.

دلیل دیگر در این باره اجماع است که ابن زهره حلبی (251) و ابن ادریس حلی (1 / 367) مدعی آند و برخی نیز با توجه به اینکه برخی از صاحب نظران قائل به ده سالگی، به نظریه نه سالگی بازگشتند، ادعای اجماع را ممکن دانسته اند (نجفی، 26 / 39).

بی شک ملاک، سال قمری است؛ اما درباره کافی بودن ورود دختر به نه سالگی و یا اتمام نه سالگی، اختلاف نظر وجود دارد. از نگاه مشهور فقیه-ان، پایان نه سالگی صحیح بلوغ و رشد دختران

لازم است (شهید ثانی، مسالک الافهام، 4 / 144)؛ اما از دیدگاه گروهی، ورود به سال نهم کافی است (بحرانی، الحدائق، 20 / 350). شهید ثانی دیدگاه مشهور، را مستند به این دلایل می داند: 1. استصحاب (عدم تکلیف به صرف ورود به نه سالگی)؛ 2. فتوای اصحاب؛ 3. عرف و لغت، داخل شدن در سال نهم را نه سالگی نمی داند (مسالک الافهام، 4 / 144). برخی دیگر از متأخران نیز، دلایلی همچون دلایل پیش گفته را ارائه کرده اند (ر.ک: طباطبائی، ریاض المسائل، 8 / 557). محقق اردبیلی ورود به نه سالگی را تنها به این دلیل برگزیده است که با آن می توان بین روایات جمع نم-ود. وی همچنین دیدگاه شهید ثانی را به این دلیل که فتوای همه اصحاب نیست، حج-ت ندانسته است (مجمع الفوائد، 9 / 190 - 191).

نه سالگی، افزون بر اینکه نشانه تعبدی بلوغ دختر است، نشانه بلوغ طبیعی دختران نیز هست که شارع از آن پرده برداشته است؛ زیرا مقصود از بلوغ، تنها بلوغ جنسی نیست؛ بلکه نوعی تغییر در ویژگیهای روحی و جسمی و تواناییهای انسان بوده و زمینه پیدایش همه آن آثار در یک زمان وج-ود ن-دارد؛ همچنان که دارای مراتبی متفاوت از شدت و ضعف است. پس نه سالگی، نشانه نخستین مراحل بلوغ بوده و عادت ماهانه و ... از نشانه های مراحل پس از آن است (ر.ک: سبحانی، 57 - 58) و نباید تصور کرد ارائه علت در برخی از روایات (کلینی، 7 / 69؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 8 / 184؛ حر عاملی، 19 / 365) مبنی بر بلوغ دختران در نه سالگی به دلیل حیض، با تعبدی بودن بلوغ در نه سالگی منافات دارد (مرعشی شوشتری، 22).

ب) شیخ طوسی در بخش مربوط به روزه در المبسوط، سن بلوغ دختران را ده سالگی دانسته است (1 / 266)؛ اما از نگاه برخی از صاحب نظران دلیلی برای این دیدگاه نمی توان یافت (بحرانی، الحدائق، 20 / 349).

ج) بعضی از معاصران، سن بلوغ دختر را سیزده سالگی دانسته اند (صانعی، 384). دلایل این دیدگاه عبارتند از: 1. روایتی از امام صادق علیه السلام به نقل از عمار ساباطی که در آن، زمان وجوب نماز بر پسران و دختران، سیزده سالگی عنوان شده است. طبق این روایت چنانچه پسران پیش از این موعد، محتلم شده و دختران قبل از این زمان حائض شوند، به سن تکلیف رسیده و نماز بر آنان واجب می شود (طوسی، تهذیب الاحکام، 2 / 380 - 381). البته به این روایت دو اشکال شده است: نخست اینکه فقیهان، حکم یادشده درباره پسران را نپذیرفته اند؛ زیرا در اینکه پسران در پانزده سالگی بالغ می شوند، تقریباً مخالفی وجود ندارد. دیگر آنکه این روایت غیر معروف بوده و سند آن نیز دارای اشکال است، و از این رو نمی تواند با هیچ یک از روایات ناظر به دیدگاه مشهور، برابری کند (طباطبائی، ریاض المسائل، 8 / 557). 2. روایتی از عبدالله بن سنان که در صدد تفسیر «بلوغ اشد» است که قرآن به آن اشاره کرده (احقاف، 15) و تنها به پسران اختصاص ندارد. بر این اساس، هرگاه فرد به مرحله بلوغ و ادراک رسیده، سن سیزده سالگی را سپری و وارد چهارده سالگی شود، آنچه که بر اشخاص محتلم واجب است، بر وی نیز واجب خواهد شد، خواه محتلم شده یا نشود (کلینی، 7 / 69؛ حر عاملی، 19 / 364). طبق این روایت، رسیدن به مرحله استحکام، حد مشترک بلوغ میان پسر و دختر است که امام علیه السلام آن را سیزده سالگی دانسته اند. اما استدلال به روایت مزبور، با دو اشکال مواجه است؛ نخست اینکه، زمان ذکر شده در این روایت برای بلوغ پسران نیز، همچون روایت پیشین، مورد پذیرش فقیهان نیست و بر فرض درست بودن آن، باید آن را بر اراده امر دیگری جز بلوغ حمل نمود؛ دوم اینکه، هر چند

منظور ذکر زمان بلوغ هم باشد، باید آن را بر زمان بلوغ پسر حمل نمود؛ در چنان که در برخی از کتابهای روایی، پس از فعل «بلغ»، واژه «الغلام» آمده است (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 4 / 221). 3. روایت ابی حمزه ثمالی از امام باقر علیه السلام آن، امام در پاسخ به پرسشی درباره زمان جریان احکام بر «صبیان» ال (کودکان)، سن سیزده و چهارده سالگی را یادآور شده و در پاسخ اشکال راوی مبنی بر محتمل نشدن کودک در این سن، یادآور می‌شوند که حتی اگر محتمل نشود، موضوع این احکام خواهد بود (طوسی، تهذیب الاحکام، 6 / 310). هرچند واژه صبیان جمع صَبِیّ است، ولی این کلمه، در جنس صبی به کار برده شده و مقصود از آن، مطلق افراد صغیر (خردسالان) است (مهیزی، 171). بنابراین، برابر این روایت، سن بلوغ دختر و پسر هر دو سیزده سالگی خواهد بود. از نگاه برخی دیگر، صبیان جمع صبی است؛ حال آنکه جمع جمع «صَبِیَّه» واژه «صَبَّایا» است، از این رو روایت یادشده شامل دختران نمی‌شود (گرامی، 371).

د) فیض کاشانی، سن بلوغ دختران را متناسب با تکالیف گوناگون، متفاوت می‌داند. دلیل وی این است که به استناد پاره ای از روایات مربوط به روزه، روزه گرفتن دختر، پیش از رسیدن به سیزده سالگی تمام واجب نیست؛ مگر اینکه پیش از این سن، عادت ماهانه شود (طوسی، تهذیب الاحکام، 2 / 380) و از پاره ای روایات باب حدود نیز می‌توان دریافت که با تمام شدن نه سالگی دختران، حدود کامل - چه به زیان و یا سود آنان - جاری می‌شود (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 4 / 221؛ حر عاملی، 1 / 43). همچنین مفاد برخی از روایات حاکی است که وصیت کودکان ده ساله درست است (ر.ک: کلینی، 7 / 29؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، 4 / 196؛ حر عاملی، 19 / 362).

از نگاه فیض کاشانی از مجموع این اخبار، می‌توان دریافت که بلوغ سنّی، نسبت

تکلیف‌های گوناگون، متفاوت است (مفاتیح الشرائع، 1/ 14). وی همچنین تفاوت‌های موجود بین اخبار را درباره سن تکلیف و بلوغ دختر، ناشی از تفاوت‌های افراد، به لحاظ فهم، هوش، قدرت تعقل و تصرف، توانایی‌های جسمی و رشد و نیز، متناسب با اختلاف تکالیف می‌داند (الوافی، 23/ 1394).

به رغم آنچه گفته شد، دیدگاه مزبور فاقد دلیلی قابل توجه است؛ زیرا بر اساس آن، ملاکی روشن برای بلوغ وجود نداشته که دختر به اعتبار یک تکلیف، بالغ بوده و به اعتبار تکلیف دیگر، بالغ نخواهد بود و این خود، به بروز اختلاف در احکام خداوند و انهدام قواعد شرعی می‌انجامد (بحرانی، الانوار اللوامع، 11/ 248).

افزون بر آنچه گفته شد، فیض کاشانی با اجماع فقیهان مخالف است؛ زیرا هر چند علما در حد بلوغ سنی، اختلاف نظر دارند؛ اما بر این نکته هم عقیده اند که تفاوتی بین بلوغ در عبادات و معاملات نیست (نجفی، 26/ 41).

نشانه های رشد دختران

هیچ یک از فقهای شیعه، سن خاصی را برای حکم به رشد دختر و پسر تعیین نکرده اند (ر.ک: شهید اول، اللمعة الدمشقیه، 121؛ شهید ثانی، الروضة البهیة، 4/ 109). از بین فرقه های اهل سنت، تنها حنفی مذهبان سن خاصی را برای حکم به رشد تعیین کرده و رسیدن به 25 سالگی را پایان حَجْر و آغاز رشد دختر و پسر می‌دانند (سرخسی، 24/ 162؛ ابن قدام-ه، المغنی، 4/ 511). با بررسی دلایل ارائه شده در این باره، می‌توان دریافت که دیدگاه شیعه رویکردی صحیح زیرا آیه ابتلاء (نساء، 6)، عام بوده و اقتضا می‌کند که دختر و پسر، تا زمانی که رشید نشده اند، از تصرف در اموال خود، محجور باشند. در این باره رسیدن به سنی خاص ملاک نیست؛ زیرا چنانچه در تحقق رشد، سن خاصی شرط بود، بی تردید بیان آن ضروری به نظر می‌رسید (طباطبائی، ریاض المسائل، 8/ 561)؛ چرا که است؛ ذکر نشدن آن مستلزم «تأخیر بیان در زمان نیاز» به شمار آمده و جایز نیست.

از هر راهی که بتوان به رشد دختری پی برد، آثار مربوط، بر آن مترتب می شود؛ همچنین اگر به سفاهت فردی بالغ یقین شود، آثار مربوط به سفاهت بر آن مترتب خواهد شد؛ خواه چنین فردی تازه به بلوغ رسیده، یا مدتی از بلوغ او سپری شده باشد؛ اما چنانچه هیچ یک از رشد و سفاهت مشخص نشوند، احراز آن در مواردی که شرط شده، لازم است (ر.ک: شهید ثانی، مسالك الافهام، 4 / 151 - 152).

احراز رشد دختر، از روش ثابت و معینی پیروی نکرده و ملاک تعیین آن عرف است (نجفی، 26 / 48، 52). بنابراین، متناسب با موارد و شرایط اجتماعی، خانوادگی و فردی اشخاص، متفاوت خواهد بود؛ برای مثال، دخترانی که رشد آنان نامعلوم است، دو گونه اند: 1. گاه دختر به زمان بلوغ نزدیک بوده یا تازه به بلوغ رسیده است و ولی یا وصی او قصد واگذاری اموالش را به وی دارد؛ در این صورت رشد از دو راه احراز می شود: الف) آزمایش (محقق حلی، 2 / 352؛ علامه حلی، تذکرة الفقهاء، 14 / 224): برای آزمون، باید کارهایی را که در خور و شایسته اوست، به وی محول نمود؛ یعنی حرفه زنانه ای مانند خیاطی که مناسب اوست به وی واگذار می شود؛ یا چنانچه با حرفه ای آشنایی ندارد به او پولی پرداخت می شود تا در صورت نیاز هزینه کند که اگر به خوبی از عهده آن برآید، به رسیدن وی به سن رشد حکم خواهد شد (علامه حلی، قواعد الاحکام، 2 / 134)؛ در اینکه آزمون رشد باید پیش از بلوغ صورت گیرد یا در آغاز آن، اختلاف نظر است (ر.ک: اردبیلی، زبدة البیان، 479 - 480؛ بحرانی، الانوار اللوامع، 13 / 157 - 158)؛

ب) شهادت: رشد در دختران نیز، با شهادت دو مرد عادل و نیز شهادت دو مرد یا شهادت چهار زن و یا یک مرد و دو زن قابل اثبات خواهد بود؛ چرا که در بیشتر موارد مردان کمتر می توانند از چگونگی وضعیت زنان اطلاع پیدا کنند؛ از این رو، چنانچه در اثبات رشد زنان

تنها به شهادت مردان بسنده شود، ممکن است دچار عسر و حرج شوند (محقق حلی، 352/2؛ شهید ثانی، الروضة البهیه، 104/4) که آن هم به اجماع نفی شده است؛ موضوع رشد به تصدیق خود دختر نیز ثابت نمی شود، چه مدعی بوده و چه منکر باشد؛ چرا که در مظان اتهام قرار دارد (علامه حلی، تذکره الفقهاء، 14/243)؛ 2. گاه مدتی از بلوغ دختر سپری شده، ولی تحقق رشد وی نامعلوم است. در این صورت به هیچ یک از آزمون و شاهد نیازی نیست؛ زیرا طبق سیره عقلا، معامل-ه ب-اف-ردی مجهول الحال، همچون معامله با شخصی رشید، مجاز خواهد بود. بنابراین، پس از سپری شدن مدتی از بلوغ، با فرد بر اساس اصالة السلامة، مانند شخص رشید و فردی عاقل رفتار خواهد شد (خوانساری، 367/3).

از نگاه برخی از صاحب نظران درباره این نوع از افراد مجهول الحال آزمونی لازم نیست و در صورت شک در رشد و سفاهت فردی، به رشد او حکم می شود؛ چرا که سفاهت، عیب به شمار آمده و اصل، فقدان آن است (حسینی مراغی، 737/2).

آثار بلوغ و رشد دختران در عبادات

فقیهان شیعه و اهل سنت اتفاق نظر دارند که بلوغ، شرط تکلیف است و تا زمانی که دختر به این سن نرسیده، انجام هیچ یک از عبادات بر او واجب نخواهد بود. اما رشد در هیچ یک از تکالیف و عبادات شرط نیست؛ زیرا دلایل مربوط به تحقق تکلیف، عام بوده و هیچ معارضی نیز با آن وجود ندارد (حسینی مراغی، 686/2)؛ بنابراین افراد سفیه نیز شامل عموم خطابهای مزبور خواهند بود.

از دیدگاه مشهور فقیهان شیعه (بحرانی، الحدائق، 13/53؛ عاملی، 5/245 - 246) و نیز برخی از مذاهب اهل سنت (نوی، 1/333؛ جزیری، 1/556)، در بیشتر عبادتها، بلوغ، بلوغ

شرط صحّت آن نیست. همچنین به استناد احادیث گوناگون (ر.ک: حر عاملی، 4 / 18 - 22؛ 10 / 233 - 237)، که کودکان را به عباداتی همچون نماز، روزه و حج تشویق کرده اند، عبادت کودکان ممیز، شرعی بوده و موجب استحقاق ثواب برای آنان یا ولی آنها خواهد بود (شهید اول، الدرر السعیه، 1 / 268؛ طباطبائی یزدی، 3 / 617)؛ اما برخی از فقیهان، عبادات کودکان را مشروع ندانسته و آن را صرفاً نوعی تمرین به شمار می آورند (شهید ثانی، مسالک الافهام، 2 / 15، 42؛ نجفی، 19 / 261). به باور برخی از صاحب نظران، می توان میان درستی روزه و مشروع بودن آن، این گونه فرق گذاشت که صحت از احکام وضعی بوده و از اقتضای مشروع بودن، که حکمی تکلیفی است برخوردار نیست و چنانچه روزه چنین شخصی، تمرینی، و نه شرعی تلقی می شود، تمرینی بودن با صحیح بودن سازگار است (شهید ثانی، الروضة البهیة، 2 / 101).

آثار بلوغ و رشد دختران در معاملات

فقیهان اتفاق نظر دارند که بلوغ و رشد، شرط درستی تصرف در اموال و حقوق مالی است (ر.ک: علامه حلی، تذکرة الفقهاء، 14 / 185، 207، 209؛ طباطبائی، ریاض المسائل، 8 / 549، 550)؛ بنابراین کودک و سفیه - خواه دختر و خواه پسر - نمی توانند در عین اموال خود تصرفی، همچون خرید و فروش، صلح، هبه، اجاره، وقف و غیره داشته و یا در مسائل وابسته به آن، مانند فسخ با خیار، امضای فضولی، بیع خیاری، قبض ثمن، به قبض دادن مبیع و ... تصرف کنند؛ از این رو، ولایت چنین افرادی به عهده پدر، جد پدری و یا وصی آنان خواهد بود (ر.ک: حسینی مراغی، 2 / 686 - 688). البته برخی از فقیهان نیز، خرید و فروش کودک را در امور کم ارزش به شرط عادی بودن چنین معاملاتی، جایز دانسته اند (فیض کاشانی، مفاتیح الشرائع، 3 / 46 - 47).

در حقوق موضوعه ایران، برابر ماده 1207 قانون مدنی، کودکان و افراد غیررشید از تصرف در اموال و حقوق مالی خود ممنوع هستند. طبق ماده 1212 قانون مدنی، رفتار و گفتار کودک تا حدی که به اموال و حقوق مالی وی مربوط باشد، باطل و بی اثر تلقی شده است. بر اساس ماده 1213 قانون مدنی نیز، معامله افراد محجور نافذ نیست؛ مراد از محجور در این ماده، همان افراد غیر رشید هستند (امامی، 1 / 213). شرط بودن دو ویژگی بلوغ و رشد در معاملات دختران، افزون بر دلایلی مشترک اعتبار بلوغ و رشد بین دختر و پسر، مانند آیه ابتلاء (نساء، 6)، روایات فراوان و اجماع (نجفی، 26 / 39)، مستند دیگری نیز دارد، و آن مفهوم شرط در روایتی از امام باقر علیه السلام است که در آن امام علیه السلام، پایان خردسالی دختر و نافذ بودن خرید و فروش از سوی او را، در صورتی دانسته اند که وی ازدواج کرده، با او نزدیکی شده و به سن نه سالگی هم رسیده باشد (طوسی، تهذیب الاحکام، 10 / 37 - 38؛ حر عاملی، 17 / 360). از نگاه فقیهان شیعه، داراییهای زن، در صورت بلوغ و رشد، به وی استرداد شده و وی از حق تصرف در آن برخوردار خواهد بود، خواه شوهر داشته، یا نداشته، و یا همسرش او را از تصرف منع کرده و یا نکند. چنان که حتی برخی نیز، در این باره ادعای اجماع کرده اند (طوسی، الخلاف، 3 / 286؛ - علامه حلی، تذکرة الفقهاء، 14 / 209).

آثار بلوغ و رشد در مسئولیتهای کیفری

رسیدن به سن بلوغ، شرط اجرای مجازات است ابن قدامه، الشرح الکبیر، 10 / 119؛ شهید ثانی، مسالك الافهام، 14 / 404؛ نجفی، 38 / 181) و رشد، به معنای اصلاح مال - که شرط تصرف در امور مالی است - در امور کیفری معتبر نیست. تنها در صورتی که رشد در فقه دارای معنایی فراگیر، همچون «عقل و بلوغ فکری» باشد، ممکن است در امور کیفری نیز معتبر بلوغ و رشد دختران

تلقى شود. چنانکه در برخی روایات که در آنها واژه «سفیه» و «ضعیف» در برابر رشد به کار رفته (ر.ک: کلینی، 68 / 7؛ فیض کاشانی، الوافی، 1390 / 23)، به چنین معنایی از رشد ناظر است و چنانچه رشد به این معنا باشد، تفسیر آن در آیه 6 سوره نساء، به اصلاح در امور مالی و توانایی بر حفظ مال، تنها در مورد آیه بوده و رشد در هر مورد، از معنای مناسب با آن برخوردار است؛ از این رو، این واژه در همه ابواب فقه به یک معنا نیست. چنانکه برخی از فقیهان رشد در معاملات را غیر از رشد در مسائل مربوط به اهدای هدایا و جوایز دانسته (امام خمینی قدس سره 2 / 25) و حتی، برخی، آن را شرط دانسته اند (خمینی قدس سره، 3 / 88).

منابع

ابن ابی جمهور احسائی، محمدبن علی (م. 880ق.)، عوالی اللئالی العزیزية في الاحادیث الدینیة، تحقیق مجتبی عراقی، قم، مطبعة سیدالشهداء، 1403ق؛ ابن ادریس حلی، محمد بن منصور (م. 598ق.) السرائر، قم، نشر اسلامی، 1410ق؛ ابن رشد قرطبی، محمدبن احمد (م. 595ق.)، بداية المجتهد و نهاية المقتصد، تحقیق خالد العطار، بیروت، دارالفکر، 1415ق؛ ابن زهره حلی، حمزة بن علی (م. 585ق.)، غنية النزوع الی علمي الاصول و الفروع، تحقیق ابراهیم بهادری، قم، مؤسسه الامام الصادق علیه السلام، 1417ق؛ ابن عجبیه، احمدبن محمد (م. 1224ق.)، البحر المید فی تفسیر القرآن المجید، تحقیق احمد قرشی، قاهره، حسن عباس زکی، 1419ق؛ ابن قدامه، عبدالله بن احمد-د (م. 620ق.)، المغنی، بیروت، دارالکتب-اب العربی؛ ابن قدامه، محمدبن احمد (م. 682ق.)، الشرح الکبیر، بیروت، دارالکتب العربی؛ ابن منظور، محمد بن مکرم (م. 711ق.)، لسان العرب، قم، نشر ادب الحوزة، 1405ق؛ ابوالبرکات، احمدبن محمد دردیر (م. 1302ق.)، الشرح الکبیر، تحقیق محمد علیش، دار احیاء الکتب العربیة؛ اردبیلی، احمدبن محمد (م. 993ق.)، زبدة البیان فی احکام القرآن، تحقیق محمدباقر بهبودی، تهران، مکتبه المرتضویه؛ همو، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشادالاذهان، تحقیق عراقی، اشتهاردی، یزدی، قم، نشر اسلامی؛ امام خمینی قدس سره، سیدروح الله موسوی 1409ق.)، البیع، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، 1421ق؛ امامی قدس سره، سیدحسن،

حقوق مدني، تهران، كتاب فروشى اسلاميه، 1377ش؛ بحراني، حسين بن محمد (م. 1216 ق.)، الانوار اللوامع في شرح مفاتيح الشرائع، تحقيق محسن آل عصفور، قم، مجمع البحوث العلمية؛ بحراني، يوسف بن احمد (م. 1186 ق.)، الحدائق الناضرة، قم، نشر اسلامي؛ پارسا، محمد، روان شناسي رشد كودك و نوجوان، تهران، مؤسسه انتشارات بعثت، 1374ش؛ ترمذي، محمد بن عيسى (م. 279ق.)، سنن الترمذي، تحقيق عبدالوهاب عبداللطيف، بيروت، دار الفكر، 1403ق، جريزي، عبدالرحمن (م. 1360ق.)، الفقه على المذاهب الأربعة، تحقيق ابراهيم محمد رمضان، بيروت، دار الأرقم بن ابي الارقم: حر عاملي، محمد بن حسن (م. 1104ق.)، وسائل الشيعه، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، 1414ق؛ حسيني مراغي، مير عبدالفتاح (م. 1250ق.)، العناوين، قم، نشر اسلامي، 1417ق؛ حلي، محمد بن حسن (م. 771ق.)، ايضاح الفوائد في شرح اشكالات القواعد، تحقيق موسوي كرمانى، اشتهاردى، بروجردى، قم، المطبعة العلمية، 1387ق؛ خميني، سيد مصطفى (م. 1356ش.)، تحريات في الأصول، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني قدس سره 1418ش؛ خوانسارى، سيداحمد (م. 1405ق.)، جامع المدارك في شرح المختصر النافع، تهران، مكتبة الصدوق، 1355ش؛ راغب اصفهاني، حسين بن محمد (م. 502ق.)، مفردات الفاظ القرآن، نشر الكتاب، 1404ق؛ زبيدي، سيدمحمد مرتضى حسيني (م. 1205ق.)، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق على شيرى، بيروت، دار الفكر، 1414ق؛ زمخشرى، محمود بن عمر (م. 538ق.)، الكشاف، بيروت، دار الكتاب العربى، 1407ق؛ سايس، محمدعلى (م. قرن 14)، تفسير آيات الاحكام، تحقيق زكريا عميرات، بيروت، دارالكتب العلمية، 1418ق؛ سبحانى، جعفر، البلوغ، قم، انتشارات اعتماد، 1418ق؛ سرخسى، محمد بن احمد (م. 483ق.)، المبسوط، بيروت، دار المعرفة، 1406ق؛ شافعى، محمد بن ادريس (م. 204ق.)، الأم، بيروت، دار الفكر، 1403ق؛ شبر، سيدعبدالله (م. 1242ق.)، تفسير القرآن الكريم (تفسير شبر)، بيروت، مؤسسة دار الهجرة، 1412ق؛ شهيد اول، محمد بن مكى عاملي (م. 786ق.)، الدروس الشرعية في فقه الاماميه، قم، نشر اسلامي، 1412ق؛ همو، اللمعة دمشقيه، قم، دار الفكر، 1411ق؛ شهيد ثاني، زين الدين بن على عاملي (م. 965ق.)، الروضة البهية في شرح اللمعة دمشقيه، تحقيق سيد محمد كلانتر، قم،

انتشارات داوری، 1410ق؛ همو، مسالك الافهام الى تنقيح شرائع الاسلام، قم، مؤسسة المعارف الاسلامية 1413ق؛ شهیدی، مهدی، حقوق مدنی (تشکیل قراردادها و تعهدات)، تهران، نشر حقوق دان، 1377ش؛ صانعی، یوسف، توضیح المسائل، قم، انتشارات میثم تمار، 1384ش؛ صدوق، محمد بن علی (م. 381ق.)، الخصال، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، نشر اسلامی، 1403ق؛ همو، المقنع، قم، مؤسسه امام هادی علیه السلام 1415ق؛ همو، من لا- يحضره الفقيه، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، نشر اسلامی، 1404ق؛ طباطبائی یزدی، سید محمد کاظم (م. 1337ق.)، العروة الوثقی، قم، نشر اسلامی، 1423ق؛ طباطبائی، سیدعلی (م. 1231ق.)، ریاض المسائل، قم، نشر اسلامی، 1420ق؛ طباطبائی، سیدمحمدحسین (م. 1402ق.)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، نشر اسلامی، 1417ق؛ طبری، محمد بن جریر (م. 310ق.)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار المعرفة، 1412ق؛ طریحی، فخرالدین (م. 1085ق.)، مجمع البحرین، تحقیق سیداحمد حسینی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، 1408ق؛ طوسی، محمدبن حسن (م. 460ق.)، الاستبصار، تهران، دارالکتب الاسلامیه، 1390ق؛ همو، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ همو، تهذیب الاحکام، تحقیق سید حسن موسوی خراسان، تهران، دارالکتب الاسلامیه 1364ش؛ همو، الخلاف، قم، نشر اسلامی، 1414ق؛ همو، المبسوط فی فقه الامامیه، تحقیق محمدباقر بهبودی، المكتبة المرتضوية، 1388ق؛ عاملی، سیدمحمدجواد (م. 1226ق.)، مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامه، قم، دار احیاء التراث العربی؛ علامه حلی، حسن بن یوسف (م. 726ق.)، تذکر الفقهاء، قم، مؤسسه آل البيت علیه السلام لاحیاء التراث، 1414ق؛ همو، قواعد الاحکام فی معرفة الحلال و الحرام، قم، نشر اسلامی، 1413ق؛ همو، مختلف الشیعة فی احکام الشریعه، قم، نشر اسلامی، 1418ق، فاضل مقداد، مقدادین عبدالله سیوری (م. 826ق.)، التنقیح الرائع لمختصر الشرائع، تحقیق سیدعبداللطیف حسینی کوه کمره ای، قم، کتابخانه مرعشی نجفی، 1404ق؛ فهرستی، زهرا، بررسی سن بلوغ از دیدگاه فقهی، فقه و مبانی حقوق (فصلنامه)، بابل، دانشگاه آزاد، ش 8، 1386ش؛ فیض کاشانی، محسن (م. 1091ق.)، مفاتیح الشرائع، قم، کتابخانه مرعشی نجفی؛ همو، الوافی، تحقیق ضیاء الدین حسینی،

اصفهان، کتابخانه امام امیرالمؤمنین علیه السلام، 1406ق، قطب راوندی، سعیدبن هبة الله (م. 573ق.)، فقه القرآن في شرح آيات الاحكام، تحقيق سيداحمد حسيني، قم، کتابخانه مرعشی نجفی، 1405ق؛ کرکی، علی بن حسین (م. 940ق.)، جامع المقاصد فی شرح القواعد، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، لاحياء التراث، 1411ق؛ کلینی، محمد بن یعقوب (م. 329ق.)، الکافی، تحقيق علی اکبر غفاری، تهران، دار الكتب الاسلامية، 1363ش؛ کهن، ابراهام (م. 1887م.)، گنجیه ای از تلمود، ترجمه امیر فریدون گرگانی، تهران، انتشارات اساطیر، 1382ش؛ گرامی، محمد علی، پژوهشی در بلوغ دختران (رساله های فقهی / 1)، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، 1376ش؛ مجلسی، محمدباقر (م. 1111ق.)، بحار الانوار، تحقيق محمدباقر بهبودی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1403ق؛ محقق حلی، جعفر بن حسن (م. 676ق.)، شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، تهران، انتشارات استقلال، 1409ق؛ محمدی آشنانی، علی، حجاب در ادیان الهی، قم، انتشارات اشراق، 1373ش؛ مرعشی شوشتری، سیدمحمدحسن، دیدگاههای نو در حقوق کیفری اسلام، تهران، نشر میزان، 1373ش؛ مصطفوی، حسن (م. 1384ش.)، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، 1360ش؛ مطهری، مرتضی (م. 1358ش.)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران، انتشارات صدرا، 1377ش؛ مغنیه، محمدجواد (م. 1400ق.)، الفصول الشرعية علی مذهب الشيعة الامامية، بیروت، المكتبة الاهلية؛ مهریزی، مهدی، بلوغ دختران (رساله های فقهی / 1)، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، 1376ش؛ نجفی، محمدحسن (م. 1266ق.)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، تحقيق قوچانی، تهران، دار الكتب الاسلامية، 1366ش؛ نوری، محیی الدین بن شرف (م. 676ق.)، المجموع شرح المهذب، دارالفکر.

عباس کلانتری خلیل آبادی

مقدار واجب پوشش زن در برابر نگاه نامحرم.

پوشش، به عمل پوشیدن، حجاب و ستر تعریف شده (دهخدا، 4/5795) و حجاب، به ستر (ابن منظور، 1/298) و آنچه که با آن چیزی از چیز دیگر پوشانده (فراهیدی، 3/86) یا آنچه میان دو چیز حائل می شود، معنا شده است. همچنین از نگاه برخی، اصل حجاب عبارت از ستر و مانع میان بیننده و دیده شده است طریحی، 1/454 - 455).

ستر نیز، پوشاندن (جوهری، 2/676) و ستره، چیزی است که به وسیله آن چیز دیگری پوشانده می شود (فراهیدی، 7/236). اما معنای اصطلاحی حجاب که در علم فقه از آن به ستر تعبیر می شود، از مؤلفه های ویژه ای برخوردار است؛ برای مثال، چیزی را که زن برای پوشاندن عورت از نامحرم به تن می کند، حجاب دانسته اند (قلعجی، 174). مهم ترین مؤلفه های مفهوم فقهی حجاب در این تعریف عبارتند از: الف) پوشش زن؛ بنابراین، حجاب در اینجا به پوشش زنان مربوط است. ب) ستر عورت؛ بنابراین، هدف از حجاب، پوشاندن عورت است و مراد از عورت زن، تمام بدن اوست. ج) پوشاندن از اجانب؛ بدین ترتیب، منظور از حجاب، حفظ عورت زن از دیدگان نامحرمان است.

با توجه به این موارد، به پوششی که عورت زن را در مقابل نامحرمان حفظ نکند، حجاب گفته نمی شود.

با توجه به شواهد و متون تاریخی، از آغاز پیدایش انسان، هریک از زن و مرد کوشیده اند تا پوششی مناسب برای خود فراهم کنند؛ انسان، نخست با برگ و پوست درختان و بعدها با پوست حیوانات و رفته رفته با تن پوشهایی که از

بافته های دست تهیه می کرد، خود را می پوشاند (دورانت، 18/1، 123).

زنان یونانی در دوره های گذشته، صورت و اندامشان را تا روی پا می پوشاندند و سخن از حجاب در لابه لای کهن ترین نوشته های تاریخ نگاران یونانی به چشم می خورد (محمدی آشنانی، 33). برای نمونه، زنان شهر «ثیب» در یونان دارای پوششی خاص بودند، به گونه ای که روی صورت را فرا می گرفت و مقابل چشم ها دو سوراخ بود تا بتوانند ببینند. همچنین حجاب در بین زنان سیبری، ساکنان آسیای صغیر و زنان شهرهای قلمرو ماد، پارسیان و اعراب وجود داشته و حجاب زنان رومانی از جلوه بیشتری برخوردار بوده است (محمدی آشنانی، 33 - 24). چنان که در نقش برجسته ها و تندیسهای پیش از میلاد می توان مشاهده نمود، پوشاک زنان ایرانی در دوره مادها از لحاظ شکل با پوشاک مردان یکسان بوده و مرد و زن، تنها با تفاوتی که در پوشش سر آنان وجود داشته از هم متمایز می شدند (ر.ک: ضیاء پور، 17 - 26). لباس زنان اشکانی، پیراهنی گشاد، پرچین، آستین دار و بلند بود که تا زمین می رسید؛ آنان پیراهن دیگری نیز داشتند که روی اولی پوشیده و روی آن دو پیراهن، چادری به سر می کردند (ضیاء پور، 194).

با توجه به برخی نقوش به جامانده از دوره هخامنشیان، پوشش زنان بومی، جامهای ساده و بلند، یا دارای راسته چین و آستین کوتاه بوده است؛ در این نقوش، برخی زنان از پهلو بر اسب سوارند و چادری مستطیلی بر روی همه لباسهای خود انداخته و زیر آن پیراهنی با دامن بلند و در زیر آن نیز، پیراهن بلند دیگری پوشیده اند که تا مچ پا نمایان است (ضیاء پور، 75).

در میان ادیان الهی، زردشتیان دارای جامه ویژه مذهبی هستند؛ چنان که هریک از پسران و دختران، پس از رسیدن به پانزده سالگی باید آن را به تن کنند و

خودداری از پوشیدن آن، برای آنان پیامدهایی به دنبال دارد. از نظر دین زردشت، بر هر یک از مرد و زن واجب است که هنگام انجام مراسم عبادی و نیایش، سر خود را پوشانده و پوشش زنان باید به گونه ای باشد که هیچ یک از موهای سر زن از زیر آن بیرون نباشد (محمدی آشنانی، 92 - 93).

در قرون وسطا، مردان یهودی، زنان خود را با لباس هایی خاص می آراستند؛ اما به آنها اجازه نمی دادند با سر عریان در انظار عمومی ظاهر شوند (دورانت، 484/4). در عهد جدید نیز، بر وجوب حجاب و پوشش زنان تأکید شده است (کتاب مقدس، نامه اول پولس به قرنتیان 11 / 5-7).

در میان اعراب عصر جاهلیت، زنان چندان پوشش را رعایت نمی کردند و جامه های آنان باز بود؛ به گونه ای که گردن، سینه و اطراف آن پوششی نداشت (زمخسری، 231/3؛ شهابی، 173/2). حتی گاه زنان عرب، همچون مردان، به صورت عریان طواف می کردند و این کار را فضیلت می شمردند؛ تا اینکه قرآن (اعراف، 31 - 32) آن را منع نمود (بیهقی، 223/2) و داشتن پوشش و پرهیز از خودآرایی را بر زنان واجب ساخت (نور، 31؛ احزاب، 33، 59).

پیش از ظهور اسلام در شبه جزیره عربستان، حجاب به عنوان پدیده ای عرفی وجود نداشت و زنان مبالغه ای نسبت به آن نداشتند؛ اما با بعثت پیامبر صلی الله علیه وآله و نزول آیات حجاب (نور، 31، احزاب، 33، 59) از یک سو و اقدامات الزام آور آن حضرت صلی الله علیه وآله که از سوی دیگر، حجاب به عنوان یک ضرورت دینی در آن سرزمین واجب شده و رواج یافت.

در منابع فقهی، بحث حجاب و پوشش زن در کتابهای «صلاة» (بحث ستر در نماز) (ر.ک: نجفی، 163/8) و «نکاح» (بحث جواز نگاه کردن مرد به زنی که از او

دلایل وجوب حجاب

پیرامون ضرورت پوشش و حجاب برای زنان، آیاتی از قرآن وجود دارد که مورد استناد فقیهان قرار گرفته است. یکی از این آیات که بیشتر مورد توجه فقیهان امامیه (مفید، احکام النساء، 56؛ قطب راوندی، 129/2؛ ر.ک: فاضل مقداد، 221/2 - 224) و اهل سنت (کاشانی، 121/5 - 122؛ ابن قدامه، المغنی، 1/637؛ بهوتی، 1/316) بوده، در توصیه زنان به پاک دامنی و پوشاندن زینتهای غیر ظاهرشان است: «وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضَّ بِنْ بَخْمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ» (نور، 31). «خُمُر»، جمع «خِمَار» است (راغب اصفهانی، 159) و «خِمَار» همان مقنعه ای است که چون سر را می پوشاند بدین نام خوانده شده (طریحی، 1/700 - 701) و بقیه آن را بر سینه خود می آویزند. «جُيُوب» هم جمع «جَيْب»، به معنای گریبان و سینه هاست (طریحی، 1/437).

در این آیه، زنان از آشکار کردن زینتهای خود جز مقداری که پیداست، منع شده اند: «وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا»؛ زینت در مقابل زشتی و به معنای زیبایی و هر آنچه که با آن تزئین و آرایش می کنند آمده است (فراهیدی، 1387/7؛ ابن فارس، 3/41؛ ر.ک: فیومی، 261). برخی درباره این آیه «زینت زنان» را همان مواضع زینت دانسته اند؛ زیرا آشکار کردن خود زینت، مانند گوشواره و دست بند حرام نیست، و مراد از اظهار زینت، آشکار نمودن محل آنهاست (طبرسی، مجمع البیان، 7/217؛ حلی، الجامع الشرائع، 396؛ طباطبائی، 15/111). از نگاه برخی دیگر، مراد از زینت، خود زیورآلات است، منتها در حالی که روی بدن قرار گرفته باشد؛ چون لازمه آشکار کردن چنین زینتی، آشکار نمودن اندامی است که زینت بر آن قرار دارد (فاضل مقداد، 2/222). بنابراین جایز نیست که زنان حتی بدون نمایان شدن

اندامشان، زینت پنهان را آشکار سازند؛ مانند آشکار کردن لباسهای زینتی مخصوص زیر چادر (مکارم شیرازی، 14 / 439).

درباره زینت آشکار و پنهان، سه دیدگاه وجود دارد: 1. زینت آشکار، تنها لباس است و زینت پنهان، خلخال، گوشواره، دست بند و زینتهایی است که روی بدن قرار می گیرند و نگاه به آنها مستلزم نگاه به بدن است؛ 2. زینت آشکار، سرمه، انگشتری و خضاب کف دست است؛ 3. زینت آشکار، صورت و کف دستهاست (طبرسی، جوامع الجامع، 103/3 - 104؛ همو، مجمع البیان، 217/7؛ فاضل مقداد، 222/2).

آیه دیگر در خصوص اجتناب از خودآرایی بانوان، خطاب به همسران پیامبر صلی الله علیه و آله است که به آنان توصیه می کند در خانه مانده و چنان که در زمان جاهلیت معمول بود، زینتهایشان را آشکار نکنند: «وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى» (احزاب، 33). مفسران و فقیهان درباره این آیه که مورد استناد فقیهان امامیه (مفید، احکام النساء، 55 - 56) و اهل سنت (ابن نجیم مصری، 4 / 32؛ سیدسابق، 209/2) قرار گرفته است، حکم آن را در باره نهی از تَبَرُّجْ، حکمی فراگیر و مربوط به همه زنان و تکیه آیه بر زنان پیامبر صلی الله علیه و آله را به عنوان تأکید بیشتر برای آنان دانسته اند طباطبائی، 16 / 308؛ مکارم شیرازی، 17 / 290؛ سیدسابق، 210/2). «تَبَرُّجْ» از برج گرفته شده که به معنای بلند و ظاهر بودن در برابر همه دیدگان است و در مورد زن، به این معناست که زینتهای خود را آشکار کند (طریحی، 177/1؛ قرشی، 174/1).

به گفته برخی از مفسران، منظور از جاهلیت اولی، زمان تولد حضرت ابراهیم علیه السلام است که زنان با پوشیدن پیراهن مرواریددوز در میانه راهها، خود را به مردان عرضه می کردند (زمخشری، 3 / 537؛ طبرسی، جوامع الجامع، 3 / 313 - 314). از نگاه بعضی دیگر، معنای تَبَرُّجْ جاهلیت اولی این است که آنها داشتن دوست برای زن

علاوه بر همسر، مجاز می دانستند؛ به گونه ای که پایین تنه خود را از آن شوهر و بالاتنه را برای دوست خود قرار می دادند (طبرسی، مجمع البیان، 8/558). به عقیده برخی نیز جاهلیت اولی همان جاهلیت پیش از بعثت است و برای معین کردن زمان دقیق آن، دلیلی وجود ندارد (طباطبائی، 16/309). همچنین گفته اند: مقصود از جاهلیت اولی همان جاهلیتی است که مقارن عصر پیامبر صلی الله علیه و آله بوده و در آن زمان، زنان، دنباله روسریهای خود را پشت سر می انداختند، چنانکه گلو و بخشی از سینه، گردنبند و گوشواره های آنان نمایان بوده است (مکارم شیرازی، 17/290).

در آیه دیگر درباره ضرورت حجاب که مورد استناد فقیهان اسلام قرار گرفته جوادی آملی، 51؛ سید سابق، 2/210 (آمده است: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ») احزاب، 59. «جَلَابِيبٌ» جمع «جَلَبَابٌ» (طریحی، 1/384)، به معنی پیراهن است و برخی آن را شبیه مقنعه و پوشاننده سر و سینه دانسته اند (ابن اثیر، 1/283). برخی از مفسران، «يُدْنِينَ» را نزدیک نمودن جلاباب به بدن توسط زن و آزاد نگذاشتن آن دانسته اند (مکارم شیرازی، 17/428).

در روایتی از امام باقر علیه السلام، وجوب پوشش مقنعه برای دختر، از اولین عادت ماهانه، یعنی زمان بلوغ تعیین شده است (کلینی، 5/532؛ حر عاملی، 20/228).

همچنین گفته اند از زمانی که دختر بالغ می شود، پوشش موی او واجب است (ر.ک: حر عاملی، 20/228). درباره حجاب حضرت زهرا علیها السلام گفته اند که آن حضرت علیها السلام در حالی که مقنعه را محکم به سر بسته و خود را در جامهای فراگیر پیچیده بود، در جمع زنان بنی هاشم، چنان که جامه بلندش پاها را می پوشاند، با ابهت، حیا و متانت قدم بر می داشت و برای همگان، راه رفتن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را تداعی می نمود (طبرسی، الاحتجاج، 1/132).

گرچه حدود پوشش در آیات، ارائه شده است (نور، 31؛ احزاب، 59)، ولی در تشخیص مقداری که از زینتها پیداست، اختلاف نظر وجود دارد (کلینی، 520/5 - 521، ر.ک: حر عاملی، 200/20 - 202).

از سوی دیگر، پوشش زن و حدود آن را باید از دو منظر، مورد توجه قرار داد: پوشش غیر عبادی که زن در غیر حالت عبادت باید در جامعه و در حضور دیگران آن را رعایت کند، و پوشش عبادی که مربوط به موقعیت زن در حال عبادت، مانند نماز، یا در حال احرام حج یا عمره است.

فقیهان در خصوص این دو حالت تفاوتی قائل شده اند؛ چنان که حتی پوشش در هنگام نماز و در حال احرام نیز بر اساس نظر برخی از فقیهان متفاوت است.

در خصوص پوشش غیر عبادی، بر اساس برخی از روایات، منظور از زینتهایی که جایز است زن در حضور نامحرم آنها را آشکار کند، صورت و کف دو دست است (کلینی، 521/5؛ حر عاملی، 201/20). در روایتی دیگر، منظور از زینتی که ظاهر شده و نپوشاندن آن جایز است، سرمه، انگشتر و دستبند زن دانسته شده است (کلینی، 521/5). در این خصوص، روایات گوناگون دیگری نیز وجود دارد که منطوق یا مفهوم آنها بر جواز آشکار کردن صورت و کف دو دست دلالت می کند (کلینی، 528/5 - 529؛ حر عاملی، 216/20). با توجه به گوناگونی این روایات، بیشتر فقیهان امامیه به جواز ظاهر نمودن صورت و کف دو دست قائل شده اند (شهید ثانی، مسالک الافهام، 46/7 - 47؛ امام خمینی قدس سره 2/243). در برخی از روایات، افزون المه بر صورت و کف دو دست، به قدمین (یاها) نیز اشاره شده است (کلینی، 521/5؛ حر عاملی، 201/20). فلسفه جواز آشکار کردن این موارد، به نظر برخی از مفسران، عسر و حرج

ناشی از پوشاندن این بخشها از بدن است؛ زیرا زنان ناچار از برداشتن و گرفتن اشیا و گشودن چهره، به ویژه در هنگام ارائه شهادت، محاکمه و ازدواج هستند؛ همچنین هنگامی که در معابر راه می روند، پاهایشان آشکار می شود؛ بنابراین با توجه به قاعده «لا حَرَجَ» ظاهر کردن این موارد بدون اشکال خواهد بود (زمخشری، 231/3).

مذاهب چهارگانه اهل سنت به جز مذهب شافعی - معتقدند که پوشش زن در حضور مرد بیگانه یا زن غیر مسلمان، به غیر از چهره و دو دست واجب است (ر.ک: شریینی، 70 67/2؛ ابن عابدین، 439/1، 700/6)؛ اما پیروان مذهب شافعی معتقدند که جز صورت و دستان زن، بقیه بدن در حضور مرد بیگانه، باید پوشانده شود؛ اما در برابر زن کافر، پوشاندن آنها لازم نیست (ر.ک: نوری، روضة الطالبین، 370/5 - 371).

برخی از فقیهان امامیه نیز، پوشش زن مسلمان در برابر زن کافر را واجب نمی دانند (شهید ثانی، مسالک الافهام، 45/7 - 46؛ نجفی، 29 / 71 - 72) ولی برخی دیگر آن را واجب دانسته اند (بحرانی، 62/23).

از نظر مذاهب چهارگانه اهل سنت به جز مذهب مالکی - واجب است که زن و مرد در غیر از هنگام نماز هم، در هر حال، حتی در جایی که تنها هستند، عورت خود را پوشیده نگاه دارند، مگر در مواقع ضرورت، مانند قضای حاجت یا انجام غسل، البته در صورتی که کسی او را نبیند (نوی، المجموع، 165/3 - 166؛ بهوتی، 1313/1 شوکانی، 48/2). اما پیروان مذهب مالکی حکم کشف عورت را برای شخص، در خلوت، جز در مواردی که ضرورت دارد، مکروه دانسته اند ابوالبرکات، 215/1). از نگاه امامیه پوشاندن عورت در خلوت (علامه حلی، تذکرة الفقهاء، 443/2؛ حلی، ایضاح الفوائد، 84/1) و نیز از همسر واجب نیست (محقق حلی، 494/2؛ شهید ثانی، مسالک الافهام، 46/7).

از نگاه پیروان مذاهب شافعی و حنفی، هنگامی که زن تنها بوده یا نزد یکی از محارم خود با یک زن مسلمان است، محدوده عورت که باید در غیر نماز پوشانده شود بین ناف و زانوست (سرخسی، 147/10 - 148؛ نووی، المجموع، 16 / 134). اما از نظر مذهب حنبلی در صورتی که زن در حضور محارم مرد خود باشد، باید تمام بدن، جز سر، صورت، گردن، دستها، پاها و ساق خود را بپوشاند (ابن قدامه، المغنی، 454/7 - 455). از نظر مذهب مالکی نیز، چنانچه زن در حضور محارم مرد خود باشد، جز صورت، سر، گردن، دستها و پاها، بقیه بدن خود را باید بپوشاند (حطاب رعینی، 182 / 2). پیروان مذهب مالکی، در خصوص پوشش زن، هنگامی که نزد سایر زنان مسلمان است، نظر شافعیه و حنفیه را پذیرفته اند (حطاب رعینی، 180 / 2).

درباره پوشش عبادی، پیروان مذهب حنفی بر این عقیده اند که تمام بدن زن آزاد، حتی موهایی که از پشت گوش آویزان است باید، در هنگام نماز پوشیده شده و تنها صورت و کف دستان - نه روی آنها و پاها می تواند آشکار باشد (حصکفی، 437 / 1). پیروان شافعی و مالکی نیز معتقدند تمام بدن زن آزاد، جز صورت (وجه) و دستها - روی دستها و کف آنها - باید پوشانده شود (شافعی، 109 / 1؛ ابوالبرکات، 214/1)؛ اما از نگاه مذهب حنبلی، تمام بدن زن آزاد، جز صورت، باید پوشانده شود (ابن قدامه، المغنی، 636 / 1 - 637؛ ابن قدامه، الشرح الکبیر، 458 / 1؛ بهوتی، 316/1).

در میان فقیهان امامیه، ابن جنید بر این باور است که چنانچه زن در جایی که نامحرم او را نمی بیند بدون پوشش سر، نماز بخواند، نمازش صحیح است (ر.ک: علامه حلی، مختلف الشیعه، 96 / 2؛ ابن فهد حلی، 330 / 1؛ اشتهاودی، 51). وی در تأیید این رفت

دیدگاه به برخی احادیث، مانند حدیثی که در آن امام صادق علیه السلام به زن آزاد مسلمان اجازه نماز را در حالی که مکشوفه الرأس (سربرهنه) است می دهند، استناد کرده است (طوسی، تهذیب الاحکام، 218/2؛ حر عاملی، 410/4). از نظر وی تمام بدن زن عورت است و در نماز، تنها پوشاندن دو عورت (قُبُل و دُبُر) واجب است (علامه حلی، مختلف الشیعه، 98/2؛ اشتهاودی، 52)؛ اما از نگاه اکثر فقیهان امامیه، لازم است زن در هنگام نماز، تمام بدن، حتی سر و موهای خود را بپوشاند، جز صورت به مقدار وضو و دستها و پاها (کف و رویشان) (شهید اول، 68/3 اردبیلی، 106/2؛ نراقی، 242/4).

از نگاه صاحب نظران، حدیث مورد استناد ابن جنید دارای معارض بوده و احتمال داده اند که مورد آن به شرایط ضروری مربوط باشد (نجفی، 165/8). برخی فقیهان شهید اول، 8/3 در خصوص واجب نبودن پوشش صورت و دو دست زن در هنگام نماز، ادعای اجماع کرده و دلیل آن را آیه «مَا ظَهَرَ مِنْهَا» (نور، 31) دانسته اند. آنان همچنین درباره عدم وجوب پوشش پاها، آن را دیدگاهی مشهور دانسته و به دلایلی همچون عورت نبودن آن اشاره نموده اند (شهید اول، 8/3). از نگاه برخی دیگر نیز، پوشاندن پاها دیدگاه مشهوری است و میان پشت و روی آن تفاوتی نیست (کرکی، 97/2). برخی نیز بر واجب نبودن پوشش قدمین، همچون واجب نبودن پوشش وجه و کفین ادعای اجماع کرده اند (نراقی، 242/4). برخی دیگر از فقیهان نیز میان کف پاها و روی آنها قائل به تفصیل شده و پوشش ظاهر آن را برای زن واجب ندانسته اند (محقق حلی، 55/1؛ حلی، الجامع للشرائع، 65؛ علامه حلی، تحریر الاحکام، 202/1). دیدگاه بیشتر فقیهان امامیه در حج نیز، وجوب پوشش، به جز صورت و کف دو دست است (محمودی، 294).

اشاره

برخی از زنان از حکم و جوب پوشش به صورت کلی یا در برابر افرادی خاص استثنا شده اند، البته مقدار استثنا شده در این موارد متفاوت است.

1. محارم و مانند آنها

یعنی کسانی که لازم نیست زن نزد آنها حجاب داشته و بدن خود را بپوشاند. در این خصوص در آیه 31 سوره نور تمام موارد استثنا ارائه شده است؛ این استثنا که دوازده گروه را شامل می شود، تمام محارم سببی و نسبی را در بر می گیرد که عبارتند از: شوهر، پدر، پدر شوهر، پسران، پسران شوهر، برادران، پسران برادران، پسران خواهران، زنان، مملوکان، بی میلان جنسی و کودکان ناآگاه از امور جنسی. بر همین اساس از نظر فقیهان شیعه، زن نزد محارم، نیازی به حجاب نداشته و حجاب واجب نزد محارم، تنها پوشاندن عورتهاست (علامه حلی، قواعد الاحکام، 6/3؛ ابن فهد حلی، 207/3؛ نجفی، 29/72 - 73).

در ارتباط با زنان، با توجه به تخصیصی که در آیه مزبور آمده است، منظور از «نسائهن» زنان فامیل و بستگان نیست؛ چرا که زنان می توانند به یکدیگر نگاه کرده و نیازی به پوشاندن و حجاب گرفتن از همدیگر ندارند. در برخی از روایات، این تخصیص بر این نکته حمل شده است که زنان مسلمان باید در مقابل زنان یهودی و نصرانی حجاب خود را حفظ کنند؛ چرا که این زنان معمولاً زنان مسلمان را برای همسران خود توصیف می کنند (کلینی، 519/5؛ حویزی، 593/3).

برخی از مفسران (طوسی، التبیان، 430/7؛ طبرسی، مجمع البیان، 217/7) و برخی از فقیهان، چنین دیدگاهی را ارائه کرده اند (بحرانی، 62/23). در منابع فقهی مشهور فقیهان امامیه، نظر زن به بدن زن دیگر مطلقاً مجاز دانسته شده است و استثنائی را در این خصوص از حیث ناظر مطرح نکرده اند (شهید ثانی، مسالک الافهام، 45/7؛ نراقی،

آنچه در آیه یادشده به ظاهر عجیب می نماید، ذکر نشدن عمو و دایی در کنار سایر موارد استثنا شده است؛ اما همچنان که استثنای پسر خواهر و پسر برادر حاکی است که عمه و خاله نسبت به انسان محروم هستند، با تفتیح مناط و الغای خصوصیت می توان دریافت که عمو و دایی نیز بر دختر برادر و خواهر، محرم بوده و نداشتن حجاب در حضور آنان اشکالی نخواهد داشت (ر.ک: علامه حلی، قواعد الاحکام، 19/3؛ حلی، ایضاح الفوائد، 41/3؛ مکارم شیرازی، 14/454). اما برخی دیگر دلیل آن را، گنجانده شدن عمو و دایی در معنای برادران، دانسته اند (ر.ک: فاضل مقداد، 223/2).

2. زنان کهنسال

استثنای این افراد بر اساس آیه 60 سوره نور می باشد که ناظر به زنان کهن سالی است که دیگر امید به ازدواج ندارند. آیه مزبور در مورد این گونه از زنان، برداشتن حجاب را مشروط به خود آرای و تبرج نکردن دانسته و در عین حال پوشش و رعایت عفاف را برای آنان ترجیح داده است. دلیل این استثنا نیز ریشه در فلسفه حجاب دارد که در آیات پیشین ارائه شد؛ مانند پوشاندن زینتهای مخفی (نور، 31)، جلوگیری از ایجاد طمع در کسانی که قلبهایی بیمار دارند (احزاب، 32)، پیشگیری از شناخته شدن و مورد آزار و اذیت قرار گرفتن (احزاب، 59) و ... چنین انگیزه هایی در خصوص این گونه از زنان که جاذبه جنسی نداشته و مردان نیز رغبتی به آنان ندارند وجود ندارد. بر اساس روایاتی، این گونه زنان می توانند روسری از سر فرونهاد (کلینی، 522/5؛ حر عاملی، 203/20) و حجاب خویش را بردارند؛ اما نباید با آراستن و زینت خویش از حالت عفاف خارج شوند (نور، 60).

این استثنا به فراخور شرایط اجتماعی آن روزگار است که در آن استفاده از کنیزان رواج داشت. چرا که درباره آنان نیز، روایاتی حاکی از واجب نبودن حجاب در نماز وارد شده است (کلینی، 394/3؛ ر.ک: حر عاملی، 409/4 - 410). حتی در برخی روایات موجود از امامان معصوم علیهم السلام، به آنان توصیه شده است که حجاب از روی خود بر گرفته تا زنان آزاد از کنیزان بازشناخته شوند (صدوق، علل الشرایع، 345/2؛ حر عاملی، 411/4)؛ همچنان که حجاب از اسباب تکریم زنان آزاد شمرده شده است (مقاله پوشش زن (اجتماعی)). بسیاری از فقیهان علامه حلی، قواعد الاحکام، 257/1؛ شهید ثانی، الروضة البهیة، 525/1؛ نجفی، 221/8) بر اساس این روایات حکم کرده و اهل سنت نیز در نماز، حفظ حجاب را مختص زنان آزاد دانسته اند (جزیری، 285/1).

4. در برابر خواستگار

در این باره، فقیهان امامیه نگاه مرد به زنی که قصد ازدواج با او را دارد، مجاز می دانند (صدوق، المقنع، 339). جایز بودن نظر مرد خواستگار، به معنای واجب نبودن پوشش زن در چنین موردی است. در خصوص حدود این نگاه، برخی معتقدند که مرد خواستگار تنها می تواند به صورت (وجه) و دستان (کفین) زن نگاه کند (مفید، المقنعه، 520؛ محقق حلی، 495/2؛ شهید ثانی، الروضة البهیة، 97/5 - 98). چنان که در این باره ادعای اجماع نیز شده است (نراقی، 36/16؛ نجفی، 63/29). برخی از فقیهان بر اساس روایاتی (طوسی، تهذیب الاحکام، 435/7؛ ر.ک: حر عاملی، 88/20 - 90) افزون بر جایز بودن نگاه به چهره و دو دست، نظر به محاسن و موهای زنی که از او خواستگاری می شود را قوی تر دانسته اند (نراقی، 37/16). البته این دیدگاه مورد انتقاد برخی از صاحب نظران قرار گرفته و آنان روایت جواز نظر به محاسن و موهای زن را «مرسل» دانسته اند و

برخی دیگر با توجه به بعضی از روایات (ر.ک: حر عاملی، 88/20 - 90)، قائل به جواز نظر به موها، محاسن و تمام بدن زن از روی لباس شده اند (ر.ک: طوسی، النهایه، 484؛ نجفی، 67/29)؛ اما برخی نیز، احتیاط را بر نگاه کوتاه به صورت، دستان، مو و محاسن زن دانسته، اما دیدگاه برتر را تسری جواز نگاه کردن به سایر قسمتهای بدن زن، جز عورت، می دانند (امام خمینی قدس سره، 245/2).

از میان مذاهب اهل سنت، مذهب حنفی، افزون بر جایز بودن نگاه مرد خواستگار به صورت و دو دست زنی که مورد خواستگاری قرار می گیرد، نگاه به پاهای زن را نیز جایز می دانند. پیروان مذهب حنبلی هم نگاه مرد به سر و صورت، گردن، دستها (کفین)، پاها (قدمین) و ساقهای چنین زنی را جائز دانسته اند؛ اما فرقه های دیگر، تنها جواز نظر به وجه و کفین را برای خواستگار پذیرفته اند (زحیلی، 37/7).

منابع

ابن اثیر، مبارک بن محمد (م. 606ق.)، النهایة فی غریب الحدیث و الاثر، تحقیق احمد الزاوی، محمود طناحی، قم، انتشارات اسماعیلیان، 1364 ش؛ ابن عابدین، محمد امین (م. 1252ق.)، حاشیة ردالمحتار علی الدر المختار، بیروت، دار الفکر، 1415ق؛ ابن فارس، احمد بن فارس (م. 395ق.)، معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، 1404ق؛ ابن فهد حلی، احمد بن محمد (م. 841ق.)، المهذب البارع، تحقیق مجتبی عراقی، قم، نشر اسلامی، 1411ق؛ ابن قدامه، عبدالله بن احمد (م. 620ق.)، المغنی، بیروت، دارالکتب العربی؛ ابن قدامه، محمد بن احمد (م. 682ق.)، الشرح الکبیر، بیروت، دارالکتب العربی؛ ابن منظور، محمد بن مکرم (م. 711ق.)، لسان العرب، قم، نشر ادب الحوزة، 1405ق؛ ابن نجیم مصری، زین الدین بن ابراهیم (م. 970ق.)، البحر الرائق شرح کنزالدقائق، تحقیق زکریا عمیرات، بیروت، دارالکتب العلمیة، 1418ق؛ ابوالبرکات، احمد بن محمد درردیر (م. 1302ق.)،

الشرح الكبير، تحقيق محمدعليش، دار احياء الكتب العربية؛ اردبيلي، احمد بن محمد (م. 993ق.)، مجمع الفائدة و البرهان في شرح ارشادالاذهان، تحقيق عراقى، اشتهااردى، يزدى، قم، نشر اسلامى؛ اشتهااردى، على پناه، مجموعة فتاوى ابن الجنيد، قم، نشر اسلامى، 1416ق؛ امام خمينى قدس سره، سيدروح الله موسى (م. 1409ق.)، تحرير الوسيله، قم، نشر اسلامى، 1363ش؛ بحراني، يوسف بن احمد (م. 1186ق.)، الحدائق الناصره، قم، نشر اسلامى؛ بهوتى، منصور بن يونس (م. 1051ق.)، كشاف القناع، تحقيق محمد حسن، بيروت، دارالكتب العلميه، 1418ق؛ بيهقى، احمد بن حسين (م. 458ق.)، السنن الكبرى، بيروت، دار الفكر، 1416ق؛ جزيرى، عبدالرحمن (م. 1360ق.)، الفقه على المذاهب الأربعة و مذهب اهل البيت عليهم السلام، تحقيق غروى، مازح، بيروت، دارالثقلين، 1419ق؛ جوادى آملى، عبدالله، الصلاة، تقرير اباحت سيد محمد محقق داماد، قم، نشر اسلامى، 1405ق؛ جوهرى، اسماعيل بن حماد (م. 393ق.)، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربيه، تحقيق احمد عبدالغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين، 1407ق؛ حر عاملى، محمد بن حسن (م. 1104ق.)، وسائل الشيعه، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، 1414ق؛ حصكفى، محمد بن على (م. 1088ق.)، الدر المختار شرح تنوير الابصار، بيروت، دار الفكر، 1415ق؛ خطاب رعينى، محمد بن محمد (م. 954ق.)، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، تحقيق زكريا عميرات، بيروت، دارالكتب العلميه، 1416ق؛ حلى، محمد بن حسن (م. 771ق.)، ايضاح الفوائد فى شرح اشكالات القواعد، تحقيق موسى كرماني، اشتهااردى، بروجردى، قم، المطبعة العلميه، 1387ق؛ حلى، يحيى بن سعيد (م. 689ق.)، الجامع للشرائع، تحقيق گروهى از فضلاء، قم، مؤسسة سيد الشهداء، 1405ق؛ حويزى، عبدعلى بن جمعه (م. 1112ق.)، تفسير نورالثقلين، تحقيق سيدهاشم رسولى محلاتى، قم، انتشارات اسماعيليان، 1412ق؛ دورانت، ويليام جيمز (م. 1981م.)، تاريخ تمدن، ترجمه احمد آرام و ديگران، تهران، شركت انتشارات علمى و فرهنگى، 1378ش؛ دهخدا، على اكبر (م. 1334ش.) و ديگران، لغت نامه، تهران، مؤسسه لغت نامه دهخدا و دانشگاه تهران، 1373ش؛ راغب اصفهانى، حسين بن محمد (م. 502ق.)، مفردات الفاظ القرآن، نشر الكتاب، 1404ق؛ زحيلى، وهبة بن مصطفى، الفقه الاسلامى و ادلته، دمشق، دار الفكر، 1429ق؛ زمخشرى، محمود بن عمر (م. 538ق.)، الكشاف، تحقيق محمد عبدالسلام شاهين، بيروت،

دار الكتب العلمية، 1407ق؛ سرخسى، محمد بن احمد (م. 483ق.)، المبسوط، بيروت، دار المعرفة، 1406ق؛ سيد سابق، فقه السنة، بيروت، دار الكتاب العربي، شافعى، محمد بن ادريس (م. 204ق.)، الأم، بيروت، دار الفكر، 1403ق؛ شربيني، محمد بن احمد (م. 977ق.)، الاقتاع في حل الفاظ ابى شجاع، دار المعرفة؛ شوكانى، محمد بن على (م. 1250ق.)، نيل الاوطار من احاديث سيد الاخير، بيروت، دار الجيل، 1973م؛ شهابى، محمود، ادوار فقه، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى، 1366ش؛ شهيد اول، محمد بن مكى عاملى (م. 786ق.)، ذكرى الشيعة فى احكام الشريعة، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاهياء التراث، 1419ق؛ شهيد ثانى، زين الدين بن على عاملى (م. 965ق.)، الروضة البهية فى شرح اللمعة الدمشقيه، تحقيق سيد محمد كلانتر، قم، انتشارات داورى، 1410ق؛ همو، مسالك الافهام الى تنقيح شرائع الاسلام، قم، مؤسسة المعارف الاسلامية، 1413ق؛ صدوق، محمد بن على (م. 381ق.)، علل الشرايع، تحقيق سيد محمد صادق بحر العلوم، النجف الاشرف، المكتبة الحيدرية، 1385ق؛ همو، المقنع، قم، مؤسسه امام هادى عليه السلام، 1415ق؛ ضياء پور، جليل، پوشاك باستانى ايرانيان از كهن ترين زمان، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و هنر؛ طباطبايى، سيد محمد حسين (م. 1402ق.)، الميزان فى تفسير القرآن، قم، نشر اسلامى، 1417ق؛ طبرسى، احمد بن على (م. 560ق.)، الاحتجاج، تحقيق سيد محمد باقر خراسان، النجف الاشرف، دار النعمان، 1386ق؛ طبرسى، فضل بن حسن (م. 548ق.)، تفسير جوامع الجامع، تحقيق ابوالقاسم گرجى، تهران، انتشارات دانشگاه، 1377ش؛ همو، مجمع البيان فى تفسير القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو، 1372ش؛ طريحي، فخرالدين (م. 1085ق.)، مجمع البحرين، تحقيق سيد احمد حسيني، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامى، 1408ق؛ طوسى، محمد بن حسن (م. 460ق.)، التبيان فى تفسير القرآن، تحقيق احمد قصير عاملى، بيروت، دار احياء التراث العربى؛ همو، تهذيب الاحكام، تحقيق سيد حسن موسوى خراسان، تهران، دار الكتب الاسلامية، 1364ش؛ همو، النهاية فى مجرد الفقه والفتاوى، قم، انتشارات قدس محمدى؛ علامه حلى، حسن بن يوسف (م. 726ق.)، تحرير الاحكام الشرعيه، تحقيق ابراهيم بهادري، قم، مؤسسه امام صادق عليه السلام، 1421ق؛ همو، تذكّر الفقهاء، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام لاهياء التراث، 1414ق؛ همو، قواعد الاحكام فى معرفة الحلال والحرام، قم، نشر اسلامى، 1413ق؛ همو، مختلف الشيعة فى

احكام الشريعة، قم، نشر اسلامي، 1418ق؛ فاضل مقداد، مقدادين عبدالله سيوري (م. 826ق.)، كنز العرفان في فقه القرآن، تحقيق سيد محمد قاضي، مجمع جهاني تقريبات مذاهب اسلامي، 1419ق؛ فراهيدي، خليل بن احمد (م. 175ق.)، العين، تحقيق مهدي مخزومي، ابراهيم سامرائي، قم، مؤسسة دار الهجرة، 1410ق. فيومي، احمد بن محمد (م. 770ق.)، المصباح المنير، قم، دار الهجرة، 1405ق؛ قرشي، سيد علي اكبر، قاموس قرآن، تهران، دارالكتب الاسلاميه، 1371ش؛ قطب راوندي، سعيد بن هبة الله (م. 573ق.)، فقه القرآن في شرح آيات الاحكام، تحقيق سيد احمد حسيني، قم، كتابخانه مرعشي نجفي، 1405ق؛ قلعي، محمد رواس، معجم لغة الفقهاء، بيروت، دار النفائس، 1408ق؛ كاشاني، ابوبكر بن مسعود (م. 587ق.)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، باكستان، المكتبة الحبيبية، 1409ق؛ كتاب مقدس، ترجمه فاضل خان همداني، ويليام گلن، هنري مرتن، تهران، انتشارات اساطير، 1380ش؛ كركي، علي بن حسين (م. 940ق.)، جامع المقاصد في شرح القواعد، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام الاحياء التراث، 1415ق؛ كليني، محمد بن يعقوب (م. 329ق.)، الكافي، تحقيق علي اكبر غفاري، تهران، دارالكتب الاسلاميه، 1363ش؛ محقق حلي، جعفر بن حسن (م. 676ق.)، شرائع الاسلام في مسائل الحلال والحرام، تهران، انتشارات استقلال، 1409ق؛ محمدي آشناني، علي، حجاب در اديان الهي، قم، انتشارات اشراق، 1373ش؛ محمودي، محمدرضا، مناسك حج مطابق با فتاواي امام خميني قدس سره و مراجع تقليد، قم، نشر مشعر، 1386ش؛ مفيد، محمد بن محمد (م. 413ق.)، احكام النساء، تحقيق مهدي نجف، بيروت، دار المفيد، 1414ق؛ همو، المقنعه، قم، نشر اسلامي، 1410ق؛ مكارم شيرازي، ناصر و ديگران، تفسير نمونه، تهران، دارالكتب الاسلاميه، 1374ش؛ نجفي، محمد حسن (م. 1266ق.)، جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام، تحقيق قوچاني، تهران، دارالكتب الاسلاميه، 1366ش؛ نراقي، احمد بن محمد مهدي (م. 1245ق.)، مستند الشيعة في احكام الشريعة، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، 1419ق؛ نوري، محيي الدين بن شرف (م. 676ق.)، روضة الطالبين، تحقيق عادل احمد، علي محمد، بيروت، دارالكتب العلميه؛ همو، المجموع شرح المهذب، دار الفكر.

محمد ابراهيم شمس ناتري و حسين هوشمند

احکام و ویژگیهای عبادت زن.

واژه «عبادت» مصدر و از ریشه «عبد» است. این واژه مفاهیمی چون نرمی، کرنش، رامی، خضوع، ذلت، بندگی، پرستش، خدمت، پیروی و فرمانبرداری را در خود دارد (جوهری، 503/2؛ ر.ک: ابن منظور، 272/3 - 275؛ شرتونی، 736/2). برخی «عبودیت» را به معنای اظهار تذلل شمرده و «عبادت» را سائر از آن و شایسته کسی دانسته اند که از نهایت فضل و نعمت برخوردار است (راغب اصفهانی، 319؛ طریحی، 105/3). در معنای اصطلاحی نیز، عبادت به رفتاری حاکی از انقیاد، کرنش، پذیرش و خشوع گفته می شود که با تکریم و تقدیس برخاسته از اعتقاد انسان به عظمت، سلطه و احاطه مطلق معبود همراه باشد (ر.ک: سید مرتضی، رسائل، 277/2؛ مطهری، 96 - 98؛ طباطبائی، المیزان، 24/1 - 26، 122).

در کاربرد فقهی، عبادت و تعبد، عملی است که انجام درست آن به قصد قربت مشروط است؛ مانند نماز، روزه و حج. در برابر آن، عمل و حکم توصّلی قرار می گیرد؛ با این تفاوت که هرچند می تواند جنبه عبادی داشته و عبادت در معنایی فراگیر شامل آن شود، اما درستی و امثال آن منوط به هیچ قصدی نیست. طهارت بدن و لباس نمازگزار از این گونه اند (خراسانی، 72؛ مظفر، 116/1).

عبادت از پرسابقه ترین جلوه های روحی و از پر دامنه ترین نیازهای معنوی انسان است؛ چنان که حضور آن در زندگی فردی و جمعی آدمیان، اختصاصی به جوامع توحیدی و ادیان آسمانی ندارد. عبادت به عنوان یک نیاز روحی، همواره نیازی مشترک میان مردان و زنان بوده است؛ هر چند در نوع آن تفاوتی در ادیان مختلف مشاهده می شود.

در آیین زردشت، اگر چه نگاه متفاوتی نسبت به زن و وظایف دینی و عبادی وی وجود دارد، اما در برگزاری نماز، تفاوتی میان زن و مرد زردشتی ذکر نشده است (بویس، زردشتیان، 57 - 58)؛ جز آنکه زن حائض که به آن «دشتان» گفته می شود باید در جایی محبوس شده و حق نگریستن به آتش و برگزاری نماز و نیایش را ندارد (ر.ک: اوستا، 835/2 - 839). در سایر اعمال عبادی، مانند جشنهای هفت گانه، ذکرها، سروده های گاهانی، ذکر «اَشْم وُهو» که نزد زردشتیان بسیار مقدس است (بویس، زردشتیان، 63) و نیز «توبه» که عملی مستقل و مطلوب است، زنان و مردان با یکدیگر مشارکت دارند (ر.ک: بویس، تاریخ کیش زردشت، 426 - 428).

در آیین یهود، بیشتر احکام میان زن و مرد مشترک است (کتاب مقدس، تثبیه 12/31 - 13؛ نتصر، 324؛ نور حسن فتیده، 49)، جز دستورهای مربوط به ختنه، قاعدگی و مانند آن، که ناشی از تفاوت های جسمانی زن و مرد است و نیز، احکامی که تفاوت در آنها ناشی از عللی دیگر است؛ مانند دستورهای مربوط به زیارت و ارث (نتصر، 324 - 325). از سوی دیگر تمام اوامر و نواهی دین یهود از نظر محدودیت زمانی به دو گروه دسته بندی شده اند. در همه انواع «نواهی»، زنان و مردان یکسانند؛ ولی در «اوامر» که از آن به فرمانهای مثبت یاد می شود، مواردی که محدود به مناسبت یا زمانی خاص است، بر زنان واجب نیست؛ هرچند اگر بخواهند می توانند آن را به جا آورند (ر.ک: اشتاین سالتز، 205؛ نتصر، 324 - 326). آموختن تورات در زندگی مذهبی یک یهودی وظیفه عمده ای به شمار می رود؛ ولی زنان از انجام این وظیفه، با آنکه محدودیت زمانی ندارد، معاف هستند (اشتاین سالتز، 205؛ نتصر، 328). نماز بر زنان واجب است؛ ولی خواندن «شِمعی سرائل»، یعنی شهادی که باید دو بار در روز (صبح و شام) گفته شود، بر زنان واجب نیست؛ زیرا جزو النطا

فرمانهایی است که به زمان خاصی وابسته اند (هولم، 225). همچنین داشتن جای جداگانه برای زنان در بالاخانه کنیسه یا پشت سر مردها (دورانت، 486/4)، مجاز نبودن امامت و مسئولیت مراسم عبادی (منسکی، 314)، محدود شدن برگزاری مراسم عبادی در خانه (هولم، 226)، ممنوع بودن نماز زنان در کنار دیوار ندبه (باسمه، 30) و جایز نبودن حضور آنان در محل قربانی و تماشا کردن آن (نور حسن فتیده، 49)، از دیگر نکاتی است که می توان به آن اشاره نمود.

محدودیتها و تفاوتها موجود در شریعت یهود میان زن و مرد، به ویژه آنچه توسط مفسران و عالمان یهودی صورت گرفته، در دوره های اخیر باعث بروز تعارضهایی میان صاحب نظران و جوامع یهودی شده است. اگرچه هر دو گروه یهودیان سنتی و نوگرا، درباره برابری زنان و مردان نظری یکسان دارند؛ ولی دسته دوم بر برابری وظایف آنان نیز تأکید می کنند. از نگاه آنان، مردان و زنان می توانند در مراسم عبادی در کنیسه و نیز در همه وظایف حقوقی و اجتماعی نقش دقیقاً یکسانی بر عهده گیرند. حتی زن می تواند خاخام هم باشد (ر.ک: منسکی، 312 - 314). از عهد جدید می توان دریافت که حضرت عیسی علیه السلام تمام مردمان را به اطاعت از خداوند فراخوانده و بی توجه به جایگاه و جنسیت افراد، سخن خدا را به آنان آموزش می داد (ر.ک: کتاب مقدس، متی 18/3 - 4: 21/30 - 32، مرقس 3/32 - 35؛ نور حسن فتیده، 51 - 52). در انجیلهای چهارگانه، از زنانی یاد شده که ایمان عمیق آنان مایه نجاتشان خواهد بود (کتاب مقدس، مرقس 22/5 - 42: لوقا 8/43 - 48).

حواریان نیز، پس از آن حضرت علیه السلام، زنان را به فراگیری مسائل روحانی ترغیب می کردند (نامه اول پولس تیموتاوس 9/2 - 10؛ ر.ک: نور حسن فتیده، 51 - 52).

آنچه در اسلام به عنوان جایگاه عبادت و فلسفه تشریح آن به شمار می رود، نسبت یکسانی با زن و مرد دارد؛ چرا که ویژگی و نقش عبادت، در نسبت آن با انسان و جامعه مطرح است، نه جنس زن و مرد. همین جایگاه و نقش آفرینی عبادت در زندگی است که شارع را واداشته - تا به رغم تفاوتی که در پاره ای از عبادات زن و مرد وجود دارد. در مجموع، وضعیت متناسب و یکسانی را برای نقش آفرینی عبادت در زن و مرد برای حصول کمال در نظر گیرد مطهری، 19 / 132). خطابه‌های الهی در قرآن به صورت عام (آل عمران، 195؛ نساء، 124؛ نحل، 97؛ حجرات، 13)، شامل همه بندگان می شود (ابن حزم اندلسی، الاحکام، 324/3؛ زکی یمانی، 222)؛ افزون بر اینکه در شرح کسانی که خداوند برایشان مغفرت و پاداشی بزرگ فراهم ساخته، به صراحت از مردان و زنانی نام برده می شود که خدا را بسیار یاد می کنند (احزاب، 35). در دعا نیز به خاستگاه تکوینی آن اشاره می شود و سخن از چیزی است که انسان، به وصف انسان بودن، به آن نیاز دارد (یونس، 12؛ زمر، 29)؛ همچنین اگر جایگاه و اهمیت دعا یاد آوری می شود، باز امری فراگیر است (فرقان، 77)، و چنانچه سخن از اجابت دعاست، با واژه «عباد»، به همه بندگان، چه زن و چه مرد اشاره دارد (بقره، 186).

در اسلام، خطابه‌های شرعی ناظر به مسائل عبادی، مربوط به زن و مرد، هر دو است. قاعده اولیه نیز اشتراک تکالیف میان آنان، از جمله تکالیف عبادی را اقتضا می کند (سید مرتضی، الذریعه، 182/1 زکی یمانی، 221). شناخت وضعیت عبادت زن از منظر فقهی، از یک سو نشان می دهد موارد تفاوت که به شئون متفاوت زنانگی و مردانگی برمی گردد، چندان نیست؛ و از سوی دیگر در موارد تفاوت نیز نگاه یکسانی میان فقیهان اسلامی وجود ندارد، و بخش زیادی از همین تفاوتها در

حوزه الزامات شرعی قرار نمی گیرد. به هر حال تردیدی نیست که وجود تفاوت‌هایی میان زن و مرد، از جمله در وظایف عبادی - همچون دیگر احکام شرعی - در بردارنده مصالحی است، خواه به آن دست یافته و خواه فقط با حکم آن آشنا باشیم (ر.ک: عراقی، 346/3، 405؛ کاظمی خراسانی، 244/1، 62/4، 177، 284؛ حسینی بهسودی، 217/2، 287، 3، 354؛ فیاض، 332/5). آموزه های دینی نه تنها مانع شناخت علل، حکمتها و مقاصد شریعت نشده، بلکه به فهم و درک آنها توصیه نموده و حجم زیادی از آنها را نیز خود، پیش روی انسانها گذاشته است. اما همزمان و حتی پیش از آن، تسلیم در برابر شارع حکیم و پذیرش احکام شرع و تعبد نسبت به آنها را یک ارزش، بلکه امری لازم دانسته است. این امر افزون بر اینکه برخاسته از راه و رسم بندگی است، با توجه به قصور شناخت و محدودیتهای فراوان آدمی از یک سو، و گستردگی و ژرفای احکام الهی و مقاصد شریعت و ناپیدایی بسیاری از مصالح و مفاسدی که خاستگاه صدور احکام است، و پیوستگی نظام تشریحی خداوند از سوی دیگر، امری ناگزیر به شمار می رود.

هنر بزرگ انسان در شناخت درست شریعت و تعبد نسبت به احکام و پایبندی عملی به شرع، این است که هیچ یک از دو جنبه را به پای دیگری فدا نکند. امام صادق علیه السلام در بیان تفاوت نماز و روزه زن حائض از نظر قضای عبادت انجام نشده، بدون پاسخ به پرسش ابن راشد، خاستگاه پرسش وی را «قیاس» دانسته (کلینی، 113/4؛ طوسی، الاستبصار، 93/2) و در روایت زراره، (کلینی، 104/3 - 105؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 160/1) تفاوت مزبور را مستند به امر پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله به فاطمه علیها السلام می کند؛ این رویکرد امام علیه السلام که در روایت علی بن مهزیار نیز وجود دارد کلینی، 136/4؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 310/4)، شاید برای مواجهه با کسانی بوده است

که چنین پرسشی را بر مبنای قیاس، در جامعه مطرح کرده و امام علیه السلام سر بسته و افشاگرانه، یادآور می شود که امر پیامبر صلی الله علیه و آله میان آن دو فرق گذاشته است. این در حالی است که امام رضا علیه السلام درباره تفاوت روزه و نماز زن حائض، به بیان علت‌های آن می پردازد (صدوق، عیون اخبار الرضا علیه السلام، 1/ 133 - 124؛ عطاردی قوچانی، 201/2). در روایت دیگر نیز، امام صادق علیه السلام، در پاسخ به ابوبصیر که پرسشی همچون سؤال ابن راشد را مطرح کرده بود، بدون اشاره به قیاس، علت آن را این گونه بیان می کند که زمان روزه در سال، تنها یک ماه، اما نماز در هر شبانه روز است (صدوق، علل الشرایع، 1/ 294؛ مجلسی، بحار الانوار، 84/78)، که بعدها امام رضا علیه السلام آن را به عنوان یکی از علل بر شمرده اند (صدوق، عیون اخبار الرضا علیه السلام، 1/ 124؛ مجلسی، بحار الانوار، 106/78). آن «سکوت» و این «پاسخ» در یک راستا ارزیابی می شوند. وقتی شخصی با ابزار «قیاس»، یعنی فهم نارسا و ابزار ناکارآمد در صدد فهم شریعت برآمده و در پی پاسخ و درک شرع است، طبیعی است که امام علیه السلام پاسخی نگفته و سکوت کند؛ که حاکی است کسی که از ابزار مناسبی برای فهم حقایق شریعت برخوردار نیست، باید «تعبد» پیشه کند؛ ولی آنجا که امام علیه السلام چنین آسیبی را مشاهده نکرده، پاسخ داده و زمینه تعقل را فراهم می سازد. آن «تعبد» و این «تعقل»، هر دو در یک راستا بوده و برای فهم درست شریعت و مقاصد آن در مسیر پایبندی به احکام شرع است.

فلسفه تفاوتها

اشاره

در مجموع و با نگاهی کلی، دست کم پنج نکته محوری و کلی به عنوان فلسفه تفاوت میان زن و مرد، در بخشی از عبادتها مطرح شده است:

1. تفاوتها در ساختار تکوینی و جسمی

چنان که از متون دینی می توان دریافت حکمت، عدالت و رأفت الهی مقتضی است که میان ساختار تکوینی و نظام تشریح، سازگاری برقرار باشد. احکام شرعی بانوان نیز از این قاعده مستثنا نیست.

ص: 315

تردیدی نیست که زن و مرد در حقیقت انسانی یکسان هستند؛ اما در امور جسمانی تفاوت‌های مشهود و غیر مشهودی دارند. قاعدگی، بارداری، زایمان و پیامدهای پیرامون آن، پدیده‌هایی هستند که حیات طبیعی، اجتماعی و خانوادگی زن را تحت تأثیر مستقیم و غیر مستقیم خود قرار می‌دهند. برای مثال، قاعدگی از نظر جسمی و روحی، شرایط متفاوتی را برای زن به وجود می‌آورد. شارع مقدس در نماز به عنوان عبادتی خاص، پاکی لباس و بدن از یک سو و پاکی روح را - که دستاورد طهارت‌های سه‌گانه است - از سوی دیگر مقدمه و شرط درستی آن شمرده و خون حیض و نفاس را مانع این طهارت دانسته است. اما به رغم این نه تنها مانع اصل عبادت زن در آن زمان نشده، بلکه حتی با تشویق به آن، وضو گرفتن در هنگام هر نماز و نشستن رو به قبله و به مقدار نماز را برای وی مستحب دانسته است (طباطبائی یزدی، 1/620، 650)؛ ولی با این وصف الزام به نماز و روزه از زنان برداشته شده است تا با وضعیت آنان در شرایط مزبور مناسب باشد؛ همچنان که اجازه برگزاری آن را نیز نداده است تا حرمت عباداتی چون نماز و روزه و جایگاه آن پاس داشته شود. این سخن امام رضا علیه السلام که زن در هنگام حیض در فضای ناپاکی است و خداوند دوست دارد که تنها در حال طهارت انسان، مورد عبادت قرار گیرد (صدوق، عیون اخبار الرضا علیه السلام، 1/123؛ مجلسی، بحار الانوار، 106/78)، اشاره به همین نکته است. منع زنان از ورود به مساجد - که قداست آن با آلودگی ناسازگار است - در دوره عادت ماهانه، و نیز جلوگیری از زنان و مردان برای این کار، در وضعیت جنابت را نیز باید در همین چارچوب ارزیابی نمود (حکیم، 3/313، 317).

در اسلام به جایگاه ازدواج و در پی آن، شکل گیری خانواده و روابط سالم اعضای آن، به ویژه زن و شوهر، توجه شایانی شده و شرع مقدس، حفظ و سلامت کانون خانواده و حقوق واجب و مستحب شرعی و اخلاقی اعضای آن را مورد اهتمامی جدی قرار داده است. با تأمل در این نکته می توان دریافت که برخی از تفاوتها و پاره ای الزامات که درباره زنان تشریح شده، نه تنها امری طبیعی و هماهنگ با نظام حقوقی، اخلاقی و ارزشی اسلام بوده، بلکه نشانه ای دیگر از اهتمام ویژه شرع برای جایگاه محوری و بی بدیل خانواده است. در کلام خداوند، اساس این نهاد بر پایه های «مودت» و «رحمت» استوار بوده و با هدف ایجاد آرامش و سکون شکل گرفته است (روم، 21)؛ همچنان که در سنت اسلامی، خانه داری (حمیری قمی، 52؛ ابن اثیر جزری، 398/5 - 1396 سیوطی، 153/2؛ ر.ک: مطهری، 19 / 538 - 540)، بارداری، شیردهی (بقره، 233؛ جصاص، 104/2 - 105؛ طبرسی، مجمع البیان، 113/2؛ جوادی آملی، 179 - 180) و شوهرداری خوب (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 439/3؛ طبرسی، مکارم الاخلاق، 215) دارای ارزشی قطعی است که به زبانهای مختلف تبیین شده و بانوان به شکل عام یا خاص به آن فراخوانده شده اند؛ چنان که حتی پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله نیک رفتاری در همسر داری را جایگزینی ارزشمند برای جهاد زنان دانسته است (ابن شعبه حرانی، 60، 110؛ اصفهانی، 652/2؛ متقی هندی، 16 / 141). طبعاً سایر بخشهای شریعت نمی تواند به گونه ای پایه ریزی و تشریح شود که بنیاد خانواده را متزلزل و مناسبات درونی آن را دستخوش تداخل مسئولیتهای مختلف بیرونی و درونی سازد. از این رو الزام زن به حضور مستمر در نمازهای جمعه و عید؛ همچنین تشویق به حضور در نمازهای جماعت و مساجد به رغم خواست همسر و نیاز فرزندان به او و واگذاری اموری چون اعتکاف، نذر،

عهد و عبادت‌های مستحبی دیگر، به خواست مطلق زن، چیزی نیست که پیامدهای ناگوار آن از نگاه خردمندان و از منظر حکمت پنهان باشد. در راستای همین رویکرد شریعت، امام رضا علیه السلام در بیان علت‌های برداشته شدن تکلیف به قضای نماز - به خلاف روزه - درباره زنان حائض، روزه را مانع انجام وظایف زن نسبت به خود و همسرش و نیز اصلاح امور خانه نمی داند، ولی نماز، او را از این امور باز می دارد؛ چون نماز در شبانه روز چند بار برگزار می شود، و زن توان انجام آن را ندارد (صدوق، عیون اخبار الرضا علیه السلام، 133/1 - 124؛ مجلسی، بحار الانوار، 106/78).

3. حفظ عفت جامعه

نکته دیگری که مورد توجه بسیاری از اندیشمندان قرار گرفته، این است که شرع بر سلامت محیط، مناسبات اجتماعی و روابط زن و مرد تأکید نموده و پرهیز از هر حرکت مفسده انگیز را لازم می داند. دین اسلام تنها به صدور احکامی الزام آور مانند وجوب رعایت حجاب، حرمت نگاه و زنا، در کنار دیگر احکام شرعی اقدام نکرده است؛ بلکه به حفظ حرمت و کرامت زنان و عفت جامعه به عنوان احکامی حاکم بر مسائل و احکام دیگر خود نگریسته و زمینه هرچه عملی تر شدن آن را فراهم ساخته است. از این رو در آن دسته از احکام و عباداتی که عملاً شخص را در ارتباط با دیگران قرار می دهند، طبیعی است که نه تنها به عنوان یک خواست شرعی، زن باید به حفظ کرامت و عفت اهتمام ورزد، بلکه شارع نیز سطح توقع و خواست خود در تکالیف را کاهش داده و گاه حتی به خلاف آن، تشویق یا جایگزینی را برای آن معرفی نموده است تا زمینه کمتری برای حضور عمومی و در معرض قرار گرفتن زنان به وجود آید. از این نظر تفاوتی نیست که حضور زنان در بیرون از خانه برای انجام وظیفه ای شرعی، چون صلّه رحم و برآوردن نیازهای روزمره زندگی باشد یا برای شرکت

در نمازهای جمعه و جماعت. البته نه شریعت اسلامی منحصر به حکم حجاب و نگاه و مسائل پیرامونی آنهاست و نه سلامت و آرامش اخلاقی محیط و جامعه، تنها در گرو رفتار دختران و زنان است و نه باید زمینه ها و مرزهای مراقبت و «پرهیز» را تنها در زنان و دختران جستجو نمود. از این رو اگر سهم و مسئولیت مردان و پسران در حفظ سلامت اخلاقی و هنجارهای اجتماعی بیشتر از زنان نباشد، کمتر نیست. شارع مقدس در برابر حفظ مصالح برخی از عبادت‌های جمعی از یک سو، و رعایت شؤون زنانگی از سوی دیگر، در عین ممنوع نبودن حضور زنان در مواردی چون نماز جمعه، دست کم جز سالخوردگان را تشویق به خواندن نماز در خانه نموده به آنان اطمینان داده است که از ثواب بیشتری برخوردار خواهند شد؛ با این همه، به گفته برخی از فقیهان چنانچه به هر دلیل - خواسته یا ناخواسته - در محل نماز جمعه حاضر شوند، واجب است که در آن شرکت نموده و حق بازگشت نخواهند داشت (نجفی، 11 / 273).

4. آسان‌گیری و سبک‌سازی مسئولیت

مجموع شرایطی که بانوان از نظر جسمی، خانوادگی، اجتماعی و روحی دارند و نیز، مسئولیتهای خاص آنان، زمینه آسان شدن برخی از تکالیف شرعی را برای آنان فراهم ساخته است؛ برای مثال، واجب نبودن نماز جمعه برای بانوان (ابن ابی شیبه کوفی، 18/2؛ بیهقی، 3/184؛ حر عاملی، 34/5 - 35)، که در استدلال بعضی از فقیهان نیز به آن اشاره شده (علامه حلی، تذکره الفقهاء، 86/4)، می‌تواند ناظر به همین نکته باشد. در احکام حج نیز، وقوف اضطراری پیش از موعد، حرکت شبانه به سوی منا، رمی در شب و پیش انداختن بخشی از اعمال به خاطر گرفتار نشدن به محدودیتهای قاعدگی، نمونه‌های دیگری از این مورد است.

برای زن، زیبایی یک سرمایه، و گرایش به زیبایی یک واقعیت است. شریعت اسلامی به رغم اینکه سرمایه های اصلی و ماندگار آدمی را کمالات اکتسابی و معنوی می داند، اما هم زیبایی را در زنان به رسمیت شناخته و هم به حس زیبایی گرایی و زینت طلبی آنان توجه و در مواردی بدان اهتمام داشته است. برخی از تفاوتها، در پیوند با اعمال عبادی و... ناشی از توجه و اهتمام به همین امر است. از این رو پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به رغم تأکید به گرفتن ناخنها و اینکه کوتاهی مردم در انجام این وظیفه باعث جلوگیری از قطع وحی خواهد شد، به زنان فرمودند: مقداری از ناخن های خود را نگه دارند؛ چرا که برای آنان زیباتر است طبرسی، مکارم الاخلاق، 66؛ مجلسی، بحار الانوار، 123/73). همچنین در شریعت اسلامی به رغم اینکه پوشش ابریشم و استفاده از طلا- برای مردان حرام است، زنان مجاز به استفاده از آن هستند. افزون بر این، فقیهان یک ملاک در محاسبه مهرالمثل را زیبایی زن شمرده اند (نجفی، 174/43) و یا آنکه حکم به قصاص یا دیه موی سر را در مردان، به موردی محدود دانسته اند که دیگر امکان رویش موی سر نباشد؛ ولی درباره زنان، حتی اگر ریشه های مو از میان نرفته و امکان رویش دوباره هم داشته باشد، آن را مورد دیه دانسته و مقدار آن برابر با مهر المثل وی خواهد بود (محقق حلی، شرائع الاسلام، 1030/4؛ نجفی، 174/43؛ امام خمینی قدس سره، تحریر الوسیله، 570/2). با این توضیح، می توان به چرایی تفاوت زن و مرد در برخی از تکالیف عبادی پی برد؛ مانند حج، که زنان نه تنها موظف به تراشیدن سر نبوده و تنها باید کمی از ناخن با موی خود را کوتاه کنند، بلکه تراشیدن موی سر بر زنان حرام است (بحرانی، 17 / 226 - 227؛ طباطبائی، ریاض المسائل، 500/6؛ ر.ک: نجفی، 19 / 236 - 238).

با بررسی مجموعه احکام و آداب شرعی، می توان به موارد دیگری نیز اشاره نمود. هرچند تفاوت‌های یادشده به طور کامل بر همه موارد منطبق نیستند، و یا دست کم شناخت قطعی از آن در دست نیست، ولی با بررسی تفاوتها در انواع عبادت‌های مالی و بدنی می توان به درک بهتری از فلسفه تفاوتها و کارکردهای آن دست یافت.

عبادت‌های جسمی

اشاره

عبادت‌های جسمی گسترده ترین بخش امور عبادی بوده و شامل عبادت‌های اصلی مانند نماز، روزه، حج و مواردی هستند که مقدمه عبادات دیگر مانند غسل، وضو و تیمم به شمار می آیند. بیشترین تفاوتها میان زن و مرد، در این گونه از عبادتها وجود دارد.

1. طهارت‌های سه گانه (وضو، غسل و تیمم)

بسیاری از احکام اصلی و فرعی طهارت‌های سه گانه، مشترک بوده و بانوان، تنها در بخشی از آنها، احکام خاص خود را نیز دارند:

همه فقیهان در بیان موجبات و نواقض وضو، افزون بر علل مشترک، سه خون حیض، نفاس و استحاضه را نیز موجب نقض وضو دانسته اند که این یک عامل طبیعی است (طوسی، المبسوط، 26/1). در اجزا و شرایط درستی وضو و احکام واجب آن، جز در برخی از احکام مستحبی، تفاوتی میان زن و مرد وجود ندارد؛ برای مثال، بر اساس روایتی از امام رضا علیه السلام، زن باید در شستن دست از جلوی آن شروع کند و مرد از پشت آن (کلینی، 29/3). روایت مزبور هرچند این حکم را با تعبیر «فَرَضَ» بیان کرده، ولی تقریباً همه فقیهان پذیرفته اند که منظور از آن استحباب است (محقق حلی، المعتمد، 167/1؛ علامه حلی، نه‌ایة الاحکام، 57/1). به لحاظ آثار و احکام وضو نیز، تفاوتی میان زن و مرد وجود ندارد؛ جز اینکه گفته اند وضویی

که زن برای انجام پاره ای مستحبات در حال حیض می گیرد مایه طهارت نیست و پس از پایان دوره حیض افزون بر غسل، وضو نیز واجب است (مفید، المقنعه، 55؛ طوسی، النهایه، 27 - 28). در آنچه باعث وجوب غسل می شود نیز، زن و مرد یکسان هستند؛ جز مواردی که از ویژگیهای خاص یکی از آن دو باشد؛ مانند غسلهای نفاس، حیض و استحاضه. همچنین در بیشتر غسلهای مستحب، زن و مرد یکسان هستند؛ جز در مورد استحباب غسل زنی که خود را برای غریبه ای خوشبو کرده (کلینی، 507/5؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، 440/3؛ نراقی، 344/3؛ طباطبائی یزدی، 158/2)؛ و استحباب غسل جمعه که در هنگام سفر از زنان برداشته شده است (علامه حلی، مختلف الشیعه، 318/1). افزون بر این، اجزا و شرایط غسل، چه ترتیبی و چه ارتعاسی در زن و مرد یکسان است. همچنان که غسلهای مشترک، چه واجب و چه مستحب، آثار و احکام یکسانی برای زن و مرد داشته و هیچ تفاوتی میان آنان مشاهده نمی شود؛ ولی غسلهای واجب ویژه بانوان، آثار و احکام خاص خود را دارند (حکیم، 343/3؛ امام خمینی قدس سره، متن تحریر الوسیله، 54/1). تمام آنچه در وضو و غسل گفته شد، درباره موجبات تیمم نیز جاری است و در آثار و احکام نیز، تفاوتی به لحاظ جنس زن و مرد در آن مشاهده نمی شود.

2. نماز

اشاره

در فقه اسلامی، ویژگیها و تفاوتهای نماز زن و مرد، هم از جهت اصل تکلیف، و هم چگونگی برگزاری آن، مورد بحث قرار گرفته است. اصل خطاب و دلیل اولیه در سایر نمازهای واجب، به طور یکسان ناظر به زن و مرد است؛ هر چند زنان، هنگام حیض یا نفاس، تکلیفی به نماز ندارند، و به انجام آن نیز، مجاز نیستند (ابن ادریس حلی، 144/1؛ حکیم، 306/3). البته در نماز قضای میت بیشتر فقیهان آن را همچون روزه قضا، تکلیفی به عهده پسر بزرگ تر دانسته اند (ر.ک: طباطبائی یزدی، 99/3 - 102).

درباره نماز میت، نزد فقیهان شیعه و اهل سنت تردیدی نیست که برگزاری آن توسط زنان درست بود و چنانچه مردی حضور نداشته باشد، خواندن نماز از سوی آنان کافی خواهد بود (ابن ادریس حلی، 358/1؛ نوری، المجموع، 213/5). اما با حضور مردان، به تصریح برخی از فقیهان و برداشتی که می توان از ظاهر برخی عبارتها داشت، نمی توان به نماز زنان بسنده کرد (نووی، المجموع، 213/5). هر چند شیخ مفید به طور مطلق در احکام النساء (28) معتقد است که نماز بر جنازه، مانند نماز استسقا، بر مردان فرض است، نه زنان؛ ولی به قرینه کاربرد واژه «فرض» درباره نماز استسقا، و نیز آنچه وی در المقنعه (232) گفته، نباید مقصود او را الزام و وجوب دانست؛ شاید بحث وی به مسئله اولویت در انجام اعمال واجب مربوط به میت، ناظر باشد. همچنین به نظر می رسد سخن ابن ادریس حلی (358/1) و علامه حلی (تذکر الفقهاء، 45/2) که معتقدند چنانچه تنها زنان همراه جنازه بودند، نماز میت را به جماعت بخوانند؛ در برابر دیدگاه شافعی است که معتقد بود برگزاری نماز میت به جماعت، توسط بانوان نادرست بوده و باید به صورت فرادا خوانده شود (رافعی، 190/5؛ نوری، روضة الطالبین، 644/1). این بدان معنا نیست که به نظر ابن ادریس حلی و علامه حلی برگزاری نماز از سوی زنان و کافی بودن آن، به حضور نداشتن مردان مشروط باشد.

هیچ یک از نمازهای مستحب نیز، به رغم تنوع و فراوانی، اختصاصی به مردان ندارند.

یکی دیگر از مسائل مهم، نمازهایی هستند که اصل وجوب و مشروعیت آنها به جماعت بوده و یا برگزاری جمعی آن مستحب است، این گونه از نمازها به لحاظ شمول تکلیف و خطاب نسبت به زنان و امکان انجام آنها بدون حضور

مردان، و حفظ شئون و آسیبهای احتمالی ناشی از حضور زنان در مجامع عمومی، مورد بحث قرار گرفته اند. مسئله اخیر در فقه اسلامی از اهمیت زیادی برخوردار است؛ به گونه ای که بر اثر آن، گاه مشروعیت و یا لاقبل رجحان حضور زنان در این عبادتهای جمعی مورد تردید جدی، و گاه انکار، قرار گرفته است؛ هر چند در این باره میان شیعه و اهل سنت نگاه یکسانی وجود ندارد.

نماز جمعه

آیه و جوب نماز جمعه که با عبارت «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» (جمعه، 9) آغاز شده، هر چند همانند دیگر خطابه‌های عام قرآنی، شامل زنان و مردان، می شود، ولی با استناد به دلایلی دیگر تخصیص خورده است. از میان فقیهان اهل سنت، پیروان مذهب حنفی با این ادعا که جماعت درباره زنان تشریح نشده است، برگزاری نماز ظهر به جای جمعه را در خانه برای همه زنان، بافضیلت تر دانسته اند (سرخسی، 2/ 22؛ ر.ک: جزیری، 516/1). دیگر فقیهان اهل سنت نیز بر این مبنای فقهی که هر چه راهی به سوی گناه بگشاید، حرام است (سدّ ذرایع)؛ در این باره به تفصیلهایی رو آورده اند: پیروان مذهب مالکی بر این باورند که زن سالخورده اگر به گونه ای باشد که توجه مردان به وی جلب شود، حضورش در نماز جمعه مکروه خواهد بود؛ و چنانچه جوان بوده و بیم شیفتگی و انحراف دیگران را در راه مسجد در پی داشته باشد، حضور در نماز بر وی حرام است (ابو البرکات، 386/1؛ جزیری، 521/1). به باور پیروان مذهب شافعی، حضور در جماعت مطلقاً برای زنانی که در معرض ازدواج قرار دارند مکروه است؛ ولی حضور سالخوردهگان، بدون آرایش، در نماز جمعه کراهتی ندارد. جواز حضور برای هر دو گروه مشروط به دو نکته است: اجازه ولی، و اینکه احتمال فریفتگی دیگران وجود نداشته باشد؛ در غیر این صورت، حضور در جماعت حرام خواهد

بود (نووی، المجموع، 9/5؛ جزیری، 521/1). از سوی دیگر، پیروان مذهب حنبلی، تنها حضور زنان زیبا را در نماز جمعه مکروه می دانند (ابن قدامه، 232/2؛ جزیری، 406/1). فقیهان شیعه (علامه حلی، تذکره الفقهاء، 86/4) با توجه به روایاتی خاص، همچون روایت حفص بن غیاث (حر عاملی، 34/5) معتقدند که زنان الزامی به حضور در نماز جمعه نداشته و مرد بودن یکی از شرایط و جوب آن، چه در دوره حضور امام علیه السلام و چه در عصر غیبت است؛ هرچند از نظر گروهی از فقیهان، در صورت حضور زن در محل برگزاری نماز، شرکت در نماز جمعه واجب می شود (ر.ک: نجفی، 273/11). برای وجوب ابتدایی نداشتن نماز جمعه بر زن، گذشته از روایات یادشده، گاه به شواهدی اعتباری نیز استناد شده که دارای عمومیت چندانی به لحاظ افراد و شرایط زمانی نیستند؛ برای مثال، گفته می شود چون شرط نماز جمعه گردهمایی است، این کار برای زنان مایه دشواری بوده و زمینه فریفتگی و انحراف خود یا دیگران را فراهم خواهد نمود (علامه حلی، تذکر الفقهاء، 86/4)؛ یا اینکه زنان، تمایلی به حضور در مجامع مردانه ندارند (علامه حلی، منتهی المطلب، 321/1).

گروهی از فقیهان شیعه، با توجه به چنین محذورهایی، در کنار استناد به روایات عام مربوط به ترجیح داشتن نماز در خانه برای زن (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 374/1؛ متقی هندی، 16/416؛ مجلسی، بحار الانوار، 371/80) و روایت خاص «ابی همام» (طوسی، تهذیب الاحکام، 241/3) - که درباره حضور زنان در نماز جمعه است - بر این باورند که گرچه حضور و شرکت زنان در نماز جمعه جایز است؛ اما بهتر و مستحب است که به جای آن نماز ظهر را در خانه برگزار کنند تا به ثواب بیشتری برسند (محقق حلی، المعتمد، 293/2؛ عاملی، مدارک الاحکام، 54/4). گروهی

دیگر نیز حضور آنان را در نماز جمعه مکروه دانسته (علامه حلی، منتهی المطلب، 322/1؛ کرکی، 418/2)، و برخی به استناد همین کراهت، وجوب شرکت زن در نماز جمعه را پس از حضور در محل برگزاری آن انکار نموده اند (کرکی، 1385/2؛ طباطبائی، ریاض المسائل، 59/4، 62). به نظر می رسد منظور از کراهت - بر اساس مبنایی کلی که کراهت در عبادت به معنای کاهش ثواب است - در اینجا «ثواب کمتر» است که با کراهت اصطلاحی تفاوت دارد (نراقی، 115/6). برخی نیز میان زنان تفاوت گذاشته اند؛ از جمله علامه حلی که در منتهی المطلب (322/1) به تفاوت نداشتن تصریح نموده، در نهایت الاحکام (42/2) استحباب حضور زنان سالخورده را پذیرفته است. در برابر این دیدگاه می توان از سخن برخی از فقیهان دریافت که آنان نه تنها به کراهت حضور قائل نبوده، بلکه حضور زنان را مستحب نیز دانسته اند (کاشف الغطاء، 260/3)؛ برای مثال، از فقیهان معاصر، امام خمینی قدس سره، استفتائات، 272/1 شرکت بانوان در نمازهای جماعت روزانه و جمعه را مکروه ندانسته، و در بعضی از موارد، مطلوب می داند. مستند اصلی حکم به استحباب حضور زنان، بقای اصل رجحان نماز جمعه پس از رفع الزام و نیز روایات استحباب شرکت زنان در نماز عید است (حمیری قمی، 223 - 224؛ ر.ک: حر عاملی، 13375 - 135؛ مجلسی، بحار الانوار، 352/87 - 353).

نماز عید فطر و قربان

منابع فقهی و حدیثی اهل سنت حاکی است که دغدغه شرکت بانوان در نمازهای عید، در میان آنان نیز - حتی از زمان صحابه پیامبر صلی الله علیه وآله - وجود داشته و فقیهان اهل سنت در این باره نگاه یکسانی ندارند؛ محیی الدین نووی شافعی، که معاصر محقق حلی است، نظر شافعیان را درست همسان دیدگاه محقق حلی ارائه نموده است (المجموع، 8/5). عبدالله بن قدامه حنبلی (232/2)

خروج بانوان را برای رفتن به مصلا و برگزاری نماز، جایز شمرده و از برخی دیگر نقل استحباب کرده است. او خود نیز به رغم اینکه سخن احمد بن حنبل را تنها جواز می داند و نه استحباب، دیدگاه استحباب را برمی گزیند؛ البته با این تأکید که استحباب مشروط به آن است که زنان بدون زینت، استفاده از بوی خوش و لباس شهرت بیرون آیند. شمس الدین سرخسی حنفی معتقد است که هر چند در گذشته زنان اجازه شرکت در نماز را داشتند، اما اینک، برای زنان جوان، به خاطر فتنه انگیز بودن آن، عملی ناپسند است. وی همچنین به نقل از ابوحنیفه مدعی است که خروج زنان، تنها برای افزایش سیاهی جمعیت مسلمانان است، نه شرکت در نماز! (41/2). مالکی ها (مالک بن انس، 168/1؛ حطاب رعینی، 580/2) و ابن حزم اندلسی از فقیهان پیرو مذهب ظاهری (المحلی، 87/5) نیز، برگزاری آن را برای بانوان جایز دانسته اند. دلیل عمده اهل سنت برای جایز بودن حضور زنان، روایت ام عطیه (احمد بن حنبل، 85/5؛ مسلم نیشابوری، 20/3 - 21؛ ابن حزم اندلسی، المحلی، 87/5) و سیره عملی پیامبر صلی الله علیه و آله است.

در میان شیعه، تقریباً تمام فقیهان پذیرفته اند که همچون نماز جمعه، یکی از شرایط وجوب نمازهای عید «مرد بودن» است؛ اگرچه برخی با توجه به روایت ابواسحاق ثقفی (حر عاملی، 134/5) که از نماز عید به نمازی واجب یاد کرده، و نیز به استناد عام بودن دلایلی دیگر، احتمال وجوب آن را درباره زنان مطرح کرده اند (میرزای قمی، 63/2). با توجه به دیدگاه مشهور، در دوره غیبت، می توان نماز عید را به تنهایی نیز برگزار کرد (مفید، المقنعه، 194؛ شهید ثانی، الروضة البهیة، 674/1)؛ از این رو استحباب آن، چنان که در برخی از روایات نیز آمده (ر.ک: حر عاملی، 133/5 - 135؛ مجلسی، بحار الانوار، 352/87 - 353)، نسبت به نماز جمعه، وضعیت سن

روشن تری دارد؛ همچنان که دلیلهای بیشتر و روشن تری در برگزاری آن از سوی بانوان وجود دارد. ولی وجود پیش زمینه های ذهنی در این گونه از مسائل، و روایاتی که از ظاهری یکدست برخوردار نیستند، فقیهان شیعه را به گفته ها و تفصیلهای چندی کشانده است؛ برای مثال، شیخ طوسی (المبسوط، 171/1) و در پی او، ابن ادریس حلی (320/1) بیرون رفتن زنان سالخورده را برای شرکت در نمازهای عید روا دانسته، اما خروج زنان جذاب را جایز نشمرده اند؛ به رغم این گروهی دیگر از فقیهان، همچون شهید اول (ذکری الشیعه، 4/161)، با وجود دلالت اجمالی برخی از احادیث بر جواز حضور، عمومیت این حکم به منع برای زنان جوان و دست کم ظاهر آن را نپذیرفته اند. پیش از شهید اول، محقق حلی گفته بود که نماز عید برای زنان جذاب، مستحب نیست (المعتبر، 318/2). علامه حلی نهایتاً الاحکام، 42/2، 62)، با این استدلال که بیرون رفتن زنان جوان، باعث فتنه و گرفتاری است و نیز با استناد به روایت عمار سابطی (طوسی، تهذیب الاحکام، 289/3 - 290؛ حر عاملی، 134/5) حضور زنان در نماز عید را مکروه شمرد؛ همچنان که محدث بحرانی (224/10) نیز، این دیدگاه را به مشهور فقیهان شیعه نسبت داده است.

حضور زنان در مساجد

در برخی از منابع فقهی، بانوان به حضور نیافتن در مساجد تشویق شده اند (علامه حلی، نهایتاً الاحکام، 112/2؛ بحرانی، 224/10)؛ حال آنکه برگزاری نمازهای پنج گانه به جماعت و نیز در مساجد، سخت مورد توجه شارع حکیم بوده و در فضل، ارزش و اهمیت آن، به شکلهای گوناگون سخن به میان آمده است. سیره عملی معصومان علیهم السلام و نزدیکان و یاران آنان نیز، بیانگر همین اهتمام شرع و جایگاه رفیع مسجد و جماعت است. نکته اساسی در این موضوع،

عمومیت و اطلاق آموزه ها و تأکیدات فراوانی است که درباره اهمیت مساجد و ارزش حضور در آنها، و نیز، ثواب برگزاری نماز در آنجا وارد شده است. در تمام این موارد، همانند دیگر خطابه‌های عام دینی، زن و مرد به طور یکسان مورد خطاب قرار گرفته و مسجد، محل عبادت همه مسلمانان معرفی شده است (ر.ک: حر عاملی، 477/3 - 557). با این حال، روایاتی اندک مبنی بر مطلوب نبودن حضور گروهی خاص و تشویق آنان به حضور نیافتن وجود دارد (حر عاملی، 134/5)، ولی در اینکه بتوان آن عمومها و اطلاقیهای فراوان را با این روایات اندک تخصیص زده و استحباب نمازهای جماعت و فرادا در مسجد را ویژه مردان دانست، جای تأمل بسیار است؛ به ویژه آنکه از سخن همه فقیهانی که به فضیلت بیشتر نماز زن در خانه معتقد هستند نیز، می توان دریافت که آنان عمومیت و اطلاق ادله استحباب حضور در مساجد را پذیرفته اند. همچنان که برخی فقیهان نیز، به این نکته تصریح کرده اند (طباطبائی، ریاض المسائل، 269/3). در مقابل، اگرچه محقق اردبیلی (159/2) اختصاص فضیلت به مردان را امری مشهور میان فقیهان شمرده و محقق سبزواری (246/2) فضیلت بیشتر نماز در خانه را برای زن به اکثر اصحاب نسبت داده است، ولی به نظر می رسد که این ادعا پذیرفتنی نیست؛ زیرا بسیاری از فقیهان، همچون شیخ مفید، شیخ طوسی، محقق حلی، علامه حلی و محقق بحرانی با آنکه به مسائلی جزئی تر پرداخته اند، اساساً این موضوع را مطرح نکرده اند، تا بتوان از صراحت سخن آنان به دیدگاهشان پی برد. گزافه نیست که اطلاق فتاوی آنان در مسائلی چون استحباب برگزاری نماز واجب در مسجد را می توان شاهدهی بر عدم پذیرش برتری خانه برای نماز زنان و دست کم کراهت نداشتن حضور در مسجد برای آنان دانست.

از این رو صاحب جواهر (نجفی، 14/150) اختصاص فضیلت به مردان را تنها سخن چند تن از فقیهان دانسته، که به باور وی، امکان حمل سخنان آنان بر داشتن فضیلتی بیشتر نیز وجود دارد. حتی صاحب ریاض المسائل مدعی است که از فقیهان شیعه، جز تعدادی اندک، کسی را که به فضیلت بیشتر نماز زن در خانه فتوا داده باشد، نیافته است (طباطبائی، 3/269). بنابراین، حتی اگر این ادعا در این اندازه پذیرفته نباشد، اینکه عموم یا بیشتر فقیهان، فضیلت خانه را بر مسجد برای زنان، بیشتر دانسته اند، نیز پذیرفتنی نیست.

چنان که گذشت، از سخنان فقیهان شیعه که - نماز زن در خانه را برتر دانسته اند می توان دریافت که اصل مطلوب بودن پوشیدگی زنان، دوری از تبرّج و در معرض دید قرار گرفتن آنان، در کنار برخی از روایات، انگیزه این گروه از فقیهان، برای صدور فتوای مزبور بوده است. از این رو حکم یادشده با توجه به تفاوت موارد خروج از خانه و شرکت در مسجد، به لحاظ احتمال مزبور و امکان دید نامحرمان متفاوت است.

در میان فقیهان اهل سنت نیز، نگاه یکسانی درباره حضور بانوان در مسجد و شرکت در نماز جماعت وجود ندارد؛ برای مثال، عبدالله بن قدامه حنبلی (2/35 - 36) ابتدا، به استناد اینکه زنان با پیامبر صلی الله علیه و آله نماز می گزاردند، حضور آنان در جماعت مردان را جایز دانسته اما در ادامه، نماز زنان در خانه را بهتر و افضل می داند. ابوبکر کاشانی، نیز برگزاری نماز جماعت زنان را از نظر حنفیان مکروه شمرده و روایاتی را که درباره برگزاری آن توسط زنان وارد شده، به اوایل عصر پیامبر صلی الله علیه و آله مربوط می داند که بعداً نسخ شده است. وی همچنین بیرون رفتن بانوان جوان برای شرکت در نمازهای جماعت را به دلیل نهی خلیفه دوم و مفسده انگیز

بودن این کار جایز نمی‌داند؛ وی انجام این کار را برای زنان سالمند هر چند جایز شمرده است؛ ولی بر اساس روایتی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نماز در خانه را برای آنان دارای فضیلتی بیشتر می‌داند (157/1، 275). مالکیان نیز معتقد به مکروه بودن خروج زنان برای شرکت در مساجد هستند. همچنین گفته شده است که همه، برتری داشتن خانه بر مسجد را پذیرفته‌اند؛ جز در مورد زنی که پا به سن گذاشته و کسی چشم زناشویی به وی ندارد (ر.ک: حطاب رعینی، 449/2 - 451). شافعیان در مجموع، محدودیت کمتری قائل شده‌اند؛ زیرا نماز جماعت را برای زنان مستحب میدانند؛ اگرچه از نگاه آنان شرکت زنان جوان در مسجد برای حضور در جماعت مردان مکروه است (نوی، روضة الطالبین، 444/1 - 445). ابن حزم اندلسی در این مسئله با نگاهی کاملاً انتقادی در برابر کسانی که شرکت بانوان در مسجد و جماعت را نادرست دانسته و معتقد به نماز در خانه هستند، ایستاده است (المحلی، 88/5).

امامت زن در نماز جماعت

در اصل مشروع بودن و استحباب شرکت در نماز جماعت برای زنان تردیدی نیست. علامه حلی (تذکره الفقهاء، 236/4) استحباب جماعت را برای آنان - حتی اگر هیچ مردی همراهشان نباشد - دیدگاه تمامی اندیشمندان شیعه و بیشتر فقیهان اهل سنت دانسته است. در میان مذاهب چهارگانه اهل سنت، مالکیها امامت زن را حتی برای زنان جایز نمی‌دانند (جزیری، 547/1). البته در بین فقیهان اهل سنت (سرخسی، 180/1؛ نوری، المجموع، 254/4 - 255) و شیعه عاملی، مدارک الاحکام، 351/4؛ نجفی، 296/11) اتفاق نظر است که زنان در هیچ نمازی نمی‌توانند امام جماعت مردان شوند. تنها برخی از اهل سنت در نماز «تراویح» - که اصل آن بدعتی آشکار است - به آن را جایز دانسته‌اند (ر.ک: عاملی، مفتاح الکرامه، 300/8 - 1301 9/10 - 10).

در این باره پوشش تمام بدن، حتی موی سر بر زنان لازم است (محقق حلی، شرائع الاسلام، 1/ 55؛ امام خمینی قدس سره، تحریرالوسیله، 1/ 142)؛ البته نقاب زدن زنان و پوشاندن صورت برای زنان، مکروه بوده و اگر چنین کارهایی مانع قرائت در نماز شود، ممنوع است (محقق حلی، شرائع الاسلام، 1/ 56). از سوی دیگر، زن می تواند در هنگام نماز، لباس ابریشمی به تن کند؛ ولی مرد جز در جنگ، یا شرایط ضروری، مجاز به پوشیدن لباس ابریشمی خالص نیست (محقق حلی، شرائع الاسلام، 1/ 54؛ خوئی، منهاج الصالحین، 1/ 139). استفاده از طلا- نیز برای مردان حرام است و چنانچه در نماز و به عمد باشد، باعث بطلان آن خواهد شد (خوئی، منهاج الصالحین، 1/ 139)، ولی استفاده از طلا برای زنان نه تنها اشکالی نداشته، بلکه نماز گزاردن آنان بدون زینت کراهت دارد (حرعاملی، 3/ 335؛ میرزای قمی، 2/ 360؛ نراقی، 4/ 398). البته برابر دیدگاه مشهور، استفاده زن از خلخالی که باعث ایجاد صدا می شود مکروه است (کلینی، 3/ 404؛ محقق حلی، شرائع الاسلام، 1/ 56؛ حر عاملی، 3/ 1338؛ نجفی، 8/ 269). همچنین زنان و مردان در بقیه احکام لباس یکسان هستند.

مکان نماز زن

حکم ویژه ای در مورد مکان نماز برای زنان بیان نشده است؛ جز آنچه که به تقدم، تأخر و فاصله میان زن و مرد در هنگام نماز ارتباط دارد که به خاطر تفاوت های روایات، آرای فقیهان در این باره متفاوت است: از نظر مشهور فقیهان پیشین، مرد نمی تواند بدون حائل یا فاصله شدن دست کم ده ذراع، در کنار زن یا پشت سر وی، هم زمان با او به نماز ایستد (بحرانی، 11/ 196؛ طباطبائی، ریاض المسائل، 4/ 377 - 378)؛ تفاوتی هم نمی کند که زن به او اقتدا کرده باشد یا نکرده باشد؛ محرم باشند یا بیگانه. البته چنانچه حائلی میان آنها باشد - هر چند مانع دیدن نشود - و یا زن به گونه ای پشت سر مرد قرار گیرد که سجده گاه او

برابر پاهای مرد باشد، در این صورت نماز آنان اشکالی نخواهد داشت. اگر در جایی ایجاد فاصله ممکن نبود، نخست باید مرد و سپس زن نماز بگذارند؛ مگر اینکه خواندن نماز در تنگی وقت صورت گیرد (شهید اول، ذکری الشیعه، 83/3). ولی محمدتقی مجلسی (لوامع صاحبقرانی، 315/3) به قرینه روایت صحیح دیگر، جلو ایستادن مرد را مستحب دانسته است؛ به عقیده مشهور فقیهان متأخر (ر.ک: بحرانی، 197/11؛ طباطبائی یزدی، 385/2 - 386؛ امام خمینی قدس سره، تحریر الوسیله، 148/1) نیز، تقدم زنان مکروه است.

باید توجه داشت که تمام این احکام، مربوط به مکانهایی غیر از مکه است؛ زیرا طبق برخی از روایات (صدوق، علل الشرایع، 397/2 - 398؛ مجلسی، بحار الانوار، 334/80)، چون مردان و زنان در مکه ازدحام می کنند، نماز گزاردن زن در اطراف مرد اشکالی ندارد.

3. روزه

قرآن کریم در تمام مواردی که درباره تکلیف روزه - چه روزه ماه رمضان و چه روزه کفاره - سخن گفته، مردان و زنان مسلمان را به طور یکسان مورد خطاب قرار داده است (بقره، 183، 196، نساء، 92؛ مائده، 89)؛ در جایی هم که از روزه داری به عنوان اوصاف نیکان یاد می کند، از مردان و زنان به طور یکسان نام برده است (احزاب، 35). در روایات و متون فقهی نیز هیچ موردی را نمی توان یافت که روزه های ویژه زنان یا مردان باشد؛ جز قضای روز پدر و مادر که مانند قضای نماز آن دو، بر عهده پسر بزرگ تر است (امام خمینی قدس سره، تحریر الوسیله، 300/1؛ اراکی، 252).

البته تفاوت های اندکی تنها در شرایط و فروع روزه داری وجود دارد.

درباره شرایط درستی روزه، مبطلات، مکروهات و آداب آن، تفاوت فاحشی میان زن و مرد وجود ندارد؛ جز در مورد قاعدگی و نشستن زن روزه دار تا نیمه بدن در آب، که در روایت موثق حنّان بن سُدیر مورد نهی قرار گرفته (کلینی، 106/4)؛

حرعاملی، 23/7) و کسانی چون ابن براج طرابلسی (192/1) و ابن زهره حلبی (138) و ابوالصلاح حلبی (183) آن را جزو مبطلات ویژه بانوان دانسته و شیخ مفید آن را به ایستادن زن در آب نیز تسری داده است (احکام النساء، 30)؛ برخی از فقیهان نیز، پرداخت کفاره را در این باره واجب دانسته اند (ابن براج طرابلسی، 192/1؛ ابن زهره حلبی، 138)؛ هرچند دیدگاه مزبور مورد پذیرش فقیهان دیگر قرار نگرفته و روایت یادشده را دلیلی بر کراهت دانسته اند (محقق حلی، المعتمر، 667/2؛ نجفی، 16 / 323 - 324). بدین ترتیب تنها مورد تفاوت در این بخش، این است که حیض و نفاس در شروع و استمرار، مانع از نماز و روزه بوده (ر.ک: طباطبائی یزدی، 602/1، 604، 649) و پایان آن، در حالی که بدون غسل، طلوع فجر فرارسد، همچون جنابت موجب بطلان روزه خواهد بود.

بنابراین میان روزه و قاعدگی منافات بوده و از این نظر وضعیتی دشوارتر از جنابت دارد (نجفی، 16 / 245). اما استحاضه مانع وجوب روزه نبوده و در حکم طهارت است؛ ولی چنانچه در آن، به شرایط صحت روزه عمل نشود، برخی آن را نیز، همچون حیض، مانع روزه دانسته اند (طباطبائی یزدی، 3 / 613 - 614؛ امام خمینی قدس سره، تحریر الوسیله، 1 / 282 - 283).

در حرمت روزه خواری در اسلام تفاوتی میان زن و مرد، یا زن و شوهر نیست. نادیده گرفتن محدودیتی که در آمیزش وجود دارد، مایه گناه و باعث واجب شدن قضا، کفاره و تعزیر شخص مقصر خواهد بود. تنها تفاوت مطرح شده این است که چنانچه آمیزش با اجبار و اکراه شوهر همراه باشد، همه فقیهان شیعه بر اساس روایتی از مفضل بن عمر معتقدند که مرد باید افزون بر کفاره و تعزیر، عهده دار کفاره و تعزیر همسرش نیز بشود (ر.ک: نجفی، 16 / 308 - 310؛ طباطبائی یزدی، 3 / 599)؛ ولی اگر اکراه از سوی زن باشد، تنها مسئولیت کفاره و تعزیر

درباره روزه خودش را داشته و مسئولیتی درباره روزه شوهر نخواهد داشت طباطبائی یزدی، 3/600).

روزه داری زن در مواردی اندک، با مسئولیتهای او در برابر فرزند و همسر تعارض خواهد داشت؛ زنان بارداری که روزه داری آنان برای خود یا جنین زیان بار بوده و نیز زنان شیرده که روزه داری آنان باعث کاهش شیر و آسیب به خود و نوزاد می شود، در شمار افراد معذور بوده و روزه بر آنان واجب نیست؛ هر چند که باید پس از رفع عذر، قضای آن را به جا آورند (طوسی، المبسوط، 1/285). تعارض روزه داری زن با حق شوهر در جایی است که زن بخواهد با نذر، عهد و یا سوگند، روزه ای را که در اصل بر او واجب نیست، بر خود واجب کند. مسئله دیگر، جواز روزه استحبابی بدون اجازه شوهر است که از دیدگاه مشهور فقیهان شیعه و اهل سنت جایز نیست (محقق حلی، المعتمد، 2/712؛ نراقی، 10/504؛ نجفی، 17/130)؛ گرچه برخی از صاحب نظران مانند سید مرتضی (رسائل، 3/59)، ابن حمزه طوسی (147) و سلالر دیلمی (94) چنین منعی را نمی پذیرند و برخی دیگر، همچون شهید اول (اللمعة الدمشقیه، 50 - 51) و صاحب ریاض المسائل (طباطبائی، 5/468) میان نهی شوهر و عدم آن تفاوت گذاشته، تنها در فرض نخست، روز زن را نادرست دانسته اند.

فقیهان معاصر شیعه، میان تعارض داشتن و نداشتن با حق شوهر تفصیل قائل شده اند؛ هر چند به رغم آن، برای رعایت احتیاط گفته اند که زن بدون اجازه نباید روزه گرفته و نیز، در صورت نهی شوهر - حتی اگر روزه زن تراحمی با حق وی نداشته باشد - نباید جانب احتیاط را نادیده گرفت (طباطبائی یزدی، 3/663 امام خمینی قدس سره، تحریر الوسیله، 1/304).

اشاره

تکلیف به حج - چه واجب و چه مستحب - به طور یکسان برای زنان و مردان تشریح شده و قرآن کریم (آل عمران، 97)، از مخاطبان آن با تعبیر «التاس» یاد کرده است. در آثار فقهی نیز، یکسانی اجزا و شرایط برگزاری حج زن و مرد، به صورت یک قاعده و به عنوان اصل اولی بیان گردیده (ابن ادریس حلی، 621/1 طباطبائی، ریاض المسائل، 30/6) و موارد اختصاصی و متفاوت هر یک، به عنوان استثنا ارائه شده است. برخی از فقیهان، افزون بر مسائل عمومی و مشترک حج، فصل خاصی را نیز به حج بانوان اختصاص داده اند و در آن، ضمن تأکید بر برخی از مشترکات، از جمله اصل وجوب حج، به پاره ای از احکام اختصاصی آنان پرداخته اند (طوسی، المبسوط، 330/1؛ ابن ادریس حلی، 621/1). بیشترین احکام اختصاصی، به حق شوهر و نفقه، عفت و حجاب، قاعدگی، محرّماتِ حال احرام، چگونگی انجام برخی اعمال و نیابت مربوط می شود.

اجازه شوهر

از نگاه همه فقیهان شیعه (طوسی، المبسوط، 330/1؛ علامه حلی، تذکرة الفقهاء، 86/7) و نیز گروهی از فقیهان اهل سنت (ابن قدامه، 194/3) حج واجب، مشروط به اجازه کسی، از جمله شوهر نیست. با این حال مستحب است که زن برای حج گزاردن، از وی اجازه بگیرد (علامه حلی، تذکرة الفقهاء، 87/7). همچنین حجّی که با نذر صحیح واجب شده باشد، منوط به جلب موافقت شوهر نیست (ابن ادریس حلی، 621/1؛ علامه حلی، تذکر الفقهاء، 88/7)؛ اما بی تردید، حج مستحبی، به کسب اجازه شوهر مشروط است (علامه حلی، تذکرة الفقهاء، 87/7؛ نجفی، 332/17؛ خوانساری، 291/2)؛ دلیل آن در فقه شیعه غیر از روایت موثقه اسحاق بن عمّار (طوسی، تهذیب الاحکام، 400/5؛ حرعاملی، 110/8)، این است که حق شوهر واجب بوده و زن نمی تواند با کاری غیر واجب این حق را نادیده انگارد (ر.ک: علامه حلی، تذکرة الفقهاء، 87/7). منظور از «حق»

از نگاه صاحب جواهر (نجفی، 17 / 333 - 334)، بهره مندی جنسی است که با پیوند زناشویی به وجود می آید. برخورداری از این حق نیز، تنها به جایی محدود نمی شود که عملاً این حق شوهر فوت شود؛ بلکه حتی چنانچه به هر دلیل، امکان بهره مندی عملی شوهر از این حق به خاطر بیماری، مُحْرِم بودن یا در سفر بودن و ... وجود نداشته باشد، باز می تواند مانع رفتن زن به حج استجابی شود.

امنیت در راه حج

حجاب و امنیت زنان و مسائل پیرامونی آن، محور بحث در چند حکم اختصاصی بانوان قرار گرفته که از جمله آنها مسافرت زن و لزوم همراهی فردی مُحْرِم با اوست. از نظر فقیهان شیعه، شرایط وجوب حج برای زن و مرد یکسان است (علامه حلی، منتهی المطلب، 2 / 658)؛ از جمله این شرایط، وجود دو عنصر امنیت و اطمینان را باید نام برد. بنابراین چنانچه زن به خاطر ترس از جان یا تعدی به عرض خود به همراهی مُحْرِم نیازمند بوده و مُحْرِمی همراه او نباشد، در این صورت حج، واجب نخواهد بود؛ زیرا بدون همراه، دارای توان سفر حج (استطاعت) نیست (علامه حلی، تذکرة الفقهاء، 82/7 نجفی، 17 / 331). این حکم مورد پذیرش برخی از فقیهان اهل سنت، از جمله مالک (ابوالبرکات، 9/2) و شافعی (نووی، المجموع، 8 / 343) نیز، قرار گرفته است؛ اما احمد بن حنبل و ابو حنیفه، وجود مُحْرِم را شرط مستقل استطاعت شمرده اند (ابن رشد قرطبی، 1 / 259؛ ابن قدامه، 3 / 190؛ ر.ک: علامه حلی، تذکرة الفقهاء، 82/7 - 86).

پوشش صورت

به اتفاق نظر فقیهان شیعه، زن نباید در حال احرام، چهره خود را، هر چند با چیزهایی نامتعارف بپوشاند؛ همان گونه که پوشاندن سر در حال احرام بر مرد حرام است (ر.ک: بحرانی، 15 / 129 - 132؛ نجفی، 18 / 389 - 393). از نگاه علامه حلی، این حکم مورد اتفاق نظر علمای اسلام است (منتهی المطلب، 2 / 790 - 791). البته در برخی از

آثار فقهی تصریح شده است که جایز نبودن پوشش صورت، مشروط به حضور نداشتن نامحرم است، و گرنه پوشش با پارچه و مقنعه - به گونه ای که به صورت نجسبد - مجاز خواهد بود (ر.ک: خوئی، الحج، 230/4 - 232).

تلبیه

تفاوت دیگر مرد و زن مُحَرَّم، در بلند کردن صدا هنگام تلبیه (لبیک گفتن) است که بیشتر فقیهان آن را برای مردان مستحب شمرده (علامه حلی، تذکر الفقهاء، 250/7 - 251؛ فاضل هندی، 281/5؛ نجفی، 18 / 272) و برخی - هر چند اندک - آن را واجب دانسته اند (طوسی، تهذیب الاحکام، 92/5؛ همو، مصباح المتعجد، 678؛ نجفی، 18 / 272)؛ ولی همه آنان، به استناد برخی از روایات (طوسی، تهذیب الاحکام، 93/5؛ حرعاملی، 51/9)، زنان را مشمول این حکم ندانسته، حتی آهسته گفتن آن را برای آنان مستحب شمرده‌اند (علامه حلی، تذکره الفقهاء، 251/7؛ بحرانی، 15 / 64). از نگاه صاحب جواهر، تلبیه گفتن زنان متناسب با ستر است که درباره آنان یک اصل به شمار می رود (نجفی، 18 / 272).

قاعدگی

بروز قاعدگی (حیض یا نفاس)، در بیشتر اعمال حج، مانند احرام، سعی، وقوف، قربانی، تقصیر و رمی، محدودیتی را برای زن ایجاد نمی کند؛ جز در طواف و نماز آن، که مشروط به طهارت است و نیز ورود به مسجد الحرام. همین امر با توجه به محدودیت زمانی اعمال حج، باعث شده تا در صورتی که حیض یا نفاس مانع خروج از احرام عمره و احرام بستن دوباره برای حج باشد، زن بتواند حج تمتع را به حج افراد تبدیل کند. البته در جریان حج، هر کسی که دچار تنگی وقت شود - چه زن و چه مرد - از چنین حکمی برخوردار خواهد بود (علامه حلی، تذکره الفقهاء، 187/7 - 188؛ بحرانی، 14 / 327).

همچنین حج گزار باید پس از انجام اعمالِ مینا، پنج عمل طواف، نماز طواف، سعی، طواف نساء و نماز آن را به جا آورده و نمی تواند آنها را پیش از وقوف در عرفات برگزار کند؛ البته چند گروه از افراد از این حکم استثنا شده اند، از جمله آنان، زنانی هستند که نگرانند پس از مناسک مینا دچار حیض یا نفاس شوند امام خمینی قدس سره، تحریر الوسیله، 452/1).

محرمات احرام

زنان و مردان در بیشتر محرمات احرام، با یکدیگر مشترک هستند؛ البته برخی از آنها مانند سایه گیری (تظلیل) ویژه مردان است و در مجموع، زنان محدودیت کمتری دارند (نجفی، 18 / 1394). مواردی اندک نیز ویژه بانوان است؛ مانند پوشش صورت؛ و در پاره ای از موارد نیز، فقیهان با یکدیگر اختلاف نظر دارند؛ مانند جایز بودن پوشیدن لباس ابریشمی برای زنان، که بعضی آن را جایز (مفید، احکام النساء، 35؛ ابن ادریس حلی، 531/1) و برخی مکروه می دانند (علامه حلی، تذکره الفقهاء، 330/7؛ همو، مختلف الشیعه، 61/4)؛ ولی شیخ طوسی (المبسوط، 319/1؛ النهایه، 218)، ابن جنید (ر.ک: علامه حلی، مختلف الشیعه، 61/4) و شهید اول الدروس الشرعیه، 344/1) آن را برای زن مُحرم نیز ممنوع دانسته اند. مورد دیگر، پوشیدن لباس دوخته است که مشهور فقیهان آن را برای زن جایز شمرده اند (ر.ک: طوسی، المبسوط، 331/1؛ ابن ادریس حلی، 624/1)؛ اما شیخ طوسی در النهایه (217 - 218) و برخی دیگر؛ بدون تفاوتی میان زن و مرد، آن را برای همه حرام دانسته اند (ابن براج طرابلسی، 212/1؛ علامه حلی، مختلف الشیعه، 62/4).

اعمال حج و عمره

در اعمال حج، تفاوت چندانی بین زنان و مردان مشاهده نمی شود؛ مگر در پاره ای از موارد، مانند وقوف اضطراری که با توجه به دشواری حرکت از مشعر به مینا و به ویژه سختی اعمال روز عید، زنان مجازند شب عید

قربان، پیش از فجر، شبانه به سوی من حرکت نموده و حتی «رَمَى» را که یکی از اعمال روز عید است، شبانه به جا آورند (علامه حلی، تذکره الفقهاء، 205/8؛ بحرانی، 444/16؛ نجفی، 19/77 - 78). تفاوت دیگر در حلق (تراشیدن موی سر) و تقصیر (کوتاه کردن ناخن یا مقداری از مو) است؛ تراشیدن سر، حکمی ویژه مردان است و زنان، تنها باید مقداری از موی ناخن خود را کوتاه کنند (ابن براج طرابلسی، 260/1؛ علامه حلی، منتهی المطلب، 763/2؛ نجفی، 19/236 - 237). از جمله مستحبات حج، ورود به خانه خدا (کعبه) است که درباره مردان تأکید شده (سبزواری، 694/3)، ولی برای بانوان تأکیدی ندارد؛ هرچند بر اساس روایتی از امام صادق علیه السلام (حر عاملی، 378/79) برای آنان نیز دارای استحباب و فضیلت است (علامه حلی، منتهی المطلب، 882/2). نسبت به استلام حجر الاسود، نیز بر اساس برخی از روایات، تنها برای مردان، مستحب مؤکد است (ر.ک: سبزواری، 633/3).

البته در برخی از موارد در حج، تفاوت زن و مرد، تنها مورد پذیرش بعضی از فقیهان است؛ مانند طواف نساء، که اگر مرد حج گزار آن را به جا نیاورد، هرچند حج او صحیح است، زن بر او حلال نخواهد بود و در این حکم، میان فقیهان شیعه تردیدی نیست (فاضل هندی، 6/226). ولی علامه حلی (ر.ک: مختلف الشیعه، 202/4 - 203؛ 300 - 301) در تسری این حکم به زنان حج گزار، دچار تردید شده است؛ چرا که دلیلی بر حرام شدن مرد بر زن - اگر زن طواف نساء را به جا نیاورد - نیافته و یکسان دانستن آن با حکم مرد را قیاس شمرده است؛ ولی فقیهان دیگر به استناد دلایلی چون قاعده اشتراک، دلیلی برای تردید ندیده اند (کرکی، 3/258 - 259؛ فاضل هندی، 6/227؛ نجفی، 19/259).

نیابت زن

درباره نیابت زن در حج، تقریباً همه فقیهان بر این باورند که زن می تواند نیابت زن یا مردی دیگر شود (علامه حلی، تذکر الفقهاء، 7/118). تنها شیخ طوسی

در برخی از آثار خود، اصل نیابت زن و در جایی دیگر نیابت وی از مرد و گاه، تنها نیابت از مردی را که حجی نگزارده (صَرُورَة) است به آن مشروط میدانند که زن پیش تر حج گزارده باشد (الاستبصار، 2/322؛ تهذیب الاحکام، 5/414؛ المبسوط، 1/326؛ النهایه، 279 - 280). شاگرد وی، ابن براج طرابلسی (1/269) نیز شرط مزبور را درباره نیابت زن از دیگران، در همه موارد لازم دانسته است؛ ولی ابن ادریس حلی (ر.ک: 1/630 - 632) دیدگاه شیخ طوسی را در این باره تخصیص عموم روایات، با خبر واحد دانسته است که با توجه به مبنایی که خود می پذیرد، حجیت ندارد. ابن ادریس حلی، همچون شیخ مفید بر این باور است که زن، حتی در سفر اول حج نیز می تواند نایب شود. علامه حلی روایات مورد استناد شیخ طوسی را، با وجود روایات دیگر، حمل بر استحباب کرده است (تذکره الفقهاء، 7/119 - 120).

صاحب مدارک الاحکام، افزون بر خدشه سندی نسبت به دو روایت مورد استناد شیخ، ممنوع بودن نیابت زن را حمل بر کراهت نموده است (عاملی، 7/116 - 117).

5. اعتکاف

به تصریح بسیاری از فقیهان، زنان، همچون مردان، مشمول دلایل استحباب اعتکاف هستند. صاحب جواهر (نجفی، 17/174) درباره این همسانی، دیدگاه مخالفی را نیافته است. وی حتی درباره آن، امکان تحقق اجماع را نیز مطرح نموده و قاعده اشتراک را دلیل آن شمرده است؛ ولی با وجود آن و نیز تصریح محقق حلی بر یکسانی زن و مرد (شرائع الاسلام، 1/159) - که البته می تواند ناظر به اصل مشروعیت آن بوده و با کراهت یک سویه منافات نداشته باشد - علامه حلی (تذکره الفقهاء، 6/248) برای هر زنی که حضور وی در نمازهای جماعت مکروه است، اعتکاف در مساجد را نیز مکروه دانسته است. اما به روشنی می توان دریافت که دلیل خاصی برای این حکم وجود ندارد و

مستند آن، همان ملاک یا عمومیتی است که در موارد دیگر، مانند حضور در مسجد و شرکت در جماعات مطرح می شود. به هر حال از آنجا که این کراهت به معنای کاهش ثواب است، نه نفی ثواب، و اعتکاف نیز تنها در مسجد صورت می گیرد، و بدیلی برای آن نیست، ثمره ای برای حکم کراهت - در صورت پذیرش آن - متصور نخواهد بود.

موضوع مهم در اعتکاف زنان، تعارض آن با حق شوهر است: از آنجا که انجام اعتکاف نیازمند خروج از خانه بوده و مانع حق بهره مندی شوهر خواهد بود، از این رو از نگاه فقیهان، شروع اعتکاف استحبابی باید با اجازه شوهر صورت گیرد (علامه حلی، تذکره الفقهاء، 6/250)؛ در صورتی که اعتکاف با حق بهره مندی شوهر تعارض کند، زن بدون اجازه وی نمی تواند به این کار اقدام نماید طوسی، المبسوط، 1/289)؛ البته گروهی اندک از فقیهان، همچون امام خمینی قدس سره، (تحریر الوسیله، 1/306) در آن تردید نموده و نیاز به اجازه را بنا بر احتیاط لازم دانسته اند. همچنین در جایی که اعتکاف زن مانع حق شوهر نباشد، برخی از فقیهان اجازه شوهر را لازم ندانسته اند (طباطبائی یزدی، 3/673؛ امام خمینی قدس سره، تحریر الوسیله، 1/306)؛ هر چند مشهور فقیهان تفاوتی بین این موارد نگذاشته اند (علامه حلی، تحریر الاحکام، 1/519؛ سبزواری، 3/541). اما درباره ادامه اعتکاف (پس از شروع آن) شیخ طوسی معتقد است شوهر با وجود اجازه قبلی، نمی تواند از ادامه اعتکاف جلوگیری کند (الخلاف، 2/231؛ المبسوط، 1/290)؛ به رغم این دیدگاه، به باور دیگر فقیهان، اجازه شوهر در آغاز و در ادامه، تا پایان روز دوم لازم است و در روز سوم - چون اعتکاف واجب می شود - به اجازه وی نیازی نیست (حکیم، 8/551).

اهل سنت نیز در این باره با یکدیگر اختلاف نظر دارند: شافعی این حق را برای شوهر ثابت دانسته (رافعی، 492/6)، اما مالک بن انس (230/1) و ابوحنیفه (نووی، المجموع، 477/6) آن را نپذیرفته اند.

6. زیارت قبور و مشاهد مشرفه

یکی از مسائل مستحب در شریعت اسلامی زیارت مشاهد مشرفه و مزار مؤمنان است. عمل مزبور، از این منظر، یک عبادت به شمار آمده و استحباب آن در خصوص مردان، مورد اتفاق نظر فقیهان اسلامی است (کاشانی، 320/1؛ ابن قدامه، 424/2؛ رافعی، 246/5؛ علامه حلی، منتهی المطلب، 467/1؛ شهید اول، ذکری الشیعه، 62/2)؛ اما درباره بانوان، در این موضوع اختلاف نظر وجود دارد. در میان شافعیان، ابواسحاق شیرازی، آن را حرام دانسته است (ر.ک: نووی، المجموع، 310/5). درباره دیدگاه احمد بن حنبل، دو گزارش وجود دارد: برخی او را قائل به کراهت دانسته و برخی دیگر معتقدند که وی آن را مکروه نمی دانسته است (ر.ک: ابن قدامه، 430/2). پیروان مذهب حنفی، هر چند در این باره اختلاف نظر دارند؛ اما به باور ابن عابدین (689/2) دیدگاه درست تر این است که انجام عمل زیارت برای مردان و زنان بی اشکال خواهد بود. از نظر برخی از فقیهان مالکی نیز، زیارت قبور، برای زنان پا به سن گذاشته جایز و برای زنان جوانی که بیم انحراف و فتنه آنان می رود، حرام خواهد بود (حطّاب رعینی، 50/3). ابن حزم اندلسی نیز، تصریح کرده است که مردان و زنان در این حکم یکسانند (المحلی، 160/5).

با توجه به سخنان برخی از فقیهان شیعه (شهید اول، ذکری الشیعه، 63/2؛ بحرانی، 169/4)، نخستین فقیه شیعی که میان زنان و مردان در حکم زیارت قبور تفاوت گذاشته، محقق حلی است: وی زیارت قبور امامان علیهم السلام و مؤمنان را برای مردان، مستحب مؤکد و برای زنان مکروه دانسته است؛ البته او کراهت مزبور را در برابر شبهه

حرمت آن مطرح نموده است. محقق حلی همچنین اصل جایز بودن آن را برای بانوان، به دو روایت مستند نموده است؛ نخست: روایت یونس از امام صادق علیه السلام که در آن، جریان رفتن حضرت فاطمه علیها السلام که به زیارت قبور شهدا و از جمله، قبر حضرت حمزه گزارش شده است (طوسی، تهذیب الاحکام، 465/1؛ حر عاملی، 879/2)؛ دوم: روایت اهل سنت از عایشه که رسول خدا صلی الله علیه و آله ابتدا از زیارت قبور نهی کرد؛ سپس ما را به انجام آن دستور داد (بیهقی، 78/4). محقق حلی، سپس افزوده است که زنان نیز مشمول این اجازه پیامبر صلی الله علیه و آله هستند؛ ولی مکروه بودن این کار برای آنان به این خاطر است که پوشش و صیانت زنان از اولویت برخوردار است (المعتبر، 339/1 - 340). شهید اول نیز، جایز بودن این کار را به استدلال محقق حلی مستند نموده و افزون بر آن، به روایتی از هشام بن سالم نیز، استناد جسته است؛ طبق این روایت، حضرت فاطمه علیها السلام هر هفته روزهای دوشنبه و پنجشنبه، به زیارت قبور شهدای احد می رفت (کلینی، 228/3؛ 561/4؛ حر عاملی، 879/2؛ 10/279).

شهید اول، اصل کراهت آن را به دلیل یادشده پذیرفته، ولی با توجه به عمل حضرت فاطمه علیها السلام موردی را که شخص از امنیت و صیانت برخوردار باشد، از شمول کراهت بیرون دانسته است (ذکری الشیعه، 62/1 - 63).

از جمله فقیهانی که به کراهت نداشتن، زیارت قبور، به ویژه زیارت حرهای امامان علیهم السلام من برای بانوان تصریح کرده اند، می توان از علامه حلی (منتهی المطلب، 468/1)، محقق اردبیلی (489/2)، شیخ بهائی (76) و محقق بحرانی (172/4 - 173) نام برد. البته محقق اردبیلی اذعان می کند که بهتر است انجام آن به گونه ای باشد که مردها آنان را نبینند. محقق بحرانی خاطر نشان کرده است که برخلاف آنچه اطلاق سخن محقق حلی نشان می دهد، کراهت به خاطر

خود زیارت نیست، بلکه به خاطر امری جدا از ماهیت آن است؛ زیرا عمل زیارت به تنهایی هتک پوشش و صیانت را در پی ندارد؛ چون در غیر این صورت باید بیرون رفتن بانوان از خانه در همه موارد مکروه باشد؛ در حالی که چنین نیست. به هر حال، همان گونه که فقیهان شیعه بدان تأکید کرده و تقریباً تمام فقیهان اهل سنت آن را پذیرفته اند، زیارت قبور از سوی بانوان حرام نیست. مکروه بودن نیز به عمل زیارت مربوط نبوده و به اموری بیرونی ارتباط دارد که عبارتند از: مطلوبیت ستر و صیانت زنان (محقق حلی، المعتمر، 340/1؛ بحرانی، 173/4) و بی تایی و نابرداری آنان در فقدان خویشان، که گاه به زبان آوردن سخنانی دور از نزاکت و ایمان را در پی دارد (شهید اول، ذکری الشیعه، 63/2).

عبادتهای مالی

فقیهان، عبادتهای مالی در اسلام را شامل مجموعه ای گسترده می دانند که زکات، خمس، وقف و صدقه، نمونه های روشن و عمدۀ آن به شمار می روند. به گفته فقیهان، در عبادتهای واجب مالی، همچون زکات، تفاوتی میان زن و مرد، حتی در مسائل فرعی آن وجود نداشته و خطابها و احکام، میان آن دو به طور یکسان صادر شده اند (مفید، احکام النساء، 31).

در عبادتهای مستحبی نیز، همین گونه است. بنابراین، فقیهان، روایت صحیح عبدالله بن سنان از امام صادق علیه السلام را که حاکی است زن شوهردار نمی تواند بدون اجازه شوهر درباره آزادی برده خود تصمیم گرفته یا از مال خود صدقه دهد، ببخشد و نذر کند (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 177/3؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 462/7)، با توجه به روایات دیگر (ر.ک: حر عاملی، 13 / 323)، به معنای استحباب اجازه گرفتن از شوهر دانسته اند (ر.ک: بحرانی، 351/20)؛ چرا که این امر را می توان در جهت استحکام خانواده و با بهره جستن از نگاه مشورتی شوهر و یا هردو یا

تفسیر نمود. همچنین فقیهان بر اساس روایاتی (حر عاملی، 128/16، 198) درستی نذر و قسم را در صورتی که موضوع آنها مربوط به مواردی غیر واجب باشد، منوط به اذن شوهر دانسته اند که آن را نیز می توان در همین راستا ارزیابی نمود. در چنین مواردی، شارع مقدس، با هدف تحکیم روابط زناشویی، تعهدی را که زن - بدون هماهنگی با همسر - برای خود به وجود آورده، نادیده گرفته است؛ البته برخی از فقیهان، نذر و سوگند زن را بدون کسب اجازه از شوهر درست دانسته و تنها معتقدند که چنانچه شوهر، پیش تر موافقت نکرده باشد، می تواند آن را فسخ کند؛ نه اینکه چنین عملی از آغاز صحیح نبوده باشد؛ از این رو اگر در این فاصله، شوهر بدرود حیات گفته یا همسرش را طلاق دهد، نذر، قسم و عهد مزبور صحیح بوده و لازم الاجرا خواهند بود (نجفی، 260/35 - 261). گروهی از فقیهان نیز، محدودیت نذر، عهد و قسم زن به اجازه شوهر را مربوط به جایی می دانند که عمل به آن، با حق شوهر منافات داشته باشد؛ در غیر این صورت به اجازه وی بستگی نخواهد داشت (انصاری، 304؛ خوئی، توضیح المسائل، 480، 485 - 486).

منابع

ابن ابی شیبہ کوفی، عبدالله بن محمد (م. 235ق.)، المصنف فی الأحادیث و الآثار، تحقیق سعید لحام، بیروت، دار الفکر، 1409؛ ابن اثیر جزری، علی بن محمد (م. 630ق.)، اسد الغابة فی معرفة الصحابة، تهران، انتشارات اسماعیلیان؛ ابن براج طرابلسی، عبد العزیز (م. 481ق.)، المهدب، قم، نشر اسلامی، 1406ق؛ ابن حزم اندلسی، علی بن احمد (م. 456ق.)، الاحکام فی اصول الاحکام، القاهرة، مطبعة العاصمه؛ همو، المحلی، دار الفکر؛ ابن حمزه طوسی، محمد بن علی (م. 560ق.)، الوسيلة الی نیل الفضیله، تحقیق محمد الحسون، قم، کتابخانه مرعشی نجفی، 1408ق؛ ابن ادریس حلی، محمد بن منصور (م. 598ق.)، السرائر، قم، نشر اسلامی، 1410ق؛ ابن رشد قرطبی، محمد بن احمد

(م. 595ق.)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق خالد العطار، بيروت، دار الفكر، 1415ق؛ ابن زهره حلي، حمزة بن علي (م. 585ق.)، غنية النزوع الى علمي الأصول والفروع، تحقيق ابراهيم بهادري، قم، مؤسسة الامام الصادق عليه السلام، 1417ق؛ ابن شعبه حراني، حسن بن علي (م. قرن 4)، تحف العقول عن آل الرسول صلى الله عليه وآله، تحقيق علي اكبر غفاري، قم، نشر اسلامي، 1404ق؛ ابن عابدين، محمدا مين (م. 1252ق.)، حاشية ردالمحتار على الدر المختار، بيروت، دارالفكر، 1415ق؛ ابن قدامه عبدالله بن احمد (م. 620ق.)، المغني، بيروت، دار الكتاب العربي؛ ابن منظور، محمد بن مكرم (م. 711ق.)، لسان العرب، قم، نشر ادب الحوزة، 1405ق؛ ابوالبركات، احمد بن محمد در دير (م. 1302ق.)، الشرح الكبير، دار احياء الكتب العربية؛ ابوالصلاح حلي، تقى بن نجم (م. 447ق.)، الكافي في الفقه، تحقيق رضا استادي، اصفهان، مكتبة الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام العامة، 1403ق؛ احمد بن حنبل، شيباني (م. 241ق.)، مسند احمد بن حنبل، بيروت، دار صادر؛ اراكي، محمد علي (م. 1415ق.)، توضيح المسائل، قم، انتشارات اسلامي، 1371ش؛ اردبيلي، احمد بن محمد (م. 993ق.)، مجمع الفائدة والبرهان في شرح ارشادالاذهان، تحقيق عراقي، اشتهاردى، يزدى، قم، نشر اسلامي؛ اشتاين سالتز، آدين، سيرى در تلمود، ترجمه باقر طالبى دارابى، قم، مركز مطالعات و تحقيقات اديان و مذاهب، 1383ش؛ اصفهاني، اسماعيل بن محمد (م. 535ق.)، دلائل النبوه، تحقيق مساعد بن سليمان، دار العاصمه؛ امام خمينى قدس سره، سيدروح الله موسوى (م. 1368ش.)، استفتانات، قم، نشر اسلامي، 1375ش؛ همو، تحرير الوسيله، النجف الاشرف، مطبعة الآداب، 1390ق؛ انصارى، مرتضى (م. 1281ق.)، صراط النجاة، تحقيق محمد حسين فلاح زاده، قم، كنگره جهاني شيخ اعظم انصارى، 1415ق؛ اوستا (كهن ترين سرودهاى ايرانيان)، تحقيق جليل دوستخواه، تهران، انتشارات مرواريد، 1389ش؛ باسمه، محمدحامد، المرأة في اسرائيل بين السياسة والدين، دمشق، دار كنعان، 2005م؛ بحراني، يوسف بن احمد (م. 1186ق.)، امام ادا الحدائق الناضره، قم، نشر اسلامي؛ بويس، مري، تاريخ كيش زردشت، ترجمه همايون صفتى زاده، تهران، انتشارات توس، 1374ش؛ همو، زردشتيان، باورها و آداب دينى آنها، ترجمه عسكر بهرامى، تهران، انتشارات ققنوس، 1381ش؛ بهائى، محمد بن حسين (م. 1031ق.)، الحبل المتين فى احكام احكام الدين،

قم، مكتبة بصيرتي؛ بيهقي، احمد بن حسين (م. 458ق.). السنن الكبرى، بيروت، دار الفكر، 1416ق؛ جزيري، عبدالرحمن (م. 1360ق.). الفقه على المذاهب الأربعة، بيروت، دار الأرقم بن ابي الارقم؛ جصاص، احمد بن علي (م. 370ق.). احكام القرآن، تحقيق محمد صادق قمحاوي، بيروت، دار احياء التراث العربي، 1405ق؛ جوادي آملی، عبدالله، زن در آينه جلال و جمال، قم، نشر اسراء، 1417ق؛ جوهری، اسماعيل بن حماد (م. 393ق.). الصحاح تاج اللغة و صحاح العربيه، تحقيق احمد عبدالغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين، 1407ق؛ حر عاملی، محمد بن حسن (م. 1104ق.). وسائل الشيعه، تحقيق رباني شيرازي، بيروت، دار احياء التراث العربي، 1403ق؛ حسيني بهسودي، سيد محمد سرور، مصباح الاصول، تقريرات درس سيد ابوالقاسم موسوي خوئي، قم، انتشارات داوري، 1417ق؛ حطاب رعيني، محمد بن محمد (م. 954ق.). مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، تحقيق زكريا عميرات، بيروت، دارالكتب العلمية، 1416ق؛ حكيم، سيد محسن (م. 1390ق.). مستمسك العروة الوثقى، قم، كتابخانه مرعشي نجفی، 1404ق؛ حميري قمی، عبدالله بن جعفر (م. 300ق.). قرب الاسناد، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام من لاهياء التراث، 1413ق؛ خراساني، محمد كاظم (م. 1329ق.). كفاية الاصول، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام علي لاهياء التراث، 1409ق؛ خوئي، سيد ابوالقاسم موسوي (م. 1413ق.). توضيح المسائل، قم، انتشارات لطفی، 1412ق؛ همو، الحج، انتشارات لطفی، 1409ق؛ همو، منهاج الصالحين، قم، نشر مدينة العلم، 1410ق؛ خوانساری، سيد احمد (م. 1405ق.). جامع المدارك في شرح المختصر النافع، تهران، مكتبة الصدوق، 1355ش؛ دورانت، ويليام جيمز (م. 1981م.). تاريخ تمدن، ترجمه گروه مترجمان، تهران، شركت انتشارات علمي و فرهنگي، 1373ش؛ راغب اصفهاني، حسين بن محمد (م. 502ق.). مفردات الفاظ القرآن، نشر الكتاب، 1404ق؛ رافعي، عبدالكريم بن محمد (م. 623ق.). فتح العزيز في شرح الوجيز، دار الفكر؛ زكي يمانی، احمد، اسلام و زن، ترجمه سيدضياء مرتضوي، قم، انتشارات ميثم تمار، 1385ش؛ سبزواری، محمدباقر بن محمد (م. 1090ق.). ذخيرة المعاد في شرح الارشاد، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام من الاحياء التراث؛ سرخسی، محمد بن احمد (م. 483ق.). المبسوط، بيروت، دار المعرفة، 1406ق؛ سلاّر ديلمی،

حمزة بن عبدالعزيز (م. 448ق.)، المراسم العلوية في الأحكام النبوية، تحقيق سيد محسن حسيني اميني، قم، المعاونة الثقافية للمجمع العالمي لاهل البيت عليهم السلام، 1414ق؛ سيد مرتضى، على بن حسين (م. 436ق.)، الذريعة الى اصول الشريعة، تحقيق ابوالقاسم جرجي، تهران، انتشارات دانشگاه، 1346ش؛ همو، رسائل الشريف المرتضى، تحقيق سيد احمد حسيني، سيد مهدي رجائي، قم، دار القرآن الكريم، 1405ق؛ سيوطي، جلال الدين (م. 911ق.)، الدر المنثور في التفسير بالماثور، بيروت، دار المعرفة؛ شرتوني، سعيد خوري، اقرب الموارد في فصح العربية و الشوارد، قم، كتابخانه مرعشي نجفي، 1403ق؛ شهيد اول، محمد بن مكي عاملي (م. 786ق.)، الدروس الشرعية في فقه الاماميه، قم، نشر اسلامي، 1412ق؛ همو، ذكرى الشيعة في احكام الشريعة، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، 1419ق؛ همو، اللمعة دمشقيه، قم، دار الفكر، 1411ق؛ شهيد ثاني، زين الدين بن علي عاملي (م. 965ق.)، الروضة البهية في شرح اللمعة دمشقيه، تحقيق سيد محمد كلانتر، قم، انتشارات داوري، 1410ق؛ همو، مسالك الافهام الى تنقيح شرائع الاسلام، قم، مؤسسة المعارف الاسلامية، 1413ق؛ صدوق، محمد بن علي (م. 381ق.)، علل الشرايع، تحقيق سيد محمد صادق بحر العلوم، النجف الاشرف، المكتبة الحيدرية، 1385ق؛ همو، عيون اخبار الرضا عليه السلام، تحقيق حسين اعلمي، بيروت، مؤسسة الأعلمي، 1404ق؛ همو، من لا يحضره الفقيه، تحقيق علي اكبر غفاري، قم، نشر اسلامي، 1404ق؛ طباطبائي، سيدعلي (م. 1231ق.)، رياض المسائل، قم، نشر اسلامي، 1420ق؛ طباطبائي، سيد محمد حسين (م. 1402ق.)، الميزان في تفسير القرآن، قم، نشر اسلامي، 1417ق؛ طباطبائي يزدي، سيد محمد كاظم (م. 1337ق.)، العروة الوثقى، قم، نشر اسلامي، 1423ق؛ طبرسي، حسن بن فضل (م. 554ق.)، مكارم الاخلاق، الشريف الرضي، 1392ق؛ طبرسي، فضل بن حسن (م. 548ق.)، مجمع البيان في تفسير القرآن، تحقيق عده اي از محققين، بيروت، مؤسسة الأعلمي، 1415ق؛ طريحي، فخرالدين (م. 1085ق.)، مجمع البحرين، تحقيق سيد احمد حسيني، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامي، 1408ق؛ طوسي، محمد بن حسن (م. 460ق.)، الاستبصار، تهران، دارالكتب الاسلامية، 1390ق؛ همو، تهذيب الاحكام، تحقيق سيد حسن موسوي خراسان، تهران، دارالكتب الاسلامية، 1364ش؛ همو، الخلاف،

قم، نشر اسلامى، 1414ق؛ همو، المبسوط في فقه الاماميه، تحقيق محمدباقر بهبودى، المكتبة المرتضويه؛ همو، مصباح المتجهد، بيروت، مؤسسة فقه الشيعة، 1411ق؛ همو، النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى، قم، انتشارات قدس محمدى؛ عاملى، سيد محمد بن على (م. 1009 ق.)، مدارك الاحكام في شرح شرائع الاسلام، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، 1410ق؛ عاملى، سيد محمدجواد (م. 1226ق.)، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة، تحقيق محمدباقر خالصى، قم، نشر اسلامى، 1419ق؛ عراقى، ضياء الدين (م. 1361ق.)، نهاية الافكار، قم، نشر اسلامى، 1405ق؛ عطاردى قوچانى، عزيزالله، مسند الامام الرضا عليهم السلام، مشهد، مجمع جهانى امام رضا عليهم السلام، 1406ق؛ علامه حلى، حسن بن يوسف (م. 726ق.)، تحرير الاحكام الشرعية، تحقيق ابراهيم بهادرى، قم، مؤسسه امام صادق عليه السلام، 1421ق؛ همو، تذكرة الفقهاء، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام معلى الاحياء التراث، 1414ق؛ همو، مختلف الشيعة في احكام الشريعة، قم، نشر اسلامى، 1418ق؛ همو، منتهى المطلب في تحقيق المذهب، چاپ سنگى؛ همو، نهاية الاحكام في معرفة الاحكام، تحقيق سيد مهدي رجاى، قم، انتشارات اسماعيليان، 1410ق؛ فاضل هندی، محمد بن حسن (م. 1137 ق.)، كشف اللثام عن قواعد الاحكام، قم، نشر اسلامى، 1420ق؛ فياض، محمد اسحاق، المحاضرات في اصول الفقه، تقريرات درس سيدابوالقاسم موسوى خوئى، قم، نشر اسلامى، 1419ق؛ كاشانى، ابوبكر بن مسعود (م. 587ق.)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، باكستان، المكتبة الحبيبية، 1409ق، كاشف الغطاء، جعفر (م. 1228 ق.)، كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء، قم، دفتر تبليغات اسلامى؛ كاظمى خراسانى، محمدعلى (م. 1365ق.)، فوائد الاصول، تحقيق ضياء الدين عراقى، نشر اسلامى، 1404ق؛ كتاب مقدس، ترجمه فاضل خان همدانى، ويليام گلن، هنرى مرتن، تهران، انتشارات اساطير، 1380ش؛ كركى، على بن حسين (م. 940ق.)، جامع المقاصد في شرح القواعد، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام من الاحياء التراث، 1408ق؛ كلينى، محمد بن يعقوب (م. 329ق.)، الكافي، تحقيق على اكبر غفارى، تهران، دارالكتب الاسلامية، 1363ش؛ مالك بن انس (م. 179 ق.)، المدونة الكبرى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1323ق؛ متقى هندی، على (م. 975ق.)، كنز العمال في سنن الأَقوال و الافعال، تحقيق بكرى حنانى، صفوة السقا، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1409ق؛

مجلسی، محمدباقر (م. 1111 ق.)، بحار الانوار، تحقیق محمدباقر بهبودی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1403 ق؛ مجلسی، محمد تقی (م. 1070 ق.)، لوامع صاحبقرانی (شرح الفقیه)، قم، انتشارات اسماعیلیان، 1414 ق؛ محقق حلی، جعفر بن حسن (م. 676 ق.)، شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، تهران، انتشارات استقلال، 1409 ق؛ همو، المعتمد فی شرح المختصر، قم، مؤسسه سید الشهداء علیه السلام، 1364 ش؛ مسلم نیشابوری، مسلم بن حجاج (م. 261 ق.)، صحیح مسلم، بیروت، دار الفکر؛ مطهری، مرتضی (م. 1358 ش.)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران، انتشارات صدرا، 1377 ش؛ مظفر، محمدرضا (م. 1388 ق.)، اصول الفقه، قم، نشر اسلامی؛ مفید، محمد بن محمد (م. 413 ق.)، احکام النساء، تحقیق مهدی نجف، بیروت، دار المفید، 1414 ق؛ همو، المقنعه، قم، نشر اسلامی، 1410 ق؛ منسکی، ورنه و دیگران، اخلاق در شش دین بزرگ جهان، ترجمه محمدحسین وقار، تهران، انتشارات اطلاعات، 1378 ش؛ میرزای قمی، ابوالقاسم (م. 1231 ق.)، غنائم الايام فی مسائل الحلال و الحرام، تحقیق عباس تبریزیان، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، 1417 ق؛ تنصر، امنون، پژوهشنامه یهود ایران (پادیاوند)، انتشارات مزدا؛ نجفی، محمدحسن (م. 1266 ق.)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، تحقیق قوچانی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، 1366 ش؛ نراقی، احمد بن محمد مهدی (م. 1245 ق.)، مستند الشیعه فی احکام الشریعه، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، 1419 ق؛ نور حسن فتیده، طاهره، حقوق زن در قرآن و عهدین، تهران، نشر فرهنگ گستر، 1379 ش؛ نووی، محیی الدین بن شرف (م. 676 ق.)، روضة الطالبین، تحقیق عادل احمد، علی محمد، بیروت، دار الکتب العلمیه؛ همو، المجموع فی شرح المذهب، دار الفکر؛ هولم، جین، بوکر، جان، زن در ادیان ما بزرگ جهان، ترجمه علی غفاری، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل، 1384 ش.

سیدضیاء مرتضوی

مقررات ارتباط زن و مرد نامحرم با یکدیگر در روابط اجتماعی.

زن، مطلق فردی از افراد اناث (دهخدا، 12934/9)، و مرد، جنس (نوع) نر از انسان (آدمی) (دهخدا، 20627/13) و مراد از روابط، یعنی ارتباط اجتماعی زن و مرد است.

در یونان باستان، در آتن، پاکدامنی و عصمت، پیش از ازدواج برای زنان محترم، واجب بود؛ ولی قیود اخلاقی، مردان مجرد را چندان از ارضای شهوت باز نمی داشت و داشتن روابط نامشروع برای ایشان ننگ نبود (دورانت، 231/2 - 332). مردان آتنی چنان از آزادیهای خود در امور جنسی آگاه بودند که هرگز زنان و دخترانشان را آزاد نمی گذاردند و با گوشه نشین ساختن آنان، آزادی خود را تأمین می کردند؛ آنچنان که زنان، تنها هنگامی از امکان ملاقات خویشان و دوستان خود و حضور در جشنهای مذهبی و تماشاخانه ها برخوردار بودند که به طور کامل با حجاب بوده و تحت مراقبت باشند (دورانت، 340/2). آتن، بیشتر محیطی مردانه بود و زنان از نقشی اندک در زندگی عمومی برخوردار بوده و جای واقعی آنان در خانه بود (لوکاس، 238/1). اما در جامعه رومی، زنان، همواره در مجامع ظاهر می شدند و می توانستند در مهمانیها در کنار همسرانشان بنشینند. بیشتر این زنان به خوش زبانی و توانایی پذیرایی مشهور بودند. حتی گاه زنان برای شهادت در دادگاه حاضر می شدند و چنانچه زنی تنها در خیابان ظاهر می شد، مردان جانب ادب و احترام را رعایت می کردند (لوکاس، 299/1).

در مصر باستان، زنان از موقعیت اجتماعی بالایی برخوردار بودند. نقشهایی که از دوران کهن به جا مانده نشانگر آن است که زنان، آزادانه در میان مردم

رفت و آمد داشته و با آزادی کامل به کارهای صنعتی و بازرگانی می پرداخته اند. حجب و حیا در نزد مصریان اندک بود؛ به گونه ای که در بیان مسائل جنسی بی پروا بوده و معابد خود را با صورتها و نقشهای برجسته ای از همه قسمت‌های بدن، با کمال وضوح تزیین می کرده اند (دورانت، 197/1، 199).

زنان در بابل به دلیل وظایفی که بر عهده داشتند، ناچار بودند تا همچون مردان در کوچه و بازار آمدوشد کرده و پایه پای آنان به بازرگانی بپردازند؛ همچنان که دختران نیز مانند پسران، از تعلیمات مدرسه ای برخوردار بودند (دورانت، 1/291). بابلیان معمولاً روابط جنسی پیش از ازدواج را تا حدی مجاز می شمردند و زنان و مردان می توانستند پیش از ازدواج، آزادانه با یکدیگر ارتباط داشته باشند؛ اما پس از ازدواج، وفاداری به همسر، سخت در میان آنان حاکم بود و چنانچه زنی پس از ازدواج، مرتکب زنا می شد، به موجب قانون او را همراه با مرد زناکار غرق می کردند (دورانت، 1/289 - 290).

در ایران باستان، در زمان زردشت، زنان می توانستند با کمال آزادی و روی گشاده در میان مردم آمدوشد کرده و صاحب ملک و زمین شوند و به نام شوهر یا به وکالت از سوی وی، به کارهای او رسیدگی کنند (دورانت، 1/433). همچنین زنان دربار در جشنها و ضیافت‌های سلطنتی شرکت نموده و به سراسر کشور مسافرت می کردند و بر املاک و کارگران نظارت داشتند. مطالعه الواح به جامانده از دوره های کهن تاریخ ایران نشان می دهد در میان طبقات فرودست، کارگران زن همراه با مردان و پایه پای آنان کار می کردند (ویسهوفر، 112، 115). پس از داریوش، تنها زنان فقیر که ناچار به آمدوشد بودند، در بین مردم حضور می یافتند و زنان اشراف یارای آشکار شدن در انظار عمومی را، جز در تخت روان

ص: 353

روپوش دار نداشتند؛ همچنان که برای زنان شوهردار دیدار با هر مردی، حتی پدر و برادر خود ناممکن بود (دورانت، 1/ 433 - 434). در زمان ساسانیان نیز برقراری رابطه نامشروع برای دختران ممنوع بود (کریستین سن، 440).

در بین هندوان، زنان، بی هراس از آزار یا اهانت در اجتماع حضور می یافتند، اما هر گونه صمیمیت مردان و زنان در ملاعام ممنوع و تماس جسمی دو جنس مخالف هنگام رقص، کاری ناپسند بود (دورانت، 1/ 567).

در چین باستان، دوران حاکمیت آیین کنفوسیوس، انگیزه تدوین قوانین اخلاقی، تنظیم روابط جنسی برای پرورش کودکان بود. دختران، پاکدامنی را ارج نهاده و به شدت مراعات می کردند؛ هر چند پاکدامنی نزد مردان چندان مهم نبود (ر.ک: دورانت، 1/ 852 - 856).

در میان ادیان الهی، در تورات در آمیختگی و معاشرت زنان با مردان بیگانه به شدت منع شده و در صورت گفتگوی زن با مرد از روی سبک سری، زن محکوم به طلاق، بدون دریافت مهریه می شد. ترس از اختلاط زنان و مردان را یکی از علت‌های مخالفت با تحصیل و فراگیری دانش زنان دانسته اند. ارتباط و معاشرت بین زن و مرد در دین یهود، دارای محدودیتهایی بود؛ چنان که حتی محاوره معمولی نیز ممنوع بوده و از حضور زنان بی حجاب در اجتماع جلوگیری می کردند (کهن، 186).

زنان از ظهور حضرت مسیح علیه السلام تا نخستین دهه های تاریخ مسیحیت از آزادی برخوردار بودند و در صحنه های مختلف اجتماعی حضور می یافتند (ر.ک: آشتیانی، 391)، به گونه ای که در گوش فرادادن به تعالیم آن حضرت علیه السلام، با مردان شریک می شدند (وان وورست، 78). همچنان که از حق آموزش دادن و پرستاری برخوردار

بودند. اما پس از آن دوران، فرهنگ مردسالاری رفته رفته حاکم شده و زنان محدودیت یافتند و فعالیت اجتماعی آنان در تعلیم و پرستاری و کارهایی از این قبیل محدود شد (کاکس، 66).

در مسیحیت از برقراری رابطه نامشروع و طمع ورزیدن به زنان و کنیزان همسایه نهی (وان وورست، 93) و به زنان توصیه شده است تا هنگام دعا و نیایش، سر خود را پوشانده و به جای زیورآلات، خود را با حیا و پرهیزکاری و سکوت بیارایند (وان وورست، 79).

از نگاه تاریخ نگاران، در میان اعراب عصر جاهلیت داشتن رابطه نامشروع، تنها برای زنان ناپسند بوده و زنان آزاد (غیر کنیز) از آن اجتناب می کردند؛ اما در نزد مردان، نه تنها این کار مذموم نبود، که از نشانه های مردی به شمار می رفت (جواد علی، 133/5). در میان اعراب جاهلی، نه تنها مجازاتی برای زنا گزارش نشده، بلکه حتی زنا با کنیزان عیب هم به شمار نمی رفت (جواد علی، 137/5). زنان به همراه مردان در مجالس لهو و لعب به آواز خوانی و غنا می پرداختند (جواد علی، 105/5). اعراب در آن دوران، زنا ی علنی و آشکار را باعث ننگ و تیره روزی دانسته، ولی زنا ی مخفی از جمله «محادنه» را که در آن زن و مرد به طور پنهانی با هم دوست بوده و انس و الفت داشتند، بی اشکال میدانستند (حسین، 198). جز ازدواج به سبک کنونی که با عنوان «نکاح بعوله» در میان آنان رواج داشت، گونه های دیگری از ازدواج نیز نزد آنان متداول بود که با ظهور اسلام از بین رفت؛ از جمله «نکاح منیزن» که اگر مردی می مرد، پسر یا یکی از خویشان مرد، سرپرستی زن وی را به عنوان ولی به عهده می گرفت و اگر می خواست، می توانست با او ازدواج کرده، با او را به ازدواج دیگری در آورد

ص: 355

(حسین، 195)؛ همچنین «نکاح شغار» که دو مرد، دخترانشان را به ازدواج هم در می آوردند (حسین، 200). افزون بر این در میان اعراب جاهلی ازدواج مرد در یک زمان با دو خواهر، یا ازدواج دو برادر در یک زمان با یک زن، مجاز گزارش شده است (حسین، 198).

رویکرد اسلام به روابط زن و مرد

از جمله ویژگیهای زندگی اجتماعی، تعامل انسانها از جمله زن و مرد با یکدیگر است؛ ولی زندگی و روابط اجتماعی برای سامان یافتن، نیازمند مقرراتی است تا سلامت آن را تضمین نماید. این مقررات در هر نظام اجتماعی از مبانی ایدئولوژیک آن ناشی می شود. در نظام اجتماعی اسلام نیز برای هدایت انسان به سوی هدفهایی که برای وی ترسیم شده، مقرراتی در حوزه روابط زن و مرد پیش بینی شده است.

در اسلام با توجه به اینکه اصل در همه امور، اباحه است (طوسی، الخلاف، 68/1؛ ابن براج طرابلسی، 1/1) آیاتی از قرآن کریم که به تعاون (مائده، 2)، تکامل و مواسات میان جامعه مسلمانان (حجرات، 10) و نیز غیر مسلمانان (آل عمران، 64) توصیه می کنند، لازمه آن، ارتباط اجتماعی بین آحاد جامعه، از جمله زن و مرد است؛ از این رو ارتباط زن و مرد به عنوان اصل اولیه، مباح قلمداد شده است؛ جز آنکه دستور دیگری از سوی شارع در مغایرت با آن صادر شود.

از جمله غرایز بسیار قوی در انسان، میل به جنس مخالف است. در اسلام برای پیشگیری از جریمهای منافی عفت عمومی و برای ایجاد روابط سالم میان زنان و مردان، حدودی تعیین شده است. مهم ترین ملاک قابل فهم از گزاره های دینی، دوری از فساد و جلوگیری از ایجاد آن در برقراری ارتباط مرد با زن در عرصه های اجتماعی مشترک است. توصیه به کنترل نگاه (نور، 30)، خلوت نکردن

با زن غریبه (کلینی، 5/ 519) و حتی نشستن در جایی که زنان، تازه از آن برخاسته اند (کلینی، 5/ 564؛ حر عاملی، وسائل الشیعه، 20 / 248)، از جمله مواردی است که نگرانی اسلام از ارتباط مرد با زن را به وجود مفسده منحصر می کند. اما ملاک قابل فهم از گزاره های دینی برای حضور زن در اجتماع، توصیه به حضور حداقلی و در حد ضرورت عرفی و تنها در مواقع وجود مصلحت و نیاز است. چنان که در توصیه ای از حضرت زهرا علیهم السلام، حضور نیافتن زن در محیطهای مشترک، نشانه سعادت وی دانسته شده است (اربلی، 2/ 94؛ حر عاملی، وسائل الشیعه، 20/ 232).

سیره آن حضرت علیهم السلام در انجام کارهای مربوط به داخل خانه و خرسندی از برداشته شدن مسئولیت کارهای بیرون خانه از دوش وی، مؤید این امر است (حمیری قمی، 52: حر عاملی، وسائل الشیعه، 20/ 172). البته در مواقعی که مصلحت یا نیازی ایجاب کند، حضور زنان بلامانع، بلکه گاه واجب خواهد بود. این نیاز، گاه نیاز شخصی وی به کار و فعالیت اقتصادی یا تعلیم و تعلم و دانش پژوهی است، و زمانی نیاز جامعه به برخورداری از تخصص یا نیروی کار او و گاه نیاز وی به انجام وظایف اخلاقی، عبادی، سیاسی و اجتماعی است.

از تاریخ، سیره معصومان علیهم السلام و مسلمانان و نیز روایات می توان دریافت که همواره زن مسلمان در مواقع نیاز، با وجود مصلحت و در صورت نبودن مفسده ای، در اجتماعات حاضر شده و در امور سیاسی و اجتماعی نقش مؤثری ایفا کرده است؛ از جمله: 1. حضور زنان در بیعتهای متعدد با پیامبر بزرگوار اسلام صلی الله علیه و آله، در بیعت عقبه دوم (ابن هشام، 2/ 302)، صلح حدیبیه (مفید، الارشاد، 1/ 119) و فتح مکه (کلینی، 5/ 527؛ ذهبی، 2/ 558)؛ 2. هجرت زنان، همپای مردان، برای حفظ ایمان و عقاید خود (ر.ک: ابن هشام، 3/ 818 - 826)؛ 3. شرکت زنان در جنگها، از جمله

جنگ احد (ترمذی، 68/3) و صفین به منظور یاری رزمندگان مسلمان و مداوای مجروحان آنها، حتی تبیین مواضع جبهه حق و تشویق رزمندگان به حمایت از این جبهه؛ به ویژه حضور حضرت زهرا علیهم السلام در جنگ احد برای مداوای زخمهای پیامبر اسلام صلی الله علیه وآله (نسائی، 391/5)، یا حضور سوده همدانی در نبرد صفین و خواندن اشعاری در تهییج و تقویت جبهه حق و نیز، پیشوای مسلمانان علی علیه السلام (ر.ک: ابن عساکر، 224/69 - 226؛ مجلسی، 119/41 - 120)؛ 4. حضور زنان در مراسم دینی و انجام وظایف دینی نسبت به خویشاوندان و هموعان؛ مانند اجازه پیامبر اعظم صلی الله علیه وآله به ام سلمه برای شرکت در مراسم عزاداری پسرعمویش، ابن مغیره و نوحه خواندن او که با انتقاد پیامبر صلی الله علیه وآله عن مواجه نشد (کلینی، 117/5؛ محدث نوری، 381/2)؛ یا حاضر شدن حضرت زهرا علیهم السلام همراه برخی از زنان مسلمان بر پیکر زینب، دختر پیامبر صلی الله علیه وآله و نماز گزاردن بر او (طوسی، تهذیب الاحکام، 333/3؛ حر عاملی، وسائل الشیعه، 139/3)؛ و نیز، اقدام امام صادق علیه السلام در فرستادن همسر و مادرش برای ادای وظایف هم کیشی و حقوق اهل مدینه (کلینی، 217/3؛ حر عاملی، وسائل الشیعه، 239/3)، 5. حضور یافتن زنان نزد مردان برای پرسش احکام دینی، فراگیری معارف اسلامی و یا انجام وظایف اجتماعی؛ مانند حاضر شدن اسماء انصاری نزد رسول خدا صلی الله علیه وآله در جمع یاران پیامبر صلی الله علیه وآله و پرسش از برخی از تفاوت‌های موجود بین زن و مرد در احکام اسلامی و تحسین سخنان او از سوی پیامبر صلی الله علیه وآله (ابن عبدالبر، 1787/4 - 1788؛ سیوطی، 153/2)؛ 6. حضور در گردهماییهای سیاسی و نهادهای حکومتی برای احقاق حق و دادخواهی؛ مانند حضور حضرت زهرا علیها السلام در مسجد پیامبر صلی الله علیه وآله و سخنرانی برای حمایت از امام علی علیه السلام، و یا رفتن سوده همدانی به شام، در زمان حکومت معاویه و شکایت نزد او از اجحاف و رفتار نادرست برخی از کارگزاران حکومتی نسبت

به مردم و مقایسه تعامل حکومت وی و امیر المؤمنین علی علیه السلام و برتر شمردن حکومت امام علی علیه السلام در اجرای عدالت و احقاق حق مردم (ر.ک: ابن عساکر، 225/69 - 226؛ مجلسی، 119/21 - 120). روایات و حوادث تاریخی یادشده به روشنی حاکی است که در هر زمان و هر مکانی که مصلحت و رجحان برای حضور زنان مسلمان در جامعه و ارتباط با نامحرمان اقتضا کند، می توانند با حضور در جامعه به وظایف خود عمل کنند؛ هرچند این حضور مستلزم رودررویی و گفتگو با جنس مخالف باشد.

ضوابط و آداب

از جمله ضوابط ارتباط زن و مرد، رعایت عفت است (ر.ک: حر عاملی، وسائل الشیعه، 355/20 - 360). برابر آموزه های اسلامی (نور، 33)، زن و مرد مسلمان در ارتباط با یکدیگر، باید عفت (خودداری از امور غیرحلال و خویشنداری در امور شبهه ناک، حتی مباح) ورزیده (عبدالمنعم، 515/2) و پاکدامنی پیشه کنند (ر.ک: حر عاملی، وسائل الشیعه، 355/20 - 360). در روایات اسلامی، عفت، برترین عبادت دانسته شده و برترین نوع عفت، خویشتن داری در شهوت و خوردن، یاد شده است (کلینی، 79/2).

با توجه به این ضابطه، حضور زن در اجتماع، روابط و برخورد با مردان باید در چارچوب مقرراتی باشد که برای سالم سازی روابط زن و مرد و دور ساختن آن از هر گونه شائبه دخالت غریزه جنسی و پیشگیری از بزهکاری ضروری است. این مقررات - که نخستین مرحله از مبارزه اسلام با ناهنجاریها و ضد ارزشهاست - به لحاظ اهمیت و لزوم رعایت، به دو بخش تقسیم می شوند: مقررات الزامی و حقوقی که بی اعتنایی به آن پیگرد و مجازات دنیوی و اخروی در پی دارد و برخی مقررات که جنبه اخلاقی و توصیه ای داشته و همگی، مجموعه ای هماهنگ و اجزای یک برنامه کامل تربیتی هستند.

این گونه از مقررات، قوانینی الزام آور بوده و بی توجهی به آن، فرد را در آستانه نقض قوانین و ارتکاب جرایمی قرار می دهد که به شدت در تعارض با هدف آفرینش بوده و زندگی اجتماعی بشر را تهدید می کند؛ از جمله این مقررات عبارتند از:

1. کنترل نگاه

در آموزه های دینی به منظور پیشگیری از جرم، به کنترل نگاه توجه فراوانی شده است؛ زیرا نگاه آلوده می تواند نخستین گام برای روابط ناسالم بوده و حتی ارتباط گرم و آرام خانوادگی دو طرف را به روابطی سرد و آشفته تبدیل و تا مرز فروپاشی پیش ببرد. در روایتی از پیامبر اسلام صلی الله علیه وسلم، نگاه حرام، تیر مسمومی از تیرهای ابلیس معرفی شده است (سبزواری، جامع الاخبار، 93؛ مجلسی، 101 / 38). از این رو، به مردان و زنان مؤمن دستور داده شده است تا نگاه خود را از نامحرم بگیرند (نور، 30 - 31).

البته بین و دیدن تفاوت است: نگاه با قصد و عمد تحقق می پذیرد؛ ولی در دیدن اراده و قصد قبلی وجود ندارد. از نظر فقیهان اهل سنت، نگاه به نامحرم حرام است، به استثنای دست و صورت؛ ولی پیروان مذهب شافعی نگاه به دست و صورت را نیز، هر چند بدون بیم از فتنه باشد، حرام می داند (زحیلی، 9 / 6501 - 6502). فقیهان امامیه در جایز نبودن نگاه به بدن زن نامحرم جز صورت و دست (بحرانی، 23 / 52؛ نجفی، 29 / 75) و همچنین در مجاز نبودن نگاه با قصد لذت و یا بیم فتنه، به هر یک از اعضای بدن زن (حتی صورت و دست) اتفاق نظر دارند (نجفی، 29 / 75). اما درباره نگاه به صورت و دست زن نامحرم بدون قصد لذت و بیم فتنه، سه دیدگاه وجود دارد: الف) جایز بودن نگاه، بدون قصد لذت و ترس از فتنه (ر.ک: بحرانی، 23 / 53؛ نجفی، 29 / 81)؛

ب) جایز بودن نگاه، بدون قصد لذت و بیم فتنه برای بار نخست و جایز نب-ودن آن در بار دوم، جز در موارد ضروری، مانند شهادت یا معامله (ر.ک: محقق حلی، شرائع الاسلام، 2/ 495؛ شهید ثانی، الروضة البهیه، 5/ 99)؛ ج) مجاز نبودن هرگونه نگ-اه ب-ه نامحرم، حتی به صورت و دست، هرچند بدون قصد لذت و ترس از فتنه (ر.ک: علامه حلی، تذکرة الفقهاء، 2/ 574؛ امام خمینی قدس سره، تحریر الوسیله، 2/ 243).

مشهور فقیهان امامیه، نظر نخست را پذیرفته (ر.ک: محقق حلی، المعتمد، 2/ 101؛ شهید اول، 3/ 8، سبزواری، کفایة الاحکام، 2/ 84 - 85) و در توجیه دیدگاه خود به آیه 31 سوره نور و روایاتی که «مَا ظَهَرَ» در آن به صورت و دست تفسیر شده است (ر.ک: محقق حلی، المعتمد، 2/ 101؛ شهید اول، 3/ 8، اردبیلی، مجمع الفائدة، 2/ 104)، و نیز روایتی از امام صادق علیه السلام که حد نگاه مرد به زن نامحرم را به صورت، دستها و پاها محدود می کند (کلینی، 5/ 521)، استناد کرده اند. البته مشهور فقیهان، به رغم استناد به این روایت، پاها را استثنا نکرده اند (ر.ک: عاملی، 1/ 55؛ فاضل هندی، 7/ 24 - 25؛ بحرانی، 23/ 53 - 54). برابر همین دیدگاه مشهور، نگاه زن به بدن مرد نامحرم نیز حرام خواهد بود، به استثنای دست، صورت و سر و گردن. هرچند نگاه به موارد استثناسده نیز، چنانچه با قصد لذت یا بیم فتن-ه یا باشد، حرام است (بحرانی، 23/ 65). فقیهان به استناد روایات، نگاه را آنجا که ترس از مفسدهای در میان نبوده و با عفت منافاتی نداشته باشد (ر.ک: حر عاملی، وسائل الشیعه، 20/ 87 - 91)، مجاز شمرده اند که نمونه آن، نگاه خواستگار به صورت، دست، مو و زیباییها و بخشهایی از بدن زن از روی لباس نازک است (ر.ک: طوسی، النهایه، 484؛ ابن براج طرابلسی، 2/ 221؛ نجفی، 29/ 63، 66 - 67).

2. حفظ پوشش

اسلام با هدف سالم سازی روابط زن و مرد و تکمیل مقررات کنترل نگاه، حجاب را بر زن و مرد واجب نموده و به دلیل ویژگی جسم زن،

دامنه پوشش او فراتر از پوشش مرد تعیین شده است. لزوم حفظ پوشش بدن زن، جز صورت و دستان، مورد اتفاق نظر فقیهان امامیه است (ر.ک: محقق حلی، المعتمد، 2 / 101؛ علامه حلی، منتهی المطلب، 1 / 236). البته برخی از فقیهان، چنانچه صورت و دستان دارای آرایش و زیور باشند، پوشیدن آنها را نیز لازم دانسته اند (ر.ک: امام خمینی قدس سره، استفتائات، 3 / 256؛ صافی گلپایگانی، 2 / 163). مستند دیدگاه مشهور، آیه 31 سوره نور است: «وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا»؛ و چنان که از ابن عباس روایت شده، مراد از این استثنا، صورت و دو دست است (بیهقی، 2 / 225)؛ و مستند دیگر آن، روایت مروک بن عبید از امام صادق علیه السلام است (کلینی، 5 / 521).

در میان مذاهب اهل سنت، پیروان مذهب حنفی، نپوشاندن دستها، ظاهر پاها و صورت را در هنگام نماز مجاز می دانند. در مذهب شافعی نیز، جز صورت و دستها، پوشش بقیه بدن واجب است و در مذهب حنبلی تنها شاندن صورت را جایز دانسته و حتی دستان را جزو عورت به ش-مار می آورند (جزیری، 1 / 207). اما در غیر از مورد نماز، همه مذاهب، جز شافعی مذهببان، چهره و دستها را عورت ندانسته و مردان را در صورت نبودن ترس از فتنه، مجاز به نگرستن به آنها می دانند. از نگاه پیروان مذهب شافعی صورت و دو دست زن مسلمان آزاد جزء عورت به شمار آمده و از این رو نگاه به آنها حرام است (جزیری، 1 / 210).

در خصوص مردان نیز، دیدگاه مشهور امامیه، لزوم پوشش عورت جلو و عقب است، حتی از نگاه برخی، لازم است از ناف تا زانو هم پوشانده شده (بحرانی، 7 / 6) و پوشاندن تمام بدن کامل ترین پوشش برای آنان است (محقق حلی، المختصر النافع، 25). شافعی مذهببان، محدوده بدن از ناف تا زانو و پیروان مذهب حنفیه، خود زانو را هم جزء عورت دانسته اند (قمی سبزواری، 48).

3. پرهیز از تبرج (خودنمایی)

یکی دیگر از ابعاد برنامه جامع تنظیم روابط زن و مرد در اجتماع، دوری از آمیختن این روابط به تبرج است. تبرج از واژه بَرَج، به معنای نمایان کردن، مرتفع ساختن و بالا بردن گرفته شده و در مورد زنان، به معنای خودنمایی و آشکار کردن زیباییها برای مردان است (ر.ک: جوهری، 1 / 299). برخی نیز حقیقت آن را، اظهار آنچه پوشاندنش بهتر دانسته اند (عبدالمنعم، 1 / 423). این واژه در اصطلاح نیز از معنای لغوی خود چندان فاصله نگرفته و از نگاه مفسران، عبارت است از آشکار نمودن زیباییها و آنچه پوشاندن آن بر زنان واجب است (ر.ک: طوسی، التبیان، 7 / 461؛ طبرسی، مجمع البیان، 7 / 269).

امام صادق علیه السلام نیز در روایتی، تبرج را ضد حجاب دانسته اند (ر.ک: کلینی، 1 / 22). بر این اساس در تبرج ارادهای جدی و آمیخته به عمد از سوی زن برای خودنمایی - به رغم حجاب ظاهری، مانند پوشیدن لباس چسبان به گونه ای که برجستگی اعضای بدن مشخص شود - و جلب توجه مردان نامحرم وجود دارد؛ از این رو، برخی آن را به تکلف در اظهار آنچه که مخفی نگه داشتن آن واجب است، تعریف کرده اند (فیض کاشانی، 3 / 447 - 448؛ سیدسابق، 2 / 209).

اندیشمندان فقه، اعم از شیعه (مفید، احکام النساء، 55؛ علامه حلی، مختل-ف الشیعه، 8 / 419؛ نجفی، 29 / 85) و اهل سنت (ابن حزم اندلسی، 10 / 40؛ ابن عابدین، 3 / 664) بر این باورند که تبرج زن حرام بوده و او باید از آشکار ساختن زینت و زیباییهای خود و جلوه گری در برابر مردان نامحرم پرهیزد. حتی گروهی تبرج را شامل نمایان ساختن اعضای که پوشاندن آن از نامحرم استثنا شده، مانند چهره و دو دست نیز - در صورت داشتن زینت و آرایش - دانسته اند (ر.ک: امام خمینی قدس سره، استفتائات، 3 / 256؛ صافی گلپایگانی، 2 / 163).

مستند این دیدگاه دو آیه از قرآن کریم است؛ از جمله در آیه 33 سوره احزاب، خداوند زنان پیامبر صلی الله علیه وسلم را از تبرج نهی می کند، و هر چند نهی آیه خطاب به زنان پیامبر صلی الله علیه وسلم است، ولی شامل تمامی زنان مسلمان می شود؛ چون عدم تبرج، تنها اختصاص به آنها نداشته و تمامی زنان مسلمان را دربر می گیرد؛ چنان که امر به نماز و زکات در این آیه تنها ویژه زنان پیامبر صلی الله علیه وسلم نیست (خوئی، 1 / 103). این آیه لحاظ جرم شناسی به نقش بزه دیده در مورد هدف قرار گرفتن، و نیز، وقوع جرم توجه داده و زنان را از جلوه گری که به تحریک مردان و آماج قرار گرفتن زنان می انجامد، منع کرده است که راهی در پیشگیری از جرم به شمار می آید.

آیه دیگر، درباره استثنای زنان سالخورده از لزوم حجاب است (نور، 60)؛ در این باره برخی از فقیهان به این نکته اشاره می کنند که برداشتن حجاب از سوی این گروه از زنان نباید برای تبرج باشد؛ زیرا در غیر این صورت لازم است تا حجاب کامل را رعایت کنند (اردبیلی، زبدة البیان، 553؛ نجفی، 29 / 85).

4. ممنوعیت لمس

ملاسه عمدی میان زن و مرد نامحرم، تأثیری فراتر از نگاه حرام در شعله ور شدن آتش میل جنسی داشته و ضریب آلوده شدن به جرایم جنسی یا بزه دیدگی زن را افزایش می دهد. برای همین هر جا که به حرام بودن نگاه حکم شده، حرمت لمس نامحرم سزاوارتر است؛ زیرا لمس، نسبت به نگاه در تحریک قوای جنسی و ایجاد فتنه مؤثرتر است (کرکی، 12 / 43). میان فقیهان درباره حرمت روابط از طریق تماس بدنی اختلاف نظری وجود ندارد؛ دو استثنا در این باره به چشم می خورد؛ نخست اینکه، چنانچه موارد اضطراری - مانند معالجه بیمار توسط پزشک - اقتضا کند که مردی بدن زن نامحرم را لمس نموده و یا زنی به بدن مرد نامحرم دست بزند، لمس بدن نامحرم اشکالی ندارد؛ اما باید

به مقدار ضرورت بسنده شود؛ دوم اینکه، دست دادن زن و مرد نامحرم از روی لباس ممنوع نیست (کرکی، 12 / 43؛ نجفی، 29 / 100؛ امام خمینی سره قدس، تحریر الوسیله، 2 / 243). مستند استثنای نخست را، قاعدة ضرورت (الضرورات تبيح المحظورات) (ر.ک: بحرانی، 5 / 349) و (الضرورات تقدر بقدرها) (ر.ک: مظف-ر، 3 / 81) و استثنای دوم را برخی روایات دانسته اند (کرکی، 12 / 44-45)؛ از جمله روایت ابوبصیر از امام صادق علیه السلام که آن حضرت علیه السلام، دست دادن با نامحرم را جز از روی لباس جایز ندانسته ان-د (کلینی، 5 / 525). برابر برخی از روایات (ر.ک: حر عاملی، وسائل الشیعه، 20 / 208 - 209) دست دادن از روی لباس نیز نباید همراه فشردن دست باشد که برخی از فقیهان به آن تصریح کرده اند (ر.ک: نجفی، 29 / 100؛ امام خمینی قدس سره، مستند تحریر الوسیله، 2 / 243).

5. خودداری از عشوه گری

عشوه گری به معنای ناز و کرشمه اس-ت (دهخدا، 10 / 15908). قرآن کریم زنان را از خضوع در سخن گفتن نهی کرده است: «فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ» (احزاب، 32). خضوع در سخن گفتن یعنی زن به گونه ای نرم و لطیف سخن بگوید که موجب جلب توجه و طمع مرد شنونده شود (ابن اثیر، 2 / 43). نرم و نازک سخن گفتن زنان، این احساس را در بیمار دلان بر می انگیزد که زن در صدد انتقال نوعی پیام دوستی و روابطی فراتر از روابط اجتماعی است (مطهری، 19 / 504 - 505)؛ بنابراین با توجه به این ضعف ایمان و زمینه ارتکاب جرمی که در آنان وجود دارد، نسبت به گوینده سخن طمع می کنند (ابن جوزی، 6 / 196 - 197؛ طباطبائی، 16 / 308 - 309؛ مکارم شیرازی، 17 / 289). از جمله موارد عشوه گری را می توان ایجاد سر و صدا در هنگام راه رفتن دانست. قرآن کریم در خصوص شیوه راه رفتن زنان، آنان را از حرکت کردن و پا به زمین زدن

به گونه ای که زینت و آرایش پنهان آنها (خلخالی که به پا می بستند) آشکار شود، نهی می کند (نور، 31). بلکه زنان در روابط اجتماعی خود باید مطابق معروف و پسندیده و به صورت عادی و دور از هر شائبه و تکلفی رفتار کنند. چنان که خداوند در این باره زنان را مورد خطاب قرار داده و از آنها می خواهد که درست و نیکو سخن بگویند (احزاب، 32). از این رو سخنان و حرکات عشوہ آمیز زن در برابر مرد نامحرم، حرام اعلام شده است (ر.ک: شهید ثانی، مسالک الافهام، 56/7؛ نجفی، 98/29؛ خوئی، 100/1 - 101).

6. دوری از خلوت با نامحرم

از دیگر آموزه‌های اسلام در پیشگیری از جرم زنا و دیگر اعمال منافی عفت، ممنوع کردن زن و مرد بیگانه از خلوت با یکدیگر است؛ هر چند هیچ یک قصد سوئی از آن نداشته باشند. البته خلوت زمانی حرام خواهد بود که امکان حضور فرد سوم - حتی کودک ممیزی که خوبی و بدی را تشخیص می دهد - به طور معمول در آن نباشد؛ زیرا چنین حضور و خلوتی، زمینه ساز تحریک هریک نسبت به دیگری و نیز انحرافات بعدی می شود؛ چنان که در روایاتی از پیامبر اسلام صلی الله علیه وسلم و امام علی علیه السلام نقر سوم خلوت کنندگان نامحرم، شیطان دانسته شده است (احمد بن حنبل، 26/1؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، 252/3؛ محدث نوری، 14/265).

فقیهان امامیه و اهل سنت، خلوت مرد با زن نامحرم را تحریم کرده اند؛ البته خلوت کردن باید به گونه ای باشد که معمولاً امکان ورود فرد دیگری در آن مکان نباشد (ر.ک: طوسی، الخلاف، 4/249؛ نووی، 4/277؛ شهید ثانی، مسالک الافهام، 9/324). برخی از فقیهان نیز این تحریم را به وجود خطر فساد مشروط نموده اند (ر.ک: توحیدی، 1/345 - 350؛ سیستانی، 406). مستند فقیهان، روایاتی است درباره جایز نبودن خلوت

مرد با زن بیگانه (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 3 / 252؛ حر عاملی، وسائل الشیعه، 19 / 154). حتی برخی از آنان به اینکه چنین خلوتی از مقدمات قریب جرم زنا خواهد بود، استناد جسته اند (توحیدی، 1 / 349).

مقررات ارشادی

اشاره

برخی از مقررات اسلامی از جنبه الزامی برخوردار نبوده، و بیشتر حالت توصیه ای دارند و به منظور از بین بردن یا کاستن زمینه لغزش و ارتکاب بزه در روابط زن و مرد تدوین یافته اند که در ادامه، برخی از آنها بررسی قرار می گیرد:

مورد

1. پرهیز از اختلاط

از مجموعه گزاره های اسلامی و سیره پیشوایان می توان دریافت که کاهش اختلاط غیر ضروری، یکی از راهکارهای حفظ عفت در جامعه است. طبق روایات، پیامبر اسلام صلی الله علیه وسلم نماز جماعت را تمام می کردند، اندکی صبر می نمودند تا زنان نمازگزار پیش از مردان از مسجد بیرون روند، و خود، آنگاه از مسجد خارج می شدند (بیهقی، 2 / 183)؛ و هنگامی که در حال بیرون رفتن از مسجد اختلاط زنان و مردان را در مسیر مشاهده کردند، به زنان دستور توقف داده و توصیه کردند که صبر نموده و هنگام عبور از معابر، از کناره ها به گونه ای تردد کنند که مسیر مسدود نشود (ابوداود سجستانی، 2 / 533 - 534). توجه پیامبر صلی الله علیه وسلم به این امر به اندازه ای بود که حتی آن حضرت صلی الله علیه وسلم دری را مخصوص رفت و آمد بانوان به مسجد قرار داد (ابوداود سجستانی، 1 / 113).

در این پیوند قرآن نیز به رفتار دختران حضرت شعیب علیه السلام اشاره می کند: هنگامی که حضرت موسی علیه السلام به چاه آب مدین رسید، گروهی از مردم را دید که چهارپایان خود را سیراب می کنند و در کنار آنان، دوزن مراقب گوسفندان خود هستند؛ او وقتی از آنان علت آب ندادن گوسفندانشان را جویا شد، پاسخ دادند:

ص: 367

آنها را آب نمی دهیم تا همه چوپانها خارج شوند (قصص، 23). از دیگر سو، از بی مبالاتی برخی زنان در اختلاط با مردان نامحرم و بی تفاوتی شوهرانشان نسبت به این موضوع، انتقاد شده است. در روایتی از امام علی علیه السلام آمده است که وقتی به ایشان خبر رسیده در عراق، زنان هنگام گذر از معابر، به مردان تنه می زنند، اهل عراق را به شدت برای رعایت نکردن حیا و عفت سرزنش نمودند (کلینی، 5 / 537).

2. حداقلی کردن روابط

در گزاره ها و آموزه های اسلامی و نیز، سیره پیشوایان، مواردی از میل به کاهش سطح روابط زن و مرد نامحرم به موارد ضروری، مشاهده می شود. حضرت علی علیه السلام پیشی گرفتن در سلام به زنان جوان را نمی پسندید (کلینی، 2 / 648). انجام کارهای مربوط به بیرون از خانه توسط آن حضرت علیه السلام و کارهای درون خانه توسط حضرت زهرا علیهم السلام (کلینی، 5 / 86؛ حر عاملی، وسائل الشیعه، 20 / 222)، توصیه حضرت زهرا علیهم السلام به زنان، مبنی بر ندیدن مردان بیگانه و دیده نشدن از سوی آنان (طبرسی، مکارم الاخلاق، 233؛ حر عاملی، وسائل الشیعه، 20 / 232)، واجب نبودن نماز جمعه بر زنان (طوسی، تهذیب الاحکام، 3 / 22؛ حر عاملی، وسائل الشیعه، 7 / 295؛ 20 / 238) و توصیه نشدن آنان به حضور در نماز جماعت (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 4 / 364؛ حر عاملی، وسائل الشیعه، 5 / 237؛ 20 / 212) در همین راستا ارزیابی شده است (نجفی، 14 / 149).

3. حیا

حیا در لغت به معنی شرم، خجالت و آزر (دهخدا، 6 / 9243) است و در اصطلاح، آن را ملکه ای نفسانی دانسته اند که باعث بازداشتن فرد از انجام کارهای قبیح و انزجار از اعمال منافی آداب، به خاطر ترس از سرزنش می شود (مجلسی، 68 / 329). حیا از جمله صفات بسیار پسندیده در اسلام است؛ چنان که حضرت علی علیه السلام آن را کلید تمامی خوبیها دانستند (لیثی واسطی، 33). حیا دارای ابعاد

گونگونی است؛ یکی از ابعاد آن رعایت شرم و آزر در برخورد با نامحرم است؛ چنان که قرآن به حیای دختر حضرت شعیب علیه السلام هنگامی که نزد حضرت موسی علیه السلام برمی گشت اشاره می کند (قصص، 25). حتی برخی فقیهان، یکی از فلسفه های تحریم شراب را از بین رفتن حیای فرد دانسته اند (ابن بابویه، 282). همچنین از جمله دلایل پذیرفته نشدن شهادت فرد بی مروت، کم حیایی وی و امکان دست یازیدن او به هر کاری دانسته شده است (سبزواری، ذخیره المعاد، 2 / 305). چنان که یکی از پیامدهای زنا را نیز از بین رفتن حیا ذکر کرده اند (صدوق، المقنع، 427). در عقد زناشویی نیز، با اینکه ایجاب باید بر قبول، مقدم شود، ولی در عقد نکاح، فقیهان تقدم قبول را بر ایجاب ممکن دانسته اند؛ دلیل آن نیز رعایت حیای زن در پیش قدم شدن در این باره ذکر شده است (علامه حلی، مختلف الشیعه، 5 / 52).

حضرت زهرا علیهما السلام، از گذاشتن جنازه زنان بر روی تخت و کشیدن پارچه ای روی آن، به گونه ای که در دید مردم قرار می گرفت ابراز ناخرسندی کرده و هنگامی که اسماء با چوب به ساختن تابوت اقدام کرد، آن حضرت علیها السلام از کار وی به این دلیل که با تابوت، جنازه زن و مرد از هم تشخیص داده نمی شود، ابراز خرسندی نمود (اربلی، 2 / 126).

حیا ورزیدن، اختصاصی به زنان ندارد. پیامبر صلی الله علیه وآله وسلم هنگام مشاهده مردی که در انتظار دیگران غسل می کرد، به او توصیه نمود پنهان از نگاه مردم غسل کند؛ چون خداوند حیای بندگان را دوست داشته و حیا زینت اسلام است (محدث نوری، 8 / 463). حیا و شرم هر چند که در روابط زن و مرد نامحرم توصیه شده است، در روابط زناشویی امری مذموم است (ر.ک: حر عاملی، وسائل الشیعه، 20 / 107)؛ این نکته حاکی است که حکمت توصیه به حیا، رعایت عفت جنسی است که درباره زن و شوهر خلاف آن توصیه می شود.

اشاره

اسلام در گام نخست برای هدایت افراد جامعه به سوی ارزشها و هنجارها، با تبیین و ترویج آموزه ها و تدبیر راهکارهایی، روابط اجتماعی را تنظیم نموده و برای پاسخ مثبت به نیاز جنسی انسان و تعدیل و هدایت این غریزه، پیوند ازدواج دائم و موقت را بنیان نهاده است. در گام بعدی از آنجا که روابط جنسی زن و مرد در خارج از این ضوابط، سلامت زندگی اجتماعی را با تهدید مواجه می کند، نامشروع و جرم به شمار آمده است تا نسبت به افرادی که به رغم تمهیدات اندیشیده شده، به نقض حقوق جامعه و مقررات آن اقدام می کنند، واکنش کیفری نشان دهد. در دیگر ادیان الهی نیز، روابط جنسی در چارچوب مقرراتی تنظیم شده و از رابطه جنسی در بیرون از آن مقررات، منع می شود (ر.ک: کتاب مقدس، لاویان 10/20 - 21؛ متی 27/5 - 28). از نظر شرع مقدس اسلام، هرگونه بهره جویی جنسی بین زن و مرد که بیرون از ضوابط تعریف شده صورت پذیرد، ممنوع است؛ این بهره جویی به لحاظ نوع رابطه ممنوع، به دو گونه تقسیم می شود

1. زنا

زنا عبارت از هر نوع آمیزش مرد با زنی است که اصالتاً بر او حرام است، بدون اینکه شبهه ای در بین باشد (شهید ثانی، الروضة البهیه، 14/9؛ نجفی، 258/41).

زنا از جمله بزرگترین جرائمی است که پیامدهای بسیار زیانباری برای فرد و جامعه در پی دارد؛ چنان که در برخی از روایات، آسیبهای این پدیده، فقر (کلینی، 542/5؛ حر عاملی، وسائل الشیعه، 15/347)، مرگ ناگهانی (کلینی، 374/2؛ حر عاملی، وسائل الشیعه، 307/20)، کوتاهی عمر (کلینی، 542/5؛ حر عاملی، وسائل الشیعه، 309/20) و فرزند نامشروع، بی هویت، ناسازگار و جامعه ستیز (ر.ک: صدوق، علل الشرایع، 479/2؛ همو، من لا یحضره الفقیه، 3/565؛ حر عاملی، وسائل الشیعه، 311/20) دانسته شده است. قرآن کریم از

زنا نهی فرموده و آن را کاری بسیار زشت و راهی بد معرفی می نماید (اسراء، 32). همچنان که «عباد الرحمان» را افرادی خویشان دار از ارتکاب زنا معرفی نموده و به کسانی که بر خلاف این روش عمل می کنند و مرتکب زنا می شوند، وعده مجازاتی سخت، عذابی مضاعف و خواری دائمی در قیامت می دهد (فرقان، 68-69). برابر آیات یادشده، روابط جنسی آزاد زن و مرد در قوانین جزایی اسلام جرم تلقی شده است. روایات نیز به خطر بزرگ و بازتاب این جرم در زندگی شخصی و اجتماعی توجه داده اند (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 4/21؛ حر عاملی، الفصول المهمه، 2/340)؛ چرا که اشاعه این عمل ناپسند در جامعه، موجب می شود تا بسیاری از افراد، آماج این جرم قرار گیرند و طبیعی است که نزدیکان فرد زناکار نیز از دایره این خطر بیرون نخواهند بود.

مجازات زنا به لحاظ تأهل دو طرفی که مرتکب آن می شوند، نسبت خویشاوندی آنها با هم، رضایت آنان در این عمل و دینشان متفاوت است. فقیهان در فتوای خود، به استناد روایات متعدد (ر.ک: حر عاملی، وسائل الشیعه، 28 / 61 - 66) هر یک از زن و مردی را که با وجود شرط «احصان»، مرتکب زنا شوند، محکوم به مرگ با سنگسار دانسته اند (شهید ثانی، الروضة البهیه، 9/72؛ نجفی، 41/318؛ جزیری، 5/65 - 67).

احصان در اصطلاح فقیهان عبارت است از داشتن همسر دائمی و آمیزش با او در حال عقل و بلوغ و نیز امکان برخورداری از چنین رابطه ای در هر زمان و در صورت تمایل (شهید ثانی، مسالک الافهام، 14 / 332؛ نجفی، 41/269؛ امام خمینی قدس سره، تحریر الوسیله، 2/457 - 458). فقیهان اسلام در صورت احراز نشدن شرایط احصان، به استناد آیه قرآن (نور، 2) و روایات متعدد (ر.ک: حر عاملی، وسائل الشیعه، 28 / 61 - 66)، حکم مزبور را صد تازیانه میدانند (شهید ثانی، الروضة البهیه، 9/102؛ نجفی، 41/323؛ جزیری، 5/68).

همچنین مجازات زناى به عنف (با زور و اجبار) (عمید، 875) مرگ دانسته شده و در این حکم تفاوتی بین متجاوز مُحْصِن یا غیر مُحْصِن، نگذاشته اند (شهید ثانی، الروضة البهیه، 66/9؛ نجفی، 315/41؛ امام خمینی ان تحریر الوسيله، 463/2). اما زناى به غیر عنف (زنا با رضایت) مشمول هر یک از اقسام که باشد، مجازات همان عنوان مجرمانه را خواهد داشت. مستند این حکم فقهی، روایات (ر.ک: حر عاملی، وسائل الشیعه، 108/28 - 109) است. در چنین مواردی، مسئولیتی متوجه زن یا مردی که با اکراه و مجبور به این عمل می شود نخواهد بود (ر.ک: حر عاملی، وسائل الشیعه، 110/28 - 112).

فقیهان به استناد روایات متعدد (ر.ک: حر عاملی، وسائل الشیعه، 113/28 - 116)، حکم زنا با محارم نسبی را به دلیل قبح شدید آن، حتی با وجود عدم احصان، مرگ دانسته اند (شهید ثانی، الروضة البهیه، 62/9؛ نجفی، 309/41؛ جزیری، 104/5).

از نگاه فقیهان، چنانچه مرد مسلمان مرتکب زنا شود مشمول مقررات عام یادشده در این جرم است؛ اما اگر مرد غیر مسلمان بازن مسلمان زنا کند در هر صورت و تحت هر شرایطی، مجازاتش مرگ خواهد بود (شهید ثانی، الروضة البهیه، 65/9؛ نجفی، 313/41؛ امام خمینی قدس سره، تحریر الوسيله، 463/2). مستند این حکم نیز روایات است (کلینی، 239/7؛ حر عاملی، وسائل الشیعه، 28/141).

چنانچه جرم زنا سه بار تکرار شده و مجرم پس از هر بار ارتکاب جرم، مجازات شده باشد، در چهارمین بار از ارتکاب زنا، مجازاتش مرگ خواهد بود (شهید ثانی، الروضة البهیه، 153/9؛ نجفی، 331/41؛ امام خمینی قدس سره تحریر الوسيله، 464/2). این حکم نیز به برخی از روایات مستند است (ر.ک: حر عاملی، وسائل الشیعه، 116/28 - 117).

2. اعمال منافی عفت (غیر از زنا)

فقیهان روابط جنسی زن و مرد، در خارج از چارچوب تعیین شده شرعی را، حتی اگر کمتر از زنا باشد مشمول مجازات

دانسته اند. از این روزن و مردی که بینشان پیوند زناشویی برقرار نیست، اجازه هیچ گونه بهره بری جنسی از یکدیگر را ندارند؛ هرچند چنین رابطه ای زنا نبوده یا به آن منجر نشود؛ زیرا این گونه روابط، افزون بر قبح ذاتی، از مقدمات جرم زنا به شمار آمده و در بسیاری از موارد به آن منجر می شوند. بنابراین، برای پیشگیری از ارتکاب زنا، روابطی همچون بوسیدن، لمس کردن، همخوابگی و تفخیز، بین زن و مردی که دارای پیوند زناشویی نیستند، جرم بوده و مجازات آن به استناد روایات (ر.ک: حر عاملی، وسائل الشیعه، 28 / 85 - 89) تعزیر است که کمتر از حد تازیانه در جرم زنا، یعنی 99 تازیانه (ر.ک: محقق حلی، شرائع الاسلام، 4 / 935؛ نجفی، 41 / 289 - 290؛ امام خمینی قدس سره، تحریر الوسیله، 2 / 459) خواهد بود.

منابع

آشتیانی، سید جلال الدین، تحقیقی در دین مسیحیت، تهران، نشر نگارش، 1379ش؛ ابن اثیر، مبارک بن محمد (م. 606ق.)، النهایة فی غریب الحدیث و الاثر، تحقیق احمد الزاوی، محمود طناحی، قم، انتشارات اسماعیلیان، 1364 ش؛ ابن بابویه، علی بن حسین (م. 329ق.)، فقه الرضا تحقیق مؤسسه آل البيت عليهم السلام لاحیاء التراث، مشهد، المؤتمر العالمي للامام الرضا عليه السلام، 1406ق؛ ابن براج طرابلسی، عبد العزیز (م. 481ق.)، المهذب، قم، نشر اسلامی، 1406ق؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (م. 597ق.)، زادالمسیر فی علم التفسیر، تحقیق محمد بن عبدالرحمن، بیروت، دار الفکر، 1407ق؛ ابن حزم اندلسی، علی بن احمد (م. 456ق.)، المحلی، دار الفکر؛ ابن عابدین، محمد امین (م. 1252ق.)، حاشیة ردالمحتار علی الدر المختار، بیروت، دار الفکر، 1415ق؛ ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله قرطبی (م. 463ق.)، الاستیعاب فی معرفة الأصحاب، تحقیق علی محمد بجاوی، بیروت، دار الجیل، 1412ق؛ ابن عساکر، علی بن حسن (م. 571ق.)، تاریخ مدینة دمشق، تحقیق علی شیری، بیروت، دار الفکر، 1415ق؛ ابن هشام، عبدالملک حمیری (م. 8 - 213ق.)، السیرة النبویه، تحقیق محمد محیی الدین عبدالحمید، القاهرة، مكتبة محمد علی صبیح و اولاده، 1383ق؛ ابوداود سجستانی، سلیمان بن اشعث

(م. 275ق.)، سنن ابى داوود، تحقيق سعيد محمد لحام، بيروت، دار الفكر، 1410ق؛ احمد بن حنبل، شيبانى (م. 241ق.)، مسند احمد بن حنبل، بيروت، دار صادر؛ اربلى، على بن عيسى (م. 693ق.)، كشف الغمة في معرفة الائمة عليهم السلام، بيروت، دارالاضواء، 1405ق؛ اردبيلى، احمد بن محمد (م. 993ق.)، زبدة البيان في احكام القرآن، تحقيق محمدباقر بهبودى، تهران، مكتبة المرتضويه؛ همو، مجمع الفائدة و البرهان في شرح ارشادالاذهان، تحقيق عراقى، اشتهاردى، يزدى، قم، نشر اسلامى؛ امام خمينى قدس سره سيدروح الله موسوى (م. 1368ش.)، استفتائات، قم، نشر اسلامى، 1381ش؛ همو، تحريرالوسيله، النجف الاشرف، مطبعة الآداب، 1390ق؛ بحراني، يوسف بن احمد (م. 1186ق.)، الحدائق الناضرة، قم، نشر اسلامى؛ بيهقى، احمد بن حسين (م. 458ق.)، السنن الكبرى، بيروت، دار الفكر، 1416ق؛ ترمذى، محمد بن عيسى (م. 279ق.)، سنن الترمذى، تحقيق عبدالوهاب عبد اللطيف، بيروت، دار الفكر، 1403ق؛ توحيدى، محمدعلى، مصباح الفقاهه، تقريرات درس سيدابوالقاسم موسوى خوئى، قم، مكتبة الداورى؛ جزيرى، عبدالرحمن (م. 1360ق.)، الفقه على المذاهب الأربعة، بيروت، دار الأرقم بن ابى الأرقم، 1420ق؛ جواد على، المفصل في تاريخ العرب الجاهلي، الشريف الرضى؛ جوهرى، اسماعيل بن حماد (م. 393ق.)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق احمد عبدالغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين، 1407ق؛ حر عاملى، محمد بن حسن (م. 1104ق.)، الفصول المهمة في اصول الائمة، تحقيق محمد بن محمد حسين قائينى، قم، مؤسسه معارف اسلامى امام رضا عليهم السلام، 1418ق؛ همو، وسائل الشيعه، تحقيق ربانى شيرازى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1403ق؛ حسين، قصى، موسوعة الحضارة العربية (العصر الجاهلى)، بيروت، دار البحار، 2004م؛ حميرى قمى، عبدالله بن جعفر (م. 300ق.)، قرب الاسناد، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، 1413ق؛ خوئى، سيد ابو القاسم موسوى (م. 1413ق.)، النكاح، تحقيق سيد محمد تقى خوئى، النجف الاشرف، مدرسة دار العلم، 1404ق؛ دورانت، ويليام جيمز (م. 1981م.)، تاريخ تمدن، ترجمه احمد آرام و ديگران، تهران، شركت انتشارات علمى و فرهنگى، 1378ش؛ دهخدا، على اكبر (م. 1334ش.) و ديگران، لغت نامه، تهران، مؤسسه لغت نامه دهخدا و

دانشگاه تهران، 1373ش؛ ذهبی، محمد بن احمد (م. 748ق.)، تاریخ الاسلام و وفيات المشاهير و الاعلام، تحقيق عبدالسلام تدمري، بيروت، دار الكتاب العربي، 1407ق؛ زحيلي، وهبة بن مصطفى، الفقه الاسلامي و ادلته، دمشق، دار الفكر، 1429ق؛ سبزواري، محمدباقر بن محمد (م. 1090ق.)، ذخيرة المعاد في شرح الارشاد، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث؛ همو، كفاية الاحكام (كفاية الفقه)، تحقيق مرتضى واعظي اراكي، قم، نشر اسلامي، 1423ق؛ سبزواري، محمد بن محمد (م. 679ق.)، جامع الاخبار، قم، الشريف الرضي، 1405ق؛ سيدسابق، فقه السنه، بيروت، دار الكتاب العربي؛ سيستاني، سيد علي حسيني، المسائل المنتخبة، قم، مكتب آيت الله سيستاني، 1414ق؛ سيوطي، جلال الدين (م. 911ق.)، الدر المنثور في التفسير بالماثور، قم، كتابخانه مرعشي نجفي، 1404ق؛ شهيد اول، جمال الدين محمد عاملي (م. 786ق.)، ذكرى الشيعة في احكام الشريعة، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام علي لاحياء التراث، 1419ق؛ شهيد ثاني، زين الدين بن علي عاملي (م. 965ق.)، الروضة البهية في شرح اللمعة دمشقيه، تحقيق سيد محمد كلانتر، قم، انتشارات داوري، 1410ق؛ همو، مسالك الافهام الي تنقيح شرائع الاسلام، قم، مؤسسة المعارف الاسلامية، 1413ق؛ صافي گلپايگاني، لطف الله، جامع الاحكام، قم، انتشارات حضرت معصومه عليهم السلام، 1378ش؛ صدوق، محمد بن علي (م. 381ق.)، علل الشرايع، تحقيق سيد محمد صادق بحر العلوم، النجف الاشرف، المكتبة الحيدريه، 1385ق؛ همو، المقنع، قم، مؤسسه امام هادي عليه السلام، 1415ق؛ همو، من لا يحضره الفقيه، تحقيق علي اكبر غفاري، قم، نشر اسلامي، 1404ق؛ طباطبائي، سيد محمد حسين (م. 1402ق.)، الميزان في تفسير القرآن، قم، نشر اسلامي، 1417ق؛ طبرسي، حسن بن فضل (م. 554ق.)، مكارم الاخلاق، الشريف الرضي، 1392ق؛ طبرسي، فضل بن حسن (م. 548ق.)، مجمع البيان في تفسير القرآن، تحقيق عده اي از محققين، بيروت، مؤسسة الأعلمی، 1415ق؛ طوسي، محمد بن حسن (م. 460ق.)، التبيان في تفسير القرآن، تحقيق احمد قصير عاملي، مكتب الاعلام الاسلامي، 1409ق؛ همو، تهذيب الاحكام، تحقيق سيد حسن موسوي خراسان، تهران، دارالكتب الاسلامية، 1364ش؛ همو الخلف، قم نشر اسلامي،

1414ق؛ همو، النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى، قم، انتشارات قدس محمدی؛ عاملی، سید محمد جواد (م. 1226ق.)، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة، تحقيق محمد باقر خالصی، قم، نشر اسلامي، 1423ق؛ عبد المنعم، محمود عبد الرحمن، معجم المصطلحات و الالفاظ الفقهيہ، قاهرة، دار الفضيلة؛ علامه حلي، حسن بن يوسف (م. 726ق.)، تذكرة الفقهاء، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام الاحياء التراث، 1414ق؛ همو، مختلف الشيعة في احكام الشريعة، قم، نشر اسلامي، 1418ق؛ همو، منتهى المطلب في تحقيق المذهب، مشهد، مجمع البحوث الاسلامية، 1412ق؛ عميد، حسن (م. 1350ق.)، فرهنگ عميد، تهران، انتشارات اميركبير، 1376ش؛ فاضل هندی، محمد بن حسن (م. 1137ق.)، كشف اللثام عن قواعد الاحكام، قم، نشر اسلامي، 1420ق؛ فيض كاشاني، محسن (م. 1091ق.)، تفسير الصافي، تهران، انتشارات صدر، 1415ق؛ قمی سبزواری، علی بن محمد (م. قرن 7)، جامع الخلاف و الوفاق، تحقيق حسين حسني، قم، انتشارات زمينه سازان ظهور امام عصر عجل الله تعالى فرجه الشريف 1379ش؛ كاكس، ماروی، مسيحيت، ترجمه عبدالرحيم سليمانی اردستاني، قم، مركز مطالعات و تحقيقات اديان و مذاهب، 1378ش؛ كتاب مقدس، ترجمه فاضل خان همداني، ويليام گلن، هنري مرتن، تهران، انتشارات اساطير، 1380ش؛ كركي، علی بن حسين (م. 940ق.)، جامع المقاصد في شرح القواعد، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، 1408ق؛ كريستين سن، آرتور، ايران در زمان ساسانيان، ترجمه رشيد ياشمی، تهران، نشر قصه پرداز، 1379ش؛ كليني، محمد بن يعقوب (م. 329ق.)، الكافي، تحقيق علی اكبر غفاري، تهران، دارالكتب الاسلامية، 1363ش؛ كهن، ابراهام (م. 1887م.)، گنجينه ای از تلمود، ترجمه امير فريدون گرگاني، تهران، انتشارات زيبا، 1350ش؛ لوکاس، هنري، تاريخ تمدن، ترجمه عبدالحسين آذرنگ، تهران، انتشارات سخن، 1382ش؛ ليثی واسطی، علی بن محمد (م. قرن 6)، عيون الحكم و المواعظ، تحقيق حسين حسني، قم، انتشارات دار الحديث، 1376ش؛ مجلسی، محمد باقر (م. 1111ق.)، الأربعين، قم، مطبعة العلمية، 1397ق؛ محدث نوري، ميرزا حسين (م. 1320ق.)، مستدرک الوسائل، بيروت، مؤسسة آل البيت عليهم السلام من لاحياء التراث، 1408ق؛

محقق حلي، جعفر بن حسن (م. 676ق.)، شرائع الاسلام في مسائل الحلال والحرام، تهران، انتشارات استقلال، 1409ق؛ همو، المختصر النافع في فقه الاماميه، تهران، مؤسسة البعثة، 1410ق؛ همو، المعتبر في شرح المختصر، قم، مؤسسه سيدالشهداء عليه السلام، 1364ش؛ مطهرى، مرتضى (م. 1358ش)، مجموعه آثار استاد شهيد مطهرى، تهران، انتشارات صدرا، 1377ش؛ مظفر، محمدرضا (م. 1388ق.)، اصول الفقه، قم، نشر اسلامى؛ مفيد، محمد بن محمد (م. 413ق.)، احكام النساء، تحقيق مهدى نجف، بيروت، دار المفيد، 1414ق؛ همو، الارشاد في معرفة حجج الله على العباد، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام التحقيق التراث، بيروت، دار المفيد، 1414ق؛ همو، المقنعه، قم، نشر اسلامى، 1410ق؛ مكارم شيرازى، ناصر و ديگران، تفسير نمونه، تهران، دار الكتب الاسلاميه، 1374ش؛ نجفى، محمدحسن (م. 1266ق.)، جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام، تحقيق قوچانى، تهران، دارالكتب الاسلاميه، 1366ش؛ نسائى، احمد بن شعيب (م. 303ق.)، السنن الكبرى، تحقيق سليمان بندارى، سيد كسروى حسن، بيروت، دار الكتب العلميه، 1411ق؛ نورى، محيي الدين بن شرف (م. 676ق.)، المجموع شرح المذهب، دار الفكر؛ وان وورست، رابرت اى، مسيحيت از لابه لاي متون، ترجمه جواد باغبانى، عباس رسول زاده، قم، مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى قدس سره، 1384ش؛ ويسهوفر، يوزف، ايران باستان، ترجمه مرتضى ثاقب فر، تهران، نشر ققنوس، 1378ش.

على محمدى جور كويه

ص: 377

اهلیت زن برای دارا شدن و تصرف در اموال.

مالکیت از منظر حقوقی، عبارت از حق مالک برای بهره مندی از مال خود بوده و دارای سه ویژگی جامع بودن، مانع بودن و دائم بودن است (سنه‌وری، 528/8). مالکیت، رابطه میان یک شخص (حقیقی یا حقوقی) و چیزی دارای ارزش یا مالیت عرفی است؛ رابطه ای که به موجب آن، یک طرف رابطه که «مالک» نامیده می شود، از طرف دیگر رابطه که «مال» نامیده شده، بهره مند می شود (ر.ک: صدر، 343، 377 - 378؛ محمودی گلپایگانی، 76 - 77؛ موسوی، 18 - 19).

رابطه میان «مالک» و شیء دارای وصف مالیت، رابطه ای حقیقی و ذاتی، همچون رابطه میان خداوند و آفریده های او، یا یک رابطه تکوینی، مانند رابطه میان انسان و اعضای بدن وی نیست (ر.ک: توحیدی، 6/2)؛ بلکه رابطه ای صرفاً «اعتباری» است که خردمندان آن را به لحاظ مصالحی برای شخص اعتبار نموده اند. در نسبتهای اعتباری، گرچه دو طرف رابطه، اموری واقعی هستند، ولی نفس نسبت، از نوع حقایق خارجی نیست؛ به همین دلیل، رابطه مورد نظر تغییر می پذیرد؛ بدون اینکه در طرفین رابطه، تغییری به وجود آید. برای مثال، هنگامی که فردی مال خود را می فروشد، همان رابطه ای که میان فروشنده و جنس فروخته شده برقرار بوده، این بار میان خریدار و جنس مزبور برقرار می شود. بنابراین مالکیت به نسبت شیء مملوک، حقی دائمی است و با تغییر در شخص مالک، تغییری در حق مالکیت به وجود نمی آید (ر.ک: سنه‌وری، 532/8). حق مالکیت، حقی عینی و سلطه ای است که صاحب حق به صورت مباشری بر محل حق اعمال می کند (ر.ک: توحیدی، 6/2 - 7).

مقصود از زن، گاه جنس اوست و موقعیتهای زن در خانواده در این اطلاق لحاظ نمی شود. گاه نیز زن به لحاظ موقعیتی که در خانواده دارد، مورد نظر است. زن ممکن است در نقش مادر (أم)، همسر (زوجه)، دختر (بنت)، و خواهر (أخت) قرار گرفته و در هر یک از این نقشها دارای حقوق و تکالیفی شود؛ برای مثال، در ارث، به این تناسب که موقعیت زن در خانواده کدام یک از جنبه های یادشده باشد، سهم وی متفاوت خواهد بود؛ و نیز، هنگامی که از زن به عنوان همسر یاد می شود، برخورداری وی از حق مهر و نفقه مورد توجه قرار می گیرد. همچنین منظور از مالکیت زن، مالکیت وی با توجه به جنسیت و بدون لحاظ موقعیتهای وی در خانواده است.

واژه «اهلیت» از نظر لغوی به معنای سزاواری، شایستگی، استحقاق و صلاحیت است. این واژه در اصطلاح علم حقوق از دو مفهوم عام و خاص برخوردار است: اهلیت عام، به توانایی انجام و یا اجرای چیزی گفته می شود (Garner, 220)؛ همچنان که از تعریف کلی اهلیت، دو مفهوم خاص قابل استخراج است؛ نخست: اهلیتِ دارا شدن حق، که در منابع حقوقی از آن به «اهلیت تمتع» یاد می شود (ر.ک: صفائی، 113/2)، اهلیت تمتع بر اساس قانون مدنی با زنده متولد شدن انسان شروع و با مرگ او پایان می پذیرد (قانون مدنی، مواد 956، 958)؛ دوم: اهلیت اجرای حق؛ این نوع از اهلیت در اصطلاح، «اهلیت استیفا» یا «اهلیت اجرا» نام داشته و بدین معناست که شخص دارای حق بتواند شخصا و بدون دخالت دیگری، حق خود را اعمال کند (ر.ک: صفائی، 113/2 - 114)؛ قانون مدنی، ماده 210). مالکیت زن، تابعی از اهلیت زن برای دارا شدن حق یا استیفای حق است. بنابراین مالکیت زن و اهلیت، از همبستگی معناداری برخوردارند.

و به لحاظ تاریخی، مالکیت زن، مراحل گوناگونی را پشت سر گذاشته است؛ چنان که تحولات آن در تمامی جوامع یکسان نبوده و تعیین زمان دقیقی برای هر یک از مراحل آن دشوار است.

در دوره ملک انگاری، زن ملک به شمار آمده و قابل تملک بود. این نظریه در اروپا، عربستان، ایران، و سایر نقاط جهان در گذشته های دور، کم و بیش وجود داشته است. یونانیان باستان برای زن شخصیت حقوقی قائل نبودند و با او همچون اموال خود رفتار می کردند. به هر کس می خواستند قرض داده و به دوستان خود هدیه می کردند (ر.ک: مطهری، 214/19؛ صدر، 31 - 32). در روم قدیم نیز، وضع به همین صورت بود؛ رومیان باستان برای زن حق مالکیت، بلکه حق حیات قائل نبودند و پدر حق داشت دخترش را اجاره یا قرض داده، بفروشد یا بکشد. زن برای آنان موجودی قابل تملک بود و از وی برای کار و نیز ارضای نیازهای جنسی استفاده می کردند (ر.ک: نوری، 8-9). در حجاز قدیم، برخی از قبیله ها، زن را در ضمن ترکه متوفی قرار می دادند؛ و قاعده کلی پیرامون ارث این بود که ترکه از آن پسران بزرگسال است (ر.ک: جواد علی، 533/5 - 536).

مبنای ملک انگاری انسان، نگرش «فروستی» نسبت به بعضی انسانها بوده است. بعضی از فیلسوفان روم باستان چنین می پنداشتند که زنان، فرودست و زیردست آفریده شده اند (ر.ک: ارسطو، 12؛ همپتن، 33 - 53)؛ و چون مرد، فرادست و زبردست آفریده شده، از این روزن به حکم آفرینش، زیر سلطه مرد قرار دارد. با این دیدگاه، زن در ردیف بردگان قرار گرفته و همانند بردگان قابل تملک بود.

دوره بعد، دوره فقدان صلاحیت زن است. در این دوره، زن، انسانی آزاد است، ولی از صلاحیت لازم برخوردار نیست. دوره فقدان صلاحیت زن، به دو

دوره فقدان صلاحیت مالکیت و فقدان صلاحیت تصرف تقسیم می شود: در دوره نخست، زن توانست از موقعیت اجتماعی تازه ای برخوردار شده، به عنوان یک انسان آزاد شناخته شود و خود را از گروه بردگان که همچنان در تملک دیگران بودند، متمایز نماید. با این وجود، همچنان زن از صلاحیت لازم برای مالک شدن و به پیرو آن تصرف در اموال، برخوردار نبود. به تدریج و با گذر زمان، زن توانست اهلیت نسبی را در ارتباط با اموال کسب نموده و همچون دیگران از حق مالکیت برخوردار شود؛ ولی همچنان مانند کودکان، سفیهان و دیوانگان از حق تصرف در دارایی خود محروم بود. در این مرحله، دارایی زن، زیر سلطه یا قیمومت پدر یا شوهر یا عضو مذکر خانواده اداره می شد. به لحاظ تاریخی، تعیین زمانی مشخص برای انتقال از دوره نخست به دوره بعدی دشوار است. با این وصف، در کشورهای اروپایی، تا پیش از قرن بیستم، مرد بر زن و دارایی او سلطه داشت و زن محجور شناخته می شد. در این رژیم مالی، زن حق داشت مالک شود، ولی برای اداره اموال خود صلاحیت لازم را نداشت.

در «کد ناپلئون» (قانون مدنی فرانسه) که در سال 1804 میلادی به تصویب رسید، اهلیت تصرفات مالکانه زن نفی و تصمیمهای حقوقی زن شوهردار، بدون اجازه شوهر غیر نافذ شمرده شده بود. این قانون، شوهر را در حکم قیّم با مدیر غیر مسئول زن قرار داده و اختیارات وسیعی را برای وی در نظر گرفته بود که سرانجام در سال 1970 میلادی، اصلاح و رژیم مالی جدیدی جایگزین آن شد.

در انگلستان نیز، تا سال 1870 میلادی، زن پس از ازدواج، استقلال مالی خود را از دست می داد و بنا بر اصل وحدت دارایی، مالکیت تمام اموال وی، حتی اموالی که از راه ارث مالک شده یا از منزل پدر آورده بود، به شوهر منتقل

می‌گردید و در مقابل، تأمین معیشت زن به لحاظ قانونی به عهده مرد بود. پس از فوت شوهر، املاک در اختیار زن قرار می‌گرفت و وی آن را اداره می‌کرد. در سال 1870 میلادی و در پی تحولات اساسی در قوانین کشورهای اروپایی، در قوانین انگلستان نیز اصلاحاتی صورت گرفت و به زن حق تصرف در اصل یا منافع اموال شخصی اعطا گردید (ر.ک: رستمی تبریزی، 130). با گذر از مراحل پیشین، زن توانست اهلیت کامل در دارایی، یعنی حق تملک و حق تصرفات مالکانه را به دست آورده و از این حیث در وضعیتی برابر با مردان قرار گیرد. در جوامع غربی، اندیشه نخستین پذیرش اهلیت استیفای زن با رنسانس (قرن چهاردهم میلادی) آغاز شد. در سالهای پایانی قرن نوزدهم، به تدریج سلطه مرد بر دارایی زن در قوانین کشورهای غربی، نفی شده و در روابط زوجین نیز، رژیم‌هایی که مطابق آن مرد بر دارایی زن سلطه داشت، جای خود را به رژیمهای مالی دیگری همچون رژیمهای اشتراک دارایی یا افتراق دارایی داد (ر.ک: الماسی، 121 - 126).

نظام حقوقی اسلام در اعطای اهلیت کامل به زن در مقایسه با نظامهای دیگر، از تقدم برخوردار است. آغاز دوره اهلیت کامل زن، بلکه استقلال وی در اموال، در نظام فقهی و حقوقی اسلام، به نخستین سالهای ظهور دین اسلام و نزول آیات قرآن کریم برمی‌گردد. در قرآن و روایات، دلایل متعددی مبنی بر اهلیت کامل زن وجود دارد. زن در نظام اسلامی، هم‌زمان از هر دو حق اهلیت تمتع و تصرف برخوردار شد؛ چنان‌که آیات متعددی دال بر اهلیت زن برای اداره اموال خود و هر نوع تصرفات مالکانه وجود دارد (نساء، 4، 7، 32). فقیهان امامیه نیز در بحث اهلیت تصرف، تفاوتی میان زن و مرد نگذاشته و بر اشتراک زن و مرد در احکام تأکید نموده‌اند (ر.ک: ابن‌فهد حلی، 2/ 511 - 515).

اشاره

مالکیت زن و اهلیت وی برای تملک و تصرف در اسلام از مستندات متعددی برخوردار بوده و حق تملک زن درباره اموال مکتسب، اموالی که از راه عقود یا ایقاعات، مالک آن می شود، اموالی که به طور قهری و از طریق وراثت، مالک آن شده و حقوقی که به دلیل موقعیت خاص در خانواده از آن برخوردار می شود، مورد تأکید قرار گرفته است.

1. تملک اموال مکتسب

حق مالکیت زن در قرآن مورد تأکید قرار گرفته و به سهم زنان از آنچه به دست می آورند اشاره شده است: «وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْنَ» (نساء، 32). به لحاظ لغوی واژه «اكتساب» مفهومی اخص از «كسب» دارد: کسب، در مورد آنچه انسان برای خود یا دیگری در اختیار می گیرد به کار می رود؛ ولی کاربرد اکتساب، هنگامی است که انسان چیزی را برای خود به دست آورد (راغب اصفهانی، 430).

2. اهلیت قراردادی

طبق نظر فقیهان، جنسیت هیچ دخالتی در شرایط متعاقدين ندارد. عقد صغیر، سفیه، مجنون، مجبور، و مُکْرَه به حسب مورد، باطل یا غیر نافذ است؛ خواه عاقد پسر باشد یا دختر (شهید ثانی، الروضة البهیه، 226/3؛ نجفی، 260/22 - 261؛ امام خمینی قدس سره، 2/249). در مقابل، عقد انسانِ عاقلِ بالغ و رشید در صورتی که با قصد و رضایت انجام شده باشد، نافذ خواهد بود و در این حکم تفاوتی میان زن و مرد نیست. اهلیت قراردادی در قانون مدنی نیز مورد تأکید قرار گرفته و مقرر گردیده است که زن می تواند به طور مستقل در دارایی خود هر گونه تصرفی انجام دهد (ماده 1118). همچنین از منظر فقهی، تصرفات زن پس از بلوغ و رشد در اموال خود نافذ است و در صورتی که وی دارای همسر باشد، چنین تصرفاتی مشروط به اجازه شوهر نخواهد بود (طوسی، الخلاف، 285/3).

3. حق وراثت

آیات گوناگونی از قرآن کریم، بر حق مالکیت زن بر ترکه دلالت دارد. از جمله در آیه 7 سوره نساء، به بهره زنان از آنچه پدر و مادر و خویشاوندان برای آنان بر جای گذاشته اند، تأکید شده است؛ تکرار عبارت «مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ» برای زنان؛ بیان عبارت «مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ» برای نصیب زنان، و تأکید بر نصیب مفروض در آیه، بیانگر تأکید قرآن بر حق زنان از ترکه است. در آیات دیگری از قرآن کریم نیز، سهم زن از ترکه با لحاظ موقعیت وی در خانواده بیان شده است (نساء، 11).

4. حق نفقه

قرآن کریم زن را در موقعیتهای گوناگون، مستحق نفقه دانسته و دلیل چنین حقی در قرآن (بقره، 233؛ نساء، 34؛ طلاق، 7) و متون فقهی (ر.ک: علامه حلی، ارشادالاذهان، 33/2 - 35) قرابت، زوجیت و اُمّیت بیان شده است. یکی از اسباب نفقه، «قرابت» یا خویشاوندی است. در نظام حقوقی اسلام، خویشاوندان نسبی در خط عمودی (اعم از صعودی و نزولی) ملزم به انفاق هستند. در این رابطه، چنانچه زن نیازمند باشد، از حق دریافت نفقه برخوردار است (علامه حلی، تحریر الاحکام، 40/4 - 41؛ ر.ک: حلی، 283/3 - 286؛ امام خمینی قدس سره، 319/2 - 320). سبب دیگر نفقه «زوجیت» است. اسلام نفقه زن را به عهده شوهر می داند (ر.ک: نساء، 34)؛ البته در اصل پرداخت نفقه میان تمکن یا اعسار زن با شوهر تفاوتی نیست و در هر حال زوج موظف به پرداخت نفقه همسر است، هر چند مقدار آن به میزان تمکن مالی زوج بستگی دارد (علامه حلی، تحریر الاحکام، 29/4 - 30). اسلام برای تأکید بیشتر، نفقه مادران را نیز مورد توجه قرار داده و فرموده است: پدر کودک باید چنان که شایسته است، خوراک و پوشاک مادر را تأمین کند (بقره، 233؛ طوسی، المبسوط، 2/6 - 3؛ روحانی، 312/22).

5. حق مهریه

از جمله حقوق مالی زن در اسلام، مهریه است که با عقد نکاح، از آن برخوردار می‌شود. آیات گوناگونی از قرآن کریم به تبیین حق زن بر مهر اختصاص دارد. از این حق مالی در قرآن، با عناوینی چون «صِدَاق» (نساء، 4)، «فَرِيضَه» (بقره، 237)، «أَجْر» (نساء، 24)، و «طَوْل» (نساء، 25) یاد شده است که هریک بیانگر خصوصیتی از مهر و ماهیت حق زن نسبت به آن است (ر.ک: طوسی، المبسوط، 271/4 - 272).

6. حق رضاع

از نظر اسلام، مادر مکلف نیست به کودک خود شیر دهد؛ هر چند مادران به طور طبیعی این کار را انجام می‌دهند. نکته مهم اینکه زنان می‌توانند بابت شیر دادن (رضاع) از همسر خود تقاضای مزد کنند. خطاب قرآن کریم در این رابطه به مردان آمرانه است (طلاق، 6)؛ چنان که از آن می‌توان دریافت که پرداخت مزد در صورت مطالبه زن واجب خواهد بود (ابن براج طرابلسی، 262/2؛ نجفی، 275/31).

7. حق مطلقه

قرآن کریم برای زنانی که از همسران خود جدا می‌شوند (مطلقه) نیز، حق مالی پیش‌بینی کرده و از آن به «مَتَاع» تعبیر نموده است. از بیان قرآن کریم (بقره، 236، 241) چنین بر می‌آید که این حق مالی برای زنان مطلقه غیر مفروضه (زنانی که در هنگام عقد مهری برای ایشان تعیین نشده) و غیر مدخوله (زنانی که پس از عقد با شوهرانشان رابطه زناشویی برقرار نکرده‌اند) واجب است (ابن بابویه، 241 - 242؛ قطب راوندی، 150/2؛ حلی، 220/3)؛ ولی در وجوب آن برای دیگر زنان طلاق گرفته تردید شده و دست کم می‌توان آن را حکمی مستحب تلقی نمود (ر.ک: هدایت‌نیا، 103 - 116).

خداوند در آیه 6 سوره نساء به در اختیار قراردادن اموال کودکان بی سرپرست پس از بلوغ و رشد به خود آنان فرمان داده است. واژه «الْیَتَامَى» در آیه یادشده، دارای اطلاق بوده و پسر و دختر، هر دو را شامل می شود، این آیه کریمه در حکم مزبور جنسیت را دخالت نداده است. بدین ترتیب، می توان دریافت که دختران، همچون پسران، از صلاحیت تصرف برخوردار بوده و از زمان بلوغ و رشد، واجد اهلیت استیفا نیز می شوند.

فقیهان امامیه نیز در بحث اهلیت تصرف، به پیروی از آیات و روایات موجود، میان زن و مرد، تفاوتی نگذاشته و بر اشتراک آن دو در احکام تأکید می کنند. از نظر ایشان هرگاه دختر به سن بلوغ و رشد رسید، اموالش به خود وی برگردانده شده و مجاز خواهد بود تا هرگونه تصرفی را در آن انجام دهد. پس از ازدواج نیز این حق برای وی محفوظ مانده و تصرفات وی بسته به اجازه شوهر نخواهد بود (طوسی، المبسوط، 2/ 285). بنابراین از منظر فقهی صغیر و سفیه محجور است؛ خواه دختر باشد یا پسر؛ و بالغ و رشید واجد اهلیت است؛ خواه دختر باشد یا پسر (حسینی مراغی، 2/ 685 - 686).

آثار استقلال مالی زن

اشاره

از نظر اسلام، زن در امور مالی دارای استقلال بوده و این استقلال مالی، از آثار سلبی و ایجابی برخوردار است (ر.ک: فاضل مقداد، 101/2 - 104). اثر ایجابی به زن این حق را میدهد که در دارایی خود هرگونه تصرفی را انجام دهد؛ بدون اینکه در نفوذ تصرفات وی، نیازی به اذن یا اجازه دیگران باشد. اثر سلبی استقلال مالی زن نیز برای او این حق را ایجاد می کند که دیگران نتوانند بدون اجازه وی، در دارایی اش تصرف کنند. با توجه به اهمیت این آثار، شرح هر یک از آنها ضروری است:

1. نفوذ تصرفات مالکانه

چنان که اشاره شد، اثر ایجابی مالکیت زن به وی حق می دهد که هرطور که خواست در مال خود تصرف کند، بی آنکه نفوذ تصرفات وی محتاج اذن یا اجازه کسی (پدر یا شوهر) باشد (ر.ک؛ طوسی، الخلاف، 3/286؛ علامه حلی، تحریر الاحکام، 2/537). از این حق زن در اصطلاح، به «نفوذ تصرفات مالکانه» تعبیر می شود. مبنای فقهی حق زن در تصرفات مالکانه، دلایلی است که بر سلطنت مالک بر دارایی خود دلالت می کند. مشهورترین دلیل نقلی قاعده سلطنت، حدیث نبوی «النَّاسُ مُسَلِّطُونَ عَلَى أَمْوَالِهِمْ» (ابن ابی جمهور احسانی، 1/222؛ مجلسی، 2/372) است.

«ال» در واژه «النَّاس» در حدیث مزبور برای استغراق بوده و افاده عموم می کند؛ بنابراین، واژه مزبور به عموم مردم (مرد و زن) معنا می شود. کلمه «مسلط» نیز مطلق بوده و همه انواع سلطه را شامل می شود (ر.ک: بحرالعلوم، 2/108 - 109). با این بیان، دلالت حدیث مزبور بر استقلال مالی زنان تمام و کامل است.

2. نفی سلطه غیر

از دیدگاه فقیهان امامیه، اثر سلبی مالکیت زن، نفی سلطنت و قیمومت دیگران بر دارایی وی و نافذ نبودن تصرفات آنان است (ر.ک: طوسی، المبسوط، 4/162؛ نجفی، 29/176). دلایل گوناگونی بر نافذ نبودن تصرفات دیگران در دارایی زن دلالت دارند که از آن جمله باید به اصل عدم ولایت و اصل احترام مال مسلمان، اشاره نمود:

اصل عدم ولایت: از نگاه آیات و روایات و نیز مطابق اصل عدم ولایت، انسانها با یکدیگر برابر بوده و هیچ کس نمی تواند به استناد تواناییهای خدادادی یا اکتسابی، به جای دیگران تصمیم گرفته و از آنان انتظار فرمانبری داشته باشد (ر.ک: نراقی، 529؛ نجفی، 31/284). از منظر فقهی، گستره و دامنه اختیارات ولی بر مؤلفی علیه نیز تابع دلیل ثابت کننده اصل ولایت خواهد بود. بنابراین، در موارد

شک نسبت به وجود یا عدم ولایت، بنا بر عدم ولایت گذاشته می شود. با توجه به حاکمیت اصالة العدم، استقلال مالی زن بی نیاز از اقامه دلیل بوده و وجود نوعی ولایت و قیمومت برای پدر یا شوهر بر دارایی زن یا دیگر شئون وی، نیازمند اقامه دلیل و برهان است که چنین دلیلی نیز در کتاب و سنت وجود ندارد.

اصل احترام مال مسلمان: بر اساس روایات متعدد، مال مسلمان، همچون خون او محترم بوده و جز با رضایت خود وی، تصرف در آن روا نیست (ر.ک: کلینی، 273/7؛ حر عاملی، 10/29). لازمه احترام مال مسلمان، آن است که کسی بی اجازه مالک، در مال او دخل و تصرف نکند. بنابراین از دیدگاه فقهی، اصل تصرف بی اجازه در مال غیر، از نظر حکم تکلیفی، حرام و از نظر حکم وضعی، مستلزم ضمان خواهد بود (ر.ک: طوسی، المبسوط، 59/3 - 60؛ ابن براج طرابلسی، 434/1 - 435). همچنین اعمال حقوقی بر مال غیر، از جمله بیع یا اجاره و... غیرنافذ است؛ هر چند مدلول مطابقی حدیث احترام مال مسلمان، حرمت تکلیفی است، و واژه «لَا يَجِلُّ» یا واژه «حُرْمَةٌ» که در بعضی روایات آمده است (کلینی، 270/1؛ 360/2)، ظهور در حرمت تکلیفی دارد؛ ولی احترام مال مسلمان، مقتضی ضمان تصرف کننده در تصرفات غیر مجاز نیز خواهد بود (اصفهانی، 322/1)؛ زیرا مال، در صورتی محترم خواهد بود که رد آن به صاحبش ضروری بوده و تلف آن نیز جبران شود (مکارم شیرازی، 235/2). احترام مال مسلمان، به لحاظ حدوثنی و بقایی مقتضی عدم مزاحمت برای مالک آن است و هر گونه تصرف بی اجازه، از ابتدا مزاحمت به شمار می آید و چنانچه تصرف کننده غیر مجاز، ملزم به رد مال یا ملزم به تدارک ضرر پس از تلف نباشد، این امر مزاحمت در بقا تلقی می شود (ر.ک: مصطفوی، 24 - 26). همچنین با توجه به عمومیت و اطلاق روایات، در احکام یادشده تفاوتی میان زن و مرد وجود نداشته و جنسیت، مانع حرمت مال مسلمان نیست.

اشاره

مالکیت زن گاه با محدودیت‌هایی روبه روست که به اعتبار منشأ آن قابل طبقه‌بندی هستند. «جنسیت» و «زوجیت» از جمله موضوعه‌هایی است که می‌تواند استقلال مالی زن را با محدودیت‌هایی مواجه سازد

1. محدودیت ناشی از جنسیت

برخی از مفسران با استفاده از بعضی آیات و روایات، حَجْر زن را مطرح کرده و معتقدند جنسیت در مالکیت زن باعث ایجاد محدودیت می‌شود. آیه 5 سوره نساء، از جمله آیاتی است که می‌توان مفهوم حَجْر زن را از آن دریافت. این آیه خطاب به اولیا و سرپرستان، از آنان می‌خواهد تا اموال خود را به سفیهان ندهند. واژه «سُفَهَاء» جمع سفیه است و در لغت به کسی گفته می‌شود که عقل معاش نداشته و در اموال خود اهل تبذیر باشد راغب اصفهانی، 234 - 235؛ ابن منظور، 13 / 497). مفسران شیعه (طوسی، التبیان، 1 / 771) و اهل سنت (طبری، 4 / 164؛ جصاص، 2 / 214) درباره «سُفَهَاء» احتمالات متعددی را بیان کرده و گروهی از ایشان مقصود از آن را زنان و کودکان دانسته‌اند؛ برخی نیز ادعا کرده‌اند که مفسران، مقصود از آن را کودکان و زنان گفته (جصاص، 2 / 355؛ ابن کثیر، 1 / 93، 2 / 187) و گروهی از آنان بر این تفسیر، شواهد روایی نیز ارائه کرده‌اند (ر.ک: ثعلبی، 3 / 251؛ طبرسی، 3 / 13؛ کاشانی، 7 / 170).

با این تفسیر از آیه، زنان همچون مجانین، سفیهان و کودکان، فاقد اهلیت تصرف بوده و در ردیف محجوران به شمار می‌آیند؛ البته چنین برداشتی، با آیات متعدد دیگر از قرآن در تعارض است: در آیه 4 سوره نساء، خداوند شوهران را موظف به اعطای صدق به زنان می‌داند. چنانچه مقصود از «سُفَهَاء»، همه زنان باشند، آیات فوق با هم ناسازگار خواهند بود؛ و اگر مقصود از سفیهان، گروهی از زنان باشند که به رشد عقلی نرسیده‌اند، این مطلب اختصاص به زنان نداشته و

مردان غیررشد نیز فاقد اهلیت هستند. در آیه 2 سوره نساء نیز، خداوند فرمان می دهد که اموال کودکان یتیم را پس از بلوغ و رشد به خود آنان بدهید. چنانچه مقصود از سفهاء، همه زنان باشند، این آیه با نهی موجود در آیه 5 سوره نساء ناسازگار است؛ زیرا واژه «الیتامی» در آن شامل دختر و پسر خواهد بود. همچنین آیه فوق با آیاتی از قرآن که زنان را مانند مردان به صفت صدقه دهنده ستایش می کنند (احزاب، 35، حدید، 18)، ناسازگار خواهد بود؛ زیرا لازمه صدقه دادن، اهلیت تصرف در اموال است.

روایات منسوب به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز که به آنها برای اثبات محجور بودن زنان استناد شده است، فاقد اعتبار بوده و بعضی از مفسران نیز در اعتبار آنها تردید کرده اند (ر.ک: آلوسی، 412/2 - 413). با وجود چنین روایاتی که از نظر سندی ضعیف هستند، نمی توان آیات قرآن کریم را برخلاف ظاهر آن معنی کرد. بدین ترتیب شبهة حَجْرِ زنان بی اساس بوده و مطابق با عموم و اطلاق ادله، برای مالکیت زن هیچ محدودیتی ناشی از جنسیت یا حیثیت زنانگی وجود ندارد.

2. محدودیت ناشی از زوجیت

پیوند ازدواج نیز همچون سایر عقود، تعهداتی را برای دو طرف ایجاد می کند. مقصود از محدودیت ناشی از زوجیت، محدودیتهایی است که با عقد ازدواج برای زن ایجاد می شود. زن پس از پیمان زناشویی، وصف زوجه یافته و از برخی حقوق مالی و غیرمالی برخوردار می شود. در مقابل، تکالیفی نیز بر عهده او قرار گرفته، یا در اختیارات وی محدودیتهایی ایجاد می شود. عقد نکاح، زن را به لحاظ مالی از حق دریافت مهریه و نفقه برخوردار می کند؛ هرچند ممکن است در حقوق مالکانه وی محدودیتی ایجاد نماید. این محدودیتها ارتباطی به جنسیت ندارند؛ چرا که مالکیت زن

محدودیتی که برای زوجه بیان می شود، برای زنان دیگر (مادران، دختران و خواهران) وجود ندارد. محدودیتهای ناشی از زوجیت می تواند دارای وصف حقوقی یا اخلاقی باشند. مقصود از محدودیتهای حقوقی، محدودیتهایی است که زن پس از پیمان زناشویی حق مخالفت با آنها را نداشته و بی اعتنایی به آن، موجب ناشزه شدن می شود (محقق حلی، 2/560). از جمله این محدودیتهای تصرفات متعارض با حق کام جویی یا نیاز جنسی شوهر است: حق تصرف زن در اموال و دارایی شخصی، به خاطر حق کام جویی شوهر، محدود می شود و بنابراین، هرگاه بعضی از مصداقهای تصرفات مالی، در تقابل با این حق قرار گیرد، وی می تواند مانع آن شود. زن با توجه به اینکه نسبت به دارایی اختصاصی خود صاحب اختیار است، حق هرگونه تصرفی را داراست و این حق، محدودیت زمانی و مکانی ندارد. زوج نیز بر دارایی زوجه سلطه ای نداشته و نمی تواند در اداره اموال اختصاصی یا چگونگی تصرفات همسرش مداخله کند. ولی در موارد تراحم و تعارض، هرگاه اعمال این حق، در تعارض با تمکین از همسر باش-د، عمل به آن دارای اولویت خواهد بود. در نتیجه، زن نمی تواند بدون توجه به حق کام جویی شوهر عمل نماید. مبنای فقهی این حکم نیز قواعد نفی ضرر یا قاعده عقلی «ترجیح اهم بر مهم» است.

همچنین بر مبنای بعضی از آیات و روایات، زن باید در امور زناشویی، به تمایلات همسر خود پاسخ دهد. همچنان که رعایت این حکم اخلاقی حد و مرزی نمی شناسد. بی اعتنایی زن به مخالفت شوهر در تصرفات مالی با وجود الزامهای اخلاقی کاری ناپسند است؛ هر چند که اثر حقوقی نشوز را در پی نداشته باشد.

خداوند در آیه 34 سوره نساء، مرد را قیم و سرپرست زن دانسته و زنان درستکار را به «قَانِت» توصیف فرموده است. قانت در لغت به معنی «اطاعت از روی فروتنی» است (راغب اصفهانی، 413؛ ابن منظور، 73/2 - 74). طبق این آیه، زن باید از شوهرش اطاعت نموده و بی اجازه وی کاری انجام ندهد (فاضل مقداد، 212/2، مقاله سرپرستی خانواده). البته گروهی از فقیهان در آنچه گفته شد تردید نموده و حکم را به مواردی که خروج زن از خانه با حق کام جویی شوهر منافات داشته باشد، منحصر می دانند (خوئی، 289/2). آنچه باید افزود اینکه دیدگاه نخست که بر اساس آن زن باید تحت ولایت دائمی شوهر باشد، با اصل عدم ولایت و لزوم معاشرت به معروف (نساء، 19) ناسازگار بوده و افزون بر آن، به عسر و حرج زن منجر می شود.

همچنین از آیه یادشده، نمی توان ولایت یا تسلطی را برای شوهر در دارایی زن دریافت؛ هرچند گروهی از صاحب نظران قوأمیت در آیه یادشده را به تسلط یافتن، سیطره، و ولایت معنا کرده اند (زمخشری، 505/1؛ طبرسی، 68/3؛ اردبیلی، 536 فیض کاشانی، 448/1)؛ ولی این برداشت از واژه قوأم در آیه، با معنا لغوی محافظت و اصلاح (ابن منظور، 497/12) و سایر موارد کاربرد آن در قرآن کریم (نساء، 135؛ مائده، 8) ناسازگار بوده و به همین دلیل، برداشت فوق مورد مخالفت گروهی دیگر قرار گرفته است. این گروه واژه قوأم را به مسئولیت، مراقبت، و مدیریت معنا کرده اند (ر.ک: جوادی آملی، 391 - 393؛ شعراوی، 2190/4 - 2195). حتی اگر برداشت نخست درست باشد، ارتباطی به امور مالی نداشته و گستره وظایف مدیریتی مرد در خانواده، شامل اموال شخصی زن نمی شود. بنابراین، قیمومت حتی اگر نوعی ولایت به شمار آید، تنها به معنای ولایت بر اطاعت در امور زناشویی است و این، با ولایت بر اموال و دارایی زن تفاوت دارد.

بعضی از تصرفات مالی زن به استناد روایات، بدون اجازه شوهر صحیح نیست؛ حتی اگر منافعی حق کام جویی مرد نباشد (ر.ک: حر عاملی، 23 / 315). به استناد همین روایات، بعضی از فقیهان، نذر مالی زن در اموال اختصاصی خود، بدون اجازه همسر را مطلقاً نادرست دانسته اند (محقق حلی، 3 / 724؛ علامه حلی، قواعد الاحکام، 3 / 284؛ طباطبائی، 11 / 31)؛ برخی نیز، ضرورت کسب اجازه از شوهر را سخنی مشهور نزد فقیهان امامیه به شمار آورده اند (شهید ثانی، مسالک الافهام، 11 / 310، بحرانی، 14 / 198؛ نجفی، 35 / 358). بر اساس روایت عبدالله بن سنان از امام صادق علیه السلام، زن شوهردار، بدون اجازه همسر، حتی در صدقه، هبه و نذر مال خود ندارد (صدوق، 3 / 177، 438؛ حر عاملی، 23 / 315).

منابع

آلوسی، سید محمود (م. 1270 ق.)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، تحقیق علی عطیة، بیروت، دارالکتب العلمیة، 1415 ق؛ ابن ابی جمهور احسائی، محمد بن علی (م. 880 ق.)، عوالی اللثالی العزیزة فی الأحادیث الدینیة، تحقیق مجتبی عراقی، قم، مطبعة سید الشهداء، 1403 ق؛ ابن بابویه، علی بن حسین (م. 329 ق.)، فقه الرضا علیه السلام، تحقیق مؤسسة آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، مشهد، المؤتمر العالمی للامام الرضا علیه السلام، 1406 ق؛ ابن براج طرابلسی، عبدالعزیز (م. 481 ق.)، المهذب، قم، نشر اسلامی، 1406 ق؛ ابن فهد حلی، احمد بن محمد (م. 841 ق.)، المهذب البارع، تحقیق مجتبی عراقی، قم، نشر اسلامی، 1411 ق؛ ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (م. 774 ق.)، تفسیر القرآن العظیم (تفسیر ابن کثیر)، تحقیق محمد حسین شمس الدین، بیروت، دار الکتب العلمیة، 1419 ق؛ ابن منظور، محمد بن مکرم (م. 711 ق.)، لسان العرب، قم، نشر ادب الحوزة، 1405 ق؛ اردبیلی، احمد بن محمد (م. 993 ق.)، زبدة البیان فی الحکام القرآن، تهران، کتاب فروشی مرتضوی؛ ارسطو (م. 322 ق.م.)، سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، 1371 ش؛ اصفهانی، محمد حسین (م. 1361 ق.)، حاشیة المکاسب، تحقیق عباس محمد آل سباع قطیفی،

1418ق؛ الماسی، نجاد علی، محمدی، مرتضی، ترتیب اموال زوجین در حقوق ایران و فرانسه، نامه مفید (فصلنامه)، قم، دانشگاه مفید، ش 29، 1381ش؛ امام خمینی قدس سره، سید روح الله موسوی (م. 1409ق.)، تحریر الوسیله، النجف الاشرف، مطبعة الآداب، 1390ق؛ بحر العلوم، سید محمد (م. 1326ق.)، بلغة الفقیه، تحقیق سید حسین آل بحر العلوم، تهران، مكتبة الصادق علیه السلام، 1403ق؛ بحرانی، یوسف بن احمد (م. 1186ق.)، الحدائق الناضرة، قم، نشر اسلامی؛ توحیدی، محمدعلی، مصباح الفقاهه، تقریرات درس سید ابوالقاسم موسوی خوئی، قم، انتشارات انصاریان، 1417ق؛ ثعلبی، احمد بن ابراهیم (م. 427ق.)، الكشف و البیان (تفسیر ثعلبی)، تحقیق محمد بن عاشور، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1422ق؛ جصاص، احمد بن علی (م. 370ق.)، احکام القرآن، تحقیق محمدصادق قمحاوی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1405ق؛ جوادی علی، المفصّل-ل-ف-ی-ت-اریخ العرب الجاهلی، الشریف الرضی؛ جوادی آملی، عبدالله، زن در آینه جلال و جمال، قم، نشر اسراء، 1417ق؛ حر عاملی، محمد بن حسن (م. 1104ق.)، وسائل الشیعه، قم، مؤسسه آل البیت علیهم السلام لاحیاء التراث، 1414ق؛ حسینی مراغی، میر عبدالفتاح (م. 1250ق.)، العناوین، قم، نشر اسلامی، 1417ق؛ حلی، محمد بن حسن (م. 771ق.)، ایضاح الفوائد فی شرح اشکالات القواعد، تحقیق موسوی کرمانی، اشتهاردی، بروجردی، قم، المطبعة العلمیة، 1387ق؛ خوئی، سید ابوالقاسم موسوی (م. 1413ق.)، منهاج الصالحین، قم، نشر مدینه العلم، 1410ق؛ راغب اصفهانی، حسین بن محمد (م. 502ق.)، مفردات الفاظ القرآن، نشر الكتاب، 1404ق؛ رستمی تبریزی، لمیاء، رژیم مالی خانواده در قوانین ایران و انگلیس، کتاب زنان (فصلنامه)، تهران، شورای فرهنگی اجتماعی زنان، ش 31، 1385ش؛ روحانی، سید محمدصادق، فقه الصادق علیه السلام، قم، دارالکتاب، 1412ق؛ زمخشری، محمود بن عمر (م. 538ق.)، الکشاف، تحقیق محمد عبدالسلام شاهین، بیروت، دارالکتب العلمیة، 1407ق؛ سنهوری، عبدالرزاق احمد، الوسیط فی شرح القانون المدنی الجدید، قاهرة، دار النهضة العربیة، 1967م؛ شعراوی، محمد متولی، تفسیر الشعراوی، قاهرة، دار اخبار الیوم،

1411ق؛ شهيد ثانی، زين الدين بن علي عاملي (م. 965ق.)، الروضة البهية في شرح اللمعة دمشقية، تحقيق سيد محمد كلانتر، قم، انتشارات داوری، 1410ق؛ همو، مسالك الافهام الى تنقيح شرائع الاسلام، قم، مؤسسة المعارف الاسلامية، 1413ق؛ صدر، حسن، حقوق زن در اسلام و اروپا، تهران، كتابهای پرستو، 1348ش؛ صدر، سيد محمد باقر (م. 1402ق.)، اقتصادنا، قم، مؤسسه بوستان كتاب، 1382ش؛ صدوق، محمد بن علي (م. 381ق.)، من لا يحضره الفقيه، تحقيق علي اكبر غفاري، قم، نشر اسلامي، 1404ق؛ صفائي، سيد حسين، دوره مقدماتي حقوق مدني، تهران، نشر ميزان، 1379ش؛ طباطبائي، سيدعلي (م. 1231ق.)، رياض المسائل، قم، نشر اسلامي، 1420ق؛ طبرسي، فضل بن حسن (م. 548ق.)، مجمع البيان في تفسير القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو، 1372ش؛ طبري، محمد بن جرير (م. 310ق.)، جامع البيان في تفسير القرآن، بيروت، دار المعرفة 1412ق؛ طوسي، محمد بن حسن (م. 460ق.)، التبيان في تفسير القرآن، تحقيق احمد قصير عاملي، مكتب الاعلام الاسلامي، 1409ق؛ همو، الخلاف، قم، نشر اسلامي، 1414ق؛ همو، المبسوط في فقه الاماميه، تحقيق محمدباقر بهبودي، المكتبة المرتضوية، 1388ق؛ علامه حلي، حسن بن يوسف (م. 726ق.)، ارشادالاذهان الى احكام الايمان، تحقيق فارس الحسون، قم، نشر اسلامي، 1410ق؛ همو، تحرير الاحكام الشرعيه، تحقيق ابراهيم بهادري، قم، مؤسسه امام صادق عليه السلام، 1421ق؛ همو، قواعد الاحكام في معرفة الحلال و الحرام، قم، نشر اسلامي، 1413ق؛ فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله سيوري (م. 826ق.)، كنز العرفان في فقه القرآن، تحقيق سيد محمد قاضي، مجمع جهاني تقريبات مذاهب اسلامي، 1419ق؛ فيض كاشاني، محسن (م. 1091ق.)، تفسير الصافي، تهران، انتشارات صدر، 1415ق، قطب راوندي، سعيد بن هبة الله (م. 573ق.)، فقه القرآن في شرح آيات الاحكام، تحقيق سيد احمد حسيني، قم، كتابخانه مرعشي نجفي، 1405ق؛ كاشاني، ابوبكر بن مسعود (م. 587ق.)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، باكستان، المكتبة الحبيبية، 1409ق؛ كليني، محمد بن يعقوب (م. 329ق.)، الكافي، تحقيق علي اكبر غفاري، تهران، دار الكتب الاسلامية، 1363ش؛

مجلسی، محمدباقر (م. 1111 ق.)، بحار الانوار، تحقیق محمدباقر بهبودی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1403 ق؛ محقق حلی، جعفر بن حسن (م. 676 ق.)، شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، تهران، انتشارات استقلال، 1409 ق؛ محمودی گلپایگانی، سید محمد، فقه اقتصاد اسلامی، تهران، نشر گلستان کوثر، 1379 ش؛ مصطفوی، سید محمد کاظم، القواعد (مائة قاعدة فقهیه)، قم، نشر اسلامی، 1421 ق؛ مطهری، مرتضی (م. 1358 ش.)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران، انتشارات صدرا، 1377 ش؛ مکارم شیرازی، ناصر، القواعد الفقهیه، قم، مدرسة الإمام أمير المؤمنین علیه السلام، 1411 ق؛ موسوی، سید احمد، مسئولیت مدنی ناشی از مالکیت و نگهداری اشیاء، اهواز، انتشارات آیات، 1384 ش؛ نجفی، محمد حسن (م. 1266 ق.)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، تحقیق قوچانی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، 1366 ش؛ نراقی، احمد بن محمد مهدی (م. 1245 ق.)، عوائد الایام، مکتب الاعلام الاسلامی، 1417 ق؛ نوری، یحیی، حقوق زن در اسلام و جهان، تهران، مؤسسه مطبوعاتی فراهانی، 1347 ش؛ هدایت نیا، فرج الله، حقوق مالی زوجه، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، 1385 ش؛ همپتن، جین، فلسفه سیاسی، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، انتشارات طرح نو، 1380 ش.

.Garner, Bryan A., ed. Black's Law Dictionary, 8th ed., St. Paul, MN: Thomson West Group, 2004

فرج الله هدایت نیا

ص: 396

سهم بری زن از ترکه.

ارث در لغت، از ریشه «ورث» گرفته شده و به معنای اصل (زبیدی، 3/ 164) یا باقی مانده از اصل چیزی است (ابن منظور، 2/ 112)؛ همچنین معانی دیگری هم برای ارث ذکر کرده اند (زبیدی، 3/ 164). این واژه در اصطلاح نیز، از معنای لغوی خود دور نیفتاده و فقیهان، گاه آن را به معنای استحقاق بازماندگان متوفی نسبت به مال یا حقی از حقوق او (بهائی، 384)، گاه به معنای خود مال یا حقی که پس از مرگ به بستگان نسبی یا سببی می رسد (شهید اول، 2/ 333) و گاه به هر دو معنا دانسته اند (شهید ثانی، الروضة البهیه، 8/ 12). این اختلاف نظر در تعریف، به قانون نیز تسری یافته است؛ چنان که در برخی از مواد قانون مدنی (مواد 862 - 863)، مال یا حقی را که از مرگ شخص به بازماندگان می رسد، ارث نامیده و برخی مواد (ماده 861)، استحقاق بازماندگان بر دارایی را ارث دانسته اند (ر.ک: کاتوزیان، 11 - 12).

پیش از ظهور اسلام، وضعیت زنان در قومیت‌های گوناگون به لحاظ ارث بری بسیار تأسف انگیز بوده است. در تمدن شکوفای یونان، ارسطو به آفرینش زن برای خدمت به مرد و نیز، تداوم نسل معتقد بود (2). زن را دارای شخصیتی میان حیوان و انسان می دانستند؛ از این رو اصل کلی و اولیه، محرومیت زن از میراث پس و بود (صدر، 32). در روم باستان نیز، زن از ارث محروم بود (دورانت، 2/ 339) میراث، تنها به فرزندان پسر تعلق می گرفت (ر.ک: دو کولانژ، 66 - 67، 327). در هند، طبق قانون «مانو»، زن از ارث محروم بود و پس از مرگ پدر، دارایی وی به فرزندان پسر می رسید و چنانچه متوفی جز دختر، فرزندی نداشت، دختر موظف

بود پسری به دنیا بیاورد تا وارث جد خود شود (حاذقی، 151). در برخی از قبایل هندی، زن حکم چهارپایان را داشت و پس از مرگ شخص، بین ورثه او تقسیم می شد (ر.ک: دورانت، 706/2). در عصر کنفوسیوس در چین و ژاپن، از آنجا که پدر مالک فرزندان به شمار می رفت، می توانست آنها را بکشد؛ دختران و زنان از ارث محروم بوده و اگر فرد، جز دختر، فرزندی نداشت، پسری را به فرزندی می پذیرفت تا وارث او باشد (ر.ک: دورانت، 1066/3، 1147).

در تمدن ایران باستان، زن بخشی از اموال مرد بود و در بین نژاد آریایی، محرومیت دختر از ارث یک قاعده به شمار می رفت. هرگاه پدر می مرد، از فرزندان او، دختری که ازدواج نکرده بود، می توانست به اندازه نیمی از سهم پسر ارث ببرد و تنها از بین زنان متوفی، آن که برای شوهر محبوب تر بود، می توانست مانند یکی از پسران متوفی ارث ببرد و دیگران، از آن محروم بودند (ر.ک: بارتلمه، 12، 27؛ ستاری، 23؛ مؤسسه دائرة المعارف الفقه الاسلامی، 16/9 - 17).

در میان ادیان الهی، در آیین یهود، اصل بر محرومیت زنان، به ویژه زوجه از ارث است. اگر شخص در گذشته، فرزند باشد، پدر به تنهایی از او ارث می برد و مادر از ارث فرزندش محروم است (ر.ک: دیلمی، 100؛ مقررات اصلاحی ارث کلیمیان جهان بند 1، ماده 7). چنانچه متوفی، فرزند پسر نداشته باشد، میراث او به دخترش می رسد (کتاب مقدس، اعداد 827). در این دین پیوندهایی که موجب ارث بردن می شوند، چهار گونه است: رابطه پسری، رابطه پدری، رابطه برادری و رابطه عمو بودن (ر.ک: اعداد 1/27 - 11؛ جواد علی، 5/562)؛ بنابراین، زوجیت از اسباب میراث نیست و زن، تنها در صورتی که اولاد نداشته باشد، از همسرش ارث می برد و در غیر این صورت تنها حق مهریه و جهیزیه خود را دارد (ر.ک: کهن، 348؛ فهیمی، 237 - 262). البته در

مقررات ارث کلیمیان جهان، تغییراتی در چگونگی ارث به نفع زوجه صورت گرفته است. در مسیحیت، تقسیم ارث بین زن و مرد چندان تفاوتی ندارد و دختر و پسر، برادر و خواهر، پدر و مادر، پدر بزرگ و مادر بزرگ و عمو و عمه، همه به مقدار مساوی ارث می برند. زن و شوهر نیز در صورتی که تنها وارث باشند، بهره یکسانی خواهند داشت (ر.ک: کهن، 348؛ فهیمی، 237 - 262).

در آیین زردشت نیز، چنانچه متوفی مرد باشد، زن تحت عناوین مختلف با محرومیت جزئی از ترکه مواجه بوده و بهره ای معادل نصف بهره مرد دارد. البته زن و مرد به عنوان پدر و مادر، بهره یکسانی از ترکه دارند و زن و شوهر چنانچه تنها وارث باشند، از ترکه به طور مساوی برخوردار شده و هریک، نیمی از دارایی را به ارث می برند (ر.ک: آیین نامه زردشتیان ایران، مواد 52 - 62 دیلمی، 99).

در بین اعراب زمان جاهلیت که بی توجهی و بی مهری آنان نسبت به زن در حدی بود که دختران را زنده به گور می کردند، زن نه تنها از ارث محروم بود، که گاه خود جزء اموال متوفی به شمار رفته و او را به عنوان ترکه، مالک می شدند. چنان که شخص در گذشته از زن دیگرش پسری داشت، او جامه خود را بر سر زن پدر می کشید و با این کار او را تصاحب می نمود. اسباب ارث نزد اعراب جاهلی عبارت بود از: قرابت، ولاء (ارث هم پیمان) و فرزندخواندگی؛ همچنان که شروط میراث را نیز، مرد بودن، بلوغ و قدرت حمل سلاح می دانستند (جوادی علی، 562/5 - 563).

تشریح حکم ارث در اسلام، پس از هجرت پیامبر صلی الله علیه و آله مدینه صورت گرفت (گرچی، 23)؛ چنان که هشت ماه پس از آن، پیامبر صلی الله علیه و آله میان مهاجر و انصار پیمان برادری برقرار نمود و موارث را بر پایه اخوت دینی، و نه خویشاوندی و ارحام

بنا نهاد (گرجی، 40)، تا بدین سان، توجه مردم را به روابط دینی و ایمانی (به عنوان رابطه ای حقیقی)، معطوف نموده و آن را بر روابط نسبی و سببی برتری دهد؛ چنان که برخی از آیات قرآن (حجرات، 10) نیز به این نکته اشاره دارند. این توارث، مخصوص مسلمانان مهاجر و انصار بوده و مسلمانانی که با پیامبر صلی الله علیه و آله به مدینه نرفته و به کمک او نشتافتند و در مکه ماندند، از ارث بردن از دیگر مؤمنان محروم بودند (شهابی، 150/1). در این باره به برخی آیات قرآن نیز استناد شده است (انفال، 72).

در اسلام، توارث بدین شکل ادامه داشت تا اینکه پس از جنگ بدر و بنا به گفته ای، پس از فتح مکه و استقرار حاکمیت اسلامی، با نزول آیهای مربوط به اولویت ارحام در میراث (احزاب، 6) حکم مزبور تغییر یافت. سپس به تدریج آیات دیگری مربوط به ارث نازل و آداب جاهلی منسوخ گردید (ر.ک: نساء، 7، 13، 14 - 15؛ شهابی، 150/1 - 151).

اسلام زنان را از حقوق فردی و اجتماعی، از جمله ارث (نساء، 7) بهره مند نموده است. در قرآن، حکم میراث زنان مستقل و جدا از حکم ارث مردان آمده (نساء، 14 - 15) تا استقلال آنان را در ارث بردن بیان کند (شوکانی، 428/1)؛ افزون بر آنکه به ارث بردن زنان را که در بسیاری از تمدنهای گذشته و نیز اعراب جاهلیت متداول بود، ممنوع کرد (نساء، 19). همچنین پس از بیان حکم کلی ارث، در آیات مختلف قرآن، به سهم هریک از طبقات زنان از ترکه اشاره شده است (نساء، 11 - 12، 176). در نظام حقوقی اسلام، زن تحت عنوان همسر، مادر، دختر، خواهر، مادر بزرگ، عمه و خاله می تواند از ارث بهره مند شود. روایات متعددی نیز در خصوص دلایل تفاوت ارث بری زن و مرد در برخی از موارد، ارائه شده

است (ر.ک: حر عاملی، 26/93 - 96). فقیهان شیعه و مذاهب چهارگانه اهل سنت، بابتی از ابواب فقهی را به ارث اختصاص داده اند. در این میان، برخی از فقیهان شیعه (طوسی، 3/4، 5، محقق حلی، 811/4؛ نجفی، 5/39) و اهل سنت (ر.ک: بیهقی، 208/6؛ هیشمی، 223/4؛ ابن حجر عسقلانی، 2/12) در کتابهای خود، برای نامیدن باب ارث، واژه «فرائض» (جمع فریضه) را به جای مواریث به کار برده اند. البته باید دانست عنوان فرائض با توجه به تعریف «فرض» اخص از مواریث است که بیشتر فقیهان شیعه آن را برگزیده اند (شهید ثانی، الروضة البهیه، 12/8 - 14؛ خوانساری، 281/5؛ امام خمینی قدس سره، 363/2).

قانون مدنی ایران نیز که بر اساس دیدگاه مشهور فقیهان شیعه تدوین شده، در موارد گوناگونی به بحث ارث پرداخته است (ر.ک: مواد 891 - 900، 901 - 906، 908 - 917،

919 - 920، 922، 940، 942 - 944، 946 - 947).

ارث زن در طبقات مختلف

اشاره

در فقه شیعه، خویشان متوفی در سه گروه، طبقه بندی شده اند (شهید ثانی، الروضة البهیه، 23/8؛ همو، مسالک الافهام، 11/13؛ نجفی، 8/39)؛ طبقه نخست: پدر، مادر، فرزندان و نوه ها؛ طبقه دوم: برادران، خواهران و فرزندانشان به همراه پدربزرگها و مادربزرگها؛ طبقه سوم: خاله ها، دایی ها، عموها، عمه ها و فرزندانشان. خویشان طبقه نخست بر طبقه دوم و خویشان طبقه دوم بر خویشان طبقه سوم از جهت ارث بری اولویت دارند. البته در هر طبقه، درجه نزدیک تر مانع از ارث بردن درجه دورتر می شود. در طبقه اول و دوم، برخی از خویشان، فرض بر، برخی قرابت بر و برخی گاه فرض بر و گاه قرابت بر هستند. فرض که به آن سهام مقدره هم گفته اند، سهامی است که در قرآن کریم برای برخی وراثت تعیین شده است (شهید ثانی، الروضة البهیه، 70/8، 127؛ نجفی، 192/39 قانون مدنی، ماده 894). فریضه ها عبارتند از یک دوم، یک سوم، یک چهارم، یک ششم،

ص: 401

یک هشتم و دوسوم. وارثانی که سهام آنان معین نشده، در اصطلاح، به قرابت ارث می برند (ر.ک: کاتوزیان، 168 - 176؛ قانون مدنی، ماده 894).

اما در مذاهب چهارگانه اهل سنت، وارثان در سه گروه تقسیم بندی شده اند؛ گروه نخست: «ذوي الفروض» (صاحبان فرضها)؛ گروه دوم: «عصبه» نزدیکان پدری شخص که از ذکور به پدر یا پسر متوفی می رسند که اگر ذوي الفروض نباشند، همه ترکه، و در غیر این صورت، بقیه ترکه را می برند (ر.ک: شیخ الاسلامی، 30 - 37)؛ گروه سوم «ذوی الارحام» (خویشاوندانی که نه ذوي الفروض باشند و نه عصبه، مانند پدر بزرگ، مادر بزرگ، عمه و خاله) شیخ الاسلامی، 47). گروه نخست بر گروه دوم، و گروه دوم بر گروه سوم مقدم هستند (شیخ الاسلامی، 30).

نزد فقیهان اهل سنت، ارث بری زن زمانی است که برای او در قرآن فرضی مورد نظر قرار گرفته یا به اقتضای قیاس زن با کسی که از فرض برخوردار است، مساوی باشد؛ مانند الحاق دختر پسر به دختر صُلَبی (عمید زنجانی، 244).

طبقه اول

در این طبقه از زنان، مادر، دختر و نوههای مؤنث حضور دارند. از نظر شیعه، مادر، چنانچه تنها بازمانده طبقه نخست باشد، تمام ترکه را تصاحب می کند (یک سوم به فرض، دوسوم به رد) (صدوق، 490؛ مفید، 682)؛ از نگاه فقیهان مذاهب چهارگانه اهل سنت، تمام ترکه از آن مادر نیست، مگر آنکه هیچ یک از افراد برخوردار از فرضها و یا عصبه ها نباشند (مالک بن انس، 506/2؛ ابن قدامه، المغنی، 16/7؛ ابن قدامه، الشرح الكبير، 7/7).

از نگاه شیعه، چنانچه پدر و مادر شخص در گذشته هردو زنده بوده و فرزند و نوه ای نداشته، و مادر نیز، حاجبی نداشته باشد (دو برادر با یک برادر و دو

خواهر یا چهار خواهر متوفی حاجب مادر هستند؛ حُجَب، وصف وارثی است که با حضور وارث دیگر، به طور کامل یا جزئی از بردن ارث محروم می شود (نجفی، 75/39؛ قانون مدنی، مواد 886 - 887)، در این صورت یک سوم ترکه از آن او بوده و بقیه آن به پدر می رسد (صدوق، 490؛ مفید، 682). مذاهب چهارگانه اهل سنت نیز، سهم مادر را همین میزان می دانند؛ اما از نگاه آنان حاجب مادر، دو برادر با دو خواهر است (ابن قدامه، المغنی، 94/7؛ نوری، المجموع، 71/16؛ زحیلی، 7787/10). اگر مادر (بر اساس معیار هر مذهب در خصوص حُجَب) حاجبی داشته باشد، به اتفاق همه مذاهب (شیعه و چهارگانه اهل سنت)، یک ششم از ترکه از آن وی بوده و بقیه به پدر می رسد (ابن قدامه، المغنی، 16/7؛ نوری، المجموع، 71/16؛ زحیلی، 7787/10).

چنانچه همراه با مادر، یک یا چند پسر بدون دختر یا پسر و دختر با هم با پسرِ پسر (هر اندازه که پایین رود) از متوفی باقی باشند، به اتفاق مذاهب پنج گانه، مادر یک ششم به فرض می برد و بقیه از آن دیگران خواهد بود (صدوق، 489 - 490؛ مفید، 683؛ ابن قدامه، المغنی، 16/7؛ نوری، المجموع، 72/16).

همچنین، در صورتی که از متوفی مادر همراه با یک دختر باقی بوده و عَصَّ به دیگری چون جد پدری، برادران و عموها و نیز افراد برخوردار از فرضها وجود نداشته باشند، به اتفاق مذاهب پنج گانه، یک ششم ترکه به فرض از آن مادر بوده و دختر هم یک دوم ترکه را به فرض می برد (ر.ک: مفید، 683؛ سرخسی، 29 / 192 - 193؛ ابن قدامه، الشرح الکبیر، 46/7). مابقی ترکه نیز از نظر امامیه (مفید، 683، محقق حلی، 824/4)، حنفیه (سرخسی، 29 / 192 - 193) و حنابله (ابن قدامه، المغنی، 46/7)، به مادر و دختر تعلق گرفته و یک سهم به مادر و سه سهم به دختر داده می شود؛ اما از نگاه فقیهان شافعی و مالکی، باقی مانده ترکه به بیت المال تعلق خواهد داشت

(ابن قدامه، الشرح الکبیر، 76/7). در حالتی هم که بیش از یک دختر با مادر، بدون افراد برخوردار از فرضها، یا عصبهها باقی مانده باشند، مانند حالت پیش گفته خواهد بود، با این تفاوت که فرض دو دختر و بیشتر، دوسوم است (سرخسی، 139/29؛ ابن قدامه، المغنی، 68/7 نووی، المجموع، 78/16).

اگر جد پدری و مادر وارث متوفی باشند، از نگاه شیعه تمام تر که از آن مادر خواهد بود (مفید، 688 - 689)؛ اما فقیهان مذاهب چهارگانه اهل سنت معتقدند که جد، قائم مقام پدر است و سهم پدر، به او تعلق می گیرد (ابن قدامه، المغنی، 256/7؛ نووی، المجموع، 116/16 - 117).

همچنین از نظر شیعه، چنانچه دختر تنها بازمانده متوفی در طبقه اول باشد، همه ترکه از آن وی خواهد بود (ر.ک: صدوق، 287؛ مفید، 683 - 684، محقق حلی، 824/4) (یک دوم به فرض و یک دوم به رد)؛ و اگر چند دختر باشند نیز، همه ترکه را به طور مساوی میان خود تقسیم می کنند (صدوق، 487 - 288؛ محقق حلی، 824/4) (دوسوم به فرض و یک سوم به رد). از نظر فقیهان شیعه هیچیک از برادران و خواهران، در صورت وجود دختر با دختران یا دختر پسر یا دختر دختر ارث نمی برند (ر.ک: صدوق، 289؛ مفید، 688، محقق حلی، 825/4). از نگاه فقیهان مالکی و شافعی چنانچه غیر از دختران، افراد برخوردار از فرض و عصبه به ای وجود نداشته و دختر با دختران تنها باشند، سهم فرض خود را می برند (یک دوم دختر و دو سوم دختران) و باقی مانده به بیت المال تعلق می گیرد (سرخسی، 193/29؛ ابن رشد قرطبی، 286/2؛ نووی، المجموع، 113/16 - 114). اما از نگاه فقیهان حنبلی و حنفی، در این صورت که دختر با دختران تنها باشند، تمام ترکه، به فرض و رد از آن آنان خواهد بود (سرخسی، 193/29؛ ابن قدامه، المغنی، 46/7). از نظر فقیهان مذاهب چهارگانه

اهل سنت، نه تنها پدر، جد پدری، برادر تنی، برادر پدری، پسر برادر تنی، پسر برادر پدری، عموی تنی، عموی پدری، پسرعموی تنی و پسرعموی پدری در شمار عصبه‌ها هستند، بلکه خواهران تنی یا پدری هم با وجود یک دختر یا چند دختر نیز، عصبه به شمار می‌آیند و چنانچه آنها نیز حضور داشته باشند، دختر با دختران فرض خود را برده و مابقی به عصبه‌ها می‌رسد (نووی، المجموع، 97/16، 100؛ ابوالبرکات، 459/4).

نوه‌های مؤنث متوفی که می‌توانند دختر پسر یا دختر دختر باشند، از نظر فقیهان مالکی و شافعی، چنانچه دختر دختر باشند، چیزی از ترکه به ارث نمی‌برند؛ چون از گروه «ذوی الارحام» به شمار می‌آیند؛ همچنین اگر آنها تنها بازمانده متوفی باشند، تمام ترکه به بیت المال تعلق می‌گیرد (نووی، المجموع، 55/16 - 56؛ ابن قدامه، الشرح الکبیر، 99/7 - 100). اما از نظر فقیهان حنفی و حنبلی، چنانچه از افراد برخوردار از فرض یا عصبه کسی موجود نباشد، آنها نیز ارث می‌برند (سرخسی، 2/30 - 3؛ ابن قدامه، المغنی، 82/7 - 83). درباره دختران پسر متوفی، همه فقیهان مذاهب چهارگانه معتقدند که اگر همراه با پسران پسر بوده و همراهشان دختر متوفی (عمه آنها) هم باشد، یک دوم ترکه متعلق به اولاد پسر و یک دوم متعلق به دختر متوفی است و از یک دوم که متعلق به اولاد پسر است، پسران دو برابر دختران سهم می‌برند. اما چنانچه همراه با دختران پسر، پسر نباشد، در این صورت در اجتماع دختران پسر با دختر متوفی یک ششم ترکه به دختران پسر (چه واحد و چه متعدد باشند) و یک دوم به دختر متوفی می‌رسد و بقیه آن هم به دختر متوفی تعلق می‌گیرد (سرخسی، 29 / 141؛ نووی، المجموع، 16 / 79). همچنین فقیهان مذاهب چهارگانه اهل سنت اتفاق نظر دارند که در صورت نبودن

دختران صلبی، دختران پسر به منزله دختران صلبی بوده و به یکی از آنان نیمی از ترکه و بیش از یک نفر دوسوم ترکه تعلق می‌گیرد (سرخسی، 149/29؛ نوری، المجموع، 79/16)؛ اما از نگاه فقیهان امامیه، نوه‌های مؤنث نیز، سهم پدر و مادر خود را که واسطه رابطه آنها با متوفی است، می‌برند؛ یعنی چنانچه نوه‌ها پسری باشند، سهم پدر و اگر دختری باشند، سهم دختر از آن خواهد بود و نوه‌ها در صورتی که همگی دختر باشند، مال را میان خود به صورت مساوی تقسیم می‌کنند و چنانچه بعضی پسر و بعضی دختر باشند، به پسرها دو برابر دخترها تعلق می‌گیرد و فرقی نمی‌کند که این نوه‌ها نوه پسر باشند یا نوه دختر. چنانچه نوه‌های مؤنث پسری باشند، سهم بیشتری از نوه‌های مذکر دختری می‌برند.

(ر.ک: مفید، 688؛ محقق حلی، 825/4؛ شهید اول، 367-366/2).

طبقه دوم

در طبقه دوم از زنان، خواهر و مادر بزرگ حضور دارند. از نظر شیعه، خواهر یا خواهران اگر تنها بازمانده باشند، تمام ترکه را تصاحب می‌کنند (صدوق، 495؛ مفید، 689) (در صورت واحد بودن یک دوم به فرض و مابقی به رد و در صورت متعدد بودن، دوسوم به فرض و مابقی به رد)؛ اما از نگاه فقیهان مذاهب چهارگانه اهل سنت، آنها فرض خود را می‌برند (یک دوم یا دوسوم) و مابقی به عصبه می‌رسد (ر.ک: ابن رشد قرطبی، 284/2 - 286؛ ابن قدامه، المغنی، 18/7، 21؛ نوری، المجموع، 113/16 - 114)؛ چنانچه عصبه وجود نداشته باشند، از نظر فقیهان حنفی و حنبلی، باقی مانده ترکه به همان خواهر یا خواهران می‌رسد (سرخسی، 193/29؛ ابن قدامه، المغنی، 46/7)؛ اما از نگاه فقیهان مذاهب شافعی و مالکی، باقی مانده ترکه از آن بیت المال خواهد بود (ابن رشد قرطبی، 286/2؛ نوری، المجموع، 113/16 - 114).

ص: 406

چنانچه خواهر دارای برادر بوده و همگی آنان تنی (پدر و مادری) باشند و بازمانده دیگری وجود نداشته باشد، از نگاه همه مذاهب پنج گانه، تمام تر که از آن ایشان بوده و سهم پسران دو برابر دختران خواهد بود (سرخسی، 29 / 141، 156؛ ابن رشد قرطبی، 280 / 2؛ نوری، روضة الطالبین، 16 / 5). اگر خواهر دارای برادر بوده و همگی آنان مادری باشند و بازمانده دیگری وجود نداشته باشد، از نظر شیعه (صدوق، 495؛ مفید، 690) و مذاهب چهارگانه اهل سنت (سرخسی، 29 / 154؛ ابن رشد قرطبی، 280 / 2؛ نووی، المجموع، 16 / 82) میراث، میان آنها به طور مساوی تقسیم می شود و اگر در میان بازماندگان هم برادر و خواهر تنی و هم برادر خواهر مادری باشد، در این صورت، طبق دیدگاه مذاهب پنج گانه، مادرها یک ششم در صورت وحدت، و یک سوم در صورت تعدد می برند و باقی ترکه به برادر و خواهر تنی که از عصبه ها هستند، می رسد (مالک بن انس، 507 / 2، سرخسی، 29 / 154؛ نوری، المجموع، 82 / 16).

از نظر شیعه، در صورت اجتماع برادر و خواهر تنی و برادر و خواهر پدری، برادر و خواهر پدری، هیچ سهمی از ارث نخواهد داشت (صدوق، 496؛ مفید، 689)؛ اما از نظر مذاهب چهارگانه اهل سنت، چنانچه متوفی یک خواهر تنی و یک یا چند خواهر پدری داشته باشد؛ در این صورت، نیمی از میراث از آن خواهر تنی بوده و به خواهر یا خواهران پدری یک ششم می رسد، مگر آنکه با خواهران پدری، برادری هم باشد که در این صورت، خواهران پدری با برادر خود، نیمی از میراث را به خود اختصاص داده و مذکرها دوبرابر مؤنثها سهم خواهند داشت (مالک بن انس، 509 / 2؛ نوری، المجموع، 16 / 83)؛ اما چنانچه متوفی بیش از یک خواهر تنی داشته باشد، دوسوم ترکه به آنها رسیده و خواهران پدری ارثی نمی برند، مگر آنکه همراه با خواهران پدری، مذکری هم

باشد که در این صورت یک سوم باقی مانده از میراث به آنان می رسد مالک بن انس، 510/2؛ نوری، المجموع، 16 / 83).

چنانچه با خواهر یا خواهران متوفی، یک دختر یا دو دختر صلبی هم باشد، در این صورت از نظر مذاهب چهارگانه اهل سنت، یک دختر با دختران صلبی سهم فرض خود را می برند (یک دوم دختر دوسوم دختران) و باقی مانده میراث به خواهر یا خواهران تعلق می گیرد (ر.ک: سرخسی، 29 / 157؛ نوری، المجموع، 84 81/16) و دختر پسر، به طور کامل از هر لحاظ مانند دختر صلبی است (سرخسی، 29 / 149؛ نوری، المجموع، 16 / 79)؛ اما از نظر فقیهان شیعه، در این حالت، تمام تر که از آن یک دختر یا چند دختر است و به خواهر یا خواهران متوفی ارثی تعلق نمی گیرد (ر.ک: مفید، 684، 688). از نظر شیعه در صورتی که برادر و خواهر پدری، همراه با برادر و خواهر مادری باشند، حکم حالت اجتماع برادر و خواهر تنی با برادر و خواهر مادری را خواهد داشت (صدوق، 496؛ مفید، 690). مادربزرگ نیز از نظر شیعه، چنانچه تنها بازمانده باشد (چه مادربزرگ پدری و چه مادری) تمام تر که را به ارث می برد (مفید، 687) و اگر افزون بر مادربزرگ، پدربزرگ هم حضور داشته و هر دو مادری باشند، ترکه بین آنان به صورت مساوی تقسیم می شود؛ اما اگر هر دو پدری باشند، پدربزرگ، دو برابر مادربزرگ ارث می برد و چنانچه پدری و مادری ها با هم باشند، یک سوم به مادریها و دوسوم به پدریها می رسد. مادریها سهمشان را به صورت مساوی تقسیم می کنند؛ اما در پدریها، مذکر دوبرابر مؤنث ارث می برد (صدوق، 500 - 501).

از نظر فقیهان اهل سنت، اگر مادر نباشد، مادر او جانشین وی شده و با پدر متوفی و جد پدری می تواند در ارث شریک شود؛ یعنی پدر، مانع ارث بری او

نخواهد بود (سرخسی، 29 / 165 - 166؛ ابن قدامه، المغنی، 7 / 52؛ نوری، المجموع، 16 / 86) و مادر بزرگ مادری با وجود پدر و جد پدری، یک ششم میراث را خواهد داشت و از نظر فقیهان مذاهب چهارگانه، در صورت با هم بودن مادر بزرگ مادری و مادر بزرگ پدری، هر دو با هم، یک ششم میراث را از آن خود نموده و به تساوی بین خود تقسیم می کنند (سرخسی، 29 / 147 - 148؛ ابن رشد قرطبی، 2 / 384؛ ابن قدامه، المغنی، 7 / 53 - 54).

طبقه سوم

در این طبقه از زنان، عمه و خاله حضور دارند. عمه یا خاله چنانچه تنها بازمانده باشند، تمام میراث از آن خواهد بود (مفید، 6692 نجفی، 39 / 174)؛ اما چنانچه عمه با عمو همراه باشد، در صورتی که هر دو از سوی مادر با متوفی مرتبط باشند، ترکه به صورت مساوی بین آنان تقسیم شده و اگر از سوی پدر با او مرتبط باشند، به عمو، دو برابر عمه تعلق می گیرد (صدوق، 501؛ مفید، 692؛ نجفی، 39 / 174).

خاله، چنانچه با دایی همراه باشد، در صورتی که رابطه هر دو با متوفی از طریق مادر، یا هر دو از پدر باشد، میراث به صورت مساوی بین آنان تقسیم می شود؛ اما در صورتی که رابطه، متفاوت باشد، کسی که از سوی مادر مرتبط است، اگر تنها باشد، یک ششم و چنانچه بیش از یک نفر باشد، یک سوم سهم می برند و بقیه ارث به افراد مرتبط از سوی پدر می رسد که تقسیم، هم بین افراد مرتبط از طریق مادر و هم مرتبط از سوی پدر، به صورت مساوی بین مذکر و مؤنث صورت می گیرد (نجفی، 39 / 181؛ قانون مدنی، ماده 134).

چنانچه عمه و خاله با هم باشند، یک سوم، سهم خاله بوده و دوسوم میراث، از آن عمه خواهد بود (صدوق، 499؛ مفید، 692؛ نجفی، 39 / 182 - 183؛ قانون مدنی، ماده 935).

فقیهان مذاهب چهارگانه معتقدند عمه ها و خاله ها - چه تنی و چه مادری - با وجود عمومی تنی یا پدری و یا فرزندان آنان، ارثی نمی برند؛ چون عمه و خاله از گروه ذوی الارحام هستند (ر.ک: سرخسی، 29 / 138؛ ابن قدامه، المغنی، 7 / 82 - 83 نووی، المجموع، 16 / 54)؛ همچنین عمومی تنی یا پدری و یا پسر آنها که از عصبه هستند، مقدم خواهند بود (سرخسی، 29 / 138؛ ابن قدامه، المغنی، 7 / 683 نووی، المجموع، 16 / 53 - 54). از نظر فقیهان شافعی و مالکی، حتی چنانچه عصبه هم وجود نداشته باشند، ذوی الارحام ارثی نمی برند (ر.ک: نووی، المجموع، 16 / 54 - 56). چنانچه عمومی تنی و عمومی پدری و نیز فرزندانشان نباشند، از نظر فقیهان حنفی و حنبلی، عمومی مادری، عمه ها، داییه ها و خاله ها مستحق دریافت ارث خواهند بود و اگر یکی از آنها، تنها بازمانده متوفی باشد، همه میراث به او تعلق می گیرد (سرخسی، 30 / 3)؛ همچنین اگر با هم باشند، خویشاوندان پدری (عمو و عمه)، دوسوم و بستگان مادری دایی و خاله)، یک سوم میراث را از آن خود خواهند نمود (سرخسی، 30 / 4، 7، 20). به عقیده فقیهان حنفی و حنبلی در صورت همراه بودن داییه ها و خاله های مادری، میراث مذکرها، دو برابر مؤنثها خواهد بود (سرخسی، 30 / 20؛ ابن قدامه، المغنی، 7 / 95).

به باور فقیهان شیعه، عموها، عمه ها، خاله ها و داییه ها، همگی در طبقه سوم قرار داشته و تقدمی نسبت به یکدیگر ندارند (ر.ک: شهید ثانی، الروضة البهیة، 8 / 152 - 153؛ همو، مسالک الافهام، 13 / 157؛ نجفی، 39 / 172).

همسر

افزون بر زنان یادشده، در طبقات سه گانه، چنانچه متوفی مرد باشد، همسر دائم او به اتفاق مذاهب پنج گانه در هیچ طبقه ای قرار نگرفته و در هر صورت سهم خود را از میراث داشته و با خویشاوندان هر یک از طبقات که حضور داشته باشند، ارث میبرد (سرخسی، 29 / 148؛ ابن قدامه، المغنی، 7 / 18؛ نجفی، 39 / 196)؛

قانون مدنی، ماده 891). در این پیوند، زنی که در حال سپری کردن عده طلاق رجعی است نیز، همچون همسر دائمی تلقی می شود (سرخسی، 93/6؛ نوری، المجموع، 63/16 نجفی، 197 - 196/39؛ قانون مدنی، ماده 943). از نگاه شیعه، زنی که در زمان بیماری شوهر طلاق داده شده و بیش از یک سال از طلاقش سپری نشده باشد، چنانچه شوهرش در همان شرایط بدرود حیات گفته و زن، شوهر دیگری اختیار نکرده باشد، همان حکم همسر دائم را داشته و از ارث بهره مند خواهد بود (نجفی، 152/33؛ قانون مدنی ماده 944). اما بین مذاهب چهارگانه اهل سنت در این باره اختلاف وجود دارد؛ پیروان مذهب حنفی معتقدند که چنانچه زن در عده باشد، ارث خواهد برد (ر.ک: سرخسی، 154/6 - 155)؛ به باور فقهای مالکی، حتی اگر زن، شوهر کرده باشد و شوهر اولش بمیرد، باز از وی ارث میبرد (سرخسی، 154/6 - 155؛ نوری، المجموع، 64/16)؛ بر اساس یکی از دیدگاههای شافعی نیز، چنانچه طلاق بائن باشد، حتی اگر زن در زمان سپری کردن عده باشد، ارث نخواهد برد. اما وی در دیدگاهی دیگر معتقد است تا زمانی که زن ازدواج نکرده باشد، حتی اگر پس از انقضای عده شوهر بمیرد، از وی ارث می برد (سرخسی، 154/6 - 155؛ نوری، المجموع، 62/16 - 63).

به اتفاق مذاهب پنج گانه، چنانچه شوهر متوفای زن، فرزندی نداشته باشد، یک چهارم و اگر دارای فرزند باشد، یک هشتم ارث، از آن زن خواهد بود سرخسی، 148/29؛ ابن قدامه، المغنی، 18/7 - 19؛ نوری، المجموع، 70/16). در این خصوص، فقیهان مذاهب چهارگانه اهل سنت معتقدند که مقصود از فرزند، تنها فرزند صلبی متوفی و فرزند پسرش (چه دختر و چه پسر) بوده (سرخسی، 148/29؛ ابن قدامه، المغنی، 18/7 - 19؛ نوری، المجموع، 71/16) و فرزند دختر، مانع سهم اعلای زن و شوهر

(یک دوم و یک چهارم) نمی شود؛ به باور فقیهان مذاهب شافعی و مالکی، فرزند دختر، نه ارث میبرد و نه مانع ارث می شود؛ چون از گروه ذوی الارحام است (نوی، المجموع، 16 / 55 - 56؛ ابن قدامه، الشرح الكبير، 7 / 99 - 100)؛ اما فقیهان شیعه معتقدند که هر فرزندی (چه پسر و چه دختر) و نیز فرزند فرزند (چه پسر و چه دختر) مانع سهم اعلای زن و شوهر خواهد بود (مفید، 688). چنانچه کسی که از دنیا رفته، چند همسر داشته باشد، از نگاه مذاهب پنج گانه، یک چهارم یا یک هشتم میراث ترکه به طور مساوی بین آنها تقسیم می شود (سرخسی، 29 / 148؛ ابن قدامه، المغنی، 7 / 18 - 19؛ نوی، المجموع، 16 / 71؛ نجفی، 39 / 198). همچنین اگر متوفی هیچ وارث دیگری جز زن نداشته باشد، زن یک چهارم سهم خود را خواهد داشت و بنا بر دیدگاه مشهور فقیهان شیعه، بقیه ترکه به امام معصوم صلی الله علیه وسلم - چه حاضر باشد و چه غائب - تعلق می گیرد (نجفی، 39 / 79 - 80؛ قانون مدنی، ماده 949). گروهی از فقیهان شیعه نیز معتقدند که در زمان غیبت امام علیه السلام، بقیه اموال به عنوان رد، به زوجه می رسد (شهید ثانی، الروضة البهیة، 8 / 82). به باور شیخ مفید، در هر صورت، تمام ترکه از آن زوجه خواهد بود (691). فقیهان مذاهب چهارگانه اهل سنت نیز معتقدند که باقی مانده میراث به زوجه نخواهد رسید (سرخسی، 29 / 192؛ ابن قدامه، المغنی، 7 / 46 - 47؛ ابن قدامه، الشرح الكبير، 7 / 75).

در خصوص ارث بری زن از انواع ترکه متوفی، برابر دیدگاه مشهور شیعه، زن از اموال منقول شوهر ارث می برد. اما درباره اموال غیر منقول، نه زمین و نه بهای آن، جزء میراث زن نبوده، از ساختمان و درختان موجود در زمین نیز ارث نمی برد؛ اما از قیمت ساختمان و درختان ارث خواهد برد (نجفی، 39 / 207).

روایات متعددی نیز در تأیید دیدگاه مشهور وجود دارد (حر عاملی، 26 / 205 - 206).

در مقابل این دیدگاه، دیدگاههای دیگری نیز وجود دارد: با توجه به روایات موجود (حر عاملی، 26 / 212 - 213)، گروهی معتقد به ارث بری زن از تمام میراث شوهر هستند (اردبیلی، 11 / 443)؛ برخی نیز بر این باورند که زن در صورت داشتن فرزند، از همه داراییهای شوهر، حتی زمین ارث می برد؛ اما اگر فرزندی نداشته باشد، از زمین ارثی نخواهد برد (شهید ثانی، الروضة البهیه، 8 / 172). در تأیید این دیدگاه نیز به برخی از روایات استناد شده است (حر عاملی، 26 / 213)؛ اما دیدگاهی دیگر حاکی است که زن در چنین موردی از قیمت زمین ارث می برد؛ ولی از عین زمین چیزی به وی تعلق نمی گیرد (سید مرتضی، 585). در این باره دیدگاهی نیز حاکی است که زن از ارث خانه و مسکن محروم بوده، اما از ارث چیزهای دیگر برخوردار خواهد بود (مفید، 687؛ فاضل مقداد، 4 / 190 - 191). در ایران برابر ماده 946 قانون مدنی، زن از تمامی اموال منقول زوج ارث برده و از قیمت کلیه اموال غیر منقول نیز - چه عرصه و چه اعیان - ارث می برد. فقیهان مذاهب چهارگانه اهل سنت تفاوتی میان ترکه زوج قائل نشده و معتقدند که زن در همه میراث شوهر خود سهم دارد (ر.ک: طوسی، 4 / 116؛ سرخسی، 29 / 148؛ ابن قدامه، المغنی، 7 / 18 - 19؛ نوری، المجموع، 16 / 71).

حکمت قانون ارث

قوانین شرعی در اسلام تابع اراده الهی بوده و برابر باورهای شیعه، بر اساس مصالح و مفاسد واقعی تشریح شده اند. (ابوالصلاح حلبی، 270؛ شهید ثانی، تمهید القواعد، 139). در آیات قرآن که ناظر به موضوع ارث هستند، خداوند، همواره به دو صفت علم و حکمت خود که اساس قانون گذاری دین اسلام است، تصریح می کند (نساء، 11)؛ بدین معنا که پروردگار، آگاه به مصالح و وظایف انسانها بوده و از روی حکمت، احکام را تشریح کرده است؛ همچنان که الا

مردم را به راههایی که مصالح و منافع آنان در آن است، رهنمون می‌شود. انسانها از علم و حکمت کافی برای درک راز تفاوت‌هایی که در ذات آنان نهفته، برخوردار نیستند؛ اما خداوند آگاه و حکیم، با احاطه بر تمام علل تساوی و عوامل تفاوت، مقررات را بر مدار حکمت، به صورت عادلانه بیان می‌فرماید (جوادی آملی، 347).

درباره حکمت تفاوت ارث، روایات گوناگونی در دست است که از سویی نصف بودن سهم فرزند دختر نسبت به پسر را تأیید کرده و از سوی دیگر حکمت‌های این تفاوت را بیان می‌کنند. امام صادق علیه السلام در روایتی در پاسخ به ابن ابی العوجاء، علت تفاوت ارث زن و مرد را چنین می‌داند که اسلام، جهاد و نفقه را از عهده زنان برداشته و آنان را در جنایات خطایی بستگان سهیم ندانسته و معاف میداند؛ همچنان که خداوند مسئولیتهای مالی را از دوش زنان برداشته است (حر عاملی، 26 / 93). در روایاتی دیگر نیز، امام صادق علیه السلام به صدق و مهریه زنان اشاره نموده و جایگاه زن را در اجتماع اسلامی گوشزد می‌کند (حر عاملی، 26 / 95).

امام رضا علیه السلام در روایتی، حکمت تفاوت در ارث زنان را مصرف مئونه از سوی زنان و تأمین مخارج آنان از سوی شوهران شمرده اند؛ افزون بر آنکه هرگاه محتاج شوند، همسر و بستگان باید مخارج آنان را تأمین کنند؛ ولی چنانچه مردی نیازمند شود، نزدیکان زن تعهدی نسبت به وی نخواهند داشت (حر عاملی، 26 / 95).

اندیشمندان شیعه با الهام از حکمت‌های اشاره شده در آیات و روایات، به این نکته توجه نموده اند. برخی به صورت کلی، اختصاص مالکیت دوسوم ثروت جهان را از سوی خداوند به مردان و یک سوم به زنان را ناشی از حیات عقلانی مرد و حیات احساسی و عاطفی زن دانسته اند. در عین حال، زنان در مصرف، دوبرابر مردان سهم دارند و این امر به خاطر شریک بودن زنان در سهم مردان، به ارث زن

دلیل وجوب پرداخت نفقه از سوی مردان است (طباطبائی، 4 / 229). برخی دیگر از اندیشمندان، فلسفه تفاوت سهم ارث زنان را ناشی از نگرش متفاوت اسلام به شخصیت و انسان بودن زن و مرد ندانسته و آن را برآیند فلسفه ای دیگر می دانند، که به هر تقدیر در جایی سهمی کمتر، در موقعیتی دیگر، سهم مساوی و گاه نیز، سهم ارث بیشتری برای زنان در نظر گرفته شده است (مطهری، 19 / 237). گروهی دیگر نیز، ضمن اشاره به تفاوت دو دیدگاه نسبت به زن و مرد در اسلام و غرب، که اولی، آنان را تکمیل کننده و آرام بخش یکدیگر دانسته و دیگری نگاهی تخاصمی و تقابلی به آنان دارد، به معیار بودن سهم الارث زن در تعیین دیگر سهام و همیشگی نبودن کاستی یک دوم نسبت به مردان اشاره نموده و آن را بر مدار حکمت و عدالت تحلیل می کنند (ر.ک: جوادی آملی، 345 - 347).

آنکه نکته قابل توجه در روایات اسلامی، نسبت به موارد جزئی و خاص که مصالح اشخاص، اقتضای سهم بیشتری داشته باشد، راهکاری ویژه را ارائه می دهند: تشریح وصیت به میزان پرداخت یک سوم از داراییها و برطرف ساختن نیازهای ویژه با آن (حر عاملی، 19 / 259 - 260) و نیز، رعایت عدالت در ین باره (حر عاملی، 19 / 267)، نشان از اهمیت وصیت در رفع خلأهای احتمالی دارد. همچنین چنانچه ضرورت، تعدیل سهم وارثان را اقتضا کند، فرد می تواند افزون بر وصیت، در زمان حیات خود به وسیله هبه و بخشش، به وارثان ضعیف کمک کند.

اشکالات مربوط به تفاوت ارث زن و مرد

گروهی، تفاوت ارث بری زن و مرد در اسلام را مانند قوانین برده داری می دانند که به تدریج اصلاح گردید، ولی به یکباره ریشه کن نشد. از نگاه آنان، اسلام با توجه به نگرش اجتماعی آن زمان،

در حد ممکن، حقوق زنان را استیفا کرده است، اما تحت تأثیر و ارتباط با فرهنگ و واقعیات اجتماعی عصر نزول قرآن، نتوانست چنان که باید، تمام حقوق زن را تأمین کند؛ بنابراین، تحول بزرگ قرن بیستم، یعنی تساوی زن و مرد در تمامی حقوق، مانند برچیده شدن نظام برده داری، نه تنها مخالف اسلام نیست، بلکه آرمانی است که این دین حیات بخش، در پی آن بوده و روح حاکم بر قوانین آن، مهر تأییدی بر این نگرش است (ر.ک: ابوزید، 33، 36، 39، 41). اما به باور گروهی از صاحب نظران، تساوی، گاه موجب ظلم است؛ زیرا پرداخت سهم به کسی است که استحقاق آن را نداشته و یا بازداشتن حق و سهمی از دیگری است که مستحق آن است (ر.ک: مطهری، 87/1). برخی حتی میان احکام فقهی و حقوقی زنان در اسلام با وضع تکوینی آنها ارتباط برقرار کرده اند: از نگاه آنان، زن و مرد در آفرینش مکمل یکدیگر هستند، نه مشابه هم؛ امری که هرگز نمی توان آن را انکار کرد (ر.ک: مطهری، 19 / 180 - 182). همان گونه که در تکوین، وظایف گوناگونی بر عهده این دو نهاده شده است، در دین نیز وظایف و مسئولیتهای آنان متفاوت است؛ ولی در مجموع، این گونه از وظایف متناسب با شرایط و توانمندیهای آنان تعیین شده (فخر رازی، 440/6 - 441)، که طبق سخن خداوند، کاملاً عادلانه است: «وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ» (بقره، 228). مقایسه احکام مربوط به خانواده در اسلام با احکامی که در زمینه برده داری و مبارزه با آن آمده، قیاسی مع الفارق است؛ زیرا در موضوع برده داری، تفاوت انسان آزاد و برده، تنها در اموری اعتباری است و به هیچ وجه ریشه تکوینی ندارد؛ از این رو اسلام از راههای گوناگون در صدد آزادی کامل بردگان و گشودن بندهای اسارت از آنان بر آمده و سکوت این آیین، نسبت به بقای حکم برده داری، به

رویه عمومی ملل و کشورها بستگی داشته است؛ چنان که لغویک جانبه آن، می توانست به زیان جامعه مسلمین باشد.

برخی مدعی شده اند که کاهش ارث بری زنان، حاکی از تحقیر شخصیت آنان نسبت به مردان است (ر.ک: باجوری، 131/2 - 132)؛ اما حقیقت آن است که در ارث بری زنان کاستی وجود ندارد؛ بلکه در برخی از موارد، زنان حتی سهم بیشتری از مردان داشته و در مواردی نیز هردو، سهمی یکسان دارند (ر.ک: جوادی آملی، 346). افزون بر آن، وجود سهم ارث متفاوت برای زنان، ناشی از نگرش متفاوت اسلام به شخصیت زن و مرد نیست، بلکه اسلام فلسفه های دیگری چون نقش اقتصادی مردان در زندگی و تعهد آنان نسبت به تأمین زندگی زنان را در نظر دارد (ر.ک: مطهری، 19 / 237 - 239)؛ برای مثال، در اسلام هرگاه ملاک قانون گذاری ویژگیهای انسانی است، حقوق یکسانی برای زن و مرد وضع شده است؛ مانند آزادی در ایمان، ثواب و عقاب، تعلیم و تربیت، ازدواج و ... تنها ملاک برتری در اسلام، کرامتی است که با تقوا به دست بیایدنه با دارایی (ر.ک: طباطبائی، 199/4 - 217).

گروهی از صاحب نظران فلسفه اقتصادی، تفاوت ارث بری زنان و مردان را دچار اشکال می دانند. به باور آنان با توجه به دگرگونی شرایط و عهده داری مسئولیتها از سوی زنان و نیز، حضور آنان در زمینه های گوناگون فعالیتهای اجتماعی، مانند حوزه های اقتصاد، دانش، مدیریت و سهمیم بودن آنان در تأمین امور اجتماعی و اقتصادی خانواده و کشور باید سهم ارث زنان به هر عنوان که باشد، با خویشان نسبی دیگر در تعادل قرار گیرد؛ چرا که در عصر حاضر، زن یکی از دو رکن اصلی بنیاد خانواده نوین بوده و نسبت به مرد خانواده از

تعهد‌ها و مسئولیت‌های یکسانی برخوردار است (کاتوزیان، 56، 205). در پاسخ به این اشکال، گفته شده که از نظر اسلام، زنان ملزم به تأمین مخارج خویش و خانواده نبوده و می‌توانند تمام درآمد خود را پس انداز کنند؛ حتی اگر مرد خانواده فقیر هم باشد، باز وظیفه تأمین مخارج زن به عهده اوست (ر.ک: امام خمینی قدس سره، 317/2، 319).

مکتب فکری اسلام با وضع قوانین مختلف اجتماعی، خانوادگی، اقتصادی و اخلاقی، در صدد گرایش جامعه به سوی آرمان موردنظر دین است؛ هر گاه جامعه ای در غیر مسیر تعیین شده حرکت کرده و راهی را در پیش گیرد که دین در زمان خود با احکام تدریجی خود آن را اصلاح کرده است، نمی‌توان وضع پیش آمده و ناهنجاری رخ داده را با ایجاد تغییر در احکام دین تأیید نمود و همچون سایر ملتها، دچار مشکلات و مفاسدی دیگر شد. در نظامی که دین برای یک خانواده سالم ترسیم می‌کند، مرد عهده دار وظایفی است؛ از جمله تأمین هزینه های خانواده، پرداخت مهریه، شرکت در امور نظامی، جهاد و مانند آن و کمک به جامعه اسلامی در مواقع نیاز. اما مسئولیت نخست زن مسلمان، همسر داری است؛ چنان که در این باره گفته اند: «جِهَادُ الْمَرْأَةِ حُسْنُ التَّبَعْلِ» (کلینی، 5 / 9؛ حر عاملی، 20 / 163)؛ و نیز، مسئولیت مهم وی تربیت فرزندان و حفظ کانون گرم خانواده است؛ آنچنان که در روایت آمده: «الْمَرْأَةُ أَحَقُّ بِالْوَلَدِ مَا لَمْ تَتَزَوَّجْ؛ زن در تربیت فرزند تا پیش از ازدواج سزاوارتر از دیگران است» (حر عاملی، 21 / 471). چنانکه پیامبر صلی الله علیه وسلم در تقسیم وظایف، کارهای خانه را به عهده فاطمه علیها السلام و مسئولیت کارهای بیرون منزل را بر عهده علی علیه السلام دانست (حر عاملی، 20 / 172). به همین دلیل، این وظیفه مرد است که برای حفظ

آرامش، تمام نیازهای اقتصادی و امنیتی خانواده و اجتماع را برآورده سازد (نساء، 34) و زن در سایه آن نسلی سالم و ایده آل پرورش داده و تربیت کند؛ همچنان که در تکوین، خداوند، وظیفه بارداری (لقمان، 14) و شیردهی (بقره، 233) را بر عهده او نهاده است.

از نگاه گروهی دیگر، با توجه به تحول روابط اجتماعی در جوامع جدید، تغییر در سهم ارث زنان امری ضروری است. آنان مدعی اند امروزه از خانواده بزرگ خویشاوندان اثری نیست و به ندرت اعضای خانواده کوچک (پدر، مادر و فرزندان) وابستگان نسبی دیگر را در کانون خود می پذیرند؛ بنابراین، چنانچه زن یا شوهری بمیرد، همسر، میراث او را حق خود و فرزندانش دانسته و در پذیرش سهم خویشاوندان دیگر اکراه دارد، از این رو لازم است قوانین دینی هم با این تغییر و خواست بشر هماهنگ شود؛ به ویژه آنکه تغییر پدید آمده در همان چارچوب و متناسب با معیاری است که در اسلام، بنیان ارث دانسته شده است (کاتوزیان، 205 - 206). در نقد این دیدگاه، باید گفت که به هم ریختگی و گسیختگی روابط خویشاوندی، پدیده ای یکسان و فراگیر در همه جوامع نبوده و برآیند دوری از آموزه های دینی است؛ افزون بر آنکه مبنای حقوق، نوع است و نه فرد؛ بر این اساس نمی توان احکام مربوط به موارد خاص را به همه موارد تعمیم داد. افزون بر این در نظام ارث اسلام، پیوندهای فطری و طبیعی بشر به خوبی لحاظ شده و همیشه خانواده بزرگ ملاک نیست؛ یعنی تا زمانی که خانواده کوچک (زن، فرزند، پدر و مادر متوفی) وجود دارد، ارثی به بستگان دیگر پرداخت نمی شود. بی گمان در صورت نبودن نزدیکان درجه نخست، انسان به افراد دیگر خانواده وابسته شده

و با آنان روابط بیشتری برقرار می‌سازد که در آن صورت، طبقه دوم خویشاوندان جایگزین طبقه نخست می‌شود.

گروهی دیگر، برای ضرورت تغییر در سهم ارث زنان، چنین باور دارند که با سست شدن پیوندهای عشیره ای و قبیله ای، زن مانند گذشته، پیوند ناهمگونی از قوم دیگر بر خانواده نیست، که با مرگ شوهر از خانواده اش جدا گردد؛ بلکه یکی از دو ستون خانواده نو بنیاد است (کاتوزیان، 205) از این رو در عصر صنعت و تکنولوژی، تعصبات قومی که مانع ارث بردن زن بود، از بین رفته است؛ از این رو باید سهم زنان افزایش یابد.

اما علت یا حکمت گفته شده درباره تفاوت زن و مرد در ارث، به خاطر ناهمگونی زن با عشیره، در اسلام نه به کنایه و تصریح آمده و نه به لحاظ وقوع، چنین اتفاقی افتاده است؛ زیرا در بیشتر موارد، ازدواجها در عشیره و قبیله و از نوع همگون بوده اند. افزون بر این، چنانچه معیار، غریب بودن و ناهمگونی دختر در عشیره باشد، چرا در موضوع ارث، تفاوتی میان زنان همگون و ناهمگون لحاظ نشده است؛ افزون بر این اگر جهت این بود، چرا ارث مادر یا دختر، متفاوت تعیین شده است. بی تردید آنچه مورد اعتراض برخی از زنان است، نه تنها قوانین الهی نیست؛ بلکه اجرا نشدن درست این قوانین است؛ ضمن اینکه تساوی در مسئله ارث، ضرورت مشارکت در تأمین مخارج زندگی مشترک را در پی دارد، که این امر با شأن و منزلت اجتماعی زن و خانواده مغایر است (ر.ک: عسکری، 76 - 102).

منابع

ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (م. 852ق.)، فتح الباری شرح صحیح البخاری، بیروت، دارالمعرفه؛ ابن رشد قرطبی، محمد بن احمد (م. 595ق.)، بدایة المجتهد و نهاية المقتصد، تحقیق خالد العطار، بیروت، دارالفکر، 1415ق؛ ابن قدامه، عبدالله بن احمد (م. 620ق.)، المغنی،

بيروت، دارالكتاب العربي؛ ابن قدامه، محمد بن احمد (م. 682ق.)، الشرح الكبير، بيروت، دارالكتاب العربي؛ ابن منظور، محمد بن مكرم (م. 711ق.)، لسان العرب، قم، نشر ادب الحوزة، 1405ق؛ ابوالبركات، احمد بن محمد در دير، (م. 1302ق.)، الشرح الكبير، بيروت، دار احياء الكتب العربية؛ ابو زيد، نصر حامد، معنای متن، ترجمه مرتضى كريمى نيا، تهران، انتشارات طرح نو، 1381ش؛ ابوالصلاح حلبى، تقى بن نجم (م. 447ق.)، الكافى فى الفقه، تحقيق رضا استادى، اصفهان، مكتبة الامام اميرالمؤمنين على عليه السلام العامة، 1403ق؛ اردبيلى، احمد بن محمد (م. 993ق.)، مجمع الفائدة و البرهان فى شرح ارشادالاذهان، تحقيق عراقى، اشتهاردى، يزدى، قم، نشر اسلامى؛ امام خمينى قدس سره، سيد روح الله موسوى (م. 1409ق.)، تحرير الوسيله، النجف الاشرف، سين مطبعة الآداب، 1390ق؛ باجورى، جمال محمد فقى رسول، الم-رأة فى الفكر الاسلامى، بغداد، دارالكتب، 1407ق؛ بارتلمه، كريستيان، زن در حقوق ساسانى، ترجمه ناصر الدين صاحب الزمانى، تهران، مؤسسه مطبوعاتى عطائى، 1344ش؛ بهائى، محمد بن حسين (م. 1031ق.)، جامع عباسى، تهران، انتشارات فراهانى؛ بيهقى، احمد بن حسين (م. 458ق.)، السنن الكبرى، بيروت، دارالفكر، 1416ق؛ جواد على، المفصل فى تاريخ العرب الجاهلي، الشريف الرضى؛ جوادى آملى، عبدالله، زن در آينه جلال و جمال، قم، نشر اسراء، 1417ق؛ حاذقى، ابوالفضل، زن از نظر حقوق اسلامى، تهران، چاپخانه مجلس، 1324ش؛ حر عاملى، محمد بن (م. 1104ق.)، وسائل الشيعه، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، 1414ق؛ خوانسارى، سيداحمد (م. 1405ق.)، جامع المدارك فى شرح المختصر النافع، تهران، مكتبة الصدوق، 1355ش؛ دورانت، ويليام جيمز (م. 1981م.)، تاريخ تمدن، ترجمه احمد آرام و ديگران، تهران، شركت انتشارات علمى و فرهنگى، 1378ش؛ دو كولانژ، فوتسل، تمدن قديم، ترجمه نصر الله فلسفى، تهران، كتاب كيهان؛ ديلمى، احمد، مطالعه تطبيقى ارث زن، نامه مفيد (فصلنامه)، قم،

دانشگاه مفید، ش 29، 1381ش؛ زبیدی، سیدمحمد مرتضی حسینی (م. 1205ق.)، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقیق علی شیر، بیروت، دارالفکر، 1414ق؛ زحیلی، وهبة بن مصطفى، الفقه الاسلامی وادلته، دمشق، دارالفکر، 1429ق؛ ستاری، جلال، سیمای زن در فرهنگ ایران، تهران، نشر مرکز، 1375ش؛ سرخسی، محمد بن احمد (م. 483ق.)، المبسوط، بیروت، دارالمعرفة، 1406ق؛ سیدمرتضی، علی بن حسین (م. 436ق.)، الانتصار، قم، نشر اسلامی، 1415ق؛ شوکانی، محمدبن علی (م. 1250ق.)، فتح القدیر، بیروت، دار ابن کثیر، 1414ق. شهابی، محمود، ادوار فقه، تهران، انتشارات دانشگاه، 1340ش؛ شهید اول، محمد بن مکی عاملی (م. 786ق.)، الدروس الشرعية في فقه الاماميه، قم، نشر اسلامی، 1412ق؛ شهید ثانی، زین الدین بن علی عاملی (م. 965ق.)، تمهید القواعد الاصولية و العربية لتفريع قواعد الاحكام الشرعية، تحقیق عباس تبریزیان و دیگران، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، 1416ق؛ همو، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، تحقیق سیدمحمد کلانتر، قم، انتشارات داورى، 1410ق؛ همو، مسالك الافهام الى تنقيح شرائع الاسلام، قم، مؤسسه المعارف الاسلاميه، 1413ق؛ شیخ الاسلامی، اسعد، احوال شخصیه در مذاهب چهارگانه اهل سنت، تهران، انتشارات سمت، 1374ش؛ صدر، حسن، حقوق زن در اسلام و اروپا، تهران، کتابهای پرستو، 1348ش؛ صدوق، محمد بن علی (م. 381ق.)، المقنع، قم، مؤسسه امام هادی علیه السلام، 1415ق؛ طباطبائی، سیدمحمدحسین (م. 1402ق.)، المیزان في تفسير القرآن، قم، نشر اسلامی، 1417ق؛ طوسی، محمد بن حسن (م. 460ق.)، الخ-لاف، قم، نشر اسلامی، 1414ق؛ عسکری، اسلام پور، فلسفه ارث زن و مرد در اسلام، رواق اندیشه (ماهنامه)، قم، مرکز پژوهشهای اسلامی صدا و سیما، ش 35، 1383ش؛ عمید زنجانی، عباسعلی، درآمدی بر حقوق اسلامی تطبیقی، تهران، نشر میزان، 1382ش؛ فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله سیوری (م. 826ق.)، التنقيح الرائع لمختصر الشرائع، تحقیق سیدعبداللطیف حسینی کوه کمری، قم،

کتابخانه مرعشی نجفی، 1404ق؛ فخر رازی، محمد بن عمر (م. 606ق.)، التفسیر الكبير (مفاتیح الغیب)، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1420ق؛ فهیمی، عزت الله، بررسی تطبیقی ارث اقلیتهای دینی در حقوق اسلام و ایران، قم، انتشارات اشراق، 1381ش؛ کاتوزیان، ناصر، دوره مقدماتی حقوق مدنی (شفعه، وصیت، ارث)، تهران، نشر میزان، 1382ش؛ کتاب مقدس، ترجمه فاضل خان همدانی، ویلیام گلن، هنری مرتن، تهران، انتشارات اساطیر، 1380ش؛ کلینی، محمد بن یعقوب (م. 329ق.)، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه، 1363ش؛ کهن، ابراهام (م. 1887م.)، گنجیه ای از تلمود، ترجمه امیر فریدون گرگانی، تهران، انتشارات اساطیر، 1382ش؛ گرجی، ابوالقاسم، تاریخ فقه و فقها، تهران، انتشارات سمت، 179ش؛ مؤسسه دائرةالمعارف الفقه الاسلامی، موسوعة الفقه الاسلامی طبقاً لمذهب اهل البيت عليهم السلام، قم، مؤسسه دائرةالمعارف الفقه الاسلامی، 1429ق؛ مالک بن انس (م. 179ق.)، الموطأ، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1406ق؛ محقق حلی، جعفر بن حسن (م. 676ق.)، شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، تهران، انتشارات استقلال، 1409ق؛ مطهری، مرتضی (م. 1358ش.)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران، انتشارات صدرا، 1377ش؛ مفید، محمد بن محمد (م. 413ق.)، المقنعه، قم، نشر اسلامی، 1410ق؛ نجفی، محمد حسن (م. 1266ق.)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، تحقیق قوچانی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، 1366ش؛ نووی، محیی الدین بن شرف (م. 676ق.)، روضة الطالبین، تحقیق عادل احمد، علی محمد، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ همو، المجموع شرح المذهب، دارالفکر؛ هیشمی علی بن ابی بکر (م. 807ق.)، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، بیروت، دارالکتب العلمیه، 1408ق.

سیداحمد میرخلیلی و حسین هوشمند

- مقدمه ... 11 جایگاه ارزشی زن ... 17 دیدگاهها در جایگاه ارزشی زن ... 1 21. فروتری ارزشی زنان ... 2 21. برتری زنان بر مردان ...
3 23. تساوی زنان و مردان در ارزشمندی ... 25 بررسی شبهه ها ... 1 30. آفرینش زن ... 2 30. نقص عقل ... 33
3. نقص ایمان ... 4 34. اندک بودن زنان نجات یافته ... 39 منابع ... 42 تفاوتهای طبیعی زن و مرد ... 46 رویکردها به تفاوتهای طبیعی
... 1 46. تفاوتها در عهدین ... 2 47. دیدگاه متفکران غربی ... 47

3. دیدگاه متفکران مسلمان ... 50 تفاوتها در علوم تجربی ... 54 تفاوتها در منابع اسلامی ... 58 1. تفاوتهای جسمی ... 58 2. تفاوتهای روحی و روانی ... 59 عقل و احساس ... 59 اُنس ... 64 حیا ... 66 غیرت ... 67 فلسفه تفاوتها ... 69 آثار التزام به تفاوتها ... 70 منابع ... 73 نسبت زن و مرد ... 79 نظریه تابعیت محض زنان ... 80 نظریه استقلال ... 83 نظریه تخصص ... 85 نظریه تکمیل کنندگی ... 88 1. مکمل بودن در حیطه خانواده ... 89 2. تکمیل کنندگی زن و مرد در اجتماع ... 99 آثار التزام به نظریه تکمیل کنندگی ... 103 منابع ... 106 فلسفه تفاوت در حقوق زن و مرد ... 111 دامنه تفاوتهای حقوقی زن و مرد در اسلام ... 117 1. حوزه فردی ... 117 2. حوزه خانوادگی ... 119 3. حوزه اجتماعی ... 122 فلسفه تفاوتهای حقوقی زن و مرد در اسلام ... 123

1. تفاوت در تکوین ... 124 2. تفاوت در انتظارها ... 128 3. تناسب حق و تکلیف ... 129 منابع ... 131 جنسیت و زبان قرآن ...
134 جنسیت در زبان عربی ... 137 بررسی تطبیقی زبان قرآن و زبان عربی در مسئله جنسیت ... 142 زنان و الفاظ مذکر قرآن ... 145
1. دلایل عدم شمول واژگان مذکر ... 145 2. دلایل شمول واژگان مذکر ... 146 3. قواعد استنباط احکام زنان از الفاظ مذکر ... 146
قاعده اشتراک ... 153 تنقیح مناط ... 155 الغای خصوصیت ... 156 اراده جنس ... 156 منابع ... 157 کلیات نظام حقوق زن در
اسلام ... 162 چارچوب نظری - معرفتی نظام حقوق زن در اسلام ... 175 ویژگیهای نظام حقوق زن در اسلام ... 174 اصول حاکم بر
نظام حقوق زن در اسلام ... 175 ساختار نظام حقوق زن ... 179 1. حقوق و مسئولیتهای فردی زن ... 180 2. حقوق و مسئولیتهای
خانوادگی زن ... 182 3. حقوق و مسئولیتهای اجتماعی زن ... 185 منابع ... 188 حقوق زن، واقعیتها و چالشها ... 194

مشکلات حقوق زنان ... 196 مشکلات قانون گذاری حقوق زنان ... 1 196. خلا، نقص و ابهام قوانین ... 2 196. اثبات عسر و حرج در طلاق قضایی ... 3 196. فسخ نکاح به موجب عیوب ... 198

4. خروج زن از منزل ... 199 د. اشتغال و تحصیل زن ... 200 6. قصاص مرد در برابر زن ... 201 7. احصان زن ... 201 8. فقدان طرح جامع نظام حقوق زن ... 204 9. بیثباتی تقنینی ... 205 مشکلات اجرایی حقوق زنان ... 205 1. خودداری مرد از پرداخت نفقه زن ... 205 2. تعدد زوجات ... 207 3. تضييع حقوق زنان با قانون گريزي ... 208 4. تفسير نادرست قوانين ... 209 5. احساس ناامني ... 211 6. فقدان مراکز حمايتي از زنان آسيبپذير و آسيبديده ... 212 مشکلات ناشی از فرهنگ جامعه ... 212 1. خشونت علیه زنان در خانواده ... 212 2. سو استفاده مردان از اختيارات قانوني ... 214 3. باور نادرست درباره زنان ... 215 4. تحميل نقش و شخصيت دوگانه به زن ... 217

5. حاکمیت فرهنگِ حقوق محوری بر اخلاق محوری ... 218

6. بی اطلاعی از حقوق، تکالیف و اخلاق زناشویی ... 220 منابع ... 221 روش شناسی حقوق زن ... 226

ص: 427

رهیافت نخست انسان محوری و خودبنیادی عقل ... 229 1. مبانی روش شناسی حقوق و حقوق زن ... 230 چستی انسان ... 231
چستی زندگی اجتماعی ... 232 مبانی معرفتی روش شناسی ... 233 چستی قواعد حقوقی ... 234 2. منطق تقنین ... 236 فهم و
استخراج قواعد کلی ... 236 استخراج قواعد فرعی ... 239

3. منطق قضا ... 241 رهیافت دوم: خدامحوری در خدامحوری در نظام اسلامی ... 243 1. منطق احراز اراده ... 246 2. منطق تقنین
... 249 تحلیل و توجیه مفاد در مرحله تشریح ... 251 3. منطق تفسیر ... 252

موضوعهای لحاظ شده در دلایل ... 253 موضوعها و مسائل جدید ... 255 4. منطق اجرا ... 256 تطبیق مفهوم بر مصداق ... 256
تزام در اجرا ... 258 گرایشهای روش شناسی ... 259 1. گرایشهای اصیل 2. گرایشهای جدید ... 260 روش تاریخی متن محور ...
261 سودانگاری ... 261 لیبرالیسم دینی ... 263

ص: 428

منابع ... 264 بلوغ و رشد دختران ... 271 ماهیت رشد ... 275

نشانه های بلوغ دختران ... 276 1. احتلام ... 276 2. روییدن موی خشن بر عانه (شرمگاه) ... 277 3. قاعدگی و بارداری ... 278

4. سن ... 279 نشانه های رشد دختران ... 284 آثار بلوغ و رشد دختران در عبادات ... 286 آثار بلوغ و رشد دختران در معاملات ...

287 آثار بلوغ و رشد در مسئولیتهای کیفی ... 288 منابع ... 289 پوشش زن ... 293 دلایل و جوب حجاب ... 296 حدود پوشش در

ادله شرعی ... 299 موارد استثنا در پوشش ... 303

1. محارم و مانند آنها ... 393 3. کنیز ... 305 4. در برابر خواستگار ... 2. زنان کهنسال ... 304 منابع ... 306 عبادت زن ... 310

305 فلسفه تفاوتها ... 315 1. تفاوتها در ساختار تکوینی و جسمی ... 315 2. شئون و حقوق زناشویی ... 317

ص: 429

3. حفظ عفت جامعه ... 318 4. آسان گیری و سبک سازی مسئولیت ... 319 5. زیبایی و زیبایی گرایی ... 320

عبادتهای جسمی ... 321 1. طهارتهای سه گانه (وضو، غسل و تیمم) ... 321 2. نماز ... 322 نماز جمعه ... 324 نماز عید فطر و قربان
... 326 حضور زنان در مساجد ... 328 امامت زن در نماز جماعت ... 331 پوشش زن در نماز ... 332 مکان نماز زن ... 332

3. روزه ... 333 4. حج ... 336 اجازه شوهر ... 336 امنیت در راه حج ... 337 پوشش صورت ... 337 تَلْبِيْه ... 338 قاعدگی ... 338
محرّمات احرام ... 339

اعمال حج و عمره ... 339 نیابت زن ... 340 5. اعتکاف ... 341 6. زیارت قبور و مشاهد مشرفه ... 343 عبادتهای مالی ... 345
منابع ... 346 روابط زن و مرد ... 252

دعا

ص: 430

رویکرد اسلام به روابط زن و مرد ... 356 ضوابط و آداب

359 مقررات الزامی ... 360

1. کنترل نگاه ... 360

2. حفظ پوشش ... 361 3. پرهیز از تبرّج (خودنمایی) ... 363 4. ممنوعیت لمس ... 364 5. خودداری از عشوهگری ... 365

6. دوری از خلوت با نامحرم ... 366 مقررات ارشادی ... 367

1. پرهیز از اختلاط ... 367 2. حداقلی کردن روابط ... 368 3. حیا ... 368 روابط نامشروع ... 370

1. زنا ... 370

2. اعمال منافی عفت (غیر از زنا) ... 372

منابع ... 373 مالکیت زن ... 378 موارد مالکیت و اهلیت زن ... 383 تملک اموال مکتسب ... 383 2. اهلیت قراردادی ... 383

3. حق وراثت ... 384 4. حق نفقه ... 385 5. حق مهریه ... 385 6. حق رضاع ... 385 7. حق مطلقه ... 385 اداره اموال زن ...

386

ص: 431

آثار استقلال مالی زن ... 386 1. نفوذ تصرفات مالکانه ... 387 2. نفی سلطه غیر ... 387

محدودیت‌های استقلال مالی زن ... 289

1. محدودیت ناشی از جنسیت ... 389

2. محدودیت ناشی از زوجیت ... 390 منابع ... 393 ارث زن ... 397

ارث زن در طبقات مختلف ... 401 طبقه اول ... 402

طبقه دوم ... 406 طبقه سوم ... 409

همسر ... 410 حکمت قانون ارث ... 413 اشکالات مربوط به تفاوت ارث زن و مرد ...

415

منابع ... 420 فهرست تفصیلی ... 424

ص: 432

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

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

مشخصات ظاهری: 6 ج.

شابک: 1500000 ریال: دوره 7-233-108-600-978؛ ج. 1 4-234-108-600-978؛ ج. 2 1-235-600108-978؛ ج. 3 8-236-108-600-978؛ ج. 4 5-237-108-600-978؛ ج. 5 2-238-108-600-978؛ ج. 6 6-600-978-108-239-9

وضعیت فهرست نویسی: فایا

یادداشت: ج. 2-6 (چاپ اول: 1393).

یادداشت: کتابنامه.

یادداشت: نمایه.

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

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

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

شناسه افزوده: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

رده بندی کنگره: 1393 23د/BP27/2

رده بندی دیویی: 297/973

شماره کتابشناسی ملی: 3195196

ص: 1

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ص: 2

دانشنامه فاطمی سلام الله علیها

جلد پنجم زن و خانواده - مباحث حقوقی زیر نظر علی اکبر رشاد

ص: 3

جلد پنجم زن و خانواده - مباحث حقوقی زیر نظر علی اکبر رشاد به اهتمام پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی ناشر: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی طراح جلد: سید ایمان نوری نجفی خط: اصغر عسگری چاپ اول: 1393 بهای دوره شش جلدی: 150000 تومان شمارگان: 2500 نسخه چاپ و صحافی: مجاب عنوان و نام پدیدآور: دانشنامه فاطمی علیها السلام / زیر نظر علی اکبر رشاد؛ به اهتمام پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی مشخصات نشر: تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، 1392، مشخصات ظاهری: ج 6 بهای دوره 6 جلدی:

1500.000 ریال؛ شابک دوره 7-233-108-600-978؛ ج. 1 : 4-234-108-600-978؛ ج. 2: 1082351-600-978؛ ج. 3: 8-236-108-600-978 ج. 4: 5-237-108-600-978؛ ج. 2-238-108-600-978؛ ج. 96-239-108-600-978 وضعیت فهرست نویسی: فیها یادداشت: فهرست نویسی براساس جلد دوم: 1392. یادداشت: کتابنامه. یادداشت: نمایه.

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

رده بندی دیویی: 297/973

شماره کتابشناسی ملی: 3195196

تقاطع بزرگراه شهید مدرس و خیابان شهید بهشتی، پلاک 56 تلفن: 88505402 - 88503321 www.poiict.ir همه حقوق محفوظ است.

پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

پژوهشکده دانشنامه نگاری دینی

شورای علمی دانشنامه فاطمی علیها السلام (به ترتیب حروف الفبا):

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

معاونان علمی دانشنامه فاطمی علیها السلام

ابوالقاسم مقیمی حاجی عبدالکریم بهجت پور

رئیس پژوهشکده دانشنامه نگاری دینی: عبدالکریم بهجت پور

قائم مقام پژوهشکده: فاضل حسامی

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

ص: 5

مدیران، اعضا، همکاران علمی و اجرای جلد پنجم

ابراهیم علی: کارشناس واحد واریسی منابع و مصدريایی ادركنی، محمدجواد: ویراستار علمی - ساختاری

ارسطا، محمدجواد: مؤلف

استادی، رضا: عضو شورای علمی دانشنامه

اسلامی، حمید: حروف زن

اشكذری: ارزیاب علمی

الفت، نعمت الله: ارزیاب علمی

امامی، مسعود: ارزیاب علمی - ساختاری و

ایمانی مقدم، رحمت الله: کارشناس و مسئول واحد واریسی منابع و مصدريایی

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

برنجکار، رضا: معاون پژوهشی سابق دانشنامه، عضو سابق شورای علمی دانشنامه

بستان، حسین، مشاور و ارزیاب علمی گروه

بهجت پور، عبدالکریم: رئیس پژوهشکده دانشنامه نگاری، معاون بخش دوم دانشنامه، عضو شورای علمی دانشنامه پوراكبر، محسن:

ویراستار علمی - ساختاری

پورزند، روح الله: پیک دانشنامه و پورفرد، مسعود: مسئول دبیرخانه شورای علمی دانشنامه، قائم مقام سابق پژوهشکده دانشنامه نگاری

پیشوایی، مهدی: عضو شورای علمی دانشنامه و پیوندی، غلامرضا: مؤلف

تقی پور صمیمی، ابوذر: کارشناس دفتر برنامه ریزی و نظارت

جعفری رحمت آبادی، سید محسن سرپرست مدیریت داخلی و جوانمرد، حسین: متصدی سابق دفتر معاونت فنی - پژوهشی

حاجی ده آبادی، احمد: عضو شورای علمی گروه فقه و حقوق، ارزیاب علمی، ویراستار علمی - ساختاری، مؤلف و حامد، وحید:

متصدی دفتر ویرایش ادبی

حکمت نیا، محمود: عضو سابق شورای علمی دانشنامه، مشاور و ارزیاب علمی گروه

خانعلی زاده، غلامرضا: کارپرداز امور مالی

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

داوودی، سعید: مشاور و ارزیاب علمی

ربانی، علی: مسئول دفتر پژوهشگاه دانشنامه نگاری

رجبیان، زهره: مؤلف

رحمان ستایش، محمد کاظم: عضو شورای علمی دانشنامه و رشاد، حامد: رئیس سابق مرکز دانشنامه های مشاور سرپرست دانشنامه

روحانی نژاد، سعید: پیک دانشنامه

زراعتیان، اکبر: ارزیاب و ویراستار علمی - ساختاری، مؤلف و زیبایی نژاد، محمدرضا: عضو شورای علمی گروه فقه و حقوق، مدیر سابق گروه زن و خانواده

شجاعی زند، علیرضا: ارزیاب علمی

شفیعیان، جواد: ویراستار علمی - ساختاری

ص: 7

صادقی، محمد: مؤلف

صالحی مازندرانی، محمد: مؤلف

صباغیان، سیدابراهیم: ارزیاب و ویراستار علمی - ساختاری و طباطبایی، سیدمحمد کاظم: عضو شورای علمی دانشنامه

عبدی پور، ابراهیم: مؤلف

عزیزی، کوثر، متصدی دفتر سابق مرکز دانشنامه

علاسوند، فریبا: عضو شورای علمی دانشنامه، مشاور و ارزیاب علمی

علوی قزوینی، سیدعلی: ارزیاب علمی، مؤلف

علی اکبریان، حسنعلی: ارزیاب علمی: علیدوست، ابوالقاسم: عضو سابق شورای علمی دانشنامه، ارزیاب علمی

قائینی، محمد: ارزیاب علمی، مؤلف

قافی، حسین: ارزیاب علمی، مؤلف

قربان نیا، ناصر: عضو سابق شورای علمی دانشنامه، ارزیاب علمی: قشقاوی، هادی: ارزیاب علمی - ساختاری: قنبری، مجتبی: متصدی دفتر دبیرخانه شورای علمی دانشنامه قهرمانلو، عظیم: صفحه آرا

مؤمن آبادی، حسن: حروف زن

محمدی محمدرضا: ذی حساب دانشنامه مدیر امور اداری و قراردادهای، معاون خدمات علمی پژوهشکده دانشنامه نگاری محمدی جورکویه، علی: مدیر گروه فقه و حقوق از معاونت بخش دوم دانشنامه، ویراستار علمی - ساختاری، ارزیاب علمی گروه

مدرسی، محمدعلی: ارزیاب علمی

مرتضوی، سیدضیاء: عضو سابق شورای علمی دانشنامه، ارزیاب علمی

مقدادی، محمد مهدی: مؤلف

مقدمی، محمود: مسئول سابق دبیرخانه شورای علمی دانشنامه

مقیمي حاجی، ابوالقاسم: معاون فنی - پژوهشی پژوهشکده دانشنامه نگاری، معاون بخش اول دانشنامه، مدیر گروه فقه و حقوق از معاونت بخش اول دانشنامه، عضو شورای علمی دانشنامه، ارزیاب علمی - ساختاری

موسویان، سیدعباس: عضو سابق شورای علمی دانشنامه، ارزیاب علمی

مهدوی سعیدی، مجتبی: ویراستار ادبی

مهدی زاده، احمد: ارزیاب و ویراستار علمی - ساختاری میر خلیلی، سیداحمد: عضو شورای علمی گروه فقه و حقوق، ویراستار علمی -
ساختاری ارزیاب علمی

نبی اللهی، علی: متصدی سابق دفتر شورای علمی دانشنامه

نعمت اللهی، اسماعیل: عضو شورای علمی گروه فقه و حقوق، ویراستار علمی - ساختاری، ارزیاب علمی، مؤلف هدایت نیا، فرج الله:
ویراستار علمی - ساختاری، ارزیاب علمی، مؤلف و هوشمند، حسین، ویراستار علمی - ساختاری یوسفی، احمدعلی: ذیحساب و
معاون اجرایی سابق دانشنامه و یوسفی، محمدعلی: حروف زن، صفحه آرا

یوسفی غروی، محمدهادی: عضو شورای علمی دانشنامه

ص: 8

بخش اول: مسائل زن ... 11

ولایت زن امحمد جواد ارسطا ... 13

مرجعیت زن / محمد قائینی ... 34

قضاوت زن / احمد حاجی ده آبادی ... 57

شهادت زن امحمد صالحی مازندرانی ... 81

قصاص و دیه زن / احمد حاجی ده آبادی ... 99

بخش دوم: خانواده ... 129

ولایت بر ازدواج / اسماعیل نعمت اللهی ... 131

شروط ضمن عقد نکاح / فرج الله هدایت نیا ... 156

ازدواج موقت محمد صادقی ... 187

تعدد زوجات / ابراهیم عبدی پور ... 216

سرپرستی خانواده / محمد مهدی مقدادی ... 237

معاشرت به معروف / اکبر زراعتیان ... 263

مهریه / فرج الله هدایت نیا ... 278

نفقه زن ازهره رجیبیان ... 297

طلاق اسیدعلی علوی قزوینی ... 235

عده / غلامرضا پیوندی ... 348

حضانت / حسین قافی ... 375

فهرست تفصیلی ... 397

ص: 10

بخش اول: مسائل زن

اشاره

بخش اول : مسائل زن

ص: 11

مبانی فقهی تصدی مناصب حکومتی و اجتماعی از سوی زنان.

«ولایت» به فتح واو و کسر آن از ریشه «ولی» است. بعضی از واژه شناسان، آن را به معنای سلطه و استیلا بر شخصی یا چیزی (جوهری، 2530/6؛ ابن منظور، 407/15؛ زبیدی، 310/20)، صاحب اختیار شدن و نیز، به دست گرفتن امور (ر.ک: شرتونی، 832/5) دانسته اند؛ هرچند گروهی دیگر، ولایت (به کسر واو) را با ولایت (به فتح آن متفاوت دانسته، یکی را سلطنت و دیگری را نصرت معنا نموده اند (ر.ک: راغب اصفهانی، 533؛ ابن منظور، 407/15؛ طریحی، 554/4).

در حوزه های مختلف علوم، ولایت اصطلاحی، تقریباً به یک معنا به کار می رود؛ هرچند متعلق آن متفاوت است: در حکمت و عرفان، ولایت در معنای تسلط تکوینی خداوند بر همه آفریدگان و نیز تسلط انبیا و اوصیا و اولیای الهی در محدوده ای که خداوند به آنان اختیار داده، به کار می رود (ابن عربی، 246/2 - 247). ولایت در فقه و حقوق، به عنوان امر اعتباری (تشریحی) مورد توجه است. فقیهان و حقوق دانان آن را به معنای امارت، سلطنت و اعمال قدرت بر نفس یا مال و یا اموری دیگر دانسته اند (طباطبائی یزدی، 413/6؛ خوانساری، 3/6؛ امام خمینی قدس سره، 272/1). در فقه و حقوق، ولایت دارای اقسام گوناگونی است؛ از جمله ولایت در تشریح احکام دین، ولایت عامه، که شامل رهبری، قضاوت و اجرای حدود و تعزیرات است، و ولایت خاصه، به معنای اختیار تصرف در مواردی خاص، همچون ولایت بر محجورین که علاوه بر نبی اکرم صلی الله علیه و آله وسلم و امامان معصوم علیهم السلام، فقیهان جامع شرایط نیز از آن برخوردارند (ر.ک: موسوی خلیجی، 58 - 120).

در فقه امامیه از گونه های دیگر ولایت نیز نام برده شده است؛ مانند ولایت پدر و جد پدری نسبت به کودک نابالغ (ر.ک: نجفی، 22 / 322 - 324: 101/26)، ولایت زوج بر بعضی از امور زوجه (ر.ک: نجفی، 260/35، 358) و ولایت اولیای دم درباره قصاص، یا بخشش قاتل (ر.ک: نجفی، 281/42، 286 - 293، 302 - 311: 23 / 355).

از جمله واژه های مرتبط با ولایت، حاکمیت است که عبارت از قدرت برتر فرماندهی یا امکان اعمال اراده ای فوق اراده های دیگر می باشد

(ر.ک: قاضی، 185 - 187). حاکمیت، هرچند شباهت زیادی با ولایت دارد، ولی تنها در حیطه حقوق عمومی و قدرت سیاسی حاکم بر جامعه به کار می رود؛ اما در قلمرو حقوق خصوصی و برای مثال در اعمال اراده پدر بر فرزند خردسالش، از تعبیر حاکمیت استفاده نمی شود.

اصطلاح دیگر، «قیمومت» است. این واژه در علم حقوق رایج بوده و دارای ماهیتی همچون ولایت است؛ با این تفاوت که مؤلّی علیّه در قیمومت، عبارتند از خصوص فرزندان صغیر، مجانین و اشخاص غیررشید که خود از شایستگی لازم برای تأمین مصالح شخصی خویش برخوردار نبوده و لازمه آن محجوریت است؛ حال آنکه مولی علیّه در ولایت عامه، گستره وسیعی داشته و به افراد مزبور منحصر نیست (ر.ک: کاتوزیان، 206/2)؛ زیرا همه اعضای جامعه، از جمله نخبگان، اندیشمندان و فقیهان جامع شرایط را در بر گرفته و محدوده آن، حقوق عمومی و هدف آن، تأمین مصالح عمومی اجتماع است که تلازمی با محجور بودن افراد ندارد.

از گذشته های دور و از همان آغاز تشکیل جوامع و قبایل، عهده داری امور قبیله و بعدها جوامع، بیشتر با مردان بوده است؛ هر چند به طور استثنایی در جوامعی، زنان ریاست خانواده و حتی جوامع را بر عهده داشتند (دورانت، 85/1).

در ادیان توحیدی به رغم آنکه به جایگاه زنان در خانواده و اجتماع، به ویژه نقش تربیتی آنان توجه فراوان شده است، ولی درباره جایز بودن عهده داری مناصب حکومتی و سیاسی زنان، سخنی به میان نیامده است. فقیهان و اندیشمندان به همان گونه که در ادامه مقاله خواهد آمد - درباره مسائل مربوط به تصدی مناصب اجتماعی، همچون قضاوت، مرجعیت و ولایت، به بررسی برخی از آیات و روایات پیرامون شخصیت عاطفی زن و نیز قوام بودن مرد بر زن پرداخته اند. در بسیاری از روایات اهل بیت علیهم السلام علبه موضوع جنسیت در ولایت، مسکوت مانده و از ظاهر برخی از آنها که حاوی عنوان «رجل» است، این گونه به نظر می آید که تنها مردان مورد توجه قرار گرفته اند. برخی از روایات پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم عه نیز در سرزنش جوامعی است که زنان، سرپرستی امورشان را به عهده دارند (ترمذی، 360/3؛ نسائی، 227/8). احتمال داده شده که پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم این سخنان را درباره حکومت وقت ایران فرموده اند؛ چرا که دختر خسرو پرویز، پادشاه ساسانی دارای مسئولیتهای حکومتی بود (بیهقی، 90/3؛ مجلسی، بحارالانوار، 32 / 194). به هر حال در سالیان طولانی فضای حاکم میان اکثر مسلمانان به گونه ای بود که زنان را برای تصدی مناصب اجتماعی، همچون حکومت، وزارت و قضاوت مجاز نمی دانستند (ر.ک: ابن قدامه، 11 / 380؛ موسوی اردبیلی، 82-83؛ سبحانی، 64/1)؛ هرچند در میان فقیهان متأخر تردیدها و گاه مخالفتهایی ابراز شده است (ر.ک: اردبیلی، 12 / 15؛ مجلسی، روضة المتقین، 12/191). بسیاری از محافل علمی و حقوقی معاصر - که به شدت تحت تأثیر تحولات مدرنیته و جنبشهای فمینیستی قرار دارند - مسئله ولایت و تصدی مناصب سیاسی و حکومتی در همه ابعاد آن را نه به عنوان مسئولیت و امانت - که در

فرهنگ اسلامی حائز اهمیت است (حسینی حائری، 74) - بلکه به عنوان حق و شغل مورد توجه قرار داده اند (ر.ک: عبادی، 127؛ حکیم پور، 392 - 1393 مهرپور، 318 - 319). در قانون اساسی بیشتر کشورهای لائیک، بر تساوی زن و مرد در برابر قانون و نیز برخورداری از حقوق تأکید شده و در بسیاری از کشورها در این زمینه منعی از تصدی مشاغل دولتی و حاکمیتی از سوی زنان وجود ندارد؛ اگرچه آنان در عمل، بسیار کمتر از مردان چنین شغلهایی را بر عهده گرفته اند.

برابری زن و مرد، در اسناد بین الملل، مانند ماده 21 اعلامیه جهانی حقوق بشر، بازتاب یافته است (ر.ک: عبادی، 148). در ماده یک کنوانسیون محو کلیه اشکال تبعیض علیه زنان، در تعبیری بسیار گسترده و فراگیر، آمده است که هر گونه تمایزی میان زن و مرد در هر یک از حقوق و آزادیهای اساسی بشر، در هر زمینه ای، به معنای تبعیض علیه زنان تلقی می شود که کنوانسیون، در صدد رفع و محو آن است. در ماده هفت نیز، به طور ویژه به مناصب دولتی اشاره شده و رفع تبعیض در این زمینه و تضمین تساوی حقوق، وظیفه دولتهای عضو دانسته شده است (ر.ک: حمیدی، 150 - 151، 153؛ مهرپور، 411 - 412؛ فضائلی، 95، 97).

ولایت زن در فقه اهل سنت:

با توجه به تسلط فقه اهل سنت در طی قرون، طبیعی است که در سرزمینهای اسلامی، برخی از مباحث حکومتی، همچون ولایت زن - به عنوان موضوعی مستقل - پیش تر از فقه شیعه، در فقه اهل سنت مورد بررسی قرار گرفته باشد. مهم ترین مباحث مربوط به ولایت زن در فقه اهل سنت، با سه عنوان قضاوت، وزارت و خلافت (رهبری) مطرح شده است.

طبق اجماع فقیهان اهل سنت، یکی از شرایط لازم برای تصدی رهبری حکومت اسلامی، مرد بودن است (نووی، 19 / 192؛ انصاری، 268 / 2؛ شربینی، 130/4؛ ر.ک: شنقیطی،

26/1 - 27؛ زحیلی، الفقه الاسلامی، 396). دلیل اصلی آنان در این باره حدیث معروف پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم است که فرمودند: «لَنْ يَفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ؛ قومی که ولایت امر خود را به دست زنی بسپارد، هرگز رستگار نمی شود» (بخاری، 136/5؛ ترمذی، 360/3؛ نسائی، 227/8). دلیل دیگری که مورد استناد برخی از فقیهان اهل سنت قرار گرفته، این است که منصب رهبری، نیازمند قدرت فراوان و قابلیت‌های گوناگونی است که معمولاً در زنان یافت نمی شود. بنابراین زنان مجاز به تصدی این مقام نیستند (ر.ک: زحیلی، الفقه الاسلامی، 1396/6 - 397).

همچنین به نظر فقیهان اهل سنت، زن نمی تواند عهده دار وزارت تفویض شود؛ چرا که وزارت تفویض، با اینکه اسم وزارت را بر خود دارد، ولی در واقع مشابهتی به وزارت‌های معمول در عصر حاضر نداشته، و مانند سمت‌های نخست وزیری و قائم مقام رئیس جمهوری است؛ از این رو مشمول حکم امامت کبری (خلافت یا ریاست دولت می شود (ر.ک: بوطی، 79). فقیهان در این خصوص نیز، به همان دلایل باب ولایت و ریاست دولت استناد کرده اند (ر.ک: زحیلی، الفقه الاسلامی، 637/6).

درباره تصدی زن در وزارت تنفیذ - که در آن وزیر، تنها نظر و تصمیم خلیفه و حاکم را اجرا می کند نه نظر خود را به میان فقیهان اهل سنت، اختلاف نظر وجود دارد: برخی به آن، پاسخ منفی داده و افزون بر روایت معروف پیشین از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم، به این دلیل نیز استناد کرده اند که وزارت، از مناصب بسیار حساس و مهمی است که به رأی صائب و عزم ثابت نیاز دارد؛ در حالی که زنان توان کافی برای عهده داری چنین منصب خطیری را ندارند (ر.ک: زحیلی، الفقه الاسلامی، 637/6). برخی دیگر نیز، به این سؤال، پاسخ مثبت داده و چنین استدلال کرده اند که

ممنوعیت برداشت شده از حدیث پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم که به امامت امت یا ریاست دولت اختصاص داشته و شامل مناصب سیاسی پایین تر از آن، مانند وزارت تنفیذ نمی شود؛ بنابراین تصدی چنین مناصبی از سوی زنان، مشمول اصل اباحه است؛ به این شرط که از صلاحیت لازم برای تصدی آنها برخوردار بوده و ضوابط شرعی را رعایت کنند (بوطی، 78).

ولایت زن در فقه شیعه

بحث از ولایت زن به عنوان موضوعی مستقل، پیشینه چندانی در فقه شیعه ندارد. با آنکه بیش و کم در کتابهای فقیهان، مطالبی درباره ولایت امام عادل یا حاکم منصوب از سوی وی در امور حکومتی مانند انفال، اجرای حدود، دریافت خمس و توزیع آن وجود داشت (ر.ک: مفید، 276، 278 - 279، 776 - 777، 802 - 805؛ ابوالصلاح حلبی، 172؛ طوسی، النهایه، 300، 301؛ ابن ادریس حلی، 530/3؛ محقق حلی، 641/2)، اما سخنی از ولایت و حکومت زن به میان نیامده، و بیشتر مباحث مربوط به تصدی و ولایت زن، در ارتباط با قضاوت و مرجعیت زن بود (0 مقاله های قضاوت زن؛ مرجعیت زن). با توجه به مباحث مطرح شده در موضوع قضاوت، به نظر می رسد که فقیهان، ولایت زنان را همچون قضاوت آنان مشروع نمی دانستند. موضوع ولایت زن در فقه شیعه از دو بُعد قابل پیگیری است: از بعد کبروی و بررسی دلایل مجاز بودن یا نبودن ولایت عامه زن، و از بعد صغروی، یعنی بررسی اینکه آیا مشاغلی همچون وزارت یا نمایندگی مجلس یا ریاست جمهوری و ... از مصادیق ولایت هستند یا نه؟ بحث در این مقاله، بیشتر به بُعد نخست اختصاص دارد.

بخشی از دلایل مورد توجه فقیهان در این مسئله، همان دلایل ارائه شده درباره قضاوت است؛ مانند اصل، مذاق شرع، ارتکاز و سیره متشرعه. همچنان که کیفیت

استدلال به آنها در دو موضوع (ولایت و قضاوت) یکسان است. از منظر مذاق شرع، چنین بیان می شود که از روح حاکم بر شریعت می توان دریافت که اسلام، خواستار عدم اختلاط زنان با نامحرم و تا حد ممکن پرهیز از مواجهه با آنان است؛ و این با تصدی امور عامه که لازمه آن حضور در میان همه افراد است، سازگاری ندارد. از نگاه ارتکاز و سیره متشرعه نیز، در اندیشه تمامی افراد پایبند به شریعت، زن مجاز به تصدی مناصب ولایی نیست و چنانچه در این باره دیدگاه مخالفی ابراز شود، با انکار دین داران رویه رو خواهد شد. دلیل چنین ارتکازی، این است که در هیچ یک از جوامع اسلامی - خواه شیعه و خواه اهل سنت - در هیچ زمانی، یک زن، متصدی حکومت، قضاوت، یا دیگر مناصب ولایی نبوده است. نه پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم و ائمه علیهم السلام، زنی را در این مناصب به کار گمارده اند و نه اصحاب آنان چنین اقدامی کرده اند؛ حتی خلفایی که به نام اسلام حکومت کرده اند، چنین اجازه ای به خود نداده اند. با توجه به اینکه موضوع قضاوت زن و دلایل آن، پیش از ولایت او، در فقه مورد توجه بوده و از آنجا به موضوع ولایت راه یافته است، بنابراین، دلایل مزبور به تفصیل درباره قضاوت زن مورد بررسی قرار گرفته اند. اما بخشی دیگر از دلایل، به طور مستقیم به موضوع ولایت پرداخته و با استدلال به آن در این موضوع، دارای ویژگی خاصی است، که در اینجا به این بخش از دلایل می پردازیم:

1. قرآن

درباره جایز نبودن تصدی زنان به آیه 34 سوره نساء استناد شده است: «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ». واژه «قوام» صیغه مبالغه از ماده قیام است و به معنی قیام کننده کامل به امور و اعمال، و تدبیر و تنظیم کننده زندگی است (مصطفوی، التحقیق، 344/9؛ همو، تفسیر، 360/5). بر اساس این آیه، مردان، عهده دار سرپرستی زنان بوده و اداره

امور آنان را در اختیار دارند. هدف از این امر، تأمین مصالح زن و حفاظت از او در برابر مشکلات و خطرات، و نیز، تضمین شکل‌گیری و تداوم خانواده‌ای سالم و سعادت‌مند است (ر.ک: سبزواری، مواهب الرحمن، 8 / 157، 160، 166، 168؛ حسینی شیرازی، 1 / 475؛ زحیلی، تفسیر، 5 / 54).

استدلال به این آیه برای ممنوعیت تصدی زنان در ولایت عامه، فرع بر عام دانستن آیه و اختصاص نداشتن آن به زندگی خانوادگی است. فقیهان سده‌های پیشین معمولاً به این آیه برای وجوب نفقه و رعایت دیگر حقوق زنان بر مردان استدلال می‌کردند (طوسی، المبسوط، 4 / 324؛ ابن براج طرابلسی، 2 / 225، 232)؛ سپس فقیهان دوره‌های بعد برای اعطای برخی از اختیارات زندگی، مانند طلاق و تابعیت از زوج نیز به آن استناد جستند (کرکی، 13 / 199)؛ ولی برخی از این آیه برتری همه‌جانبه زوج را برداشت کرده‌اند (کاظمی، 3 / 257)؛ چنان‌که برخی از فقیهان معاصر با اشاره به این نکته، مجاز نبودن تصدی مناصبی چون قضاوت زنان را به این آیه نیز مستند می‌کنند (گلپایگانی، 1 / 44). از نگاه برخی دیگر از معاصران، عام بودن علتی که حکم «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» در آیه بر آن مترتب شده، یعنی: «بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ» حاکی از این است که حکم مزبور، مخصوص شوهر، نسبت به همسرش نیست؛ بلکه حکمی است مربوط به همه مردان در امور اجتماعی که با زندگی هر دو ارتباط داشته و اموری همچون جهاد، حکومت، قضاوت و نیز سرپرستی در محیط خانواده را دربرمی‌گیرد (طباطبائی، المیزان، 4 / 343؛ آصفی، 55 - 56).

آنچه که اختصاص نداشتن آیه به زندگی زناشویی را تقویت می‌کند، این است

که اگر حکم آیه (قوام بودن) به عنوان ویژگی خاص شوهران، شامل همه مردان نبود، سزاوار بود در آیه به جای «الرجال» و «النساء»، عبارت «الازواج یا [یا البعولة] قَوَّامُونَ عَلَىٰ نِسَائِهِمْ یا [یا زوجاته]» به کار می رفت؛ چنان که در برخی از موارد، درباره حکمی ویژه شوهران، از واژه خاص آنان استفاده شده است؛ مانند: «وَبِعُولَتِهِنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكِ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا» (بقره، 228)؛ و «وَلَا يَدِينَنَ زَيْنَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ» (نور، 31).

چند اشکال در استدلال به این آیه مطرح است؛ نخستین اشکال اینکه تعلیل مذکور در آیه: «بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ»، به معنای برتری مطلق مردان بر زنان نیست؛ زیرا بی تردید خداوند به زنان نیز برتری‌هایی تکوینی عطا نموده که بسیاری از مردان فاقد آن هستند؛ مانند نرم خویی، زیبایی، عاطفه و جذابیت. بنابراین چنین نیست که خداوند تمام مزیت‌های انسانی را به مردان اختصاص داده باشد. به همین دلیل، قرآن کریم تعبیر «بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ» را به کار برده و فرموده است: «بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ الرَّجَالَ عَلَىٰ النِّسَاءِ» (ر.ک: آصفی، 53 - 55).

ولی در پاسخ می توان گفت که استدلال به علت تکوینی یادشده در آیه، بسته به این نیست که برتری مردان را به معنای اختصاص تمام برتری‌های تکوینی به آنان بدانیم، کسانی که به این آیه برای اثبات عمومیت قیومیت مردان بر زنان در امور ولایی استناد می کنند، مدعی نیستند که آیه، همه برتری‌های تکوینی را مختص داند؛ بلکه معتقدند مفاد آیه این است که خداوند مردان را به دلیل وجود برخی از برتری‌های تکوینی و تشریحی بر زنان قیومیت داده است. بنابراین استفاده نشدن از تعبیر «بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ الرَّجَالَ عَلَىٰ النِّسَاءِ» در آیه، شاید به این دلیل باشد که با تعبیر «بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ» بر اشتراک زن و مرد در اصل انسانیت،

تأکید شده است (حسینی تهرانی، 79) و یا به این خاطر که اگر در آیه از عبارت «بما فضل الله الرجال علی النساء» یا «بما فضّلهم علیهن» استفاده می‌شد، به معنای برتری تمامی مردان بر تمامی زنان بود؛ در حالی که این معنا برخلاف واقعیت و مسلمات تاریخی و نیز اعتقادی اسلام است (مغنیه، 2/ 315).

اشکال دوم در استدلال به آیه، این است که دومین تعلیل در آیه، یعنی: «وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ» مخصوص زندگی زناشویی است؛ چرا که تنها در زندگی زناشویی است که مرد، پرداخت نفقه زن را به عهده دارد (مغنیه، 2/ 315؛ سبحانی، 1/ 58؛ ر.ک: جوادی آملی، 391 - 393).

اشکال مزبور از این تصور ناشی می‌شود که هر یک از دو دلیل یادشده در آیه، بخشی از دلیل حکم بوده و در مجموع یک علت تامه را تشکیل می‌دهند؛ حال آنکه استدلال کنندگان به آیه مزبور، قوام بودن شوهر بر زن را در زندگی خانوادگی از مصادیق قوامیت صنف مردان بر صنف زنان می‌دانند و دلیل اصلی این سرپرستی، تواناییهای تکوینی مردان به صورت کلی است که در جمله «بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ» بیان شده و به همین دلیل، خداوند وظیفه انفاق را بر عهده آنان قرار داده است که با عبارت: «وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ» به آن اشاره شده است (ر.ک: سبزواری، مواهب الرحمن، 8/ 158)؛ بنابراین موضوع انفاق، نه یک دلیل مستقل، که فرع بر جمله پیشین خواهد بود.

2. روایات

دلیل دیگری که برای اثبات اختصاص مناصب ولایی به مردان، به آن استناد شده، روایاتی است که خود به پنج دسته تقسیم می‌شوند: دسته نخست، روایاتی هستند که تنها از قضاوت مردان سخن می‌گویند؛ مانند معتبره ابی خدیجه از امام صادق علیه السلام: «إياكم أن يُحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور و لكن

ص: 22

انظروا إلى رجلٍ منكم يعلم شيئاً من قضايانا فأجعلوه بينكم فإنِّي قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه» (حرعاملی، 18 / 4). روایات دیگری نیز به این مضمون وجود دارد که بعضی از آنها معتبر بوده (حرعاملی، 18 / 3) و برخی دیگر به لحاظ سند ضعیف هستند (حرعاملی، 18 / 101)، اما به عنوان مؤید - و نه به عنوان دلیل مستقل - مورد توجه قرار گرفته اند.

در استدلال به این روایات، گفته می شود که دستور رجوع به قاضی به طور مطلق نیست، بلکه مقید به قاضی مرد شده است؛ حال آنکه امام علیه السلام به راحتی می توانست بدون استفاده از واژه «رجل» بگوید: «انظروا من كان منكم يعلم شيئاً من قضايانا...»، تا با اطلاق خود، مردان و زنان، هر دو را شامل شود. در صورت شک در اینکه آیا منظور امام علیه السلام اختصاص قضاوت به مردان بوده یا خیر، باید برای تعمیم حکم نسبت به زنان دلیلی ارائه شود؛ در حالی که دلیل قطعی که شمول حکم را نسبت به زنان اثبات کند، در دست نیست. بنا بر این روایات، هنگامی که زن نتواند عهده دار مقام قضاوت - که حکم در مسائل جزئی است - شود، چگونه تصدی امور عام و سرپرستی جامعه را به عهده می گیرد؟ البته دلالت روایات، اشکال شده که واژه رجل در زبان عربی از بعد تغلیب، به طور یکسان بر زن و مرد اطلاق می شود؛ بنابراین، عبارت «رجل منكم» در این روایت به معنای «احدکم» (یکی از شما) بوده، و از آن هرگز، نمی توان ممنوعیت قضاوت زنان از دیدگاه فقهی را دریافت (آصفی، 79؛ ← مقاله قضاوت زن).

دسته دوم، روایاتی است که تص-دی برخی مناصب از سوی زنان را نفی می کنند؛ مانند روایتی از پیامبر اکرم صلی الله علیه وسلم که مشتمل بر وصایای متعدد آن حضرت صلی الله علیه وسلم به امیرالمؤمنین علیه السلام بوده و در آن آمده است: «لَيْسَ عَلَيَّ النَّسَاءُ جُمُعَةً وَلَا جَمَاعَةٌ...»

وَلَا تَوَلَّى الْقَضَاءَ» (طبرسی، 439؛ حر عاملی، 18 / 6؛ نراقی، 17 / 36). در خصوص دلالت این حدیث، برخی اشکال کرده اند که تعبیر «لَيْسَ عَلَيَّ...» منافاتی با جواز ندارد؛ چرا که بر واجب نبودن دلالت داشته، و این به معنای عدم جواز و بطلان قضاوت نیست (ر.ک: خوانساری، 6 / 7؛ فاضل لنکرانی، 48)؛ ولی فهم مشهور فقیهان از روایت یادشده، جایز نبودن تصدی قضا از سوی زنان است، نه واجب نب-ودن آن؛ چنان که جمله پیش از آن، یعنی «وَلَا حَلْقَ» نیز به معنی عدم جواز سر تراشیدن برای زنان در مناسک حج است. آنچه که چنین برداشتی از روایت را تأیید می کند، ارتکاز متشرعه مبنی بر جایز ندانستن قضاوت زنان و سیره متشرعه مبنی بر عدم تصدی این سمت از سوی آنان است. با اینکه اگر چنین کاری جایز قطعاً بود، بر مراجعه به مرد قاضی ترجیح داشت. پس از پذیرش دلالت حدیث بر جایز نبودن قضاوت زن، می توان با استناد به دلیل اولویت، زعامت و حکومت زن را نیز غیر جایز و غیرنافذ دانست (+ مقاله قضاوت زن).

روایت دیگر در این زمینه از امام باقر علیه السلام است که فرمودند: «وَلَا تَوَلَّى الْمَرْأَةُ الْقَضَاءَ وَلَا [تَوَلَّى] الْإِمَارَةَ وَلَا تُسْتَشَارُ؛ زن عهده دار قضاوت نشده، حکومت به او واگذار نمی شود و مورد مشورت قرار نمی گیرد» (ر.ک: صدوق، الخصال، 585؛ حر عاملی، 14 / 162). این روایت، دارای اطلاق بوده و حکم وضعی و تکلیفی، هر دو را شامل می شود (گلیپایگانی، 1 / 48)؛ بدین معنا که هم بر بطلان یا عدم نفوذ قضاوت و حکومت زن دلالت می کند، و هم بر حرمت تصدی زن نسبت به آن دو.

دسته سوم، روایاتی است که اطاعت از زنان را نهی نموده و یا آن را باعث پشیمانی می دانند. مانند آنچه که امیر مؤمنان علیه السلام فرمودند: «مَعَاشِرَ النَّاسِ لَا تُطِيعُوا

النِّسَاءَ عَلَيَّ حَالٍ؛ ای مردم! در هیچ حال زنان را اطاعت نکنید» (صدوق، من لا يحضره الفقيه، 3 / 554؛ طبرسی، 203) و یا آنچه از پیامبر اکرم صلی الله علیه وسلم گزارش شده، مبنی بر اینکه پیروی و اطاعت از زن، موجب پشیمانی است: «طَاعَةُ الْمَرْأَةِ نَدَامَةٌ» (حر عاملی، 14 / 129). مدلول این گونه از روایات که مورد استدلال برخی از فقیهان قرار گرفته اند (نراقی، 17 / 35 - 36؛ ر.ک: روحانی، 25 / 22 - 23)، جایز نبودن اطاعت از زنان در هر حال و ولایت و امر و نهی آنها در امور گوناگون است، و نه اصل دخالت و مشارکت آنها در کارها. بنابراین جای این اشکال نیست که گفته شود: این روایات با این فراگیری و گستردگی نهی از اطاعت نسبت به هر نوع مداخله زنان، زمینه اجرا نداشته و هیچ فقیهی نیز چنین فتوایی نداده است، و در نتیجه احادیث مزبور، عمومیت نداشته و محدوده دلالت آنها مجمل است.

همچنان که صدور برخی از این روایات، مانند روایت نخست در مورد مسائل خانوادگی و یا جمله پایانی روایت که «با آنان به مدارا رفتار کنید تا روش خود را اصلاح کنند»، نمی تواند - چنان که برخی پنداشته اند - بیانگر اختصاص آنها به مسائل خانوادگی باشد (ر.ک: واتقی راد، 191 - 192)؛ چرا که شأن نزول یک آیه یا شأن صدور یک روایت، موجب تخصیص آیه و روایات نمی شود؛ بلکه در این موارد، به تعبیر فقیهان و اصولیها عموم لفظ دارای اعتبار است و نه خصوص مورد (ر.ک: طباطبائی، ریاض المسائل، 12 / 180؛ 14 / 97؛ حائری یزدی، 1 / 235). افزون بر این، سیاق کلام - بر فرض پذیرش آن در روایت مورد بحث - از استحکام کافی برخوردار نیست تا باعث چشم پوشی از ظهور صدر روایت در عموم شود؛ و چنان که فقیهان گفته اند، وحدت سیاق، خدشه ای به ظهور نمی رساند

(ر.ک: همدانی، 2 / 53؛ محقق داماد، 3 / 126).

دسته چهارم، روایاتی است که تسلط زنان بر امور گوناگون ولایی و از جمله حکومت را یکی از نشانه‌های از بین رفتن حق و رواج ظلم و فساد در جامعه می‌دانند. در این باره می‌دانند. در این باره می‌توان به روایت حمران از امام صادق علیه السلام اشاره کرد که بسیار طولانی بوده و دارای سندی معتبر است؛ در بخشی از آن آمده است: «وَرَأَيْتِ النَّسَاءَ وَقَدْ غَلَبْنَ عَلَى الْمُلْكِ وَغَلَبْنَ عَلَى كُلِّ أَمْرٍ لَا يُؤْتَى إِلَّا مَا لَهُنَّ فِيهِ هَوًى... فَكُنْ عَلَى حَذَرٍ وَاطْلُبِ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ النَّجَاةَ وَاعْلَمْ أَنَّ النَّاسَ فِي سَخَطِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ؛ وَهَنْگَامِي كِه دِيدِي زَنَان بَر حَكُومَت وَ كَارِهَا تَسَلُطَ يَافْتَنَد وَ كَارِي جَز بَه مِيل أَنَان صُورَت نَمِي گِيرَد ...، ...، پَس دَر چَنِين وَضَعِي بَر حَذَر بَاش وَ اَز خَدَاوَنَد دَر خَوَاسَت نَجَات كَن وَ بَدَان كِه مَرَدَم دَر [چَنِين وَضَعِي] دِچَار خَشَم خَدَاوَنَد هَسْتَنَد» (ر.ک: کلینی، 8 / 36 - 42).

این بخش از روایت، به روشنی حاکی است که تسلط زنان بر حکومت و فرمانروایی و قرار گرفتن امور، تحت سلطه و حاکمیت آنان از دیدگاه شرع مذموم است. به نظر می‌رسد مقصود از «غَلَبْنَ» در این روایت، همان سلطه و اعمال حاکمیت یا ولایت بوده و یا قدر متیقن از معنای آن، همین است، و در نتیجه - شامل تصدی زن در سِمَت‌های گوناگون اجرایی که شامل اعمال حاکمیت و ولایت به طور مستقل نیست، نخواهد شد.

روایات دیگری نیز با همین مضمون وجود دارند؛ هر چند به دلیل ضعف سندی به نظر برخی از فقیهان نمی‌توانند دلیلی مستقل قرار گیرند؛ از این رو تنها نقش تأییدی را ایفا می‌کنند؛ ولی از نگاه برخی دیگر از فقیهان که تنها راه اطمینان به صدور را مورد وثوق بودن راوی نمی‌دانند (سبزواری، تهذیب الاصول، 2 / 107 - 108؛ ر.ک: مکارم شیرازی، 2 / 467 - 469)، این گونه از روایات، خود دلیل معتبری

به شمار می آیند؛ مانند روایتی از رسول خدا صلی الله علیه وسلم که فرمودند: «لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ» (ر.ک: احمد بن حنبل، 5 / 47، بخاری، 5 / 136؛ 8 / 97؛ ابن شعبه حرانی، 35؛ بیهقی، 3 / 90؛ 10 / 118). به گفته برخی از صاحب نظران، گرچه ای-ن روایت در کتابهای امامیه به صورت مسند ذکر نشده، ولی شهرت و نقل فراوان آن از پیامبر اکرم علیه السلام ضعف سند آن را جبران می کند؛ بنابراین می توان به صدور آن از جانب پیامبر صلی الله علیه وسلم، اطمینان یافت (آصفی، 62)؛ چنان که از این جهت مورد استناد برخی از فقیهان قرار گرفته است (ر.ک: طباطبائی، ریاض المسائل، 13 / 37؛ گلپایگانی، 1 / 48).

درباره دلالت این روایت، دو احتمال ارائه شده است: نخست، اینکه روایت با صیغه نهی نیامده، حاکی است که حکم موجود در آن، همچون احکام مولوی نیست؛ بلکه ارشاد به زیان و هلاکت مردمی است که زن، سرپرستی امور آنان را به عهده گیرد؛ که در این صورت به حکم عقل، پرهیز از آن، واجب خواهد بود. دوم اینکه، روایت موردنظر، حکمی مولوی است؛ زیرا فهم عرفی از انکار ولایت و فرمانروایی زن از سوی پیامبر اکرم صلی الله علیه وسلم و تأثیر آن در از بین رفتن رستگاری یک ملت، این است که از دیدگاه اسلام، پذیرش ولایت زن نه جایز است و نه صحیح (ر.ک: آصفی، 62).

دسته پنجم، روایاتی است که به طور مطلق واگذاری اموری فراتر از تواناییهای زن را مناسب شأن او ندانسته و در نتیجه جایز نمی داند؛ مانند نامه امیر المؤمنین صلی الله علیه وسلم به امام حسن علیه السلام که مشتمل بر وصایایی گوناگون بوده و در آن آمده است: «لَا تُمَلِّكِ الْمَرْأَةَ مِنَ الْأَمْرِ مَا يُجَاوِزُ نَفْسَهَا فَإِنَّ ذَلِكَ أَنْعَمَ لِحَالِهَا وَ أَرْخَى لِبَالِهَا وَ أَدْوَمَ لِحِمَالِهَا فَإِنَّ الْمَرْأَةَ رِيحَانَةٌ وَ لَيْسَتْ بِقَهْرَمَانَةٍ؛ زن را بر آنچه به او مربوط نیست [و از محدوده شخصی او فراتر می رود] مسلط مکن که این با وضعیت

زن، سازگارتر و برای او آسانتر بوده و موجب دوام بیشتر جمال او خواهد شد؛ پس به راستی که زن همچون گیاهی است خوشبو، نه شخصی مقتدر و مسلط بر امور» (کلینی، 510/5؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، 3/556).

برابر این روایت، تسلط زنان بر اموری که فراتر از حیطه شخصیت آنان است، مشمول نهی (لَا تُمَلِّک) قرار گرفته و در نتیجه جایز نیست. بی تردید، عهده داری ولایت، از جمله مصادیق این روایت است. نکته استناد به این حدیث، توجه به تعبیر «لَا تُمَلِّک» و عبارت «مَا یَجَاوِزُ نَفْسَهَا» است که چیرگی زن بر اموری فراتر از امور شخصی را ممنوع اعلام می کند. بر این اساس، اختلافی که در نقل این روایت در الکافی و نهج البلاغه دیده می شود - به این صورت که در اولی «لَا تُمَلِّکِ الْمَرْأَةَ مِنَ الْأَمْرِ مَا یَجَاوِزُ نَفْسَهَا» آمده است (کلینی، 510/5) و در دومی «لَا تُمَلِّکِ الْمَرْأَةَ مِنْ أَمْرِهَا» (نهج البلاغه، نامه 31 (3/56) - تأثیری در استدلال به آن نداشته، و عبارت «مِنْ أَمْرِهَا» دلیلی بر اختصاص حکم به امور خانوادگی نخواهد بود؛ چرا که در هر دو صورت، محدوده این «امر» را عبارت «مَا یَجَاوِزُ نَفْسَهَا» روشن می کند. نتیجه اینکه در هر امری که به یک زن استناد پیدا کرده (یعنی مصداق «امرها» باشد)، و فراتر از محدوده امور شخصی او باشد، اداره و تدبیر آن را نباید به وی واگذار نمود. چنانچه این بیان هم پذیرفته نشود، باید گفت که در صورت اختلاف بین عبارت کلینی در الکافی و سیدرضی در نهج البلاغه، تقدّم و ترجیح با نقل الکافی است؛ چرا که کلینی در بیان روایات دقیق تر است. بدین ترتیب برای اثبات شمول روایت نسبت به امور ولایی، هیچ گونه نیازی به الغای خصوصیت نیست. همچنین، ظاهر روایت، حکمی تکلیفی است (نه ارشادی) و حکمت آن نیز در ادامه روایت تبیین شده است.

محمد تقی مجلسی، سند این روایت را برابر نقل کلینی «قوی» دانسته است (روضه‌المتقین، 9 / 237)؛ هرچند برخی از فقیهان معاصر، آن را نامعتبر شمرده اند (حسینی حائری، 73). در هر حال، حتی اگر سند آن را نیز معتبر ندانیم، بی تردید، مؤید مناسبی به شمار می رود.

ولایت زن در شرایط استثنایی

چنان که در آیات (آل عمران، 85؛ اعراف، 158) روایات گوناگون تصریح شده است، احکام اسلام به زمان و مکانی خاص اختصاص ندارد؛ چرا که اسلام دینی جاودانه و جهانشمول بوده و افزون بر ثبات احکام آن، از جامعیت نیز برخوردار است؛ چنان که امام صادق علیه السلام در این باره فرموده اند: «حَلَالٌ مُحَمَّدٌ حَلَالٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ حَرَامُهُ حَرَامٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا يَكُونُ غَيْرُهُ وَلَا يَجِيءُ غَيْرُهُ» (کلینی، 1 / 58). عبارت «لَا يَكُونُ غَيْرُهُ» حاکی است که حلال و حرامی غیر از این وجود نداشته و آنچه پیامبر اکرم صلی الله علیه وسلم تبیین فرموده، در بردارنده تمامی نیازهای بشری است (مازندرانی، 2 / 270).

البته ثابت بودن احکام اسلام، مانع انعطاف پذیری و پاسخ گویی آنها به نیازهای گوناگون انسان و مقتضیات زمانها و مکانهای گوناگون نیست؛ چرا که شارع اسلام با در نظر گرفتن عناوین راهگشایی همچون «لا ضرر»، «نقی حرج»، «تقدیم اهم بر مهم»، «حفظ نظام»، «مقدمه واجب» و ... این مهم را تأمین کرده است. ولی نکته مهم و آن است که احکام الهی - خواه اولیه و خواه ثانویه - هم-واره ثابت هستند آنچه تغییر می پذیرد، موضوعات احکام است که گاه در حالت طبیعی و بدون بروز عوارض بوده و گاه در حالت استثنایی، و با بروز عوارض هستند که با از بین رفتن عوارض پیش آمده، احکام ثانوی نیز، به دلیل منتفی شدن موضوعشان، منتفی خواهند شد. توجه به این نکته نیز لازم است که تأثیر عوارض و شرایط استثنایی

مزبور، مورد پذیرش شرع باشد. با توجه به آنچه گفته شد، در تصدی مدیریتهای کلان از سوی زنان - که جنبه ولایت و امارت بر آنها صدق می کند باید ضوابط شرعی را در کنار عناوین ثانویه، به طور دقیق مورد توجه قرار داد و پس از احراز ضرورت و فقدان دیگر موانع شرعی، تنها به اندازه ضرورت، به ولایت زن بسنده نمود. از جمله موارد استثنایی، آنجاست که مردان واجد شرایط، متناسب با مناصب مورد نظر، به اندازه کافی در دسترس نبوده و یا اصلاً وجود نداشته باشند، حال آنکه برخی از زنان، دارای شرایط لازم (غیر از مرد بودن) باشند. در چنین مواردی که حفظ نظام و اداره امور مسلمین، مصلحتی مهم تر و مقدم بر هر چیز است، می توان تصدی این گونه مناصب از سوی زنان را جایز دانست.

منابع

آصفی، محمد مهدی، زن و ولایت سیاسی و قضایی، فقه اهل بیت علیهم السلام (فصلنامه)، قم، مؤسسه دایرة المعارف فقه اسلامی، س 11، ش 42، 1384 ش؛ ابن ادریس حلی، محمد بن منصور (م. 598ق.). السرائر، قم، نشر اسلامی، 1410ق؛ ابن براج طرابلسی، عبدالعزیز (م. 481ق.)، المذهب، قم، نشر اسلامی، 1406ق؛ ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (م. قرن 4)، تحف العقول عن آل الرسول صلی الله علیه و آله وسلم، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، نشر اسلامی، 1404ق؛ ابن عربی، محمد بن علی (م. 638ق.)، الفتوحات المکیه، بیروت، دار صادر؛ ابن قدامه، عبدالله بن احمد (م. 620ق.)، المغنی، بیروت، دارالکتب العربی؛ ابن منظور، محمد بن مکرم (م. 711ق.)، لسان العرب، قم، نشر ادب الحوزة، 1405ق؛ ابوالصلاح حلبی، تقی بن نجم (م. 447ق.)، الکافی فی الفقه، تحقیق رضا استادی، اصفهان، مکتبة الامام امیر المؤمنین علی علیه السلام، 1403ق؛ احمد بن حنبل، شیبانی (م. 241ق.)، مسند احمد بن حنبل، بیروت، دار صادر؛ اردبیلی، احمد بن محمد (م. 993ق.)، مجمع الفائدة والبرهان فی شرح ارشادالاذهان، تحقیق عراقی، اشتهاردی، یزدی، قم، نشر اسلامی؛ امام خمینی قدس سره، سیدروح الله موسوی (م. 1409ق.)، الرسائل، تحقیق مجتبی تهرانی، قم، انتشارات اسماعیلیان، 1385ق؛ انصاری، زکریا بن محمد (م. 926ق.)، فتح الوهاب بشرح منهج الطالب، بیروت، دارالکتب العلمیة

1418ق؛ بخارى، محمد بن اسماعيل (م. 256ق.)، صحيح البخارى، بيروت، دار الفكر، 1401ق؛ بوطى، محمد سعيد رمضان، المرأة بين طغيان النظام الغربى ولطائف التشريع الربانى، بيروت، دارالفكر، 1996م؛ بيهقى، احمد بن حسين (م. 458ق.)، السنن الكبرى، بيروت، دار الفكر، 1416ق؛ ترمذى، محمد بن عيسى (م. 279ق.)، سنن الترمذى، تحقيق عبدالوهاب عبد اللطيف، بيروت، دار الفكر، 1403ق؛ جوادى آملى، عبدالله، زن در آينه جلال و جمال، قم، نشر اسراء، 1417ق؛ جوهرى، اسماعيل بن حماد (م. 393ق.)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق احمد عبدالغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين، 1407ق؛ حائرى يزدى، عبدالكريم (م. 1355ق.)، در الفوائد، تحقيق محمد مؤمن قمى، قم، نشر اسلامى، 1408ق؛ حر عاملى، محمد بن حسن (م. 1104ق.)، وسائل الشيعه، تحقيق ربانى شيرازى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1403ق؛ حسيني تهرانى، سيد محمد حسين، رساله بديعه، مشهد، انتشارات علامه طباطبائى، 1418ق؛ حسيني حائرى، سيد كاظم، القضاء في الفقه الاسلامى، قم، مجمع الفكر الاسلامى، 1415ق؛ حسيني شيرازى، سيد محمد، تقريب القرآن الى الأذهان، بيروت، دار العلوم، 1424ق؛ حكيم پور، محمد، حقوق زن در كشاكش سنت و تجدد، تهران، انتشارات نغمه نوانديش، 1382ش؛ حميدى، فريده، قاسميان، پروانه، حقوق زنان و حقوق بشر، تهران، انتشارات روشنگران و مطالعات زنان، 1385ش؛ خوانسارى، سيد احمد (م. 1405ق.)، جامع المدارك فى شرح المختصر النافع، تهران، مكتبة الصدوق، 1355ش؛ دورانت، ويليام جيمز (م. 1981م.)، تاريخ تمدن، ترجمه احمد آرام و ديگران، تهران، شركت انتشارات علمى و فرهنگى، 1378ش؛ راغب اصفهانى، حسين بن محمد (م. 502ق.)، مفردات الفاظ القرآن، نشر الكتاب، 1404ق؛ روحانى، سيد محمد صادق، فقه الصادق عليه السلام، قم، دارالكتاب، 1412ق؛ زبيدى، سيد محمد مرتضى حسيني (م. 1205ق.)، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق على شيرى، بيروت، دارالفكر، 1414ق؛ زحيلي، وهبة بن مصطفى، التفسير المنير في العقيدة و الشريعة و المنهج، بيروت، دار الفكر المعاصر، 1418ق؛ همو، الفقه الاسلامى و ادلته، دمشق، دارالفكر، 1429ق؛ سبحانى، جعفر، نظام القضاء و الشهادة في الشريعة الاسلامية الغراء، قم، مؤسسة الامام الصادق عليه السلام، 1418ق؛ سبزوارى، سيد عبدالاعلى (م. 1414ق.)، تهذيب الاصول، قم، دفتر آيت الله سبزوارى، 1412ق؛ همو، مواهب الرحمن في تفسير القرآن، بيروت،

مؤسسة اهل البيت على عليهم السلام، 1409ق؛ شرييني، محمد بن احمد (م. 977ق.)، مغني المحتاج، بيروت، دار احياء التراث العربي، 1377ق؛ شرتوني، سعيد خوري، اقرب الموارد في فصح العربية و الشوارد، تهران، دارالاسوة، 1416ق؛ شنيطى، محمدامين (م. 1393ق.)، اضواء البيان في ايضاح القرآن بالقرآن، بيروت، دار الفكر، 1415ق؛ صدوق، محمد بن على (م. 381ق.)، الخصال، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1403ق؛ همو، من لا يحضره الفقيه، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1404ق؛ طباطبائى، سيدعلى (م. 1231ق.)، رياض المسائل، قم، نشر اسلامى، 1420ق؛ طباطبائى، سيدمحمدحسين (م. 1402ق.)، الميزان في تفسير القرآن، قم، نشر اسلامى، 1417ق؛ طباطبائى يزدى، سيدمحمدكاظم (م. 1337ق.)، العروة الوثقى، قم، نشر اسلامى، 1423ق؛ طبرسى، حسن بن فضل (م. 554ق.)، مكارم الاخلاق، الشريف الرضى، 1392ق؛ طريحي، فخرالدين (م. 1085ق.)، مجمع البحرين، تحقيق سيداحمد حسيني، تهران، نشر فرهنگ اسلامى، 1408ق؛ طوسى، محمدبن حسن (م. 460ق.)، المبسوط في فقه الاماميه، تحقيق محمدباقر بهبودى، المكتبة المرتضويه؛ همو، النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى، قم، انتشارات قدس محمدى؛ عبادى، شيرين، تاريخچه و اسناد حقوق بشر در ايران، تهران، انتشارات روشنگران، 1372ش؛ فاضل لنكرانى، محمد (م. 1428ق.)، تفصيل الشريعة في شرح تحريرالوسيله (القضاء و الشهادات)، قم، مركز فقهى ائمه اطهار عليهم السلام، 1420ق، فضانلى، مصطفى، شروط غير معتبر و آثار حقوقى آن در كنوانسيون رفع كلياته أشكال تبويض عليه زنان، قم، دفتر مطالعات و تحقيقات زنان، 1382ش؛ قاضى، ابوالفضل، حقوق اساسى و نهادهاى سياسى، تهران، انتشارات دانشگاه، 1382ش؛ كاتوزيان، ناصر، حقوق مدنى خانواده، تهران، شركت سهامى انتشار، 1383ش؛ كاظمى، جوادبن سعيد (م. 960ق.)، مسالك الافهام الى آيات الاحكام، تهران، المكتبة المرتضوية، 1365ش؛ كركى، على بن حسين (م. 140ق.)، جامع المقاصد في شرح القواعد، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام من الاحياء التراث، 1408ق؛ كلينى، محمد بن يعقوب (م. 329ق.)، الكافى، تحقيق على اكبر غفارى، تهران، دار الكتب الاسلامية، 1363ش؛ گلپايگانى، سيدمحمدرضا موسوى (م. 1414ق.)، القضاء، تحقيق سيدعلى حسيني ميلانى، قم، مطبعة الخيام، 1401ق؛ مازندراني، محمدصالح (م. 1081ق.)، شرح اصول الكافى، تحقيق سيدعلى عاشور، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1421ق؛

مجلسی، محمدباقر (م. 1111ق.)، بحار الانوار، تحقیق محمدباقر بهبودی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1403ق؛ مجلسی، محمد تقی (م. 1070ق.)، روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، تحقیق موسوی کرمانی، اشتهاردی، طباطبائی، قم، مؤسسه فرهنگ اسلامی کوشانپور، 1406ق؛ محقق حلی، جعفر بن حسن (م. 676ق.)، المعتمد فی شرح المختصر، قم، مؤسسه سیدالشهداء علیه السلام، 1364 ش؛ محقق داماد، سید محمد (م. 1388 ق.)، الحج، تحقیق عبدالله جوادی آملی، قم، چاپخانه مهر، 1401ق؛ مصطفوی، حسن (م. 1384 ش)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، 1360 ش؛ همو، تفسیر روشن، تهران، مرکز نشر کتاب، 1380 ش؛ مغنیه، محمدجواد (م. 1400 ق.)، التفسیر الکاشف، تهران، دار الکتب الاسلامیه، 1424ق؛ مفید، محمد بن محمد (م. 413 ق.)، المقنعه، قم، نشر اسلامی، 1410ق؛ مکارم شیرازی، ناصر، انوار الاصول، تحقیق احمد قدسی، قم، انتشارات نسل جوان، 1416ق؛ موسوی اردبیلی، سید عبدالکریم، فقه القضاء، قم، مکتبه امیر المؤمنین علیه السلام، 1408ق؛ موسوی خلخالی، سید محمد مهدی، حاکمیت در اسلام، تهران، انتشارات آفاق، 1402ق؛ مهرپور، حسین، مباحثی از حقوق زن از منظر حقوق داخلی، مبانی فقهی و موازین بین المللی، تهران، انتشارات اطلاعات، 1379 ش؛ نجفی، محمدحسن (م. 1266 ق.)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، تحقیق قوچانی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، 1366 ش؛ نراقی، احمد بن محمد مهدی (م. 1245 ق.)، مستند الشیعه فی احکام الشریعه، قم، مؤسسه آل البیت علیهم السلام الاحیاء التراث، 1419ق؛ نسائی، احمد بن شعیب (م. 303 ق.)، سنن النسائی، بیروت، دار الفکر، 1348ق؛ نوری، محیی الدین بن شرف (م. 676 ق.)، المجموع شرح المذهب، دار الفکر؛ نهج البلاغه، الامام علی بن ابی طالب علیه السلام الشریف الرضی، تحقیق و شرح محمد عبده، بیروت، دار المعرفه، 1412ق؛ واثقی راد، محمدحسین، گزارش از آراء و دیدگاهها در باب داوری زنان، فقه، کاوشی نو در فقه اسلامی (فصلنامه)، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ش 15 - 16، 1377 ش؛ همدانی، حاج آقا رضا (م. 1322 ق.)، جمله مصباح الفقیه، تهران، مکتبه الصدر.

محمدجواد ارسطا

بررسی فقهی مشروع بودن مرجعیت زنان و تقلید از آنان.

مرجعیت، مصدر جعلی، برگرفته از واژه «مرجع» در زبان عربی بوده و اسم مکان، به معنای محل رجوع و مورد رجوع بودن است (زبیدی، 11 / 151، 154؛ دهخدا، 13 / 20621؛ معین، 3 / 3996). این واژه در اصطلاح فقهی، که بیشترین کاربرد را دارد، به معنای مقام و جایگاهی کارشناسی است که فقیه جامع الشرایط با برخورداری از آن درباره احکام فقهی اسلام اظهار نظر نموده و غیر مجتهدان از وی تقلید می کنند (عراقی، 2 / 500؛ ر.ک: خوئی، الاجتهاد و التقليد، 145). اصطلاح مرجع برگرفته از احادیثی است که در آن به رجوع به راویان حدیث امر شده است صدوق، کمال الدین، 284؛ طوسی، الغیبه، 291؛ حر عاملی، 18 / 101). کاربرد این اصطلاح احتمالاً به پس از گسترش تشیع در ایران باز می گردد؛ به ویژه آنکه نیاز و مراجعه مردم فارسی زبان شیعه به نهاد دینی رسمی و مستقل روز به روز فزونی می یافت. این واژه به معنای خاص آن در برخی از کتابهای فقهی این دوره یافت می شود (ر.ک: نراقی، عوائدالایام، 537، 582)؛ ولی پیش از این دوره، در آثار فقهی، با توجه به نگاههای متفاوت نسبت به گستره اختیار فقیهان و نیز به تناسب مباحث گوناگون فقهی و اصولی، از واژه هایی چون «حاکم» و

«مفتی» استفاده می شد (ر.ک: سیدمرتضی، الذریعه، 2 / 796 - 801؛ همو، رسائل، 1 / 45؛ طوسی، العده، 2 / 727؛ ابن ادریس حلی، 2 / 322؛ حلی، 48 - 29). در آیات قرآن کریم از مشتقات واژه فتوا برای بیان برخی احکام استفاده و از خداوند به عنوان فتوا دهنده یاد شده است (نساء، 127، 176).

رجوع به فقیهان از زمان امامان علیهم السلام من مطرح بوده است؛ چرا که به استناد برخی از گزارشها، ائمه علیه السلام مردم را به فقیهانی از اصحاب خود، مانند یونس بن عبدالرحمن نجاشی، 447؛ حر عاملی، 18 / 107، ابان، زراره، زکریابن آدم و دیگران (حر عاملی، 18 / 103، 105 - 106) ارجاع می دادند. از این نکته می توان دریافت که رجوع به فقیهان از آغاز، نزد شیعه امری ارتکازی بوده است (ر.ک؛ طوسی، العده، 730 / 2؛ امام خمینی قدس سره الرسائل، 130 / 2). همچنین نسبت به دوره ای که دسترسی به امامان علیهم السلام ممکن نبود، روایات و قرینه هایی در این باره وجود دارد؛ مانند توقیع اسحاق بن یعقوب (حر عاملی، 101 / 18) که در آن به مردم دستور داده شده تا در زمان غیبت کبری به علما مراجعه کنند.

در این پیوند در برخی از روایات، به شرایط فقیهانی که مردم باید به آنها مراجعه کنند، اشاره شده است؛ با توجه به این نکته، فقیهان در کتابهای اصولی سید مرتضی، الذریعه، 799 / 2 - 800؛ طوسی، العده، 727 / 2) و فقهی خویش در بابهای امر به معروف و قضا (علامه حلی، تذکره الفقهاء، 446 / 9، 449؛ همو، قواعد الاحکام، 526 / 1) صفات مفتی را برشمرده اند. بیشتر این شرطها عبارتند از: قدرت استنباط، علم به احکام، ایمان و عدالت؛ غیر از شهید ثانی - در باب قضا از الروضة البهیه (62 / 3) - هیچ فقیهی به شرط مرد بودن مفتی تصریح نکرده و تنها در مسئله قضاوت، این شرط را به طور مستقل در کنار دیگر شرایط ارائه نموده اند (محقق حلی، 1860 / 4 علامه حلی، قواعد الاحکام، 421 / 3؛ شهید اول، اللمعة الدمشقیه، 79؛ همو، الدروس الشرعیه، 65 / 2). همین مسئله اختلاف برداشتهایی را از متون فقهی در پی داشته است: دیدگاهی معتقد است که آنان در مسئله اهلیت فتوا، مرد بودن را شرط نمی دانستند؛ به ویژه آنکه در بحث امر به معروف - که در آن مناصب فقیه، از جمله اقامه حدود و فتوا دادن، مورد

بحث قرار گرفته و شرایط آن ذکر می شود - از شرط مرد بودن سخنی به میان نیامده است (ر.ک: علامه حلی، قواعد الاحکام، 1/ 525 - 526؛ شهید اول، اللمعة الدمشقیة، 75 شهید ثانی، 2/ 417 - 418)؛ ولی برخی دیگر بر این باورند که بررسی جامع همه سخنان فقیهان پیشین - به ویژه تصریح برخی از آنان به این نکته که دو منصب قضاوت و فتوا، از آن همه فقیهان جامع شرایط در زمان غیبت است. این نظر را تقویت می کند که آنها شرایط و ویژگیهای این دو (مفتی و قاضی) را یکسان می دانند (ر.ک: علامه حلی، ارشاد الازدهان، 1/ 353: 2/ 138؛ همو، تذکرة الفقهاء، 9/ 446؛ همو، منتهی المطلب، 2/ 195). شهید اول به این نکته تصریح می کند که در زمان غیبت، فقیه برخوردار از شرایط قضاوت، می تواند اقامه حد کرده و واجب است که در صورت امنیت، فتوا بدهد (الدروس الشرعیة، 2/ 47 - 48). وی همچنین مرد بودن قاضی را شرط دانسته است (الدروس الشرعیة، 2/ 65). از این رو روشن است که شهید اول درباره فتوا نیز این شرط را معتبر می داند؛ چون در غیر این صورت باید برای زنان - به رغم جایز بودن فتوا - قضاوت ممکن نباشد و این با ظاهر سخنان ایشان ناسازگار است.

بدین ترتیب، اینکه فقیهان به شرط مرد بودن در قضاوت و فتوا اشاره ای نکرده اند، یا به این علت است که آن را امری قطعی دانسته (ر.ک: سیفی مازندرانی، 3/ 176) و یا در مقام تفصیل مسئله و بیان تمامی شروط معتبر در قضا و فتوا نبوده اند. از این رو با اینکه برخی به دیگر شرایط قاضی - از جمله عقل و بلوغ - در کنار مرد بودن تصریح می کنند (محقق حلی، 4/ 860)، ولی در مسئله اقامه حدود و افتا، نامی از این شرایط به میان نمی آورند

(محقق حلی، 1/ 260). به هر حال دیدگاه معروف در میان فقیهان متأخر

(طباطبائی یزدی، 1/ 24) این است که مرجع تقلید، همچون

قاضی باید مرد باشد؛ هر چند برخی دیگر این نظریه را در شرایط قاضی مورد تردید قرار داده اند (ر.ک: اردبیلی، 12 / 15؛ نراقی، مستندالشیعه، 17 / 35)؛ سیدمحمد مجاهد - به رغم پذیرش این شرط - اعتبار آن را امری مسلّم ندانسته است طباطبائی، مفاتیح الاصول، 612 - 613). از برخی سخنان صاحب جواهر الکلام نیز، می توان حکم به جواز تقلید زنان را برداشت نمود، یا دست کم می توان گفت که ممنوعیت تقلید از زنان را از کلام ایشان نمی توان دریافت؛ چرا که وی تعدادی از شروط فتوا و تقلید را ارائه نموده، که شرط مرد بودن، از جمله آنها نیست نجفی، 22/40). محمدحسین اصفهانی نیز، به این نکته تصریح می کند که دلیلی بر شرط مرد بودن برای مفتی وجود ندارد (68/3). چنان که سید محسن حکیم نیز به دیدگاه جواز تقلید از زنان تمایل داشته و اذعان می کند که دلیل روشنی بر شرط مرد بودن مفتی وجود ندارد؛ مگر ادعای انصراف برخی از ادله به مرد و اختصاص برخی از آنها به مردان؛ و این دلیل به فرض درست بودن، از چنان استحکامی برخوردار نیست که در اینجا از جریان بنای عقلا جلوگیری کند (43/1). بسیاری از اندیشمندان اهل سنت، هر چند به شرایط مفتی پرداختند، اما به لزوم مرد بودن مفتی، اشاره ای نکرده اند (ر.ک: غزالی، 371 - 373؛ آمدی، 4 / 221 - 222)؛ برخی نیز، به شرط نبودن مرد تصریح نموده اند (کاشانی، 3 / 7). از سخنان ابن قدامه می توان دریافت که مشروعیت فتوای زنان و تقلید از آنان مسئله ای اجماعی است. وی در بحث قضا، هیچ سخنی در رد ابن جریر - که مدعی جواز افتای زنان است - ارائه نکرده و در بحث اجتهاد و تقلید نیز، به شرط مرد بودن اشاره ای ننموده است (11 / 380). در آثار اهل سنت به تعداد زیادی از زنان صحابه و تابعان اشاره شده که دارای آرای فقهی بوده و دیگران به آنها مراجعه

می کردند (ر.ک: شیرازی 35، 27 - 48، 52؛ ابن قیم جوزی، 12/1 - 14)؛ همچنان که در کتابهای فقهی شیعه، مانند الخلاف نیز، این نکته به گونه ای مورد تأیید قرار گرفته و به نام چند تن از آنان اشاره شده است (طوسی، 287/2، 353/4، 179/6).

دلایل حجیت نداشتن تقلید از زنان

اشاره

برای مشروع نبودن تقلید از زن، دلایل ویژه ای ارائه شده است که معتقدان به مشروعیت تقلید از زنان آن را نپذیرفته اند.

نخست: شهرت و اجماع

چنان که پیش تر به آن اشاره شد، برخی از فقیهان در این باره ادعای شهرت و حتی اجماع کرده اند (شهید ثانی، 62/3)؛ ولی به نظر می رسد که بر فرض پذیرش اجماع در این باره، نمی توان به آن تکیه نمود؛ زیرا تعبدی بودن چنین اجماعی - اگر خلاف آن معلوم نباشد - روشن نیست؛ زیرا فقیهان در مسئله ای که دلایل گوناگونی برای یک حکم ارائه شده یا می توان ارائه کرد، احتمال ناشی شدن اجماع از تمام یا برخی از این وجوه را بعید ندانسته و با این احتمال، اجماع را دلیلی مستقل به شمار نیاورده، و دلیل حکم را همان مدارک احتمالی اجماع قرار می دهند (ر.ک: خراسانی، 426، 472؛ فضلی، 208).

افزون بر این، اصل وجود چنین اجماعی مورد تردید است؛ زیرا بسیاری از فقیهان پیشین، اشاره ای به این موضوع نکرده اند. از این گذشته، برخی از آنان احتمال داده اند که اجماع مورد ادعای شهید ثانی، مربوط به قاضی بوده و منظور وی از شرایط مفتی و افتا، همان شرایط قضا باشد (حائری اصفهانی، 424). از جمله قراینی که در پذیرش این احتمال ارائه شده، اشاره شهید ثانی به بصر (بینایی) و نطق در ضمن بیان شرایط مفتی است؛ حال آنکه هیچ فقیهی وجود این دو شرط را در مفتی، لازم ندانسته است.

یکی از دلایل ارائه شده پیرامون صلاحیت نداشتن زنان برای مرجعیت، اینکه مرجعیت مقام و منصبی است که خداوند در ضمن ولایت فقیه برای فقیهان، به عنوان جانشینان امام علیه السلام قرار داده است و این در واقع یک ولایت کلی است، چنان که برای امام علیه السلام نه نیز همین گونه است. بنابر این، مرجع تقلید در همه امور سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و ... دخالت می کند؛ و به دلایل گوناگون، زنان از حق ولایت عامه برخوردار نیستند (آملی، 69/5، مقاله ولایت زن).

این ادعا از سوی طرفداران مرجعیت زنان پذیرفته نیست. آنان معتقد به تفکیک ساحت مرجعیت از ولایت هستند؛ بنابراین - چنان که در ادامه می آید - این گروه ملازمه ای میان قضاوت و مرجعیت نمی بینند. حتی از نگاه اصفهانی، وضعیت فتوا مانند روایت است که مرد بودن در آن شرط نیست و بنا بر همین نکته است که برای حجیت فتوا به ادله حجیت خبر استدلال می شود. بدین ترتیب همان گونه که زن می تواند راوی خبر و یا فقیه بوده و به فتوای خویش عمل کند، می تواند به مقام مرجعیت رسیده و فتوای او برای دیگران نیز حجت باشد (68/3).

سوم: مذاق شرع

بعضی از فقیهان به مذاق شرع، استدلال کرده و بر این باورند که با مذاق شرعی که به صورت ارتکاز قطعی در ذهن متشرعان وجود دارد، اطلاعات لفظی تقیید زده شده و اطلاق سیره عقلایی مبنی بر رجوع جاهل به عالم نیز، کنار گذاشته می شود (خوئی، الاجتهاد و التقليد، 226). این دلیل از نوع حکم شرعی یا موضوع حکم شرعی نیست، بلکه اصطلاحی است که در سخنان فقیهان به کار رفته (ر.ک: نجفی، جواهر الکلام، 329/2، 196/15، 222/24، 217/27؛ 195/30، 310؛ 6/32، 387/40)

و مدرک برخی از احکام قرار گرفته است. فقیهان این دلیل را - که از سنخ دلیل حدسی است و نه حسی - در فقه به چند گونه ارائه کرده اند؛ از جمله در قالب اقتضای مجموعه ای از احکام نسبت به حکمی دیگر که از نوع دلیل عقلی است (آشتیانی، 340؛ صدر، 4/434) و گاه در قالب دلالت مجموعه ای از احکام بر حکمی دیگر که از سنخ دلالت لفظی است (محقق داماد، 2/491) و سوم الغای خصوصیت، که بر اساس مناسبات شرعی و عرفی شکل می گیرد (ر.ک: حسینی مراغی، 1/191؛ نجفی، جواهر الکلام، 4/28). درباره مرجعیت زنان، فقیهان دلایلی از آیات، روایات و احکام الزامی و غیر الزامی مبتنی بر آن را ارائه کرده اند که به نظر آنان حجیت نداشتن فتوای زنان را برای تقلید در پی دارد؛ احکامی همچون ترغیب زنان به خواندن نماز در خانه (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 1/238؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 3/253)، واجب نبودن حضور آنان در نمازهای جمعه و عید (صدوق، الخصال، 585؛ حر عاملی، 14/161 - 162)، تردد نکردن در وسط راهها (کلینی، 5/518؛ حر عاملی، 14/132)، ممنوعیت گفتگو به نرمی و لطافت با نامحرم

(احزاب، 32)، نکوهش اختلاط زنان و مردان در کوچه و بازار (ر.ک: کلینی، 5/537؛ حر عاملی، 14/174) و نیز مشروع نبودن امامت بانوان در نماز جماعت با مردان (خونی، منهاج الصالحین، 1/218). بدین ترتیب محور مشترک در احکام، لزوم حجاب زنان، در معرض نبودن آنان، تا حد امکان جدایی از مردان و پرده نشینی و پرداختن به خانه داری است. از نگاه فقیهان از احکام یادشده می توان دریافت که شارع مایل نیست زنان متصدی اموری همچون مرجعیت شده و به خاطر آن در معرض ارتباط با مردان قرار گیرند. آنچه در این استدلال به صورت پیش فرض در نظر گرفته شده، این است که مرجعیت، رهبری و زعامت عامه مسلمانان بوده و مستلزم مرجعیت زن

آن است که مرجع در معرض مواجهه با دیگران قرار گیرد.

استدلال به دلیل «مذاق شارع برای حرمت تقلید از بانوان» از چند جهت مورد اشکال قرار گرفته است: نخست آنکه، پاره ای از شواهد ارائه شده، احکامی غیر الزامی هستند و چگونه ممکن است که از این رهگذر، حکمی الزامی را به عنوان جایز نبودن تقلید از زنان به دست آورد. تنها چیزی که از احکام مزبور می توان دریافت، ترخیصی بودن آن است. بنابراین بر فرض ملازم بودن تقلید از زنان با معاشرتشان با مردان، نمی توان تنها از مطلوب نبودن - و نه حرمت - معاشرت زنان و مردان، حرمت تقلید مردان از زنان را دریافت. اشکال دیگر اینکه ملازمهای بین اصل تقلید و معاشرتی که مورد نکوهش قرار گرفته، وجود ندارد؛ زیرا همان گونه که تقلید زنان از مردان معمولاً به در آمیختگی و معاشرت دو گروه نمی انجامد، تقلید مردان از زنان نیز چنین نخواهد بود، و بر فرض پذیرش چنین محذوری، نتیجه آن مشروع نبودن تقلید مردان از زنان است و نه ممنوع بودن تقلید زنان از زنان؛ افزون بر آنکه تقلید زنان از زنان، به گونه ای، محفوظ ماندن آنان را تأمین می کند که در صورت تقلید از مردان محقق نخواهد شد؛ زیرا در این صورت، آزادی پرسش از احکام شرعی و آشنایی آنان با وظایفشان به حدی است که حتی با سؤالشان از مردان محرم نیز قابل مقایسه نخواهد بود. از این گذشته به نظر می رسد که زنان از توانایی ویژه ای در فهم احکام مخصوص به خود برخوردارند، که مردان به دلیل عدم تجربه، از چنین امکانی بی بهره اند. در نظر داشتن این وجه، حتی ممکن است به لزوم تقلید زنان از زنان و یا احتیاط کردن در مسائل زنانگی بینجامد. در پاسخ به جایز نبودن تصدی زنان در امور اجتماعی، باید گفت که نتیجه آن - با فرض پذیرش - نامشروع بودن

ولایت زنان است، نه مرجعیت آنها در فتوا؛ زیرا ملازمه ای بین مرجعیت در فتوا و ولایت در امور اجتماعی وجود ندارد، و اینجا سخن در عمل به فتواست و نه تصدی دیگر مناصب مرجعیت که گاه مستلزم در معرض بودن است. بنابراین قیاس مرجعیت به بحث امام جماعت یا قضاوت، قیاس مع الفارق خواهد بود (ر.ک: اصفهانی، 68/3؛ محمدی گیلانی، 109). به باور بسیاری از فقیهان، رجوع به فقیه در فتوا به دلیل خبره بودن و از باب رجوع جاهل به عالم است، نه به ملاک ولایت (ر.ک: خراسانی، 464 - 467؛ امام خمینی قدس سره الاجتهاد و التقليد، 6 - 7، 69، 81 - 82، 86، 146).

چهارم: مشروع نبودن ولایت زن

از جمله دلایل مطرح شده، روایات مربوط به ممنوعیت ولایت و رهبری زنان است (احمد بن حنبل، 43/5، 47؛ حاکم نیشابوری، 525/4). در این باره استدلال می شود که مرجعیت، مستلزم رعایت و رهبری عام مسلمانان بوده و بر اساس این روایات، ولایت زن ممنوع است (ر.ک: سیفی مازندرانی، 159/3). در این استدلال، ممنوع بودن تصدی ولایت به عنوان امری مستقل در نظر گرفته شده، نه به عنوان مذاق شرع و مواجهه با نامحرم که در دلیل پیش مورد توجه بود. پاسخ این استدلال، چنان که پیش تر بیان شد، این است که اصل مرجعیت، یعنی فتوا دادن، هیچ ملازمه ای با ولایت ندارد. افزون بر اینکه گاه گفته می شود منظور از ولایت ممنوع در این گونه از روایات، حاکمیت است، نه مطلق ولایت و حتی گفته می شود که قضاوت را در بر نمی گیرد (خوانساری، 7/6؛ نجفی، زن و مرجعیت، 44).

پنجم: مشروع نبودن قضاوت زن

دلیل دیگر، برخی روایات مربوط به قضاوت است؛ مانند روایت ابی خدیجه (حر عاملی، 18 / 100) که در آن عنوان عبارت «اجعلوا بَیْنَكُمْ رَجُلًا» به کار رفته است؛ و یا مقبوله عمر بن حنظله (کلینی، 213/7؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 218/6) که در آن عبارت «مَنْ كَانَ مِنْكُمْ» آمده و منصرف به

مردان است. بر این اساس، بسیاری از فقیهان، قضاوت زن را جایز ندانسته اند (مقاله قضاوت زن). با توجه به اینکه قضاوت، حکم در موارد جزئی، و در اختلاف میان چند نفر است، از نگاه برخی به طریق اولی مرجعیت - که مستلزم بیان احکام کلی مربوط به همه مردم است - برای زنان تشریح نشده است (ر.ک: خوئی، الاجتهاد و التقلید، 1/225).

خوئی - که خود به مذاق شرع استدلال کرده است. در پاسخ به این دلیل، معتقد است که عبارت «رَجُلٍ مِنْكُمْ» در مقابل رجوع به حاکمان جور آمده است؛ و از آنجا که در آن زمان بیشتر قاضیان مرد بوده اند، در روایت، عنوان «رجل» به کار رفته و این هیچ دلالتی بر شرط مرد بودن قاضی ندارد؛ افزون بر اینکه دلیلی نیز بر تلازم میان قضاوت و فتوا نیست (ر.ک: الاجتهاد و التقلید، 1/224 - 226). بنابراین روایات مزبور، دلالتی بر ممنوع بودن مرجعیت زن ندارند. به نظر می رسد به همین دلیل است که گروهی از فقیهان پیشین، همچون شهید اول ذکری الشیعه، 1/42 و کرکی (ر.ک: 1/143، 167 - 170) که شرایط فقیه و مرجع تقلید، مانند ایمان، عدالت، علم به احکام و مبادی آن و نیز استنباط را بر روایاتی مانند مقبوله عمر بن حنظله استوار نموده اند، از شرط مرد بودن مفتی سخنی به میان نیاورده اند.

ششم: محدودیت پذیرش شهادت زن

فقیهان بر اساس روایات، شهادت زنان را در بیشتر موارد مربوط به حدود و امور حقوقی غیر مالی، مانند وکالت، طلاق، صلح و حتی رؤیت هلال، قابل پذیرش نمی دانند (ر.ک: مفید، 51؛ طوسی، النهایه، 332؛ ابن براج طرابلسی، 2/558؛ ابن ادریس حلی، 2/137؛ محقق حلی، 4/921، علامه حلی، قواعد الاحکام، 3/499)؛ چنان که در امور مالی نیز شهادت یک زن را به تنهایی کافی

نمی‌دانند (امام خمینی قدس سره، تحریر الوسیله، 2/ 446 - 447). نکته محوری در استدلال مزبور، این است که وقتی شهادت زنان در قضیه‌های موردی و جزئی پذیرفته یا کافی نباشد، چگونه نظر و حدس آنها در قضایا و احکام کلی پذیرفته می‌شود (سیفی مازندرانی، 3/ 151). این دلیل به خاطر استلزام عقلی و همچنین دلالت لفظی در خور توجه است؛ چرا که هم ملاک عدم اعتبار شهادت بانوان به طور قوی‌تر در مورد فتوا وجود دارد، و هم معتبر نبودن اعتبار شهادت زنان می‌تواند از دلالتی عرفی بر بی اعتباری فتوای آنان برخوردار باشد. از این گذشته، در برخی از مدارک مربوط به این بحث که در آنها شهادت زنان، به تنهایی ناکافی دانسته شده، تعلیلی وجود دارد که بر اساس آن می‌توان عدم مشروعیت را از شهادت، به فتوا نیز تعمیم داد؛ مانند آیه 282 سوره بقره که درباره شاهد گرفتن در مورد قرض و بدهکاری است: «وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى». این آیه، شهادت دوزن را، همچون شهادت یک مرد دانسته، که به معنای اعتبار نداشتن شهادت یک زن است. علتی که در این آیه برای حکم مزبور ارائه شده، احتمال گمراهی یکی از دوزن است. در مورد واژه «ضلال» چند احتمال وجود دارد (کاظمی، 3/ 61؛ سیفی مازندرانی، 3/ 151 - 152)؛ از جمله اینکه ضلال به معنای فراموش کردن خود زن، یا گم شدن شهادت و یا به مفهوم خطاست و ممکن است از سهو، غفلت و یا نسیان ناشی شود. بر اساس این تعلیل، شاید بتوان بی اعتباری فتوای زنان را نیز از آیه مزبور برداشت نمود؛ ولی همان گونه که روشن است آیه شریفه، به امور حسی مربوط است که احتمال خطای زنان در آن وجود دارد، و این ارتباطی به اجتهاد و قدرت استنباط - که امری نظری و حدسی است - نداشته و دلیلی بر وحدت این دو موضوع وجود ندارد.

مهم ترین دلیل ارائه شده درباره مشروع نبودن مرجعیت زنان، این است که دلایل مشروعیت تقلید، تقلید از زنان را شامل نمی شود؛ چرا که دلایلی همچون سیره متشرعه بر جواز تقلید، در شمار دلایل لَبّی هستند که اطلاقی نداشته و قدر متیقن آن، تنها مشروعیت تقلید از مردان است. همین وضعیت در مورد دلیل انسداد نیز حکم فرماست؛ افزون بر اینکه نتیجه بسته بودن راه علم تفصیلی و دیگر راهها، لزوم تقلید نیست؛ بلکه راه احتیاط همچنان باز بوده و در صورت امکان نداشتن احتیاط تام در همه موارد می توان در برخی موارد احتیاط، و در بقیه موارد به موافقت احتمالی اکتفا نموده و یا به تقلید روی آورد.

مهم ترین دلیل غیر لفظی که برای مشروعیت تقلید ارائه شده، سیره عقلا در زمینه رجوع فرد جاهل به عالم است. بر این اساس در سیره عملی عقلا- تفاوتی به لحاظ جنس فرد خبره - در اینجا مرجع - میان مرد و زن وجود ندارد. شارع نیز، این سیره عقلایی را رد نکرده و یا دست کم به خاطر نارسایی دلیلهایی که در مورد شرط مرد بودن مرجع مطرح شده، چنین رد و انکاری از سوی شارع به اثبات نرسیده است. افزون بر این ادعای انصراف ادله به مردان از چنان استحکامی برخوردار نیست تا مانع این بنای عقلایی شود (ر.ک: حکیم، 1/ 23). بدین ترتیب باید فتوای زنان در فقه را همچون دیگر دیدگاههای تخصصی آنان معتبر دانست.

از آنجا که تأیید شارع، مبنای اصلی اعتبار سیره عقلاست و جلوگیری نکردن یا ثابت نشدن منع، موضوعیتی نداشته و تنها به خاطر حاکی بودن از رضایت شرع مقدس دارای ارزشی هستند، از این رو برای اعتبار سیره عقلا دو شرط وجود دارد:

شرط نخست، هم زمان بودن آن با عصر حضور معصوم علیه السلام و شرط دوم، امضا و تأیید آن از سوی شارع است. موافقان و مخالفان مرجعیت زنان نسبت به این دو شرط، دو ادعای متضاد دارند: از نگاه موافقان در زمان معصومان علیهم السلام، زنانی اندیشمند و آگاه به فقه حضور داشتند که زنان و حتی مردان به آنان مراجعه نموده و ائمه علیهم السلام از خود در برخی از موارد، مردم را برای دریافت احکام به آنان ارجاع می دادند؛ چنان که امام صادق علیه السلام زنی را برای آموختن احکام حج کودک، به همسرشان (حمیده) ارجاع دادند (حر عاملی، 207/8). این ارجاعها مانند ارجاع به مردان فقیه بوده است. افزون بر این باید به این نکته توجه داشت که مبنای عملی اهل سنت بر اساس فتوای معروف قریب به اتفاق علمای آنها - چنان که گذشت - مشروعیت تقلید از زنان است. از دیگر سو، سیره عملی ائمه اهل بیت علیهم السلام بر این بوده است که هرگاه رأی معروف و قابل توجهی میان اهل سنت برخلاف مذهب اهل بیت علیهم السلام وجود داشت، آن را با بیانهای مختلف مورد رد و انکار قرار می دادند؛ تا آنجا که می توان تعدد روایات در یک مسئله را معمولاً دلیلی بر وجود دیدگاه خاصی از ائمه علیهم السلام ما در قبال نظر اهل سنت دانست. از این رو سکوت ائمه علت و نبود روایتی صریح در مسئله را می توان دلیلی بر پذیرش دیدگاه معروف اهل سنت دانست.

از نگاه مخالفان مرجعیت زنان، در آغاز شریعت، سیره ای درباره تصدی امور اجتماعی از سوی زنان وجود نداشت و رجوع به فتوای زنان، محل ابتلای آنان نبوده یا بسیار اندک بوده است؛ بنابر این موضوعی برای جلوگیری شارع از آن وجود نداشته است تا سکوت در رابطه با آن، دلیلی بر پذیرش آن باشد (ر.ک: آملی، 68/5). بر فرض وجود چنین سیره ای نیز، ممکن است شارع

برای منع از آن، به روایاتی (حر عاملی، 18 / 100) که درباره قضاوت، حکومت، اداره امور اجتماعی و ... وجود داشت، بسنده کرده باشد. دلالت این نصوص بر شرط مرد بودن و در نتیجه دلالت بر منع زنان، گرچه دارای اشکال است، ولی از آنجا که امکان فهم چنین منعی وجود دارد، همین مقدار برای ممکن نبودن کشف رضایت شارع نسبت به آن کافی خواهد بود. همچنین در این زمینه ممکن است به دلایل رد شهادت یک زن، مانند آیه 282 سوره بقره نیز استناد شود. این آیه، حتی اگر بدون تعلیل به احتمال گمراه شدن یکی از دوزن بود، همچنان امکان استناد به آن در بی اعتباری فتوای زنان وجود داشت؛ زیرا - همان گونه که اشاره شده - آنچه از رد شهادت یک زن و برابری شهادت دوزن به جای یک مرد، می توان دریافت، همان بیشتر بودن احتمال خطای زنان نسبت به مردان است؛ و با این احتمال نمی توان یقین داشت که شارع، سیره عقلا را در مورد معتبر بودن سخنان زنان اهل خبره - حتی در مسائل فقهی - پذیرفته و آن را مورد تأیید قرار داده است. ولی باید توجه داشت که استدلال به آیه مزبور - چنان که گذشت - در زمینه اجتهاد، فقه-م و استنباط زنان با مشکل مواجه است. از این گذشته چنان که پذیریم در زمان اهل بیت علیهم السلام سیره ای مبنی بر مراجعه به فتوای زنان وجود داشته و اهل سنت برای آن اعتبار فراوانی قائل بوده اند، برای جلوگیری و ردع این سیره باید به دلایل و بیاناتی فراوان، بسیار صریح و روشن و نیز، هم سطح یا قوی تر از دلیل مخالف، استناد نمود؛ نه شواهدی که اصل دلالت و ارتباط آنها با موضوع مورد بحث، مورد تأمل است.

درباره شمول و اطلاق دلایل لفظی ارائه شده برای جواز تقلید، دو دیدگاه

وجود دارد: طبق دیدگاه نخست، این دلایل دارای اطلاق هستند (ر.ک: حکیم، 43/1؛ خوئی، الاجتهاد و التقليد، 226/1؛ اشتهاوردی، 146/1) و آنچه در آنها آمده، عناوینی است مانند اهل ذکر (نحل، 23)، راویان حدیث (حر عاملی، 18/101)، شناخت احکام و حلال و حرام (حر عاملی، 18/100). در روایاتی که ائمه علیهم السلام دیگران را به برخی اصحاب ارجاع داده اند (حر عاملی، 18/100، 103، 105، 106)، معیار و ملاک برای این ارجاع، اموری مانند وثاقت، امانت و علم بیان شده و بر آنها تأکید گردیده است، نه بر جنسیت (محمدی گیلانی، 95-96، 100؛ ر.ک: سیفی مازندرانی، 177/3). در دیدگاه دوم که مغایر با نظر پیشین است، دلایل مزبور هیچ گونه اطلاقی نداشته و شامل تقلید از زنان نمی شوند؛ حتی ظاهر برخی از آنها به گونه ای است که تنها تقلید از مردان را مشروع می دانند؛ گذشته از اینکه برخی از آنها هیچ ارتباطی به مسئله تقلید ندارند؛ مانند آیه 43 سوره نحل: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ». این ادعا که آیه مزبور به طور مطلق به پرسش از اهل ذکر (دانشمندان دستور داده و تفاوتی میان مردان و زنان دانشمند نگذاشته (ر.ک: علوی، 426/1) نادرست است؛ زیرا بعید نیست که مراد از آیه به قرینه ای که در ادامه آن آمده است: «إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»، امر به سؤال از اهل ذکر، به عنوان مقدم حصول علم وجدانی باشد، نه پذیرش تبعیدی از راه تقلید (خوئی، الاجتهاد و التقليد، 229/1 - 230)؛ چون شأن نزول آن، همچون آیه 7 سوره انبیاء، به طور عمده سؤال از امور اعتقادی، نبوت و ... است که تقلید در آنها مشروعیت ندارد

(طباطبائی، المیزان، 12/259؛ 14/253 - 254). بر این اساس، آیه مزبور ارتباطی به مسائل فقهی نخواهد داشت. البته باید به این نکته توجه داشت که فقیهانی که به این آیه در اجتهاد و تقلید

استدلال کرده اند، مورد و شأن نزول آیه را مخصّص نمی دانند.

آیه دیگر، آیه 122 سوره توبه است: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ». دو احتمال در تفسیر این آیه وجود دارد؛ نخست، وجوب هجرت گروهی برای تفقه

(فراگیری علوم دینی) در دین؛ دوم، هجرت گروهی برای جهاد و لزوم ماندن عده ای دیگر برای تفقه در دین (ر.ک: فاضل تونی، 163؛ انصاری، 1/279). ولی چه آیه را به معنای نخست یا دوم تفسیر کنیم، دلالت آن بر اعتبار و حجیت فتوا به طور مطلق، به گونه ای که بتوان برای نفی خصوصیات احتمالی به آن استناد نمود، با مشکلاتی مواجه است: نخست اینکه آیه مزبور مربوط به اصل وجوب کفایی تفقه بر گروههایی از مؤمنان بوده و ترک آن از سوی همگان - حتی به خاطر جهاد - جایز نیست؛ این آیه در صدد بیان این نکته نیست که حجیت سخن گروهی که به دنبال علم می روند، هیچ شرطی ندارد. دیگر اینکه بنا بر احتمال دوم، دعوت گروهی از مسلمانان به ترک جهاد و توییح بر جهاد همگانی مربوط به کسانی است که اگر تکلیف به تفقه نبود، رفتن آنان به جهاد واجب می شد، و روشن است که جهاد، تنها وظیفه مردان است؛ بنابراین تفقه نیز مربوط به آنان خواهد بود؛ و چنانچه تفقه زنان اعتبار می داشت، دیگر رفتن مردان به جهاد، مستلزم تعطیلی فراگیری فقه نمی شد؛ چرا که ممکن بود پس از بازگشت، زنان به آنها فقه بیاموزند.

روایاتی که در آن، ائمه علیهم السلام به اصحاب خود برای رجوع به برخی فقیهان و راویان حدیث - همچون یونس بن عبدالرحمن - امر نموده اند (نجاشی، 447؛ حر عاملی، 18 / 107)، نسبت به مشروعیت تقلید از زنان اطلاقی نداشته و الغای

خصوصیت نسبت به زنان فقیه یا راوی، نیازمند دلیل قطعی است؛ و این ج-زم، تنها نسبت به ویژگیهایی چون رنگ چهره یا کوتاهی و بلندی وجود دارد، که احتمال نمی رود در مشروعیت تقلید، تأثیری داشته باشند؛ ولی در ویژگیهایی چون آزاد بودن (حریت)، حلال زاده بودن، بدنام نبودن و مرد بودن - که دخالت آنها در حکم امکان پذیر است - چنین یقینی وجود ندارد. همچنین روایتی که در آن دستور داده شده تا به مردان آشنا به مسائل حلال و حرام رجوع شود (طوسی، تهذیب الاحکام، 6 / 303) - با قطع نظر از اختصاص آن به موضوع قضاوت، که مورد روایت است - تنها مربوط به رجوع به مردان بوده و شمولی نسبت به زنان ندارد؛ بنابراین تعمیم آن به موارد دیگر، نیازمند دلیلی قطعی بر الغای خصوصیت است. البته بعضی بر این باورند که عنوان «رجل» تعبیری عرفی و عام بوده و منظور از آن «شخص» به عنوان واحد انسانی است و دلالتی بر خصوصیت مردانگی در مقابل وصف زنانگی ندارد (مرتضوی لنگرودی، 1 / 430؛ فاضل لنگرانی، 79 - 80).

به این بیان چند اشکال شده است: نخست اینکه رجل دو استعمال دارد: یکی به معنای شخص و دیگری به معنای لغوی (جنس مذکر) که در برابر زن به کار می رود. کاربرد این واژه چنانچه قرینه ای بر تعیین یکی از دو معنا نباشد، مجمل خواهد بود؛ دوم اینکه شیوع استعمال رجل در معنای عام (یعنی شخص) که زنان را نیز دربر می گیرد، بر اساس الغای خصوصیت، بدان معنا نیست که خود آن دلیل که مشتمل بر عنوان رجل است نیز اطلاق داشته و شامل غیر رجل شود؛ بلکه به این معناست که در صورت وجود دلیلی عام، این دلیل - که در آن واژه رجل آمده - نمی تواند آن را تخصیص بزند؛ سوم اینکه در موارد استعمال رجل

در معنای عام (به عنوان شخص) به نظر می رسد که این استعمال در مواردی صحیح است که عنوان رجل، موضوع خطاب یا حکم تکلیفی یا وضعی در روایت قرار گرفته باشد؛ مانند «يَجِبُ عَلَى الرَّجُلِ كَذَا»، یا «يَحْرُمُ عَلَى الرَّجُلِ كَذَا»، یا «إِذَا شَكَ الرَّجُلُ فِي صَدَأْتِهِ فَعَلَ كَذَا»، و یا «بَطَلَتْ صَدَأَتُهُ». ولی چنانچه عنوان رجل، موضوع حکم و خطاب برای دیگران قرار گیرد، شیوع استعمال واژه «رجل» در «شخص» ثابت نیست؛ برای مثال، این سخن که

«يَجِبُ عَلَى الْمَرْأَةِ التَّحَجُّبُ مِنَ الرَّجُلِ»، به معنای وجوب پوشش در برابر همه اشخاص نخواهد بود و از آنجاکه امر نمودن به رجوع به رجال مانند مورد اخیر است - که بر اساس به سایر مردم دستور داده شده که به مردی مراجعه کنند «إِجْعَلُوا بَيْنَكُمْ رَجُلًا» - نمی توان آن را شامل غیر مردان نیز دانست.

مقتضای اصل

در صورت ناکارآمد بودن دلایلی که هریک از دو دیدگاه در زمینه مرجعیت زن ارائه می کنند، نوبت به اصل و دلیل فقاهتی می رسد. علمای اصول بر این باورند که شک در حجیت واقعی یک دلیل و اماره، مساوی با عدم حجیت آن در مقام اثبات است (حسینی بهسودی، 451 / 3). از این رو شک در جایز بودن تقلید از زن که به شک در حجیت فتوای او بازمی گردد، مشمول همین قاعده خواهد بود؛ ولی از آنجاکه این قاعده، دلیلی عقلی است و در آیه یا روایتی نیامده تا بتوان به اطلاق لفظی آن استناد نمود، به موارد شک ابتدایی در حجیت اختصاص خواهد داشت؛ یعنی جایی که مردان مجتهد و اعلم حضور داشته و زنان هم تراز آنان نباشند، که در این صورت مشروعیت تقلید از مردان یقینی است. این دلیل، مواردی را شامل نمی شود که در آن دلیل دیگری بر لزوم عمل به اماره ای - که اعتبار آن مشکوک است - وجود دارد؛ مانند آنکه زنی به لحاظ

فقهی برتر از مردان باشد، که در این صورت به حجیت یکی از دو فتوای زن اعلم یا مرد غیر اعلم، علم اجمالی داریم؛ چون در این فرض، هر یک از زن و مرد از ملاکی خاص برای حجیت فتوای خود برخوردار خواهند بود: زن به خاطر اعلم بودن و مرد به دلیل مرد بودن. نتیجه چنین علمی، گاه، لزوم احتیاط و گاه، احکام دیگر است؛ مانند آنکه هر دو اماره دارای حکم الزامی متفاوت در یک مورد یا در موارد گوناگون بوده و همه آنها مورد ابتلای مکلف باشند؛ برای مثال، مرد، قائل به وجوب نماز جمعه در زمان غیبت و زن معتقد به واجب نبودن آن باشد؛ و در موضوع «ارباح مکاسب»، مرد برخلاف زن، وجوب خمس را انکار کند. افزون بر این حتی اگر حکم یکی از دو اماره الزامی و دیگری غیر الزامی بوده و مورد، مربوط به جایی باشد که تنها احتمال تکلیف به تجز علم می انجامد - مانند شبهات تکلیفی، پیش از جستجو و بررسی مدارک آن - در چنین فرضی، نوبت به اصل برائت نمی رسد؛ برای مثال، چنانچه زن فقیه برخلاف مرد فقیه، خمس هدایا را واجب بداند، تنها در صورتی می توان حکم به واجب نبودن و برائت نمود، که به اصل اعتبار فتوای مرد مجتهد یقین داشته باشیم و این منحصر به جایی است که مرد مجتهد، اعلم بوده و یا به لحاظ علمی هم سطح زن مجتهد باشد. بنابراین تنها در این دو فرض، احتمال لزوم تعیین عمل به فتوای زن منتفی است. بنابراین مقتضای اصل و قاعده اولیه در همه جا از حجیت نداشتن فتوای زنان نیست. از این گذشته، احتمال دارد در برخی مسائل مربوط به زنان، نظریه کارشناسی زن فقیه در تشخیص وظیفه بر اساس تشخیص مباشری (مستقیم و بی واسطه) موضوع، نسبت به تشخیص مرد فقیه برتری داشته باشد، که این، باعث احتمال تعیین عمل به فتوای زن اعلم خواهد

شد و در این صورت در فرض تعارض فتوای بانوی اعلم با فتوای مرد غیر اعلم، رعایت احتیاط لازم خواهد بود.

منابع

آشتیانی، میرزا محمدحسن (م. 1319ق.)، القضاء، تهران، چاپخانه رنگین، 1369ق؛ آمدی، علی بن محمد (م. 631ق.)، الاحکام فی اصول الاحکام، تحقیق عبدالرزاق عقیفی، ریاض، المكتب الاسلامی، 1387ق؛ آملی، میرزا هاشم (م. 1413ق.)، مجمع الافکار و مطرح الانظار، تحقیق محمدعلی اسماعیل پور قمشه ای، قم، المطبعة العلمية، 1395ق؛ ابن ادریس حلی، محمد بن منصور (م. 598ق.)، السرائر، قم، نشر اسلامی، 1410ق؛ ابن براج طرابلسی، عبدالعزیز (م. 481ق.)، المهذب، قم، نشر اسلامی، 1406ق؛ ابن قدامه، عبدالله بن احمد (م. 620ق.)، المغنی، بیروت، دارالکتب العربی؛ ابن قیم جوزی، محمد بن ابی بکر (م. 751ق.)، اعلام الموقعین عن رب العالمین، تحقیق طه عبدالرئوف سعد، القاهرة، مكتبة الکلیات الزهریة، 1388ق؛ احمد بن حنبل، شیبانی (م. 241ق.)، مسند احمد بن حنبل، بیروت، دار صادر؛ اردبیلی، احمد بن محمد (م. 993ق.)، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان، تحقیق عراقی، اشتهاردی، یزدی، قم، نشر اسلامی؛ اشتهاردی، علی پناه مدارک العروه، تهران، دارالاسوة، 1417ق؛ اصفهانی، محمدحسین (م. 1361ق.)، بحوث فی الاصول، قم، نشر اسلامی، 1416ق؛ امام خمینی قدس سره، سیدروح الله موسوی (م. 1409ق.)، الاجتهاد و التقليد، تهران، مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی قدس سره، 1418ق؛ همو، تحریر الوسیله، النجف الاشرف، مطبعة الآداب، 1390ق؛ همو، الرسائل، تحقیق مجتبی تهرانی، قم، انتشارات اسماعیلیان، 1385ق؛ انصاری، مرتضی (م. 1281ق.)، فرائد الاصول، قم، مجمع الفکر الاسلامی، 1419ق؛ حائری اصفهانی، محمدحسین (م. 1254ق.)، الفصول الغروية فی اصول الفقهیه، قم، دار احیاءالعلوم الاسلامیة، 1404ق؛ حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله (م. 405ق.)، المستدرک علی الصحیحین، تحقیق یوسف مرعشلی، بیروت، دارالمعرفة؛ حر عاملی، محمد بن حسن (م. 1104ق.)، وسائل الشیعه، تحقیق ربانی شیرازی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1403ق؛ حسینی بهسودی، سیدمحمدسرور، مصباح الاصول، تقریرات

درس سيدابوالقاسم خوئي، قم، انتشارات داوري، 1417ق؛ حسيني مراغي، مير عبدالفتاح (م. 1250ق.)، العناوين، قم، نشر اسلامي، 1417ق؛ حكيم، سيدمحسن (م. 1390ق.)، مستمسك العروة الوثقى، قم، مؤسسة دار التفسير، 1416ق؛ حلي، علي بن حسن (م. قرن 6)، اشارة السبق، تحقيق ابراهيم بهادري، قم، نشر اسلامي، 1414ق؛ خراساني، محمدكاظم (م. 1329ق.)، كفاية الاصول، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، 1409ق؛ خوئي، سيدابوالقاسم موسوي (م. 1413ق.)، الاجتهاد و التقليد، تحقيق علي غروي تبريزي، قم، دارالهادي، 1410ق؛ همو، منهاج الصالحين، قم، نشر مدينة العلم، 1410ق؛ خوانساري، سيداحمد (م. 1405ق.)، جامع المدارك في شرح المختصر النافع، تهران، مكتبة الصدوق، 1355ش؛ دهخدا، علي اكبر (م. 1334ش.) و ديگران، لغت نامه، تهران، مؤسسه لغت نامه دهخدا و دانشگاه تهران، 1373ش؛ زبيدي، سيدمحمد مرتضى حسيني (م. 1205ق.)، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق علي شيري، بيروت، دارالفكر، 1414ق؛ سيدمرتضى، علي بن حسين (م. 436ق.)، الذريعة الى اصول الشريعة، تحقيق ابوالقاسم گرجي، تهران، انتشارات دانشگاه، 1346ش؛ همو، رسائل الشريف المرتضى، تحقيق سيداحمد حسيني، سيدمهدي رجائي، قم، دارالقرآن الكريم، 1405ق؛ سيفي مازندراني، علي اكبر، دليل تحرير الوسيله، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني قدس سره، 1386ش؛ شهيد اول، محمدبن مكي عاملي (م. 786ق.)، الدروس الشرعية في فقه الاماميه، قم، نشر اسلامي، 1412ق؛ همو، ذكرى الشيعة في احكام الشريعة، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، 1419ق؛ همو، اللمعة الدمشقيه، قم، دارالفكر، 1411ق؛ شهيد ثاني، زين الدين بن علي عاملي (م. 965ق.)، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقيه، تحقيق سيدمحمد كلانتر، قم، انتشارات داوري، 1410ق؛ شيرازي، ابراهيم بن علي (م. 476ق.)، طبقات الفقهاء، تحقيق احسان عباس، بيروت، دار الرائد العربي، 1970م؛ صدر، سيدمحمدباقر (م. 1402ق.)، بحوث في علم الاصول، تحقيق سيدمحمد محمود هاشمي شاهرودي، قم، مؤسسة دائرة المعارف فقه اسلامي، 1417ق؛ صدوق، محمدبن علي (م. 381ق.)، الخصال، تحقيق علي اكبر غفاري، قم، نشر اسلامي، 1403ق؛ همو،

كمال الدين و تمام النعمه، تحقيق على كبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1405ق؛ همو، من لا يحضره الفقيه، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1404ق؛ طباطبائى، سيد محمد حسين (م. 1402ق.)، الميزان فى تفسير القرآن، قم، نشر اسلامى، 1417ق؛ طباطبائى، سيد محمد مجاهد (م. 1242ق.)، مفاتيح الاصول، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، 1296ق؛ طباطبائى يزدى، سيد محمد كاظم (م. 1337ق.)، العروة الوثقى، قم، نشر اسلامى، 1423ق؛ طوسى، محمد بن حسن (م. 460ق.)، تهذيب الاحكام، تحقيق سيد حسن موسوى خراسان، تهران، دارالكتب الاسلاميه، 1364ش؛ همو، الخلاف، قم، نشر اسلامى، 1414ق؛ همو، العدة فى اصول الفقه، تحقيق محمدرضا انصارى قمى، قم، چاپخانه ستاره، 1417ق؛ همو، الغيبة، تحقيق عبدالله تهرانى، على احمد ناصح، قم، مؤسسة المعارف الاسلاميه، 1411ق؛ همو، النهاية فى مجرد الفقه و الفتاوى، قم، انتشارات قدس محمدى؛ عراقى، ضياء الدين (م. 1361ق.)، مقالات الاصول، تحقيق محسن عراقى، سيد منذر حكيم، قم، مجمع الفكر الاسلامى، 1414ق؛ علامه حلى، حسن بن يوسف (م. 726ق.)، ارشاد الازهان الى احكام الايمان، تحقيق فارس الحسون، قم، نشر اسلامى، 1410ق؛ همو، تذكرة الفقهاء، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، 1414ق؛ همو، قواعد الاحكام فى معرفة الحلال و الحرام، قم، نشر اسلامى، 1413ق؛ همو، منتهى المطلب فى تحقيق المذهب، چاپ سنگى؛ غزالى، محمد بن محمد (م. 505ق.)، المستصفى فى علم الاصول، تحقيق محمد عبدالشافى، بيروت، دارالكتب العلميه، 1417ق؛ فاضل تونى، عبدالله بن محمد (م. 1071ق.)، الوافية فى اصول الفقه، تحقيق سيد محمد حسين رضوى، قم، مجمع الفكر الاسلامى، 1412ق؛ فاضل لنكرانى، محمد (م. 1428ق.)، الاجتهاد و التقليد، قم، نشر اسلامى، 1414ق؛ فضلى، عبدالهادى، دروس فى فقه الاماميه، بيروت، مؤسسة ام القرى، 1420ق؛ كاشانى، ابوبكر بن مسعود (م. 587ق.)، بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع، باكستان، المكتبة الحبيبيه، 1409ق؛ كاظمى، جواد بن سعيد (م. 960ق.)، مسالك الافهام الى آيات الاحكام، تهران، المكتبة المرتضويه، 1365ش؛ كركى، على بن حسين (م. 940ق.)، رسائل الكركى، تحقيق محمد حسون،

قم، كتابخانه مرعشى نجفى، 1409ق؛ كلينى، محمدبن يعقوب (م. 329ق.)، الكافى، تحقيق على اكبر غفارى، تهران، دارالكتب الاسلامية، 1363ش؛ محقق حلى، جعفر بن حسن (م. 676ق.)، شرائع الاسلام فى مسائل الحلال والحرام، تهران، انتشارات استقلال، 1409ق؛ محقق داماد، سيدمحمد (م. 1388ق.)، الحج، تحقيق عبدالله جوادى آملى، قم، چاپخانه مهر، 1401ق؛ محمدى گيلانى، محمد، بررسى شرط مرد بودن مفتى، فقه اهل بيت عليهم السلام (فصلنامه)، قم، مؤسسه دايرةالمعارف فقه اسلامى، س 4، ش 13، 1377ش؛ مرتضى لنگرودى، سيدمحمدحسن (م. 1426ق.)، الدر النضيد فى الاجتهاد والاحتياط والتقليد، قم، انتشارات انصاريان، 1412ق؛ علوى، سيدعادل بن على القول الرشيد فى الاجتهاد والتقليد، قم، كتابخانه مرعشى نجفى، 1421ق؛ معين، محمد (م. 1350ش.)، فرهنگ فارسى، تهران، انتشارات اميركبير، 1376ش؛ مفيد، محمد بن محمد (م. 413ق.)، احكام النساء، تحقيق مهدى نجف، بيروت، دارالمفيد، 1414ق؛ نجاشى، احمدبن على (م. 450ق.)، رجال النجاشى، قم، نشر اسلامى، 1416ق؛ نجفى، محمدحسن (م. 1266ق.)، جواهر الكلام فى شرح شرائع الاسلام، تحقيق قوچانى، تهران، دارالكتب الاسلامية، 1366ش؛ نجفى، محمدحسن، زن و مرجعيت، فقه، كاوشى نو در فقه اسلامى (فصلنامه)، قم، دفتر تبليغات اسلامى، پيش شماره اول، 1372ش؛ نراقى، احمدبن محمد مهدى (م. 1245ق.)، عوائد الايام، مكتب الاعلام الاسلامى، 1417ق؛ همو، مستندالشريعة فى احكام الشريعة، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، 1419ق.

محمد قائينى

ص: 56

بررسی فقهی مشروع بودن قضاوت زن و قلمرو آن.

«قضاوت» در زبان فارسی مصدر ساختگی است که به جای «قضاء»، در زبان عربی به کار می رود و با توجه به متداول بودن، به کارگیری آن را بی اشکال دانسته اند (معین، 2 / 2686). واژه «قضاء» دارای معانی گوناگونی همچون حکم کردن، تمام کردن، ساختن، محکم کردن، امضا کردن، وصیت کردن و انجام دادن است (ابن منظور، 15 / 186؛ فیروزآبادی، 4 / 378 - 379؛ زبیدی، 20 / 84). از نظر ابن فارس، ریشه «قضی» در اصل به معنای متقن، محکم و نافذ کردن است و قضاء، یعنی حکم کردن. از آنجاکه قاضی احکام را نافذ و محکم می کند، به وی قاضی گفته اند (5 / 99). در زبان فارسی نیز، واژه «قضاوت» در داوری بین دو یا چند تن و حکم کردن درباره مسئله ای به کار می رود (معین، 2 / 2686).

در اصطلاح برای «قضاء» تعریفهای گوناگونی ارائه شده است: برخی آن را ولایت شرعی بر حکم کردن از سوی امام دانسته اند (شهید اول، 2 / 65؛ شهید ثانی، مسالك الافهام، 13 / 325؛ نجفی، 40 / 8، انصاری، القضاء، 25 - 26، 227)؛ ولی با توجه به اینکه ولایت شرعی، فعل به شمار نرفته و نمی توان آن را به اقسامی مانند واجب، مستحب و حرام تقسیم نمود؛ به همین جهت برخی، قضاوت را پایان دادن به خصومت و دعوا بین دو طرف

(طباطبائی یزدی، العروة الوثقی، 6 / 419 - 420؛ خوئی، مبانی تکملة المنهاج، 41 / 5) و حکم کردن بین مردم (طباطبائی یزدی، العروة الوثقی، 6 / 419؛ سبحانی، 1 / 14) معنا کرده اند. این تعریفها نیز، برخی از موارد را شامل نمی شود؛ مانند حکم قاضی به اجرای مجازات، در صورتی که در آن تخصص و تنازع به معنای رایج آن وجود ندارد. با توجه به

این کاستیها، بعضی از صاحب نظران تمام موارد و قیدها را در تعریف خود ارائه کرده اند (نراقی، 7 / 17)، و برخی دیگر از معاصران، قضاوت در اصطلاح را همان معنای لغوی آن، یعنی حکم کردن دانسته اند (گلپایگانی، 11 / 1). در همه نظامهای حقوقی، قضاوت، از جمله مناصب مهم به شمار می آید؛ از این رو افرادی که از شرایطی ویژه برخوردارند به این کار گمارده می شوند. قضاوت در جوامع گذشته، معمولاً به عهده مردان بوده است؛ هر چند در برخی از دوره ها، زنان نیز از جایگاه ممتاز اجتماعی برخوردار می شدند؛ اما کمتر گزارشی درباره قضاوت زنان وجود دارد.

در نظام حقوقی اسلام نیز، ضمن وضع قواعد و قوانینی برای اداره اجتماع، بر اهمیت و جایگاه والای قضاوت تأکید شده است؛ آنچنان که قرآن (نساء، 59، 65، 105؛ 26) و روایات (کلینی، 406 / 7؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، 5 / 3؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 217 / 6) آن را از شئون انبیا و اوصیا شمرده اند. اهمیت این مقام باعث شده است تا شریعت مقدس اسلام برای قاضی، شرایطی همچون بلوغ، عقل، اسلام، عدالت، اجتهاد و ... را لازم بداند. فقیهان در بحث قضا این موارد را مورد بررسی قرار داده اند (انصاری، القضاء، 29؛ ر.ک: طباطبائی یزدی، العروة الوثقی، 6 / 417 - 422). البته برخی از این شرایط، همچون مرد بودن قاضی، مورد اختلاف است؛ هر چند بیشتر فقیهان شرط بودن آن را پذیرفته اند (شهید ثانی، مسالک الافهام، 13 / 329؛ نجفی، 12 / 40، 14)؛ ولی فقیهان بزرگ شیعه در دورههای نخست، مانند صدوق (المقنع، 395؛ الهدای-ه، 285)، مفید (721) و سیدمرتضی (486) بحثی از شرایط قاضی ارائه نکرده اند. فقیهان دوره بعد مانند ابوالصلاح حلبی (421، 444)، شیخ طوسی در النهایه (337)، ابن زهره حلبی (436)، ابن حمزه طوسی (208) و نیز ابن ادریس حلی (2 / 152 - 153) ص، قضاوت زن

هر چند به شرایط قاضی اشاره کرده اند، ولی از شرط مرد بودن قاضی سخنی به میان نیاورده اند؛ اگر چه از سوی شیخ طوسی در الخلاف (213/6) و المبسوط (8 / 101) و نیز در آثار فقیهانی همچون ابن براج طرابلسی (2 / 599)، محقق حلی (4 / 860) و علامه حلی (ارشاد الاذهان، 2 / 138؛ قواعد الاحکام، 3 / 421) به مرد بودن به عنوان یکی از شرایط قاضی اشاره شده است. از این زمان به بعد تقریباً همه فقیهان در بررسی شروط قاضی، به شرط مزبور پرداخته و حتی افرادی چون علامه حلی (نهج الحق، 562 - 563)، شهید اول (2 / 70) و شهید ثانی (مسالك الافهام، 13 / 327) در این باره ادعای اجماع یا موافقت همه علما را مطرح کرده اند؛ این ادعا در آثار فقیهان بعد نیز تکرار شده است (طباطبائی، ریاض المسائل، 13 / 36؛ نجفی، 40 / 12)؛ ولی از زمان محقق اردبیلی در چنین اجماعی تردید و به جای آن، ادعای شهرت مطرح شده است (12 / 15). این گروه از فقیهان، هر چند شرط مرد بودن را پذیرفته اند، اما در لحاظ شدن آن در همه قضاوتها اشکال نموده اند. برخی دیگر نیز بر این باورند که اگر اجماعی در میان نباشد، این شرط قابل خدشه است. از این منظر چنین حکمی فاقد قطعیت خواهد بود. از این گروه، افزون بر محقق اردبیلی (12 / 15)، می توان به میرزای قمی (672)، شیخ انصاری (القضاء، 229)، و سیداحمد خوانساری (7/6) اشاره کرد. در دوره معاصر نیز، برخی از صاحب نظران برخلاف دیدگاه مشهور فقیهان، به صراحت، شرط مزبور را انکار کرده اند (ر.ک: حسینی، 157 - 159).

در فقه اهل سنت نیز، برابر نظر بیشتر فقیهان، از جمله شافعی، مالکی و حنبلی (خرقی، 1 / 154؛ ابن رشد قرطبی، 2 / 377؛ ابن قدامه، 11 / 380؛ شربینی، 4 / 375)، زن، حق قضاوت ندارد؛ هر چند ابوحنیفه قضاوت زن را در مسائل مالی همچون شهادت

دانشنامه فاطمی، او مجاز دانسته (ر.ک: ابن رشد قرطبی، 2 / 377) و برخی دیگر نیز این دیدگاه را پذیرفته اند (کاشانی، 7 / 3)؛ تنها ابن حزم اندلسی (ر.ک: 9 / 429 - 430) و برخی دیگر (ابن رشد قرطبی، 2 / 377)، قضاوت زن را در همه موارد جایز دانسته اند. رویکرد اندیشمندان مسلمان پیرامون قضاوت زنان از سویی، و به رسمیت شناخته شدن قضاوت به عنوان یکی از حقوق مدنی و سیاسی برای مردان و زنان، در اسناد حقوق بشر، از سوی دیگر (قربان نیا، 2 / 233)، باعث اعتراض جنبشهای فمینیستی علیه دیدگاه فقه اسلامی و نیز، طرح شبهههایی همچون یکسان نبودن شأن انسانی زن با مرد در اسلام، شده است (ر.ک: حسینی، 116 - 117، 122، 127 - 128).

133 - 135، 154 - 155؛ حسینی حائری، 74؛ حکم پور، 392 - 393؛ مهرپور، 318 - 320). این شبهه ها از این تصور ناشی می شود که کارهایی چون قضاوت، به عنوان یک شغل، همچون دیگر مشاغل اجتماعی، حقی است که هر انسانی باید از آن برخوردار باشد؛ افزون بر این، همان گونه که در اسناد بین المللی، همچون اعلامیه جهانی حقوق بشر و کنوانسیون محو کلیه اشکال تبعیض علیه زنان آمده است، هرگونه تبعیض نژادی، مذهبی و یا جنسیتی نباید مانع از دستیابی به این حقوق شود (ر.ک: عبادی، 124 - 126؛ فضائلی، 95 - 97؛ مهرپور، 409، 411 - 412).

در عصر حاضر مباحثی از این گونه بسیار مورد توجه فقیهان و پژوهشگران قرار گرفته است. نگرش فقیهان و محققان برجسته به مسئله قضاوت - چه آنان که قضاوت زن را مشروع ندانسته و چه آنها که آن را مشروع دانسته اند - با رویکردی تکلیف محور است و به آن به عنوان امانت الهی و مصداق وراثت از انبیا نگریده اند، نه به عنوان یک شغل. فقیهان با توجه به آزادی همه انسانها و نامشروع بودن هرگونه ایجاد محدودیتی بر آنان جز از سوی خداوند، قضاوت را

به عنوان منصب الهی دانسته اند که اعمال آن نیازمند ولایت از سوی شارع است (معرفت، 235؛ حسینی حائری، 74). براین اساس، چه موافقان و چه مخالفان، درباره قضاوت مردان نیز، وجود محدودیتهایی را پذیرفته اند. آنان با چنین رویکردی به بررسی دلایل ارائه شده درباره قضاوت زنان پرداختند.

نخست، اصل اولی

در بررسی این مسئله، گروهی از فقیهان، قضاوت را نخست از منظر مقتضای اصل اولی مورد بررسی قرار داده اند. شیخ طوسی قضاوت را حکمی شرعی دانسته که جواز آن نیازمند دلیل است (الخلاف، 6 / 213) و صاحب جواهر نیز از اصل عدم اذن سخن گفته است (نجفی، 40 / 14). شیخ انصاری، هر چند در بحث شرط مرد بودن قاضی، به اصل استناد کرده و آن را تبیین نمی کند (القضاء، 40 - 41)، اما در بحث جایز نبودن قضاوت مقلد، به آن استناد نموده و آن را اصل فساد حکومت و قضاوت می داند (القضاء، 39)؛ دیدگاههای یادشده حاکی از آن است که قضاوت نوعی ولایت و سلطه بر جسم و جان، آزادی، حیثیت و مال دیگری تلقی شده و اصل این است که - جز با اقامه دلیلی خاص - کسی بر دیگری ولایت ندارد

(انصاری، المکاسب، 3 / 563؛ موسوی بجنوردی، ابا 6 / 253؛ سبزواری، 24 / 257؛ مرتضوی لنگرودی، 2 / 248 - 249). درباره ماهیت و دلیل این اصل دو دیدگاه وجود دارد: برخی آن را اصل عملی و دلیل آن را اموری همچون استصحاب عدم ولایت دانسته اند (ر.ک: موسوی اردبیلی، 83) و گروهی دیگر آن را به عنوان یک قاعده اولیه برگرفته از عقل یا بنای عقلا به کار برده اند (مرتضوی لنگرودی، 2 / 248 - 249؛ ر.ک: سیفی مازندرانی، 3 / 140 - 142).

در تبیین عدم جواز تکلیفی که برخی از فقیهان آن را مطرح کرده اند (نراقی، 17 / 15)، قضاوت، نوعی تصرف در مال، جان و حیثیت دیگران است و ص: 61

دلایلی چون آیه «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ» (نساء، 29)، و روایتی‌هایی مانند «لَا يَجِلُّ مَالُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلَّا بِطَيْبِ نَفْسِهِ» (ابن ابی جمهور احسانی، 2 / 240؛ 3 / 473) و «حُرْمَةُ مَالِهِ كَحُرْمَةِ دَمِهِ» (کلینی، 2 / 360؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، 3 / 570؛ 4 / 377، 418) و نیز دلایل حرمت قتل و ضرب و جرح (ر.ک: حر عاملی، 19 / 2 - 8) اقتضا دارند که تصرف در جان و مال دیگران ب-دون رضایت آنان حرام است. پس از روشن شدن اصل اولی، نوبت به بررسی مسئله از جهت دلایل اجتهادی می‌رسد. از نگاه بیشتر فقیهان، دلایل اجتهادی، حاکی از جایز نبودن قضاوت زنان است.

دوم، دلایل مشروع نبودن

اشاره

دلایل مجاز نبودن قضاوت زنان دو دسته‌اند: دسته نخست، بر نبودن مقتضی برای قضاوت زنان دلالت داشته و دسته دوم حاکی از وجود موانعی در این باره‌اند.

الف) نبودن مقتضی قضاوت

اشاره

فقیهانی که با قضاوت زن مخالف هستند با توجه به برخی از دلایل، از جمله دلایل مشروع بودن قضاوت، معتقدند که به لحاظ شرعی، اقتضای قضاوت، در زنان وجود ندارد. این رویکرد در قالب چند استدلال بیان شده است:

1. مطلق نبودن دلایل مربوط به قضاوت

دلایل مشروعیت قضاوت، شامل دو گونه دلایل لفظی و غیر لفظی (لثبی) است. چنانچه دلایل مشروعیت قضاوت در قاضی منصوب، به دلایل لثبی منحصر باشد، مانند لزوم حفظ نظام (ر.ک: خوئی، مبانی تکملة المنهاج، 41 / 6، 8 - 9)، با توجه به وجود نداشتن اطلاق در این گونه از دلایل، باید به قدر متیقن، یعنی جواز قضاوت مردان، اکتفا نمود (تبریزی، 14). همچنین دلایل لفظی در قضاوت، تنها به مردان اختصاص دارد؛ مانند دو روایت

ابی خدیجه که در یکی از آنها عبارت «أَنْظُرُوا إِلَى رَجُلٍ مِّنْكُمْ» (کلینی، 412/7؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، 3/2-3؛ حر عاملی، 18/4)، و در دیگری «اجعلوا بینکم رجلاً» (طوسی، تهذیب الاحکام، 303/6؛ حر عاملی، 100/18) آمده است. این دو روایت، حتی اگر مربوط به قاضی تحکیم هم باشند، باز شرط مرد بودن در قاضی منصوب اثبات می شود؛ زیرا چنانچه مرد بودن در قاضی تحکیم، شرط باشد، بی تردید شرط بودن آن در قاضی منصوب از اولویت برخوردار است (خوئی، مبانی تکملة المنهاج، 11/41؛ حسینی حائری، 68). بنابراین چنانچه اطلاق و یا عموم دلایل دیگری زن را نیز شامل شود، باید آن اطلاق و یا عموم را به خاطر این دو روایت، تقیید یا تخصیص زده (نراقی، 35/17) و یا منصرف به مرد دانست (طباطبائی یزدی، تکملة العروة الوثقی، 5/2).

گروهی از صاحب نظران سند و دلالت دو روایت ابی خدیجه را مورد تردید قرار داده اند؛ زیرا در سند روایت دوم، ابوجهم و احمدبن محمد هستند که شخص اول توثیقی نداشته و هویت دومی نیز روشن نیست. از این گذشته، راوی اصلی هردو خبر، یعنی ابو خدیجه سالم بن مکرم جمال است که هر چند از سوی بعضی از کارشناسان علم رجال، توثیق شده (نجاشی، 188؛ ر.ک: خوئی، معجم رجال الحدیث، 28-25/9)، ولی گروهی همچون شیخ طوسی (الفهرست، 141) و ابن داوود حلی (101) وی را تضعیف نموده اند و از آنجاکه در تعارض توثیق و تضعیف، نمی توان موثق بودن راوی را احراز نمود، بنابراین از نگاه آنان روایت ابی خدیجه قابل استناد نیست (ر.ک: موسوی گرگانی، 88-77)؛ چنان که به خاطر عمل مشهور به آن نیز نمی توان، ادعای جبران ضعف سند نمود؛ زیرا برخی چنین مبنایی را نپذیرفته اند.

افزون بر اینکه استناد و عمل به این روایت محرز نیست؛ زیرا ممکن است مستند اصلی مشهور در شرط مرد بودن، روایات دیگر یا دلایل دیگری همچون اصل و

اجماع باشد، نه این دو روایت (ر.ک: طباطبائی، ریاض المسائل، 13 / 37؛ انصاری، القضاء، 229). این دو روایت به لحاظ دلالت نیز مورد چالش قرار گرفته اند: نخست اینکه دو روایت یادشده در مقام بیان نهی از مراجعه به قاضیان جور بوده و در مقام بیان شرایط قاضی نیستند (خوئی، الاجتهاد و التقليد، 225)؛ دوم اینکه واژه «رَجُل» لقب بوده و دارای مفهوم نیست (ر.ک: موسوی گرگانی، 88) و با فرض اینکه این واژه قید باشد، قید غالبی است، نه قید احترازی؛ زیرا کار قضاوت بیشتر بر عهده مردان بوده است (انصاری، القضاء، 229؛ خوئی، الاجتهاد و التقليد، 225).

در پاسخ اشکال اخیر بر این نکته تأکید می شود که حمل بر غلبه، مجاز بوده و مجاز، تنها با وجود دلیل (قرینه) پذیرفته می شود. در موضوع مورد بحث، نه تنها قرینه ای برای این مجازگویی وجود ندارد، بلکه قرینه های خلاف آن نیز در دست است؛ مانند تناسب حرفه قضاوت با ویژگیهای روحی مردان - به تعبیر بعضی از فقیهان، تناسب حکم و موضوع - و تناسب نداشتن آن با روحیه زنان (گلپایگانی، 1 / 47)؛ عدم تصدی منصب قضا توسط زنان در طول تاریخ اسلام، حتی با وجود زنانی که در جایگاه رفیع علمی بوده و در عدالت و تقوای آنان تردیدی نبود؛ همچون حضرت زهرا علیها السلام و حضرت زینب علیها السلام (گلپایگانی، 1 / 45)؛ وجود روایات گوناگون - هر چند برخی از آنها به لحاظ سند از اعتبار لازم برخوردار نیستند - مبنی بر مجاز نبودن تصدی این منصب از سوی زنان و یا عدم صلاحیت آنان برای این کار. با چنین قرینه هایی، نه تنها هیچ گاه نمی توان احتمال تغلیب در روایات مورد استناد را پذیرفت، بلکه این قراین، باعث شکل گیری فضای تشریحی خاصی می شود که حتی اگر روایتی با الفاظ مطلق در مورد قاضی یا حاکم صادر شده باشد همچون تعبیر «مَنْ كَانَ مِنْكُمْ» در

2. ولایت نداشتن

از جمله دلایل ارائه شده برای نبودن مقتضی قضاوت در زنان، برخوردار نبودن آنان از ولایت است که به برخی آیات قرآن مستند است. این دلیل مورد توجه برخی از فقیهان معاصر قرار گرفته است (گلپایگانی، 1 / 44). ایشان با توجه به اینکه یکی از لوازم قضاوت، ولایت است، قضاوت زن را مخالف با آیه شریفه «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ» (نساء، 34) می دانند؛ زیرا چنانچه زن بتواند در همه دعاوی، از جمله دعاوی مردان قضاوت کند، باید از ولایت بر آنان نیز برخوردار باشد و این امری است که آیه یادشده آن را نفی می کند. این گروه همچنین با ادعای اجماع مرکب مبنی بر جایز نبودن قضاوت زن به طور مطلق، از استدلال به آیه پیرامون ممنوعیت قضاوت زن، حتی در مورد مسائل مربوط به زنان، دفاع می کنند. استدلال به آیه یادشده، از سوی برخی دیگر از اندیشمندان مورد انتقاد قرار گرفته است. اینان کوشیده اند تا با توجه به روایات مربوط به شأن نزول و نیز ذیل آیه «بِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ» و قوام بودن مرد را به حوزه خانوادگی محدود کنند (ر.ک: جوادی آملی، 391 - 393؛ سبحانی، 1 / 58). برخی دیگر نیز، آیه مزبور را اخص از مدعا دانسته اند که شامل ولایت و قضاوت زن در مورد زنان نمی شود (منتظری، 1 / 351؛ ← مقاله های ولایت زن؛ سرپرستی خانواده).

3. نداشتن توانایی جسمی و روحی

از دلایل برگرفته از آیات و روایات و نیز دانش تجربی، ناتوانی جسمی و روحی زنان است. به باور برخی، نگاه قرآن و روایات به توانایی زن، بیانگر تفاوت‌هایی میان مرد و زن و نداشتن شایستگی

جسمی و روانی در زنان برای قضاوت است (سبحانی، 1 / 61 - 62)؛ مانند آیه 18 سوره زخرف که جنس زن را پرورش یافته در زینت و ناتوان در مقام مجادله می داند. از نگاه برخی از مفسران، این آیه بیانگر فزونی داشتن نیروی عاطفی زنان در برابر نیروی عقلانی آنان است (طباطبائی، المیزان، 18 / 90 - 91). در وصیت امیر علیه السلام بما به امام حسن مجتبی علیه السلام، زن به گل بهاری تشبیه شده که آسیب پذیر و لطیف است، نه پهلوان و دلیر؛ از این رو نباید کارهای سخت و خارج از توان را به او سپرد (نهج البلاغه، نامه 31 (3 / 56)). در دانش تجربی نیز، زن و مرد، چه از نظر جسمانی (وزن و حجم قلب، جمجمه و مغز، خون و...)، و چه به لحاظ روانی (عواطف، احساسات و علاقهها) تفاوت‌های گوناگونی با یکدیگر دارند؛ برای مثال، از جمله صفات مردانه، توجه به امور کلی و اساسی، به کار بردن احکام منطقی و معقول، سرعت در تصمیم‌گیری، استعداد بیشتر برای منطق و دلیل، خونسردی، عمیق بودن و اعتماد به نفس است و در مقابل، برای صفات زنانه، ویژگیهایی چون توجه به جزئیات و جنبه تفصیلی امور، به کار بردن احکام ارزشی و عاطفی، تردید در تصمیم‌گیری، استعداد بیشتر برای حدس، کشف و درک مستقیم امور، احساساتی و سطحی بودن قرار دارد (مطهری، 19 / 178 - 179؛ منتظری، 1 / 342؛ الا ر.ک: کینیا، 1 / 156 - 158). حتی برخی از آنان که دلایل دیگر برای شرط مرد بودن را نپذیرفته‌اند، این دلیل تجربی را به خاطر اهمیت خاص آن، پذیرفته و منصب قضاوت را با توجه به پیامدهای آن، با طبع رقیق و احساسات لطیف زنان و کرامت آنان ناسازگار دانسته‌اند (محمدی گیلانی، قضا و قضاوت در اسلام، 57). البته این دلیل مورد انتقاد قرار گرفته که در هیچ یک از کتابهای فقیهان پیشین و حتی تا زمان علامه حلی و نیز پس از آن، جز در مواردی اندک، کاستی عقل و یا عاطفی

بودن زنان به عنوان دلیل یا مؤید جایز نبودن قضاوت ذکر نشده است (ر.ک: مرتضوی، محقق اردبیلی و قضاوت زن، 2 / 255 - 256)؛ چرا که ویژگی عاطفی بودن به گونه ای نیست که زن نتواند با تمرین بر آن غلبه کند (جوادی آملی، 453).

از این گذشته، لازمه قضاوت، احتجاج و جدال نیست تا ضعف زن در این زمینه، مانع از رسیدن وی به این منصب باشد؛ بلکه لازمه قضاوت، دقت در سخنان دو طرف دعوا و شواهد و قراین پرونده است (سبحانی، 1 / 62؛ ر.ک: مؤمنی، 103 - 122).

(ب) وجود موانع برای قضاوت زن

اشاره

نوع دوم از دلایل مشروع نبودن قضاوت زن، وجود موانعی است که از قرآن و سنت اقتباس شده اند، بنابراین با فرض پذیرش فراگیر بودن دلایل قضا، با وجود چنین موانعی نمی توان قضاوت زن را مشروع دانست؛ این موانع عبارتند از:

1. نهی از تصدی گری زنان

از نخستین دلایلی است که از سوی شیخ طوسی (الخلاف، 6 / 213 - 214) و گروهی دیگر از فقیهان (شهید ثانی، مسالك الافهام، 13 / 328؛ طباطبائی، ریاض المسائل، 13 / 37؛ نجفی، 40 / 14) به عنوان موانع در برابر قضاوت زن مطرح شده است. در این زمینه به روایاتی استدلال شده که در آن به طور مطلق از پیروی زنان نهی گردیده (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 3 / 554؛ طبرسی، 231؛ ر.ک: نراقی، 17 / 35؛ روحانی، 25 / 23) و یا تسلط زنان بر امور حکومتی را موجب رواج ظل-م و فساد دانسته اند (کلینی، 8 / 36). از جمله این روایات، سخن معروف رسول اکرم صلی الله علیه و آله وسلم مبنی بر رستگار نشدن جوامعی است که تدبیر امور آنان به دست زنان باشد. این سخن با تعبیرهایی گوناگون در منابع اهل سنت (احمد بن حنبل، 5 / 38، 47؛ بخاری، 5 / 136؛ 8 / 97؛ هیشمی، 5 / 209 - 210) و نیز در برخی منابع شیعی آمده است (مغربی، شرح الاخبار، 1 / 396؛ ابن شعبه حرانی، 35؛ قطب راوندی، 1 / 79). گرچه تفکیک قضاوت، از رهبری و

ریاست پذیرفتنی است، ولی استدلال بسیاری از فقیهان (طوسی، الخلاف، 6 / 213 - 214؛ شهید ثانی، مسالک الافهام، 13 / 328؛ طباطبائی، ریاض المسائل، 13 / 37؛ نجفی، 40 / 14؛ انصاری، القضاء، 40 - 41) به این گونه روایات، با هدف جلوگیری از قضاوت زنان، بیانگر این است که روایات یادشده، موضوع قضاوت را نیز شامل می‌شوند. البته برخی با اشکال به سند یا دلالت روایات یادشده، حجیت آنها را در موضوع مورد بحث مورد تردید قرار داده‌اند (ر.ک: خوانساری، 6 / 7؛ موسوی گرگانی، 93؛ مرتضوی، شایستگی زنان برای قضاوت، 29، 185 - 191؛ ← مقاله ولایت زن).

2. نهی از قضاوت زن

این دلیلی است که به طور خاص برای جایز نبودن قضاوت زنان مطرح می‌شود (طباطبائی، ریاض المسائل، 13 / 37؛ نجفی، 40 / 14؛ طباطبائی یزدی، تکملة العروة الوثقی، 2 / 5؛ خوئی، مبانی تکملة المنهاج، 41 / 13)؛ چنان که آن را مستند فتوای مشهور نیز دانسته‌اند (عاملی، 10 / 9؛ سبزواری، 27 / 41؛ گلپایگانی، 1 / 47). در این باره روایات گوناگونی وجود دارد که در آنها از عهده داری قضاوت از سوی زنان نهی شده است؛ مانند روایتی از رسول خدا صلی الله علیه وسلم که فرمود: «یا علی! لیس علی النساء جمعةً ولا جماعةً... و لا تولى القضاء» (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 4 / 364؛ طبرسی، 439؛ حر عاملی، 18 / 6). هر چند این روایت، به لحاظ سند ضعیف است، ولی از آنجاکه بیشتر فقیهان آن را روایت کرده و به آن عمل کرده‌اند، بدین ترتیب ضعف سند آن جبران می‌شود (ر.ک: سبزواری، 27 / 41؛ گلپایگانی، 1 / 47 - 48). در روایتی دیگر، امام باقر علیه السلام زن را متولی امر قضاوت نمی‌داند: «لیس علی النساء اذان ولا اقامة... ولا تولى المرأة القضاء ولا تولى الامارة» (صدوق، الخصال، 585؛ حر عاملی، 14 / 162). برداشت مشهور فقیهان از این گونه روایات، جایز نبودن تصدی قضاوت و یا امارت و ولایت است. البته برخی دیگر معتقدند که این روایات، تنها بر

واجب نبودن تصدی قضاوت زنان دلالت دارند، نه بر حرمت آن؛ زیرا نفی تصدی قضاوت، در کنار موضوعهایی چون شرکت در نماز جمعه و جماعت، عیادت مریض و تشییع جنازه و ورود به خانه کعبه، مطرح شده که بر زن واجب نیست، نه اینکه شرکت در آن حرام باشد (خوانساری، 6 / 7؛ فاضل لنکرانی، 48).

3. ارتکاز و سیره مشرعه

مقصود از ارتکاز مشرعه، ثبوت و رسوخ مفهومی معین در ذهن افرادی است که معتقد و پایبند به شریعت اسلام هستند (ر.ک: حکیم، 200). به نظر برخی، ارتکاز در بسیاری از موارد، باعث شکل‌گیری یک سیره عملی نیز می‌شود؛ ولی گاه ممکن است تنها در حد مفهومی نظری و مورد قبول در ذهن مشرعه باقی بماند (ر.ک: صدر، 4 / 234). بنابراین ارتکاز، در ذهن همه افراد پایبند به شریعت، این است که زن مجاز به تصدی سیمتهای ولایی نیست؛ و چنانچه کسی نظر مخالفی در قبال این دیدگاه ابراز کند، با انکار دین داران مواجه خواهد شد.

شاهد دیگر بر وجود ارتکاز یادشده این است که در هیچ یک از جوامع اسلامی، با وجود زنان شایسته - چه شیعه و چه اهل سنت - در هیچ زمانی، دیده و شنیده نشده است که حتی یک زن متصدی حکومت، قضاوت و یا دیگر مناصب ولایی شود. نه پیامبر صلی الله علیه وسلم و ائمه علیهم السلام زنی را در این مناصب قرار داده اند و نه اصحاب آنان، و نه حتی بیشتر خلفا و پادشاهانی که به نام اسلام حکومت کرده اند (ر.ک: ابن قدام-ه 11 / 380؛ گلپایگانی، 1 / 45؛ منتظری، 1 / 238؛ موسوی اردبیلی، 82 - 83؛ سبحانی، 1 / 64). این رویکرد، ناشی از بازدارندگی شرعی است که عامه مردم آن را برداشت کرده اند، نه تحت تأثیر فضای فرهنگی حاکم که پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، ائمه علیهم السلام و حاکمان، قدرت مقابله با آن را نداشتند، آن گونه که برخی تصور کردند (ر.ک: هدایت نیا، 145).

4. مذاق شریعت

از نگاه برخی از فقیهان، با بررسی مجموعه احکام الزامی، ص: 69

غیر الزامی و وضعی که در اسلام برای زنان وضع شده، می توان دریافت که شرع اسلام مایل به قضاوت زنان نبوده و آنان را برای این کار از شایستگی لازم به لحاظ ساختار شرعی، برخوردار نمی داند. بنابراین عمومات و اطلاعات ادله قضاوت، تخصیص و تقیید می خورد (ر.ک: حسینی حائری، 68). استدلال به مذاق شریعت را هرچند به این عنوان در آثار فقیهان اولیه نمی توان یافت، ولی روح چنین استدلالی در میان آنها وجود دارد؛ برای مثال، از نگاه شیخ طوسی، از جمله دلیلهای پذیرفته نبودن قضاوت زن این است که شارع، در مواردی به خاطر فتنه انگیز بودن، از تسبیح گفتن زنان جلوگیری کرده است؛ و با توجه به این به طریق اولی قضاوت او نیز جایز نیست (الخلاف، 6/ 214).

گروهی دیگر از فقیهان نیز در بیان برخوردار نبودن زنان از شایستگی قضاوت از نظر شرعی، به مجموعه ای از احکام استناد کرده اند؛ مانند مشروع نبودن امامت زن برای مردان در نماز جماعت (طوسی، الخلاف، 1/ 548)، پذیرفته نشدن شهادت آنان در حدود و برخی از امور غیر مالی (طوسی، الاستبصار، 3/ 24 - 25؛ همو، تهذیب الاحکام، 6/ 265 - 266؛ ← مقاله شهادت زن)، پرهیز دادن بانوان از اختلاط با مردان (حر عاملی، 14/ 174) و حضور نیافتن ایشان در اجتماعات - حتی عبادی - همچون نماز جمعه و جماعت (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 4/ 364؛ طبرسی، 439) و احکام الزامی و غیر الزامی گوناگون درباره معاشرت زن و مرد؛ مانند نهی از نازک کردن صدا (احزاب، 32)، نکوهش تبرج زنان و خروج از خانه (احزاب، 33)، نهی از تردد زنان از میانه معابر و ترغیب آنان به عبور از کناره راهها (حر عاملی، 14/ 132)؛ و آموزه هایی چون: برترین مسجد برای زن، خانه اوست (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 1/ 238؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 3/ 253) و بهترین زن، کسی است که نه مردان او را ببینند و نه او

مردان را (دارقطنی، 280 - 281؛ مجلسی، 37 / 69). از مجموع این احکام می توان دریافت که تمایل شارع این است که زن از اشتغال به اموری که او را در معرض معاشرت با مردان قرار می دهد، پرهیز کند. این در حالی است که قضاوت نیز، چنین پیامدی را به دنبال دارد؛ چرا که زن ناگزیر است در اجتماع حضور یافته و با طرفین دعوا، از جمله مردان، سخن گفته و با آنان همنشینی کند (شهید ثانی، مسالك الافهام، 13 / 327 - 328؛ فاضل لنکرانی، 48).

برخی از فقیهان، موضوع مذاق شریعت را چنان نافذ دانسته اند که با استناد به آن، درباره قاضی تحکیم نیز شرط مرد بودن را لازم می دانند (تبریزی، 14 - 15)؛ چنان که حتی بعضی با استناد به آن، به اثبات شرط مرد بودن مرجع تقلید پرداخته اند (خوئی، الاجتهاد و التقليد، 226).

البته استدلال به مذاق شریعت با انتقادهایی روبه روست؛ از جمله اینکه برخی از موانع طرح شده، کلیت نداشته و به موارد قضاوت زن برای مردان اختصاص دارد (ر.ک: میرزای قمی، 266). از این گذشته، آنچه حرام است، همنشینی با مردان و بلند کردن صدا در میان آنهاست، نه نفس قضاوت؛ از این رو چنانچه زنی به چنین کارهای حرامی دست نزده و از شرایط قضاوت برخوردار باشد، می تواند قضاوت کند (موسوی گرگانی، 106). همین انتقاد درباره مرجعیت زنان نیز مطرح شده است (ر.ک: محمدی گیلانی، بررسی شرط مرد بودن مفتی، 109؛ ← مقاله مرجعیت زن).

5. اجماع

به به باور گروهی از فقیهان معاصر، عمده ترین دلیل جایز نبودن قضاوت زن، ادعای اجماع (ر.ک: معرفت، 40 - 49، 52 - 53) یا نبودن اختلافی در این باره است (خوئی، مبانی تکملة المنهاج، 41 / 13؛ سبزواری، 27 / 41)؛ به گونه ای که از نگاه محقق اردبیلی، چنانچه اجماعی در میان باشد، تردیدی در کلیت شرط مرد بودن

قاضی وجود نخواهد داشت؛ و در غیر این صورت کلیت شرط مزبور با اشکال مواجه خواهد شد؛ چرا که محذوری در قضاوت زن در جایی که دو طرف دعوا نیز زن باشند، وجود ندارد. محقق اردبیلی، سپس با تردید در اجماع مزبور، شرط مرد بودن را تنها دیدگاه مشهور علما می داند (12 / 15). میرزای قمی نیز در این باره تأملی دارد (672)؛ همچنان که شیخ انصاری نیز معتقد است که اگر اجماعی وجود نداشته باشد، دو ویژگی حلال زاده و مرد بودن در قاضی، شرط نخواهند بود (القضاء، 229).

دو اشکال عمده از سوی صاحب نظران درباره استدلال به اجماع، ارائه شده است: نخست اینکه تحقق اجماع یا ادعای آن تا قبل از علامه حلی ثابت نیست؛ زیرا برخی از پیشینیان اصحاب، یا به هیچ عنوان متعرض شرایط لازم در قاضی نشده اند، و یابیه شرط مرد بودن قاضی اشاره ای نکرده اند (منتظری، 1 / 339؛ مرتضوی، شایستگی زنان برای قضاوت، 163 - 164). حتی شیخ طوسی در الخلاف که در بیشتر موارد اجماع را مستند سخنان خویش قرار می دهد، دلیل جایز نبودن قضاوت زنان را، اصل و روایات می داند (6 / 213 - 214)؛ حال، چنانچه این مسئله اجماعی بود، شیخ طوسی نیز به آن استدلال می کرد (منتظری، 1 / 339)؛ هر چند برخی دیگر با توجه به اینکه شیخ طوسی، زنان را برای قضاوت به طور مطلق و بدون استثنا شایسته ندانسته، آن را به این معنا می دانند که مخالفی از فقیهان شیعه در این زمینه وجود نداشته است (معرفت، 42). دومین اشکال، احتمال مدرکی بودن اجماع است که با این احتمال، دیگر خود اجماع، دلیل مستقلی به شمار نمی رود (جوادی آملی، 349؛ سبحانی، 1 / 49).

قلمرو قضاوت زن

اشاره

از جمله مباحثی که پیرامون قضاوت زنان، مورد توجه اندیشمندان قرار گرفته، این است که آیا شرط مرد بودن قاضی - در صورت

پذیرش آن - به قاضی منصوب یا مأذون به اذن عام اختصاص دارد؟ یا در دیگر انواع قضاوت و یا حتی مشاغل مرتبط با آن نیز چنین محدودیتی وجود خواهد داشت؟ در این پیوند مباحثی ارائه شده است:

1. زن و قاضی تحکیم

قاضی تحکیم به کسی گفته می شود که از سوی معصوم علیه السلام منصوب نشده، ولی دو طرف دعوا به قضاوت وی رضایت داشته و بی آنکه نیازی به اجبار باشد، حکم او را می پذیرند (شهید ثانی، الروضة البهیه، 3 / 68؛ محمدی گیلانی، قضا و قضاوت در اسلام، 62). البته فقیهان در اینکه آیا در زمان غیبت، کسی به عنوان قاضی تحکیم می تواند فعالیت کند یا نه، اختلاف نظر دارند الملا بر ادعا (شهید ثانی، الروضة البهیه، 3 / 70؛ همو، مسالك الافهام، 13 / 334؛ سبحانی، 1 / 110 - 111). بنا پذیرفتن امکان آن، بسیاری از فقیهان معتقدند تمام شرایط قاضی منصوب و مأذون، به استثنای نصب و اذن، در قاضی تحکیم نیز لازم است (محقق حلی، 4 / 861؛ ر.ک: شهید اول، 2 / 67 - 69؛ شهید ثانی، مسالك الافهام، 13 / 331). طبق این نظر و بنا بر شرط مرد بودن قاضی، زن نمی تواند قاضی تحکیم شود. در این دیدگاه حتی شهید ثانی کرده که مخالفی وجود ندارد (الروضة البهیه، 3 / 70)؛ همچنان که گروهی از فقیهان معاصر نیز این دیدگاه را برگزیده اند (تبریزی، 14؛ سبحانی، 1 / 120).

بیشتر فقیهانی که همه شروط قاضی منصوب را در قاضی تحکیم نیز نافذ می دانند، دلیلی بر مدعای خویش ارائه نمی کنند؛ هر چند برخی استدلال کرده اند که ادله مربوط به شروط قاضی منصوب، این شروط را به عنوان شرط نفوذ قضاوت - نه شرط نصب قاضی - طرح کرده اند (سبحانی، 1 / 120). در نتیجه ادله ای که شروطی را برای قاضی برمی شمارد، به طور یکسان شامل قاضی منصوب و قاضی تحکیم می شود.

از این گذشته، گروهی از صاحب نظران بر این عقیده اند که دو روایت صحیحہ حلبی و معتبره ابی خدیجه، به طور خاص شرط مرد بودن را در قاضی تحکیم اثبات می کنند (تبریزی، 14). در صحیحہ حلبی - که درباره قاضی تحکیم است - در سؤال روایت کننده واژه «رَجُل» آمده است:

«فَيَرَا ضَيَانَ بِرَجُلٍ مِّنَّا؛ دو طرف دعوا راضی به قضاوت مردی از شیعیان می شوند» (مغربی، دعائم الاسلام، 2 / 529؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 6 / 223؛ حر عاملی، 18 / 5)، که این قید، شامل زنان نمی شود. اشکالی که در استناد به این روایت شده، اینکه واژه «رجل» در پرسش حلبی آمده است، نه در کلام امام علیه السلام. البته چنین اشکالی بر معتبره ابی خدیجه وارد نیست؛ چرا که در آن روایت، واژه «رجل» در سخن امام علیه السلام آمده است: «إِيَّاكُمْ أَنْ يُحَاكَمَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا إِلَى أَهْلِ الْجَوْرِ وَ لَكِنْ انظُرُوا إِلَى رَجُلٍ مِنْكُمْ يَعْلَمُ شَيْئًا مِنْ قَضَائِنَا فَأَجْعَلُوهُ بَيْنَكُمْ فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ قَاضِيًا فَتَحَاكُمُوا إِلَيْهِ؛ مبدا منازعات خود را نزد قضات جور ببرید. به مردی از خودتان که به پاره ای از احکام ما آشناست رجوع کرده و او را در میان خود قاضی قرار دهید؛ که من نیز او را در میان شما قاضی قرار دادم؛ پس منازعات خود را نزد او ببرید» (کلینی، 7 / 412؛ صدوق، من لا يحضره الفقيه، 3 / 2 - 3؛ حر عاملی، 18 / 4).

مسئله مهم در این روایت، ارتباط آن با بحث قاضی تحکیم است. گروهی از فقیهان معتقدند که در قاضی تحکیم، ابتدا طرفین دعوا کسی را به عنوان قاضی انتخاب نموده، سپس نصب امام علیه السلام او را شامل می شود، که در این روایت نیز، نص مزبور عبارت «فَأِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ قَاضِيًا» فرع بر عبارت «فَأَجْعَلُوهُ بَيْنَكُمْ» است؛ بدین ترتیب این روایت در پیوند با قاضی تحکیم خواهد بود (خوئی، مبانی تکملة المنهاج، 41 / 11؛ تبریزی، 14 - 15، 23)؛ ولی در مقابل، این احتمال وجود دارد که

روایت یادشده درباره قاضی منصوب باشد، نه تحکیم؛ زیرا چنانچه امام علیه السلام می فرمود: «شما او را قاضی قرار دهید؛ آنگاه من او را قاضی قرار می دهم»، این جمله بیانگر تأخر نصب امام علیه السلام از نصب دو طرف دعوا بود؛ آنگاه روایت می توانست ناظر به قاضی تحکیم باشد؛ ولی عبارت «فَأَيُّ قَدْ جَعَلْتَهُ قَاضِيًا» علت برای عبارت «انظروا إلى رجل منكم...» است، نه فرع بر آن (معرفت، 263).

2. مشاغل قضایی غیر از قضاوت

با توجه به اینکه بسیاری از شغل‌های قضایی همچون بازپرسی، مستشاری، قاضی تحقیق و یا قاضی اجرای احکام، جزو قضاوت شرعی به شمار نمی روند، چنانچه محرومیت زنان از قضاوت، به خاطر ولایت نداشتن آنان باشد، در این صورت تصدی این گونه مشاغل برای آنان منعی ندارد؛ ولی اگر زن به خاطر آنچه درباره مذاق شرع بیان شد - مانند همنشینی و برخورد با مردان - از قضاوت محروم باشد، تصدی این گونه از مشاغل نیز در صورت وجود محذورهای یاد شده، نامشروع خواهد بود.

3. توکیل در قضاوت

یکی از راه‌های احتمالی برای برون رفت از مشکل قضاوت زن، وکالت او از سوی کسانی است که حق قضاوت دارند، البته این امر پس از پذیرش اصل قابلیت قضاوت برای واگذاری به وکیل، قابل تحقق است (ر.ک: گلپایگانی، 1 / 90). ولی با توجه به مبنای مشهور که قضاوت، قابل واگذاری و توکیل نیست (ر.ک: انصاری، القضاء، 72 - 73؛ امام خمینی قدس سره، 55) چنین راهی نیز از نظر مشهور علما، منتفی خواهد بود.

منابع

ابن ابی جمهور احسائی، محمد بن علی (م. 880ق)، عوالی اللثالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیه، تحقیق مجتبی عراقی، قم، مطبعة سیدالشهداء، 1403ق؛ ابن ادریس حلی، محمد بن منصور (م. 598ق). السرائر، قم، نشر اسلامی، 1410ق؛ ابن براج طرابلسی، عبدالعزیز

(م. 481ق.)، المهذب، قم، نشر اسلامى، 1406ق؛ ابن حزم اندلسى، على بن احمد (م. 456ق.)، المحلى، دارالفكر؛ ابن حمزه طوسى، محمدبن على (م. 560ق.)، الوسيلة الى نيل الفضيله، تحقيق محمد الحسون، قم، كتابخانه مرعشى نجفى، 1408ق؛ ابن داوود حلى، حسن بن على (م. 707ق.)، رجال ابن داوود، تحقيق سيد محمد صادق آل بحرالعلوم، النجف الاشرف، مطبعة الحيدرية، 1392ق؛ ابن زهره رشد قرطبي، محمدبن احمد (م. 595ق.)، بداية المجتهد و نهاية المقتصد، تحقيق خالد العطار، بيروت، دارالفكر، 1415ق؛ ابن زهره حلى، حمزة بن على (م. 585ق.)، غنية النزوع الى علمى الاصول و الفروع، تحقيق ابراهيم بهادرى، قم، مؤسسة الامام الصادق عليه السلام، 1417ق؛ ابن شعبه حرانى، حسن بن على (م. قرن 4)، تحف العقول عن آل الرسول صلى الله عليه وسلم، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1404ق؛ ابن فارس، احمدبن فارس (م. 395ق.)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، قم، مكتب الاعلام الاسلامى، 1404ق؛ ابن قدامه، عبدالله بن احمد (م. 620ق.)، المغنى، بيروت، دار الكتاب العربى؛ ابن منظور، محمدبن مكرم (م. 711ق.)، لسان العرب، قم، نشر ادب الحوزة، 1405ق؛ ابوالصلاح حلى، تقى بن نجم (م. 447ق.)، الكافي في الفقه، تحقيق رضا استادى، اصفهان، مكتبة الامام امير المؤمنين على عليه السلام العامة، 1403ق؛ احمد بن حنبل، شيبانى (م. 241ق.)، مسند احمدبن حنبل، بيروت، دار صادر؛ اردبيلى، احمدبن محمد (م. 993ق.)، مجمع الفائدة و البرهان في شرح ارشاد الاذهان، تحقيق عراقى، اشتهااردى، يزدى، قم، نشر اسلامى؛ امام خمينى قدس سره، سيدروح الله موسى (م. 1409ق.)، الاجتهاد و التقليد، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى قدس سره، 1418ق؛ انصارى، مرتضى (م. 1281ق.)، القضاء و الشهادات، تحقيق لجنة تحقيق تراث الشيخ الاعظم، قم، المؤتمر العالمى بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الانصارى، 1415ق؛ همو، المكاسب، تحقيق لجنة تحقيق تراث الشيخ الاعظم، قم، مجمع الفكر الاسلامى، 1415ق؛ بخارى، محمد بن اسماعيل (م. 256ق.)، صحيح البخارى، بيروت، دارالفكر، 1401ق؛ تبريزى، ميرزا جواد (م. 1427ق.)، اسس القضاء و الشهاده، قم؛ جوادى آملى، عبدالله، زن در آينه جلال و جمال، قم، نشر اسراء،

1417ق؛ حر عاملی، محمدبن حسن (م. 1104ق.)، وسائل الشیعه، تحقیق ربانی شیرازی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1403ق؛ حسینی، عباس، حقوق زن در ایران و اسناد بین المللی، تهران، کتابخانه گنج دانش، 1385ش؛ حسینی حائری، سیدکاظم، القضاء فی الفقه اسلامی، قم، مجمع الفکر الاسلامی، 1415ق؛ حکیم، سید محمد تقی، الاصول العامة للفقه المقارن، مؤسسة آل البيت علیهم السلام، 1979م؛ حکیم پور، محمد، حقوق زن در کشاکش سنت و تجدد، تهران، انتشارات نغمه نواندیش، 1382ش؛ خرق عمر بن حسین (م. 334ق.)، مختصر الخرقی، دارالصحابة للتراث، 1413ق؛ خوئی، سیدابوالقاسم موسوی (م. 1413ق.)، الاجتهاد و التقليد، تحقیق علی غروی تبریزی، قم، دارالهادی، 1410ق؛ همو، مبانی تکملة المنهاج، تحقیق سیدمحمدتقی خوئی، النجف الاشرف، مكتبة الادب؛ همو، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة، 1413ق؛ خوانساری، سیداحمد (م. 1405ق.)، جامع المدارک فی شرح المختصر النافع، تهران، مكتبة الصدوق، 1355ش؛ دارقطنی، علی بن عمر (م. 385ق.)، سؤالات حمزة بن یوسف السهمی، تحقیق موفق بن عبدالله، الرياض، مكتبة المعارف، 1404ق؛ روحانی، سیدمحمدصادق، فقه الصادق، قم، دارالکتاب، 1412ق؛ زبیدی، سیدمحمد مرتضی حسینی (م. 1205ق.)، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقیق علی شیری، بیروت، دارالفکر، 1414ق؛ سبحانی، جعفر، نظام القضاء و الشهادة فی الشريعة الاسلامية الخ-راء، قم، مؤسسة الامام الصادق علیه السلام، 1418ق؛ سبزواری، سیدعبدالاعلی (م. 1414ق.)، مهذب الاحکام فی بیان الحلال و الحرام، تحقیق مؤسسة المنار، قم، دفتر آیت الله سبزواری، 1413ق؛ سیدمرتضی، علی بن حسین (م. 436ق.)، الانتصار، قم، نشر اسلامی، 1415ق؛ سیفی مازندرانی، علی اکبر، دلیل تحریر الوسیله، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، 1386ش؛ شریینی، محمدبن احمد (م. 977ق.)، مغنی المحتاج، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1377ق؛ شهید اول، محمدبن مکی عاملی (م. 786ق.)، الدروس الشرعية فی فقه الامامیه، قم، نشر اسلامی، 1412ق؛ شهید ثانی، زین الدین بن علی عاملی (م. 965ق.)، الروضة البهية فی شرح اللمعة الدمشقیه، تحقیق سیدمحمد کلاتر، قم، انتشارات داوری، 1410ق؛ همو،

دانشنامه فاطمی مسالك الافهام الى تنقيح شرائع الاسلام، قم، مؤسسة المعارف الاسلامية، 1413ق؛ صدر، سيدمحمدباقر (م. 1402ق.)، بحوث في علم الاصول، تحقيق سيدمحمد محمود هاشمی شاهرودی، قم، مؤسسه دايرةالمعارف فقه اسلامي، 1417ق؛ صدوق، محمد بن علي (م. 381ق.)، الخصال، تحقيق علي اكبر غفاري، قم، نشر اسلامي، 1403ق؛ همو، المقنع، قم، مؤسسه امام هادي عليه السلام، 1415ق؛ همو، من لا يحضره الفقيه، تحقيق علي اكبر غفاري، قم، نشر اسلامي، 1404ق؛ همو، الهدايه، قم، مؤسسه امام هادي عليه السلام، 1418ق؛ طباطبائي، سيدعلي (م. 1231ق.)، رياض المسائل، قم، نشر اسلامي، 1420ق؛ طباطبائي، سيدمحمد حسين (م. 1402ق.)، الميزان في تفسير القرآن، قم، نشر اسلامي، 1417ق؛ طباطبائي يزدی، سيدمحمد كاظم (م. 1337ق.)، تكملة العروة الوثقى، تحقيق سيدمحمد حسين طباطبائي؛ همو، العروة الوثقى، قم، نشر اسلامي، 1423ق؛ طبرسي، حسن بن فضل (م. 554ق.)، مكارم الاخلاق، الشريف الرضي، 1392ق؛ طوسي، محمد بن حسن (م. 460ق.)، الاستبصار، تهران، دارالكتب الاسلامية، 1390ق؛ همو، تهذيب الاحكام، تحقيق سيدحسن موسوي خراسان، تهران، دار الكتب الاسلامية، 1364ش؛ همو، الخلاف، قم، نشر اسلامي، 1414ق؛ همو، الفهرست، تحقيق جواد قيومي، قم، مؤسسة نشر الفقاهة، 1417ق؛ همو، المبسوط في فقه الاماميه، تحقيق محمدباقر بهبودی، المكتبة المرتضويه؛ همو، النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى، قم، انتشارات قدس محمدی؛ عاملی، سيدمحمد جواد (م. 1226ق.)، مفتاح الكرامة في شرح قواعدالعلامه، تحقيق محمدباقر خالصی، قم، نشر اسلامي، 1423ق؛ عبادي، شيرين، تاريخچه و اسناد حقوق بشر در ايران، تهران، انتشارات روشنگران، 1373ش؛ علامه حلي، حسن بن يوسف (م. 726ق.)، ارشادالاذهان الى احكام الايمان، تحقيق فارس الحسون، قم، نشر اسلامي، 1410ق؛ همو، قواعدالاحكام في معرفة الحلال و الحرام، قم، نشر اسلامي، 1413ق؛ همو، نهج الحق و كشف الصدق، تحقيق سيدرضا صدر، عن الله حسني، قم، دار الهجرة، 1414ق؛ فاضل لنكراني، محمد (م. 1428ق.)، تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيله (القضاء و الشهادات)، قم، مركز فقهی ائمه اطهار عليهم السلام، 1420ق؛ فضائلي، مصطفی، شروط غير معتبر و

آثار حقوقی آن در کنوانسیون رفع کلیه اشکال تبعیض علیه زنان، قم، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، 1382ش؛ فیروز آبادی، محمدبن یعقوب (م. 817ق.).، القاموس المحيط، تحقیق مرعشلی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1417ق؛ قربان نیا، ناصر، زنان و حق قضاوت، بازپژوهی حقوق زن، تحقیق ناصر قربان نیا، تهران، انتشارات روز نو، 1384ش؛ قطب راوندی، سعیدبن هبة الله (م. 573ق.).، الخرائج و الجرائح، قم، مؤسسة الامام المهدي عجل الله تعالی فرجه الشریف، 1409ق؛ کاشانی، ابوبکر بن مسعود (م. 587ق.).، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، پاکستان، المكتبة الحبيبية، 1409ق؛ کی نیا، مهدی، مبانی جرم شناسی، تهران، انتشارات دانشگاه، 1376ش؛ کلینی، محمد بن یعقوب (م. 329ق.).، الکافی، تحقیق علی کبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیة، 1363ش؛ گلپایگانی، سیدمحمد رضا موسوی (م. 1414ق.).، القضاء، تحقیق سیدعلی حسینی میلانی، قم، مطبعة الخيام، 1401ق؛ مؤمنی، عابدین، آیه حلیة و قضاوت زن، مقالات و بررسیها (دو فصلنامه)، تهران، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، ش 82، 1385ش؛ مجلسی، محمدباقر (م. 1111ق.).، بحارالانوار، تحقیق محمدباقر بهبودی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1403ق؛ محقق حلی، جعفر بن حسن (م. 676ق.).، شرائع الاسلام في مسائل الحلال و الحرام، تهران، انتشارات استقلال، 1409ق؛ محمدی گیلانی، محمد، بررسی شرط مرد بودن مفتی، فقه اهل بیت علیهم السلام (فصلنامه)، قم، مؤسسه دایرةالمعارف فقه اسلامی، ش 13، 1377ش؛ همو، قضا و قضاوت در اسلام، تهران، انتشارات عرفان؛ مرتضوی، سیدضیاء، شایستگی زنان برای قضاوت، حکومت اسلامی (فصلنامه)، قم، دبیرخانه مجلس خبرگان، س 2، ش 4، 1376ش؛ همو، محقق اردبیلی و قضاوت زن، مقالات کنگره محقق اردبیلی، قم، کنگره مقدس اردبیلی، 1375ش؛ مرتضوی لنگرودی، سیدمحمدحسن (م. 1426ق.).، الدر النضید في الاجتهاد و الاحتیاط و التقليد، قم، انتشارات انصاریان، 1412ق؛ مطهری، مرتضی (م. 1358ش.).، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران، انتشارات صدرا، 1377ش؛ معرفت، محمدهادی (م. 1385ش.).، شایستگی زنان برای قضاوت و مناصب رسمی، حکومت اسلامی (فصلنامه)، قم، دبیرخانه مجلس خبرگان، س 2، ش 2،

1376ش؛ معین، محمد (م. 1350ش.)، فرهنگ فارسی، تهران، انتشارات امیرکبیر، 1376ش؛ مغربی، قاضی نعمان بن محمد تمیمی (م. 363ق.)، دعائم الاسلام، تحقیق آصف فیضی، القاهرة، دارالمعارف، 1383ق؛ همو، شرح الاخبار فی فضائل الائمة الاطهار علیهم السلام، تحقیق، سیدمحمدحسینی جلالی، قم، نشر اسلامی، 1414ق؛ مفید، محمدبن محمد (م. 413ق.)، المقنعه، قم، نشر اسلامی، 1410ق؛ منتظری، حسینعلی، دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیه، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه، 1408ق؛ موسوی اردبیلی، سیدعبدالکریم، فقه القضاء، قم، مکتبه امیر المؤمنین علیه السلام، 1408ق؛ موسوی بجنوردی، سیدمحمدحسن (م. 1395ق.)، القواعد الفقهیه، تحقیق مهدی مهریزی، محمدحسین درایتی، قم، نشر الهادی، 1419ق؛ موسوی گرگانی، سیدمحسن، پژوهشی در قضاوت زن، فقه اهل بیت علیهم السلام (فصلنامه)، قم، مؤسسه دایرةالمعارف فقه اسلامی، س 8، ش 30، 1381ش؛ مهرپور، حسین، مباحثی از حقوق زن از منظر حقوق داخلی، مبانی فقهی و موازین بین المللی، تهران، انتشارات اطلاعات، 1379ش؛ میرزای قمی، ابوالقاسم (م. 1231ق.)، غنائم الایام، چاپ سنگی؛ نجاشی، احمد بن علی (م. 450ق.)، رج-النجاشی، قم، نشر اسلامی، 1416ق؛ نجفی، محمدحسن (م. 1266ق.)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، تحقیق قوچانی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، 1366ش؛ نراقی احمد بن محمد مهدی (م. 1245ق.)، مستندالشیعة فی احکام الشریعه، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، 1419ق؛ نهج البلاغه، الامام علی علیهم السلام بن ابی طالب علیهم السلام، الشریف الرضی، تحقیق و شرح محمد عبده، بیروت، دارالمعرفة، 1412ق؛ هدایت نیا، فرج الله، قضاوت زنان در پرتو احکام ثانویه، کتاب زنان (فصلنامه)، شورای فرهنگی اجتماعی زنان، ش 32، 1385ش؛ هیشمی، علی بن ابی بکر (م 807ق.)، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، بیروت، دارالکتب العلمیه، 1408ق.

احمد حاجی ده آبادی

گواهی و شهادت دادن زن درباره موضوعات مختلف از نگاه فقهی و حقوقی.

واژه «شهادت» به معانی خبر قاطع، حضور و مشاهده، قَسَم، اِخبار، اقرار و مرگ در راه خداست (ر.ک: جوهری، 494/2؛ فیروزآبادی، القاموس المحيط، 305/1 - 306؛ فیومی، 348/1). برخی از واژه شناسان معنای اصلی شهادت را خبر قاطع دانسته اند فیروزآبادی، القاموس المحيط، 305/1) و برخی دیگر حضور و مشاهده را به آن افزوده اند (جوهری، 494/2؛ راغب اصفهانی، 267 - 268). در اصطلاح فقیهان، شهادت، خبر دادن همراه با قطع و جزم، درباره وجود حقی برای دیگری، از سوی شخصی جز قاضی است (شهید ثانی، مسالک الافهام، 14 / 153؛ نجفی، 7/41؛ خوانساری، 96/6). در فقه، از شهادتِ معتبر با واژه

«بَیِّنَه» نیز یاد می شود (علامه حلی، ارشادالاذهان، 215/2؛ حلی، ایضاح الفوائد، 474/4)، که در لغت به معنای دلالت روشن و آشکارِ حسی یا عقلی است (راغب اصفهانی، 268). البته برخی بر این باورند که از نگاه شرع، بینة تنها به دو شاهد مرد اطلاق می شود (موسوی بجنوردی، 73، 7/3).

در شهادت، شاهد، حادثه ای را که با یکی از حواس پنجگانه ادراک کرده، گواهی میدهد. در این میان استفاده از حس بینایی و شنوایی از سایر حواس شایع تر است (کاتوزیان، 7/2). برخی در تبیین تفاوت شهادت و روایت، روایت را نقل خبری می دانند که راوی از درستی آن اطلاعی ندارد؛ اما در شهادت، شاهد به اخبار خود یقین حسی دارد (عبدالمنعم، 91/1). برخی نیز معیار تشخیص آن دو را به عرف واگذار کرده اند (نجفی، 107/40؛ 8/41).

شهادت زن در طول تاریخ، فراز و نشیبهای فراوانی به خود دیده است. در بسیاری از جوامع و فرهنگها از جمله نزد یهودیان، شهادت و سوگند زنان پذیرفته نمی شد (لئونارد، 115). ولی با ظهور اسلام، شهادت زن پذیرفته شد و در آیاتی از قرآن کریم (ر.ک: بقره، 282؛ نور، 8 - 10) و روایات، بر آن تصریح شده است (ر.ک: کلینی، 390/7 - 392؛ طوسی، الاستبصار، 23/3؛ حر عاملی، 18 / 258). فقیهان شیعه (ر.ک: فاضل هندی، 61 / 10 - 62؛ نجفی، 29 / 346) و اهل سنت (شافعی، 36 / 5؛ ابن قدامه، 223 / 9 - 224) نیز بر قبول شهادت زن فی الجمله اتفاق نظر دارند.

بحث درباره شهادت زن در کتابهای فقهی شیعه، نخستین بار در قرن چهارم هجرت، از سوی شیخ صدوق در المقنع، در باب قضا و احکام ارائه شد (402 - 403)؛ پس از وی نیز شیخ مفید در المقنعه، در القضاء و الشهادات (727) و سلالر دیلمی در احکام القضاء (334)، این بحث را مطرح کرده اند. اما شیخ طوسی به عنوان نخستین فقیه شیعه، در النهایه بخش مستقلی را با نام «کتاب الشهادات» در میان بابهای دیگر فقهی مطرح نموده و یکی از بابهای مستقل آن را به موضوع شهادت زنان اختصاص داده است (332). پس از وی فقیهان دوره های بعد نیز از او پیروی کرده و در آثار فقهی خود این بحث را در فصل شهادات ارائه کرده اند (ر.ک: محقق حلی، شرائع الاسلام، 920/4 - 922؛ شهید اول، 137 / 2 - 138؛ گلپایگانی، الشهادات، 296 - 320)؛ جز این حمزه طوسی که این بحث را در الوسيله در القضايا و الاحکام، آورده است (222). در قوانین وضع شده در ایران نیز، شهادت زن مورد پذیرش قرار گرفته است؛ هرچند به پیروی از فقیهان و آثار فقهی، در موارد پذیرش شهادت زن و اعتبار آن تفاوتهایی به حسب مورد در نظر گرفته شده است (منصور، 46 - 47؛ زراعت، 188 - 189؛ ر.ک: قانون مدنی، ماده 1213).

در کتابهای فقهی شیعه، درباره شرایط شاهد، پنج تا ده شرط ارائه شده است. بیشتر فقیهان شیعه در این باره نسبت به شش شرط عدالت، بلوغ، عقل، در معرض اتهام نبودن، طهارت مولد و ایمان، اتفاق نظر دارند. نخستین بار، محقق حلی این شش شرط را در المختصر النافع در فصل مستقلی به نام صفات شاهد آورده است (ر.ک: 278 - 280). پس از وی فقیهان دیگر نیز از او پیروی کرده اند (ر.ک: علامه حلی، قواعد الاحکام، 3 / 493 - 496؛ شهید ثانی، مسالك الافهام، 14 / 153؛ طباطبائی، 13 / 11 - 12)؛ اگرچه برخی همچون علامه حلی (ر.ک: قواعد الاحکام، 3 / 493 - 496)، شهید اول (ر.ک: 2 / 123 - 132) و محقق اردبیلی (ر.ک: 12 / 409 - 450)، شرایط دیگری را بر آن افزوده اند. در قانون مدنی ایران نیز، قانون گذار در ماده 1313 تنها به ذکر شرایط بلوغ، عقل، عدالت، ایمان و طهارت مولد بسنده کرده است. در فقه اهل سنت، در خصوص شرایط شاهد، اختلاف نظر وجود دارد؛ اما در مجموع دیدگاههای آنان، اعتبار یازده شرط، مورد اتفاق است (کاشانی، 6 / 266؛ S - 83؛ ابن قدامه، 12 / 49 - 73؛ ابن فرحون، 8 / 118؛ خطاب رعینی، 8 / 161 - 167).

ضابطه شهادت

از جمله ضوابط شهادت پذیرفتنی، داشتن علم به وقوع رویداد است که آیات (اسراء، 36؛ زخرف، 86) و روایات متعددی (ر.ک: حر عاملی، 18 / 233 - 235؛ محدث نوری، 17 / 422) بر آن دلالت داشته و فقیهان شیعه (محقق حلی، شرائع الاسلام، 4 / 917؛ علامه حلی، قواعد الاحکام، 3 / 500؛ شهید ثانی، الروضة البهیة، 3 / 135؛ نجفی، 41 / 121) و عالمان اهل سنت (فیروزآبادی، المذهب، 3 / 709 - 710) همسو با دلایل یادشده، به این امر تصریح نموده اند. از دیدگاه بیشتر فقیهان، ویژگی «یقین»، از جمله اوصاف شهادت بوده و در مفهوم عرفی آن نهفته است؛ بنابراین، آنان هرگونه اعلام همراه با تردید را شهادت ندانسته و آن را از منظر قضایی فاقد اعتبار می دانند (شهید ثانی،

(المقنعه، 728)، شیخ طوسی (النهايه، 330)، ابن براج طرابلسی (561 / 2) و سلاّر دیلمی (234)، که با استناد به ظاهر روایت عمرین یزید (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 3 / 72؛ حر عاملی، 18 / 234)، ملاک را داشتن «وثوق» می دانند. این نظر از سوی شهید اول (2 / 134) به اکثر فقیهان شیعه نسبت داده شده و علامه حلی (مختلف الشیعه، 8 / 517، 519 - 520) آن را دیدگاه مشهور فقیهان پیشین دانسته است.

همچنین هرگاه شاهدان متعدد بودند، شهادت آنان در صورتی مؤثر خواهد بود که به لحاظ مفاد، یکسان بوده و ناقض یکدیگر تلقی نشوند؛ البته در صورت وجود وجه اشتراک در میان چند شهادت، قدر مشترک مزبور اثبات می شود (قانون مدنی، ماده 1317).

حجیت شهادت زن

با توجه به دلایلی که در آنها از عمل بر مبنای ظن نهی شده است، می توان دریافت که حجیت نداشتن ظن یک اصل است. از سوی دیگر، شهادت نیز برای قاضی کارکردی ظنی دارد؛ از این رو به اقتضای اصل اولی، شهادت، فاقد حجیت است. بنابراین برای اثبات حجیت شهادت، ارائه دلیل قطعی لازم خواهد بود. اما وجود آیات (ر.ک: بقره، 140، 282؛ نساء، 135؛ مائده، 8 - 106 - 108؛ طلاق، 2) و روایات (ر.ک: حر عاملی، 18 / 225 - 228) مختلف در خصوص پذیرش شهادت و حجیت آن، شهادت را به شکل کلی از تحت اصل اولی عدم حجیت خارج می کند. برخی از این دلایل شامل شهادت زنان نیز می شود، ولی گستره شهادت زنان با شهادت مردان متفاوت بوده و دارای ویژگیها و شرایط خاص خود است به (ادامه مقاله، موارد شهادت زن). از جمله مهم ترین دلیلهایی که برای حجیت شهادت زنان مورد استناد قرار گرفته، آیه 282 سوره بقره است که خداوند به ارزشمندی

و حجیت شهادت زنان تصریح کرده است. افزون بر این، روایات بسیاری این ادعا را تأیید می کنند؛ مانند روایتی که در آن امر به تصدیق شهادت مؤمنین شده است (کلینی، 299/5؛ حرعاملی، 13/230): با توجه به اینکه واژه مؤمنین، عام بوده و شامل شهادت زنان نیز می شود؛ یا روایتی از امام کاظم علیه السلام که طبق آن، هرگاه دوزن برای مدعی حقی، شهادت دهند، ادعای وی با سوگند پذیرفته می شود (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 3/55؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 6/272؛ حر عاملی، 18/197 - 198). در روایت مزبور، شهادت زن، محدود به موضوع خاصی نشده و به طور مطلق آمده است. همچنین در برخی از روایات، شهادت دوزن، معادل یک مرد تلقی شده است (کلینی، 7/416؛ حر عاملی، 18/176). با توجه به دلیلهای یادشده، از نظر فقیهان در اصل حجیت شهادت زنان، به عنوان دلیلی برای اثبات ادعا، در موارد تعیین شده در شرع، اختلاف نظری وجود ندارد؛ هرچند در گستره نفوذ شهادت زنان در امور گوناگون، اختلافاتی در میان فقیهان دیده می شود.

موارد شهادت زن

اشاره

فقیهان، موضوع شهادت را در زیر عنوانهای «حق الله» و «حق الناس» مورد بررسی قرار داده و به صورت قاعده ای کلی، شهادت زنان را در حق الله - جز در اثبات زنا - رد نموده اند (محقق حلی، شرائع الاسلام، 4/920؛ علامه حلی، قواعد الاحکام، 3/299؛ نجفی، 41/155 - 156). برخی از کتابهای فقهی، شهادت زن در مورد حقوق انسان را سه گونه دانسته اند: نوع اول، گونه ای که شهادت زن در آن به تنهایی پذیرفته می شود؛ قسم دوم، اموری که شهادت زن باضمیمه شدن شهادت مرد پذیرفته می شود؛ و گونه سوم، اموری که شهادت زن در آن پذیرفته نیست (طوسی، النهایه، 332 - 333؛ ابن براج طرابلسی، 2/558 - 559؛ ابن ادریس حلی، 2/137 - 138؛ ر.ک: نجفی، 41/159 - 170).

1. موارد پذیرش شهادت استقلالی زن

در این باره دو گروه روایت، وجود دارد: 1. روایاتی که مفاد آن عام بوده و اختصاص به مورد خاصی ندارد. طبق این دسته از روایات، شهادت انفرادی زن در صورتی مجاز است که مورد شهادت غالباً از نگاه مرد مخفی باشد (کلینی، 7 / 391؛ طوسی، الاستبصار، 3 / 30؛ همو، تهذیب الاحکام، 6 / 270 - 271). به رغم اختلاف نظر فقیهان، مهم ترین این امور عبارتند از: ولادت، استهلال مولود (نخستین گریه نوزاد در بدو تولد)، بکارت، حیض، نفاس و برخی از عیوب زنان (مفید، المقنعه، 727؛ فاضل هندی، 10 / 333). فقیهان شیعه همچون صاحب جواهر (نجفی، 41 / 170)، در این باره به روایاتی مانند روایت داوودبن سرحان (کلینی، 7 / 392؛ طوسی، الاستبصار، 3 / 29) استناد کرده و مفاد آن را به عنوان یک قاعده پذیرفته اند. اصل این موضوع در کتابهای فقهی و روایی اهل سنت نیز با مقداری تفاوت، مورد پذیرش قرار گرفته و برای آن دلایلی ارائه شده است (ر.ک: جصاص، 2 / 231 - 233؛ سرخسی، 16 / 142 - 143؛ کاشانی، 6 / 277 - 278؛ ابن رشد قرطبی، 2 / 381؛ موصلی، 2 / 150 - 151؛ 3 / 180)؛ همچون روایاتی که در آن شهادت زنان در مواردی خاص که معمولاً برای مردان امکان اطلاع وجود ندارد، پذیرفته شده است (زیلعی، 3 / 543؛ 5 / 77). دلیل دیگر این است که مصلحت اقتضا می کند که شهادت زنان به تنهایی پذیرفته شود (سرخسی، 16 / 142 - 143؛ رملی، 8 / 313)؛ چرا که این گونه از امور، نیازمند اثبات بوده و از مردان نیز پنهان است.

2. روایاتی که مفاد آن خاص بوده و در آن به پذیرش شهادت زن به صورت انفرادی در مواردی ویژه همچون استهلال مولود (کلینی، 7 / 156، 392؛ طوسی، الاستبصار، 3 / 29؛ همو، تهذیب الاحکام، 6 / 284؛ ر.ک: حر عاملی، 18 / 259 - 267)، حیض (طوسی، الاستبصار،

148؛ 356/3؛ همو، تهذیب الاحکام، 398/1، 271/6؛ 166/8؛ حر عاملی، 18/266)، بکارت و نفاس (کلینی، 391/7؛ طوسی، الاستبصار، 30/3؛ حر عاملی، 18/262)، ولادت (ابن شعبه حرانی، 479؛ مجلسی 389/10)، وصیت (کلینی، 4/7؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 268/6؛ حر عاملی، 18/261) و نکاح (طوسی، الاستبصار، 26/3؛ همو، تهذیب الاحکام، 281/6؛ حر عاملی، 18/265) اشاره شده است. فقیهان امامیه نیز با توجه به مفاد این روایات، شهادت انفرادی زنان را در مورد استهلال مولود (محقق حلی، شرائع الاسلام، 921/4؛ فاضل هندی، 333/10)، حیض (مفید، المقنعه، 727؛ ابن حمزه طوسی، 222؛ حلی، الجامع للشرائع، 543)، بکارت (مفید، المقنعه، 727؛ ابن حمزه طوسی، 222؛ حلی، الجامع للشرائع، 542)، نفاس و ولادت (مفید، المقنعه، 727؛ ابن حمزه طوسی، 222؛ حلی، الجامع للشرائع، 542 - 543) پذیرفته اند؛ افزون بر آن، فاضل هندی (10/333) و صاحب ریاض (طباطبائی، 13/339) ادعا کرده اند که هیچ مخالفی را با این حکم نیافته اند. فقیهان مذاهب مالکی، شافعی، حنبلی، ظاهری، و نیز، ابویوسف و محمدبن حسن شیبانی (از فقیهان بزرگ مکتب ابوحنیفه)، به استناد برخی از روایات، شهادت انفرادی زنان را در مورد استهلال پذیرفته اند. برخی به ابوحنیفه نسبت داده اند که وی این حکم را نپذیرفته است (شافعی، 36/5؛ ابن حزم اندلسی، 396/9؛ سرخسی، 16/144؛ ابن قدامه، 9/223). در موضوع رضاع (شیر دادن به نوزاد) نیز بسیاری از فقیهان امامیه همچون مفید (المقنعه، 727)، سائر دیلمی (234)، ابن حمزه طوسی (222)، محقق حلی شرائع الاسلام، 4/921) و شهید ثانی (مسالک الافهام، 14/258 - 259) با بهره گیری از مفهوم مخالف روایت ابن بکیر (طوسی، تهذیب الاحکام، 323/7؛ حر عاملی، 14/204) به جواز شهادت زنان باور دارند. در این روایت، امام صادق علیه السلام به در پاسخ پرسشی درباره

پذیرش ادعای زنی مبنی بر شیر دادن نوزاد، فرمودند: «اگر شخص دیگری این ادعا را تأیید نکرده باشد، سخن آن زن پذیرفته نمی شود». مفهوم مخالف سخن امام علیه السلام به این است که چنانچه این ادعا از سوی فرد دیگری تأیید شود، پذیرفتنی خواهد بود. با این وصف، هر چند نتوان گفت که «فرد دیگر» اشاره به زنی دیگر است، ولی بی گمان اطلاق روایت شامل زنان نیز می شود. بنابراین با شهادت دو زن به تنهایی و بدون ضمیمه شدن یک مرد، می توان ادعایی را اثبات نمود؛ هر چند شیخ طوسی (الخلاف، 106/5) و ابن ادریس حلی (115/2) شهادت زنان را در موضوع رضاع نپذیرفته اند. در این باره برخی از فقیهان اهل سنت، شهادت انفرادی زنان را در رضاع پذیرفته و برخی دیگر، انضمام مردها را لازم دانسته اند سرخسی، 144/16؛ ابن رشد قرطبی، 381/2؛ ابن قدامه، 223/9).

در موضوع «وصیت» نیز، سه گروه روایت وجود دارد: برخی، شهادت زنان را به صورت مطلق قابل قبول می دانند (حر عاملی، 18 / 258)؛ برخی دیگر آن را در همه جا نافذ ندانسته (حر عاملی، 18 / 263) و گروه سوم نیز، شهادت زنان را در کنار شهادت مردان مورد پذیرش دانسته اند (حر عاملی، 18 / 258). فقیهان امامیه، با پذیرش روایات دسته نخست، شهادت زنان را در وصیت به طور مطلق پذیرفته اند (ر.ک: مفید، احکام النساء، 51؛ طوسی، النهایه، 333؛ ابن حمزه طوسی، 222؛ ابن ادریس حلی، 138/2؛ نجفی، 29 / 346؛ ر.ک: خوئی، مبانی تکملة المنهاج، 130/1 - 134؛ گلبایگانی، الشهادت، 311/1).

در مسئله «نکاح» نیز در بین فقیهان امامیه، درباره شهادت زنان، سه دیدگاه ارائه شده است؛ علمای پیشین، همچون شیخ مفید (المقنعه، 737)، سلار دیلمی (334)، ابن حمزه طوسی (222)، ابن ادریس حلی (139/2) و (ابن سعید) حلی الجامع للشرائع، 543، به صورت مطلق آن را نفی کرده اند. گروهی نیز آن را با

ضمیمه شدن شهادت مردان پذیرفته اند (محقق حلی، شرائع الاسلام، 4/ 921؛ خوئی، مبانی تکلمة المنهاج، 1/ 124)؛ همچنین، گروه سوم آن را به طور انفرادی هم جایز دانسته اند (ابن بابویه، 262؛ صدوق، المقنع، 402). تفاوت‌های موجود در دیدگاه فقیهان، ریشه در گوناگونی برخی از روایات دارد؛ برای مثال، شیخ طوسی پس از بازگویی خبر سَدَّ کُونی که در آن به صورت مطلق، شهادت زنان مردود دانسته شده، به خاطر تعارض آن با صحیح‌ه داوودبن حصین (طوسی، الاستبصار، 3/ 25 - 26؛ همو، تهذیب الاحکام، 6/ 281؛ حر عاملی، 18/ 267)، خبر یادشده را به موارد تقیه مربوط دانسته است (طوسی، تهذیب الاحکام، 6/ 281). در برخی از روایات نیز، شهادت زنان در نکاح به انضمام مردان مورد پذیرش قرار گرفته است (کلینی، 7/ 391؛ طوسی، الاستبصار، 3/ 29؛ حر عاملی، 18/ 258).

2. موارد پذیرش شهادت زن به ضمیمه مرد

در مواردی، شهادت زنان، با ضمیمه شهادت مردان پذیرفته شده است؛ مانند زنا که فقیهان حدّ آن را تنها مصداق حق الله دانسته و در آن، شهادت زنان را در کنار مردان پذیرفته اند (ابن حمزه طوسی، 222؛ ابن ادریس حلی، 2/ 137 - 138). این فتوا از مفاد روایات گوناگونی که به لحاظ سند، «صحیح‌ه» هستند، اقتباس شده است (صدوق، م-ن لا یحضره الفقیه، 4/ 25؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 10/ 26؛ حر عاملی، 18/ 258)؛ بدین گونه که حدّ رجم (سنگسار) با شهادت دو زن و سه مرد، و حدّ جلد (تازیانه با شهادت چهار زن و دو مرد تحقق می‌یابد (ر.ک: صدوق، من لا یحضره الفقیه، 4/ 25؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 10/ 26؛ حلی، الجامع للشرائع، 547؛ حر عاملی، 18/ 258). مورد دیگر، دیون و امور مالی است که مشهور فقیهان امامیه (مفید، المقنعه، 727؛ ابن ادریس حلی، 2/ 138؛ محقق حلی، شرائع الاسلام، 4/ 922؛ همو، المختصر النافع، 280)، همچون شیخ طوسی (النهایه، 333)، ابن جنید (ر.ک: علامه حلی،

مختلف الشیعه، 477/8)، ابن براج طرابلسی (2/ 558 - 559) و ابن حمزه طوسی (222) به استناد آیه 282 سوره بقره و روایاتی گوناگون (کلینی، 386/7؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 272/6؛ حر عاملی، 18/ 258، 264) در ابواب متعدد، شهادت دو زن و یک مرد و حتی شهادت دو زن، به همراه سوگند را برای اثبات دعاوی مالی پذیرفته اند. در مقابل دیدگاه مشهور، نظر قابل توجهی وجود ندارد. البته شیخ طوسی چنین شهادتی را در موضوع ودیعه نپذیرفته است (الخلاف، 252/6؛ المبسوط، 189/8). فقیهان مذاهب چهارگانه اهل سنت (شافعی، 260/6؛ کاشانی، 279/6؛ ابن قدامه، 265/5؛ شربینی، 441/4؛ حصکفی، 7/6) و نیز، ابن حزم اندلسی (396/9 - 397، 399 - 402) که از فقیهان مکتب ظاهری است، به اتفاق، شهادت دو زن، در کنار یک مرد را در امور مالی پذیرفته اند.

3. موارد پذیرفته نشدن شهادت زن

در پاره ای از مسائل حقوقی غیرمالی و نیز، بعضی از مسائل کیفری، شهادت زنان پذیرفته نشده است. در امور حقوقی غیرمالی همچون وکالت، طلاق، خلع و رؤیت هلال، دیدگاه مشهور فقیهان امامیه (ر.ک: مفید، احکام النساء، 51؛ طوسی، النهایه، 332؛ ابن براج طرابلسی، 558/2؛ ابن ادریس حلی، 137/2؛ علامه حلی، قواعد الاحکام، 299/3) حاکی است که امور یادشده، تنها با شهادت دو مرد اثبات شدنی هستند.

پیرامون طلاق، هر چند روایات گوناگونی مبنی بر پذیرفته نشدن شهادت زنان وجود داشته و در تأیید آن علامه حلی (مختلف الشیعه، 264/8) به آیه طلاق

(طلاق، 2) و صاحب جواهر (نجفی، 160/41) نیز به اصل و کثرت روایات استناد جسته اند، ولی برخی از روایات که دارای سندی صحیح هستند - از جمله صحیح محمدبن مسلم و حلی - بر پذیرش شهادت زنان به انضمام مردان دلالت دارند

(طوسی، الاستبصار، 3 / 16؛ همو، تهذیب الاحکام، 6 / 249؛ حر عاملی، 18 / 256). شیخ طوسی نیز پذیرش شهادت زنان را دیدگاهی قوی تر دانسته (المبسوط، 8 / 172) و ابن ابی عقیل عمانی و ابن جنید اسکافی نیز، شهادت آنان را در کنار شهادت مردان پذیرفته اند (ر.ک: علامه حلی، مختلف الشیعه، 8 / 464). در این میان شهید ثانی هر چند این دیدگاه را ضعیف دانسته، ولی آن را به گروهی از فقیهان نسبت می دهد (مسالك الافهام، 14 / 251). درباره طلاق و خلع، بعضی از فقیهان، متناسب با مورد شهادت، قائل به تفصیل شده اند که بر مبنای آن باید موضوع اختلاف دو طرف، مورد ملاحظه قرار گرفته و بر اساس آن حکم شود: چنانچه نزاع، به اصل جدایی مربوط باشد، شهادت زنان پذیرفته نمی شود و اگر در جدایی اتفاق نظر وجود داشته و اختلاف بر سر حقوق مالی ناشی از خلع باشد، شهادت آنان پذیرفته خواهد شد (گلپایگانی، الشهادات، 290). از فقیهان اهل سنت، مالک، شافعی، اوزاعی و نخعی نیز با نظر مشهور فقیهان شیعه هم عقیده اند که شهادت زن پذیرفته نمی شود (ر.ک: طوسی، الخلاف، 6 / 252)؛ اما پیروان مذهب حنفی و ظاهری به استناد یک روایت، شهادت دوزن را در

«احوال شخصیه» به انضمام یک مرد پذیرفتنی می دانند (ر.ک: ابن حزم اندلسی، 9 / 396 - 402؛ کاشانی، 6 / 279؛ حصکفی، 6 / 7). درباره رؤیت هلال که سررسید دیون، فرارسیدن موسم حج، مدت عدّه و دیگر موارد بر اساس آن اندازه گیری می شود، روایات، سه دسته اند: در برخی از آنها به کافی بودن شهادت دو یا چند شخص عادل تصریح شده، بدون آنکه به زن یا مرد بودن شاهدان اشاره شود (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 2 / 123؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 4 / 177؛ حر عاملی، 7 / 208)، و در برخی دیگر به پذیرفتنی نبودن شهادت زنان تصریح شده است (کلینی، 4 / 76 - 77؛ 7 / 391؛ طوسی، الاستبصار، 3 / 30؛ هم-و، تهذیب الاحکام، 4 / 180؛ 6 / 269). تنها در صحیحه

داوودبن حصین، میان هلال ماه مبارک رمضان و شوال تفصیل داده شده که شهادت زنان مبنی بر مشاهده هلال ماه شوال (عید فطر) پذیرفته نیست و تنها با شهادت دو مرد عادل قابل اثبات است (طوسی، الاستبصار، 30/3؛ همو، تهذیب الاحکام، 269/76 - 270؛ حر عاملی، 18/266). بیشتر فقیهان معتقدند که شهادت زن در ثبوت رؤیت هلال حجیتی ندارد؛ از آن جمله می توان به صدوق

(المقنع، 183)، (مفید المقنعه، 727)، محقق حلی (شرائع الاسلام، 4/921) و علامه حلی (قواعد الاحکام، 3/499) اشاره نمود. ابن زهره حلبی (438) و ابن فهد حلی (4/541) در این باره ادعای وجود اجماع نیز کرده اند. صاحب جواهر (نجفی، 162/41) و برخی فقیهان معاصر نیز (خوئی، الصوم، 2/76؛ گلپایگانی، الشهادات، 291)، همین دیدگاه را پذیرفته و آن را نظری مشهور دانسته اند. در مورد اثبات جرایم کیفری که به صادر شدن حدود می انجامد، بیشتر فقیهان امامیه (ر.ک: مفید، المقنعه، 727؛ ابن براج طرابلسی، 2/558؛ ابن حمزه طوسی، 222؛ محقق حلی، شرائع الاسلام، 4/921؛ طباطبائی، 13/328) با استناد به اطلاق روایات طوسی، الاستبصار، 3/24 - 25؛ همو، تهذیب الاحکام، 6/265 - 266؛ حر عاملی، 18/264)، تنها شهادت مرد را پذیرفته، و به طور استثنا شهادت زن را تنها در اثبات زناى موجب حد - آن هم به ضمیمه شهادت مرد - پذیرفته اند. در قصاص نیز، بیشتر فقیهان، شهادت زن را نپذیرفته اند (گلپایگانی، الدر المنضود، 2/344؛ ر.ک: حائری، 480 - 483). گرچه برخی به استناد روایاتی که شهادت زن را به ضمیمه مرد درباره قتل منجر به قصاص ثابت می داند، شهادت زن را در قصاص پذیرفته اند (طوسی، الاستبصار، 3/263 - 27). براین اساس، برخی، دیدگاه بیشتر فقیهان مبنی بر پذیرفته نشدن شهادت زن را در این خصوص به شهادت انفرادی زنان مربوط می دانند (طوسی، النهایه، 333؛ شهید ثانی، مسالک الافهام، 14/254 - 255). حتی به نظر می رسد در قتل منجر است

به دیه، به دلیل برخی از روایات (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 3/ 52 - 53؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 267/6)، شهادت زنان به تنهایی نیز پذیرفتنی است.

فقه اهل سنت، درباره شهادت زنان در خصوص حدود و قصاص، دو دیدگاه کلی ارائه می‌کند: به ادعای برخی، جمهور فقیهان مسلمان، شهادت زن را در حدود و قتل عمدی که حکم به قصاص را در پی دارد، حتی به انضمام شهادت مردان نمی‌پذیرند (شافعی، 6/ 18؛ ابن رشد قرطبی، 2/ 381؛ ابن قدامه، 10/ 41)؛ حال آنکه برخی دیگر مانند عطاء بن ابی رباح (ر.ک: ابن حزم اندلسی، 9/ 398) نیز، شهادت زنان را حتی به صورت انفرادی جایز دانسته‌اند.

حکمت برخی از محدودیتها در پذیرش شهادت زن

در آیین اسلام، قانونگذار، شهادت زنان را همچون شهادت مردان در اثبات دعاوی، بدون هیچ‌گونه تأثیر گذاری جنسیتی پذیرفته است؛ هرچند در برخی از موارد، قدرت اثبات شهادت مرد و زن را متفاوت می‌داند؛ برای مثال، گاه شهادت زن را به انضمام مرد (بقره، 282)، یا در بعضی از موارد، تنها شهادت مرد را پذیرفته است (علامه حلی، مختلف الشیعه، 8/ 456). در گروهی از روایات نیز، به فلسفه تفاوت زن و مرد در شهادت، در موارد خاص، اشاره شده است (نهج البلاغه، خطبه 80 (1/ 129)؛ صدوق، علل الشرایع، 2/ 509؛ حر عاملی، 18/ 269). بیشتر مفسران نیز، حکمت این امر را غلبه احساسات زنان می‌دانند؛ زیرا معتقدند که بر اساس حکمت آفرینش، خداوند بعد احساسی و عاطفی زنان را شدیدتر از مردان قرار داده است (فضل الله، 5/ 170؛ مکارم شیرازی، 2/ 387). برخی از مفسران نیز، با استناد به آیه 282 سوره بقره، ضعف نسبی حافظه زن را از جمله حکمت‌های تفاوت زن و مرد در شهادت دانسته‌اند.

(طبرسی، 2 / 683؛ شریف لاهیجی، 1 / 287 - 288؛ امین اصفهانی، 2 / 449؛ زحیلی، 3 / 110). افزون بر این، آنچه حائز اهمیت است اینکه شهادت یک تکلیف است، نه حق؛ چرا که از مهم ترین ویژگیهای تکلیف، مانند لزوم ادا، حرمت امتناع و احضار و جلب برخوردار بوده و فاقد اساسی ترین ویژگی حق، یعنی قابلیت نقل و انتقال است؛ بنابراین پذیرفتن شهادت زنان در پاره ای از موارد، رفع تکلیف آنان از سوی شارع به شمار می رود، نه تضييع حق آنان؛ از این رو در چنین مواردی وظیفه زن سبک تر است.

در مسائل حقوقی و مالی نیز، از نگاه برخی، زنان ممکن است به لحاظ ویژگی تکوینی و یا به دلیل نداشتن حضور دائمی در جامعه و سروکار نداشتن با مسائل مالی و ... از دقت کافی در محاسبات برخوردار نباشند (رشیدرضا، 3 / 124؛ ر.ک: مطهری، 11 - 14). از این رو بر اساس رهنمود قرآن (بقره، 282) گواه دیگری به وی ضمیمه می شود تا به او در یادآوری موضوع یاری کند. باید توجه داشت که نکات یادشده، تنها بخشی از حکمتهای حکم مزبور بوده و این احتمال وجود دارد که علت اصلی آن چیزی دیگر باشد.

منابع

ابن ادریس حلی، محمد بن منصور (م. 598ق.). السرائر، قم، نشر اسلامی، 1410ق؛ ابن بابویه، علی بن حسین (م. 329ق.). فقه الرضا علیه السلام، تحقیق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحیاء التراث، مشهد، المؤتمر العالمي للامام الرضا عليه السلام، 1406ق؛ ابن براج طرابلسی، عبدالعزيز (م. 481ق.). المهذب، قم، نشر اسلامی، 1406ق؛ ابن حزم اندلسی، علی بن احمد (م. 456ق.). المحلی، دارالفکر؛ ابن حمزه طوسی، محمد بن علی (م. 560ق.). الوسيلة الی نیل الفضیله، تحقیق محمد الحسون، قم، کتابخانه مرعشی نجفی، 1408ق؛ ابن رشد قرطبی، محمد بن احمد (م. 595ق.).

بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق خالد العطار، بيروت، دار الفكر، 1415ق؛ ابن زهره حلبي، حمزة بن علي (م. 585ق.)، غنية النزوع الى علمي الأصول و الفروع، تحقيق ابراهيم بهادري، قم، مؤسسة الامام الصادق عليه السلام، 1417ق؛ ابن شعبه حراني، حسن بن علي (م. قرن 4)، تحف العقول عن آل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، تحقيق علي اكبر غفاري، قم، نشر اسلامي، 1404ق؛ ابن فرحون، ابراهيم بن علي (م. 799ق.)، تبصرة الحكام في اصول الاقضية و مناهج الاحكام، ابن فهد حلبي، احمد بن محمد (م. 141ق.)، المهذب البارع، تحقيق مجتبي عراقي، قم، نشر اسلامي، 1411ق؛ ابن قدامه، عبدالله بن احمد (م. 620ق.)، المغنى، بيروت، دار الكتاب العربي؛ اردبيلي، احمد بن محمد (م. 993ق.)، مجمع الفائدة و البرهان في شرح ارشادالاذهان، تحقيق عراقي، اشتهاودي، يزدي، قم، نشر اسلامي؛ امين اصفهاني، سيده نصرت (م. 1403ق.)، مخزن العرفان في تفسير القرآن، تهران، نهضت زنان مسلمان، 1361ش؛ جصاص، احمد بن علي (م. 370ق.)، احكام القرآن، تحقيق محمدصادق قمحاوي، بيروت، دار احياء التراث العربي، 1405ق؛ جوهرى، اسماعيل بن حماد (م. 393ق.)، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربيه، تحقيق احمد عبدالغفور عطار، بيروت، دارالعلم للملأين، 1407ق؛ حائري، سيدكاظم، القضاء في الفقه الاسلامي، قم، مجمع الفكر الاسلامي، 1415ق؛ حر عاملي، محمد بن حسن (م. 1104 ق.)، وسائل الشيعه، تحقيق رباني شيرازي، بيروت، دار احياء التراث العربي، 1403ق؛ حصكفي، محمد بن علي (م. 1088 ق.)، الدر المختار شرح تنوير الابصار، بيروت، دار الفكر، 1415ق؛ خطاب رعي، محمد بن محمد (م. 954ق.)، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، تحقيق زكريا عميرات، بيروت، دارالكتب العلمية، 1416ق؛ حلبي، محمد بن حسن (م. 771ق.)، ايضاح الفوائد في شرح اشكالات القواعد، تحقيق موسوى كرماني، اشتهاودي، بروجردي، قم، المطبعة العلمية، 1387ق؛ حلبي، يحيى بن سعيد (م. 689ق.)، الجامع للشرائع، تحقيق گروهى از فضلاء، قم، مؤسسة سيد الشهداء، 1405ق؛ خوئي، سيد ابوالقاسم

موسوى (م. 1413ق.)، الصوم، تحقيق مرتضى بروجردى، انتشارات لطفى، 1364 ش؛ همو، مباني تكملة المنهاج، تحقيق سيد محمد تقى خوئى، النجف الاشرف، مكتبة الأدب؛ خوانسارى، سيد احمد (م. 1405ق.)، جامع المدارك فى شرح المختصر النافع، تهران، مكتبة الصدوق، 1355 ش؛ راغب اصفهانى، حسين بن محمد (م. 502ق.)، مفردات الفاظ القرآن، نشر الكتاب، 1404ق؛ رشيد رضا، محمد (م. 1354ق.)، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، بيروت، دار المعرفة، 1414ق؛ رملى، محمد بن احمد (م. 1004ق.)، نهاية المحتاج الى شرح المنهاج، بيروت، دار الفكر، 1404ق؛ زحيلي، وهبة بن مصطفى، التفسير المنير فى العقيدة و الشريعة و المنهج، بيروت، دار الفكر المعاصر، 1418ق؛ زراعت، عباس، قانون مجازات اسلامى در نظم حقوق كنونى، تهران، انتشارات ققنوس، 1384ش؛ زيلعى، عبدالله بن يوسف (م. 762ق.)، نصب الراية تخريج احاديث الهداية تحقيق ايمن صالح شعبان، القاهرة، دار الحديث، 1415ق؛ سرخسى، محمد بن احمد (م. 483ق.)، المبسوط، بيروت، دار المعرفة، 1406ق؛ سلار ديلمى، حمزة بن عبدالعزيز (م. 448ق.)، المراسم العلوية فى الأحكام النبويه، تحقيق سيد محسن حسينى امينى، قم، المعاونة الثقافية للمجمع العالمى لاهل البيت عليه السلام، 1414ق؛ شافعى، محمد بن ادريس (م. 204ق.)، الأم، بيروت، دار الفكر، 1403ق؛ شريينى، محمد بن احمد (م. 977ق.)، مغني المحتاج، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1377ق؛ شريف لاهيجى، محمد بن على (م. 1088ق.)، تفسير شريف لاهيجى، تحقيق مير جلال الدين حسينى ارموى، تهران، دفتر نشر داد، 1373ش؛ شهيد اول، محمد بن مكى عاملى (م. 786ق.)، الدروس الشرعية فى فقه الاماميه، قم، نشر اسلامى، 1412ق؛ شهيد ثانى، زين الدين بن على عاملى (م. 965ق.)، الروضة البهية فى شرح اللمعة دمشقيه، تحقيق سيد محمد كلانتر، قم، انتشارات داورى، 1410ق؛ همو، مسالك الافهام الى تنقيح شرائع الاسلام، قم، مؤسسة المعارف الاسلامية، 1413ق؛ صدوق، محمد بن على (م. 381ق.)، علل الشرايع، تحقيق

سيد محمد صادق بحر العلوم، النجف الاشرف، المكتبة الحيدرية، 1385ق؛ همو، المقنع، قم، مؤسسة امام هادى عليه السلام، 1415ق؛ همو، من لا يحضره الفقيه، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1404ق؛ طباطبائى، سيدعلى (م. 1231ق.)، رياض المسائل، قم، نشر اسلامى، 1420ق؛ طبرسى، فضل بن حسن (م. 548ق.)، مجمع البيان في تفسير القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو، 1372ش؛ طوسى، محمد بن حسن (م. 460ق.)، الاستبصار، تهران، دارالكتب الاسلاميه، 1390ق؛ همو، تهذيب الاحكام، تحقيق سيد حسن موسوى خراسان، تهران، دارالكتب الاسلاميه، 1364ش؛ همو، الخلاف، قم، نشر اسلامى، 1414ق؛ همو، المبسوط في فقه الاماميه، تحقيق محمد باقر بهبودى، المكتبة المرتضويه؛ همو، النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى، قم، انتشارات قدس محمدى؛ عبد المنعم، محمود عبدالرحمن، معجم المصطلحات و الالفاظ الفقيهيه، قاهرة، دارالفضيله؛ علامه حلى، حسن بن يوسف (م. 726ق.)، ارشاد الازهان الى احكام الايمان، تحقيق فارس الحسون، قم، نشر اسلامى، 1410ق؛ همو، قواعد الاحكام في معرفة الحلال و الحرام، قم، نشر اسلامى، 1413ق؛ همو، مختلف الشيعة في احكام الشريعة، قم، نشر اسلامى، 1418ق؛ فاضل هندى، محمد بن حسن (م. 1137ق.)، كشف اللثام عن قواعد الاحكام، قم، نشر اسلامى، 1420ق؛ فضل الله، سيد محمد حسين (م. 1431ق.)، تفسير من وحي القرآن، بيروت، دار المللك، 1419ق؛ فيروز آبادى، ابراهيم بن على (م. 476ق.)، المهذب في فقه الامام الشافعى، تحقيق عادل احمد، على محمد، بيروت، دار المعرفة، 1424ق؛ فيروز آبادى، محمد بن يعقوب (م. 817ق.)، القاموس المحيط، تحقيق مرعشلى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1417ق؛ فيومى، احمد بن محمد (م. 770ق.)، المصباح المنير، بيروت، مكتبة لبنان، 1987م؛ كاتوزيان، ناصر، اثبات و دليل اثبات، تهران، نشر ميزان، 1384ش؛ كاشانى، ابوبكر بن مسعود (م. 587ق.)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، باكستان، المكتبة الحسينية، 1409ق؛ كلينى، محمد بن يعقوب (م. 329ق.)،

الكافي، تحقيق على اكبر غفاري، تهران، دارالكتب الاسلامية، 1363ش؛ گلپایگانی، سيد محمدرضا موسوی (م. 1414ق.)، الدر المنضود في احكام الحدود، تحقيق على كريمي جهرمي، قم، دار القرآن الكريم، 1412ق؛ همو، الشهادات، تحقيق سيد على حسيني ميلاني، قم، مؤسسه سيدالشهداء عليه السلام، 1405ق؛ لئونارد، ج. سويدلر، زن در يهود، 1976م؛ مجلسي، محمداقبر (م. 1111ق.)، بحار الانوار، تحقيق محمداقبر بهبودي، بيروت، دار احياء التراث العربي، 1403ق؛ محدث نوري، ميرزا حسين (م. 1320ق.)، مستدرک الوسائل، بيروت، مؤسسة آل البيت عليهم السلام الاحياء التراث، 1408ق؛ محقق حلي، جعفر بن حسن (م. 676ق.)، شرائع الاسلام في مسائل الحلال والحرام، تهران، انتشارات استقلال، 1409ق؛ همو، المختصر النافع في فقه الاماميه، تهران، مؤسسة البعثة، 1410ق؛ مطهري، مرتضى (م. 1358ش.)، زن و گواهي، زن و جامعه در نگرش استاد مطهري، پیام زن (ماهنامه)، س 1، ش 7، 1371ش؛ مفيد، محمد بن محمد (م. 413ق.)، احكام النساء، تحقيق مهدي نجف، بيروت، دارالمفيد، 1414ق؛ همو، المقنعه، قم، نشر اسلامي، 1410ق؛ مكارم شيرازي، ناصر و ديگران، تفسير نمونه، تهران، دار الكتب الاسلامية، 1374ش؛ منصور، جهانگير، قانون مجازات اسلامي، تهران، نشر ديدار، 1383ش؛ موسوي بجنوردي، سيد محمد حسن (م. 1395ق.)، القواعد الفقيهيه، تحقيق مهدي مهريزي، محمد حسين درايي، قم، نشر الهادي، 1419ق؛ موصلی، عبدالله بن محمود (م. 683ق.)، الاختيار لتعليق المختار، تحقيق عبداللطيف محمد، بيروت، دارالكتب العلمية، 1426ق؛ نجفی، محمد حسن (م. 1266ق.)، جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام، تحقيق قوچاني، تهران، دارالكتب الاسلامية، 1366ش؛ نهج البلاغه، الامام علي بن ابي طالب عليه السلام الشريف الرضي، تحقيق و شرح محمد عبده، بيروت، دار المعرفة، 1412ق.

محمد صالحی مازندرانی

اشاره

نسبت يا تفاوت قصاص و ديه زن با مرد از نگاه فقهي.

واژه «قصاص» برگرفته از «ق ص ص» به معنای دنبال کسی رفتن، پا جای پای وی گذاشتن و تبعیت است (ابن فارس، 11/5؛ طریحی، 511/3؛ ر.ک: مصطفوی، 274/9 - 276). در اصطلاح فقهي که برگرفته از معنای لغوی است، این واژه به معنای کیفری است که فرد جانی به علت ارتکاب جنایت عمدی بدان محکوم شده و با جنایت او برابر است (ر.ک: طوسی، التبیان، 100/2؛ شهید ثانی، الروضة البهیه، 11/10؛ نجفی، 7/42).

واژه «دیه» نیز در اصل، مصدر و به معنای پرداختن مالی در ازای نفس بوده و بعدها بر خود مال مزبور، اطلاق شده است فیومی، 2/654). از این رو واژه دیه به معنای حق مقتول و مالی است که به جای نفس وی پرداخت می شود (ابن منظور، 15/383؛ فیومی، 2/654). در زبان فارسی از دیه، به خونبها تعبیر شده است (دهخدا، 11454/8). در اصطلاح فقهي نیز، دیه مالی است که به سبب ارتکاب جنایت بر نفس یا عضو پرداخت می شود (طباطبائی، ریاض المسائل، 173/14؛ نجفی، 2/43؛ امام خمینی قدس سره، 2/553).

قصاص و دیه که از مصداقهای بارز مقابله با جرم به شمار می روند، سابقه و عمری به درازای پیشینه قانون دارند. قرآن کریم، قتل نفس را نخستین جرمی دانسته است که در ابتدای حیات انسان رخ داده و در همان زمان نیز جرم و گناه بوده است (مائده، 27، 29، 32). همچنین اقدام به «مقابله به مثل» را عکس العملی طبیعی و فطری و نخستین واکنش انسان دانسته اند (ر.ک: میرحسینی، 26، 33).

براین اساس در قانون «أور - نمو» مربوط به مردمان شهر «أور» از شهرهای قدیم عراق در حدود دو هزار سال پیش از میلاد مسیح (نجفی ابرند آبادی، 22)، سپس در مجموعه قوانین حمورابی (کرمی، 147)، کتاب مقدس (خروج 12/21؛ ر.ک: نجفی ابرندآبادی، 26 - 29)، در الواح دوازده گانه روم (نجفی ابرندآبادی، 32) و همچنین در شبه جزیره عربستان، پیش از ظهور اسلام (جواد علی، 542/4)، قصاص به عنوان مقابله به مثل مورد پذیرش بوده است. بنا بر داده های موجود از آیین یهود که قرآن نیز به آن اشاره می کند (مائده، 45)، مجازات قتل عمد، قصاص نفس بود و مجازات جنایتی کمتر از نفس، قصاص عضو یا منافع به شمار می رفت (کتاب مقدس، خروج 14/21، 24 - 25). اما در خصوص اعمال مجازات مالی، همچون دیه، در مورد جنایات بر نفس، برخی پیشینه آن را مربوط به قانون اور دانسته و برخی نیز به قوانین حمورابی و آشوری نسبت داده اند (ر.ک: نجفی ابرند آبادی، 132 - 134). ولی از مجازات مالی در ادیان آسمانی پیشین، گزارشی در دست نیست؛ زیرا در تورات، تنها قصاص یا بخشش مطرح شده و بنا به بعضی از گفته ها در آیین مسیحیت، تنها به عفو اشاره شده است (تتکابنی، 74). همچنین در منابع یادشده تفاوتی بین مرد و زن مشاهده نمی شود.

در اسلام، متفاوت از آیینهای دیگر، قوانین مربوط به قصاص، دیه و عفو، به شکلی جامع وضع شده و در قالب آیات (بقره، 178 - 179؛ مائده، 45) و روایات بیان شده است (ر.ک: حر عاملی، 29). از مهم ترین ویژگیهای قوانین مربوط به قصاص و دیه در اسلام، تفاوت حکم برخی از آنها به نسبت زنان و مردان است (طوسی، النهایه، 747 - 248؛ خوئی، مبانی تکملة المنهاج، 33/2). فقیهان شیعه (طوسی، الخلاف، 145/5؛ همو، النهایه، 747؛ خوئی، مبانی تکملة المنهاج، 34/2) و اهل سنت (ر.ک: شافعی، 29/6، 31 - 32، 137 - 139)؛

ابن العربی، 92/1 - 93؛ ابن قدامه، 377/9 - 378)، در اصل مسئله قصاص و جایگزینی دیه با آن اتفاق نظر داشته و تفاوتی بین زن و مرد قائل نیستند؛ اما همه فقیهان، درباره جنایت قتل (شافعی، 114/6؛ ابن رشد قرطبی، 348/2؛ ابن قدامه، 531/9) و فقیهان شیعه و برخی از فقهای اهل سنت در جنایت کمتر از قتل نفس، در صورتی که به یک سوم دیه کامل برسد، اتفاق نظر دارند که مقدار دیه زن، نصف دیه مرد خواهد بود (به ادامه مقاله)؛ ولی به خاطر تفاوت‌های موجود در مستندات شرعی، میان فقیهان مذاهب مختلف، پیرامون بعضی از فروع مربوط به قصاص و دیه زن و مرد اختلاف نظر وجود دارد. بیشتر فقیهان اهل سنت، به رغم پذیرش تفاوت در دیه زن و مرد، قصاص مردی که زنی را به قتل رسانده جایز دانسته و پرداخت نیمی از دیه مرد را لازم نمی‌دانند (شافعی، 31/6 - 32؛ ابن العربی، 92/1؛ ابن قدامه، 377/9 - 378)؛ اما در مقابل، بیشتر فقیهان شیعه در این خصوص - که به «ردّ فاضل دیه» شهرت دارد - قصاص مرد را زمانی جایز می‌دانند که اولیای دم زن (مقتول)، نیمی از دیه کامل یک مرد را به اولیای دم مرد (قاتل) پرداخت نمایند (طوسی، الخلاف، 145/5؛ محقق حلی، شرائع الاسلام، 980/4؛ نجفی، 82/42). بدین ترتیب، مسئله تفاوت قصاص و دیه زن و مرد به عنوان بحثی محوری به لحاظ شرعی و حقوقی پیوسته مورد بحث و بررسی بوده است (ر.ک: مکارم شیرازی، فلسفه تفاوت خون بها، 11 - 15؛ جوادی آملی، 417 - 419؛ شفیعی سروستانی).

قصاص نفس

اشاره

دلیل اصلی فقیهان شیعه، درباره احکام قصاص نفس و دیه و نیز، تفاوت میان زن و مرد در آنها، آیات و روایات است؛ هر چند در این پیوند به دلایل دیگری چون اجماع و اعتبار عقلی نیز استناد نموده‌اند. تفاوت در جنایت قتل در دو بخش مورد بررسی قرار گرفته است: قتل زن به دست مرد و قتل مرد توسط زن.

از آنجا که آیه 178 سوره بقره: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى»، ضمن ناگزیر دانستن حکم قصاص در بین مؤمنین، آن را به انسان آزاد در برابر آزاد و بنده در برابر بنده و نیز زن در برابر زن اختصاص داده است، برخی از تعبیر «وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى» چنین برداشت نموده اند که مرد نباید در برابر زن قصاص شود؛ همچنان که «حرّ» در برابر «عبد» مورد قصاص قرار نمی گیرد. البته مفهوم آیه به وسیله اجماع و روایاتی که مفاد آن حاکی است که اولیای دم زن می توانند با پرداخت نیمی از دیه، مرد را قصاص کنند، تخصیص می خورد. چنان که امام صادق علیه السلام اولیای دم زن مقتول را به قصاص مرد قاتل، پس از پرداخت نصف دیه کامل وی و یا دریافت نیمی از دیه کامل مرد، مخیر نمودند حر عاملی، 29 / 80 - 83 81 - 84). از بعضی روایات نیز می توان دریافت که حکم مزبور در زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم نیز جاری بوده است (کلینی، 300/7؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 10 / 181؛ حر عاملی، 29 / 82). این موضوع بیشتر در کتابهای تفسیر (ر.ک: اردبیلی، زیادة البیان، 670 - 672؛ خوئی، البیان، 295 - 296) و نیز، در برخی از نوشته های فقهی مطرح شده طوسی، الخلاف، 5 / 145) و عیاشی - از مفسران قرن چهارم - نخستین مفسر شیعی است که در تفسیر خود به اختصار به آن پرداخته است (ر.ک: 75 / 1).

در استدلال به آیه پیش گفته نقدهایی ارائه شده است: برخی با استناد به شأن نزول آیه - که در خصوص قبیله ای نازل شده که سوگند یاد کرده بودند در برابر یک نفر، دو نفر را و در مقابل عبد، یک حر را قصاص کنند - معتقدند آیه مزبور تنها در صدد بیان این نکته است که فقط قاتل در مقابل مقتول قصاص می شود، نه کس دیگر؛ از این رو آیه، دارای مفهوم نیست تا معنای دیگری از آن برداشت ال

شود (بیضاوی، 121/1 - 122؛ اردبیلی، زبدة البیان، 671؛ شفیعی سروستانی، 48). در پاسخ به این اشکال، به نظر می‌رسد اگر شارع در مقام بیان این نکته بود، باید می‌گفت: «قاتل در مقابل مقتول کشته می‌شود» و بایسته نبود از واژگانی که ظهور در لزوم تساوی در حرّیت، جنسیت و عبدیت دارند، بهره می‌جست.

از سوی برخی نیز ادعا شده است که آیه 178 سوره بقره، توسط آیه 45 سوره مائده: «وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ» نسخ شده است. آنچه می‌تواند مؤید ادعای مزبور باشد، آخرین سوره بودن مائده است. بر این اساس، فقیهان حنفی معتقدند که حر در مقابل عبد و مرد در مقابل زن بدون پرداخت فاضل (مابه التفاوت) دیه قصاص میشوند (زمخشری، 220/1 - 221). در پاسخ به این دیدگاه، گروهی از صاحب نظران بر این باورند که آیه 45 سوره مائده بیانگر حکمی است که در تورات آمده و درباره یهودیان وضع شده است اردبیلی، زبدة البیان، 672) و معلوم نیست که شامل مسلمانان می‌شود یا نه. البته باید توجه داشت که این آیه پیوسته مورد استناد فقیهان بوده است (طوسی، الخلاف، 184/5). با صرف نظر از پاسخ یادشده تعبیر «النَّفْسَ بِالنَّفْسِ» فاقد عموم و اطلاق است تا بتوان با آن، آیه 178 سوره بقره را نسخ شده دانست (اردبیلی، زبدة البیان، 672). بر فرض پذیرش وجود عموم و اطلاق برای آن، نسبت آیه 45 سوره مائده با آیه 178 سوره بقره، نسبت مطلق و مقید است، نه منسوخ و ناسخ؛ در نتیجه، اطلاق یا عموم آیه «النَّفْسَ بِالنَّفْسِ» با آیه سوره بقره تقیید یا تخصیص می‌خورد (نجفی، 85/42)؛ زیرا مطلق، چنانچه پس از مقید آمده باشد، حاکی است که گوینده، ظهور مطلق را اراده نکرده است (خوئی، البیان، 293 - 294). ترجیح تقیید یا تخصیص بر نسخ نیز می‌تواند مستند به زیاد بودن تخصیص یا تقیید و کم بودن

موارد نسخ (خراسانی، 237) و یا امر دیگری باشد (ر.ک: فیاض، 318/5 - 323). از نگاه برخی از صاحب نظران نیز، اصولاً نسخ در آیات قرآن کریم، جز یک (آیه آیه نجوی، مجادله، 12)، وجود ندارد (ر.ک: خوئی، البیان، 286 - 380).

غیر از آیات، به سه گروه از روایات نیز در این خصوص استناد شده است:

گروه نخست که بیشتر آنها «صحیح» هستند، شامل روایاتی است که بر اساس آن، اولیای دم زن می توانند مرد را قصاص کنند، به این شرط که فاضل دیه را به ورثه او پردازند (ر.ک: حر عاملی، 82 / 29 - 84)؛ گروه دوم، روایاتی است که بدون سخن از رد دیه، به اولیای دم زن اجازه می دهد که مرد قاتل را قصاص کنند (حر عاملی، 84 / 29)؛ سومین گروه، شامل روایتی از اسحاق بن عمار است؛ این روایت حاکی است که امام علی علیه السلام، مردی که زنی را به قتل رسانده بود، قصاص نکرده و او را به پرداخت دیه ملزم نمودند (حر عاملی، 84 / 29 - 85).

فقیهان شیعه به روایات گروه نخست، به خاطر استحکام دلالت، نص بودن، صحیح بودن سند و تعدد آن، عمل کرده و روایات گروه دوم، که از جمله آن روایتی از ستونی است را نپذیرفته اند؛ زیرا سند این روایت ضعیف بوده و به لحاظ دلالت نیز، اطلاق آن بر اساس روایات گروه نخست مقید شده است (خوئی، مبانی تکملة المنهاج، 35 / 2)؛ افزون بر اینکه مفاد آن مربوط به فرضی است که فاضل دیه پرداخت شده باشد. گروه سوم نیز، به لحاظ سند، ضعیف دانسته شده مرعشی نجفی، 210 / 1) و به جهت دلالت نیز به قرینه روایات دسته نخست، بر موردی حمل می شود که اولیای دم زن، فاضل دیه را پرداخت نکرده اند (خوئی، مبانی تکملة المنهاج، 35 / 2)؛ از این رو امام علی علیه السلام قاتل را قصاص نکردند. بنابراین، روایات گروه دوم و سوم، به علت ضعف سند و یا بدان علت که از

جهت دلالت با گروه نخست قابل جمع هستند، توان تعارض با روایات گروه نخست را ندارند.

اشکال و پاسخ

اشاره

برخی از معاصران، روایت سکونی را، روایتی «موثقه» و معارض با روایات دسته اول دانسته و به سبب موافقت آن با آیاتی همچون «التَّائِسَاتُ بِالنَّفْسِ» (مائده، 45)، آن را بر روایات گروه نخست ترجیح داده و در نتیجه حق قصاص زن و مرد را مساوی دانسته اند (صانعی، 190).

در پاسخ به این سخن می توان به نکات گوناگونی اشاره نمود: نخست آنکه، پرداخت فاضل دیه از امور قطعی نزد فقیهان شیعه است (طوسی، الخلاف، 145/5؛ اردبیلی، زبدة البیان، 671 - 672؛ فاضل هندی، 46/11)؛ افزون بر این، اساساً تعارضی هم وجود ندارد؛ زیرا روایت سکونی به لحاظ سند قابل اعتماد نیست؛ چرا که درباره یکی از راویان آن - حسین بن یزید نوفلی - توثیق و تضعیفی وجود ندارد. بر فرض توثیق او نیز، سند شیخ به نوفلی ضعیف شمرده شده (اردبیلی، مجمع الفائدة، 492/7) و به لحاظ مضمون، روایت مزبور، به قرینه روایات گروه نخست، بر موردی حمل می شود که اولیای دم زن، فاضل دیه را پرداخت کرده اند؛ یعنی اطلاق روایت سکونی با مضمون روایات گروه اول مقید می شود؛ افزون بر اینکه این روایت، حاکی از عمل امام معصوم است؛ از این رو نمی تواند با روایات گروه نخست که نص در مطلب است، در تعارض باشد. بنابراین فقیهان شیعه در پرداخت فاضل دیه تردیدی ندارند.

افزون بر این، بر فرض وجود تعارض، ادعای موافقت با کتاب پذیرفته نیست؛ زیرا از نگاه صاحب نظران، اطلاق آیه «التَّائِسَاتُ بِالنَّفْسِ» (مائده، 45) به وسیله منطوق و مفهوم آیه «الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى بِالْأُنْثَى» (بقره، 178) مقید شده است

(خوئی، البیان، 293 - 294). همچنین برخی از مفسران، درباره اصل اطلاق آیه «النَّفْسِ بِالنَّفْسِ» و جریان آن درباره مسلمانان، تردید و تأمل نموده اند (اردبیلی، زیادة البیان، 672). حتی در صورت پذیرش اطلاق این آیه، نتیجه این خواهد بود که موثقه سکونی، موافق با «النَّفْسِ بِالنَّفْسِ» و روایات گروه نخست، موافق با مفهوم «الأُنثَى بِالْأُنثَى» هستند. در نتیجه، هر دو گروه از روایات، موافق با کتاب به شمار آمده و از این رو ترجیحی از این جهت وجود نخواهد داشت.

همچنین بر این فرض که مفهوم آیه «الأُنثَى بِالْأُنثَى» پذیرفته نشود و تنها موثقه سکونی موافق کتاب و دارای مرجح مضمونی باشد؛ در مقابل، روایات دسته نخست از شهرت روایی و عملی برخوردار بوده و دارای مرجح سندی هستند. بنابراین بر اساس روایت مقبوله عمر بن حنظله و به پیرو آن، دیدگاه برخی از صاحب نظران علم اصول (کاظمی خراسانی، 780/4 - 781)، که مرجح سندی مقدم بر مرجح مضمونی دانسته شده است، در این تعارض ترجیح با روایات گروه نخست خواهد بود. آخرین نکته اینکه موثقه سکونی به جهت موافقت با دیدگاه اهل سنت بر تقیه حمل می شود و در نتیجه، روایات گروه نخست، افزون بر مرجح سندی، به لحاظ صدور نیز دارای مرجح بوده و به طور انحصاری به آنها عمل خواهد شد.

افزون بر دلایل یادشده، گروهی از صاحب نظران به اجماع استناد نموده (طوسی، الخلاف، 145/5؛ فاضل هندی، 46/11؛ تبریزی، 79) و برخی نیز، حکم فقیهان شیعه را مطابق با اعتبار عقل دانسته اند (اردبیلی، مجمع الفوائد، 47/14). به همین جهت سید مرتضی بر این باور است که در مورد دیه نفس زن، از آنجاکه نصف دیه مرد است، در صورت قصاص، باید مابه التفاوت دیه را پرداخت نمود تا تساوی برقرار شود (539).

2. قتل مرد توسط زن

چنان که در فقه اسلامی آمده است، چنانچه زنی، مردی را به قتل برساند، اولیای دم می توانند زن را قصاص کنند؛ اما نمی توانند با توجه به نصف بودن دیه زن نسبت به دیه مرد، افزون بر قصاص، نصف دیه را نیز از او بگیرند تا برابری و تساوی ایجاد شود (طوسی، النهایه، 748؛ محقق حلی، شرائع الاسلام، 980/4؛ نجفی، 83/42). در روایات، دلیل این نکته، قاعده «لَا يَجْنِي الْجَانِي عَلَى أَكْثَرِ مِنْ نَفْسِهِ» بیان شده است (حر عاملی، 29 / 180، 83، 85)؛ برابر این قاعده، درباره جانی نمی توان بیش از مرگ، مجازات دیگری اعمال نمود؛ یعنی نمی توان او را علاوه بر قصاص نفس، به مجازاتی همچون قطع عضو و پرداخت دیه محکوم کرد. اما برخلاف این روایات متعدد و معتبر، در روایت صحیحہ ابی مریم آمده است که افزون بر قصاص زن، سرپرست وی باید مابه التفاوت دیه را به اولیای دم مرد مقتول پردازد (حر عاملی، 29 / 85). اما این روایت به دلیل شاذ و منحصر به فرد بودن و نیز تعارض آن با روایات معتبر و متعدد، مورد عمل هیچ یک از فقیهان شیعه قرار نگرفته است (شهید ثانی، مسالک الافهام، 15 / 109؛ طباطبائی، ریاض المسائل، 14 / 58؛ خوانساری، 199/7 - 200).

قصاص عضو

اشاره

درباره جنایت بر اعضا که از آن به «جنایت کمتر از نفس» یاد می شود، فقیهان شیعه (ابن ادریس حلی، 1390/3 - 391؛ مروارید، الینایع الفقہیہ، 25 / 360) و اهل سنت (الموسوعة الكويتية، 276/33)، همانند جنایت بر نفس، به قصاص و دیه حکم می کنند. قصاص عضو نیز در دو بخش جنایت مرد بر زن و جنایت زن بر مرد مورد بررسی قرار گرفته است:

1. جنایت مرد بر زن

فقیهان شیعه، قصاص عضو مرد و زن در برابر هم را مشروع می دانند (ابن ادریس حلی، 1390/3 - 391؛ مروارید، الینایع الفقہیہ، 25 / 360، 358).

به باور این گروه از فقیهان، برابر قاعده ای کلی، زن و مرد در دیه اعضا مساوی اند، تا زمانی که مقدار دیه، به یک سوم دیه کامل و یا بالاتر از آن برسد که در این صورت دیه زن، نصف مرد خواهد بود (طوسی، النهایه، 773؛ محقق حلی، المختصر النافع، 286؛ طباطبائی، ریاض المسائل، 5/14 - 6)؛ بنابراین مرد در صورتی قصاص می شود که زن نیمی از دیه عضو مورد قصاص را به او پرداخت کند. ابن ادریس حلی نیز، با تصریح به این تفاوت، آن را مطابق با مقتضای دلایل و اصول مذهب میدانند (391/3). از سوی، شیخ مفید، در المقنعه، بر خلاف نظر مشهور فقیهان، بر این باور است که در جنایاتی که دیه زن و مرد در آنها مساوی نیست، زن تنها می تواند از مرد دیه یا ارش جنایتش را بگیرد و حق قصاص نخواهد داشت (764)؛ اما فقیهان دیگر، دیدگاه شیخ مفید را نپذیرفته و آن را مغایر با مفاد روایات دانسته اند (طوسی، النهایه، 773؛ ابن ادریس حلی، 391/3؛ نجفی، 86/42)؛ البته برخی سخن شیخ مفید را توجیه کرده و معتقدند، مقصود وی آن است که تنها چنانچه زن مابه التفاوت دیه را پرداخت نکند، حق قصاص مرد را نخواهد داشت علامه حلی، مختلف الشیعه، 394/9 - 1395). در بین اهل سنت، پیروان مذهب حنفی به قصاص بین زن و مرد در کمتر از مقدار نفس اعتقادی ندارند (ر.ک: مروارید، المصادر الفقهیه، 232/39؛ اما مذاهب شافعی، مالکی و حنبلی بر این باورند که در چنین جنایاتی، در مورد زن و مرد، بدون آنکه الزامی نسبت به پرداخت مابه التفاوت دیه باشد، قصاص جریان دارد (ر.ک: مروارید، المصادر الفقهیه، 232/39، 483؛ 1077 - 1076/40).

مستند دیدگاه فقیهان شیعه، روایاتی است که در پاره ای از آن، دیه جراحتهای مردان و زنان یکسان دانسته شده است؛ البته تا زمانی که به یک سوم دیه کامل برسد،

که در چنین صورتی، دیه مرد، دو برابر دیه زن خواهد بود (ر.ک: کلینی، 298/7 - 301؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 10/180؛ حر عاملی، 29/163 - 165). گرچه در این روایات، سخنی از قصاص نشده و تنها از دو برابر بودن دیه مرد نسبت به دیه زن بحث شده است و احتمال دارد که کلام شیخ مفید در المقنعه (764) به همین روایت مستند باشد؛ ولی باید توجه داشت که افزون بر اجماعی بودن حکم مزبور (نجفی، 42/86)، در پاره ای از روایات نیز به قصاص برخی اعضای مرد با پرداخت دیه تصریح شده است (کلینی، 301/7؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 10/185؛ حر عاملی، 29/166) و می توان با الغای خصوصیت از این روایات، حکم آن را به جنایات دیگر تسری داد.

همچنین مستندات عام در خصوص قصاص، مانند آیه «وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ» (مانده، 25) بر امکان قصاص همه جراحات و اعضای مرد در مقابل زن و زن در برابر مرد دلالت دارند. در مقابل، مؤثقه زیدبن علی حاکی از ممکن نبودن قصاص میان زن و مرد، جز در قصاص نفس است (طوسی، تهذیب الاحکام، 10/279؛ حر عاملی، 29/165)؛ اما مؤثقه مزبور، مورد پذیرش فقیهان قرار نگرفته است؛ زیرا مضمون آن را مخالف قرآن و روایات دانسته اند (خوئی، مبانی تکملة المنهاج، 2/151)؛ افزون بر اینکه قصاص حر در مقابل عبد و نیز قصاص اطفال در آن، تجویز شده که مورد پذیرش هیچیک از صاحب نظران نیست. براین اساس تا زمانی که فاضل دیه پرداخت نشود، انجام قصاص جایز نیست (اردبیلی، مجمع الفائدة، 13/456).

2. جنایت زن بر مرد

از منظر همه فقیهان شیعه (طباطبائی، ریاض المسائل، 14/12؛ نجفی، 43/352 - 353)، چنانچه زن به طور عمد، جنایتی کمتر از نفس را، نسبت به

مرد انجام دهد، مرد می تواند زن را قصاص کند؛ اما همچون قصاص نفس، نمی توان او را افزون بر قصاص عضو، به پرداخت دیه نیز، محکوم نمود. فقیهان برای اثبات این حکم، به ظاهر آیاتی همچون «الْعَيْنُ بِالْعَيْنِ» که حاکی است نمی توان در مقابل قصاص چشم، افزون بر چشم، دیه نیز اخذ کرد، روایات (کلینی، 301/7 طوسی، تهذیب الاحکام، 10 / 185؛ حر عاملی، 29 / 166) و نیز قاعده «لَا يَجْنِي الْجَانِي عَلَى أَكْثَرِ مِنْ نَفْسِهِ» که مفاد آن حاکی است جنایت کار را به بیش از جانش نمی توان مجازات کرد (تبریزی، 281) و اجماع و عدم وجود مخالف (ر.ک: نجفی، 85/42)، استناد نموده اند.

دیه

اشاره

در رابطه با دیه، برخی از فقیهان اهل سنت مقدار آن را برای زنان، نصف دیه مردان می دانند (الموسوعة الكويتية، 60/21)؛ اما از منظر فقیهان شیعه

(طوسی، الخلاف، 255 / 5 - 256) و نیز، گروهی از صاحب نظران اهل سنت (مالک بن انس، الموطأ، 1854 / 2 صنعانی، 393/9 - 394؛ ابن رشد قرطبی، 348 / 2؛ ابن قدامه 532 / 9) دیه زن تا هنگامی که به مقدار یک سوم دیه کامل نرسیده باشد، مساوی دیه مرد بوده و چنانچه یک سوم یا بیشتر شود، نصف دیه مرد خواهد بود؛ بنابراین زن در این موارد، زمانی می تواند مرد را قصاص کند که مابه التفاوت دیه را به وی پردازد (ابن ادریس حلی، 3 / 1391 علامه حلی، مختلف الشیعه، 9 / 385). عمده ترین دلیل برای احکام یادشده، گروهی از روایات (طوسی، الاستبصار، 4 / 265؛ همو، تهذیب الاحکام، 10 / 181) و نیز، در بسیاری از موارد، استناد به اجماع است (نجفی، 43 / 352).

1. دیه نفس مرد و زن

مقدار دیه نفس و دیه عضو در روایات، تعیین شده است؛ از این رو فقیهان همه مذاهب اسلامی، در حکم به نصف بودن دیه کامل زن نسبت به مرد، در قتل نفس، اتفاق نظر داشته (طوسی، الخلاف، 5 / 254؛ الموسوعة الكويتية، 21 / 59 - 60) و دیدگاهی مغایر آن مشاهده نشده است (حر عاملی، 29 / 80 - 81 - 83 - 84).

برخی از فقیهان معاصر، دیه را به دو گونه جزایی (دیه جنایت عمدی) و حقوقی (دیه در موارد خطا، مانند تصادفات منجر به قتل و جرح) تقسیم نموده و بر این باورند که مسئله تفاوت دیه، تنها در روایات مرتبط با دیه جزایی آمده است و این روایات نیز به دلیل مغایرت با آیات نفی ظلم (نساء، 40؛ یونس، 44؛ فصلت، 46)، حجیت نداشته و دارای معارض نیز هستند. در نتیجه در مقدار دیه - چه جزایی و چه حقوقی - میان زن و مرد تفاوتی نیست (ر.ک: صانعی، 208 - 228). اما به نظر می رسد اختصاص روایات به دیه جزایی درست نیست؛ زیرا مفاد برخی از آنها، عام بوده و بر اساس آن، دیه زن در همه موارد، نصف دیه مرد است؛ برای مثال، در فراز پایانی صحیحۃ عبدالله بن مسکان از قول امام صادق علیه السلام، دیه زن نصف دیه مرد تعیین شده است طوسی، الاستبصار، 265/4؛ همو، تهذیب الاحکام، 10 / 180 - 181). این گزاره بیانگر ضابطه ای کلی و فراگیر بوده و خود، دلیل بر ناروایی تفکیک دیه حقوقی از جزایی است. همچنین اطلاق روایاتی مانند صحیحۃ ابان بن تغلب (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 118/4 - 19؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 184/10) - مبنی بر تساوی دیه زن و مرد، تا یک سوم و نصف بودن دیه زن از بیشتر از یک سوم - بیانگر تفاوت نداشتن دیه جزایی و حقوقی در این باره است.

نکته دوم این است که گرچه مسئله نصف بودن دیه زن نسبت به مرد، در روایاتی که مربوط به جنایت عمدی است، آمده است ولی «مورد مخصّص» نیست، لذا نمی توان با این روایات، مفاد روایات دیگر را که عام هستند، تخصیص زد. افزون بر این می توان گفت هنگامی که در دیه جزایی که فرد با اراده مرتکب جنایت شده و عنصر معنوی جرم وجود دارد، دیه زن نصف دیه

مرد است. در دیه حقوقی نیز، که غیر عمدی بوده و عنصر معنوی جرم وجود ندارد، باید به طریق اولی دیه زن نصف باشد (جعفری، 208 - 209).

2. دیه اعضا

درباره دیه «کمتر از نفس»، فقیهان شیعه (نجفی، 352/43؛ خوئی، مبانی تکملة المنهاج، 317/2 - 318) مقدار دیه زن و مرد را تا یک سوم دیه کامل مرد، یکسان می دانند؛ اما هرگاه مقدار دیه ای که به زن تعلق می گیرد، یک سوم دیه مرد بوده و یا بیشتر از آن باشد؛ به نظر مشهور فقیهان، دیه زن نصف دیه مرد می شود (نجفی، 352/43)؛ اما به نظر گروهی دیگر از فقیهان، از جمله شیخ طوسی، در جایی از النهایه (748) و نیز، ابن ادریس حلی (351/3) نصف بودن دیه زن نسبت به مرد، زمانی است که مقدار آن بیش از یک سوم دیه کامل مرد باشد (ر.ک: طباطبائی، ریاض المسائل، 14 / 62)؛ هرچند اظهارات دیگر ایشان حاکی از اتفاق نظر با دیدگاه مشهور است (ر.ک: طوسی، النهایه، 768، 773؛ ابن ادریس حلی، 389/3، 390).

از فقیهان اهل سنت، ابوحنیفه و شافعی (در دیدگاه جدید خود) معتقدند که دیه زن نسبت به مرد، در همه موارد - چه کمتر از یک سوم و چه به اندازه یک سوم یا بیشتر از آن - نصف دیه مرد خواهد بود (شافعی، 329؛ ر.ک: سرخسی، 26 / 79؛ ابن رشد قرطبی، 2 / 348؛ نوری، 19 / 119؛ الموسوعة الكويتية، 21 / 60)؛ اما دیگر فقیهان اهل سنت، از جمله مالک، احمد بن حنبل و حتی شافعی - در اظهار نظر پیشین خود - با فقیهان شیعه هم عقیده اند (نوی، 19 / 119). در نتیجه می توان گفت بیشتر مسلمانان به تمام شیعه و بخشی از اهل سنت - قاعده «معاقله» (برابری زن و مرد تا یک سوم دیه کامل و نصف بودن آن از یک سوم به بالاتر را پذیرفته اند (ر.ک: طوسی، الخلاف، 5 / 254 - 255).

مستند فقیهان شیعه در این باره، روایات متعددی است که همگی بر تساوی

دیه مرد و زن تا یک سوم دیه مرد دلالت دارند و در صورتی که به یک سوم برسد، دیه زن نصف می شود (خونی، مبانی تکملة المنهاج، 2/317)؛ نکته مزبور از جمله در روایتی که در آن ابان بن تغلب پرسشی را درباره قطع انگشت زن توسط مرد مطرح می کند، آمده است (کلینی، 299/7 - 300). در منابع روایی اهل سنت نیز روایتی با مضمون صحیح ابان بن تغلب وجود دارد که در آن به نصف شدن دیه زن پس از عبور از مقدار یک سوم تصریح شده است

(مالک بن انس، الموطأ، 2/860 صنعانی، 394/9 - 395؛ ابن قتیبه دینوری، 56؛ بیهقی، 96/8).

درباره موضوع جنایت بر اعضا، مباحث دیگری با عنوان «ارش» وجود دارد. از نگاه گروهی از فقیهان معاصر، مقدار ارش یا حکومت - خسارت جنایاتی بر بدن که در شرع، دیه ای برای آن معین نشده و قاضی مقدار آن را تعیین می کند (ر.ک: حاجی ده آبادی، قواعد فقه دیات، 205 - 213) - در مورد زن، همانند دیه، تابع قاعده برابری زن و مرد تا یک سوم دیه کامل و نصف شدن دیه در فرض رسیدن به یک سوم و بیشتر از آن است؛ هر چند برخی نیز مخالف این دیدگاه هستند تحقیقات فقهی قوه قضاییه، 1/289). اطلاق روایات گذشته که حاکی از تساوی دیه تا یک سوم و نصف شدن آن در بیش از یک سوم بود، می تواند مؤید نظر نخست باشد؛ زیرا طبق این اطلاق، تفاوتی بین دیه معین و غیر معین نیست.

شبهه ها و چالشها

اشاره

تفاوت زن و مرد در احکامی همچون ارث، شهادت، قصاص و دیه، همواره اعتراضها و نقدهایی را به همراه داشته است که به دوران معاصر اختصاص نداشته و در زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم نیز مطرح بوده اند (ر.ک: تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام، 659؛ مجلسی، 100/259؛ محدث نوری، 14/256)؛ همچنان که به استناد پاره ای از گزارشها، ائمه علیه السلام من نیز، به پاسخ این اشکالات همت گمارده اند

(صدوق، علل الشرایع، 2/570؛ همو، من لا- يحضره الفقيه، 4/350)؛ چنان که امام صادق علیه السلام در پاسخ به اشکال ابن ابی العوجاء درباره تفاوت ارث زن و مرد، با جامع نگری نسبت به قوانین و احکام اسلامی، درصدد رفع آن برآمده اند (صدوق، علل الشرایع، 2/570 - 571).

موج جدید نقدها در این باره، به طور عمده در دو قرن اخیر، پس از جریان رنسانس آغاز شده و خاستگاه آن مغرب زمین بوده است. بیشتر این اشکالها از تلقی مکاتب غربی نسبت به جهان و انسان ناشی می شود. به ویژه در قرن بیستم میلادی با بروز جریانهای فمینیستی، نوع و شکل نقدها تغییر و حجم آن افزایش یافت و به شدت با هرچه که تبعیض علیه زنان تلقی می شد، مبارزه می کردند؛ چنان که رویکرد تساوی همه جانبه زن و مرد در بخشهایی از اعلامیه حقوق بشر مصوب دسامبر 1948م. مطابق 1327/9/19 ش.) و نیز کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان (مصوب 1979م.) ظهور قانونی و بین المللی یافت که در ضمن آن بر رفع هرگونه تبعیض - چه از راه نسخ قوانین تبعیض آمیز، و چه از راه وضع قوانین - تأکید شده است.

در کشور ما نیز با ورود این نگرش و تفکر، چنین اشکالاتی رواج یافته و در پی آن بعضی از صاحب نظران در صدد پاسخ گویی به آن بر آمدند. در این پیوند علامه طباطبائی (ر.ک: بررسیهای اسلامی، 1/271 - 290، 317 - 336) و شهید مطهری (ر.ک: 19) را می توان از جمله نخستین کسانی دانست که با توجه به اهمیت پاسخ گویی به چنین شبهه هایی، به آن پرداخته اند. البته سطح اشکالات، زاویه آنها و نیز پاسخهایی که به آنها ارائه شده، متفاوت است.

1. مخالفت با قرآن

در این باره برخی مدعی شده اند که حکم به تفاوت زن و مرد در دیه و قصاص، منافی با قرآن است؛ زیرا بر اساس آیه 45 سوره مائده،

نفس در برابر نفس، چشم در برابر چشم و ... قصاص می شود. بدین ترتیب، از آیه می توان تساوی مرد و زن را در قصاص نفس و کمتر از آن دریافت (صانعی، 170 - 171). در پاسخ به این نقد، نکاتی قابل ذکر است؛ نخست: بنا به نظر بعضی از مفسران، حکم به تفاوت، به شریعت اسلام مربوط است؛ حال آنکه این آیه، از تورات حکایت کرده و اختصاص به شریعت حضرت موسی علیه السلام دارد؛ از این رو حکم مزبور مغایر با قرآن نیست؛ دوم اینکه، حتی اگر این آیه حاکی از شریعت اسلام باشد (حر عاملی، 29 / 83)، با توجه به سخن مفسران و فقیهان شیعه، می توان پاسخهای گوناگونی را ارائه نمود؛ از جمله اینکه آیه 178 سوره بقره، این آیه را نسخ کرده است (قمی، 1 / 169؛ ر.ک: طوسی، التبیان، 102/2). قطع نظر از احتمال نسخ نیز، برخی معتقدند اطلاق آیه 45 سوره مائده، با مفهوم آیه «الأنثی بالأنثی» که درباره مسلمانان است، تقیید خورده است (خوئی، البیان، 292 - 293) و در صورت پذیرفته نشدن مفهوم این آیه، اطلاق آیه 45 سوره مائده، به وسیله روایات متعددی که دارای سندهای صحیح بوده و دلالت تام بر تفاوت دارند، مقید می شود؛ و تقیید قرآن توسط احادیث، مورد پذیرش صاحب نظران است (ر.ک: خراسانی، 235؛ حسینی بهسودی، 210/2).

در این پیوند برخی دیگر تفاوت زن و مرد در قصاص و دیه را حکمی ظالمانه شمرده و از این جهت آن را مغایر قرآن دانسته اند (ر.ک: صانعی، 166 - 168)؛ زیرا قرآن کریم به صراحت ظلم را نفی کرده است (نساء، 40؛ یونس، 44؛ فصلت، 46). در پاسخ به این اشکال، از نگاه برخی، زن و مرد، اگرچه در حکم قصاص مشترک هستند، ولی مسئله دیه تفاوت دارد؛ یعنی معیار در دیه، تعیین خسارت و ضرر مادی است که خانواده به آن دچار می شود؛ و خسارت مادی که خانواده به

خاطر فقدان مرد - که سرپرست خانواده است . می بیند، بیش از خسارتی است که به خاطر فقدان زن با آن مواجه می شود؛ همچنان که این پاسخ درباره تفاوت ارث زن و مرد نیز، ارائه می شود (سبحانی، 35، 47 - 48). افزون بر این، اصل اشکال بر دو مقدمه استوار شده است: یکی عرفی بودن ملاک تشخیص ظلم؛ در نتیجه اگر چیزی به لحاظ عرفی ظلم تلقی شود، از ساحت حق تعالی دور است؛ دوم اینکه چون زن و مرد به لحاظ انسانی با هم برابرند، در قصاص و دیه نیز باید مساوی باشند؛ بنابراین تفاوت مرد و زن در قصاص و دیه، از نظر عرف، نوعی ظلم است. اما به حقیقت هر دو مقدمه مخدوش هستند؛ زیرا گستره دخالت عرف، تنها در حوزه فهم معنای یک واژه است؛ اما در حیطه تحلیل حقیقت معنای لفظ و تبیین مصادیق، دخالت ندارد (رازی نجفی، 1/ 455)؛ از این رو فهم عرفی نمی تواند در تعیین حقیقت عدل و ظلم کمک کند. افزون بر این، با فرض پذیرش داوری عرف، مسئله تفاوت زن و مرد در قصاص و دیه در زمان رسول خدا علیه السلام و پس از آن حضرت صلی الله علیه وسلم مطرح بوده و عرف، آن را مصداق ظلم نمی دانسته است؛ اما امروز صحبت از آن است که این تفاوت در نظر عرف معاصر با عدالت مغایر است. در چنین شرایطی، نظر پذیرفته شده آن است که عرف زمان متکلم مبناست.

از منظر گروهی از اندیشمندان، در پاسخ به مقدمه دوم می توان گفت، چنانچه علت لزوم دیه، حقیقت انسانی باشد، این سخن صحیح است. اما احتمال دارد اموری دیگر همچون ساختار اقتصادی مدنظر شارع باشد و از آنجاکه نقش اقتصادی مرد بیش از نقش اقتصادی زن است، دیه و قصاص زن و مرد متفاوت شده است (ر.ک: صدوق، علل الشرایع، 2/ 570 - 571؛ سبحانی، 35).

اینکه چرا چنین حکم مهمی در قرآن تصریح نشده، شبهه دیگری است که

برخی آن را مطرح کرده اند (سعیدزاده، دخترم جان تو، 65). با توجه به آیه 178 سوره بقره و عبارت «الأنثى بالأنثى» که بر تفاوت مرد و زن در قصاص دلالت می کند، پاسخ این شبهه روشن خواهد شد. افزون بر این، لازم نیست هر حکم مهمی در قرآن به صراحت بیان شود؛ از این رو احکام بسیار مهمی مانند شمار رکعتهای نماز، شرایط بریدن دست سارق و شرایط ثابت شدن حکم شلاق برای فرد زناکار و حتی میزان پرداخت دیه به صراحت در قرآن نیامده و با کمک روایات می توان به احکام مزبور دست یافت.

2. مخالفت با عدالت به عنوان مبنا و روح قوانین:

برخی بر این باورند که انسان به لحاظ فطری عدالت خواه است و اسلام هم خود را دینی عدالت گستر و برخاسته از فطرت معرفی می کند. از سویی روشن است که با توجه به تساوی زن و مرد به لحاظ شخصیت انسانی، حکم متفاوت در مورد قصاص و دیه آن دو، با عدالت سازگار نیست؛ بنابراین نمی توان چنین حکمی را پذیرفت (سعیدزاده، دخترم جان تو، 65). در پاسخ به این شبهه گفته شده است که اگر دیه زن به طور کلی نصف دیه مرد بود، طرح چنین شبهه ای نافذ بود؛ ولی اینکه دیه زن تا یک سوم دیه، برابر با دیه مرد و از یک سوم به بعد، نصف است، حاکی است که علت کاستی دیه زن کشته شده، لزوما نمی تواند از بی اعتنایی به حقوق زنان ناشی شده حکیم پور، 157 - 158) و خلاف عدالت به شمار رود. این نکته حاکی است که در اینجا مصلحتی نهفته است که اقتضا کرده دیه زن تا یک سوم، دیه با دیه مرد یکسان و از ثلث به بعد نصف آن شود.

3. ترویج و تشدید جنایت علیه زنان:

از جمله ایرادهای وارد شده بر حکم دیه اعضا، این است که امکان دارد جانی برای کاهش مقدار دیه با افزایش میزان

جنایت، مقدار دیه را به یک سوم دیه مرد برساند؛ از این رو چنین قانونی باعث ترویج و تشدید جنایت ضد زنان شده و چنین حیل‌های خلاف حکم عقل و مقاصد شریعت خواهد بود؛ زیرا هدف از قانونگذاری دیه و قصاص، بازدارندگی است، در حالی که چنین حکمی، جنایت را و جرم آفرین خواهد بود. این شبهه نیز ناشی از بی توجهی به مبانی فقه بوده و درست نیست؛ زیرا بیشتر فقیهان شیعه (علامه حلی، قواعد الاحکام، 691/3؛ حلی، 715/4) و برخی از فقیهان اهل سنت (مالک بن انس، المدونة الکبری، 319/6 - 320؛ ر.ک: مروارید، المصادر الفقهیه، 336/30 - 337، 439) معتقدند دیه چهار انگشت در صورتی بیست شتر است که با یک ضربه و در یک جنایت قطع شده باشد؛ اما چنانچه کسی در چند مرحله یا با یک جنایت سه انگشت و با جنایت دوم انگشت چهارم را قطع کند، در این صورت، چهل شتر لازم است؛ ضمن آنکه اگر جنایت نخست، خطایی و جنایات دوم عمدی باشد؛ متهم، برای جنایت اول به دادن سی شتر و برای جنایت دوم به قصاص عضو محکوم می شود. افزون بر این، مسئله نصف شدن در دیه مطرح است، نه در قصاص؛ بنابراین در جنایت عمدی، مرد میداند که هرچه جنایت او علیه زن بیشتر باشد، قصاص وی سنگین تر خواهد بود؛ از این رو قانون مزبور از ویژگی بازدارندگی برخوردار است.

4. کارایی نداشتن حکم

شبهه دیگری که ممکن است مطرح شود، این است که چنانچه مردی به عمد زنی را به قتل برساند، فقیهان از یک سو اولیای دم را مخیر می کنند که با پرداخت نصف دیه، مرد را قصاص کنند و از سوی دیگر دیه قتل عمد را تصالحی می دانند؛ بنابراین، قصاص در صورتی به دیه تبدیل می شود که هردو طرف، رضایت داشته باشند. حال در فرضی که اولیای دم زن، توان تهیه

نیمی از دیه را نداشته و نتوانند قاتل را قصاص کنند و به همین سبب متقاضی دریافت دیه زن باشند، چنانچه قاتل به پرداخت دیه راضی نشود، از دریافت دیه نیز محروم خواهند شد.

این شبهه نیز درست نیست؛ زیرا فقیهان شیعه یا قائل به صبر کردن تا توانایی ولی دم به پرداخت دیه هستند (نجفی، 82/42) و یا معتقدند که در این صورت مصالح معتبر نیست و قاتل باید دیه را بپردازد (علامه حلی، قواعد الاحکام، 594/3)؛ بنابراین به هیچ وجه حق زن مقتول و ولی او پایمال نشده است (ر.ک: حاجی ده آبادی، فاضل دیه، 115 - 142). افزون بر این، برخی از فقیهان معاصر معتقدند حکومت در صورت مصلحت می تواند با پرداخت مقدار تفاوت دیه، زمینه قصاص قاتل را فراهم کند (ر.ک: گنجینه استفتائات قضایی، س 3، 5088).

همچنین از منظر فقیهان در جنایت کمتر از نفس، زن می تواند به کمتر از حق خود بسنده نموده و بدون پرداخت مابه التفاوت دیه، فرد را قصاص کند. برای مثال، زنی که چهار انگشت خود را در اثر جنایت عمدی مردی از دست داده است، می تواند به جای قصاص چهار انگشت و پرداخت دو دهم دیه کامل، بدون پرداخت دیه، دو انگشت مرد را قصاص کند (نجفی، 89/42 - 90).

5. اختصاص به دوران گذشته

به باور برخی، وضعیت فرهنگی و اجتماعی عصر پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم چنین اقتضا می کرد که مرد از امتیازها و حقوقی بیش از زن برخوردار باشد؛ بنابراین دیه زن نیز نصف دیه مرد تعیین شد؛ اما امروزه چنین امتیازاتی از بین رفته و زنان، شخصیت حقوقی مساوی با مردان یافته اند؛ بدین ترتیب دلیل شرعی، مبتنی بر نصف بودن دیه زنان نسبت به مردان وجود ندارد (ر.ک: قبانچی، 234 - 236). در نقد این شبهه می توان گفت که این مسئله تنها یک

احتمال بوده و نمی توان قاطعانه حکم مزبور را مختص به دوران گذشته دانست.

برخی این شبهه را با تأکید بر امضایی بودن حکم دیه مطرح کرده‌اند؛ مبنی بر اینکه حکم یادشده دارای منشأ بشری است و حاکمان آن را صادر کرده‌اند: آنان دیه زنان را با توجه به اوضاع زمان و مکان و تحت تأثیر سایر قوانین مدنی و جزایی آن دوره، کمتر از دیه مردان برآورد می‌کردند؛ ولی امروزه با گذشت زمان و ضرورت تغییر در قوانین، خودبه‌خود برابری تحقق یافته است؛ چرا که زن شاغل امروز، دیگر همان زن نفقه‌گیر خانه‌دار گذشته نیست (ر.ک: سعیدزاده، خون بهای زنان، 36 - 38). در پاسخ به این اشکال می‌توان گفت گرچه اصل دیه امضایی است، اما بسیاری از احکام مربوط به دیه، از جمله قصاص مرد قاتل، مشروط به رد نصف دیه، دیه اعضا و حتی دیه زن، تأسیسی هستند. افزون بر اینکه هر حکم امضایی، الزاماً حکم تاریخی و یا حکومتی به شمار نمی‌رود.

فلسفه تفاوت، حکمتها و علتها

اشاره

از نگاه برخی از صاحب نظران، در اسلام تفاوتی در قصاص زن و مرد وجود نداشته و تفاوت، تنها میان اولیای زن مقتول و سرپرستان مرد قاتل است؛ زیرا دریافت نیمی از دیه قاتل از سوی اولیای زن مقتول، از حقوق بازماندگان قاتل است، نه از حقوق قاتل، تا گفته شود نسبت به حقوق و شخصیت زنان ستم شده است (ر.ک: واثقی راد، 149 - 153). البته این توجیهی ضعیف است؛ زیرا تفاوت یادشده، حتی با فرض پذیرش، ناشی از تفاوت میان مرد و زن است؛ بنابراین چنانچه جای قاتل و مقتول تغییر کند، چگونگی تفاوت میان اولیای دم نیز تغییر خواهد کرد. ضمن آنکه این پرسش همچنان باقی است که چرا شرع مقدس میان سرپرستان قاتل و اولیای مقتول تفاوت گذارده است.

1. تبعیض در ظاهر، نفع در واقع

برخی در تبیین فلسفه تفاوت زن و مرد در دیه،

معتقدند که اگر چه دیه مرد بیشتر است، ولی دیه از حقوق مقتول نیست، بلکه به نفع بازماندگان است؛ بنابراین دیه مرد که مبلغ بیشتری است، به خانواده وی تعلق می‌گیرد که سرپرست خود را از دست داده‌اند و دیه زن که کمتر است نیز، نصیب خانواده او می‌شود که دارای سرپرست هستند (حکیم پور، 157 - 158). البته این توجیه را می‌توان به شکل دیگری نیز بیان نمود: اگر دیه مرد هزار سکه طلا باشد، سهم همسرش، در صورتی که مرد، فرزندی نداشته، یک چهارم آن، (250 سکه) و در صورت داشتن فرزند، یک هشتم آن (125 سکه) است. از سوی دیگر، دیه زن مقتول، پانصد سکه است و سهم شوهرش در صورتی که زن، فرزندی نداشته باشد، نصف آن (250 سکه)، و در صورت وجود فرزند، یک چهارم آن (125 سکه)، خواهد بود. بدین ترتیب در عمل، سهم شوهر زن کشته شده با سهم همسر مرد مقتول، در دو حالت مزبور یکسان است. البته این توجیه تنها در صورتی پذیرفتنی است که وارث مقتول، همسر وی باشد و در مواردی که وارث، شخصی غیر از همسر بود، نافذ نیست و نمی‌توان آن را در همه موارد، حکمت حکم دانست.

2. نقش متفاوت زن و مرد

بر اساس برخی از توجیهها، تفاوت زن و مرد در قصاص و دیه، ناشی از تفاوت ساختار زیستی - اقتصادی این دو جنس است (حائری، 76 - 77)؛ برای نمونه، برخی درباره نصف شدن دیه، بر این باورند که زیان اقتصادی ناشی از کشته شدن مردان، به مراتب بیشتر از ضرر اقتصادی کشته شدن زنان است، از این رو دیه زن نصف دیه مرد است (ر.ک: مکارم شیرازی، بحوث فقهیه، 148؛ جوادی آملی، 418 - 419). در قصاص نیز به دلیل وظیفه مهمی که معمولاً مردان در اقتصاد خانواده و اداره آن بر عهده دارند، خسارتی که خانواده به خاطر قتل مرد

با آن مواجه می شود در بیشتر موارد، افزون از آسیبی است که با فقدان یک زن بروز می کند؛ بنابراین در مواردی که مردی در برابر زنی قصاص می شود، با پرداخت نیمی از دیه قاتل به خانواده او، خسارتی که به خاطر فقدان مرد پدید می آید، جبران خواهد شد (قربان نیا، 91-92)؛ البته این نقش اقتصادی، خود، متأثر از تفاوت جسمانی زن و مرد است (محمودی، 83). آنچه این توجیه را آسیب پذیر می کند، پیوند دادن تفاوت زن و مرد در حکم دیه، به تأثیرگذاری اقتصادی آن است، نه به مسئولیت اقتصادی به عنوان یک حکم شرعی و الهی. بدین ترتیب این اشکال بروز می کند که چنانچه در جامعه ای زنان دوشادوش مردان در حیات اقتصادی خانواده و جامعه نقش داشتند، نمی توان نابرابری دیه زن و مرد را تأیید نمود. بنابراین پاسخ درست و فلسفه تفاوت زن و مرد، این است که اسلام مرد را محور اقتصاد خانواده میدانند و زن اگرچه در واقع، چنین نقشی را هم ایفا کند؛ اما هرگز به لحاظ شرعی مسئولیتی واجب در تأمین هزینه ها بر عهده ندارد. بنابراین به نظر می رسد مقصود اندیشمندان اسلامی از تفاوت در نقش اقتصادی، تفاوت در جایگاه اقتصادی از نگاه مسئولیتی باشد (سبحانی، 35/4).

3. ساختار اجتماعی متفاوت زن و مرد و تأثیر آن در دیه

از نگاه برخی، ساختار اجتماعی متفاوت زن و مرد در جامعه اسلامی نیز، در تفاوت دیه آن دو، نقش دارد: اسلام اگر چه در دیه و ارث، سهم زن را کمتر از مرد دانسته است، اما در بسیاری از موارد این نقص را جبران کرده است؛ برای مثال در ازدواج، حتماً باید برای زن مهر قرار داد و ازدواج بدون تعیین مهر صحیح نیست؛ نفقه زن نیز به عهده مرد است؛ همچنین زن جزو عاقله جانی به شمار نمی رود و از این رو در جنایات خطایی محض، هیچ گونه وظیفه ای در قبال پرداخت دیه ندارد. افزون بر

این، جهاد بر زن واجب نیست. به رغم همه آنچه گفته شد، به نظر می‌رسد این نکات و برخی از موارد دیگر که در روایات (صدوق، علل الشرایع، 570/2 - 571)، در توجیه علت کمتر بودن ارث زن بدان اشاره شده، در جای خود صحیح هستند، اما نمی‌توان تفاوت دیه زن و مرد را با آن تبیین نمود؛ زیرا در دیه زن کشته شده، نمی‌توان به اولیای دم او گفت که چون این زن دارای نفقه و مهریه بوده است، قاتل باید نیمی از دیه کامل را پرداخت کند.

در این پیوند، توجیه‌های دیگری نیز وجود دارد؛ از جمله اینکه چون از نظر ساختار اجتماعی همه جوامع، احتمال وقوع جنایات علیه مردان بیشتر از زنان است، دیه آنها نیز، بیشتر از زنان خواهد بود؛ ولی در هر حال چنین توجیه‌هایی در حد علت حکم نبوده و تنها می‌توانند بیانگر حکمت و فلسفه آن باشند.

وجه مشترک همه توجیه‌ها، این است که نباید تفاوت دیه زن و مرد را به تفاوت در جایگاه انسانی و ارزش معنوی آنان مربوط دانست. آیات متعدد و صریح قرآن (نساء، 1: احزاب، 35؛ حجرات، 13؛ ذاریات، 56) که به برابری زن و مرد در جایگاه معنوی اشاره کرده و یا تصویری ارزشمند از زنان برگزیده ارائه می‌کنند، جای تردیدی در پذیرش این واقعیت بر جای نمی‌گذارد. بنابراین تفاوت زن و مرد در دیه را باید به امری دیگر مربوط دانست.

از دیدگاه برخی از پژوهشگران، دیه در اسلام بر مبنای ارزش معنوی مقتول تعیین نشده است، بلکه بر مبنای دستور خاصی است که به بُعد بدنی مقتول مربوط می‌شود؛ بر همین اساس اسلام با اینکه انسانهای عالم و جاهل را یکسان نمی‌داند (زمر، 9)، اما دیه آنها را یکسان در نظر می‌گیرد؛ از این رو، تفاوت یا تساوی دیه از اجر و منزلت کسی نکاسته و بر مقام کسی نمی‌افزاید (ر.ک: جوادی آملی، 354 - 356).

ابن ادريس حلي، محمد بن منصور (م. 598ق.) السرائر، قم، نشر اسلامي، 1410ق؛ ابن العربي، محمد بن عبدالله (م. 543ق.)، احكام القرآن، تحقيق على محمد بجاوي، بيروت، دار احياء التراث العربي؛ ابن رشد قرطبي، محمد بن احمد (م. 595ق.)، بداية المجتهد و نهاية المقتصد، تحقيق خالد العطار، بيروت، دار الفكر، 1415ق؛ ابن فارس، احمد بن فارس (م. 395ق.)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، قم، مكتب الاعلام الاسلامي، 1404ق؛ ابن قتيبة دينوري، عبدالله بن مسلم (م. 276ق.) تأويل مختلف الحديث، بيروت، دارالكتب العلمية؛ ابن قدامة، عبدالله بن احمد (م. 620ق.)، المغني، بيروت، دار الكتاب العربي؛ ابن منظور، محمد بن مكرم (م. 711ق.)، لسان العرب، قم، نشر ادب الحوزة، 1405ق؛ اردبيلي، احمد بن محمد (م. 993ق.)، زبدة البيان في احكام القرآن، تهران، كتاب فروشي مرتضوي؛ همو، مجمع الفائدة و البرهان في شرح ارشادالاذهان، تحقيق عراقي، اشتهاودي، يزدي، قم، نشر اسلامي؛ امام خميني قدس سره، سيدروح الله موسوي (م. 1409ق.)، تحريرالوسيلة، النجف الاشرف، مطبعة الآداب، 1390ق؛ بيضاوي، عبدالله بن عمر (م. 685ق.)، انوار التنزيل و اسرار التأويل (تفسير بيضاوي)، تحقيق محمد عبدالرحمن مرعشلي، بيروت، دار احياء التراث العربي، 1418ق؛ بيهقي، احمد بن حسين (م. 458ق.)، السنن الكبرى، بيروت، دار الفكر، 1416ق؛ تبريزي، ميرزا جواد (م. 1427ق.)، القصاص، قم، دفتر آيت الله ميرزا جواد تبريزي، 1419ق؛ تحقيقات فقهى قوه قضاييه، مجموعه آراى فقهى - قضايى در امور كيفرى، قم، معاونت آموزش و تحقيقات قوه قضاييه، 1381ش؛ تفسير منسوب به امام عسكري عليه السلام، التفسير المنسوب الى الامام العسكري عليه السلام، قم، مدرسة الامام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، 1409ق؛ تنكابني، فروغ، با مجازاتهاى اسلامي آشنا شويم، نشر جهاد؛ جعفرى، حسين، ديه زن مسلمان، بازپژوهى حقوق زن، تهران، انتشارات روز نو، 1384ش؛ جواد على، المفصل في تاريخ العرب الجاهلي، الشريف الرضى؛ جوادى آملی، عبدالله،

زن در آینه جلال و جمال، قم، نشر اسراء، 1417ق؛ حسینی حائری، سیدکاظم، القضاء فی الفقه الاسلامی، قم، مجمع الفکر الاسلامی، 1415ق؛ حاجی ده آبادی، احمد، فاضل دیه و حیطة اختیار ولی دم در قتل زن، مطالعات راهبردی زنان (فصلنامه)، س 12، ش 45، 1388ش؛ همو، قواعد فقه دیات، مطالعه تطبیقی در مذاهب اسلامی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، 1384ش؛ حر عاملی، محمد بن حسن (م. 1104ق.)، وسائل الشیعه، تحقیق ربانی شیرازی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1403ق؛ حسینی بهسودی، سید محمد سرور، مصباح الاصول، تقریرات درس سید ابو القاسم موسوی خوئی، قم، انتشارات داوری، 1417ق؛ حکیم پور، محمد، حقوق زن در کشاکش سنت و تجدد، تهران، انتشارات نغمه نواندیش، 1384ش؛ حلی، محمد بن حسن (م. 771ق.)، ایضاح الفوائد فی شرح اشکالات القواعد، تحقیق موسوی کرمانی، اشتهاردی، بروجردی، قم، المطبعة العلمية، 1387ق؛ خراسانی، محمدکاظم (م. 1329ق.)، کفایة الاصول، قم، مؤسسة آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، 1409ق؛ خوئی، سید ابو القاسم موسوی (م. 1413ق.)، البیان فی تفسیر القرآن، انوارالهدی، 1401ق؛ همو، مبانی تکملة المنهاج، قم، المطبعة العلمية، 1396ق؛ خوانساری، سیداحمد (م. 1405ق.)، جامع المدارک فی شرح المختصر النافع، تهران، مکتبة الصدوق، 1355ش؛ دهخدا، علی اکبر (م. 1334ش.) و دیگران، لغت نامه، تهران، مؤسسه لغت نامه دهخدا و دانشگاه تهران، 1373ش؛ رازی نجفی، محمدتقی (م. 1248ق.)، هدایة المسترشدين، قم، نشر اسلامی؛ زمخشری، محمودبن عمر (م. 538ق.)، الکشاف، تحقیق محمد عبدالسلام شاهین، بیروت، دارالکتب العلمية، 1407ق؛ سبجانی، جعفر، رسائل و مقالات، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، 1425ق؛ سرخسی، محمدبن احمد (م. 483ق.)، المبسوط، بیروت، دار المعرفة، 1406ق؛ سعیدزاده، سیدمحسن، خون بهای زنان چرا نابرابری؟، زنان (ماهنامه)، ش 37، 1376ش؛ همو، دخترم جان تو، جان من، جامعه سالم

ماهنامه)، تهران، ش 32، 1376ش؛ سيد مرتضى، على بن حسين (م. 436ق.)، الانتصار، قم، نشر اسلامى، 1415ق؛ شافعى، محمد بن ادريس (م. 204ق.)، الأم، بيروت، دار الفكر، 1403ق؛ شفيعى سروسنانى، ابراهيم، تفاوت زن و مرد در ديه و قصاص، تهران، سفير صبح، 1380ش؛ شهيد ثانى، زين الدين بن على عاملى (م. 965ق.)، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقيه، تحقيق سيد محمد كلانتر، قم، انتشارات داورى، 1410ق؛ همو، مسالك الافهام الى تنقيح شرائع الاسلام، قم، مؤسسة المعارف الاسلاميه، 1413ق؛ صانعى، يوسف، فقه الثقلين فى شرح تحرير الوسيله (القصاص)، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى قدس سره، 1424ق؛ صدوق، محمدبن على (م. 381ق.)، علل الشرايع، تحقيق سيد محمدصادق بحر العلوم، النجف الاشرف، المكتبة الحيدريه، 1385ق؛ همو، من لا يحضره الفقيه، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1404ق؛ صنعانى، عبدالرزاق بن همام (م. 211ق.)، المصنف، تحقيق حبيب الرحمن اعظمى، منشورات المجلس العلمى؛ طباطبائى، سيد على (م. 1231ق.)، رياض المسائل، قم، نشر اسلامى، 1420ق؛ طباطبائى، سيد محمد حسين (م. 1402ق.)، بررسىهاى اسلامى، تحقيق سيدهادى خسروشاهى، قم، بوستان كتاب، 1387ش؛ طريحى، فخرالدين (م. 1085ق.)، مجمع البحرين، تحقيق سيداحمد حسينى، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامى، 1408ق؛ طوسى، محمدبن حسن (م. 460ق.)، الاستبصار، تهران، دارالكتب الاسلاميه، 1390ق؛ همو، التبيان فى تفسير القرآن، تحقيق احمد قصير عاملى، بيروت، دار احياء التراث العربى؛ همو، تهذيب الاحكام، تحقيق سيد حسن موسوى خراسان، تهران، دار الكتب الاسلاميه، 1364ش؛ همو، الخلاف، قم، نشر اسلامى، 1414ق؛ همو، - المبسوط فى فقه الاماميه، تحقيق محمدباقر بهبودى، المكتبة المرتضويه؛ همو، النهاية فى مجرد محمد الفقه و الفتاوى، قم، انتشارات قدس محمدى؛ علامه حلى، حسن بن يوسف (م. 726ق.)، قواعد الاحكام فى معرفة الحلال و الحرام، قم، نشر اسلامى، 1413ق؛ همو، مختلف الشيعة فى

احكام الشريعة، قم، نشر اسلامي، 1418ق؛ عياشي، محمد بن مسعود (م. 320ق.)، تفسير العياشي، تحقيق سيدهاشم رسولي محلاتي، تهران، المكتبة العلمية الاسلامية؛ فاضل هندی، محمد بن حسن (م. 1137 ق.)، كشف اللثام عن قواعد الاحكام، قم، نشر اسلامي، 1420ق، فياض، محمد اسحاق، المحاضرات في اصول الفقه، تقريرات درس سيد ابو القاسم موسوي خوئي، قم، نشر اسلامي، 1419ق؛ فيومي، احمد بن محمد (م 770ق.)، المصباح المنير، قم، دار الهجرة، 1405ق؛ قبانچي، احمد، المرأة، المفاهيم و الحقوق، قم، منشور سيدي، 2004 م؛ قربان نيا، ناصر، زن و قانون مجازات، كتاب نقد (فصلنامه)، پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامي، ش 12، 1378ش؛ قمي، علي بن ابراهيم (م. 307ق.)، تفسير القمي، تحقيق سيدطيب موسوي جزائري، قم، دارالكتاب، 1404ق؛ كاظمي خراساني، محمدعلي (م. 1365ق.)، فوائد الاصول، تقريرات درس ميرزا محمد حسين نائيني، قم، نشر اسلامي، 1404ق؛ كتاب مقدس، ترجمه فاضل خان همداني، ويليام گلن، هنري مرتن، تهران، انتشارات اساطير، 1380ش؛ كرمي، محمدباقر، مقدمه اي بر نظام كيفري ايران باستان، تهران، انتشارات خط سوم، 1380ش؛ كليني، محمد بن يعقوب (م. 329ق.)، الكافي، تحقيق علي اكبر غفاري، تهران، دار الكتب الاسلامية، 1363ش؛ گنجينه استفتائات قضايي، قم، مؤسسه آموزشي و پژوهشي قضاء مالك ابن انس (م. 179 ق.)، المدونة الكبرى، بيروت، دار احياء التراث العربي، 1323ق؛ همو، الموطأ، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، بيروت، دار احياء التراث العربي، 1406ق؛ مجلسي، محمدباقر (م. 1111 ق.)، بحار الانوار، تحقيق محمدباقر بهبودي، بيروت، دار احياء التراث العربي، 1403ق؛ محدث نوري، ميرزا حسين (م. 1320 ق.)، مستدرک الوسائل، بيروت، مؤسسة آل البيت عليهم السلام الاحياء التراث، 1408ق؛ محقق حلي، جعفر بن حسن (م. 676ق.)، شرائع الاسلام في مسائل الحلال و الحرام، تهران، انتشارات استقلال، 1409ق؛ همو، المختصر النافع في فقه الاماميه، تهران، مؤسسة البعثة، 1410ق؛ محمودي،

عباسعلی، برابری زن و مرد در قصاص، انتشارات بعثت، 1365 ش؛ مرعشی نجفی، سیدشهاب الدین (م. 1411ق.)، القصاص علی ضوء القرآن و السنه، تحقیق سیدعادل علوی، قم، کتابخانه مرعشی نجفی، 1415ق؛ مروارید، علی اصغر، سلسله الینابیع الفقهیه، بیروت، دارالتراث، الدار الاسلامیه، 1410ق؛ همو، المصادر الفقهیه، بیروت، دار التراث، 1419ق؛ مصطفوی، حسن (م. 1384ش.)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، 1360 ش؛ مطهری، مرتضی (م. 1358ش.)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران، انتشارات صدرا، 1377ش؛ مفید، محمد بن محمد (م. 413ق.)، المقنعه، قم، نشر اسلامی، 1410ق؛ مکارم شیرازی، ناصر، بحوث فقهیه هامه، قم، مدرسه الامام علی بن ابی طالب علیه السلام، 1422ق؛ همو، فلسفه تفاوت خون بهای زن و مرد، درسهایی از مکتب اسلام (ماهنامه)، قم، س 26، ش 3، 1365 ش؛ الموسوعة الكويتية، الموسوعة الفقهية الكويتية، کویت، وزارة الاوقاف و الشئون الاسلامیه 1427ق؛ میرحسینی، سید حسن، سقوط قصاص در نظام حقوقی اسلام و ایران، تهران، نشر میزان، 1384ش؛ نجفی، محمدحسن (م. 1266ق.)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، تحقیق قوچانی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، 1366ش؛ نجفی ایرند آبادی، علی حسین، بادامچی، حسین، تاریخ حقوق کیفری بین النهرین، تهران، انتشارات سمت، 1383ش؛ نوری، محیی الدین بن شرف (م. 676ق.)، المجموع شرح المهدب، دار الفکر؛ واتقی راد، محمدحسین، زن و قصاص، کتاب نقد فصلنامه، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ش 12، 1378ش.

احمد حاجی ده آبادی

بخش دوم: خانواده

اشاره

ص: 129

نقش ولی در ازدواج دختر.

ولایت (به فتح واو)، در لغت به معنای ربوبیت، صاحب اختیاری و نصرت، و به کسر آن (ولایت) به معنای امارت است (جوهری، 6/2530؛ ابن منظور، 15/207). این واژه در اصطلاح فقهی، به معنای سلطنت عقلی یا شرعی بر مال، جان، یا مال و جان دیگری است (بحر العلوم، 3/210؛ طباطبائی یزدی، 6/413)؛ و در اصطلاح حقوقی، سلطه و اقتداری است که قانون به جهتی از جهات، در اختیار کسی قرار می دهد تا امور مربوط به آن را انجام دهد (امامی، 5/202؛ ر.ک: صفائی، 183).

فرهنگ ازدواج دختران در نزد ملتها و ادیان مختلف، از یکدیگر متفاوت است: در آیین زردشت، نخستین گام برای ازدواج، خواستگاری و جلب رضایت دختر و پدر و مادر اوست (مبلغی آبادانی، 1/204). در دین یهود، پدر، بر فرزندی که به سن ازدواج نرسیده اند، ولایت داشته و حتی می تواند دخترش را به ازدواج مجبور کند، اما پس از بلوغ، دختر می تواند به طور مستقل در این باره تصمیم گرفته و هیچ کس، حتی پدر نیز، قادر نیست که او را برخلاف میلش به ازدواج وادار سازد (اشتاین سالتز، 214؛ ر.ک: طه، 15 - 19). در آیین مسیحیت نیز، پس از سن بلوغ، اختیار ازدواج با دختر است و پدر و مادر ولایتی بر او ندارند (طه، 48 - 49).

پیش از ظهور اسلام، در جزیره العرب نیز اختیار ازدواج دختر در دست پدر بود و او حق مخالفتی نداشت. تنها در برخی از موارد، مانند خانواده های محترم یا کم جمعیت، دختران حق داشتند درباره شوهر یا ازدواج خود اظهار نظر کند (جواد علی، 5/527). دامنه ولایت پدر بسیار گسترده بود؛ او می توانست پسر را اد

قربانی بتها کرده، دختر را زنده به گور نموده یا در مقابل دین خود، رهن دهد؛ یا اینکه او را شوهر داده و مهرش را از آن خود کند (جواد علی، 291/5)، حتی گاه پدر، پیش از تولد دختر، ازدواج او را با فردی خاص وعده میداد احمد بن حنبل، 366 16)، یا بدون دریافت مهر، او را به همسری کسی در می آورد (ر.ک: جواد علی، 537/5 - 548).

سیره پیامبر علیه السلام در نظر خواهی از دختران خود در هنگام ازدواج آنان، حاکی از مبارزه جدی اسلام با آداب و رسوم جاهلی است (ابن قدامه، 384/7). آن حضرت در پاسخ خواستگاری علی علیه السلام و خواستگاران دیگر از فاطمه علیها السلام، موافقت خود را به نظر و خواست دخترش موکول می نمود، و فاطمه نی نیز با سکوت، رضایت خود را در ازدواج با علی علیه السلام اعلام کرد (ابن سعد، 20/8؛ طوسی، الامالی، 39 - 40؛ طبری، 401). در آیین اسلام، ضرورت اجازه ولی در ازدواج پسر و دختری که به سن بلوغ و رشد نرسیده اند، امری مسلم است؛ اما پس از بلوغ و رشد، هر چند نظر خواهی و رضایت دختر مورد توجه قرار گرفته، اما در کنار آن، اجازه ولی نیز مورد توجه بوده است (ر.ک: طه، 89 - 91). در میان فقیهان اهل سنت و شیعه، در گذشته و حال، در مورد اولیای عقد و مستقل بودن یا نبودن دختر بالغی که مصلحت خود را می داند، اختلاف نظر وجود دارد (به ادامه مقاله).

در قرآن، پیرامون موضوع ولایت بر ازدواج، به طور آشکار سخنی به میان نیامده است؛ گرچه برخی از فقیهان بر این باورند که بعضی از آیات قرآن کریم با این مسئله در ارتباط بوده (ر.ک: بقره، 230، 232، 234، 240؛ نساء، 3) و حتی می توان با استناد به آنها، استقلال باکره را اثبات کرد (به ادامه مقاله)، در مجامع حدیثی نیز روایاتی فراوان و متفاوت در این باره وجود دارد (حر عاملی، 69/14 - 70) که به خاطر

اختلاف در مضمون، منشأ تفاوت آرای فقهی گردیده اند. با توجه به پیشینه دیدگاههای مختلف درباره ولایت بر ازدواج، می توان نتیجه گرفت که اختلاف دیدگاهها در این بحث، همواره در طول تاریخ فقه اجتهادی شیعه وجود داشته است.

اولیای عقد ازدواج

اشاره

از نظر فقیهان، اصل اولی اقتضا می کند که هیچ کس بر دیگری ولایت نداشته و خروج از این اصل نیازمند دلیل عقلی یا شرعی است (فاضل هندی، 61/7؛ نجفی، 29/172؛ بحرالعلوم، 214/3) با توجه به دلایل شرعی، ولایت پدر، جد پدری و بالاتر و نیز وصی، حاکم و مولا به طور اجمالی پذیرفته شده است (به ادامه مقاله).

1. ولایت پدر

فقیهان شیعه، ولایت پدر را درباره ازدواج دختران و پسران کم سن و سال (نراقی، 16/125؛ نجفی، 29/172 - 173) و نیز، دیوانگان یا سفیهان بالغی که جنون یا سفاهت آنان، هم زمان با پیش از بلوغشان باشد (کرکی، 12/94؛ نراقی، 16/134) پذیرفته اند؛ ولی چنان که اشاره شد، در خصوص باکره رشیده دختری که به سن بلوغ رسیده و مصلحت خود را تشخیص میدهد) اختلاف نظر وجود دارد (نجفی، 29/180؛ امام خمینی قدس سره، 2/254).

2. ولایت جد

مشهور فقیهان (بحرانی، 23/202)، ولایت جد را پذیرفته اند. از نگاه فقیهان شیعه (کرکی، 12/93؛ نجفی، 29/170) و اهل سنت (جزیری، 4/26، 53) تنها جد پدری - که در آن تمام واسطه های بین وی و مولی علیه مرد باشند - ولایت دارد. در این باره تنها ابن جنید (از فقیهان شیعه) قائل به ولایت جد مادری بر دختر خردسال است (ر.ک: علامه حلی، مختلف الشیعه، 7/107). درباره ولایت جد پدری، دو گروه روایت گزارش شده اند که گروه نخست، ولایت جد را اثبات نموده (کلینی، 5/395؛ ر.ک: حر عاملی، 14/217 - 219) و گروه دوم، ولایت را منحصر به پدر

می داند (کلینی، 393/5؛ حر عاملی، 14 / 205). برخی در پیوند بین این دو دسته از روایات، با توجه به صراحت روایات گروه نخست، در اثبات ولایت برای جدا منظور از کلمه «أب» در روایات دسته دوم را اعم از پدر بی واسطه و باواسطه (جد) دانسته اند. افزون بر این، گروهی نیز، احتمال داده اند که منظور از نفی ولایت جد، به این معناست که وی به طور مستقیم بر نوه خود ولایت ندارد. بنابراین، چنانچه پدر که واسطه ولایت جد است، به دلیل مردن یا جنون و یا کفر، ولایت نداشته باشد، جد نیز ولایتی نخواهد داشت شبیری زنجانی، 3 - 2/411/11). البته از نظر مشهور فقیهان، در صورت درگذشت پدر نیز ولایت جد باقی می ماند (بحرانی، 23 / 202).

3. ولایت مادر

این دیدگاه که مادر در ازدواج فرزندان خردسال ولایتی ندارد، مورد پذیرش همه علمای شیعه (کرکی، 92/12؛ نجفی، 29 / 234) و اکثر اهل سنت جزیری، 26/4، 53) است؛ اما ابن جنید معتقد به ولایت مادر در ازدواج دختران خردسال است (ر.ک: علامه حلی، مختلف الشیعه، 107/7) که برای اثبات آن نیز به گروهی از روایات استناد شده است؛ مانند روایت نعیم بن عبدالله که پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم به وی دستور می دهد تا برای ازدواج دخترش از همسر خود (مادر دختر) اجازه بگیرد علامه حلی، مختلف الشیعه، 107/7؛ کرکی، 93/12؛ فاضل هندی، 58/7). البته درباره سند این روایت، با توجه به نقل آن از سوی عامه، اشکال شده و به لحاظ دلالت نیز مورد پذیرش برخی از فقیهان قرار نگرفت؛ زیرا ظاهر این روایت، استقلال پدر در ولایت بر خردسالان را که مورد اتفاق نظر است، نفی نموده (شبیری زنجانی، 11 / 1/413 - 2) و با مقتضای اصل عدم ولایت مغایر است (علامه حلی، مختلف الشیعه، 107/7). توجه به این نکته حائز اهمیت است که تحت ولایت بودن، موجب محدودیت دختر و

سلب استقلال وی در تصمیم‌گیری خواهد بود و اعمال چنین محدودیتی نیازمند دلیلی شرعی است.

4. ولایت برادر و عمو

به اجماع همه فقیهان و نیز اقتضای اصل عدم ولایت، برادر بر خواهر و عمو بر برادر زاده خود ولایتی ندارد (فاضل هندی، 57/7 - 58؛ نراقی، 124/16؛ نجفی، 170/29)؛ از این رو روایاتی که حاکی از اثبات ولایت برادر هستند طوسی، تهذیب الاحکام، 386/7؛ ر.ک: حر عاملی، 14/211 - 213)، بر وکالت برادر از جانب خواهر حمل می‌شوند (حر عاملی، 14/213؛ شبیری زنجانی، 11/10414). افزون بر اجماع (شبیری زنجانی، 11/12414)، در روایات متعددی (ر.ک: طوسی، تهذیب الاحکام، 377/7 - 386؛ حر عاملی، 14/213) که در آن اولیای عقد، نام برده شده‌اند، ذکری از عمو نشده است.

5. ولایت وصی و حاکم

با توجه به دیدگاه مشهور فقیهان، وصی، حاکم شرع و مولا دارای ولایت هستند (بحرانی، 202/23)؛ اما وصی پدر یا جد پدری، تنها بر ازدواج مجنون بالغ ولایت داشته (نراقی، 16/142) و در ولایت وی بر فرزندان خردسال اختلاف نظر وجود دارد (نراقی، 16/138). حاکم شرع نیز بر مجنونی که فاقد پدر، جد پدری و وصی منصوب از سوی یکی از آنهاست و نیز مجنونی که جنون وی به پس از بلوغ مربوط است، ولایت دارد (نراقی، 16/143).

اشخاص تحت ولایت

اشاره

به اجماع فقیهان، پسر بالغ و رشید (بحرانی، 23/234؛ نجفی، 29/186؛ خوئی، 2/254) و به نظر مشهور، زن نیکب (پیش‌تر ازدواج کرده، اما در حال حاضر مجرد است) در ازدواج خود مستقل بوده و تحت ولایت کسی نیستند (بحرانی، 23/234؛ نجفی، 29/175؛ خوئی، 2/250). از میان فقیهان شیعه، ابن ابی عقیل (ر.ک: علامه حلی، مختلف الشیعه، 101/7؛ نجفی، 29/146) و ابن بابویه (232)

معتقدند که ازدواج دائم باید با حضور ولی و دو شاهد صورت بگیرد. از اطلاق این سخن می توان دریافت که ازدواج دائم زن نیکب را نیز در بر می گیرد. سه روایت نیز وجود دارد که یکی از آنها، حضور ولی و دو شاهد را در ازدواج لازم دانسته (مغربی، 218/2، 229؛ محدث نوری، 14/317) و دیگری حاکی از صحیح نبودن ازدواج ثبیه بدون اجازه ولی است (حر عاملی، 14/204). همچنین روایت سوم، در عقد دائم زنان، حضور ولی و دو شاهد را لازم دانسته است (حر عاملی، 14/459). البته فقیهان، سند این روایات را ضعیف دانسته و آن را با روایات متعدد صحیح مورد فتوا معارض تشخیص داده و حمل بر استحباب کرده اند (شبیروی زنجانی، 11/417/10 - 11).

1. دختران و پسران خردسال

فقیهان ثبوت ولایت در نکاح پسران و دختران خردسال را - به هر چند دختر به خاطر آمیزش یا دلیل دیگری باکره نباشد - از مسائل قطعی دانسته (ر.ک: نجفی، 29/172 - 173) و درستی اقدام ولی برای ازدواج آنان را به زیان بار نبودن آن برای آنها منوط می دانند (نراقی، 16/167؛ خوئی، 2/281). برخی فراتر رفته و بنا به احتیاط، درستی ازدواج را منوط به مصلحت دختر یا پسر دانسته اند (طباطبائی یزدی، 617/5). از این رو، به ازدواج در آوردن دختران و پسران با کسی که دارای نقص است (طباطبائی یزدی، 621/5)، یا تعیین مهریه دختران به کمتر از مهرالمثل و پسران به مبلغی بیش از آن (طباطبائی یزدی، 618/5) و یا ترجیح خواستگاری با شایستگی کمتر بر دیگران، جایز نبوده و در صحت چنین عقدی تردید شده است (طباطبائی یزدی، 617/5 - 618).

البته از نگاه گروهی از فقیهان معاصر که رعایت مصلحت را شرط دانسته اند، در زمان حاضر مصلحتی در ازدواج پسران و دختران خردسال وجود ندارد. حتی

بنا بر مبنای مشهور که مفسده نداشتن را کافی می دانند نیز، در عصر حاضر چنین ازدواجی جایز نیست؛ زیرا دارای مفسده بوده و کمتر اتفاق می افتد که با چنین ازدواجی پس از بزرگ شدن، مخالفتی صورت نگیرد؛ حتی اگر چنین مخالفتی هم نباشد، دست کم، بیم از مخالفت وجود خواهد داشت (مکارم، 35/2).

درباره لزوم تداوم چنین عقدی، پس از بلوغ دختر خردسال ادعای اجماع و اتفاق نظر شده (نجفی، 29/216؛ خوئی، 2/250) و دلیل آن را اصل بقای صحت عقد سابق و برخی از روایات دانسته اند (نراقی، 16/130 - 131). در مورد پسران خردسال نیز، از نظر مشهور، ازدواج لازم بوده و پسر حق ندارد پس از بلوغ عقد را رد کند؛ دلیل این امر نیز، افزون بر اصل بقای صحت، برخی از روایات است نراقی، 16/132). اما از منظر گروهی از فقیهان (علامه حلی، مختلف الشیعه، 7/121؛ نراقی، 16/132؛ مروارید، 18/106، 229)، چنین عقدی صحیح، اما غیرلازم بوده، و فرد می تواند پس از رسیدن به سن رشد، آن را فسخ کند. آنان برای دیدگاه خود به برخی روایات استناد کرده اند (ر.ک: طوسی، تهذیب الاحکام، 7/382 - 389؛ حر عاملی، 14/208 - 209) که به نظر مشهور فقیهان، قابلیت معارضه با روایات دسته نخست را نداشته و از این رو کنار گذاشته شده و یا توجیه می شوند (ر.ک: نجفی، 29/216).

2. مجنون

در خصوص دیوانه ای که جنونش پس از خردسالی نیز ادامه داشته باشد، همه فقیهان معتقد به تداوم ولایت پدر و جد پدری هستند (بحرانی، 23/235؛ نجفی، 29/186؛ خوئی، 2/249). همچنین، با استصحاب می توان ولایت در خردسالی را به پس از بلوغ مجنون نیز تسری داد؛ هر چند برخی از فقیهان چنین استصحابی را صحیح نمی دانند (خوئی، 2/249 - 250).

اما بسیاری از فقیهان، دیوانه ای را که بین جنون و زمان خردسالی اش فاصله -

بوده و پس از مدتی بهبودی، دوباره بعد از بلوغ مجنون شده باشد (کرکی، 97/12 ر.ک: بحرانی، 23/235 - 237؛ قانون مدنی، ماده 1193، 1218)، تحت ولایت حاکم دانسته و برای نفی ولایت پدر و جد، به استصحاب عدم ولایت پس از بلوغ، تمسک جسته اند (شبیری زنجانی، 11/216/1). برخی نیز در این باره به روایت نبوی «الْمَلْطَانُ وَلِيُّ مَنْ لَا وَلِيَ لَهُ؛ حاکم؛ ولی کسی است که سرپرستی نداشته باشد» احمد بن حنبل، 1/250، 6/260) استناد می کنند (شهید ثانی، مسالک الافهام، 147/7).

از سوی دیگر، برای اثبات ولایت پدر و جد پدری، دلایل دیگری ارائه شده است؛ از جمله روایاتی در باب طلاق، که ولایت پدر و جد را برای طلاق مجنون اثبات نموده و در آنها، ولی، به منزله سلطان یا حاکم تلقی شده است (کلینی، 6/125؛ حر عاملی، 15/329). این روایات به قیاس اولویت بر ولایت پدر و جد درباره ازدواج مجنون نیز، دلالت دارند؛ چرا که طلاق، امری خطیر و مهم تر از ازدواج است. افزون بر این، به منزله سلطان دانستن ولی، حاکی است که وی از همه اختیارات سلطان و حاکم درباره ازدواج، برخوردار است (خوئی، 2/253 - 254). دلیل دیگر، روایاتی (حر عاملی، 14/215) درباره دختران باکره است که ولایت پدر و جد را در مورد آنان اثبات نموده و شامل دختران مجنون نیز می شود؛ و از آنجا که تفاوتی از این لحاظ بین پسر و دختر وجود ندارد، ولایت پدر و جد بر پسران مجنون را نیز می توان نافذ دانست (نراقی، 16/135). دلیل سوم، روایاتی است درباره تفسیر آیه «الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ» (بقره، 237) در مقام شمارش اولیای عقد، که نامی از حاکم در آن به چشم نمی خورد (حر عاملی، 15/62 - 63). از این روایات می توان دریافت که اولیای عقد ازدواج در رتبه نخست، عبارتند از: پدر، برادر، وصی و وکیل، نه حاکم. از سوی دیگر، بی تردید در شرع، برای

مجنون، ولی تعیین شده است. از نگاه برخی، با پیوند این دو نکته می توان دریافت که منظور از اولیای عقد ازدواج مجنون، پدر و جد بوده و ولایت حاکم در عرض ولایت آنان نیست (شیرازی زنجانی، 11 / 1/417 - 2). افزون بر این با توجه به بررسی انجام شده در سخنان فقیهان (ر.ک: شیرازی زنجانی، 11 / 5/417 - 6)، نه تنها اجماع یا شهرتی مبنی بر تفاوت مجنون هم زمان و غیر هم زمان خردسالی نبوده؛ بلکه از فقیهان پیش از محقق کرکی، درباره ولایت پدر و جد بر مجنون در هر صورت آن، گزارش خلافی نشده است (ر.ک: طوسی، المبسوط، 164/4 - 165؛ علامه حلی، تحریر الاحکام، 3/433؛ ابن فهد حلی، 3/214 - 216). دیدگاهی که بین آن دو وضعیت تفاوت قائل است، از زمان محقق کرکی (96/12 - 97) به بعد پدیدار شده است؛ بنابر این، در همه صورتهای ولی مجنون، پدر و جد پدری او خواهد بود.

با توجه به منابع فقهی، افزون بر ولی، وصی و حاکم نیز می توانند با رعایت مصلحت، در صورت ضروری بودن ازدواج، درباره ازدواج شخصی که پیش از بلوغ، مجنون بوده و جنونش تا پس از بلوغ ادامه یافته، تصمیم بگیرند (نجفی، 191/29). همچنین حاکم می تواند با در نظر داشتن مصلحت، کسی را که پس از بلوغ دچار دیوانگی شده، تزویج کند (کرکی، 12 / 96).

به اجماع فقیهان، چنانچه دیوانه ای را برابر مصلحت وی به ازدواج کسی در آورند، پس از بهبودی، حق فسخ ازدواج را نخواهد داشت (شهید ثانی، مسالک الافهام، 144/7؛ نجفی، 29 / 187)؛ در تأیید این حکم نیز به اطلاق دلیل صحت ازدواج، قاعده لزوم و استصحاب، استناد شده است (ر.ک: نجفی، 174/29 - 187؛ خوئی، 2 / 281).

3. باکره رشیده

به لحاظ فقهی، باکره، دختری است که ازدواج نکرده و با او آمیزش نشده است؛ همچنین دختری که بکارش به دلیلی جز آمیزش از بین

رفته نیز، به منزله باکره است (کرکی، 120/12؛ طباطبائی یزدی، 616/5؛ خوئی، 270/2)؛ از نگاه بعضی از فقیهان، هر دختری که به سبب آمیزش بکارتش را از دست داده باشد، باکره به شمار نمی رود، خواه این اتفاق، با عقد صحیح رخ داده باشد یا نه (کرکی، 120/12؛ خوئی، 271/2)؛ اما برخی دیگر معتقدند که تنها وقوع آمیزش ناشی از ازدواج صحیح، موجب سلب عنوان باکره از دختر، و بی نیازی از اجازه ولی می شود و در غیر این صورت، وی به منزله باکره خواهد بود (نراقی، 123/16؛ شبیری زنجانی، 11/437). گروهی دیگر از فقیهان نیز، بر این باورند که دختر به مجرد ازدواج، وصف باکره بودن را از دست می دهد؛ هرچند آمیزشی هم صورت نگرفته باشد (طباطبائی یزدی، 616/5؛ خوئی، 271/2).

ولایت بر ازدواج دختر باکره ای که مصلحت خود را می داند، از مسائل دشوار فقهی است؛ زیرا اختلاف نظرهای بسیاری را در پی داشته است؛ چنان که گاه حتی یک فقیه در کتابهای گوناگون خود، آرای متفاوتی ارائه کرده است. منشأ این اختلاف نظرها، وجود روایات گوناگون در این باره است (شهید ثانی، مسالک الافهام، 120/7؛ ر.ک: حر عاملی، 14/69، 202، 204 - 205، 214 - 216، 221)؛ چنان که فقیهان مفاد این روایات را در چند گروه دسته بندی کرده اند: استقلال ولی؛ معتبر بودن اجازه و رضایت ولی؛ استقلال دختر؛ اعتبار اجازه یا رضایت دختر؛ و مجاز بودن پدر به فسخ عقد دختر (ر.ک: حکیم، 14/445 - 448). چنان که اشاره شد، نتیجه این روایات، به وجود آمدن دیدگاههای گوناگون فقهی است:

1. مستقل بودن باکره در تصمیم به ازدواج

استقلال انحصاری باکره رشیده در ازدواج دائم و موقت، از قرن چهارم هجرت تا عصر حاضر در بین فقیهان شیعه مطرح بوده (شبیری زنجانی، 11/418 - 4). و این دیدگاه به مشهور فقیهان نسبت

داده شده است (طباطبائی، 10 / 95؛ انصاری، 112). از جمله این فقیهان عبارتند از: شیخ مفید (احکام النساء، 36)، سیدمرتضی (ر.ک: الانتصار، 283؛ مسائل الناصریات، 319)، شیخ طوسی التبیان، (273 / 2)، علامه حلی (ارشادالاذهان، 7/2؛ تحریر الاحکام، 3 / 433؛ قواعد الاحکام، 14/3)، شهید ثانی (الروضه البهیة، 116/5)، صاحب جواهر (ر.ک: نجفی، 174 / 29 - 179)، شیخ انصاری (112 - 113) و بسیاری از فقیهان دیگر که برخی از آنان ادعای اجماع نیز نموده اند (سید مرتضی، الانتصار، 283؛ همو، مسائل الناصریات، 319). شهید ثانی نیز، این دیدگاه را به همه فقیهان متأخر نسبت داده (مسالك الافهام، 120/7) و صاحب جواهر آن را بین قدما و متأخرین، دیدگاهی مشهور می داند (نجفی، 175 / 29)؛ از میان فقیهان اهل سنت نیز، ابوحنیفه به آن معتقد بوده (سرخسی، 2/5؛ ابن عابدین، 159 / 4) و برای اثبات آن به قرآن، روایات، عقل، شهرت و اجماع (نجفی، 175 / 29) استناد شده است. گرچه ادعای اجماع با توجه به دیدگاههای متفاوتی که در این مسئله ارائه می شود، نمی تواند مورد پذیرش باشد.

پیروان دیدگاه استقلال انحصاری دختران باکره (شهید ثانی، مسالك الافهام، 122 / 7؛ میرزای قمی، 222 / 4)، به آیه 230 سوره بقره: «فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا»، آیه 232: «وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغْتُمْ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضُوا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ»، 234: «فَإِذَا بَلَغَتِ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ» و نیز آیه 240 همان سوره: «فَإِنْ خَرَجْتَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَعْرُوفٍ» و آیه 3 سوره نساء «فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ» استناد جسته اند که در آنها ازدواج به خود زن نسبت داده شده، مانند: «تَنْكِحَ» و «يَتَرَاجَعَا» در آیه اول؛ «يَنْكِحْنَ» در آیه دوم؛ «فَعَلْنَ» در آیه سوم و چهارم، و «فَأَنْكِحُوا» در آیه پنجم.

از این تعبیرها می توان دریافت، که زن به طور مستقل عهده دار ازدواج خود بوده و اطلاق این آیات، دختران باکره را نیز شامل می شود. البته استدلال به این آیات، مورد نقد و اشکال برخی از صاحب نظران قرار گرفته است؛ از نگاه این گروه، در برخی از آیات آمده است که زنان می توانند ازدواجی «بِالْمَعْرُوفِ» (شناخته شده و شایسته)، صورت دهند؛ حال آنکه معلوم نیست ازدواج باکره، بی اجازه ولی، این گونه باشد (نراقی، 109/16). آیه دیگر، مربوط به زنی است که با وی آمیزش شده و باکره نباشد (شیری زنجانی، 11 / 2/420 - 3). همچنین برخی از آیات نیز در مقام بیان اصل پیمان زناشویی هستند، نه شرایط معتبر در درستی ازدواج. بنابراین، برداشت اطلاق از این آیات، درست نیست (شیری زنجانی، 11 / 6/420).

برای اثبات مستقل بودن دختر باکره در ازدواج، به روایات بسیاری (مسلم نیشابوری، 4/141؛ ابوداود سجستانی، 1/465 - 466؛ دار قطنی، 3/163 - 164؛ ر.ک: حر عاملی، 14/69 - 203، 214، 215) نیز استناد شده است (ر.ک: نجفی، 29/176 - 179) که برخی از فقیهان آنها را به لحاظ سند یا دلالت ضعیف دانسته (شهید ثانی، مسالک الافهام، 7/125؛ ر.ک: نراقی، 16/110 - 112؛ خوئی، 2/259) و معتقدند که این گونه از روایات، با فرض درستی سند نیز، تنها بر استقلال باکره دلالت داشته و استقلال ولی را نفی نمی کنند (شیری زنجانی، 11 / 12/425)؛ همچنان که برخی از روایات، مانند صحیحہ منصور بن حازم که در آن نظرخواهی از دختر باکره و غیرباکره ذکر شده است (حر عاملی، 14/203)، بر مستقل نبودن پدر دلالت می کند، نه اثبات استقلال دختر باکره؛ از این رو ممکن است حکم مسئله، شریک بودن دختر و ولی در تصمیم به ازدواج باشد (شیری زنجانی، 11 / 2/226 - 3). مرسله ابن عباس هم مسلم نیشابوری، 4/141؛ ابن ماجه قزوینی، 1/603؛ ابوداود سجستانی، 1/466؛ نسائی، 6/87) - که

بر اختیار داشتن دختران در صورتی که پدرانشان آنان را به عقد دیگری در آورند، دلالت دارد - به این دلیل که روایان آن از عامه هستند، دارای حجیت نبوده (نراقی، 110/16)، و جبران ضعف سند روایات، به کمک شهرت، تنها درباره روایتهای نقل شده از سوی روایان شیعه، امکان پذیر است و بر فرض درستی سند و دلالت، بعضی از این روایات با روایات مخالف تعارض خواهند داشت و با توجه به ترجیح نداشتن هیچ یک بر دیگری، احتمال اشتراک در ولایت، و تخییر داده می شود (ر.ک: نراقی، 118 / 16 - 120).

دلیل عقلی و مصلحت، از جمله دلایلی است که در کنار کتاب، سنت و اجماع مورد توجه صاحب جواهر قرار گرفته است؛ براین اساس، چنانچه نظر دختر باکره ای که مصلحت خود را تشخیص می دهد، مورد توجه قرار نگرفته و به رغم میل خود ناگزیر از عمل بر طبق نظر پدرش باشد، حکمی ظالمانه است که از خداوند حکیم صادر نشده و ممکن است پیامدها و مفساسدی بزرگ چون خودکشی، زنا و فرار از خانه و ... همراه داشته باشد (نجفی، 179 / 29).

برخی در پاسخ به این شبهه، معتقدند که در این استدلال، بین استقلال ولی و استبداد وی خلط شده است (شبیری زنجانی، 5 / 430 / 11 - 6). احتمالاً با در نظر گرفتن وضعیت برخی از عشایر عرب که با استبداد کامل و در نظر داشتن مصالح شخصی عمل می کردند، چنین استدلالی را ارائه کرده اند. البته بیشک چنین عقدهی به خاطر استبدادی بودن آن باطل است؛ اما این امر مستلزم باطل بودن استقلال پدر نیست، و مقصود فقیهان نیز استقلال پدر است، نه استبداد او؛ یعنی پدر باید مصالح دختر را در نظر بگیرد. همچنین به لحاظ فقهی و حقوقی، در تمام ازدواجها، چه باکره و چه غیر باکره، که در آغاز، طبق مصلحت

صورت گرفته و مشکلات جدی به همراه نداشته، اما در ادامه شکل حرجی به خود گرفته یا مستلزم مفاسدی همچون خودکشی شده است، حاکم شرع - بنا به نظر برخی از فقیهان - حق صدور طلاق دارد. بنابراین، لازمه استقلال پدر، به بن بست کشاندن زندگی دختر نیست، تا مغایر با حکم عقل باشد شبیری زنجانی، 11 / 430 / 5 - 6).

2. استقلال ولی

مستقل بودن ولی در تصمیم به ازدواج دختر باکره رشیده نیز، باور برخی از فقیهان شیعه از قرن چهارم تا عصر حاضر بوده است. از جمله فقیهان شیعه، شیخ صدوق (الهدایه، 260)، شیخ طوسی (الخلافا، 250/4؛ المبسوط، 162/4، النهایه، 464 - 465)، ابن ابی عقیل (ر.ک: علامه حلی، مختلف الشیعه، 102/7)، ابن براج طرابلسی (193/2، 197)، ابن زهره حلبی (342)، عاملی (77/1)، سبزواری (94/2) و بحرانی (211/23) و نیز از میان فقیهان اهل سنت، مالک بن انس (155/2) و شافعی (ر.ک: مزنی، 163) همین دیدگاه را دارند.

برای اثبات این دیدگاه، به روایات زیادی (ر.ک: حر عاملی، 202/14 - 205، 207 - 208، 214 - 215) استناد شده (ر.ک: کرکی، 12 / 125 - 126؛ شهید ثانی، مسالک الافهام، 129/7 - 132؛ نراقی، 113/16 - 117). که برخی از آنها به لحاظ سند و دلالت بی اشکال هستند. از این رو، این گروه از روایات و روایات مورد استناد دیدگاه نخست (استقلال انحصاری دختران باکره) با یکدیگر متعارض خواهند بود، که برای حل آن، راههای گوناگونی از سوی فقیهان پیشنهاد شده است؛ که از جمله آنها نظریه تخییر است؛ به این معنا که عقد هر یک از دختر و پدر، صحیح و کافی است؛ هر چند که دیگری به این کار راضی نبوده و اجازه ندهد (نراقی، 16 / 119)؛ و یا نظریه تشریک؛ به این معنا که تصمیم ازدواج دختر باکره در انحصار

هیچ یک از دختر و ولی وی نبوده و باید با رضایت هردوی آنها صورت پذیرد

(ر.ک: خوئی، 2/264 - 266). همچنین می توان روایات استقلال ولی دختر را به معنای استحباب آن یا رویه متعارف دانست. البته این توجیه خلاف اصل و ظاهر روایات دانسته شده است (نراقی، 117/16). راه حل دیگر اینکه می توان روایات استقلال انحصاری دختران باکره یا لزوم اجازه از وی (حر عاملی، 14/214) را به معنای استحباب دانست؛ زیرا این روایات دارای حداکثر ظهور در ضرورت و لزوم اجازه از دختر هستند، که با روایات دال بر استقلال پدر از این ظهور چشم پوشی می شود (شبیری زنجانی، 11/2/431). همچنین روایت منصور بن حازم را که مطلق بوده و صورت حضور داشتن و نداشتن پدر را شامل می شود - با توجه به روایاتی که در کنار پدر، برای دختر نقشی قائل نیستند (حر عاملی، 14/203) - می توان مربوط به مواردی دانست که پدر بدرود حیات گفته یا غایب است شبیری زنجانی، 11/2/431).

از جمله دلایلی که بر استقلال ولی استناد شده، استصحاب ولایت، پیش از بلوغ دختر است؛ زیرا پیش از بلوغ، پدر و جد، از ولایت برخوردار بوده و پس از بلوغ، در باقی ماندن آن و استقلال نداشتن دختر شک می شود. به اقتضای استصحاب، ولایت پدر و جد و نیز، مستقل نبودن دختر در تصمیم گیری، هنوز باقی خواهد بود (شهید ثانی، مسالک الافهام، 7/132؛ شبیری زنجانی، 11/6/427). البته برخی از فقیهان، استصحاب را در اینجا جاری نمی دانند؛ زیرا ولایتی که پدر و جد پیش از بلوغ دختر از آن برخوردار هستند، به لحاظ خردسالی دختر بوده که بی تردید، دیگر از بین رفته و شک در تحقق ولایتی جدید شکل گرفته است (نجفی، 29/172؛ شبیری زنجانی، 11/6/427؛ مکارم، 2/12). همچنین استصحاب در صورتی قابل طرح است که

3. تشریک بین باکره و ولی

گروهی از فقیهان شیعه، مانند شیخ مفید (المقنعه، 510)، ابوالصلاح حلبی (292)، حرعاملی (14/ 213 - 214) و نیز، برخی از فقیهان متأخر و معاصر (طباطبائی یزدی، 615/5؛ خوئی، 258/2) معتقدند که دختر باکره و ولی او در تصمیم به ازدواج شریکند. البته این دیدگاه را گروهی از فقیهان (شهید ثانی، مسالک الافهام، 141/7؛ عاملی، 77/1؛ نراقی، 122/16؛ امام خمینی قدس سره، 254/2؛ روحانی، 293/2؛ سیستانی، 28/3؛ وحید خراسانی، 297/3) به خاطر رعایت احتیاط برگزیده و برخی دیگر (خوئی، 258/2) آن را مقتضای تلفیق محتوای روایات با هم و نیز، برگرفته از برخی روایات دانسته اند. از نظر بیشتر فقیهان معاصر نیز، دختر باکره ای که مصلحت خود را می داند، بنا بر احتیاط واجب باید برای ازدواج از ولی (پدر یا جد پدری) خود اجازه بگیرد (مراجع، 147/2). قانون مدنی ایران هم در ماده 1043 چنین نظری را برگزیده است. برای اثبات دیدگاه مزبور به دو دلیل استناد شده است:

دلیل نخست، جمع میان دلایل ولایت است که برخی بر استقلال دختر باکره و گروهی دیگر بر استقلال ولی دلالت دارند. مقتضای تلفیق محتوای این روایات با هم، دیدگاه تشریک ولایت بین دختر و ولی است. دلیل دیگر نیز، روایت صفوان است (حرعاملی، 14 / 214) که در آن از سویی به پدر دستور ازدواج دختر داده شده و از سوی دیگر، آن را به رضایت دختر مشروط کرده است. همچنین منطوق این بخش از روایت که «دختر هم، درباره خود حَظَّ و نصیبی دارد» بر ولایت دختر، و مفهوم آن، بر ولایت پدر دلالت دارد؛ زیرا حظ و نصیب به این معناست که دارنده آن، از تمام حق برخوردار نیست، بلکه تنها

واجد بخشی از آن است. با توجه به نکته اخیر، نمی توان روایت مزبور را مربوط دختران خردسال یا به دانست؛ زیرا اولی بهره ای از ولایت نداشته و دومی شریکی در ولایت ندارد؛ از این رو باید آن را ناظر به دختران بالغ باکره به شمار آورد (شهید ثانی، مسالک الافهام، 138/7 - 139).

برخی از فقیهان در نقد این دیدگاه، به روایاتی استناد جسته اند که حاکی از نفی اشتراک است (شهید ثانی، مسالک الافهام، 139/7)؛ از این رو نظریه تشریک نمی تواند راهی برای جمع ادله باشد؛ افزون بر این، روایت صفوان، هم به لحاظ سند ضعیف است و هم دلالتی بر مشارکت ندارد؛ زیرا دستور پدر به ازدواج، منافی اختصاص تصمیم به ازدواج به دختر نیست. دلالت واژه های «حَظَّ و نصیب» بر اشتراک نیز، به خاطر مفهوم خطاب است که حجت نخواهد بود (شهید ثانی، مسالک الافهام، 1390/7).

4. تشریک بین باکره و پدر

بر اساس این دیدگاه که به شیخ مفید نسبت داده شده (ر.ک: شهید ثانی، مسالک الافهام، 122/7)، در نصوص دلالت کننده بر ولایت پدر، ذکری از غیر پدر به میان نیامده؛ بنابراین در پیوند بین این روایات، با روایات دال بر ولایت دختر، باید به تشریک بین دختر و پدر بسنده نمود و از این رو دیگر برای جد پدری ولایتی نخواهد بود.

از نگاه برخی از صاحب نظران، دیدگاه مزبور هر چند مشهور نیست، ولی از دیدگاه سوم بهتر است؛ اگر چه نقد وارد شده بر دیدگاه سوم در اینجا نیز مطرح است (ر.ک: شهید ثانی، مسالک الافهام، 138/7 - 1390). افزون بر این، برخی از روایات، حاکی از اولویت داشتن جد بر پدر است؛ از این رو چنانچه اجازه پدر معتبر باشد، اذن جد به طریق اولی معتبر خواهد بود (انصاری، 126 - 137).

5. استقلال دختر در ازدواج موقت

این دیدگاه از سوی شیخ طوسی

(الاستبصار، 145/3؛ تهذیب الاحکام، 254/7) ارائه شده و در اثبات این نظر، به دو دلیل استناد شده است؛ دلیل نخست، مربوط بودن روایات دال بر استقلال ولی، به ازدواج دائم، و روایات دال بر استقلال باکره، به ازدواج منقطع است؛ زیرا ازدواج دائم به دلیل کثرت حقوق و احکام مترتب بر آن، همچون نفقه، ارث، طولانی بودن زمان و... اهمیت بیشتری از ازدواج موقت داشته و توانایی زن در پیدا کردن همسر دائمی مناسب، اندک است؛ از این رو، امور مربوط به وی به ولی واگذار شده تا ضعف مزبور جبران شود. اما درباره ازدواج موقت، چنین مسائلی وجود ندارد (شهید ثانی، مسالک الافهام، 1391/7 - 140). دلیل دیگر، روایات ازدواج منقطع است؛ از جمله روایت ابی سعید از امام صادق علیه السلام به که راوی درباره ازدواج موقت با دختری که نزد پدر و مادرش زندگی می کند سؤال کرد و امام علیه السلام به آن را بی اشکال دانست (شهید ثانی، مسالک الافهام، 140/7؛ حر عاملی، 458/14). همچنین در روایت حلبی نیز روایت کننده از امام علیه السلام ما درباره ازدواج موقت با دختری بدون اجازه پدر و مادرش سؤال می کند و امام علیه السلام به آن را بی اشکال میداند (شهید ثانی، مسالک الافهام، 140/7؛ حر عاملی، 459/14).

برخی از فقیهان این حمل را خلاف ظاهر روایات دانسته و اولویت ازدواج دائم، نسبت به منقطع را نمی پذیرند (ر.ک: شهید ثانی، مسالک الافهام، 140/7؛ نجفی، 179/29). همچنین روایت ابی سعید، دلالتی بر لازم نبودن اجازه پدر ندارد؛ روایت حلبی نیز، به لحاظ سندی اشکال دارد؛ زیرا «مقطوع» بوده و منسوب به امام علیه السلام نیست. افزون بر این، هردو روایت با روایت ابو مریم (حر عاملی، 459/14 - 460) معارض هستند؛ زیرا امام صادق علیه السلام در این روایت، ازدواج موقت با دختر باکره را بدون اجازه پدر جایز نمی داند (شهید ثانی، مسالک الافهام، 140/7).

6. استقلال دختر در ازدواج دائم

این دیدگاه را محقق حلبی به برخی نسبت داده

است (502/2؛ ر.ک: فاضل آبی، 112/2 - 113). برای اثبات این دیدگاه به دو دلیل استناد شده است؛ نخست اینکه، واژه نکاح، حقیقت در ازدواج دائم بوده و در روایات نیز به نکاح دائم معنا می شود؛ زیرا کاربرد این واژه بدون هرگونه قرینه ای، به معنای حقیقی آن خواهد بود؛ دیگر اینکه، استقلال دختر در تصمیم به ازدواج موقت، عواقب زیانباری را برای خانواده وی در پی دارد؛ مانند فروکاستن قدر و منزلت اجتماعی آنان؛ از این رو تن دادن به چنین زیانی، با ادله نفی ضرر، نفی شده است (ر.ک: شهید ثانی، مسالک الافهام، 140/7 - 141).

در پاسخ به استدلالهای یادشده، برخی از فقیهان بر این باورند که ازدواج، حقیقت در معنای دائمی آن نیست، بلکه حقیقت در عقد یا آمیزش است که قدر مشترک بین ازدواج دائم و موقت خواهد بود؛ بنابراین واژه نکاح، واژه‌های متواطی است. افزون بر آن، در امور شرعی، اضرائی وجود ندارد و با فرض پذیرش آن، این دلیل در مورد تبیه و حتی در عقد دائمی که بدون رضای ولی باشد نیز، صادق است (شهید ثانی، مسالک الافهام، 141/7). صاحب جواهر نیز در نظر اخیر را به دلیل قابل توجهی مستند ندانسته و بر این باور است که این دو نظر بر مبنای سنجش و مصلحت اندیشیهایی استوار بوده، نمی توان آنها را به عنوان مدرک شرعی مورد استناد قرار داد (ر.ک: نجفی، 29 / 179).

7. تخیر باکره و ولی

دیدگاه برخی از فقیهان معاصر، استقلال هر یک از پدر و باکره، و نیز، جواز نقض عقد، از سوی پدر است؛ این گروه، برای جد نیز، ولایتی قائل نیستند. همچنین از نگاه آنان این دیدگاه، برگرفته از تلفیق محتوایی گروههای مختلف از روایات است (حکیم، 14 / 448).

در مجموع، می توان دیدگاه مبتنی بر استقلال دختران باکره را معتبرتر دانست؛

اما طبق نظر برخی از فقیهان، مقتضای احتیاط در دین این است که در این مسئله که امور مهمی مانند فروج و انساب و اموال بر آن مترتب می‌شود، پدر برای عقد، از سوی دختر وکیل شده یا اینکه هر دو، شخص دیگری را وکیل نمایند، تا ضرورت اجازه باکره و ولی با هم تلفیق و منطبق شود، از این رو چنین عقدی، از منظر همه دیدگاهها صحیح خواهد بود (شهید ثانی، مسالك الافهام، 7 / 141). حتی طرفداران نظریه استقلال دختر نیز، معتقدند که مستحب است وی به طور مستقل به ازدواج اقدام نکرده و در صورت نبودن پدر یا جد به نظر برادر خود اتم-اد نموده و او را در ازدواج، وکیل خود کند (کرکی، 12 / 127؛ نجفی، 29 / 183). برابر دیدگاه استقلال انحصاری دختر باکره و نیز نظریه تخییر یا استقلال هر یک از باکره و سرپرست، ازدواج وی بدون اجازه ولی صحیح و نافذ است؛ اما بنا بر نظریه استقلال انحصاری ولی یا نظریه تشریک، در صورتی که باکره بدون اجازه سرپرست، یا به رغم مخالفت وی ازدواج کند، ازدواج او «فضولی» به شمار آمده و همانند موارد دیگر، نافذ بودن عقد، بسته به اجازه سرپرست خواهد بود. از نظر برخی از فقیهان، در صورت وقوع چنین ازدواجی، یا باید رضایت ولی را جلب نمود، یا طرفین باید با طلاق از یکدیگر جدا شوند

(طباطبائی یزدی، 5 / 615).

ضروری نبودن اجازه سرپرست

از نظر فقیهان، در پاره ای از موارد، ولایت ولی یا اعتبار اجازه او در ازدواج باکره رشیده ساقط شده و دختر می‌تواند بدون اجازه پدر یا جد پدری، به ازدواج اقدام کند؛ مانند جلوگیری سرپرست، از ازدواج دختر با همتا و کفو خود، که در اصطلاح «عضل» نامیده می‌شود (شهید ثانی، مسالك الافهام، 7 / 142؛ نجفی، 29 / 183 - 184). از نگاه فقیهان شیعه، در چنین مواردی رجوع دختر به دادگاه و اثبات ناموجه بودن ممانعت ولی، ضرورتی نخواهد

ص: 150

داشت (شهید ثانی، مسالک الافهام، 7 / 142؛ نجفی، 29 / 184)؛ در حالی که به نظر فقیهان اهل سنت، چنین کاری ضروری است (ابن قدامه، 7 / 368؛ جزیری، 4 / 35، 41، 46، 51). در قوانین برخی از کشورهای اسلامی نیز که برگرفته از فقه اهل سنت هستند، رجوع به دادگاه لازم دانسته شده است. قانون مدنی ایران نیز، در ماده 1043، رجوع دختر به دادگاه را ضروری می داند.

همچنین در جایی که سرپرست، حضور نداشته و اجازه گرفتن از او غیرممکن، یا موجب مشقت و دشواری شدید بوده و دختر به ازدواج نیاز داشته باشد، از نظر فقیهان، چنین غیبتی مانند موارد «عضل» بوده و همان حکم را دارد (طوسی، الخلاف، 4 / 278 - 279؛ عاملی، 1 / 77؛ بحرانی، 23 / 232). همچنین با توجه به اینکه لازمه اعمال ولایت، عاقل و رشید بودن سرپرست است، فقدان این ام-ور نیز، موجب از بین رفتن ولایت می شود؛ حتی ابتلا به بیماریهای شدیدی که مانع اعمال دقت نظر و تشخیص مصلحت از سوی ولی شود نیز، باعث زوال ولایت خواهد بود (کرکی، 12 / 105 - 106).

با توجه به اینکه بیشتر فقیهان معاصر شیعه، معتقد به تشریک دختر باکره و سرپرست وی در ازدواج بوده و اجازه ولی را احتیاط واجب می دانند، نباید چنین اجازه ای را ناشی از قصور دختر و عدم رشد اجتماعی او دانست؛ چرا که درباره معاملات، دختر بالغ رشید از نظر اسلام دارای استقلال بوده و بدون موافقت پدر می تواند تصمیم گیری کند. آنچه در این باره مورد توجه قرار دارد، حکمتهایی چون اهمیت دوشیزگی زن است که در عرف اسلامی ارزشی ویژه دارد؛ چنان که شارع را بر آن داشته تا اجازه سرپرست را مورد توجه قرار دهد؛ زیرا با از دست رفتن دوشیزگی، فرصت ازدواج مجدد به دلخواه دختر از بین خواهد رفت.

افزون بر این، زن موجودی احساسی بوده و عاشق محبت است و این سخن پیامبر صلی الله علیه وسلم که شنیدن «دوستت دارم» هرگز از قلب زن بیرون نخواهد رفت (ر.ک: کلینی، 5/ 569؛ حر عاملی، 14/ 10)، مؤید این مدعاست. از سوی دیگر، بسیاری از مردان، اسیر شهوات هستند؛ از این رو زنان بی تجربه به آسانی با سخنی عاشقانه به دام مردان هوس باز خواهند افتاد؛ بنابراین برای جلوگیری از چنین آسیبی، اسلام، دختر را به مشورت با پدر و جلب رضایت او موظف نموده تا وی را راهنمایی کند؛ بدین ترتیب این امر نوعی حمایت است که از سوءظن به طبیعت مردانه ناشی می شود و افزون بر آن، باورها و آداب و رسوم نادرست بعضی از اقوام را - مانند عقیده به اختیار نداشتن دختر نسبت به اظهار نظر در ازدواج خود (ر.ک: مطهری، 19/ 93 - 96) - نباید به آموزه های اسلامی نسبت داد.

منابع

ابن بابویه، علی بن حسین (م. 329ق.)، فقه الرضا، تحقیق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحیاء التراث، مشهد، المؤتمر العالمي للامام الرضا عليه السلام، 1406ق؛ ابن براج طرابلسی، عب-العزیز (م. 481ق.)، المهذب، قم، نشر اسلامی، 1406ق؛ ابن زهره حلبی، حمزة بن علی (م. 585ق.)، غنية النزوع الى علمی الاصول و الفروع، تحقیق ابراهیم بهادری، قم، مؤسسة الامام الصادق عليه السلام، 1417ق؛ ابن سعد، محمد بن سعد (م. 230ق.)، الطبقات الكبرى، بیروت، دار صادر؛ ابن عابدین، محمد امین (م. 1252ق.)، حاشية ردالمحتار علی الدرالمختار، بیروت دارالفکر، 1415ق؛ ابن فهد حلبی، احمد بن محمد (م. 841ق.)، المهذب البارع، تحقیق مجتبی عراقی، قم، نشر اسلامی، 1411ق؛ ابن قدامه، عبدالله بن احمد (م. 620ق.)، المغنی، بیروت، دارالکتب العربی؛ ابن ماجه قزوینی، محمد بن یزید (م. 275ق.)، سنن ابن ماجه، تحقیق محمد فواد عبدالباقی، دارالفکر؛ ابن منظور، محمد بن مکرم (م. 711ق.)، لسان العرب، قم، نشر ادب الح-وزة، 1405ق؛ ابوالصلاح حلبی، تقی بن نجم (م. 447ق.)، الکافی فی الفقه، تحقیق رضا استادی، اصفهان، مکتبه الامام امیر المؤمنین علی علیه السلام العامة، 1403ق؛ ابوداوود سجستانی، سلیمان بن اشعث (م. 275ق.)، سنن ولایت بر ازدواج

ابی داوود، تحقیق سعید محمد لحام، بیروت، دارالفکر، 1410ق؛ احمد بن حنبل، شیبانى (م. 241ق.)، مسند احمدبن حنبل، بیروت، دار صادر؛ اشتاین سالتر، آدین، سیری در تلمود، ترجمه باقر طالبی دارابی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، 1383ش؛ امام خمینی قدس سره، سیدروح الله موسوی (م. 1409ق.)، تحریر الوسیله، النجف الاشرف، مطبعة الآداب، 1390ق؛ امامی، سیدحسن، حقوق مدنی، تهران، کتاب فروشی اسلامیه، 1376ش؛ انصاری، مرتضی (م. 1281ق.)، النکاح، قم، المؤتمر العالمی بمناسبة الذکری المئوية الثانية لمیلاد الشیخ الانصاری، 1415ق؛ بحرالعلوم، سیدمحمد (م. 1326ق.)، بلغة الفقیه، تحقیق سیدحسین آل بحرالعلوم، تهران، مكتبة الصادق، 1403ق؛ بحرانی، یوسف بن احمد (م. 1186ق.)، الحدائق الناضرة، قم، نشر اسلامى؛ جزیری، عبدالرحمن (م. 1360ق.)، الفقه على المذاهب الاربعه، بیروت، دار الایرقم بن ابی الایرقم، 1420ق؛ جواد علی، المفصل فی تاریخ العرب الجاهلی، الشریف الرضی؛ جوهری، اسماعیل بن حماد (م. 393ق.)، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دارالعلم للملایین، 1407ق؛ حر عاملی، محمدبن حسن (م. 1104ق.)، وسائل الشیعه، تحقیق ربانی شیرازی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1403ق؛ حکیم، سیدمحسن (م. 1390ق.)، مستمسک العروة الوثقی، قم، کتابخانه مرعشی نجفی، 1404ق؛ خوئی، سیدابوالقاسم موسوی (م. 1413ق.)، النکاح، تحقیق سیدمحمدتقی خوئی، النجف الاشرف، مدرسة دارالعلم، 1404ق؛ دارقطنی، علی بن عمر (م. 385ق.)، سنن الدار قطنی، تحقیق مجدی شوری، بیروت، دارالکتب العلمیة 1417ق؛ روحانی، سیدمحمدصادق، منهاج الفقاهه، چاپخانه علمیه، 1418ق؛ سبزواری، محمدباقر بن محمد (م. 1090ق.)، کفایة الاحکام (کفایة الفقه)، تحقیق مرتضی واعظی اراکی، قم، نشر اسلامى، 1423ق؛ سرخسی، محمدبن احمد (م. 483ق.)، المبسوط، بیروت، دارالمعرفة، 1406ق؛ سیدمرتضی، علی بن حسین (م. 436ق.)، الانتصار، قم، نشر اسلامى، 1415ق؛ همو، مسائل الناصریات، تحقیق مرکز البحوث و الدراسات العلمیة، تهران، مؤسسة الهدی، 1417ق؛ سیستانی، سیدعلی حسینی، منهاج الصالحین، قم، مکتب آیت الله سیستانی، 1416ق؛ شبیری زنجانی، سیدموسی، نکاح (تقریرات درس)، قم، مؤسسه پژوهشی رای پرداز، 1378ش؛ شهید ثانی، زین الدین بن علی عاملی (م. 965ق.)،

الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، تحقيق سيد محمد كلانتر، قم، انتشارات داوری، 1410ق؛ همو، مسالك الافهام الى تنقيح شرائع الاسلام، قم، مؤسسة المعارف الاسلامية، 1413ق؛ صدوق، محمد بن علي (م. 381ق.)، الهداية، قم، مؤسسه امام هادي عليه السلام، 1418ق؛ صفائي، سيد حسين، قاسم زاده، سيد مرتضى، حقوق مدني (اشخاص و محجورين)، تهران، انتشارات سمت، 1378ش؛ طباطبائي، سيد علي (م. 1231ق.)، رياض المسائل، قم، نشر اسلامي، 1420ق؛ طباطبائي يزدی، سيد محمد كاظم (م. 1337ق.)، العروة الوثقى، قم، نشر اسلامي، 1423ق؛ طبري، محمد بن ابی القاسم (م. 525ق.)، بشارة المصطفى صلى الله عليه وسلم لشيعه المرتضى لشيعه المرتضى عليه السلام، تحقيق جواد قيومي، قم، نشر اسلامي، 1420ق؛ طوسي محمد بن حسن (م. 460ق.)، الاستبصار، تهران، دار الكتب الاسلامية، 1390ق؛ همو، الامالي، تحقيق مؤسسة البعثة، قم، دار الثقافة، 1414ق؛ همو، التبيان في تفسير القرآن، تحقيق احمد قصير عاملي، مكتب الاعلام الاسلامي، 1409ق؛ همو، تهذيب الاحكام، تحقيق سيد حسن موسوي خراسان، تهران، دار الكتب الاسلاميه، 1364ش؛ همو، الخلاف، قم، نشر اسلامي، 1414ق؛ همو، المبسوط في فقه الاماميه، تحقيق محمد باقر بهبودي، المكتبة المرتضويه، 1388ق؛ همو، النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى، قم، انتشارات قدس محمدي؛ طه، صابر احمد، نظام الاسرة في اليهودية و النصرانية و الاسلام، القاهرة، نهضة مصر، 2000م؛ عاملي، سيد محمد بن علي (م. 1009ق.)، نهاية المرام في شرح مختصر شرائع الاسلام، تحقيق عراقي، اشتهاردی، قم، نشر اسلامي، 1413ق؛ علامه حلي، حسن بن يوسف (م. 726ق.)، ارشاد الازهان الى احكام الايمان، تحقيق فارس الحسون، قم، نشر اسلامي، 1410ق؛ همو، تحرير الاحكام الشرعيه، تحقيق ابراهيم بهادري، قم، مؤسسه امام صادق عليه السلام، 1421ق؛ همو، قواعد الاحكام في معرفة الحلال و الحرام، قم، نشر اسلامي، 1413ق؛ همو، مختلف الشيعه، قم، نشر اسلامي، 1418ق؛ فاضل آبي، حسن بن ابی طالب (م. 690ق.)، كشف الرموز في شرح المختصر النافع، تحقيق اشتهاردی، يزدی، قم، نشر اسلامي، 1410ق؛ فاضل هندی، محمد بن حسن (م. 1137ق.)، كشف اللثام عن قواعد الاحكام، قم، نشر اسلامي، 1420ق؛ كركي، علي بن حسين (م. 940ق.)، جامع المقاصد في شرح القواعد، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لحياء التراث، 1415ق؛ كليني، محمد بن يعقوب (م. 329ق.)، ص: 154

الكافي، تحقيق علي اكبر غفاري، تهران، دارالكتب الاسلامية، 1363ش؛ مالك بن انس (م. 179ق.)، المدونة الكبرى، بيروت، دار احياء التراث العربي، 1323ق؛ مبلغى آبادانى، عبدالله، تاريخ اديان و مذاهب جهان، قم، انتشارات حر، 1376ش؛ محدث نوري، ميرزا حسين (م. 1320ق.)، مستدرک الوسائل، بيروت، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، 1408ق؛ محقق حلي، جعفر بن حسن (م. 676ق.)، شرائع الاسلام في مسائل الحلال و الحرام، تهران، انتشارات استقلال، 1409ق؛ مراجع، مراجع تقليد، توضيح المسائل مراجع، تحقيق محمدحسن بنى هاشمى، قم، دفتر تبليغات اسلامى، 1387ش؛ مرواريد، على اصغر، سلسلة الينايع الفقهييه، بيروت، دارالتراث، الدارالاسلاميه، 1410ق؛ مزنى، اسماعيل بن يحيى (م. 264ق.)، مختصر المزنى، بيروت، دارالمعرفه؛ مسلم نيشابورى، مسلم بن حجاج (م. 261ق.)، صحيح مسلم، بيروت، دارالفكر؛ مطهرى، مرتضى (م. 1358ش.)، مجموعه آثار استاد شهيد مطهرى، تهران، انتشارات صدرا، 1377ش؛ مغربى، قاضى نعمان بن محمد تميمى (م. 363ق.)، دعائم الاسلام، تحقيق آصف فيضى، القاهرة، دارالمعارف، 1383ق؛ مفيد، محمدبن محمد (م. 413ق.)، احكام النساء، تحقيق مهدى نجف، بيروت، دارالمفيد، 1414ق؛ همو، المقنعه، قم، نشر اسلامى، 1410ق؛ مكارم، مسعود، حامدى، محمدرضا، النكاح (تقريرات مباحث مكارم شيرازى)، قم، مدرسة الامام امير المؤمنين عليه السلام، 1380ش؛ ميرزاى قمى، ابوالقاسم (م. 1231ق.)، جامع الشتات، تحقيق مرتضى رضوى، تهران، انتشارات كيهان، 1375ش؛ نجفى، محمدحسن (م. 1266ق.)، جواهر الكلام فى شرح شرائع الاسلام، تحقيق قوچانى، تهران، دار الكتب الاسلامية، 1366ش؛ نراقى، احمد بن محمد مهدى (م. 1245ق.)، مستندالشيعة فى احكام الشريعة، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، 1419ق؛ نسائى، احمد بن شعيب (م. 303ق.)، سنن النسائى، بيروت، دارالفكر، 1348ق؛ وحيد خراسانى، حسين، منهاج الصالحين، قم.

اسماعيل نعمت اللهى

اشاره

شرطهای مجاز به ذکر شدن در عقد نکاح.

واژه «شرط» به معنای التزام، ارتباط، و تعلیق به کار می رود. همچنین در بسیاری از لغت نامه ها، شرط، به الزام و التزام در عقد معنا شده است (ابن منظور، 329 / 7؛ فیروزآبادی، 2 / 368؛ زبیدی، 10 / 305): الزام، به اعتبار استناد شرط به مشروطه و التزام، به اعتبار استناد آن به مشروط علیه. اما گروهی از فقیهان، معنای اصلی شرط را ربط و تعلیق دانسته و معتقدند که مفهوم الزام و التزام به همین معنا باز می گردد (حسینی مراغی، 2 / 272؛ اصفهانی، حاشیه المکاسب، 5 / 103؛ سبزواری، مهذب الاحکام، 17 / 215). در مقابل، بعضی دیگر از فقیهان، معنای اصلی شرط را، الزام و التزام دانسته و ربط و تعلیق را نیز به همین معنا برمی گردانند (طباطبائی یزدی، 2 / 105؛ امام خمینی قدس سره، البیع، 1 / 131). بعضی نیز، ضمن اشاره به اطلاقهای نحوی، اصولی، و لغوی شرط، در بیان مفهوم لغوی آن، تنها به مفهوم الزام و التزام اشاره نموده اند؛ گو اینکه شرط تنها به همین مفهوم است (نراقی، 128). همچنین گروهی از فقیهان، شرط را به معنای مطلق الزام و التزام دانسته اند (انصاری، 3 / 56؛ طباطبائی یزدی، 2 / 106). چنان که برخی از آنان معتقدند که شرط در همه جا به معنای ارتباط و اناطه (بستگی داشتن) استعمال شده و با توجه به اینکه گاه بر نذر، یمین و بیع اطلاق می شود، از این رو شروط ابتدایی را نیز در برمی گیرد (توحیدی، 7 / 297 - 298).

در مقابل، برخی از فقیهان بر این باورند که معنای شرطیت با استقلال تحقق نیافته و از این رو باید در ضمن عقد باشد (نجفی، 30 / 184). نتیجه فقهی بحث مزبور، این است که چنانچه معنای حقیقی شرط، التزام در ضمن عقد، ربط و اناطه باشد، شروط ضمن عقد نکاح

اطلاق نمودن شرط بر التزامهای مستقل یا شرط بدوی، مجازی است و در این صورت، اطلاق ادله لزوم وفای به شرط، این گونه از شروط را شامل نمی شود. مباحث مربوط به شروط، از دیرباز در فقه شیعه مطرح بوده و اگر چه فقیهان بحث از شروط را به طور معمول در باب بیع و مبحث خیارات مطرح کرده اند (ر.ک: علامه حلی، تذکره الفقهاء، 10 / 245 - 253؛ شهید اول، الدروس الشرعیه، 3 / 214)، اما این بحث در تمامی عقود، از جمله عقد نکاح نیز کاربرد دارد. به نظر می رسد شیخ انصاری نخستین فقیهی است که بحث شرط را به گونه ای مستقل و مبسوط گردآوری کرده و در بخشی از آن، شرایط درستی شرط را بررسی نموده و یکی از آنها را ذکر شدن شرط در متن عقد یا ضمن عقد دانسته است (ر.ک: 6 / 9 - 15).

از جمله موارد کاربرد شرط، در حوزه قراردادهای، امکان تغییر برخی از آثار شرعی عقود، تعدیل حقوق و تکالیف قراردادی دو طرف عقد است و به همین دلیل در بسیاری از منابع فقهی، شرطیت در شمار عنوانهای ثانوی ذکر شده است (انصاری، 6 / 26 - 27؛ رشتی، 1 / 277؛ خوئی، موسوعه، 22 / 308)؛ برای مثال، در باب نکاح احکام اسلام با همه جزئیات، پیش بینی شده است؛ اما چنانچه زن یا مردی برخی از آثار آن را نخواهند، می توانند به جای صرف نظر نمودن از ازدواج، آثار مزبور را با شرط ضمن عقد نکاح تعدیل کنند؛ چنان که روایاتی خاص نیز، در خصوص تعدیل آثار نکاح وجود دارد (طوسی، الاستبصار، 3 / 231؛ همو، تهذیب الاحکام، 7 / 370؛ 8 / 51).

در حقوق داخلی ایران، پیش از انقلاب اسلامی، می توان مواردی را در تغییر بسیاری از آثار ازدواج به نفع زنان با عنوان شرطیت مشاهده نمود که باید آن را پیامد گرایش غرب گرایانه در رژیم گذشته و فعالیت گروههای فمینیستی در

«شورای عالی جمعیت زنان ایران» و سپس «سازمان زنان ایران» دانست که

در نهایت به تصویب قانون حمایت خانواده در سال 1346 و 1353 خورشیدی و تغییر برخی از مواد قانون مدنی در خصوص ازدواج، طلاق و روابط خانوادگی انجامید (ر.ک: ناساریان، 129 - 145). در قانون حمایت خانواده که در سال 1346 خورشیدی به تصویب رسید، طلاق که پیش از آن در اختیار زوج بود، در اختیار دادگاه - با صدور گواهی عدم امکان سازش - قرار گرفت و مواردی در ماده یازدهم، برای تقاضای زن یا شوهر، جهت تقاضای صدور گواهی عدم سازش از دادگاه احصا شد. همچنین در ماده هفدهم آن مقرر گردید که موارد ماده یازدهم به صورت شرط ضمن عقد، در سند نکاح قید و در مورد آنها به زن برای اجرای طلاق، وکالت بلاعزل داده شود.

پس از پیروزی انقلاب اسلامی، هر چند بسیاری از مواد قانون حمایت خانواده، برابر نظر شورای نگهبان، خلاف شرع تشخیص داده شد، اما با مصوبه شماره 1/34823 شورای عالی قضایی، به تاریخ 1361/7/19، در دفترچه های ازدواج که از سوی سازمان ثبت اسناد و املاک کشور در اختیار سردفتران قرار می گیرد، شروطی به عنوان شروط ضمن عقد ازدواج، مندرج گردید که به طور عمده از ماده هشتم قانون حمایت خانواده، مصوب سال 1353 خورشیدی گرفته شده است؛ با این تفاوت که برابر قانون مزبور، رعایت موارد مورد نظر، جنبه قانونی داشته و دادگاه در صورت احراز یکی از آنها، گواهی امکان پذیر نبودن سازش صادر می نمود؛ اما در قباله های ازدواج، این موارد، جنبه قراردادی داشته و زن و مرد می توانند شروط مزبور را در همه یا در بعضی از موارد نپذیرند. در صورت وجود یکی از این موارد که به نفع زن پیش بینی شده است، وی می تواند پس از صدور گواهی ناممکن بودن سازش، با استفاده از وکالت بلاعزل، خود را طلاق دهد (صفائی، 68 - 69).

انواع شرطهای ازدواج: برای شروط مربوط به ازدواج، همچون شروط دیگر، لحاظ گوناگون تقسیماتی ارائه می شود؛ از جمله، به لحاظ اعتبار: شرط صحیح و فاسد؛ به لحاظ ارتباط یا عدم ارتباط با عقد: شرط ضمن عقد و ابتدایی، و به لحاظ متعلق: شرط صفت، فعل و نتیجه. همچنین برای صحت شرط، شرایط متعددی در منابع فقهی ذکر شده است (ر.ک: انصاری، 6 / 15 - 26)؛ در صورتی که شرطی فاقد یکی از شرایط صحت باشد، باطل و فاسد بوده و رعایت آن لزومی نخواهد داشت (انصاری، 6 / 89). در اینکه شرط فاسد، فاسدکننده عقد نیز هست یا نه، اتفاق نظر وجود ندارد (ر.ک: موسوی بجنوردی، 4 / 188 - 190): بعضی آن را مفسد (علامه حلی، قواعد الاحکام، 2 / 90؛ همو، مختلف الشیعه، 5 / 298؛ کرکی، 4 / 415؛ شهید ثانی، الروضة البهیه، 3 / 505)، برخی غیر مفسد

(طوسی، المبسوط، 2 / 149؛ حلی، الجامع للشرائع، دانسته و بعضی دیگر نیز، بین انواع شرط فرق گذاشته و به تفصیل قائل شده اند (ابن زهره حلبی، 215 - 216؛ ر.ک: موسوی بجنوردی، 4 / 190). از مجموع دیدگاههای ارائه شده در این باره، می توان دریافت که تأثیر گذار نبودن فساد شرط در عقد، یک اصل و قاعده است؛ چنانکه گفته اند: «الشرطُ الفاسدُ لیس بمفسدٍ» (موسوی بجنوردی، 4 / 187؛ مصطفوی، فقه المعاملات، 109)؛ مگر اینکه فساد شرط، باعث اخلال در ارکان عقد بوده یا دلیل خاصی بر مفسد بودن شرط وجود داشته باشد. در این پیوند به لحاظ ارتباط یا عدم ارتباط شرط با عقد و نیز، چگونگی ارتباط با آن اقسامی ذکر شده است:

1. شرط ضمن عقد

چنانچه شرط، در متن عقد و میان ایجاب و قبول ذکر شود؛ آن را «شرط ضمن عقد» نامند. از نظر فقیهان شیعه، ذکر شرط در متن عقد، شرط اعتبار آن است (محقق حلی، المختصر النافع، 182؛ فاضل مقداد، 3 / 128؛ ابن فهد حلی، 3 / 318)؛

دانشنامه فاطمی - ر.ک: عاملی، 1 / 246؛ سبزواری، کفایة الاحکام، 2 / 171؛ برخی نیز چنین رویکردی را دیدگا مشهور در میان فقیهان دانسته اند (انصاری، 6 / 54).

2. شرط بنایی

شرطی که با موضوع قرارداد مرتبط بوده و عقد، مبنی بر آن باشد، به آن «شرط بنایی» یا «تبانی» گفته می شود (خوانساری، منیة الطالب، 1 / 239).

شرط بنایی، همچون شرط ضمن عقد تلقی شده و از نگاه بسیاری از فقیهان، وفای به آن ضروری است؛ البته بعضی از آنان، شرط بنایی را قی-م-عن-وی عقد دانسته (انصاری، 6 / 55) و در ابواب معاملات و عقد نکاح، به طور خاص به لازم الوفا بودن آن فتوا داده اند (امام خمینی قدس سره استفتائات، 3 / 107)؛ از نگاه برخی دیگر، چنانچه شرط در عقد ذکر نشود، حتی اگر عقد مبتنی بر آن باشد لازم الوفا نخواهد بود (خوانساری، منیة الطالب، 2 / 27)؛

3. شرط ابتدایی

چنانچه شرط خارج از عقد ذکر شده و با موضوع قرارداد بی ارتباط باشد یا عقد، مبتنی بر آن جاری نشود، «شرط بدوی» یا «ابتدایی» نامیده می شود، که از نظر بیشتر فقیهان شیعه، بی اعتبار است (علامه حلی، مختلف الشیعه، 5 / 63 - 64؛ انصاری، 6 / 54 - 55)؛ البته از سخن برخی از فقیهان می توان دریافت که چنین شرطی را درست پنداشته اند (طوسی، الخلاف، 3 / 21 - 22؛ ابن براج طرابلسی، 54)؛ اما گروهی دیگر از همین فقیهان در آثار دیگر خود، بر بی اعتباری شرط بدوی تصریح نموده اند (طوسی، النهایه، 493). بعید نیست مقصود این فقیهان از شرط پیش از عقد، شرط بنایی باشد. برخی از فقیهان، هر شرطی را که در عقد ذکر نشده، حتی اگر بنایی باشد، شرط ابتدایی دانسته اند (خوانساری، منیة الطالب، 2 / 27). برخی دیگر نیز، شرطی را که در ضمن عقد آمده، ولی هیچ ارتباطی با آن نداشته باشد، شرط بدوی و ابتدایی به شمار آورده اند (طباطبائی یزدی، 2 / 119).

روایات متعددی مبنی بر لزوم ذکر شرط در ضمن عقد نکاح، وجود دارد؛ مانند روایت مؤثقه یا حسنه عبدالله بن بکیر (بحرانی، 24 / 168؛ خوانساری، جامع المدارک، 4 / 303)، که در آن امام صادق علیه السلام هر شرطی را که پیش از نکاح بوده، با تحقق نکاح از بین رفته دانسته و آنچه را پس از نکاح بوده جایز شمرده اند (کلینی، 5 / 456؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 7 / 262؛ حر عاملی، 21 / 46)؛ همچنین روایات محمد بن مسلم از امام صادق علیه السلام در پاسخ سؤال از آیه «وَلَا جُنَاحَ عَلَیْکُمْ فِیْمَا تَرَاضِیْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِیضَةِ»، که آن حضرت علیه السلام، شروطی را که پس از نکاح بر آن تراضی شده، جایز صلی الله علیه وسلم، دانسته و آنچه که پیش از نکاح بوده را جایز ندانسته اند، جز در صورت رضایت زن، در قبال دریافت چیزی که به وی پرداخت می شود (کلینی، 5 / 456). برخی از فقیهان به این دلیل که شروط بنایی نیز، پیش از عقد ذکر شده، ولی صحیح و لازم الوفا هستند، اطلاق روایات یادشده را نپذیرفته اند (نجفی، 30 / 184؛ خوانساری، جامع المدارک، 4 / 304؛ امام خمینی قدس سره، من استفتائات، 3 / 107).

گروهی از فقیهان با توجه به اینکه در این روایات، شروط «پس از نکاح» مطرح شده، در صدد توجیه ظاهر آن برآمده و مقصود از پس از نکاح را، پس از ایجاب دانسته اند (ر.ک: حر عاملی، 21 / 46؛ بحرانی، 24 / 170). برخی دیگر، بر مبنای ظاهر روایات، شرط را در صورتی تأثیر گذار می دانند که از عقد پس ذکر شود؛ و چنانچه پیش از عقد ذکر شده باشد آن را باطل و بی اثر می انگارند (طوسی، النهایه، 493). اما دیدگاه مشهور فقیهان این است که شروط مزبور، پس از عقد الزام آور نیستند (نجفی، 30 / 184).

همچنین درباره ضروری بودن ذکر شرط در متن عقد برای لازم الاجرا شدن و معتبر نبودن شروط پیش از آن، ادعای اجماع شده است (طباطبائی، 11 / 337؛ ر.ک: نجفی، 30 / 183؛ خوانساری، جامع المدارک، 4 / 304). اما به نظر می رسد مستند این

اجماع، روایات سابق است و در فرض تحقق، اجماع مزبور مدرکی بوده و اعتبار چندانی نخواهد داشت.

شروط به لحاظ متعلق، به شرط صفت، شرط نتیجه و شرط فعل تقسیم می شوند (اصفهانی، الاجاره، 112؛ امام خمینی قدس سره البیع، 350/5 - 351؛ قانون مدنی، ماده 234). شرط، چنانچه ناظر به کیفیت یا کمیت مورد معامله باشد،

«شرط صفت» نامیده می شود (اصفهانی، حاشیه المکاسب، 5/166)؛ مانند شرط وجود ویژگی خاصی در یکی از زن و شوهر. همچنین هرگاه تحقق اثر یا نتیجهای حقوقی شرط شود، به آن «شرط نتیجه» یا «شرط غایت» گفته می شود. در شرط نتیجه، قصد دو طرف آن است که موضوع شرط با وقوع عقد، خودبه خود انجام شده و برای تحقق آن نیازی به اقدامی مستقل نباشد (اصفهانی، الاجاره، 112؛ ر.ک: همو، حاشیه المکاسب، 1/70؛ قانون مدنی، ماده 236)؛ مانند شرط وکالت زن برای طلاق در صورت اعتیاد شوهر. چنانچه مفاد شرط، اقدام یا عدم اقدام به انجام کاری باشد، آن را «شرط فعل» می نامند (اصفهانی، حاشیه المکاسب، 1/70؛ قانون مدنی، ماده 237)، که ممکن است ایجابی (مانند نگهداری از فرزند شوهر از همسر سابق) یا سلبی (مانند اقدام نکردن به ازدواج بدی) باشد؛ همچنین مفاد آن می تواند مادی (مانند آموختن قرآن به همسر) یا حقوقی (مانند طلاق زن) تعیین شود.

چگونگی درستی شرط ضمن عقد ازدواج

اشاره

برای اعتبار و لازم الوفا بودن همه شروط، از جمله شرط ضمن عقد نکاح، بعضی از فقیهان به مجهول نبودن، منافات نداشتن شرط با مقتضای عقد، مشروعیت آن و قدرت مکلف بر اجرای مفاد آن اشاره کرده اند (علامه حلی، قواعد الاحکام، 2/89 - 90) و برخی دیگر، تنها به سه مورد اخیر اشاره نموده اند (شهید اول، اللمعة الدمشقیة، 119 - 120)؛ همچنین بعضی دیگر از

فقیهان، به اینکه شرط، حلالی را حرام و حرامی را حلال نکند نیز اشاره نموده، ولی قدرت داشتن مکلف بر انجام شرط را مدنظر قرار نداده اند (نراقی، 143)؛ گروهی از صاحب نظران هم، افزون بر شرایط پیش گفته، مباح بودن، معقول بودن، مستلزم محال نبودن و منجز بودن را نیز در انعقاد شرط، لازم دانسته اند (ر.ک: انصاری، 6 / 15 - 59؛ خوئی، الشروط، 1 / 77 - 176)؛ همچنین برخی از فقیهان شیعه، تنها شرط «مغایر نبودن با کتاب خدا و سنت» را ذکر نموده و شروط دیگر را مندرج در ضمن آن دانسته اند (ر.ک: نجفی، 23 / 199؛ مصطفوی، القواعد، 265). با توجه به آنچه بیان شد، مهم ترین ویژگیهای شرط ضمن عقد نکاح عبارتند از:

1. مغایر نبودن شرط با کتاب خدا:

مهم ترین شرط از مجموعه شرایط صحت شرط، مشروعیت آن است که از آن به «مخالف نبودن با کتاب و سنت» تعبیر شده و با توجه به آن، شروط نامشروع، فاسد خواهند بود. در این پیوند روایاتی مستفیض یا دارای تواتر معنوی، بر لزوم مشروع بودن شرط دلالت دارند (انصاری، 6 / 22)؛ در برخی از این روایتها، بر مخالفت نداشتن شرط با کتاب خدا (طوسی، الاستبصار، 3 / 232؛ همو، تهذیب الاحکام، 7 / 373؛ حر عاملی، 21 / 297) و در پاره ای دیگر، بر لزوم همسانی شرط با کتاب خدا (کلینی، 5 / 169) و نیز، در گروهی دیگر، بر جایز نبودن تحلیل حرام یا تحریم حلال تصریح شده است (طوسی، تهذیب الاحکام، 7 / 467؛ حر عاملی، 21 / 68؛ مجلسی، 100 / 137).

در خصوص مطابق بودن یا مغایرت شرط با «کتاب خدا»، گروهی از فقیهان، با توجه به ظاهر روایات، منظور از کتاب خدا را قرآن دانسته اند (خراسانی، 237 - 238)؛ با این توجیه که در قرآن حکم هر چیزی بیان شده است (انعام، 59)؛ در مقابل، گروهی درخور توجه از فقیهان با استدلالهای متفاوت، کتاب

خدا را مفهومی فراگیر، شامل کتاب و سنت، و مطلق «ما کتب الله» دانسته اند

(انصاری، 24/6؛ خوانساری، جامع المدارک، 3/204؛ ر.ک: موسوی بجنوردی، 3/260). بعضی نیز مراد از کتاب خدا را «کتاب تشریحی» خداوند در مقابل «کتاب تکوینی» - دانسته اند (اصفهانی، حاشیه المکاسب، 5/125).

در این خصوص که شرط باید مطابق با کتاب خدا باشد یا اینکه مغایر نبودن آن با کتاب خدا کافی است، بسیاری از فقیهان، موافقت شرط با کتاب را ضروری ندانسته و در توجیه ظاهر روایات ناظر به آن، احتمال داده اند منظور از «موافقت با کتاب»، همان مغایرت نداشتن باشد؛ زیرا در مفهوم عام، هر چیزی که مخالف با کتاب خدا نباشد، موافق با عمومات آن است (انصاری، 6/25؛ موسوی بجنوردی، 3/261؛ امام خمینی قدس سره البیع، 5/244). شاید به همین دلیل، در بعضی از روایتها، از هر دو تعبیر یاد شده است (کلینی، 5/169؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 7/22؛ حر عاملی، 18/16).

بازشناسی شروط مغایر با کتاب: شرط شدن چیزی مغایر با کتاب در ضمن عقد ازدواج، ممکن است ناظر به یک حکم و یا معطوف به یک فعل باشند. منظور از شرط کردن حکم در ضمن عقد، «سببیت» شرط برای ایجاد اثر حقوقی مورد نظر است، به گونه ای که اثر مورد نظر، تنها با تحقق شرط و بی هرگونه دیگری ایجاد شود. حکمی که در ضمن عقد به صورت شرط نتیجه مورد توافق قرار می گیرد، ممکن است «تکلیفی» یا «وضعی» باشد.

مشروط نمودن نکاح به حکمی تکلیفی، چنانچه مطابق با حکم شرعی باشد، کاری بیهوده خواهد بود (موسوی بجنوردی، 3/262 - 263)؛ همچون شرط وجوب نفقه در عقد دائم، یا حرمت نکاح با محارم و...؛ و اگر مغایر حکم تکلیفی شرعی ص: 164

باشد، مانند شرط حرام شدن کاری حلال و ...، حتی اگر مفاد شرط، اباحه مکروه یا مستحب باشد نیز، غیر مشروع خواهد بود (نراقی، 151)؛ برای مثال، شرط مباح نبودن نکاح که مغایر آیه ای از قرآن است که در آن ازدواج مرد با هر زن مورد پسند اجازه داده شده است (نساء، 3). همچنین اگر قصد دو طرف از وجود شرطی، تغییر حکم شرعی باشد، در این صورت چنین شرطی در زمره شرطهای «غیر معقول» یا «غیر مقدر» به شمار می آید؛ چرا که تغییر احکام شرعی معقول نبوده یا در توان اشخاص نیست (ر.ک: حسینی مراغی، 2 / 295؛ موسوی بجنوردی، 3 / 262؛ امام خمینی قدس سره من البیع، 5 / 254 - 255)؛ اما چنانچه دو طرف بخواهند با شرط نتیجه، حکمی - وضعی، مانند حق طلاق و زوجیت را ایجاد یا نفی کنند، چنین اموری اگر بیرون از اختیار مشروط علیه (کسی که عهده دار شرط است) بوده و وی حتی بدون شرط نیز قادر به ایجاد آن نباشد (مانند ایجاد یا نفی وراثت)، یا اینکه در تحقق آن سبب یا واژه خاصی شرط شده باشد (مانند زوجیت یا طلاق)، شرط، غیر مشروع و بی اثر بوده و در غیر این صورت، مشروع دانسته شده است؛ مانند مالکیت و وکالت (خوانساری، منیة الطالب، 2 / 104؛ خوئی، الشروط، 1 / 121).

شرط شدن عمل مغایر با کتاب: ممکن است فردی به صورت شرط، متعهد به انجام کاری یا خودداری از ارتکاب عملی شود. چنین شرطی اگر در حوزه احکام الزامی (وجوب و حرمت) بوده و مغایر با احکام الزامی شرعی باشد، به دلیل مغایرت با کتاب یا سنت، نامشروع و باطل است (حسینی مراغی، 2 / 296؛ موسوی بجنوردی، 3 / 262؛ امام خمینی صلی الله قدس سره البیع، 5 / 254 - 255)؛ مانند شرط ترک دائمی وطی زن، یا شرط ازدواج پنجم. چنانچه انجام کاری در حوزه مباحات (مکروه، مستحب و مباح به معنای خاص) شرط شده و از این طریق فردی در یک رابطه قراردادی،

ملتزم شود تا کار مباحی را ترک یا به آن عمل کند، چنین شرطی مشروع است (حسینی مراغی، 296 / 2؛ خوانساری، منیة الطالب، 2 / 105؛ امام خمینی قدس سره البیع، 5 / 255 - 256)؛ زیرا میان اباحه عملی به حکم اولی و الزام آن به حکم ثانوی (ناشی از شرط) منافاتی نیست (انصاری، 26 / 6)؛ جز در مواردی که دلیلی خاص بر مشروع نبودن شرط موجود باشد (حسینی مراغی، 296 / 2).

التزام به ترک مباح، چنانچه موقتی یا جزئی باشد، بی اشکال دانسته شده است؛ ولی برخی از فقیهان، التزام به ترک نوع مباح یا ترک دائمی مصداقی از آن را چون به تحریم آن منجر می شود، نامشروع تلقی کرده اند (خوانساری، منیة الطالب، 2 / 105). برخی نیز، مضمون شرط و معنای اسم مصدری (به اعتبار آنچه که به آن ملتزم شده است) آن را بی اشکال دانسته، اما نفس التزام و معنای مصدری آن را مخالف کتاب و سنت شمرده اند (موسوی بجنوردی، 3 / 264). در تأیید نامشروع بودن چنین شرطهایی می توان به روایتهایی استناد جست (قمی، 1 / 179 - 180؛ حر عاملی، 23 / 243 - 244) که هر چند به موارد سوگند و نذر مربوط هستند، اما می توان آنها را از باب وحدت ملاک و الغای خصوصیت، به موضوع شروط نیز منطبق نمود.

برخی از فقیهان نیز، بر این عقیده اند که باید به اصل اولیه، که حاکی از مغایر نبودن شرط با کتاب است مراجعه کرد (انصاری، 6 / 31)؛ اما از نگاه بعضی دیگر، در این باره حالت سابقه و اصل قابل استنادی وجود ندارد (امام خمینی قدس سره، البیع 5 / 269)؛ از نگاه جمعی از صاحب نظران در اینجا به عموم

«المؤمنون عند شروطهم» نیز نمی توان استناد جست، چرا که استناد به عام در شبهه های مصداقی نادرست است (موسوی بجنوردی، 3 / 265).

در خصوص اثر شرط نامشروع، برخی بر این باورند که زن و شوهر عقد را

مقید به شرط قصد نموده و عقد، باطل خواهد بود؛ زیرا آنچه قصد شده، به وقوع نپیوسته و آنچه رخ داده، مقصود نبوده است (خوانساری، جامع المدارک، 4/ 415).

در مقابل، جمع زیادی از فقیهان شیعه به درستی عقد در فرض مشروع نبودن شرط معتقدند (محقق حلی، شرائع الاسلام، 2/ 551؛ علامه حلی، قواعد الاحکام، 3/ 76 - 77؛ حلی، ایضاح الفوائد، 3/ 206؛ طباطبائی، 12/ 57). آنان حتی مدعی اتفاق نظر اصحاب در این باره اند (کرکی، 13/ 388؛ نجفی، 31/ 95). همچنین، گروهی بر این عقیده اند که لحاظ شدن هر شرطی در ازدواج که به سود زن باشد، در حقیقت، جزئی از مهریه به شمار آمده و در این صورت، فساد شرط، اثری در عقد نکاح نخواهد داشت؛ زیرا عقد ازدواج از جمله عقود معاوضی نیست (شهید ثانی، مسالک الافهام، 8/ 245). به همین دلیل، نبودن مهریه، باعث باطل شدن عقد نمی شود. درستی عقد را در فرض فساد شرط، از بعضی روایات نیز می توان دریافت (طوسی، تهذیب الاحکام، 7/ 370).

2. مغایر نبودن شرط با مقتضای ذات عقد

فقیهان در این باره که شرط نباید مخالف با مقتضای عقد باشد، اتفاق نظر دارند (خوئی، الشروط، 1/ 142). آنچه در شمار اثرها و اقتضاهای عقد است، برخی مقتضای ذات عقد (اثر عقد) بوده و بعضی مقتضای اطلاق عقد (اثر اثر عقد) هستند (خوانساری، منیة الطالب، 2/ 111). در این باره که منظور از مقتضای عقد چیست، فقیهان دیدگاههای گوناگونی ارائه کرده اند: گروهی آن را امری دانسته اند که بدون آن عقد محقق نمی شود (ر.ک: کرکی، 4/ 414؛ نراقی، 151)؛ برخی نیز آن را امری می دانند که ماهیت عقد بدون آن تحقق نمی پذیرد (حسینی مراغی، 2/ 289). با توجه به این سخنان، می توان مقتضای ذات عقد را اثری دانست که هدف اصلی و اساسی عقد به شمار می رود (موسوی بجنوردی، 3/ 267). این آثار، نیازمند جعل شارع نبوده (نراقی، 151) و نفس

عقد آن را اقتضا می کند؛ و به همین دلیل، آن را مقتضای «ذات» عقد نامیده اند. بدین ترتیب به نظر می رسد که زوجیت، اثر اصلی و بنیادین عقد نکاح بوده و مقتضای ذات عقد نکاح نیز همین اثر است. اما مقتضای اطلاق عقد، شامل اموری است که شارع آن را بر عقد مترتب نموده و عقد را مقتضای آن قرار داده است؛ هر چند بدون جعل شارع نیز تحقق آن ممکن باشد (نراقی، 152)؛ مانند وجوب نفقه عقد نکاح دائم. دلیل نام گذاری این گونه از آثار به «مقتضای اطلاق عقد»، آن است که عقد به طور مطلق و بدون هرگونه شرطی، چنین اقتضایی را داشته و امکان سلب آن از طریق شرط وجود داشته باشد.

البته ممکن است مقتضای اطلاق عقد، لازمه «عرفی» آن باشد، که در این صورت، تعریف مقتضای اطلاق عقد به لوازم شرعی و منحصر کردن تعریف به چنین آثاری، درست به نظر نمی رسد؛ چرا که از منظر شرع، این دو دسته آثار، از هم جدا نشده و فقیهان درباره بعضی از مصداقهای آن دچار اختلاف نظر شده اند (ر.ک: انصاری، 6/46؛ امام خمینی قدس سره البیع، 5/283). در قوانین موضوعه نیز، جز در مواردی محدود، آثار عقد از هم تفکیک نشده و حقوق دانان نیز نتوانسته اند معیار روشن و قابل اعتمادی برای مشخص نمودن این دو گونه آثار عقد ارائه کنند (کاتوزیان، دوره مقدماتی حقوق مدنی، 310). به نظر می رسد، چنانچه مقتضای ذات عقد، افزون بر هدف اساسی آن، اثر بدون واسطه اش نیز باشد، می توان به ملاک مناسبی برای تشخیص دست یافت؛ برای مثال، اثر مستقیم و بی واسطه عقد نکاح، «زوجیت» است که مقتضای ذات آن بوده و اموری چون حلال بودن کام جویی، قوامیت زوج، مهریه و نفقه، از آثار باواسطه عقد نکاح و از لوازم زوجیت هستند و از این رو مقتضای اطلاق عقد به شمار می روند. این گونه از

آثار، چنانچه جزء لوازم عرفی عقد باشند، شرطی که آن را نفی کند، بی اشکال بوده و اگر جزء لوازم شرعی عقد باشند، شرط مغایر با آن، نامشروع به شمار می آید (ر.ک: نراقی، 152 - 153؛ ایروانی، 2 / 64). البته ممکن است شرطهایی که با مقتضای ذات عقد مغایرتی ندارند، به دلیل دیگری مورد اشکال باشند.

بعضی از فقیهان به تنافی و تضاد موجود میان این شرط و عقد، اشاره نموده و هردو را باطل دانسته اند (اصفهانى، حاشية المكاسب، 5 / 155)؛ برخی نیز دلایل لزوم وفا به عقد را بر ادله لزوم وفا به شرط مقدم دانسته و تنها شرط را باطل شمرده اند (نراقی، 153؛ انصاری، 6 / 44). افزون بر این، به مغایر بودن چنین شرطی با کتاب و سنت نیز، اشاره شده است (نراقی، 153؛ انصاری، 6 / 44).

3. التزام به شرط در متن عقد

به باور فقیهان شیعه، شرط، هنگامی معتبر خواهد بود که در متن عقد ذکر شده باشد (محقق حلی، المختصر النافع، 1 / 182؛ ابن فهد حلی، 3 / 318؛ عاملی، 1 / 246). از نگاه برخی از فقیهان، چنانچه پیش از عقد، درباره شرط توافق شده باشد، بنا بر دیدگاه مشهور، چنین توافقی برای التزام به «مشروط به» کافی نخواهد بود (انصاری، 6 / 54). با وجود این، بعضی از دیدگاههای فقهی، حاکی از درست بودن شرط بدوی است (طوسی، الخلاف، 3 / 22؛ ابن براج طرابلسی، 54)؛ ولی بعید نیست که منظور از شرط پیش از عقد، شرط بنایی باشد.

دلایل لزوم ذکر شرط در متن عقد ازدواج: روایاتی که حاکی از لزوم ذکر شرط در متن عقد و و بی اعتباری شروط بدوی هستند، به دو دسته تقسیم می شوند:

1. روایات عام (طوسی، الاستبصار، 3 / 232؛ همو، تهذیب الاحکام، 7 / 371؛ ابن ابی جمهور احسائی، 1 / 218، 2 / 257؛ 3 / 217)؛ بعضی از فقیهان با استناد به دلایل عام، مبنی بر لزوم وفا به شرط و مفهوم لغوی شرط، نتیجه گرفته اند که شروط بدوی بی اعتبار است.

از نگاه آنان، موضوع له حقیقی شرط، الزام و التزام مذکور در متن عقد است و اطلاق شرط بر مطلق الزام و التزام، مجازی است؛ نتیجه آنکه دلایل عام که حاکی از لزوم وفا به شرط هستند، شرطهای ذکر نشده در عقد را شامل نمی‌شوند (آملی، 2 / 152)؛ 2. روایات خاص: از بعضی روایات مربوط به موضوع نکاح نیز، می‌توان لزوم ذکر شرط در متن عقد را دریافت؛ این گونه از روایات که در جوامع روایی آمده‌اند، در زیر عنوانی خاص ارائه شده‌اند (ر.ک: کلینی، 5 / 456؛ حر عاملی، 21 / 45 - 47)؛ مانند روایت موثقه یا حسنه (بحرانی، 24 / 168؛ خوانساری، جامع المدارک، 4 / 303) ابن ابی بکیر از امام صادق علیه السلام (کلینی، 5 / 456؛ حر عاملی، 21 / 46) و نیز روایتی که محمدبن مسلم از آن حضرت صلی الله علیه وسلم در خصوص آیه 24 سوره نساء نقل کرده است (کلینی، 5 / 456؛ حر عاملی، 21 / 46).

گروهی از فقیهان نیز معتقدند که با توجه به مفاد عمومات، وفا نمودن به هرگونه شرطی واجب است، چه پیش از عقد باشد و چه پس از آن؛ بلکه حتی اگر عقدی هم در میان نباشد. اما درباره ازدواج و شروط پیش از آن، به دلیل اجماع، چنین شرطهایی فاقد اعتبار هستند (طباطبائی، 11 / 337؛ نراقی، 142؛ نجفی، 30 / 183).

4. مجهول نبودن شرط

از دیگر ویژگیهایی که شرط ضمن عقد نکاح، باید برخوردار باشد، مجهول نبودن شرط است (محقق حلی، شرائع الاسلام، 2 / 272؛ انصاری، 6 / 51؛ روحانی، 6 / 275). برخی از فقیهان، شرط مجهول را به دو لحاظ: «غری بودن» یا «غیر غری بودن» مورد توجه قرار داده‌اند (خوئی، الشروط، 1 / 153). برابر این تقسیم بندی، چنانچه جهل به شرط، باعث جهل به یکی از عوضین شود، غری خواهد بود؛ اما اگر شرط، جنبه فرعی داشته و جهل به آن تأثیری در عوضین نداشته باشد، غیرغری است.

به باور گروهی از فقیهان، از روایاتی که معامله غرری را نهی می کنند، شاید بتوان بطلان شرط مجهول غرری را در عقود دیگر نیز، استنباط نمود. در این باره می توان گفت که واژه بیع خصوصیتی نداشته و علت بطلان عقد، غرری بودن آن است و از این رو، معامله غرری به طور کلی باطل است (ر.ک: امام خمینی قدس سره البیع، 5/297). این دیدگاه، همچنین، مورد تأیید عقل و بنای عقلا نیز دانسته شده است (اصفهان، حاشیه المکاسب، 5/165). از نگاه برخی دیگر، چنانچه شرط مجهول را به دلیل روایات، باطل بدانیم، در این صورت چنین شرطی در زمره شروط مخالف کتاب و سنت قرار خواهد گرفت و طرح آن به عنوان شرطی مستقل، وجهی نخواهد داشت (ر.ک: امام خمینی قدس سره البیع، 5/297). درباره شرط مجهول غیرغرری نیز، برخی از فقیهان با این استدلال که مانند ضمیمه عوضین است، آن را باطل و موجب بطلان عقد دانسته اند

(خوانساری، منیة الطالب، 2/120)؛ اما گروهی دیگر، تنها شرط مجهول را باطل می دانند؛ با این استدلال که شرط، یک تعهد بوده و مفاد آن همچون عقد مورد توافق قرار گرفته است و از این رو باید شرایط اساسی ضمن عقود و تعهدات قراردادی (از جمله معلوم بودن)، درباره آن نیز رعایت شود تحقیقات فقهی قوه قضاییه، 3/165). در مقابل، برخی از فقیهان نیز، عقد و شرط مجهول غیر غرری را صحیح دانسته اند (موسوی بجنوردی، 3/280؛ ر.ک: خوئی، منهاج الصالحین، 2/43).

بررسی مهم ترین شروط ضمن عقد ازدواج

اشاره

در عقد نکاح می توان بر شروط گوناگونی توافق کرد؛ چنین شروطی، همچنان که اکنون، تعدادی از آنها در اسناد ازدواج جمهوری اسلامی ایران درج شده، ممکن است ناظر به انعقاد نکاح، آثار نکاح، یا انحلال نکاح باشند.

1. شرطهای ناظر به انعقاد ازدواج: امروزه مهم ترین شرطی که در ارتباط با انعقاد نکاح کاربرد دارد، شرطی است که موجب محدود شدن آزادی فرد در اقدام به ازدواج می شود. این شرط همچنین ممکن است از شکل‌های گوناگونی برخوردار باشد: زن و شوهر می توانند در عقد نکاح، بر سلب یا اسقاط حق ازدواج مجدد شوهر توافق کنند. این شرط به لحاظ ماهیت، همان شرط نتیجه است، و به دلیل مغایرت با کتاب و سنت باطل خواهد بود؛ زیرا طبق قرآن کریم (نساء، 3) و سنت پیشوایان علیهم السلام، مرد در شرایطی، می تواند تا چهار همسر داشته باشد و شرطی که چنین حقی را از وی سلب کند، مغایر شرع خواهد بود. چنان که در این باره دیدگاه مخالفی وجود ندارد (علامه حلی، مختلف الشیعه، 7 / 185؛ شهید ثانی، مسالك الافهام، 8 / 245؛ نجفی، 31 / 95). همچنین زن و شوهر، ممکن است اقدام نکردن به ازدواج مجدد از سوی مرد را به عنوان شرط فعل لحاظ کنند، که این امر مطابق قاعدة شرط ترک امر مباح صحیح است؛ اما در خصوص ازدواج، به دلیل روایات موجود (طوسی، الاستبصار، 3 / 231؛ حر عاملی، 21 / 275)، برخی معتقدند چنین شرطی باطل بوده و از قاعده مستثناست (طوسی، المبسوط، 4 / 303؛ محقق حلی، شرائع الاسلام، 2 / 551؛ علامه حلی، قواعد-دالاحکام، 3 / 76-77؛ شهید ثانی، الروضة البهیه، 5 / 362؛ نجفی، 31 / 98؛ امام خمینی قدس سره، تحریر الوسیله، 2 / 302). همچنین که گروهی بطلان این شرط را به مشهور فقیهان شیعه نسبت داده (علامه حلی، مختلف الشیعه، 7 / 185) و حتی درباره آن ادعای اتفاق نظر (ر.ک: نجفی، 31 / 95) و اجماع کرده اند (طوسی، الخلاف، 4 / 388؛ ابن زهره حلبی، 349). جمعی از فقیهان اهل سنت نیز، چنین شروطی را باطل می دانند (ابن قدامه، 7 / 448).

از جمله روایتهای مورد استناد در این باره، مربوط به ماجرای ازدواج مردی

است که شرط کرده بود با وجود همسرش، زن دیگری نگیرد و زن نیز پذیرفت که همین شرط، مهریه او باشد. امام صادق علیه السلام چنین شرطی را فاسد دانسته و تحقق نکاح را بر مبنای چنین مهریه‌های نپذیرفتند (کلینی، 5 / 381؛ طوسی، الاستبصار، 3 / 231؛ همو، تهذیب الاحکام، 7 / 365). البته، برخی از صاحب نظران استناد به این روایت را مبنی بر باطل بودن شرط، نپذیرفته و علت بطلان شرط را قرار گرفتن ترک ازدواج زوج به عنوان مهریه دانسته اند (امام خمینی قدس سره البیع، 5 / 263)؛ زیرا چنین مهریه ای، با توجه به اینکه مهریه باید مالیت داشته باشد، فاقد جنبه مالی است. در این باره به روایتی دیگر از امام صادق علیه السلام استناد شده است؛ این روایت درباره مردی است که با همسرش شرط کرد تا چنانچه همسر دیگر و یا کنیزی گرفت، دومی مطلقه باشد؛ اما امام صلی الله علیه وسلم این شرط را به دلیل مغایرت آن با کتاب خدا صحیح ندانستند (طوسی، الاستبصار، 3 / 232؛ همو، تهذیب الاحکام، 7 / 373؛ ح-ع-املی، 21 / 297).

این روایت نیز در اثبات مدعا نافذ نیست؛ چرا که شاید دلیل بی اعتباری شرط، «مطلقه خواندن» زن در فرض ازدواج مجدد باشد؛ حال آنکه طلاق، بر تحقق صیغه و حضور شهود عادل استوار است.

در مقابل، گروهی از فقیهان معتقدند که شرط ازدواج نکردن، چه در ازدواج و چه در عقد لازم دیگر، مشروع و لازم الوفاست (حکیم، 2 / 296؛ خوئی، منهاج الصالحین، 2 / 281؛ فاضل لنکرانی، 389 - 390؛ سیستانی، منهاج الصالحین، 3 / 102). برخی با اینکه از نظر فتوایی، شرط اقدام نکردن به ازدواج مجدد را در زمره شروط نامشروع ذکر کرده اند (امام خمینی قدس سره، تحریر الوسیله، 2 / 302)، ولی این شرط را از نظر روایات بی اشکال دانسته و تنها به دلیل اجماع احتمالی یا شهرت، آن را باطل عقد شمرده اند (امام خمینی قدس سره البیع، 5 / 264). بعضی از فقیهان نیز معتقدند چنانچه مرد و زن

مصالحه کنند که شوهر، ازدواج مجدد نکرده و زن نیز در خواست مهر نکند، چنین مصالحه‌های صحیح خواهد بود (اراکي، المسائل الواضحه، 95/2؛ سیستانی، المسائل المنتخبه، 402).

جمعی از فقیهان اهل سنت نیز شرط ترک ازدواج مجدد را مشروع دانسته

(ر.ک: جزیری، 120/4) و بعضی از آنان معتقدند که هر شرطی که در آن منفعتی برای زن متصور باشد، همچون ازدواج نکردن شوهر با زنی دیگر، لازم الوفا خواهد بود (ابن قدامه، 448/7). دیدگاه مزبور به شماری از صحابه نیز نسبت داده شده (ابن قدامه، 448/7) و در قوانین داخلی برخی از کشورهای اسلامی، مانند حقوق خصوصی مغرب (ماده 31 قانون 343، 1957/12/06 م) و اردن (ماده 19 قانون 2، 1976/12/01 م) و نیز، در منشور قاهره (میثاق الأسرة فی الاسلام، ماده 54، 2007/9/9 م) بازتاب یافته است. دلیل مشروع و لازم الوفا بودن شرط ترک ازدواج مجدد را می توان عمومات لزوم وفای به شرط و فقدان مخصّص قابل اعتماد برای اخراج شرط ترک تزوج از قاعده کلی دانست. روایتی از امام موسی کاظم علیه السلام به نیز در این باره در دست است که از آن می توان مشروعیت شرط ترک ازدواج را استنباط نمود. این روایت، درباره مردی است که پس از طلاق همسر و جدایی، تصمیم به رجوع دوباره و ازدواج داشته، اما زن، پذیرش ازدواج را مشروط به تعهد مرد بر طلاق ندادن وی و نیز، ازدواج نکردن با زنی دیگر می کند و مرد شرط را می پذیرد؛ امام علیه السلام، چنین فردی را ملزم به عمل نسبت به تعهد و شرط می نمایند (طوسی، الاستبصار، 232/3؛ همو، تهذیب الاحکام، 371/7). البته فقیهان به دلیل تعارض این روایت با روایاتی که پیش تر بیان شد، آن را بر استحباب حمل نموده اند (طوسی، الاستبصار، 232/3؛ همو، تهذیب الاحکام، 371/7)؛ هر چند استحباب عمل به شرطی که از سوی مشهور نامشروع تلقی شده، قابل تأمل است!

در خصوص ضمانت اجرای شرط ترک ازدواج مجدد که یک شرط ترک فعل حقوقی است، میان فقیهانی که آن را پذیرفته اند، اختلاف نظر وجود دارد: گروهی نقض آن را دارای حرمت تکلیفی دانسته و چون برای آن اثر وضعی قائل نیستند، ازدواج دوم را صحیح می دانند (خوئی، منهاج الصالحین، 2/ 281؛ فاضل لنکرانی، 389 - 390؛ سیستانی، منهاج الصالحین، 3/ 102)؛ برخی نیز معتقدند عمل به شرط واجب است؛ ولی در صورت تخلف، نه زن حق فسخ داشته و نه ازدواج دوم باطل خواهد بود؛ بلکه تنها حاکم شرع جامع شرایط می تواند شوهر را به خاطر ارتکاب این تخلف، تعزیر کند (صافی گلپایگانی، س 61308)؛ اما گروهی دیگر از فقیهان، نقض شرط را دارای اثری وضعی دانسته و ازدواج دوم را باطل می دانند (حکیم، 2/ 296).

البته مقصود از بطلان در اینجا به معنای فراگیر آن است که نافذ نبودن را نی-ز در بر می گیرد. حال چنانچه زن اول، به ازدواج دوم همسر راضی شود، چنین ازدواجی صحیح است (حکیم، 3/ 41). از نظر گروهی از فقیهان اهل سنت، ازدواج دوم درست است؛ ولی زن از حق فسخ نکاح خود برخوردار خواهد بود (ابن قدامه، 7/ 448)؛ برابر این دیدگاه، در حقوق خصوصی برخی از کشورهای اسلامی، مانند مغرب (ماده 31 قانون 343، 1957/12/06م) و اردن (ماده 19 قانون 2، 1976/12/01م)، برای زنان، حق فسخ نکاح به رسمیت شناخته شده است. دو دیدگاه اخیر، بر «قاعده نفی ضرر» مبتنی هستند؛ با این بیان که زن، با نقض شرط، متضرر شده و راه جلوگیری از این زیان نیز رد نکاح دوم یا فسخ نمودن ازدواج خود است. در حال حاضر در دفترچه های ازدواج، به استناد یکی از شروط آن، چنانچه مرد اقدام به ازدواج دیگری کند، زن اول، به عنوان وکیل شوهر، می تواند خود را مطلقه نماید.

اشاره

آثار ازدواج به دو بخش مالی و غیرمالی تقسیم می شوند.

شروط مالی

از نظر اسلام، بر اساس آیه «لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ» (نساء، 32) و اصل تسلیط (مردم بر داراییهای خود مسلط هستند) که برگرفته از حدیثی مشهور است: «النَّاسُ مُسَدِّ لَطُونِ عَلَيَّ أَمْوَالِهِمْ» (ابن ابی جمهور احسانی، 2 / 138؛ 3 / 208؛ مجلسی، 2 / 272)، دارایی زن و مرد از یکدیگر مستقل بوده و پیمان زناشویی نیز، هیچ تأثیری در تغییر این استقلال ندارد (علامه حلی، تذکره الفقهاء، 12 / 164). چنانچه از طریق شرط ضمن عقد برای زن یا شوهر شرط اشتراک دارایی از نوع شرط نتیجه بشود، رژیم اشتراک داراییها، جایگزین نظام استقلال دارایی زن و شوهر خواهد شد؛ اگرچه چنین شرطی صحیح نخواهد بود؛ زیرا به لحاظ فقهی این نوع اشتراک با تعریف شرکت اموال (چند نفر به طور مشترک، کاری را انجام داده و در نتیجه آن، مالی را به دست آورند که تنها شراکت معتبر و صحیح از میان انواع شرکتهاست (محقق حلی، شرائع الاسلام، 2 / 375؛ شهید ثانی، مسالک الافهام، 4 / 309)، منطبق نیست.

به لحاظ حقوقی نیز، اصل استقلال داراییهای زن و مرد، قاعده ای امری (قوانینی که نقض آنها مجاز نیست) به شمار می رود؛ زیرا به نظم عمومی ارتباط داشته و به همین دلیل، توافق زن و شوهر در مغایرت با آن نافذ نخواهد بود (کاتوزیان، مختصر حقوق خانواده، 195). اما چنانچه در ضمن عقد، شرط شود که دارایی زن یا شوهر انتقال یافته یا نسبت به انتقال بخشی از اموال تعهد (از نوع شرط فعل) شود، چنین شرطی بی اشکال است. متنی که در حال حاضر در بند «الف» سندهای ازدواج در ایران گنجانده شده است نیز، از نوع شرط فعل به شمار

می رود (تحقیقات فقهی قوه قضاییه، 165/3؛ امامی، 335/1؛ گرجی، 50)؛ هرچند برخی آن را همچون شرط اشتراک دارایی و از نوع شرط نتیجه دانسته اند (کاتوزیان، مختصر حقوق خانواده، 195)، که به موجب آن، شوهر متعهد می شود تا حداکثر نیمی از دارایی موجود خود را تحت شرایطی به زن انتقال دهد. در خصوص این شرط، برخی از فقیهان و حقوق دانان آن را مجهول و باطل دانسته اند (تحقیقات فقهی قوه قضاییه، 165/3؛ کاتوزیان، حقوق مدنی، 165/3؛ همو، مختصر حقوق خانواده، 196). گروهی از صاحب نظران عبارت «تا نصف دارایی» را به این دلیل مجهول می دانند که ناظر به آینده بوده و میزان دارایی شوهر در زمان طلاق معلوم نیست؛ ضمن آنکه این عبارت، حداکثر تکلیف شوهر را تعیین می کند، اما حداقل آن مشخص نیست (ر.ک: صفائی، 66 - 68).

شروط ناظر به مهر و نفقه نیز در زمره شروط مالی هستند؛ این شروط، دو گونه اند: شرط عدم مهر یا نفقه، و شرط عدم مطالبه مهر یا نفقه. در خصوص شرط نخست، از آنجاکه مهریه حق زن بوده و تکلیف شوهر به پرداخت آن الزامی شرعی است (نساء، 4؛ کلینی، 384/5؛ ر.ک: حر عاملی، 264/20 - 267)، شرط عدم مهر، مغایر با کتاب و سنت و نامشروع تلقی می شود (شهادت ثانی، مسالک الافهام، 202/8؛ نجفی، 31/49 - 50)؛ البته برخی از فقیهان مبطل بودن شرط مزبور را نپذیرفته اند (ر.ک: طوسی، المبسوط، 294/4)؛ اما طبق دیدگاه معروف فقیهان شیعه، شرط عدم مهر، باطل کننده عقد نیز هست (نجفی، 31/50)؛ افزون بر اینکه از نگاه گروهی دیگر، چنین شرطی مغایر مقتضای عقد است (شهادت ثانی، مسالک الافهام، 202/8). البته پیش از این اشاره شد که تنها شروط مغایر با «مقتضای ذات عقد» مبطل هستند و در اینکه مهریه نیز چنین خصوصیتی داشته باشد، تردید وجود دارد.

از منظر قرآن، شوهر موظف به انفاق شده (نساء، 34) و تأمین نفقه در کنار قوام بودن مردان، از جمله مسئولیتهای آنان به شمار آمده است؛ از این رو، چنانچه در هنگام ازدواج، حکم وضعی پرداخت نکردن نفقه شرط شود نیز، مغایر کتاب و حکم شرعی نفقه برای زن بوده و در نتیجه نامشروع خواهد بود (علامه حلی، قواعد الاحکام، 3 / 77؛ حلی، ایضاح الفوائد، 3 / 209). اما در مورد دریافت مهریه و نفقه، شرط مطالبه نکردن مهر یا نفقه نیز از شروط فعل به شمار آمده و مشروع است؛ چرا که مهریه یا نفقه از جمله حقوق زن بوده و وی می تواند از حق خود گذشته و مطالبه نکردن آن را تعهد نماید؛ چه مطالبه نکردن تمام مهریه یا نفقه را تعهد کند، یا بخشی از آن را؛ و خواه تعهد مزبور، دائمی باشد یا موقت (مکارم، 5 / 23).

شروط غیر مالی

از جمله مهم ترین شرطهای مربوط به امور غیر مالی در روابط زن و شوهر «شرط حق کام جویی» و «شرط قوامیت» زوج است. چنانچه به صورت شرط نتیجه، حق کامجویی مرد نفی شود، چنین شرطی بی اعتبار خواهد بود (انصاری، 6 / 45)؛ خواه نفی آن کلی باشد یا جزئی (مانند حق وطی)؛ زیرا حق کامجویی، از جمله حقوق شرعی مرد بوده و شرطی که آن را نفی کند، غیر شرعی و فاسد خواهد بود. در روایات نیز بر بی اعتباری شرطی که با آن آمیزش جنسی به اجازه زن بستگی داشته باشد، تأکید شده است (کلینی، 5 / 403؛ صدوق، 3 / 425؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 7 / 369).

گروهی از فقیهان، شرط نفی حق کام جویی یا وطی را مغایر مقتضای (ذات) عقد (طوسی، المبسوط، 4 / 304؛ خوانساری، منیة الطالب، 2 / 147؛ مدرسی یزدی، 254). و موجب فساد آن دانسته اند؛ در مقابل، گروهی دیگر، چنین شرطی را مغایر کتاب و سنت

179 نداشته و موجب می دانند (اراکي، توضیح المسائل، 583). البته نمی توان حق کام جویی را جزء مقتضای ذات عقد دانست؛ در نتیجه شرط نفی حق کام جویی مغایرتی با مقتضای عقد فساد آن نخواهد بود؛ زیرا مقتضای ذات عقد، اثر بی واسطه آن است و اثر بی واسطه عقد ازدواج، ایجاد پیوند زناشویی است و حق کام جویی، اثر چنین پیوندی خواهد بود؛ و در حقیقت، حق کام جویی اثر اثر عقد تلقی می شود. درباره شرطی که به موجب آن شوهر به ترک وطی متعهد شود، دیدگاههای گوناگونی وجود دارد (ر.ک: علامه حلی، قواعد الاحکام، 3/77؛ عمیدی، 2/487 - 488؛ راشد صیمری، 3/150 - 152؛ سبزواری، کفایة الاحکام، 2/240): از نظر برخی، چنین شرطی به لحاظ ماهیت، شرط فعل بوده و صحیح است (محقق حلی، شرائع الاسلام، 2/273)؛ چنانکه روایاتی نیز در تأیید این دیدگاه وجود دارد (کلینی، 5/467؛ حر عاملی، 21/72 - 73). با این وصف، در درست بودن شرط ترک هرگونه کامجویی - با آنکه شرط فعل است - از این نظر که پیوند زناشویی در این فرض کاری لغو تلقی می شود، ابراز تردید شده است؛ جز اینکه بتوان برای زوجیت، تنها اثر عقلایی، مانند حصول مصاهره یا محرم بودن و ... در نظر گرفت (امام خمینی قدس سره، البیع، 5/282).

از نگاه بعضی از صاحب نظران، شرط نفی قوام بودن و ریاست زوج نیز نامشروع بوده (انصاری، 6/50 - 51) و حتی سلب حق شوهر در برخی از آثار قوامیت، مانند سلب اختیار مرد مبنی بر خارج کردن زن از شهر محل سکونتش نیز نادرست است (موسوی بجنوردی، 3/277). همچنین، قابلیت «واگذاری» قیمومت شوهر به زن نادرست به نظر می رسد؛ ولی قابلیت «تحدید» آن از طریق شرط است؛ مانند تعهد شوهر مبنی بر اینکه زن را از شهر محل سکونتش

خارج نکند؛ که برابر برخی از روایات، چنین شرطی نافذ است (طوسی، تهذیب الاحکام، 373/7؛ حر عاملی، 21/299). جمعی از فقیهان نیز، طبق چنین روایاتی فتوا داده اند (ر.ک: طوسی، النهایه، 474؛ علامه حلی، تبصرة المتعلمین، 141)؛ ولی گروهی دیگر این گونه از روایتها را بر استحباب حمل کرده (شهید ثانی، مسالک الافهام، 250/8) و چنین شرطی را الزام آور ندانسته اند. از نگاه این گروه، روایاتی از این دست شاذ و مخالف اصول مذهب است. از این منظر تبعیت زن از شوهر در هر حال واجب و پیروی نکردن موجب نشوز و معصیت خواهد بود (ابن ادریس حلی، 2/590). البته این استدلال، با چالش روبه روست؛ زیرا چنین شرطی، در شمار شرط فعل بوده و مغایرتی با شرع ندارد. افزون بر این، اقامت در محل سکونت، با انگیزه ای عقلایی همراه است (علامه حلی، مختلف الشیعه، 7/166)؛ اگر چنین شرطی غیر شرعی باشد، در این صورت شروط دیگر نیز نامشروع خواهند بود (شهید ثانی، مسالک الافهام، 8/250-251).

3. شرطهای ناظر به انحلال ازدواج

برخی از شرطهای ناظر به انحلال ازدواج، به حق طلاق شوهر مربوط بوده و با هدف محدود کردن اختیار وی مورد توافق قرار می گیرند؛ همچنان که برخی دیگر، برای زن، در تصمیم به طلاق، ایجاد اختیار می کنند.

شروطی که حق طلاق مرد را محدود می کنند ممکن است به شکل شرط نتیجه یا فعل باشند؛ در فرض نخست، شرط، نامشروع خواهد بود؛ زیرا با این فرض که مرد از نظر شرعی از حق طلاق برخوردار است، شرطی که این حق را نفی کند، در مغایرت با شرع مقدس خواهد بود؛ اما شرط فعل محدودکننده اختیار شوهر در طلاق، می تواند به دو شکل باشد: 1. ازدواج مشروط ب- ط- لاق ندادن زن؛ 2. ازدواج مشروط به طلاق پس از مدتی معین. در مشروع بودن چنین

شرطهایی اشکالی به نظر نمی رسد. در جوامع روایی نیز روایتی از امام موسی کاظم علیه السلام وجود دارد (کلینی، 5 / 404؛ طوسی، الاستبصار، 3 / 232) که می توان از آن، مشروع بودن شرط یادشده را دریافت.

در درستی وکالت دادن برای طلاق، درباره شخص غایب، تردیدی وجود نداشته و درباره آن ادعای اجماع شده است (محقق حلی، شرائع الاسلام، 3 / 4)؛ چرا که طلاق از امور قابل نیابت بوده و قید مباشرت در اجرای آن شرط نیست (شهید ثانی، الروضة البهیه، 6 / 23). برابر دیدگاه مشهور، میان غایب و حاضر نیز، تفاوتی نبوده و وکالت درباره هر دوی آنان صحیح است (محقق حلی، شرائع الاسلام، 3 / 4؛ شهید ثانی، مسالک الافهام، 9 / 28). اما برخی چنین وکالتی را در مورد شخصی که حضور دارد، درست نمی دانند (طوسی، النهایه، 511؛ ابن حمزه طوسی، 323)؛ اما وکالت زن از شوهر در طلاق خود، صحیح دانسته شده است (محقق حلی، شرائع الاسلام، 3 / 4).

واگذاری حق طلاق به زن نیز دو گونه است: 1. زن از سوی شوهر مخیر شود که جدایی یا تداوم پیوند زناشویی را برگزیند، به گونه ای که با جدایی، پیوند ازدواج، بدون نیاز به اجرای صیغه طلاق پایان پذیرد؛ 2. شوهر حق یا ولایت خود را در طلاق به زن واگذار کند. در این صورت، زن با اعمال اراده خود مبنی بر طلاق و به کارگیری صیغه طلاق، نکاح را منحل می کند. در این معنا زن وکیل شوهر نبوده و به نیابت از وی عمل نمی کند. برخلاف نظر فقیهان اهل سنت که تقویض حق طلاق به زن را صحیح دانسته اند (نوی، 17 / 88؛ ر.ک: جزیری، 4 / 460)، جز تعدادی اندک (ر.ک: علامه حلی، مختلف الشیعه، 7 / 338 - 342)، مشهور فقیهان شیعه، تقویض را در هیچ یک از دو صورت یادشده صحیح نمی دانند (بحرانی، 25 / 217 - 218). علت اختلاف نظر در این

مسئله، ناسازگاری روایات موجود در این زمینه است: چنان که از بعضی روایات، جواز و از برخی دیگر جایز نبودن آن را می توان دریافت (ر.ک: بحرانی، 219/25 - 223)؛ افزون بر اینکه روایات مبنی بر جواز، از سوی مشهور، به موارد تقیه حمل شده اند (بحرانی، 25 / 223). گروهی از فقیهان معاصر نیز به صراحت، شرط واگذاری حق طلاق و وجود آن برای زن را باطل دانسته اند (امام خمینی قدس سره استفتائات، 103/3 - 104). قاعده اولیه نیز مقتضی بطلان تفویض است؛ چرا که ایجاد یا نفی حق طلاق، از اختیار انسان خارج است (به مقاله طلاق (حقوقی)).

منابع

آملی، محمد تقی (م. 1391ق.)، المكاسب و البیع، تقریرات درس میرزا محمدحسین نائینی، قم، نشر اسلامی، 1413ق؛ ابن ابی جمهور احسائی، محمد بن علی (م. 880 ق.)، عوالی اللئالی العزیزة فی الاحادیث الدینیة، تحقیق مجتبی عراقی، قم، مطبعة سید الشهداء، 1403ق؛ ابن ادريس حلی، محمد بن منصور (م. 598ق.) السرائر، قم، نشر اسلامی، 1410ق؛ ابن براج طرابلسی، عبدالعزیز (م. 481ق.)، جواهر الفقه، تحقیق ابراهیم بهادری، قم، نشر اسلامی، 1411ق؛ ابن حمزه طوسی، محمد بن علی (م. 560ق.)، الوسيلة الی نیل الفضیله، تحقیق محمد الحسون، قم، کتابخانه مرعشی نجفی، 1408ق؛ ابن زهره حلبی، حمزة بن علی (م. 585ق.)، غنية النزوع الی علمی الأصول و الفروع، تحقیق ابراهیم بهادری، قم، مؤسسة الامام الصادق لای 1417ق؛ ابن فهد حلی، احمد بن محمد (م. 841 ق.)، المذهب البارع، تحقیق مجتبی عراقی، قم، نشر اسلامی، 1411ق؛ ابن قدامه، عبدالله بن احمد (م. 620ق.)، المغنی، بیروت، دار الكتاب العربی؛ ابن منظور، محمد بن مکرم (م. 711ق.)، لسان العرب، قم، نشر ادب الحوزة، 1405ق؛ اراکی، محمدعلی (م. 1415ق.)، توضیح المسائل، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، 1371 ش؛ همو، المسائل الواضحه، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، 1414ق؛ اصفهانی، محمدحسین (م. 1361ق.)، شروط ضمن عقد نکاح

الاجاره، قم، نشر اسلامي، 1409ق؛ همو، حاشية المكاسب، تحقيق عباس محمد آل سباع قطيفي، 1418ق؛ امام خميني قدس سره، سيدروح الله موسوي (م. 1368ش.)، استفتانات، قم، نشر اسلامي، 1381ش؛ همو، البيع، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني قدس سره، 1421ق؛ همو، تحرير الوسيله، النجف الاشرف، مطبعة الآداب، 1390ق؛ امامي، سيدحسن، حقوق مدني، تهران، كتاب فروشي اسلاميه، 1376ش؛ انصاري، مرتضى (م. 1281ق.)، المكاسب، تحقيق لجنة تحقيق تراث الشيخ الاعظم، قم، مجمع الفكر الاسلامي، 1415ق؛ ايرواني، علي بن عبدالحسين (م. 1352ق.)، حاشية المكاسب؛ بحراني، يوسف بن احمد (م. 1186ق.)، الحدائق الناصره، قم، نش-ر اسلامي؛ تحقيقات فقهي قوه قضاييه، مجموعه آراي فقهي در امور حقوقي (نكاح)، قم، معاونت آموزش و تحقيقات قوه قضاييه، 1382ش؛ توحيدى، محمدعلى، مصباح الفقاهه، تقريرات درس سيدابوالقاسم موسوي خوئي، 1413ق؛ جريزي، عبدالرحمن (م. 1360ق.)، الفقه على المذاهب الاربعه، تحقيق ابراهيم محمد رمضان، بيروت، دار الارقم بن ابى الارقم؛ حر عاملي، محمدبن حسن (م. 1104ق.)، وسائل الشيعه، قم، مؤسسة آل البيت صلى الله عليه وسلم لاحياء التراث، 1414ق؛ حسيني مراغي، مير عبدالفتاح (م. 1250ق.)، العناوين، قم، نش-ر اسلامي، 1417ق؛ حكيم، سيدمحسن (م. 1390ق.)، منهاج الصالحين، بيروت، دارالتعارف، 1410ق؛ حلي، محمد بن حسن (م. 771ق.)، ايضاح الفوائد في شرح اشكالات القواعد، تحقيق موسوي كرمانى، اشتهاردى، بروجردى، قم، المطبعة العلمية، 1387ق؛ حلي، يحيى بن سعيد (م. 689ق.)، الجامع للشرائع، تحقيق گروهى از فضلاء، قم، مؤسسة سيدالشهداء، 1405ق؛ خراسانى، محمدكاظم (م. 1329ق.)، حاشية المكاسب، تحقيق سيدمهدى شمس الدين، تهران، وزارت ارشاد اسلامي، 1406ق؛ خوئي، سيدابوالقاسم موسوي (م. 1413ق.)، منهاج الصالحين، قم، نشر مدينة العلم، 1410ق؛ همو، موسوعة الامام الخوئي، مؤسسة احياء آثار الامام الخوئي؛ خوئي، سيدمحمدتقى (م. 1415ق.)،

الشروط أو الالتزامات التبعية في العقود، بيروت، دارالمؤرخ العربي، 1414ق؛ خوانساری، سیداحمد (م. 1405ق.)، جامع المدارک فی شرح المختصر النافع، تهران، مكتبة الصدوق، 1355ش؛ خوانساری، موسی بن محمد (م. 1363ق.)، منية الطالب فی حاشية المكاسب، تقریرات درس میرزا محمدحسین نائینی، تهران، المكتبة المحمدية، 1373ق؛ راشد صیمری، مفلح بن حسن (م. 900ق.)، غاية المرام فی شرح شرائع الاسلام، بیروت، دارالهادی، 1420ق؛ رشتی، میرزا حبیب الله بن محمد علی (م. 1312ق.)، کتاب القضاء، قم، دارالقرآن الکریم، 1401ق؛ روحانی، سیدمحمدصادق، منهاج الفقاهه، چاپخانه علمیه، 1418ق؛ زبیدی، سیدمحمد مرتضی حسینی (م. 1205ق.)، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقیق علی شیری، بیروت، دارالفکر، 1414ق؛ سبزواری، سیدعبدالاعلی (م. 1414ق.)، مهذب الاحکام فی بیان الحلال و الحرام، تحقیق مؤسسة المنار، قم، دفتر آیت الله سبزواری، 1413ق؛ سبزواری، محمدباقر بن محمد (م. 1090ق.)، کفایة الاحکام (کفایة الفقه)، تحقیق مرتضی واعظی اراکی، قم، نشر اسلامي، 1423ق؛ سیستانی، سیدعلی حسینی، المسائل المنتخبة، قم، مکتب آیت الله سیستانی، 1422ق؛ همو، منهاج الصالحین، قم، مکتب آیت الله سیستانی، 1416ق؛ شهید اول، محمد بن مکی عاملی (م. 786ق.)، الدروس الشرعية فی فقه الامامیه، قم، نشر اسلامي، 1412ق؛ همو، اللمعة الدمشقیه، قم، دارالفکر، 1411ق؛ شهید ثانی، زین الدین بن علی عاملی (م. 965ق.)، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیه، تحقیق سیدمحمد کلانتر، قم، انتشارات داوری، 1410ق؛ همو، مسالك الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام، قم، مؤسسة المعارف الاسلامیة، 1413ق؛ صافی گلپایگانی، لطف الله، نرم افزار گنجینه آرای فقهی - قضایی، قم، معاونت آموزش و تحقیقات قوه قضاییه؛ صدوق، محمد بن علی (م. 381ق.)، من لا یحضره الفقیه، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، نشر اسلامي، 1404ق؛ صفائی، سیدحسین، امامی، اسدالله، حقوق خانواده، تهران، انتشارات دانشگاه، 1380ش؛

شروط ضمن عقد نكاح 185 طباطبائي، سيدعلي (م. 1231ق.)، رياض المسائل، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، 1418ق؛ طباطبائي يزدي، سيدمحمد كاظم (م. 1337ق.)، حاشية المكاسب، قم، انتشارات اسماعيليان، 1378ق؛ طوسي، محمد بن حسن (م. 460ق.)، الاستبصار، تهران، دارالكتب الاسلامية 1390ق؛ همو، تهذيب الاحكام، تحقيق سيد حسن موسوي خراسان، تهران، دار الكتب الاسلامية 1364ش؛ همو، الخلاف، قم، نشر اسلامي، 1414ق؛ همو، المبسوط في فقه الاماميه، تحقيق محمدباقر بهبودي، المكتبة المرتضويه؛ همو، النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى، قم، انتشارات قدس محمدي؛ عاملي، سيد محمد بن علي (م. 1009ق.)، نهاية المرام في شرح مختصر شرائع الاسلام، تحقيق عراقي، اشتهاردى، قم، نشر اسلامي، 1413ق؛ علامه حلي، حسن بن يوسف (م. 726ق.)، تبصرة المتعلمين في احكام الدين، تحقيق سيد احمد حسيني، هادي يوسفى، تهران، انتشارات فقيه، 1368ش؛ همو، تذكر الفقهاء، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام الاحياء التراث، 1414ق؛ همو، قواعد الاحكام في معرفة الحلال و الحرام، قم، نشر اسلامي، 1413ق؛ همو، مختلف الشيعة في احكام الشريعة، قم، نشر اسلامي، قم، 1413ق؛ عميدى، سيد عميدالدين (م. 754ق.)، كنز الفوائد في حل مشكلات القواعد، تحقيق محيي الدين واعظي، كمال كاتب، جلال اسدي، قم، نشر اسلامي، 1416ق؛ فاضل لنكراني، محمد (م. 1428ق.)، الاحكام الواضحه، قم، مركز فقهى ائمه اطهار عليهم السلام؛ فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله سيورى (م. 826ق.)، التنقيح الرائع لمختصر الشرائع، تحقيق سيد عبداللطيف حسيني كوه كمرى، قم، كتابخانه مرعشى نجفى، 1404ق؛ فيروز آبادى، محمد بن يعقوب (م. 817ق.)، القاموس المحيط، تحقيق مرعشلى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1417ق؛ قمى، على بن ابراهيم (م. 307ق.)، تفسير القمى، تحقيق سيد طيب موسوى جزائرى، قم، دار الكتاب، 1404ق؛ كاتوزيان، ناصر، حقوق مدنى، قواعد عمومى قراردادها، تهران، شركت سهامى انتشار، 1379ش؛ همو، دوره مقدماتى حقوق مدنى، اعمال حقوقى، قرارداد - ايقاع،

تهران، شرکت سهامی انتشار، 1383ش؛ همو، مختصر حقوق خانواده، تهران، نشر یلدا، 1375ش؛ کرکی، علی بن حسین (م. 940ق.)، جامع المقاصد فی شرح القواعد، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام لاحیاء التراث، 1415ق؛ کلینی، محمد بن یعقوب (م. 329ق.)، الکافی، تحقیق علی کبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه، 1363ش؛ گرجی، ابوالقاسم، بررسی تطبیقی حقوق خانواده، تهران، انتشارات دانشگاه، 1384ش؛ مجلسی، محمدباقر (م. 1111ق.)، بحار الانوار، تحقیق محمدباقر بهبودی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1403ق؛ محقق حلی، جعفر بن حسن (م. 676ق.)، شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، تهران، انتشارات استقلال، 1409ق؛ همو، المختصر النافع فی فقه الامامیه، تهران، مؤسسه البعثه، 1410ق؛ مدرسی یزدی، سیدعباس (م. 1404ق.)، نموذج فی الفقه الجعفری، قم، کتاب فروشی داوری، 1410ق؛ مصطفوی، سیدمحمدکاظم، فقه المعاملات، قم، نشر اسلامی، 1423ق؛ همو، القواعد (مائة قاعدة فقهیه)، قم، نشر اسلامی، 1421ق؛ مکارم، مسعود، حامدی، محمدرضا، النکاح (تقریرات مباحث مکارم شیرازی)، قم، مدرسه الامام امیر المؤمنین علیه السلام، 1382ش؛ موسوی بجنوردی، سیدحسن (م. 1395ق.)، القواعد الفقهیه، تحقیق مهدی مهریزی، محمدحسین درایتی، قم، نشر الهادی، 1419ق؛ ناساریان، الیز، جنبش حقوق زنان در ایران، ترجمه نوشین احمد خراسانی، تهران، نشر اختران، 1384ش؛ نجفی، محمدحسن (م. 1266ق.)، جوهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، تحقیق قوچانی، تهران دار الکتب الاسلامیه، 1366ش؛ نراقی، احمد بن محمد مهدی (م. 1245ق.)، عوائد الایام، مکتب الاعلام الاسلامی، 1417ق؛ نووی، محیی الدین بن شرف (م. 676ق.)، المجموع شرح المذهب، دار الفکر.

فرج الله هدايت نيا

ص: 186

پیوند زناشویی برای مدت معین، از نگاه فقهی.

از ازدواج موقت در لغت عرب به «متعّه» تعبیر شده، که به معنای زاد و توشه و متاع کم و گذراست (ابن منظور، 8 / 332 - 333؛ طریحی، 4 / 166). ازدواج موقت در اصطلاح، پیوند زناشویی بین زن و مرد برای مدتی معین و با مهر معین، طبق توافق است (طوسی، المبسوط، 4 / 246؛ ابن براج طرابلسی، 2 / 179؛ راغب اصفهانی، مفردات، 461).

در این نوع از ازدواج، با تمام شدن مدت، زن و شوهر بدون نیاز به طلاق، از همدیگر جدا می‌شوند (بحرانی، 24 / 174؛ نجفی، 30 / 188 - 189؛ عاملی، 3 / 228). همچنین از آن به متعه، نکاح موقت، نکاح منقطع و ازدواج منقطع نیز تعبیر می‌شود (ر.ک: فتح الله، 293، 430)؛ اگرچه برخی از اهل سنت بین متعه و ازدواج موقت تفاوت قائل شده و اجرای صیغه ازدواج موقت را مشروط به لفظ «زَوَّجْتُ» و حضور دو شاهد دانسته‌اند (الموسوعة الكويتية، 41 / 340).

در کشورهای غیر مسلمان موارد مشابهی برای متعه گزارش شده است؛ مانند رابطه ای به نام «کونکویناژ» (concubinage) که در غرب رواج داشته و در آن زن و مرد از حق همخوابگی بدون ازدواج برخوردار می‌شدند؛ البته این کار از نظر اسلام، زنا بوده و با متعه تفاوت اساسی دارد؛ زیرا متعه، ازدواج به شمار آمده و دارای آثاری شرعی و قانونی است؛ همچنان که فرزندان حاصل از آن، فرزند حقیقی و مشروع خواهند بود (شفائی، 264 - 265). همچنین در مقررات خانواده در کشور ژاپن نیز از نوعی ازدواج آزمایشی به نام «آشی ایرو» (achi iru) یاد می‌شود که در آن دختر یک ماه به عنوان همسر موقت به خ-ان-ه مرد می‌رود، تا دوره

آزمایشی ازدواج را طی کند؛ در این مدت تمام لوازم و روابط زناشویی برقرار بوده و فرزند حاصل از این ازدواج موقت، به آنها تعلق دارد؛ چنانچه در این مدت، زن مورد پسند مرد قرار نگیرد، فرزند متعلق به شوهر بوده و زن پس از جدا شدن و عده شش ماهه، می تواند با دیگری ازدواج کند. این نوع ازدواج تنها از جهت مدت دار بودن، شبیه ازدواج موقت است؛ اما مدت آن، تنها یک ماه است. ازدواج مزبور همچین مانند متعه دارای شرایط ساده ای است و هزینه های زن نیز به زوج تحمیل نمی شود (شفانی، 251 - 252). در میان اشراف ایران باستان نیز، ازدواجی شبیه متعه گزارش شده است (بارتلمه، 24، 28). در میان عربها در دوران جاهلیت نیز، متعه ازدواجی رایج بود (جواد علی، 536/5؛ ترمذینی، 39). این نوع ازدواج پس از اسلام نیز مورد پذیرش قرار گرفت. هدف اصلی از این ازدواج، ارضای غرایز جنسی در چارچوب قانونی و بدون احساس شرم و گناه است؛ این ازدواج مکمل ازدواج دائم بوده و نقش مهمی در جلوگیری از آثار منفی کاهش ازدواج دائم ایفا می کند. متعه از جمله بحثهای فقهی است که به شکل کامل در قدیمی ترین منابع فقهی شیعه یافت می شود. به عنوان نمونه، شیخ صدوق، بحث ازدواج موقت را زیر عنوان «باب المتعه» به شکل مستقل بررسی کرده است (337)؛ شیخ مفید، از فقیهان قرن پنجم هجرت نیز، به تفصیل به این بحث پرداخته و رساله مستقلی را در این خصوص نگاشته است، که باید آن را از نخستین رساله های مستقل در بحث متعه دانست (ر.ک: رساله المتعه، 7 - 15)؛ پس از وی در قرون متمادی، فقیهان شیعه، پیوسته در منابع تخصصی فقهی، این بحث را مطرح کرده و رساله های مستقل بسیاری درباره آن نگاشته اند که آقازرگ تهرانی در بخشهای مختلف الذریعه به گزارش آنها پرداخته است (ر.ک: 55/1: 63/19 - 67).

فقیهان شیعه درباره جایز بودن ازدواج موقت اتفاق نظر دارند (بحرانی، 24 / 113؛ نجفی، 30 / 139): شیخ مفید، جواز متعه را تا قبل از ممنوع ساختن خلیفه دوم، امری مسلّم در بین همه مسلمانان می داند (المسائل السرویه، 31)؛ سیدمرتضی نیز، مباح بودن آن را دیدگاه اصحاب معروف پیامبر صلی الله علیه وسلم مانند امیر المؤمنین علیه السلام، عبدالله بن عباس، عبدالله بن مسعود، مجاهد، عطاء، جابر بن عبدالله، سلمة بن اکوع، ابوسعید خدری، مغیره بن شعبه و سعید بن جبیر می داند (268)؛ وی همچنین آیه «فَمَا اسَّ تَمَتَّعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً» (نساء، 24) را به قرینه واژه استمتاع، ظاهر در ازدواج موقت دانسته است (270)؛ فقیهان پس از او نیز از استدلال پیروی کرده اند (طوسی، النهایه، 4 / 341؛ نجفی، 30 / 147). مفسران شیعه (طبرسی، 3 / 60 - 61؛ ر.ک: طباطبائی، 4 / 271 - 273) و اهل سنت (طبری، 5 / 18؛ قرطبی، 5 / 130) معتقدند که این آیه درباره ازدواج موقت نازل شده است. شیخ طوسی، پس از سیدمرتضی بر تعداد آیات مورد استدلال افزود و آیه

«فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ» (نساء، 3) را نیز در این باره مطرح نمود. وی افزون بر روایات، به اصل اولیه نیز استناد نمود که بر اساس آن در موارد شک، اباحه مقدم است و منع و حرمت به ارائه دلیل نیاز دارد (الخلاف، 4 / 341). دیگر فقیهان نیز در مطالب ارائه شده و کلیات آن همین شیوه را پذیرفته اند (ابن زهره حلبی، 356؛ ابن ادریس حلی، 2 / 619؛ نجفی، 30 / 147)؛ گرچه برخی از فقیهان متأخر، به لحاظ وضوح مطلب، در مشروع بودن متعه بحثی نکرده و آن را مسلّم و مورد اجماع دانسته اند (بحرانی، 24 / 122؛ انصاری، 207). افزون بر روایاتی که درباره آیه 24 سوره نساء وجود دارد (ثعلبی، 3 / 286؛ ابن جوزی، 2 / 108؛ سیوطی، 2 / 140)، روایات فراوان دیگری، اصل مشروعیت ازدواج موقت را ثابت می کنند (ر.ک: مسلم نیشابوری، 4 / 130 - 132؛ کلینی، 5 / 448 - 449؛ حر عاملی، 14 / 436 - 441).

از نظر طبرسی، استمتاع و تمتع اگرچه در اصل به لذت جنسی و آمیزشی تعلق گرفته، اما به حسب عرف و شرع، به ازدواج موقت اختصاص یافته و خداوند پرداخت مهر را منوط به استمتاع نموده است؛ یعنی هر گاه آنها را به عقد متعه در آوردید، مهرشان را پردازید. این دستور ثابت می کند که هدف آیه، ازدواج موقت است؛ زیرا وجوب پرداخت مهر به عقد متعه تعلق گرفته است، نه آمیزش و کسب لذت جنسی. افزون بر این، چنانچه واژه استمتاع در آیه، به معنای آمیزش و لذت جنسی باشد، در این صورت باید کسی که از آن بهره جنسی نبرده، مهری به ذمه اش نباشد؛ با اینکه می دانیم چنانچه پیش از آمیزش نیز، وی را طلاق دهد، باید نیمی از مهر را پردازد؛ و اگر مقصود، نکاح دائم باشد، به حکم همین آیه، مرد باید با اجرای صیغه عقد، همه مهر را پرداخت کند؛ حال آنکه اختلافی در این نیست که با خود عقد، همه مهر واجب نمی شود؛ ولی در متعه، با خوانده شدن صیغه، پرداخت تمامی مهریه واجب می شود (60/3). سید ابوالقاسم خوئی (315) نیز، منظور از استمتاع را ازدواج موقت دانسته و اخبار شیعیه (حر عاملی، 14 / 436 - 437؛ ر.ک: بحرانی، 24 / 113 - 120) و اهل سنت (ترمذی، 2 / 159؛ طبری، 5 / 18) را درباره آن در حد متواتر می داند. علامه طباطبائی نیز، معتقد است که آیه 24 سوره نساء در مدینه نازل شده و شاهدهی بر وجود نکاح متعه در آن زمان است (المیزان، 4 / 274). از مفسران اهل سنت، طبری در تفسیر خود از سدی، مجاهد و قتاده نقل می کند که این آیه در مورد ازدواج موقت است (ر.ک: 5 / 17 - 19). از نظر قرطبی، اعتقاد اهل سنت بر این است که استمتاع در آیه، همان ازدواج موقت در صدر اسلام است (5 / 130). فخر رازی نیز، پس از بحثی مشروح درباره آیه و دیدگاه مفسران اهل سنت، می پذیرد که از آیه، حکم جواز

ازدواج موقت را می توان دریافت؛ اما وی مانند بسیاری دیگر، مدعی نسخ این حکم، پس از مدتی است (10 / 53). البته لازمه ادعای نسخ، پذیرش دلالت آیه بر متعه است. گرچه بعضی از اهل سنت مخالف این تفسیرند و آیه را ناظر به ازدواج دائم دانسته اند (ر.ک: طبری، 17 / 5 - 20؛ ثعلبی، 286 / 3؛ سیوطی، 139 / 2).

شبه های ازدواج موقت

اشاره

درباره مشروعیت ازدواج موقت، شبهه های متعددی وجود دارد.

1. نسخ با آیه دیگر

مهم ترین دست آویز اهل سنت در مشروع ندانستن ازدواج موقت، ادعای نسخ آیه است، که پیوسته در دوره های مختلف از سوی اندیشمندان اهل سنت مطرح می شود؛ البته لازمه ادعای نسخ، پذیرش مشروعیت متعه، تا پیش از آن است. در این خصوص، برخی، آیه نخست سوره طلاق: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ» را ناسخ آیه 24 سوره نساء دانسته اند؛ زیرا طبق این آیه، طلاق به عنوان روش انحلال ازدواج و از بین رفتن پیوند زناشویی دانسته شده و از آنجاکه در ازدواج موقت طلاق نیست، پس آیه طلاق حکم ازدواج موقت را نسخ نموده است (فخر رازی، 10 / 49). عده ای آیه 12 سوره نساء را که در خصوص ارث بردن زن و شوهر از یکدیگر است، ناسخ می دانند؛ زیرا در ازدواج موقت، زن و شوهر از یکدیگر ارث نمی برند (شوکانی، فتح القدير، 1 / 450؛ کاشف الغطاء، 255؛ شریفی، 40). برخی دیگر، آیه 6 سوره مؤمنون را نسخ کننده جواز ازدواج موقت می دانند؛ زیرا در این آیه، رابطه جنسی مشروع، به دو مورد منحصر شده است: همسر و کنیز، که شامل همسر موقت نمی شود (شوکانی، فتح القدير، 1 / 449 - 450). برخی دیگر، آیه 3 سوره نساء را ناسخ دانسته و استدلال نموده اند که در این آیه، تعداد همسران به چهار نفر محدود شده است؛ در حالی که

در ازدواج موقت محدودیتی نیست؛ بنابراین آیه مزبور حکم ازدواج موقت را نسخ کرده است (شریفی، 41). برخی دیگر نیز، مجموعه آیاتی که احکام ازدواج دائم را بیان می‌کند، مانند طلاق، ارث و... را ناسخ دانسته‌اند (ر.ک: طباطبائی، المیزان، 203/4 - 205؛ شریفی، 39 - 46). این دیدگاه از سوی برخی از عالمان شیعه (ر.ک: قمی سبزواری، 457 - 459؛ نجفی، 30 / 145 - 149 مورد نقد قرار گرفته است؛ زیرا با توجه به مستندات تاریخی، بسیاری از صحابه بزرگ، مانند امیرالمؤمنین علی علیه السلام، ابن مسعود، جابر بن عبدالله و ابن عباس، ازدواج موقت را مشروع می‌دانسته‌اند؛ چنان که جابر می‌گوید: تا مدتها در زمان رسول خدا و صلی الله علیه و آله و سلم خلیفه اول، متعه رواج داشت تا اینکه عمر از این کار نهی کرد (مفید، خلاصه الايجاز، 29 - 30؛ حر عاملی، 14 / 440). امام باقر نیز، جواز متعه را حکمی دائمی می‌داند که بر اساس کتاب خدا و سخنان پیامبر علیه السلام، تا روز قیامت استمرار خواهد یافت (کلینی، 5 / 449؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 7 / 250). افزون بر این، همه مسلمانان اتفاق نظر دارند که ازدواج موقت در صدر اسلام، جایز و مباح بوده و صحابه در عصر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و ابوبکر و مدتی از زمان عمر، به آن عمل کرده‌اند؛ اما پس از نهی عمر، بین مسلمانان اختلاف پدید آمد (فخر رازی، 10 / 49 - 50؛ قرطبی، 5 / 132؛ شهید ثانی، مسالک الافهام، 7 / 427 بحرانی، 24 / 113) و اهل سنت آن را تحریم کردند. بنابراین، پذیرش نسخ ازدواج موقت با آیات یادشده، بدین معناست که این صحابه بزرگ، از نسخ حکم ازدواج موقت آگاهی داشته و به رغم آن ازدواج موقت را جایز و مشروع می‌دانسته‌اند! (امینی، 6 / 223). افزون بر این، ادعای نسخ مشروعیت ازدواج موقت با برخی از آیات مزبور، مبتنی بر این فرض است که ازدواج موقت، ازدواج نباشد. همچنین از نظر مفسران شیعه، معنایی که از این آیات دریافت می‌شود، درست نیست؛ زیرا آیه طلاق (طلاق، 1)

بر این دلالت نمی‌کند که هر ازدواجی نیاز به طلاق دارد؛ بنابراین، تنها مربوط به ازدواج دائم است. آیات مربوط به ارث و سایر احکام نیز مربوط به ازدواج دائم است، نه هر نوع ازدواجی؛ بنابراین تنها به این دلیل که ازدواج موقت، احکام متفاوت و خاص خود را دارد، نمی‌توان آن را به وسیله آیاتی که در صدد بیان احکام خاص ازدواج دائم است نسخ نمود. نسخ در صورتی تحقق می‌یابد که آیات ناسخ و منسوخ دارای موضوع واحدی باشند. حتی با فرض پذیرش اینکه موضوع این آیات، هر نوع ازدواجی است، رابطه آیه متعه با این آیات، رابطه ناسخ و منسوخ نیست؛ بلکه نسبت آنها عام و خاص است؛ بدین ترتیب ازدواج موقت از این احکام استثنا می‌شود (مواهب الرحمن، 33/8 - 34). همچنین لازمه نسخ حکم متعه به وسیله آیه 6 سوره مؤمنون، این خواهد بود که پیامبر قله با آگاهی از نسخ ازدواج موقت، آن را تجویز نموده باشد؛ زیرا این آیات، مکی بوده و پیش از هجرت نازل شده‌اند. حال آنکه پس از هجرت و در مدینه، متعه حلال بوده است و سوره نساء نیز مدنی است؛ بنابراین لازمه ادعای نسخ با این آیه، این خواهد بود که پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم با تجویز ازدواج موقت، حرام قرآن را حلال نموده و یا حکم قرآن را نسخ کرده و سپس قرآن یا خود ایشان دوباره آن را منع کرده‌اند!! در حالی که این سخن نه شایسته ایشان بوده و نه از سوی کسی بیان شده است

(طباطبائی، المیزان، 304/4).

2. نسخ آیه با سنت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم

بسیاری از مخالفان ازدواج موقت، با استناد به پاره‌ای از گزارشهای تاریخی معتقدند که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم حکم ازدواج موقت را نسخ نموده‌اند احمد بن حنبل، 404/3؛ بخاری، 78/5؛ مسلم نیشابوری، 134/4؛ 63/6. گرچه این گزارشها در ظاهر متعدد بوده (ترمذی، 295/2؛ سیوطی، 141/2) و برخی آنها را متواتر دانسته‌اند (شوکانی، نیل الاوطار، 269/6؛ ر.ک: عظیم آبادی، 57/6 - 59)، اما بررسی سند الا 194

این گزارشها از سوی پژوهشگران، روشن می‌سازد که مبدأ آنها روایاتی است (بخاری، 5/78؛ ابن ماجه قزوینی، 1/631) که به لحاظ سندی ضعیف بوده و حتی بر اساس معیار اهل سنت نیز، قابل پذیرش نیستند (ر.ک: سیدمرتضی، 269 - 272). از سویی، این روایات با هم در تعارض است (بخاری، 5/78؛ 8/61؛ مسلم نیشابوری، 4/134). همچنین گزارشهای مزبور از نظر زمان تحریم ازدواج موقت، دارای مضمون یکسانی نبوده و هریک زمان خاصی را برای تحریم ازدواج موقت بیان نموده اند: برخی زمان تحریم را جنگ خیبر (بخاری، 5/78؛ مسلم نیشابوری، 4/134 - 135)، برخی جنگ تبوک (ابن عبدالبر، التمهید، 10/102)، گروهی فتح مکه (احمدبن حنبل، 3/404؛ ابن عبدالبر، التمهید، 10/100) و یا حجة الوداع دانسته اند (احمد بن حنبل 3/404؛ ابن عبدالبر، التمهید، 10/103). بررسی سخنان پیامبر رویدادهای یادشده، نشان می‌دهد که گزارشهای مزبور با مدارک تاریخی و سخنان آن حضرت صلی الله علیه وسلم در حوادث یادشده منطبق نیستند. افزون بر اینکه اگر این نسخه‌ها واقعاً وجود داشتند، بی تردید عمر برای توجیه پذیری تحریم متعه به آنها استناد می‌نمود. ضمن آنکه خلیفه، خود به باور اهل سنت، آن را در زمان پیامبر صلی الله علیه وسلم در حلال معرفی نمود (جصاص، 2/191؛ بیهقی، 7/206).

3. نسخ آیه با سنت صحابه

گروهی از اهل سنت عقیده دارند که ازدواج موقت را پیامبر صلی الله علیه وسلم خود در روزهای پایانی زندگی، ممنوع نموده و منع خلیفه درواقع، اعلام ممنوعیت آن از سوی آن حضرت صلی الله علیه وسلم بوده است (بیهقی، 7/206؛ ر.ک: مطهری، 19/81)؛ زیرا اگر خلیفه در بیان این نکته، بازگوکننده سخن پیامبر صلی الله علیه وسلم نبود، بی گمان صحابه با وی مخالفت می‌کردند؛ بدین ترتیب مخالفت نکردن صحابه، حاکی است که آن حضرت صلی الله علیه وسلم، ازدواج موقت را تحریم نموده و خلیفه آن را بیان کرده است (فخر رازی، 10/50؛ رشیدرضا، 5/15).

این توجیه نیز از نگاه اندیشمندان درست نیست؛ زیرا خلیفه، تصریح کرده است که ازدواج موقت در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم به رواج داشت؛ بنابراین تحریم و نهی خلیفه نمی تواند کاشف از تحریم پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم باشد. افزون بر این چنانچه چنین تحریمی وجود داشت، چرا پیش تر و در زمان خلیفه اول اعلام نشد؟! همچنین، بسیاری از صحابه و تابعین نیز تصریح نموده اند که عمر، ازدواج موقت را تحریم کرد، حال آنکه پیش از وی جایز بوده است (بیهقی، 206/7؛ ابن عبدالبر، الاستذکار، 5/505). سکوت صحابه در برابر تحریم عمر نیز نمی تواند حرمت قبلی ازدواج موقت را ثابت کند؛ زیرا صحابه در برابر مسائل بسیار مهم تر از این، همچون مسئله جانشینی پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم نیز سکوت کرده بودند. افزون بر این، گروهی از صحابه، در قبال آن سکوت نکرده و پس از تحریم عمر نیز ازدواج موقت را مشروع میدانسته اند (شهید ثانی، مسالک الافهام، 427/7).

برخی از عالمان اهل سنت در توجیه گفتار خلیفه، تحریم را تنها به خلیفه نسبت داده و آن را کاشف از حرمت قبلی نمی دانند؛ اما این گروه معتقدند که عمر مجتهد بوده و از راه اجتهاد، حرمت ازدواج موقت را استنباط نموده است (ر.ک: شرف الدین موسوی، مسائل الفقهیه، 68 امینی، 6/238). از نظر صاحب جواهر، اشکال توجیه مزبور این است که اجتهاد خلیفه در برابر حکم پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم عظ و قرآن، اجتهاد در برابر نص به شمار می رود و با وجود نص، اجتهاد بی معنا خواهد بود. حتی بر فرض پذیرش این گونه از اجتهاد، اجتهاد وی برای مسلمانان حجت نبوده و نمی تواند جایگزین حکم پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم شود (ر.ک: نجفی، 140/30 - 144). چنان که از فرزند خلیفه دوم (عبدالله بن عمر)، درباره ازدواج موقت سؤال شد و وی در پاسخ، آن را

مشروع دانست! به او گفته شد: ولی پدرت این کار را نهی نمود. در پاسخ گفت: اگر پدرم از چنین کاری نمی کند و پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم علا آن را اجازه دهد، سنت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم را رها کرده و از گفته پدرم پیروی کنم؟! (نووی، 155/7؛ مجلسی، بحار الانوار، 600/30 شرف الدین موسوی، الفصول المهمه، 113). در پاره ای از نقل قولها، این روایت درباره متعه حج مطرح شده (ترمذی، 159/2) و در این فرض نیز می توان به آن استدلال نمود؛ زیرا در سخن خلیفه، متعه نساء و متعه حج در کنار هم بیان شده و در یک سیاق تحریم شده اند و بیان فرزند خلیفه، حاکی است که نظر خلیفه در این باره را اجتهاد در مقابل نص دانسته است. همچنین در گزارش آمده است یکی از مسلمانان که اقدام به ازدواج موقت کرده بود، در دفاع از خود، دلیل حلال بودن آن را، سخن عمر، خلیفه دوم دانست که می گفت: پیامبر آن را حلال کرده و من حرام می کنم. این فرد، در توجیه عمل خود افزود که مشروعیت آن را از پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم می پذیرد، اما تحریم آن را پس از پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم که از هیچ کسی نخواهد پذیرفت (راغب اصفهانی، محاضرات الادباء، 235/2؛ شهید ثانی، مسالک الافهام، 429/7؛ مجلسی، مرآة العقول، 227/20). اما در این باره که خلیفه دوم چگونه در مقابل حکم پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم که ازدواج موقت را تحریم کرد، برخی احتمال داده اند که نهی وی، حکومتی و سیاسی بوده است (کاشف الغطاء، 263؛ مطهری، 81/19). از نظر شهید مطهری شاید خلیفه دوم، دایره اختیارات حاکم را بسیار گسترده میدید و چون خود را ولیّ مسلمین می دانست، چنین می پنداشت که می تواند احکام خدا را به مقتضای مصالح و مفاسدی که احساس می کند، با بهره جستن از اختیارات خود، تغییر دهد. به همین دلیل در زمان خود ازدواج موقت را ممنوع نمود؛ زیرا از پراکنده شدن مسلمانان و در آمیختگی خونی مسلمانان با تازه مسلمانان، نگران بود و عامل این امتزاج و

اختلاط را ازدواج موقت می دانست. مسلمانان نیز، فرمان خلیفه را مصلحتی سیاسی و موقتی تلقی کردند؛ چرا که در غیر این صورت امکان نداشت که بگوید پیامبر صلی الله علیه وسلم چنان دستور داده و من آن را نهی کرده و مسلمانان نیز، سخن وی را بپذیرند (19 / 81). پس از خلیفه دوم نیز، به پیروی از وی، این ممنوعیت تمدید شد، تا آنجا که به طور کلی جواز ازدواج موقت به فراموشی سپرده شد. بنابراین ادعای نسخ حکم ازدواج موقت پذیرفتنی نیست. شبهه های دیگری نیز در این باره مطرح است که معمولاً از ناآشنایی با حقیقت ازدواج موقت ناشی می شود.

4. اضطراری بودن ازدواج موقت

برخی از اهل سنت (ر.ک: آلوسی، 3 / 8 ابن عاشور، 4 / 89) و شیعه (صانعی، 2 / 306)، ازدواج موقت را حکمی اضطراری برای شرایطی چون جنگهای طولانی دانسته اند؛ اما هیچ یک از فقیهان شیعه تاکنون چنین ادعایی نکرده اند؛ افزون بر اینکه همه فقیهان در اولی بودن حکم و شمول آن نسبت به موارد اضطراری و غیر اضطراری، اتفاق نظر دارند (بحرانی، 24 / 113).

5. ازدواج موقت و تشکیل خانواده

شبهه دیگری که از سوی برخی مطرح شده، این است که ازدواج در اسلام، دارای اهدافی اساسی است که قرآن کریم به آن تصریح می کند (روم، 21). تمامی این اهداف، با ایجاد نسل و تشکیل خانواده، به عنوان هسته اولیه جامعه اسلامی، در ارتباط هستند و اینکه خداوند ازدواج را با گزینه جنسی پیوند داده است، تنها با هدف پاسخ به نیازها و غرایز جنسی نبوده، بلکه در کنار آن، ایجاد رابطه زناشویی برای تشکیل خانواده ای، با ویژگیهای اسلامی مدنظر است. بنابراین ارضای نیازهای جنسی و کام جویی که تنها هدف ازدواج موقت است، هدف اصلی شارع از تشریح ازدواج را از بین خواهد برد. برخی از پژوهشگران در پاسخ به این شبهه معتقدند در این اشکال، علت تشریح

با حکمت آن اشتباه شده است. علت، امری است که با وجود آن حکم ایجاد می شود و با عدم آن، از بین می رود؛ برخلاف حکمت، که ممکن است قلمرو حکم، گسترده تر از قلمرو حکمت آن باشد. در ازدواج، تشکیل خانواده، ایجاد نسل و تأمین اجتماعی، همه، در شمار حکمت حکم است؛ زیرا در مواردی نیز که این هدف وجود ندارد، مانند ازدواج مرد عقیم یا زن عقیم، ازدواج با یائسه و ازدواج خردسال، ازدواج صحیح است. افزون بر این، در نهایت لازمه شبهه یادشده این است که چنانچه ازدواج موقت، با هدف ایجاد نسل و تشکیل خانواده انجام شود، صحیح بوده و چنانچه با هدف رفع نیاز جنسی صورت گیرد، حرام باشد (ر.ک: مطهری، 19 / 78 - 83؛ سبحانی، ازدواج موقت، 95 - 96).

6. بی سرپرستی

اشکال دیگری که از سوی برخی از صاحب نظران مطرح شده است، اینکه در ازدواج موقت، مرد ممکن است پس از برقراری رابطه جنسی با زن، در حالی که زن حامله است از وی جدا شود یا او را ترک کند که در چنین صورتی مشکل فرزند و انتساب وی به پدر مطرح می شود. در پاسخ گفته شده است که در ازدواج دائم نیز ممکن است شوهر پس از برقراری رابطه، به مسافرت رفته یا بی اطلاع، همسرش را در حالی که حامله است - ترک کند. افزون بر این، ملاک در تشریح قوانین، هماهنگی داشتن با مصالح اجتماعی در بیشتر موارد است و وجود مفسده در مواردی خاص ضرری ندارد؛ زیرا کمتر اتفاق می افتد که قانون بتواند تمام مصالح اجتماعی را تأمین کند. برای رفع این مشکل در ازدواج موقت، چنانچه زن نگران باردار شدن باشد، می تواند در هنگام عقد، پیشگیری از بارداری را شرط کند؛ یا با گرفتن شاهد برای ازدواج، همچون ازدواج دائم، وثیقه یا سند رسمی صادر شود (سبحانی، ازدواج موقت، 130 - 131).

مطاعم

ص: 198

اشکال پیش گفته ممکن است از جنبه دیگر نیز مطرح شود و آن اینکه از آنجا که در ازدواج موقت، زن با افرادی مختلف رابطه برقرار می کند، هویت فرزندی که به دنیا می آید، مشخص نبوده و اینکه به چه کسی تعلق دارد، معلوم نیست. در پاسخ به ایراد یادشده باید گفت: عده انقضای مدت، عده بذل مدت و عده وفات، در ازدواج موقت نیز جریان داشته و در این موارد، زن باید تا پایان عده صبر نموده و حق ندارد با فرد دیگری ازدواج کند (ر.ک: نجفی، 196/30 - 202)؛ از این رو می توان از درآمیختگی نسل جلوگیری کرد.

8. امتناع بزرگان شیعه از ازدواج موقت

برخی این تردید را مطرح کرده اند که فرهیختگان، بزرگان و اعیان شیعه از ازدواج موقت امتناع نموده یا از ازدواج موقت افراد خانواده خود جلوگیری می کنند؛ و این خود، حاکی از مجاز نبودن ازدواج موقت است. فقیهان در پاسخ به این اشکال، چنین ادعایی را درست ندانسته و معتقدند که در فرض خودداری نیز، دلیلی بر حرمت نیست؛ زیرا طلاق هم که امری مشروع است، مورد امتناع بیشتر بزرگان دینی و اعیان قرار می گیرد؛ حال آنکه چنین امتناعی دلیل بر حرمت آن نیست (سبحانی، ازدواج موقت، 135).

احتیاج به همسر به عنوان نیازی غریزی، ضرورتی اجتماعی بوده و انکارناپذیر است. برآورده شدن چنین نیاز بنیادینی را نمی توان در انحصار ازدواج دائم دانست؛ زیرا ازدواج دائم، دارای شرایط و لوازمی است که همیشه و در هر حال فراهم نبوده و به همین سبب، ازدواج موقت به عنوان یک راهکار مناسب از سوی شرع پذیرفته شده است. در سالهای اخیر در برخی از کشورهای اسلامی، با توجه به پیامدها و مشکلات ناشی از نبودن ازدواج موقت، شکل جدیدی از پیوند زناشویی با نام «ازدواج مسیار» مطرح گردید که با استقبال اهل سنت مواجه شده است.

در ازدواج مسیاری، شرط می شود که زن حق نفقه و همخوابگی نداشته و شوهر می تواند هرگاه که خود می خواهد نزد او برود. همچنانکه زن نیز در رفت و آمد خود می تواند آزاد باشد (ر.ک: اشقر، 171 - 257). مسیاری، تفاوتی با متعه دارد، از جمله آنکه در ازدواج موقت، تعیین مهریه لازم است، وگرنه عقد باطل می شود؛ ولی ازدواج مسیاری بدون ذکر مهر صحیح است و زن و شوهر می توانند پس از عقد، مهر را با رضایت یکدیگر تعیین کنند. در مسیاری، برخلاف متعه - که با انقضای مدت یا بذل مدت پایان می یابد - جدایی، نیازمند اجرای صیغه طلاق است. همچنین در این گونه از ازدواج، مرد نمی تواند هم زمان بیش از چهار زن داشته باشد (ر.ک: اشقر، 171 - 257)؛ ولی در ازدواج موقت، چنین محدودیتی وج-ود ندارد (طوسی، النهایه، 492؛ محقق حلی، 519/2؛ نجفی، 8/30).

ارکان ازدواج موقت

ازدواج موقت مبتنی بر چهار رکن است: عقد، زن و شوهر، مهر و مدت. در قدیمی ترین منابع فقهی موجود به این ارکان اشاره شده است (ر.ک: ابن بابویه، 232 - 233). از منظر فقیهان، ازدواج موقت با عقد ایجاد می شود و تنها رضایت داشتن دو طرف در تحقق آن کافی نیست؛ همچنان که با اش-اره یا معاطات نیز محقق نمی شود. در این گونه ازدواج، تمام شرایط ازدواج دائم، مانن-د ایجاب و قبول، منجز بودن عقد، معین بودن زن و شوهر، اختیار و پی در پی بودن ایجاب و قبول، لحاظ می شود. در عقد ازدواج موقت، باید الفاظی همچون «رُؤُوسُکَ، مَتَّعْتُکَ و اَنکَحْتُکَ»، یا واژگان معادل آن را به زبانهای دیگر به کار برد؛ همچنان که صیغه عقد باید مقید به ذکر زمان و سایر شرایط بوده و آشکارا بر ازدواج موقت دلالت کند (نجفی، 154/30؛ سبزواری، مهذب الاحکام، 82/25، ر.ک: سبحانی، نظ-ام الن-اح-1/118 - 123). در ازدواج موقت هر یک از دو طرف می توانند به دیگری وکالت

داده، یا هر دو به شخص دیگری وکالت دهند تا از سوی آنان عقد را منعقد کند؛ زیرا هدف از عقد، ایجاد رابطه زناشویی با رضایت زن و مرد بوده و از سوی هرکسی قابل تحقق است (سبزواری، مهذب الاحکام، 110 / 25؛ سبحانی، نظام النکاح، 57 / 2 - 58). از نگاه فقیهان، وکیل نمی تواند زنی را که موکل اوست، بدون اجازه، به عقد خود در آورد (محقق حلی، 503 / 2؛ طباطبائی یزدی، 625 / 5؛ ر.ک: قانون مدنی، ماده 1072)، یا از آنچه که موکل درباره شخص یا مهر یا خصوصیات دیگری، مدنظر داشته و معین کرده، تخلف کند؛ همچنان که لازم است تا مصلحت موکل خویش را در نظر گیرد؛ در صورت تخلف از این امور، درستی عقد، بسته به تنفیذ بعدی موکل خواهد بود (حکیم، 485 / 14؛ ر.ک: قانون مدنی، ماده 1073). فقیهان در ازدواج موقت، عقد فضولی را نیز جایز دانسته و درستی آن را منوط به تأیید دو طرف می دانند (طباطبائی یزدی، 634 / 5؛ سبحانی، نظام النکاح، 217 / 1؛ ر.ک: محقق داماد، 203 - 207).

هر یک از زن و شوهر می توانند در ضمن عقد، شرطهایی را که مغایر مقتضای عقد نباشد بگنجانند (شهید ثانی، الروضة البهیة - ه، 5 / 288)؛ مانن -د شرط آمیزش نکردن (طوسی، النهایه، 474؛ محقق حلی، 551 / 2؛ طباطبائی، ریاض المسائل، 10 / 293) که جواز آن مستند به حدیثی از امام صادق علیه السلام است (کلینی، 467 / 5؛ حر عاملی، 491 / 14). البته زن می تواند چنین شرطی را اسقاط کند. اما شرط ممنوعیت هر گونه کام جویی، مغایر با مقتضای عقد بوده و باطل است (طوسی، النهایه، 473 - 474).

گروهی از فقیهان با توجه به وضعیت خاص ازدواج موقت، برای از بین رفتن هرگونه اتهامی، نیاز به حضور دو شاهد را در هنگام عقد مطرح کرده اند (طوسی، النهایه، 489). بر اساس حدیثی از امام موسی بن جعفر علیه السلام، چنانچه زن و مرد مسلمان در شرایط امنی باشند، ازدواج موقت بدون شاهد اشکالی ندارد

(حمیری قمی، 251؛ حر عاملی، 14 / 485). بنابراین، روایتی که حاکی است در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم، ازدواج موقت بدون حضور شهود صورت نمی گرفت، به معنای مستحب بودن آن است (حر عاملی، 14 / 484).

از منظر فقیهان، از جمله دیگر ارکان ازدواج موقت، نبودن مانعی برای ازدواج دو طرف است؛ از این رو شرایط و موانع مربوط به زن و مرد در ازدواج دائم در اینجا نیز وجود دارد. بنابراین زن و شوهر باید برای ازدواج از صلاحیت کافی برخوردار بوده و با رضایت کامل به این کار اقدام کنند. همچنان که موانعی چون ازدواج با زن شوهردار، ازدواج در ایام عده و در حال احرام، ازدواج با دو خواهر، جدایی با لعان (از اسباب فسخ نکاح که موجب حرمت ابدی می شود)، ازدواج با محارم (نسبی، سببی، رضاعی) و ازدواج زن مسلمان با مرد غیر مسلمان نیز، نباید وجود داشته باشد. البته برخی از موانع در ازدواج موقت استثنا شده اند مانند محدود بودن ازدواج به چهار زن و ممنوع بودن پیوند زناشویی با اهل کتاب که از نگاه مشهور فقیهان، به ازدواج دائم اختصاص دارد (ر.ک: طوسی، النهای-ه، 489 - 492؛ شهید ثانی، مسالک الافهام، 7 / 432؛ نجفی، 30 / 156، 192).

درباره برخورداری دختر باکره از صلاحیت لازم برای ازدواج موقت و لزوم اجازه پدر، بین فقیهان اختلاف نظر وجود دارد (نجفی، 30 / 160). منشأ این تفاوت دیدگاه، وجود روایات گوناگون است (ر.ک: ح-ع-املی، 14 / 457 - 459): برخی از صاحب نظران ازدواج موقت با دختر باکره را بدون اجازه پدر صحیح و جایز ندانسته اند (صدوق، 338؛ ابوالصلاح حلبی، 299؛ ر.ک: فاضل لنکرانی، 97 - 100). برخی از فقیهان پیشین نیز گفته اند چنانچه دختر باکره بالغ باشد، می تواند بدون اجازه پدر ازدواج موقت کند؛ ولی نزدیکی با او جایز نیست (طوسی، النهایه، 490). اما مشهور فقیهان معاصر ص: 202

در این باره، فتوا به احتیاط واجب داده اند (اصفهانى، 159/3؛ مراجع، 387/2). از نظر برخی دیگر نیز، ازدواج موقت جایز است؛ ولی چنانچه دختر دارای پدر و مادر باشد، نمی توان با او نزدیکی نمود؛ هر چند که آنان اجازه چنین کاری بدهند (حلی، 451).

گروهی دیگر از فقیهان، این کار را در صورت وجود پدر، مکروه دانسته (محقق حلی، 529/2؛ سبحانی، نظام النکاح، 63/2) و برخی نیز در صورت فقدان پدر، آن را مکروه شمرده اند (محقق حلی، 529/2؛ شهید ثانی، مسالك الافهام، 436/7؛ ← مقاله ولایت بر ازدواج).

به باور همه فقیهان، مهریه از دیگر ارکان ازدواج موقت است و با فقدان آن، عقد باطل می شود (شهید ثانی، مسالك الافهام، 439/7؛ طباطبائی، ریاض المسائل، 278/10؛ نجفی، 162/30؛ ← مقاله مهریه). مهریه جنبه مالی ازدواج موقت بوده و از آن به «مهر المسمی» و اجرت تمتع نیز یاد می شود؛ هر چند اجرت حقیقی به شمار نمی رود؛ چون در غیر این صورت باید در صورت نزدیکی نکردن، یا بخشیدن تمامی مدت، پیش از نزدیکی، زن از استحقاق مهریه برخوردار نباشد؛ در حالی که به اجماع فقیهان، در ازدواج موقت نیز باید نصف مهریه تعیین شده را مانند ازدواج دائم پرداخت نمود (علامه حلی، قواعد الاحکام، 52/3؛ کرکی، 23/13؛ نجفی، 30/166). آنچه به عنوان مهریه در ازدواج موقت تعیین می شود، باید مالیت داشته، قابل تملک بوده و در شمار داراییهای مرد باشد؛ و چنانچه ملک فرد دیگری بود، باید مالک آن را راضی نمود. همچنین آنچه که به عنوان مهریه در نظر گرفته می شود باید ضمن برخورداری از منفعت عقلایی مشروع، معلوم و معین بوده و مرد، توان و امکان پرداخت آن را داشته و مقدار آن با رضایت زن و شوهر تعیین شود (محقق حلی، 530/2؛ علامه حلی، ارشادالاذهان، 11/2؛ نجفی، 162/30 - 163).

فقیهان با توجه به آیه «فَأْتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ» (نساء، 24) شایسته می دانند که مرد مهریه را با عقد ازدواج به زوجه بپردازد؛ زیرا عقد مقتضی مالکیت مهریه از سوی زن است (نجفی، 164 / 30؛ امام خمینی قدس سره 2 / 289). گرچه برخی زمان پرداخت مهریه را پذیرفته اند، اما مالکیت زن را به تمکین و ناشزه نبودن وی مشروط کرده اند؛ همچنان که اگر در اثنای زندگی زناشویی ناشزه شود از مقدار مهریه به نسبت مدت، کم می شود (ر.ک: بحرانی، 160 / 24 - 167؛ نجفی، 168 / 30 - 167؛ ← مقاله مهریه). طبق نظر مشهور فقیهان، بر اساس برخی از روایات (حر عاملی، 14 / 483)، پس از انعقاد عقد ازدواج موقت و پیش از پرداخت مهریه، برقراری رابطه جنسی با توافق و رضایت زن و مرد امکان پذیر است (بحرانی، 163 / 24؛ نجفی، 166 / 30 - 167).

با توجه به اینکه تعیین مهریه از جمله شرایط درستی عقد در ازدواج موقت است، بنابراین مهرالتمعه و مهرالمثل در ازدواج موقت مطرح نمی شود؛ زیرا مهرالمثل در صورتی لحاظ خواهد شد که مهریه در ضمن عقد تعیین نشده و پیش از تعیین آن، نزدیکی صورت گرفته باشد. البته چنانچه ازدواج موقت باطل بوده و زن به فساد عقد جاهل باشد، پس از نزدیکی، حق دریافت مهرالمثل را دارد (نجفی، 30 / 171 - 172؛ امام خمینی قدس سره 2 / 290؛ گلپایگانی، 2 / 352). شرط خیار فسخ مهریه نیز در ازدواج موقت درست نیست؛ زیرا نفوذ این شرط موجب می شود که فسخ مهریه سبب بطلان ازدواج شود (کاتوزیان، 1 / 177). نکته دیگر در این باره، تأثیر بطلان عقد در مهریه است. اگر قبل از نزدیکی، مشخص شود که عقد ازدواج موقت باطل بوده است، زن از مهریه برخوردار نخواهد بود و در صورت دریافت آن، به سبب نبودن مقتضی دریافت، باید آن را بازگرداند. در صورتی هم که بطلان عقد پس از نزدیکی، روشن شود، به نظر برخی از فقیهان، مهریه دریافت شده از سوی زن متعلق به خود اوست (محقق حلی، 2 / 530؛ نجفی، 30 / 170).

برخی نیز در صورت جهل زن نسبت به باطل بودن عقد، او را سزاوار دریافت مهرالمثل دانسته اند؛ اما در صورت علم، شوهر می تواند مهریه را پس بگیرد (محقق حلی، 530/2؛ شهید ثانی، الروضة البهیة، 287/5 - 288؛ نجفی، 170/30).

مرگ زن یا مرد پیش از نزدیکی، همچون ازدواج دائم، باعث استقرار تمامی مهریه در ازدواج موقت خواهد شد (فاضل هندی، 58/2؛ نجفی، 169/30). البته گروهی نیز، مرگ زن را پیش از نزدیکی، موجب نصف شدن مهر و پس از نزدیکی، موجب از بین رفتن حق مهریه نسبت به زمان باقی مانده دانسته اند. این دسته از فقیهان، همچنین ازدواج موقت را بر عقد اجاره منطبق نموده و احکام اجاره را در آن نافذ می دانند؛ هرچند که با توجه به جنبه روحانی ازدواج، نمی توان آن را مصداق واقعی عقد اجاره دانست و کلیه قواعد و احکام اجاره را به آن تسری داد (محقق داماد، 268).

از دیگر ارکان ازدواج موقت، تعیین مدت آن در عقد بوده و موقت بودن، جزء ذات و ماهیت عقد است (شهید ثانی، مسالک الافهام، 7/447؛ نجفی، 172/30)؛ در غیر این صورت، از نظر بعضی از فقیهان، عقد ازدواج به دائم تبدیل می شود؛ زیرا اصل در ازدواج، تداوم داشتن آن است (ابوالصلاح حلبی، 298؛ طوسی، النهایه، 491؛ نجفی، 172/30 - 173). گروهی نیز در این صورت عقد را باطل دانسته اند؛ زیرا در ازدواج موقت، تعیین مدت، شرط درستی آن است (بحرانی، 143/24؛ نجفی، 173/30).

اعتقاد برخی از حقوق دانان نیز این گونه ازدواج باطل است و به عقد دائم تبدیل نمی شود؛ چرا که عقد، تابع قصد است و هرگاه قصد ازدواج موقت شده و عقد دائم مقصود نباشد، نمی توان ازدواج دائم را تحقق یافته دانست (صفائی، 24).

برای مدت ازدواج موقت، حد معینی وجود ندارد و ضابطه کلی تعیین زمان

خاص است (طوسی، النهایه، 491؛ شهید ثانی، الروضة البهیه، 284/5 - 285؛ نجفی، 175/30).

نتیجه موقت بودن، پایان یافتن پیوند زناشویی با سپری شدن مدت تعیین شده خواهد بود بی آنکه نیازی به طلاق باشد. همچنین چنانچه ابتدای مدت در عقد معین نشود، نسبت به تاریخ آغاز و پایان ازدواج تردید ایجاد خواهد شد. فقیهان با اشاره به شباهت ازدواج موقت و عقد اجاره و با استناد به عرف و اقتضای اصل صحت، آغاز ازدواج را همزمان با خواندن عقد دانسته اند. البته برخی از فقیهان چنین مدتی را به خاطر احتمال پیوند یا جدایی از عقد، مجهول دانسته و باعث بطلان عقد شمرده اند (فاضل هندی، 56/2؛ نجفی، 180/30). به لحاظ حقوقی نیز، چنین عقدی با توجه به نقشی که تعیین مدت در روابط زن و مرد ایفا شبیه عقد اجاره خواهد بود؛ چنان که برابر ماده 469 قانون مدنی، چنانچه در عقد اجاره، ابتدای مدت ذکر نشده باشد، شروع آن از هنگام عقد محاسبه می شود. هرگاه دو طرف در اصل ازدواج توافق داشته، اما در دائمی و انقطاعی بودن آن اختلاف داشته باشند، نظر کسی که مدعی انقطاع است، مقدم خواهد بود؛ مگر اینکه مدعی دائمی بودن، اقدام به ارائه بینه کند (خوئی، منهاج الصالحین، 274/2؛ کند، وحید خراسانی، 311/3).

احکام ازدواج موقت

اشاره

احکام ازدواج موقت، در بسیاری از موارد، مانند ازدواج دائم است (شهید ثانی، الروضة البهیه، 284/5)؛ چنانکه از نظر آثار، جز مواردی خاص، مانند نفقه زن، ارث بردن زن و شوهر از یکدیگر، حق همخوابگی و عزل (محقق حلی، 532/2؛ شهید ثانی، مسالك الافهام، 7/464؛ نجفی، 149/30؛ خوانساری، 309/4؛ امام خمینی قدس سره 291/2)، آثار دیگر ازدواج دائم را در آن جاری دانسته اند؛ به ویژه به لحاظ نسب، فرزندی که از این ازدواج به دنیا می آید، از کلیه حقوق فرزندان ازدواج موقت

ص: 206

ازدواج دائم، مانند ارث و نفقه برخوردار است (محقق حلی، 2/ 531؛ شهید ثانی، مسالک الافهام، 7/ 460؛ نجفی، 30/ 187). افزون بر آن احکام خاص دیگری نیز برای ازدواج موقت ذکر شده است (ر.ک: محقق حلی، 2/ 529 - 532):

1. نفقه

از منظر فقیهان در ازدواج موقت، زن حق نفقه ندارد (ابن فهد حلی، 3/ 430؛ طباطبائی، ریاض المسائل، 10/ 31؛ نجفی، 31/ 303)؛ جز اینکه نفقه زن در ضمن عقد، شرط شده باشد، یا اینکه پیش از عقد درباره آن توافق شده و عقد نیز بر این مبنا جاری شود. فقیهان، چنین شرطی را صحیح و لازم الوفا دانسته اند؛ زیرا نه مخالف شرع است و نه خلاف مقتضای عقد. ضمانت اجرای چنین شرطی در صورت نپرداختن نفقه، انحلال عقد نیست، بلکه الزام به پرداخت آن است (نجفی، 30/ 183). در صورت شرط شدن نفقه، به نظر می رسد تعهد شوهر به پرداخت آن، همانند تکلیفی است که در ازدواج دائم دارد و التزام شوهر به طور ضمنی، مقید به تمکین زن خواهد بود. برابر این تحلیل، چنانچه زن تمکین ننموده و ناشزه شود، تعهد شوهر به پرداخت نفقه نیز از بین می رود (نجفی، 30/ 149؛ امام خمینی قدس سره، 2/ 313؛ ← مقاله نفقه زن).

2. ارث

طبق نظر بیشتر فقیهان، در ازدواج موقت، زن و شوهر از یکدیگر ارث نمی برند (علامه حلی، مختلف الشیعه، 7/ 228؛ شهید ثانی، مسالک الافهام، 7/ 466؛ نجفی، 30/ 190)؛ اما برخی معتقدند در این گونه از ازدواج نیز، زن و شوهر از همدیگر ارث می برند، مگر اینکه برخلاف آن شرط شده باشد (شهید ثانی، الروضة البهیه، 5/ 298). از نظر برخی دیگر، چنانچه در ضمن عقد شرط شود که از همدیگر ارث ببرند یا یکی از دیگری ارث ببرد، چنین شرطی درست است (محقق حلی، 2/ 532؛ ر.ک: نجفی، 30/ 190 - 193). برای اثبات این دیدگاه نیز، به روایتی از امام رضا علیه السلام استناد شده

است (علامه حلی، مختلف الشیعه، 7 / 229؛ حر عاملی، 14 / 485). همچنین از ماده 940 قانون مدنی، می توان ارث نبردن از یکدیگر در ازدواج موقت را دریافت؛ اما این قانون درباره عقد به شرط توارث ساکت است. برخی از حقوق دانان، سکوت قانون گذار را در مقام بیان، قرینه بر عدم اعتبار شرط توارث به شمار آورده و قوانین تعیین ورثه و سهام آنان را از قواعدی دانسته اند که در راه مصلحت اجتماعی و منافع عمومی مقرر شده و افراد نمی توانند با قراردادهای خود، مانند شرط توارث در ازدواج موقت، آنها را زیر پا بگذارند. افزون بر این، قراردادی که فرد غیر وارثی را وارث معرفی کند، یا در سهام ورثه تغییر دهد، برخلاف قواعد آمره و نظم عمومی به شمار آمده و از درجه اعتبار ساقط است (صفائی، 25 - 26).

3. انحلال

از نظر فقه شیعه، ازدواج موقت با فوت یکی از زن و شوهر، فسخ، و با انقضای مدت (به پایان رسیدن مدت) یا بذل مدت (بخشش مدت باقیمانده از سوی شوهر) پایان می پذیرد. همچنان که طلاق در ازدواج موقت وجود ندارد (ابن ادریس حلی، 2 / 624؛ شهید ثانی، الروضة البهیه، 5 / 289). همچنین مرد می تواند مدت باقیمانده ازدواج موقت را به زن ببخشد (کرکی، 13 / 23؛ شهید ثانی، مسالک الافهام، 8 / 152؛ نجفی، 30 / 166 - 167). این عمل حقوقی، تنها به اراده مرد صورت گرفته و زن در تحقق آن نقشی ندارد؛ بنابراین، این بخشش به معنای عقد هبه نیست و نوعی ایقاع به شمار می آید. البته برخی از صاحب نظران، بذل مدت در ازدواج موقت را نوعی ابراء دانسته اند (شهید ثانی، الروضة البهیه، 5 / 285؛ نجفی، 30 / 166). با توجه به این نظر، شوهر در ازدواج موقت، متعهد به پرداخت مهریه است و زن مکلف به تمکین و استمرار رابطه زناشویی تا پایان مدت؛ و این ارتباط، حقی است برای مرد و دینی است بر ذمه زن، که مرد با

بذل مدت، دین زن را اسقاط می کند.

در ازدواج دائم، الزام شوهر به طلاق پیش بینی شده و قانون مدنی نیز آن را مطرح کرده است (← مقاله طلاق)؛ اما نسبت به الزام به بذل مدت در ازدواج موقت، بیانی ارائه نشده است. برخی از حقوق دانان بر این باورند که در مواردی که ادامه زوجیت موجب عسر و حرج زن می شود، زن می تواند الزام شوهر به بذل مدت را از دادگاه بخواهد (کاتوزیان، 1 / 504). این الزام، به ویژه بیشتر در مواردی که ازدواج موقت برای مدت طولانی منعقد شده است مطرح می شود.

4. عده

به اعتقاد فقیهان، عده وفات در ازدواج موقت، همچون ازدواج دائم، چهار ماه و ده روز است، جز در صورتی که زن باردار باشد؛ در چنین حالتی، اگر زمان زایمان بیش از چهار ماه و ده روز باشد، عده وفات تا هنگام وضع حمل خواهد بود (محقق حلی، 2 / 532؛ شهید ثانی، مسالک الافهام، 7 / 475). قانون مدنی نیز در ماده 1154 به اشتراک عده وفات در ازدواج دائم و موقت تصریح نموده است. عده فسخ نکاح و بذل و انقضای مدت، نیز دو طهر یا 45 روز، برحسب مورد است. در صورت باردار بودن زن، عده او تا زمان زایمان خواهد بود (شهید ثانی، مسالک الافهام، 7 / 475)؛ چنانکه در ماده 1154 قانون مدنی نیز به آن اشاره شده است. چنانچه انقضا یا بذل مدت، پیش از رابطه جنسی رخ دهد، زن، ع-ده ای نخواهد داشت (امام خمینی قدس سره، 2 / 291؛ گلپایگانی، 2 / 353؛ ← مقاله عده).

5. رجوع

از نگاه فقیهان، در ازدواج دائم، پس از طلاق رجعی، شوهر می تواند در مدت عده به همسرش رجوع کند؛ زیرا در حقیقت، زوجیت زنی که به طلاق دا شده، تا پایان عده، به طور کامل قطع نشده است، اما پس از انقضا یا بذل مدت در ازدواج موقت، شوهر حق رجوع ندارد (نجفی، 30 / 188).

همچنین، طرفین چنانچه تمایل به بازگشت روابط زناشویی داشته باشند، باید مجدداً عقد ازدواج را منعقد سازند (علامه حلی، تحریر الاحکام، 526/3؛ نجفی، 188/30) و از این لحاظ، بذل و انقضای مدت، شبیه طلاق بائن خواهد بود.

6. اماره فراش

فقیهان، اماره فراش را که به منظور انتساب نوزاد زن شوهردار به شوهرش معتبر دانسته می شود، مخصوص ازدواج دائم دانسته اند و مرد، تنها با لعان می تواند انتساب فرزند به خود را نفی کند؛ در حالی که در ازدواج موقت، اماره فراش جریان نداشته و مرد بدون لعان نیز می تواند چنین کاری انجام دهد محقق حلی، 531/2؛ شهید ثانی، الروضة البهیه، 288/5، 438). از سوی دیگر، زن باید برای اینکه ثابت شود فرزند از آن شوهر است، دلیلی ارائه کند (نجفی، 187/30).

7. ازدواج با غیر مسلمان

ازدواج دائم مرد مسلمان با زن غیر مسلمان (اهل کتاب یا غیر اهل کتاب) در فقه شیعه ممنوع و باطل اعلام شده است؛ در حالی که ازدواج موقت با زن اهل کتاب (مسیحی، یهودی و زردشتی) از نگاه بیشتر فقیهان صحیح بوده و تنها ازدواج موقت با زنان کافر غیر اهل کتاب ممنوع است (شهید ثانی، مسالک الافهام، 431/7 - 432؛ نجفی، 30/155). تفاوت‌های دیگری نیز بین ازدواج موقت و دائم وجود دارد؛ مانند محدود نبودن تعداد زنان موقت، نبودن حق قسم یا همخوابی برای زن موقت، جواز عزل بدون اجازه زن، حق خروج زن از خانه بدون اجازه شوهر، البته در صورتی که مغایر با حقوق وی نباشد، و نیز، جریان نیافتن لعان، ایلاء و ظهار در ازدواج موقت (محقق حلی، 531/2 - 532؛ ر.ک: شهید ثانی، مسالک الافهام، 460/7 - 462؛ نجفی، 187/30 - 188).

آقابزرگ تهراني، محمد محسن (م. 1389 ق.)، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، بيروت، دارالاضواء، 1403ق؛ آلوسی، سيد محمود (م. 1270ق.)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم، بيروت، دار احياء التراث العربي؛ ابن ادريس حلي، محمد بن منصور (م. 598ق.) السرائر، قم، نشر اسلامي، 1410ق؛ ابن بابويه، علي بن حسين (م. 329ق.)، فقه الرضا عليه السلام، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، مشهد، المؤتمر العالمي للامام الرضا عليه السلام، 1406ق؛ ابن براج طرابلسي، عبد العزيز (م. 481ق.)، المهذب، قم، نشر اسلامي، 1406ق؛ ابن جوزي، عبدالرحمن بن علي (م. 597ق.)، زادالمسير في علم التفسير، تحقيق محمد بن عبدالرحمن، بيروت، دارالفكر، 1407ق؛ ابن زهره حلي، حمزة بن علي (م. 585ق.)، غنية النزوع الى علمي الأصول و الفروع، تحقيق ابراهيم بهادري، قم، مؤسسة الامام الصادق، 1417ق؛ ابن عاشور، محمد بن طاهر (م. 1393ق.)، التحرير و التنوير (تفسير ابن عاشور تونس)، مؤسسة التاريخ؛ ابن عبدالبر، يوسف بن عبدالله قرطبي (م. 463ق.)، الاستذكار، تحقيق سالم محمد عطا، محمد علي معوض، بيروت، دار الكتب العلمية، 2000م؛ همو، التمهيد، تحقيق مصطفى علوي، محمد بكرى، مغرب، وزارة عموم الاوقاف و الشؤون الاسلامية، 1387ق؛ ابن فهد حلي، احمد بن محمد (م. 841ق.)، المهذب البارع، تحقيق مجتبي عراقي، قم، نشر اسلامي، 1411ق؛ ابن ماجه قزويني، محمد بن يزيد (م. 275ق.)، سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، دار الفكر؛ ابن منظور، محمد بن مكرم (م. 711ق.)، لسان العرب، قم، نشر ادب الحوزة، 1405ق؛ ابوالصلاح حلي، تقى بن نجم (م. 447ق.)، الكافي في الفقه، تحقيق رضا استادي، اصفهان، مكتبة الامام امير المؤمنين علي عليه السلام العامة، 1403ق؛ احمد بن حنبل، شيباني (م. 241ق.)، مسند احمد بن حنبل، بيروت، دار صادر؛ اشقر، اسامه عمر سليمان، مستجدات فقهيه في قضايا الزواج و الطلاق، اردن، دار النفائس، 1420ق؛ اصفهاني، سيد ابوالحسن (م. 1365ق.)، وسيلة النجاة، تحقيق سيد محمدرضا موسوي گلپايگاني، امام خميني قدس سره، سيدروح الله موسوي (م. 1409ق.)، تحريرالوسيله، قم، نشر اسلامي،

1363 ش؛ امينى، عبدالحسين (م. 1392ق.)، الغدير في الكتاب و السنة و الادب، بيروت، دار الكتاب العربي، 1397ق؛ انصارى، مرتضى (م. 1281ق.)، النكاح، قم، المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأنصاري، 1415ق؛ بارتلمه، كريستيان، زن در حقوق ساساني، ترجمه ناصر الدين صاحب الزماني، بنگاه مطبوعاتي عطائي، 1337ش؛ بحراني، يوسف بن احمد (م. 1186ق.)، الحدائق الناضرة، قم، نشر اسلامي؛ بخارى، محمد بن اسماعيل (م. 256ق.)، صحيح البخارى، بيروت، دار الفكر، 1401ق؛ بيهقي، احمد بن حسين (م. 458ق.)، السنن الكبرى، بيروت، دار الفكر، 1416ق؛ ترماني، عبدالسلام، الزواج عند العرب في الجاهلية و الاسلام، دمشق، دار طلاس، 1996م، ترمذى، محمد بن عيسى (م. 279ق.)، سنن الترمذى، تحقيق عبدالوهاب عبد اللطيف، بيروت، دار الفكر، 1403ق؛ ثعلبي، احمد بن محمد (م. 427ق.)، الكشف و البيان فى تفسير القرآن (تفسير ثعلبي)، تحقيق ابن عاشور، ساعدى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1422ق؛ جصاص، احمد بن على (م. 370ق.)، احكام القرآن، تحقيق محمدصادق قمحاوى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1405ق؛ جواد على، المفصل فى تاريخ العرب قبل الاسلام، بيروت، دار العلم للملايين، 1970م، حر عاملى، محمد بن حسن (م. 1104ق.)، وسائل الشيعه، تحقيق ربانى شيرازى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1403ق؛ حكيم، سيد محسن (م. 1390ق.)، مستمسك العروة الوثقى، قم، كتابخانه مرعشى نجفى، 1404ق؛ حميرى قمى، عبدالله بن جعفر (م. 300ق.)، قرب الاسناد، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، 1413ق؛ خوئى، سيد ابوالقاسم موسى (م. 1413ق.)، البيان فى تفسير القرآن، بيروت، دار الزهراء عليها السلام، 1395ق؛ همو، منهاج الصالحين، قم، نشر مدينة العلم، 1410ق؛ خوانسارى، سيداحمد (م. 1405ق.)، جامع المدارك فى شرح المختصر النافع، تهران، مكتبة الصدوق، 1355ش؛ راغب اصفهاني، حسين بن محمد (م. 502ق.)، محاضرات الادباء و محاورات الشعراء والبلغاء، تحقيق عمر الطباع، بيروت، دار القلم، 1420ق؛ همو، مفردات الفاظ القرآن، نشر الكتاب،

ازدواج موقت 213 - 1404ق؛ رشيدرضا، محمد (م. 1354 ق.)، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، بيروت، دار المعرفة، 1414ق؛ سبحاني، جعفر، ازدواج موقت در كتاب و سنت، فقه اهل بيت عليهم السلام (فصلنامه)، قم، ش 48، 1385ش؛ همو، نظام النكاح في الشريعة الاسلامية الغراء، قم، مؤسسة الامام الصادق على، 1417ق؛ سبزواري، سيد عبد الأعلى (م. 1414ق.)، مواهب الرحمن في تفسير القرآن، بيروت، مؤسسة اهل البيت عل، 1409ق؛ همو، مهذب الاحكام في بيان الحلال و الحرام، تحقيق مؤسسة المنار، قم، دفتر آيت الله سبزواري، 1413ق؛ سيد مرتضى، على بن حسين (م. 436ق.)، الانتصار، قم، نشر اسلامي، 1415ق؛ سيوطي، جلال الدين (م. 911ق.)، الدر المنثور في التفسير بالماثور، بيروت، دار المعرفة؛ شرف الدين موسوي، عبدالحسين (م. 1377ق.)، الفصول المهمة في تأليف الامة، تهران، مجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الاسلامية، 1423ق؛ همو، مسائل الفقيهيه، تهران، معاونة العلاقات الدولية في منظمة الاعلام الاسلامي، 1407ق؛ شريفى، سيد حسن، ازدواج موقت و چالشها، قم، بوستان كتاب، 1385ش؛ شفائي، محسن، متعه و آثار حقوقى و اجتماعى آن، انتشارات نقش جهان؛ شوکانى، محمد بن على (م. 1250ق.)، فتح القدير، عالم الكتب؛ همو، نيل الاوطار من احاديث سيدالاحيار، بيروت، دار الجيل، 1973م، شهيد ثاني، زين الدين بن على عاملى (م. 965ق.)، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقيه، تحقيق سيد محمد كلانتر، قم، انتشارات داوري، 1410ق؛ همو، مسالك الافهام الى تنقيح شرائع الاسلام، قم، مؤسسة المعارف الاسلامية، 1413ق؛ صانعى، يوسف، مجمع المسائل (استفتانات)، قم، انتشارات ميثم تمار، 1387ش؛ صدوق، محمد بن على (م. 381ق.)، المقنع، قم، مؤسسه امام هادى عليهم السلام 1415ق؛ صفائي، سيد حسين، امامي، اسدالله، مختصر حقوق خانواده، تهران، نشر دادگستري 1378ش؛ طباطبائي، سيد على (م. 1231ق.)، رياض المسائل، قم، نشر اسلامي، 1420ق؛ طباطبائي، سيدمحمد حسين (م. 1402ق.)، الميزان في تفسير القرآن، قم، نشر اسلامي، 1417ق؛ طباطبائي يزدى، سيدمحمد كاظم (م. 1337ق.)، العروة الوثقى، قم، نشر اسلامي، 1423ق؛

طبرسى، فضل بن حسن (م. 548ق.)، مجمع البيان في تفسير القرآن، تحقيق عده اى از محققين، بيروت، مؤسسة الأعلمی، 1415ق؛
طبرى، محمد بن جرير (م. 310ق.)، جامع البيان عن تأويل آى القرآن، تحقيق صدقى جميل عطار، بيروت، دار الفكر، 1415ق؛
طريحي، فخرالدين (م. 1085ق.)، مجمع البحرين، تحقيق سيداحمد حسيني، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامى، 1408ق؛ طوسى،
محمدبن حسن (م. 460ق.)، تهذيب الاحكام، تحقيق سيد حسن موسى خراسان، تهران، دار الكتب الاسلامية، 1364 ش؛ همو،
الخلافا، قم، نشر اسلامى، 1414ق؛ همو، المبسوط في فقه الاماميه، تحقيق محمدباقر بهبودى، المكتبة المرتضوية؛ همو، النهاية في
مجرد الفقه و الفتاوى، قم، انتشارات قدس محمدى؛ عاملى، سيد جعفر مرتضى، زواج المتعه، بيروت، دار السيرة، 1422ق؛ عظيم آبادى،
محمد شمس الحق (م. 1329ق.)، عون المعبود شرح سنن ابى داوود، بيروت، دارالكتب العلمية، 1410ق؛ علامه حلى، حسن بن
يوسف (م. 726ق.)، ارشادالاذهان الى احكام الايمان، تحقيق فارس الحسون، قم، نشر اسلامى، 1410ق؛ همو، تحرير الاحكام
الشريعة، تحقيق ابراهيم بهادرى، قم، مؤسسه امام صادق عليه السلام، 1421ق؛ همو، قواعد الاحكام في معرفة الحلال و الحرام، قم، نشر
اسلامى، 1413ق؛ همو، مختلف الشيعة في احكام الشريعة، قم، نشر اسلامى، 1418ق؛ فاضل لنكرانى، محمد (م. 1428ق.)، تفصيل
الشريعة فى شرح تحرير الوسيله النكاح، قم، مركز فقهى ائمه اطهار عليهم السلام، 1421ق، فاضل هندی، محمدبن حسن (م. 1137
ق.)، كشف اللثام عن قواعد الاحكام، قم، نشر اسلامى، 1420ق؛ فتح الله، احمد، معجم الفاظ الفقه الجعفري، الدّمام، مطابع
المدوخل، 1415ق؛ فخر رازى، محمد بن عمر (م. 606ق.)، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1420ق؛
قرطبي، محمد بن احمد (م. 671ق.)، الجامع لاحكام القرآن (تفسير قرطبي)، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1405ق؛ قمى سبزواري،
على بن محمد (م. قرن 7)، جامع الخلافا و الوفاق، تحقيق حسين حسنى، قم، انتشارات زمينه سازان ظهور امام عصر عجل الله تعالى
فرجه الشريف، 1379ش؛ كاتوزيان، ناصر، حقوق مدنى خانواده،

تهران، شرکت سهامی انتشار، 1378ش؛ کاشف الغطاء، محمدحسین (م. 1373ق.)، اصل الشيعة و اصولها، تحقيق علاء آل جعفر، مؤسسة الامام على عليه السلام، 1415ق؛ كركي، على بن حسين (م. 140ق.)، جامع المقاصد في شرح القواعد، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، لاهياء التراث، 1408ق؛ كليني، محمد بن يعقوب (م. 329ق.)، الكافي، تحقيق على اكبر غفاري، تهران، دارالكتب الاسلامية 1363ش؛ گلپايگانی، سيدمحمدرضا موسوی (م. 1414ق.)، هداية العباد، قم، دارالقرآن الكريم، 1413ق؛ مجلسي، محمدباقر (م. 1111ق.)، بحار الانوار، تحقيق محمدباقر بهبودي، بيروت، دار احياء التراث العربي، 1403ق؛ همو، مرآة العقول في شرح اخبار آل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، تحقيق سيدهاشم رسولي محلاتي، تهران، دار الكتب الاسلامية، 1404ق؛ محقق حلي، جعفر بن حسن (م. 676ق.)، شرائع الاسلام في مسائل الحلال والحرام، تهران، انتشارات استقلال، 1409ق؛ محقق داماد، سيدمصطفى، بررسی فقهی حقوق خانواده، تهران، نشر علوم اسلامي، 1368ش؛ مراجع، مراجع تقليد، توضيح المسائل مراجع، تحقيق محمدحسن بنی هاشمی، قم، دفتر تبليغات اسلامي، 1387ش؛ مسلم نيشابوري، مسلم بن حجاج (م. 261ق.)، صحيح مسلم، بيروت، دار الفكر؛ مطهري، مرتضى (م. 1358ش.)، مجموعه آثار استاد شهيد مطهري، تهران، انتشارات صدرا، 1377ش؛ مفيد، محمدبن محمد (م. 413ق.)، خلاصة الايجاز في المتعه، تحقيق على اكبر زماني نژاد، بيروت، دار المفيد، 1414ق؛ همو، رسالة المتعه بيروت، دار المفيد، 1414ق؛ همو، المسائل السرويه، تحقيق صائب عبدالحميد، دار المفيد، 1414ق؛ الموسوعة الكويتية، الموسوعة الفقهية الكويتية، كويت، وزارة الاوقاف و الشؤون الاسلامية، 1427ق؛ نجفي، محمدحسن (م. 1266ق.)، جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام، تحقيق قوچانی، تهران، دار الكتب الاسلامية، 1366ش؛ نوري، محيي الدين بن شرف (م. 676ق.)، المجموع شرح المهذب، دار الفكر؛ وحيد خراساني، حسين، منهاج الصالحين، قم.

محمد صادقي

شرایط و احکام چندهمسری از نگاه فقهی - حقوقی. تعدد زوجات، به معنای چند همسر داشتن یک مرد است (معین، 1759/2). چندهمسری در میان ملل و اقوام مختلف جهان، از جمله ایران باستان، چین، هند و مصر رواج داشته (ر.ک: منتسکیو، 434 - 437؛ باجوری، 143/1 - 144؛ کیسی، 85 - 89) و در ادیان آسمانی پیش از اسلام نیز، امری مورد پذیرش بوده است؛ چنان که تورات با عباراتی مبنی بر جواز چندهمسری، آن را به رسمیت شناخته است؛ مانند شرح زندگی بعضی از پیامبران و شخصیتها که در ضمن آن به تعدد زنان آنها نیز اشاره شده است (ر.ک: کتاب مقدس، پیدایش 19/4، 2/16 - 4، 9/28 - 10/36؛ خروج 10/21؛ زحیلی، تعدد الزوجات، 7؛ فرحات، 11 - 13). همچنین در تلمود، چندهمسری جایز شمرده شده است (محمد، 151). مجاز بودن مردان به داشتن چند زن، بدون محدودیتی در تعداد آنان، تا قرن یازدهم میلادی ادامه داشت و در این قرن، أحبار عالمان دین یهود) آن را منع کردند و تا امروز این قانون جاری است (لحام، 28). در انجیلهای چهارگانه نیز، درباره چندهمسری سخن صریحی مبتنی بر جواز یا تحریم وجود ندارد؛ اما بررسی تاریخی نشان می دهد که برخی از پادشاهان مسیحی، زنان متعددی داشته اند (ر.ک: منتسکیو، 434؛ لحام، 29)؛ هرچند در سده های اخیر، کلیسا تعدد زوجات را تحریم نموده و برخی، نظام تک همسری را از ویژگی مسیحیت تلقی نموده اند (عبدالمصنف، 359؛ فرحات، 14 - 15، لحام، 29).

امروزه در نظامهای حقوقی کشورهای مسیحی، به پیروی از تفکر رایج، چندهمسری منع شده و جرم به شمار می رود؛ حال آنکه روابط جنسی آزاد و

بدون پیوند زناشویی و ازدواج، با افراد متعدد، در جوامع غربی، کاملاً مجاز بوده و رواج دارد (زحیلی، تعدد الزوجات، 8). اما به رغم این، هم اکنون نیز در بسیاری از مناطق جهان، تعدد زوجات به صورت یک قاعده وجود دارد و برابر پژوهش‌های انجام شده از سوی برخی از صاحب نظران، در 67 درصد جوامع بشری، چندزنی رایج است (دیرین، 75). اما به نظر می‌رسد چندشوهری به خاطر مغایرت آن با کرامت و شخصیت زن و اختلاط نسب و آثار اجتماعی نامطلوب آن، و از همه مهم تر ناسازگاری آن با فطرت انسانی، در هیچ یک از شریعت‌های آسمانی پذیرفته نشده و تنها در قبایلی از آفریقا (کنگو و نیجریه)، سرخ پوستان پاپوئوسو (Pavlotso)، دالاهای هند و چین (dala) و نقاطی دیگر دیده شده است (منتسکیو، 434 - 435؛ دیرین، 72). در برخی از کشورهای غیر مسلمان آسیای شرقی نیز، چندهمسری با شرایط و قیود خاص پذیرفته شده است.

تعدد زوجات در جامعه عرب جاهلی، در پیش از اسلام نیز وجود داشت و بدون هیچ محدودیت و قید و شرطی رایج بود. اسلام نیز، با حکم به مجاز بودن تعدد زوجات، سنت موجود را تأیید نمود و ضمن محدود کردن تعدد زوجات به چهار همسر، قیود و شرایطی برای آن در نظر گرفت (طباطبائی، المیزان، 182/4 - 183؛ ر.ک: مکارم شیرازی، 254/3 - 256؛ باجوری، 146/1). چنان که اشاره شد در اسلام نیز تعدد زوجات به دلایل اجتهادی کتاب، سنت، اجماع فقیهان مذاهب اسلامی و سیره قطعیه مسلمین، امری پذیرفته شده و از ضروریات دین به شمار می‌رود (ر.ک: کرکی، 8/12 - 10؛ نجفی، 2/30؛ مطهری، 19/303، 357؛ ر.ک: زحیلی، تعدد الزوجات، 5، 7، 35). در آیاتی از قرآن کریم (احزاب، 28، 30، 32، 50؛ ر.ک: تحریم، 1، 3، 5) به تعدد زوجات اشاره شده و مهم ترین آنها، آیه 3 سوره نساء است که از نظر

مشهور مفسران بر جواز تعدد زوجات تا چهار همسر، با رعایت شرایط آن دلالت دارد (مقاتل بن سلیمان، 214/1؛ مفید، تفسیر، 115؛ طباطبائی، المیزان، 166/4 - 167). در روایات گوناگون از منابع شیعه (حر عاملی، 14 / 179 - 182) و اهل سنت (بیهقی، 17، 181 - 182؛ متقی هندی، 16 / 329 - 330) نیز، به این مسئله اشاره شده است. با توجه به این، در کشورهای اسلامی، بر اساس شریعت اسلام، تعدد زوجات مجاز شمرده شده است؛ اگرچه در برخی از کشورها با توجه به فضای موجود جامعه، محدودیتهایی برای ازدواج مجدد پیش بینی نموده، آن را منوط به کسب مجوز از دادگاه کرده اند (کاتوزیان، 1 / 115 - 116؛ مهریزی، 481؛ اسعدی، 155). در حقوق موضوعه ایران نیز، چند همسری بر اساس فقه امامیه پذیرفته شده است؛ اما ازدواج دائم بدون ثبت در دفاتر رسمی ازدواج، جرم تلقی شده و در عمل، ثبت ازدواج دائم بعدی، بسته به کسب اجازه از دادگاه یا تنفیذ ازدواج دائم غیر رسمی از سوی دادگاه است (اسعدی، 153 - 154). در هر حال جواز چندهمسری با شرایطی که در شریعت اسلام آمده، مبتنی بر مصالح فردی و اجتماعی انسانها و با در نظر گرفتن طبیعت و وضعیت جسمی و جنسی زن و مرد و ویژگیها و نیازهای آنهاست (به مقاله تعدد زوجات (اجتماعی))؛ اگرچه برخی آن را از امتیازهای مرد پنداشته و چیزی جز هوس رانی و تسلط بی چون و چرای مرد بر زن نمی دانند (ر.ک: مطهری، 19 / 316)، اما بیشتر اندیشمندان، عوامل گوناگونی را عامل انتخاب همسران دیگر می دانند؛ همچون: جغرافیا و آب و هوا، مسائل اقتصادی و وضعیت جسمانی زن و مرد، بیماریهای ماهانه زن و آمادگی نداشتن او برای کامجویی مرد در صورت بیماری، عقیم بودن و یائسگی زن و میل به کناره گیری او از زندگی زناشویی، با اینکه مرد خواهان فرزند بیشتر

این است و تمایلی به طلاق همسر خود ندارد (ر.ک: مطهری، 19 / 316 - 323؛ طباطبائی، تعدد زوجات، 40؛ زحیلی، الفقه الاسلامی، 6670/9 - 6673). اما بیشترین تأکید، بر فزونی عدد زنان بر مردان است که در نتیجه تلفات مردان در جنگها و حوادث، و مقاومت بیشتر زنان در مقابل بیماریها به وجود می آید (مطهری، 19 / 333 - 324). براین اساس، چندهمسری ناشی از یک مشکل اجتماعی و توجه به نیاز انسان بوده که به منظور حفظ مصالح عمومی و توجه به نیاز زن و مرد، به منظور احیای حقوق زن، وضع شده است تا هم جلوی خوش گذرانی مردان گرفته شود، و هم زنان از حق ازدواج محروم نمانند؛ بنابراین تعدد زوجات به مصلحت زن و حقی برای اوست مطهری، 19 / 344؛ ر.ک: زحیلی، الفقه الاسلامی، 6669/9 - 6671). با توجه به آیات و روایات، این بحث در کتابهای فقهی پیشین ارائه شده و فقیهان این دوره تنها به ذکر فتوا بسنده کرده اند (صدوق، 308؛ مفید، المقنعه، 517؛ س ر دیلمی، 150). در قرن پنجم هجرت، شیخ طوسی، نخستین فقیهی بود که در الخلاف در بحث نکاح، به اجماع، روایت و آیه 3 سوره نساء استناد نمود الخلاف، 293/4 - 294). در آیه مزبور آمده است: «فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا». در این آیه، خداوند، مردان مسلمان را مورد خطاب قرار داده و در صورت اجرای عدالت، آنان را مجاز به اختیار همسران متعدد، تا چهار زن، دانسته است. پس از شیخ طوسی، ادله مزبور، مورد استناد فقیهان دیگر نیز قرار گرفت (کرکی، 12 / 373 - 374؛ شهید ثانی، مسالک الافهام، 347/7؛ طباطبائی، ریاض المسائل، 216/10 - 217). این گروه از فقیهان با استناد به منطوق آیه مزبور که چندهمسری را جایز دانسته و همچنین روایاتی که ازدواج بیش از چهار همسر را مجاز

نمیداند (ر.ک: حر عاملی، 14 / 399 - 404)، جواز چند همسری را اثبات نموده اند (شهید ثانی، مسالک الافهام، 347/7؛ نجفی، 3/30). صاحب جواهر نیز، با استناد به مفهوم حصر موجود در آیه که تعدد زوجات را به چهار زن محصور کرده است، نتیجه می گیرد که ازدواج با بیش از چهار زن جایز نیست (نجفی، 3/30). افزون بر فقیهان، مفسران نیز، این آیه را مهم ترین دلیل بر محدودیت همسران دائم دانسته اند (طبری، 309/4؛ مفید، تفسیر، 115؛ طبرسی، 15/3). آنان برای استناد به این آیه برای محدودیت تعدد همسران تا چهار زن دائم، حرف «و» را در آیه و او جمع ندانسته؛ بلکه به معنای «او» یعنی «یا» معنا کرده اند تا بتوان تغییر بین سه حالت (دوتا، سه تا یا چهارتا) را در تعدد زوجات دریافت نمود؛ چرا که اگر به معنای او جمع باشد، ازدواج با بیش از چهار زن نیز مجاز شمرده می شود. گرچه برخی حتی در فرضی که او عطف باشد نیز، به این آیه بر محدودیت جواز تعدد زوجات به چهار همسر استناد نموده اند؛ زیرا مقتضای جواز این مراتب از اعداد و عطف آنها به «و او»، این است که موارد یادشده در حکم جواز با یکدیگر مشترکند، نه اینکه مراد از جواز سه، این باشد که آنها افرادی غیر از دو نفر دیگرند و مراد از اباحه چهار، این باشد که آنها اشخاصی غیر از سه نفر قبلی هستند (طبرسی، 10/3 - 11؛ نجفی، 3/30 - 4). برخی از صاحب نظران مقتضای اباحه اعداد خاص را در این آیه، تحریم مازاد بر آن دانسته اند؛ زیرا معتقدند اگر مازاد مباح و مجاز بود، جواز شارع اختصاصی به این اعداد نداشت (نجفی، 3/30؛ خونی، النکاح، 174/1). افزون بر این، از نظر فقیهان همه مذاهب اسلامی، اختیار کردن همسر پنجم جایز نیست و این حکم، ضروری دین به شمار می رود (ر.ک: علامه حلی، قواعد الاحکام، 21/3 - 43؛ کرکی، 373/12؛ شهید ثانی،

مسالك الافهام، 347/7). مستند اصلی این حکم، آیه 3 سوره نساء و روایات معتبری است که در منابع روایی شیعه (حر عاملی، 14 / 399 - 404) و اهل سنت بیهقی، 181 / 7 - 184؛ ابن قدامه، 236 / 7) وجود دارد. در نتیجه، به باور فقیهان، چنانچه مردی غیر مسلمان که بیش از چهار همسر دائم دارد، مسلمان شود، باید پس از آن، چهار تن از آنان را انتخاب نموده و از بقیه جدا شود؛ اگرچه همسران برگزیده، مسلمان نباشند (علامه حلی، قواعد الاحکام، 41 / 3 - 42؛ حر عاملی، 14 / 404؛ انصاری، 404). همچنین شخصی که هم زمان پنج زن را به طور دائم عقد کرده، چنانچه عقد هریک جدا و به ترتیب منعقد شده باشد، عقد چهار زن نخست درست بوده، و عقد زن پنجم، به دلیل مغایر بودن با حکم شرعی (استیفای عدد)، باطل است؛ اما اگر عقد همه در یک صیغه و با ذکر نام هریک با هم جاری شده باشد، طبق قواعد، چهار نفری که به ترتیب، تقدم اسمی دارند، ازدواجشان صحیح، و ازدواج نفر پنجم، باطل است. اما اگر به جای اسم آنها از ضمیر جمع استفاده شده و نام آنان در عقد ازدواج ذکر نشده باشد، از آنجا که هیچ ترتیبی وجود نداشته، ازدواج تمامی آنها باطل بوده و وجهی برای ترجیح هیچیک وجود ندارد (شهید ثانی، مسالك الافهام، 352 / 7؛ سیستانی، 67/3).

برخی از نویسندگان معاصر، جواز تعدد زوجات را از احکام ثانوی دانسته اند. همچنان که از نگاه این گروه، آیه 3 سوره نساء در صدد محدود کردن چندهمسری است، نه بیان اباحه آن؛ افزون بر اینکه آیه مزبور در شرایط اضطراری خاص، یعنی پس از جنگ احد که عده زیادی شهید شده و خانواده های آنان، سرپرستان خویش را از دست داده بودند، نازل شد؛ بنابراین حکم مزبور، ثانوی بوده و به شرایط اضطراری زمان نزول آیه مربوط است،

ان نه پس از آن (ابوزید، 217). گروهی دیگر از صاحب نظران با ردّ این دیدگاه معتقدند طبق قاعده اصولی «عدم اختصاص حکم به مورد»، واقعه ای که آیه درباره آن نازل شده موجب تخصیص حکم نبوده و قاعده کلی را به مورد خاصی تخصیص نمی دهد. اما به نظر می رسد که دیدگاه اخیر - چنان که در هرمنوتیک بحث می شود - بر نظریه تاریخ مندی احکام قرآن مبتنی است؛ حال آنکه اسلام شناسان و متفکران دینی تردیدی ندارند که اسلام، دین جامع برای همه افراد بشر در همه زمانها و مکانهاست و اختصاصی به جامعه یا مکان و زمانی خاص نداشته و همان مصالحتی که موجب تشریح جواز تعدد زوجات در صدر اسلام شده اند، در جامعه بشری کنونی نیز وجود دارند؛ زیرا حکم مزبور، متناسب با طبیعت تغییر ناپذیر و نیازهای فردی و اجتماعی جامعه و مصالح نوعی انسانهاست، که همیشگی و دائمی است (زینی، 354 - 355؛ علوی نژاد، 269). افزون بر این، نه روایات و نه هیچ یک از فقیهان آن را مختص به حالت ضرورت ندانسته اند. بنابراین جواز چندزنی، نسبت به حالت ضرورت و حالت اختیار، دارای اطلاق است. البته حکومت اسلامی، چنانچه مصالحتی خاص اقتضا کند، می تواند قیود و شرایطی را برای اجرای آن در نظر گیرد؛ برای مثال می توان جواز ازدواج مجدد را منوط به احراز عدالت یا توان مالی زوج از سوی دادگاه، و یا رضایت همسر اول و مانند آن نمود (ر.ک: کاتوزیان، 115/1 - 117).¹ فقیهان حکم جواز چندهمسری را که در آیه 3 سوره نساء آمده است، تنها اجازه ای از سوی شریعت می دانند، نه تشویق افراد جامعه به این عمل، از نگاه ایشان، خداوند، با مشروط نمودن این کار به اجرای عدالت، اشخاص را در صورت بیم از اجرا نشدن عدالت، از چندهمسری برحذر داشته است (عبده، 163/2 - 165؛ مطهری،

358/19؛ زحیلی، تعدد الزوجات، 15)؛ هر چند برخی نیز بر اساس استحباب بودن تعدد زوجات را فتوا داده اند (نجفی، 29 / 35 - 36؛ طباطبائی یزدی، 475/5). همچنین از نگاه فقیهان، جواز مورد نظر در تعدد زوجات، هم تکلیفی است (مباح بودن تعدد زوجات)، و هم وضعی (ازدواج مجدد صحیح و نافذ است)؛ اگرچه معتقدند مانند هر عمل مباح دیگر ممکن است بر حسب مورد، تحت یکی از عناوین پنج گانه واجب، مستحب، مکروه یا حرام قرار گیرد؛ برای مثال، در صورتی که به دلیل بیماری همسر اول، نیازهای جنسی مرد برآورده نشده و به گناه بیفتد، در این صورت ازدواج مجدد را برای او واجب می دانند (عبده، 164/2؛ خوئی، النکاح، 11/1 - 12؛ زحیلی، تعدد الزوجات، 10).

شرایط چندهمسری

اشاره

در تمامی ادیانی که تعدد زوجات جایز دانسته شده، آن را به شروطی مشروط نموده اند. در آیین یهود، چندزنی به توانایی مالی مرد مشروط شده است (کتاب مقدس، خروج 10/21؛ محمد، 151). یهودیان، افزون بر توانایی مالی، مسائل دیگری، همچون عقیم بودن زن اول (ابوغضه، 285) و نیز لزوم برقراری عدالت بین زنان را شرط میدانند (ر.ک: کتاب مقدس، تثویه 15/21 - 17)، عدالت از شروط اساسی تعدد زوجات در میان ادیان مختلف است؛ چنان که تورات ازدواج مجدد را مشروط به تقلیل نیافتن وظایف زناشویی و تأمین غذا و لباس همسر اول نموده است (کتاب مقدس، خروج 10/21؛ منتسکیو، 347 - 348). فقیهان مسلمان نیز، با توجه به آیات و روایات، شرایطی را برای تعدد زوجات مطرح کرده اند.

1. عدالت

تنها ویژگی که فقیهان همه اعصار و مذاهب اسلامی (ر.ک: روحانی، فقه الصادق علیه السلام، 224/22) در تعدد زوجات شرط دانسته و بر آن اتفاق نظر دارند، رعایت عدالت است (ر.ک: مفید، المقنعه، 517؛ نجفی، 35/29). این شرط، با استناد به

ص: 223

آیه 3 سوره نساء، از سوی فقیهان، در بابهای گوناگون نکاح مورد توجه قرار گرفته است: برخی در حق همخوابگی (مفید، المقتنعه، 517) و برخی در آداب عقد نکاح (قطب راوندی، 97/2؛ نجفی، 35/29). بنابراین برخی از مفسران و فقیهان، «ذَلِكْ أَدْنَىٰ أَلَا تَعْلَمُونَ» (نساء، 3) را حکمت تشریح دانسته و معتقدند که بنیان تشریح در احکام نکاح، بر عدل و تجاوز نکردن به حقوق دیگران استوار است (طباطبائی، المیزان، 182/4؛ زحیلی، تعددالزوجات، 25؛ همو، الفقه الاسلامی، 6674/9). مفسران شیعه (طبرسی، 15/3؛ فیض کاشانی، 1/421؛ مکارم شیرازی، 255/3 - 256) و اهل سنت (ابن العربی، 405/1؛ رشیدرضا، 284/4)، مقصود از عدالت در آیه یادشده را عدالت در رفتار خارجی و امور مشترک داخلی مانند همخوابگی، وسایل زندگی و نفقه، که در اختیار انسان است دانسته و آیه 129 سوره نساء، که برقراری عدالت را میان همسران محال دانسته، به اموری مانند محبت قلبی، که در اختیار انسان نیست، حمل کرده اند؛ زیرا در ادامه آیه آمده است که چون نمی توانید در میان همسران خود عدالت را رعایت کنید، پس تمام تمایلات قلبی خود را به یکی از آنان معطوف نکنید تا دیگری بلا تکلیف (کنار گذاشته شده باشد) (مفید، تفسیر، 115/1؛ طوسی، التبیان، 349/3؛ طبرسی، 207/3). گرچه گروهی از اندیشمندان، مقصود از آن را عدالت در همه گونه های روابط بین مرد با همسر خود دانسته اند، که از جمله آنها مهر و محبت است که امری دشوار بوده و خارج از اراده است؛ بنابراین، ایشان با استناد به آیه 129 سوره نساء که عدالت میان همسران را محال دانسته و چندزنی نیز بر آن تعلیق شده است، به ممنوعیت و حرمت چندزنی باور دارند (جرجی زیدان 944/5 - 945؛ حبایی، 189 - 190).

فقیهان همچون مفسران، عدالت را به معنای اموری که در اختیار انسان است،

مانند عدالت در حق همخوابگی یا نفقه تفسیر کرده اند (مفید، المقنعه، 517؛ طوسی، المبسوط، 2/6 - 3؛ شهید ثانی، مسالک الافهام، 311/8). برخی از مفسران اهل سنت، اطمینان و علم به اجرای عدالت را شرط جواز تعدد زوجات دانسته و معتقدند که در صورت شک، باید به یک زن بسنده شود (ابن العربی، 405/1؛ رشیدرضا، 284/4؛ جزیری، السنة تعدد الزوجات، 388). برخی دیگر از ایشان، ترس از اجرائشدن عدالت را مانع جواز تعدد زوجات دانسته اند (سیدسابق، 110/2) که این نظر مورد پذیرش مفسران شیعه نیز قرار گرفته است (ر.ک؛ طوسی، التبیان، 108/3؛ طبرسی، 15/3؛ طباطبائی، المیزان، 167/4). از نگاه علامه طباطبائی، خداوند در آیه 3 سوره نساء «فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً»، حکم مسئله را بر خوف تعلیق نموده است نه علم؛ همچنین فرموده است که اگر از این می ترسید که با عدالت رفتار نکنید، تنها یک زن اختیار کنید؛ زیرا در این گونه امور، با توجه به وسوسه های نفسانی، معمولاً تحقق علم امکان پذیر نیست؛ بنابراین، چنانچه خداوند حکم را بر علم تعلیق کرده بود، مصححت حکم از دست می رفت. مرجع تشخیص این ترس نیز خود شخص است (المیزان، 168/4)؛ زیرا همه کسانی که قصد چندهمسری دارند، مورد خطاب آیه قرار گرفته اند. گرچه برخی معتقدند حکومت اسلامی می تواند دادگاه را موظف به تشخیص اطمینان از اجرای عدالت اشخاص نموده و هر کس از این امر تخلف نمود، مجازات شود (زحیلی، الفقه الاسلامی، 6674/9؛ مهرپور، 74).

آثار تحقق نیافتن شرط عدالت: از نگاه برخی از پژوهشگران، ممکن است در نگاه اول چنین تصور شود که عدالت شرط درستی عقد است؛ زیرا خداوند در حالت ترس از اجرائشدن عدالت، تعدد همسران را مجاز ندانسته است فضل الله، تفسیر، 62/7؛ چنان که برخی از اندیشمندان نتیجه گرفته اند که اگر شخصی

با بیم از اجرا نشدن عدالت، اقدام به ازدواج مجدد کند، ازدواج دوم باطل خواهد بود (زحیلی، تعدد الزوجات، 388؛ مهرپور، 73). اما در مقابل این دیدگاه، گروهی از فقیهان (جزیری، الفقه علی المذاهب الاربعه، 228/4) اجرای عدالت را یک حکم تکلیفی تلقی کرده و برای آن، اثر وضعی قائل نشده اند؛ از این منظر رعایت عدالت چه در ابتدا (حدوثاً)، و چه در ادامه (بقائاً) حکمی تکلیفی و واجبی شرعی است که تخلف از آن تنها گناه بوده و موجب بطلان عقد ازدواج جدید نخواهد شد. آنچه این دیدگاه را تأیید می کند، بخش پایانی آیه «ذَلِكِ ادْنٰى اَلَا تَعُوْلُوْا» (نساء، 3) است که اکتفا به یک همسر را برای دوری از انحراف و ستم بهتر دانسته و حاکی از آن است که حکم موجود در آیه، مبنی بر اینکه اگر از اجرای عدالت می ترسید به یک همسر اکتفا کنید، حکمی ارشادی است (فضل الله، تفسیر، 62/7)، مبنی بر لزوم رعایت عدالت و پرهیز از تبعیض و ستم، که عقل و فطرت بشری نیز آن را قبیح و ناروا می داند (فضل الله، اسلام، 12). ضمانت اجرای عدالت، افزون بر مجازات اخروی، آن است که زوجه می تواند الزام زوج را به رعایت حقوقی همچون حق همخوابگی و پرداخت نفقه از حاکم شرع بخواهد و در صورتی که الزام زوج به پرداخت نفقه میسر نباشد، زوجه می تواند از حاکم شرع درخواست طلاق کند (خوئی، منهاج الصالحین، 288/2 - 289). بدین ترتیب، رعایت عدالت، شرط درستی ازدواج مجدد نیست؛ اما شرط هماهنگی با برنامه تکلیفی شرع است، بی آنکه با بعد قانونی عقد زناشویی تعارضی داشته باشد (فضل الله، اسلام، 12).

2. رضایت همسر

تعدد همسران در هیچ یک از منابع فقهی، به اجازه و رضایت همسر اول یا همسران فعلی شخص مشروط نشده و فقیهان به استناد اطلاق دلیل مجاز بودن چند همسری، جواز حکم را مشروط به رضایت همسر نخست ندانسته اند؛

جز در مواردی خاص؛ مانند ازدواج با برادر زاده یا خواهرزاده همسر، که با استناد به روایاتی (طوسی، الاستبصار، 177/3؛ همو، تهذیب الاحکام، 332/7)، اجازه همسر عمه یا خاله را شرط درستی چنین ازدواجی دانسته اند (شهید ثانی، مسالک الافهام، 289/7؛ نجفی، 357/29).

البته بنا به نظر فقیهان، اگر زن به خاطر شرط ضمن عقد، وکالت داشت که در صورت بروز برخی حوادث، خود را طلاق دهد، در چنین صورتی می تواند از این اختیار استفاده کند (امام خمینی قدس سره 330/2؛ خوئی، منهاج الصالحین، 281/2؛ سیستانی، 151/3). همچنین، اگر ازدواج مجدد شوهر، باعث آسیبهای روحی شدید زن اول و عسر و حرج او شود، به گونه ای که ادامه زندگی مشترک برای وی مشقت آمیز باشد، می تواند با رجوع به حاکم شرع، تقاضای طلاق کند (قانون مدنی، ماده 1130). اما برای ازدواج مجدد، در متون روایی و فقهی، اثری از شروط دیگری همچون توان مالی شوهر برای تأمین نفقه و همچنین قدرت جنسی او برای ارضای جنسی همسران، نیست و دلایل تعدد زوجات از حیث این شروط اطلاق دارند (نجفی، 35/29 - 36)؛ مگر اینکه باعث عسر و حرج همسران دیگر شود که در این صورت از نظر فقیهان مکروه بوده یا در مواردی حرام است. گرچه برخی از فقیهان معاصر اهل سنت توانایی مالی و جنسی را شرط دانسته اند (زحیلی، الفقه الاسلامی، 6670/9). اما به رغم این حکم تکلیفی، از نگاه آنان، عقد ازدواج باطل نیست. زن تنها در صورت عسر و حرج می تواند از دادگاه تقاضای طلاق کند (قانون مدنی، ماده 1130).

آثار و احکام

اشاره

چند همسری، وضعیتی حقوقی را با آثار و احکامی خاص به وجود می آورد؛ آنچنان که حقوق و تکالیف زن و شوهر تحت تأثیر آن قرار گرفته و در مقایسه با حقوق زنی که شوهرش تک همسر است، متفاوت می شود.

ص: 227

از جمله حقوق همسر، حق همخوابگی است که در اصطلاح فقهی به آن حق «قسم» می گویند؛ به این معنا که شوهر باید شبهای خود را بین همسرانش تقسیم کند (محقق حلی، 556/2؛ نجفی، 148/31؛ الموسوعة الكويتية، 182/33)، به گونه ای که در کنار همسرش خوابیده، با او رفتار پسندیده ای داشته و پاره ای از شب را در کنار او سپری کند، هر چند بدون تماس بدنی و آمیزش؛ اما نه به گونه ای که این نداشتن رابطه جنسی، روگردانی از او تلقی شود (محقق حلی، 557/2؛ نجفی، 161/31؛ انصاری، 472). بعضی از فقیهان، قسم را تنها بیتوته شوهر نزد زن و در اتاق محل سکونت او می دانند؛ به گونه ای که در شب به مقدار متعارف - که با توجه به ویژگیهای اشخاص و شرایط، متفاوت است. در کنار همسر خود حضور یابد. در این فرض همخوابگی لازم نیست (روحانی، منهاج الصالحین، 311/2).

در اصل وجوب قسم، فقیهان امامیه اتفاق نظر دارند. شیخ مفید، نخستین فقیهی است که به این حق تصریح نموده و بابتی را به نام باب قسم در بحث نکاح خود به آن اختصاص داده است (مفید، المقنعه، 516). پس از وی دیگر فقیهان شیعه نیز از او پیروی کرده اند (فاضل هندی، 486/7؛ انصاری، 470 - 471). در میان فقیهان اهل سنت نیز، پیروان مذاهب مالکی و حنبلی حق قسم را واجب می دانند؛ اما در مذاهب شافعی و حنفی، این کار مستحب دانسته شده است (الموسوعة الكويتية، 183/33). روایات فراوانی نیز بر وجوب این حق دلالت دارند (ر.ک: طوسی، تهذیب الاحکام، 419/7 - 422؛ حر عاملی، 80/15 - 90)؛ اما در منشأ وجوب آن برای شوهر و ایجاد حق برای زن، اختلاف نظر وجود دارد. دیدگاه مشهور در بین فقیهان این است که حق قسم با تحقق عقد و تمکین زن به وجود می آید؛ همچنان که این حق برای زنانی که تنها همسر شوهر خود هستند نیز محقق است؛ زیرا آیات (نساء، 19، 129)

و روایات (ر.ک: طوسی، تهذیب الاحکام، 419/7 - 422؛ حر عاملی، 15 / 80-90) گوناگونی بر وجوب معاشرت نیکو با زنان دلالت دارند، و این امر، تنها با پرداخت نفقه و آمیزش جنسی در هر چهار ماه یک بار (اکتفا به حداقل)، تحقق نمی یابد. مستند دیگر، آیه 34 سوره نساء است که بنا بر آن، دوری گزیدن از بستر همسر، در صورت بیم نداشتن از نشوز، جایز نیست؛ زیرا آیه در صدد تعیین زنانی است که دوری گزیدن از آنان مجاز است؛ ضمن آنکه ادامه آیه نیز، قرینه و مؤید مفهوم یادشده خواهد بود (ر.ک: نجفی، 31 / 150 - 152؛ انصاری، 471 - 473).

افزون بر آیات مزبور، به روایاتی نیز می توان در اثبات این دیدگاه استناد نمود حر عاملی، 15 / 87 - 88). در سیره پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم نیز آمده است که آن حضرت صلی الله علیه و آله وسلم و همیشه شبهای خویش را بین زنان خود تقسیم می کرد؛ حتی زمانی که در بستر بیماری بودند (بیهقی، 298 / 7). سَلَّارِ دِیْلِمِی (152) و ابن ادریس حلی (607/2) بر وجوب ایفای این حق از سوی شوهری که تنها یک زن دارد تصریح کرده اند؛ بنابراین اگر مرد یک همسر داشته باشد، زن، یک شب از چهار شب، حق همخوابگی دارد؛ در صورت دو همسر داشتن، دو شب از آن، و اگر سه همسر داشته باشد، سه شب حق همسران او خواهد بود و چنانچه چهار همسر داشته باشد، هر چهار شب حق همسران وی بوده و مرد جز در صورت عذر شرعی یا عقلی، یا رفتن به سفر و یا اجازه از همسران، حق تخطی از این روند را ندارد علامه حلی، قواعد الاحکام، 89/3 د بحرانی، 24 / 591؛ انصاری، 470 - 471). اما از نگاه ابن حمزه طوسی (312) و گروهی از فقیهان که حق همخوابگی را در صورت داشتن دو زن مطرح کرده اند (مفید، المقنعه، 516؛ ابن براج طرابلسی، 225 / 2؛ بحرانی، 24 / 588)، حق قسم در صورت تعدد همسران واجب است.

در مقابل دیدگاه مشهور، برخی از فقیهان پیشین و متأخر معتقدند که شوهر ملزم به شروع همخوابگی با همسران خود نیست؛ اما اگر نزد یکی از آنها بیتوته کند، این همخوابگی در نزد زن یا زنان دیگر بر او واجب می شود. این دیدگاه، نخستین بار از سوی شیخ طوسی ارائه شده (المبسوط، 4 / 325 - 326) و پس از وی، محقق حلی نیز آن را پذیرفته است (2 / 556)؛ همچنان که علامه حلی (تحریر الاحکام، 3 / 588) و شهید ثانی نیز این دیدگاه را ترجیح داده اند (الروضه البهیة، 5 / 404). از فقیهان متأخر نیز، خوانساری (4 / 425)، سبزواری (2 / 251)، صاحب حدائق (بحرانی، 24 / 591)، صاحب جواهر (نجفی، 31 / 155) و عاملی (1 / 416) آن را پذیرفته و بیشتر معاصران نیز آن را برگزیده اند (امام خمینی قدس سره 2 / 303 - 304؛ سیستانی، 3 / 104). در میان اهل سنت، پیروان مذهب شافعی نیز بر این دیدگاه تصریح کرده اند (الموسوعة الكويتية، 33 / 184).

برابر این دیدگاه، در صورت تک همسری، همسر، حق همخوابگی هر شب یا حتی هر چهار شب یک بار را نداشته و تنها باید به اندازه ای نزد وی بیتوته کند که او را به حال خویش رها نکرده و بلا تکلیف نسازد (امام خمینی قدس سره 2 / 303؛ سیستانی، 3 / 104). بنابراین، این گروه از فقیهان، در دلالت دلایل ارائه شده برای دیدگاه مشهور، تردید نموده و نظریه خود را با در نظر گرفتن اصل برائت ذمه و تکلیف، دارای اعتباری بیشتر دانسته و معتقدند همخوابگی، حقی از حقوق همسری زن به شمار نمی رود. از نگاه این گروه، آنچه در این خصوص بر شوهر واجب است، لزوم رعایت عدالت و اجحاف نکردن در تقسیم زمان اختصاص داده شده به هر یک است؛ از این منظر، دیدگاه مشهور که چنین حقی را فی نفسه برای زنان نافذ می دانند، مستلزم احکام عدیده ای است که التزام به آن دشوار و مشقت آور خواهد بود؛

چرا که طبق آن، مرد بدون رضایت زن نمی تواند شب را به عبادت یا مطالعه پرداخته و کار شبانه انجام دهد و این با سره متشرعه منافات دارد (نجفی، 31 / 154 - 155). به رغم این، بسیاری از فقیهان معاصر که با دیدگاه دوم موافق هستند، متابعت عملی از نظر مشهور و رعایت حق قسم همسران را حتی در فرض تک همسری، موافق احتیاط و گاه احتیاط واجب دانسته اند (ر.ک: امام خمینی قدس سره 2 / 303؛ روحانی، منهاج الصالحین، 2 / 311؛ سیستانی، 3 / 104).

بنا بر نظر همه فقیهان، حق قسم اختصاص به زن دائمی داشته و زوجه موقت حتی در صورت تعدد، از این حق برخوردار نیست (طباطبائی، ریاض المسائل، 10 / 470؛ امام خمینی قدس سره، 2 / 304). البته زن دائم در هر شبی که از حق بیتوته با شوهر خود برخوردار است، می تواند از حق خود گذشت کند؛ اما با توجه به اینکه این حق دوطرفه است، نیازمند پذیرش شوهر خواهد بود. همچنین، زن می تواند حق خود را به هووی خود ببخشد؛ البته حق رجوع برای وی محفوظ است (محقق حلی، 2 / 558 - 559؛ امام خمینی قدس سره، 2 / 304).

2. ارث زنان

از نظر فقیهان، سهم ارث زن و شوهر از یکدیگر میزان مشخصی از ترکه است که قرآن به آن اشاره می کند (نساء، 11 - 12؛ مفید، المقنع - 687؛ نجفی، 39 / 196). چنانچه شوهر، فرزندی نداشته باشد، سهم همسر دائم یک چهارم ترکه است؛ و اگر فرزند داشته باشد، سهم او یک هشتم ترکه خواهد بود؛ و چنانچه چند همسر داشته باشد، این مقدار به تساوی میان آنان تقسیم می شود. زن از عرصه (زمین) ارث نمی برد (مفید، المقنع، 687؛ امام خمینی قدس سره 2 / 396 - 397)؛ هرچند بعضی از فقیهان امامیه معتقدند اگر زن از متوفی فرزندی داشته باشد از همه ترکه ارث می برد، ولی چنانچه فرزندی نداشت، از زمین ارث نمی برد (محقق حلی، 4 / 835).

همچنین از نظر فقیهان، برخلاف طلاق بائن، زنی که با طلاق رجعی از همسرش جدا شده، مادام که در عده است در حکم همسر تلقی می‌شود. بنابراین، اگر شوهر در زمان عده وی فوت کند، از او ارث می‌برد و نیز زنی که در زمان بیماری شوهر، طلاق داده شده و مرد با همان بیماری فوت کرده باشد، چنانچه فاصله بین طلاق و فوت، کمتر از یک سال بوده و طلاق به درخواست زن نباشد، او نیز ارث خواهد برد؛ و در این خصوص تفاوتی بین طلاق و بائن نیست (ر.ک: نجفی، 39 / 197؛ 32 / 148 - 152؛ امام خمینی قدس سره 2 / 396؛ زحیلی، رجعی، الفقه الاسلامی، 9 / 6592).

تعدد در ازدواج موقت

از نگاه مشهور فقیهان شیعه (کرکی، 12 / 379؛ شهید، مسالک الافهام، 7 / 348؛ نجفی، 30 / 8)، در ازدواج موقت محدودیتی وجود ندارد؛ مستند این دیدگاه، روایات متعددی است (ر.ک: حر عاملی، 14 / 446 - 447). این گروه همچنین روایاتی را که طبق آن تعداد همسران در ازدواج موقت، به چهار زن محدود شده‌اند، حمل بر استحباب یا احتیاط - به جهت اطلاع نیافتن مخالفان - نموده‌اند (طباطبائی، ریاض المسائل، 10 / 219؛ نجفی، 30 / 8؛ انصاری، 410)؛ اما شهید ثانی در سند روایات مورد استناد مشهور، خدشه کرده و دیدگاه آنان را مخالف قرآن (نساء، 3) و اجماع علمای فرقه‌های اسلامی دیگر می‌داند؛ اگرچه اجماع ابن ادریس حلی مبنی بر حکم مشهور را در صورت اثبات می‌پذیرد (الروضة البهیة، 5 / 206 - 207). علامه حلی نیز به واگویی از دیدگاه مشهور بسنده کرده و خود فتوایی در این باره نداده است (مختلف الشیعه، 7 / 230 - 231). ابن براج طرابلسی نیز، مخالف دیدگاه مشهور بوده و به حرمت ازدواج با بیش از چهار زن اعتقاد دارد (2 / 243).

ابن ادريس حلي، محمد بن منصور (م. 598ق.). السرائر، قم، نشر اسلامي، 1410ق؛ ابن العربي، محمد بن عبدالله (م. 543ق.). احكام القرآن، تحقيق محمد عبدالقادر عطا، بيروت، دار الفكر. ابن براج طرابلسي، عبدالعزيز (م. 481ق.). المهذب، قم، نشر اسلامي، 1406ق؛ ابن حمزه طوسي، محمد بن علي (م. 560ق.). الوسيلة الى نيل الفضيله، تحقيق محمداحسن، قم، كتابخانه مرعشي نجفي، 1408ق؛ ابن قدامه، عبدالله بن احمد (م. 620ق.). المغني، بيروت، دار الكتاب العربي؛ ابوزيد، نصر حامد، دوائر الخوف (قراءة في خطاب المرأة)، بيروت مركز الثقافي العربي؛ ابوغضنه، زكي علي، المرأة في اليهودية و المسيحية و الاسلام، مصر، دارالوفاء، 1424ق؛ اسعدى، سيدحسن، خانواده و حقوق آن، مشهد، به نشر، 1387ش؛ امام خميني قدس سره سيد روح الله موسوي (م. 1409ق.). تحرير الوسيله، النجف الاشرف، مطبعة الآداب، 1390ق؛ انصاري، مرتضى (م. 1281ق.). النكاح، قم، المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الانصاري، 1415ق؛ باجوري، جمال محمد فقي رسول، المرأة في الفكر الاسلامي، موصل، دارالكتب؛ بحراني، يوسف بن احمد (م. 1186ق.). الحدائق الناضرة، قم، نشر اسلامي؛ بيهقي، احمد بن حسين (م. 458ق.). السنن الكبرى، بيروت، دارالفكر، 1416ق؛ جرجي زيدان، تاريخ تمدن اسلام، ترجمه علي جواهر كلام، تهران، انتشارات اميركبير، 1382ش؛ جزيري، عبدالرحمن (م. 1360ق.). السنة تعدد الزوجات، الازهر (ماهنامه)، ش 9، 1360ق؛ همو، الفقه على المذاهب الاربعه، بيروت، دار الازرقم بن ابي الازرقم؛ حبابي، محمد عزيز، وضع المرأة، دعوة الحق (ماهنامه)، س 11، ش 6 - 7، 1388ق؛ حر عاملي، محمد بن حسن (م. 1104ق.). وسائل الشيعه، تحقيق رباني شيرازي، بيروت، دار احياء التراث العربي، 1403ق؛ خويي، سيدابوالقا (م. 1413ق.). النكاح، تحقيق سيد محمد تقى خويي، النجف الاشرف، مدرسة دارالعلم، 1404ق؛ همو، منهاج الصالحين، قم، نشر مدينة العلم، 1410ق؛ خوانساري، سيد احمد (م. 1405ق.). جامع المدارك في شرح المختصر النافع، تهران، مكتبة الصدوق، 1355ش؛ ديرين، خليل، راهي به

سوى مردم شناسى، شيراز، 1366ش؛ رشيدرضا، محمد (م. 1354ق.)، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، القاهرة، دارالمنار، 1373ق؛ روحانى، سيدمحمد (م. 1418ق.)، منهاج الصالحين، كويت، مكتبة الالفين، 1414ق؛ روحانى، سيدمحمدصادق، فقه الصادق عليه السلام، قم، مؤسسة دار الكتاب، 1412ق؛ زحيلي، وهبة بن مصطفى، البغا، مصطفى، لحام، حنان، تعدد الزوجات في الاسلام، تحقيق محمدالحبش، دمشق، دارالحافظ، 2001م؛ همو، الفقه الاسلامى وادلته، دمشق، دارالفكر، 1429ق؛ زيني، طه، تعدد الزوجات في الاسلام؛ سيزوارى، محمدباقر بن محمد (م. 1090ق.)، كفاية الاحكام (كفاية الفقه)، تحقيق مرتضى واعظى اراكى، قم، نش-ر اس-لامى، 1423ق؛ س-لار ديلمى، حمزة بن عبدالعزيز (م. 448ق.)، المراسم العلوية في الاحكام النبويه، تحقيق سيدمحسن-ن حسينى امينى، قم، المعاونة الثقافية للمجمع العالمى لاهل البيت عليهم السلام، 1414ق؛ سيدسابق، فقه السنه، بيروت، دارالكتاب العربى؛ سيستانى، سيدعلى حسينى، منهاج الصالحين، قم، مكتب آيت الله سيستانى، 1416ق؛ شهيد ثانى، زين الدين بن على عاملى (م. 965ق.)، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقيه، تحقيق سيدمحمد كلانتر، قم، انتشارات داورى، 1410ق؛ همو، مسالك الافهام الى تنقيح شرائع الاسلام، قم، مؤسسة المعارف الاسلامية، 1413ق؛ صدوق، محمد بن على (م. 381ق.)، المقنع، قم، مؤسسة امام هادى ، 1415ق؛ طباطبائى، سيدعلى (م. 1231ق.)، رياض المسائل، قم، نشر اسلامى، 1420ق؛ طباطبائى، سيدمحمدحسين (م. 1402ق.)، تعدد زوجات و مقام زن در اسلام، قم، انتشارات آزادى زن؛ همو، الميزان في تفسير القرآن، قم، نشر اسلاى، 1417ق؛ طباطبائى يزدى، سيدمحمدكاظم (م. 1337ق.)، العروة الوثقى، قم، نشر اسلامى، 1423ق؛ طبرسى، فضل بن حسن (م. 548ق.)، مجمع البيان في تفسير القرآن، تحقيق عده اى از محققين، بيروت، مؤسسة الاعلمى، 1415ق؛ طبرى، محمد بن جرير (م. 310ق.)، جامع البيان عن تأويل أي القرآن، تحقيق صدقى جميل عطار، بيروت، دارالفكر، 1415ق؛ طوسى، محمد بن حسن (م. 460ق.)، الاستبصار، تهران، دارالكتب الاسلامية، 1390ق؛ همو، التبيان

في تفسير القرآن، تحقيق احمد قصير عاملي، مكتب الاعلام الاسلامي، 1409ق؛ همو، تهذيب الاحكام، تحقيق سيدحسن موسوى خراسان، تهران، دارالكتب الاسلامية، 1364ش؛ همو، الخلاف، قم، نشر اسلامي، 1414ق؛ همو، المبسوط في فقه الاماميه، تحقيق محمدباقر بهبودي، المكتبة المرتضويه؛ عاملي، سيدمحمدبن على (م. 1009ق.)، نهاية المرام في شرح مختصر شرائع الاسلام، تحقيق عراقي، اشتهاردى، قم، نشر اسلامي، 1413ق؛ عبدالمصنف، محمود عبدالفتاح، تعددالزوجات في الاسلام، منار الاسلام (ماهنامه)، ش 4، 1408ق؛ عبده، محمد (م. 1323ق.)، الاعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، بيروت، دارالشروق، 1414ق؛ علامه حلي، حسن بن يوسف (م. 726ق.)، تحرير الاحكام الشرعية، تحقيق ابراهيم بهادري، قم، مؤسسة امام صادق عليه السلام، 1421ق؛ همو، قواعد الاحكام في معرفة الحلال و الحرام، قم، نشر اسلامي، 1413ق؛ همو، مختلف الشيعة في احكام الشريعة، قم، نشر اسلامي، 1418ق؛ علوى نژاد، حيدر، رويكردهاى روشنفكرى به مسئله زن در قرآن، پژوهشهاى قرآنى (فصلنامه)، س 7، ش 25؛ فاضل هندی، محمدبن حسن (م. 1137ق.)، كشف اللثام عن قواعد الاحكام، قم، نشر اسلامي، 1420ق؛ فرحات، كرم حلمي، تعددالزوجات في الاديان، القاهرة، دار الآفاق العربية، 1422ق؛ فضل الله، سيدمحمدحسين (م. 1431ق.)، اسلام، زن و جستاری تازه، ترجمه مجيد مرادى، قم، بوستان كتاب، 1383ش؛ همو، تفسير من وحى القرآن، بيروت، دارالملايك، 1419ق؛ فيض كاشاني، محسن (م. 1091ق.)، تفسير الصافي، تهران، انتشارات صدر، 1415ق؛ قطب راوندى، سعيد بن هبة الله (م. 573ق.)، فقه القرآن في شرح آيات الاحكام، تحقيق سيداحمد حسيني، قم، كتابخانه مرعشى نجفى، 1405ق؛ كاتوزيان، ناصر، حقوق مدنى خانواده، تهران، نشر دادگستر، 1379ش؛ كيبسى، احمد، فلسفة نظام الاسرة في الاسلام، بغداد، مطبعة الحوادث، 1410ق؛ كتاب مقدس، ترجمه فاضل خان همدانى، ويليام گلن، هنرى مرتن، تهران، انتشارات اساطير، 1380ش؛ كركى، على بن حسين (م. 940ق.)، جامع المقاصد في شرح القواعد، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام

لاحياء التراث، 1408ق؛ لحام، شاکر، تعدد الزوجات، دمشق، دارالتوفيق، 1422ق؛ متقی هندی، علی (م. 975ق.)، کنز العمال في سنن الاقوال و الافعال، تحقيق بکری حیانی، صفوة السقا، بیروت، مؤسسة الرسالة، 1409ق؛ محقق حلی، جعفر بن حسن (م. 676ق.)، شرائع الاسلام في مسائل الحلال و الحرام، تهران، انتشارات استقلال، 1409ق؛ محمد، محمود عبد الحمید، حقوق المرأة بين الاسلام و الديانات الاخرى، القاهرة، مكتبة مدبولی، 1411ق؛ مطهری، مرتضی (م. 1358ش.)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران، انتشارات صدرا، 1377ش؛ معین، محمد (م. 1350ش.)، فرهنگ فارسی، تهران، انتشارات امیرکبیر، 1376ش؛ مفید، محمد بن محمد (م. 413ق.)، تفسیر القرآن المجید (تفسیر مفید)، گردآوری سید محمد علی ایازی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، 1424ق؛ همو، المقنعه، قم، نشر اسلامي، 1410ق؛ مقاتل بن سلیمان (م. 150ق.)، تفسیر مقاتل بن سلیمان، تحقیق احمد فرید، بیروت، دارالکتب العلمیة، 1424ق؛ مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیة، 1374ش؛ منتسکیو، شارل لوئی دوسکوندا، روح القوانين، ترجمه علی اکبر مهتدی، تهران، انتشارات امیرکبیر، 1362ش؛ الموسوعة الكويتية، الموسوعة الفقهية الكويتية، کویت، وزارة الاوقاف و الشؤون الاسلامیة، 1416ق؛ مهرپور، حسین، دو بحث کوتاه در مورد تعدد زوجات، تحقیقات حقوقی (فصلنامه)، ش 16-17، 1375ش؛ مهریزی، مهدی، شخصیت و حقوق زن در اسلام، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، 1386ش؛ نجفی، محمد حسن (م. 1266ق.)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، تحقیق قوچانی، تهران، دارالکتب الاسلامیة، 1366ش.

ابراهیم عبدی پور

ص: 236

مسئولیت مرد در اداره امور خانواده (زن و فرزندان).

در متون فقهی از سرپرستی به قوأمیت تعبیر می شود. قوام، صیغه مبالغه از ماده قیام و جمع و جمع آن «قوأمون» است. قیام را ایستادن، برخاستن، نگهداری و اص-لاح معنا کرده اند و چنانچه با «علی» به کار رود متضمن مفه-وم اختیار، سیطره و ولایت بر متعلق آن خواهد بود؛ چنان که قیام امیر بر رعیت، به معنای ولایت و سرپرستی او دانسته شده است (زمخشری، اساس البلاغه، 382). «قوامه» و «قوام»، به معنای سروری، اشراف، ولایت امر (مصطفی، 2 / 768)، حمایت و سرپرستی (ابن منظور، 12 / 503)، تدبیر امور (فراهیدی، 5 / 232)، محافظت کردن و رعایت مصالح فرد نیز به کار رفته اند (سایس، 1 / 281). از نگاه برخی از کارشناسان علم لغت، منظور از قوام، پرداختن به امور و مایحتاج زن است و به این معناست که مردان عهده دار امور و یاری دهنده زنان بوده و تأمین کننده روزی آنان هستند (ر.ک: ابن منظور، 12 / 499، 502 - 503).

چگونگی سرپرستی خانواده و قوام بودن مرد، در دوره پیش و پس از ظهور ادیان الهی، دارای وضعیت و ویژگی متفاوتی بوده است: در آغاز تکوین تمدنها، پدر، منزلت و ارزش ناچیزی داشت و چون زن عهده دار خدمت به کودکان و خانواده بود، سرپرستی و نظم خانواده متکی به مادر بود. در دوره شکار، جز تعقیب شکار، تمام کارهای دیگر خانواده به عهده زنان بود. با ظهور صنعت و کشاورزی، مرد، استیلاي خود را بر خانواده گسترش داد و زمینه را برای تسلیم و فرمان برداری زن تسهیل نمود. در خانواده پدرشاهی، پدر خانواده حق داشت که

دانشنامه فاطمی با زن و فرزندان خود هر رفتاری که می خواست، انجام داده و هیچ مسئولیتی را نمی پذیرفت (ر.ک: دوران، تاریخ تمدن، 1/ 39 - 44).

پدر، در امپراطوری روم، سرور خانواده بوده و زن و فرزندان به وی تعلق داشته اند (لوکاس، 1/ 239). افزون بر این، زن، فاقد شخصیت و حقوق انسانی بود و در هر سنی تحت قیمومت مردی زندگی می کرده؛ اما شوهر در اعمال قیمومت بر او نسبت به دیگران حق تقدم داشت (منتسکیو، 230). زن در یونان قدیم، محجور شناخته می شد و اعمالی که تحت تأثیر زنان صورت می گرفت، اعتبار قانونی نداشت (دوران، خلاصه داستان تمدن، 2/ 158). در این دوران، زنان از جایگاه اندکی در زندگی برخوردار بودند و پدران، بدون آنکه، نظر دخترانشان را جویا شوند، آنان را شوهر می دادند و بیشتر زنان چون آموزش و پرورش فکری نداشتند، فرمانبردار همسران می شدند (لوکاس، 1/ 187). در ژاپن، پدر از اقتداری فوق العاده و قدرتی قاهر برخوردار بود و با سلطه تام او بر خانواده، تعالیم خانواده بر انقیاد تام از وی استوار بود (دوران، تاریخ تمدن، 1/ 922). در ایران باستان، شوهر کردن برای زن به معنای درآمدن از سالاری پدر یا برادر و رفتن به سالاری شوهر (یا پدر او) به شمار می رفت (دفتر پژوهشهای فرهنگی، 81). زن در میان اعراب در عصر جاهلیت و پیش از ظهور اسلام، تنها برای کار در خانه بود و مرد، ربّ البیت و خداوندگار زن و خانواده محسوب می شد. زنان و فرزندان، حق اعتراض به آنچه که سرپرست خانواده برای ایشان مقرر می نمود و نیز، مخالفت با امر و نهی وی را نداشتند و به خاطر همین سیادت و سروری مرد بر زن و خانواده بود که در زبان سامی و به ویژه ادبیات عرب از واژه «بغل» (ربّ) برای مرد استفاده استفاده می ش-ده است (جواد علی، 5/ 527 - 528).

با ظهور ادیان آسمانی، حقوق زنان مورد توجه قرار گرفت. سرپرستی مرد در خانواده در آیین زردشت به عنوان فضیلت برای مرد شناخته شده و توجه و اهتمام به امور زناشویی و سرپرستی خانواده م-ورد سفارش قرار گرفته است (شعبانی، 320). در تورات، مطلب مشخصی در رابطه با قوامیت وجود ندارد؛ ولی آیین یهود، مبتنی بر قوامیت زوج بر زوجه است. در فرمان پنجم از ده فرمان شریعت موسی، خانواده از جایگاه والایی برخوردار است و پدر، قدرتی نامحدود در خانواده دارد. در فرمان یهوه به زن شوهردار تأکید شده است که «چشم‌ت باید به شوهرت باشد و او بر تو حکومت خواهد کرد» (ر.ک: دورانت، تاریخ تمدن، 1 / 377 - 388). در انجیل، زنان در تمام امور، تابع مردان دانسته شده و بر تابعیت زن از مرد در آفرینش تأکید شده است. به پیروی از این آموزه، انجی-ل از زنان می‌خواهد که از شوهران خود اطاعت کنند، آن چنان که خدا را اطاعت می‌کنند (کتاب مقدس، نامه اول پولس به قرنتیان 11 / 3، 7 - 9).

سرپرستی شوهر بر زن (قوامیت):

واژه قوامون در برخی از آثار تفسیری اهل سنت به معنای قائم بودن بر زنان در تأدیب و نظارت بر انجام واجبات و تکالیف در برابر خداوند و شوهران است (طبری، 5 / 37). در بعضی دیگر، «قوامون» به معنای حاکم بودن مرد بر زن و اشراف و سیطره بر زن-ان ب-رای امر و نهی و تأدیب آنان آمده است (ر.ک: ثعلبی، 3 / 302؛ زمخشری، الکشاف، 1 / 505؛ ابن کثیر، 2 / 256).

جمعی از فقیهان شیعه نیز، قوام بودن را به معنای سلطنت شوهر بر زن دانسته (ر.ک: اردبیلی، 536؛ کرکی، 13 / 199) و گروهی از مفسران (ر.ک: طبرسی، جوامع الجامع، 1 / 253؛ فیض کاشانی، 1 / 448) و فقیهان شیعه (فاضل مقداد، 2 / 211؛ گلپایگانی، القضاء، 1 / 44) آن را مشابه «قیام و برتری والیان بر رعیت» تعبیر کرده اند. اما بسیاری از مفسران

و اندیشمندان، به ویژه معاصران، با رویکردی دیگر، قوام بودن را به معنای تکلیف و مسئولیت پذیری فرد در رابطه با حمایت، رعایت، مراقبت و عهده داری امور زنان و نه ولایت و سیطره دانسته اند (ر.ک: طوسی، المبسوط، 2/6؛ خسروانی، 197/2 - 198؛ مغنیه، 2/313 - 314؛ جوادی آملی، 392؛ مدرسی، 68/2).

سرپرستی پدر بر فرزندان (ولایت)

واژه ولایت و مشتقات آن در لغت عرب، به معنای قرار گرفتن دو چیز در کنار هم، به گونه ای است که میانشان فاصله ای نباشد (راغب اصفهانی، 533). این واژه همچنین در معانی نزدیکی، دوستی، یاری، سلطنت و تصدی استعمال شده است (ابن منظور، 15/406 - 407؛ فیروزآبادی، 401/4).

در اصطلاح فقهی، ولایت، سلطنت بر جان و مال غیر، به دلیل عقلی یا شرعی است (بحر العلوم، بلغة الفقیه، 210/3). برخی از فقیهان اهل سنت، آن را قدرتی شرعی دانسته اند که فرد با برخورداری از آن به طور جبری، مالک تصرف در شئون دیگران می شود (ر.ک: بدران، 134/2؛ زحیلی، 161؛ شرنباصی، 123).

کسی که دارای سمت ولایت است، «ولی» و فردی که تحت ولایت و سرپرستی او قرار می گیرد «مولی علیه» نام دارد. موضوع ولایت عام، اموال، حقوق مالی و امور غیر مالی، شامل تربیت، آموزش، تزویج و حتی نفس شخص محجور و مولی علیه بوده و سرپرست شرعی و قانونی، از حق هرگونه تصرفی که در بردارنده مصلحت محجور باشد، برخوردار خواهد بود (بحر العلوم، بلغة الفقیه، 211/3)؛ از این جهت دامنه ولایت، گسترده تر از قوامیت است؛ چه اینکه قوامیت در جهت مصالح خانوادگی و در چارچوب روابط زوجیت است و از این رو، نباید از آن به ولایت تعبیر کرد. ولی سرپرست، حق دارد هر اقدامی را که به مصلحت مولی علیه می داند انجام دهد، جز اینکه منعی شرعی یا قانونی وجود داشته باشد.

بر مبنای فقه امامیه، ولایت، افزون بر پدر، از آن جدّ پدری نیز هست و ای-ن امر مورد اجماع و اتفاق نظر فقیهان است (عاملی، مفتاح الکرّامه، 5 / 255 - 256؛ نجفی، 26 / 101)؛ هر چند بین فقیهان در این خصوص که ولایت جد، در عرض یا در طول ولایت پدر بر فرزندان است، اختلاف نظر وجود دارد: مشهور فقیهان، قائل به در عرض بودن و اشتراک آنان در ولایت هستند، به گونه ای که هر یک به صورت مستقل از حق تصرف در اموال مولی علیه (محجور) برخوردارند (شهید اول، اللمعة الدمشقیة، 121؛ شهید ثانی، الروضة البهیة، 4 / 105 - 106؛ ر.ک: نجفی، 22 / 322 - 324). اما در برابر آن، گروهی از فقیهان، ولایت جدّ را در طول ولایت پدر دانسته و بر این باورند که با وجود پدر، جد پدری حق تصرف در امور محجور را ندارد. به عقیده این گروه، تنها مورد نکاح، به خاطر وجود دلیل معتبر مبنی بر ولایت هم عرض جد، استثنا شده است (کرکی، 11 / 265 - 266؛ شهید ثانی، مسالک الافهام، 6 / 264 - 265). در رابطه با اجتماع پدر و جدّ پدری و اختلاف نظر آنان در اختیار، بعضی معتقد به تقدم اختیار جد بر پدر بوده و در این باره ادعای اجماع کرده اند (فاضل هندی، 7 / 65). در قانون مدنی جمهوری اسلامی ایران نیز، به پیروی از دیدگاه مشهور، ولایت جد پدری در کلیه امور مولی علیه، در عرض ولایت پدر قرار گرفته است (ر.ک: ماده 1180 - 1181).

ماهیت سرپرستی در خانواده:

سرپرستی خانواده از دیدگاه حقوقی، دارای ماهیتی مرکب از حق و تکلیف است. افزون بر اینکه مکلف بودن مرد به حمایت از خانواده و رعایت مصالح آن، و نیز، اختیارات و امتیازات قانونی سرپرستی خانواده، برای مرد، حقی شرعی و قانونی پدید می آورد. لازمه سرپرستی خانواده از یک سو، حمایت و رعایت مصالح زن در خانواده و از سوی دیگر، تدبیر و

مراقبت از فرزندان است. این سرپرستی و مدیریت، الزام آور و غیر قابل اسقاط و واگذاری بوده، حق انحصاری و تکلیف رئیس خانواده در موقعیت شوهر و پدر است و تنها فقدان شرایط یا بروز موانع شرعی و قانونی که موجب بی صلاحتی و ناتوانایی مرد در احراز سرپرستی شود، می تواند زوال این حق و تکلیف را در پی داشته باشد (کاتوزیان، حقوق مدنی خانواده، 1/227).

در روایتی از امام صادق علیه السلام به درباره مردی سؤال شد که به همسرش می گوید: اختیار کار تو با خودت است؛ امام در پاسخ با اشاره به آیه قرآن: «الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» (نساء، 34)، گفته فرد مزبور را سخنی بی ارزش دانستند طوسی، الاستبصار، 3/313؛ همو، تهذیب الاحکام، 88/8؛ حر عاملی، 94/22).

مبانی عقلی سرپرستی مرد در خانواده

نهاد سرپرستی خانواده، واجد مبانی مستحکم عقلی است. عقل، به روشنی، ضرورت وجود سرپرست برای خانواده را درک نموده و به آن حکم می دهد. عقل بی نیاز از هرگونه بیان و دستوری از سوی شرع، ضرورت حفظ نظم و انسجام را دریافته و بر فطری و بدیهی بودن سرپرستی در خانواده صحه می گذارد (ر.ک: فائز، 132).

از آنجا که عقل به نیاز خانواده به سرپرست و مدیر اذعان می کند و این سرپرست باید شایسته ترین فرد خانواده برای تصدی این امر باشد. مرد، به طور طبیعی به تشکیل خانواده مبادرت کرده و حمایت از همسر و برآوردن نیازها و تأمین معاش وی و نیز حمایت و تدبیر امور فرزندان به عهده اوست. به حکم عقل، لازمه چنین امر خطیری سرپرستی مرد بر خانواده است تا خانواده، دچار تعدد در تصمیم گیری و اختلال در امور نشود (ر.ک: سید قطب، 2/648 - 652، عوده 1/28؛ باجوری، 2/40). در نتیجه، چنانچه از شایستگی صلاحیتهای لازم برای تدبیر

امور برخوردار بود، مناسب ترین گزینه برای تصدی سرپرستی خانواده است؛ بدین ترتیب، تقدم افراد دیگر در این باره، ترجیح بلا مرجح یا مرجح خواهد بود. بر مبنای برهانی عقلی می توان گفت: مصلحت تداوم بقای خانواده و جلوگیری از هرج و مرج، عهده داری فردی شایسته را برای سرپرستی خانواده اقتضا می کند. این سرپرستی می تواند به عهده مرد، زن یا هر دو، به طور مشترک باشد؛ اما از منظر عقل، وجود دو سرپرست در عرض هم موجب اختلاف نظر، نزاع در تصمیم سازی و اختلال در مدیریت خانواده خواهد بود. درباره انگاره های دیگر، عقل، مرد را به دلیل برخورداری از مزیت های نسبی، برای سرپرستی برمی گزیند. مرد به طور طبیعی، از قدرت، نیروی بدنی و ثبات و دورانیشی بیشتری برخوردار است و در برابر، زن به اقتضای توانایی کمتر جسمی، غلبه احساسات و ظرافت های خاص زنانه، نه تنها از تصدی این مسئولیت ناتوان بوده، بلکه خود نیازمند حمایت و مراقبت است (بحرالعلوم، الزواج، 152 - 153).

در تدبیر حکیمانه آفرینش، مرد از توانایی، نیروی جسمانی و تدبیر اقتصادی افزون تری برخوردار گردیده تا تدبیر معاش، سرپرستی خانواده و حمایت از همسر و فرزندان را به عهده گیرد. بنابراین قدرت و توانایی مردانه بر اساس قاعده کلی شریعت، ملازم با مسئولیت وی تلقی می شود (عوده، 28/1). در نتیجه، زندگی خانوادگی و احکام آن، پدیده ای طبیعی و بر پایه فطرت بوده و سرپرستی مرد بر خانواده نیز پدیده ای حکیمانه، عادلانه و فطری است (سبزواری، مواهب الرحمن، 8/156؛ عالم، 429).

از جمله مستندات سرپرستی مرد در خانواده، آیه 34 سوره نساء است که این گونه آغاز می شود: «الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ». این فراز از قرآن که مهم ترین

درباره سرپرستی مرد بر خانواده است، جمله خبریه در مقام انشا بوده که مردان را به تصدی مسئولیت یادشده فرامی خواند. از این رو قرآن، مرد را موظف به سرپرستی زن و خانواده نموده، نه اینکه زن را تحت فرمان مرد قرار داده باشد. قرآن به زن نمی گوید که مطیع فرمان مرد هستی، بلکه به مرد می گوید که باید سرپرستی زن و منزل را به عهده بگیرد (جوادی آملی، 392). در این آیه، خداوند از دو علت فطری و اجتماعی برای قوامیت مردان یاد می کند؛ قرآن با ذکر عبارت «بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ» (به سبب بعضی فزونیها که خداوند برای برخی نسبت به برخی دیگر قرار داده) در مقام بیان سبب فطری قوامیت مردان بر زنان بوده، و با ذکر عبارت «وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ» (به علت انفاقهایی که مردان از اموالشان در مورد زنان می کنند) در مقام بان سبب اجتماعی (فاضل مقداد، 211 / 2؛ رشیدرضا، 67 / 5) آن است.

آیه دیگر قرآن که درباره سرپرستی مرد بر خانواده به آن استناد شده، آیه 228 سوره بقره است. بسیاری از مفسران، واژه «درجه» در عبارت «وَالرِّجَالُ عَلَىٰ نِسَائِهِمْ دَرَجَةٌ» را به مفهوم فضیلت و برتری مردان در قیام به امور زنان تفسیر کرده اند (زمخشری، الکشاف، 1 / 272؛ طبرسی، جوامع الجامع، 1 / 125؛ اردبیلی، 593)؛ همچنان که فقیهان این آیه را در ردیف دلایل شرعی قوامیت و ریاست مردان، مورد استناد قرار داده اند (گلپایگانی، القضاء، 1 / 46). با توجه به سیاق آیه یادشده که وضع زنان را در طلاق و پس از آن بیان می کند، برداشت مفهوم سرپرستی و ریاست مرد از آن دشوار است. در واقع آیه در مقام بیان حقوق و تکالیف زنان مطلقه است و برای همسران سابق، اولویت بازگشت و رجوع در طلاق قرار داده است، و

«درجه» به معنای حق اولویت شوهر در رجوع خواهد بود.

از نگاه ابن عباس، منظور از درجه، چشم پوشی مرد از بعضی تکالیف زن، مدارا با وی و برگشت دادن زنان در مدت عده به دامان حفاظت خویش است. برخی از مفسران، سخن ابن عباس را بهترین تفسیر دانسته اند (ر.ک: طبری، 275/2). بر مبنای این تفسیر، درجه و رتبه ذکر شده در آیه مقید به امر طلاق (برای رجوع) بوده و دلالتی بر قوامیت و سرپرستی مرد ندارد.

همچنین به استناد روایات گوناگون (صدوق، 88/3؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 216/6؛ حر عاملی، 168/19) می توان از عبارت «الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدُ النِّكَاحِ» در آیه 237 سوره بقره، ولایت پدر و جد را اثبات نمود. بنابر نص این آیه، پدر در تزویج خردسالان و گسستن عقد آنان، از سرپرستی به مفهوم ولایت برخوردار است (ر.ک: محقق حلی، 501/2 - 502؛ فاضل هندی، 57/7). روایات متعددی نیز مستند ریاست شوهر، لزوم اطاعت زن از وی و نیز، مقام سرپرستی و ولایت پدر بر فرزندان قرار گرفته اند. روایاتی که در منابع روایی، مستند مفهوم سرپرستی قرار گرفته اند، ناظر به سرپرستی در دو معنای قوامیت و سرپرستی مرد نسبت به زن و ولایت پدر بر فرزندان هستند. در روایاتی که سرپرستی به مفهوم قوام بودن مرد نسبت به زن به کار رفته، تأکید شده است که مرد، سرپرست امور خانواده بوده و در این باره، مسئولیت دارد (ابن ابی جمهور احسائی، 255/1؛ محدث نوری، 14/248)؛ برابر این روایات، مردی که روابط خود و همسرش را به نیکی سامان دهد، سرپرست و قیم او خواهد بود (ر.ک: صدوق، 443/3؛ حر عاملی، 170/20). همچنین در روایتی دیگر، سرپرستی خانواده برای مرد، مایه نیک بختی و سعادت به شمار آمده است کلینی، 13/4؛ صدوق، 168/3؛ حر عاملی، 668/17؛ 543/21). روایات متعددی نیز، حاکی از وجوب اطاعت زن از شوهر بوده، و برای اثبات سرپرستی مرد بر زن و ریاست

خانواده مورد توجه قرار گرفته اند. مانند روایاتی که ناظر به حضور زنان در منزل و جایز نبودن خروج آنان بی اجازه شوهر بوده (صدوق، 3/442؛ کلینی، 513/5 ر.ک: حر عاملی، 64/20 - 173 67 - 176) و یا بر تکلیف زن به تمکین جنسی دلالت دارند (طبرسی، مکارم الاخلاق، 238؛ ر.ک: حر عاملی، 174/20 - 176). اما این روایات، تلازمی با موقعیت ریاست و سرپرستی مرد بر خانواده ندارند؛ چرا که شوهر، حتی در فرض نداشتن صلاحیت تصدی سرپرستی خانواده، از حق تمکین جنسی، کام جویی از زن و حضور وی در منزل برای برآوردن نیازهای خود برخوردار است.

حق انتخاب وصی برای فرزندان (کلینی، 62/7)، داشتن ولایت برای ازدواج خردسالان (کلینی، 394/5) و ولایت تصرف در داراییها (کلینی، 62/7؛ صدوق، 227/4 - 228)، مصادیقی از ولایت پدر بر فرزندان است که در روایاتی گوناگون بدان اشاره شده و مستند سرپرستی پدر بر فرزندان قرار گرفته اند محقق حلی، 354/2؛ نجفی، 101/26؛ تبریزی، 3/3 - 5).

شرایط تصدی سرپرستی و ریاست خانواده

اشاره

«اهلیت»، «توانایی» و «صلاحیت اخلاقی» شرایطی است که احراز آن برای سرپرستی خانواده لازم است:

1. اهلیت

اهلیت تصرف سرپرست خانواده برای انجام وظایف و عهده داری مسائل حقوقی، امری ضروری است. مبنای اهلیت تصرف یا استیفا، برخورداری از قدرت درک و تشخیص است؛ زیرا اراده انشایی که برای تصرفات حقوقی لازم است، تنها در اشخاص دارای قوه تشخیص وجود دارد. برای اینکه شخصی از اهلیت تصرف و اجرای حق برخوردار شود، باید بالغ، عاقل و رشید باشد؛ فاقدین هریک از این ویژگیها (بلوغ، عقل و رشد)، محجور و ممنوع از تصرف

ص: 246

در اموال و حقوق مالی شناخته می شوند (طوسی، المبسوط، 281 / 2؛ محقق حلی، 351 / 2؛ قانون مدنی، ماده 211، 1207). بلوغ، سرآغاز استقلال، تکلیف پذیری و مسئولیت شخص است (طوسی، المبسوط، 282 / 2؛ محقق حلی، 351 / 2؛ نجفی، 4 / 26). برابر نظر مشهور فقیهان شیعه و به تصریح قانون مدنی، سن بلوغ در پسران، پانزده سال تمام قمری و در دختران نه سال تمام قمری است (ابن زهره حلبی، 251؛ محقق حلی، 351 / 2؛ علامه حلی، قواعد الاحکام، 134 / 2). عقل، به عنوان یکی از شرایط اهلیت، به مفهوم ادراک، شعور و برخورداری از نیروی تفکر است (فیروزآبادی، 18 / 4). فقدان عقل، جنون نامیده شده و به معنای فساد عقل و اختلال دائم یا موقت در روان شخص (مصطفوی، 122 / 2 - 123؛ عبدالمنعم، 542 / 1) به گونه ای است که مانع از درک خیر و شر و فهم نیکی و بدی باشد. جنون به هر درجه که باشد، باعث حجر خواهد بود (قانون مدنی، ماده 1211) و مجنون دائمی و ادواری تا پیش از بهبودی، شناخته می شود (طوسی، المبسوط، 281 / 2 - 282؛ شهید اول، اللمعة الدمشقیه، 121). هر نوع بیماری و یا عارضه ای که باعث از بین رفتن قدرت درک و شعور بوده و موجب اختلال در قصد در اراده شود، از موارد جنون به شمار می رود؛ همچنین همه کسانی که فاقد خودآگاهی و شعورند، تا هنگامی که قصد و اراده ای ندارند، در حکم دیوانگان خواهند بود (علامه حلی، تذکرة الفقهاء، 600 / 2؛ کاتوزیان، حقوق مدنی، 38 / 2).

بنابراین، مرد برای عهده داری سرپرستی و تصدی امور خانواده باید از سلامت و تعادل عقل بهره مند باشد. رشد، به عنوان ضابطه دیگر اهلیت، مرحله ای از کمال عقل و درجه ای از شعور است که شخص را به درک سود و زیان و اصلاح امور داراییهای خویش، رهنمون شده و از تباه کردن آن باز می دارد (محقق حلی، 352 / 2؛ نجفی، 48 / 26؛ کاتوزیان، حقوق مدنی، 26 / 2). از این رو شخص فاقد رشد (سفیه) به خاطر محجور

آی ناتوانی از درک سود و زیان و اداره اموال خود، محجور از تصرف به شمار می رود. گروهی از فقیهان، عدالت را نیز در تحقق رشد، شرط دانسته و فسق را موجب سفاهت برشمرده اند (طوسی، الخلاف، 3/ 283 - 284؛ ابن زهره حلبی، 252؛ اما مشهور فقیهان شیعه، عدالت را شرط رشد نمی دانند؛ چنان که در مفهوم عرفی نیز، رشد، بدون عدالت محقق می شود (نجفی، 26 / 50). حَجْر ناشی از سفاهت، نه تنها در امور مالی، سرپرستی مرد را با مانع مواجه می سازد، بلکه بر سایر حقوق و تکالیف ناشی از سرپرستی نیز تأثیرگذار خواهد بود. از این رو بعضی از فقیهان شیعه، سفاهت را به طور کلی از موانع ولایت برشمرده اند (علامه حلی، تذکرة الفقهاء، 2/ 600 کرکی، 106/12؛ فاضل هندی، 67/7).

2. قدرت و توانایی جسمی

قدرت و توانایی به مفهوم توان انجام عمل و تکلیف، بدون مشقت و زحمت خارج از تحمل (ر.ک: سرخسی، اصول، 1/ 65 - 66 بهبهانی، 2/ 314)، از شرایط عمومی تکلیف است؛ زیرا تکلیف به افراد ناتوان از نظر عقل، قبیح و ناپسند است و از سوی شارع حکیم، چنین تکلیفی صادر نمی شود کاشف الغطاء، 1/ 257). سرپرستی و ریاست خانواده به عنوان یک تکلیف حساس و خطیر از این قاعده عقلی مستثنی نیست و ناتوانی مرد، با بروز بیماریهای شدید و زمین گیر شدن، موجب از بین رفتن ولایت و سرپرستی وی بر خانواده خواهد بود؛ از این رو، برخی از فقیهان، وجود بیماریهای شدید و سخت را برای مرد - به گونه ای که او را از تشخیص مصلحت و فراهم ساختن نفقه افراد تحت سرپرستی خود ناتوان سازد - از عوامل پایان یافتن ولایت میدانند علامه حلی، تذکرة الفقهاء، 2/ 600؛ کرکی، 106/12؛ فاضل هندی، 69/7).

3. صلاحیت اخلاقی

برخورداری از شایستگی اخلاقی، بدین معناست که

سرپرست خانواده باید تمام استعداد و توان خود را برای تدبیر، سرپرستی، حمایت و حفاظت از خانواده و حقوق زنان به کار گیرد (کلینی، 510/5؛ طوسی، المبسوط، 324/4؛ حر عاملی، 163/20، 168). مردی که با وجود اهلیت و توانایی، اقدامی در جهت تأمین نیازها و صلاح خانواده انجام نداده و با بی مسئولیتی نسبت به حقوق همسر و فرزندان و لایبالی گری، نفع خود را بر مصالح خانواده مقدم می‌دارد، از صلاحیت لازم اخلاقی برای تصدی امور خانواده برخوردار نبوده و واگذاری مدیریت و سرپرستی خانواده به چنین فردی، از مصداقهای سپردن امانت و مسئولیت به ناهلان و مورد سرزنش عقل و شریعت است (ر.ک: نساء، 58).

فسق یا ارتکاب پاره ای از معاصی، به تنهایی، باعث از بین رفتن ریاست و ولایت مرد بر خانواده نیست (فاضل هندی، 70/7)؛ زیرا ملاک اصلی، رعایت مصالح و حمایت از افراد خانواده و اجرای تکالیف مربوط به سرپرستی است و مادام که فسق و فجور، خدشه ای به این امور وارد نساخته و مقتضیات ریاست را از بین نبرد، سرپرستی و ریاست مرد همچنان پابرجا خواهد بود. البته هرگاه پدر در اعمال وظیفه سرپرستی خود، به ناروا رفتار نموده و از حدود صلاحیت شرعی تجاوز کند، حاکم می‌تواند او را از تعدبها و تصرفهای ناروا منع نموده و به صلاح اندیشی و مصلحت بینی همسر و فرزندان فرمان دهد (ابوالصلاح حلبی، 303؛ ابن براج طرابلسی، 302/2؛ ر.ک: فاضل هندی، 70/7).

آثار سرپرستی مرد بر زن

اشاره

ریاست شوهر ناشی از ایجاد پیوند زناشویی، تشکیل خانواده و در راستای رعایت مصالح آن بوده و تنها مربوط به شئون زوجیت و زندگی زناشویی است. البته قیمومت زن به معنای سلب آزادی اراده،

آزادی تصرفات وی و از بین رفتن استقلال او در حفظ حقوق فردی و اجتماعی نیست (طباطبائی، المیزان، 4/344).

گروهی از صاحب نظران بر گستره موارد ریاست مرد بر زن افزوده اند؛ به گونه ای که عهده داری کارها و امور مختلف زن را با همسرش دانسته و ولایت چندانی برای وی بر امور خویش قائل نشده اند (زمخشری، الکشاف، 1/505 - 506؛ ر.ک: اردبیلی، 536)؛ حال آنکه ریاست شوهر تنها در چارچوب زوجیت و رابطه همسری است و به مفهوم برتری و سلطه بی چون و چرای او نیست؛ بلکه مسئولیتی در جهت حمایت و رعایت مصالح زن به شمار رفته و هیچگاه مغایر با حقوق و آزادیهای مشروع زن و عامل محدود کننده استقلال وی نخواهد بود (ر.ک: مقدادی، 115 - 120). در این پیوند، از جمله مسائل مربوط به سرپرستی مرد بر زن، عبارتند از: «استقلال مالی زن»، «نفقه زن»، «نظارت بر معاشرت زن»، «اشتغال زن» و «ولایت تأدیب زن».

1. استقلال مالی زن

در فقه اسلامی، زن مانند مرد از کلیه حقوق مدنی، استقلال و آزادی عمل در امور مالی و اقتصادی خویش برخوردار بوده و می تواند بدون نیاز به موافقت همسر، در اموال خود، هرگونه دخل و تصرفی انجام دهد؛ خواه آنها را پیش از ازدواج یا پس از آن به دست آورده باشد. قاعده کلی، اشتراک زن و مرد در حقوق و احکام است (جز در مواردی که با دلیل قطعی استثنا شده اند). از جمله این قواعد، قاعده «تسلیط» است که به موجب آن، هر شخص دارای اهلیت، چنانچه مالی را از راه مشروع به دست آورد، مالک آن بوده و هیچ کس بدون رضایت و حق تصرف در آن را ندارد (ر.ک: علامه حلی، مختلف الشیعه، 7/161؛ شهید ثانی، مسالک الافهام، 8/260). طبق این قاعده

ص: 250

مردمان بر مال خود مسلط اند (ابن ابی جمهور احسانی، 1/ 222، 457؛ مجلسی، 2/ 272) احترام مال مسلمان، همچون احترام خ-ون او لازم است (کلینی، 2/ 360؛ مفید، الاختصاص، 343؛ طوسی، الامالی، 537). افزون بر این، دلایل شرعی فراوانی نیز، استقلال مالی زن را تأیید می کنند؛ از جمله، آیات قرآن بر بهره زنان از آنچه از پدر و مادر و خویشان آنها به جای مانده، تصریح کرده اند (ر.ک: نساء، 7، 32). فقیهان شیعه نیز بر اولویت زن در تصرفات خود تأکید نموده اند (مفید، احکام النساء، 9/ 36؛ طوسی، الخلاف، 3/ 285 - 286؛ ← مقاله مالکیت زن).

2. سرپرستی و نفقه زن

نفقه از آثار عقد ازدواج بوده و از تکالیفی است که پس از برقراری پیوند زناشویی به عهده شوهر خواهد بود (عاملی، حقوق خانواده، 73؛ امامی، 4/ 433). البته همین تکلیف، خود زمینه ساز ریاست شوهر و از مبانی قوامیت او بر زن به شمار می رود. در قرآن کریم نیز، اتفاق شوهر بر زن به صراحت از اسباب ریاست وی معرفی شده است (نساء، 34). از این رو به گفته برخی از صاحب نظران، چنانچه شوهر از دادن نفقه همسرش ناتوان شود، قوام بر او نخواهد بود (قرطبی، 5/ 169). از منظر فقهی، درباره مبنای نفقه زن، دو دیدگاه وجود دارد: نخست اینکه، نفقه از آثار نکاح است که با عقد ازدواج بر شوهر واجب شده و نشوز مانع و مسقط آن خواهد بود و دوم اینکه، شرط وجوب نفقه، تمکین زن است (ر.ک: علامه حلی، قواعد الاحکام، 3/ 103؛ نجفی، 31/ 304). برخی از حقوق دانان پرداخت نفقه و تأمین هزینه های زندگی زن را از پیامدهای ریاست شوهر بر خانواده دانسته و معتقدند که چون مرد عهده دار ریاست خانواده است، قانون گذار او را موظف به تأمین معاش خانواده دانسته است (کاتوزیان، حقوق مدنی خانواده، 1/ 183). اینکه نفقه از آثار و پیامدهای ریاست مرد بر

خانواده باشد، از دیدگاه فقیهان شیعه پذیرفته نیست. لازمه پذیرش تبعیت نفقه از سرپرستی، این است که مرد در موارد انتفای شرایط سرپرستی، ملزم به پرداخت نفقه زوجه نباشد؛ زیرا در فرض انتفای شرایط سرپرستی، آثار آن نیز منتفی می شود؛ در حالی که در چنین فرضی مرد همچنان به پرداخت نفقه مکلف خواهد بود.

3. سرپرستی و نظارت بر معاشرت و رفت و آمد زن

نظارت بر معاشرت و رفت و آمد زن، از جمله آثار سرپرستی مرد بر خانواده است. دیدگاه مشهور فقیهان شیعه، این است که زن باید با رضایت و اجازه همسر، به خروج از منزل اقدام نموده و وی می تواند از خروج او جلوگیری کند؛ هر چند این کار با حق کامجویی مرد نیز منافات نداشته باشد (ر.ک: شهید ثانی، مسالك الافهام، 8 / 308؛ نجفی، 31 / 306؛ امام خمینی قدس سره 2 / 305). در غیر این صورت، زن، ناشزه به شمار آمده و از حق نفقه برخوردار نخواهد شد (نجفی، 31 / 314؛ امام خمینی قدس ره، 2 / 305).

مبنای نظریه مشهور، برخی از روایات معتبر است که در آن اجازه گرفتن (استیذان) از شوهر، به عنوان حق شوهر بر زن دانسته شده است (ر.ک: کلینی، 5 / 507 - 508، 513؛ طبرسی، مکارم الاخلاق، 214، 216، 425). جمعی از فقیهان نیز، تکلیف زن به اجازه گرفتن برای خروج از خانه را در مواردی دانسته اند که خروج زن، منافی حق کامجویی همسر باشد (فض-ل الله، 112؛ شمس الدین، 3 / 25 - 66). افزون بر معیار حق کامجویی شوهر، قوامیت و ریاست شوهر اقتضا می کند تا مرد برای حفظ نظام خانواده و حراست از ناموس، عفت و حیثیت آن، بر مراودات و معاشرتهای زن نظارت داشته و حتی بنا بر مصلحت، محدودیتهایی را برای وی منظور نماید (مطهری، 19 / 448).

4. سرپرستی و اشتغال زن

حق فعالیت اجتماعی و حضور در عرصه کار و اشتغال، از حقوق قانونی و مشروع زن بوده و وی می تواند از این حق بهره مند شود؛ مشروط به آنکه اعمال مزبور، در تعارض با حقوق همسر و موقعیت سرپرستی او نباشند. همچنین طبق قیاس اولویت و بر اساس نظریه مشهور در فقه، مبنی بر اینکه لزوم اجازه از شوهر برای خروج زن از خانه، حتی شامل مواردی است که منافی با کام جویی شوهر نباشد (ر.ک: امام خمینی قدس سره 305/2؛ محقق داماد، 316)، درباره کار و اشتغال زن در بیرون خانه، به طریق اولی، اجازه شوهر ضروری است. براین اساس، شوهر در ایفای وظایف سرپرستی و در راستای صلاح اندیشی و پاسداری از عفت و حریم خانواده، می تواند زن را از حرفه یا صنعتی که منافی مصلحت و حیثیت خانواده است، بازدارد (ر.ک: قانون مدنی، ماده 1117).

5. سرپرستی و ولایت تأدیب

«ولایت تأدیب» نسبت به زوجه ناشزه و ناسازگار، از مسائل قطعی فقه شیعه به شمار می رود (ر.ک: طوسی، الخلاف، 415/4؛ ابن براج طرابلسی، 264/2). آیات (نساء، 34؛ ر.ک: مکارم شیرازی، تفسیر، 372/3 - 373) و روایات نیز بر امکان تأدیب زن ناشزه دلالت دارند (ر.ک: ابن ماجه قزوینی، 594/1؛ ابن شعبه حرانی، 33؛ حویزی، 478/1). البته برخی از فقیهان، گستره مفهومی آن را توسعه داده و ولایت تأدیب را از آثار سرپرستی شوهر دانسته اند (ر.ک: نجفی، 201/31 - 202). بر اساس آیه 34 سوره نساء، محور در ولایت تأدیب، نشوز زن است (ر.ک: نجفی، 201/31 - 202) و در این پیوند، روایت قابل توجهی مبنی بر وجود ولایت تأدیب برای شوهر، به عنوان قوام زن و سرپرست خانواده نسبت به هر نوع نافرمانی وجود ندارد. حقّ زدن، تنها در مورد نشوز (به معنای بی اعتنایی به خواسته ها و امور جنسی شوهر و استتکاف از تمکین، بدون عذر موجه) است؛

دانشنامه فاطمی به چنان که نمی توان وصف نشوز را در مواردی که انجام آن بر زن واجب نیست، به کار برد (ر.ک: امام خمینی قدس سره 2 / 305). بنابراین، ولایت تأدیب در قلمرو و آثار سرپرستی مرد بر خانواده قرار نگرفته و حق تأدیب ناشی از نشوز و نافرمانی زن تنها در امور مربوط به کام جویی شوهر است که ارتباطی با سرپرستی و حقوق ناشی از آن ندارد.

آثار سرپرستی در مفهوم ولایت پدر بر فرزندان

اشاره

پدر، به عنوان ولایت، سرپرستی و ریاست امور فرزندان خردسال، غیررشد و مجانبینی را که سفاهت یا جنون آنان در پیوند با دوران خردسالی آنهاست، برعهده دارد؛ زیرا افراد محجور، لحاظ ناتوانی در انجام اعمال حقوقی و استیفای حقوق قانونی خویش، در حمایت ولی قهری (پدر) قرار گرفته اند. وجود خجّر عام و فراگیر فرزندان خردسال خانواده و نیاز آنان به سرپرستی و حمایت، موجب تحقق «ولایت قهری» با قلمرو وسیع و اختیاراتی زیاد برای ولی است تا تمامی امور مولی علیه از جمله اداره اموال و نگهداری و تربیت را تحت نظارت و حمایت داشته باشد.

از این رو ولایت را به معنای سلطه ای که شخص بر جان و مال دیگران دارد، دانسته اند (بحرالعلوم، بلغة الفقیه، 3 / 210).

1. رعایت مصلحت

بسیاری از فقیهان، رعایت مصلحت را در تصرفات ولی نسبت به مولی علیه شرط می دانند (طوسی، المبسوط، 2 / 200؛ ابن ادریس حلی، 2 / 212؛ علامه حلی، قواعد الاحکام، 2 / 135؛ ر.ک: شهید اول، الدروس الشرعیه، 3 / 318)، حتی بر اعتبار رعایت آن در اقدامات ولی، ادعای اجماع کرده اند (حسینی مراغی، 2 / 559). گروهی از صاحب نظران معاصر نیز با پذیرش این دیدگاه (مکارم شیرازی، انوارالفقاهه، 1 / 466)، معتقدند که انتصاب ولی، برای رعایت مصالح مولی علیه بوده و فراتر از

اختیاری ندارد. برخی از فقیهان نیز، مفسده نداشتن را در تصرفات پدر و جد پدری کافی می دانند (ر.ک: بحرالعلوم، بلغة الفقیه، 3 / 271).

2. استحقاق دستمزد

ولی قهری، استحقاقی برای دریافت دستمزد، به خاطر اداره اموال مولی علیه ندارد؛ هرچند برخی از فقیهان او را مستحق أجره المثل دانسته اند (ر.ک: عاملی، مفتاح الکرامه، 5 / 262 - 266). اداره اموال مولی علیه وظیفه ولی است و تنها در صورت تنگدستی و نیاز، می تواند به اندازه متعارف از دارایی فرزندش استفاده کند (علامه حلی، قواعد الاحکام، 2 / 135؛ کرکی، 5 / 188). قرآن کریم نیز، با دعوت به پرهیز از اسراف و خویشتن داری در رابطه با اموال خردسالان، تصرف متعارف را در هنگام تنگدستی مجاز دانسته است (نساء، 6).

3. وجوب نفقه فرزند بر پدر

هر گاه پدر از توان مالی برخوردار بوده و قادر به پرداخت نفقه باشد، در صورت نیاز فرزند و ناتوانی وی از کسب درآمد، باید نفقه او را پرداخت کند (طباطبائی، ریاض المسائل، 10 / 541، 544؛ نجفی، 31 / 366)؛ چه فرزند واجب النفقه خردسال بوده یا بزرگسال باشد؛ زیرا معیار اصلی برای استحقاق نفقه، فقر و نداری است و در اینکه فقر شرط وجوب انفاق است، اختلاف نظری میان فقیهان نبوده و درباره آن ادعای اجماع شده است (طباطبائی، ریاض المسائل، 10 / 544؛ نجفی، 31 / 371).

برخی از فقیهان با توجه به اطلاق روایات معتبر در این باره (طوسی، الاستبصار، 3 / 43 - 44؛ حر عاملی، 21 / 525 - 526) و با استناد به اینکه اصل، شرط نبودن فقر است و این اصل به لحاظ موضوعی بودن، بر اصل حکمی براءت مقدم خواهد بود، تکلیف پدر به انفاق را مطلق دانسته و حتی آن را به مشهور نیز نسبت داده اند (صدر، 6 / 287 - 288). تأمل در روایاتی که مستند این دیدگاه قرار گرفتند، حاکی است

ص: 255

که نکته ای مبنی بر شرط بودن فقر و تهیدستی در استحقاق انفاق وجود ندارد.

4. حضانت فرزندان

حضانت در اصطلاح، به معنای ولایت و سلطنت بر تربیت فرزند و نگهداری اوست (ر.ک: علامه حلی، قواعد الاحکام، 101/3؛ قانون مدنی، ماده 1168؛ 0 مقاله حضانت). مادر، در کنار پدر و همراه او این مهم را بر عهده داشته و لازم است که با توافق و مشورت یکدیگر به این امر اهتمام ورزند. اما در صورت جدایی والدین (طلاق)، بر اساس روایات (کلینی، 44/6 - 45؛ حر عاملی، 471/21)، تا مدتی حق تقدم در حضانت فرزند خردسال از آن مادر خواهد بود (علامه حلی، قواعد الاحکام، 101/3 - 102؛ به مقاله حضانت). وجود برخی از روایات، به این باور دامن می زند که تنبیه و تأدیب بدنی، حق پدر است (کلینی، 27/6؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 111/8؛ حر عاملی، 479/21، 372/28؛ ر.ک: فاضل لنکرانی، 425 - 426)؛ برخی صاحب نظران به استناد روایاتی که تنبیه و تأدیب را حق پدر می دانند، به صراحت، این حق را در صلاحیت ولی او دانسته و از آن به عنوان آثار سرپرستی پدر بر خانواده یاد کرده اند (کیسی، 128). گروهی از فقیهان نیز حکم مزبور در روایات را ویژه ولی فرزند ندانسته و تنبیه و تأدیب را از لوازم حضانت و حق و تکلیف برای تربیت پدر و مادر وی قلمداد کرده اند (گلپایگانی، الدر المنضود، 281/2 - 282). البته نقش محوری در تربیت، با تشخیص سرپرست فرزند و خانواده (پدر) است؛ زیرا در مورد تأدیب و تنبیه کودک، رعایت خیر و صلاح او ضروری است (سبزواری، مهذب الاحکام، 36/28).

5. تزویج فرزندان

از منظر فقه اسلامی، ولی قهری (پدر و جد پدری) می تواند فرزند نابالغ خود را به ازدواج دیگری در آورد. همه فقیعلت مذاهب اسلامی این حکم را پذیرفته اند (سرخسی، المبسوط، 215/4؛ ابن قدامه، 379/7؛ کرکی، 112/12؛ شهید ثانی،

الروضة البهية، 5 / 116)؛ زیرا پشتوانه آن افزون بر قرآن کریم (بقره، 237) و سیره متشرعه، روایات گوناگونی است که وجود چنین اختیاری را برای پدر و جدّ پدری به اثبات می‌رساند (کلینی، 5 / 400 - 401؛ ر.ک: حر عاملی، 20 / 275 - 279). همچنین، فقیهان امامیه نیز درباره این دیدگاه اتفاق نظر دارند (علامه حلی، تذکرة الفقهاء، 2 / 568؛ کرکی، 12 / 123). اقتدار ولایی ولّی قهری در رابطه با تزویج فرزندان نابالغ، بنا به نظر مشهور فقیهان، مشروط به رعایت مصلحت مولّی علیه در این گونه از تزویج است (کرکی، 12 / 145؛ حکیم، 14 / 456)؛ زیرا هر گونه تصرف و دخالت ولی در امور مالی و غیرمالی مولّی علیه، بسته به مراعات غبطه و مصلحت اوست و با توجه به اینکه تصرف ولایی در ازدواج فرزند، برخلاف اصل است و وجود اهلیت از شرایط صحت ازدواج به شمار می‌آید، باید دلایل تزویج فرزندان خردسال را به موارد مصلحت و خیرخواهی برای مولّی علیه منصرف دانست. افزون بر آن، احتیاط در نفوس و فروج نیز، چنین اقتضایی را دارد. بنابراین در ولایت پدر و جد بر تزویج، نبودن مفسده و بنا بر احتیاط، رعایت مصلحت شرط است (طباطبائی یزدی، 2 / 866). قانون مدنی نیز، رعایت مصلحت را در چنین مواردی شرط می‌داند (ماده 1041). بنا بر نظر برخی از فقیهان شیعه، اجازه ولی در ازدواج دختر باکره رشیده شرط بوده (کرکی، 12 / 123؛ شهید ثانی، مسالك الافهام، 7 / 120 - 121؛ فاضل هندی، 7 / 79 - 80؛ ← مقاله ولایت بر ازدواج) و از نظر قانونی نیز بسته به اجازه پدر یا جدّ پدری است (قانون مدنی، ماده 1043).

منابع

ابن ادریس حلی، محمدبن منصور (م. 598ق.). السرائر، قم، نشر اسلامی، 1410ق؛ ابن براج طرابلسی، عبدالعزیز (م. 481ق.)، المهذب، قم، نشر اسلامی، 1406ق؛ ابن زهره حلبی، حمزة بن علی (م. 585ق.)، غنية النزوع الی علی الاصول و الفروع، تحقیق ابراهیم بهادری، قم

ص: 257

مؤسسة الامام الصادق عليه السلام، 1417ق؛ ابن شعبه حرانى، حسن بن على (م. قرن 4)، تحف العقول عن آل الرسول صلى الله عليه وسلم، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1404ق؛ ابن قدامه، عبدالله بن احمد (م. 620ق.)، المغنى، بيروت، دارالكتاب العربى؛ ابن كثير، اسماعيل بن عمر (م. 774ق.)، تفسير القرآن العظيم (تفسير ابن كثير)، بيروت، دارالمعرفة، 1412ق؛ ابن ماجه قزوينى، محمد بن يزيد (م. 275ق.)، سنن ابن ماجه تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، دارالفكر؛ ابن منظور، محمد بن مكرم (م. 711ق.)، لسان العرب، قم، نشر ادب الحوزة، 1405ق؛ ابوالصلاح حلبى، تقى بن نجم (م. 447ق.)، الكافي في الفقه، تحقيق رضا استادى، اصفهان، مكتبة الامام امير المؤمنين على صلى الله عليه وسلم العامة، 1403ق؛ ابن ابي جمهور احسائى، محمد بن على (م. 880ق.)، عوالى اللئالى العزيفية في الاحاديث الدينيه، تحقيق مجتبى عراقى، قم، مطبعة سيدالشهداء، 1403ق؛ اراكى، محمدعلى (م. 1415ق.)، النكاح، قم، انتشارات نورنگار، 1419ق؛ اردبيلى، احمد بن محمد (م. 993ق.)، زبدة البيان في احكام القرآن، تحقيق محمداقر بهبودى، تهران، مكتبة المرتضويه؛ امام خمينى قدس سره، سيدروح الله موسوى (م. 1409ق.)، تحريرالوسيله، النجف الاشرف، مطبعة الآداب، 1390ق؛ امامى، سيدحسن، حقوق مدنى، تهران، كتاب فروشى اسلاميه، 1370ش؛ باجورى، جمال محمد فقى رسول، المرأة في الفكر الاسلامى، كردستان، 1407ق؛ بحرالعلوم، سيدمحمد (م. 1326ق.)، بلغة الفقيه، تحقيق سيدحسين آل بحرالعلوم، تهران، مكتبة الصادق ، 1403ق؛ بحرالعلوم، عزالدين، الزواج في القرآن و السنه، بيروت، دارالزهراء ، 1398ق؛ بدران، ابوالعينين بدران، الفقه المقارن للاحوال الشخصية بين المذاهب الاربعة و المذهب الجعفرى و القانون، بيروت، دار النهضة العربية، 1386ق؛ بهبهانى، سيدعلى (م. 1380ق.)، الفوائد العليه، قم، المطبعة العلمية، 1405ق؛ بيهقى، احمد بن حسين (م. 458ق.)، السنن الكبرى، بيروت، دارالفكر، 1416ق؛ تبريزى، ميرزا جواد (م. 1427ق.)، ارشاد الطالب الى التعليق على المكاسب، قم، انتشارات اسماعيليان، 1416ق؛ ثعلبى، احمد بن ابراهيم (م. 427ق.)، الكشف و البيان (تفسير ثعلبى)، تحقيق ابن عاشور، ساعدى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1422ق؛ جواد على، المفصل في تاريخ العرب الجاهلي، الشريف الرضى؛

جوادى آملی، عبدالله، زن در آینه جلال و جمال، قم، نشر اسراء، 1417ق؛ حر عاملی، محمدبن حسن (م. 1104 ق.)، وسائل الشیعه، قم، مؤسسة آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، 1414ق؛ حسینی مراغی، میر عبدالفتاح (م. 1250 ق.)، العناوین، قم، نشر اسلامی، 1417ق، حکیم، سیدمحسن (م. 1390 ق.)، مستمسک العروة الوثقی، قم، مؤسسة دار التفسیر، 1416ق؛ حویزی، عبدعلی بن جمعه (م. 1112 ق.)، تفسیر نورالثقلین، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، قم، انتشارات اسماعیلیان، 1412ق؛ خسروانی، علیرضا (م. 1386 ق.)، تفسیر خسروی، تحقیق محمدباقر بهبودی، تهران، انتشارات اسلامیة، 1390ق؛ خوئی، سیدابوالقاسم موسوی (م. 1413 ق.)، منهاج الصالحین، قم، نشر مدینه العلم، 1410ق؛ دفتر پژوهشهای فرهنگی وابسته به مراکز فرهنگی - سینمایی، حیات اجتماعی زن در تاریخ ایران، تهران، انتشارات امیرکبیر، 1369ش؛ دورانت، ویلیام جیمز (م. 1981 م.)، تاریخ تمدن، ترجمه احمد آرام و دیگران، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، 1378ش؛ همو، خلاصه داستان تمدن، تهران، انتشارات اقبال، 1363ش؛ راغب اصفهانی، حسین بن محمد (م. 502 ق.)، مفردات الفاظ القرآن، نشر الكتاب، 1404ق؛ رشیدرضا، محمد (م. 1354 ق.)، تفسیر القرآن الحکیم (تفسیر المنار)، بیروت، دار المعرفة، 1414ق؛ زحیلی، وهبة بن مصطفى، الأسرة المسلمة في العالم المعاصر، دمشق، دارالفکر، 1420ق؛ زمخشری، محمودبن عمر (م. 538 ق.)، اساس البلاغ، تحقیق عبدالرحیم محمود، بیروت، دار المعرفة، 1402ق؛ همو، الکشاف، بیروت، دار الكتاب العربی، 1407ق؛ سائیس، محمدعلی (م. قرن 14)، تفسیر آیات الاحکام، تحقیق زکریا عمیرات، بیروت، دارالکتب العلمیة، 1418ق؛ سبزواری، سیدعبدالاعلی (م. 1414 ق.)، مواهب الرحمن في تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسة اهل البيت علیهم السلام، 1409ق؛ همو، مهذب الاحکام فی بیان الحلال و الحرام، تحقیق مؤسسة المنار، قم، دفتر آیت الله سبزواری، 1413ق؛ سرخسی، محمدبن احمد (م. 483 ق.)، اصول الفقه، تحقیق ابوالوفا افغانی، بیروت، دار الکتب العلمیة، 1414ق؛ همو، المبسوط، بیروت، دار المعرفة، 1406ق؛ سید قطب، قطب بن ابراهیم (م. 1386 ق.)، فی ظلال القرآن، بیروت، دار الشروق، 1412ق؛ شرنباصی، رمضان علی السید،

احكام الاسرة في الشريعة الاسلاميه، بيروت، منشورات الحلبي الحقوقية، 2002م؛ شعباني، رضا، مروري كوتاه بر تاريخ ايران (از آغاز عصر مادها تا پايان دوره قاجاربه)، تهران، انتشارات سخن، 1380ش؛ شمس الدين، محمدمهدى، مسائل حرجة في فقه المرأه، بيروت، مؤسسة الدولية، 1996م، شهيد اول، محمد بن مكى عاملى (م. 786ق.)، الدروس الشرعية في فقه الاماميه، قم، نشر اسلامى، 1412ق؛ همو، اللمعة دمشقيه، قم، دار الفكر، 1411ق؛ شهيد ثانى، زين الدين بن على عاملى (م. 965ق.)، الروضة البهية في شرح اللمعة دمشقيه، تحقيق سيد محمد كلانتر، قم، انتشارات داورى، 1410ق؛ همو، مسالك الافهام الى تنقيح شرائع الاسلام، قم، مؤسسة المعارف الاسلامية، 1413ق؛ صدر، سيدمحمد (م. 1421ق.)، ماوراء الفقه، بيروت، دارالاضواء، 1420ق؛ صدوق، محمدين على (م. 381ق.)، من لا يحضره الفقيه، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1404ق؛ طباطبائى يزدى، سيدمحمدكاظم (م. 1337ق.)، العروة الوثقى، قم، نشر اسلامى، 1423ق؛ طباطبائى، سيدعلى (م. 1231ق.)، رياض المسائل، قم، نشر اسلامى، 1420ق؛ طباطبائى، سيدمحمدحسين (م. 1402ق.)، الميزان في تفسير القرآن، قم، نشر اسلامى، 1417ق؛ طبرسى، حسن بن فضل (م. 554ق.)، مكارم الاخلاق، الشريف الرضى، 1392ق؛ طبرسى، فضل بن حسن (م. 548ق.)، تفسير جوامع الجامع، تحقيق ابوالقاسم گرجى، تهران، انتشارات دانشگاه، 1377ش؛ طبرى، محمد بن جرير (م. 310ق.)، جامع البيان في تفسير القرآن، بيروت، دار المعرفة، 1412ق؛ طوسى، محمد بن حسن (م. 460ق.)، الاستبصار، تهران، دارالكتب الاسلامية، 1390ق؛ همو، الامالى، تحقيق مؤسسة البعثة، قم، دار الثقافة، 1414ق؛ همو، تهذيب الاحكام، تحقيق سيد حسن موسوى خراسان، تهران، دار الكتب الاسلامية، 1364ش؛ همو، الخلاف، قم، نشر اسلامى، 1414ق؛ همو، المبسوط في فقه الاماميه، تحقيق محمداقرا بهودى، المكتبة المرتضوية، 1388ق؛ عالم، يوسف حامد، المقاصد العامة للشريعة الاسلامية، القاهرة، دار الحديث؛ عاملى، باقر، حقوق خانواده، تهران، مدرسه على دختران ايران، 1350ش؛ عاملى، سيدمحمدجواد (م. 1226ق.)، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة، تحقيق محمداقرا خالصى، قم، نشر اسلامى، 1423ق؛ علامه حلى، حسن بن يوسف (م. 726ق.)، تذكرو الفقهاء، قم، مؤسسة

آل البيت عليهم السلام عنه لاحياء التراث، 1414ق؛ همو، قواعد الاحكام في معرفة الحلال والحرام، قم، نشر اسلامي، 1413ق؛ همو، مختلف الشيعة في احكام الشريعة، قم، نشر اسلامي، 1418ق؛ عوده، عبدالقادر، التشريع الجنائي الاسلامي مقارنة بالقانون الوضعي، دار احياء التراث العربي، فائز، احمد، دستور الأسرة في ظلال القرآن، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1407ق؛ فاضل لنكراني، محمد (م. 1428ق.)، تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة (الحدود)، قم، مركز فقهی ائمه اطهار عليهم السلام، 1422ق؛ فاضل مقداد، مقداين عبدالله (م. 826ق.)، كنز العرفان في فقه القرآن، تحقيق سيد محمد قاضي، مجمع جهاني تقريبات مذاهب اسلامي، 1419ق؛ فاضل هندي، محمد بن حسن (م. 1137ق.)، كشف اللثام عن قواعد الاحكام، قم، نشر اسلامي، 1420ق؛ فراهيدي، خليل بن احمد (م. 175ق.)، العين، تحقيق مهدي مخزومي، ابراهيم سامرائي، قم، مؤسسة دار الهجرة، 1410ق؛ فضل الله، سيد محمد حسين (م. 1431ق.)، تأملات اسلامية حول المرأة، بيروت، دار الملاك، 1414ق؛ فيروز آبادي، محمد بن يعقوب (م. 817ق.)، القاموس المحيط، تحقيق مرعشلي، بيروت، دار احياء التراث العربي، 1417ق؛ فيض كاشاني، محسن (م. 1091ق.)، تفسير الصافي، تهران، انتشارات صدر، 1415ق؛ قرطبي، محمد بن احمد (م. 671ق.)، الجامع لاحكام القرآن (تفسير قرطبي)، تهران، انتشارات ناصر خسرو، 1362ش؛ كاتوزيان، ناصر، حقوق مدني (قواعد عمومي قراردادها)، تهران، شركت سهامی انتشار، 1379ش؛ همو، حقوق مدني خانواده، تهران، شركت سهامی انتشار، 1378ش؛ كاشف الغطاء، جعفر (م. 1228ق.)، كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء، قم، دفتر تبليغات اسلامي، 1380ش؛ كيسي، احمد، فلسفة نظام الاسرة في الاسلام، بغداد، مطبعة الحوادث، 1410ق؛ كتاب مقدس، ترجمه فاضل خان همداني، ويليام گلن، هنري مرتن، تهران، انتشارات اساطير، 1380ش؛ كركي، علي بن حسين (م. 140ق.)، جامع المقاصد في شرح القواعد، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، 1408ق؛ كليني، محمد بن يعقوب (م. 329ق.)، الكافي، تحقيق علي اكبر غفاري، تهران، دار الكتب الاسلامية 1363ش؛ گلپايگانی، سيد محمد رضا موسوي (م. 1414ق.)، الدر المنضود في احكام الحدود، تحقيق علي كريمي جهرمي، قم، دار القرآن الكريم، 1412ق؛ همو، القضاء، تحقيق سيد علي حسيني ميلاني، قم،

مطبعة الخيام، 1401ق؛ لوکاس، هنری، تاریخ تمدن، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران، انتشارات سخن، 1382ش؛ مجلسی، محمدباقر (م. 1111 ق.)، بحار الانوار، تحقیق محمدباقر بهبودی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1403ق؛ محدث نوری، میرزا حسین (م. 1320 ق.)، النجم الثاقب فی احوال الامام الحجة الغائب عجل الله تعالی فرجه الشریف، تحقیق سید یاسین موسوی، قم، انتشارات مسجد مقدس جمکران، 1429ق؛ محقق حلی، جعفر بن حسن (م. 676 ق.)، شرائع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام، تهران، انتشارات استقلال، 1409ق؛ محقق داماد، سید مصطفی، بررسی فقهی حقوق خانواده، تهران، مرکز نشر علوم اسلامی، 1381ش؛ محمود، عبدالرحمن عبدالمنعم، معجم المصطلحات و الالفاظ الفقهية؛ مدرسی، سید محمد تقی، تفسیر هدایت، ترجمه احمد آرام، مشهد، آستان قدس رضوی، 1377ش؛ مصطفوی، حسن (م. 1384 ش.)، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، 1360ش؛ مصطفی، ابراهیم و دیگران، المعجم الوسيط، استانبول، دارالدعوة، 1989م؛ مطهری، مرتضی (م. 1358 ش.)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران، انتشارات صدرا، 1377ش؛ مغنیه، محمدجواد (م. 1400 ق.)، التفسیر الکاشف، تهران، دارالکتب الاسلامیة، 1424ق؛ مفید، محمد بن محمد (م. 413 ق.)، احکام النساء، تحقیق مهدی نجف، بیروت، دار المفید، 1414ق؛ همو، الاختصاص، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، نشر اسلامی، 1414ق؛ مقدادی، محمد مهدی، ریاست خانواده، بررسی ماده 1105 قانون مدنی، تهران، شورای فرهنگی اجتماعی زنان، 1385ش؛ مکارم شیرازی، ناصر، انوار الفقاهه (البيع)، قم، مدرسه الامام امیر المؤمنین علیه السلام، 1411ق؛ مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیة، 1374ش؛ منتسکیو، شارل لوئی دوسکوندا، روح القوانين، ترجمه علی اکبر مهتدی، تهران، انتشارات امیرکبیر، 1362ش؛ نجفی، محمد حسن (م. 1266 ق.)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، تحقیق قوچانی، تهران، دارالکتب الاسلامیة، 1366ش.

محمد مهدی مقدادی

رفتار پسندیده با زنان.

رفتار پسندیده که در متون اسلامی از آن به «معاشرت به معروف» یاد می‌شود، تعبیری قرآنی و برگرفته از آیه 19 سوره نساء: «وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ» است.

معاشرت» از ریشه «ع ش ر» به معنای داخل شدن بر یکدیگر و اختلاط بوده (ابن فارس، 324/4) و «معروف»، برگرفته از «ع رف» و دارای دو ریشه معنایی متفاوت است: نخست، تابع، اتصال و پی در پی بودن و دوم، قرار، آرامش و سکون (ابن فارس، 281/4؛ راغب اصفهانی، 332). واژه معروف در این گفتار، برگرفته از معنای دوم و به مفهوم چیزی است که شناخت آن باعث سکون و آرامش نفس بوده (ابن فارس، 281/4) و ضد منکر است؛ چنان که «ع رف» نیز ضد «نکر» معنا میدهد (فراهیدی، 121/2؛ جوهری، 1401/4). برخی با استناد به آیه 199 سوره اعراف، معروف را یکی از معانی عرف دانسته‌اند (فراهیدی، 121/2؛ ابن قتیبه دینوری، 151؛ جصاص، 213/4). ابن اثیر واژه «معروف» به کار رفته در احادیث را عملی میدانند که طاعت الهی به شمار آمده و ضمن آنکه موجب تقرب به خداوند خواهد بود، انکار مردم را نیز، در پی نداشته باشد (216/3). با پذیرش این تعریف، مفهوم معروف همه طاعات الهی را دربر می‌گیرد (ابن کثیر، 481/3؛ طریحی، 159/3). راغب اصفهانی واژه معروف را اسم برای هر عملی میدانند که سن آن به وسیله عقل یا شرع اثبات شده باشد (331). برخی نیز، آن را عملی دانسته‌اند که مورد تصدیق شرع و استحسان مروت باشد (بیضاوی، 144/1؛ کاشانی، 369/1).

بیشتر فقیهان شیعه، معروف را شامل هر کار نیکی دانسته‌اند که از سوی شارع

نیز به نیکی توصیف شده باشد (محقق حلی، 1/258؛ علامه حلی، تحریر الاحکام، 2/338؛ شهید ثانی، مسالک الافهام، 3/99). صاحب جواهر این تعریف را به علامه حلی نسبت داده، اما پیش تر محقق حلی، در شرائع الاسلام به آن اشاره نموده است. صاحب جواهر با توجه به این تعریف، واژه «حَسَن» را به منزله جنس تعریف دانسته است که شامل هر حکمی به جز حکم حرام می شود؛ همچنان که وی عبارت «اختص بوصف زائد علی حُسنه» در تعریف معروف را فصل تعریف دانسته است؛ چرا که حکم مباح و مکروه را از تعریف خارج می کند (نجفی، 21/356 - 357). علامه طباطبائی پس از اشاره به تکرار واژه معروف در آیه های گوناگون، عملی را معروف می داند که با هدایت عقل صورت گرفته و با حکم شرع، فضیلت اخلاقی و سنتهای ادبی نیز منطبق باشد (المیزان، 2/232). با توجه به تعریف مشهور در نزد فقیهان و مفسران شیعه، رفتار پسندیده با همسر، گستره وسیعی از حقوق زن را در رابطه با شوهر شامل می شود که بخشی از آن فقهی و بخشی دیگر اخلاقی است. در آیین یهود، مردان، حاکم بر زنان معرفی شده اند (کتاب مقدس، پیدایش 16/3)؛ زن، مسئول فریب حضرت آدم علیه السلام و اخراج او از بهشت معرفی شده و گناهکار دائمی به شمار آمده است (پیدایش 12/3 - 17)؛ همچنین، زن در ایام عادت ماهانه، تا مدت هفت روز ناپاک بوده و هر کس به او دست بزند، تا هنگام غروب نجس خواهد بود (لاویان 19/15)؛ در مسیحیت، برتری مرد بر زن، مانند برتری مسیح بر کلیساست (نامه پولس به افسسیان 23/5) و زنان، برای مردان آفریده شده اند نامه اول پولس به قرنتیان 9/11).

در میان اعراب عصر جاهلیت نیز، زنان جایگاهی نداشته و فاقد هر گونه

ارزشی اجتماعی بودند (بخاری، 46/7؛ عینی، 19/22)؛ چنان که حتی گاه همچون بردگان، از سوی شوهران خود مورد تنبیه بدنی قرار گرفته (بیهقی، 305/7) و یا در مقابل چشمان آنها، فرزندانشان به جرم دختر بودن، زنده به گور می شدند (نحل، 59: تکویر، 8) و عواطف مادرانه آنها از سوی همسرانشان نادیده گرفته می شد. در چنین شرایطی قرآن کریم به جایگاه حقوقی زنان تأکید نمود و به مردان دستور داد تا با همسران خود به شایستگی معاشرت نمایند (نساء، 19)؛ دستوری که اهتمام به آن می تواند حقوق از دست رفته زنان را در اعصار گوناگون تأمین کند.

مصداقهای رفتار پسندیده با زنان در قرآن

اشاره

واژه «معروف» 38 بار (ر.ک: عبدالباقی، 458 - 459) و واژه «عرف» هم یک بار در قرآن آمده (اعراف، 199) که از آن نیز، معنای معروف اراده شده است (طوسی، التبیان، 62/5؛ طبرسی، مجمع البیان، 787/4). از این تعداد، سیزده مورد آن به موضوع معاشرت مردان با زنان در روابط خانوادگی، مربوط است؛ چنان که به طور صریح در آیه 19 سوره نساء، بر اصل معاشرت به معروف با زنان تأکید شده است. این بحث همچنین مورد توجه فقیهان شیعه قرار گرفته است؛ در این پیوند، آنان، مباحث مختلف فقهی را بر این آیات مترتب ساخته اند که به برخی از مهم ترین آنها اشاره می شود:

1. حق همخوابگی

از جمله مصداقهای معاشرت به معروف، حق همخوابگی است که مورد تأکید بسیاری از فقیهان و مفسران قرار گرفته است (به ادامه مقاله)؛ بر اساس این حق که از آن به «حَقِّ قَسَم» یاد می شود، طبق نظر مشهور، پس از عقد و تمکین زن، شوهر موظف است از هر چهار شب، دست کم یک شب با همسر خود در یک بستر بخوابد (محقق حلی، 556/2؛ بحرانی، 591/24؛ انصاری، 470 - 471؛ به مقاله تعدد زوجات (حقوقی)؛ یکی از مستندات فقیهان در اثبات این حق،

ص: 265

آیه 19 سوره نساء است که به رفتار پسندیده دستور داده است: «وَ عَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ» (نساء، 19). شیخ انصاری با استناد به این آیه، نتیجه می‌گیرد که معاشرت به معروف بر پرداخت نفقه و آمیزش، با تعریف حداقلی که شرع معین کرده، صدق نمی‌کند؛ بنابراین، این آیه بر وجوب موضوع دیگری دلالت می‌کند که با ضمیمه آن، معاشرت به معروف صدق خواهد کرد؛ و موضوع مزبور، به اجماع فقیهان، چیزی جز حق مضاجعت (همخوابگی) نیست (471 - 272). برای اثبات دائمی بودن حق قسم برای زن و شروع این حق از ابتدای عقد نیز به این آیه استناد شده است. از نگاه برخی، آنچه در این آیه، بدان دستور داده شده، معاشرت است و اینکه این معاشرت باید به معروف باشد؛ از سوی دیگر، به باور فقیهان این امر با تکرار تحقق می‌یابد. با توجه به نکات یادشده و نیز اطلاق آیه، این حق از ابتدای عقد برای زن ایجاد می‌شود (حلی، 248/3). شهید ثانی نیز چنین استدلالی را ارائه کرده است (ر.ک: مسالک الافهام، 312/8 - 314). ادر برابر این دیدگاه، گروهی بر این باورند که حق قسم تنها در زمان چندزنی ایجاد می‌شود و در صورت تک همسری، واجب نخواهد بود (نجفی، 155/31). افزون بر این، شوهر در شروع بیتوته و همخوابگی، از ابتدای عقد، الزامی ندارد؛ اما اگر شب را نزد یکی از آنها سپری کند، باید در نزد همسران دیگر نیز بماند، تا یک دوره کامل طی شود (نجفی، 152/31؛ امام خمینی قدس سره 303/2؛ خوئی، 281/2).

2. نفقه همسر

نفقه به معنای هزینه خوراک، پوشاک، مسکن، لوازم خانه و مانند آن است که مناسب با شأن همسر در اختیار او قرار می‌گیرد (شهید ثانی، الروضة البهیه، 469/5؛ نجفی، 330/31؛ به مقاله نفقه زن) که فقیهان آن را از مصداقهای معاشرت به معروف دانسته و با استناد به آیه «و عَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ» (نساء، 19) وجوب آن را

معاشرت به معروف 267 اثبات کرده اند (طوسی، المبسوط، 4/6؛ علامه حلی، مختلف الشیعه، 320/7 - 321؛ عاملی، 473/1).

برخی از فقیهان، بر این باورند که حتی چنانچه زن به خاطر بیماری یا هر مانع شرعی و عقلی دیگر قادر به تمکین نبوده و آمیزش برای وی زیانبار باشد، با توجه به آیه معاشرت به معروف، آمیزش با او ممنوع بوده (شهید ثانی، مسالک الافهام، 445/8؛ فاضل هندی، 562/7) و نفقه وی نیز باید پرداخت شود؛ زیرا اسقاط نفقه بر خلاف دستور قرآن بر رفتار پسندیده، استوار است (فاضل هندی، 562/7؛ طباطبائی، ریاض المسائل، 12/466 - 467؛ نجفی، 312/31).

در تبیین گستره و جوب نفقه زن، شیخ طوسی با استناد به آیه یادشده، معیار در دامنه انفاق را معروف بودن آن در میان مردم دانسته و با استناد به دستور موجود در آیه و با رعایت شأن زن، استخدام خدمتکار را برای وی واجب می داند. از نگاه او شوهر باید نفقه خدمتکار را نیز بپردازد (المبسوط، 4/6). در نتیجه چنین استدلالی است که فقیهان پس از وی نیز با استناد به آیه یادشده با ضابطه مند کردن و تعیین سقف مشخص برای نفقه مخالفت نموده و آن را بسته به مقدار متعارف و معروف در نزد مردم و دوره های گوناگون و شهرهای مختلف میدانند (ابن ادریس حلی، 2/655؛ علامه حلی، مختلف الشیعه، 321/7؛ عاملی، 473/1).

با توجه به آیه مزبور و برداشت فقهی مرتبط با آن، می توان دریافت که خداوند در راستای تأمین حقوق زنان در عرصه زندگی زناشویی و خانواده، بهترین قانون را ارائه فرموده است؛ قانونی سیال که تحت تأثیر تغییراتی که در بستر زمان و مکان رخ می دهد و به تناسب رشد امکانات اقتصادی و اجتماعی انسانها و شئون و جایگاه افراد مختلف، می تواند همواره پویا و پاسخ گو باشد.

3. آداب خواستگاری در عده

از دیگر مصداقهای معاشرت به معروف، در رابطه با خواستگاری در زمان عده است. فقیهان با استناد به آیه 235 سوره بقره و روایات (ر.ک: حر عاملی، 449/20 - 457)، تصمیم به خواستگاری صریح و یا عقد در حال عده را حرام دانسته اند (ر.ک: اردبیلی، 561 - 562؛ نجفی، 29 / 428؛ خوانساری، 4 / 281). شیخ طوسی در المبسوط به طور تفصیلی به این بحث پرداخته است. وی پس از تقسیم زنان در عده، به سه دسته، خواستگاری از زنانی را که در عده طلاق رجعی هستند، به این خاطر که هنوز زوجه محسوب می شوند، مطلقاً حرام میدانند؛ اما خواستگاری از زنانی را که در عده وفات بوده یا سه طلاقه شده اند، به شکل کنایه و همراه با تعریض جایز دانسته است (217/4). دیدگاه مزبور، از سوی فقیهان پس از وی نیز پذیرفته شده است (علامه حلی، تذکرة الفقهاء، 2 / 569؛ کرکی، 12 / 28 - 49؛ ر.ک: نجفی، 30 / 120 - 123). همچنین گروهی زنانی را که در عده طلاق خلع یا عده برخی از اقسام فسخ نکاح هستند نیز، شامل این حکم می دانند طوسی، المبسوط، 217/4 - 218؛ فاضل هندی، 7 / 32). مستند جواز خواستگاری با تعریض در هنگام عده، آیه 235 سوره بقره «وَلَكِنْ لَا تَوَاعِدُوهُنَّ سِوَا إِلَّا أَنْ يَقُولُوا قَوْلًا مَعْرُوفًا» است که خداوند، در آن خواستگاری با کنایه را در قالب گفتار پسندیده مجاز دانسته است.

شیخ طوسی در تبیین «قول معروف»، آن را خواستگاری کنایه آمیز، همراه با ادب و احترام دانسته است (المبسوط، 217/4) که از مصداقهای رفتار پسندیده به شمار می آید؛ محقق کرکی نیز «سراً» را کنایه از وطی و آمیزش می داند؛ بنابراین از نظر وی، چنین قراری اگر صریح و آشکار باشد، مصداق بی احترامی خواهد بود، نه قول معروف (48/13). محقق اردبیلی نیز احتمال می دهد که مقصود از قول معروف در آیه، وعده به حسن معاشرت و مانند آن باشد (562).

به نظر می‌رسد خداوند برای حفظ احترام زنان و مراعات شرایط روحی آنان، دستور داده است تا در هنگام عده، به ویژه عده وفات - که آیه شریفه ناظر به آن است - از خواستگاری صریح و بی‌پرده، خودداری شود؛ بنابراین مردان در این ایام، تنها با رعایت آداب و گفتار پسندیده، مجاز خواهند بود تا به شکلی کنایه آمیز و غیر صریح از آنان خواستگاری کنند. در حقیقت این دستور قرآن کریم، به گونه‌ای در راستای حفظ حقوق زنان بوده و بر کرامت انسانی و رفتار پسندیده با ایشان تأکید می‌نماید.

4. مراعات حقوق زن در عده طلاق رجعی

رعایت حقوق زن در زمان عده نیز از مصداقهای معاشرت به معروف دانسته شده است (بحرانی، 25 / 356). در طلاق رجعی، تا پایان زمان عده، شوهر حق دارد به همسر خود رجوع کند؛ در اثر این رجوع، طلاق بی‌اثر شده و زن به همسری شوهر خود باز می‌گردد. در صدر اسلام، برخی از مردان با سوء استفاده از این حق، برای آزار همسران مطلقه خود و طولانی کردن ایام عده آنها، پیش از پایان عده به آنها رجوع می‌کردند، در حالی که قصد ادامه زندگی مشترک را نداشته و پس از رجوع نیز، از سر دشمنی، دوباره همسر خود را طلاق می‌دانند و با تکرار این کار، در صدد آزار و اذیت همسرانشان بودند (ر.ک: بیضاوی، 1 / 143؛ مکارم شیرازی، 2 / 178). قرآن کریم برای مبارزه با این رفتار ناپسند، در آیات گوناگون به رفتار پسندیده با همسران مطلقه دستور داده و این حکم قرآنی مورد توجه مفسران و فقیهان قرار گرفته است به ادامه مقاله). برخی از مفسران، فلسفه دوازده بار تکرار شدن واژه «معروف» در آیات طلاق را اهتمام خداوند به جاری شدن طلاق، طبق سنن فطری دانسته‌اند؛ چرا که معاشرت به معروف، دربردارنده هدایت عقل، حکم شرع، فضیلت اخلاقی و سنتهای ادبی است (طباطبائی، المیزان، 2 / 232).

قرآن کریم در آیه 231 سوره بقره از مردانی که همسرانشان را طلاق داده اند می خواهد که در پایان عده یا به شکلی پسندیده همسرانشان را نگه داشته، یا با نیکی آنها را رها سازند: «وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغُنَّ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا». مضمون این آیه در آیات دیگر (ر.ک: بقره، 229؛ طلاق، 2) نیز تکرار شده است. شیخ طوسی «امساک» را به رجوع پیش از پایان عده معنا کرده و آن را به عالمان پیش از خود نیز نسبت داده است. وی «امساک به معروف» را به حسن معاشرت، پرداخت نفقه واجب و مانند آن معنا کرده است. از دیدگاه او با توجه به آیه مزبور، رجوعی که با رغبت همراه نبوده و به قصد آسیب رساندن و طولانی کردن مدت عده یا فدیة گرفتن از زن و مانند آن باشد، جایز نیست (التبیان، 2 / 251). محقق اردبیلی نیز امساک به معروف را افزون بر حسن معاشرت، به رجوع پسندیده در نزد عقل و شرع و متعارف در نزد مردم معنا کرده است (584، 587). برخی نیز حسن صحبت را به معنای مذکور افزوده اند (قطب راوندی، 2 / 165). در ادامه آیه آمده است که چنانچه مرد تصمیم به جدایی داشته باشد، باید زن را به گونه ای پسندیده رها کند؛ یعنی با در نظر گرفتن حقوق شرعی وی، موجب آزار وی نشده و او را به شلی متعارف طلاق دهد (حسینی شیرازی، 1 / 255). برخی از مفسران، حکمت کاربرد واژه «تسریح» را افزون بر قید «معروف» (بقره، 231) به همراه قید «احسان» (بقره، 229)، این دانسته اند که خداوند در فرض رها کردن زن، تنها به معروف بودن آن بسنده نکرده است؛ زیرا ممکن است بعضی از طلاقیها مصداق معروف بوده، اما حقوق زن، در آن رعایت نمی شود؛ مانند طلاق زن در مقابل درخواست بخشش مهریه از سوی وی؛ از این رو خداوند افزون بر معروف، از قید احسان نیز یاد کرده است (طباطبائی، المیزان، 2 / 233 - 234).

گروهی از صاحب نظران با استناد به آیه 229 سوره بقره، معتقدند چنانچه در جریان زندگی، مرد از پرداخت نفقه به همسر ناتوان شود، زن از اختیار فس-خ نکاح برخوردار بوده و می تواند پیوند زناشویی خود را فسخ کند؛ چرا که با توجه به آیه، نگهداری زن بدون نفقه، مغایر با معروف است؛ بنابراین نوبت به «تس-ریح به احسان» یعنی آزاد نمودن به شایستگی رسیده و با درخواست زن، حاکم، چنین ازدواجی را فسخ می کند (علامه حلی، مختلف الشیعه، 7/ 328؛ ر.ک: شهید ثانی، مسالك الافهام، 7/ 407؛ فاضل هندی، 7/ 91؛ ← مقاله طلاق (حقوقی)).

5. هدیه پس از طلاق

از نگاه فقیهان، چنانچه در هنگام عقد، مهریه ای برای زن معین نشده و شوهر بخواهد پیش از آمیزش، او را طلاق دهد، باید به تناسب توانایی مالی خود و نیز شأن زن، هدیه ای به وی پرداخت نماید که از آن با عنوان «مهرالمتعه» یاد می شود (طوسی، الخلاف، 4/ 374 - 375؛ همو، المسبوط، 4/ 272؛ شهید ثانی، مسالك الافهام، 8/ 207؛ فاضل هندی، 7/ 433). مستند این حکم، آیههای 236 و 241 سوره بقره است: خداوند در این آیه از مردان می خواهد تا در صورت طلاق همسران خویش - با شرایط یادشده - آنها را به گونه ای معروف و پسندیده، با دادن هدیه ای، بهره مند سازند.

ابن ادریس حلی با استناد به آیه 236 سوره بقره: «وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدْرَهُ وَعَلَى الْمُقْتَرِ قَدْرَهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ»، مرجع تشخیص مقدار و نوع این هدیه را عرف شرع، سپس عرف و عادت مردم و در صورت مشخص نشدن از این راه، عرف لغت می داند. وی با استناد به عرف زمان خود، معتقد است مردی که از توانایی مالی خوبی برخوردار است، باید یک کنیز یا یک مرکب و یا ده دینار به همسر مطلقه اش بپردازد. وی همچنین برای کسانی که از امکان مالی پایین تری

برخوردارند نیز، معیارهای دیگری را برای پرداخت مهرالتمعه، به تناسب عرف زمان خود ارائه می کند (ر.ک: 2 / 583). محقق اردبیلی نیز «مَتَاعاً بِالْمَعْرُوفِ» را هدیه ای می داند که هم به لحاظ شرع، معروف و پسندیده بوده و هم عرف آن را از روی مروت تلقی کند (533). برخی از فقیهان با استناد به اطلاق این دو آیه، هدیه به هر زن مطلقه ای را از سوی همسر مستحب دانسته و حتی احتمال وجوب آن را نیز ممکن شمرده اند (کاظمی، 3 / 255؛ شهید ثانی، مسالک الافهام، 8 / 209).

از این آیات می توان دریافت که خداوند ضمن توجه به حقوق زنان، از مردان می خواهد حتی پس از پایان رابطه همسری نیز، معاشرت به معروف را فراموش نکرده و با هدیه ای مناسب، شأن و کرامت همسران پیشین خود را پاس دارند؛ ال چنانکه در روایتی از امام صادق علیه السلام آمده است که امام حسن علیه السلام پس از طلاق برخی از همسران خود، کنیزی را به آنها هدیه می کرد (حر عاملی، 21 / 309).

6. نفقه یا اجرت زن مطلقه تا پایان دوره شیردهی: از جمله مصداقهای معاشرت به معروف که مورد تصریح قرآن کریم و فتوای فقیهان قرار گرفته، پرداخت نفقه یا اجرت زن مطلقه تا پایان دوره شیردهی به کودک است. در آیه 233 سوره بقره، پس از اشاره به اینکه مادران باید فرزندان خود را تا دو سال تمام شیر دهند، پدران به تأمین خوراک و پوشاک مادر - به گونه ای که شایسته است - موظف شده اند: «وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُرِضَهُنَّ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ». حتی برخی با استناد به آیه، در صورت مرگ پدر، ای-ن تکلیف را به عهده وارثان می داند (قطب راوندی، 2 / 122؛ طباطبائی، المیزان، 2 / 241). این آیه نیز از جمله آیاتی است که در آن، بر اساس حسن معاشرت، بر حقوق زن حتی پس از طلاق تأکید شده است. از نگاه شیخ طوسی (المبسوط، 6 / 7) که به

مشهور نیز نسبت داده شده است (سبزواری، 2 / 300)، ملاک در شایسته بودن نفق-ه در آیه مزبور، نظر عرف است؛ هرچند بیشتر فقیهان، دستور یادشده در این آیه را کنایه از پاداش شیر دادن دانسته اند (ابن براج طرابلسی، 2 / 351؛ شهید ثانی، مسالك الافهام، 8 / 414؛ اردبیلی، 558؛ نجفی، 31 / 275)؛ چنان که آیه 6 سوره طلاق نیز شاهد این مدعاست (ر.ک: بحرانی، 25 / 72).

احکام اخلاقی

فقیهان افزون بر آنکه در راستای اثبات پاره ای از فروع فقهی، به آیه معاشرت به معروف استناد کرده اند، آن را دارای رویکردی اخلاقی نیز می دانند (ر.ک: نجفی، 31 / 148؛ حکیم، مستمک العروة الوثقی، 12 / 302؛ حکیم، مصباح المنهاج، 3 / 560). از نظر شیخ طوسی، از جمله مصداقهای اخلاقی آیه مزبور پرهیز از سخنان ناپسندی است که موجب ناراحتی همسر می شود (المبسوط، 4 / 324). برخی از فقیهان پس از وی نیز در این باره با وی اتفاق نظر داشته اند (ر.ک: شهید ثانی، مسالك الافهام، 8 / 307). صاحب جواهر با گسترش آن، ترک هر نوع بدرفتاری، چه بدرفتاری در گفتار و چه در عمل را از مصادیق معاشرت به معروف دانسته است (ر.ک: نجفی، 31 / 148). در احادیث نیز از بدرفتاری با همسر نهی شده است (کلینی، 5 / 509؛ محدث نوری، 14 / 252 - 253) و پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه وسلم بهترین مردان امت خود را کسانی می داند که نسبت به خانواده خود خشن نبوده، به آنان اهانت نکنند؛ همچنان که باید نسبت به آنها - ضمن دلسوزی - از هر گونه ظلمی خودداری کنند (طبرسی، مکارم الاخلاق، 216 - 217). در حدیثی دیگر نیز، بد اخلاقی زن، از جمله عوامل بیزاری و دلتنگی همسر (ابن شعبه حرانی، 214؛ مجلسی، 75 / 53) و نیز از موجبات فشار قبر عنوان گردیده است (کلینی، 3 / 236).

خوش خلقی با همسر نیز از جمله مصداقهای این آیه دانسته شده (عاملی، 1 / 417؛ ر.ک: نجفی، 31 / 148) و در روایات نیز بر آن تأکید گردیده است؛ ص: 273

چنان که در گفتاری از پیامبر اکرم صلی الله علیه وسلم آمده است: «بهترین شما کسی است که با همسرانش خوش رفتارتر باشد و من از همه شما نسبت به همسرانم خوش رفتارترم» (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 3/ 555؛ حر عاملی، 20/ 171). در حدیثی دیگر از امام رضا علیه السلام، نیز هرکس که در برخورد با همسرش خوش اخلاق تر و با ملاحظت تر از دیگران باشد، بهترین مردم، به لحاظ ایمان توصیف شده است (صدوق، عیون اخبار الرضا علیه السلام، 2/ 41 - 42).

بعضی از فقیهان برخورد محبت آمیز و بخشش خطاهای همسر را نیز از مصادیق معاش-رتب-ب-ه-مع-روف دانسته اند (ر.ک: نجفی، 31/ 147 - 148). در احادیث، دوست داشتن همسر در شمار ویژگیهای اخلاقی پیامبران یاد شده (حر عاملی، 20/ 22) و افزایش محبت به همسران، نشانه افزایش درجات ایمان بندگان عنوان گردیده است (کلینی، 5/ 320؛ راوندی، 114؛ مجلسی، 100/ 228).

عاملی نیز در نهایت المرام، انس و الفت با همسر و کامجویی از او را از مصادیق برخورد پسندیده با همسر دانسته است (1/ 417). در این خصوص از پیامبر اکرم صلی الله علیه وسلم روایت شده است که نشستن در کنار همسر در نزد خداوند محبوب تر از اعتکاف در مسجد نبوی است (ورام بن ابی فراس، 2/ 122). در این باره روایات بسیاری وجود دارد که بر ابراز محبت نسبت به همسر تأکید می کند (کلینی، 5/ 320 - 321)؛ همچنان که پیامبر اکرم صلی الله علیه وسلم فرموده اند: گفتن «دوستت دارم» از سوی مرد به همسرش، هرگز از قلب زن بیرون نخواهد رفت (کلینی، 5/ 569).

برخی از فقیهان با استناد به آیه قرآن، مرد را ملزم به اصلاح مشکلات پیش آمده در میان خود و همسرش دانسته و در حد امکان از اندیشیدن به طلاق نهی کرده اند (ر.ک: نجفی، 31/ 148). در روایات نیز، از طلاق به عنوان منفورترین

حلال الهی یاد شده است (کلینی، 6/54؛ حر عاملی، 22/8) که عرش خداوند را به لرزه در می آورد (طبرسی، مکارم الاخلاق، 197؛ حر عاملی، 22/8 - 9).

منابع

ابن اثیر، مبارک بن محمد (م. 606ق.)، النهاية في غريب الحديث و الاثر، تحقيق احمد الزاوي، محمود طناحي، قم، انتشارات اسماعيليان، 1364ش؛ ابن ادريس حلي، محمد بن منصور (م. 598ق.) السرائر، قم، نشر اسلامي، 1410ق؛ ابن براج طرابلسي، عبدالعزيز (م. 481ق.)، المهذب، قم، نشر اسلامي، 1406ق؛ ابن شعبه حراني، حسن بن علي (م. قرن 4)، تحف العقول عن آل الرسول صلى الله عليه وسلم، تحقيق علي اكبر غفاري، قم، نشر اسلامي، 1404ق؛ ابن فارس، احمد بن فارس (م. 395ق.)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، قم، مكتب الاعلام الاسلامي، 1404ق؛ ابن قتيبة دينوري، عبدالله بن مسلم (م. 276ق.)، تفسير غريب القرآن، تحقيق ابراهيم محمد، بيروت، دار و مكتبة الهلال؛ ابن كثير، اسماعيل بن عمر (م. 774ق.)، تفسير القرآن العظيم (تفسير ابن كثير)، تحقيق محمد حسين شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، 1419ق؛ اردبيلي، احمد بن محمد (م. 993ق.)، زبدة البيان في احكام القرآن، تحقيق محمد باقر بهبودي، تهران، مكتبة المرتضوية؛ امام خميني قدس سره سيدروح الله موسوي (م. 1409ق.)، تحرير الوسيلة، النجف الاشرف، مطبعة الآداب، 1390ق؛ انصاري، مرتضى (م. 1281ق.)، النكاح، قم، المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الانصاري، 1415ق؛ بحراني، يوسف بن احمد (م. 1186ق.)، الحدائق الناضرة، قم، نشر اسلامي؛ بخاري، محمد بن اسماعيل (م. 256ق.)، صحيح البخاري، بيروت، دارالفكر، 1401ق؛ بيضاوي، عبدالله بن عمر (م. 685ق.)، انوار التنزيل و اسرار التأويل (تفسير بيضاوي)، بيروت، دارالفكر، 1416ق؛ بيهقي، احمد بن حسين (م. 458ق.)، السنن الكبرى، بيروت، دارالفكر، 1416ق؛ جصاص، احمد بن علي (م. 370ق.)، احكام القرآن، تحقيق محمد صادق قمحاوي، بيروت، دار احياء التراث العربي، 1405ق؛ جوهرى، اسماعيل بن حماد (م. 393ق.)، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربي، تحقيق احمد عبدالغفور عطار، بيروت، دارالعلم للملايين، 1407ق؛ حر عاملي، محمد بن حسن (م. 1104ق.)، وسائل الشيعه، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، 1414ق؛ حسيني شيرازي، سيد محمد، تقريب القرآن الى الازهان، بيروت،

دارالعلوم، 1424ق؛ حكيم، سيدمحسن (م. 1390ق.)، مستمسك العروة الوثقى، قم، كتابخانه مرعشى نجفى، 1404ق؛ حكم، سيدمحمد سعيد (م. 1410ق.)، مصباح المنهاج، مؤسسة المنار، 1417ق؛ حلى محمد بن حسن (م. 771ق.)، ايضاح الفوائد فى شرح اشكالات القواعد، تحقيق موسى كرماني، اشتهااردى، بروجردى، قم، المطبعة العلمية، 1387ق؛ خوئى، سيدابوالقاسم موسى (م. 1413ق.)، منهاج الصالحين، قم، نشر مدينة العلم، 1410ق؛ خوانسارى، سيداحمد (م. 1405ق.)، جامع المدارك فى شرح المختصر النافع، تهران، مكتبة الصدوق، 1355ش؛ راغب اصفهاني، حسين بن محمد (م. 502ق.)، مفردات الفاظ القرآن، نشر الكتاب، 1404ق؛ راوندى، سيدفضل الله بن على (م. 571ق.)، النوادر، تحقيق سيدرضا على عسكرى، قم، انتشارات دارالحديث، 1377ش؛ سبزواري، محمدباقر بن محمد (م. 1090ق.)، كفاية الاحكام (كفاية الفقه)، تحقيق مرتضى واعظى اراكى، قم، نشر اسلامى، 1423ق؛ شهيد ثاني، زين الدين بن على عاملى (م. 965ق.)، الروضة البهية فى شرح اللمعة الدمشقيه، تحقيق سيدمحمد كلانتر، قم، انتشارات داورى، 1410ق؛ همو، مسالك الافهام الى تنقيح شرائع الاسلام، قم، مؤسسة المعارف الاسلاميه، 1413ق؛ صدوق، محمد بن على (م. 381ق.)، عيون اخبار الرضا عليه السلام، تحقيق حسين اعلمى، بيروت، مؤسسة الاعلمى، 1404ق؛ همو، من لا يحضره الفقيه، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1404ق؛ طباطبائى، سيدعلى (م. 1231ق.)، رياض المسائل، قم، نشر اسلامى، 1420ق؛ طباطبائى، سيدمحمد حسين (م. 1402ق.)، الميزان فى تفسير القرآن، قم، نشر اسلامى، 1417ق؛ طبرسى، حسن بن فضل (م. 554ق.)، مكارم الاخلاق، الشريف الرضى، 1392ق؛ طبرسى، فضل بن حسن (م. 548ق.)، مجمع البي-ان-ف-ي تفسير القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو، 1372ش؛ طريحي، فخر الدين (م. 1085ق.)، مجمع البحرين، تحقيق سيداحمد حسيني، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامى، 1408ق؛ طوسى، محمد بن حسن (م. 460ق.)، التبيان فى تفسير القرآن، تحقيق احمد قصير عاملى، بيروت، دار احياء التراث العربى؛ همو، الخلاف، قم، نشر اسلامى، 1414ق؛ همو، المبسوط فى فقه الاماميه، تحقيق محمدباقر بهبودى، المكتبة المرتضوية، 1388ق؛ عاملى، سيدمحمد بن على (م. 1009ق.)، نهاية المرام فى شرح مختصر شرائع الاسلام، تحقيق عراقى، اشتهااردى، قم، معاشرت به معروف

نشر اسلامى، 1413ق؛ عبدالباقي، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الكريم، تهران، انتشارات اسماعيليان؛ علامه حلى، حسن بن يوسف (م. 726ق.)، تحرير الاحكام الشرعيه، تحقيق ابراهيم بهادري، قم، مؤسسة امام صادق، 1421ق؛ همو، تذكرة الفقهاء، المكتبة المرتضوية لاحياء الآثار الجعفريه؛ همو، مختلف الشيعة في احكام الشريعة، قم، نشر اسلامى، 1418ق؛ عيني، محمود بن احمد (م. 855ق.)، عمدة القارى، بيروت، دار احياء التراث العربى؛ فاضل هندی، محمد بن حسن (م. 1137ق.)، كشف اللثام عن قواعد الاحكام، قم، نشر اسلامى، 1420ق؛ فراهيدى، خليل بن احمد (م. 175ق.)، العين، تحقيق مهدي مخزومي، ابراهيم سامرائى، قم، مؤسسة دار الهجرة، 1410ق؛ قطب راوندی، سعيد بن هبة الله (م. 573ق.)، فقه القرآن فى شرح آيات الاحكام، تحقيق سيداحمد حسيني، قم، كتابخانه مرعشى نجفى، 1405ق؛ كاشانى، فتح الله (م. 988ق.)، زبدة التفاسير، قم، بنياد معارف اسلامى، 1423ق؛ كاظمى، جواد بن سعيد (م. 960ق.)، مسالك الافهام الى آيات الاحكام، تهران، المكتبة المرتضوية، 1365ش؛ كتاب مقدس، ترجمه فاضل خان همدانى، ويليام گلن، هنرى مرتن، تهران، انتشارات اساطير، 1380ش؛ كركى، على بن حسين (م. 940ق.)، جامع المقاصد فى شرح القواعد، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، 1415ق؛ كلينى، محمد بن يعقوب (م. 329ق.)، الكافى، تحقيق على اكبر غفارى، تهران، دارالكتب الاسلامية، 1363ش؛ مجلسى، محمدباقر (م. 1111ق.)، بحار الانوار، تحقيق محمدباقر بهبودى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1403ق؛ محدث نورى، ميرزا حسين (م. 1320ق.)، مستدرک الوسائل، بيروت، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، 1408ق؛ محقق حلى، جعفر بن حسن (م. 676ق.)، شرائع الاسلام فى مسائل الحلال والحرام، تهران، انتشارات استقلال، 1409ق؛ مكارم شيرازى، ناصر و ديگران، تفسير نمونه، تهران، دارالكتب الاسلامية، 1374ش؛ نجفى، محمدحسن (م. 1266ق.)، جواهر الكلام فى شرح شرائع الاسلام، تحقيق قوچانى، تهران، دارالكتب الاسلامية، 1366ش؛ ورام بن ابى فراس، مسعود بن ورام (م. 605ق.)، تنبيه الخواطر ونزهة النواظر (مجموعه ورام)، قم، مكتبة الفقيه.

اكبر زراعتيان

ص: 277

کابین زن از نگاه فقهی و حقوقی.

«مهریه» در فارسی، به کابین معنا شده است؛ کابین، پول نقد یا جنسی است که مرد در هنگام پیوند زناشویی به پرداخت آن متعهد می شود (ابن فارس، 3/ 339؛ 5/ 281؛ عسکری، 310؛ دهخدا، 14/ 21882). این واژه در اصطلاح فقهی و حقوقی نیز به مان معنای لغوی به کار می رود. ماده 1078 قانون مدنی، مهر را مالی می داند که باید از سوی مرد به مناسبت عقد ازدواج، به همسرش پرداخت شود. بعضی از اندیشمندان، با استناد به قرآن (بقره، 237؛ نساء، 4، 24 - 25؛ قصص، 27) و روایات (قطب راوندی، 2/ 102؛ ابن ابی جمهور احسائی، 1/ 229) واژه های صدق، صدقه، نحل، فریضه، اجر، طول و علائق را در ردیف اسامی مهریه یاد کرده اند (ابن قدامه، 8/ 3؛ نجفی، 31/ 2). حتی گروهی، واژه «نکاح» در آیه 33 سوره نور و واژگانی چون «عقر» و «حباء» را که در برخی از منابع (زیدان، 7/ 49) ذکر شده، در ردیف نامهای مهریه ذکر کرده اند (ابن قدامه، 8/ 3؛ شهید ثانی، مسالک الافهام، 8/ 157؛ نجفی، 31/ 2).

مهریه، سنتی کهن و با پیشینه ای طولانی به شمار آمده و در بیشتر امتهای قبایل بشری وجود داشته است (مفید، 3؛ طباطبائی، المیزان، 4/ 169؛ نور حسن فتیده، 82 - 83). به گفته برخی، یهودیان دختران را جزئی از اموال پدر به شمار می آوردند؛ چنانکه وی حق داشت در برابر مهریه ای که به ازای دختر خود دریافت می نمود، او را به داماد واگذار کند (دورانت، 1/ 391). در تلمود - برخلاف عهد قدیم - مهریه، حق زن به شمار آمده و مرد باید آن را هنگام طلاق همسر، به وی بپردازد؛ هرچند مواردی نیز وجود دارد که مرد می تواند بدون پرداخت مهریه، همسرش را طلاق دهد (کهن، 186).

در آیین مسیحیت از مهریه سخنی به میان نیامده است؛ اما در گذشته در میان مسیحیان، داماد وجهی نقد یا هدیه ای به سرپرستان عروس پیشکش می کرد و متعهد می شد که سهمی از دارایی خود را به زن اختصاص دهد (دورانت، 4 / 1108)؛ چنانکه برخی این هدیه را همان مهریه دانسته اند. در عصر حاضر -ن-ی-ز، مهریه در نزد مسیحیان، امری اختیاری است (رافعی، 74؛ نور حسن فتیده، 80).

درباره زمینهای اجتماعی مهریه، تا پیش از ظهور اسلام، گمانه زنی-ه-ایی صورت گرفته است که بر اساس آن تاریخ را به چهار دوره متمایز تقسیم کرده اند: دوره نخست، دوره «مادرشاهی» که متعلق به ادوار ماقبل تاریخ است که بشر به حال توخّش و به شکل قبیله ای زندگی می کرد؛ در این دوره، مهریه متداول نبود؛ مرحله دوم، دوره «پدرشاهی» است که در این دوره نیز از مهریه اثری نبوده است؛ اما پس از این دوره، در مرحله پس از این دوره، در مرحله سوم، شکل خاصی از مهریه به وجود آمد که در آن، هر مرد برای ازدواج با دختر مورد نظرش، اجی-ر-پ-در وی شده و مدتی را برای او کار می کرد تا رضایت و اجازه او را برای ازدواج با دخترش به دست آورد. البته خود دختر سهمی از مهریه نداشت؛ در مرحله چهارم، که ثروت افزایش یافت، مرد به جای سالها کار برای پدر عروس، هدیه درخور توجهی را به وی تقدیم می کرد. براین اساس، تاریخ، شاهد شکل گیری نوعی مهریه بود که دختر سهمی از آن نداشته است (مطهری، 19 / 194 - 195؛ پولادی، 39 - 40؛ نور حسن فتیده، 76). در ایران باستان نیز، پدر، بابت شوهر دادن دختر، مبلغی به عنوان مهریه دریافت می نمود (پولادی، 64) و در برابر آن کلیه حقوق دختر و وظایفی را که در قبال او داشت، به شوهر انتقال می داد (باباخانی، 11).

اگر چه بعضی از اندیشمندان، این نکته ها را فرضه هایی ثابت نشده

پنداشته اند (مطهری، 19/ 196)، اما به نظر می رسد که با توجه به آیه 27 سوره قصص، بخشی از این فرضیه قابل اثبات است؛ زیرا از آیه مزبور می توان دریافت که مهریه دختر حضرت شعیب علیه السلام که از آن به «اجر» تعبیر شده، کار کردن (داماد حضرت موسی علیه السلام) برای پدرزن (حضرت شعیب علیه السلام) به مدت هشت یا ده سال بوده است (طوسی، التبیان، 8/ 145؛ ابن ادریس حلی، 2/ 576؛ شهید ثانی، مسالک الافهام، 8/ 159)؛ گرچه برخی از مفسران، با قطعی پنداشتن تعلق مهریه به دختر، به توجیه ظاهر آیه پرداخته اند (مکارم شیرازی، تفسیر، 16/ 68). اسلام نیز با تصحیح شیوه اجتماعی موجود درباره مهریه، تصریح نمود که مهریه باید به طور کامل و به عنوان هدیه و با طیب خاطر به زنان پرداخت شود؛ و چنانچه آنان به میل خود، چیزی از مهریه را به همسرانشان دادند، در این صورت آنها می توانند در آن تصرف کنند. از نگاه قرآن کریم چنان که در سوره نساء آمده است: «وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا» (نساء، 4)، کابین زنان به خود آنان تعلق دارد، نه به پدران یا برادران آنان؛ زیرا این آیه از مهریه به «صدقه» یاد نموده و یادآور شده که مناسب است پرداخت مهریه به زن، به طیب خاطر و کمال رضایت باشد، تا صداقت مرد را در اظهار علاقه به وی اثبات کند (عسکری، 1310 طباطبائی، المیزان، 4/ 169؛ مراغی، 4/ 184؛ قرشی، 2/ 281). همچنین، با ملحق کردن ضمیر «هن» به واژه «صدقه»، می توان دریافت که مهریه به خود زن تعلق دارد، نه پدر و مادر وی؛ چرا که مهریه، مزد پرورش دختر نیست (ر.ک: طباطبائی، المیزان، 4/ 169).

موضوع مهریه در منابع حدیثی، روایات بسیاری را به خود اختصاص داده است (ر.ک: کلینی، 5/ 378 - 462، 6/ 106 - 110، 119 - 123). در کتابهای فقهی نیز، به تناسب، در بحثهای گوناگون و بیشتر با عنوان «کتاب النکاح» به احکام مهریه

پرداخته شده است. با توجه به اهمیت این بحث، حتی برخی از علمای پیشین، همچون جعفر بن محمد بن قولویه قمی و شیخ مفید، اثری مستقل درباره مهریه نوشته اند (ر.ک: مفید، 17 - 32؛ آقابزرگ تهرانی، 15 / 25، 396/20).

از روایات موجود می توان دریافت که مهریه در نظام حقوقی اسلام، تدبیری چند منظوره است. در سخنان امام رضا علیه السلام به فلسفه و علت‌های وجوب مهریه که دارای کاربردی مالی است، اشاره شده است (صدوق، علل الشرایع، 500/2 - 501 حر عاملی، 15 / 23): نخست آنکه مهریه می تواند بخشی از نیازهای زوجه را تأمین کند؛ دیگر اینکه چون زنان، پایه پای مردان، توان حضور در فعالیتهای اقتصادی را برای تأمین نیازهای مالی خود ندارند، مهریه می تواند بخشی از این نیازها را تأمین کند؛ در پایان روایت، امام علیه السلام نه اشاره می کنند که این تنها بعضی از دلایل تشریح مهریه است و دلایل دیگری نیز وجود دارد (ر.ک: حر عاملی، 15 / 23). در این پیوند، علل مادی و معنوی دیگری را نیز می توان برشمرد؛ از جمله: حمایت از موقعیت زن، استقلال اقتصادی زن و ایجاد مهر و محبت بین زنان و مردان (ر.ک: پولادی، 72 - 78).

به باور بعضی از اندیشمندان، ناتوانی مرد در برابر غریزه جنسی، او را به اظهار نیاز نسبت به زن و ابراز عشق و علاقه به وی واداشته، و در این میان پرداخت مهریه که به صورت تبرّعی صورت می گیرد، می تواند صداقت و ادعای وی را ثابت کند و سودمندی دیگر مهریه، احراز توانایی مالی مرد برای پرداخت نفقه و هزینه های زندگی همسر و نیز اداره خانواده است (مفید، 3). افزون بر این در نظام حقوقی اسلام، سهم ارث زن کمتر از مرد تعیین شده است؛ بنابراین از نظر بعضی، مهریه می تواند این کاستی را

جبران کند (مطهری، 19 / 237؛ جعفری، 11 / 300؛ جوادی آملی، 345). فایده دیگر مهریه تأمین زندگی زن، در صورت طلاق است؛ زیرا در صورت جدایی، زنان به لحاظ مالی آسیب پذیر هستند؛ از این رو مهریه می تواند مشکلات مالی ناشی از متارکه را کاهش دهد (ر.ک: مفید، 3؛ طالقانی، 73/6). همچنین با توجه به اینکه حق طلاق به مرد سپرده شده و مهریه، بیشتر به صورت عندالمطالبه است که در ذمه شوهر باقی می ماند، می توان آن را ابزاری برای کنترل تمایلات نوجوان مرد و اقدامی بازدارنده در تصمیم وی به طلاق به شمار آورد. همچنان که، زن می تواند در شرایطی خاص با صرف نظر کردن از مهریه، مرد را به جدایی راضی کند (طالقانی، 73/6؛ مکارم شیرازی، تفسیر، 3 / 264 - 265).

ماهیت و مبانی مهریه

برابر دیدگاه مشهور فقیهان و مفسران، با توجه به آیه 4 سوره نساء که حاکی است باید مهریه زنان را به عنوان نحله و عطیه ای به آنها پرداخت نمود، مهریه، بخششی رایگان به شمار می رود (نجفی، 31 / 39؛ طباطبائی، المیزان، 4 / 169؛ بدران، 1 / 182؛ سبحانی، 202/2، 206). از نگاه واژه شناسان، واژه نحله از «نحل» گرفته شده و نحله به معنای بخشش و عطیه است؛ همچنان که «نحل» زنبور (عسل) می بخشد (راغب اصفهانی، 485؛ طالقانی، 73/6). این واژه، به عطیه ابن اثیر، 5 / 29؛ ابن منظور، 11 / 650؛ فیروز آبادی، 4 / 55)، اعطای بدون عوض، اعطای همراه با رضایت و بی توقع معنا شده است (جوهری، 5 / 1826؛ ابن فارس، 5 / 403؛ عسکری، 533). فقیهان نیز نحله را به عطیه معنا کرده و آن را هرگونه بخشش رایگان دانسته اند (شهید ثانی، مسالک الافهام، 6 / 8). اما برخی دیگر از فقیهان، مهریه را اعطای معوض معنا می کنند (جزیری، 4 / 97؛ بدران، 1 / 181)؛ این گروه در تأیید دیدگاه خود به آیه 27 سوره قصص تمسک جسته اند که از مهریه به «آجر» تعبیر نموده است.

همچنین در آیه 24 سوره نساء: «فَأْتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ فَرِيضَةً»، خداوند دستور داده تا مهر زنان متعه پرداخت شود. از نظر بعضی از مفسران، مقصود از

«أَجُورَهُنَّ» همان مهریه بوده (طبرسی، 52/3) و اجرت، چیزی است که در مقابل چیز دیگری قرار می‌گیرد. این تعبیر حاکی است که مهریه حَقَّ معوّض به شمار می‌آید (قرطبی، 129/5؛ نجفی، 39/31).

معتقدان به معوّض بودن مهریه، در مابازای آن، اختلاف نظر دارند: بعضی آن را در مقابل «بُضْع» (کرکی، رسائل، 312/2؛ شهید ثانی، مسالک الافهام، 258/8) یا «استمتاع» (جزیری، 97/4؛ سیدقطب، 625/2؛ بدران، 181/1) دانسته‌اند. براین اساس، مرد با اعطای مهریه، مالک بُضْع زن شده و حق کام جویی از او را به دست می‌آورد. احتمال دیگر اینکه مابازای آن، «قَوَامیت» است؛ در این صورت، مرد با اعطای مهریه، از حق اطاعت شدن از سوی زن برخوردار می‌شود (سیوطی، 151/2؛ مراغی، 27/5). آیه 34 سوره نساء را می‌توان مؤید این احتمال دانست؛ زیرا در تبیین چرایی سرپرستی مردان بر زنان، مردان را به این دلیل سرپرست زنان معرفی می‌کند که خداوند برخی از ایشان را بر برخی برتری داده و نیز، به این دلیل که از داراییهای خود خرج می‌کنند. در این آیه حرف «باء» در «بِمَا انْفَقُوا»، به معنای مقابله است؛ بنابراین «قَوَامیت» و «انفاق» در مقابل یکدیگرند. از سوی دیگر، انفاق در این آیه نیز، اعم از نفقه و مهریه است (مراغی، 27/5، 0 مقاله سرپرستی خانواده).

لزوم مهریه

گرچه مهریه شرط درستی عقد ازدواج دائم نیست، و حتی در صورتی که نپرداختن مهریه نیز شرط شود، ازدواج صحیح خواهد بود، اما در صورت طلاق یا مرگ یکی از زن و شوهر، چنانچه پس از نزدیکی رخ دهد، باید «مهر المثل» (میزان مهریه ای که برای کسانی مانند این زن قرار داده می‌شود)

پرداخت شود؛ و اگر پیش از نزدیکی باشد، در صورت طلاق، پرداخت «مهر المتعه» (مبلغی که مرد با توجه به وضعیت و امکانات مالی خود پرداخت می کند) ضروری خواهد بود. در صورت مرگ یکی از دو طرف نیز، مهری تعلق نخواهد گرفت (محقق حلی، 547/2 - 548؛ شهید ثانی، الروضة البهیه، 348/5 - 347؛ ر.ک: طباطبائی، ریاض المسائل، 418/10 - 420). بنابراین، جز در موارد خاص، هیچ ازدواجی بدون مهر نیست. لزوم مهر را می توان با دلیلهای گوناگونی اثبات نمود؛ هر چند به سبب قطعی و اجماعی بودن آن، فقیهان، خود را ناگزیر از بحثی تفصیلی در این باره ندانسته اند. از جمله این دلایل، آیات (نساء، 4، 24 - 25) و روایات فراوانی است که در بعضی از آنها میزان مهریه و در بعضی دیگر، انواع مهریه و آثاری که بر آن بار می شود مطرح شده است. برخی از معاصران، به دلیل عقلی نیز بر وجوب مهریه استناد جسته اند (بدران، 184/1؛ زحیلی، 6760/9). از نگاه فقیهان، وجود مهریه در عقد ازدواج، ناشی از حکم شارع است، نه قرارداد طرفین

(انصاری، 269/1). از جمله آثار غیر قراردادی بودن مهریه این است که چنانچه شوهر شرط کند زن پس از دخول نیز حقی نسبت به مهریه نداشته باشد، چنین عقدی باطل خواهد بود (طباطبائی، ریاض المسائل، 418/10؛ انصاری، 269). البته مشهور فقیهان در این فرض، عقد را درست و شرط را باطل می دانند طوسی، الخلاف، 364/4؛ انصاری، 269 - 270؛ سبحانی، 210/2).

در ماده 1087 قانون مدنی نیز آمده است که چنانچه در ازدواج دائم، میزان مهریه ذکر نشده یا عدم مهریه شرط شده باشد، نکاح صحیح است و طرفین می توانند پس از عقد، مقدار مهریه را به رضایت یکدیگر معین کنند و چنانچه پیش از تعیین، اقدام به آمیزش جنسی کرده باشند، زن سزاوار دریافت مهرالمثل

خواهد بود. با اینکه اصل مهریه، دارای ماهیتی غیرقراردادی است، زوجین می توانند در ضمن عقد درباره کم و کیف و چگونگی پرداخت آن توافق کنند.

انواع مهریه

مهریه در منابع فقهی به سه گونه تقسیم شده است؛ بر اساس این تقسیم بندی، چنانچه دو طرف در ضمن عقد ازدواج، درباره مهریه با یکدیگر توافق نموده و آن را ذکر کرده باشند، چنین مهری، به اعتبار ذکر آن در عقد، «مهر المسمی» نامیده شده است. همچنین، اگر پیش از عقد درباره مهریه توافق، و بر اساس آن، عقد خوانده شود، از همین عنوان برخوردار خواهد بود امام خمینی ان تحریر الوسيله، 2/299. گونه دوم، مهرالمثل بوده و به مواردی مربوط است که عقد، بدون ذکر مهریه منعقد شود؛ در این فرض، زن مستحق دریافت مهر المثل خواهد بود؛ یعنی مهریه او مانند مهریه زنانی است که هم شأن او باشند. بعضی از فقیهان بر این باورند که مهرالمثل نباید از مهرالسنة (که مقدار آن پانصد درهم است. بیشتر باشد. در غیر این صورت، به مهرالسنة بسنده خواهد شد (طوسی، الخلاف، 4/382؛ ابن ادریس حلی، 2/581). شیخ طوسی دلیل این امر را اجماع و روایات دانسته (الاستبصار، 3/225 - 226؛ تهذیب الاحکام، 7/363)، و برخی نیز آن را به بیشتر فقیهان امامیه نسبت داده اند (شهید ثانی، مسالک الافهام، 8/205؛ سبزواری، 2/221 - 222؛ بحرانی، 24/481).

در مقابل این دیدگاه، گروهی دیگر از فقیهان امامیه، با استناد به اطلاق موجود در برخی از روایات، معتقدند درباره مهرالمثل سقفی تعیین نشده است. این گروه در توجیه نظریه خود «بضع» را به اموال ملحق دانسته و معتقدند همان گونه که در مورد تعیین بهای مال، میزان مطلوبیت نهایی آن مورد توجه قرار می گیرد، در مورد مهر المثل نیز همین گونه است (کرکی، جامع المقاصد، 13/425؛ شهید ثانی، مسالک الافهام، 8/206).

گونه سوم، «مهر المتعه» است: چنانچه عقدی بدون مهریه جاری شود، هرگاه جدایی دو طرف از هم، پیش از آمیزش جنسی رخ دهد، زن سزاوار دریافت مهرالمتعه خواهد بود که مقدار آن به تناسب توانایی مالی شوهر تعیین می شود علامه حلی، ارشادالاذهان، 16/2؛ شهید ثانی، الروضة البهیه، 347/5؛ انصاری، 271).

شرایط مهریه

از نظر فقیهان، مالی که به عنوان مهریه تعیین می شود، باید «مملوک» و «معلوم» باشد (محقق حلی، 530/2؛ علامه حلی، ارشادالاذهان، 11/2؛ سبزواری، 166/2؛ انصاری، 221)؛ یعنی باید از قابلیت تملک برخوردار باشد؛ بنابراین تعیین خمر، خوک و مانند آن به عنوان مهر، به این اعتبار که از نظر شرع تملک ناپذیر هستند، نادرست است. افزون بر این، زوج باید مالک مالی باشد که آن را مهر قرار می دهد؛ و در این صورت قرار دادن مال دیگران به عنوان مهر، درست نبوده شهید ثانی، مسالک الافهام، 440/7؛ بحرانی، 24/157؛ امام خمینی قدس سره ان تحریرالوسیله، 298/2)، و حتی رضایت بعدی مالک نیز نمی تواند آن را تصحیح کند؛ زیرا اجازه در انتقال مال به زوجه تأثیری ندارد (شهید ثانی، مسالک الافهام، 440/7؛ بحرانی، 157/24). همچنین مقدار آن نیز باید، با مشاهده یا با پیمان زدن، وزن کردن و یا شمارش معلوم و مشخص شود (شهید ثانی، مسالک الافهام، 440/7؛ بحرانی، 157/24).

مقدار مهریه

بنا به نقل تاریخ و حدیث، پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم مهریه همسران و دختران خود را پانصد درهم قرار داده و این مبلغ در مهریه سنت شده است (ابن بابویه، 234؛ صدوق، المقنع، 302؛ نجفی، 16/31). تحدید قانونی مهریه و به مصلحت بودن و تأثیر گذاری آن پیشینهای طولانی دارد. در این خصوص گزارش شده است که خلیفه دوم روزی دستور داد مهریه ها را از مهریه همسران پیامبر علیه السلام بالاتر نبرند و تهدید کرد که در صورت تخلف، مقدار اضافی را جزء بیت المال قرار خواهد داد.

در این باره زنی از وی سؤال کرد که کتاب خدا به پیروی شایسته تر است یا سخن تو؟ خلیفه، در پاسخ، قرآن را مقدم دانست؛ زن در ادامه، آیه ای از قرآن را تلاوت کرد: «وَأَنْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قَنْطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا» (نساء، 20)؛ که خداوند در آن دستور می دهد چنانچه مال بسیار زیادی را مهر همسران خود کرده اید، حق ندارید چیزی از آن را پس بگیرید. در این آیه از مهریه به

«قنطار» تعبیر شده است، که به مال زیاد گفته می شود (ابن اثیر، 113/4؛ شهید ثانی، الروضة البهیه، 344/5؛ زبیدی، 422/7؛ بدران، 185/1). بنابراین، از نظر قرآن کریم، مهریه می تواند مال زیادی را شامل شود. خلیفه در مقابل این استدلال پاسخی نداشت و حکم خود را لغو نمود (مفید، 27 - 28؛ بیهقی، 233/7، متقی هندی، 536/16 - 537؛ زیدان، 69/7). از نگاه فقیهان برای مهریه، تعیین چیزی که از کمترین میزان ارزش مالی برخوردار باشد، کافی است؛ اما اختلاف در حداکثر مهریه است: برخی از فقیهان شیعه با استناد به روایتی (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 399/3)، حکم کرده اند که حداکثر مهریه همان مهرالسنة است که معادل پانصد درهم بوده و بیش از آن، به همان مبلغ مهرالسته بازگردانده می شود (صدوق، الهدایه، 259؛ سید مرتضی، 292). اما بیشتر فقیهان برای مهریه حد معینی را تعیین نکرده و از نظر ایشان آنچه در این باره اهمیت دارد، ارزش مالی مهریه و توافق و تراضی دو طرف است (مفید، 4، 20؛ طوسی، النهایه، 468 - 469؛ سبحانی، 185/2). همچنان که روایات متعددی نیز بر این نکته تصریح می کنند (کلینی، 378/5؛ حر عاملی، 2/15)؛ از آنجاکه اختصاص مهریه زیاد، مفسد زیادی را در پی دارد که از مهم ترین آن، کاهش میل جوانان به ازدواج است؛ رسول اکرم صلی الله علیه و آله وسلم که بهترین زنان امت خود را زنانی دانسته اند که زیباتر بوده، و مهریه ایشان کمتر باشد (کلینی، 324/5؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، 386/3؛ فتال نیشابوری، 375).

در برخی از کشورها برای مهریه سقف مشخصی تعیین شده است؛ مانند یمن که بر اساس قوانین آن، مهریه نباید از صد دینار بیشتر باشد (اندرسون، 190)؛ ولی در ایران قانونی در این باره وجود ندارد. البته به نظر می‌رسد در صورت تراحم میان مهریه های زیاد و مصالح عمومی جامعه، حکومت می‌تواند سقف معینی برای مهریه تعیین کند؛ چنان که امام خمینی قدس سره (صحیفه امام، 452/20) و بسیاری از فقیهان امامیه (ر.ک: نجفی، 1393/21 - 397)، اذعان نموده اند که حاکم می‌تواند از هر امری چه عبادی و یا غیر عبادی که جریان آن مخالف مصالح اسلام یا مسلمین است، تا هنگام رفع ضرورت جلوگیری کند. در نظام جمهوری اسلامی ایران، هرگاه مصوبه ای از مصوبات مجلس، از سوی شورای نگهبان به دلیل مغایرت آن با احکام شرعی رد شود، مجمع تشخیص مصلحت نظام می‌تواند به دلیل مصالح موجود در آن، به عنوان حکم ثانوی یا حکومتی، به تصویب آن اقدام کند (قانون اساسی، اصل 112). بنابراین، محدود کردن مهریه در نظام حقوقی اسلام امکان پذیر است.

آثار و احکام مهریه

اشاره

به باور مشهور فقیهان امامیه، حنفیه و شافعیه (ر.ک: مزنی، 179؛ طوسی، الخلاف، 369/4؛ نوری، 339/16؛ شهید ثانی، مسالک الافهام، 258/8) زن پس از عقد، مالک همه مهریه می‌شود؛ اگرچه مالکیت مهریه متزلزل است و با تحقق اموری همچون آمیزش جنسی، ارتداد فطری زوج، درگذشت زن یا شوهر، مستقر خواهد شد (شهید اول، 171؛ شهید ثانی، الروضة البهیة، 353/5؛ سبحانی، 259/2 - 260). به رغم این سخن شهید ثانی در مسالک الافهام حاکی است که این دیدگاه (مالکیت همه مهریه از زمان عقد) دارای مخالفان زیادی است (258/8)؛ هرچند صاحب جواهر، مدعی است که در این باره «شهرتی بزرگ» میان فقیهان وجود دارد (نجفی، 107/31).

دیدگاه مشهور به دلایل متعددی مستند شده که از آن جمله می توان به آیه 4 سوره نساء اشاره نمود. در این آیه خداوند فرمان می دهد که صدق زنان باید به خود آنان پرداخت شود: «وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ نِحْلَةً»، که هم شامل زمان پیش از آمیزش و هم پس از آن است (طوسی، الخلاف، 369/4؛ شهید ثانی، مسالک الافهام، 258/8). دلیل دیگر فقیهان این است که بر اساس روایات، زن با عقد، مالک ثمره و عایدات مهر می شود (کلینی، 107/6؛ حر عاملی، 43/15؛ نجفی، 108/31). بدیهی است که زن در صورتی مالک درآمد حاصل از مهر خواهد شد که مالک اصل مهر نیز باشد؛ زیرا مالکیت آن دو ملازم یکدیگرند (شهید ثانی، مسالک الافهام، 258/8). این گروه از فقیهان، همچنین در استدلال خود، مهریه را عوض بضع دانسته اند و از آنجا که زوج با عقد، مالک بضع می شود، بنابراین، زن نیز با عقد، مالک مهریه خواهد شد (شهید ثانی، مسالک الافهام، 258/8؛ نجفی، 107/31). روشن است که این دلیل، با مبنای کسانی سازگار است که مهر را حقی معوض می دانند.

1. حق حبس

بر پایه دیدگاه مشهور، و اکثریت قاطع فقیهان (طوسی، الخلاف، 369/4؛ نجفی، 107/31؛ سبحانی، 259/2) زن به مجرد عقد، مالک مهریه شده و می تواند آن را مطالبه کند. افزون بر آن، چنانچه مهریه زن عندالمطالبه بوده و طبق نظر مشهور، تمکین هم نکرده باشد، می تواند تا زمانی که مهر خود را دریافت نکرده، از تمکین خودداری کند (علامه حلی، قواعد الاحکام، 74/3؛ کرکی، جامع المقاصد، 13/1353 شهید ثانی، الروضة البهیه، 369/5)، فقیهان و حقوقدانان، این حق زن را در اصطلاح حق حبس «نامیده اند (ر.ک: صفائی، حقوق خانواده، 177/1؛ همو، مختصر حقوق خانواده، 158). اعسار زوج (ناتوانی در پرداخت مهریه) نیز در این حکم تأثیری ندارد (علامه حلی، قواعد الاحکام، 74/3؛ کرکی، جامع المقاصد، 353/13؛ شهید ثانی، الروضة البهیه، 369/5).

بر پایه دیدگاه مشهور، نکاح به معنای معاوضه است (کرکی، جامع المقاصد، 13 / 353؛ فاضل هندی، 409/7؛ انصاری، 265) و در عقود معاوضی، هر یک از دو طرف می توانند، تا تسلیم عوض از سوی طرف مقابل، از تسلیم عوض خودداری کنند (شهید ثانی، الروضة البهیه، 5 / 369؛ فاضل هندی، 7 / 409). در صورتی که هیچ طرفی ابتدا حاضر به تسلیم عوض نبود، حاکم دستور تقابض هم زمان صادر می کند (کرکی، جامع المقاصد، 13 / 353؛ شهید ثانی، الروضة البهیه، 5 / 369). در مورد بیع، معاوضه هم زمان جنس و پول، با وساطت شخص سومی صورت می گیرد؛ اما در نکاح، به دستور حاکم، زوج مهریه را نزد عادل قرار داده و زوجه پس از تمکین آن را دریافت می کند؛ چرا که بضع، جز از راه وطی قابل دریافت نیست (کرکی، جامع المقاصد، 13 / 353؛ شهید ثانی، مسالک الافهام، 191/8 - 192؛ فاضل هندی، 409/7 - 410؛ انصاری، 265).

از این رو به عقیده فقیهان، حقّ حبس، حقّ متقابل زن و شوهر به شمار می رود.

در برابر دیدگاه مشهور، برخی از فقیهان، حقّ حبس را نپذیرفته و معتقدند که تمکین، حق شوهر، و مهریه، حق زن است و هر یک از آنان باید حق طرف دیگر را ادا کند و در صورت خودداری، مرتکب گناه شده است؛ ولی در صورت امتناع یک طرف، طرف دیگر مجاز به خودداری از ادای حق طرف مقابل نیست (عاملی، 1 / 413؛ ر.ک: بحرانی، 24 / 461 - 462). نظریه دیگری نیز در این باره وجود دارد که بر مبنای آن حقّ حبس به زوجه اختصاص خواهد داشت؛ زیرا نکاح، معاوضه حقیقی نیست، از این رو تمام آثار معاوضات را ندارد. از نظر ایشان، حق زن بر مرد مقدم است؛ زیرا مال با بضع قابل مقایسه نیست. کسی که مالی را از دست می دهد، می تواند دوباره آن را به دست بیاورد؛ در حالی که از دست دهنده بضع قادر به تحصیل دوباره آن نیست (نجفی، 31 / 42).

در توجیه حق حبسِ زوجه به روایاتی استناد شده است که به نظر می‌رسد دلالت روشنی در این باره ندارند.

2. تعدیل مهریه

ارزش پول، اعتباری است و به همین دلیل، گاه با تغییر نظام سیاسی از اعتبار افتاده و گاه نیز از قدرت خرید آن به طور چشمگیری کاسته می‌شود. فقیهان معاصر درباره جواز تعدیل مهریه به عنوان راهکاری برای حل این مشکل وحدت نظر ندارند: جمعی آن را جایز ندانسته (فاضل لنکرانی، 416/1، 418؛ سیستانی، 413، 516؛ ر.ک: پولادی، 155 - 156)، گروهی بر ضرورت و جواز آن فتوا داده اند (ر.ک: تحقیقات فقهی قوه قضائیه، 32/2 - 45) و بعضی دیگر نیز، از اظهار نظر صریح درباره آن خودداری کرده و به زوجین توصیه کرده اند در این باره با هم مصالحه کنند (ر.ک: پولادی، 159؛ یوسفی، 304). بر اساس قوانین کنونی ایران، زن از حق درخواست مهریه متناسب با تغییر شاخص قیمت سالانه برخوردار بوده (قانون مدنی، ماده 1082)، و برای آن، دوره حل فقهی و حقوقی ارائه شده است: با توجه به قاعده نفی ضرر در اسلام (ر.ک: کلینی، 292/5 - 294؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 147/7، 164؛ حر عاملی، 364/12: 319/17، 376) و اینکه کاهش ارزش مهریه های ریالی باعث ضرر و زیان زن است، شوهر به عنوان مدیون و متعهد پرداخت مهریه، ملزم به جبران خسارت زن خواهد بود. البته استفاده از قاعده نفی ضرر، برای اثبات این حکم، به دلالت این قاعده بر حکم وضعی لزوم جبران ضرر و احراز قطعی بودن ضرر زن بستگی دارد؛ بنابراین، ضررهای احتمالی، جبران ناپذیر است. افزون بر این باید اثبات شود که مرد با تأخیر در پرداخت مهریه، باعث کاهش ارزش آن شده است. با توجه به این شرایط، چنانچه مهریه نقد باشد، تأخیر شوهر از پرداخت به موقع آن، باعث ضرر رسیدن به زن خواهد بود، و چنانچه پرداخت مهریه به مطالبه زن

موکول شده باشد، تنها در صورتی که وی مهر خود را پیش تر مطالبه کرده باشد، زوج عامل ضرر به شمار می رود (ر.ک: پولادی، 160 - 162). پس از اثبات شرایط مذکور، زوج ضامن است؛ هر چند در اینکه دلایل نفی ضرر، احکام عدمی را شامل می شود یا خیر، بین فقیهان اتفاق نظر وجود ندارد (مکارم شیرازی، القواعد الفقهیه، 85 / 1)؛ ولی ضامن بودن مرد در این باره، با حکم عقل سازگار به نظر می رسد.

راه دیگر مسئول شناختن زوج در قبال کاهش ارزش مهریه های پولی، لزوم «مماثلت» و یگانگی بین موضوع تعهد و موضوع تأدیه است. متعهد باید همان چیزی را که بر عهده گرفته، پرداخت کند و طرف مقابل را نیز نمی توان وادار به پذیرش چیز دیگری نمود (قانون مدنی، ماده 275). بنابراین چنانچه کسی ریال طلبکار باشد، نمی توان او را مجبور به پذیرش پول دیگر یا طلا نمود. با توجه به این امر، در مورد تعهدات مالی گذشته و اصل دین، که به دلیل کاهش ارزش پول، با تنزل ارزش مالی مواجه شده است، با توجه به نظریه مثلی بودن پول، باید دید بین یک اسکناس صد ریالی امروز با همین اسکناس در پنجاه سال گذشته، مماثلت (ارزش یکسان مالی) وجود دارد یا خیر. بر مبنای یک نظریه فقهی، پول جدید با توجه به مالیت حقیقی آن، از جمله اموال مثلی است (فاضل لنکرانی، 418، 416 / 1). مثلی یا قیمی بودن، دارای حقیقتی شرعی یا متشرعه نیست؛ بنابراین، درباره ماهیت هر یک باید به عرف مراجعه نمود. از نگاه عرف، ارزش مالی اشیا (از جمله پول) در مثلی بودن دخیل است. به همین دلیل، در مواردی که در کالای مشابه به هم به لحاظ ارزش همسان نباشند، عرف، آن دو را به جای یکدیگر نمی پذیرد (پولادی، 111). در این صورت، نمی توان این دو کالا را مانند یکدیگر دانست. بنابراین، همسانی یک اسکناس صد ریالی در زمان حاضر و همان اسکناس در

پنجاه سال پیش، به دلیل تفاوت فاحش در ارزش مالی، از بین رفته و مدیون، با پرداخت همان مبلغ اسمی بری الذمه نمی شود (ر.ک: پولادی، 160 - 162) و باید از باب تعذر ادای مثل، قیمت آن را پردازد.

منابع

آقابزرگ تهرانی، محمد محسن (م. 1389ق.)، الذریعة الی تصانیف الشیعه، بیروت، دارالاضواء، 1403ق؛ ابن اثیر، مبارک بن محمد (م. 606ق.)، النهایة فی غریب الحدیث و الاثر، تحقیق احمد الزاوی، محمود طناحی، قم، انتشارات اسماعیلیان، 1364 ش؛ ابن ادریس حلی، محمد بن منصور (م. 598ق.)، السرائر، قم، نشر اسلامی، 1410ق؛ ابن بابویه، علی بن حسین (م. 329ق.)، فقه الرضا علیه السلام، تحقیق مؤسسة آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، مشهد، المؤتمر العالمي للامام الرضا علیه السلام، 1406ق؛ ابن فارس، احمد بن فارس (م. 395ق.)، معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، 1404ق؛ ابن قدامه، عبدالله بن أحمد (م. 620ق.)، المغنی، بیروت، دار الکتب العربی؛ ابن منظور، محمد بن مکرم (م. 711ق.)، لسان العرب، قم، نشر ادب الحوزة، 1405ق؛ ابن ابی جمهور احسائی، محمد بن علی (م. 880ق.)، عوالی اللئالی العزیزة فی الأحادیث الدینیة، تحقیق مجتبی عراقی، قم، مطبعة سیدالشهداء، 1403ق؛ امام خمینی قدس سره، سیدروح الله موسوی (م. 1409ق.)، تحریرالوسیله، النجف الاشرف، مطبعة الآداب، 1390ق؛ همو، صحیفه امام، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، 1378ش؛ اندرسون، نورمن، تحولات حقوقی جهان اسلام، ترجمه فخرالدین اصغری، جلیل قنواتی، مصطفی فضائلی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، 1376ش؛ انصاری، مرتضی (م. 1281ق.)، النکاح، قم، المؤتمر العالمي بمناسبة الذکری المئوية الثانية المیلاد الشیخ الانصاری، 1415ق؛ باباخانی، زرین، مهریه (حقوق خاصه زوجه)، تهران، انتشارات رامین، 1377ش؛ بحرانی، یوسف بن احمد (م. 1186ق.)، الحدائق الناضرة، قم، نشر اسلامی، بدران، ابوالعینین بدران، حجم الفقه المقارن للاحوال الشخصية بین المذاهب الأربعة و المذهب الجعفری و القانون، بیروت، دار النهضة العربية 1386ق؛ بیهقی، احمد بن حسین (م. 458ق.)، السنن الکبری، بیروت، دار الفکر، 1416ق؛ پولادی، ابراهیم، مهریه و تعدیل آن

(محاسبه مهریه به نرخ روز)، تهران، نشر دادگستر، 1383ش؛ تحقیقات فقهی

قوه قضاييه، مجموعه آراى فقهي - قضايى در امور حقوقى (نكاح)، قم، معاونت آموزش و تحقيقات قوه قضاييه، 1381ش؛ جزيرى، عبدالرحمن (م. 1360ق.)، الفقه على المذاهب الأربعة، بيروت، دار الارقم بن ابى الارقم؛ جعفرى، محمدتقى، ترجمه و شرح نهج البلاغه، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامى، 1375ش؛ جوادى آملى، عبدالله، زن در آينه جلال و جمال، قم، نشر اسراء، 1417ق؛ جوهرى، اسماعيل بن حماد (م. 393ق.)، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربيه، تحقيق احمد عبدالغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين، 1407ق؛ حر عاملى، محمد بن حسن (م. 1104ق.)، وسائل الشيعه، تحقيق ربانى شيرازى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1403ق؛ دورانت، ويليام جيمز (م. 1981م.)، تاريخ تمدن، ترجمه گروه مترجمان، تهران، شركت انتشارات علمى و فرهنگى، 1381ش؛ دهخدا، على اكبر (م. 1334ش.) و ديگران، لغت نامه، تهران، مؤسسه لغت نامه دهخدا و دانشگاه تهران، 1373ش؛ راغب اصفهانى، حسين بن محمد (م. 502ق.)، مفردات الفاظ القرآن، نشر الكتاب، 1404ق؛ رافعى، مصطفى، نظام الاسرة عند المسلمين و المسيحيين فقها و قضاء، بيروت، الشركة العالمية للكتاب، 1990م، زبىدى، سيدمحمد مرتضى حسينى (م. 1205ق.)، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق على شيرى، بيروت، دارالفكر، 1414ق؛ زحيلى، وهبة بن مصطفى، الفقه الاسلامى و ادلته، كويت، المكتبة الحبيبية، 1418ق؛ زيدان، عبدالكريم، المفصل فى احكام المرأة و بيت المسلم، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1420ق، سبحانى، جعفر، نظام النكاح فى الشريعة الاسلامية الغراء، قم، مؤسسه امام صادق عليه السلام، 1417ق؛ سبزوارى، محمداقرب بن محمد (م. 1090ق.)، كفاية الاحكام (كفاية الفقه)، تحقيق مرتضى واعظى اراكى، قم، نشر اسلامى، 1423ق؛ سيد قطب، قطب بن ابراهيم (م. 1386ق.)، فى ظلال القرآن، بيروت، دار الشروق، 1412ق؛ سيد مرتضى، على بن حسين (م. 436ق.) الانتصار، قم، نشر اسلامى، 1415ق؛ سيستانى، سيد على حسينى، استفتائات، 2000م؛ سيوطى، جلال الدين (م. 911ق.)، الدر المنثور فى التفسير بالمأثور، قم، كتابخانه مرعشى نجفى، 1404ق؛ شهيد اول، محمد بن مكى عاملى (م. 786ق.) اللعة الدمشقيه، قم، دار الفكر، 1411ق؛ شهيد ثانى، زين الدين بن على عاملى (م. 965ق.)، الروضة البهية فى شرح اللعة الدمشقيه، تحقيق سيد محمد كلانتر، قم،

مهريه انتشارات داوری، 1410ق؛ همو، مسالك الافهام الى تنقيح شرائع الاسلام، قم، مؤسسة المعارف الاسلامية 1413ق؛ صدوق، محمدبن علي (م. 381ق.)، علل الشرايع، تحقيق سيدمحمدصادق بحر العلوم، النجف الاشرف، المكتبة الحيدرية، 1385ق؛ همو، المقنع، قم، مؤسسه امام هادي عليه السلام، 1415ق؛ همو، من لا يحضره الفقيه، تحقيق علي اكبر غفاري، قم، نشر اسلامي، 1404ق؛ همو، الهدايه، قم، مؤسسه امام هادي عليه السلام كي 1418ق؛ صفائي، سيدحسين، امامي، اسدالله، حقوق خانواده، تهران، انتشارات دانشگاه، 1380ش؛ همو، مختصر حقوق خانواده، نشر دادگستر، 1376ش؛ طالقاني، سيد محمود (م. 1358ش.)، پرتوی از قرآن، تهران، شرکت سهامی انتشار، 1382ش؛ طباطبائي، سيدعلي (م. 1231ق.)، رياض المسائل، قم، نشر اسلامي، 1420ق؛ طباطبائي، سيدمحمدحسين (م. 1402ق.)، الميزان في تفسير القرآن، قم، نشر اسلامي، 1417ق؛ طبرسي، فضل بن حسن (م. 548ق.)، مجمع البيان في تفسير القرآن، تحقيق عده ای از محققين، بيروت، مؤسسة الأعلمي، 1415ق؛ طوسي، محمدبن حسن (م. 460ق.)، الاستبصار، تهران، دارالکتب الاسلامية، 1390ق؛ همو، التبيان في تفسير القرآن، تحقيق احمد قصير عاملي، مكتب الاعلام الاسلامي، 1409ق؛ همو، تهذيب الاحكام، تحقيق سيد حسن موسوي خراسان، تهران، ادار الكتب الاسلامية، 1364ش؛ همو، الخلاف، قم، نشر اسلامي، 1414ق؛ همو، النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى، قم، انتشارات قدس محمدي؛ عاملي، سيد محمد بن علي (م. 1009ق.)، نهاية المرام في شرح مختصر شرائع الاسلام، تحقيق عراقي، اشتهاردی، قم، نشر اسلامي، 1413ق؛ عسكري، ابوهلال (م. 395ق.)، الفروق اللغويه، قم، نشر اسلامي، 1412ق؛ علامه حلي، حسن بن يوسف (م. 726ق.)، ارشادالاذهان الى احكام الايمان، تحقيق فارس الحسون، قم، نشر اسلامي، 1410ق؛ همو، قواعد الاحكام في معرفة الحلال و الحرام، قم، نشر اسلامي، 1413ق؛ فاضل هندی، محمد بن حسن (م. 1137ق.)، كشف اللثام عن قواعد الاحكام، قم، نشر اسلامي، 1420ق، فاضل لنكراني، محمد (م. 1428ق.)، جامع المسائل استفتائات، قم، انتشارات امير العلم، 1380ش؛ فتال نيشابوري، محمد بن حسن (م. 508ق.)، روضة الواعظين، قم، الشريف الرضي، فيروز آبادی، محمد بن يعقوب (م. 817ق.)، القاموس المحيط، تحقيق

مرعشلی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1417ق؛ قرشی، سید علی اکبر، تفسیر احسن الحدیث، تحقیق محمد حسن بکائی، تهران، بنیاد بعثت، 1377ش؛ قرطبی، محمد بن احمد (م. 671ق.)، الجامع لاحکام القرآن (تفسیر قرطبی)، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1405ق؛ قطب راوندی، سعید بن هبة الله (م. 573ق.)، فقه القرآن فی شرح آیات الاحکام، تحقیق سید احمد حسینی، قم، کتابخانه مرعشی نجفی، 1405ق، کرکی، علی بن حسین (م. 940ق.)، جامع المقاصد فی شرح القواعد، قم، مؤسسة آل البيت علیهم السلام الاحیاء التراث، 1408ق؛ همو، رسائل الکرکی، تحقیق محمد حسون، قم، کتابخانه مرعشی نجفی، 1409ق؛ کلینی، محمد بن یعقوب (م. 329ق.)، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیة، 1363ش؛ کهن، ابراهام (م. 1887م.)، گنجیهای از تلمود، ترجمه امیر فریدون گرگانی، تهران، انتشارات اساطیر، 1382ش؛ متقی هندی، علی (م. 975ق.)، کنز العمال فی سنن الأفعال و الافعال، تحقیق بکری حیانی، صفوة السقاء بیروت، مؤسسة الرسالة، 1409ق؛ محقق حلّی، جعفر بن حسن (م. 676ق.)، شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، تهران، انتشارات استقلال، 1409ق؛ مراغی، احمد بن مصطفی (م. 1371ق.)، تفسیر المراغی، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ مزنی، اسماعیل بن یحیی (م. 264ق.)، مختصر المزنی، بیروت، دار المعرفه؛ مطهری، مرتضی (م. 1358ش.)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران، انتشارات صدرا، 1377ش؛ مفید، محمد بن محمد (م. 413ق.)، رساله فی المهر، تحقیق مهدی نجف، بیروت، دار المفید، 1414ق؛ مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیة، 1374ش؛ همو، القواعد الفقهیة، قم، مدرسة الامام امیر المؤمنین علیه السلام، 1411ق؛ نجفی، محمد حسن (م. 1266ق.)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، تحقیق قوچانی، تهران، دارالکتب الاسلامیة، 1366ش؛ نور حسن فتیده، طاهره، حقوق زن در قرآن و عهدین، تهران، نشر فرهنگ گستر، 1379ش؛ نوری، محیی الدین بن شرف (م. 676ق.)، المجموع شرح المذهب، دار الفکر؛ یوسفی، احمد علی، ربا و تورم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، 1381ش.

فرج الله هدايت نيا

هزینه نیازها و مخارج متعارف و در خور شأن زن، از نگاه فقهی و حقوقی.

واژه «نقعه» برگرفته از ریشه «ن ف ق» است، که در دو معنای اصلی به کار رفته است؛ نخست: رایج و مرغوب شدن و دوم: کم شدن و از بین رفتن (فراهیدی، 177/5 - 178؛ جوهری، 1560/4؛ ابن منظور، 357/10). نقعه، در معنای دوم به کار می رود و به معنای مالی است که مصرف شده و از بین می رود (جوهری، 1560/4؛ ابن فارس، 454/5 - 255؛ ابن منظور، 357/10 - 1358)؛ یا چیزی که فرد برای زن و خودش هزینه می کند (فراهیدی، 177/5). نقعه زن در اصطلاح فقهی و حقوقی به معنای تأمین خوراک، پوشاک، مسکن، لوازم خانه، خدمتکار و لوازم آرایشی و بهداشتی متناسب با شأن زوجه است (محقق حلی، 570/2؛ شهید ثانی، الروضه البهیة، 469/5؛ نجفی، 330/31؛ امامی، 226/5).

مسئولیت و جایگاه ویژه زنان، در تولید مثل و تربیت و نگهداری فرزندان، با توجه به ویژگیهای جسمی و روحی آنان، این گمان را تقویت می کند که مسئله تأمین معاش خانواده، از سوی مردان، کم و بیش در همه دوره های تاریخی و بین همه اقوام و ملل، جریان داشته و فراگیر بوده است. در آیین زردشت، حق نقعه زن، به صورت محدود، مورد توجه بوده است. در آیین یهود، به تصریح تورات، مرد از ابتدای ازدواج، ملزم به تأمین نیازهای زن شده است. آیین مسیحیت نیز، مردان را به محبت نسبت به زنان تشویق کرده است (ر.ک: فرشتیان، 28 - 30). نقعه به وضعیت اجتماعی زن مربوط می شود که در راستای تحکیم و صیانت خانواده و ایجاد فضای آرامش شوهر و فرزندان تشریح شده (ر.ک: بصری، 44 - 47؛ شریف، 25، 49) و از احکام و لوازم زوجیت است.

در حال حاضر وضعیت نفقه در نظامهای حقوقی دنیا متفاوت است: در برخی از آنها مانند انگلستان، ژاپن (فرشتیان، 79) و فرانسه (ر.ک: محسنی، 12 - 15)، تأمین منابع مالی خانواده، مسئولیت مشترک زن و مرد به شمار می آید. بر اساس قوانین هند، پرداخت نفقه زن به وسیله شوهر، از جمله تعهدهای شخصی و خصوصی شمرده می شود که ناشی از وجود پیوند زناشویی است (فرشتیان، 49). در اسلام و به پیروی از آن، در حقوق مدنی ایران، یکی از تکالیف مالی مرد، پس از ازدواج و شروع زندگی مشترک، تأمین هزینه خانواده و از جمله نفقه زن است و وجوب آن از نگاه فقیهان شیعه (محقق حلی، 568/2؛ فاضل هندی، 557/7؛ نجفی، 301/31) و اهل سنت (کاشانی، 15/4؛ ابن قدامه، 229/9)، امری قطعی به شمار می رود.

صاحب نظران برای اثبات لزوم پرداخت نفقه به دلیلهای گوناگونی استناد نموده اند؛ از آن جمله آیه 233 سوره بقره است که خداوند پس از اشاره به اینکه مادران، باید فرزندان خود را دو سال تمام، شیر دهند، به پدر تکلیف می کند تا خوراک و پوشاک مادر را به طور شایسته تأمین کند. استدلال به آیه، بر وجوب نفقه، مبتنی بر آن است که از وصف ولادت، الغای خصوصیت شده، برای آن دخالتی در حکم نفقه لحاظ نشود. در نتیجه، نفقه زن در همه شرایط بر شوهر واجب خواهد بود (اراکی، 252). در آیه 229 سوره بقره و نیز آیه 19 سوره نساء، خداوند به مردان دستور داده است که با زنان به «معروف» رفتار نموده و آنها را به «معروف» نگه دارند. مفسران، «معاشرت به معروف» را به عدالت ورزیدن در «قسم» (مراعات حق همخوابگی) و پرداخت نفقه و گفتار و رفتار نیک، تفسیر نموده اند (طبرسی، مجمع البیان، 3/48؛ به مقاله معاشرت به معروف) و در حدیثی، امام رضا علیه السلام، «امساک به معروف» را به خودداری از آزار زن، و پرداختن نفقه تفسیر نموده اند

(عیاشی، 117/1؛ حر عاملی، 15/226). در این خصوص به آیات دیگری نیز استناد شده است (فاضل هندی، 558/7؛ نجفی، 302/31). در آیات 6 و 7 سوره طلاق نیز، خداوند فرمان می دهد تا مردان، نفقه همسران خود را که طلاق رجعی داده اند، تا پایان عده، و در صورت باردار بودن، تا زمان وضع حمل، پرداخت نمایند. این آیات، هرچند در سیاق آیات مربوط به زنانی که طلاق رجعی داده شده اند، نازل گردیده و دلالت بر وجوب انفاق، به آنان دارند، اما بر وجوب نفقه زن نیز دلالت می کنند؛ زیرا وجوب نفقه زنی که طلاق رجعی داده شده، به این دلیل است که پیوند زناشویی وی هنوز به طور کامل، از بین نرفته است؛ بنابراین چنانچه پیوند زوجیت به طور کامل برقرار باشد، بنا بر اولویت، پرداخت نفقه واجب خواهد بود (بصری، 26؛ فرشتیان، 42).

وجوب نفقه همسر را از روایات متعددی (طوسی، تهذیب الاحکام، 457/7 - 458؛ ر.ک: حر عاملی، 15/223 - 225) که صاحب جواهر آنها را فوق حدّ تواتر می داند (نجفی، 302/31)، نیز می توان برداشت نمود. از جمله آنکه، پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم در حجة الوداع، ضمن سخنانی، پس از برشمردن حقّ شوهران بر زنان، از ایشان می خواهد که اگر زنان از نافرمانی دست برداشته و اطاعت کردند، خوراک و پوشاک آنان را به نیکی، تأمین نمایند (ابن شعبه حرانی، 33 - 34؛ حر عاملی، 15/330؛ مجلسی، 73/349). امام باقر علیه السلام، به مردان یادآوری می کند چنانچه کسی نفقه همسرش را تأمین نکند، امام می تواند بین آن دو جدایی اندازد (طبرسی، مکارم الاخلاق، 217؛ حر عاملی، 15/223). برخی از فقیهان در اثبات وجوب نفقه، به دلیل اجماع استناد کرده اند (طباطبائی، ریاض المسائل، 10/529؛ نجفی، 301/31؛ جزیری، 526/4)؛ اما در این گونه از موارد، که دلایل فراوان معتبری در دست است، اجماع، دلیل مستقلی به شمار نمی رود (بصری، 36).

برای وجوب نفقه، شرایطی در فقه اسلامی تعیین شده است.

1. دائمی بودن عقد

فقیهان شیعه به اتفاق، دوام عقد را در وجوب نفقه، شرط دانسته اند (فاضل هندی، 7 / 557؛ طباطبائی، ریاض المسائل، 10 / 530؛ نجفی، 31/303)؛ اما فقیهان اهل سنت از آنجا که ازدواج صحیح را منحصر در ازدواج دائمی می دانند، چنین:

را ذکر ننموده اند. دلیل بر اعتبار این شرط، روایاتی است که در زمینه واجب نبودن نفقه در ازدواج موقت، آمده است (حر عاملی، 14 / 496). البته چنانچه زن و شوهر در ازدواج موقت، نفقه را در ضمن عقد، شرط کنند؛ یا پیش از عقد، بر این امر توافق نموده و عقد را مبنی بر آن، جاری سازند؛ چنین شرطی، صحیح و لازم الوفا خواهد بود (نجفی، 30 / 183)؛ زیرا نه مخالف شرع است و نه خلاف مقتضای عقد. چنانکه در ماده قانون مدنی نیز به این امر تصریح شده است.

شرط اسقاط انفاق در عقد دائم نیز مورد توجه برخی از فقیهان بوده است؛ گرچه بیشتر آنان در این خصوص اظهار نظر نکرده اند؛ اما برخی آن را باطل (طوسی، النهایه، 474؛ کرکی، 13 / 400) و گروهی دیگر صحیح دانسته اند (خوئی، 2 / 290؛ سیستانی، 3 / 129). برخی در تبیین دلیل جواز و صحت این شرط معتقدند که اگرچه تکلیف به انفاق، از آثار عقد نکاح، و تکلیفی است بر عهده زوج، اما در عین حال حقی است برای زن که مانند سایر حقوق، از سوی صاحب حق، قابل اسقاط است. البته، از آنجا که نفقه هر روز در همان روز و به صورت تدریجی واجب می شود، زن، پیش از مالک شدن نفقه، نمی تواند به سبب عدم استحقاق، آن را اسقاط کند، اما اسقاط نفقه روزهای گذشته و روز حاضر که به صورت دین بر ذمه زوج است، امکان پذیر خواهد بود؛ ولی نسبت به روزهای آینده، جواز اسقاط، مبتنی بر «جواز اسقاط ما لم یجب» است؛ یعنی: از بین رفتن حقی که هنوز

ایجاد نشده است؛ هر چند برخی از فقیهان، دلایلی را مبنی بر امکان، از جمله امکان واجب مُعلق، برشمرده (طباطبائی یزدی، العروة الوثقی، 427/5؛ ر.ک: اراکی، 292-294)، و بر اساس آن، اسقاط نفقه روزهای آینده را جایز دانسته اند (روحانی، 2/320؛ سیستانی، 3/129). اما به نظر می‌رسد، از بین رفتن حق نفقه به صورت شرط نتیجه، صحیح نیست؛ زیرا مخالف کتاب و سنت بوده و از آیه 34 سوره نساء می‌توان دریافت که قوامیت مردان به دلیل ویژگیهای شخصیتی و تواناییهای خاص (جوادی آملی، 392) و نیز مسئولیت اقتصادی آنان در تأمین معاش خانواده است. بنابراین، شرط پرداخت نکردن نفقه، پایه‌های مسئولیت و مدیریت زوج را در خانواده متزلزل می‌سازد. همچنین، هدف از ازدواج دائم، تشکیل خانواده و تولید نسل بوده و خانواده باید از معیارهای لازم و شرایط مطلوب رشد و پرورش فرزندان، برخوردار باشد. این امر، ناگزیر از وجود ساختار حقوقی و چارچوب معینی است که به آسانی تغییر پذیر نبوده و به میل و دلخواه افراد، دگرگون نشود. از این رو، به نظر می‌رسد، برخی از عناصر حقوقی همچون قوامیت و نفقه که از لوازم ازدواج دائم است، غیر قابل اسقاط و انتقال بوده و ماهیتی حکمی دارند. به همین دلیل، گروهی از حقوق دانان معتقدند که نفقه نیز همچون مهریه، ناشی از حکم قانون و جزو قواعد آمره است و با توافق، قابل تغییر نیست (صفائی، 1/60؛ کاتوزیان، حقوق مدنی خانواده، 1/183). این گروه از صاحب نظران علت جایز نبودن را مغایر بودن آن با نظم خانوادگی یا نظم عمومی دانسته یا نفقه را از آثار تفکیک ناپذیر عقد نکاح برشمرده اند (ر.ک: کاتوزیان، حقوق مدنی خانواده، 1/198؛ همو، حقوق مدنی، 1/175-177).

2. تمکین یا ناشزه نبودن

از نگاه فقیهان، شرط دیگر وجوب نفقه، مهیا بودن زن برای کامجوییهای جنسی است (طباطبائی، ریاض المسائل، 10/530؛ نجفی، 31/303) که

ص: 301

برخی از آن، به تمکین کامل (محقق حلی، 568/2؛ شهید ثانی، الروضة البهیه، 465/5؛ فاضل هندی، 557/7) و بی قید و شرط، و برخی به نداشتن نشوز، تعبیر نموده اند نجفی، 303/31؛ امام خمینی قدس سره تحریر الوسیله، 313/2 - 314). به رغم این دیدگاه و فراگیر، معدودی از فقیهان اهل سنت، وجوب نفقه را وابسته به این شرط ندانسته اند (ابن حزم اندلسی، 88/10). به اتفاق فقیهان، امتناع از ادای وظایف همسری (نشوز) موجب از بین رفتن حق نفقه خواهد بود (طوسی، الخلاف، 115/5 - 116؛ فاضل هندی، 576/7؛ ر.ک: جزیری، 536/4 - 544). در این خصوص، پیامبر علیه السلام زنی را که بدون اجازه شوهر از خانه خارج شده بود، تا هنگام بازگشت، مستحق نفقه ندانستند کلینی، 514/5؛ حر عاملی، 230/15).

در این باره که نفقه با عقد و تمکین واجب می شود یا با عقد به تنهایی، از سوی فقیهان، دو احتمال ارائه شده است: احتمال نخست اینکه هر دو، سبب وجوب نفقه هستند؛ چنان که تمکین، یا جزء سبب است و یا شرط وجوب نفقه؛ احتمال دوم اینکه عقد، به تنهایی دلیل وجوب نفقه، و نشوز مانع و سبب از بین رفتن حق نفقه است. از نگاه آنان، بر هر یک از این دو احتمال، آثار و نتایجی مبتنی خواهد بود؛ از جمله اینکه در فاصله عقد و زفاف، چنان که مرد از زن، تقاضای انجام زفاف نکرده و زن نیز، در این باره اظهار آمادگی نکند، برابر احتمال نخست، نفقه زن بر شوهر، واجب نخواهد بود؛ زیرا «تمکین» به عنوان شرط واجب شدن پرداخت نفقه، تحقق نیافته است (محقق حلی، 568/2 - 569؛ شهید ثانی، مسالک الافهام، 468/8؛ فاضل لنکرانی، 569). اما طبق احتمال دوم، پرداخت نفقه بر او واجب خواهد بود؛ زیرا نشوزی رخ نداده (نجفی، 352/31)، جز اینکه ثابت شود، زن، تمایلی برای آمدن به خانه شوهر نداشته است. در مورد همسران

کم سن و سال نیز، در صورت شرط بودن تمکین، پرداخت نفقه بر مرد، واجب نیست (شهید ثانی، الروضة البهیه، 5 / 465)؛ اما در صورت مانع بودن نشوز، نفق-ه واج-ب می شود؛ زیرا از سوی زن، نشوزی روی نداده است. همچنین اگر زن و شوهر، درباره نشوز و عدم نشوز، دچار اختلاف شدند، بنا بر دیدگاه نخست، زن باید تمکین خود را ثابت کند؛ زیرا اصل «عدم تمکین» مؤید شوهر است؛ اما بنا بر دیدگاه دوم، شوهر باید نشوز زن را اثبات کند؛ زیرا

«اصل عدم نشوز» مؤید زن است (نجفی، 31 / 308).

از نظر بیشتر فقیهان، ماهیت تمکین، امری وجودی است که با عملکرد یا گفته زن مبنی بر عرضه خود به شوهر به اثبات می رسد (نجفی، 31 / 303). اما برخی از فقیهان، اظهار آمادگی فعلی را کافی ندانسته و معتقدند که زن باید آمادگی خود را به زبان بیاورد (شهید ثانی، الروضة البهیه، 5 / 466). اما نداشتن نشوز، تنها به معنای خارج نشدن از اطاعت مرد بوده و برای اثبات آن، نیاز به اقدامی نیست؛ بر این اساس، تمکین، اخص از عدم نشوز خواهد بود؛ از این رو، درباره زن، سه حالت قابل تصور است: تمکین، نشوز، و حالتی که در آن نه تمکین باشد و نه نشوز (اراکي، 256؛ شریف، 62). بسیاری از فقیهان، احتمال نخست را ترجیح داده و واجب شدن نفقه را به رفتار و گفتار زن مبنی بر عرضه خود، مشروط نموده اند. برخی از فقیهان، این دیدگاه را نظری مشهور (بحرانی، 25 / 99 - 100؛ ر.ک: نجفی، 31 / 303)، و محقق حلی آن را نزد فقیهان شیعه اظهر دانسته است (2 / 569).

به نظر می رسد، اشتباه بین دو مفهوم تمکین و اعلام تمکین، به پیچیدگی این موضوع انجامیده است؛ زیرا آنچه فقیهان، تمکین دانسته اند (چه قول و چه فعل)، تنها اعلام تمکین و نشانه آن است، نه خود تمکین؛ چرا که تمکین، مهیا بودن زن

برای کامجوییهای جنسی است، نه اظهار اطاعت نسبت به شوهر. بنابراین، سخن صاحب جواهر (نجفی، 31 / 307)، که تمکین، همان عدم نشوز است، صحیح به نظر می‌رسد و حالت بینابینی وجود ندارد. از این رو به باور برخی از پژوهشگران، همین اندازه که زن پذیرای درخواست شوهر بوده و مانع کامجویی وی نشود، تمکین تحقق یافته و این حرکت خارجی، تنها اعلام تمکین است، نه خود تمکین؛ چون در غیر این صورت، لازم است که زن همواره این اعلام را تکرار کند؛ چرا که باقی بودن در وضعیت تمکین، در تمام شبانه روز لازم است (ر.ک: اراکی، 254، 256). اما اینکه لازم باشد زن تمکین خود را به شوهر، اعلام کند، اصل، برائت ذمه است. افزون بر اینکه اصولاً انشای صیغه نکاح، به معنای و پذیرفتن زوجیت و لوازم آن از جمله تمکین است و به اماره جداگانه ای نیاز نداشته در صورت شک، استصحاب ناشزه نبودن جاری می‌شود؛ زیرا نشوز مسبوق به عدم بوده و دست کم زن در هنگام اجرای صیغه، غیرناشزه بوده است (اراکي، 256). بر اساس این برداشت از معنای تمکین و یکی بودن مصداقهای تمکین و عدم نشوز، حکم برخی موارد نیز روشن می‌شود؛ از این رو برخی از فقیهان بر این باورند که اگر التقی رویه متعارف، این باشد که بین عقد و زفاف فاصله افتاده و در این بین مرد از حق کامجویی کامل و زن نیز، از دریافت نفقه چشم پوشی کنند و عقد، مبنی بر آن انجام شود، یا در این باره، قبل از اجرای صیغه، توافقی صورت گیرد، پیش از زفاف، نفقه واجب نخواهد بود (روحانی، 2 / 317؛ سیستانی، 3 / 123). اما اگر زن، آماده زفاف بوده و شوهر، آمادگی نداشته باشد، در این صورت مرد باید نفقه زن را بپردازد، هرچند زن نزد او حضور نداشته باشد؛ زیرا در این فرض، وی در انجام وظایف خود کوتاهی نکرده است (ر.ک: امام خمینی قدس سره استفتائات، 3 / 200 - 202).

نفقه زن همچنان بسیاری از فقیهان شیعه، از آنجا که ماهیت تمکین را امری وجودی می دانند، به واجب نبودن نفقه زنان کم سن و سال حکم نموده اند (علامه حلی، مختلف الشیعه، 321/7؛ شهید ثانی، الروضة البهیه، 465/5؛ فاضل هندی، 561/7). به نظر می رسد چنین حکمی درست است؛ اما نه به خاطر دلیلی که ذکر شد؛ بلکه به این دلیل که زوجیت واقعی و عرفی در ازدواج خردسالان وجود ندارد. از این رو گروهی از فقیهان نجفی، 309/31 - 310. ر.ک: اراکی، 251 - 254) شمول دلایل وجوب نفقه را نسبت به این مورد، از آغاز، مورد تردید قرار داده اند؛ زیرا اطلاقها، به ظاهر، به موردی انصراف دارد که زن، بزرگسال بوده و زوجیت واقعی و لوازم آن، از جمله کام جویی و تمکین، امکان پذیر باشد. با این تردید، مانعی برای اجرای اصل برائت، نخواهد بود (اراکي، 254). بسیاری از فقیهان اهل سنت نیز، به دلیل امکان پذیر نبودن آمیزش (وطی)، نفقه زنان خردسال را واجب ندانسته اند، اما برخی از ایشان، آن را واجب می دانند (ابن رشد قرطبی، 44/2؛ ابن قدامه، 284/9). از نظر فقیهان، در صورتی که تمکین، به دلیل بیماری، امکان پذیر نباشد، با توجه به عموم دلایل مربوط به نفقه و استصحاب وجوب آن، پیش از بیماری، وجوب نفقه از بین نخواهد رفت (نجفی، 312/31س)؛ چرا که عقد، به تنهایی سبب وجوب نفقه بوده و با توجه به معنای تمکین، نشوز که کوتاهی در ادای حقوق شوهر است، صورت نگرفته است. اما بنا بر شرط بودن تمکین، عدم سقوط نفقه قابل توجیه نیست؛ زیرا اگرچه زن در تمکین نکردن، معذور بوده و گناهی مرتکب نشده است، اما لازمه شرطیت، انتفای مشروط، به واسطه انتفای شرط است؛ از این رو کسانی که تمکین را شرط می دانند، در این باره، در تنگنا قرار گرفته و در توجیه آن، به استحساناتی رو آورده اند (ر.ک: نجفی، 304/31 - 308).

موارد دیگری نیز هست که به رغم تحقق نیافتن تمکین، وجوب نفقه همچنان باقی خواهد بود، مانند مسافرت زن با اجازه شوهر (محقق حلی، 2/ 569؛ شربینی، 3/ 437؛ فاضل هندی، 7/ 577؛ نجفی، 31/ 313)، یا سفر واجبی چون حج که بدون اجازه انجام دهد (محقق حلی، 2/ 569؛ نجفی، 31/ 314)، و نیز انجام عبادات مستحب، مانند نماز، روزه و اعتکاف با اجازه شوهر، و یا عبادات واجب، هر چند بی اجازه شوهر (فاضل هندی، 7/ 577 - 578؛ نجفی، 31/ 314). در این خصوص، برخی از فقیهان معاصر، اجازه گرفتن از شوهر برای خروج از منزل را، در صورتی که با حق کام ج-وی و منافاتی نداشته باشد، لازم ندانسته اند (فضل الله، 91؛ شمس الدین، 32 - 33). گرچه بیشتر فقیهان با استناد به روایتهایی (ر.ک: کلینی، 5/ 506 - 507، 513 - 514؛ حر عاملی، 14/ 111 - 113، 125؛ 15/ 229 - 230)، خروج از خانه را به طور مطلق، به اجازه شوهر مشروط دانسته اند (شهید ثانی، الروضة البهیه، 5/ 466؛ نجفی، 31/ 314). در پاره ای از این روایات، تعلق گرفتن نفقه به زن، به بیرون رفتن وی از خانه بی اجازه شوهر، مشروط شده است (حر عاملی، 15/ 229 - 230). هر چند سند بعضی از این روایتها، ضعیف است، اما در بین آنها روایتهای صحیح و موثق نیز وجود دارد (حر عاملی، 14/ 112؛ 15/ 230). به نظر می رسد چنانچه لزوم اجازه، تنها مبتنی بر حق کام جویی شوهر باشد، در فرض منافی نبودن، مانع دیگری برای خروج از منزل وجود ندارد. اما می توان گفت که ذکر جداگانه آن در روایات، حاکی است که اجازه گرفتن، دارای موضوعیت بوده، و حق مستقل دیگری، غیر از حق کام جویی به شمار می آید (اراکی، 260)؛ و از این رو، به گونه ای ویژه در روایات، مورد تأکید قرار گرفته (حر عاملی، 14/ 112) بیشتر فقیهان، از آن به عنوان وظیفه ای جداگانه یاد کرده اند (شهید ثانی، الروضة البهیه، 5/ 466؛ اراکی، 260).

برخی از فقیهان پیشین، نفقه را تنها شامل خوراک، لباس و مسکن می دانستند (سالار دیلمی، 156). همچنین بسیاری از آنان و نیز گروه زیادی از فقیهان معاصر، معیار در موضوع نفقه را عرف و عادت دانسته و خوراک، پوشاک، مسکن، خدمتکار، لوازم بهداشتی و آرایشی را از جمله مصداقهای آن برشمرده اند (محقق حلی، 2/ 570؛ شهید اول، 177؛ شهید ثانی، الروضة البهیة، 5/ 469؛ نجفی، 31/ 330).

در مورد هزینه دارو و مداوا نیز برخی، هزینه درمان را از نفقه استثنا کرده اند (طوسی، المبسوط، 6/ 8؛ علامه حلی، ارشاد الاذهان، 2/ 35؛ هم-و، قواعد الاحکام، 3/ 105). شیخ طوسی، پس از مقایسه عقد نکاح با عقد اجاره، پرداخت این هزینه را از سوی شوهر، واجب نمی داند (المبسوط، 8/6)؛ اگرچه برخی از فقیهان معاصر، پرداخت هزینه همه بیماریها را بر زوج واجب می دانند (خوئی، 2/ 287). همچنین بنا به نظر برخی از فقیهان، هزینه درمان بیماریهای خاص که ابتلا به آنها به ندرت روی، می دهد، بر شوهر واجب نیست؛ به ویژه اگر درمان، مستلزم صرف هزینه زیادی باشد (امام خمینی قدس سره، تحریر الوسیله، 2/ 317).

صاحب جواهر، پس از اشاره به تشویش آرای فقیهان، نتیجه می گیرد که بهتر است در این باره، معیار را عرف و عادت دانست؛ چرا که اگر ملاک در نفقه، تأمین خوراک، پوشاک و مسکن باشد، در این صورت جزء نفقه دانستن فرش، خدمتکار و مانند آن، بی دلیل خواهد بود؛ و اگر معیار، تأمین همه نیازمندیهای زوجه باشد، استثنا نمودن دارو، عطر، سرمه و مانند آن، وجهی ندارد؛ همچنین اگر مستند فقیهان، معاشرت به معروف و اطلاق امر به انفاق باشد، باید همه موارد نفقه، و حتی همه نیازمندیهای دیگری که قابل شمارش نیست، واجب باشد (نجفی، 31/ 336 - 337).

بیشتر فقیهان معاصر نیز، معیار نفقه را رفع نیاز زن در حدّ عرف و متناسب با شئون وی دانسته اند امام خمینی ان تحریر الوسیله، 2/315 - 316؛ خوئی، 2/287؛ روحانی، 2/317؛ سیستانی، 3/125؛ زیرا «معاشرت به معروف»، معاشرتی است که مردم با آن آشنایی داشته و در بین آنان متعارف و رایج باشد (ابن عاشور، 4/71؛ طباطبائی، المیزان، 4/255)؛ و لازمه این امر، تأمین همه نیازهای ضروری و متناسب با عرف اجتماعی هر زمان و مکان است و مواردی را که در روایتها بدان اشاره شده، باید تنها از باب ذکر مصداق و در مقام تطبیق اطلاق ادله نفقه، با عرف اجتماعی هر زمان، تلقی نمود. از این رو در تعیین موارد تعلق نفقه در هر عصر، باید به تحول شیوه زندگی و دگرگونی نوع نیازها، توجه داشت. در هیچ یک از دلایل، مقدار نفقه تعیین نشده است. از دلایل معاشرت به معروف نیز، تنها می توان دریافت، که انفاق باید در حد تأمین معاش و نیازمندیهای همسر، به صورت متعارف باشد (ر.ک: حر عاملی، 15/224 - 226). شیخ طوسی رعایت حال شوهر و توان مالی وی را در پرداخت مقدار نفقه نافذ دانسته است؛ از این رو نفقه واجب بر شوهر فقیر را یک مُدّ (ده سیر، معادل 750 گرم)، فرد متوسط را یک مد و نیم و فرد توانگر را، دو مد طعام تعیین نموده است (المبسوط، 6/6؛ ر.ک: کیدری، 444). پیروان مذاهب شافعی، زیدی، ظاهری و نیز کرخی (از فقیهان حنفی مذهب) چنین دیدگاهی دارند (شافعی، 5/96؛ سرخسی، 5/182؛ کاشانی، 4/24). مهم ترین دلیل این گروه، آیه 7 سوره طلاق است: «لَیَنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلَیَنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ» که بر اساس آن، مرد لازم است که متناسب با توان مالی خود، انفاق نماید: ثروتمند در نفقه خانواده، گشاده دست بوده و فقیر نیز آن را به حسب حال خود پرداخت کند (طوسی، التبیان، 10/37؛ سرخسی، 5/182؛ کاشانی، 4/23). البته این

دیدگاه مورد نقد و مناقشه فقیهان قرار گرفته است. ابن ادریس حلی از اینکه شیخ طوسی برای اثبات فتوای خود به اجماع و اخبار امامیه استناد نموده است، ابراز شگفتی کرده و می گوید: هیچ روایتی در تأیید این مطلب وارد نشده و نیز هیچ یک از فقیهان امامیه - جز پیروان شیخ - اندازه ای برای نفقه معین ننموده اند. از نگاه ابن ادریس حلی، دلیل بر تعیین نکردن مقدار، معاشرت به معروف است که مقتضی معاشرت عرفی خواهد بود. افزون بر آن، اصل نیز برائت از تعیین مقدار است و در حقیقت، مدعی تعیین مقدار باید برای دیدگاه خود، دلیلی ارائه کند؛ حال آنکه کتاب، سنت و اجماع، دلالتی مغایر آن دارند (2 / 655).

مشهور فقیهان شیعه، رعایت حال زن و شئون وی را به مقتضای آیه «وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ» (نساء، 19)، لازم شمرده اند (شهید ثانی، الروضة البهیة، 5 / 469؛ فاضل هندی، 7 / 563؛ نجفی، 31 / 330؛ ← مقاله معاشرت به معروف). برخی از دانشمندان امامیه، از جمله علامه طباطبائی، واژه «معروف» را به متعارف حال زن و شوهر، تفسیر نموده اند (المیزان، 2 / 240)؛ چنان که مشهور نزد مذاهب حنفی، حنبلی و فتوای مالکی آن است که مقدار نفقه، بسته به وضعیت همسران بوده و شرایط هر دو باید مورد توجه قرار گیرد (ابن رشد قرطبی، 2 / 44؛ ابن قدامه، 9 / 230)؛ زیرا آنچه بر زوج واجب است، معاشرت به معروف است و انفاق در حد وسع و توان، برخلاف معاشرت به معروف نیست. از سوی دیگر، در آیه 233 سوره بقره، پس از تکلیف نمودن شوهران به انفاق به معروف، تکلیف نشدن آنان به بیش از حدّ توان، مورد تأکید قرار گرفته است که نشان می دهد در انفاق، باید شرایط دو طرف، مورد توجه قرار گرفته و تنها لحاظ نمودن شئون زن ملاک نیست؛ زیرا چنانچه شوهر، تنگدست و زن از اشراف بوده و شوهر موظف باشد که در حدّ

شأن وی به او نفقه بدهد، به نظر می‌رسد چنین تکلیفی بیش از حدّ توان اوست. همچنان که اگر مرد ثروتمند و زن از خانواده ای فقیر باشد، نباید معیار انفاق، وضعیت اقتصادی زن قرار گیرد؛ زیرا زن پس از ازدواج، با عضویت در خانواده شوهر، حیثیت و شأن تازه ای یافته و معاشرت به معروف، مقتضی است که هزینه های زندگی وی متناسب با نیازها و حیثیت جدید او تأمین شود. همچنین، در صورتی که زن پس از ازدواج، به مراتب عالی علمی یا اجتماعی برسد، نباید گذشته وی مبنای انفاق قرار گیرد. با این حال، برخی از فقیهان، وضعیت و جایگاه زن در خانه پدری را مبنای نفقه قرار داده اند (میرزای قمی، 4/ 489).

ماهیت انفاق

بیشتر فقیهان به پیروی از علامه حلی، نفقه را به سه گونه تقسیم نموده و در هر یک، ماهیت انفاق را مورد بحث قرار داده اند: گونه نخست که فقیهان به اتفاق (شهید ثانی، الروضة البهیه، 5/ 472؛ نجفی، 31/ 346)، زن را مالک آن می‌دانند، بخشی از نفقه است که استفاده از آن، با ازبین رفتن آن همراه است؛ مانند خوراکیها، لوازم آرایش، عطر، و مانند آن که در این موارد، زن در هر روز، مالک نفقه همان روز خواهد بود (ر.ک: علامه حلی، ارشادالاذهان، 2/ 34 - 35؛ همو، قواعد الاحکام، 3/ 104 - 107؛ بحرانی، 25/ 124). دلیل فقیهان در این باره، حدیثی از امام صادق علیه السلام است که در آن خطاب به مردان فرموده اند: «باید به مقدار نیاز هریک از همسران، نیازهای آنان در اختیارشان قرار گیرد تا چنانچه خواستند از آن خورده یا ببخشند و یا صدقه دهند» (کلینی، 5/ 511 - 512؛ حر عاملی، 15/ 226 - 227). تصرفات مالکانه یادشده در این حدیث، نشان می‌دهد که زن مالک این گونه از نفقه است؛ گونه دوم، مواردی است که فقیهان به اتفاق، زن را مالک نمی‌دانند؛ و آن عبارت از اموالی است که استفاده از آنها با ازبین رفتن و معدوم شدن آنها همراه نیست؛

مانند مسکن (علامه حلی، ارشادالاذهان، 2 / 35؛ همو، قواعد الاحکام، 2 / 108؛ شهید ثانی، الروضة البهیه، 5 / 472؛ طباطبائی، ریاض المسائل، 10 / 546؛ نجفی، 31 / 346)؛ گونه سوم که درباره آن اختلاف نظر وجود دارد، داراییهایی مانند لباس، کفش، وسایل خواب و برخی لوازم منزل است که استفاده از آنها با استهلاک تدریجی همراه است. گروهی از فقیهان، در این باره نیز احتمال تملیک را ترجیح داده (طوسی، المبسوط، 6 / 9؛ علامه حلی، قواعد الاحکام، 3 / 107) و گروهی قائل به اباحه مطلقه «امتاع» شده اند (شهید ثانی، الروضة البهیه، 5 / 472؛ فاضل هندی، 7 / 575)، که با آن، همه شکل‌های تصرف جایز خواهد بود. به نظر می‌رسد دیدگاه اباحه، از شهرت افزون تری در نزد فقیهان برخوردار باشد (طباطبائی، ریاض المسائل، 10 / 546؛ نجفی، 31 / 346). در میان حقوق دانان نیز، چنین اختلاف نظری وجود دارد: برخی دیدگاه تملیک (امامی، 4 / 436؛ صفائی، 1 / 152) و برخی نیز نظریه اباحه (جعفری لنگرودی، 173؛ محقق داماد، 293) را ترجیح داده اند؛ همچنان که در میان سایر مذاهب اسلامی نیز این اختلاف نظر به چشم می‌خورد (سرخسی، 5 / 181؛ ابن قدامه، 9 / 242؛ شربینی، 3 / 429 - 430). در تأیید نظریه عدم ملکیت، برخی معتقدند انفاق به تنهایی نمی‌تواند سبب ملکیت باشد؛ زیرا به مقتضای ادله، آنچه بر شوهر واجب است، فراهم کردن لوازم زندگی و رفاه همسر خود و بهره‌مندی وی از اموالی است که به آن نیاز دارد، خواه آن را به وی تملیک یا اباحه کنند. بنابراین، دلیلی بر ملکیت، وجود ندارد؛ جز اینکه مرد، قصد تملیک در پرداخت نفقه، و زن، قصد تملک در دریافت آن را داشته باشند. دلایلی نیز، که برای اثبات نظریه تملیک، ارائه شده اند، نارسا بوده و قابل مناقشه اند (طباطبائی، ریاض المسائل، 10 / 546 - 547؛ نجفی، 31 / 346 - 347). با وجود این، به نظر می‌رسد امروزه بر اساس عرف و رویه متعارف، هنگام در

اختیار قرار دادن وسایل شخصی و خصوصی، مانند لوازم بهداشتی، کفش، برخی از لباسها و زیورآلات، تملیک و تملک، صورت می گیرد. برعکس، در مورد وسایلی همچون فرش، مبلمان، یخچال، ظروف و مانند آن، ظهور عرفی مبنی بر تملیک آنها وجود ندارد.

چگونگی پرداخت نفقه

فقیهان دوروش را برای چگونگی پرداخت نفقه ذکر کرده اند؛ روش نخست اینکه زن، مطابق معمول در خانه شوهر زندگی کرده و مانند سایر اعضای خانواده، از امکانات استفاده نماید (محقق حلی، 2 / 571؛ امام خمینی قدس سره تحریر الوسیله، 2 / 317)؛ روش دوم اینکه نفقه هر روز جداگانه به وی داده شود (امام خمینی قدس سره، تحریر الوسیله، 2 / 317). البته اگر زن روش نخست را نپذیرفت، شوهر موظف است نفقه روزهای بعد را جداگانه در اختیار وی قرار دهد (فاضل هندی، 7 / 570؛ نجفی، 31 / 351؛ امام خمینی قدس سره تحریر الوسیله، 2 / 317 - 318).

نفقه پس از انحلال نکاح

فقیهان نفقه را لازمه پیوند زناشویی و سرپرستی مرد بر خانواده می دانند؛ از این رو در صورت طلاق، دیگر دلیلی برای نفقه زن وجود ندارد. البته در برخی از موارد، از جمله زمان عدّه طلاق رجعی، زن از نظر فقهی در حکم همسر بوده (طوسی، المبسوط، 6 / 26؛ فاضل هندی، 7 / 580؛ امام خمینی قدس سره تحریر الوسیله، 2 / 346) و به همین دلیل، نفقه او واجب است. فقیهان اهل سنت (سرخسی، 5 / 201؛ کاشانی، 4 / 16) و شیعه (طوسی، المبسوط، 6 / 26؛ محقق حلی، 2 / 569؛ فاضل هندی، 7 / 580؛ طباطبائی، ریاض المسائل، 10 / 536) نیز، در این باره، اتفاق نظر دارند. نفقه در این ایام، از نظر شرایط، کیفیت و کمیت، مانند نفقه همسر است؛ البته، نشوز (ترک وظایف دوران عدّه) باعث از بین رفتن این حق خواهد شد (طباطبائی، ریاض المسائل، 10 / 536؛ امام خمینی قدس سره تحریر الوسیله، 2 / 346)؛ همچنین اگر طلاق در هنگام نشوز صورت

گرفته باشد، زن در زمان عدّه، حقی برای دریافت نفقه نخواهد داشت (امام خمینی قدس سره تحریر الوسیله، 2 / 314). در ماده 1109 قانون مدنی ایران نیز، نفقه در ایام عدّه طلاق رجعی پیش بینی شده است.

برخی از فقیهان، وسایل بهداشتی و آرایشی را، به این گمان که در دوران عدّه نفعی برای شوهر ندارد، از نفقه زنی که طلاق رجعی داده شده، استثنا نموده اند (شهید ثانی، مسالک الافهام، 8 / 449)؛ اما گروهی دیگر این استثنا را نپذیرفته اند (نجفی، 31 / 317 - 318)؛ زیرا در روایات موجود، اشاره ای به استثنای موارد مزبور نشده است؛ بلکه از پاره ای روایات، می توان دریافت که زن بهتر است در زمان عدّه طلاق رجعی، به انگیزه ترغیب شوهر به ادامه زندگی مشترک، برای همسر خویش زینت و آرایش کند (کلینی، 6 / 91؛ حر عاملی، 15 / 437). همچنین فقیهان، نفقه زنی را که در هنگام طلاق رجعی، باردار باشد - با توجه به آیه 6 سوره طلاق و پاره ای از احادیث (کلینی، 6 / 103؛ حر عاملی، 15 / 230 - 231) - تا پایان زایمان، بر شوهر واجب می دانند (شهید ثانی، مسالک الافهام، 8 / 449؛ نجفی، 31 / 319). اما در طلاق بائن، از نظر فقیهان، پس از وقوع طلاق، پیوند زناشویی به طور کامل از بین رفته و امکان رجوع مرد در زمان عدّه وجود ندارد. از این رو، زنی که با طلاق بائن یا با فسخ نکاح، از همسرش جدا شده، در صورتی که از وی باردار نباشد، نفقه وی - به اجماع فقیهان شیعه - به عهده شوهر نخواهد بود (طوسی، المبسوط، 6 / 28؛ فاضل هندی، 7 / 581؛ نجفی، 31 / 320). مستند این حکم، روایات گوناگونی است که برخی از آنها صحیح هستند (کلینی، 6 / 104). اما فقیهان اهل سنت در این باره اختلاف نظر دارند: برخی نفقه و سکونت زن در خانه شوهر را واجب دانسته، گروهی آن را واجب نمی دانند و شماری، تنها معتقد به وجوب سکونت هستند

(ر.ک: طوسی، الخلاف، 5/ 118 - 119). چنانچه زنی که با طلاق بائن جدا شده و باردار باشد، به اجماع فقیهان شیعه و اهل سنت، و با استناد به برخی از آیات (طلاق، 6) و روایات (حر عاملی، 15/ 230 - 231)، نفقه و تأمین محل سکونت وی تا پایان زایمان، بر شوهر واجب است (سرخسی، 5/ 201؛ ابن رشد قرطبی، 2/ 76؛ فاضل هندی، 7/ 581؛ نجفی، 31/ 320). در این خصوص از نگاه گروهی از فقیهان شیعه، نفقه، متعلق به حمل است (طوسی، المبسوط، 6/ 21، 28؛ علامه حلی، مختلف الشیعه، 7/ 325)؛ اما گروهی دیگر نفقه را از آن مادر دانسته اند (ابن حمزه طوسی، 328؛ ر.ک: نجفی، 31/ 321 - 324؛ فاضل لنکرانی، 580 - 581). چنانچه نفقه از آن حمل باشد، در صورتی که شوهر، مدتی از پرداخت نفقه خودداری کند، لزومی برای قضای آن نیست؛ زیرا قضای نفقه نزدیکان، واجب نخواهد بود. اما در صورتی که از آن مادر باشد، قضای نفقه معوقه واجب است. همچنین، چنانچه طلاق در هنگام نشوز زن صورت گرفته، یا زن شوهر را بری الذمه کند، در این صورت نفقه ساقط می شود، در حالی که اگر نفقه به حمل تعلق گرفته باشد، با نشوز زن و ابراء ذمه شوهر، وجوب پرداخت آن از بین نمی رود (نجفی، 31/ 322؛ سبحانی، 2/ 353).

آنچه باعث تردید فقیهان در این باره شده، آن است که در طلاق بائن، با وقوع طلاق، پیوند زناشویی از بین می رود، افزون بر این، نفقه، به لحاظ وجود و عدم، دائر مدار حمل است؛ بنابراین با توجه به این نکات، نفقه باید متعلق به حمل باشد. از سوی دیگر، چنانچه نفقه از آن حمل بود، باید حدود و شرایط نفقه بستگان نزدیک، در نظر گرفته شود؛ مانند اینکه در نفقه نزدیکان، شرط وجوب نفقه، فقر بوده و معیار انفاق، حد کفایت است و چنانچه پدر ناتوان از انفاق باشد، پرداخت آن بر عهده جد خواهد بود (طوسی، المبسوط، 6/ 28 - 29؛ ر.ک: نجفی، 31/ 321 - 324)؛ حال آنکه

بیشتر فقیهان، به چنین اموری، ملتزم نشده اند (طوسی، المبسوط، 6/ 28-29؛ سبحانی، 2/ 352). از نظر صاحب جواهر (نجفی، 31/ 323)، نفقه، از آن مادر است؛ زیرا اطلاق آیه 6 سوره طلاق، که مستند این حکم است، مطلقه رجعیه و مطلقه بائن، هر دو را دربر می گیرد و از آنجا که بدون تردید، نفقه مطلقه در رجعیه، به زن تعلق دارد، در مطلقه بائن نیز به دلیل وحدت سیاق، نفقه، باید متعلق به زن باردار باشد؛ زیرا ظاهر آیه حاکی است که ماهیت نفقه در هر دو مورد یکسان بوده، و از باب زوجیت است. چنانکه اضافه شدن «نفقه» به ضمیر مؤنث (وَعَلَيْهِنَّ نَفَقَتُهُنَّ) در روایات (کلینی، 6/ 103؛ حر عاملی، 15/ 230-231) بیانگر تعلق داشتن نفقه به مادر است. همچنین، از روایاتی که در آنها تعبیر «وَلَهَا النِّفَقَةُ» (کلینی، 6/ 90-91) وجود دارد، به دلیل ظهور «لام» در ملکیت، می توان دریافت که مادر باردار، مالک نفقه است (نجفی، 31/ 323). در بین حقوق دانان نیز، اختلاف نظر مزبور وجود دارد: برخی از دیدگاه نخست (جعفری لنگردوی، 178) و گروهی از دیدگاه دوم (کاتوزیان، حقوق مدنی خانواده، 1/ 196) جانب داری کرده اند.

نفقه در عده وفات

با توجه به اینکه پرداخت نفقه از لوازم زوجیت و از تکالیف ویژه شوهر است، پس از درگذشت وی و پایان پیوند زناشویی، در صورتی که زن باردار نباشد، پرداخت نفقه وی در زمان عده، واجب نیست (طوسی، الخلاف، 5/ 68؛ ر.ک: بحرانی، 25/ 110؛ نجفی، 31/ 320)؛ روایات متعددی نیز - با توجه به صحیح بودن برخی از آنها این مدعا را تأیید می کند (حر عاملی، 15/ 234-235)؛ اما شیخ طوسی (المبسوط، 6/ 28؛ النهایه، 537) و برخی فقیهان پیشین (ابن براج طرابلسی، 2/ 319؛ ابن زهره حلبی، 385)، پرداخت نفقه زن باردار را از سهم ارث فرزندی که باردار است، واجب دانسته اند. مستند این حکم، روایاتی است که برخی از حیث

سند و برخی از حیث دلالت، مورد مناقشه فقیهان متأخر قرار گرفته است (نجفی، 31 / 325 - 326؛ خوانساری، 4 / 481 - 482)؛ از این رو برابر دیدگاه مشهور متأخران، چنین زنی حق دریافت نفقه ندارد (بحرانی، 25 / 115، 116؛ نجفی، 31 / 325). مستند این حکم، روایات معتبر گوناگونی است (حر عاملی، 15 / 234 - 235). در این باره دیدگاه بسیاری از فقیهان اهل سنت نیز استحقاق نداشتن نفقه است (ر.ک: کاشانی، 3 / 211؛ شربینی، 3 / 441)؛ اما گروهی از آنان، در عین حال که معتقد به واجب نبودن نفقه هستند، تأمین محل سکونت زن را در مدت بارداری واجب می‌داند (شربینی، 3 / 441).

ویژگیهای نفقه همسر

از نگاه فقیهان، از جمله اسباب لزوم پرداخت نفقه، خویشاوندی نسبی در خط عمودی است، که در صورت فقر و تنگدستی آنها واجب می‌شود. بنابراین، پدر و مادر موظف به کمک و همیاری فرزندان خویش (هرچه پایین روند) و فرزندان نیز به والدین خود - هرچه بالا روند - با پرداخت نفقه، برای گذران زندگی آنها هستند (شهید ثانی، الروضة البهیه، 5 / 476؛ نجفی، 31 / 376)، برخلاف نفقه همسر که گونه‌های تعهد معاوضی به شمار رفته (شهید ثانی، الروضة البهیه، 5 / 476؛ نجفی، 31 / 365، 376) و به زوجه تملیک می‌شود؛ از این رو نفقه همسر، دارای ویژگیهای خاص خود است؛ از جمله اینکه نفقه زن، مشروط به فقر وی نبوده و در هر صورت بر شوهر واجب است؛ حال آنکه نفقه نزدیکان، مشروط به نیاز آنهاست. همچنین زن می‌تواند نفقه روزهای پیش را که به صورت دین، بر عهده شوهر باقی مانده، درخواست نموده و شوهر نیز باید آن را بپردازد (نجفی، 31 / 365)؛ اما بستگان نزدیک نمی‌توانند نسبت به نفقه گذشته مطالبه ای داشته باشند (شهید ثانی، الروضة البهیه، 5 / 476؛ نجفی، 31 / 376؛ خوانساری، 4 / 488).

افزون بر این، پرداخت نفقه زن بر نفقه نزدیکان و نیز دینهای دیگری که شوهر بر عهده دارد، مقدم است و در حال ورشکستگی و اعسار مرد نیز، جزء دیون ویژه به شمار می رود (نجفی، 31 / 365؛ خوئی، 2 / 288 - 290).

ضمانت اجرایی پرداخت نفقه

گاه، اموری همچون تنگدستی، خودداری از پرداخت نفقه و حضور نداشتن یا مفقود شدن شوهر، باعث محرومیت زن از نفقه می شود. در شرع و قانون، دو گونه ضمانت اجرایی مدنی و کیفری به منظور استیفای حق نفقه - پیش بینی شده است. از نظر پیروان مذهب حنفی (سرخسی، 5 / 187) و بیشتر فقیهان شیعه (ابن ادریس حلی، 2 / 656؛ فاضل هندی، 7 / 588)، زن در صورت فقر و ناتوانی مرد از پرداخت نفقه، حق فسخ یا درخواست طلاق نداشته و باید تا زمان توانگری شوهر صبر نماید. در مقابل، برخی از فقیهان شیعه بر این باورند که زن می تواند با رجوع به حاکم، شوهر را وادار به طلاق کند که در صورت امتناع شوهر، حاکم شرع می تواند او را طلاق دهد (نجفی، 30 / 105؛ روحانی، 2 / 318). به نظر برخی از فقیهان شیعه (ر.ک: علامه حلی، مختلف الشیعه، 7 / 327 - 328؛ سبزواری، 2 / 158) و نیز، بیشتر فقیهان مذهب مالکی (مالک بن انس، 2 / 259) و حنبلی (ابن قدامه، 9 / 243)، زن، در چنین مواردی حق فسخ دارد. مستند دیدگاه نخست، افزون بر عمومات و استصحاب (نجفی، 30 / 105)، روایتی از امیرالمؤمنین علیه السلام است که طبق آن پس از شکایت زنی درباره تنگدستی و اعسار شوهرش، آن حضرت علیه السلام از دستور حبس شوهر، امتناع نموده و فرمودند: «با هر سختی. گشایشی است» (محدث نوری، 15 / 218؛ معزی ملایری، 21 / 454). در مقابل، آیه 229 سوره بقره، به عنوان مستند دیدگاه دوم به مردان دستور می دهد که از همسران خود به نیکی نگهداری نموده، یا آنان را به نیکی رها سازند؛ زیرا نگهداری زن،

بدون پرداخت نفقه، نگهداری با نیکی نیست (نجفی، 30 / 105)؛ از سوی دیگر، تحمل چنین شرایطی برای زن، مستلزم ضرر و حرج خواهد بود (نجفی، 30 / 105). برخی روایات نیز، در چنین شرایطی، راه حل را فراق و جدایی دانسته اند (حر عاملی، 15 / 223).

دیدگاه دوم را می توان از اعتبار بیشتری برخوردار دانست؛ زیرا از سویی واداشتن زن به صبر و سازش، در شرایطی که شوهر از تأمین ضروری ترین نیازهای وی نیز ناتوان است، مستلزم قرار گرفتن وی در ضرر و حرج خواهد بود؛ از سوی دیگر، در هیچ یک از آیات و روایاتی که راه حل را جدایی زن و شوهر دانسته، اشاره ای به فسخ نکاح از سوی زن نشده است. افزون بر آنکه موضوع ازدواج در نزد شارع از اموری خطیر و حائز اهمیت به شمار آمده و شایسته است که در آن، جانب احتیاط را رعایت نمود. از نگاه قانون گذار، راه حل نهایی، صدور حکم طلاق از سوی حاکم است (یار ارشدی، 74 - 75).

خودداری شوهر از پرداخت نفقه

از نگاه فقیهان، چنانچه مرد ناشز شود، یعنی از پرداخت نفقه یا انجام وظایف دیگری که به عهده اوست، خودداری کند، از آنجا که نفقه، از جمله حقوق مالی بوده و نوعی دین به شمار می رود، زن می تواند برای استیفای آن، همچون دیون دیگر، به حاکم شرع مراجعه نماید (فاضل هندی، 7 / 588؛ نجفی، 31 / 207؛ روحانی، 2 / 318 - 319)؛ حاکم شرع نیز ابتدا زوج را به پرداخت نفقه الزام نموده و در صورت امتناع، از اموال او، نفقه زن را می پردازد (طوسی، الخلاف، 5 / 129؛ نجفی، 31 / 207). حتی برخی از فقیهان شیعه (گلپایگانی، 3 / 61؛ سیستانی، 3 / 108) و اهل سنت (ر.ک: ابن قدامه، 9 / 245) بر این عقیده اند که زن می تواند خود، بدون نیاز به اجازه حاکم، به اندازه نیاز از اموال شوهر بردارد. بر اساس

ص: 318

روایتی، پیامبر صلی الله علیه وسلم در پاسخ هند، که از بخل همسرش ابوسفیان و نپرداختن نفقه شکایت داشت، به او اجازه داد که به اندازه نفقه خود و فرزندش از داراییهای وی بردارد (ابویعلی موصلی، 8/ 98؛ دار قطنی، 4/ 150؛ متقی هندی، 16/ 557). برای وادار نمودن زوج به پرداخت نفقه، بسیاری از فقیهان به حبس وی، همان گونه که درباره دیون دیگر عمل می شود، تصریح نموده اند؛ البته در ترتیب میان حبس و برداشتن از مال شوهر اتفاق نظر وجود ندارد: برخی، اتفاق حاکم از اموال شوهر را مقدم بر حبس دانسته (طوسی، الخلاف، 5/ 129) و گروهی نیز، حاکم را مخیر بین حبس و برداشتن از مال وی برای پرداخت نفقه به زن می دانند (شهید ثانی، مسالک الافهام، 8/ 496 - 497). گروهی از فقیهان، در صورتی حبس را جایز می دانند که حاکم نتواند از مال شوهر، نفقه زن را پردازد (نجفی، 31/ 388). به نظر می رسد دیدگاه دوم از اعتبار بیشتری برخوردار است؛ زیرا حاکم را مجاز می کند تا با توجه به شرایط و مصلحت اندیشی، روشی را انتخاب کند تا در عن بهره مندی زن از نفقه، آسیب کمتری به بنیان خانواده وارد شود.

در صورت ناکارآمد بودن اقدامات یادشده، برخی از فقیهان شیعه بر این باورند که زن می تواند به حاکم رجوع نماید تا حاکم، شوهر را به پرداخت نفقه یا طلاق ملزم نماید. چنانچه شوهر هیچ یک را نپذیرفت و پرداخت نفقه از اموال وی نیز ممکن نشد، در این صورت حاکم می تواند به ولایت از شوهر، زن را به طور مستقل طلاق دهد (روحانی، 2/ 318 - 319؛ ر.ک: یار ارشدی، 69). دلیل آن، افزون بر آیه 229 سوره بقره، که شوهر را به انتخاب یکی از دو راه (نگهداری یا رها کردن به نیکی) ملزم می کند، روایات متعددی است که بر این حکم دلالت دارند؛ از جمله آنها، صحیحہ ابی بصیر مرادی از امام باقر علیه السلام است که بر اساس آن،

چنانچه مردی هزینه خوراک و پوشاک همسر خود را تأمین نکند، حاکم باید آن دورا از یکدیگر جدا نماید (طبرسی، مکارم الاخلاق، 217؛ حر عاملی، 15/ 223؛ معزی ملایری، 21/ 452 - 453).

غیبت شوهر

بیشتر فقیهان شیعه بر این باورند که با غیبت شوهر، به گونه ای که محل سکونتش نامشخص باشد، در صورت معلوم شدن زنده بودنش، چنانچه ولی شوهر، هزینه زندگی زن را تأمین نموده، یا پرداخت نفقه زن از اموال شوهر ممکن باشد، زن حق فسخ یا طلاق نداشته و باید صبر کند؛ اما اگر اطلاعی از زنده بودن شوهر به دست نیامده، و تأمین هزینه زندگی زن نیز امکان پذیر نباشد، زن می تواند این وضع را تحمل نموده یا به حاکم مراجعه کند. در این صورت، حاکم از وی می خواهد که چهار سال صبر کرده و در این مدت، به جستجوی همسرش اقدام کند؛ چنانچه از وی خبری به دست آمد، زن باید صبر نموده و حاکم نیز از بیت المال نفقه او را تأمین می کند و اگر از شوهر، خبری به دست نیامد، در این صورت حاکم، به زن دستور می دهد تا عده وفات نگه داشته و سپس ازدواج کند (محقق حلی، 3/ 602؛ علامه حلی، قواعد الاحکام، 3/ 144 - 145؛ فاضل هندی، 8/ 124 - 125؛ ← مقاله طلاق (حقوقی)).

در مقابل دیدگاه مشهور، برخی از فقیهان بر این عقیده اند که در صورت اطلاع یافتن از زنده بودن شوهر نیز، چنانچه زن نتواند صبر کند، حاکم می تواند او را پس از گذشت چهار سال طلاق دهد (طباطبائی یزدی، تکملة العروة الوثقی، 1/ 7؛ حکیم، 2/ 321 «حاشیه»؛ روحانی، 2/ 332). به نظر می رسد که نگه داشتن زن در حباله نکاح، در چنین شرایطی، مستلزم ضرر و حرج وی بوده و با دستور قرآن کریم خطاب به مردان - که از زنان یا به نیکی نگهداری کنید، یا آنان را با احسان رها

سازید (بقره، 229) - منافات دارد؛ و چه بسا از برخی روایات (طبرسی، مکارم الاخلاق، 217؛ حر عاملی، 15 / 223؛ معزی ملایری، 21 / 452 - 453) نیز بتوان جواز صدور طلاق از سوی حاکم را برداشت نمود. بیشتر فقیهان اهل سنت، وجوب نفقه زن را در این فرض، به اعلام تمکین از سوی وی در نزد قاضی و آگاه نمودن شوهر از آن، در صورت امکان و برخی شروط دیگر مشروط نموده اند (ر.ک: جزیری، 4 / 547 - 550).

منابع

ابن ادريس حلی، محمد بن منصور (م. 598ق.). السرائر، قم، نشر اسلامی، 1410ق؛ ابن براج طرابلسی، عبدالعزيز (م. 481ق.). المهذب، قم، نشر اسلامی، 1406ق؛ ابن حزم اندلسی، علی بن احمد (م. 456ق.). المحلی، دارالفکر؛ ابن حمزه طوسی، محمد بن علی (م. 560ق.). الوسيلة الى نيل الفضيلة، تحقیق محمد الحسون، قم، کتابخانه مرعشی نجفی، 1408ق؛ ابن رشد قرطبی، محمد بن احمد (م. 595ق.). بداية المجتهد و نهاية المقتصد، تحقیق خالد العطار، بیروت، دارالفکر، 1415ق؛ ابن زهره حلبی، حمزة بن علی (م. 585ق.). غنية النزوع الى علمي الاصول و الفروع، تحقیق ابراهیم بهادری، قم، مؤسسه الامام الصادق علیه السلام، 1417ق؛ ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (م. قرن 4)، تحف العقول عن آل الرسول صلی الله علیه وسلم، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، نشر اسلامی، 1404ق؛ ابن عاشور، محمد بن طاهر (م. 1393ق.). التحرير و التنوير (تفسیر ابن عاشور تونسلی)، مؤسسه التاريخ؛ ابن فارس، احمد بن فارس (م. 395ق.). معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، 1404ق؛ ابن قدامه، عبدالله بن احمد (م. 620ق.). المغنی، بیروت، دارالکتاب العربی؛ ابن منظور، محمد بن مکرم (م. 711ق.). لسان العرب، قم، نشر ادب الحوزة، 1405ق؛ ابو یعلی موصلی، اسماعیل بن محمد (م. 307ق.). مسند ابو یعلی الموصلی، تحقیق حسین سلیم دمشق، دارالمأمون للتراث؛ اراکی، محمد علی (م. 1415ق.). رسالتان في الارث و نفقة الزوجه، قم، مؤسسه در راه حق، 1413ق؛ امام خمینی قدس سره، سیدروح الله موسوی (م. 1368ش.). استفتانات، قم، نشر اسلامی، 1381ش؛ همو، تحریر الوسیله، النجف الاشرف، مطبعة الآداب، 1390ق؛

امامى، سيدحسن، حقوق مدنى، تهران، انتشارات اسلاميه، 1374ش؛ بحراني، يوسف بن احمد (م. 1186ق.)، الحدائق الناضرة، قم، نشر اسلامى؛ بصرى، عارف، نفقات الزوجة في الشريعة الاسلامى، بيروت، الدارالاسلامية، 1401ق؛ جزيرى، عبدالرحمن (م. 1360ق.)، الفقه على المذاهب الاربعه، بيروت، دار الازرقم بن ابى الازرقم؛ جعفرى لنگرودى، محمدجعفر، حقوق خانواده، تهران، كتابخانه گنج دانش، 1376ش؛ جوادى آملى، عبدالله، زن در آينه جلال و جمال، قم، نشر اسراء، 1417ق؛ جوهرى، اسماعيل بن حماد (م. 393ق.)، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية، تحقيق احمد عبدالغفور عطار، بيروت، دارالعلم للملایين، 1407ق؛ حر عاملى، محمدبن حسن (م. 1104ق.)، وسائل الشيعه، تحقيق ربانى شيرازى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1403ق؛ حكيم، سيدمحسن (م. 1390ق.)، منهاج الصالحين، بيروت، دارالتعارف، 1410ق؛ خوئى، سيدابوالقاسم موسوى (م. 1413ق.)، منهاج الصالحين، قم، نشر مدينة العلم، 1410ق؛ خوانسارى، سيداحمد (م. 1405ق.)، جامع المدارك فى شرح المختصر النافع، تهران، مكتبة الصدوق، 1355ش؛ دارقطنى، على بن عم (م. 385ق.)، سنن الدار قطنى، تحقيق مجدى شورى، بيروت، دارالكتب العلمية، 1417ق؛ روحانى، سيدمحمد (م. 1418ق.)، منهاج الصالحين، كويت، مكتبة الألفين، 1414ق؛ سبحانى، جعفر، نظام النكاح في الشريعة الاسلامية الغراء، قم، مؤسسة الامام الصادق عليه السلام، 1417ق؛ سبزوارى، محمدباقر بن محمد (م. 1090ق.)، كفاية الاحكام (كفاية الفقه)، تحقيق مرتضى واعظى اراكى، قم، نشر اسلامى، 1423ق؛ سرخسى، محمدبن احمد (م. 483ق.)، المبسوط، بيروت، دارالمعرفة، 1406ق؛ سلار ديلمى، حمزة بن عبدالعزيز (م. 448ق.)، المراسم العلوية في الاحكام النبويه، تحقيق سيدمحسن حسيني امينى، قم، المعاونة الثقافية للمجمع العالمى لاهل البيت عليهم السلام، 1414ق؛ سيستانى، سيدعلى حسيني، منهاج الصالحين، قم، مكتب آيت الله سيستانى، 1416ق؛ شافعى، محمد بن ادريس (م. 204ق.)، الأم، بيروت، دارالفكر، 1403ق؛ شربينى، محمدبن احمد (م. 977ق.)، مغنى المحتاج، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1377ق؛ شريف، على، نفقه و تمكين در حقوق خانواده، نشر بشارت، 1376ش؛ شمس الدين، محمدمهدي، مسائل حرجة في فقه المرأة، بيروت، مؤسسة الدولية، 1996م؛

شهيد اول، محمد بن مكي عاملی (م. 786ق.) اللعة دمشقية، قم، دارالفكر، 1411ق؛ شهيد ثاني، زين الدين بن علي عاملی (م. 965ق.)، الروضة البهية في شرح اللعة دمشقية، تحقيق سيد محمد كلانتر، قم، انتشارات داوری، 1410ق؛ همو، مسالك الافهام الى تنقيح شرائع الاسلام، قم، مؤسسة المعارف الاسلامية، 1413ق؛ صفائي، سيد حسين، امامی، اسدالله، حقوق خانواده، تهران، انتشارات دانشگاه، 1378ش؛ طباطبائي، سيد علي (م. 1231ق.)، رياض المسائل، قم، نشر اسلامي، 1420ق؛ طباطبائي، سيد محمد حسين (م. 1402ق.)، الميزان في تفسير القرآن، قم، نشر اسلامي، 1417ق؛ طباطبائي يزدی، سيد محمد كاظم، (م. 1337ق.)، تكملة العروة الوثقى، تحقيق سيد محمد حسين طباطبائي؛ همو، العروة الوثقى، قم، نشر اسلامي، 1423ق؛ طبرسي، حسن بن فضل (م. 544ق.)، مكارم الاخلاق، الشريف الرضي، 1392ق؛ طبرسي، فضل بن حسن (م. 548ق.)، مجمع البيان في تفسير القرآن، تحقيق عده اي از محققين، بيروت، مؤسسة الاعلمي، 1415ق؛ طوسي، محمد بن حسن (م. 460ق.)، التبيان في تفسير القرآن، تحقيق احمد قصير عاملی، مكتب الاعلام الاسلامي، 1409ق؛ همو، تهذيب الاحكام، تحقيق سيد حسن موسوي خراسان، تهران، دارالكتب الاسلامية، 1364ش؛ همو، الخلاف، قم، نشر اسلامي، 1414ق؛ همو، المبسوط في فقه الاماميه، تحقيق محمد باقر بهبودی، المكتبة المرتضوية؛ همو، النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى، قم، انتشارات قدس محمدی؛ علامه حلي، حسن بن يوسف (م. 726ق.)، ارشاد الازهار الى احكام الايمان، تحقيق فارس الحسون، قم، نشر اسلامي، 1410ق؛ همو، قواعد الاحكام في معرفة الحلال و الحرام، قم، نشر اسلامي، 1413ق؛ همو، مختلف الشيعة في احكام الشريعة، قم، نشر اسلامي، 1418ق؛ عياشي، محمد بن مسعود (م. 320ق.)، تفسير العياشي، تحقيق سيد هاشم رسولي محلاتي، تهران، المكتبة العلمية الاسلامية؛ فاضل لنكراني، محمد (م. 1428ق.)، تفصل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة (النكاح)، قم، مركز فقهی ائمه اطهار عليه السلام، 1421ق؛ فاضل هندی، محمد بن حسن (م. 1137ق.)، كشف اللثام عن قواعد الاحكام، قم، نشر اسلامي، 1420ق؛ فراهیدی، خليل بن احمد (م. 175ق.)، العين، تحقيق مهدي مخزومي، ابراهيم سامرائي، قم، مؤسسة دار الهجرة، 1410ق؛ فرشتيان، حسن، نفقة زوجه قم، بوستان كتاب، 1381ش؛ فضل الله، سيد محمد حسين، (م. 1431ق.)،

تأملات اسلامية حول المرأة، بيروت، دارالملاک، 1417ق؛ کاتوزیان، ناصر، حقوق مدنی خانواده، تهران، شرکت سهامی انتشار، 1371ش؛ همو، حقوق مدنی (قواعد عمومی قراردادها)، تهران، شرکت سهامی انتشار، 1374ش؛ کاشانی، ابوبکر بن مسعود (م. 587ق.)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، پاکستان، المكتبة الحبيبية، 1409ق؛ کرکی، علی بن حسین (م. 940ق.)، جامع المقاصد في شرح القواعد، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، 1408ق؛ کیدری، قطب الدين (م. قرن 6)، اصباح الشيعة بمصايح الشريعة، تحقيق ابراهيم بهادری، قم، مؤسسه امام صادق عليهم السلام، 1416ق؛ کلینی، محمدبن یعقوب (م. 329ق.)، الکافي، تحقيق علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامية، 1363ش؛ گلپایگانی، سیدمحمد رضا موسوی (م. 1414ق.)، الدر المنضود في احکام الحدود، تحقيق علی کریمی جهرمی، قم، دارالقرآن الکریم، 1412ق؛ مالک بن انس (م. 179ق.)، المدونة الكبرى، بيروت، دار احیاء التراث العربی، 1323ق؛ متقی هندی، علی (م. 975ق.)، کنز العمال في سنن الاقوال و الافعال، تحقيق بکری حیانی، صفوة السقا، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1409ق؛ مجلسی، محمدباقر (م. 1111ق.)، بحار الانوار، تحقيق محمدباقر بهبودی، بيروت، دار احیاء التراث العربی، 1403ق؛ محدث نوری، میرزا حسین (م. 1320ق.)، مستدرک الوسائل، بيروت، مؤسسة آل البيت عليه السلام لاحیاء التراث، 1408ق؛ محسنی، سعید، نفقه زوجه در حقوق ایران با مطالعه تطبیقی در حقوق فرانسه، پایان نامه کارشناسی ارشد، تهران، دانشگاه امام صادق؛ محقق حلّی، جعفر بن حسن (م. 676ق.)، شرائع الاسلام في مسائل الحلال و الحرام، تهران، انتشارات استقلال، 1409ق؛ محقق داماد، سیدمصطفی، بررسی فقهی حقوق خانواده، تهران، نشر علوم اسلامی، 1368ش؛ معزی ملایری، اسماعیل، جامع احادیث الشيعة، قم، المطبعة العلمية، 1399ق؛ میرزای قمی، ابوالقاسم (م. 1231ق.)، جامع الشتات، تحقيق مرتضی رضوی، تهران، انتشارات کیهان، 1375ش؛ نجفی، محمدحسن (م. 1266ق.)، جواهر الکلام في شرح شرائع الاسلام، تحقيق قوچانی، تهران، دارالکتب الاسلامية، 1366ش؛ یار ارشدی، علی، نفقه زوجه در حقوق ایران، انگلیس و هند، تهران، بوستان توحید، 1379ش.

زهرة رجبیان

ص: 324

گسستن پیوند زناشویی دائم با صیغه مخصوص و شرایط خاص از نگاه فقهی و حقوقی.

«طلاق» واژه ای عربی، برگرفته از «طلق»، به معنای آزاد کردن و رها نمودن است (ابن فارس، 3 / 420). از جمله کاربردهای این واژه در رهایی زن از پیوند زناشویی است (فراهیدی، 5 / 101؛ ابن فارس، 3 / 421؛ ابن منظور، 10 / 226). در زبان فارسی نیز به معنای جدایی زن و مرد، رهایی از قید نکاح و رابطه زناشویی به کار می رود (دهخدا، 10 / 15489؛ معین، 2 / 2229). طلاق در اصطلاح فقهی نیز، از معنای لغوی خود دور نشده و به معنای زدودن رابطه زوجیت دائمی به وسیله صیغه مخصوص است (شهید ثانی، مسالک الافهام، 9 / 9؛ فاضل هندی، 8 / 5؛ نجفی، 32 / 2). طلاق در اصطلاح حقوقی آن، عبارت از پایان دادن به ازدواج دائم از سوی شوهر یا حاکم شرع است که با تشریفات خاص صورت می گیرد (امامی، 6).

فقیهان، در تعریف طلاق، عبارت «صیغه مخصوص» را به کار برده اند، تا «فسخ نکاح» از تعریف طلاق خارج شود (شهید ثانی، الروضة البهیة، 6 / 11 - 13؛ نجفی، 32 / 2)، برخی نیز، قید «بغیر عوض» را افزوده اند تا طلاق «خلع» و «مبارات» را از طلاق مطلق متمایز سازند (شهید ثانی، الروضة البهیة، 6 / 11؛ طباطبائی، 11 / 37). طلاق از نظر فقیهان و حقوق دانان، در زمره ایقاعات است (محقق حلی، 3 / 577؛ نجفی، 32 / 2؛ کاتوزیان، 219 - 220) و ایقاعات نیازمند «قبول» نبوده و با انشای مجری آن، تحقق می یابند (شهید اول، ذکری الشیعه، 1 / 62).

تفاوت طلاق با فسخ (انحلال عقد نکاح از سوی یکی از زوجین با

اعمال خیار فسخ) و انفساخ (انحلال خودبه خود عقد ازدواج دائم) از سوی فقیهان تبیین شده است (+ ادامه مقاله): انفساخ، هنگامی تحقق می یابد که یکی از زن و شوهر یا هر دو، پس از عقد و پیش از انجام دخول، از اعتقاد به اسلام شده (بحرانی، 24 / 25؛ امام خمینی قدس سره تحریر الوسیله، 2 / 286) و یا زن و مرد پس از عقد، به خاطر برخی از امور، مانند: شیر دادن مادرزن به نوه بر یکدیگر حرام شوند (امام خمینی قدس سره تحریر الوسیله، 2 / 272؛ گلپایگانی، 2 / 334). فسخ نکاح نیز در مواردی خاص، همچون تدلیس، تخلف از شرط صفت، یا ابتلای زن و شوهر به برخی از عیوب و بیماریهای خاص مجاز می شود (ر.ک: طباطبائی، 10 / 380 - 404؛ امام خمینی قدس سره تحریر الوسیله، 2 / 293 - 296؛ محقق داماد، 339 به بعد). هر چند فسخ، همچون طلاق از ایقاعات است، اما مصداق طلاق نیست و این دو به رغم تشابه در لزوم رعایت زن، در بسیاری از احکام با یکدیگر تفاوت دارند (نجفی، 30 / 344، 346)؛ مانند لزوم صیغه مخصوص در طلاق و وجود شرایطی خاص، همچون قرار داشتن زن در طهر غیر مواقعه (پاکی پس از حیض که در آن آمیزشی صورت نگرفته باشد) و حضور دو شاهد عادل برای گوش فرادادن به صیغه طلاق؛ افزون بر این، چنانچه طلاق پیش از دخول باشد، مهریه نصف خواهد شد (علامه حلی، ارشاد الاذهان، 2 / 42 - 43؛ شهید ثانی، الروضة البهیة، 5 / 354)؛ اما در فسخ پیش از دخول، معمولاً زن از مهریه محروم می شود (حلی، الجامع للشرائع، 440؛ طباطبائی، 10 / 404). بخشیدن مدت باقی مانده نیز، نوع دیگری از انحلال پیوند زناشویی است که در ازدواج موقت صورت گرفته و شرط خاصی ندارد بر (امام خمینی قدس سره، تحریر الوسیله، 2 / 291؛ خوئی، 2 / 274 - 275؛ سیستانی، الفتاوی المیسره، 319).

حق طلاق، با تفاوتهایی، در ادیان پیشین مورد پذیرش بوده است. در آیین

زردشت، هر یک از مرد و زن از این حق برخوردار بوده و می توانستند به تنهایی یا با توافق یکدیگر، با شرایطی خاص به عقد نکاح پایان دهند. بر اساس آیین نامه احوال شخصیه زردشتیان، مرد می تواند در صورت اثبات زنا، نافرمانی او و یا ترک دین زردشت، به حکم دادگاه، وی را طلاق دهد. همچنین، زن می تواند در صورت عین بودن (ناتوانی جنسی) مرد، پرداختن نفقه، بدرفتاری و ستم، غیبت و ارتکاب زنا از سوی شوهر و نیز، ترک دیانت زردشتی، از دادگاه درخواست طلاق کند (احمدیه، 152 - 153؛ ساروخانی، 97). در آیین یهود نیز مرد و زن از حق طلاق برخوردار هستند؛ اگرچه بر اساس آموزه‌های یهود، طلاق در عین حال که عملی غیراخلاقی است، اما با سهولتی نسبی مجاز شناخته شده و در مواردی که مرد و یا هر دو طرف به جدایی رضایت دهند، اختیاری خواهد بود؛ اما چنانچه مرد، دچار ناتوانی جنسی یا عیبی باشد که زندگی زناشویی را غیرقابل تحمل کند، در صورت درخواست زن، اجباری می شود. همچنین چنانچه مردی از ارتکاب زنا، همسرش مطلع شود، باید او را طلاق دهد (کتاب مقدس، تثیه 24 / 1؛ ر.ک: کهن، 184 - 188؛ اشتاین سالتز، 198 - 199). اما در مسیحیت، طلاق ممنوع بوده و مرد، تنها در صورت زنا، حق طلاق او را خواهد داشت (کتاب مقدس، لوقا 16 / 18؛ متی 5 / 32؛ 19 / 9؛ ساروخانی، 99)؛ بنابراین کاتولیک‌های وابسته به کلیسای روم، طلاق را مجاز نمی دانند؛ گرچه راههایی را برای جدا شدن زن و مرد پیش بینی کرده اند؛ مانند جواز طلاق در صورتی که زوجین رابطه جنسی نداشته باشند؛ یا تجویز زندگی جداگانه زن و شوهر بدون اجرای مراسم طلاق (ساروخانی، 100). در میان مسیحیان پیرو مذهب پروتستان نیز در برخی موارد، طلاق مجاز شمرده شده است (عراقی، آیا می دانید، 17 - 18؛ رفیعی، 35). در میان اعراب جاهلی و پیش از ظهور اسلام،

- حق طلاق، بدون قید و شرط در اختیار مردان بود و اعراب بدوی، بدون پرداخت حقوق زنان، به طلاق آنان اقدام می کردند (رفیعی، 19). در آیین مقدس اسلام، طلاق ام-ری ناپسند و مبعوض ت-ری-ن حلالهاست (کلینی، 6 / 54؛ حر عاملی، 15 / 266 - 267)؛ چنان که ازدواج، امری مقدس بوده و محبوب ترین امور در نزد خداوند به شمار می آید (کلینی، 5 / 328؛ حر عاملی، 14 / 3؛ 15 / 266 - 267)؛ از این رو گرچه در اسلام، طلاق امری مجاز محسوب می شود و از آغاز اسلام در میان برخی از صحابه و مسلمانان وجود داشته، اما کاری مکروه و ناپسند است (جرجی زیدان، 5 / 945 - 946). اسلام با توجه ویژه به زنان، حقوقی را برای زنان مطلقه وضع نموده است که در آیه 1 سوره طلاق و آی-ه-ای 231 و 232 سوره بقره به آن تصریح می شود. حتی در شریعت اسلام، راه-ی-ب- رای برخورداری زنان از طلاق، پیش بینی شده است؛ مانند وکالت داشتن زن در طلاق خود از مرد و دارا بودن حق درخواست طلاق در صورت عسر و حرج، غیبت مرد و موارد دیگر (← ادامه مقاله).

ماهیت طلاق

اینکه طلاق «حق» است یا «حکم»، تابع ضوابط و تعریف این دو واژه است؛ با توجه به این نکته است که در این باره اختلاف نظر وجود دارد (ر.ک: بحرالعلوم، 1 / 13 - 16؛ اصفهانی، 1 / 17 - 53؛ خوانساری، 1 / 105 - 110؛ امام خمینی، - البیع، 1 / 38 - 51)؛ برخی از فقیهان، مهم ترین آثار حق را قابل اسقاط بودن و قابل نقل و انتقال بودن آن دانسته و معتقدند که این آثار، مقتضای ذاتی حق است؛ به خلاف حکم، که قابل انتقال یا اسقاط با اسباب قهری و یا ارادی نیست (بحر العلوم، 1 / 13 - 16؛ خوانساری، 1 / 107)؛ بنابراین با توجه به اینکه زوج نمی تواند اختیار اجرای طلاق را به طور کلی از خود سلب کند، آن را از احکام دانشنامه فاطمی - طلاق

دانسته اند (سیدمرتضی، 306؛ طوسی، الخلاف، 4 / 461). دادن وکالت، در اجرای صیغه، منافی حکم بودن و غیر قابل انتقال بودن طلاق نیست؛ زیرا زوج با دادن وکالت، سلطنت خود را بر طلاق اعمال کرده است، نه اینکه آن را اسقاط نموده یا به دیگری انتقال داده باشد (ر.ک. نجفی، 32 / 5 - 6)؛ اما برخی از فقیهان، قابلیت نقل و انتقال و یا اسقاط را مقتضای ذات حق نمی دانند (اصفهانی، 1 / 18؛ امام خمینی قدس سره، البیع، 1 / 44)؛ بنا بر این رهیافت، با توجه به حدیث نبوی: «الطَّلَاقُ بِيَدٍ مِنْ أَخَذَ بِالسَّاقِ» (دارقطنی، 4 / 24؛ بیهقی، 7 / 360؛ ابن ابی جمهور احسائی، 1 / 234) و نیز بنا بر دیدگاههای فقیهان

(جزیری، 4 / 242؛ عراقی، قاعدة لاضرر، 184)، طلاق، یک حق به شمار آمده و به مردان اختصاص دارد؛ اما از جمله حقوقی است که سلب کلی (اسقاط) و تفویض به دیگری (انتقال) در آن جایز نیست؛ اگر چه شخص برخوردار از این حق، می تواند آن را به دیگری وکالت دهد (← ادامه مقاله).

وکالت در طلاق

مشهور فقیهان شیعه و عموم فقیهان اهل سنت، وکیل گرفتن در طلاق را جایز می دانند؛ خواه وکیل، خود زن باشد یا دیگری، و خواه مرد نزد همسر خود حضور داشته و یا غایب باشد (علامه حلی، مختلف الشیعه، 7 / 388 - 389، 351، 329 - شهید ثانی، مسالک الافهام، 9 / 28 - 29؛ ر.ک. نجفی، 32 / 23 - 25). فقیهان در تأیید دیدگاه خود به دلایلی همچون اطلاق روایات باب وکالت (حر عاملی، 13 / 285) و روایات خاصی که بر جواز توکیل در طلاق دلالت دارد (حر عاملی، 15 / 333 - 334) استناد نموده اند (نجفی، 32 / 23؛ ر.ک. سبحانی، 34 - 37). اما در برابر این دیدگاه، شیخ طوسی (المبسوط، 5 / 31؛ النهایه، 511) و پیروان او (ابن براج طرابلسی، 2 / 277؛ ابن حمزه طوسی، 323) وکیل گرفتن را در صورت حضور مرد، ممنوع دانسته اند. این دیدگاه بر جمع بین دلایل یادشده و روایتی از امام صادق علیه السلام مبتنی است که در آن وکالت در طلاق ممنوع اعلام شده است (حر عاملی، 15 / 334).

برخی از فقیهان متأخر بر این باورند که شوهر می تواند به همسرش وکالت دهد تا در صورت بروز برخی مشکلات، مانند دشواری شرایط زندگی، به خاطر مسافرت طولانی، زندانی شدن، ترک نفقه و .. خود را طلاق دهد (امام خمینی سره قدس تحریر الوسیله، 330/2؛ خوئی، 281/2؛ وحید خراسانی، 1318/3 قانون مدنی ماده 1119). چنین وکالتی ممکن است در ضمن عقد ازدواج یا در ضمن عقد لازم دیگری صورت گیرد. همچنین در فقه اهل سنت، افزون بر جایز بودن این وکالت، تفویض طلاق نیز پذیرفته است: در تفویض، بر خلاف توکیل، شخصی که طلاق به او تفویض شده به اراده خود عمل می کند و شوهر نمی تواند او را عزل نموده و جنون شوهر پس از تفویض نیز، تأثیری در اعتبار تفویض نخواهد داشت (جزیری، 358/4؛ صفائی، 55).

گونه های طلاق

از دیدگاه فقیهان امامیه، طلاق به «بدعی» و «سنّی» تقسیم می شود؛ هر چند شهید ثانی با چنین تقسیمی موافق نیست مسالک الافهام، 119/9 - 120؛ طلاق بدعی، برخلاف شرایط مقرر در فقه شیعه بوده و به لحاظ شرعی حرام و باطل است (شهید ثانی، مسالک الافهام، 119/9 - 120؛ نجفی، 116/32 - 117)؛ این طلاق دارای سه گونه است: 1. طلاق زن حائض و نفسای غیر حامل پس از دخول و در زمان حضور یا حتی غیبت شوهر، چنانچه مدت تعیین شده در مورد غیبت رعایت نشده باشد؛ 2. طلاق در طهر موقعه؛ 3. سه طلاقه کردن، بدون رجوع در میان آنها (محقق حلی، 588/3؛ شهید ثانی، مسالک الافهام، 119/9 - 120؛ نجفی، 116/32). اما طلاق سنّی، طبق موازین فقهی صورت گرفته و با رعایت کامل شرایط شرعی انجام می شود امام خمینی نه تحریر الوسیله، 331/2؛ گلپایگانی، 396/2). این طلاق نیز دارای سه گونه است: 1. طلاق «رجعی»، که در آن شوهر می تواند در ایام عده به همسر مطلقه خود رجوع کند؛ 2. طلاق «بانن» که

بر اثر آن پیوند زناشویی میان زن و مرد به طور کلی گسسته شده و شوهر حق رجوع ندارد؛ 3. طلاق «عدی» که در آن شوهر پس از طلاق، در ایام عدّه به زن رجوع کرده و پس از آمیزش در طهر غیر موقّعه دوباره او را طلاق دهد؛ سپس برای بار دیگر به وی رجوع کرده و با او آمیزش نماید و آنگاه برای سومین بار او را طلاق دهد (محقق حلی، 588/3 - 589). به عقیده بیشتر فقیهان، طلاق عدی، گونه ای از طلاق رجعی است، نه قسیم آن، که در این صورت طلاق سنی به دو گونه باین و رجعی تقسیم خواهد شد (شهید ثانی، مسالک الافهام، 9/ 122 - 123؛ بحرانی، 267/25؛ نجفی، 117/32؛ امام خمینی قدس سره تحریر الوسیله، 331/2).

طلاق باین به اجماع فقیهان، شش گونه است (محقق حلی، 588/3 نجفی، 119/32): 1. طلاق زوجه غیر مدخوله، یعنی طلاق زنی که شوهرش با او آمیزش نکرده است؛ 2. طلاق یائسه؛ 3. طلاق زوجه صغیره؛ که در این سه قسم، عدّه وجود ندارد و به محض تحقق طلاق، پیوند زناشویی به شکل کامل گسسته شده و مرد، حق رجوع به زن را ندارد؛ 4. طلاق خُلَع، از نگاه فقیهان، در طلاق خُلَع، زن به خاطر کراهت از همسرش در برابر پرداخت مالی طلاق می گیرد؛ تفاوتی نیز در میزان این مال وجود ندارد (ر.ک: امام خمینی قدس سره تحریر الوسیله، 349/2؛ گلپایگانی، 414/2). برابر نظر مشهورتر بین فقیهان امامیه، پذیرش خُلَع از سوی مرد واجب نیست (علامه حلی، مختلف الشیعه، 391/7)؛ ولی بعضی از آنان در فرض کراهت شدید زن از همسرش، چنین خُلعی را واجب دانسته اند ابوالصلاح حلبی، 1307 طوسی، النهایه، 529؛ ابن زهره حلبی، 374 - 375)، 5. طلاق مبارات، در این گونه از طلاق، کراهت از هر دو طرف است و میزان عوض نباید بیشتر از مقدار مهریه باشد (شهید ثانی، الروضة البهیة، 112/6؛ امام خمینی قدس سره، تحریر الوسیله، 353/2). در طلاقهای خُلَع

دانشنامه فاطمی الا مبارات، هرچند عده وجود دارد، اما مرد حق رجوع به زن را نخواهد داشت؛ جز در صورتی که زن با مراعات شرایط یادشده در فقه به آنچه که به مرد بخشیده (فدیة) رجوع نماید. در این صورت، طلاق به شکل رجعی آن تبدیل شده و شوهر نیز حق رجوع به زن را خواهد داشت (محقق حلی، 588/3؛ بحرانی، 6607/25؛ نجفی، 63/33)؛ 6 طلاق سوم (سه طلاقه)، در این گونه از طلاق، مرد، همسرش را سه بار پیایی طلاق می دهد، به این شرط که دو رجوع در میان آن فاصله شود؛ در چنین صورتی، ازدواج دوباره مرد با این زن حرام بوده و حلال شدن آن بسته به این است که پس از پایان عده، با مرد دیگری

(محلل) به طور دائم، پیوند ازدواج برقرار کرده و پس از آمیزش، از وی طلاق گرفته و یا با مرگ شوهر، پیوند زناشویی از بین رفته و مدت عده سپری شود (ر.ک: شهید ثانی، الروضة البهیة، 34/6؛ فاضل هندی، 60/8 - 62؛ بحرانی، 25/267 - 268). تحقق حرمت میان زن و مرد در طلاق سوم، مشروط به این است که طلاقها پشت سرهم بوده و در خلال آن، زن با فرد دیگری ازدواج نکرده باشد (نجفی، 32/129؛ امام خمینی قدس سره به تحریر الوسیله، 332/2 - 333). همچنین پس از هر طلاق پیمان همسری باید با عقد دائم یا با رجوع و جدایی با طلاق ایجاد شده باشد. بنابراین چنانچه در این فاصله، پیوند زوجیت با عقد موقت و جدایی با بذل مدت یا ابراء تحقق یابد، موجب حرمت نخواهد بود (محقق داماد، 135). در تحقق حرمت، آمیزش، شرط نیست و چنانچه در فاصله بین طلاقها آمیزشی صورت نگرفته باشد، پس از طلاق سوم، دوباره حرمت ازدواج میان زن و مرد ایجاد خواهد شد (محقق حلی، 589/3؛ نجفی، 32/128؛ امام خمینی قدس سره، تحریر الوسیله، 332/2).

غیر از انواع طلاقهای بائن، طلاقهای سنّی دیگر، به لحاظ ماهیت، رجعی

هستند (فاضل هندی، 62/8)؛ بنابراین، هرگاه طلاقِ زوجه مدخوله غیر یائسه در غیر طلاق سوم بدون عوض صورت گیرد، رجعی خواهد بود؛ همچنین در طلاق خلع و مبارات، چنانچه زوجه به فدیة رجوع کند، طلاق بائن به رجعی تبدیل می شود (ر.ک: شهید ثانی، الروضة البهیة، 104/6؛ فاضل هندی، 61/8 - 62). در طلاق رجعی، مرد می تواند با رجوع به همسر خود در ایام عدّه رابطه زوجیت را استمرار بخشد فاضل هندی، 61/8 - 62). حتی برخی از فقیهان، در مدت عدّه، کلیه احکام و آثار زوجیت، همچون نفقه، ارث، حرمت ازدواج با خواهر مطلقه رجعی، حرمت خروج از منزل بدون اجازه شوهر و... را همچنان باقی دانسته و مطلقه رجعی را در حکم زوجه می دانند (شهید ثانی، الروضة البهیة، 104/6؛ فاضل هندی، 61/8)؛ برخی فراتر از این، مطلقه رجعی را در هنگام عدّه، زوجه حقیقی دانسته اند، جز اینکه پیوند زناشویی او در معرض از بین رفتن است و با پایان عدّه و عدم رجوع مرد، پایان می پذیرد (ر.ک: نجفی، 302/32؛ حاجی ده آبادی، 61 - 88)؛ اما در طلاق بائن، تمام احکام زوجیت، با بروز طلاق از بین خواهد رفت.

برخی از فقیهان به خاطر پدید آمدن عناوین دیگر یا بروز پاره ای شرایط، طلاق را از لحاظ حکم شرعی به چهار دسته واجب، حرام، مکروه و مستحب تقسیم کرده اند طوسی، المبسوط، 2/5 - 3 شهید ثانی، الروضة البهیة، 30/6 - 31؛ فاضل هندی، 49/8).

ارکان و شرایط طلاق

اشاره

طلاق، به لحاظ فقهی، دارای چهار رکن است که عبارتند از: مطلق (طلاق دهنده)؛ 2. مطلقه (طلاق داده شده)؛ 3. صیغه طلاق؛ 4. اِشهاد (حضور دو شاهد عادل در مجلس طلاق) (شهید اول، اللمعة الدمشقیة، 179؛ شهید ثانی، الروضة البهیة، 11/6).

1. شرایط مطلق

بنا به نظر مشهور فقیهان، شخص طلاق دهنده باید بالغ باشد

(فاضل هندی، 5/8). البته برخی از فقیهان، همچون شیخ طوسی (النهایه، 518)، ابن براج طرابلسی (288/2) و ابن حمزه طوسی (323) - چنان که از آنان حکایت شده است. به استناد روایتی از امام صادق علیه السلام (طوسی، الاستبصار، 303/3؛ همو، تهذیب الاحکام، 76/8؛ حر عاملی، 15/324 - 325)، طلاق شخص ده ساله را صحیح دانسته اند؛ اما مشهور فقیهان به دلیل ضعف سند این روایت و مخالفت مفاد آن با اصول و قواعد شرعی، آن را نپذیرفته اند (شهید ثانی، مسالک الافهام، 10/9؛ ر.ک: بحرانی، 151/25 - 153؛ نجفی، 4/32 - 5). همچنین فقیهان امامیه با استناد به برخی از احادیث حر عاملی، 14/220؛ 15/39؛ محدث نوری، 306/15)، طلاقی که از سوی ولیّ صغیر انجام شود را باطل دانسته اند؛ زیرا «صِدْقَر» (خردسالی)، وضعیتی است که سپری می شود (طوسی، النهایه، 518؛ شهید ثانی، مسالک الافهام، 10/9؛ بحرانی، 153/25؛ نجفی، 4/32).

شرط دیگر طلاق دهنده «عقل» است؛ بنابراین از نظر فقیهان، انجام طلاق از سوی مجنون دائمی و مجنون ادواری در ایام جنون باطل است (بحرانی، 25/156؛ نجفی، 32/8 امام خمینی قدس سره، تحریر الوسیله، 2/324) و تنها ولیّ قهری مجنون دائمی می تواند در صورت مصلحت مجنون، نسبت به طلاق همسر او اقدام کند (شهید ثانی، الروضة البهیه 17/6 - 18؛ نجفی، 9/32؛ قانون مدنی، ماده 1137).

افزون بر این، فقیهان، اتفاق نظر دارند که طلاق دهنده باید در هنگام خواندن صیغه طلاق، از معنا و مفهوم واقعی عباراتی که به زبان می آورد، آگاهی کامل داشته و به طور جدی مضمون آنها را قصد کند (محقق حلی، 3/580؛ نجفی، 32/17). احادیث گوناگونی نیز بر این حکم دلالت دارند (کلینی، 6/662 حر عاملی، 15/285 - 286). بنابراین، در صورت خواندن صیغه طلاق از روی فراموشی، شوخی، در خواب و یا از روی اشتباه و به غلط، طلاق باطل خواهد بود؛ زیرا قصد لفظ و معنا وجود

ندارد (شهید ثانی، الروضة البهیه، 21/6؛ فاضل هندی، 10/8؛ نجفی، 18/32). آخرین شرط طلاق دهنده، اختیار بوده و وی باید با رضایت، به این کار اقدام کند؛ بنابراین طلاق که با اکراه (وادار کردن شخص به کاری که به آن راضی نیست) صورت گیرد، به اجماع فقیهان امامیه (فاضل هندی، 8/8؛ نجفی، 10/32؛ امام خمینی قدس سره، تحریر الوسیله، 326/2) و به حکم احادیث گوناگون (کلینی، 127/6؛ حر عاملی، 331/15) باطل است.

2. شرایط زن در هنگام طلاق

به اجماع فقیهان امامیه (ر.ک: شهید ثانی، مسالک الافهام، 35/9؛ نجفی، 29/32) زن باید در هنگام طلاق، از حیض و نفاس پاک باشد. ظاهر برخی از آیات (طلاق، 1) و نص گروهی از احادیث بر این حکم دلالت دارند (ر.ک: کلینی، 58/6 - 61؛ شهید ثانی، مسالک الافهام، 35/9؛ حر عاملی، 15/276 - 278). البته این حکم شامل مواردی که زن غیر مدخوله (زنی که شوهرش با وی آمیزش جنسی نکرده باشد) بوده یا باردار باشد، نخواهد بود؛ چرا که در چنین مواردی، طلاق صحیح است (فاضل هندی، 25/8؛ نجفی، 32/30)؛ همچنین هرگاه شوهر غایب بوده و نبودنش به گونه ای باشد که نتواند از وضعیت همسرش کسب اطلاع کند، در این صورت نیز، چنانچه طلاق با ایام حیض یا نفاس زن مصادف گردد، انجام آن صحیح است (شهید ثانی، الروضة البهیه، 26/6؛ نجفی، 30/32 - 31). برخی از فقیهان شرط کرده اند که از مدت غیبت دست کم یک ماه سپری شده باشد (ر.ک: طوسی، النهایه، 512)؛ اما اکثر فقیهان مدت خاصی را تعیین نکرده و معیار را امکان دستیابی و اطلاع از عادت ماهانه دانسته اند. بر این اساس، چنانچه مرد بتواند با محاسبه، از روزهای حیض یا نفاس همسرش مطلع شود، باید این کار را انجام دهد؛ زیرا در غیر این صورت، چنانچه طلاق با ایام حیض یا نفاس زن هم زمان شود، باطل خواهد بود. همچنین مردی که حضور داشته و کسب اطلاع از وضعیت عادت ماهانه

همسرش دشوار باشد، همچون غایب تلقی می شود (شهید ثانی، الروضة البهیه، 27/6؛ فاضل هندی، 27/8؛ امام خمینی قدس سره، تحریر الوسیله، 328/2). دومین شرط مطلقه، قرار داشتن زن در طهر غیر مواقعه است (مفید، 526؛ خوئی، 293/2)؛ البته به این شرط که زوجه خردسال، یائسه و یا باردار نباشد؛ در غیر این صورت طلاق او مطلقاً صحیح است (مفید، 527 - 528؛ خوئی، 293/2). این مسئله مورد اتفاق فقیهان امامیه بوده نجفی، 32/29 - 30) و احادیث گوناگونی به صراحت بر آن دلالت دارند (ر.ک: کلینی، 62/60/6، 65، حر عاملی، 15/278 - 280).

3. صیغه طلاق

سومین رکنی که در منابع فقهی ذکر شده، صیغه طلاق است؛ با توجه به این رکن، طلاق باید با واژگانی خاص که مورد پذیرش شارع است صورت گیرد (نجفی، 56/32). از نگاه فقیهان امامیه، در صیغه طلاق تنها باید از واژه «طالق» که اسم فاعل و از مشتقات واژه «طلاق» است استفاده شود طوسی، الخلاف، 4/459؛ علامه حلی، تحریر الاحکام، 4/59؛ نجفی، 32/56؛ زیرا در روایات، هیچ جایگزینی برای این واژه، مجاز دانسته نشده است (حر عاملی، 15/294 - 295). به عقیده مشهور فقیهان امامیه، در صورت امکان پذیر بودن اجرای صیغه طلاق به عربی، طلاق دهنده نمی تواند آن را به زبان غیر عربی بخواند (ر.ک: علامه حلی، مختلف الشیعه، 7/347 - 351؛ نجفی، 60/32)؛ اما گروهی (طوسی، النهایه، 511؛ ابن حمزه طوسی، 324) بر این باورند که اجرای صیغه طلاق، به هر زبان دیگری که به طور دقیق به معنای عبارت «أنتِ طالق» باشد، صحیح است. از نظر ایشان حتی در صورتی که شخصی، امکان خواندن طلاق به زبان عربی را هم داشته باشد، می تواند صیغه طلاق را به زبان دیگری بخواند. مستند این نظر، حدیثی است از امیر المؤمنین علیه السلام، که در آن هر طلاقی با هر زبانی تجویز شده است (حر عاملی، 15/297). هر چند

گروهی دیگر از فقیهان امامیه، این حدیث را تنها ناظر به موارد ناتوانی از سخن گفتن به زبان عربی دانسته و نظر شیخ طوسی را نپذیرفته اند (علامه حلی، تحریر الاحکام، 60/4؛ همو، قواعد الاحکام، 127/3). همچنین از نظر مشهور فقیهان امامیه، اجرای صیغه طلاق از راه نوشتن (کتابت) از سوی کسی که قادر به تکلم است، باطل بوده و تنها در صورتی که طلاق دهنده ناتوان از سخن گفتن باشد، می تواند قصد انشای خود را با نوشتن بیان کند (علامه حلی، قواعد الاحکام، 127/3؛ نجفی، 62/32).

از نظر فقیهان، «تنجیز» (تعلیقی نبودن) یکی دیگر از شرایط درستی صیغه طلاق است (محقق حلی، 584/3؛ علامه حلی، قواعد الاحکام، 128/3؛ نجفی، 78/32). قانون مدنی نیز در ماده 1135، طلاق را که مشروط به تحقق امری در آینده باشد، باطل می داند. از نظر فقیهان امامیه، طلاق نمی تواند معلق به «شرط» یا «صفت» باشد. مقصود از شرط، امری است که تحقق آن در آینده ممکن است؛ مانند مشروط شدن طلاق به آمدن کسی؛ و مقصود از صفت، امری است که به طور قطعی در آینده تحقق می یابد (شهید ثانی، الروضة البهیه، 16/6؛ نجفی، 78/32؛ امام خمینی قدس سره تحریر الوسیله، 330/2)؛ مانند تعلیق طلاق به طلوع خورشید، هنگامی که مردی به همسرش بگوید: «اگر خورشید طلوع کند، تو از قید زوجیت رها هستی». از نظر فقهی، هر دو نوع تعلیق یادشده، باطل است. از جمله مستندات این حکم اجماعی است که از سید مرتضی (298، 316)، فخر المحققین (ر.ک: حلی، ایضاح الفوائد، 310/3) و شهید ثانی حکایت شده (ر.ک: الروضة البهیه، 16/6) است. البته تعلیق طلاق بر شرایط صحت آن - مانند تعلیق بر حائض یا نفسا نبودن زن - طلاق را باطل نمی کند؛ زیرا این نوع تعلیق، تعلیقی صوری است، نه حقیقی.

از نظر فقیهان، یکی دیگر از شرایط درستی طلاق، ذکر نام، با اشاره به زن

مطلقه برای معین نمودن وی است (محقق حلی، 582/3؛ شهید ثانی، الروضة البهیه، 28/6؛ نجفی، 45/32)؛ هرچند برخی از فقیهان، این شرط را در صورت تعدد همسران لازم می دانند (خوئی، 293/2 - 294).

در نگاه بیشتر فقیهان اهل سنت، چنانچه مرد صیغه طلاق را سه بار پیاپی در یک جلسه تکرار کند یا در پی آن واژه «ثلاثاً» (سه بار) را بیفزاید، سه طلاقه شدن تحقق می یابد؛ ولی به نظر برخی همچون عکرمه، ابن اسحاق و ابن عباس این تنها به منزله تحقق یک طلاق است (جزیری، 330/4 - 331). از نظر فقیهان شیعه نیز، چنین طلاقی باعث تحقق سه طلاق نمی شود و این، امری اجماعی (سید مرتضی، 308) و از ضروریات مذهب شیعه است (نجفی، 81/32). بر اساس فقه شیعه، تکرار صیغه طلاق، موجب تعدد نشده و طلاق تنها یک بار رخ می دهد (طوسی، النهایه، 512 نجفی، 81/32). همچنین با افزودن عبارتهای «دوبار» یا «سه بار» به صیغه طلاق نیز به نظر بیشتر فقیهان - تنها یک طلاق رخ می دهد؛ ولی برخی بر این باورند که هیچ طلاقی صورت نمی گیرد (ر.ک: شهید ثانی، مسالک الافهام، 92/9 - 93).

4. اَشْهَاد

به اجماع فقیهان امامیه (سید مرتضی، 299؛ طوسی، الخلاف، 453/4؛ همو، المبسوط، 4/5؛ نجفی، 102/32)، چهارمین رکن طلاق، حضور دو مرد عادل به عنوان شاهد در مجلس طلاق و برای شنیدن صیغه طلاق است (محقق حلی، 587/3؛ نجفی، 108/32؛ امام خمینی قدس سره تحریر الوسیله، 331/2؛ خوئی، 294/2). در ماده 1134 قانون مدنی ایران نیز به این حکم تصریح شده است. مستند این حکم، افزون بر دستور صریح قرآن کریم (طلاق، 3)، برخی از روایات، همچون حدیث محمدبن مسلم است که در آن امیر المؤمنین علیه السلام طلاقی را که در حضور دو شاهد عادل صورت نگیرد، بی ارزش می داند. (کلینی، 60/6؛ ر.ک: حر عاملی، 281/15 - 285).

ص: 338

منظور از عدالت نیز، همان عدالت اصطلاحی در فقه است (امام خمینی قدس سره تحریر الوسیله، 331/2)؛ همان ملکه نفسانی که باعث رعایت مستمر تقوا و مانع از ارتکاب گناهان کبیره و اصرار بر گناهان صغیره می شود (علامه حلی، تحریر الاحکام، 246/5 - 247؛ همو، مختلف الشیعه، 484/8؛ حلی، ایضاح الفوائد، 419/4). با توجه به لزوم شهادت دو شاهد عادل، طلاق که در حضور افراد غیر عادل صورت پذیرد، باطل خواهد بود (ر.ک: مطهری، 19/272 - 273؛ امام خمینی، تحریر الوسیله، 331/2؛ گلپایگانی، 395؛ بهجت، 711). به گفته برخی، لزوم شهادت در طلاق، مورد مخالفت جمیع فقیهان اهل سنت است (ر.ک: سیدمرتضی، 299؛ طوسی، الخلاف، 453/4).

حَقِّ درخواست طلاق از سوی زن

اشاره

اگرچه فقیهان شیعه (شیخ طوسی، الخلاف، 442/4) و اهل سنت (الموسوعة الكويتية، 11/29)، طلاق را حق انحصاری مرد دانسته اند، اما در پاره ای موارد، قائلند که زن از حَقِّ درخواست طلاق برخوردار بوده و حاکم شرع به رغم اراده شوهر، می تواند دستور طلاق همسرش را صادر کند (به ادامه مقاله).

1. پرداختن نفقه

فقیهان با استناد به آیات (بقره، 229؛ نساء، 34) و روایات (صدوق، 3/440 - 441؛ حر عاملی، 15/223 - 226)، به اتفاق، پرداخت نفقه زن را بر مرد واجب دانسته اند (طوسی، المبسوط، 6/2 - 3؛ بحرانی، 25/97 - 98؛ نجفی، 31/301 - 302)؛ بنابراین در صورت پرداختن نفقه از سوی مرد، مسئله جواز طلاق زوجه توسط حاکم شرع قابل طرح شدن است.

فقیهان این بحث را در دو فرض مورد بررسی قرار می دهند: فرض نخست این است که شخص، به رغم توانایی مالی در پرداخت نفقه، از این کار خودداری می کند؛ در این فرض، فقیهان بر این باورند که چنانچه اجبار به پرداخت نفقه یا دادن نفقه از اموال شوهر برای حاکم ممکن نباشد، وی در صورت درخواست

زوج را به طلاق مجبور خواهد کرد و چنانچه اجبار ممکن نبود، حاکم خود، صیغه طلاق را جاری می کند (بحرانی، 23 / 123؛ 24 / 180 ر.ک: نجفی، 207/31؛ امام خمینی قدس سره تحریر الوسیله، 287/2؛ فاضل لنکرانی، النکاح، 314 - 315). فرض دوم، عجز و تنگدستی زوج است که فقیهان این بحث را در ذیل شرط «کفالت» (هم کفو بودن) در کتاب نکاح مطرح کرده اند (فاضل هندی، 91/7؛ طباطبائی، 257/10). بیشتر فقیهان پیشین، تمکن از پرداخت نفقه را از شرایط هم کفو بودن شمرده اند؛ بنابراین برخی از آنان، همچون ابن ادریس حلی (557/2) و (ابن سعید) حلی (الجامع الشرائع، 439) بر این باورند که اگر در زمان عقد، زن به عجز و تنگدستی زوج جهل داشته باشد، پس از علم به آن، از حق خیار فسخ برخوردار خواهد بود؛ به خلاف مشهور فقیهان که این حق خیار را نپذیرفته اند (طوسی، الخلاف، 117/5؛ همو، المبسوط، 21/6). همچنین چنانچه شوهر در هنگام عقد توانگر بوده و سپس دچار تنگدستی شود نیز، از نظر مشهور (علامه حلی، مختلف الشیعه، 337/2) زوجه و حاکم حق فسخ ندارند و زن باید صبر کند تا همسرش از توانایی مالی برخوردار شود. ابن ادریس حلی (557/2) و ابن سعید حلی (الجامع الشرائع، 429) نیز این دیدگاه را پذیرفته اند. فقیهان، این دیدگاه را به استناد روایتی از امام علی علیه السلام ذکر کرده اند که ایشان در پاسخ زنی که از تنگدستی شوهرش به آن حضرت علیه السلام شکایت کرده بود، فرمود: «إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا» و اجازه فسخ نکاح را نداد. افزون بر روایات، از استصحاب لزوم عقد نیز بهره جسته اند، بدین معنا که اگر با بروز تنگدستی زوج، در لزوم عقد تردید شود، استصحاب لزوم عقد اقتضای عدم فسخ دارد (ر.ک؛ طوسی، المبسوط، 21/6؛ شهید ثانی، مسالک الافهام، 407/7 - 208؛ نجفی، 105/30؛ امام خمینی قدس سره تحریر الوسیله، 287/2؛ گلپایگانی، 382/2)؛ اما برخی، همچون ابن جنید، بر این عقیده اند که در این فرض، زن می تواند پیوند

زناشویی خود را فسخ کند؛ زیرا لازمه تحمل تنگدستی، ضرر و حرج خواهد بود که به اجماع فقیهان مردود است. این گروه در تأیید رویکرد خود، روایتی از امام صادق علیه السلام (طوسی، تهذیب الاحکام، 433/7؛ حر عاملی، 14/6607/15/223) را ذکر کرده اند علامه حلی، مختلف الشیعه، 328/7؛ اشتهاوردی، 265). فاضل هندی نیز بر این باور است که در این فرض، زن به حاکم مراجعه نموده و حاکم ازدواج را فسخ می کند و اگر دسترسی به حاکم امکان نداشت، زن می تواند خود، اقدام به فسخ نکاح کند (91/7). ماده 1129 قانون مدنی ایران نیز طبق حکم مشهور، عجز شوهر پس از عقد را از مواردی دانسته که زن حق درخواست طلاق دارد.

2. عسر و حرج و ضرر

برخی از فقیهان، مشقت شدید و غیرقابل تحمل بودن زندگی برای زن را از موارد حق درخواست طلاق دانسته اند. طباطبائی یزدی از جمله نخستین فقیهانی است که قاعده عسر و حرج را به طور مستقل از عوامل درخواست طلاق توسط زن میدانند (تکملة العروة الوثقی، 1/75)؛ گرچه پیش از وی نیز میرزای قمی ضمن اشاره به این مورد، تصریح می کند که اگر اجماع مانع نبود، با استناد به قاعده نفی حرج و نفی ضرر، به لزوم طلاق از سوی حاکم فتوا میداد (607/4). از نگاه طباطبائی یزدی، چنانچه مردی به علت محکومیت به حبس ابد یا تنگدستی، قادر به پرداخت نفقه نبوده و زن به خاطر مشقت آور بودن زندگی نتواند صبر کند، امکان طلاق دور از ذهن نیست. وی در اثبات این حکم به دلایل نفی عسر و حرج و نفی ضرر استناد جسته است؛ به ویژه در صورتی که زن، جوان بوده و ناگزیر از زندگی مشقت بار در تمام عمر باشد. از نظر او چنانچه خودداری از طلاق و ادامه رابطه زناشویی، باعث ارتکاب گناه و حرام شود، صدور حکم طلاق ضروری است. با توجه به تصریح ایشان، استناد به این دلیل، گستره طلاق قضایی را توسعه داده و

هرجا که ادامه زوجیت زن مشمول این اصل باشد، وی می تواند از حاکم درخواست طلاق کند؛ هر چند روایات، آن موارد را شامل نشود. همچنین از نظر ایشان چنانچه تعیین ضرب الأجل چهار ساله در خصوص زوج مفقودالثر، باعث شود که زن به گناه افتد، می توان او را زودتر از موعد طلاق داد (تکملة العروة الوثقی، 75/1)؛ هر چند برخی از معاصران چنین طلاق را مردود و آن را بعید دانسته اند؛ چرا که لازمه آن مبادرت زن به طلاق بدون اجازه شوهر خواهد بود (خوئی، 301/2؛ وحید خراسانی، 342/3 - 343؛ سیستانی، منهاج الصالحین، 187/3). با این وصف، برخی حکم مزبور را پذیرفته و معتقدند اگر ادامه زندگی از سوی زن باعث عسر و حرج و مشقتی غیر قابل تحمل شود، وی حق دارد از دادگاه درخواست طلاق نموده و دادگاه نیز موظف به ملزم نمودن مرد به طلاق است و چنانچه الزام زوج امکان نداشت، دادگاه حکم به طلاق می کند (ر.ک: مهرپور، 243). همچنین بعضی معتقدند که چنانچه مرد با زنش بدرفتاری کند، فقیه در مرحله نخست او را نصیحت و در صورت مؤثر نبودن، در مرحله دوم او را تأدیب می کند، و چنانچه تغییری در رفتار وی ایجاد نشود، صیغه طلاق را اجرا خواهد نمود (امام خمینی قدس سره صحیفه امام، 407/10). این دیدگاه، پس از انقلاب اسلامی، مورد توجه قرار گرفته و در ماده 1130 قانون مدنی جمهوری اسلامی ایران درج گردید. در صورتی که ادامه پیوند ازدواج موجب عسر و حرج شود، زن می تواند به حاکم شرع مراجعه و تقاضای طلاق کند و چنانچه عسر و حرج مزبور در دادگاه ثابت شود، می توان زوج را به طلاق مجبور نمود؛ و چنانچه اجبار نیز میسر نباشد، زن با اجازه حاکم شرع طلاق داده می شود. فقیهان دیگری نیز برای اثبات طلاق در چنین مواردی، به قاعده نفی حرج استناد نموده اند (ر.ک: فاضل لنکرانی، با الطلاق، 171؛ سیستانی، قاعدة لاضرر، 303).

مشهور فقیهان امامیه بر این باورند که با مفقود الاثر شدن مرد و غیبت دراز مدت و بی خبری از حیات و مرگ وی، چنانچه دارای اموال نبوده، یا کسی نتواند به نیابت از او مخارج زندگی زن را تأمین کند، زن حق دارد از حاکم درخواست طلاق کند. حاکم نیز از تاریخ درخواست طلاق، چهار سال برای جستجوی لازم، ضرب الاجل تعیین می کند؛ و چنانچه خبری از شوهر نشد، حاکم، زن را طلاق میدهد و زن نیز باید پس از طلاق، عدّه وفات نگه دارد (فاضل هندی، 124/8؛ ر.ک: نجفی، 288/32 - 295؛ امام خمینی قدس سره تحریر الوسیله، 340/2). اما برخی بر این عقیده اند که چنانچه از زمان غیبت چهار سال گذشته باشد، حاکم می تواند زن را طلاق دهد و نیازی به تعیین ضرب الاجل نیست؛ از نگاه این عدّه تاریخ واقعی معیار خواهد بود (فیض کاشانی، 642/22؛ ر.ک: بحرانی، 485/25 - 487؛ طباطبائی یزدی، العروة الوثقی، 105/6 - 109؛ خوئی، 300/2)، قانون مدنی نیز در ماده 1029 از نظریه دوم پیروی کرده است. امام خمینی قدس سره و معتقد است اگر زن در معرض فساد باشد، در صورت یأس از پیدا شدن زوج، طلاق زوجه قبل از اتمام چهار سال نیز صحیح است (استفتائات، 145/3).

منابع

ابن ابی جمهور احسائی، محمد بن علی (م. 880 ق.)، عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیّه، تحقیق مجتبی عراقی، قم، مطبعة سیدالشهداء، 1403ق؛ ابن ادریس حلی، محمد بن منصور (م. 598ق.) السرائر، قم، نشر اسلامی، 1410ق؛ ابن براج طرابلسی، عبدالعزیز (م. 481ق.)، المهدب، قم، مؤسسه نشر اسلامی، 1406ق؛ ابن حمزه طوسی، محمد بن علی (م. 560ق.)، الوسیله الی نیل الفضیله، تحقیق محمد الحسون، قم، کتابخانه مرعشی نجفی، 1408ق؛ ابن زهره حلبی، حمزة بن علی (م. 585ق.)، غنیة النزوع الی علمی الأصول و الفروع،

تحقيق ابراهيم بهادري، قم، مؤسسة الامام الصادق عليه السلام، 1417ق؛ ابن فارس، احمد بن فارس (م. 395ق.)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، قم، مكتب الاعلام الاسلامي، 1404ق؛ ابن منظور، محمد بن مكرم (م. 711ق.)، لسان العرب، قم، نشر ادب الحوزة، 1405ق؛ ابوالصلاح حلبى، تقى بن نجم (م. 447ق.)، الكافي في الفقه، تحقيق رضا استادى، اصفهان، مكتبة الامام امير المؤمنين على عليه السلام العامة، 1403ق؛ احمديه، مريم، جعفر پور، جمشيد، طلاق به درخواست زن، به درخواست شوهر، تهران، سفير صبح، 1380ش؛ اشتاين سالتز، آدين، سيري در تلمود، ترجمه باقر طالبى دارابى، قم، مركز مطالعات و تحقيقات اديان و مذاهب، 1383ش؛ اشتهاردى، على پناه، مجموعه فتاوى ابن الجنيد، قم، نشر اسلامى، 1416ق؛ اصفهانى، محمد حسين (م. 1361ق.)، حاشية المكاسب، تحقيق عباس محمد آل سباع قطيفى، 1418ق؛ امام خمينى قدس سره، سيدروح الله موسوى (م. 1368ش.)، استفتانات، قم، نشر اسلامى، 1381ش؛ همو، البيع، تهران، مؤسسة تنظيم و نشر آثار امام خمينى، 1421ق؛ همو، تحرير الوسيلى، نجف الاشرف، مطبعة الآداب، 1390ق؛ همو، صحيفه امام، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى قدس سره، 1378ش؛ امامى، سيد حسن، حقوق مدنى، تهران، انتشارات اسلاميه، 1376ش؛ بحر العلوم، سيد محمد (م. 1326 ق.)، بلغة الفقيه، تحقيق سيد حسين آل بحر العلوم، تهران، مكتبة الصادق عليه السلام، 1403ق؛ بحراني، يوسف بن احمد (م. 1186 ق.)، الحدائق الناضرة، قم، نشر اسلامى؛ بهجت، محمد تقى، استفتانات، قم، مؤسسه تحقيقات و نشر معارف اهل البيت عليهم السلام؛ بيهقى، احمد بن حسين (م. 458ق.)، السنن الكبرى، بيروت، دار الفكر، 1416ق؛ جرجى زيدان، تاريخ تمدن اسلام، ترجمه على جواهر كلام، تهران، انتشارات اميركبير، 1382ش؛ جزيرى، عبدالرحمن (م. 1360ق.)، الفقه على المذاهب الأربعة، بيروت، دار الأرقم بن ابى الأرقم، 1420ق؛ حاجى ده آبادى، احمد، مطلقة رجعيه، زوجة حقيقى يا زوجة حكمى، فقه و حقوق (فصلنامه).

س 2، ش 8، 1385ش؛ حر عاملی، محمد بن حسن (م. 1104 ق.)، وسائل الشیعه، تحقیق ربانی شیرازی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1403ق؛ حلی، محمد بن حسن (م. 771ق.)، ایضاح الفوائد فی شرح اشکالات القواعد، تحقیق موسوی کرمانی، اشتهاردی، بروجردی، قم، المطبعة العلمية، 1387ق، حلی، یحیی بن سعید (م. 689ق.)، الجامع للشرائع، تحقیق گروهی از فضلاء، قم، مؤسسه سید الشهداء، 1405ق؛ خوئی، سید ابوالقاسم موسوی (م. 1413ق.)، منهاج الصالحین، قم، نشر مدینه العلم، 1410ق؛ خوانساری، موسی (م. 1363ق.)، منیة الطالب فی شرح مکاسب، قم، نشر اسلامی، 1418ق؛ دارقطنی، علی بن عمر (م. 385ق.)، سنن الدارقطنی، تحقیق مجدی شوری، بیروت، دارالکتب العلمیة، 1417ق؛ دهخدا، علی اکبر (م. 1334ش.) و دیگران، لغت نامه، تهران، مؤسسه لغت نامه دهخدا و دانشگاه تهران، 1373ش؛ رفیعی، علی، بررسی فقهی طلاق و آثار آن در حقوق زوجین، تهران، انتشارات مجد، 1380ش؛ ساروخانی، باقر، طلاق، پژوهشی در شناخت واقعت و عوامل آن، تهران، انتشارات دانشگاه، 1372ش؛ سبحانی، جعفر، نظام الطلاق فی الشریعة الاسلامیة الغراء، قم، مؤسسه الامام الصادق علیه السلام، 1414ق؛ سید مرتضی، علی بن حسین (م. 436ق.)، الانتصار، قم، نشر اسلامی، 1415ق؛ سیستانی، سید علی حسینی، الفتاوی المیسره، مطبعة الفائق الملونة، 1417ق؛ همو، قاعدة لاضرر و لاضرار، قم، دفتر آیت الله سیستانی، 1414ق؛ همو، منهاج الصالحین، قم، مکتب آیت الله سیستانی، 1416ق؛ شهید اول، محمد بن مکی عاملی (م. 786 ق.)، ذکری الشیعة فی احکام الشریعه، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، 1419ق؛ همو، اللمعة الدمشقیة، قم، دار الفکر، 1411ق؛ شهید ثانی، زین الدین بن علی عاملی (م. 965ق.)، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، تحقیق سید محمد کلانتر، قم، انتشارات داورى، 1410ق؛ همو، مسالک الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیة، 1413ق؛ صدوق، محمد بن علی (م. 381ق.)، من لا یحضره الفقیه،

تحقيق على اكر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1404ق؛ صفائى، سيد حسين، مقالاتى درباره حقوق مدنى و حقوق تطبيقى، تهران، نشر ميزان، 1375ش؛ طباطبائى، سيدعلى (م. 1231ق.)، رياض المسائل، قم، نشر اسلامى، 1420ق؛ طباطبائى يزدى، سيدمحمد كاظم (م. 1337ق.)، تكملة العروة الوثقى، تحقيق سيد محمد حسين طباطبائى؛ همو، العروة الوثقى، قم، نشر اسلامى، 1423ق؛ طوسى، محمدبن حسن (م. 460ق.)، الاستبصار، تهران، دارالكتب الاسلاميه، 1390ق؛ همو، تهذيب الاحكام، تحقيق سيد حسن موسوى خراسان، تهران، دارالكتب الاسلاميه، 1364ش؛ همو، الخلاف، قم، نشر اسلامى، 1414ق؛ همو، المبسوط في فقه الاماميه، تحقيق محمدباقر بهبودى، المكتبة المرتضوية، 1388ق؛ همو، النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى، قم، انتشارات قدس محمدى؛ عراقى، ضياء الدين (م. 1361ق.)، قاعدة لاضرر، قم، دفتر تبليغات اسلامى، 1418ق؛ عراقى، عزت الله، آيا مى دانيد طلاق و مسائل آن کدامند؟، تهران، نشر راهنما، 1369ش؛ علامه حلى، حسن بن يوسف (م. 726ق.)، ارشادالاذهان الى احكام الايمان، تحقيق فارس الحسون، قم، نشر اسلامى، 1410ق؛ همو، تحرير الأحكام الشرعيه، تحقيق ابراهيم بهادرى، قم، مؤسسة امام صادق عليه السلام، 1421ق؛ همو، قواعد الاحكام فى معرفة الحلال و الحرام، قم، نشر اسلامى، 1413ق؛ همو، مختلف الشيعة فى احكام الشريعة، قم، نشر اسلامى، 1418ق؛ فاضل لنكرانى، محمد (م. 1428ق.)، تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيله (الطلاق - المواريث)، قم، مركز فقهى ائمه اطهار عليهم السلام، 1421ق؛ همو، تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيله (النكاح)، قم، مركز فقهى ائمه اطهار عليهم السلام، 1421ق؛ فاضل هندى، محمد بن حسن (م. 1137ق.)، كشف اللثام عن قواعد الاحكام، قم، نشر اسلامى، 1420ق؛ فراهيدى، خليل بن احمد (م. 175ق.)، العين، تحقيق مهدى مخزومى، ابراهيم سامرائى، قم، مؤسسة دار الهجرة، 1410ق؛ فيض كاشانى، محسن الا- (م. 1091ق.)، الوافى، تحقيق ضياء الدين حسينى، اصفهان، كتابخانه امير المؤمنين عليه السلام، 1406ق؛

کاتوزیان، ناصر، حقوق مدنی خانواده، تهران، نشر یلدا، 1375ش؛ کتاب مقدس، ترجمه فاضل خان همدانی، ویلیام گلن، هنری مرتن، تهران، انتشارات اساطیر، 1380ش؛ کلینی، محمد بن یعقوب (م. 329ق.)، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه، 1363ش؛ کهن، ابراهام (م. 1887م.)، گنجیه ای از تلمود، ترجمه امیر فریدون گرگانی، تهران، انتشارات اساطیر، 1382ش؛ گلپایگانی، سیدمحمد رضا موسوی (م. 1414ق.)، هدایة العباد، قم، دار القرآن الکریم، 1413ق؛ محدث نوری، میرزا حسین (م. 1320ق.)، مستدرک الوسائل، بیروت، مؤسسه آل البيت عليهم السلام لاحیاء التراث، 1408ق؛ محقق حلی، جعفر بن حسن (م. 676ق.)، شرائع الاسلام في مسائل الحلال و الحرام، تهران، انتشارات استقلال، 1409ق؛ محقق داماد، سید مصطفی، بررسی فقهی حقوق خانواده، تهران، نشر علوم اسلامی، 1385ش؛ مطهری، مرتضی (م. 1358ش.)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران، انتشارات صدرا، 1377ش؛ معین، محمد (م. 1350ش.)، فرهنگ فارسی، تهران، انتشارات امیرکبیر، 1376ش؛ مفید، محمد بن محمد

(م. 413ق.)، المقنعه، قم، نشر اسلامی، 1410ق، الموسوعة الكويتية، الموسوعة الفقهية الكويتية، کویت، وزارة الاوقاف و الشئون الاسلامیه، 1427ق؛ مهرپور، حسین، دیدگاههای جدید در مسائل حقوقی، تهران، انتشارات اطلاعات، 1374ش؛ میرزای قمی، ابوالقاسم (م. 1231ق.)، جامع الشتات، تحقیق مرتضی رضوی، تهران، انتشارات کیهان، 1375ش؛ نجفی، محمدحسن (م. 1266ق.)، جواهر الکلام في شرح شرائع الاسلام، تحقیق قوچانی، تهران، دار الکتب الاسلامیه 1366ش؛ وحید خراسانی، حسین، منهاج الصالحین، قم.

تا می میل ج یم سیدعلی علوی قزوینی

خودداری زنان از ازدواج، پس از طلاق یا مرگ شوهر، در زمانی معین.

«عده» از ریشه «ع د د» گرفته شده است. این واژه به معنای شمرده و احصا شده به کار رفته (ابن فارس، 29/4 - 30؛ ابن منظور، 281/3 - 282؛ ر.ک: قرشی، 299/4) و به ایامی گفته می شود که با پایان آن، زن، مجاز به ازدواج خواهد بود (راغب اصفهانی، 550).

در فقه، عده عبارت از زمان انتظار زن پس از جدایی از شوهر یا بعد از آمیزش (در وطی به شبهه) برای ازدواج دوباره است. البته جدایی ممکن است با طلاق، فسخ نکاح، درگذشت شوهر یا زوال اشتباه صورت گیرد (نجفی، 211/32). بیشتر فقیهان اهل سنت نیز، تعریفی مشابه از عده ارائه کرده اند (ر.ک: بهوتی، 281/5).

در چین باستان، ازدواج دوباره برای بیوه زنان قدغن بود و آنان می بایست خود را وقف آیین سنتی برای شوهر متوفای خود می ساختند (ابن سعدون، 39). در خانواده های سنتی هند و طبق آیین مقدس، زنی که بیوه می شد، می بایست موهایش را تراشیده و زیورآلات را از خود دور کند؛ همچنان که حضور آنان در جشنها و مراسم اجتماعی و مذهبی، نامبارک تلقی می شد.

(هولم، 1409). در آیین یهود، مرد در هنگام ناسازگاری با زن، یا به علت بارداری وی، به راحتی می تواند از او جدا شود. در این آیین، طلاق، در عمل، زمانی رخ می دهد که شوهر یک «گِط» (طلاق نامه) به همسرش تسلیم کند؛ در این نوشته، افزون بر تاریخ و محل وقوع طلاق، قید می شود که به موجب این سند، مرد، همسرش را طلاق داده و زن از همان لحظه می تواند با مرد دیگری ازدواج کند (ر.ک: اشتاین سالتز، 199). بدین ترتیب به نظر می رسد که در آیین یهود بحث عده طلاق اساساً مطرح نیست.

در حقوق کلیسا، ازدواج، موجب تقدیس زوجین شده و پیوندی فسخ ناپذیر و مقدس است (ر.ک: ابن سعدون، 47؛ نوری، 220)؛ از این رو بحث عده طلاق نیز، در این آیین مطرح نیست.

پیش از ظهور اسلام، عده در فرهنگ زناشویی مردم عرب مطرح بوده و در میان آنان اجرا می شد؛ اسلام نیز، آن را با برخی تعدیلهای و اصلاحات مورد تأیید قرار داد (حر عاملی، 22 / 247؛ جواد علی، 556 / 5 - 557)؛ هرچند ایام عده و تشریفات و آداب خاص آن نزد قبایل مختلف عرب جاهلی یکسان نبود. پیش از اسلام، زنان شوهر مرده در عده وفات، موظف بودند حداقل یک سال تمام و گاه تا آخر عمر بر بالای قبر شوهر، خیمه سیاه و چرکینی زده، لباس مندرس و کثیفی با رنگ مشمئز کننده و ترتیبی که حکایت از عزا داشته باشد، بپوشند و از هر گونه زیورآلات و آرایش و حتی شستشو و نظافت برکنار بوده و همواره در خیمه مزبور به سر برده و سوگواری کنند (نوری، 45). بسیاری از افراد زورمند، وقتی زنان خود را طلاق می دادند، زنان مطلقه آنان حق ازدواج با مرد دیگری را نداشتند؛ چون این ازدواج جدید با غیرت و عصیت شوهر قبلی منافات داشت (نوری، 44). در قرآن کریم، آیاتی چون 228 سوره بقره، 49 سوره احزاب، اسوره طلاق و... به صراحت از عده سخن به میان آورده است. بدین ترتیب در نگاهی کلی، عده را باید از احکام مسلم و ضروری در نظام حقوقی اسلام دانست. اسلام اصل حکم عده وفات را تأیید کرد؛ ولی تکالیف سخت را از میان برداشت و مدت عده وفات را به چهار ماه و ده روز تقلیل داد (بقره، 234؛ طبرسی، - 602/2؛ طباطبائی، المیزان، 247/2).

در قوانین بسیاری از کشورهای اسلامی، به پیروی از فقه اسلام، به موضوع

عده توجه شده و نسبت به اصل وجود آن، بین همه مسلمانان و مذاهب اسلامی معاصر اتفاق نظر وجود دارد؛ هر چند ممکن است در برخی از احکام و آثار آن اختلاف دیدگاه وجود داشته باشد. به همین دلیل، مقررات مشابهی درباره عده در قوانین کشورهای اسلامی به چشم می خورد.

قانون خانواده کشور مغرب (مدونة الأسرة في المغرب، مصوب 2002م.) فصلی را به موضوع عده اختصاص داده و در مواد 129 تا 137 احکام و آثار آن را بیان کرده است. همچنین، مواد 155 تا 164 قانون «الأحوال الشخصية» کویت، مواد 121 تا 127 همین قانون در سوریه و نیز، مواد 47 تا 50 آن در عراق به موضوع عده اختصاص دارند. مدت عده در فرانسه برای زن مطلقه و بیوه، سیصد روز است؛ مگر اینکه حکم طلاق به علت قطع زندگی مشترک صادر شده باشد، که در این صورت، رعایت عده لازم نیست. البته اگر زن پیش از پایان مدت مزبور زایمان کند، زمان عده پایان می یابد (محقق داماد، 483). در کشورهای سوسیالیستی، از نهاد حقوقی عده سخنی به میان نیامده است؛ تنها در کوبا، مقرراتی مانند حقوق فرانسه وجود دارد (صفائی، 291). در ایتالیا نیز، زن مطلقه، عده ندارد محقق داماد، 489). در بعضی از کشورهای اروپایی، زنی که مرتکب فحش یا سوء قصد به جان شوهرش شده بود، پس از طلاق، از حق ازدواج مجدد محروم می شد (ر.ک: صدر، 221).

گونه های عده

اشاره

عده در یک تقسیم کلان، به عده جدایی زن و شوهر وعده وفات، تقسیم پذیر است (ر.ک: شهید ثانی، مسالک الافهام، 213/9 - 214). عده یکی از آثار انحلال ازدواج به شمار می آید؛ عوامل انحلال نکاح عبارتند از: طلاق، فسخ ازدواج، بذل و انقضای مدت و درگذشت زوج. پس از وطیبه شبهه نیز، زن، ص: 350

موظف به داشتن عده است؛ و به همین دلیل، از نگاه برخی، عده را نباید از آثار ازدواج دانست؛ چرا که وطی به شبهه در مفهوم نکاح نمی‌گنجد (جعفری لنگرودی، 368/3 - 369). اما به نظر می‌رسد در همه موارد، بحث از عده به خاطر جدایی زن از شوهر مطرح می‌شود و وطی به شبهه نیز از نظر شارع و قانون‌گذار مدنی، در حکم نکاح صحیح است؛ پس این مورد نیز، گونه‌ای از ازدواج به شمار می‌رود. برخی از گونه‌های یادشده، به لحاظ ماهیت و نوع و نیز، زمان عده، مانند هم هستند؛ همچون: عده طلاق و فسخ ازدواج.

الف) عده طلاق و فسخ ازدواج

منظور از عده طلاق و فسخ ازدواج، آن است که زن، پس از طلاق یا فسخ پیوند زناشویی، به دلیل بروز یکی از عوامل فسخ، تا پایان مدت عده نمی‌تواند با کسی جز شوهر قبلی خود ازدواج کند. مقصود از فسخ در اینجا، مفهومی است که فسخ و انفساخ، هر دو را شامل می‌شود؛ بنابراین، انحلال پیوند زناشویی به دلیل یکی از عیوب، تدلیس، تخلف از شرط و نیز انحلال نکاح به دلیل موانع نسبی و رضاعی را دربر می‌گیرد. این گونه از عده بر اساس دیدگاهی مشهور نزد فقیهان شیعه، هر زنی را که در سن حیض قرار دارد شامل می‌شود؛ به این شرط که زن، یائسه نبوده و بین او و مرد، آمیزشی رخ داده باشد (ر.ک: شهید ثانی، الروضة البهیه، 58/6 - 59؛ نجفی، 219/32 - 220؛ طباطبائی یزدی، تکملة العروة الوثقی، 56/1).

ب) عده وطی به شبهه

وطی به شبهه یا آمیزش شبهه ناک به این معناست که زن و مردی با این تصور که زن و شوهر هستند، بدون اطلاع از حرام بودن آمیزش، با یکدیگر رابطه جنسی برقرار کنند (بحرانی، الحدائق، 506/23)؛ در جایی که زن و مرد، هر دو دچار اشتباه شده، یا تنها مرد، بی اطلاع باشد؛ به اتفاق نظر فقیهان، زن باید

اما عده نکه دارد (طباطبائی یزدی، تکملة العروة الوثقى، 58/1)؛ اما در صورتی که اشتباه تنها از سوی زن باشد، فقیهان شیعه اختلاف نظر دارند؛ گروهی از فقیهان که عده را حق مرد می دانند، معتقدند که در فرض مزبور، برای فرد زناکار رابطه نسبی وجود نداشته و در زنا چیزی به نام عده مطرح نیست. در مقابل، گروهی دیگر در اینجا نیز، به دلیل وجوب عده بر زن، عده را یک حکم دانسته اند و نه حق؛ همچنان که از این منظر، به دلیل حفاظت از اختلاط نسل، نکه داشتن عده را امری لازم می دانند (شهید ثانی، مسالک الافهام، 357/9؛ طباطبائی یزدی، تکملة العروة الوثقى، 58/1؛ یعقوبی، 253).

درباره آمیزش زن و مرد به صورت زنا، چنانچه زن باردار شده و دارای شوهر نباشد، به اتفاق و اجماع فقیهان، نکه داشتن عده لازم نیست (بحرانی، الحدائق، 458/25؛ فاضل لنکرانی، 187 - 188)؛ ولی از نگاه گروهی از فقیهان، تنها در صورتی که زنا به بارداری منتهی نشود، زن، عده نخواهد داشت امام خمینی قدس سره تحریر الوسیله، 344/2؛ فاضل لنکرانی، 187 - 188)؛ هرچند گروهی دیگر، عده را در این فرض لازم دانسته اند شهید ثانی، مسالک الافهام، 262/9؛ بحرانی، الحدائق، 458/25).

ج) عده ازدواج موقت

عده ازدواج موقت در برخی از احکام - مثل لزوم عده زن در صورت وفات شوهر در هر شرایطی و عده نداشتن زن یا نسه یا زنی که مورد دخول قرار نگرفته - مشابه عده طلاق در عقد دائم است و در برخی از احکام - مانند مدت عده زنانی که در سن حیض هستند - متفاوت است (کرکی، 40/13 - 42؛ ر.ک: شهید ثانی، الروضة البهیه، 304/5 - 307).

د) عده وفات

فقیهان شیعه، با توجه به تصریح آیه 234 سوره بقره و روایات موجود (ر.ک: حر عاملی، 22/247 - 249) هم عقیده اند که در صورت درگذشت شوهر،

همسر وی در هر شرایطی باید عده نگه دارد؛ خواه ازدواج آنها دائمی باشد یا موقت، و خواه زن یائسه باشد یا در سن عادت؛ عمل دخول انجام شده یا نشده باشد (محقق حلی، شرائع الاسلام، 6612/3 شهید ثانی، الروضة البهیه، 57/6؛ نجفی، 200/30؛ 274/32).

مدت عده و زمان آغاز و پایان آن

هر یک از گونه های عده، دارای مدت، و زمان شروع و پایان خاص خود است. در عده طلاق، فسخ نکاح و وطی به شبهه، زنان به سه گروه (زنی که عادت ماهانه دارد، زنی که حیض نمی بیند و زن حامله) تقسیم می شوند: به تصریح قرآن (بقره، 228) و روایات (حر عاملی، 22 / 198 - 199)، و نیز، به اجماع فقیهان (نجفی، 219 / 32)، مدت عده زنانی که عادت ماهانه دارند، سه طهر (فاصله بین دو حیض که حداقل آن ده روز است) خواهد بود قانون مدنی، ماده 1151). حتی چنانچه پس از طلاق چند لحظه پاک شود و سپس عادت زنانگی ببیند، یک طهر محاسبه می شود (نجفی، 225 / 32؛ طباطبائی یزدی، تکملة العروة الوثقی، 56 / 1). همچنین، چنانچه زن در اثنای عده به سن یائسگی برسد، باید دو ماه عده نگه دارد (بحرانی، الحدائق، 440 / 25؛ نجفی، 243 / 32). مستند این حکم، روایتی است (کلینی، 101/6؛ طوسی، الاستبصار، 325 / 3) که به لحاظ سند ضعیف بوده، ولی با عمل به مفاد آن از سوی مشهور فقیهان، ضعف آن جبران شده است طباطبائی یزدی، تکملة العروة الوثقی، 55 / 1). برابر دیدگاه فقیهان شیعه، زنی که در سن حیض بوده، ولی عادت ماهانه نمی شود، باید سه ماه عده نگه دارد (ر.ک: علامه حلی، تحریر الاحکام، 156 / 4 - 157؛ شهید ثانی، الروضة البهیه، 58 / 6 - 59؛ نجفی، 230 / 32).

زنانی که فاصله دو عادت زنانگی آنان سه ماه یا بیشتر باشد نیز، از نظر عده، در زمره همین گروه از زنان خواهند بود (ر.ک: حر عاملی، 22 / 183 - 185). چنانچه در این فرض، زن در اثنای عده، به سن یائسگی برسد، باید بقیه مدت سه ماه را به

پایان برساند (امام خمینی قدس سره تحریر الوسیله، 2/335؛ ر.ک: سبزواری، 26/89 - 91). از نگاه برخی از حقوق دانان، این حکم را می توان از ماده 1151 قانون مدنی برداشت نمود (امامی، 5/78). شروع عده برای گروههای مزبور، از زمان طلاق و فسخ ازدواج است؛ چه زن از آن آگاه باشد یا نه (شهید ثانی، الروضة البهیه، 6/83؛ بحرانی، الحدائق، 25/537 - 538)؛ بنابراین، چنانچه از زمان آگاهی زن از طلاق و مانند آن، سه طهر یا سه ماه گذشته باشد، عده وی پایان یافته تلقی شده و می تواند دوباره ازدواج کند. عده زن حامله در صورت طلاق یا خاتمه ازدواج، تا پایان حاملگی است؛ هرچند پایان آن در فاصله کمی از وقوع طلاق باشد. این حکم در آیه 4 سوره طلاق آمده و از نظر فقه شیعه، اجماعی است (مفید، المقنعه، 532؛ طوسی، النهایه، 534؛ شهید ثانی، الروضة البهیه، 6/62). تفاوتی هم نمی کند که زن به طور طبیعی زایمان کرده یا در اثر حادثه ای سقط جنین کند (صدوق، المقنعه، 346؛ بحرانی، الحدائق، 25/447). البته وضع حمل در صورتی پایان عده به شمار می آید که فرزند، از آن شوهری باشد که زن را طلاق داده است (امام خمینی قدس سره، تحریر الوسیله، 2/335؛ سبزواری، 26/81)؛ و نیز، وضع حمل به طور کامل انجام شود؛ بدین معنا که اگر زن دوقلو حامله باشد، پس از تولد هر دو، عده پایان می پذیرد؛ زیرا حتی پس از تولد نوزاد نخست، هنوز عنوان زن باردار به این زن صدق می کند (نجفی، 32/259)؛ در این باره دیدگاه دیگری نیز وجود دارد، و آن اینکه پس از زایمان نخست، عده پایان یافته و در صورت رجعی بودن طلاق، مرد نمی تواند رجوع کند؛ البته زن نیز پیش از زایمان دوم بنا به احتیاط، حق ازدواج با شخص دیگری را ندارد (سبزواری، 26/83).

زن، چنانچه شوهر در دوران عده طلاق فوت کرده و طلاق نیز رجعی باشد - با توجه به اینکه در این گونه از طلاق، زن به منزله همسر به شمار

می رود - باید عدّه وفات نگه دارد (حر عاملی، 22 / 249). در نتیجه زنی که حامله نیست، در این فرض، عدّه طلاق را ادامه نداده و پس از آن، عدّه وفات نگه می دارد (بحرانی، الحدائق، 25 / 454؛ نجفی، 32 / 260؛ اما چنانچه باردار باشد، طولانی ترین مدت از بین دو مدت، (وضع حمل و عدّه وفات) زمان عدّه وی خواهد بود (طباطبائی یزدی، تکملة العروة الوثقی، 1 / 108). در صورت باین بودن طلاق نیز، از آنجا که رابطه بین زن و شوهر به طور کامل قطع شده است، در گذشت شوهر، اثری در زمان عدّه زن نداشته و زن پس از عدّه طلاق می تواند ازدواج کند بحرانی، الحدائق، 25 / 455؛ نجفی، 32 / 262؛ طباطبائی یزدی، تکملة العروة الوثقی، 1 / 84).

گاه ممکن است عدّه وطیبه شبیه و عدّه طلاق باهم تداخل کنند؛ بدین صورت که زنی در عدّه طلاق خود، با مرد دیگر با شوهر سابق خود، به اشتباه آمیزش نموده و یا زنی به اشتباه با مردی هم بستر شود و شوهرش نیز او را طلاق دهد. در حکم این مسئله اختلاف نظر وجود دارد؛ دیدگاه مشهور فقیهان شیعه این است که زن برای هر یک از طلاق و وطی به شبیه، باید عدّه جداگانه ای نگه دارد (نجفی، 32 / 264 - 267؛ طباطبائی یزدی، تکملة العروة الوثقی، 1 / 108؛ سبزواری، 26 / 150).

عدّه در ازدواج موقت، از زمان جدایی، یعنی زمان بذل مدت با انقضای آن آغاز شده و برای زن حامله، تا هنگام زایمان است (طباطبائی یزدی، تکملة العروة الوثقی، 1 / 91)؛ اما درباره زنی که باردار نیست، به عقیده ابن ابی عقیل، زمان عدّه یک حیض بوده و چنانچه عادت ماهانه نداشته باشد، 45 روز خواهد بود (ر.ک: علامه حلی، مختلف الشیعه، 7 / 231). گروهی نیز بر این باورند که زمان عدّه در ازدواج موقت، یک حیض و نیم است (صدوق، المقنع، 341؛ بحرانی، الحدائق، 24 / 186)؛ اما طبق دیدگاه مشهور، زنی که دارای عادت ماهانه است دو طهر، و زنی که در سن حیض بوده ولی عادت

ماهانه ندارد، باید 45 روز، عدّه نگه دارد (ر.ک: مفید، المقتنعه، 536؛ طوسی، النهایه، 492). در قانون مدنی نیز، حکم این موضوع بیان شده است (ماده 1152). همچنین در ازدواج موقت، چنانچه نکاح فسخ یا منفسخ شود، حکم عدّه همان گونه است که بیان آن گذشت.

چنانچه زن و مرد در جریان ازدواج موقت، با هم رابطه جنسی برقرار کرده و پس از آن معلوم شود که ازدواج یادشده باطل بوده است، زن باید سه طهر یا سه ماه، حسب مورد، عدّه نگه دارد (طباطبائی یزدی، تکملة العروة الوثقی، 1/91)؛ زیرا با بطلان عقد، نزدیکی بین زن و مرد، مشمول احکام وطی به شبهه خواهد شد. همچنین اگر مرد، در زمان عدّه نکاح موقت (پس از بذل یا انقضای مدت) از دنیا برود، تأثیری در وضعیت عدّه زن نداشته و لازم نیست زن عدّه وفات نگه دارد، و در فرضی که درگذشت شوهر با پایان مدت ازدواج موقت هم زمان باشد، نیازی به عدّه وفات نیست (طباطبائی یزدی، تکملة العروة الوثقی، 1/92).

در عدّه وفات، زنان به دو گروه حامل و حائل (زن غیر باردار) تقسیم می شوند که هر یک، به لحاظ مدت و آغاز و پایان عدّه، حکم جداگانه ای دارند. در مورد زنان حائل، مدت عدّه آنان، چهار ماه و ده روز است. مستند این حکم، آیه 234 سوره بقره بوده و فقیهان شیعه درباره آن اتفاق نظر دارند (نجفی، 274/32)؛ چنان که قانون مدنی نیز به این نکته تصریح می کند (ماده 1152).

درباره زن حامل نیز، همه فقیهان شیعه، زمان عدّه را أبعدالأجلین می دانند (نجفی، 32/275)؛ یعنی: هر یک از دو زمان چهار ماه و ده روز یا زمان وضع حمل که بیشتر باشد، مدت عدّه خواهد بود. قانون مدنی نیز به این نکته تصریح کرده است (ماده 1154). این دیدگاه برآیند پیوند محتوای آیه 234 سوره بقره که در

خصوصاً عده وفات نازل شده و آیه 4 سوره طلاق است؛ این دو آیه نسبت به موردی که زن زایمان کرده، ولی هنوز چهار ماه و ده روز تمام نشده یا برعکس، با هم در تعارض هستند (البته با این فرض که هر دو آیه اطلاق داشته و آیه 234 سوره بقره زن باردار و غیرباردار را شامل شده و آیه 4 سوره طلاق عده وفات و غیروفات را شامل شود). برای رفع این تعارض، فقیهان شیعه معتقدند که تنها راه عمل به هر دو آیه، التزام به ابعداًجلین است (سید مرتضی، الانتصار، 338-1339 ابوالصلاح حلبی، 313؛ سلار دیلمی، 167-168)؛ ولی بیشتر فقیهان مذاهب اهل سنت، بر این باورند که عده زن باردار با زایمان، پایان خواهد یافت؛ هر چند بلافاصله پس از فوت شوهر این اتفاق رخ دهد (مالک بن انس، 590/2؛ شنیطی، 150/1). برخی از صاحب نظران اهل سنت نیز، با نقل دیدگاه ابن عباس، ابعداًجلین را برگزیده اند (ر.ک: ابن کثیر، 480/1).

طبق قاعده و اصل، زمان آغاز عده از هنگام انحلال نکاح خواهد بود. در مورد عده فسخ نکاح و آمیزش به شبهه تردیدی نیست که زمان شروع عده، از لحظه وقوع آنهاست؛ چه شوهر حضور داشته و چه غایب باشد؛ تفاوتی هم نیست که این خبر به زن رسیده یا نرسیده باشد. در طلاق نیز، چنانچه زوج حضور داشته باشد، زمان عده از حین وقوع طلاق و اگر زوج غایب باشد، بنا بر نظر مشهور، زمان شروع عده از لحظه وقوع آن است (محقق حلی، شرائع الاسلام، 609/3؛ شهید ثانی، الروضة البهیة، 82/6-183 بحرانی، الحدائق، 537/25)؛ در نتیجه، چنانچه زن هنگامی از طلاق یا فسخ نکاح آگاه شود که مدت لازم برای عده سپری شده باشد، دیگر عده ضرورتی ندارد؛ اما درباره عده وفات، وضعیت متفاوت است: در این فرض، چنانچه شوهر حضور نداشته و فوت کند، از زمان رسیدن خبر فوت به زن، عده

وفات آغاز می شود (محقق حلی، شرائع الاسلام، 609/3؛ بحرانی، الحدائق، 25 / 537 - 538). دیدگاه مزبور، نظر مشهور فقیهان شیعه بوده (نجفی، 371 / 32 - 372) و سیدمرتضی درباره آن، ادعای اجماع نموده (مسائل الناصریات، 359 - 360) و ابن ادریس حلی نیز درباره آن مدعی نبودن هر گونه اختلاف نظری است (739 / 2)؛ و نیز چنانچه مرد حضور داشته، ولی زن به دلایلی از درگذشت او بی خبر باشد، زمان عدّه در این صورت هم از هنگام اطلاع از خبر فوت آغاز می شود (طباطبائی یزدی، تکملة العروة الوثقی، 78 / 1)؛ بعضی نیز این سخن را بعید ندانسته اند امام خمینی قدس سره تحریر الوسیله، 340 / 2). به نظر می رسد دیدگاه مشهور فقیهان شیعه با مبنای عده وفات و مسئله وجوب حِداد (نیاراستن) انطباق دارد. البته در قانون مدنی ایران، این موضوع به صراحت پیش بینی نشده است. برخی از صاحب نظران حقوقی، بر این باورند که قانون مدنی از دیدگاه مشهور پیروی نکرده و این نکته را می توان از ظاهر ماده 1154 قانون مدنی دریافت (امامی، 83 / 5)؛ اما برخی دیگر نظر مشهور فقیهان را با توجه به فلسفه عدّه وفات، توجیه پذیر دانسته اند (کاتوزیان، 522 / 1).

موارد لازم نبودن عدّه

عده نگه داشتن گروهی از زنان پس از انحلال نکاح لازم، ضرورتی نداشته و آنان می توانند بلافاصله پس از جدایی با فرد موردنظر خود ازدواج کنند. از جمله این گروه، زنی است که پس از ازدواج و پیش از آمیزش، از شوهر جدا شده، و طبق دیدگاه فقیهان شیعه (نجفی، 211 / 32 - 212؛ خوانساری، 543 / 4) عدّه بر وی واجب نیست. البته این حکم در مواردی جز عدّه وفات، نافذ است؛ چرا که عدّه وفات بر همه زنان واجب خواهد بود. در آیه 49 سوره احزاب نیز به این حکم تصریح شده است (نجفی، 212 / 32). در این باره روایات گوناگونی نیز وجود دارد که به حد استفاضه، و به ادعای برخی، به حد

تواتر رسیده اند (ر.ک: حر عاملی، 22 / 175 - 177؛ نجفی، 32 / 211 - 212).

مورد دیگر، زنان کم سن و سال و نابالغ هستند که از نگاه مشهور فقیهان شیعه، داشتن عدّه برای آنان واجب نیست (محقق حلی، المختصر النافع، 200؛ عاملی، 2 / 88 - 89 خوانساری، 4 / 549)؛ چنان که برخی این دیدگاه را میان فقیهان متأخر، نظری اجماعی می دانند (طباطبائی، ریاض المسائل، 11 / 122 - 123)؛ روایات گوناگونی نیز، دیدگاه مشهور را تأیید می کند (ر.ک: حر عاملی، 22 / 177 - 178). در مقابل دیدگاه مشهور، برخی از فقیهان، همچون سید مرتضی (ر.ک: الانتصار، 334 - 335)، معتقد به لزوم عدّه برای این گروه از افراد به مدت سه ماه هستند. ابن زهره حلی نیز پس از طرح موضوع و دیدگاههای موجود، نگه داشتن عدّه را برای این گروه از زنان، موافق احتیاط دانسته است (382).

گروه دیگر، زنانی هستند که به سن یائسگی رسیده اند و بنا به نظر مشهور فقیهان شیعه، عدّه نگه داشتن برای این گروه نیز لازم نیست (طباطبائی یزدی، تکملة العروة الوثقی، 1 / 54 - 55).

مورد دیگر، زنان نابارور و فاقد رحم هستند که با توجه به پیشرفتهای پزشکی در تشخیص ناباروری و نیز برداشتن رحم، این مسئله بیشتر مورد توجه فقیهان معاصر قرار گرفته است. زنان نابارور به دو گروه تقسیم می شوند: گروهی که احتمال باروری آنان وجود دارد. در این مورد چون احتمال باروری آنها منتفی نیست، اگر در گروه سنی قرار داشته باشند که همسالان آنها قابلیت باروری دارند، وجوب عدّه برای آنها قطعی است (ر.ک: مؤمن قمی، کلمات سدیده، 296 - 300). اما گروهی دیگر که از نظر علم پزشکی، امکان باروری آنان منتفی است، در شمار زنان فاقد رحم خواهند بود (مؤمن قمی، کلمات سدیده، 297). درباره زنان فاقد رحم،

ص: 359

احتمال وجود دارد: نخست اینکه این زنان به زنان یائسه و کم سن-نوس-ال-ملح-ق شده و عده ندارند؛ دوم اینکه آنها مانند زنانی خواهند بود که عادت ماهانه ندارند، ولی در سنی هستند که همسالان آنان دارای عادت ماهانه هستند. البته برابر دیدگاه سیدمرتضی (الاتصار، 334) و ابن زهره حلبی (382) که معتقدند انواع گوناگون زنان، حتی یائسه و کم سن و سال، باید عده داشته باشند، این بحث جایی ندارد. در واقع این سخن بر مبنای دیدگاه مشهور فقیهان شیعه قابل طرح و بررسی است. نظر مشهور فقیهان معاصر نیز، لزوم عده برای این گونه از زنان است (امام خمینی قدس سره، استفتائات، 3/ 335؛ مکارم شیرازی، مجموعه استفتائات، 225) و برخی از معاصران به اینکه فلسفه عده تنها اطمینان از بارداری نبوده و دارای فلسفه های دیگری مانند حفظ حریم زناشویی است، اشاره نموده اند (تحقیقات فقهی قوه قضاییه، س 5751). در مقابل این دیدگاه، باور دیگر، لازم نبودن عده برای این گونه از زنان است (ر.ک: مؤمن قمی، کلمات سدیده، 296 - 297). دیدگاه مزبور بر دلایلی استوار است: 1. مفهوم آیه 4 سوره طلاق، حاکی است در صورتی که تردیدی در بارداری زن وجود نداشته باشد، عده لازم نیست؛ مفهوم جمله شرطیه این است که در صورت شک نداشتن، عده لازم نیست؛ 2. با توجه به برخی از روایات پیرامون عده، مانند روایتی که فلسفه عده را اطمینان از بارداری شدن دانسته است، می توان قائل به وجود حکم عده در صورت وجود علت گردید و هر جا که علت وجود نداشت

(مانند زنان فاقد رحم)، به لازم نبودن عده حکم نمود؛ 3. می توان روایتی را که فقیهان درباره واجب نبودن عده برای زنان کم سن و سال به آن استناد کرده اند (کلینی، 6 / 85)، شامل زن فاقد رحم نیز دانست؛ چون در روایت مورد استناد برای زنان کم سن و سال، به امکان نداشتن حاملگی وی اشاره شده (حر عاملی، 22 / 182) که زن فاقد رحم نیز

از این جهت مانند اوست (ر.ک: مؤمن قمی، بررسی فقهی حکم عده زنان بدون رحم، 99 - 146).

احکام و آثار عده

برخی از احکام و آثار عده، احکامی عام و فراگیر بوده و در تمام گونه‌های آن نافذ هستند و گروهی دیگر، به برخی از گونه‌ها اختصاص دارند. از جمله آثار عام و فراگیر، ممنوع بودن ازدواج زن در زمان عده است. چون زن در زمان عده، به لحاظ مانعیت نکاح، از نظر شارع در حکم زن شوهردار بوده و تفاوتی نیست که عده زن در اثر طلاق بائن یا رجعی، یا عده وفات و یا عده مربوط به نزدیکی به شبیه باشد (نجفی، 428 / 29؛ طباطبائی یزدی، العروة الوثقی، 5 / 512). البته حکم یادشده مربوط به فرضی است که زن در حال عده بخواهد با مردی غیر از شوهر سابق خود ازدواج کند.

ضمانت اجرای مخالفت با حکم یادشده، این است که اگر مرد وزنی که عده خود را سپری می‌کند؛ با علم به اینکه در عده بوده و ازدواج حرام است، عقد کنند، عقد یادشده باطل بوده و آنان برای همیشه بر یکدیگر حرام خواهند بود (بحرانی، الحدائق، 23 / 585؛ نجفی، 29 / 430؛ طباطبائی یزدی، العروة الوثقی، 5 / 513). از آثار عده رجعی، ممنوع بودن خواستگاری از زن در حال عده، به تصریح یا با کنایه است (ر.ک: محقق حلی، شرائع الاسلام، 2 / 526؛ فاضل آبی، 2 / 153؛ علامه حلی، ارشادالاذهان، 2 / 31).

حکم نفقه در زمان عده با توجه به منشأ عده متفاوت است: در صورتی که طلاق رجعی باشد، به دلیل آنکه زن، همچون همسر به شمار می‌آید، باید به وی نفقه پرداخت شود (شهید ثانی، الروضة البهیة، 6 / 73؛ بحرانی، الحدائق، 25 / 529؛ نجفی، 32 / 339). نفقه زن در این ایام، به لحاظ کمی و کیفی، مثل زمان زناشویی و قبل از طلاق است.

در عده طلاق بائن، زن در زمان عده، سزاوار دریافت نفقه نبوده

(شهید ثانی، الروضة البهیة، 6 / 78؛ بحرانی، الحدائق، 25 / 529؛ نجفی، 32 / 339) و جز در موردی که حامله بوده و از حق نفقه برخوردار است، حق دیگری ندارد (حر عاملی، 21 / 518 - 519؛ بحرانی، الحدائق، 25 / 110 - 111؛ نجفی، 31 / 319 - 320). در مورد طلاق خلع و مبارات، تا زمانی که زن به عوض رجوع نکرده باشد، به نظر بعضی از فقیهان (محقق حلی، شرائع الاسلام، 3 / 588 - 589؛ بحرانی، الحدائق، 25 / 607)، در زمره طلاق بائن به شمار می رود؛ در نتیجه، حق دریافت نفقه نخواهد داشت؛ اما چنانچه به عوض رجوع کند، طلاق، به رجعی تبدیل شده و مستحق دریافت نفقه خواهد بود (شهید ثانی، الروضة البهیة، 6 / 105). در موارد یادشده (عده طلاق بائن یا طلاق رجعی و یا طلاق خلع و مبارات) چنانچه زن باردار باشد، مستحق نفقه است و پایان مدت عده در این گونه از زنان، پایان حاملگی است (علامه حلی، قواعد الاحکام، 3 / 151؛ طباطبائی یزدی، تکملة العروة الوثقی، 1 / 114).

زن حائل در مدت عده وفات، حق دریافت نفقه نداشته و این حکم در بین فقیهان اجماعی است (ابن زهره حلبی، 385؛ شهید ثانی، مسالک الافهام، 9 / 341)؛ اما در مورد نفقه زنی که حامله بوده و در عده وفات است، بین فقیهان اختلاف نظر وجود دارد: مشهور فقیهان قائل به واجب نبودن نفقه هستند (بحرانی، الحدائق، 25 / 108؛ نجفی، 32 / 362). در مقابل، گروهی از فقیهان شیعه (ابوالصلاح حلبی، 313؛ بحرانی، الحدائق، 25 / 108 - 109) بر این باورند که در دوران بارداری، زن مستحق نفقه است.

هر یک از انواع عده دارای برخی احکام اختصاصی است. در ایام عده، در طلاق رجعی، در صورت درگذشت یکی از زن و مرد، دیگری از وی ارث خواهد برد (نجفی، 39 / 196 - 197). در عده طلاق بائن، زن، نسبت به شوهر سابق خود بیگانه تلقی شده و رابطه حقوقی آنان قطع می شود و تکلیفی جز ممنوعیت

ازدواج زن با دیگری وجود ندارد (طباطبائی، ریاض المسائل، 10 / 205؛ نجفی، 29 / 428؛ طباطبائی یزدی، تکملة العروة الوثقی، 1 / 114). در ایام این گونه از عدّه، ازدواج شوهر سابق با خواهران مطلقه جایز است (بحرانی، الحدائق، 23 / 629؛ طباطبائی یزدی، تکملة العروة الوثقی، 1 / 114). همچنین در ازدواج با دختر خواهر مطلقه، نیازی به اجازه از او نیست (نراقی، 16 / 326؛ امام خمینی قدس سره، تحریر الوسیله، 2 / 279 - 280).

در فرضی که شوهر، همسر خود را در بیماری منجر به فوت طلاق دهد، هرگاه شوهر در طی مدت یک سال بر اثر همان بیماری بمیرد، زن در صورت شوهر نکردن، از او ارث می برد. در این باره تفاوتی بین طلاق رجعی یا بائن، و یا حامله بودن یا نبودن، نیست (شهید ثانی، مسالك الافهام، 9 / 153؛ نجفی، 32 / 152؛ قانون مدنی، ماده 944). البته بعضی از فقیهان شرطی را در اینجا مطرح کرده اند، و آن اینکه طلاق صورت گرفته نباید به درخواست زن باشد

(امام خمینی قدس سره تحریرالوسیله، 2 / 346؛ فاضل لنکرانی، 199 به بعد).

از نگاه فقیهان شیعه، حکم اختصاصی عدّه وفات درباره زنی که در حال گذراندن چنین عدّه ای است، رعایت «حداد» می باشد (مفید، المقنع-ه، 535؛ محقق حلی، شرائع الاسلام، 3 / 613). منظور از حداد آن است که زن در طول عدّه باید از آرایش کردن و پوشیدن لباسهایی که جنبه تزئینی و آرایشی دارند، خودداری کند (مفید، احکام النساء، 48؛ محقق حلی، شرائع الاسلام، 3 / 613).

مبانی و حکمتهای تشریح عدّه

اشاره

یافتن علت حکم عدّه از این جهت مهم است که در صورت وجود علت مزبور، حکم عدّه نیز بر آن مترتب می شود؛ در غیر این صورت، الزام به نگه داشتن عدّه از بین خواهد رفت. به خلاف حکمت که در صورت کشف آن، ملازمه ای بین وجود حکمت و وجود حکم

نخواهد بود. این بحث در خصوص عدّه طلاق، فسخ نکاح و وطی به شبهه، به طور عام قابل بررسی است؛ اما در خصوص عدّه وفات، بحث، شکل دیگری دارد و از دلایل و مستندات شرعی می توان دریافت که بین عدّه وفات و سایر موارد، تفاوتی وجود دارد.

چنانچه نهاد حقوقی عدّه، امری تعبدی باشد، حتی اگر نتوان به کمک عقل، علت و فلسفه آن را دریافت، باید تعبداً به آن ملتزم شد. برخی از فقیهان شیعه (شهید ثانی، مسالک الافهام، 214/9؛ بحرانی، الحدائق، 391/25)، عدّه را ایام انتظار زن برای ازدواج مجدد به خاطر برائت رحم و یا به خاطر تعبد دانسته اند. شاید این سخن کنایه ای به این نکته باشد که عدّه، از یک بعد، امری تعبدی است. از این رو، برخی، موارد عدّه را از یکدیگر تفکیک می کنند؛ بر این مبنا عدّه طلاق، فسخ و ... به خاطر اطمینان از بارداری نبودن است؛ ولی در عدّه وفات چنین فلسفه ای مطرح نیست و عدّه در درجه نخست، امری تعبدی به شمار می رود (جهانگیری، 166 - 167)؛ به همین دلیل است که مشهور فقیهان شیعه، در مورد طلاق، نسبت به زن یا نثسه و زنی که مورد دخول قرار نگرفته، نگه داشتن عدّه را لازم نمی دانند (مفید، المقنعه، 533؛ محقق حلی، شرائع الاسلام، 598/3 - 599)؛ اما در وفات، معتقد به لزوم عدّه هستند (مفید، المقنعه، 534؛ محقق حلی، شرائع الاسلام، 612/3). البته این سخن بدان معنا نیست که در عدّه وفات، مسئله اطمینان از بارداری نبودن مطرح نخواهد بود.

گروهی از فقیهان اهل سنت نیز، عدّه را در مواردی که در کتاب و سنت آمده، واجب دانسته و در غیر آن، لازم نمی دانند (ر.ک: ابن حزم اندلسی، 256/10). از نگاه مذهب شافعی، عدّه از سوی شارع برای برائت رحم از نطفه، یا برای تعبد و یا

به خاطر عزاداری شوهر تشریح شده است (ر.ک: جزیری، 4/ 492)؛ البته در اینجا نیز امر را منحصر به تعبدی بودن مسئله عدّه نکرده اند که این گونه بیان مسئله می تواند به معنای تفکیک موارد عدّه از یکدیگر باشد. خداوند، در دیگر آیات مربوط به عدّه، به فهم علتها و حکمتهای آن رهنمون می شود (بقره، 228)؛ ضمن اینکه به تعبیر برخی از فقیهان، اصل در معاملات - که به معنای فراگیر آن، شامل معاملات، حدود، قصاص و دیات می شود - بر غیر تعبدی بودن است (حسینی مراغی، 2/ 275)؛ به ویژه آنکه عدّه، حکمی امضایی است که پیش از اسلام در بین مردم مرسوم بوده و به نظر می رسد، مصلحتهای نهفته در الزامی بودن آن برای انسانها قابل درک است (ر.ک: ایازی، 376). گروهی از صاحب نظران درباره احکام معاملات معتقدند که کشف ملاکهای موجود در احکام، منوط به بیان شارع و مستند به نص نبوده و چنانچه عقل مصلحت لازمی را درک کرد، می توان بدان تکیه نمود (خوئی، 2/ 40). البته در احکام امضایی نیز مواردی وجود دارد که تشخیص مصلحت و ملاک حکم، با کمک عقل امکان پذیر نیست و برعکس در احکام عبادات، گاه فهم آنها ممکن خواهد بود.

1. حکمتهای مشترک در انواع عدّه ها

پیشگیری از درآمیختگی نسل (علت یا حکمت): در آیات قرآن، به اثبات باردار نبودن زن، برای جلوگیری از اختلاط نسل، به عنوان یکی از حکمتهای عدّه اشاره شده است. در آیه 228 سوره بقره، خداوند به زنان مطلقه دستور داده است تا به مدت سه طهر عدّه نگه داشته و آنچه را خدا در رحم آنها آفریده است، کتمان نکنند. البته درباره کتمان آنچه در رحمها آفریده شده، سه دیدگاه ارائه شده است: برخی بر این باورند که مراد،

پنهان نکردن عادت حیض است؛ برخی معتقدند، مراد پنهان نکردن آبستنی است و بیشتر فقیهان و مفسران، منظور آیه را پنهان نکردن حیض و آبستنی دانسته اند (ر.ک: جصاص، 2/ 64 - 66؛ ابن العربی، 1/ 186؛ طبرسی، 2/ 574).

این نکته را همچنین از روایات نیز، به خوبی می توان دریافت؛ مانند روایت محمدبن مسلم از امام صادق یا امام باقر علیه السلام، که در آن عبارت «العِدَّةُ مِنَ الْمَاءِ» آمده است. همچنین روایاتی که به استناد آن چنانچه مردی پیش از آمیزش، همسرش را طلاق دهد، زن موظف به عدّه نگه داشتن نبوده و از همان لحظه طلاق می تواند با هر مردی که مایل است، ازدواج کند (حر عاملی، 22/ 175 - 176). بر اساس روایاتی نیز، زن یائسه، عدّه ندارد (ر.ک: حر عاملی، 22/ 181 - 183).

در گزاره های فقهی نیز گاه می توان به ماهیت علت بودن «پیشگیری از اختلاط نسل» در عدّه طلاق و مانند آن، پی برد که در نتیجه، حکم، دائر مدار آن خواهد بود (شهید ثانی، مسالک الافهام، 9/ 214). البته باید در نظر داشت که این حکم در صورتی است که اثبات باردار نبودن، علت انحصاری عدّه باشد؛ در غیر این صورت، چنانچه برای عدّه علت دیگری نیز بوده و یا خالی بودن رحم، تنها حکمت آن باشد، دیگر جای چنین بحثی باقی نخواهد ماند و به نظر می رسد با توجه به آیات، روایات و احکامی که در خصوص زنان یائسه، زنانی که مورد آمیزش قرار نگرفته و ... مبنی بر لازم نبودن عدّه وجود دارد، این موضوع، قابل دفاع خواهد بود.

ممکن است گفته شود امروزه با توجه به پیشرفتهای علمی و پزشکی، می توان از طریق آزمایش، حاملگی و عدم آن را تشخیص داد، پس در این موارد نیز عده لازم نیست. اما به نظر می رسد با توجه به خطاهای ناشی از آزمایشهای پزشکی عدّه

در مواردی نیز به اثبات رسیده اند، نمی توان به طور قطعی حکمی عام داد؛ در نتیجه در این موارد نیز باید ملتزم به حکم عده بود. در آیه 4 سوره طلاق نی-ز تصریح شده است که چنانچه تردیدی در حامله بودن زنان مأیوس از عادت ماهانه وجود داشته باشد، آنان نیز باید سه ماه عده نگه دارند.

سلامت جنین و حمایت از آن یکی از مسائلی است که پس از جدایی زن از همسرش بسیار حائز اهمیت است؛ از این رو باید به طور کامل از او حمایت شده و نَسَب، سلامت و آینده وی تأمین شود؛ بنابراین پرداخت نفقه به زن حامله، حتی در طلاق بائن، امری ضروری است (علامه حلی، قواعد الاحکام، 3 / 151)؛ در همین راستا می توان کتمان نکردن حمل در آیه 228 سوره بقره را نوعی حمایت از جنین و تأمین مصالح وی دانست. چنان که از نگاه برخی، عده درباره جنین زنی، جهت حفظ حیات جنین است؛ زیرا چنانچه زن بتواند پیش از زایمان ازدواج کند، ممکن است شوهر، او را وادار به سقط جنین نماید (امامی، 5 / 80).

2. حکمت عده طلاق

از جمله حکمتهای عده طلاق، امکان رجوع شوهر و دادن فرصتی به مردان - که از اختیار طلاق برخوردارند - برای بازگشت به زندگی است؛ به سخن دیگر، خداوند به دلیل جایگاه بلند و مقدس ازدواج و نهاد خانواده، مایل است که کانون زندگی خانوادگی از هم نپاشیده و تا آنجاکه امکان دارد، زن و مرد در کنار هم زندگی کنند. از هم گسیختگی خانواده تنها به زیان زن و شوهر و فرزندان آنها نیست، بلکه از نظرگاه اجتماعی نیز آسیبی جدی به شمار آمده و عوارض آن دامن گیر جامعه نیز خواهد شد. عده، فرصتی است که در آن زن و شوهر به دور از هرگونه تلاطم روحی و فشار روانی درباره اختلاف و راه برون رفت از آن، به درستی اندیشیده و با سنجیدن پیامدهای منفی طلاق، با بازسازی کانون خانواده، به زندگی

ادامه دهند (ابن عاشور، 2/ 374 - 375؛ مکارم شیرازی، تفسیر، 2/ 159).

خداوند در قرآن به این مسئله مهم و حیاتی، به شکلی دقیق اشاره نموده است: «وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكِ»، که حاکی است شوهران، سزاوارتر به بازگرداندن زنان در مدت عده هستند (بقره، 228). به ظاهر، واژه «أَحَقُّ»

(سزاوارتر) در این آیه، نه به مفهوم تفضیل، بلکه به معنای تعیین است

(طباطبائی، المیزان، 2/ 232)؛ زیرا تنها شوهر سابق حق بازگشتن به زن را دارد و برای دیگران، حتی خواستگاری کردن (در طلاق رجعی) نیز ممنوع است (نجفی، 29/ 428). افزون بر این، کاربرد واژه «رد» درباره کسی درست است که پیش از طلاق، همسر زن مطلقه بوده است و این درباره بیگانگان صدق نمی کند. برخی از مفسران، این بخش از آیه را تنها به طلاق رجعی مربوط دانسته اند (طوسی، التبیان 2/ 240؛ طبرسی، 2/ 100؛ مکارم شیرازی، تفسیر، 2/ 155)؛ اما آیه مورد نظر، عام بوده و انواع طلاقها را شامل می شود (ر.ک: ملا حویش آل غازی، 5/ 188). در خصوص طلاق رجعی، مسئله روشن است و درباره طلاق بائن، رجوع (به معنای فراگیر آن با عقد جدید امکان پذیر خواهد بود (ر.ک: سمرقندی، 1/ 150؛ بیضاوی، 1/ 141؛ جوادی آملی، 11/ 257). در صورت اختصاص آیه به طلاق رجعی نیز، با توجه به رجعی بودن بیشتر طلاقها و یا در قابلیت تبدیل آنها به طلاق رجعی، حکمت یادشده، حائز اهمیت خواهد بود.

اینکه در اسلام، زن در هنگام عده نمی تواند ازدواج کند و در صورت رجعی بودن طلاق، حق خواستگاری نیز برای مردان بیگانه وجود ندارد، این امر فرصتی برای زن و مرد و به ویژه مردان است، تا در صورت امکان با کمک یکدیگر دوباره زندگی گذشته را بازسازی کنند.

3. حکمت عده در ازدواج موقت

مهم ترین حکمت عده در ازدواج موقت،

ص: 368

جلوگیری از درآمیختگی نسل است؛ البته این حکمت در عده طلاق ازدواج دائم، ازدواج موقت به یک اندازه مطرح است؛ اما برخی معتقدند که کوتاه تر بودن زمان عده ازدواج موقت نسبت به دائم، به دلیل اهمیت جنبه اجتماعی ازدواج دائم از نظر احترام به کانون خانواده و افکار عمومی است (امامی، 5/ 129؛ کاتوزیان، 1/ 507، 525). همچنین موارد دیگری را نیز می توان درباره تشریح عده ازدواج موقت مطرح نمود؛ همانند تأمین مصالح فرزند و اطمینان خاطر از تعلق او به پدری مشخص، که با عده 45 روز تأمین می شود؛ همچنین، جلوگیری از دست به دست شدن زنان را که اهانت به مقام انسانی است، می توان از جمله حکمتهای عده در ازدواج موقت دانست.

آنچه تاکنون درباره فلسفه و علت تشریح احکام الهی کشف شده است، تمام موضوع و فلسفه یک حکم نیستند، بلکه حکمتی از حکمتهای متعدد، یا جزیی از علت تشریح آن حکم به شمار آمده و ممکن است حکم موردنظر، حکمتها و علتها را نیز داشته باشد که هنوز گستره دانش، به فهم آن دست نیافته و تنها خداوند علیم و حکیم به همه حکمتها و علتها احکام داناست.

4. علت یا حکمتهای مربوط به عده وفات

در عده وفات، گونه های مختلف زنان ملزم به نگهداری این عده یادشده بوده و همچون عده طلاق، گروهی مانند زنان یائسه، زنانی که آمیزشی نکرده و ... استثنا نشده اند؛ از این رو لزوم عده داشتن زنان را می توان به خاطر احترام به همسر فوت شده و زندگی زناشویی گذشته آنان دانست؛ نه موضوع بارداری زن (ثقفی تهرانی، 1/ 296)؛ نشانه درستی این سخن، رعایت برخی از احکام، حداد (عدم زینت و آرایش) و شروع شدن عده از زمان رسیدن خبر فوت همسر به زن است (محقق حلی، شرائع الاسلام، 3/ 609).

همچنین گروهی بر این باورند که چنانچه زن به مجرد وفات شوهر تصمیم به ازدواج بگیرد، با توجه به ارتباطی که با خانواده و نزدیکان شوهرش دارد، حزن و اندوه بیشتر آنان را در پی خواهد داشت (شیخ الاسلامی، 1 / 241)؛ اما این سخن پذیرفتنی نیست؛ چرا که از پشتوانه علمی برخوردار نبوده و ناشی از استحسنانهایی بی دلیل است؛ زیرا در فرض درستی این سخن، به همان دلیلی که زن باید عده نگه دارد، در صورت فوت همسر نیز شوهر باید مدتی را صبر کند تا باعث کدورت و غم بستگان و خانواده همسر خویش نشود. به سخن دیگر، این مسئله بیشتر دارای رویکرد اخلاقی و دوسویه است؛ حال آنکه عده، تنها به زنان اختصاص دارد.

با مراجعه به روایات، می توان به حکمتها و سودمندیهایی دیگری برای عده وفات دست یافت؛ چنان که در روایت محمدبن مسلم از امام باقر آمده که دلیل عده سه حیض برای مطلقه، اثبات باردار نبودن از شوهر است. عده زنی که همسرش در گذشته، به موضوع «ایلاء» مرتبط شده است؛ بدین شکل که در ایلاء، مرد باید چهار ماه منتظر بماند، که این حکم به سود زنان است؛ ولی در عده وفات به ضرر زن حکم شده و در عده وفات، امتیازی که در ایلاء به زن داده شده، از او سلب شده است (عیاشی، 1 / 122؛ بحرانی، البرهان، 1 / 486 - 487). در روایت دیگری از امام صادق علیه السلام آمده است که مشکلات روحی و روانی زن مطلقه در طول سه ماه پایان می پذیرد؛ ولی اندوه زنی که همسرش در گذشته است، پس از چهار ماه و ده روز پایان می یابد (صدوق، علل الشرایع، 2 / 508؛ حر عاملی، 22 / 237).

با توجه به آنچه گفته شد، از مجموع حکمتها می توان دریافت که مصلحت اصلی عده در زنان، تأمین عواطف خود آنان، فرصت دادن به آنها برای دل بریدن

از شوهر اول، جمع بندی زندگی گذشته و آمادگی روحی برای تشکیل زندگی جدید، با فراغت روحی مناسب است. امری که نیاز به آن در مردان وجود ندارد؛ چرا که مرد، حتی در زمان حیات زن از امکان تشکیل دو تا چهار کانون خانوادگی برخوردار است. مصلحت دیگر، موضوع فرزند و رحم و تعیین تکلیف یا طیب خاطر همسر آینده، درباره روشن بودن وضعیت فرزند و نَسَب اوست.

منابع

ابن ادریس حلی، محمد بن منصور (م. 598ق.). السرائر، قم، نشر اسلامی، 1410ق؛ ابن العربی، محمد بن عبدالله (م. 543ق.). احکام القرآن، تحقیق علی محمد بجاوی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ابن حزم اندلسی، علی بن احمد (م. 456ق.). المحلی، دار الفکر؛ ابن زهره حلبی، حمزة بن علی (م. 585ق.). غنیة النزوع الی علم الأصول و الفروع، تحقیق ابراهیم بهادری، قم، مؤسسه الامام الصادق علیه السلام، 1417ق؛ ابن سعدون، نای، حقوق زن از آغاز تا امروز، ترجمه گیتی خورسند، تهران، انتشارات کویر، 1380ش؛ ابن عاشور، محمد بن طاهر (م. 1393ق.).، التحرير و التنویر (تفسیر ابن عاشور تونسسی)، مؤسسه التاریخ؛ ابن فارس، احمد بن فارس (م. 395ق.).، معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، 1404ق؛ ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (م. 774ق.).، تفسیر القرآن العظیم (تفسیر ابن کثیر)، تحقیق محمد حسین شمس الدین، بیروت، دارالکتب العلمیة، 1419ق؛ ابن منظور، محمد بن مکرم (م. 711ق.).، لسان العرب، قم، نشر ادب الحوزة، 1405ق؛ ابوالصلاح حلبی، تقی بن نجم (م. 447ق.).، الکافی فی الفقه، تحقیق رضا استادی، اصفهان، مکتبه الامام امیرالمؤمنین علی علیه السلام الة العامة، 1403ق؛ اشتاین سالتر، آدین، سیری در تلمود، ترجمه باقر طالبی دارابی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، 1383ش؛ امام خمینی قدس سره، سیدروح الله موسوی (م. 1368ش.).، استفتانات، قم، نشر اسلامی، 1381ش؛ همو، تحریر الوسیله، النجف الاشرف، مطبعة الآداب، 1390ق؛ امامی، سیدحسن، حقوق مدنی، تهران، کتاب فروشی اسلامیة، 1376ش؛ ایازی، سیدمحمدعلی، ملاکات احکام و شیوه های استکشاف آن، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، 1386ش؛ بحرانی، سیدهاشم حسینی (م. 1107 ق.).، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران،

بنیاد بعثت، 1416ق؛ بحرانی، یوسف بن احمد (م. 1186ق.)، الحدائق الناضرة، قم، نشر اسلامی؛ بهوتی، منصور بن یونس (م. 1051ق.)، کشف القناع، تحقیق محمدحسن، بیروت، دار الکتب العلمیة، 1418ق؛ بیضاوی، عبدالله بن عمر (م. 685ق.)، انوار التنزیل و اسرار التأویل (تفسیر بیضاوی)، تحقیق محمد عبدالرحمن مرعشلی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1418ق؛ تحقیقات فقهی قوه قضاییه، گنجینه آرای فقهی - قضایی، قم، معاونت آموزشی قوه قضاییه؛ ثقفی تهرانی، محمد (م. 1406ق.)، روان جاوید در تفسیر قرآن مجید، تهران، انتشارات برهان، 1398ق؛ جریزی، عبدالرحمن (م. 1360ق.)، الفقه علی المذاهب الاربعه، تحقیق ابراهیم محمدرمضان، بیروت، دار الارقم بن ابی الارقم؛ جصاص، احمد بن علی (م. 370ق.)، احکام القرآن، تحقیق محمدصادق قمحاوی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1405ق؛ جعفری لنگرودی، محمدجعفر، الفارق، تهران، کتابخانه گنج دانش، 1385ش؛ جواد علی، المفصل فی تاریخ العرب الجاهلی، الشریف الرضی؛ جوادی آملی، عبدالله، تفسیر موضوعی قرآن مجید، قم، نشر اسراء، 1374ش؛ جهانگیری، محسن، بررسی تمایزهای فقهی زن و مرد، قم، بوستان کتاب، 1368ش؛ حر عاملی، محمدبن حسن (م. 1104ق.)، وسائل الشیعه، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، 1414ق؛ حسینی مراغی، میر عبدالفتاح، (م. 125ق.)، العناوین، قم، نشر اسلامی، 1417ق؛ خوئی، سیدابوالقاسم موسوی (م. 1413ق.)، اجود التقریرات، تقریرات بحث نائینی، قم، کتاب فروشی مصطفوی، 1368ش؛ خوانساری، سیداحمد (م. 1405ق.)، جامع المدارک فی شرح المختصر النافع، تهران، مکتبه الصدوق، 1355ش؛ راغب اصفهانی، حسین بن محمد (م. 502ق.)، مفردات الفاظ القرآن، تحقیق صفوان عدنان داودی، بیروت، دارالعلم، 1412ق؛ سبزواری، سیدعبدالاعلی (م. 1414ق.)، مهذب الاحکام فی بیان الحلال و الحرام، تحقیق مؤسسه المنار، قم، دفتر آیت الله سبزواری، 1413ق؛ سلار دیلمی، حمزه بن عبدالعزیز (م. 448ق.)، المراسم العلویة فی الاحکام النبویه، تحقیق سیدمحسن حسینی امینی، قم، المعاونة الثقافیة للمجمع العالمی لاهل البيت علیهم السلام، 1414ق؛ سمرقندی، نصر بن محمد (م. 375ق.)، بحر العلوم (تفسیر سمرقندی)، بیروت، دارالفکر؛ سیدمرتضی، علی بن حسین (م. 436ق.)، الانتص - ار، قم، نش - ر اس - لامی، 1415ق؛ همو، مسائل الناصریات، تحقیق مرکز البحوث و الدراسات العلمیة، تهران، مؤسسه الهدی، 1417ق؛

373 شنقيطي، محمدامين (م. 1393ق.)، اضواء البيان في ايضاح القرآن بالقرآن، بيروت، دارالفكر، 1415ق؛ شهيد ثاني، زين الدين بن علي عاملي (م. 965ق.)، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، تحقيق سيد محمد كلانتر، قم، انتشارات داوري، 1410ق؛ همو، مسالك الافهام الى تنقيح شرائع الاسلام، قم مؤسسة المعارف الاسلامية، 1413ق؛ شيخ الاسلامي، اسعد، احوال شخصيه در مذاهب چهارگانه اهل سنت، تهران، انتشارات سمت، 1374ش؛ صدر، حسن، حقوق زن در اسلام و اروپا، سازمان انتشارات جاويدان، 1355ش؛ صدوق، محمد بن علي (م. 381ق.)، علل الشرايع، تحقيق سيد محمد صادق بحر العلوم النجف الاشرف، المكتبة الحيدرية، 1385ق؛ همو، المقنع، قم مؤسسة امام هادي عليه السلام، 1415ق؛ صفائي، سيد حسين، مقالاتي درباره حقوق مدني و حقوق تطبيقی، تهران، نشر ميزان، 1375ش؛ طباطبائي، سيد علي (م. 1231ق.)، رياض المسائل، قم، نشر اسلامي، 1420ق؛ طباطبائي، سيد محمد حسين (م. 1402ق.)، الميزان في تفسير القرآن، قم، نشر اسلامي، 1417ق؛ طباطبائي يزدی، سيد محمد كاظم (م. 1337ق.)، تكملة العروة الوثقى، تحقيق سيد محمد حسين طباطبائي؛ همو، العروة الوثقى، قم، نشر اسلامي، 1423ق؛ طبرسي، فضل بن حسن (م. 548ق.)، مجمع البيان في تفسير القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو، 1372ش؛ طوسي، محمد بن حسن (م. 460ق.)، الاستبصار، تهران، دارالكتب الاسلامية، 1390ق؛ همو، التبيان في تفسير القرآن، تحقيق احمد قصير عاملي، مكتب الاعلام الاسلامي، 1409ق؛ همو، النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى، قم، انتشارات قدس محمدی؛ عاملي، سيد محمد بن علي (م. 1009ق.)، نهاية المرام في شرح مختصر شرائع الاسلام، تحقيق عراقي، اشتهاودي، قم، نشر اسلامي، 1413ق؛ علامه حلي، حسن بن يوسف (م. 726ق.)، ارشاد الاذهان الى احكام الايمان، تحقيق فارس الحسون، قم، نشر اسلامي، 1410ق؛ همو، تحرير الاحكام الشرعيه، تحقيق ابراهيم بهادري، قم، مؤسسه امام صادق عليه السلام، 1421ق؛ همو، قواعد الاحكام في معرفة الحلال و الحرام، قم، نشر اسلامي، 1412ق؛ همو، مختلف الشيعة في احكام الشريعة، قم، نشر اسلامي، 1418ق؛ عياشي، محمد بن مسعود (م. 320ق.)، تفسير العياشي، تحقيق سيد هاشم رسولي محلاتي، تهران، المكتبة العلمية الاسلامية؛ فاضل آبي، حسن بن ابى طالب (م. 690ق.)، كشف الرموز في شرح المختصر النافع، تحقيق اشتهاودي، يزدی، قم، نشر اسلامي، 1410ق؛

فاضل لنكرانى، محمد (م. 1428ق.)، تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيله (الطلاق - المواريث)، قم، مركز فقهى ائمه اطهار عليهم السلام، 1421ق؛ قرشى، سيد على اكبر، قاموس قرآن، تهران، دارالكتب الاسلامية، 1371ش؛ كاتوزيان، ناصر، حقوق مدنى خانواده، تهران، شركت سهامى انتشار، 1383ش؛ كركى، على بن حسين (م. 940ق.)، جامع المقاصد في شرح القواعد، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام الاحياء التراث، 1408ق؛ كلينى، محمد بن يعقوب (م. 329ق.)، الكافى، تحقيق على اكبر غفارى، تهران، دارالكتب الاسلامية، 1363ش؛ مؤمن قمى، محمد، بررسى فقهى حكم عده زنان بدون رحم، فقه اهل بيت عليهم السلام (فصلنامه) ش 2، 1374ش؛ همو، كلمات سديده في مسائل جديده، قم، نشر اسلامى، 1415ق؛ مالك بن انس (م. 179ق.)، الموطأ، تحقيق محمد فواد عبدالباقى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1406ق؛ محقق حلى، جعفر بن حسن (م. 676ق.)، شرائع الاسلام في مسائل الحلال والحرام، تهران، انتشارات استقلال، 1409ق؛ همو، المختصر النافع في فقه الاماميه، تهران، مؤسسة البعثة، 1410ق؛ محقق داماد، سيدمصطفى، بررسى فقهى حقوق خانواده، تهران، مركز نشر علوم اسلامى، 1365ش؛ مفيد، محمد بن محمد (م. 413ق.)، احكام النساء، قم، كنگره جهانى هزاره شيخ مفيد، 1413ق؛ همو، المقنعه، قم، نشر اسلامى، 1410ق؛ مكارم شيرازى، ناصر و ديگران، تفسير نمونه، تهران، دارالكتب الاسلامية، 1374ش؛ همو، مجموعه استفتانات، تحقيق ابوالقاسم عليان نژادى، قم، مدرسة الامام على بن ابى طالب عليه السلام، 1376ش؛ ملا-حويش آل غازى، سيدعبدالقادر (م. 1386ق.)، بيان المعانى على حسب ترتيب التنزيل (تفسير القرآن العظيم، دمشق، مطبعة الترقى، 1382ق؛ نجفى، محمدحسن (م. 1266ق.)، جواهر الكلام فى شرح شرائع الاسلام، تحقيق قوچانى، تهران، دارالكتب الاسلامية، 1366ش؛ نراقى، احمد بن محمد مهدى (م. 1245ق.)، مستند الشيعة فى احكام الشريعة، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، 1419ق؛ نورى، يحيى، حقوق زن در اسلام و جهان، تهران، مؤسسه مطبوعاتى فراهانى، 1347ش؛ هولم، جين، بوكر، جان، زن در اديان بزرگ جهان، ترجمه على غفارى، تهران، انتشارات اميركبير، 1387ش؛ يعقوبى، سيف الله، نظام الطلاق، قم، مؤسسة الامام الصادق عليه السلام، 1414ق.

غلامرضا پيوندى

نگهداری و تربیت کودک از نظر فقهی و حقوقی.

حضانت در لغت برگرفته از ریشه «ح ض ن» (ابن منظور، 13 / 122؛ فیروزآبادی، 4 / 215) و به معنای زیر بغل گرفتن، به سینه چسباندن، نگهداری و تربیت و در دامن پروردن است (ابن منظور، 13 / 122؛ عمید، 525) که بیشتر ناظر به نگهداری جسمانی است. مفهوم اصطلاحی این واژه نیز، همسان معنای لغوی آن به کار می رود. در اصطلاح فقیهان، حضانت، ولایت و سلطه ای است که شخص برای تربیت و رعایت مصالح کودک و مجنون از آن برخوردار است؛ اموری همچون: حفظ، نگهداری، نظافت و (علامه حلی، تحریر الاحکام، 3 / 92؛ شهید ثانی، الروضة البهیه، 5 / 458؛ همو، مسالک الافهام، 8 / 421؛ طباطبائی، ریاض المسائل، 10 / 514 - 515؛ نجفی، 31 / 283). برخی از حقوق دانان، حضانت را به نگهداری کودک، مواظبت و مراقبت او و تنظیم روابط او با دیگران معنا کرده اند (ر.ک: جعفری لنگرودی، 1038؛ صفائی، 2 / 119). از این رو، تعریف اصطلاحی، با کاربردی وسیع تر از لغت، شامل نگهداری و مواظبت-ت جسمانی کودک و تربیت و پرورش جنبه روحی و روانی او نیز می شود.

در منابع فقهی، بین اصطلاح «حضانت» با «ولایت بر طفل» و «رضاع» تفاوتی وجود دارد: از نظر فقیهان، ولایت سلطه شرعی پدر و جد پدری برای اداره امور است که شامل سفیه، صغیر و مجنون می شود (علامه حلی، قواعد-الاحکام، 2 / 20 - 21؛ حلی، 1 / 423؛ کرکی، 4 / 85)، گرچه برخی حضانت را نوعی ولایت شرعی می دانند (شهید ثانی، مسالک الافهام، 8 / 421؛ سبزواری، کفایة الاحکام، 2 / 292)، اما موضوع حضانت، نگهداری و حفاظت جسمی و پرورش روحی کودک است که حداقل

تا دوسالگی به عهده مادر خواهد بود (محقق حلی، 2/ 567؛ شهید ثانی، الروضة البهیه، 5/ 458) و موضوع ولایت، افزون بر نگهداری کودک، شامل مسئله ازدواج و اداره امور مالی او نیز می شود. افزون بر این، ولایت با پدر و جد پدری است و زمان آن از ابتدای تولد کودک تا رسیدن وی به سن بلوغ برآورد می شود (علامه حلی، قواعد الاحکام، 2/ 20؛ حلی، 1/ 423؛ کرکی، 4/ 85). رضاع نیز اصطلاحی فقهی است که بر شیر دادن کودک تا دوسالگی اطلاق می شود؛ ولی حضانت شامل همه امور مربوط به نگهداری کودک تا سن بلوغ است (+ ادامه مقاله). علاوه بر این، شیر دادن حق است نه تکلیف، بنابراین مادر می تواند پس از انجام آن، درخواست اجرت کند (محقق حلی، 2/ 566 شهید ثانی، مسالک الافهام، 8/ 412، 421؛ نجفی، 31/ 272). اما در حضانت، بیشتر فقیهان دستمزد گرفتن را جایز نمی دانند (طوسی، المبسوط، 3/ 238؛ شهید ثانی، مسالک الافهام، 8/ 421؛ نجفی، 31/ 283 - 284). تنها نقطه اشتراک شیردهی و حضانت، این است که تا دوسالگی در هردو، اولویت با مادر خواهد بود.

واژه حضانت و مشتقات آن در قرآن به کار نرفته است؛ اما در زمینه نگهداری کودکان، در چند آیه از واژه «کفالت» استفاده شده است؛ مانند کفالت حضرت مریم علیها السلام از سوی حضرت زکریا علیه السلام (ر.ک: آل عمران، 37، 44) و کفالت حضرت موسی علیه السلام از سوی مادر و خانواده اش (طه، 40؛ قصص، 12). البته کفالت در این آیات مفهوم گسترده تری نسبت به حضانت اصطلاحی دارد؛ زیرا بنا به نظر مفسران، کفالت می تواند شیر دادن، نگهداری و تربیت و تأمین مخارج شخص را شامل شود (جصاص، 2/ 14 - 15؛ طبرسی، 2/ 282 - 283؛ طباطبائی، المیزان، 14/ 151). حضانت در روایات، بیشتر به معنای لغوی به کار رفته (نهج البلاغه، خطبه 3 (1/ 35)، 91 (1/ 179)؛ کلینی، 5/ 334؛ صدوق، م-ن لا یحضره الفقیه، 4/ 417) و از معنای اصطلاحی آن با واژه

«أَحَقَّ» یعنی سزاوارتر، یاد شده است؛ مانند اینکه مادر درباره فرزندش سزاوارتر است (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 435/3؛ حر عاملی، 15/181).

در فقه شیعه، پیرامون حضانت، در بخشهای نکاح و طلاق بحث شده است محقق حلی، 567/2؛ ر.ک: علامه حلی، قواعد الاحکام، 101/3 - 103). فقیهان شیعه تا قرن پنجم و پیش از زمان شیخ طوسی، از واژه حضانت در معنای اصطلاحی استفاده نکردند، بلکه در بخش مربوط به طلاق، مسئله نگهداری کودک را با تعابیری دیگر، همچون «أَحَقُّ بِالْوَالِدِ» و «أَحَقُّ بِوَالِدِهَا» (صدوق، المقنع، 359 - 1360) و «أَحَقُّ بِالْكَفَالَةِ» (مفید، 531) مطرح می کردند. نخستین بار، اصطلاح حضانت در کتابهای شیخ طوسی در بابهای طلاق و نفقه (ر.ک: الخلاف، 125/5، 132 - 135، 137 - 139، المبسوط، 39/6، 43) ارائه شد و پس از آن در المهدب (ر.ک: ابن براج طرابلسی، 352/2 - 354)، السرائر (ابن ادریس حلی، 651/2) و الوسیله (ابن حمزه طوسی، 288) به کار رفت و از زمان محقق حلی به بعد، این اصطلاح جایگاه اصلی خود را به دست آورد؛ چرا که وی فصلی جداگانه را در باب لواحق و احکام اولاد، به بحث حضانت اختصاص داد (567/2 - 568). پس از محقق حلی، علامه حلی نیز در آثار خود به این بحث پرداخته (ارشادالاذهان، 20/2: تحریر الاحکام، 12/4؛ قواعد الاحکام، 101/3) و بعد از او همه فقیهان از وی پیروی کرده و این موضوع را در باب یادشده مورد بررسی قرار داده اند (شهید اول، اللمعة الدمشقیه، 176 - 177؛ فاضل هندی، 549/7 نجفی، 283/31؛ خوانساری، 472/4). در کتابهای فتوایی نیز این موضوع در احکام اولاد مطرح شده است (امام خمینی قدس سره 312/2 - 313؛ خوئی، 285/2 - 286؛ ر.ک: اراکی، 770 - 1788 سیستانی، 120/3 - 122). همچنین در آثار فقهی اهل سنت نیز، در ابتدا این عنوان مطرح نبود و با عبارت «أَحَقَّ» از آن تعبیر می شده (شافعی، 99/5)؛ اما بعدها اصطلاح حضانت بین آنان متداول گردید (کاشانی، 40/4).

از بُعد حقوقی نیز این مسئله در اسناد و کنوانسیونهای بین‌المللی، همچون کنوانسیون محو‌کلیه آشکال تبعیض علیه زنان و اعلامیه جهانی کودک و کنوانسیون حقوق کودک مطرح گردیده است (ر.ک: کنوانسیون زنان، 293 به بعد). در حقوق موضوعه ایران نیز، این مسئله پیوسته مورد توجه قانون‌گذار بوده است؛ مانند قانون ازدواج، مصوب 1310 شمسی؛ قانون مدنی، مصوب 1313 شمسی؛ دو قانون حمایت از خانواده، مصوب 1346 و 1353 شمسی؛ قانون حق حضانت فرزندان صغیر یا محجور به مادران آنها (ماده واحده در مورد فرزندان شهدا)، مصوب 1364 شمسی، و قانون مربوط به حق حضانت، ماده واحده مصوب سال 1365 شمسی.

حقوق دانان در تبیین فلسفه حضانت، به حمایت از حقوق کودک و حمایت از حقوق پدر و مادر اشاره کرده اند زیرا از سویی، کودکان از آغاز تولد، نیازمند کمک دیگران برای تغذیه، پوشاک، بهداشت و نیازهای روحی و عاطفی اند که تربیت، آموزش و پرورش از جمله آنهاست. از سوی دیگر، علاقه ای شدید، فطری و ناگسستی بین والدین و فرزند وجود دارد، که در پاسخ به این نیاز، شریعت و قانون حق حضانت را نافذ دانسته اند (صفائی، 146/2 - 147؛ صفار، 156/2).

ماهیت حضانت

دیدگاه صاحب نظران درباره ماهیت فقهی و حقوقی حضانت، متفاوت است. بیشتر فقیهان، حضانت را حقی دانسته اند که از سوی شارع به پدر و مادر داده شده است؛ بنابراین افراد برخوردار از این حق، می‌توانند آن را اسقاط نموده یا به دیگران واگذار کنند؛ یا اینکه در مقابل آن، درخواست مزد کنند، که در این صورت تکلیفی بر عهده آنان نخواهد بود (ر.ک: میرزای قمی، 352/4 - 355؛ نجفی، 283/31 - 284؛ مغنیه، الفقه علی المذاهب الخمسه، 382/2). البته چنانچه کودک در

معرض هلاکت باشد، مواظبت از او بر هرکسی واجب است، که این حکمی ثانوی و واجب کفایی بوده و اختصاصی به پدر و مادر ندارد (طباطبائی، ریاض المسائل، 10 / 529). از سخن برخی دیگر، می توان دریافت که آنان حضانت را تکلیف دانسته اند. براین اساس پدر و مادر نمی توانند آن را اسقاط نموده، یا به دیگری انتقال داده و یا در قبال انجام آن مزد دریافت کنند (شهید ثانی، مسالك الافهام، 8 / 421)؛ همچنین در صورت ازدواج مادر با فرد دیگر، حق او ساقط می شود (طوسی، المبسوط، 6 / 41؛ شهید ثانی، مسالك الافهام، 8 / 424، 426)؛ بنابراین نگهداری کودک واجب بوده و در صورت کوتاهی والدین در انجام آن، حاکم شرع آنها را به این کار، الزام خواهد کرد (شهید ثانی، الروضة البهیه، 5 / 464). برخی از فقیهان، میان حضانت مادر و پدر تفاوت گذاشته اند، یعنی در مورد مادر، آن را حق و قابل اسقاط، اما در مورد پدر تکلیف دانسته اند (شهید اول، القواعد، 1 / 396؛ شهید ثانی، الروضة البهیه، 5 / 464؛ طباطبائی، ریاض المسائل، 10 / 529؛ خوئی، 2 / 286). بنابراین در صورت امتناع وی باید او را به انجام این کار، اجبار نمود (شهید اول، القواعد، 1 / 396؛ طباطبائی، ریاض المسائل، 10 / 529). برخی دیگر از فقیهان حضانت را، هم حق و هم تکلیف دانسته اند (ر.ک: شهید ثانی، الروضة البهیه، 5 / 464؛ طباطبائی، ریاض المسائل، 10 / 529؛ فاضل لنکرانی، 1 / 314 - 316).

بر این اساس، حضانت ماهیت دوگانه ای دارد؛ یعنی: از سویی تکلیف وی بر عهده پدر و مادر است و از سوی دیگر، نگهداری کودک حق آنان به شمار آمده و دیگران در این زمینه حقی نخواهند داشت؛ در نتیجه تا زمانی که حق حضانت با مادر است، پدر و سایر افراد نمی توانند کودک را از او جدا کنند؛ زیرا مادر هم تکلیف و وظیفه نگهداری وی را به دوش دارد، و هم در این باره نسبت به دیگران دارای اولویت است (طباطبائی، ریاض المسائل، 10 / 529)؛ تنها در صورت

ازدواج مادر یا امتناع وی از پذیرش حضانت فرزند، پدر دارای اولویت خواهد بود (ر.ک: فاضل هندی، 549/7 - 552؛ طباطبائی، ریاض المسائل، 529/10) و در زمان اولویت پدر نیز نمی توان او را از این حق محروم کرد. در بعد حقوقی نیز بر اساس ماده 1168 قانون مدنی، نگهداری اطفال (حضانت) هم حق، و هم تکلیف والدین دانسته شده است.

احکام و آثار حضانت

این بحث گرچه در دو فرض ارائه شده است (فرض اول، مربوط به حضانت اطفال در دوران زندگی مشترک و فرض دوم مربوط به حضانت، در هنگام جدایی پدر و مادر از یکدیگر است)، اما بیشتر بحثهای مطرح شده از سوی فقیهان و روایات مربوط به آن، به فرض جدایی والدین از یکدیگر ارتباط دارند (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 435 - 434/3؛ ر.ک: حر عاملی، 15/190 - 192).

اشخاص عهده دار حضانت

از نظر فقیهان، امر حضانت در حالت عادی که والدین در زندگی مشترک درباره حضانت کودک با هم تفاهم دارند، بر عهده پدر و مادر است؛ چرا که آنان بیش از همه با کودک مرتبط بوده و به صورت غریزی تمایل شدیدی به نگهداری از او دارند؛ این نکته در فقه (نجفی، 284/31) و در حقوق موضوعه ایران نیز مورد پذیرش قرار گرفته است (قانون مدنی، مواد 1104، 1169).

به تصریح فقیهان، چنانچه در دوران زندگی مشترک، درباره حضانت کودک میان پدر و مادر اختلافی به وجود آید، حکم مسئله، مانند فرضی است که والدین از یکدیگر جدا شده باشند (نجفی، 284/31) که بنا بر نظر مشهور، مادر تا هفت سالگی دختر و دو سالگی پسر، به نگهداری و تربیت کودک سزاوارتر است و بعد از آن، این حق به پدر منتقل می شود (به ادامه مقاله). از نظر فقیهان، در صورت مرگ یکی از والدین، به طور طبیعی حضانت به دیگری منتقل می شود و حضانت

او در این باره بر سایر خویشاوندان مقدم خواهد بود. این حکم نیز، مورد اتفاق نظر فقیهان شیعه است (بحرانی، 25 / 94 - 95). بنابراین در صورت مرگ مادر، حضانت با پدر است و در صورت مرگ پدر، حضانت با مادر خواهد بود؛ هر چند ازدواج کرده یا جدّ پدری در قید حیات باشد؛ حتی در صورتی که پدر، پیش از مرگ، برای رسیدگی به امور فرزند خویش «وصی» تعیین نموده (شهید ثانی، الروضة البهیه، 5 / 459؛ خوانساری، 4 / 475)، یا حاکم شرع، شخص دیگری را به عنوان «قیّم» برای کودک معین کرده باشد، باز هم حضانت فرزند بر عهده مادر است (طباطبائی، ریاض المسائل، 10 / 521 - 522؛ نجفی، 31 / 293؛ قانون مدنی، ماده 1171)؛ زیرا جد پدری یا وصی و قیّم، نسبت به کودک تنها حق ولایت دارند و اداره امور مالی کودک به عهده آنان است؛ اما حق حضانت با ولایت متفاوت است. فقیهان در اثبات این حکم، به روایاتی استناد کرده اند؛ مانند حدیثی از امام صادق صلی علیه السلام که پس از مرگ پدر، مادر را نسبت به سایر خویشاوندان در حضانت فرزندان سزاوارتر دانسته است (کلینی، 6 / 45؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، 3 / 434؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 8 / 104 - 105) و نیز احادیثی که اجازه بازگرداندن کودک را از مادر به نداده است (کلینی، 6 / 41؛ حر عاملی، 15 / 179). از نظر بسیاری از فقیهان اهل سنت، حتی در فرض مرگ مادر، با وجود مادر بزرگ مادری و یا یکی دیگر از زنان وابسته به مادر، حق حضانت به پدر نمی رسد و به نامبردگان انتقال خواهد یافت (شافعی، 5 / 100؛ کاشانی، 4 / 41؛ ر.ک: جزیری، 4 / 562 - 564).

در فرض مرگ والدین، درباره حضانت کودک آنها، بین فقیهان اختلافی جدی وجود دارد. نخستین دیدگاه فقهی در این باره، از سوی شیخ مفید در قرن پنجم هجری ارائه شده و وی مادر بزرگ پدری را سزاوارتر از دیگران به کفالت فرزند وصی

دانسته است (531). هر چند پس از وی هیچ فقیهی این دیدگاه را نپذیرفته است؛ از معاصران مفید، شیخ طوسی، پدر بزرگ پدری را مقدم دانسته (المبسوط، 43/6) و ابن ادریس حلی (654/2) و افرادی چون محقق حلی (567/2)، علامه حلی ارشاد الاذهان، 40/2؛ قواعد الاحکام، 103/3) و شهید اول

(اللمعة الدمشقیه، 189) از او پیروی کرده اند؛ به این دلیل که بر جدّ پدری، اطلاق پدر می شود و او از آنجاکه از اولویت عهده داری مسائل مالی نیز برخوردار است، در حضانت نیز دارای اولویت خواهد بود. اما از نظر علامه حلی در مختلف الشیعه (313/7) و شهید ثانی الروضة البهیة، 460/5 - 461؛ ر.ک: مسالک الافهام، 430/8 - 435)، با توجه به مراتب ارث، نزدیک ترین خویشاوند، عهده دار حضانت کودک خواهد بود و در صورت تعدد خویشاوندان، بین آنها قرعه کشی می شود. برخی نیز بر این نظرند که پس از پدر بزرگ پدری، اگر چنانچه کودک مالی داشته باشد، برای حضانت او کسی را استخدام می کنند و در غیر این صورت، نگهداری از او واجب کفایی است. از نظر برخی دیگر، پس از پدر بزرگ پدری، وصی، بر دیگران مقدم است و بعد از وی، خویشاوندان او بنابر طبقات ارث، دارای اولویت خواهند بود. پس از آنها نیز نوبت به حاکم می رسد و وجوب کفایی در مرحله بعد از وی قرار می گیرد نجفی، 297/31؛ ر.ک: فاضل لنکرانی، 337/1). بیشتر معاصران نیز، پدر بزرگ پدری را مقدم دانسته اند امام خمینی قدس سره 313/2؛ خوئی، 286/2؛ سبزواری، مهذب الاحکام، 281/25؛ سیستانی، 121/3). در حقوق موضوعه ایران، به این مسئله به روشنی پرداخته نشده است؛ اما با توجه به اصول حقوقی و با استفاده از برخی مواد قانون مدنی و قانون امور حسبی، می توان این دیدگاه را پذیرفت که پس از والدین، حضانت کودک با جد پدری اوست (جعفری لنگرودی، 599 قانون مدنی، ماده 1180) و

در صورت فقدان جدّ پدری، حضانت با وصی منصوب از سوی پدر یا جدّ پدری است (ر.ک: باختر، 88 - 95؛ جعفری لنگرودی، 600، قانون مدنی، ماده 1188). در مرحله بعد نیز، دادگاه می تواند شخصی را برای نگهداری کودک معین کند (امامی، 200/5؛ جعفری لنگرودی، 1039؛ صفائی، 130/2 - 131).

شرایط حضانت

فقیهان برای پدر یا مادری که حضانت کودک به او محوّل شده، شرایطی را ذکر کرده اند که فقدان هر یک موجب از بین رفتن حق حضانت خواهد بود. عقل، اسلام، و عدم ازدواج مجددِ مادر، از جمله شرایط مورد اتفاق همه فقیهان است (فاضل هندی، 551/7؛ بحرانی، 25/90 - 92؛ طباطبائی، ریاض المسائل، 523/10؛ سبزواری، مهذب الاحکام، 279/25). بنابراین چنانچه یکی از والدین دیوانه شود، حق حضانت او ساقط خواهد شد (نجفی، 287/31). برخی از فقیهان، جنون ادواری را نیز به گونه دائمی آن ملحق دانسته اند، مگر اینکه وقوع جنون، نادر و مدت آن کم باشد (شهید ثانی، مسالک الافهام، 423/8)؛ ولی برخی دیگر آن را مانع ندانسته اند (نجفی، 287/31). همچنین فقیهان با استناد به آیه نفی سبیل (نساء، 141) و حدیث «الإسلامُ یعلوُ و لا یعلیٰ علیّه» (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 334/4؛ حر عاملی، 17/376، 460)، کفر را عاملی بازدارنده در سرپرستی و حضانت کودک مسلمان از سوی کافر دانسته اند، تا از انحراف به کفر مصون بماند (شهید ثانی، مسالک الافهام، 422/8؛ نجفی، 287/31). اما شرط عدم ازدواج مجدد، تنها به مادر اختصاص دارد؛ چنان که به اجماع فقیهان، حق حضانت مادر، در صورت ازدواج با فرد دیگر از بین می رود (شهید ثانی، الروضة البهیة، 463/5؛ نجفی، 289/31). برخی از فقیهان در این خصوص به روایتهایی مرسله (کلینی، 45/6؛ طوسی، الاستبصار، 320/3؛ همو، تهذیب الاحکام، 105/8) استناد نموده و معتقدند که نقص مرسله بودن برخی از روایات، با توجه به اینکه

فقیهان به آن عمل کرده اند برطرف شده است (نجفی، 31 / 289). برخی نیز دلیل این حکم را اشتغال مادر به وظایف همسررداری و تأمین حقوق شوهر جدید دانسته اند؛ چرا که باعث بازماندن از تربیت و نگهداری کودک به نحو مطلوب خواهد شد (طوسی، الخلاف، 5 / 131؛ شهید ثانی، الروضة البهیه، 5 / 463؛ همو، مسالك الافهام، 8 / 425؛ بحرانی، 25 / 92). البته در صورتی که مادر پس از ازدواج مجدد و از بین رفتن حق حضانت، از شوهر جدید طلاق گرفته یا همسرش فوت کند، در مورد بازگشت حق حضانت به وی، اختلاف نظر وجود دارد (علامه حلی، قاعد الاحکام، 3 / 102؛ بحرانی، 25 / 92 - 93).

افزون بر این، شرطهای دیگری نیز مطرح شده (نجفی، 31 / 288 - 289) که مورد پذیرش همه فقیهان قرار نگرفته است؛ مانند سلامت جسمانی از بیماریهای مسری و خاص که فرایند درمان آنها با دشواری صورت می گیرد

(شهید اول، القواعد، 1 / 396)؛ زیرا در چنین صورتی شخص بیمار، از صلاحیت نگهداری کودک برخوردار نخواهد بود. برخی این شرط را نپذیرفته و معتقدند که در حضانت، مباشرت لازم نیست و شخص می تواند انجام امور کودک را به فرد (ر.ک: نجفی، 31 / 288 - 289؛ روحانی، 22 / 307) یا مؤسسات مورد اعتماد بسپارد (صفائی، 2 / 133، 134). همچنین گروهی دیگر، صلاحیت اخلاقی را که در تربیت کودک مؤثر است به عنوان یکی دیگر از شرایط حضانت مطرح، و از آن به عدالت، عدم فسق یا امین بودن تعبیر کرده اند (شهید ثانی، مسالك الافهام، 8 / 424). اما علامه حلی (قواعد الاحکام، 3 / 102) و صاحب جواهر (نجفی، 31 / 289)، وجود عدالت یا فاسق بودن را شرط نمی دانند؛ زیرا از نگاه آنان منشأ حق حضانت، شفقت و دلسوزی والدین نسبت به فرزندان است که به طور طبیعی وجود دارد. این گروه البته معتقدند چنانچه عدم امانت

اثبات شود، در این صورت حق حضانت از بین خواهد رفت. شرط دیگر، سکونت در محل سابق است. برخی همچون شیخ طوسی (المبسوط، 40/6) و شهید ثانی (مسالک الافهام، 426/8) سکونت در محل سابق را شرط دانسته و معتقدند در صورت مهاجرت مادر به محل دیگر، حضانت او ساقط می شود؛ جز در صورتی که مهاجرت از روستا به شهر باشد؛ زیرا به طور معمول در شهر امر آموزش و تربیت کودک به صورت مناسب تری امکان پذیر است. اما برخی با استناد به مطلق بودن دلایل، این شرط را نپذیرفتند (نجفی، 288/31 - 289).

در منابع حقوقی نیز، برخی از این شرایط، همچون عقل و عدم ازدواج مجددِ مادر یا صلاحیت اخلاقی مطرح شده است (قانون مدنی، ماده 1170). در حقوق ایران هرچند قانون گذار اشاره ای به شرط اسلام نکرده، ولی با توجه به فقه امامیه و وحدت ملاک با ماده 1192 قانون مدنی که مربوط به وصی بوده و وصایت کافر بر مسلم را منع کرده (جعفری لنگرودی، 601) و نیز اصل 167 قانون اساسی که قاضی را در موارد سکوت قانون، به منابع معتبر اسلامی و فتوای معتبر ارجاع داده است، می توان نتیجه گرفت که کفر مانع حضانت است (صفائی، 134/2؛ کاتوزیان، 173/2 - 174).

مدت حضانت

حضانت کودک، چه پسر و چه دختر، از بدو تولد شروع می شود و تا پایان مدتِ حق اولویتِ مادر در حضانت، پدر حق دخالت نداشته و تنها پس از آن، این حق برای پدر ثابت می شود و پایان این مدت ذکر خواهد شد به (ادامه مقاله، پایان حضانت). گرچه این بحث در صورت تقاهم والدین، بی مورد خواهد بود؛ مگر در فرض جدایی یا اختلاف آنان در نگهداری کودک.

ص: 385

فقیهان در مدت حق اولویت مادر برای حضانت دختر و پسر اختلاف نظر دارند. نخستین دیدگاه در این خصوص به قرن چهارم هجرت بر می‌گردد که به شیخ صدوق نسبت داده شده که با استناد به برخی از روایات (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 435/3) مادر را تا زمانی که ازدواج نکرده، برای نگهداری کودک چه دختر و چه پسر، نسبت به پدر دارای اولویت دانسته است (ر.ک: علامه حلی، مختلف الشیعه، 307/7؛ بحرانی، 25/87 - 88؛ نجفی، 291/31). اما بنا بر نظریه مشهور میان فقیهان گذشته (ابن براج طرابلسی، 262/2؛ ابن ادریس حلی، 651/2، 653؛ محقق حلی، 567/2؛ علامه حلی، مختلف الشیعه، 306/7 - 307؛ شهید ثانی، الروضة البهیة، 458/5 - 459؛ همو، مسالک الافهام، 421/8؛ نجفی، 290/31 - 292) و معاصر

(اصفهانی، 223/3؛ امام خمینی قدس سره 312/2 - 313) مدت حضانت مادر در فرزند پسر، تا پایان دوسالگی است. این دیدگاه نخستین بار در قرن پنجم هجرت از سوی شیخ مفید ارائه شده و ایشان به پایان شیر خوارگی تعبیر کرده اند (531)؛ چنان که سلار دیلمی نیز در این تعبیر از او پیروی کرده است (166). در میان فقیهان پیشین، تنها شیخ طوسی مدت حضانت مادر درباره فرزند پسر را تا پایان سن تمیز (هفت یا هشت سالگی) نقل کرده است (الخلاف، 131/5، المبسوط، 38/6)؛ هرچند خود، نظر مشهور را پذیرفته است (النهایه، 503 - 504). برخی از معاصرین نیز، این دیدگاه را پذیرفته اند

(حکیم، 302/2؛ معرفت، 15، روحانی، 304/22).

درباره مدت حق حضانت مادر برای فرزند دختر نیز در میان فقیهان اختلاف نظر وجود دارد. نخستین دیدگاه ارائه شده در این باره، نظریه منسوب به شیخ صدوق است که مدت حضانت مادر را تا زمان ازدواج وی می‌داند (ر.ک: علامه حلی، مختلف الشیعه، 307/7؛ نجفی، 291/31). اما شیخ مفید این مدت را تا نه سالگی با سن بلوغ دختر ذکر کرده (531) و سلار دیلمی (166) و شیخ طوسی نیز در برخی

از آثار خود (الخلاف، 5 / 131؛ المبسوط، 6 / 39) این دیدگاه را پذیرفته اند. ولی نظریه مشهور فقیهان که از زمان شیخ طوسی (ر.ک: النهایه، 504) ارائه شده، سن هفت سالگی است (ابن براج طرابلسی، 2 / 262؛ ابن زهره حلبی، 387؛ ابن ادریس حلی، 2 / 651، 653؛ محقق حلی، 2 / 567). با پایان یافتن این مدت، حضانت به عهده پدر خواهد بود. اختلاف نظر مشهور فقیهان در تفاوت سن حضانت دختر با پسر، ناشی از اختلاف در روایات است. بنا به تصریح بزرگانی چون شهید ثانی (مسالك الافهام، 8 / 421 - 422)، صاحب ریاض (طباطبائی، ریاض المسائل، 10 / 524) و صاحب جواهر (نجفی، 31 / 290 - 291)، مشهور فقیه-ان (خوانساری، 4 / 473 - 474) در مقام جمع میان روایات، روایت هفت سال (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 3 / 435؛ حر عاملی، 15 / 192) را بر دختر و روایت دو سال (کلینی، 6 / 45؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، 3 / 434) را بر پسر منطبق دانسته و برای این جمع دو شاهد ارائه کرده اند: یکی اجماع (ابن زهره حلبی، 387) و دیگری اعتبار عقلی؛ یعنی مادر برای تربیت و نگهداری دختر مناسب تر از پدر است و پدر برای تربیت پسر سزاوارتر از مادر؛ بنابراین حضانت پسر پس از دو سال به پدر واگذار می شود. برخی با رد این جمع، آن را فاقد دلیل (شرعی و عرفی) دانسته اند؛ افزون بر اینکه واژه «ولد» که در هر دو روایت آمده شامل دختر و پسر، هر دو می شود و در هیچ حدیثی چنین تفکیکی وجود ندارد (مغنیه، فقه الامام الصادق علیه السلام، 5 / 303؛ حسینی شیرازی، 68 / 163؛ روحانی، 22 / 304). اجماعی که از سوی ابن زهره حلبی ادعا شده نیز نمی تواند شاهد جمع باشد؛ زیرا شیخ طوسی با استناد به روایت نبوی، مادر را تا پیش از ازدواج، نسبت به فرزند غیر ممیز، سزاوارتر دانسته است

(المبسوط، 6 / 39). از این رو به نظر می رسد، دیدگاه درست در حضانت مادر برای دختر و پسر، تا پایان هفت سالگی است؛ چنان که این نظر مورد پذیرش برخی از

فقیهان قرار گرفته است (عاملی، 467/1؛ حکیم، 302/2؛ معرفت، 15، روحانی، 304/22). برخی نیز، هفت سالگی را مستحب می دانند (حکیم، 302/2 «پانوشت»؛ خویی، 285/2). مستند این دیدگاه روایاتی است که از نظر فقیهان از صحیح ترین روایات این بحث به شمار آمده (ر.ک: عاملی، 466/1 - 468) و فیض کاشانی تعداد این روایات را بیشتر و آنان را مشهورتر دانسته است (372/2). از جهت دلالت نیز، این گونه از روایات دارای ظهوری قاطع در بحث حضانت و نگهداری کودک بوده و در ارتباط با مسئله رضاع یا ولایت نیست؛ زیرا بحث رضاع تنها تا دوسالگی مطرح است و ولایت بر کودکان خردسال نیز به اجماع فقیهان، تنها با پدر و جدّ پدری است.

قانون مدنی نیز در گذشته، برابر دیدگاه مشهور فقیهان، مدت حضانت مادر را در فرزند پسر تا پایان دوسالگی و در دختر تا پایان هفت سالگی می دانست؛ اما پس از اصلاحی که در سال 1382 شمسی و در راستای حمایت بیشتر از حقوق زنان و مادران و نیز کودکان صورت گرفت، دیدگاه پیش گفته را مورد پذیرش قرار داده و در ماده 1169 تصریح می کند که برای حضانت طفلی که والدین او جدا از یکدیگر زندگی می کنند، مادر تا سن هفت سالگی اولویت دارد و پس از آن، حضانت با پدر است. در تبصره این ماده نیز آمده است که پس از هفت سالگی در صورت بروز اختلاف، حضانت کودک با رعایت مصلحت وی، به تشخیص دادگاه خواهد بود.

دستمزد حضانت

نگهداری از کودک با دو گونه مخارج همراه است: دسته نخست مخارجی همچون هزینه مسکن، غذا، لباس و تحصیل که تحت عنوان نفقه قرار می گیرد؛ و دسته دوم مربوط به دستمزد نگهداری کودک است. نفقه کودک در صورتی که وی مالی نداشته باشد، به عهده پدر و پس از درگذشت او یا ناتوانی وی، بر عهده اجداد پدری خواهد بود و پس از فوت یا ناتوانی آنان، به عهده

مادر است (طباطبائی، ریاض المسائل، 10 / 548 - 549؛ نجفی، 31 / 380 - 381؛ قانون مدنی، ماده 1199). اما در خصوص دستمزد نگهداری کودک، فقیهان اختلاف نظر دارند. منشأ این اختلاف دیدگاه، ماهیت حضانت و حق یا تکلیف بودن آن است: برخی معتقدند چون حضانت کودک در سالهای نخستین، تکلیف مادر است، گرفتن دستمزد برای انجام این واجب، جایز نیست (شهید ثانی، مسالك الافهام، 8 / 421؛ مغنیه، فقه الامام الصادق علیه السلام، 5 / 305 - 306). اما به نظر برخی دیگر که حضانت را حق دانسته اند و نه تکلیف، چنانچه مادر قصد تبرع (رایگان) نداشته باشد، مستحق اجرت خواهد بود (نجفی، 31 / 283 - 284؛ خوئی، 2 / 286؛ الموسوعة الكويتية، 17 / 311 - 312). اما با پذیرش اینکه حضانت دارای ماهیتی دوگانه است، یعنی هم حق است و هم تکلیف، به نظر می رسد مادر برای نگهداری فرزند، سزاوار دریافت دستمزد نخواهد بود؛ زیرا انجام این کار وظیفه شرعی به شمار می آید. حقوق دانان نیز این نظر را ترجیح داده اند (صفائی، 2 / 140 - 141؛ کاتوزیان، 2 / 147)؛ هرچند قانون مدنی درباره آن تصریحی ندارد.

حق ملاقات

در زمان مخصوص حق حضانت هر یک از والدین بر کودک، طرف مقابل حق دارد با فرزند خویش دیدار کند؛ چرا که این کار به لحاظ عاطفی هم به مصلحت کودک است و هم به سود والدین. در کلمات فقیهان شیعه و اهل سنت، حق ملاقات به رسمیت شناخته شده و بر این نکته تصریح

نموده اند که پدر یا مادر را نمی توان از دیدار با فرزند خویش منع کرد و یا فرزند را از دیدار والدین محروم نمود؛ زیرا این عمل، قطع رحم به شمار آمده و حرام است (نجفی، 292/31؛ ر.ک: زحیلی، 699/7 - 701؛ الموسوعة الكويتية، 317/17)؛ با توجه به اینکه در قرآن (بقره، 83) و روایات (کلینی، 151/2) تأکیدی فراوان بر صله رحم شده است. همچنین آیاتی که به احسان نسبت به پدر و مادر دستور داده (بقره، 83 نساء 36؛ انعام، 151)، می تواند تأییدی بر حکم یادشده باشد. به لحاظ حقوقی در ماده 1174 قانون مدنی نیز، بر این حق تصریح شده و تعیین زمان و مکان ملاقات، در صورت اختلاف والدین با محکمه است. ماده 14 قانون حمایت از خانواده، برای کسی که مانع از ملاقات طفل با اشخاص ذی حق شود، جزای نقدی و نیز امکان سلب حق حضانت را پیش بینی نموده است. همچنین برابر ماده 12 همین قانون، در صورت غیبت یا فوت یکی از والدین، حق ملاقات به تشخیص دادگاه، به خویشاوندان دیگر منتقل می شود و بنا بر نظر برخی از حقوق دانان، دادگاه باید با استناد به روح قانون و عرف و نیز، رویه قطعی و با توجه به وحدت ملاک و نیاز کودک به این ملاقات، در فرض حیات پدر و مادر نیز، حق ملاقات را برای خویشاوندان نزدیک، مانند خواهر، برادر، پدر بزرگ و مادر بزرگ به رسمیت بشناسد (صفائی، 136/2 - 137؛ کاتوزیان، 154/2).

ضمانت اجرا

فقیهان برای حسن اجرای حضانت، ضمانتهایی مانند اجبار دانشنامه فاطمیه حاکم را بیان کرده اند (شهید اول، القواع-د، 1/396؛ نجفی، 31/284)؛ زیرا بر اساس تکلیف بودن حضانت، شخصی که این وظیفه به عهده اوست، چنانچه از انجام آن سر باززند، حاکم شرع می تواند به هر وسیله‌ای او را به اجرای تکلیف مجبور نماید. و اگر اجبار وی امکان پذیر نبود، به دستور حاکم می توان با هزینه وی حضانت را به شخص دیگری واگذار نمود؛ زیرا در این امر مباشرت شرط نیست؛ افزون بر این، حاکم شرع می تواند او را به خاطر ترک واجب، تعزیر کند. اما چنانچه حضانت، حق باشد، چنین ضمانتهای اجرایی متصور نیست و بر

اساس نظریه تفصیل که حضانت را حق مادر و تکلیف پدر می دانست، تنها در خصوص پدر، این ضمانت اجرا قابل تصور خواهد بود (شهید اول، القواع-د، 1 / 396؛ شهید ثانی، الروضة البهیه، 5 / 464). از سوی دیگر، شخصی که حقی در نگهداری کودک ندارد، چنانچه بدون جهت او را نزد خویش نگه داشته و از تحویل وی به ذی حق خودداری کند، با حکم حاکم شرع، کودک از او پس گرفته می شود. از بُعد حقوقی هم برای تضمین اجرای درست حضانت، قانون گذار راهکارهایی را بیان کرده که در آن به حقوق طرفین توجه شده است (ر.ک: صفائی، 2 / 143 - 146؛ کاتوزیان، 144 - 146)؛ مانند اینکه هیچ یک از والدین حق ندارند، از نگهداری کودک خودداری کنند و در صورت چنین کاری از سوی یکی از آن دو، حاکم باید به تقاضای دیگری یا قیّم و یا یکی از نزدیکان و یا به تقاضای مدعی العموم، نگهداری کودک را به هریک از والدین که حضانت به عهده اوست، الزام کند و چنانچه الزام ممکن یا مؤثر نبود، حضانت را با هزینه پدر، یا در صورت درگذشت وی با هزینه مادر تأمین نماید (قانون مدنی، ماده 1172). همچنین اگر شخصی که نگهداری کودک به عهده اوست از انجام تکلیف خودداری نموده یا مانع ملاقات کودک با اشخاص ذی حق شود، دادگاه می تواند وی را به جزای نقدی محکوم کرده و یا حق حضانت را به دیگری واگذار نماید (قانون حمایت از خانواده، ماده 14). دادگاه می تواند در صورتی که در اثر مواظبت نکردن یا انحطاط اخلاقی پدر یا مادر، سلامت جسمانی یا تربیت اخلاقی کودک به خطر افتد، تصمیم لازم را اتخاذ نماید (قانون مدنی، ماده 1173). همچنین برابر قانون، چنانچه حضانت کودک به عهده کسی قرار گیرد و والدین یا فرد دیگری مانع از اجرای حکم شوند، وی ملزم به استرداد کودک می شود و در صورت ممانعت، تا زمان اجرای حکم، محکوم به

حبس خواهد شد (ر.ک: ماده واحده حضانت، مصوب سال 1365 شمسی). بر اساس ماده 632 قانون مجازات اسلامی، کسی که مأمور به حضانت از کودک است، چنانچه از ملاقات و تحویل کودک به کسانی که به طور قانونی دارای حق مطالبه هستند، امتناع کند، محکوم به حبس یا جزای نقدی خواهد شد.

پایان حضانت

پایان حضانت، از نگاه مشهور فقیهان شیعه، هنگامی است که کودک به سن بلوغ رسیده باشد، که در این صورت، تصمیم گیری بر عهده خودش خواهد بود (فاضل هندی، 7/ 549؛ نجفی، 31/ 301؛ سبزواری، مهذب الاحکام، 25/ 285). شهید ثانی این حکم را مورد اتفاق علمای امامیه می داند (مسالك الافهام، 8/ 436). مبنای این حکم از نظر فقیهان، به اقتضای اصل اولیه، این است که هیچ کس بر دیگری ولایتی نداشته باشد؛ مگر در صورتی که خلاف آن با دلیل ثابت شود. حضانت کودک در دوران ناتوانی و نیاز، یقیناً از شمول این اصل خارج شده است؛ اما پس از بلوغ، این مسئله دیگر ثابت نیست؛ از این رو دوران حضانت نیز خاتمه می یابد (شهید ثانی، الروضة البهیه، 5/ 463؛ فاضل هندی، 7/ 549؛ طباطبائی، ریاض المسائل، 10/ 529). بین اهل سنت درباره پایان حضانت، دیدگاههای گوناگونی ارائه شده است: برخی آن را سن تمیز دانسته، جمعی هفت سال یا نه سال را و گروهی سن بلوغ و یا زمان دیدن حیض در دختران و یا زمان ازدواج می دانند. هر چند در مورد ابتدای حضانت که از تولد تا سن تمیز است، اتفاق نظر دارند (کاشانی، 4/ 42 - 43؛ جزیری، 4/ 708؛ ر.ک: زحیلی، 7/ 701 - 703).

در حقوق مدنی ایران نیز، زمان پایان حضانت در قانون به صراحت تعیین نشده و برخی از حقوقدانان معتقدند از آنجا که پس از بلوغ، هنوز کودک نیازمند حمایت و یاری است، مناسب این است که در دوران انتقال فرزند از خانواده به جامعه نیز،

ابن ادريس حلی، محمدبن منصور (م. 598ق.) السرائر، قم، نشر اسلامي، 1410ق؛ ابن براج طرابلسی، عبدالعزيز (م. 481ق.)، المهذب، قم، نشر اسلامي، 1406ق؛ ابن حمزه طوسی، محمدبن علی (م. 560ق.)، الوسيلة الى نيل الفضيله، تحقيق محمدالحسون، قم، كتابخانه مرعشی نجفی، 1408ق؛ ابن زهره حلبی، حمزة بن علی (م. 585ق.)، غنية النزوع الى علمي الاصول و الفروع، تحقيق ابراهيم بهادری، قم، مؤسسة الامام الصادق عليه السلام، 1417ق؛ ابن منظور، محمد بن مكرم (م. 711ق.)، لسان العرب، قم، نشر ادب الحوزة، 1405ق؛ اراکی، محمدعلی (م. 1415ق.)، النکاح، قم، نورنگار، 1419ق؛ اصفهانی سيدابوالحسن (م. 1365ق.)، وسيلة النجاة، تحقيق سيدمحمدرضا موسوی گلپایگانی؛ امام خمینی قدس سره سيدروح الله موسوی (م. 1409ق.)، تحرير الوسيلة، قم، نشر اسلامي، 1363ش؛ امامی، سيدحسن، حقوق مدنی، تهران، کتاب فروشی اسلاميه، 1376ش؛ باختر، سيداحمد، قانون امور حسبی در رويه قضائی، تهران، انتشارات جنگل، 1386ش؛ بحرانی، يوسف بن احمد (م. 1186ق.)، الحدائق الناضره، قم، نشر اسلامي؛ جزیری، عبدالرحمن (م. 1360ق.)، الفقه على المذاهب الاربعه، تحقيق ابراهيم محمد رمضان، بيروت، دار الارقم بن ابی الارقم؛ جصاص، احمد بن علی (م. 370ق.) احكام القرآن، تحقيق عبدالسلام محمد، بيروت، دار الکتب العلمیة، 1415ق؛ جعفری لنگرودی، محمدجعفر، مجموعه محشی قانون مدنی، تهران، کتابخانه گنج دانش، 1382ش؛ حر عاملی، محمدبن حسن (م. 1104ق.)، وسائل الشیعه، تحقیق ق ربانی شیرازی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1403ق؛ حسینی شیرازی، سیدمحمد، الفقه، بیروت، دارالعلوم، 1409ق؛ حکیم، سیدمحسن (م. 1390ق.)، منهاج الصالحین، بیروت، دارالتعارف، 1410ق؛ حلی، محمدبن حسن (م. 771ق.)، ایضاح الفوائد فی شرح اشکالات القواعد، تحقيق موسوی کرمانی، اشتهاردی، بروجردی، قم، المطبعة العلمیة، 1387ق؛ خوئی، سيدابوالقاسم موسوی (م. 1413ق.)، منهاج الصالحین، قم، نشر مدينة العلم، 1410ق؛ خوانساری، سيداحمد (م. 1405ق.)، جامع المدارك في شرح المختصر النافع، تهران، مكتبة الصدوق، 1355ش؛ روحانی، سیدمحمدصادق، فقه الصادق عليه السلام، قم، دارالکتاب، 1412ق؛ زحیلی، وهبة بن مصطفى، الفقه الاسلامی و ادلته، دمشق، دارالفکر، 1429ق؛ سبزواری، سيدعبدالاعلی (م. 1414ق.)، مهذب الاحكام في بيان الحلال و الحرام، تحقيق مؤسسة المنار، قم، دفتر آیت الله سبزواری، 1413ق؛

سبزواری، محمدباقر بن محمد (م. 1090ق.)، كفاية الاحكام (كفاية الفقه)، تحقيق مرتضى واعظی اراکی، قم، نشر اسلامي، 1423ق؛
 سلا ر ديلمی، حمزة بن عبدالعزيز (م. 448ق.)، المراسم العلوية في الاحكام النبويه تحقيق سيدمحسن حسینی امینی، قم، المعاونة
 الثقافية للمجمع العالمي لاهل البيت عليهم السلام، 1414ق؛ سيستاني، سيدعلى حسینی، منهاج الصالحين، قم، مكتب آيت الله
 سيستاني، 1416ق؛ شافعی، محمد بن ادريس (م. 204ق.)، الأم، بيروت، دارالفكر، 1403ق؛ شهيد اول، محمد بن مكی عاملی (م.
 786ق.)، القواعد و الفوائد، تحقيق سيدعبدالهادی حكيم، قم، مكتبةالمفيد؛ همو، اللمعة الدمشقيه، قم، دارالفكر، 1411ق؛ شهيد ثاني،
 زين الدين بن على عاملی (م. 965ق.)، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقيه، تحقيق سيدمحمد كلانتر، قم، انتشارات داوری،
 1410ق؛ همو، مسالك الافهام الى تنقيح شرائع الاسلام، قم، مؤسسة المعارف الاسلامية، 1413ق؛ صدوق، محمدبن على (م.
 381ق.)، المقنع، قم، مؤسسه امام هادی عليه السلام، 1415ق؛ همو، من لا يحضره الفقيه، تحقيق على اكبر غفاری، قم، نشر اسلامي،
 1404ق؛ صفائی، سيدحسين، امامی، اسدالله، حقوق خانواده، تهران، انتشارات دانشگاه، 1378ش؛ طباطبائی، سيدعلى (م. 1231ق.)،
 رياض المسائل، قم، نشر اسلامي، 1420ق؛ طباطبائی، سيدمحمدحسين (م. 1402ق.)، الميزان في تفسير القرآن، قم، نشر اسلامي،
 1417ق؛ طبرسي، فضل بن حسن (م. 548ق.)، مجمع البيان في تفسير القرآن، تحقيق عده ای از محققين، بيروت، مؤسسة الاعلمي،
 1415ق؛ طوسي، محمد بن حسن (م. 460ق.)، الاستبصار، تهران، دارالكتب الاسلامية، 1390ق؛ همو، تهذيب الاحكام، تحقيق
 سيدحسن موسوی خراسان، تهران، دارالكتب الاسلامية، 1364ش؛ همو، الخلاف، قم، نشر اسلامي، 1414ق؛ همو، المبسوط في فقه
 الاماميه، تحقيق محمدباقر بهبودی، المكتبة المرتضويه؛ همو، النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى، قم، انتشارات قدس محمدی؛ عاملی،
 سيدمحمدبن على (م. 1009ق.)، نهاية المرام في شرح مختصر شرائع الاسلام، تحقيق عراقي، اشتهاودي، قم، نشر اسلامي، 1413ق؛
 علامه حلی، حسن بن يوسف (م. 726ق.)، ارشادالاذهان الى احكام الايمان، تحقيق فارس الحسون، قم، نشر اسلامي، 1410ق؛ همو،
 تحرير الاحكام الشرعيه، تحقيق ابراهيم بهادری، قم، مؤسسه امام صادق عليه السلام، 1421ق؛ همو، قواعد الاحكام في معرفة الحلال و
 الحرام، قم، نشر اسلامي، 1413ق؛ همو، مختلف الشيعة في احكام الشريعة، قم، نشر اسلامي، 1418ق؛ عميد، حسن (م. 1350ق.)،
 فرهنگ عميد، تهران، انتشارات اميركبير، 1376ش؛

فاضل لنكرانى، محمدجواد، موسوعة احكام الاطفال و ادلتها، قم، مركزفقهى ائمه اطهارعليهم السلام، 1425ق؛ فاضل هندی، محمدبن حسن (م. 1137ق.)، كشف اللثام عن قواعد الاحكام، قم، نشر اسلامى، 1420ق؛ فيروز آبادى، محمد بن يعقوب (م. 817ق.)، القاموس المحيط، تحقيق مرعشى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1417ق؛ فيض كاشانى، محسن (م. 1091ق.)، مفاتيح الشرائع، قم، كتابخانه مرعشى نجفى؛ صفار، محمدجواد، وضع حقوقى زن در حضانت و سرپرستى كودك، بازيژوهى حقوقى زن، تحقيق ناصر قربان نيا، تهران، انتشارات روز نو، 1384ش؛ كاتوزيان، ناصر، حقوق مدنى خانواده، تهران، شركت سهامى انتشار، 1383ش؛ كاشانى، ابوبكر بن مسعود (م. 587ق.)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، باكستان، المكتبة الحبيبية، 1409ق؛ كركى، على بن حسين (م. 940ق.)، جامع المقاصد في شرح القواعد، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، 1415ق؛ كلينى، محمدبن يعقوب (م. 329ق.)، الكافى، تحقيق على اكبر غفارى، تهران، دارالكتب الاسلاميه، 1363ش؛ محقق حلى، جعفر بن حسن (م. 676ق.)، شرائع الاسلام في مسائل الحلال و الحرام، تهران، انتشارات استقلال، 1409ق؛ معرفت، محمدهادى (م. 1385ش.)، حضانت تا هفت سالگى مطلقاً با مادر است، دادرسى (ماهنامه)، س 1، ش 4، 1376ش؛ مغنيه، محمدجواد (م. 1400ق.)، فقه الامام الصادق عليه السلام، قم، انتشارات انصاريان، 1421ق؛ همو، الفقه على المذاهب الخمسه، الم بيروت، دارالجواد، 1421ق؛ مفيد، محمدبن محمد (م. 413ق.)، المقنعه، قم، نشر اسلامى، 1410ق؛ الموس سوعه الكويتيه، الموسوعة الفقهية الكويتيه، كويت، وزارة الاوقاف و الشئون الاسلاميه، 1427ق؛ ميرزاى قمى، ابوالقاسم (م. 1231ق.)، جامع الشتات، تحقيق مرتضى رضوى، تهران، انتشارات كيهان، 1375ش؛ نجفى، محمدحسن (م. 1266ق.)، جواهر الكلام فى شرح شرائع الاسلام، تحقيق قوچانى، تهران، دار الكتب الاسلاميه، 1366ش؛ نهج البلاغه، الامام على بن ابى طالب عليه السلام، الشريف الرضى، تحقيق و شرح محمد عبده، بيروت، دارالمعرفة، 1412ق.

حسين قافى

ص: 395

بخش اول: مسائل زن ... 11

ولایت زن ... 13

ولایت زن در فقه اهل سنت ... 16

ولایت زن در فقه شیعه ... 18

1. قرآن ... 19

2. روایات ... 22

ولایت زن در شرایط استثنایی ... 29

منابع ... 30

مرجعیت زن ... 34

دلایل حجیت نداشتن تقلید از زنان ... 38

نخست: شهرت و اجماع ... 38

دوم: منصبی ... 39

الهی سوم: مذاق شرع ... 42

چهارم: مشروع نبودن ولایت زن ... 42

پنجم: مشروع نبودن قضاوت زن ... 42

ششم: محدودیت پذیرش شهادت زن ... 43

ص: 397

هفتم: فراگیر نبودن دلایل مرجعیت ... 45

مقتضای اصل ... 51

منابع ... 53

قضاوت زن ... 57

نخست، اصل اولی ... 61

دوم، دلایل مشروع نبودن ... 62

الف) نبودن مقتضای قضاوت ... 62

1. مطلق نبودن دلایل مربوط به قضاوت ... 62

2. ولایت نداشتن ... 65

3. نداشتن توانایی جسمی و روحی ... 65

ب) وجود موانع برای قضاوت زن ... 67

1. نهی از تصدی گری زنان ... 67

2. نهی از قضاوت زن ... 68

3. ارتکاز و سیره متشرعه ... 69

4. مذاق شریعت ... 69

5. اجماع ... 71

قلمرو قضاوت زن ... 72

1. زن وقاضی تحکیم ... 72

منابع ... 73

شهادت زن ... 75

2. مشاغل قضایی غیر از قضاوت ... 75

3. توکیل در قضاوت ... 75

شرایط عمومی شاهد ... 75

ضابطه شهادت ... 83

حجیت شهادت ... 84

زن موارد شهادت زن ... 85

1. موارد پذیرش شهادت استقلالی زن ... 86

2. موارد پذیرش شهادت زن به ضمیمه مرد ... 89

ص: 398

3. موارد پذیرفته نشدن شهادت زن ... 90

حکمت برخی از محدودیتها در پذیرش شهادت زن ... 93

منابع ... 94

قصاص و دیه زن ... 99

قصاص نفس ... 101

1. قتل زن توسط مرد ... 102

اشکال و پاسخ ... 105

2. قتل مرد توسط زن ... 107

قصاص عضو ... 107

1. جنایت مرد بر زن ... 107

2. جنایت زن بر مرد ... 109

دیه ... 110

1. نفس مرد و زن ... 110

2. دیه اعضا ... 112

شبه ها و چالشها ... 113

1. مخالفت با قرآن ... 114

2. مخالفت با عدالت به عنوان مبنا و روح قوانین ... 117

3. ترویج و تشدید جنایت علیه زنان ... 117

4. کارایی نداشتن حکم ... 118

5. اختصاص به دوران گذشته ... 119

فلسفه تفاوت، حکمتها و علتها ... 120

1. تبعیض در ظاهر، نفع در واقع ... 120

2. نقش متفاوت زن و مرد ... 121

3. ساختار اجتماعی متفاوت زن و مرد و تأثیر آن در دیه منابع ... 124

بخش دوم: خانواده ... 129

ولایت بر ازدوج ... 131

ص: 399

اولیای عقد ازدواج ... 133

1. ولایت پدر ... 133

2. ولایت جد ... 133

3. ولایت مادر ... 134

4. ولایت برادر و عمو ... 135

5. ولایت وصی و حاکم ... 135

اشخاص تحت ولایت ... 135

1. دختران و پسران خردسال ...

2. مجنون ... 136

3. باکره رشیده ... 137

1. مستقل بودن باکره در تصمیم به ازدواج ... 139

2. استقلال ولی ... 140

3. تشریک بین باکره و ولی ... 144

4. تشریک بین باکره و پدر ... 146

5. استقلال دختر در ازدواج موقت ... 147

6. استقلال دختر در ازدواج دائم ... 147

7. تخییر باکره و ولی ... 148

ضروری نبودن اجازه سرپرست ... 149

منابع ... 150

شروط ضمن عقد نکاح ... 156

انواع شرطهای ازدواج ... 159

1. شرط ضمن عقد ... 159

2. شرط بنایی ... 160

3. شرط ابتدایی ... 160

چگونگی درستی شرط ضمن عقد ازدواج ... 162

1. مغایر نبودن شرط با کتاب خدا ... 163

2. مغایر نبودن شرط با مقتضای ذات عقد ... 167

3. التزام به شرط در متن عقد ... 169

ص: 400

4. مجهول نبودن شرط ... 170

بررسی مهم ترین شروط ضمن عقد ازدواج ... 171

1. شرطهای ناظر به انعقاد ازدواج ... 172

2. شرطهای ناظر به آثار ازدواج ... 176

شروط مالی شروط غیرمالی ... 176

3. شرطهای ناظر به انحلال ازدواج ... 178

منابع ... 180

ازدواج موقت ... 187

مشروع بودن ازدواج موقت ... 189

شبهه‌های ازدواج موقت ... 191

1. نسخ با آیه دیگر ... 191

2. نسخ آیه با سنت پیامبر صلی الله علیه وسلم ... 193

3. نسخ آیه با سنت صحابه ... 194

4. اضطراری بودن ازدواج موقت ... 197

5. ازدواج موقت و تشکیل خانواده ... 198

6. بی سرپرستی ... 199

7. اختلاط نسل ... 199

8. امتناع بزرگان شیعه از ازدواج موقت ... 199

ارکان ازدواج موقت ... 200

احکام ازدواج موقت ... 206

1. نفقه ... 207

2. ارث ... 207

3. انحلال ... 208

4. عدّه ... 209

5. رجوع ... 209

6. اماره فرّاش ... 210

7. ازدواج با غير مسلمان ... 210

ص: 401

منابع

تعدد زوجات

شرایط چندهمسری

1. عدالت.....

2. رضایت همسر

آثار و احکام

1. حق همخوابگی

2. ارث زنان

تعدد در ازدواج موقت

منابع

سرپرستی خانواده.

سرپرستی شوهر بر زن (قوامیت)

سرپرستی پدر بر فرزندان (ولایت)

ماهیت سرپرستی در خانواده

مبانی عقلی سرپرستی مرد در خانواده

شرایط تصدی سرپرستی و ریاست خانواده

1. اهلیت .

2. قدرت و توانایی جسمی

3. صلاحیت اخلاقی آثار سرپرستی مرد بر زن .

1. استقلال مالی زن..

2. سرپرستی و نفقه زن

3. سرپرستی و نظارت بر معاشرت و رفت و آمد زن..

4. سرپرستی و اشتغال زن

5. سرپرستی و ولایتِ تأدیب

آثار سرپرستی در مفهوم ولایت پدر بر فرزندان

1. رعایت مصلحت.

2. استحقاق دستمزد

ص: 402

3. وجوب نفقه فرزند بر پدر ... 255
4. حضانت فرزندان ... 257
5. تزویج فرزندان ... 263
- منابع ... 265
- معاشرت به معروف ... 265
- مصادقهای رفتار پسندیده با زنان در قرآن ... 265
1. حق همخوابگی ...
2. نفقه همسر ... 266
3. آداب خواستگاری در عده ... 268
4. مراعات حقوق زن در عده طلاق رجعی ... 269
5. هدیه پس از طلاق ... 271
6. نفقه یا اجرت زن مطلقه تا پایان دوره شیردهی ... 272
- احکام اخلاقی ... 273
- منابع ... 275
- مهریه ... 278
- ماهیت و مبانی مهریه ... 282
- لزوم مهریه ... 283
- انواع مهریه ... 285
- شرایط مهریه ... 286
- مقدار مهریه ... 286
- آثار و احکام مهریه ... 288

1. حق حبس ... 289

2. تعدیل مهریه ... 291

منابع ... 293

نفقه زن ... 297

شرایط وجوب انفاق ... 300

1. دائمی بودن عقد ... 300

2. تمکین یا ناشزه نبودن ... 301

ص: 403

- موضوع و مقدار نفقه ... 307
- ماهیت انفاق ... 310
- چگونگی پرداخت نفقه ... 312
- نفقه پس از انحلال نکاح ... 312
- نفقه در عده وفات ... 315
- ویژگیهای نفقه همسر ... 316
- ضمانت اجرایی پرداخت نفقه ... 317
- خودداری شوهر از پرداخت نفقه ... 318
- غیبت شوهر ... 320
- منابع ... 321
- طلاق ... 325
- ماهیت طلاق ... 328
- وکالت در طلاق ... 329
- گونه های طلاق ... 330
- ارکان و شرایط طلاق ... 333
1. شرایط مطلق ... 333
2. شرایط زن در هنگام طلاق ... 335
3. صیغه طلاق ... 336
4. اشهاد ... 338
- حقوق درخواست طلاق از سوی زن ... 339
1. پرداختن نفقه منابع ... 339

2. عسر و حرج و ضرر ... 341

3. مفقود الاثر بودن زوج ... 343

منابع ... 348

گونه های عدّه ... 350

الف) عدّه طلاق و فسخ ازدواج ... 351

ب) عدّه وطی به شبهه ... 351

ص: 404

ج) عِدَّة ازدواج موقت ... 352

د) عِدَّة وفات ... 352

مدت عِدَّة و زمان آغاز و پایان آن ... 353

موارد لازم نبودن عِدَّة ... 358

احکام و آثار عِدَّة ... 361

مبانی و حکمتهای تشریح عِدَّة ... 363

1. حکمتهای مشترک در انواع عِدَّهها ... 365

2. حکمت عِدَّة طلاق ... 367

3. حکمت عِدَّة در ازدواج موقت ... 368

4. علت یا حکمتهای مربوط به عِدَّة وفات ... 369

منابع ... 371

حضانة ... 375

ماهیت حضانة ... 378

احکام و آثار حضانة ... 380

اشخاص عهده دار حضانة ... 380

شرایط حضانة ... 383

مدت حضانة ... 385

حق ملاقات ... 388

دستمزد حضانة ... 389

ضمانت اجرا ... 390

پایان حضانة ... 392

منابع ... 393

فهرست تفصیلی... 397

ص: 405

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

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

مشخصات ظاهری: 6ج.

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

وضعیت فهرست نویسی: فاپا

یادداشت: ج. 2 - 6 (چاپ اول: 1393).

یادداشت: کتابنامه.

یادداشت: نمایه.

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

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

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

شناسه افزوده: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

رده بندی کنگره: 233/2BP/1393

رده بندی دیویی: 297/973

شماره کتابشناسی ملی: 3195196

ص: 1

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ص: 2

دانشنامه فاطمی علیها السلام جلد 6

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

ص: 3

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

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

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

www.poiict.ir 88503321.88505402 همه حقوق محفوظ است

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

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

معاونان علمی دانشنامه فاطمی ابوالقاسم مقیمی حاجی عبدالکریم بهجت پور

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

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

ص: 5

مدیران، اعضا، همکاران علمی و اجرای جلد ششم

آذربایجان، مسعود: ارزیاب علمی، مؤلف

آقایی، محمدرضا: عضو شورای علمی گروه

ابراهیمی، علی: کارشناس واحد واریسی منابع و مصدريابی استادی، رضا: عضو شورای علمی دانشنامه

اسلامی، حمید: حروف زن

اعتمادی فرد، سیدمهدی: مؤلف

اکبری، سلیمان: کارشناس واحد واریسی منابع و مصدريابی امامی، مسعود: ارزیاب علمی

ایمانی مقدم، رحمت الله: کارشناس و مسئول واحد واریسی منابع و مصدريابی

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

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

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

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

بهشتی، محمد: ارزیاب علمی، مؤلف

پورامینی، محمدباقر: ارزیاب علمی

پورزند، روح الله: پیک دانشنامه

پورفرد، مسعود: مسئول دبیرخانه شورای علمی،

قائم مقام سابق پژوهشکده دانشنامه نگاری

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

جعفری رحمت آبادی، سیدمحسن سرپرست مدیریت داخلی دانشنامه

جوادی، محسن: ارزیاب علمی و چهری، مجید. کارشناس واحد واریسی منابع و مصدريابی

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

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

حسینی، سیدسعید: ویراستار علمی - ساختاری

حکمت نیا، محمود: مشاور علمی دانشنامه

خانعلی زاده، غلامرضا: کارپرداز امور مالی

خان محمدی، کریم: ارزیاب علمی

خدای دستجردی، نرگس: مؤلف

خزائی، حسین: مؤلف

خزاعی، زهرا: مؤلف

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

داوودی، محمد: مؤلف

دیلمی، احمد: مؤلف

ربانی، علی: مسئول دفتر پژوهشکده دانشنامه نگاری

رحمان ستایش، محمد کاظم: عضو شورای علمی دانشنامه

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

روحانی نژاد، سعید: پیک دانشنامه

ص: 7

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

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

شجاعی زند، علیرضا: ارزیاب علمی

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

شرفی، محمدرضا: مؤلف

شریفی، احمدحسین: ارزیاب علمی

شفیعیان، جواد: ویراستار علمی - ساختاری

صادقی، هادی: ارزیاب علمی

صادقی رشتی، مرضیه: مؤلف

صحفی، سیدمحمدعلی ویراستار علمی - ساختاری

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

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

علی اکبریان، حسنعلی: ارزیاب علمی

علیدوست، ابوالقاسم: عضو شورای علمی سابق دانشنامه

فتاحی زاده، فتحیه: مؤلف

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

فقیهی، علینقی: ارزیاب علمی

فولادی، محمد: ارزیاب علمی، عضو شورای

علمی گروه و دانشنامه

قشقووی، هادی: ارزیاب علمی

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

کاظمی، سیدمحسن: ویراستار علمی - ساختاری

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

کرمی، محمدتقی، ارزیاب علمی و

گرامی، علی: ویراستار علمی - ساختاری

گلچین، مسعود: ارزیاب علمی

مؤمن آبادی، حسن: حروف زن

محمدحسینی، سیدعباس: کارشناس واریسی منابع لاتین

محمدی جورکویه، علی: ارزیاب علمی

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

سیدضیاء: عضو سابق شورای علمی دانشنامه، ارزیاب علمی

معموری، جواد: ویراستار علمی - ساختاری

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

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

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

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

میرمعزی، سیدحسین: ارزیاب علمی

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

یوسفی، محمدعلی: حروف زن، صفحه آرا

بخش اول: مسائل زن ... 11

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

زن اسوه / عبدالکریم بهجت پور ... 40

فمینیسم / حسین بستان ... 67

جنسیت و اخلاق / زهرا خزاعی ... 108

تربیت جنسی / محمد بهشتی ... 134

اخلاق جنسی / احمد دیلمی ... 153

تربیت دینی دختران / محمد داوودی ... 182

روابط اجتماعی زن و مرد / سیدمهدی اعتمادی فرد ... 194

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

اشتغال زن / مسعود آذربایجانی ... 252

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

بخش دوم: مسائل خانواده ... 289

خانواده / حسین بستان ... 291

ازدواج مرضیه صادقی رشتی ... 330

تعدد زوجات / محمدرضا سالاری فر ... 362

ازدواج موقت / محمدرضا سالاری فر ... 378

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

مادری / نرگس خدای دستجردی ... 423

مدیریت خانواده / فاضل حسامی ... 451

طلاق / حسین شرف الدین ... 476

فهرست تفصیلی ... 509

ص: 10

بخش اول: مسائل زن

اشاره

بخش اول: مسائل زن

ص: 11

اشاره

ارتقای موقعیت اجتماعی زن در اسلام.

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

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

جایگاه زن پیش از اسلام

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

جایگاه زن در دوران اسلامی

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

موانع مشارکت زن در جوامع اسلامی

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

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

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

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

حقوق و فرصتهای اجتماعی زن در اسلام

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

منابع

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

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

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

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

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

گیدنز، آنتونی، جامعه شناسی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، نشر نی، 1379ش؛ لوبون، گوستاو، تمدن اسلام و عرب، ترجمه سید محمد تقی فخر داعی گیلانی، تهران، انتشارات افراسیاب، 1380ش؛ متقی هندی، علی (م. 975ق.)، کنز العمال في سنن الاقوال و الافعال، تحقیق بکری حیانی، صفوة السقا، بیروت، مؤسسة الرسالة، 1409ق؛ مجلسی، محمدباقر (م. 1111ق.)، بحار الانوار، تحقیق محمدباقر بهبودی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1403ق؛ مدرسی، سید محمد تقی، من هدی القرآن، تهران، دار محیی الحسین علیه السلام، 1419ق؛ مسلم نیشابوری، مسلم بن حجاج (م. 261ق.)، صحیح مسلم، بیروت، دار الفکر؛ مسیکه برّ، فتنه مصطفی، حقوق المرأة بین الشرع الاسلامی و الشرعة العالمية الحقوق الانسان، بیروت، مؤسسة المعارف، 1413ق؛ مطهری، مرتضی (م. 1358ش.)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران، انتشارات صدرا، 1377ش؛ مغربی، قاضی نعمان بن محمد تمیمی (م. 363ق.)، دعائم الاسلام، تحقیق آصف فیضی، القاهرة، دار المعارف، 1383ق؛ مفید، محمدبن محمد (م. 413ق.)، رساله فی المهر، تحقیق مهدی نجف، بیروت، دار المفید، 1414ق؛ مونیك، پیتر، المرأة عبر التاريخ، تطور الوضع النسوی من بداية الحضارة الى يومنا هذا، بیروت، دارالطلیعة، 1979م؛ نفزی، منجیه، حقوق المرأة المسلمة في المجتمع الاسلامی (مقاله)، کتاب ایسیسکو؛ نوری، محیی الدین بن شرف (م. 676ق.)، المجموع شرح المذهب، دار الفکر؛ واقدی، محمد بن عمر (م. 207ق.)، المغازی، تحقیق مارسدن جونز، بیروت، مؤسسة الأعلمی، 1409ق، هیثمی، علی بن ابی بکر (م. 107ق.)، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، بیروت، دارالکتب العلمیة، 1408ق.

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

حسن بستان

ص: 39

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

سودمندیهای اسوه پردازی

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

معیارهای اسوه بودن زنان

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

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

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

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

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

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

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

ماهیت قدسی و الهی یا بشری و عادی

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

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

تکیه بر ویژگیهای ثابت الگو

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

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

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

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

معاصر سازی اسوهها

اشاره

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

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

1. زمان فراغت

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

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

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

2. ازدواج و عفاف

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

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

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

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

3. اشتغال زنان

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

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

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

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

منابع

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

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

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

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

عبدالکریم بهجت پور

جنبشهای زن گرایانه، مبانی و راهبردهای آنان.

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

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

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

تاریخچه فمینیسم

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

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

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

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

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

ص: 69

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

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

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

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

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

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

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

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

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

رویکردهای فمینیسم

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

3. فمینیسم اگزیستانسیالیستی

اشاره

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

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

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

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

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

1. فمینیسم لیبرال

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

ص: 72

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

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

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

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

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

2. فمینیسم مارکسیستی

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

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

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

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

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

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

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

4. فمینیسم رادیکال

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6. فمینیسم روان کاوانه

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

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

(ریتزر، 485).

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

ص: 83

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

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

(ریتزر، 486).

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

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

7. فمینیسم پسا تجددگرا

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

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

طرح جنبه های دیگر ستم، همچون ستم طبقاتی، قومی و نژادی، در کنار ستم جنسی، و تأکید بر اینکه این جنبه های گوناگون، تجربه زنان از ستم را متکثر و ناهمگون می سازند، جلوه دیگری از نسبت گرایی این دیدگاه است؛ برای زنان طبقه یا نژاد برتر، جنسیت می تواند مهم ترین شکل ستمی باشد که آنها تجربه می کنند؛ اما نسبت به زنان دیگر ممکن است ستم نژادی یا طبقاتی اولویت بیشتری داشته باشد (Ortner, 1967)؛ براین اساس، صاحب نظران این رویکرد، همواره از ارائه راهبردی یکسان برای همه زنان خودداری کرده اند (ر.ک: ویلفورد، 67 - 68).

ارزیابی و نقد فمینیسم

اشاره

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

1. مبانی فلسفی و ایدئولوژیک

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. نظریه ها

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. راهبردها

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

نقد فمینیسم از دیدگاه اسلام

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

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

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

منابع

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

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

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

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

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

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

حسين بستان

ص: 107

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

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

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

جنسیت و اخلاق در یهودیت و مسیحیت

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

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

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

جنسیت و اخلاق از نگاه روان شناسان

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

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

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

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

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

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

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

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

جنسیت و اخلاق از نگاه فمینیستی

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

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

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

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

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

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

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

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

ص: 115

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

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

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

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

یکسان دانستن زنان و مردان در پاداش انجام عمل صالح

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

جنسیت و سعادت

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

پرورش و اصلاح ارزش مدار کنشهای جنسی.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

اهداف و مبانی تربیت جنسی

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

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

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

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

عوامل مؤثر در تربیت جنسی

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

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

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

(آمدی، 48، 371)،

ص: 139

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

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

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

تربیت جنسی در مراحل مختلف

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

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

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

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

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

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

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

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

آموزش جنسی

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

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

(فقیهی، 23).

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

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

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

ص: 144

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

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

آسیب شناسی تربیت جنسی

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

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

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

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

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

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

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

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

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

راهکارها

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

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

منابع

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

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

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

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

محمد بهشتى

مجموعه بایدها و نبایدهای روابط جنسی.

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

(ر.ک: مطهری، 19 / 644 - 660).

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

ص: 153

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(گاردنر، 245 - 246).

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

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

اسلام و غریزه جنسی

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

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

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

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

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

اسلام و لیبرالیسم و کمونیسم جنسی

اشاره

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

ص: 160

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

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

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

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

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

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

2. نظریه راسل

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

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

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

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

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

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

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

3. دیدگاه کمونیستها

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

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

4. دیدگاه فمینیستها

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

ص: 165

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

(ر.ک: فریدمن، 95-96؛ گیدنز، 203).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

سیاست راهبردی اسلام

اشاره

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

1. تقدیس ازدواج دائم

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

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

2. جایز بودن تعدد زوجات

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

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

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

4. جایز بودن ازدواج موقت

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

5. جایز بودن طلاق

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

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

تدابیر اسلام در تعدیل گزینه جنسی

اشاره

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

1. بازداشتن از افکار انحرافی

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

2. ایجاد حریم

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

3. بازداشتن از نگاه شهوت آمیز

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

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

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

4. حجاب

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

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

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

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

5. توصیه به عفت و حیا

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

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

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

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

6. جلوگیری از هرزه نگاری

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

دربدارنده تجاوز جنسی است، بسیاری از افراد را به خشونت وامی دارد؛ چنان که بسیاری از همجنس‌بازان از این راه بهره می‌جویند (گاردنر، 247؛ بدار، 240 - 241). اسلام، برخوردی قاطع با هرگونه اشاعه و گسترش فساد و فحشا را از رسالتهای اساسی خود می‌داند؛ در این پیوند، در آیه 19 سوره نور، عذابی دردناک را در دنیا و آخرت برای کسانی که موجب گسترش فساد می‌شوند، وعده می‌دهد. گروهی از مفسران در تفسیر این آیه، هرگونه نشر فساد، اشاعه زشتیها و کمک به توسعه آن را اشاعه فحشا دانسته‌اند (مکارم شیرازی، 403/14). همچنین از نگاه گروهی از مفسران، در وجدان و فطرت انسان، گونهای هراس نسبت به روابط نامشروع جنسی نهفته است که از شرم و حیای درون افراد ناشی می‌شود؛ در جوامعی که هرزه‌نگاری و اشاعه فحشا از راههای گوناگون گسترش می‌یابد، این فطرت در انسان به خاموشی گراییده و در نتیجه با جذب شدن افراد به سوی آن سلامت اخلاقی جامعه تهدید می‌شود (فضل‌الله، 16 / 266 - 267؛ مدرسی، 281 / 8). روی آوردن به چنین رفتار ناشایستی، غالباً پیامبدگونه‌ای بیماری روانی خود کم‌بینی است که مبتلایان به آن، تلاش می‌کنند تا عقده‌های جنسی خود را با گسترش تمایلات غیراخلاقی ترمیم کرده، بدین سان از جامعه انتقام بگیرند. افزون بر آنکه گرایش به فحشا نیز در خود آنان وجود دارد؛ چنان که عبارت «يَحْبُونَ أَنْ تَشِيَعَ الْفَاحِشَةُ» در آیه یادشده، حاکی است که آنان واقعیت درونی خویش را بیان می‌کنند، نه حقیقت دیگران را. از این رو با این کار خود و گسترش فحشا در جامعه، خود را از سرزنش مردم و عذاب وجدان آسوده می‌کنند

(مدرسی، 281 / 8).

منابع

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

ص: 178

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

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

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

Craig, Edward, ed. Routledge Encyclopedia of Philosophy, London and New York: Routledge, 1998;
Edwards, Paul, ed. The Encyclopedia of Philosophy, US: . Macmillan Publishing Co., 1972

احمد دیلمی

ص: 181

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

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

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

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

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

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

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

اهداف و ابعاد تربیت دینی دختران

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

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

تأثیر ویژگیهای سنی در تربیت دینی دختران

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

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

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

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

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

روشها و ضرورت‌های تربیت دینی دختران

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

ص: 187

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

محمد داوودی

ص: 193

کنشهای اجتماعی متقابل زنان و مردان.

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

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

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

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

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

دیدگاههای گوناگون درباره روابط زن و مرد

اشاره

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

ص: 195

1. نظریه های تفریطی

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

2. دیدگاههای افراطی

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

3. رویکرد اعتدالی

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

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

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

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

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

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

الگوهای روابط زن و مرد

اشاره

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

ص: 198

1. دوستی

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

2. هم خانگی

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

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

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

3. تحصیل

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

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

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

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

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

4. محیط کار

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

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

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

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

انواع و مصادیق ارتباط زن و مرد

اشاره

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

1. سخن گفتن

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

ص: 203

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

2. سلام کردن

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

3. نگاه کردن

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

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

(طباطبائی، 111/15).

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

4. هم نشینی

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

ص: 205

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

حدود و شرایط روابط زن و مرد:

اشاره

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

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

1. روابط با غیر محارم

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. روابط با محارم

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

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

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

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

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

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

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

منابع

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

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

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

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

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

سیدمهدی اعتمادی فرد

ص: 219

حجاب زن در برابر نامحرم از نگاه اجتماعی.

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

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

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

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

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

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

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

فلسفه تشریح پوشش در اسلام

اشاره

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

1. طهارت روح

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

ص: 222

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

2. افزایش جایگاه اجتماعی زن

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

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

3. افزایش امنیت اجتماعی زن

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

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

4. حفظ کانون خانواده

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

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

شبهه‌ها پیرامون پوشش

اشاره

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

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

1. غیردینی بودن پوشش

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

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

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

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

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

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

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

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

3. تأثیر پوشش در افزایش التهاب جنسی

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

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

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

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

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

علل گسترش بی حجابی

اشاره

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

1. ضعف دین داری

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

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

2. جهل و ناآگاهی

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

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

3. ناکارآمدی عوامل جامعه‌پذیری

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

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

4. ضعف نظارت و کنترل اجتماعی

افزون بر جنبه های آموزشی نهادهای اجتماعی، این نهادها ابزارهای کنترل اجتماعی نیرومندی نیز به شمار می روند؛ از این رو قرآن کریم، مؤمنان را به نظارت مستمر اعضای خانواده به منظور تأمین حسن عاقبت آنان فراخوانده است (تحریم، 6)؛ چنان که مفسران نیز با توجه به برخی از منابع روایی، منظور از نظارت را آموزش (جصاص، 364/5) همراه با امر به معروف و نهی از منکر (قمی، 377/2؛ کلینی، 15/62؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 179/6) دانسته اند (سمرقندی، 469/3؛ طوسی، التبیان، 50/10)؛ به باور گروهی از پژوهشگران، خانواده در دنیای معاصر به علت ضعف حمایت نهادهایی چون بستگان، رسانه های جمعی، قانون و سیاستهای کلان دولتی، کارکرد نظارتی خود را از دست داده است؛ حمایتهای مزبور می توانند تشویق، ارائه محتوا و یا شیوههای درست تربیتی را شامل شوند؛ به عقیده این گروه از صاحب نظران، کارکردهای عاطفی (روم، 21) و جنسی (مؤمنون، 6) خانواده که خود از عوامل کنترل غیر مستقیم به شمار می روند نیز کم رنگ شده اند (حق شناس، 46)؛ به رغم تأکید اسلام بر تقویت روحیه غیرت ورزی در مردان (کلینی، 535/5 - 356؛ آمدی، 689 لیشی واسطی، 347) و بر اساس بررسیهای انجام شده در مقاطعی از تاریخ، این امر مهم مورد تضعیف قرار گرفته و به رواج بدحجابی انجامیده است (کلینی، 537/5؛ طبرسی، مشکاة الانوار، 417)؛ در عین حال وظیفه نظارتی اجتماع مسلمانان به عنوان ابزاری مؤثر، در چارچوب تکلیف شرعی امر به معروف و نهی از منکر مشخص می شود

(آل عمران، 104، 110)؛

ص: 235

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

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

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

5. تأثیر نظام سرمایه‌داری بر حجاب

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

6. سیاسی شدن موضوع پوشش

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

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

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

راهکارهای گسترش پوشش اسلامی

اشاره

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

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

1. تقویت دین داری

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

2. افزایش آگاهیها

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

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

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

3. اصلاح الگوهای جامعه پذیری

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

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

4. تقویت کنترل اجتماعی

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

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

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

5. کاستن انزجار از حجاب

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

منابع

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

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

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

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

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

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

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

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

فتحیه فتاحی زاده و حسین بوستان

ص: 251

ورود زنان در عرصه کسب و کار درآمدزا.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ضوابط اشتغال زنان از نگاه اسلام

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

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

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

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

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

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

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

آثار و پیامدهای اشتغال زنان

اشاره

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

ص: 257

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

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

1. پیامدهای مثبت اشتغال زنان

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

ب) پیامدهای اقتصادی: اشتغال زن در مقیاس کوچک، باعث بهبود وضع اقتصادی خانواده می شود. پاره ای از تحقیقات نشان می دهد که وضعیت اقتصادی نامناسب خانواده در افزایش سطح اشتغال زنان نقشی اساسی دارد (ر.ک: هرنندی). گیدنز معتقد است که کار بی مزد زنان در خانه 25 تا 40 درصد ثروت ایجاد شده

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

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

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

2. پیامدهای منفی

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

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

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

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

موانع اشتغال زنان

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

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

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

سیاست گذاری در زمینه اشتغال

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

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

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

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

منابع

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

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

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

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

مسعود آذربایجانی

ص: 265

اشاره

بررسی آسیب‌های مطالعات زنان.

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

مطالعات زنان در تمدن غربی

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

مطالعات زنان در تمدن اسلامی

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

منابع

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

المركز الثقافي العربي، 2004م؛ أمّی، زهرا، تأملات منطقی بر نظرات علامه حسینی تهرانی پیرامون مسائل زنان، بانوان شیعه (فصلنامه)، قم، مؤسسه شیعه شناسی، ش 15، 1387ش؛ برناردز، جان در آمدی به مطالعات خانواده، ترجمه حسین قاضیان، تهران، نشر نی، 1384ش؛ بووار، سیمون دو، جنس دوم، ترجمه قاسم صنعوی، تهران، انتشارات توس، 1380ش؛ پزشکی، محمد، صورت بندی مطالعات زنان در جهان اسلام، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، 1387ش؛ جابری، محمد عابد (م. 1431ق.)، الديمقراطية و حقوق الانسان، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربية، 1994م؛ جوادی آملی، عبدالله، زن در آینه جلال و جمال، قم، نشر اسراء، 1417ش؛ جیمز، سوزان، فمینیسم و دانشهای فمینیستی، ترجمه عباس یزدانی، قم، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، 1382ش؛ حداد، طاهر (م. 1354ق.)، امرأتنا في الشريعة و المجتمع، دمشق، دار بتر، 2008م؛ حسینی تهرانی، سیدمحمدحسین (م. 1416ق.)، رساله بدیعه، ترجمه گروه مترجمان، تهران، انتشارات حکمت، 1404ق؛ خامنه ای، سیدمحمد، حقوق زن، مقایسه حقوق بشری و مدنی زن در اسلام و اعلامی-ه حقوق بشر، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، 1375ش؛ رشید رضا، محمد (م. 1354ق.)، تفسیر القرآن الحکیم (تفسیر المنار)، القاهرة، دارالمنار، 1373ق؛ همو، حقوق النساء في الاسلام، بیروت، دارالاضواء، 1989م؛ همو، نداء للجنس اللطيف، بیروت، دار یوسف؛ رید، ایولین، آزادی زنان، مسائل، تحلیلها و دیدگاهها، ترجمه افشنگ مقصودی، تهران، انتشارات گل آذین، 1380ش؛ زیبایی نژاد، محمدرضا، آسیب شناسی نگاه بر زن و خانواده، حوراء (فصلنامه)، تهران، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، ش 20، 1385ش؛ همو، آسیب شناسی و بایسته های برنامه چهارم توسعه اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی جمهوری اسلامی ایران درباره زنان و خانواده، تهران، مرکز پژوهشهای فرهنگی مجلس شورای اسلامی، 1384ش؛ زیبایی نژاد، محمدرضا، سبحانی، محمدتقی، درآمدی بر نظام شخصیت زن در اسلام، قم، دارالنور، 1381ش؛ زین الدین، نظیره (م. 1396ق.)، السفور و الحجاب، محاضرات و نظرات مرماها تحریر المرأة و التج-د الاجتماعی في العالم الاسلامی، بیروت، مطابع قوزما، 1346ق؛ سبحانی، محمدتقی، الگوی جامع شخصیت زن مسلمان،

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

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

خزائی و سیدعلیرضا عالمی

ص: 287

نهادی اجتماعی، برآمده از پیوند زناشویی.

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

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

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

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

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

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

ص: 292

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

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

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

الگوهای نهاد خانواده

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

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

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

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

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

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

اهداف و کارکردهای خانواده

اشاره

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

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

1. ارضای نظام مند نیازهای جنسی

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

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

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

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

3. مشروعیت بخشی به فرزند

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

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

4. تأمین نیازهای عاطفی

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6. جامعه پذیری

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

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

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

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

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

از دیگر بایسته های محوری در زمینه رشد اجتماعی افراد خانواده، نقش مهم بصیرت و هوش اجتماعی، برای درک و تحلیل موقعیتهای سیاسی یا فرهنگی جامعه است که بر معیارهای قوی و انتخاب واکنشهای متناسب و اصولی و دفاع از حقیقت استوار است (ر.ک: نهج البلاغه، حکمت 150 (39/4)، 153 - 154 (40/4)؛ سیدرضی، 107؛ آمدی، 41، 55، 66، 93).

شیوه های متفاوت در تربیت کودکان دختر و پسر، باعث شکل گیری شخصیتهای متمایز آنان شده که نگرشها، احساسات و رفتار جنسیتی متفاوتی را در طول زندگانی، از خود بروز می دهند (بستان، اسلام و جامعه شناسی خانواده، 82 - 83؛ Kammeyer, 335 - 336)؛ اگرچه آموزش نقشهای جنسیتی به کودکان، برای ورود موفق به جامعه و فعالیت در آن، ضروری است، اما این امر با واکنش منفی فمینیستها، مواجه شده و یکی از عوامل اصلی نابرابری جنسیتی در خانواده و اجتماع، تلقی می شود (Beauvoir, 726)؛ در این زمینه اسلام از روشهای مستقیم و غیر مستقیم بهره جسته است. هویت پذیری و الگویابی جنسیتی، آشنایی و آمادگی

برای انجام وظایف پدری و مادری، از جمله شاخص-ه های تربیتی مستقیم، و ارضای عواطف و نیازهای روانی، در کنار پرورش فضایل اخلاقی و دینی، در حوزه روشهای غیرمستقیم قرار می گیرند (فقیهی، 100 - 101)؛ چگونگی برخورد والدین با یکدیگر و نگرش آنان نسبت به نقش جنسیتی خودشان، بر نگرش کودکان، اثر می گذارد؛ تشویق فعالیتهای معین و رفتارهای مناسب یا نامناسب با جنس کودک، الگوپذیری جنسیتی وی را به همراه دارد (اتکینسون، 1 / 162؛ بستان، اسلام و جامعه شناسی خانواده، 83؛ 335 - 336 Kammeyer)؛ در مجموع ارائه تصویری درست از هویت زن و مرد، جایگاه، ویژگیها، انتظارها، و نیز بایدها و نبایدهای اجتماعی، نباید مورد غفلت قرار گیرد (← مقاله اشتغال زن). فرزند در محیط خانه با فلسفه اجتماعی جامعه نیز آشنا می شود؛ برای مثال، در خانواده های دموکراتیک، به پیروی از الگوهای موجود در نظام حاکم بر چنین جوامعی، روابط بین اعضای خانواده بر پایه اشتراک مساعی در کلیه شئون خانوادگی و مشورت بین اعضا شکل می گیرد (شریعتمداری، 210 - 211)؛ در خانواده های ارزش م-دار نیز، رفتارها، تابعی از اصول اخلاقی هستند؛ از این روست که اسلام به رعایت برخی معیارهای اجتماعی در ازدواج، همچون کفو و همتا بودن و نجابت خانوادگی (کلینی، 5 / 337؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 7 / 398) اهمیت داده و از ازدواج با زنانی که در خانواده ه-ای فاسد رشد یافته اند، هرچند زیبا هم باشند، بازداشته است (ابن بابویه، 234؛ کلینی، 5 / 332؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، 3 / 391).

7. تربیت دینی

تربیت دینی و اخلاقی، به معنای تحکیم باورها و ارزشهای دینی و فضایل اخلاقی در فرزندان، از جمله کارکردهای خانواده به شمار می رود (بستان، اسلام و جامعه شناسی خانواده، 85؛ Winch, 324) که در اسلام بر عهده

پدر و مادر است (کلینی، 6 / 46 - 47؛ ر.ک: صدوق، من لا یحضره الفقیه، 3 / 492 - 494).

قرآن، حمایت از افراد خانواده در برابر عذاب الهی را وظیفه مردان مؤمن می‌داند (تحریم، 6)؛ مفسران، با الهام از این آیه، از جمله حقوق زن و فرزند را تغذیه روح و جان آنها و کاربرد اصول تعلیم و تربیت درست، درباره آنان می‌دانند (مکارم شیرازی، 24 / 287)؛ روایات مربوط به این موضوع نیز بر نقش یادشده در قالب تشویق اعضا - و نه اجبار آنها - بر انجام وظایف عبادی، تأکید کنند (کوفی اهوازی، 17؛ قمی، 2 / 377؛ فیض کاشانی، 5 / 196؛ مجلسی، 97 / 74)؛ اسلام، با توصیه به آموزه های گوناگون، به پرورش ایمان و بُعد معنوی در کانون خانواده تأکید دارد؛ از جمله این آموزه ها عبارتند از: گزینش همسر با محور قراردادن اصول ایمانی (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 3 / 392؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 7 / 399؛ طبرسی، مکارم الاخلاق، 204)، توجه به آرمانها و آثار متعالی ازدواج، همچون تقویت ایمان (کلینی، 5 / 329؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، 3 / 385)، حفظ پاک دامنی (سبزواری، 274)، دستیابی به آرامش و نشاط در عبادت (کلینی، 5 / 328)؛ پرورش جنبه های شخصیتی و اخلاقی و تحول از خودمحوری به سعادت محوری، به ویژه سعادت جمعی (مطهری، مجموعه آثار، 22 / 746)؛ و نیز تأکید فراوان روایات بر آموزش قرآن کریم، باورهای اعتقادی، ارزشها و آداب دینی همچون نماز و احکام شرعی، به کودکان و نوجوانان و لزوم انتقال باورهای درست به آنان، با هدف ایمن سازی در برابر شبهات منحرفان (کلینی، 6 / 46 - 47؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 8 / 111).

8. کنترل اجتماعی

یکی دیگر از کارکردهای مهم نهاد خانواده است (Goode 189) که در چارچوب نظارت مستقیم یا غیرمستقیم و به عنوان پیامد کارکردهایی چون ارضای جنسی و عاطفی، حمایت و مراقبت و جامعه پذیری، تحقق می‌یابد؛

ص: 309

جدا از بایستگی ازدواج که سنتی نبوی است (ابن ماجه قزوینی، 592/1؛ ابن ابی جمهور احسائی، 261/2)، می توان به ضرورت ارضای نیازهای جنسی در خانواده، در کنار تربیت دینی و اخلاقی فرزندان، به عنوان دو عامل نیرومند کنترل و خویشستن داری در برابر انواع کژرویهها اشاره کرد؛ همچنین، تقویت روحیه غیرت ورزی از یک سو و کمک برای تشکیل خانواده و تسهیل ازدواج جوانان، به عنوان دو راهکار عمده دیگر در کنترل انحرافات اجتماعی، به عهده خانواده است؛ برخلاف دیدگاهی که غیرت را از جنس حسادت و پیامد عوامل فرهنگی و ناشی از گرایش مردان به تملک زنان می داند (ر.ک: کلینبرگ، 167 - 171)، روایات اسلامی برای آن منشأ فطری قائل شده و آن را در نقطه مقابل حسد قرار داده اند (کلینی، 505/5)؛ هرچند غیرت ورزی بی مورد، همچون سوءظنّ مرد به همسر یا پرهیز از ارضای خواسته های جنسی مشروع زن، به عنوان غیرت مذموم، مورد نکوهش قرار گرفته است (کلینی، 537/5؛ آمدی، 259؛ حر عاملی، 14 / 175).

جلوگیری فرزندان از دیدن ارتباط جنسی پدر و مادر (کلینی، 499/5 - 500؛ صدوق، علل الشرایع، 502/2 - 503)؛ اعمال محدودیت در ورود به خلوتگاه والدین (نور، 58) و یا جداسازی بستر آنان (کلینی، 46/6 - 47؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 110/8 - 111)؛ فراهم کردن زمینه ازدواج فرزندان به عنوان یکی از وظایف پدر (کلینی، 48/6 - 49) و نیز، تلاش در تسهیل این امر (کلینی، 347/5؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 394/7 - 395)، مورد تأکید اسلام قرار گرفته است؛ چنان که در پاره ای روایات، از ازدواج دختران پیش از بلوغ و عادت ماهانه، حمایت و نشانه سعادت مندی پدر تلقی شده است (کلینی، 336/5؛ حر عاملی، 39/14). در برخی از این روایات، جلوگیری پدر و مادر از ازدواج فرزندان و سخت گیری نسبت به خواستگاران متدین، عامل فتنه و فساد بزرگ در زمین،

معرفی شده است (کلینی، 347/5؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 394/7 - 395). برخورد دوستانه و مشفقانه با فرزندان و خودداری از اهانت و تحقیر آنان نیز، به عنوان عامل غیر مستقیم در فرایند کنترل فرزندان، دارای تأثیری ویژه است (ر.ک: حر عاملی، 194/1، 199 - 203)؛ از نگاه اندیشمندان، امروزه با گسترش ایدئولوژی فردگرایی در غرب، از نقش خانواده در کنترل مستقیم رفتار اعضا، کاسته شده است؛ همچنان که به دلیل ناکارآمدی خانواده در ایفای مطلوب سایر کارکردها، نقش آن در کنترل غیر مستقیم نیز کاهش یافته است، با این همه، خانواده هنوز نخستین عامل کنترل اجتماعی و جنسی بزرگسالان و کودکان (Goode, 189) بوده و نهادی مؤثر در کاهش کژرویه‌های گوناگون، همچون خودکشی، اعتیاد، تجاوز جنسی، روسپیگری و همجنس بازی به شمار می رود (Halbwachs, 1934; Siegel, 128 - 130)..

9. کارکردهای اقتصادی

از دیگر کارکردهای نهاد خانواده بوده و به رغم انتقال فرایند تولید در جوامع صنعتی به کارخانه‌ها، فعالیتهای اقتصادی در چارچوب انتقال اموال از نسلی به نسل دیگر و یا در قالب کمکهای مادی پدر و مادر به فرزندان، همواره استمرار داشته است؛ مارکسیستهای فمینیست در تحلیل کارکردهای اقتصادی نهاد خانواده، بر این باورند که زنان به دلیل دسترسی نداشتن کافی به بازار کار مناسب، خود را به لحاظ مالی به مردان وابسته می سازند و در مقابل، خدمات جنسی و خانگی ارائه می دهند (ر.ک: تانگ، 7 - 78؛ Tong, 64 - 65)؛ از این منظر خانواده در عین حال در خدمت نظام سرمایه داری است و مقادیر گستردهای از کالاهای مصرفی را جذب نموده و به مکانی برای تولید نیروی ذخیره کار (زنانی که در هنگام ضرورت جذب بازار کار شده و با رفع نیاز کنار گذاشته می شوند) و نگهداری آنها بدل شده است (بستان، اسلام و جامعه شناسی خانواده، 105؛ Knutilla, 271)؛

اما اسلام به رغم تکلیف مردان به تأمین هزینه های زندگی (نساء، 34؛ قمی، 137/1؛ قطب راوندی، 116/2) و توصیه زنان به همکاری در تأمین نیازهای دنیوی (کلینی، 328/5؛ صدوق، الخصال، 159)، بی آنکه تکلیفی در این باره در میان باشد (نهج البلاغه، نامه 31 (3/56)، چنین فعالیتهای را مورد ستایش قرار داده است؛ چنان که تلاش مردان برای کسب روزی حلال به مثابه جهاد در راه خدا دانسته شده (کلینی، 88/5؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، 168/3؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 184/6) و یا زنان شایسته، وصف کسانی است که در رفع نیازهای خانه به شوهران خود به ویژه با انجام کارهای خانگی - یاری نموده و همسررداری آنان، همچون جهاد در راه خداوند تلقی شده است (کلینی، 9/5؛ حر عاملی، 15/23)؛ حضرت فاطمه علیها السلام نیز از سپرده شدن وظایف خانه به وی و مسئولیت بیرون خانه به علی علیه السلام از سوی پدر بزرگوارشان، ابراز رضایت کردند؛ چرا که به این ترتیب از مراد معاف شدند (حمیری قمی، 52)؛ البته کمک مردان به همسران خود در امور خانه نیز، کاری مطلوب بوده و جزو سیره اهل بیت علیهم السلام است (کلینی، 86/5؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، 169/3)؛ همچنین برخلاف باور نادرست مارکسیسم نسبت به تأثیر ساختار انتقال ارث در ایجاد نابرابری طبقاتی و فاصله فقیر و غنی (ر.ک: سگالن، 304 - 306)، در اسلام ریشه چنین اختلافی در توزیع ناعادلانه ثروت و حمایت نکردن اقشار بهره مند از محرومان، دانسته شده است (کلینی، 542/1؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 130/4 - 131).

آسیبهای خانواده

اشاره

منظور از آسیبهای خانواده، وجود وضعیتی ناهنجار و بیمارگونه است (ساروخانی، درآمدی بر دایرة المعارف علوم اجتماعی، 716) که از اختلال در کارکردهای خانواده و ضعف پیوندهای خانوادگی ناشی می شود؛ پژوهشگران،

کاهش آمار ازدواج، افزایش اختلافات و ناسازگاریهای خانوادگی، طلاق، رواج فرزندان بی سرپرست یا خانواده های تک والدینی، خشونت خانوادگی، قتل همسران، فرار زنان و دختران از خانه و ... را از جمله نشانه های فروپاشی خانواده دانسته اند (ر.ک: هاجری، 114 - 123).

در این میان، عوامل گوناگونی به عنوان آسیبهای خانواده قابل بررسی هستند:

1. ضعف دین داری از دیدگاه اسلام

ضعف دین داری از جمله علل پیدایش نابسامانیهای خانوادگی است؛ مفسران با الهام از بعضی آیات (نوح، 27) درباره چرایی نفرین حضرت نوح علیه السلام به امت خطا پیشه خود، از تأثیر فوق العاده محیط فاسد در تربیت نادرست نسلهای آینده خبر داده اند (مکارم شیرازی، 25 / 89)؛ همچنین آیه 27 سوره آل عمران، درباره تعلق قدرت خداوند به خارج کردن زنده از مرده، به رشد انسانهای مؤمن در بستر خانواده های فاسد، تفسیر شده است (ابو عبیده تیمی، 90/1؛ ابن ابی حاتم، 626/2؛ سمرقندی، 205/1)؛ از این رو در آیه ای دیگر (نور، 3)، مؤمنان، از ازدواج با همسران فاسد، باز داشته شده اند؛ چنان که گروهی از مفسران از آیه مزبور، حکم تحریم ازدواج با افرادی که به انجام زنا شهرت دارند را دریافته (قمی، 95/2 - 96؛ طباطبائی، 15 / 79 - 80) و برخی دیگر نیز آن را، ناظر به حقیقتی خارجی دانسته اند؛ چرا که به لحاظ واقعی معمولاً انسانهای آلوده و زناکار به دنبال افرادی همچون خود هستند (ر.ک: مکارم شیرازی، 14 / 361)؛ در روایات نیز، ازدواج با شرابخوار ممنوع شده است (کلینی، 348/5؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 398/7؛ حر عاملی، 14 / 53)؛ بنابراین به فتوای فقیهان، چنین ازدواجی به شدت مکروه است (امام خمینی قدس سره، به 126/3)؛ در آیه 221 سوره بقره نیز، مردان، از ازدواج با زنان مشرک، به این دلیل که همسران خود را به دوزخ فرامی خوانند،

ص: 313

بازداشته شده اند؛ همچنین در موارد دیگر نیز به خیانت ورزی همسران بی ایمان (تحریم، 10) اشاره شده که به مخالفتهای عقیدتی (مقاتل بن سلیمان، 379/4؛ سمرقندی، 471/3)، نفاق (جصاص، 365/5) یا خیانت جنسی (قمی، 377/2) تفسیر می شود.

در مقابل، انجام تکالیف دینی در برابر همسران (نساء، 34) و بیم از خداوند برای ظلم به همسر (طبرسی، مکارم الاخلاق، 214)، از عوامل آرامش و امنیت در خانواده های دیندار است؛ چنان که صاحب نظران علوم اجتماعی نیز بر تأثیر فراوان ایمان مذهبی در پیشگیری از نابسامانی خانواده، تأکید نموده (ر.ک: کینگ، 168؛ ساروخانی، مقدمه ای بر جامعه شناسی خانواده، 64) و روند دنیوی شدن را علت افزایش بی سابقه طلاق در جوامع معاصر دانسته اند (Singh, 44)؛ از نظر ولتر، تأثیر عرفی شدن بر سستی پیوند ازدواج از زمانی آغاز شد که ازدواج، قداست خود را از دست داد و به قراردادی مدنی تبدیل گردید (سگالن، 128).

2. کاستیهای اخلاقی

از دیگر عوامل اساسی بروز تشوها و اختلال در خانواده، کاستیهای اخلاقی است؛ روایات، این ویژگیها را در قالب توصیف بهترین همسران و بدترین آنها، بیان کرده اند؛ بر این اساس، بدترین زنان کسانی هستند که در میان خویشاوندان، فرومایه و بی مقدار، و در برابر شوهران خود فخر فروش کینه توز، بدکردار، سرکش؛ در غیاب وی آراسته و در نزد او پوشیده باشند (کلینی، 325/5 - 326؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، 391/3)؛ همچنان که بر شوهران خود در قبال انجام خدمات، منت گذار، افزون طلب، متکبر و ناسپاس بوده، خوبیها را به فراموشی سپرده و بدیها را به یاد دارند؛ این صفات از عوامل ویرانگر سعادت خانواده محسوب شده اند (طبرسی، مکارم الاخلاق، 202)؛ بدخلقی به عنوان پدیده ای که باعث از دست دادن خیر دنیا و آخرت (صدوق، الامالی، 344؛ مجلسی، 284/72)، تباهی اعمال

(کوفی اهوازی، 30، کراچکی، 56؛ مجلسی، 395/68) و عقاب اخروی (سبزواری، 289 - 290) است، مورد سرزنش قرار گرفته و از فروخوردن خشم (ر.ک: ری شهری، 2263/3 - 2272) تمجید شده است؛ در برخی از روایات نیز، حسن خلق از معیارهای پذیرش خواستگار، دانسته شده است (کلینی، 347/5؛ حر عاملی، 51/14)؛ از این رو قرآن (شوری، 37)، مؤمنان را به خاطر بخشش به هنگام خشم ستوده و نیز به طور ویژه به مدارا با اعضای خانواده توصیه می کند (تغابن، 14).

3. رویکرد احساسی و غیر عقلانی

رواج رویکرد احساسی در ازدواج و انتظارات غیرعقلانی و غیر واقع بینانه از زندگی زناشویی از آسیبهای دیگر خانواده است؛ زیرا افراد به همان سرعتی که درگیر رابطه عاشقانه می شوند، ممکن است آن را ترک نموده و با احساس زندگی یکنواخت و خسته کننده، هیچ دلیلی بر ادامه رابطه زناشویی نبینند (بستان، اسلام و جامعه شناسی خانواده، 185؛ Goode, 93)؛ چنان که بر اساس برخی برآوردها، در آمریکا از هر صد ازدواج عاشقانه، 93 مورد به شکست، انجامیده و در فرانسه، میانگین عمر ازدواجهای عاشقانه، سه ماه و نیم گزارش شده است (کی نیا، مبانی جرم شناسی، 808/2)؛ به همین دلیل قرآن کریم در ذیل آیه 19 سوره نساء، مبنی بر تحمل مکروهات و سختیها، به امید دستیابی به برخی از مصالح پنهانی، نسبت به خطر بروز این پدیده، هشدار داده و افراد را از تصمیم شتاب زده در این هنگام باز داشته است. در روایات نیز بر عقل مداری به هنگام انتخاب همسر و پرهیز از هوس گرایی یا شتاب زدگی، تأکید شده است (کلینی، 332/5 - 333). در اسلام هرچند محبت و رحمت میان زن و شوهر، امری پسندیده و به عنوان نشانه الهی، تلقی شده است (روم، 21)، اما تأکیدی بر مطلوبیت عشق و دلدادگی، به ویژه پیش از ازدواج دیده نمی شود.

ناهمسانی طبقاتی، شخصیتی، سنی و به ویژه فرهنگی، از دیگر عوامل بروز اختلافات در خانواده بوده و از آسیبهای آن به شمار می رود؛ بر اساس برخی از روایات، شأن نزول آیه 36 و 37 سوره احزاب، جدایی زید بن حارثه از زینب بنت جحش، به خاطر مشاجره هایی بود که در پی اختلاف طبقاتی و فرهنگی میان ایشان، به وقوع پیوست (فراء، 2/343؛ ابن ابی حاتم، 9/3137)؛ همچنین تفاوت ایمانی زن نسبت به همسر خویش، تا آنجا بر مخاطره شمرده شده است که قرآن کریم از لزوم جدایی زنان مؤمن با همسران کافرشان سخن گفته است (ممتحنه، 10) که به «انفساخ عقد نکاح» تفسیر می شود (گیاهراسی، 4/410).

به باور دانشمندان نیز، ناهمسانی زن و شوهر به لحاظ زمینه ها و وابستگیهای دینی، قومی، طبقاتی و مانند آن، باعث یادگیری انتظاراتی گوناگون درباره مسائل چو ماهیت و محتوای نقشهای زناشویی می شود؛ همین امر می تواند زمینه بروز ناسازگاری بین آنان را فراهم آورده و نیز در چگونگی تربیت فرزندان مؤثر باشد (Winch, 554). با این وصف نمی توان همسان گزینی را جز در مراتب فرهنگی و ایمانی، راهکاری اسلامی دانست؛ این نکته را با تأمل در آیه 13 سوره حجرات و نیز، روایاتی که به لزوم همکفو بودن زن و شوهر اشاره کرده (کلینی، 5/332؛ راوندی، 114) و در برخی از آنها کفو بودن به برابری ایمانی، تفسیر شده است (حر عاملی، 14/44)، می توان دریافت. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز جُوئِبُر را که جوانی تنگدست و سیاه چرده بود به عقد زلفا، دختر زیبای یکی از اشراف مدینه در آورد (کلینی، 5/340 - 341). همچنین مشابه این رویداد درباره برخی دیگر از صحابه فقیر پیامبر صلی الله علیه و آله و یاران ائمه اطهار علیهم السلام علی اتفاق افتاده است (ر.ک: کلینی، 5/343 - 346)؛ چنان که مطابق آیه پیشین، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله پسر خوانده خود، زید را به خویشتن داری و طلاق ندادن زینب امر کرد.

5. نا آشنایی با حقوق و وظایف

نا آشنایی افراد خانواده با حقوق و وظایف خود، در قبال یکدیگر، از دیگر عوامل آسیب زا به شمار می رود؛ از این رو آیات قرآنی و رهبران دینی، اهتمام زیادی در آموزش این گونه دانشها داشته اند؛ آنها گاه در چارچوبی مستقیم به تصویر حقوق و وظایف متقابل هریک از زن و مرد، پدر و مادر و فرزندان پرداخته اند (ر.ک: کلینی، 506/5 - 508، 510 - 512: 48/6 - 49؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، 3/ 438 - 443)؛ چنان که احترام و احسان فرزند به والدین را واجب (احقاف، 15) و نافرمانی از آنها را ممنوع دانسته اند، جز در مواردی که لازمه ارتکاب محرمات باشد (عنکبوت، 8؛ لقمان، 14 - 15)؛ گاه نیز، به صورت غیر مستقیم و به شکل تمثیل، خصوصیات و یا سرگذشت مؤمنان و فاسقان را به تصویر کشیده اند؛ چنان که برخی از آیات (ر.ک: تحریم، 10 - 12)، زنان لوط و نوح علیهما السلام را نمونه همسران خطاپیشه و همسر فرعون و مریم علیها السلام دختر عمران را نمونه زنان با ایمان خوانده و پاره ای از ویژگیهای ایشان را، به منظور عبرت آموزی، بر می شمارند؛ آشنایی نداشتن با حکمت‌های نهفته در چگونگی تقسیم حقوق و وظایف متناسب با ویژگیهای جنسی و روانی زن و مرد، یا تمکین نکردن در برابر این قوانین، آسیبی جدی را به وجود می آورد.

6. نداشتن مهارت‌های زناشویی

پژوهشگران ریشه بسیاری از آسیب‌های خانوادگی را نداشتن مهارت‌های لازم زناشویی دانسته اند، فراگیری مهارت‌های زناشویی از اهمیت سازنده ای برخوردار است؛ در این باره، نیز در منابع اسلامی به مهارت‌های گوناگونی اشاره شده است؛ مانند مدیریت خانه بر پایه عطف و احترام به سلیقه زنان (کلینی، 448/6؛ طبرسی، مکارم الاخلاق، 81) در کنار صلابت و قاطعیت در امور مهم (کلینی، 510/5؛ ابن طاووس، 171؛ ابن ابی جمهور احسائی، 311/3)، شیوه همیاری

همسران در انجام امور خانه (کلینی، 86/5؛ طوسی، الامالی، 661؛ ابن شهر آشوب، 372/1)، شیوه جلب و ابراز محبت زبانی به همسر (کلینی، 569/5؛ حر عاملی، 10/14)، شیوه ارضای نیازهای جنسی (صدوق، الخصال، 637؛ حر عاملی، 567/5)، همچنین مهارت‌های مربوط به پرورش و تربیت فرزندان، همچون مدت شیرخوارگی (بقره، 233)، تربیت فرزندان دختر و پسر بر پایه مهر و محبت (حر عاملی، 104/15) و تشویق آنان با دادن جوایز، به ویژه مقدم داشتن دختران بر پسران (ابن ابی جمهور احسائی، 181/15؛ محدث نوری، 15/118)؛ هرچند انتقال این گونه مهارت‌ها، امروزه در قالب کلاس‌های آموزشی و به شکل تخصصی مؤثر است، اما گاه در قالب افراطی خود، باعث سلب اعتماد به نفس پدر و مادر نسبت به عواطف و استعداد‌های فطری خود خواهد بود (ر.ک: گراگلیا، 21/2 - 43).

7. تغییر الگوی خانواده

تغییر ساخت خانواده و انتقال الگوی خانواده گسترده به هسته ای، نقش عمده ای در سست شدن پیوندهای خانوادگی و خویشاوندی داشته است؛ زیرا در خانواده های هسته ای - برخلاف گسترده - طلاق تنها به روابط دو شخص پایان داده و تأثیر شگرفی بر روابط خویشاوندی ندارد؛ انزوا و استقلال در چنین خانواده هایی باعث می شود که در مواقع بحرانی، منابع حمایتی اندکی در خارج از خود، داشته و با فشارهای عاطفی و مالی مواجه گردند (Curry, 267)؛ در اسلام، هرچند تأکید مشخصی بر حفظ ساختار خانواده گسترده صورت نگرفته است، اما سفارش‌های فراوانی برای حمایت مالی و عاطفی خویشاوندان از یکدیگر وجود دارد (همین مقاله، مراقبت، حمایت و همیاری)؛ افزون بر این، پیشنهاد اسلام، در مورد بروز اختلاف در خانواده، نه بی تفاوتی و نه دخالت خویشان، بلکه حکمیت و میانجی گری ایشان، به منظور حلّ و فصل

نزاع است (نساء، 35)؛ به باور مفسران در چنین مواقعی حکمها باید بدون جانب داری، تنها در پی دریافت حقیقت باشند (ر.ک: فراء، 1/266).

8. اندیشه های ضد خانواده

گسترش ایدئولوژیهای ضد خانواده گرایی، به ویژه فمینیسم، سست شدن پیوندهای خانوادگی را در پی دارد. فمینیسم، با ردّ صریح خانواده گرایی و پذیرش اصول لیبرالیسم، همچون فردگرایی، ترویج ارزشهایی همچون آزادی، استقلال، خودکفایی، برابری و خودشکوفایی زنان، با تفسیر افراطی از این واژه ها و نیز محکوم کردن فعالیتهای مادرانه و خانگی زنان، با زدن برچسبهایی مانند بردگی، استثمار و زندگی انگلی، نهاد خانواده را با چالشی جدی، رویه رو کرده است (ر.ک: بستان، اسلام و جامعه شناسی خانواده، 110 - 112؛ Mintz, 111-112؛ مقاله فمینیسم). بهترین راهکار هماهنگ با آموزه های اسلامی برای برخورد با این عامل آسیب زا، عقلانی سازی ارزشهای خانواده گرایانه است.

9. انحرافات جنسی

وجود شیوه های جایگزین در زمینه ارضای نیازهای جنسی و عاطفی، از آسیبهای دیگر خانواده است؛ از این رو اسلام با تمامی مظاهر انحراف از روشهای طبیعی و مشروع ارضای غریزه جنسی، مخالفت نموده است؛ چنان که زنا به عنوان یک رفتار ناهنجار، حرام (اسراء، 32) بوده و افزون بر عقوبتهای دنیوی، همچون فقر، کوتاهی عمر، از بین رفتن آبرو (کلینی، 542/5؛ صدوق، الخصال، 320)، و وقوع برخی بلاهای طبیعی (طوسی، تهذیب الاحکام، 148/3؛ حر عاملی، 168/5)، مستوجب عذاب دردناک اخروی است (کلینی، 543/5)؛ حر عاملی، 14/337)، لواط، به معنای نزدیکی مرد با مرد نیز، از گناهان کبیره (حر عاملی، 14/249) و فراتر از زنا (کلینی، 543/5) و باعث عذاب دنیوی (عیاشی، 159/2) بوده و از جمله دلایل آن نیز، انقطاع نسل بشر و رواج فساد اخلاقی دانسته شده است (صدوق، علل الشرایع، 547/2؛ طبرسی، الاحتجاج، 93/2)؛

مساحقه، به معنای همبستری میان زنان، هم ردیف لواط (کلینی، 5/552)، حرام (صدوق، علل الشرایع، 2/547؛ همو، عیون اخبار الرضا علیه السلام، 1/104) و مستوجب عذاب دنیوی (حر عاملی، 14/265) است؛ هرگونه رابطه جنسی با حیوانات نیز، به عنوان مصداقی از زنا (حر عاملی، 14/265) و مستوجب لعن (کلینی، 2/270؛ حر عاملی، 14/265) شمرده شده است. اسلام، خودارضایی را همچون همجنس بازی، حرام کرده (حر عاملی، 14/268؛ مجلسی، 106/73؛ 63/76) و آن را در شمار فواحش (اعمال زننده و زشت (کلینی، 5/540؛ حر عاملی، 14/267) و باعث محرومیت از رحمت الهی (صدوق، الخصال، 106) خوانده است؛ همچنین الزام زنان به رعایت حجاب شرعی در برابر نامحرم (نور، 31)، منع آنان از آرایش در برابر مردان نامحرم (طبرسی، مکارم الاخلاق، 425؛ حر عاملی، 14/154)، توصیه به حفظ متانت و حیا در رفتار و گفتار (قصص، 25) و خودداری از سخنان و سوسه انگیز در هنگام برخورد با مردان (احزاب، 32)، توصیه آنان به مختصر سخن گفتن با نامحرم به جز در موارد لزوم (طبرسی، مکارم الاخلاق، 425؛ حر عاملی، 14/143)، ممنوعیت خلوت مرد و زن نامحرم با یکدیگر (کلینی، 5/519؛ طبرسی، مکارم الاخلاق، 233؛ حر عاملی، 14/133)، ممنوع بودن نگاه شهوت آمیز به نامحرم (ر.ک: حر عاملی، 14/138 - 141)، مکروه بودن اختلاط زنان و مردان در اماکن عمومی (کلینی، 5/534؛ حر عاملی، 14/174) و ممنوع بودن تماسهای فیزیکی با بدن نامحرم، جز در ضرورتهای درمانی یا امدادسانی و ... (کلینی، 5/534؛ ر.ک: حر عاملی، 14/170 - 172)، از جمله احکام اسلامی است که به منظور جلوگیری از درآمیختگی زن و مرد و تحکیم خانواده تشریح شده است. بدون تردید عمل نکردن به این فرامین اسلامی، به آسیب خانواده منجر خواهد شد.

انحراف از هنجارهای دینی و اجتماعی، مانند اعتیاد و قمار، در پاره ای از موارد از عوامل ایجاد اختلال در نهاد خانواده هستند (ر.ک: کینیا، پژوهشی در عوامل اجتماعی طلاق، 143 - 144، 335 - 337). از پیامدهای این گونه کژرویهها، ناتوانی فرد از حمایت مالی و عاطفی اعضای خانواده، ابتلا به بیماری و یا زندان است. قرآن کریم با تأکید بر معاشرت پسندیده (معروف) مردان با همسران (مکارم شیرازی، 168/2)، به مخاطره آمیز بودن رفتارهای مغایر باعرف، در فروپاشی نهاد خانواده اشاره نموده و با یادآوری حرمت مسکرات و یا قمار، نسبت به پیامدهای وخیم آن، یعنی ایجاد دشمنی و کدورت هشدار داده است (مائده، 91)؛ چرا که این امور ممکن است به زوال عقل (طوسی، التبیان، 18/4)، ارتکاب بی محابای اقدامات زننده در ملاء عام، و از دست دادن اعتبار و آبرو بینجامد (جصاص، 128/4). البته برخی از کژرویهها در میان توده مردم، همچون ممنوعیت ازدواج موقت یا مجدد، از پشتوانه دینی برخوردار نیست (نساء، 3، 24؛ بحرانی، البرهان، 58/2؛ کاظمی، 194/3)؛ از این رو چنین مواردی با توجه به اهمیت آن در جلوگیری از آسیبهای اجتماعی نیازمند فرهنگ سازی مناسب در افکار عمومی است.

11. فقر

از نگاه اسلام، فقر یا محرومیت از حداقل امکانات مالی، به عنوان یکی از پرتگاههای کفر معرفی شده است (صدوق، الخصال، 12؛ ورام بن ابی فراس، 158/1؛ ابن ابی جمهور احسائی، 40/1)؛ از این رو اسلام در قالب برنامه های کلان و خُرد حمایتی، همچون وجوهات شرعی و دولتی، به عنوان کاهش دهنده فاصله طبقاتی و تکلیف خانواده ها به حمایت از بستگان آسیب پذیر، توصیه کرده است؛ همچنین، در کنار تشویق جوانان مجرد به ازدواج، به عنوان یکی از عوامل جلب روزی - که در ضمن آیه 32 سوره نور (ابن جوزی، 292/3) و روایات پیرامون آن (کلینی، 330/5 - 331) آمده - داشتن فرزند

نیز، از دیگر عوامل توسعه اقتصادی تلقی می شود (اسراء، 31)؛ از سوی دیگر اسلام با تأکید نسبت به فعالیت مرد در کسب روزی حلال (حر عاملی، 12 / 23 - 24، 27)، در کنار قناعت (نهج البلاغه، حکمت 229 (51/4)) و پرهیز از اسراف و تبذیر در مخارج (فرقان، 67)، در صدد کاهش فشار فقر بر سلامت روانی خانواده بر آمده است.

منابع

آمدی، عبدالواحد بن محمد (م. 510ق.)، تصنیف غررالحکم و دررالکلم، قم، مکتب الاعلام الاسلامی؛ ابن ابی الحدید، عزالدین (م. 656ق.)، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، دار احیاء الکتب العربیة، 1378ق؛ ابن ابی جمهور احسائی، محمد بن علی (م. 880ق.)، عوالی اللئالی العزیزة فی الاحادیث الدینیة، تحقیق مجتبی عراقی، قم، مطبعة سید الشهداء، 1403ق؛ ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد (م. 327ق.)، تفسیر القرآن العظیم (تفسیر ابن ابی حاتم)، تحقیق اسعد محمد طیب، بیروت، مکتبة العصریة، 1419ق؛ ابن ادريس حلی، محمد بن منصور (م. 598ق.) السرائر، قم، نشر اسلامي، 1410ق؛ ابن بابویه، علی بن حسین (م. 329ق.)، فقه الرضا علیه السلام، تحقیق مؤسسه آل البيت عليهم السلام معني لاهياء التراث، مشهد، المؤتمر العالمي للامام الرضا عليه السلام، 1406ق؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (م. 597ق.)، زادالمسیر فی علم التفسیر، تحقیق عبدالرزاق المهدی، بیروت، دار الکتب العربی، 1422ق؛ ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (م. قرن 4)، تحف العقول عن آل الرسول صلی الله علیه و آله، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، نشر اسلامي، 1404ق؛ ابن شهر آشوب، محمد بن علی (م. 588ق.)، مناقب آل ابی طالب، تحقیق گروهی از اساتید نجف اشرف، النجف الاشرف، المکتبة الحیدریة، 1376ق؛ ابن طاووس، سید علی بن موسی (م. 664ق.)، کشف المحجبة لثمره المهج، النجف الاشرف، المطبعة الحیدریة، 1370ق؛ ابن قتیبه دینوری، عبدالله بن مسلم (م. 276ق.)، تفسیر غریب القرآن، تحقیق ابراهیم محمد، بیروت، دار و مکتبة الهلال، ابن ماجه قزوینی، محمد بن یزید (م. 275ق.)، سنن ابن ماجه، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقي، دار الفکر؛ ابن منظور، محمد بن مکرم (م. 711ق.)، لسان العرب، قم، نشر ادب الحوزة، 1405ق؛ ابوعبيده تيمی، معمر بن مثنی (م. 210ق.)، مجاز القرآن، تحقیق محمد فؤاد سزگین،

موسسة الرسالة، 1401ق؛ اتكينسون، ريتا و ديگران، زمينه روان شناسی، ترجمه محمدتقی براهنی و ديگران، تهران، انتشارات رشد، 1370ش؛ احمدبن حنبل، شيبانی (م. 241ق.)، مسند احمد بن حنبل، بيروت، دار صادر؛ اربلي، علي بن عيسى (م. 693ق.)، كشف الغمة في معرفة الائمة عليهم السلام، بيروت، دارالاضواء، 1405ق؛ امام خميني قدس سره، سيدروح الله موسوی (م. 1368ش.)، استفتاءات، قم، نشر اسلامي، 1381ش؛ ايازی، سيدمحمدعلي، اسلام و تنظيم خانواده، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامي، 1373ش؛ بحرانی، سيدهاشم حسيني (م. 1107ق.)، البرهان في تفسير القرآن، تهران، بنياد بعثت، 1416ق؛ همو، حلية الابرار، تحقيق غلامرضا مولانا، قم، مؤسسه المعارف الاسلاميه، 1414ق؛ بستان، حسين، اسلام و تفاوتهاى جنسیتی در نهادهاى اجتماعي، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، 1388ش؛ همو، اسلام و جامعه شناسی خانواده، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، 1388ش؛ بستانی، فؤاد افرام (م. 1906م.)، المنجدالابجدی (فرهنگ ابجدی عربي به فارسی)، ترجمه رضا مهيار، تهران، انتشارات اسلامي، 1376ش؛ بهشتی، احمد، خانواده در قرآن، قم، بوستان كتاب، 1385ش؛ بيهقي، احمد بن حسين (م. 458ق.)، السنن الكبرى، بيروت، دار الفكر، 1416ق؛ تانگ، رزمري، در آمدی جامع بر نظريه های فمينیستی، ترجمه منيژه نجم عراقی، تهران، نشر نی، 1387ش؛ تبریزی، ميرزا جواد (م. 1427ق.)، صراط النجاة، قم، دارالاعتصام، 1417ق؛ ثقفی تهرانی، محمد (م. 1406ق.)، روان جاويد در تفسير قرآن مجيد، تهران، انتشارات برهان، 1378ق؛ جصاص، احمد بن علي (م. 370ق.)، احكام القرآن، تحقيق محمد صادق قمحاوی، بيروت، دار احیاء التراث العربی، 1405ق؛ جوادى آملی، عبدالله، زن در آينه جلال و جمال، قم، نشر اسراء، 1417ق؛ جوهری، اسماعيل بن حماد (م. 393ق.)، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربيه، تحقيق احمد عبدالغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين، 1407ق؛ حر عاملی، محمد بن حسن (م. 1104ق.)، وسائل الشيعه، تحقيق ربانی شيرازی، بيروت، دار احیاء التراث العربی، 1403ق؛ حسینی شيرازی، سيدمحمد، تبیین القرآن، بيروت، دارالعلوم، 1423ق؛ حلی، محمد بن حسن (م. 771ق.)، ايضاح الفوائد فی شرح اشکالات القواعد، تحقيق موسوی کرمانی،

اشتهاردی، بروجردی، قم، المطبعة العلمية، 1387ق؛ حمیری قمی، عبدالله بن جعفر (م. 300ق.)، قرب الاسناد، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحیاء التراث، 1413ق؛ خطیب، عبدالکریم، التفسیر القرآنی للقرآن، قاهرة، دار الفكر العربی؛ رئوف، هبه، مشارکت سیاسی زن، ترجمه محسن آرمین، تهران، نشر قطره، 1377ش؛ راوندی، سید فضل الله بن علی (م. 571ق.)، النوادر، تحقیق سیدرضا علی عسکری، قم، انتشارات دار الحدیث، 1377ش؛ روزن باوم، هایدی، خانواده به منزله ساختاری در مقابل جامعه، ترجمه محمدصادق مهدوی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، 1367ش؛ ریتزر، جورج، نظریه جامعه شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، انتشارات علمی، 1381ش؛ ری شهری، محمد، میزان الحکمه، قم، انتشارات دار الحدیث، 1375ش؛ ساروخانی، باقر، درآمدی بر دایرةالمعارف علوم اجتماعی، تهران، انتشارات کیهان، 1370ش؛ همو، مقدمه ای بر جامعه شناسی خانواده، تهران، انتشارات سروش، 1370ش؛ سبزواری، محمد بن محمد (م. 679ق.)، جامع الاخبار او معارج الیقین فی اصول الدین، تحقیق علاء آل جعفر، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحیاء التراث، 1414ق؛ سگالن، مارتین، جامعه شناسی تاریخی خانواده، ترجمه حمید الیاسی، تهران، نشر مرکز، 1370ش؛ سلمی، محمد بن حسین (م. 412ق.)، حقائق التفسیر، تحقیق نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، 1369ش؛ سمرقندی، نصر بن محمد (م. 375ق.)، بحرالعلوم (تفسیر سمرقندی)، بیروت، دار الفکر؛ سورآبادی، عتیق بن محمد (م. 494ق.)، تفسیر سورآبادی، تحقیق سعیدی سیرجانی، تهران، انتشارات فرهنگ نشر نو، 1380ش؛ سیدرضی، محمد بن حسین (م. 406ق.)، خصائص الائمة عليهم السلام، تحقیق محمدهادی امینی، مشهد، آستان قدس رضوی، 1406ق؛ سید قطب، قطب بن ابراهیم (م. 1386ق.)، فی ظلال القرآن، بیروت، دار الشروق، 1412ق؛ شریعتمداری، علی، روان شناسی تربیتی، تهران، انتشارات امیرکبیر، 1385ش؛ شهید ثانی، زین الدین بن علی عاملی (م. 965ق.)، الروضة البهية فی شرح اللمعة دمشقیه، تحقیق سید محمد کلانتر، قم، انتشارات داوری، 1410ق؛ صدر، سیدمحمدباقر (م. 1402ق.)، المدرسة القرآنیة، بیروت، دارالتعارف؛ صدوق، محمد بن علی (م. 381ق.)،

الامالی، قم، مؤسسة البعثة، 1417ق؛ همو، الخصال، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، نشر اسلامی، 1403ق؛ همو، علل الشرایع، تحقیق سید محمدصادق بحر العلوم، النجف الاشرف، المكتبة الحیدریة، 1385ق؛ همو، عیون اخبار الرضا علیه السلام، تحقیق حسین اعلمی، بیروت، مؤسسة الأعلمی، 1404ق؛ همو، من لا- یحضره الفقیه، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، نشر اسلامی، 1404ق؛ طباطبائی، سید محمدحسین (م. 1402ق.)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، نشر اسلامی، 1417ق؛ طبرسی، احمد بن علی (م. 560ق.)، الاحتجاج، تحقیق سید محمدباقر خراسان، النجف الاشرف، دار النعمان، 1386ق؛ طبرسی، حسن بن فضل (م. 554ق.)، مکارم الاخلاق، الشریف الرضی، 1392ق؛ طبرسی، فضل بن حسن (م. 548ق.)، تفسیر جوامع الجامع، تحقیق ابوالقاسم گرگی، تهران، انتشارات دانشگاه، 1377ش؛ همو، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو، 1372ش؛ طوسی، محمدبن حسن (م. 460ق.)، الامالی، تحقیق مؤسسة البعثة، قم، دار الثقافة، 1414ق؛ همو، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ همو، تهذیب الاحکام، تحقیق سیدحسن موسوی خراسان، تهران، دار الکتب الاسلامیة، 1364ش؛ همو، النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی، قم، انتشارات قدس محمدی؛ عمید، حسن (م. 1350ق.)، فرهنگ عمید، تهران، انتشارات امیرکبیر، 1376ش؛ عیاشی، محمدبن مسعود (م. 320ق.)، تفسیر العیاشی، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، المكتبة العلمیة الاسلامیة؛ فتاحی معصوم، سید حسین، مجموعه مقالات و گفتارهای دومین سمینار دیدگاههای اسلام در پزشکی، مشهد، دانشگاه علوم پزشکی مشهد، 1380ش؛ فراء، یحیی بن زیاد (م. 207ق.)، معانی القرآن، تحقیق نجاتی، نجار، شلبي، مصر، دار المصریة؛ فرید وجدی، محمد (م. 1373ق.)، دائرة معارف القرن العشرين، بیروت، دار الفکر؛ فریدمن، جین، فمینیس، ترجمه فیروزه مهاجر، تهران، انتشارات آشیان، 1381ش؛ فقیهی، علی نقی، تربیت جنسی، مبانی، اصول و روشها از منظر قرآن و حدیث، قم، انتشارات دار الحدیث، 1429ق؛ فیض کاشانی، محسن (م. 1091ق.)، تفسیر الصافی، تهران، انتشارات صدر، 1415ق؛ فیومی، احمد بن محمد (م. 770ق.)،

المصباح المنير، قم، دار الهجرة، 1405ق؛ قطب راوندی، سعیدبن هبة الله (م. 573ق.)، فقه القرآن في شرح آيات الاحكام، تحقيق سيداحمد حسینی، قم، کتابخانه مرعشی نجفی، 1405ق؛ قمی، علی بن ابراهیم (م. 307ق.)، تفسیر القمی، تحقيق سيدطيب موسوی جزائری، قم، دار الكتاب، 1404ق؛ کاظمی، جوادبن سعید (م. 960ق.)، مسالك الافهام الى آيات الاحكام، تهران، المكتبة المرتضوية 1365 ش؛ کراچکی، محمدبن علی (م. 449ق.)، کنز الفوائد، قم، مكتبة المصطفوی، 1369ش؛ کلایبرگ، اتو، روان شناسی اجتماعی، ترجمه علی محمد کاردان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، 1386ش؛ کلینی، محمد بن یعقوب (م. 329ق.)، الکافی، تحقيق علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیة، 1363ش؛ کوفی اهوازی، حسین بن سعید (م. قرن 3)، الزهد، تحقيق ميرزا غلامرضا عرفانیان، قم، المطبعة العلمية، 1399ق؛ کیهاسی، علی بن محمد طبری (م. 504ق.)، احکام القرآن، تحقيق موسی محمدعلی، بیروت، دارالکتب العلمية، 1405ق؛ کینگ، ساموئل، جامعه شناسی، ترجمه مشفق همدانی، تهران، کتاب سیمرخ، 1355ش؛ کینیا، مهدی، پژوهشی در عوامل اجتماعی طلاق، قم، انتشارات مطبوعات دینی، 1373ش؛ همو، مبانی جرم شناسی، تهران، انتشارات دانشگاه، 1386ش؛ گراگلیا، کارولین، فمینیسم در آمریکا تا سال 2003 (آرامش در خانه)، ترجمه معصومه محمدی، قم، دفتر نشر معارف، 1385ش؛ گلابی، سیاوش، اصول و مبانی جامعه شناسی، تهران، نشر میترا، 1373ش؛ گیدنز، آنتونی، راه سوم، بازسازی سوسیال دموکراسی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، نشر شیرازه، 1378ش؛ مجلسی، محمدباقر (م. 1111ق.)، بحار الانوار، تحقيق محمدباقر بهبودی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1403ق؛ محدث نوری، میرزا حسین (م. 1320ق.)، مستدرک الوسائل، بیروت، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحیاء التراث، 1408ق؛ محسنی، منوچهر، مقدمات جامعه شناسی، تهران، نشر دوران، 1381ش؛ مراغی، احمدبن مصطفی (م. 1371ق.)، تفسیر المراغی، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ مسلم نیشابوری، مسلم بن حجاج (م. 261ق.)، صحیح مسلم، بیروت، دار الفکر؛ مطهری، مرتضی (م. 1358ش.)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری،

تهران، انتشارات صدرا، 1377ش؛ همو، یادداشتهای استاد شهید مطهری، تهران، انتشارات صدرا، 1382ش؛ مظاهری، حسین، خانواده در اسلام، قم، انتشارات شفق، 1364ش؛ معین، محمد (م. 1350ش.)، فرهنگ فارسی، تهران، انتشارات امیرکبیر، 1376ش؛ مغنیه، محمدجواد (م. 1400ق.)، التفسیر المبین، مؤسسة دار الكتاب الاسلامی، 1404ق؛ مفید، محمد بن محمد (م. 413ق.)، الاختصاص، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، نشر اسلامی، 1414ق؛ مقاتل بن سلیمان (م. 150ق.)، تفسیر مقاتل بن سلیمان، تحقیق عبدالله محمود شحاته، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1423ق؛ مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیة، 1374ش؛ میبدی، رشیدالدین احمد بن ابی سعد (م. 520ق.)، کشف الاسرار و عدة الابرار (تفسیر خواجه عبدالله انصاری)، تحقیق علی اصغر حکمت، تهران، انتشارات امیرکبیر، 1371ش؛ میشل، آندره، جامعه شناسی خانواده و ازدواج، ترجمه فرنگیس اردلان، تهران، انتشارات دانشکده علوم اجتماعی و تعاون، 1354ش؛ نجفی، محمدحسن (م. 1266ق.)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، تحقیق قوچانی، تهران، دار الکتب الاسلامیة، 1366ش؛ نهج البلاغه، الامام علی بن ابی طالب، الشریف الرضی، تحقیق و شرح محمد عبده، بیروت، دار المعرفة، 1412ق؛ نیشابوری، محمودبن بوالحسن (م. 553ق.)، ایجاز البیان عن معانی القرآن، تحقیق حنیف قاسمی، بیروت، دار الغرب الاسلامی، 1415ق؛ ورام بن ابی فراس، مسعودبن ورام (م. 605ق.)، تنبیه الخواطر و نزهة النواظر (مجموعه ورام)، قم، مکتبة الفقیه؛ ورسلی، پتر، جامعه شناسی مدرن، ترجمه حسن پویان، تهران، انتشارات چاپخش، 1373ش؛ هاجری، عبدالرسول، فیمینسم جهانی و چالشهای پیش رو، قم، بوستان کتاب، 1382ش.

Adams, Bert N., "Families and Family Study in International Perspective", *Journal of Marriage and Family*, 66, December, 2004; Beauvoir, S. De, *The Second Sex*, New York: Vintage Book, 1989; Bellah, Robert, et al., *Habits of the Heart: Individualism and*

Commitment in American Life, New York: Harper Row, 1985; Cotgrove, Stephan, The Science of Society: An Introduction to Sociology, London: George Allen Unwin LTD, 1972; Curry, T., et al., Sociology for the Twenty-First Century, Upper Saddle River and New Jersey: Prentice Hall, 1997; Goode, W. J., "The Sociology of the Family", Sociology Today, Eds. Robert K. Merton, et al., New York: Basic Book, Inc, 1960; Goode, William J., The Family, Englewood Cliffs and New Jersey: Prentice-Hall, Inc, 1964; Halbwachs, Maurice, The Causes of Suicide, Trans. Harold Goldblatt, London and Hanley: Routledge Kegan Paul, 1987; Ingoldsby, Born B., Family Origin and Universality, Families in Global and Multicultural Perspective, Eds. Ingoldsby and Smith, Thousand Oaks, California: Sage Publication, Inc, 2006; Jaggar, Alison, M., "Human Biology in Feminist Theory: Sexual Equality Reconsidered", Knowing Women, Eds. H. Crowley and S. Himmelweit, Cambridge: Polity Press, the open University, 1994; Kammeyer, K.C.W, et al., Sociology, Boston and London, Allyn and OUsar 12 Bacon, 1989; Knuttila, Murray, Introducing Sociology: A Critical Perspective, Toronto, New York and Oxford: Oxford University Press, 1996; Mintz, Steven, and Susan ,Kellogg, "Coming Apart: Radical Departures Since 1960", Marriage and Family in Transition

Eds. John N. Edwards and David H. Demo, Boston and London: Allyn and Bacon, 1991; Mitchell, Duncan, A Dictionary of Sociology, London and Henly: Routledge and Kegan Paul, 1977; Parsons, Talcott, Man and Civilization, New York: McGraw-Hill Book Company, 1965; Perlmutter, Marion, and Elizabeth Hall, Adult Development and Aging, New York: John Wiley Sons Inc, 1992; Santorck, J. W., and S. R. Yussen, Child Development: An Introduction, Dubuque and Iowa, Web Publishers, 1989; Siegel, Larry J., Criminology, Belmont: Wadsworth Publishing Company, 1997; Singh, J. P., "The Contemporary Indian Family", Handbook of World Families, Eds. B. N. Adams and J. Trost, Thousand Oaks, Ca: Sage, 2004; Stephens, Paul, and Andrew Leach, Think Sociology, UK: Stanely Thrones, 1998; Tong, Rosemarie, Feminist Thought, London: Routledge, 1998; Winch, R. F., The Modern Family, New York: Holt, Rinehart and Winstone, Inc, 1971; Zanden, J.W.V., Sociology: The Core, New York: McGraw-Hill, Inc, 1993

حسین بستان

@@@

ازدواج پیوند زناشویی.

ازدواج

اشاره

در لغت به معنای همسر گزیدن، با یکدیگر جفت قرین شدن (جوهری، 1/ 413؛ دهخدا، 2/ 1979)، و در اصطلاح، قراردادی دوسویه و قانونی است که به موجب آن بین زن و مرد، پیوند زناشویی ایجاد می شود (ساروخانی، مقدمه ای بر جامعه شناسی خانواده، 23)؛ پیوندی دائم یا موقت که با شرایطی خاص مشروعیت می یابد.

پیشینه ازدواج با آفرینش زن و مرد، هم زمان است؛ چنان که به گفته قرآن، خداوند، نخستین انسانها را جفت هم آفرید (بقره، 35)؛ ازدواج در طول تاریخ نیز، پیوسته به عنوان سنتی پسندیده مورد توجه بوده و ادیان و آیینهای گوناگون، احکام خاصی را برای آن بیان نموده اند: آیین زردشت از به تأخیر انداختن ازدواج نهی نموده (ر.ک: رضی، 68، 77 - 79) و دین یهود بر انجام آن تأکید می کند (کتاب مقدس، پیدایش 2/ 18، 24)؛ مسیحیت نیز پیوند زناشویی را امری مشروع به شمار می آورد؛ هرچند تجرد را نیز موجب تقرب به خدا می داند (نامه اول پولس به قرنتیان 1/ 7 - 9؛ میشل، کلام مسیحی، 95).

در هندوئیسم نیز، ازدواج به عنوان یک «سامسکارا» (مراسم مربوط به مناسک گذر)، یعنی آیین دینی، پیوندی پایان ناپذیر و مورد تأیید معرفی شده که انجام آن با مراسم خاصی همراه است و به تناسب منطقه و طبقه اجتماعی موسوم به «کاست»، تفاوتهای زیادی می یابد؛ ولی با وجود این تفاوتها، پرورش فرزند، مهم ترین ویژگی ازدواج در این آیین است (منسکی، 67)؛ برخلاف آیین هندو،

ازدواج از دیدگاه بوداییان کاری تشریفاتی و خصوصی به شمار آمده که به امور اجتماعی مربوط است و پیوندی با مسائل بودا ندارد؛ هر چند امروزه بوداییان به این مراسم رنگ مذهبی داده اند، اما خود راهبان، به ویژه در سرزمینهای مهد مکتب قدیم، هرگز در مراسم ازدواج شرکت نکرده و تنها چند روز پیش یا پس از ازدواج، برای صرف غذا به خانه دعوت می شوند؛ پس از آن یکی از راهبان به موعظه پرداخته، همسران را برابر تعالیم بودا، به مدارا و هماهنگی در زندگی زناشویی سفارش می کند (تیسا، 182).

در دین یهود ازدواج مقدمه زادآوری دانسته شده که خداوند به آن امر فرموده است (کتاب مقدس، پیدایش 1 / 28)؛ چنان که حکمت آفرینش حوا، نجات و رهایی آدم از تنهایی بیان گردیده و پیوند زناشویی منشأ وحدت و یکی شدن زن و مرد به شمار آمده است (پیدایش 2 / 18، 24).

در آیین مسیحیت، تقدس مجرد زیستن فراتر از ازدواج بوده و کتاب مقدس، ازدواج را تنها به سان عملی می داند که معصیتی در آن صورت نمی گیرد؛ در مقابل، مجرد زیستن را می ستایند؛ زیرا معتقد است که انسان مجرد به خداوند و رضایت او می اندیشد؛ اما فرد متأهل به دنبال خشنود ساختن همسر خویش است؛ افزون و بر این، به افراد بدون همسر توصیه می کند تا به پیوند زناشویی اقدام نکنند ترک ازدواج را برای زنان مناسب تر می داند (نامه اول پولس به قرنتیان 7)؛ هرچند پس از ازدواج نیز مرد را مجاز به طلاق دادن همسر ندانسته، ازدواج را موجب وحدت زن و مرد به شمار می آورد و نکاح با زنی که از همسرش جدا شده را همچون زنا می داند (متی 19)؛ با وجود این، امروزه در جوامع مسیحی در غرب، در پی صنعتی شدن جامعه، گسترش ارزشهای دنیاطلبانه و بی تفاوتی نسبت به

هنجارهای سنتی، مردم تنوع در تحریکات شهوانی را بر وظایف پدری و مادری ترجیح داده و به همین دلیل، هر روز از تعداد ازدواج‌های قانونی کاسته می‌شود؛ چنان که یکی از نویسندگان غربی با تشریح باور عمومی جامعه غربی در دهه 1950 میلادی معتقد است که در این دهه، مردان به ازدواج، کسب یک شغل آبرومند و حمایت از همسر و فرزندان خود ترغیب می‌شدند، و چنانچه کسی این هنجارها را نادیده می‌گرفت، «کمتر از یک مرد» به شمار می‌رفت؛ ولی در پایان دهه 1970 میلادی این اصول اخلاقی چنان خدشه دار شد که اگر مردی ازدواج را تا میان سالی به تعویق انداخته و در پی لذت جوییهای خویش برمی‌آمد، نه تنها منحرف شناخته نمی‌شد، بلکه فرد سالم تری نیز به شمار می‌آمد (گراگلیا، 2 / 45 - 46)؛ از سوی دیگر، به دلیل کاهش تعهد مردان نسبت به همسر و فرزندان، امکان ارضای جنسی آسان آنان در بیرون از خانواده و همچنین به دلیل افزایش استقلال اقتصادی زنان و گسترش راهکارهای حمایتی و تأمین اجتماعی، کارکردهای اساسی اجتماعی و اقتصادی خانواده رنگ باخته و به قانونی برای هم صحبتی تبدیل شده که زن و مرد تعهدی نسبت به یکدیگر نداشته و بنیان آن با کمترین ناسازگاری، از هم فرومی‌پاشد. آمارهای روزافزون پدیده‌هایی مانند همجنس‌گرایی، مجردگزینی و تک سرپرستی دائمی در ای-ن جوامع، نشان دهنده تنزل جایگاه ارزشی ازدواج است (گاردنر، 121؛ گیدنز، 250، 259).

ازدواج در آیین مقدس اسلام، جایگاه و تقدسی ویژه دارد؛ از همین رو قرآن کریم زن را مکمل مرد دانسته (روم، 21) و ازدواج را راهکاری مهم برای جلوگیری از فحشا (نور، 33) معرفی می‌کند؛ همچنین زوجیت و جفت خلق کردن انسانها از نشانه‌های خداوند به شمار می‌رود (روم، 21)؛ افزون بر آن در آیات متعددی به ازدواج

فلسفه ازدواج اشاره شده و امتیازات زیادی برای آن بیان گردیده است؛ مانند حفظ انساب و پیوندهای خونی (نساء، 24؛ اسراء، 32)، ایجاد سکون و آرامش (اعراف، 21)، حفظ نوع بشر (نساء، 1؛ نحل، 72؛ شوری، 11)، داشتن فرزند صالح (189؛ روم، آل عمران، 38؛ صافات، 100)، ایجاد مودت و رحمت (روم، 21)، ارضای غریزه جنسی (بقره، 187؛ آل عمران، 14؛ مؤمنون، 6؛ معارج، 30)، بازداشتن از گناه؛ چنان که قرآن از فرد متأهل، به «مُحْصَن» یعنی کسی که در سنگر محکمی قرار گرفته، تعبیر می کند؛ زیرا از خود و دین خود مراقبت می نماید (نساء، 25)؛ همچنین توسعه رزق؛ چرا که تنگ دستی بهانه مهمی برای گریز از ازدواج است؛ بنابراین خداوند، وعده بی نیازی داده تا این نگرانی برطرف شود (نور، 32).

در روایات نیز بر ازدواج تأکید شده است؛ چنان که پیامبر اکرم صلی الله علیه وسلم ازدواج را سنت خود معرفی نموده و ترک کنندگان آن را از پیروان خود نمی داند (ابن ماجه قزوینی، 1 / 592؛ کلینی، 5 / 328؛ سبزواری، 101؛ مجلسی، 100 / 220)؛ ولی در مقابل شادی دست داده از نگاه به همسر را، پس از ایمان به اسلام بالاترین دستاورد به شمار می آورد (کلینی، 5 / 327؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، 3 / 389؛ حر عاملی، 14 / 23)؛ همچنین از دیدگاه روایات، خانه ای که با ازدواج آباد گردد در نزد خداوند از همه چیز محبوب تر و خانه ای که با طلاق و جدایی ویران شود از هر چیزی مبعوض تر است (حر عاملی، 14 / 5)؛ برابر فرمایش پیامبر صلی الله علیه وسلم نیمی از دین انسان با ازدواج، حفظ خواهد شد (کلینی، 5 / 329)؛ از همین رو در روایات، دو رکعت نماز متأهل، برتر از هفتاد رکعت نماز مجرد دانسته شده و انسانهای مج-رد، بدترین اف-راد جامعه معرفی شده اند؛ با این نگاه، شبی که انسان در کنار همسرش آرامش می گیرد، از دنیا و آنچه در آن است، برتر دانسته شده و از زن نیکوکار، ب-ه-عن-وان ارزشمندترین دارایی برای هر مسلمان یاد شده است (حر عاملی، 14 / 6 - 7).

هرچند نکاح، از عقود شرعی به شمار آمده و به لحاظ فقهی در زمره معاملات است، اما در عین حال، تنها به منزله دادوستد نبوده و وجود ویژگیهایی آن را به عبادات نزدیک می کند (علامه حلی، تذکره الفقهاء، 2 / 565؛ ر.ک: شهید ثانی، الروضة البهیة، 5 / 85 - 87)؛ اسلام با وجود پذیرش و امضای برخی از سنتهای مرسوم زمان عرب جاهلی پیرامون ازدواج، برخی از آنها را باطل کرد و برخی را تغییر داد، که از جمله آنها ابطال برخی از ازدواجهای جاهلی است که عبارتند از:

1. نکاح شغار (ازدواجی که افراد، دختران یا خواهران خود را به عقد درآورده و هریک از دوزن، مهریه دیگری محسوب می شد) (کلینی، 5 / 360 - 361)؛

2. نکاح استبضاع (ازدواجی که مرد کنیز یا همسرش را در اختیار مرد دیگری قرار می داد تا از وی حامله شود و خود تا قطعی شدن بارداری همسرش، از او دوری می نمود)؛ افزون بر این انواع دیگری از نکاح نیز در این باره گزارش شده است (بخاری، 6 / 132 - 133؛ بیهقی، 7 / 110). اسلام همچنین در برخی از شرایط و ویژگیهای ازدواج نیز تغییراتی ایجاد کرد؛ مانند تحریم ازدواج دائم با بیش از چهار زن، و ممنوعیت ازدواج همزمان با دو خواهر (شافعی، 5 / 3؛ طوسی، المبسوط، 4 / 196، 205؛ شوکانی، 6 / 302) و تحریم ازدواج با مشرکان (بقره، 221)؛ اما بر خلاف سنت جاهلی، اسلام ازدواج با همسر مطلقه فرزندخوانده را مجاز دانسته (طوسی، التبیان، 8 / 345) و رعایت عدالت در میان همسران، شرط چندهمسری قرار گرفت (ر.ک: طبرسی، 3 / 10 - 12؛ ← مقاله تعدد زوجات (حقوقی)).

سن ازدواج

در جوامع گوناگون، برای ازدواج یک پایه سنی حداقلی وجود دارد که افراد به لحاظ قانونی اجازه ندارند پیش از رسیدن به سن تعیین شده ازدواج کنند؛ به باور برخی از صاحب نظران، ویژگیهای زیست محیطی انسان این

پایه سنی را تعیین می کند که بر اساس آن برقراری پیوند زناشویی، پیش از بلوغ جنسی امکان پذیر نیست. هرچند برخی در کنار رشد جسمانی، رشد عقلی، عاطفی، اجتماعی، اخلاقی و اقتصادی را نیز در تعیین سن-ن ازدواج م-وثر می دانند (ر.ک: احمدی، 133 - 138)؛ ولی پذیرش همه این معیارها، در کنار عوام-ل دیگری مانند گرایش گسترده جوانان به ادامه تحصیل، می تواند در افزایش سن ازدواج اثر گذار باشد.

فقیهان اگر چه سن مشخصی را برای ازدواج، به معنی برقراری رابطه زوجیت تعیین نکرده اند، ولی معتقدند که می توان با در نظر داشتن مصلحت، کودکی را که به سن بلوغ نرسیده، به عقد دیگری درآورد (فاضل هندی، 98 / 7؛ بحرانی، 204 / 23 - 205؛ نجفی، 173 / 29 - 174، 202)؛ از دیدگاه آنان تنها محدودیت سنی ازدواج، مربوط به مسئله آمیزش بوده و به بلوغ دختر مشروط گردیده است (امام خمینی قدس سره، 2 / 241)؛ در روایات نیز، بر شتاب در ازدواج کسانی که به سن رشد رسیده و از آمادگی برای ازدواج برخوردارند، تأکید شده (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 3 / 384؛ حر عاملی، 14 / 38 - 39؛ 15 / 200؛ مجلسی، 100 / 221) و ادامه مجرد آنان مکروه دانسته شده است (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 3 / 384؛ حر عاملی، 14 / 7 - 8)، چنانکه در برخی از روایات و از جمله در حدیثی قدسی، خداوند دختران باکره را به میوه هایی تشبیه نمود که اگر به هنگام چیده نشوند، در معرض فساد و فتنه خواهند بود (ر.ک: طوسی، تهذیب الاحکام، 7 / 397 - 398؛ حر عاملی، 14 / 39؛ مجلسی، 16 / 223). از نظر اسلام فقر و تنگدستی نمی تواند عاملی برای به تأخیر انداختن ازدواج باشد؛ بر همین اساس، خداوند به آن امر نموده و وعده داده تا کسانی را که با وجود بیم از فقر ازدواج می کنند، از فضل خود بی نیاز گرداند (نور، 32)؛ بی تردید ترویج چنین باوری می تواند از افزایش سن ازدواج جلوگیری نماید.

در کشورهای اسلامی دو مبنا برای تعیین سن ازدواج در نظر گرفته شده است: سن قانونی، سن اهلیت کامل یا رشد و حداقل سن مجاز برای ازدواج؛ سن اهلیت کامل در قوانین بیشتر کشورهای اسلامی برای پسران، هجده سال و برای دختران در عراق هجده سال، در اردن و سوریه هفده سال، در مصر، الجزایر و افغانستان شانزده سال و در کویت، تونس و مراکش پانزده سال تعیین شده است (اندرسون، 157؛ Jabbour, 240)؛ در بیشتر کشورهای غربی نیز، سن قانونی ازدواج بین شانزده تا بیست و یک سال بوده و برای دختر و پسر، یکسان (Basedow, 97).

از سوی دیگر حداقل سن مجاز برای ازدواج که با اجازه ولی و رضایت دادگاه صورت می پذیرد، در سوریه پانزده سال برای پسر و سیزده سال برای دختر، در اردن پانزده سال برای پسر و دختر و در عراق شانزده سال برای پسر و دختر تعیین گردیده و در میان کشورهای خاورمیانه، تنها در مصر ازدواج کسی که به بلوغ جسمی نرسیده، به رسمیت شناخته شده است؛ گرچه در سودان نیز، دختر حداقل با ده سال سن می تواند با رأی دادگاه ازدواج کند (اندرسون، 157).

همچنین در ایران، برابر ماده 1041 قانون مدنی، مصوب 1313 شمسی، سن قانونی ازدواج (اهلیت کامل) برای پسران و دختران به ترتیب، هجده و پانزده سال و حداقل سن به ترتیب، پانزده و سیزده سال تعیین شده بود؛ ولی در اصلاح قانونی مدنی در سال 1361 شمسی، سن قانونی ازدواج تغییر یافته و سن بلوغ شرعی که برابر نظر مشهور فقیهان، پایان پانزده سال قمری برای پسران و نه سال قمری برای دختران است (طوسی، الخلاف، 3 / 282؛ محقق حلی، 1 / 147؛ نجفی، 16 / 348)، مبنا قرار گرفت و در تبصره آن، ازدواج پیش از بلوغ، با اجازه ولی و به شرط

رعایت مصلحت فرد، صحیح دانسته شد؛ اما ماده قانونی مزبور بر اساس مصوبه مجمع تشخیص مصلحت نظام، در سال 1381 شمسی تغییر یافته و ازدواج برای دختر، پیش از پایان سیزده سال شمسی، و برای پسر، پیش از پایان پانزده سال شمسی، به اذن ولی و تشخیص دادگاه مشروط گردید؛ البته تعیین این پایه سنی به معنای مجاز دانستن نزدیکی در دوران کودکی نبوده (علامه حلی، قواعد الاحکام، 3 / 33؛ فاضل هندی، 192 / 7؛ نجفی، 118 / 29)، بلکه تنها برای فراهم نمودن کارکرده-ای دیگر ازدواج، مانند حمایت و مراقبت، ایجاد همبستگی میان خانواده ها و قبایل و غیره صورت گرفته است (بستان، 21)؛ افزون بر این، با توجه به فقدان جاذبه های جنسی و عاطفی در بین کودکان، اسلام، نسبت به برقراری پیوند زناشویی میان آنان نگرش مثبتی ندارد؛ چنان که برابر روایتی، ایجاد الفت میان زن و شوهری که در خردسالی به زوجیت در آیند، بسیار دشوار و بعید خواهد بود (حر عاملی، 72 / 14).

تفاوت سنی همسران

هرچند بزرگتر بودن شوهر از زن (با کمی تفاوت)، به لحاظ سنی در بسیاری از جوامع پذیرفته شده است؛ ولی در این زمینه اجتماعی، استثناهایی نیز وجود دارد؛ برای نمونه در برخی از قبایل بدوی، خانواده ها ترجیح می دادند پسران جوان آنها با زنان مسن ازدواج کنند؛ زیرا معتقد بودند آنان از تجارب بیشتری برخوردارند (رابرتسون، 319)؛ اما در ایران و بسیاری از کشورهای آسیایی، برتری سنی مرد از زن، مرسوم بوده و عوامل گوناگونی برای آن ذکر شده است؛ از جمله اینکه دختران پیش از پسران به بلوغ جنسی رسیده و نیز زودتر از مردان توانایی آمیزش خود را از دست می دهند؛ همچنین در بیشتر جوامع، مسئولیت تأمین هزینه های مالی خانواده بر عهده مردان بوده و این باعث می شود که آنان تا رسیدن به وضعیت مطلوب اقتصادی، ازدواج را به تأخیر اندازند؛

در حالی که دختران به خاطر نداشتن چنین الزامی، می توانند به مجرد بلوغ، ازدواج کنند (بستان، 29).

از سوی دیگر پژوهشگران، گسترش آزادیهای فردی و ارزشهای مساوات جویانه را از عوامل مؤثر کاهش فاصله سنی در بسیاری از جوامع معاصر دانسته اند. افزون بر آن، با توجه به تحقیقات انجام گرفته در برخی از کشورهای سوسیالیستی، میزان زنانی که با مردان جوانتر از خود ازدواج می کنند، افزایش یافته است (میشل، جامعه شناسی خانواده و ازدواج، 147).

در متون اسلامی، تأکیدی بر تفاوت سنی زن و شوهر مشاهده نمی شود؛ هر چند در روایات به ازدواج با دختران باکره توصیه شده است (مغربی، 196/2؛ راوندی، 115)، که با توجه به فرهنگ ازدواج در آن عصر، دختران باکره به طور معمول کم سن و سال و جوان بوده اند؛ همچنین جوانتر بودن نبی اکرم صلی الله علیه وسلم از حضرت خدیجه علیها السلام (ابن هشام، 121/1؛ ابن سعد، 132/1)، و مسن تر بودن ایشان از برخی از همسران دیگر پیامبر صلی الله علیه وسلم (ابن اثیر جزری، 502/5)، این احتمال را تقویت می کند که هنگام ازدواج تابع شرایط فرهنگی و اقتصادی بوده و اسلام بدون الزام یا تشویقی در این باره، تنها آن را پذیرفته است.

آنچه حائز اهمیت است، اینکه وجود یک یا چند عامل تعیین کننده، همچون برخورداری از فضایل اخلاقی، وحدت ارزشها و وابستگی شدید عاطفی یا اقتصادی، می تواند پیامدهای منفی فاصله سنی نامتعارف را برطرف نموده، پیوند زناشویی را استحکام و تداوم بخشد؛ چنانکه این مسئله را می توان در ازدواجهای پیامبر صلی الله علیه وسلم و امامان علیهم السلام مشاهده کرد.

اندیشمندان، عوامل گوناگونی چون محرمیت، همسان همسری، درون همسری و برون همسری را در امر همسرگزینی، تأثیر گذار دانسته اند (ادامه مقاله).

1. محرمیت

محرمیت در جوامع گوناگون، دارای گستره متفاوتی است؛ ولی در بیشتر فرهنگها، پدر و دختر، مادر و پسر و برادر و خواهر با هم محرم بوده و ازدواج آنان با یکدیگر نامشروع است. در آیین یهود، برخلاف اسلام، ازدواج با عمو، دایی و خاله مجاز شمرده شده و مسیحیت نیز در رویکردی متفاوت از اسلام، ازدواج با فرزندان اینان را ممنوع کرده است (مقصودی، 139 - 140؛ روح الامینی، 525 - 526)؛ اما در اسلام، ازدواج با سه دسته ممنوع است که عبارتند از: محارم نسبی، محارم سببی و محارم رضاعی؛ محرمیت نسبی مربوط به مادر، دختر، خواهر، عمه، خاله، دختر برادر و دختر خواهر است که از خویشاوندان خونی به شمار آمده (ابن براج طرابلسی، 2 / 182؛ محقق حلی، 2 / 506؛ فاضل هندی، 7 / 123 - 124) و حرمت آن از قرآن گرفته شده است (نساء، 23؛ مفید، المقنعه، 499؛ طوسی، المبسوط، 4 / 203؛ نجفی، 29 / 238).

محرمیت سببی نیز، محرمیتی است که پس از ازدواج، میان هریک از زن و شوهر و برخی از خویشاوندان طرف مقابل ایجاد شده (ابن براج طرابلسی، 2 / 182؛ حلی، 427؛ فاضل هندی، 7 / 169) و شامل دو گروه از افراد می شود: گروه نخست کسانی هستند که نکاح آنان بدون هیچ شرطی ممنوع بوده و به محض ایج-اد پیوند زناشویی (سببی)، حرمت ابدی می یابند؛ مانند حرمت مادرزن برای داماد و حرمت عروس برای پدر شوهر (طوسی، النهایه، 451؛ ابن براج طرابلسی، 2 / 182؛ نجفی، 29 / 349 - 350)؛ ولی گروه دوم، کسانی هستند که نکاح آنان به طور هم زمان ممنوع است؛ مانند ازدواج با دو خواهر در یک زمان (طوسی، النهایه، 454؛ ابن براج طرابلسی، 2 / 184؛ نجفی، 29 / 356).

از سوی دیگر در احادیث، علت حرمت ازدواج هم زمان با دختر برادر یا دختر خواهر همسر، احترام به همسر دانسته شده است (صدوق، علل الشرایع، 499/2)؛ بنابراین فقیهان شیعه فتوا داده اند که می توان با اجازه همسر، با دختر برادر یا خواهر او ازدواج نمود (سلار دیلمی، 151؛ طوسی، الخلاف، 296/4؛ نجفی، 357/29)؛ هرچند شیخ طوسی پس از صدور این فتوا، بیان می کند که هیچ یک از فقیهان اهل سنت، این ازدواج را مجاز نمی دانند (الخلاف، 296/4؛ رک: الموسوعة الكويتية، 208/36).

در کنار این محرمیتها، نوع سوم، یعنی محرمیت رضاعی، گونه ای از محرم شدن است که بین دو نفر بر اثر شیر خوردن با شرایط خاصی، ایجاد شده (طوسی، الخلاف، 302/4؛ ر.ک: طباطبائی، ریاض المسائل، 8/10 - 10؛ نجفی، 264/29) و حکم مربوط به آن در آیه 23 سوره نساء آمده است.

فقیهان، با استناد به حدیث «يَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ» (ر.ک: حر عاملی، 14/280 - 282)، همه کسانی را که برابر قاعده نسب، حکم حرمت شامل آنها می شود، مشمول حرمت رضاعی نیز قرار میدهند (مفید، المقنعه، 499 - 500؛ طوسی، المبسوط، 204/4 - 205؛ فاضل هندی، 127/7).

2. درون همسری و برون همسری

همسرگزینی گاه با اثرگذاری مؤلفه های خاصی مانند خویشاوندی، هم کیشی، هم زبانی، هم قبیله‌گی، اشتراک در وطن و ... صورت می پذیرد، که در این صورت از مصداقهای درون همسری به شمار می آید.

از موارد درون همسری می توان به درون همسری کاستی (واژه کاست در جامعه هندوستان، کم و بیش معادل طبقه اجتماعی است) و دینی اشاره نمود: در جامعه کاستی، افراد به ناچار از درون کاست خود، همسر برمی گزینند تا ساخت درونی جامعه ثابت بماند (ساروخانی، مقدمه ای بر جامعه شناسی خانواده، 32)، در درون همسری دینی

نیز ادیان مختلف، پیروان خود را به ازدواج درون دینی ترغیب می کنند؛ چنان که در دین اسلام افزون بر ممنوع بودن ازدواج مسلمان با مشرک - که خداوند به صراحت آن را منع فرموده است (بقره، 221) - ازدواج دائم مرد مسلمان با اهل کتاب نیز از نظر بیشتر فقیهان شیعه - بنا بر احتیاط واجب - جایز نبوده (مراجع، 268/2 - 469) و به زن مسلمان نیز، اجازه داده نمی شود تا با مرد غیر مسلمان ازدواج کند (بقره، 221؛ علامه حلی، تبصرة المتعلمین، 177؛ خوئی، 270/2؛ وحید خراسانی، 307/3).

به باور برخی از صاحب نظران، ازدواج با خویشان با چشم پوشی از احتمال بروز مشکلات ژنتیک، یک مزیت است؛ زیرا خویشاوندان، شناخت دقیقی از ویژگیهای اخلاقی یکدیگر داشته و با مشکلات کمتری رویه رو می شوند؛ از سوی دیگر عفو و گذشت در ازدواجهای فامیلی نمود بیشتری دارد؛ از این رو به نظر می رسد پایه های ازدواج فامیلی در مقایسه با دیگر ازدواجها مستحکم تر باشد (امینی، 147)؛ برخی از فقیهان نیز، ازدواج با خویشاوندان را مستحب دانسته و معتقدند که این گونه پیوندها هم فضیلت نکاح را به دنبال دارد و هم موجب صلح و رحمت است (شهید اول، 381/1؛ شهید ثانی، مسالک الافهام، 15/7)؛ افزون بر این، گروهی دیگر از فقیهان با استناد به روایتی (علامه حلی، تذکرة الفقهاء، 569/2) که سند آن ضعیف به شمار آمده است، ازدواج با خویشان را دارای اولویت دانسته اند (بحرانی، 17/23 - 18).

3. همسان همسری

معیار گزینش همسر از دو دیدگاه همسان همسری و ناهمسان همسری نیز مورد بررسی قرار گرفته است؛ برخی از صاحب نظران مسائل خانواده، مدافع دیدگاهی هستند که اصل همسان همسری را مفروض میدانند (ر.ک: ساروخانی، درآمدی بر دایرةالمعارف علوم اجتماعی، 366/1 - 368)؛ بر اساس این دیدگاه، گرچه انسان، آزادانه همسر خود را برمی گزیند، ولی با در نظر گرفتن

ویژگیهای جسمی، محیطی، اجتماعی و فرهنگی، در عمل، به گزینش افراد همسان رومی آورد. در مقابل این دیدگاه، نظریه معروف رابرت وینچ، موسوم به «نظریه نیازهای مکمل» مطرح است که برابر آن، معیار اصلی افراد در گزینش همسر، پر کردن خلأ وجودی و ارضای نیازهاست؛ به طور مثال، برای فرد حساس و زودرنج، شخصی که حساسیت کمتری دارد، گزینه مناسب تری است (Duberman, 83; Lamanna, 188; Robbins, 87)؛ این نظریه، بیشتر ناظر بر ویژگیهای روانشناختی است، نه ابعاد اجتماعی؛ بنابراین، مغایرتی با دیدگاه پیشین نخواهد داشت.

امروزه عواملی چون مجاورت جغرافیایی و نزدیکی محل اسکان و کار (مندراس، 263)، سطح تحصیلات مشابه، سطح فرهنگی و طبقاتی مشابه و عامل سن، از مهم ترین شاخصهای همسان همسری به شمار می روند (ر.ک: ساروخانی، مقدمه ای بر جامعه شناسی خانواده، 61 - 84). در کنار عوامل یادشده، عامل دین نیز از مهم ترین معیارهای همسان همسری است؛ بر همین اساس، بیشتر افراد، حتی کسانی که به دستورهای دینی پایبند نیستند، معتقدند که باید با هم دینان خود ازدواج کرده و پیروان ادیان دیگر را ناهمسان تلقی می کنند؛ در این میان، یهودیان بیش از دیگران، از ازدواج با غیر هم کیشان خود دوری می جویند (ر.ک: ساروخانی، مقدمه ای بر جامعه شناسی خانواده، 76 - 78).

در دین اسلام نیز، همسانی دینی فراوان داشته و برابر آموزه های آن، دین داری، ایمان و اخلاق در رأس معیارهای گزینش همسر قرار دارد (بقره، 221: حر عاملی، 30 / 14 - 31)؛ از این رو پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله مردان و زنان مؤمن را کفو و همسان یکدیگر معرفی می کند (ر.ک: حر عاملی، 44 / 14)؛ این حدیث با تأکید بر عامل دین داری، پاره ای از مصادیق همسان همسری، مانند همسانی قومی، نژادی و

طبقاتی را بی اعتبار می داند؛ چنان که در روایات دیگر نیز این نکته مورد توجه قرار گرفته (ر.ک: حر عاملی، 14 / 44 - 46) و راضی نشدن به همسانی دینی و اخلاقی و خواسته های فراتر از آن، موجب فتنه و فساد در زمین دانسته شده است (ر.ک: حر عاملی، 14 / 50 - 52)؛ افزون بر این، اندیشمندان و فقیهان با توجه به روایاتی که معیارهای همسان دینی را بر می شمارند - مانند روایاتی که عفت و پاکدامنی را شرط کفو بودن دانسته و یا شایستگی شراب خوار را برای ازدواج نفی کرده اند (ر.ک: حر عاملی، 14 / 52 - 53) - به بررسی موضوع همسان همسری، با عنوان هم کفو بودن پرداخته اند؛ شیخ مفید از نخستین فقیهان شیعه است که بحث مزبور را با عنوانی مستقل ارائه می کند؛ وی معیار کفو بودن را ایمان به اسلام، امین بودن بر جان و مال، سلامتی در عقل و دوری از سفاهت و توانایی تأمین هزینه و نفقه زن دانسته و تأکید می کند که شرافت در نسب، از معیارهای همسانی به شمار نمی رود (المقنعه، 512). سید مرتضی نیز در تبیین همسانهمسری دینی، به مجاز نبودن ازدواج زن مسلمان با مرد کافر اشاره نموده و آن را نظر همه فقیهان شیعه و سنی می داند (327)؛ چنان که شیخ طوسی هم، شهرت فرد در دین داری و آلوده نبودن به فسق و فجور را از مصادیق هم کفو بودن عنوان کرده است (النهایه، 463).

همسر گزینی تا ازدواج

اشاره

همسریابی در جوامع گوناگون با شیوه های متفاوت انجام می پذیرد؛ در جوامع سنتی، انتخاب همسر، حق بانفوذترین فرد خانواده به شمار می رود؛ در بعضی از جوامع نیز، دختران را از زمان نوزادی به همسری بر می گزینند (ریویر، 100 - 101) و در برخی از قبایل، مرد با ربودن زن، او را به همسری خود در می آورد (دورانت، 1 / 52 - 53)، در گذشته در میان اقوام هندی و اروپایی، خریداری زنان رایج بود (ساروخانی، مقدمه ای بر جامعه شناسی خانواده، 94).

ص: 343

در این پیوند، آموزه های اسلامی، بر حق انتخاب جوانان و نظارت والدین تأکید دارند؛ هرچند برابر دیدگاه مشهور فقیهان معاصر، نکاح دختر باکره (به دلیل آسیب پذیری بیشتر آنان)، بنا بر احتیاط واجب، باید با اجازه پدر صورت گیرد (مقاله ولایت بر ازدواج)؛ ولی سفارش شده است که رضایت دختر باید در نظر گرفته شود؛ همچنان که پیامبر صلی الله علیه و آله پاسخ خواستگاری علی علیه السلام و خواستگاران دیگر را به نظر و خواست دختر خویش موکول کرد و پس از رضایت حضرت فاطمه علیها السلام، او را به عقد امیر المؤمنین علیه السلام در آورد (طوسی، الامالی، 39 - 40؛ حر عاملی، 206/14 - 207)؛ از سوی دیگر باید توجه داشت که ازدواج پسر بالغ، مشروط به رضایت پدر نیست (حر عاملی، 14 / 220 - 221)؛ از این رو امام صادق علیه السلام به شخصی که در انتخاب همسر با پدر و مادر خود اختلاف نظر داشت، فرمودند که با زنی ازدواج کن که مورد انتخاب و تمایل خودت باشد (طوسی، تهذیب الاحکام، 392/7).

از جمله ویژگیهای همسرگزینی در نظامهای سنتی و نیمه سنتی معاصر، نقش فعال والدین است (ر.ک: مطهری، 19 / 301)؛ اما در جوامع غربی معاصر، با توجه به پذیرش استقلال و آزادی افراد که حاصل دیدگاه فردگرایانه (لیبرالیستی) است و نیز در نتیجه سست شدن روابط خانوادگی و کاهش اقتدار والدین و نقش نظارتی آنان، ازدواج بر مبنای عشق هوس آمیز گسترش یافته است (Orum, 230)؛ از نظر اسلام، این گونه ازدواج پسندیده نیست؛ زیرا چنین عشقی قدرت درک واقعیت را از انسان سلب نموده (کلینی، 136/2؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، 380/4) و باعث می شود تا فرد، معایب و کاستیهای معشوق را ادراک نکند (ر.ک: مطهری، 24 / 372؛ غلامی، 62 - 64)؛ از همین رو امام علی علیه السلام، عشق را موجب نابینایی چشم بصیرت و بیماری دل دانسته و انسان عاشق را کسی می داند که با دیدگانی کم سو نگریده و با

گوشه‌هایی ضعیف می‌شنود؛ همان که شهوت، عقل او را سوزانده و دنیا‌قلیش را میرانده است (نهج البلاغه، خطبه 109 (1/211) - 212)). اگرچه عشق‌های کاذب کشش متقابل شدید، بین زن و مرد ایجاد می‌کند، اما با توجه به آنکه معمولاً منشأ آنها، انگیزه‌های جنسی است، از عمر چندانی برخوردار نبوده و با سپری شدن شور آغازین، متزلزل می‌شوند (میشل، جامعه‌شناسی خانواده و ازدواج، 176، 151)؛ در مقابل، عشقی که بر مبنای جاذبه‌های واقعی استوار باشد، الفت بیشتر و زندگانی پایداری را در پی خواهد داشت (کینیا، 121)؛ بنابراین میان عشق هوس‌آلود و متعالی، تفاوت وجود دارد؛ چنان‌که ویکتور فرانکل، عشق متعالی را تنها راه دریافتن صفات محبوب می‌داند؛ زیرا معتقد است که محبوب با کمک محب، استعدادهای پنهان خویش را آشکار می‌سازد (غلامی، 63).

1. پیشنهاد ازدواج

پیشنهاد ازدواج، اغلب از سوی مردان مطرح می‌شود؛ از دیدگاه علامه طباطبائی، خواستگاری مرد از زن، ریشه در فطرت و طبیعت آن دو دارد؛ چرا که به تعبیر قرآن زن همچون کشتراز بوده و مرد را که کشتگر است، به سوی خود می‌کشاند؛ به همین دلیل، خداوند زن را لطیف آفریده و کشش مرد را به سوی او، سنتی الهی قرار داده است؛ همچنان‌که برابر حدیثی از امام صادق علیه السلام، آدم پس از دیدار با حوا او را زیبا و مایه آرامش و انس خود یافته و به امر الهی، وی را از خداوند خواستگاری نمود و پروردگار نیز، حوا را به پیوند زناشویی او در آورد (حر عاملی، 3-2/14). از سویی، احکام ازدواج نیز گویای این سنت الهی است؛ چنان‌که به دلیل پیش قدم شدن مردان در خواستگاری و ازدواج، حرمت ازدواج با محارم در آیه 23 سوره نساء به مردان اختصاص یافته است؛ با آنکه حکم محرمیت شامل زنان نیز می‌شود؛ بنابراین تمایل به جنس مخالف در

مردان و زنان یکسان نبوده و مرد تمایل فعالانه و زن تمایل منفعلانه ای دارد؛ امری که باعث می شود تا زنان در شرایط عادی، به خواستگاری از مردان اقدام نکنند (المیزان، 263/4)؛ شهید مطهری نیز، غریزه ناز و جلوه در زنان و نیاز و طلب در مردان را از شاهکارهای تدبیر خلقت دانسته و آن را عامل خواستگاری مردان تلقی می کند؛ به اعتقاد او بنا بر ویژگیهای ذاتی و غریزی، برای زنان تحمل ناپذیر است که مردی را به همسری خویش دعوت کرده و پاسخ مخالف بشنوند و آنگاه سراغ مردی دیگر بروند (52/19).

افزون بر آنچه گفته شد، عوامل فرهنگی نیز در این باره تأثیر گذارند؛ از همین رو در جوامعی که حیای زنان، به عنوان یک هنجار عمومی پذیرفته شده، زنان برای خواستگاری اقدام نمی کنند؛ در حالی که در جوامع غربی معاصر، به دلیل گسترش رویکردهای تساوی جویانه و کاهش حیا، بسیاری از آداب سنتی ازدواج به فراموشی سپرده شده اند (بستان، 48)؛ هر چند در متون اسلامی نسبت به ارائه پیشنهاد ازدواج از سوی زنان، نكوهشی صورت نگرفته و پیشنهاد آنان به خودی خود منفی تلقی نمی شود؛ ولی برای رعایت هرچه بیشتر حرمت زنان، پسندیده تر آن است که میان پیشنهاد ازدواج و خواستگاری تفکیک شود؛ پیشنهاد ازدواج می تواند به صورت یک درخواست غیررسمی از سوی مرد یا زن و در شکل بهتر، با واسطه از سوی زن مطرح شود؛ اما خواستگاری به صورت یک مراسم رسمی و تنها از سوی مرد و خانواده او انجام پذیرد؛ برابر دیدگاه پیامبر صلی الله علیه و آله نیز خواستگاری مرد، چنانچه آسان و بی تکلف باشد، از نشانه های برکت به شمار می آید (متقی هندی، 16 / 322).

2. نامزدی

نامزدی همان وعده ازدواج و توافق دختر و پسر، برای ازدواج در آینده است (محقق داماد، 32؛ توکلی کرمانی، 32). همچنین برخی آن را پاسخ مثبت زن به خواستگاری مرد، برای ازدواج در آینده دانسته اند؛ در فرهنگ عامیانه نیز، نامزدی به دوران پیش از عقد گفته می شود (محمودی، 59)؛ بر همین اساس در مدت نامزدی، دو طرف بی آنکه با هم محرم شده و رابطه جنسی آنها حلال باشد، فرصتی در اختیار دارند تا با دیدگاههای یکدیگر آشنا شوند و در این فاصله، شرایط عقد و ازدواج را نیز فراهم آورند.

با توجه به آنکه اسلام برقراری روابط زناشویی را در دوران نامزدی مجاز ندانسته، از این رو، شماری از صاحب نظران، برخی از مفاسد این دوران را همچون ارتکاب رفتارهای خارج از چارچوب شرعی، به گمان ازدواج آنها در آینده و نیز خطر بروز انحرافات جنسی را از پیامدهای آن برشمرده اند (ر.ک: حقانی زنجانی، 26 - 28)؛ حال آنکه، چنانچه این رابطه پس از ایجاد پیوندهای عاطفی و جنسی به جدایی بینجامد. آسیبهای روانی جدی را، به ویژه برای دختران به دنبال خواهد داشت؛ افزون بر آن، شناخت صحیح دختر و پسر در مدت نامزدی به سختی امکان پذیر است؛ زیرا غلبه احساسات آنان در این دوران، احتمال دستیابی به چنین شناختی را بسیار کاهش می دهد.

3. عقد ازدواج

عقد ازدواج، قراردادی شرعی است که موجب حلال شدن رابطه زناشویی می شود (زحیلی، 54)؛ برای اجرای این عقد، چنانچه زن و مرد، خود قصد اجرای آن را داشته باشند، ابتدا باید زن با خواندن صیغه ایجاب خود را به ازدواج مرد در آورد و سپس مرد با خواندن صیغه قبول، این تزویج و نکاح را بپذیرد (فاضل هندی، 43/7 - 44؛ ر.ک: نجفی، 132/21 - 134)؛ همسران تا زمانی که در

عقد یکدیگرند، می توانند با هم رابطه زناشویی داشته باشند؛ ولی چگونگی رابطه آنان در فاصله زمانی بین عقد و عروسی، تابع عرف اجتماعی بوده و توافقی است که بین شوهر و زن یا ولی دختر در هنگام عقد شکل می گیرد.

در بسیاری از جوامع، افزون بر خواندن عقد شرعی که حاکی از اثرگذاری عامل دین در ازدواج است، برای نظم جامعه و آگاهی دولت، ازدواج در دفتر رسمی و یا قبالة مربوط به آن نیز ثبت می گردد (محمودی، 194).

4. مهریه

مهریه، پول، کالا یا خدمتی است که مرد، به هنگام ازدواج، متعهد می شود تا آن را به زن بپردازد (ابن فارس، 3/339؛ - مقاله مهریه)؛ پذیرفتن این تعهد مهریه، سنتی قدیمی به شمار می رود (مفید، رساله فی المهر، 3. ر.ک: نور حسن فتیده، 75 - 83)؛ چنان که در تلمود، مهریه، حق زن دانسته شده است (کهن، 186)؛ پیش از اسلام نیز، این واژه در عرف عرب جاهلی کاربرد داشت (جوادی علی، 4/646)؛ اما گاه در گذشته، داماد، مهریه را به صورت انجام کار و خدمت برای خانواده عروس پرداخت می کرد که نمونه آن در ازدواج حضرت موسی علیه السلام با دختر حضرت شعیب علیه السلام بیان شده است (قصص، 27، مقاله مهریه)؛ در اسلام نیز، تعلیم قرآن به همسر، می تواند به عنوان مهریه او قرار داده شود (بحرانی، 24 / 222) که مصداق انجام کار است؛ همچنین در قرآن از مهریه، با نام «نحله» یا بخشش یاد شده (نساء، 4) و معنای هدیه بلاعوض را دارد؛ بنابراین مهریه نشانه علاقه درونی و حسن روابط همسری یا سبب ایجاد آن بوده و از سوی مرد به زن پرداخت می شود و می تواند بخشی از نیازهای وی را تأمین کند (ر.ک: حر عاملی، 15 / 23)، ولی برابر احادیث، میزان مهریه تأثیری در ارزش آن نداشته و مهر سنگین، بدیمن تلقی شده است (کلینی، 5/568)؛ زیرا هدف ازدواج، دستیابی به مهریه نیست، بلکه

رسیدن به آرامش است؛ چنان که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، زنانی را که مهر آنها کمتر باشد، بهترین زنان امت خود دانسته اند (کلینی، 324/5)؛ بنابراین میزان مهریه باید به دور از افراط و تفریط باشد؛ همان گونه که مهریه حوا، آموزش احکام شرعی از سوی آدم بود (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 380/3)؛ امیر المؤمنین علی علیه السلام نیز مهریه سنگین را سبب کدورت و دشمنی دانسته است (حر عاملی، 11/15)؛ چنان که مهریه ای که آن حضرت علیه السلام در هنگام ازدواج به فاطمه علیها السلام هدیه نمود، یک زره آهنی به ارزش چهارصد یا پانصد درهم بود و بهای اندک آن، باعث اعتراض گروهی از یاران پیامبر صلی الله علیه و آله شد (ر.ک: مجلسی، 104/43 - 112، 150، مقاله مهریه).

5. جهیزیه

لوازمی که خانواده عروس برای شروع زندگی، همراه دختر به خانه داماد می فرستد، جهیزیه نامیده شده و تهیه آن در گذشته نیز مرسوم بوده است؛ چنان که جهیزیه حضرت زهرا علیها السلام مهریه ای که از سوی علی علیه السلام داده شد، تهیه گردید (مقاله ازدواج فاطمه علیها السلام) و پیامبر صلی الله علیه و آله دستور داد تا با مقداری از آن، عطر خریداری نموده (طبری امامی، 87؛ مجلسی، 101/88) و بخشی از آن به خرید لباس و وسایل خانه اختصاص یابد (طوسی، الامالی، 40؛ مجلسی، 94/43) و خریداران را از اسراف برحذر داشت (طبری امامی، 87؛ مجلسی، 101/88)؛ هرچند دادن جهیزیه نوعی کمک به عروس و داماد تلقی می شود، اما چنانچه جنبه تجمل، اسراف و خودنمایی به خود بگیرد، نه تنها کار پسندیده ای نیست، بلکه باعث بالارفتن سن ازدواج خواهد شد؛ از سوی دیگر، فراهم نمودن وسایل ضروری زندگی که در جهیزیه گنجانده می شود، از مصادیق نفقه بوده و به لحاظ شرعی، مرد موظف به تأمین آن است (مقاله نفقه زن)؛ بنابراین خانواده دختر در قبال دادن جهیزیه، وظیفه ای نداشته و باید به دیده کمک و احسان به آن نگریسته شود؛ ولی با وجود این، تصمیم

درباره جهیزیه، پس از جدایی همسران، از جمله مسائل حقوقی است که در برخی روایات نیز به آن اشاره شده است (حر عاملی، 17 / 524 - 525).

6. جشن عروسی

در اسلام، برپایی مراسم عروسی و فراخوانی برای آن، مورد تأکید قرار گرفته و سفارش شده که برای ازدواج، ولیمه داده شود (حر عاملی، 14 / 65)؛ چنان که پیامبر اکرم صلی الله علیه وسلم اطعام شب عروسی را از سنتهای پیامبران دانسته اند (حرع-املی، 14 / 65)؛ امام صادق علیه السلام نیز در این باره فرموده اند که غذای عروسی عطر و بویی بهشتی دارد (حر عاملی، 14 / 452)؛ بر همین اساس، مراسم ازدواج علی علیه السلام فاطمه علیها السلام - که جزئیات آن در کتابهای روایی و تاریخی آمده است (ر.ک: مجلسی، 43 / 114 - 122)؛ ← مقاله ازدواج فاطمه علیها السلام - پس از دعوت عمومی در مسجد برگزار شد و رگروه بسیاری در آن شرکت کرده و به دعای پیامبر صلی الله علیه وسلم، غذا مشمول برکت الهی شد و همه میهمانان سیر شدند (طوسی، الامالی، 42)؛ به گونه ای که برخی از حاضران، ولیمه هیچ عروسی را با آن قابل مقایسه ندانسته اند (طبرانی، 6 / 290؛ طبری، 34).

اگرچه از دیدگاه اسلام، برگزاری مراسم ازدواج اهمیت فراوانی دارد، اما نباید باعث اسراف یا بی اعتنائی نسبت به دستوره‌های خداوند و ارتکاب گناه شود؛ انجام مراسمی ساده نیز، می تواند پیامدهای مثبت و کارکردهای اجتماعی مهمی داشته باشد؛ با توجه به اینکه ازدواج یکی از مهم ترین اقدامات انسان در طول زندگی است، انجام مراسم عروسی بر شکوه و ارزش آن افزوده و گویای اهمیت آن در فرهنگ جامعه است؛ افزون بر این، دعوت عمومی ازدواج، رسمیت بیشتری به آن بخشیده و یکی از راههای ابراز شادی عمومی و تقویت پیوندهای خویشاوندی و صله رحم به شمار می رود که در روایات مورد تأکید قرار گرفته است (ر.ک: کلینی، 2 / 151 - 157)؛ از سوی دیگر هدایای این مراسم نیز می تواند کمک مؤثری برای شروع زندگی مشترک باشد.

ص: 350

به نظر می‌رسد اهمیت جشن عروسی، پیوند محکمی با روابط جنسی پیش از آن دارد؛ به این ترتیب که هرچه در جامعه ای محدودیت‌های بیشتری در این زمینه وجود داشته باشد، اهمیت مراسم عروسی نیز، بیشتر خواهد بود؛ ولی در جوامعی که جوانان پیش از ازدواج نیز با یکدیگر روابط جنسی برقرار می‌کنند، پیوند زناشویی تجربه خاصی تلقی نشده و از همین رو مراسم عروسی از اهمیت چندانی برخوردار نیست.

آسیب‌شناسی ازدواج و راهکارهای آن

اشاره

مجموعه ای از عوامل اخلاقی، فرهنگی و اقتصادی، می‌تواند ازدواج را با آسیب جدی مواجه کند؛ این آسیبها بیشتر در شکل خودداری از ازدواج، تأخیر در آن و جدایی شتاب زده بروز می‌یابند که هر یک پیامدهای ناخوشایند بسیاری را به همراه دارند؛ در رویارویی با این آسیبها، توجه به دیدگاه اسلام درباره ازدواج راهگشاست؛ خداوند در آیه 187 سوره بقره، زنان را لباس مردان و مردان را لباس زنان معرفی می‌کند؛ لباس مناسب، همان‌گونه که زینت انسان است، زشتیهای او را نیز پوشانده و وی را از آسیبها و آلودگیها حفظ می‌کند و یکی از نیازهای اصلی انسان به شمار می‌رود (مکارم شیرازی، 1 / 650)؛ بنابراین پس از ازدواج، زن و شوهر، یکدیگر را از آلوده شدن به رابطه نامشروع باز می‌دارند (طباطبائی، المیزان، 2 / 45)؛ از سوی دیگر، با توجه به اینکه خداوند آفرینش هر یک از همسران را مایه آرامش و سکون دیگری دانسته است (روم، 21)، انسان مجرد، همواره پریشان بوده و آشفتگی و ناآرامی در جسم و جان او نفوذ خواهد کرد (مکارم شیرازی، 16 / 392)؛ افزون بر این، با توجه به اینکه مجموعه عظیمی از پیکره اجتماع را جوانان تشکیل می‌دهند، با افزایش سن ازدواج، جامعه نیز گرفتار ناآرامی و انحراف خواهد شد؛ این موضوع می‌تواند به

افزایش اضطرابها و فشارهای عصبی، افسردگی و افول رغبت و نشاط، کاهش انگیزه فعالیتهای اقتصادی و آسیبهای جنسی نیز انجامیده و دخترانی را که به سنین بالا رسیده اند، از تشکیل خانواده ناامید کند؛ چنین افرادی، بی تردید به علت ناکامی در ارضای غرایز، به فردی پرخاشگر تبدیل شده و یا به علت فشار غرایز، هنجارهای مربوط به روابط جنسی خارج از ازدواج را زیر پا گذاشته و دست به بزهکاریهای جنسی می زنند (احمدی، 119).

اندیشمندان، سه عامل اصلی را در بروز این آسیبها مؤثر دانسته اند:

1. تضعیف جایگاه ازدواج

یکی از عوامل تضعیف جایگاه ازدواج و افزایش بی رغبتی نسبت به آن، گسترش انواع دیگری از روابط جنسی کم و بیش پایدار، عنوان شده است که از آن میان می توان به هم خانگی یا زندگی مشترک زن و مرد بدون ازدواج شرعی یا مدنی اشاره نمود؛ این پدیده به طور میانگین در بین جوانان و تحصیل کرده ها بیشتر از اقشار دیگر رواج داشته (بستان، 61 - 62) و عواملی گوناگون موجب گسترش آن شده است؛ مانند آزادی بی قید و شرط روابط جنسی، کاهش نظارت والدین بر رفتار جنسی فرزندان، تمایلات استقلال طلبانه، رسمی و قانونی نبودن هم خانگی و امکان ارضای جنسی غیر متعهدانه در آن.

یکی دیگر از الگوهای روابط جنسی، هم جنس خواهی، یعنی برقراری رابطه جنسی با جنس موافق است؛ این موضوع در دین اسلام و ادیان دیگر به شدت نکوهش شده و انجام آن مجازاتهای سنگینی، مانند مرگ را در پی دارد (ر.ک: طوسی، تهذیب الاحکام، 10 / 51 - 58؛ حر عاملی، 28 / 153 - 166؛ امام خمینی قدس سره، 2 / 469 - 471)؛ همچنین برابر حدیثی از پیامبر صلی الله علیه و آله، چنین افرادی، بوی بهشت به مشامشان نخواهد رسید (مجلسی، 76 / 67). در بسیاری از کشورهای غربی نیز تا دهه های اخیر، عمل مزبور

جرم و تبه‌کاری محسوب می‌شد (گیدنز، 225)؛ ولی به دلیل شیوع و گسترش آن، برخی از کشورهای یادشده آن را قانونی اعلام کرده‌اند.

برای جلوگیری از گسترش این رابطه‌های نامشروع، باید از راهکارهای مناسبی استفاده شود؛ ازدواج موقت از جمله راهکارهای مشروعی است که مانع از انحرافات جنسی می‌گردد؛ چنان‌که امام علی علیه السلام فرمود: «اگر عمر ازدواج موقت را حرام نمی‌کرد، جز انسان شقاوت پیشه، کسی مرتکب زنا نمی‌شد» (ر.ک: مجلسی، 100 / 305 - 314؛ محدث نوری، 14 / 447)؛ این شیوه می‌تواند تا هنگامی که شرایط ازدواج دائم فراهم گردد، جایگزین مشروع و مطمئنی باشد؛ همچنین تقویت دین داری و ایمان، تبیین گناه و عقوبت اخروی انحرافات جنسی و پیامدهای ویرانگر دنیوی آن، عامل مؤثری در پیشگیری از این انحرافات به شمار می‌آید؛ همچنین باید شرایط تحقق ازدواج دائم آسان‌گشته و در کنار آن، با محرکهای بیرونی و عوامل برانگیزاننده، مبارزه شود. افزون بر جایگزینهای نامشروع ازدواج، علتهای دیگری مانند تحصیل، کاهش قداست و ارزش معنوی زندگی زناشویی و از بین رفتن قبح تک‌زیستی نیز، در تضعیف جایگاه ازدواج مؤثر است.

2. دشواریهای ازدواج

در یک دسته بندی فراگیر، عوامل دشواری ازدواج به سه گروه اقتصادی، فرهنگی و اخلاقی تقسیم می‌شوند؛ در گروه نخست، مشکل بیکاری اهمیت زیادی دارد که بخش قابل توجهی از جوانان دچار آن بوده و از این رو ناگزیرند تا زمانی که به شغل مناسبی دست نیافته‌اند، ازدواج خ-ود را ب-ه تأخیر اندازند.

مشکلات فرهنگی نیز، ابعاد گوناگونی دارند؛ پاره‌ای از آداب و رسوم و تشریفات، مانند درخواست مهریه زیاد، شیربها، جهیزیه سنگین، مراسم عروسی

پرهزینه و همچنین توقعات زیاد از داماد درباره شغل، خانه و ... موجب می شوند تا جوانان نخواهند یا نتوانند در زمان مناسب، اقدام به ازدواج نمایند؛ از سوی دیگر گسترش اندیش-ه-ای فردگرایانه و پذیرش ارزشهایی چون استقلال و پیشرفت فردی، باعث اهمیت یافتن تحصیلات عالی و طولانی شدن دوران آن گردیده و یکی از مهم ترین عوامل تأخیر در ازدواج به شمار می رود. بخش دیگری از مشکلات ازدواج به ناهنجاریهای اخلاقی مربوط است که به نظر می رسد به رغم اهمیت، کمتر مورد توجه قرار گرفته اند؛ کم رنگ شدن فضایل اخلاقی مانند صبر، مدارا، محبت، از خودگذشتگی، بخشش و گذشت، قابلیت همزیستی افراد را کاهش داده و در سخت گیری آنان برای ازدواج و نیز بروز طلاقهای شتاب زده مؤثر است؛ از سویی گسترش انحرافات اخلاقی و رفتاری، از جمله اعتیاد، خیانت و کلاه برداری، باعث کم اعتمادی شده و تأثیری مستقیم در به کارگیری شیوه های سخت گیرانه از سوی خانواده ها دارد؛ روشهایی مانند تعیین مهریه های سنگین که خود به عنوان یکی از عوامل دشواری ازدواج شناخته می شود. با توجه به آنچه گفته شد، بهبود وضعیت اقتصادی افراد در افزایش آمار ازدواج، نقشی مؤثر داشته و با حمایت های دولت و همیاری خانواده ها قابل دستیابی خواهد بود؛ همچنان که اسلام، تدارک ازدواج فرزند را از جمله حقوق او بر والدین دانسته است (حر عاملی، 15 / 200)؛ گذشته از آن می توان با تغییر نگرشها و ترویج فرهنگ ساده زیستی بر اساس سیره راهنمایان دینی (ر.ک: محدث قمی، 1 / 325 - 328)، در تسهیل ازدواج تحول ایجاد نمود؛ همچنین باید برای زدودن تعارضهای واقعی یا زدودن توهم تعارض میان ازدواج و فعالیت هایی مانند تحصیل، تلاشهای جدی صورت گیرد؛ مهم تر اینکه باید برای گسترش اخلاق پسندیده و

نیک، به عنوان اساسی ترین عامل سعادت فردی و اجتماعی انسانها اقدام نمود؛ و چرا که خوش رفتاری از ویژگیهای انبیا و اهل بیت علیهم السلام بوده (مجلسی، 17 / 269) خداوند رسولش را به اخلاقی بسیار عظیم می ستاید (قلم، 4).

3. نبودن عقلانیت در انتخاب همسر

در پی تحولات اجتماعی گسترده و افزایش روحیه استقلال طلبی، جایگاه الگوی خانواده محور در جامعه کنونی با چالش روبه رو شده است؛ چرا که گاه استقلال فرزندان در آن نادیده گرفته می شود؛ با کم رنگ شدن این الگو و کاهش نقش مؤثر والدین در انتخاب همسر، توجه به معیارهای واقع بینانه و تکیه بر خردورزی در همسرگزینی نیز اهمیت خود را از دست داده است. در مقابل، با شکل گیری الگوی جدید که آزادی و استقلال بی سابقه ای را برای جوانان در همسرگزینی فراهم می آورد، از نظارت والدین و خویشاوندان به عنوان یک بازدارنده مؤثر برای جلوگیری از انتخاب های نامناسب کاسته شده و پیامد مستقیم آن، افزایش انتخاب های نادرست و فروپاشی زودهنگام ازدواجهاست؛ به نظر می رسد همراهی هر دو شیوه، یعنی نظارت والدین و تأمین خواسته های فرزندان، اعتدال و عقلانیت را به بهترین شکل به کار گرفته و با آموزه های اسلامی نیز همخوانی دارد (حر عاملی، 14 / 206 - 207، 220).

اسلام در همه ابعاد زندگی، عقل را راهنمای انسان قرار داده (انعام، 151) به شدت از پیروی احساس و شهوت، به ویژه در مسائل ازدواج بر حذر می دارد (حر عاملی، 14 / 12)؛ همچنین برای هدایت عقل و دوری از معیاره-ای نادرست، نشانه هایی را برای خانواده دختر و پسر تعیین کرده است (کلینی، 5 / 347؛ حر عاملی، 14 / 13 - 14) تا آنان بتوانند بهتر تصمیم گیری کنند؛ اسلام معیار اصلی و

ضروری را در انتخاب همسر، دینداری افراد دانسته است (حر عاملی، 14 / 31)؛ از همین رو پیامبر صلی الله علیه وسلم مؤمنان را از گلی که در مزبله روییده، بازداشته و در توضیح آن فرمودند که باید از زن زیبایی که در محیطی فاسد و خانواده ای سست، پرورش یافته دوری نمود (کلینی، 5 / 332؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 7 / 403)؛ با توجه به این روایات، اسلام آشکارا در انتخاب همسر بر خردورزی تأکید نموده و دین داری را به عنوان مؤلفه اصلی آن مطرح می کند؛ در عین حال به معیارهای دیگری مانند زیبایی نیز توجه دارد؛ چنان که پیامبر صلی الله علیه وسلم بهترین زنان امت خود را، زیباترین و کم مهترترین آنان دانسته است (کلینی، 5 / 324)؛ در روایات دیگر نیز، زنان نیکو با ویژگیه ای چون دوشزه بودن (مجلسی، 100 / 237) فرمان برداری، امانت داری (کلینی، 5 / 327)، شوهرداری نیکو (کلینی، 5 / 9)، پاک دامنی و تواضع و تمکین در برابر همسر (حر عاملی، 14 / 14)، معرفی شده اند؛ اسلام همچنین به زنان سفارش می کند که در انتخاب همسر به دینداری و اخلاق توجه نموده و داشتن مال و ثروت را معیار قرار ندهند (مجلسی، 100 / 372).

در راستای اصلاح الگوی انتخاب همسر، باید بیش از هر چیز به اقدامات فرهنگی برای بازتعریف نقش والدین و فرزندان در همسرگزینی و رفع هرگونه ناسازگاری در این زمینه توجه شود؛ از سوی دیگر افزایش شناخت متقابل پیش از ازدواج، چه از راه شیوه های سنتی و چه به کمک شیوه های جدید، مانند مراجعه به مراکز مشاوره باید مورد تأکید قرار گیرد.

منابع

ابن اثیر جزری، علی بن محمد (م. 630ق.)، اسدالغابة في معرفة الصحابة، تهران، انتشارات اسماعیلیان؛ ابن براج طرابلسی، عبدالعزیز (م. 481ق.)، المهذب، قم، نشر اسلامی، 1406ق؛ ابن سعد، محمدبن سعد (م. 230ق.)، الطبقات الكبرى، بیروت، دار صادر؛ ابن فارس، احمدبن فارس (م. 395ق.)،

معجم مقایس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، 1404ق؛ ابن ماجه قزوینی، محمدبن یزید (م. 275ق.)، سنن ابن ماجه، تحقیق محمدفؤاد عبدالباقی، دارالفکر؛ ابن هشام عبدالملک حمیری (م. 8 - 213ق.)، السیرة النبویه، تحقیق محمد عبدالحمید، القاهرة، مکتبة محمدعلی صبیح و اولاده، 1383ق؛ احمدی، علی اصغر و دیگران، آموزش جوانان در آستانه ازدواج، تهران، انتشارات انجمن اولیا و مربیان، 1374ش؛ امام خمینی قدس سره، سیدروح الله موسوی (م. 1409ق.)، تحریر الوسیله، النجف الاشرف، مطبعة الآداب، 1390ق؛ امینی، ابراهیم، انتخاب همسر، تهران، نشر بین الملل، 1378ش؛ اندرسون، نورمن، تحولات حقوقی جهان اسلام، ترجمه فخرالدین اصغری، جلیل قنواتی، مصطفی فضائلی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، 1376ش؛ بحرانی، یوسف بن احمد (م. 1186ق.)، الحدائق الناضره، قم، نشر اسلامی؛ بخاری، محمد بن اسماعیل (م. 256ق.)، صحیح البخاری، بیروت، دارالفکر، 1401ق؛ بستان، حسین، اسلام و جامعه شناسی خانواده، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، 1385ش؛ بیهقی، احمدبن حسین (م. 458ق.)، السنن الکبری، بیروت، دارالفکر، 1416ق؛ توکلی کرمانی، سعید، خواستگاری و نامزدی، دادرسی (ماهنامه)، تهران، سازمان قضایی نیروهای مسلح، س 1، ش 3، 1376ش؛ تیسا، سادها، بودا و اندیشه های او، ترجمه محمدتقی بهرامی حران، تهران، انتشارات جامی، 1386ش؛ جوادعلی، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، بیروت، دارالعلم للملایین، 1970م؛ جوهری، اسماعیل بن حماد (م. 393ق.)، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دارالعلم للملایین، 1407ق؛ حر عاملی، محمد بن حسن (م. 1104ق.)، وسائل الشیعه، تحقیق ربانی شیرازی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1403ق؛ حقانی زنجانی، حسین، نامزدی در اسلام، درسهایی از مکتب اسلام (ماهنامه)، قم، مکتب اسلام، س 9، ش 9، 1347ش؛ حلی، یحیی بن سعید (م. 689ق.)، الجامع للشرائع، تحقیق گروهی از فضلا، قم، مؤسسه سیدالشهداء، 1405ق؛ خوئی، سیدابوالقاسم موسوی (م. 1413ق.)، منهاج الصالحین، قم، نشر مدینه العلم، 1410ق؛ دورانت، ویلیام جیمز (م. 1981م.)،

تاریخ تمدن، ترجمه احمد آرام و دیگران، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، 1381ش؛ دهخدا، علی اکبر (م. 1334ق.) و دیگران، لغت نامه، تهران، مؤسسه لغت نامه دهخدا و دانشگاه تهران، 1373ش؛ رابرتسون، یان، درآمدی بر جامعه، ترجمه حسین بهروان، مشهد، آستان قدس رضوی، 1372ش؛ راوندی، سیدفضل الله بن علی (م. 571ق.)، النوادر، تحقیق-ق سیدرضا علی عسکری، قم، انتشارات دارالحديث، 1377ش؛ رضی، هاشم، گنجینه اوستا، تهران، انتشارات فروهر، 1350ش؛ روح الامینی، محمود، درون همسری و برون همسری، چپستا (ماهنامه)، تهران، ش 5، 1360ش؛ ریویر، کلود، درآمدی بر انسان شناسی، ترجمه ناصر فکوهی، تهران، نشر نی، 1383ش؛ زحیلی، وهبة بن مصطفى، الاسرة المسلمة في العالم المعاصر، دمشق، دارالفکر، 1420ق؛ ساروخانی، باقر، درآمدی بر دایرةالمعارف علوم اجتماعی، تهران، انتشارات کیهان، 1380ش؛ همو، مقدمه ای بر جامعه شناسی خانواده، تهران، انتشارات سروش، 1388ش؛ سبزواری، محمد بن محمد (م. 679ق.)، جامع الاخبار، قم، الشریف الرضی، 1405ق؛ سلار دیلمی، حمزة بن عبدالعزيز (م. 448ق.)، المراسم العلویة في الاحکام النبویة، تحقیق سیدمحسن حسینی امینی، قم، المعاونة الثقافية للمجمع العالمي لاهل البيت عليهم السلام، 1414ق؛ سیدمرتضی، علی بن حسین (م. 436ق.)، مسائل الناصریات، تحقیق مرکز البحوث و الدراسات العلمية، تهران، مؤسسة الهدی، 1417ق؛ شافعی، محمدبن ادريس (م. 204ق.)، الأم، بیروت، دارالفکر، 1403ق؛ شوکانی، محمد بن علی (م. 1250ق.)، نیل الاوطار من احادیث سیدالاحیاء، بیروت، دارالجيل، 1973م؛ شهید اول، محمد بن مکی عاملی (م. 786ق.)، القواعد و الفوائد، تحقیق سیدعبدالهادی حکیم، قم، مكتبة المفید؛ شهید ثانی، زین الدین بن علی عاملی (م. 965ق.)، الروضة البهیة في شرح اللمعة الدمشقیة، تحقیق سیدمحمد کلانتر، قم، انتشارات داوری، 1410ق؛ همو، مسالك الافهام الى تنقیح شرائع الاسلام، قم، مؤسسة المعارف الاسلامیة، 1413ق؛ صدوق، محمدبن علی (م. 381ق.)، علل الشرايع، تحقیق سیدمحمدصادق بحرالعلوم، النجف الاشرف، المكتبة الحیدریة، 1385ق؛ همو، المقنع، قم، مؤسسه امام هادی علیه السلام، 1415ق؛ همو، من لا یحضره الفقیه،

تحقیق علی اکبر غفاری، قم، نشر اسلامی، 1404ق؛ طباطبائی، سیدعلی (م. 1231ق.)، ریاض المسائل، قم، نشر اسلامی، 1420ق؛ طباطبائی، سیدمحمدحسین (م. 1402ق.)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، نشر اسلامی، 1417ق؛ طبرانی، سلیمان بن احمد (م. 360ق.)، المعجم الاوسط، دارالحرین، 1415ق؛ طبرسی، فضل بن حسن (م. 548ق.)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تحقیق عدہ ای از محققین، بیروت، مؤسسه الاعلمی، 1415ق؛ طبری، احمد بن عبدالله (م. 694ق.)، ذخائر العقبی فی مناقب ذوی القربی، القاهرة، مکتبه القدسی، 1356ق؛ طبری امامی، محمد بن جریر (م. قرن 5)، دلائل الامامه، قم، مؤسسه البعثه، 1413ق؛ طوسی، محمد بن حسن (م. 460ق.)، الامالی، تحقیق مؤسسه البعثه، قم، دارالثقافه، 1414ق؛ همو، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق احمد قصیر عاملی، مکتب الاعلام الاسلامی، 1409ق؛ همو، تهذیب الاحکام، تحقیق سیدحسن موسوی خراسان، تهران، دارالکتب الاسلامیه، 1364ش؛ همو، الخلاف، قم، نشر اسلامی، 1414ق؛ همو، المبسوط فی فقه الامامیه، تحقیق محمدباقر بهبودی، المکتبه المرتضویه، 1388ق؛ همو، النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی، قم، انتشارات قدس محمدی؛ علامه حلی، حسن بن یوسف (م. 726ق.)، تبصره المتعلمین فی احکام الدین، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، 1411ق؛ همو، تذکره الفقهاء، قم، مؤسسه آل البیت علیهم السلام لاحیاء التراث، 1414ق؛ همو، قواعد الاحکام فی معرفه الحلال و الحرام، قم، نشر اسلامی، 1413ق؛ غلامی، یوسف، اخلاق و رفتارهای جنسی، قم، دفتر نشر معارف، 1385ش؛ فاضل هندی، محمدبن حسن (م. 1137ق.)، کشف اللثام عن قواعد الاحکام، قم، نشر اسلامی، 1420ق؛ کتاب مقدس، ترجمه فاضل خان همدانی، ویلیام گلن، هنری مرتن، تهران، انتشارات اساطیر، 1380ش؛ کلینی، محمدبن یعقوب (م. 329ق.)، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه، 1363ش؛ کهن، آبراهام (م. 1887م.)، گنجینه ای از تلمود، ترجمه امیر فریدون گرگانی، تهران، انتشارات اساطیر، 1382ش؛ کی نیا، مهدی، پژوهشی در عوامل اجتماعی طلاق، قم، انتشارات مطبوعات دینی، 1373ش؛ گاردنر، ویلیام، جنگ علیه خانواده، ترجمه معصومه محمدی، قم، دفتر مطالعات و

تحقیقات زنان، 1386ش؛ گرالیا، کارولین، فمینیسم در آمریکا تا سال 2003 (آرامش در خانه)، ترجمه معصومه محمدی، قم، دفتر نشر معارف، 1385ش؛ گیدنز، آتونی، جامعه شناسی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، نشر نی، 1383ش؛ متقی هندی، علی (م. 975ق.)، کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال، تحقیق بکری حیانی، صفوة السقا، بیروت، مؤسسة الرسالة، 1409ق؛ مجلسی، محمدباقر (م. 1111ق.)، بحارالانوار، تحقیق محمدباقر بهبودی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1403ق؛ محدث قمی، عباس (م. 1359ق.)، منتهی الآمال (زندگانی چهارده معصوم علیه السلام)، تحقیق صادق حسن زاده، قم، انتشارات مؤمنین، 1379ش؛ محدث نوری، میرزااحسین (م. 1320ق.)، مستدرک الوسائل، بیروت، مؤسسة آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، 1408ق؛ محقق حلی، جعفر بن حسن (م. 676ق.)، شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، تهران، انتشارات استقلال، 1409ق؛ محقق داماد، سید مصطفی، بررسی فقهی حقوق خانواده، نکاح و انحلال آن، تهران، مرکز نشر علوم اسلامی، 1385ش؛ محمودی، عبدالحسین، حقوق قبل از ازدواج، بابل، انتشارات مبعث، 1381ش؛ مراجع، مراجع تقلید، توضیح المسائل مراجع، تحقیق سیدمحمدحسن بنی هاشمی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، 1387ش؛ مطهری، مرتضی (م. 1358ش.)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران، انتشارات صدرا، 1377ش؛ مغربی، قاضی نعمان بن محمد تمیمی (م. 363ق.)، دعائم الاسلام، تحقیق آصف فیضی، القاهرة، دار المعارف، 1383ق؛ مفید، محمد بن محمد (م. 413ق.)، رساله فی المهر، تحقیق مهدی نجف، بیروت، دار المفید، 1414ق؛ همو، المقنعه، قم، نشر اسلامی، 1410ق؛ مقصودی، منیژه، انسان شناسی خانواده و خویشاوندی، تهران، نشر شیرازه، 1386ش؛ مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه، 1374ش؛ مندراس، هانری، مبانی جامعه شناسی، ترجمه باقر پرهام، تهران، انتشارات امیرکبیر، 1349ش؛ منسکی، ورنر و دیگران، اخلاق در شش دین بزرگ جهان، ترجمه محمدحسین وقار، تهران، انتشارات مؤسسه اطلاعات، 1378ش؛ الموسوعة الكويتیه، الموسوعة الفقهیه الكويتیه، کویت، وزارة الاوقاف و الشؤون الاسلامیه، 1416ق؛

میشل، آندرہ، جامعہ شناسی خانوادہ و ازدواج، ترجمہ فرنگیس اردلان، تہران، دانشکدہ علوم اجتماعی و تعاون، 1354ش؛ میشل، توماس، کلام مسیحی، ترجمہ حسین توفیقی، قم، انتشارات مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذہب، 1377ش؛ نجفی، محمدحسن (م. 1266ق.)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، تحقیق قوچانی، تہران، دارالکتب الاسلامیہ، 1366ش؛ نور حسن فتیدہ، طاہرہ، حقوق زن در قرآن و عہدین، تہران، نشر فرہنگ گستر، 1379ش؛ نہج البلاغہ، الامام علی بن ابی طالب علیہ السلام، الشریف الرضی، تحقیق و شرح محمد عبدہ، بیروت، دار المعرفۃ، 1412ق؛ وحید خراسانی، حسین، منهاج الصالحین، قم.

Duberman, Lucile, Marriage and It's Alternatives, NY: Praeger, 1974; Lamanna, Marry A., and Agnes Riedmann, MARRIAGES AND FAMILIES, Making Choices in a Diverse Society, CA: Thomson, 2006; Basedow, Jurgen, and Nadjma Yassari, Iranian Family and Succession Laws and Their Application in German Courts, Mohr Siebeck, 2004; Orum, Anthony, et al., Changing Societies, Essential Sociology for Our Times, US: Rowman Littlefield publisher, Inc, 1999; Jabbour, Samer, et al., eds. Public Health in the Arab World, Thomson, 2006; Robbins, Paul R., Romantic Relationships, US: Mcfarland, 1996

مرضیہ صادقی رشتی

ص: 361

چند همسری

در بسیاری از جوامع، خانواده‌ها به صورت تک همسری هستند؛ با وجود این، خانواده‌های چندهمسری، به این معنا که یک مرد، همزمان چند زن دائم داشته باشد، روشی رایج و دارای پیشینه‌ی طولانی در تمدن بشری بوده است؛ چندهمسری، به صورت، چندشوهری - هر چند نادر در جوامعی که نسب و تعیین پدر دارای اهمیت‌ی نبود - و نیز، ازدواج گروهی، وجود داشته، اگرچه گونه‌ی اخیر، اکنون، تقریباً منسوخ شده است (ر.ک: فرید، 90 - 108)؛ چندشوهری نیز در اغلب جوامع ممنوع است (Aswad, 3/1628). بررسی متون تاریخ تمدن و انسان‌شناسی، حاکی است که چندزنی، روشی متداول و با پیشینه‌ی طولانی در تمدن بشری است (فرید، 92 - 93) و در محدوده‌ی قوانین اجتماعی، قبیله‌ای، مذهبی و غیر مذهبی بین انسانها فراگیر بوده است؛ در فرهنگ چین، مناسبات جنسی شوهر با کنیزها یا متعه‌های آزاد، امری عرفی بوده و گرفتن زن دوم در میان آنان رواج داشت و قانون زنا، تنها شامل زنان می‌شد (ر.ک: آدلر، 108/1 - 111)؛ در ایران عصر ساسانی نیز، چندزنی متداول بود؛ معمولاً مردان متمول طبقات بالا و نیز اشراف و امراء چندزنی را به طور نامحدود بر خود روا می‌دانستند (کریستین سن، 346؛ لوبون، 507 509)؛ همچنین تعدد زوجات در میان زردشتیان ایران، به ویژه امرا و طبقات بالای اجتماعی رایج بوده است (نقوی، 89، 91)؛ در بین اعراب نیز، ازدواج با هر تعداد از زنان، بی‌هرگونه محدودیتی، امری معمول بود و از جمله حقوق مردان به شمار می‌رفت (جوادی علی، 633/4)؛ دین یهود نیز تعدد زوجات را جایز دانسته و در

تورات از زنان متعدد برای پیامبرانی مانند ابراهیم، یعقوب، سلیمان و داوود علیه السلام عن سخن گفته شده است (ر.ک: کتاب مقدس، اول پادشاهان 1/11 - 5)؛ در انجیل هیچ عبارتی مبنی بر تحریم چندهمسری وجود ندارد. مسیحیان نیز تعدد زوجات را منع نمی کردند. برای نخستین بار در قرن یازدهم میلادی، در میان یهودیان، مجمع کنیسه ای در شهر وارمس، یهودیان آلمان، شمال فرانسه و سپس همه اروپا را از تعدد زوجات بازداشت؛ از آن پس مقرر شد که مرد، هنگام اجرای عقد، سوگند یاد کند که به تعدد زوجات اقدام نکند؛ همچنان که در صورت ازدواج جدید، همسرش را طلاق داده و همه حقوق او را بپردازد؛ البته از این قانون، تنها موردی استثنا شده است که مرد توان اداره دو خانواده و برقراری عدالت بین آنها و اجازه همسر اول را داشته باشد (فرحات، 13 - 14). در میان مسیحیان، برای نخستین بار، پولس، از اصحاب کلیسا، چندهمسری را برای اسقفها تحریم کرد (کتاب مقدس، نامه اول پولس به تیموتائوس 2/3، 12)؛ آنگاه مسیحیان دایره شمول آن را گسترش داده و آن را تنها برای بزرگان و امرا، مجاز دانستند (فرحات، 14 - 15)؛ مسیحیان جدید نیز - در فرقه های کاتولیک، ارتدوکس و پروتستان - تعدد زوجات را منع کرده اند؛ اما مارتین لوتر، مؤسس مذهب پروتستان، تعدد زوجات را جایز و جزء احکام دین مسیح شمرد و با تأیید تعدد زوجات، از مسیحیان خواست که در صورت فراهم شدن شرایط، به آن اقدام کنند؛ فرقه های دیگر مسیحیت نیز، چندهمسری را جایز شمردند (فرحات، 15). ویسترمارک، معتقد است که به اعتراف کلیسا، تعدد همسران، به لحاظ عملی تا قرن هفدهم ادامه داشته است (رمضان نرگسی، 150)؛ کلیسا در قرن بیستم، به مسیحیان آفریقایی اجازه داد همسران متعددی داشته باشند (فرحات، 15)؛ آنچه درباره منع تعدد زوجات از سوی ارباب کلیسا می توان

گفت، این است که روحانیون مسیحی به دلیل فرهنگ اروپایی و نیز، برای جلب نظر بزرگان روم، تعدد زوجات را نپذیرفته و از انجام آن جلوگیری کرده اند (ر.ک: عبدالمنصف).

دین اسلام چندهمسری را تأیید نموده و قرآن به صراحت آن را جایز دانسته است؛ هرچند با اصلاح و تعدیل چندهمسری، آن را به حداکثر چهار زن دائم محدود و بیش از آن را ممنوع کرد (طوسی، الخلاف، 293/4 - 294)؛ همچنین، قرآن، حصول اطمینان از برقراری عدالت بین همسران را شرط اساسی تعدد زوجات قرار داده است (نساء، 3).

در اندیشه پژوهشگران علوم اجتماعی، چندزنی در بیشتر جوامع، مورد پذیرش بوده و در بیشتر فرهنگهای دنیا وجود دارد؛ بر اساس تحقیقات مورداداک، تا چند دهه پیش، چندزنی در 75 درصد جوامع وجود داشته و از دیدگاه 70 درصد مردم مورد پذیرش بوده است (Aswad, 3 / 1628).

فلسفه و انگیزه های تعدد زوجات

بررسیهای انجام شده حاکی است که انگیزه مردان و زنان، در اقدام به چنین ازدواجی، متنوع بوده و دارای ریشه زیست شناختی، روان شناختی، جامعه شناختی و جمعیت شناختی است؛ البته برخی از این انگیزه ها فردی، برخی خانوادگی و برخی نیز، اجتماعی هستند؛ از سویی، تفاوتهای زیستی زن و مرد در ساختار و کنش اندام جنسی، بر نیاز جنسی بیشتر مرد صحنه گذاشته و از دیگر سو بر اساس برخی تحقیقات صورت گرفته، میل به ارتباط با زنان گوناگون، در سرشت مردان قرار داده شده (پیس، 444) و تمایل جنسی در بیشتر جانوران نر، بیش از ماده است؛ افزون بر این، تفاوت غده هیپوتالاموس و مقدار ترشح تستوسترون در مردان که ده تا بیست برابر زنان است،

ص: 364

از نظر زیستی موجب می شود که انگیزش جنسی در مردان بیش از زنان باشد (پیس، 231)؛ از سوی دیگر، بیشتر زنان، در یک سوم هر ماه، میلی به روابط جنسی ندارند و به لحاظ جسمی، نه تنها چنین روابطی برای آنان لذت آور نبوده، بلکه غالباً نفرت انگیز است؛ این مسئله، غیر از محدودیتی است که ادیان الهی برای روابط جنسی در روزهای عادت ماهانه قرار داده اند (بقره، 222؛ طباطبائی، 207/2 - 208)؛ افزون بر آنچه گفته شد، رابطه جنسی در دوران بارداری، به ویژه در ماههای آخر، مشکلات جدی برای زنان به وجود می آورد؛ پس از زایمان نیز، تا چند هفته، چنین ارتباطی برای آنان با دشواری همراه است (استون، پاسخ به مسائل جنسی، 38). تحمل محرومیت از مقاربت جنسی در تمام مدت یادشده، برای برخی از مردان غیرممکن است (دورانت، 50/1؛ دیرین، 71؛ فرید، 97 - 98)؛ افزون بر آن، تمرکز زنان در دوران بارداری، شیردهی و پرورش نوزاد بر امور دیگری غیر از روابط جنسی است که از علل روانشناختی به شمار می رود؛ تفاوت دیگر، مربوط به دوره یائسگی است که در آن، مسائل زیستی، روانی و اجتماعی، تأثیر زیادی بر کاهش میل جنسی زنان دارد (استون، پاسخ به پرسشهای جنسی، 303 - 304؛ ر.ک: ایزدی، 174 - 180؛ روین، 282 - 290؛ نیکخو، 53)؛ این در حالی است که ساختار جنسی مردان، گاه تا پیری و سنین بالا- با میل جنسی همراه است؛ هرچند به مرور زمان کاهش می یابد (استون، پاسخ به پرسشهای جنسی، 304)؛ این مبانی زیستی، همگی، عواملی مهم در گرایش مردان به چندزنی و اکتفای زنان به تک همسری است؛ هرچند امروزه با پیشرفت علم، ممکن است برخی از عوامل یادشده تحت کنترل قرار گیرند، ولی به عنوان جزئی از علتها در رو آوردن مردان به چندهمسری تأثیر گذار خواهند بود.

تنوع طلبی جنسی مردان و انحصارگرایی زنان را می توان از عوامل روان شناختی تعدد زوجات برشمرد (فضل الله، 266 - 267)؛ بر اساس پژوهشهای انجام شده، بیشتر مردان به رابطه های جنسی متنوع و موقت گرایش دارند؛ ولی زنان از چنین رابطه هایی دچار احساس گناه و اضطراب می شوند (ر.ک: پیس، 294 - 296؛ هاید، 393 - 394)؛ تنوع طلبی و نیاز جنسی بیشتر در مردان، از دیدگاه قرآن (ر.ک: بقره، 235؛ نساء، 3، 24؛ مؤمنون، 6) و روایات اسلامی (ر.ک: حرعاملی، 4/14، 9، 58، 182، 191، 438، 450، 455) مورد تأیید قرار گرفته است؛ از نگاه متون اسلامی، با اینکه عمق و کیفیت انگیزش جنسی زنان، بیش از مردان است. هر چند به لحاظ کمی، انگیزش جنسی مردان بیشتر است. اما قدرت خویشتن داری آنان در امور جنسی، چندین برابر مردان است (کلینی، 338/5 - 339)، تقریباً در همه حیوانات، جنس مذکر به لحاظ جنسی، رفتاری فعال و پرخاشگرانه داشته و در مقابل، جنس ماده، به طور عمده پذیرنده و منفعل است؛ میل جنسی در مردان فعال بوده و آنان به آسانی واکنش نشان می دهند و به راحتی برانگیخته می شوند و در صدد ارضای میل جنسی بر می آیند؛ برعکس، زنان دارای حالت انفعالی بوده و به کندی برانگیخته شده (Forsyth, 430) و قبل از ارضاء، تحریکات جنسی و زمینه های کلامی و غیر کلامی متعددی را نیاز دارند.

واکنشهای جنسی متفاوت مرد و زن در اوج لذت، که برای مرد فاصله زمانی کوتاه و برای زن زمانی طولانی را می طلبد (استون، پاسخ به پرسشهای جنسی، 236 - 238)، و نیز سردمزاجی برخی از زنان که مورد تأیید کارشناسان روابط جنسی است، از دیگر تفاوتهای مرد و زن به شمار می روند (استون، پاسخ به پرسشهای جنسی، 228، 258)؛ صرف نظر از اینکه زمینه ها و عوامل سردمزاجی زنان - که به ندرت به طرف جنسی

آنان (مرد) باز می‌گردد (استون، پاسخ به پرسشهای جنسی، 261) - خود به کاهش انگیزه جنسی آنان نسبت به مردان انجامیده و آنان را در برابر مردان، در وضعیتی نابرابر و پایین تر قرار می‌دهد، پاره‌ای از تحقیقات، حاکی است که تنها یک سوم زنان به اندازه متوسط مردان به مسائل جنسی واکنش نشان داده و مردان، بیش از دو برابر زنان، پیش از ازدواج، رابطه جنسی داشته‌اند (هاید، 395، 399). همه جنبه‌های روانشناختی پیش گفته، باعث می‌شود تا تنوع طلبی جنسی مردان به عنوان یک موضوع در تاریخ بشر همواره مورد تأیید قرار گیرد (دورانت، 50/1 آدلر، 114/1).

بیماری جسمی زن، ناتوانی جنسی، نازایی، دوری مرد از همسر خود، نیروی سرکش جنسی برخی از مردان، تأثیر اقلیم و آب و هوا در مناطق مختلف گرمسیر و سردسیر در مزاج، و زیبایی زنان را (منتسکیو، 433) می‌توان از عوامل فردی گرایش مرد به ازدواج مجدد دانست.

به لحاظ آماری و جامعه‌شناختی، فزونی تعدد زنان آماده ازدواج بر مردان (ر.ک: درودی آهی، 2-14؛ محمدی)، به علت درگیری با مشکلات و مسائل خطر آفرین، مانند جنگ و ... که مردان را بیشتر در معرض مرگ و میر قرار می‌دهد، مقاومت بیشتر زنان در برابر بیماریها و مشکلات زندگی (هاید، 340 - 341)، عمر طولانی زنان، امید به زندگی و ... که باعث فزونی زنان بیوه شده است، می‌تواند از دیگر عوامل رو آوردن به تعدد زوجات باشد (دورانت، 50/1؛ سید میرزایی، 61 - 62، طه، 121)؛ همچنین ادعا شده خودداری زن از وظایف همسری (نشوز) در تمایل مردان به داشتن چند زن مؤثر است؛ از سوی دیگر علاقه مردان به اقتدار (دورانت، 465/1)، افزایش جمعیت قبیله، دستیابی به نیروی اقتصادی بیشتر و پیشگیری از فساد اخلاقی و جنسی، در تعدد زوجات تأثیر گذار بوده است؛ از این رو در جوامع

ص: 367

باستان، چندزنی در میان مردان ثروتمند شایع بود و اعتبار فرد به شمار می رفت (آدلر، 111؛ دیرین، 70؛ ویسترمارک، 304).

در بُعد اقتصادی، استفاده از زنان به عنوان نیروی کار، به ویژه در کشاورزی و تولید فرزندان بیشتر برای افزایش نیروی کار نیز، عامل دیگری برای چندهمسری است (Aswad, 3/1628).

آسیب شناسی تعدد زوجات

قانون تعدد زوجات و عمل به آن، خالی از اشکال و پیامدهای منفی نبوده، پژوهشگران نیز درباره آسیب چندهمسری، به مسائل عاطفی، روانی، حقوقی و تربیتی اشاره کرده اند (ر.ک: مطهری، 72/19 - 364؛ طباطبائی، 184/4). تعدد زوجات ممکن است این احساس را در جامعه به وجود آورد که تجویز ازدواج یک مرد با چهار زن، باعث کاهش ارزش زن در حد استفاده ابزاری، برای بهره مندی جنسی مردان است؛ افزون بر این، ازدواج که از نگاه قرآن باید بستر مهر، عشق و احساسات متقابل باشد (روم، 21)، گاه باعث بی توجهی و موجب آسیب عاطفی به زن اول می شود؛ آنچنان که وی خود را در برآوردن نیازهای عاطفی و جنسی همسر ناتوان پنداشته و دچار کاهش عزت نفس، احساس بی وفایی، خیانت، هواپرستی و گاه نفرت خواهد شد، که پیامد آن احساس یأس و ناامیدی نسبت به آینده و به خطر افتادن آرامش روانی او و در نتیجه تضعیف بنیان خانواده است (ر.ک: فضل الله، 253 - 257؛ اشتری، 21)؛ کم شدن علاقه پدر و مادر، به ویژه مادران نسبت به فرزندان (منتسکیو، 436)، کوتاهی در تربیت فرزندان و در برخی موارد، ظلم به آنها، از پیامدهای دیگر چندهمسری است؛ افزون بر آنچه بیان شد، موارد دیگری از آسیبهای چندهمسری را می توان برشمرد؛ از جمله: رقابت آشکار و پنهان بین زنان یک مرد، کشمکش بر سر

مسئولیت در خانه، روابط عاطفی و جنسی در خانواده های چندزنی، به ویژه هنگام سکونت در یک خانه، همچنین کشمکش بر سر شیوه تقسیم کار و توزیع منابع ارزشمند و محدود خانواده (ر.ک: شیخی، 183 - 207)، اختلاف و درگیری بین زنان یک مرد، برخورد فیزیکی در میان اعضای خانواده های چندزنی - که گاه تا سه برابر خانواده های تک همسر، گزارش شده است (شیخی، 196) - تستری نفرت زنان به فرزندان (طباطبائی، 190/4)، ترویج زیاده خواهی، شهوت رانی و پدید آمدن حرمسراها - که از جمله انتقادهای مؤلفان غربی به تعدد زوجات است (منتسکیو، 437) - ترویج فساد و فحشا در جامعه و استفاده ابراری مردان از این قانون برای فشار و ستم به زنان، مشکل جنسی زنان دور از همسر و نیز، حس انتقام جویی برخی زنان، اقدام به مقابله به مثل و بروز انحرافات جنسی (ر.ک: طباطبائی، 190/4)؛ چنین پیامدهایی از نگاه مخالفان چندهمسری، با اخلاقی بودن تعدد زوجات مغایر بوده و موجب جریحه دار شدن وجدان عمومی است (زینالی، 50 - 51). نظرسنجیها در عصر حاضر نیز، حاکی است که بیشتر افراد، مخالف چندهمسری هستند (محسنی، 208). مشکل دیگر، فشار نهادهای بین المللی بر کشورهای اسلامی به سبب تجویز تعدد زوجات است (کار، 352)؛ کمیته محو کلیه اشکال تبعیض علیه زنان، وابسته به سازمان ملل، در سال 1992 میلادی، طی بیانیه ای، تعدد زوجات را منافی با حقوق زنان در زمینه برابری با مردان دانسته و پیامدهای منفی عاطفی و مالی برای آنان و بستگانشان را یادآور شده و حکم به ممنوعیت آن داده است.

نقد آسیبها

اجرای نادرست قانون تعدد زوجات و رفتارهای ناشایست مردان و زنان، حس انتقام جویی برخی زنان، کم توجهی و ستم شوهران و رعایت نکردن عدالت، باعث به وجود آمدن برخی مشکلات و ترویج شهوت رانی و فساد در جامعه شده است که هیچ ارتباطی با چندزنی ندارد.

فایده تجویز چندهمسری در شریعت اسلام، نوعی سامان دادن به روابط بین زن و مرد است؛ هرچند اصل تنوع طلبی جنسی مردان در همه جوامع وجود دارد (ر.ک: مطهری، 19/303 - 306؛ فضل الله، 259)؛ در کشورهایی که تعدد زوجات ممنوع بوده و تک همسری در آنها رواج دارد، فساد و فحشا نسبت به جوامع دارای خانواده های چندزنی، نه تنها کمتر نیست، بلکه به گواه تاریخ نگاران، بیشتر است؛ پیش قدم شدن زنان در مواردی برای اینکه همسر دوم یا سوم یا چهارم شخص شوند، نشانگر این است که تعدد زوجات، مخالف فطرت نبوده (طباطبائی، 185/4 - 186) و توهین به زن و تحقیر جایگاه وی نیست؛ با این وصف چنانچه قانون تعدد زوجات به دور از تعصب و احساسات بررسی شود، روشن می شود که بسیاری از موارد یادشده به عنوان آسیبهای چندزنی در خانواده های تک همسری هم وجود دارد؛ در خانواده های چندهمسری، زن اول، بیشتر از ترس اینکه جایگاه و منزلت خود را نزد شوهر از دست بدهد، با این امر مخالفت کرده و مشکلاتی را ایجاد می کند؛ این در حالی است که چنانچه زن نخست در موقعیت زانی بود که تن به همسر دوم شدن میدهند، خود نیز چنین کاری را انجام می داد؛ در نتیجه بسیاری از آسیبهای یادشده اساسی نداشته و تنها تبلیغات غریبه است که حاضرند عمل زشت همجنس بازی و زنا را قانونی کرده و با قوانینی که صلاح افراد و اجتماع را در پی دارد، مخالفت کنند؛ افزون بر آن، تعدد زوجات، در ازای امتیازی که به مرد میدهد، مسئولیتهایی همچون اداره یک خانواده دیگر، رعایت عدالت و امور دیگری را متوجه او می کند. در روایات نیز، همسران را مسئول رفتار ناهنجار زن دانسته اند (حرعاملی، 14 / 181).

قرآن برای جلوگیری از دستاویز شدن قانون چندهمسری برای شهوت رانی مردان و ظلم و تعدی به زنان، تعدد زوجات را تنها مشروط به رعایت عدالت، مجاز دانسته و از ظلم و بی عدالتی به آنان نهی کرده است (نساء، 3؛ سمرقندی، 280/1؛ اردبیلی، 508)؛ همچنین آنچه در ادامه آیه 3 سوره نساء آمده که حاکی است انتخاب یک زن، به دوری از ستم نزدیک تر است گویای این نکته است که اساس تشریح در نکاح، بر پایه عدل و دوری از ستم و مراعات حقوق استوار است (طباطبائی، 169/4)؛ مراد از عدالت، رعایت عدالت ظاهری بین آنها، همچون تقسیم شبها (همخوابگی)، نفقه، لباس و معاشرت نیکو با آنهاست (طبرسی، 185/3؛ طباطبائی، 101/5 - 102) و در آیه 129 سوره نساء که امکان رعایت عدالت بین زنان را نفی کرده، مراد محبت قلبی است که از اختیار انسان خارج است (طباطبائی، 101/5)؛ بنابراین، آیه مزبور بر مقصود کسانی که می خواهند از آن نفی تعدد زوجات را برداشت کنند، دلالت ندارد (طباطبائی، 102/5). فقیهان مسلمان عدالت را در انفاق و تقسیم شبها بین همسران مورد تأکید قرار داده اند (دیلمی، 155؛ محقق حلی، 558/2)؛ برخی به رعایت عدالت در مسافرت با همسران نیز اشاره کرده اند و از دیدگاه شریعت اسلامی، چنانچه شوهر حقوق همسر یا همسرانش را رعایت نکند، حاکم شرع می تواند وی را ملزم به رعایت حقوق آنها کند (ر.ک: علامه حلی، 94/3 - 95).

برخی از صاحب نظران مسلمان، اصل را بر تک همسری گذاشته و چندهمسری را مربوط به شرایط خاص اجتماعی دانسته اند (طوسی، المبسوط، 4/6؛ اردبیلی، 509؛ رشیدرضا، 357/4؛ ر.ک: مطهری، 19/299 - 315)، در مقابل، گروهی دیگر از آنان به مطلوب بودن چندهمسری نظر داده اند (ر.ک: نجفی، 29/35؛ طباطبائی یزدی، 475/5)؛ از جمله دلایل آنان در این باره، روایات استحباب ازدواج، سیره عملی معصومان علیهم السلام و مطلوب بودن افزایش نسل است (بستان، 243).

در پاسخ به اشکال تبعیض جنسی بین مردان و زنان که از قانون تعدد زوجات ناشی می شود، باید گفت: چندشوهری، بر خلاف داشتن چند زن - که نوعی اقتدار و اعتبار برای یک مرد به شمار رود - برای یک زن، هیچ امتیاز و اعتباری به شمار نمی رود (1628 / 3 / Aswad).

زنان خود نیز، با توجه به اینکه این امر با فطرت آنان مغایر است، از آن دوری می کنند؛ راه حل مشکل چنین زنانی، الزام شوهران آنها بر تأمین حقوق جنسی آنان و در زنان مجرد، تعدد زوجات است. شهید مطهری با توجه به بحران محرومیت زنان بدون همسر در جامعه، این امر را از بحرانهای اجتماعی دیگر خطرناک تر دانسته و معتقد است که به کانون خانواده آسیبی جدی می رساند؛ ناکامیهای این گونه از زنان، موجب بروز عوارض روانی و عقده هایی در آنان خواهد شد؛ برای حل بحرانی که این زنان دچار آند، یا باید به آزادی جنسی و ترویج فحشا تن داد و یا رسم تعدد زوجات را با رعایت شرایط کامل آن، ترویج نمود (19 / 344 - 345)؛ بنابراین چندهمسری بر ضرورت‌های اجتماعی و فردی، مبتنی است و مخالفت با آن، محرومیت گروه زیادی از زنان را از حق طبیعی ازدواج در پی دارد (ویستر مارک، 326)؛ افزون بر این، نیاز طبیعی برخی از زنان محروم، آنان را به رفتارهای نادرست جنسی و تزلزل خانواده ها سوق می دهد (ر.ک: مطهری، 19 / 343 - 360). تعدد زوجات راهی برای همسریابی زنانی که به هر دلیل (مرگ شوهر، طلاق و نبودن شرایط لازم برای ازدواج) مجرد مانده اند، به شمار رود (فرید، 98)؛ بی تردید این گونه از نیازها و مشکلات، با اختیار کردن چند شوهر برای یک زن، نه تنها برطرف نمی شود، بلکه آسیبهای فراوان و جدی را برای افراد و اجتماع در پی خواهد داشت.

پیامبر صلی الله علیه و آله در طول عمر خود، همسران گوناگونی داشت؛ نخستین همسر وی حضرت خدیجه علیها السلام بود که حضرت محمد صلی الله علیه و آله پیش از بعثت، در 25 سالگی با وی ازدواج نمود؛ به باور برخی از تاریخ نگاران، وی پیش از پیامبر صلی الله علیه و آله با دو نفر ازدواج کرده بود و با پیامبر علی تفاوت سنی زیادی داشت. پیامبر صلی الله علیه و آله تا زمانی که حضرت خدیجه علیها السلام زنده بود، همسر دیگری برنگزید (طبری، 411/2؛ مقاله حضرت خدیجه علیها السلام) و تنها پس از ایشان بود که آن حضرت صلی الله علیه و آله با سوده دختر زمه ازدواج نمود (ابن سعد، 53/8) و سپس ازدواجهای دیگر - که به طور عمده پس از هجرت به مدینه بود - صورت گرفت. در میان همسران پیامبر صلی الله علیه و آله از دوشیزه جوان تا زنان بیوه و پیرزن مشاهده می شود. تأمل در نوع ازدواجهای پیامبر صلی الله علیه و آله حاکی است که ایشان در ازدواج با زنان گوناگون اهدافی فراتر از انگیزه های نفسانی و شهوانی را دنبال می کردند (طباطبائی، 195/4)؛ اهدافی همچون برقراری پیوند خویشاوندی با قبایل مختلف برای ترغیب آنها به پذیرش اسلام و استفاده از پشتیبانی آنها برای پیشبرد اهداف دین، حمایت از بیوه های ضعیف و یتیمان آنها، حمایت از زنانی که به خاطر اسلام، از خانواده خود بریده بودند، تشویق مسلمانان برای ازدواج با زنان سالخورده و بیوه، از بین بردن سنتهای غلط جاهلی در جامعه اسلامی (طباطبائی، 196/4؛ ر.ک: عاملی، 255/5 - 258؛ ایوب، 22)، نشر مکارم اخلاق در محیط خانواده، ترویج احکام شریعت، نشان دادن گذشت پیامبر صلی الله علیه و آله نسبت به دشمنان - چنان که با ام حبیبه، دختر ابوسفیان، ازدواج کرد. و نیز، انگیزه های دیگر (ر.ک: عمادزاده، 372 - 376).

آگاهی دادن افراد جامعه، نسبت به بحرانهای اجتماعی و اخلاقی ناشی از محرومیت برخی زنان از ازدواج، روشن کردن شرایط چندهمسری و جلوه های منفی آن برای جلوگیری و رفع ستم و بی عدالتی نسبت به زنان، توضیح شرایط اخلاقی و اقتصادی چندزنی و مسئولیتهای مهم مردان و پیشگیری از تبلیغات منفی بر ضد تعدد زوجات در رسانه های عمومی، از شروط لازم برای سالم سازی فضای جامعه است؛ افزون بر آنچه بیان گردید، حمایت اقتصادی از خانواده های چندهمسر و قوانین تسهیل کننده، می تواند راهبردی برای مناطق دارای بحران شدید باشد؛ این اطلاع رسانی باید متناسب با خرده فرهنگها و بافت فرهنگی هر منطقه صورت گیرد.

در رویکرد آموزشی، باید مردان چندهمسر را با عدالت، مفهوم دین داری در چندزنی، اخلاق در خانواده، راه حل مشکلات خانوادگی، مهارتهای ارتباطی، راههای مهار خشم، مسائل حقوقی درباره همسران و فرزندان آشنا کرد؛ آگاهی دادن زن و مرد نسبت به حقوق فرزندان، رها نکردن آنها، سپر بلای مشکلات و ناکامیها قرار ندادن آنان، ایجاد همدلی و درک متقابل در همسران و مردان نسبت به فرزندان، می تواند به کاهش ناسازگاریها کمک کند (حرعاملی، 15 / 84 به بعد).

منابع

آدلر، فیلیپ، تمدنهای عالم، ترجمه محمد حسین آریا، تهران، انتشارات امیرکبیر، 1384 ش؛ ابن سعد، محمد بن سعد (م. 230 ق.)، الطبقات الکبری، بیروت، دار صادر؛ اردبیلی، احمد بن محمد (م. 993 ق.)، زیادة البیان فی احکام القرآن، تحقیق محمدباقر بهبودی، تهران، مکتبه المرتضویه؛ استون، گلوریا، پاسخ به پرسشهای جنسی، ترجمه ابوالفضل نظری، تهران، انتشارات ساحل، 1381 ش؛ استون، هانا و دیگران، پاسخ به مسائل جنسی و زناشویی، ترجمه کاظم علی پور، انتشارات یادگار، 1376 ش؛ اشتری، بهناز، نهاد چندهمسری، ضرورتهای بازنگری، حقوق زنان (ماهنامه)،

ش 24، 1383ش؛ ایزدی، سیروس، نیکخو، محمدرضا، بحرانهای جنسی زن، تهران، انتشارات سخن، 1383ش؛ ایوب، سعید، زوجات
النبي صلى الله عليه وآله، بيروت، دار الهادي، 1417ق؛ بستان، حسين، اسلام و تفاوتهاى جنسیتی در نهاد خانواده، قم، پژوهشگاه حوزه
و دانشگاه، 1388ش؛ پیس، آلن، باربارا، چرا مردان به حرف زنان گوش نمی دهند و زنان نمی توانند نقشه بخوانند، ترجمه ناهید رشید،
نسرین گلدار، تهران، نشر آسیم، 1388ش؛ جواد علی، المفصل في تاريخ العرب الجاهلي، الشريف الرضي؛ حر عاملی، محمد بن حسن
(م. 1104 ق.)، وسائل الشیعه، تحقیق ربانی شیرازی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1403ق؛ درودی آهی، ناهید، عدم توازن
نسبتهای جنسی در سنین ازدواج، جمعیت (ماهنامه)، تهران، سازمان ثبت احوال کشور، ش 41، 1381ش؛ دورانت، ویلیام جیمز (م.
1981م.)، تاریخ تمدن، ترجمه احمد آرام و دیگران، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، 1381ش؛ دیرین، خلیل، راهی به سوی
مردم شناسی، شیراز، 1366ش؛ رشیدرضا، محمد (م. 1354ق.)، تفسیر القرآن الکریم (تفسیر المنار)، القاهرة، دار المنار، 1373ق؛
رمضان نرگسی، رضا، بازتاب چندهمسری در جامعه، کتاب زنان (فصلنامه)، تهران، شورای فرهنگی اجتماعی زنان، ش 27، 1384ش؛
روبن، دیوید و همکاران، دانستنیهای زناشویی، ترجمه کیومرث دانشور، تهران، انتشارات کوشش، 1381ش؛ زینالی، امیر حمزه، دگرگونی
راهبردهای حقوق کیفری در مسئله تعدد زوجات، فقه و حقوق خانواده (دوفصلنامه)، س 13، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام، ش
49، 1387ش؛ سلار دیلمی، حمزه بن عبد العزیز (م. 448ق.)، المراسم العلویة فی الأحکام النبویة، تحقیق سید محسن حسینی امینی،
قم، المعاونة الثقافية للمجمع العالمي لاهل البيت عليهم السلام، 1414ق؛ سمرقندی، نصر بن محمد (م. 375ق.)، بحر العلوم (تفسیر
سمرقندی)، بیروت، دار الفکر؛ سید میرزایی، سید محمد، جمعیت شناسی عمومی، و تهران، دانشگاه شهید بهشتی، 1381ش؛ شیخی،
محمد تقی، محمدی، نعیم، مطالعه تطبیقی روابط خانوادگی در خانواده های چندزن و تک همسر شهر زاهدان، پژوهش زنان (فصلنامه)،
تهران، مرکز مطالعات و تحقیقات زنان دانشگاه تهران، ش 23، 1387ش؛ طباطبائی، سید محمد حسین (م. 1402ق.)،

الميزان في تفسير القرآن، قم، نشر اسلامي، 1417ق؛ طباطبائي يزدي، سيد محمد كاظم (م. 1337ق.)، العروة الوثقى، قم، نشر اسلامي، 1423ق؛ طبرسي، فضل بن حسن (م. 548ق.)، مجمع البيان في تفسير القرآن، تحقيق عده اي از محققين، بيروت، مؤسسة الأعلمي، 1415ق؛ طبري، محمد بن جرير (م. 310ق.)، تاريخ الامم والملوك، تحقيق گروهی از دانشمندان، بيروت، مؤسسة الأعلمي، 1403ق؛ طوسي، محمد بن حسن (م. 460ق.)، الخلاف، قم، نشر اسلامي، 1414ق؛ همو، المبسوط في فقه الاماميه، تحقيق محمد باقر بهبودي، المكتبة المرتضوية، 1388ق؛ طه، صابر احمد، نظام الاسرة في اليهودية والنصرانية والاسلام، القاهرة، نهضة مصر، 2000م؛ عاملي، سيد جعفر مرتضى، الصحيح من سيرة النبي الأعظم صلى الله عليه وآله، بيروت، دار الهادي، 1415ق؛ عبدالمصنف، محمود عبد الفتاح، تعدد الزوجات في الاسلام، منار الاسلام (ماهنامه)، الامارات، الميئة العامة للشؤون الاسلامية والأوقاف، ش4، 1408ق؛ علامه حلي، حسن بن يوسف (م. 726ق.)، قواعد الاحكام في معرفة الحلال والحرام، قم، نشر اسلامي، 1413ق؛ عمادزاده، حسين، زنان پيغمبر اسلام صلى الله عليه وآله، تهران، نشر محمد، 1368ش؛ فريد، محمد صادق، درآمدی بر خانواده و نظام خویشاوندی، تهران، نشر دائره، 1388ش؛ فرحات، كرم حلمي، تعدد الزوجات في الأديان، قاهرة، دار الآفاق العربية، 1422ق؛ فضل الله، سيد محمد حسين (م. 1431ق.)، اسلام، زن و جستاری تازه، ترجمه مجيد مرادي، قم، بوستان كتاب، 1384ش؛ كار، مهرانگيز، رفع تبعيض از زنان، تهران، نشر قطره، 1379ش؛ كتاب مقدس، ترجمه فاضل خان همداني، ويليام گلن، هنري مرتن، تهران، انتشارات اساطير، 1380ش؛ كريستين سن، آرتور، ايران در زمان ساسانيان، ترجمه غلامرضا رشيد ياسمي، تهران، انتشارات ابن سينا، 1351ش؛ كليني، محمد بن يعقوب (م. 329ق.)، الكافي، تحقيق علي اكبر غفاري، تهران، دارالكتب الاسلامية، 1363ش؛ لوبون، گوستاو، تاريخ تمدن اسلام و عرب، ترجمه سيد محمد تقى فخر داعي گيلاني، انتشارات علمي، 1334ش؛ محسنی، منوچهر، پوررضا انور، ابوالقاسم، ازدواج و خانواده در ايران، تهران، انتشارات آرون، 1382ش؛ محقق حلي، جعفر بن حسن (م. 676ق.)، شرائع الاسلام في مسائل الحلال والحرام، تهران،

انتشارات استقلال، 1409ق؛ محمدی، زهرا، بررسی آسیبهای اجتماعی زنان در دهه 80 - 1370، تهران، شورای فرهنگی اجتماعی زنان، 1383ش؛ مطهری، مرتضی (م. 1358ش.)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران، انتشارات صدرا، 1377ش؛ منتسکیو، شارل لوئی دوسکوندا، روح القوانین، ترجمه علی اکبر مهتدی، تهران، انتشارات امیرکبیر، 1362ش؛ نجفی، محمدحسن (م. 1266ق.)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، تحقیق قوچانی، تهران، دارالکتب الاسلامیه 1366 ش؛ نقوی، علی مهدی، عقاید مزدک، تهران، مؤسسه مطبوعاتی عطائی، 1353ش؛ نیکخو، محمدرضا، آوادیس یانس، هامایی، زندگی جنسی زنان، تهران، انتشارات سخن، 1383ش؛ ویستر مارک، ادوارد، موسوعة تاریخ الزواج، ترجمه مصباح الصمد و دیگران، بیروت، المؤسسة الجامعة، 1421ق؛ هاید، جانت شیپلی، روان شناسی زنان (سهم زنان در تجربه بشری)، ترجمه اکرم خمسه، تهران، انتشارات آگاه، 1384ش.

Aswad, Barbara C., "Polygyny and Polyandry", International Encyclopedia of Women: Global Women's Issues and Knowledge, Eds. Chris Kramarae Dale Spender, New York, London: Rautledge, 2000; Forsyth, Donelson R., Our Social World, Brooks/Cole Publishing Company, 1995.

محمدرضا سالاری فر

ص: 377

ازدواج موقت

اشاره

جایگزین فارسی واژه متعه است که در متون فقهی و حدیثی آمده و لغت شناسان، متعه را به منفعت (ابن فارس، 293/5) و زاد و توشه اندک و گذرا (ابن منظور، 332/8؛ زبیدی، 449/11) معنا کرده و آن را در هر سه قالب متعه حج، متعه نکاح و متعه طلاق (پرداخت مقداری مال به زن مطلقه) (ابن فارس، 293/5) جاری دانسته اند (جوهری، 1282/3)؛ ازدواج موقت در اصطلاح، پیوند زناشویی میان زن و مرد با مدت معلوم و مهریه مورد توافق دو طرف است (ر.ک: فاضل آبی، 154/2 - 155، امام خمینی قدس سره، تحریر الوسیله، 2/289 - 290)؛ این رابطه، بدون نیاز به طلاق، با اتمام مدت تعیین شده یا بخشش مدت باقی مانده، پایان می پذیرد (سبزواری، مهذب الاحکام، 95/25)؛ از ازدواج موقت در متون فقهی و عرف، به نکاح منقطع (محقق حلی، الرسائل التسع، 157؛ علامه حلی، 519/3)، ازدواج منقطع، نکاح مؤجّل (مفید، المسائل السرویه، 30؛ سیدمرتضی، 268) و نکاح موقت نیز تعبیر شده است (مقاله ازدواج موقت (حقوقی)).

گروهی از صاحب نظران، پیشینه متعه را پیش از ظهور اسلام می دانند (آلوسی، 5/2، برو، 264؛ سالم، 349)؛ این ازدواج با همان شکل و شرایط مقرر در دین اسلام، میان مرد و زن انجام می شد و خداوند آن را در آیه 24 سوره نساء: «فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً» مورد تأیید قرار داده و به مؤمنان دستور داده است تا مهریه زنانی را که متعه کرده اند، به طور کامل پرداخت نمایند (طوسی، التبیان، 166/3؛ طبرسی، 52/3). مسلمانان اتفاق نظر دارند که ازدواج موقت در زمان

رسول خدا صلی الله علیه و آله مشروع بوده و به عنوان گونه ای از ازدواج، رسمیت داشته است (ر.ک: طبری، 17/5 - 18؛ سید مرتضی، 268 - 269؛ طوسی، الخلاف، 341/4؛ قرطبی، 130/5)؛ اهل بیت علیهم السلام نیز با استناد به آیه پیش گفته، ازدواج موقت را مشروع دانسته و سنت رسول خدا صلی الله علیه و آله را مؤید آن ذکر کرده اند (حر عاملی، 14 / 436 - 437)؛ از این رو، جایز بودن ازدواج موقت جزو باورهای قطعی مکتب شیعه است (سیدمرتضی، 268؛ ر.ک: ابن ادریس حلی، 611/2 - 620).

در مقابل، اهل سنت بر این باورند که این آیه نسخ شده است (فخر رازی، 10 / 49؛ شوکانی، 449/1 - 450؛ ر.ک: کاشف الغطاء، 255). دانشمندان شیعه ضمن رد احتمال نسخ (مقاله ازدواج موقت (حقوقی))، تاریخچه ممنوعیت متعه را زمان خلیفه دوم دانسته و در عین حال به استمرار این نوع ازدواج در میان صحابه و تابعین معتقد هستند (مفید، خلاصة الايجاز، 30؛ کاشف الغطاء، 254؛ مقاله ازدواج موقت (حقوقی)).

در جوامع غربی، الگوهای مشابهی برای ازدواج موقت وجود دارد که به خاطر نیاز به چنین ازدواجی جایگزین آن گردیده اند؛ برخی از این الگوها عبارتند از: 1. ازدواج آزمایشی که با هدف شناخت بهتر از طرف مقابل صورت می گیرد تا برای ازدواج دائم تصمیم نهایی بگیرند؛ 2. ازدواج دوستانه که به دلیل نداشتن تشریفات و مراسم، جنبه رسمی ندارد، ولی با تولد فرزند با توافق یکدیگر و مانند آن رسمیت می یابد؛ 3. ازدواج عرفی که در ابتدا نامشروع بوده، ولی با گذشت زمان، مورد پذیرش جامعه قرار می گیرد؛ در برخی از ایالات شمالی آمریکا، چنین رابطه ای پس از هفت سال، ازدواج دائم و مشروع محسوب می شود (ر.ک: ساروخانی، 94 - 98)؛ 4. هم خانگی یا زندگی مشترک بدون ازدواج، که دربردارنده رابطه ای غیر متعهدانه بوده و گاه به پیوندی بادوام می انجامد؛ البته شریک جنسی، هرزمان که بخواهد، بدون هیچ تعهدی، به زندگی مشترک پایان

می دهد (ر.ک: بستان، 60 - 63). به تازگی، در برخی از کشورهای عربی و در میان اهل سنت اخیره «از دواج مسیار» رواج یافته است؛ در این ازدواج همه ارکان ازدواج دائم وجود داشته، و باطلاق پایان می یابد؛ در ازدواج یادشده زن از حقوقی مانند سکونت، نفقه، ارث و قسم صرف نظر می کند، که از این لحاظ مشابه ازدواج موقت در فقه شیعه است؛ گروهی از علمای اهل سنت، این ازدواج را جایز و گروهی حرام دانسته اند اشقر، 176؛ شعراوی، 138؛ ر.ک: بن باز، 291/20 - 368؛ آزادی بیشتر در شرایط ازدواج و نبودن تعهد کامل به مسئولیتهای ازدواج دائم، از انگیزه های گرایش به ازدواج مزبور است (ر.ک: صادقی، 45 - 68)؛ وجود چنین الگوهای در جوامع گوناگون، بدون در نظر گرفتن مشروع یا نامشروع بودن آنها، حاکی از ضرورت پذیرش، وجود و ترویج الگوی مشروع ازدواج موقت در جوامع بشری به عنوان نیازی فردی و اجتماعی است که در صورت پذیرش اجتماعی آن، از الگوهای نامشروع روابط جنسی پیشگیری خواهد شد.

ازدواج موقت با ازدواج دائم و برخی از الگوهای مشابه تفاوت اساسی دارد؛ از جمله اینکه، افزون بر لزوم تعیین مدت رابطه و میزان مهریه در آن، چگونگی ارتباطات جنسی نیز قابل تعیین است؛ دوم اینکه با پایان یافتن مدت توافقی یا بخشیدن مدت باقی مانده از سوی مرد، این رابطه به جدایی می انجامد؛ البته همه مسئولیتهای والدین نسبت به فرزندان در ازدواج دائم، در این گونه از ازدواج نیز وجود دارد و فرزند از همه حقوق متقابل قانونی، اخلاقی و دینی نسبت به پدر و مادر برخوردار است (مراجع، 414/2؛ به مقاله ازدواج موقت (حقوقی)).

فلسفه ازدواج موقت

ازدواج، قراردادی اجتماعی و مورد پذیرش در همه جوامع است که هدف آن تأمین سعادت بشر (کلینی، 327/5؛ حر عاملی، 14 / 23)

و رفع نیازهای او می باشد؛ یکی از نیازهای اساسی و اولیه انسان، خواسته های جنسی است که امری طبیعی (ر.ک: سبزواری، جامع الاخبار، 271 - 274) و مورد پذیرش اسلام به شمار می رود؛ به باور مفسران، در ذیل آیه 187 سوره بقره، رابطه جنسی مشروع، در پیشگیری از انحرافات و دستیابی به آرامش روانی نقشی مؤثر ایفا می کند (مکارم شیرازی، 650/1)؛ همچنان که رهبانیت، به معنای عزلت گزینی و پرهیز از تمایلات مادی، امری بدعت آمیز (حدید، 27) و ناپسند (کلینی، 494/5) است؛ به باور روان شناسان نیز، انکار و تلقی منفی از نیاز جنسی، و سرکوب آن، زمینه ساز بروز برخی آسیبهای روحی مانند اضطراب خواهد بود (فروید، 31 - 32)؛ به طوری که ارضای خارج از ضابطه و افراط آمیز غریزه جنسی نیز می تواند تمامی ابعاد زندگی فردی، اجتماعی و عبادی انسان را مختل کند؛ از این رو، قرآن کریم انحراف از مسیر انبیا را معلول پیروی از خواسته های نفسانی دانسته (مریم، 59)، درباره زیان شهوت پرستی افراطی به جامعه هشدار می دهد (نساء، 27) و ازدواج را بهترین بستر تأمین نیازهای جنسی بشر در همه جوامع معرفی می نماید (نور، 32)، تا انسان با آرامش و ایمنی، بدون احساس شرم و گناه (مؤمنون، 6)، دلبستگی اجتماعی مناسبی برای خود فراهم کند (مدرسی، 152/8).

یکی از جلوه های آسان گیری در اسلام، ازدواج موقت است (ر.ک: مغنیه، تفسیر، 302/2 ؛ طباطبائی، 276/4، 303) که با طبیعت انسان نیز هم گرایی دارد (فضل الله، 181/7)؛ افزون بر این، ازدواج دائم همواره در جوامع گوناگون وجود داشته ولی هرگز نتوانسته است مشکلات جنسی جوامع را حل کند و پیوسته انحرافات جنسی، زنا و روابط نامشروع وجود داشته است (فضل الله، 186/7)؛ همچنان که روایات اسلامی، تأمین نشدن نیازهای جنسی به طور کامل و ترک ازدواج موقت را یکی از علل

پیدایش این مشکل می دانند؛ در این باره در روایتی از امیرمؤمنان علیه السلام آمده است که اگر خلیفه دوم ازدواج موقت را نهی نکرده بود، جز انسان شقی، کسی زنا نمی کرد (کلینی، 448/5؛ طوسی، الاستبصار، 141/3)؛ از این رو، بسیاری از متفکران اجتماعی در پی تدوین قراردادی هستند تا به عنوان مکمل ازدواج، در رفع مناسب نیاز جنسی مؤثر باشد؛ به نظر می رسد قانون ازدواج موقت در اسلام بتواند برای رفع این مشکل نقشی مؤثر ایفا کند.

صاحب نظران در بیان کارکردهای ازدواج موقت، به مواردی اشاره کرده اند (ر.ک: طباطبائی، 271/4 - 275)؛ در این میان، روانشناسان غربی (ر.ک: راسل، 91-92) و اندیشمندان مسلمان (مکارم شیرازی، 342/3)، یکی از مهمترین اهداف ازدواج موقت را فراهم نمودن زمینه ای مناسب برای رفع نیازهای جنسی زنان و مردانی دانسته اند که به دلایل مختلف، مانند درآمد کم یا اشتغال به تحصیل، توان و امکانات لازم را برای ازدواج دائم ندارند، گروهی از زنان نیز، به دلیل گرفتار شدن در موقعیت اجتماعی ویژه، زمینه مناسبی برای ازدواج دائم ندارند؛ افزون بر این، ممکن است حوادثی مانند جنگ، به بروز تلفاتی در مردان بینجامد؛ در این وضعیت، زنان در گروههای سیدنی قرینه آنها، فرصت کمتری برای ازدواج دائم خواهند داشت؛ همچنین افزایش سن دختران، جدایی از همسر یا مرگ او و وظیفه مراقبت از فرزندان با مسائل دیگر، از دیگر موانع ازدواج دائم هستند؛ به نظر می رسد، در صورت فشار نیاز جنسی این افراد، بهترین راه، ازدواج موقت است، تا نیاز جنسی - هر چند به طور مقطعی - از راهی مشروع ارضا شود.

هدف دیگر ازدواج موقت، رفع نیاز جنسی کسانی است که به علت دوری یا بیماری همسر و مانند آن، نمی توانند نیاز جنسی خود را برآورده سازند (کاشف الغطاء، 269؛ مکارم شیرازی، 1342/3)؛ همچنین گروهی از مردان، به دلیل نیاز جنسی شدید یا

تحریکات جنسی فراوان نمی‌توانند به رابطه جنسی با یک همسر دائمی بسنده کنند؛ ضمن آنکه پذیرش چندهمسری نیز برای آنان ممکن نیست؛ در چنین وضعیتی، ازدواج موقت، می‌تواند به آنان در رفع نیاز جنسی و بازداشتن از انحرافات جنسی کمک کند (ر.ک: کاظمی خلخالی، 457).

از کارکردهای مهم اجتماعی ازدواج موقت، هدایت روابط جنسی خارج از چارچوب، به حیطة ازدواج شرعی است؛ این گونه از ازدواج، روابط جنسی نامشروع را به ازدواج مشروع تبدیل می‌کند؛ چنان که خداوند در آیات گوناگون (نساء، 24 - 25؛ مانده، 5) یکی از حکمت‌های ازدواج موقت را مصون ماندن از مفاسد اجتماعی، همچون روابط نامشروع و دوستی‌های پنهان بیان نموده است؛ در منابع اسلامی، ازدواج موقت با زنان بدکاره، جایز شمرده شده است؛ زیرا این امر تا حدی آنان را از ارتکاب رفتار نامشروع جنسی، به سوی روابط جنسی بهنجار و مناسب سوق می‌دهد (حرعاملی، 14 / 454 - 455)؛ در میان فقیهان نیز، حرام و باطل نبودن چنین عقدی بیان شده است (صیمری، 3 / 66؛ حرعاملی، 14 / 333؛ ر.ک: امام خمینی قدس سره، تحریر الوسیله، 2 / 292؛ سیستانی، 3 / 82)؛ اجرای قوانین متعه و ترویج آن در جامعه، باعث می‌شود که گروهی از زنان به سوی کسب درآمد از طریق روابط نامشروع نروند، چنان که امروزه، فواحش، در جوامع غربی دارای یک طبقه شغلی هستند که هدف عمده آنها اقتصادی است.

گروهی از اندیشمندان، ازدواج موقت را زمینه ساز آشنایی و ازدواج دائم دانسته (ر.ک: مطهری، 19 / 62 - 65) و بر این عقیده اند که ازدواج، به گونه ای که امروزه وجود دارد، در مواردی اشخاص بی تجربه را گرفتار قیدو بندی می‌کند که رهایی از آن به آسانی ممکن نیست (صفائی، 20)، البته زن و مرد و خانواده آنها باید به همه

جوانب امر، آگاهی کامل داشته و روابط عاطفی و جنسی را به گونه ای کنترل کنند که در صورت نداشتن تصمیم به ازدواج دائم، آسیب روانی کمتری به آنها وارد شود؛ گاه نیز، تنها منظور از این گونه ازدواج، محرم شدن است، مانند فرزندخواندگی که در آن، مشکل ارتباط مادر خوانده با پسر یا پدر خوانده با دختر تحت تکفل پیش می آید و دو طرف، خواستار محرم شدن با یکدیگر هستند (امام خمینی قدس سره، استفتائات، 113/3 - 114؛ فاضل لنکرانی، 408/1).

آسیب شناسی ازدواج موقت: اشکالهای بسیاری به قانون ازدواج موقت وارد شده است که بیشتر ناظر به پیامدهای احتمالی آن است؛ آسیبهای ازدواج موقت، در سه حوزه زنان، خانواده و روابط اجتماعی قابل بررسی است.

1. آسیب به زنان

گروهی از اندیشمندان بر این باورند که ازدواج موقت، مغایر با منزلت زن است؛ زیرا نوعی خودفروشی بوده و وسیله ای برای خوشگذرانی مردان به شمار می رود و با ماده 6 و 16 کنوانسیون حقوق زن و سایر اسناد بین المللی که فحشای اجباری و تجارت زنان را ممنوع کرده، تعارض دارد (کار، 362). بی توجهی به مفاد قرارداد ازدواج موقت، منشأ این شبهه بوده است؛ زیرا در این قرارداد، زن و مرد، در مدت معینی با شرایط کاملاً مشخص و رضایت و اختیار خود، با هم ازدواج کرده و به روش پذیرفته شده شرعی و عرفی، نیاز جنسی خود را ارضا می نمایند؛ این امر باعث نمی شود تا هیچ یک از آن دو به تملک یا اجاره دیگری درآمده و بازیچه شود. از نظر فقهی نیز این مسئله مسلم است که ازدواج موقت با ازدواج دائم، تفاوت ماهوی نداشته (ر.ک: مطهری، 19 / 62 - 64؛ امام خمینی قدس سره، تحریر الوسیله، 288/2 - 289؛ مقاله ازدواج موقت (حقوقی)) و پدیده ای قانونمند است، به طوری که زن،

ص: 384

علاوه بر نگهداری عده، نمی تواند هم زمان با چند مرد رابطه جنسی داشته باشد مکارم شیرازی، 3/343 - 344؛ به همین سبب در صورت تولید فرزند، انتساب او به والدین روشن خواهد بود؛ مهریه زن نیز در ازدواج موقت همانند ازدواج دائم، نوعی هدیه است (نساء، 4؛ مجلسی، 100/352)، نه قیمت گذاری و تعیین ارزش او؛ به همین دلیل، در آموزه های اسلامی، بهترین زنان، افزون بر زیبایی، کم مهریه ترین آنها معرفی می شوند (کلینی، 5/324؛ صدوق، 3/386)؛ همچنین باید مهریه، ارزش اقتصادی قابل توجهی نداشته و بیشتر، ارزش معنوی آن مورد تأکید باشد. در هر صورت، ازدواج موقت، یک قانون شرعی است و سوء استفاده از قانون، به حذف آن نمی انجامد (مکارم شیرازی، 3/344).

مشکل دوم که از سوی برخی مطرح گردیده، آسیبهای روانی است که زنان در ازدواج موقت، در معرض آن قرار می گیرند؛ در حالی که مرد، در این گونه از ازدواج بیشتر به مسائل جنسی می اندیشد، ولی زنان به رغم گذرا دانستن این پیوند جنسی، انتظارات عاطفی داشته و خواستار یک رابطه عاشقانه هستند؛ به همین دلیل، بروز آسیبهای روحی، مانند اضطراب، ترس، افسردگی، خستگیهای جسمی، احساس ناکامی، بی توجهی اجتماعی و کاهش عزت نفس، پس از پایان مدت متعه، در زنان، متداول می شود (ر.ک: رافعی، 79 - 110).

دین اسلام با توجه به مشکلات پیش گفته، فرهنگ سازی برای تلقی مثبت از ازدواج موقت و تأمین حقوق اجتماعی آن را مدنظر قرار داده است؛ از این رو، آیات مختلفی با تمجید از این گونه زنان، به عنوان زنان مؤمن و عقیف (نساء، 24؛ مائده، 5)، بر حفظ جایگاه اجتماعی و مصونیت روانی آنها تأکید می ورزند؛ چنان که امامان شیعه علیهم السلام ما و یاران ایشان نیز با تلقی منفی از این

سنت حسنه مقابله می نمودند؛ برای نمونه، در مناظره محمدبن نعمان با ابوحنیفه، وی در پاسخ به قبح اجتماعی این عمل، آن را ویژه قشری خاص از مردم و برای تأمین برخی از نیازها می داند (کلینی، 450/5؛ مجلسی، 411/47)؛ این در حالی است که ازدواج موقت با دختران باکره در صورت بروز پیامدهای نامطلوب اجتماعی، ناپسند بوده (کلینی، 462/5؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 255/7) و فراهم آوردن زمینه اجتماعی و فرهنگی برای ازدواج دائم این گونه زنان، اقدامی اساسی به شمار می رود؛ به هر صورت، چنانچه برای بخشی از زنان امکان ازدواج دائم فراهم نبود، ازدواج موقت می تواند پاره ای از نیازهای عاطفی و جنسی آنان را در کوتاه مدت تأمین کند؛ افزون بر این، اسلام، ازدواج موقت را واجب نکرده، بلکه تنها به عنوان عملی جایز یا مستحب، راه حلی است برای کسانی که به ارتباط با جنس مخالف نیازمند هستند، به گونه ای که اگر این مسیر شرعی به روی آنها بسته بود، زمینه سقوط در فحشا فراهم می شد. با این توصیف، ازدواج موقت نه تنها موجب آسیب روانی زنان نیست، بلکه مانعی است در برابر آسیبهای شدید روحی که با درافتادن در دام فحشا و رفتارهای خارج از چارچوب، آنها را تهدید می کند.

2. آسیب به خانواده: زمانی که با ازدواج موقت، نیازهای عاطفی مرد در بیرون از خانواده تأمین شود، به تدریج از انگیزه های حضور در جمع خانواده کاسته خواهد شد که پیامد آن سرد شدن پیوند عاطفی در کانون خانواده است؛ همچنین در صورت اطلاع همسر دائمی از این موضوع، وی جایگاه خود را نزد شوهر متزلزل دیده و دچار خشم، ناامیدی و ناکامی می شود و انگیزه خود را برای ادامه زندگی زناشویی از دست می دهد (هادی، 86، به مقاله ازدواج موقت (حقوقی)). دین اسلام

برای پیشگیری از این مشکلات، در درجه نخست به برقراری روابط عاطفی مناسب با همسران (روم، 21)، معاشرت نیکو با آنها (نساء، 19، 0 مقاله معاشرت به معروف) و تأمین نیازهای مادی (بقره، 233) و جنسی (مفید، المقنعه، 516 - 517) ایشان دستور داده است. در واقع، ازدواج موقت، راهی برای جلوگیری از مفاسد اجتماعی است که از عوامل مهم فروپاشی خانواده هاست و نباید به سردی پیوند خانوادگی بینجامد (کاشف الغطاء، 270)؛ از سوی دیگر، دین اسلام به لزوم فرهنگ سازی درباره زنان دائم برای پذیرش این حکم (جایز بودن ازدواج موقت از سوی همسران آنها توجه کرده، برای نمونه غیرت ورزی ایشان را امری ناپسند دانسته است (کلینی، 504/5 - 505؛ حر عاملی، 14 / 107). از دیگر آسیبهای خانوادگی ازدواج موقت، به دوران جوانی مربوط می شود؛ زیرا جوانان به دلیل نیاز عاطفی و جنسی شدید، دلبسته این رابطه خواهند شد و این محبت و پایداری، در مراحل بعدی زندگی، تأثیر فراوان دارد؛ نکته مهم تر اینکه در همه جوامع، فرزندان در دوره جوانی پدر و مادر متولد شده و رشد و پرورش می یابند. پذیرش ازدواجهای مکرر، بیشترین آسیب را به فرزندان وارد و پرورش عاطفی و ابراز عواطف را در آنان کم رنگ و متزلزل می کند؛ به همین دلیل، قرآن با وجود جایز دانستن ازدواج موقت (نساء، 24)، با صراحت، افراد را به ازدواج دائم توصیه می کند (نساء، 3).

آسیب دیگر به کانون خانواده، سرنوشت فرزندان حاصل از ازدواج موقت است؛ زیرا برخی از مردان، با توجه به پنهان بودن ازدواج، فرزندان حاصل از چنین ازدواجی را انکار می کنند و اثبات فرزند با مشکلات بسیاری همراه است؛ بنابراین مادر، یا فرزند را سقط می کند و یا فرزند از سرپرستی و محبت پدر

محروم می ماند و فشار اقتصادی و اجتماعی زیادی بر مادر تحمیل می شود؛ از این رو صاحب نظران برای رفع این آسیب، دوره حل ارائه کرده اند (سالاری فر، 176 - 177): نخست اینکه از تولد فرزند جلوگیری شود؛ در روایات نیز، به پیشگیری از تولد فرزند در ازدواج موقت سفارش شده است (محدث نوری، 14 / 479)؛ در عین حال، چنانچه فرزندی از ازدواج موقت پدید آمد، به شوهر تعلق دارد (خوئی، 273 / 2؛ وحید خراسانی، 310 / 3)؛ رعایت فاصله شرعی لازم بین ازدواجهای موقت، از سوء تفاهم جلوگیری می کند؛ ضمن آنکه در دین اسلام، بین این فرزند و فرزندان حاصل از ازدواج دائم از نظر حقوق و وظایف متقابل والدین و فرزندان مانند ارث، نفقه، حضانت و امور دیگر تفاوتی وجود ندارد (ابوالصلاح حلبی، 316؛ مغنیه الفقه علی المذاهب الخمسه، 2 / 367)؛ راه حل دیگر، ترویج مسئولیت پذیری والدین نسبت به فرزند است؛ هر چند والدین در ازدواج موقت، از هم جدا هستند، ولی باید به نیازهای جسمانی، عاطفی و روانی فرزند خود اهمیت دهند؛ چرا که کوتاهی در این مسئولیت، موجب بازخواست اخلاقی و دینی بوده و از نظر حقوقی قابل پیگیری است (ر.ک: کنوانسیون جهانی حقوقی کودک)؛ افزون بر آنکه نباید فرزندان ازدواج موقت، که قراردادی شرعی و اجتماعی است، با فرزندان نامشروع ناشی از فحشا و زنا مقایسه شوند که جایگاه اجتماعی ندارند و دین اسلام نیز، آثار وضعی سخت و جبران ناپذیری را برای چنین فرزندان ذکر کرده است (کلینی، 1 / 400، 3 / 11، 5 / 225، 353)؛ به دیگر سخن، پنهانی بودن این گونه از ازدواج، ناشی از نهادینه نشدن ازدواج موقت در اجتماع است که با فرهنگ سازی صحیح، می توان این مشکل را برطرف نمود؛ در نتیجه هویت فرزندان متعه نیز دچار مشکل نمی شود.

3. آسیب فرهنگی: گروهی از صاحب نظران بر این باورند که ازدواج موقت با زنا تفاوتی نداشته و جایز دانستن آن، در واقع ترویج روابط نامشروع در جامعه است (ر.ک: جصاص، 96/3). ولی بررسی حدود و شرایط ازدواج موقت نشان می دهد که این گونه ازدواج به طور کامل با روابط نامشروع تفاوت دارد؛ این قرارداد، از نظر زمانی دقیقاً معین است و پس از پایان یافتن، زن باید عده نگه داشته و نمی تواند در ایام عده با مرد دیگری رابطه داشته باشد (ر.ک: امام خمینی قدس سره، تحریر الوسیله، 290/2، 337؛ خوئی، 272/2؛ گلپایگانی، 402/2)؛ حال آنکه زنا هیچ محدوده و شرایطی ندارد؛ ولی ازدواج موقت بیشتر به محدود کردن روابط جنسی در چارچوبی مشروع منجر می شود تا آزادسازی روابط نامشروع.

راهکارهای کاهش آسیب ازدواج موقت

برای پیشگیری و کاهش آسیبهای احتمالی ناشی از ازدواج موقت، تدابیری اندیشیده شده اند که به شرح زیر است:

1. راهبردهای آموزشی: نخستین راهکار، آموزش میانه روی و اعتدال در ازدواج موقت است که از وارد شدن آسیبهای روانی و اخلاقی به خود فرد و خانواده و زنان موقت جلوگیری می کند؛ در روایات نیز، توصیه شونندگان به متعه - که نسبت به دیگران در اولویت قرار دارند. کسانی هستند که از همسر دائمی محروم بوده یا در غیاب ایشان زندگی می کنند؛ در این روایات از اصرار بر متعه، در صورتی که باعث اجحاف به همسران دائمی و ترک همخوابگی با آنان گردد، نهی شده است (کلینی، 452/5 - 453)؛ همچنین رعایت تقوا و احتیاط در انجام متعه، به ویژه با دختران نیز، در متون اسلامی بسیار تأکید شده است (ر.ک: حر عاملی، 14 / 457 - 460)؛ روحیه احترام به زنان موقت هم باید در مردان گسترش یابد، به گونه ای که شخصیت زن در این قرارداد، نه تنها آسیب ندیده،

بلکه مورد تکریم قرار گیرد؛ به همین دلیل، فقیهان مسلمان با اعتراض به تلقی تحقیر گران نسبت به ازدواج موقت، آن دسته از روایاتی که در آن متعه به عقد اجاره تشبیه شده است را صرفاً تشبیهی فقهی دانسته اند که هیچ بار ضدارزشی ندارد (خوانساری، 296/4). راهکار دیگر، آموزش شرایط و قوانین متعه است تا افراد با آگاهی کامل از شرایط آن، به طور دقیق، مهریه، مدت زمان ازدواج، نوع رابطه و محدوده بهره گیری جنسی را تعیین کنند؛ چرا که علت بسیاری از آسیبها در ازدواج موقت، ناشی از بی توجهی به شرایط و حدود آن است؛ از این رو در برخی از روایات، بر شناخت احکام ازدواج موقت تأکید شده است (کلینی، 454/5). راهکار دیگر، توصیه اکید آموزه های اسلام به پیشگیری از تولد فرزند در این گونه از ازدواج است (محدث نوری، 14 / 479)، تا فرزند، دچار بی سرپرستی یا بدسرپرستی نشود. آخرین راهکار آموزشی نیز، توجه نمودن به نکات شرعی و بهداشتی در انتخاب زن یا مرد در ازدواج موقت است. توصیه شده تا افراد پاک دامن، مورد اعتماد، آگاه از شرایط ازدواج موقت و دارای اعتقاد دینی مناسب انتخاب شوند (ر.ک: حر عاملی، 14 / 451 - 453)؛ زن نیز باید در مورد مردی که قصد ازدواج موقت با او دارد، شرایطی از جمله اعتقادات دینی، عفت و تقوا را در نظر گیرد؛ رعایت نکات بهداشتی هم، با توجه به شیوع بیماریهای شدید ناشی از روابط جنسی، ضروری است.

2. راهبردهای فرهنگی: اصلاح نگرشهای عمومی در نهادینه کردن قانونمند ازدواج موقت نقشی مهم دارد؛ به باور کارشناسان، نه تنها کهنه پنداری ازدواج موقت یا تفاوت نداشتن آن با فحشا، می تواند مانعی جدی در پیشرفت اجتماعی باشد (عشا، 126)، رواج بی رویه و بدون مقررات سنجیده و دقیق نیز، آثار منفی

اجتماعی به دنبال خواهد داشت (هادی، 76)؛ از این روی یکی از اصول مهم اسلام در ارتباط با فرهنگ عمومی جامعه، توصیه به خویشتن داری در کنار کاستن از عوامل و زمینه های تحریک جنسی است (ر.ک: نور، 30 - 31؛ احزاب، 59؛ حر عاملی، 14 / 43).

از دیگر راهبردهای فرهنگی، توصیه های قانونی است که به منظور تعدیل ازدواج موقت به کار می رود: نخستین توصیه، فراهم کردن شیوه هایی برای ثبت دقیق ازدواج موقت است؛ در این صورت، مردان به مسئولیتهای خود در ازدواج پایبندتر شده و نسبت فرزند احتمالی به پدر، بدون مشکل خواهد بود؛ دومین توصیه، تدوین قوانینی برای حمایت اقتصادی بیشتر از زنان موقت، در چارچوب نفقه و ارث است؛ چنانچه در عقد شرط شود که نفقه به زن تعلق گیرد، چنین شرطی صحیح و لازم الوفا بوده و با شرع و مقتضای عقد مغایرتی ندارد (طباطبائی یزدی، 4 / 133؛ سبزواری، مهذب الاحکام، 11 / 231؛ محقق داماد، 309)؛ درباره شرط ارث نیز، هر چند مخالفتهایی وجود دارد (امام خمینی قدس سره، تحریر الوسیله، 2 / 396)؛ ولی طبق نظر مشهور فقیه-ان، شرط توارث در ازدواج موقت صحیح و لازم الوفاست (ر.ک: توحیدی، 5 / 307 - 309)؛ این نوع حمایت در مواردی که مدت عقد بیشتر از یک سال باشد، ضروری تر است؛ همچنین قانون گذار می تواند برای ازدواج موقت در مدت طولانی، شرط نفقه قرار دهد و حتی اگر مدت طولانی تر شد، با شرط توارث نیز، بخشی از حقوق زنان موقت را می توان استیفا نمود؛ هر چند نباید فراموش کرد که یکی از حکمتهای ازدواج موقت، آسان بودن آن است و این شرایط نباید به گونه ای باشد که نقض غرض شود.

توصیه دیگر این است که در صورت وقوع حادثه ای خاص، مانند بدرفتاری و تحمل ناپذیر شدن شوهر یا ترک زندگی خانوادگی و مسافرت طولانی، زن از

سوی شوهر وکالت داشته باشد که بقیه مدت را به خود بذل کند؛ افزون بر آن، روح قوانین مدنی و اخلاق عمومی ایجاب می کند که در ازدواج موقت نیز، زن بتواند الزام شوهر به بذل مدت را از دادگاه درخواست کند؛ البته این پدیده، مربوط به ازدواجهای موقتی است که برای مدت طولانی منعقد شده باشند (کاتوزیان، 502/1).

توصیه دیگر، درباره وضعیت فرزند در ازدواج موقت است: حضانت کودک، تنها حق پدر و مادر نیست، بلکه نوعی وظیفه قانونی، اخلاقی و اجتماعی نیز به شمار می رود (کاتوزیان، 177/2 - 178)؛ در این باره، بین فرزند حاصل از ازدواج موقت و دائم، در شرع، اخلاق و قانون تفاوتی وجود ندارد؛ پدر و مادر مکلف هستند که در حد توانایی خود، چنان که باید به تربیت فرزندان خویش اقدام کنند (قانون مدنی، ماده 1178). هر چند شرع، اخلاق و قانون از فرزندان حاصل از ازدواج موقت حمایت می کند (سید مرتضی، 276)، ولی تربیت و حضانت فرزندان معمولاً با مشکل روبه روست. کمترین چیزی که می توان پدر کودک را به آن الزام نمود، پرداخت هزینه نگهداری فرزند است (ابن ادریس حلی، 656/2؛ محقق حلی، شرائع الاسلام، 574/2: قانون مدنی، مواد 1172، 1199)؛ این امر تا حدی از مشکلات مادر می کاهد؛ الزامهای قانونی به حمایت پدر از تربیت و حضانت کودک که معمولاً بر عهده مادر گذاشته می شود، تا حدی فرزند را از مشکلات عاطفی و اجتماعی می رهانند؛ در نهایت حمایت نهادهای حکومتی از زنان موقت و فرزندانشان، به شیوه های گوناگون، مانع بروز بسیاری از مشکلات اخلاقی و اجتماعی آنان خواهد بود.

آلوسی، سید محمود (م. 1270 ق.)، بلوغ الارب في معرفة احوال العرب، تحقيق محمد بهجة الاثرى، مصر، مكتبة الاهلية، 1342 ق؛ ابن ادریس حلی، محمد بن منصور (م. 598 ق.) السرائر، قم، نشر اسلامى، 1410 ق؛ ابن فارس، احمد بن فارس (م. 395 ق.)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، قم، مكتب الاعلام الاسلامى، 1404 ق؛ ابن منظور، محمد بن مكرم (م. 711 ق.)، لسان العرب، قم، نشر ادب الحوزة، 1405 ق؛ ابوالصلاح حلبى، تقى بن نجم (م. 447 ق.)، الكافي فى الفقه، تحقيق رضا استادى، اصفهان، مكتب الامام امير المؤمنين على عليه السلام العامة، 1403 ق؛ اشقر، اسامة عمر سليمان، مستجدات فقهية في قضايا الزواج و الطلاق، اردن، دار النفائس، 1420 ق؛ امام خمينى قدس سره، الله موسوى (م. 1368 ش.)، استفتائات، قم، نشر اسلامى، 1381 ش؛ همو، تحرير الوسيلى، النجف الاشرف، مطبعة الآداب، 1390 ق؛ برو، توفيق، تاريخ العرب القديم، دمشق، دار الفكر، 1422 ق؛ بستان، حسين، اسلام و جامعه شناسى خانواده، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، 1383 ش؛ بن باز، عبد العزيز بن عبدالله، مجموع فتاوى و مقالات، تحقيق محمد بن سعد شويعر، الرياض، الرئاسة العامة للبحوث العلمية و الافتاء، 1427 ق؛ توحيدى، محمد على، مصباح الفقاهه، تقريرات درس سيد ابوالقاسم موسوى خوئى، (م. 1413 ق.)؛ جصاص، احمد بن على (م. 370 ق.)، احكام القرآن، تحقيق محمد صادق قمحاوى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1405 ق؛ جوهرى، اسماعيل بن حماد (م. 393 ق.)، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية، تحقيق احمد عبدالغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين، 1407 ق؛ حر عاملى، محمد بن حسن (م. 1104 ق.)، وسائل الشيعه، تحقيق ربانى شيرازى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1403 ق؛ خوئى، سيد ابوالقاسم موسوى (م. 1413 ق.)، منهاج الصالحين، قم، نشر مدينة العلم، 1410 ق؛ خوانسارى، سيد احمد (م. 1405 ق.)، جامع المدارك فى شرح المختصر النافع، تحقيق على اكبر غفارى، تهران، مكتبة الصدوق، 1355 ش؛ راسل، برتراند (م. 1970 م.)، زناشويى و اخلاق، ترجمه ابراهيم يونسى، تهران، نشر انديشه، 1387 ش؛ رافعى، طلعت، تحليلى بر روان شناسى زن در ازدواج موقت، تهران، نشر دايره، 1382 ش؛

زبیدی، سید محمد مرتضیٰ حسینی (م. 1205ق.)، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقیق علی شیری، بیروت، دارالفکر، 1414ق؛ ساروخانی، باقر، مقدمه ای بر جامعه شناسی خانواده، تهران، انتشارات سروش، 1370ش؛ سالاری فر، محمدرضا، خانواده در نگرش اسلام و روان شناسی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، 1386ش؛ سالم، عبدالعزیز، تاریخ عرب قبل از اسلام، ترجمه باقر صدری نیا، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، 1380ش؛ سبزواری، سید عب-دالاعلیٰ (م. 1414ق.)، مهذب الاحکام فی بیان الحلال و الحرام، تحقیق مؤسسه المنار، قم، دفتر آیت الله سبزواری، 1413ق؛ سبزواری، محمد بن محمد (م. 679ق.)، جامع الاخبار او معارج الیقین فی اصول الدین، تحقیق علاء آل جعفر، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، 1414ق؛ سید مرتضیٰ، علی بن حسین (م. 436ق.)، الانتصار، قم، نشر اسلامی، 1415ق؛ سیستانی، سید علی حسینی، منهاج الصالحین، قم، مکتب آیت الله سیستانی، 1416ق؛ شعراوی، محمد متولی، احکام الاسرة و البيت المسلم، بیروت، المكتبة العصرية، 1422ق؛ شوکانی، محمد بن علی (م. 1250ق.)، فتح القدير، عالم الکتب؛ صادقی، محمد، اه-ل تسنن و ازدواج مسیار، کتاب زنان (فصلنامه)، تهران، شورای فرهنگی اجتماعی زنان، ش 40، 1387ش؛ صدوق، محمد بن علی (م. 381ق.)، من لا یحضره الفقیه، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، نشر اس-لامی، 1404ق؛ صفائی، سید حسین، امامی، اسدالله، حقوق خانواده، تهران، انتشارات دانشگاه، 1378ش؛ صیمری، مفلح بن حسن (م. 900ق.)، غایة المرام فی شرح شرائع الاسلام، تحقیق جعفر کوثرانی عاملی، بیروت، دارالهادی، 1420ق؛ طباطبائی، سید محمد حسین (م. 1402ق.)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، نشر اسلامی، 1417ق؛ طباطبائی یزدی، سید محمد کاظم (م. 1337ق.)، العروة الوثقی، قم، نشر اسلامی، 1423ق؛ طبرسی، فضل بن حسن (م. 548ق.)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو، 1372ش؛ طبری، محمد بن جریر (م. 310ق.)، جامع البیان عن تاویل آی القرآن، تحقیق صدقی جمیل عطار، بیروت، دارالفکر، 1415ق؛ طوسی، محمد بن حسن (م. 460ق.)، الاستبصار،

تهران، دارالکتب الاسلامیة، 1390ق؛ همو، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ همو، تهذیب الاحکام، تحقیق سید حسن موسوی خراسان، تهران، دارالکتب الاسلامیة، 1364 ش؛ همو، الخلاف، قم، نشر اسلامی، 1414ق؛ عشاء، غسان، الزواج و الطلاق و تعدد الزوجات فی الاسلام، بیروت، دارالساقی، 2004م؛ علامه حلی، حسن بن یوسف (م. 726ق.)، تحریر الأحکام الشرعیة، تحقیق ابراهیم بهادری، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، 1421ق؛ فاضل آبی، حسن بن ابی طالب (م. 690ق.)، کشف الرموز فی شرح المختصر النافع، تحقیق اشتهااردی، یزدی، قم، نشر اسلامی، 1410ق؛ فاضل لنکرانی، محمد (م. 1428ق.)، جامع المسائل (استفتانات)، قم، انتشارات امیر العلم، 1380ش؛ فخر رازی، محمد بن عمر (م. 606ق.)، التفسیر الکبیر، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، 1413ق؛ فروید، زیگموند، اصول روان کاوی بالینی، ترجمه سعید شجاع شفتی، تهران، انتشارات ققنوس، 1377ش؛ فضل الله، سیدمحمدحسین (م. 1431ق.)، تفسیر من وحی القرآن، بیروت، دار الملائک، 1419ق؛ قرطبی، محمد بن احمد (م. 671ق.)، الجامع لاحکام القرآن (تفسیر قرطبی)، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1405ق؛ کاتوزیان، ناصر، حقوق مدنی خانواده، تهران، شرکت سهامی انتشار، 1383ش؛ کار، مهرانگیز، پژوهشی درباره خشونت علیه زنان در ایران، تهران، انتشارات روشنگران و مطالعات زنان، 1381ش؛ کاشف الغطاء، محمدحسین (م. 1373ق.)، اصل الشیعة و اصولها، تحقیق علاء آل جعفر، مؤسسه الامام علی علیه السلام، 1415ق؛ کاظمی خلخالی، زین العابدین، زناشویی راز خوشبختی، تهران، نشر محمد، 1366ش؛ کلینی، محمد بن یعقوب (م. 329ق.)، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیة، 1363ش؛ گلپایگانی، سیدمحمدرضا موسوی (م. 1414ق.)، هدایة العباد، قم، دارالقرآن الکریم، 1413ق؛ مجلسی، محمدباقر (م. 1111ق.)، بحارالانوار، تحقیق محمدباقر بهبودی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1403ق؛ محدث نوری، میرزا حسین (م. 1320ق.)، مستدرک الوسائل، بیروت، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، 1408ق؛ محقق حلی، جعفر بن حسن (م. 676ق.)، الرسائل التسع،

تحقیق رضا استادی، قم، کتابخانه مرعشی نجفی، 1413ق؛ همو، شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، تهران، انتشارات استقلال، 1409ق؛ محقق داماد، سید مصطفی، بررسی فقهی حقوق خانواده، تهران، مرکز نشر علوم اسلامی، 1368ش؛ مدرسی، سید محمدتقی، من هدی القرآن، تهران، دار محبی الحسین علیه السلام، 1419ق؛ مراجع، مراجع تقلید، توضیح المسائل مراجع، تحقیق محمدحسن بنی هاشمی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، 1387ش؛ مطهری، مرتضی (م. 1358ش)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران، انتشارات صدرا، 1377ش؛ مغنیه، محمدجواد (م. 1400ق)، التفسیر الکاشف، تهران، دارالکتب الاسلامیه، 1424ق؛ همو، الفقه علی المذاهب الخمسه، بیروت، دار الجواد، 1421ق؛ مفید، محمد بن محمد (م. 413ق)، خلاصة الا-یجاز فی المتعه، تحقیق علی اکبر زمانی نژاد، بیروت، دار المفید، 1414ق؛ همو، المسائل السرویه، تحقیق صائب عبدالحمید، بیروت، دار المفید، 1414ق؛ همو، المقنعه، قم، نشر اسلامی، 1410ق؛ مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه، 1374ش؛ وحید خراسانی، حسین، منهاج الصالحین، قم؛ هادی، اسماعیل، دورنمای حقوقی ازدواج موقت، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، 1374ش.

محمد رضا سالاری فر

در لغت به معنای برابری و مساوات بوده و با کلمات زناشویی، ازدواج، همسر بودن، پیمان همسری و مانند آنها مترادف است (دهخدا، 15 / 23542؛ انوری، 8 / 8402)؛ این مفهوم در گفتمانهای حقوق مدنی معادل زوجیت به کار رفته و پیامد عقد نکاح است که برای دو طرف، حقوق و تکالیفی را به وج-ود می آورد (ر.ک: قانون مدنی، ماده 1102)؛ از نگاه قرآن «زوجیت»، قانون فراگیر همه جانداران و از جمله گیاهان است (طه، 53؛ شعراء، 7؛ پس، 36؛ ذاریات، 49).

قوام خانواده - به عنوان کوچک ترین و اصلی ترین نه-اد (عضدانلو، 272) و کهن ترین واحد اجتماعی مبتنی بر ازدواج (قنادان، 147) - به وجود همسرانی است که طبق اصول و قواعد متناسب با فرهنگ پذیرفته شده خود زندگی می کنند؛ به پذیرش این اصول بر اساس یک رابطه قانونی، عرفی یا مذهبی از سوی دو جنس مخالف، برای شرکت دائم یا موقت در زندگی مشترک، «ازدواج» گفته (قرائی مقدم، 255) و به نوع رابطه آنها «همسری» یا «زوجیت» اطلاق می شود. ازدواج به مقتضای آنکه حکمی فطری، طبیعی و هماهنگ با قانون آفرینش است (نساء، 1)، همواره در تاریخ و قوانین وجود داشته و عنصری جهان شمول است (گلایی، 108)؛ چنانکه در شریعت اسلامی، انجام آن باعث سکون و آرامش (اعراف، 189؛ 21) و عامل افزایش روزی (حرعاملی، 14 / 2 - 3، 6) دانسته و چشم پوشی از آن، انتقاد شده است (مجلسی، 100 / 220 - 221)؛ چنان که امام صادق علیه السلام به زنی که تصمیم به ترک ازدواج گرفته بود، هشدار می دهند که اگر فضیلتی در ازدواج نکردن وجود داشت،

حضرت فاطمه علیها السلام و از وی به این فضیلت سزاوارتر بود (کلینی، 509/5؛ ابن ابی جمهور احسائی، 311/3). در دین اسلام، رابطه همسری حاصل ازدواج دائم یا موقت بوده و مهم ترین تفاوت‌های این دو گونه از همسری، نداشتن حق نفقه زن در عقد موقت است (محقق حلی، 195؛ امام خمینی قدس سره، 313/2)؛ جز اینکه عقد، مبنی یا مشروط بر آن باشد (قانون مدنی، ماده 1113؛ به مقاله ازدواج موقت (حقوقی))؛ افزون بر این در نکاح منقطع، زن و شوهر از یکدیگر ارث نمی برند (ر.ک: شهید ثانی، الروضة البهیة، 296/5؛ امام خمینی قدس سره، 396/2).

پدیده همسری و رسم همسرگزینی، با پیشینه‌های کهن از آغاز پیدایش حیات انسان وجود داشته است (نساء، 1؛ اعراف، 189؛ زمر، 6؛ آگ برن، 370)؛ ولی جایگاه همسری، به ویژه همسری زن، در دوره های مختلف تاریخی متفاوت بوده و نقش همسران در زندگی مشترک، تحت تأثیر دیدگاه‌های گوناگون نسبت به زن و مرد قرار گرفته است؛ شاید بتوان گفت، در این باره نخستین اظهار نظر رسمی به دست آمده در تاریخ، به افلاطون و سپس ارسطو باز می گردد که زن و مرد را در همسری، دارای پایگاهی مشترک میدانستند (ارسطو، 3؛ ر.ک: دورانت، تاریخ فلسفه، 52 - 54)؛ اما ارسطو رابطه این دو را در تدبیر منزل رابطه فرادست و فرودست یا فرمانروا و فرمانبردار (11) عنوان نموده است؛ چنان که در مواردی، نسبت زن به مرد را همچون نسبت غلام و مولا، بدن و روح و نیروی تفکر، و مانند نسبت اقوام وحشی به یونانیان می داند (دورانت، تاریخ فلسفه، 119)؛ توماس آکویناس نیز، نسبت به زن و نقش او در همسری، دیدگاهی بدبینانه و ابزاری داشته است (دورانت، تاریخ تمدن، 1111/4، 1305، 1311)؛ البته گرچه در اروپا و یونان، این دیدگاه افراطی به یک نگرش تفریطی بدل شد، ولی همچنان حق همسری

چنان که باید، وجود نداشته و ارزش افراد، تابع جنسیت بوده است؛ برخی نیز منشأ همسری را از آغاز آفرینش انسان دانسته اند؛ ولی بدین شکل که بر اثر عادت، نقشهای جنسیت از عرف شروع شده و به شریعتها راه یافته و سپس به نهادی اجتماعی تبدیل شده است (ویستر مارک، 31). همسری در پیش از اسلام و عصر جاهلی، به شکلهای گوناگونی وجود داشت، اما در قرآن، تنها سه گونه آن، یعنی ازدواج دائم (نساء، 3)، ازدواج موقت (نساء، 24) و ازدواج با کنیز (نساء، 3، 25) مورد تأیید قرار گرفته است؛ اندیشمندان مسلمان نیز به نمونه هایی از ازدواجهای زمان جاهلیت اشاره کرده اند که اسلام آنها را مردود شمرده است؛ مانند زناشویی وارث با همسر میت (مَقت) (ر.ک: ابوالفتوح رازی، 300/5؛ فخر رازی، 16/10)؛ زناشویی غیررسمی و پنهانی (خدن) (نساء، 25؛ مائده، 5، ر.ک: ابن حجر عسقلانی، 158/9؛ حسینی جرجانی، 303/2؛ شوکانی، 300/6؛ سیدسابق، 8/2)؛ تعویض همسر (بَدَل) (احزاب، 52؛ ر.ک: طبرسی، مجمع البیان، 576/8)؛ زناشویی دسته جمعی (زَهْط) (سیدسابق، 8/2) و گونه ای از زناشویی که مهریه آن واگذاری متقابل خواهر یا دختر بین دو نفر است (شِغَار) (کلینی، 361/5؛ ر.ک: کیدری، 427؛ مغنیه، 210/5).

با ظهور اسلام، همسری، بر پایه یک رابطه زن و شوهری در چارچوب معین و با اصول و قواعدی خاص مورد توجه قرار گرفت و از آیات خدا (روم، 21) و نعمتهای او بر بندگانش (نحل، 72) به شمار آمد؛ اسلام، ایجاد چنین رابطه ای را الزام و مسئولیتی اجتماعی دانسته (ر.ک: نور، 32) که نه تنها باعث ارضای غریزه می شود (ر.ک: مدرسی، 39/10)، که از جنبه های گوناگون ضرورت دارد؛ از جمله پیامدهای ازدواج در بُعد فردی عبارتند از: پاسخ مثبت به غریزه انسانی و فطری (اعراف، 80 - 81؛ طباطبائی، 166/16)، تأمین امنیت و آسایش (روم، 21)، نجات از

تنهایی و تهذیب نفس فرد (حر عاملی، 14 / 5 - 6)؛ همچنین در بُعد اجتماعی، ازدواج باعث کاهش انحرافات اخلاقی جامعه (حر عاملی، 14 / 51)، بقا و گسترش نسل (حر عاملی، 14 / 3 - 4؛ محدث نوری، 14 / 151) و افزایش معاش اجتماعی است (حر عاملی، 14 / 3)؛ در بُعد دینی و اعتقادی نیز، به عنوان محبوب ترین ساختار زندگی از آن یاد شده (محدث نوری، 14 / 153)، که موجب تقوا و پاک دامنی (حر عاملی، 14 / 20؛ مجلسی، 100 / 221 - 222)، کمال یابی دین (حر عاملی، 14 / 5)، و گشوده شدن درهای رحمت الهی (مجلسی، 100 / 221؛ محدث نوری، 14 / 152) است.

همسری در جوامع غربی

رابطه همسری در جوامع غربی به سبب وجود نگرشهای گوناگون بین دو دیدگاه کلی راست و محافظه کار - که خواهان احیای خانواده و حفظ رابطه همسری است - و چپ یا سوسیالیستی - که از تنوع گرایی و اصالت انتخاب در این رابطه حمایت می کند - در نوسان می باشد (ر.ک: گیدنز، 101 - 102). در نگرشهای روان شناختی غیر فمینیستی، روابط بهنجار همسران در سایه اشتراکات تفاوت‌های آنان برای ایجاد سازگاری بیشتر (ر.ک: بارون کوهن، 233؛ گری، 16، 23، 28) و نیازهای همپوشانی (منجم، 118) واکاوی شده است؛ در ای-ن رویکرد، زن و مرد تنها با هم متفاوت اند، و این تفاوت دلیلی بر برتری یکی بر دیگری نیست (پیس، 29).

در رویکرد جامعه شناختی، که نگرشی ضد فمینیستی است (ریتزر، 467)، کارکردهای کامل خانواده در قالبی خاص از همسری قابل استیفا بوده و بر ساختار خانواده، نه فردیت اعضا، تأکید شده است (ر.ک: محمدی اصل، 72)؛ پیروان این دیدگاه، با نقد رابطه همسری در خانواده های سنتی و گریزناپذیر بودن تحولات دنیای مدرن، معتقدند که این تحولات، بر انگیزه ازدواج که به صورت

رابطه‌های آزاد و انتخابی درآمده (نولان، 455) تأثیر گذار بوده و روندهایی چون برابری همسران، ورود زنان به نیروی کار، تغییرات رفتار جنسی و دگرگونی رابطه میان خانه و کار، بیشترین تأثیر را در روابط همسران گذاش-ته است (گیدنز، 101؛ ر.ک: آگ برن، 375 - 382)؛ عشق، کامروایی جنسی و آسایش، عناصر اصلی رابطه همسری، در این دیدگاه هستند؛ پیامدهای وضعیت جدید مبتنی بر پیشرفت صنعتی، مانند واگذاری نقشهای خانگی به مؤسسات مدنی، کاهش روابط پدرسالارانه، افت اقتدار همسران و اشتغال زنان، سبب شد تا جامعه شناسان، روابط همسری را دستخوش تحولی برگشت ناپذیر بدانند (ر.ک: نولان، 455 - 465).

در نگرشهای فمینیستی، رابطه همسری، به گونه ای ایجادکننده راحتی و سود بیشتر برای مردان و فراهم آورنده سختی و بیگاری برای زنان دانسته شده است (ر.ک: آبوت، 114، 119 - 120، 127؛ بووار، 260؛ ریتزر، 475 - 476؛ گراگلیا، 2 / 74)؛ در این دیدگاه که از تفاوتها، اغلب به سود زنان بهره برداری می شود (ر.ک: هاید، 18 - 46)، زن در برابر تلاشهای خود، تنها حمایت اقتصادی مرد را - که مبتنی بر کلیشه ضعیف انگاری زن و ستم نظام مردسالار است - به دست می آورد (ر.ک: آبوت، 114؛ برناردز، 238؛ واتکینز، 152، 146).

اصول همسری در بسیاری از رویکردهای جدید عبارتند از: 1. قطع هرگونه وابستگی و احساس نیاز، به ویژه از سوی زن نسبت به شوهر؛ 2. احیای حقوق فردی زن و ترجیح ندادن هویت خانوادگی یا شأن مادری بر این حقوق؛ 3.

آزادی عمل، به ویژه درباره وظایف زناشویی؛ 4. تغییر در معیار قیومت مرد بر زن؛ 5. عاری نمودن مفهوم همسری از معیار زادآوری (ر.ک: کلاین، 85 - 89).

از میان دیدگاهها، تندترین موضع گیری درباره همسری، از آن فمینیسم رادیکال است؛ این دیدگاه در چارچوب مخالفت با ازدواج، ترویج روابط آزاد، اصالت بخشی به روابط جنسی و تنوع آن، کوشش برای جداسازی رابطه عاشقانه و جنسی از فرایند مادری و برابری طلبی همه جانبه، نشان داد که در نهایت به تنزل جایگاه همسری و توجیه همجنس گرایی می انجامد؛ چرا که ممکن است ارتباط دوزن یا دو مرد، جایگزین ارتباط همسری زن و شوهر شود (ر.ک: کریستنسن، 95-96؛ ← مقاله فمینیسم).

آسیب شناسی همسری در جوامع غربی

واکنش شدید در مقابل آنچه گذشت، به طور عمده موجب پیدایی نگرشهای ضدفمینیستی گردید؛ ای-ن دیدگاه، خواهان احیای دوباره خانواده، برقراری روابط صحیح میان همسران و برگشت زنان به جایگاه مادری است (ر.ک: دموس، 77-100)؛ آنان وجود تفاوت در زن و مرد و اعتمادسازی بر این اساس را، برای داشتن جامعه ای سالم ضروری می دانند؛ جامعه ای که در آن ملاک برتری، تنها جنسیت نیست و زنان در آن از مواهب همسری تعهدآمیز برخوردار بوده و استحقاقها معتبر شمرده می شود (مایر، 2/214-215).

در عصر مدرنیسم، خدامحوری جای خود را به انسان محوری داد؛ فردگرایی، اگرچه با توجیه گرایهای زیادی همراه بوده (ر.ک: گاردنر، 30-31)، اما در واقع باع-ث آزادیهای افراطی شده و موقعیت همسری، و خانواده و نیز، تعهدات همسران نسبت به یکدیگر با آسیبهای جدی مواجه گردید؛ از مهم ترین این آسیبها، «دگرگونی در مفهوم همسرداری» بود که طی آن انگیزه های غریزی و شهری که سهم محدودی در زندگی زن و شوهر دارند (ر.ک: برناردز، 232)، جانشین روابط

عاطفی همسران که یاری دهنده جریان حیات بشری است، گردیده و شراکت جنسی زن و مرد که تنها یکی از دلایل همسری است (← مقاله تربیت جنسی)، به عنوان یک اصل در ازدواج تلقی شد؛ به طوری که-ه ای-ن تن-زل، به تغییر و سردرگمی در ه-د ف مع--ن ازدواج (ر.ک: وایلد، 50، 64) و ناستواری ک-انون خانواده انجامید.

«تصور نادرست از آزادی» آسیب دیگری بود که همسران را از تعهدات خود دور نموده و از آن برای خروج از تعهدات همسری بهره برداری شد (ر.ک: گاردنر، 36 - 40، 88)؛ در این میان، مفهوم لیبرالی از آزادی که در غرب مدرن رایج بود، با مفهوم نهضت آزادی زنان که نام دیگری برای جنبش فمینیسم به شمار می آید (ر.ک: هام، 249 - 250، 391 - 392)، در آمیخته و به پیدایش انقلاب جنسی انجامید؛ این روند موجب از بین رفتن تدریجی هنجارهای اجتماعی درباره رفتار جنسی (ر.ک: برناردز، 238؛ هام، 408) و جدایی امور جنسی از تولیدمثل شده، با تجارت، ارتباطی تنگاتنگ یافت و برای بسیاری از مسائل ارزشی، مانند همسری خطر ساز گردید (ر.ک: برناردز، 229)؛ چنان که در برخی از جوامع به گسترش پدیده همجنس گرایی و حمایت قانونی از آن انجامید (گاردنر، 231) و تلاش شد تا اساس آن، تفاوت‌های همجنس خواهان و دیگران که دارای عادت طبیعی جنسی و اجتماعی هستند، از بین برود (گاردنر، 234).

«رقابت اقتصادی زنان» از دیگر آسیب‌هایی بود که روابط همسری را خدشه پذیر نمود؛ فرهنگی که در این نظام رایج شد، مبتنی بر ارجحیت کار مزدی بود (ر.ک: برناردز، 137 - 141، 149) که در آن، به حق واقعی زنان توجهی نشد (ر.ک: خیاط، 39 - 42)؛ در این میان زنان با وجود آنکه استقلال اقتصادی را

به عنوان هدف برای خود برگزیدند، از راه اشتغال، خواهان موقعیت اجتماعی برتر و قدرت نیز بودند؛ ولی در نهایت، چنین وضعیتی، به کاهش انگیزه زنان نسبت به ازدواج، تحقیر منزلت خانه داری و همسر داری، پرهیز از فرزندآوری، کاهش احساس وابستگی به مردان و افزایش احساس-اس-ک-م-ف-ای-دگی شوهران انجامید؛ همچنین افزایش زندگیهای مشترک غیرقانونی زن و مرد و گسترش موارد سقط جنین یا نسل کشی نامرئی، رویاروی خانواده قرار گرفتند (گاردنر، 259؛ ← مقاله اشتغال زن)؛ افزون بر آن پرهیز مردان از ازدواج با زنانی که در عقل و هوش با آنها برابر بوده و یا در موقعیتی بهتر قرار داشتند (دورانت، لذات فلسفه، 156) نیز، از نتایج دیگر چنین وضعیتی بود.

«ابهام در نقش» و «سختی در انجام نقش»، از دیگر مسائلی است که روابط همسری را در جامعه مدرن دچار ابهام یا آسیب کرده است (صدیق اورعی، 94)؛ افزون بر آنکه فشار نقش مادری نیز به سهم خود به ایفای صحیح نقش همسری آسیب می رساند (ر.ک: کریستنسن، 241، 246)؛ بدین معنا که از سویی از زن، مسئولیتهای مادری انتظار می رود و از سوی دیگر، وظایف همسری نیز از او درخواست می شود.

در جوامع مدرن «ایدئولوژیهای ضدخانواده» نیز، بحرانها را در روابط همسری تشدید کرده است (مقاله سرپرستی خانواده)؛ پیامد گسترش نگرشهای جدید در دوران مدرنیته، تغییر در رفتار مردان و زنان بود که سرانجام به «انقلاب جنسی» منجر گردید؛ انقلابی که به اعتقاد برخی، بر اساس آن، مردان و زنان در وظایف همسری برخلاف طبیعت زیست محیطی خود، رفتار می کردند (ر.ک: گراگلیا، 2 / 43 - 45)؛ ولی واقعیت امر این است که مردان و زنان، چون انضباط و

چارچوبهای هنجاری این روابط را نادیده گرفته اند، آثار مثبت و تعهدات روابط مزبور به حداقل رسیده است؛ به باور بسیاری از منتقدان، این تفکر که برگرفته از ایده آنیما و آنیماس در روانشناسی یونگ بوده (ر.ک: گرت، 15؛ هاید، 139 - 142)، ایده ای ناممکن و مخالف وظایف همسری است؛ زیرا بر اثر توقعاتی که ایجاد می کند، بیشترین آسیب را به رابطه همسری وارد می سازد.

آسیب زدایی جایگاه همسری از نگاه اسلامی

در آموزه های اسلام، تفاوتی در ارزش گذاری بین زن و مرد مشاهده نمی شود و برای رشد و بالندگی معنوی هر دو جنس، توانایی یکسانی بیان شده است (نحل، 97)؛ این دیدگاه آشکارا همسری زن را به معنای واقعی آن، یعنی هم شأنی و همتایی او با مرد می داند؛ به طوری که از این منظر، هیچ گونه رویکرد حقارت آمیز و یا ابزاری به زن و جایگاه همسر بیان نشده است؛ بلکه زن در جایگاه همسری، آرام بخش دل (روم، 21)، روشنایی چشمان شوهر (فرقان، 74) و نیز زینت و آراستگی اجتماعی تلقی می شود (بقره، 187؛ طباطبائی، 2 / 45؛ حسینی شیرازی، 1 / 40)؛ در اسلام، همسر داری نیکو از حقوق متقابل زن و شوهر به شمار آمده است (طبرسی، مکارم الاخلاق، 215 - 216)؛ از این رو، بر اساس روایتی، حضرت علی علیه السلام و فاطمه علیها السلام از یکدیگر ابراز خرسندی کردند؛ چنان که علی علیه السلام، همسرش را بهترین یاور در اطاعت الهی و فاطمه علیها السلام، شوهر خود را بهترین همسر دانستند (ابن شهر آشوب، 3 / 131؛ مجلسی، 43 / 117)؛ مقاله فاطمه در کنار امام علی علیه السلام؛ بنابراین با توجه به این دیدگاه، برخی از راهکارهایی که می توانند به احیای جایگاه همسری که متأثر از فرهنگ غربی تنزل یافته، کمک کنند، عبارتند از: ایجاد ذهنیت صحیح نسبت به وظیفه همسری؛ اصلاح عملکرد همسران؛ حل

بحران در هویت به وجود آمده زنانه و مردانه و ایجاد رضایت در زنان و مردان، نسبت به جایگاه همسری خود (طبرسی، مکارم الاخلاق، 217 - 218)؛ دور شدن از ارزشهای لیبرالیستی، مانند فردگرایی خودخواهانه، لذت مآبی، استقلال و آزادی افراطی؛ اهمیت یافتن عناصر معنوی ازدواج، همچون احساس وابستگی طرفین و آرامش بخشی (روم، 21؛ ر.ک: فضل الله، 234)؛ تولید نسل پاک و سالم (محدث نوری، 14 / 169)، به جای اهمیت یافتن شراکت جنسی؛ تأکید بر اخلاق ارتباط و حسن معاشرت زن و شوهر (مجلسی، 75 / 237)، به ویژه بالا بردن آستانه شکیبایی و تلاش برای درک متقابل و هزینه کردن از خود برای دستیابی به تفاهم؛ اصلاح ساختارهای بیرونی مربوط به اقتصاد که در اثر آن تمام نیروی عاطفی، ذهنی و حتی بدنی همسران جذب بازار کار شده و به زن همچون موجودی طفیلی نگریسته شود (ر.ک: دورانت، لذات فلسفه، 160؛ مطهری، 19 / 31، 127 - 134)؛ تأکید بر «عدالت محوری» در برابر «مساوات محوری» در مسئولیت سپاری به زنان و مردان و جایگاه اجتماعی آنان (ر.ک: مهریزی، 213؛ صابونی، 69 - 71)، همچون قوامیت مرد و تمکین زن که اسلام آن را بر پایه عدالت طراحی کرده است و از جمع مفاد دو آیه «كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ» (نساء، 135) و «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» (نساء، 34) چنین استنباطی را می توان دریافت (ر.ک: جوادی آملی، 391 - 392)؛ دور شدن از نگرشهای کوبنده فمینیستی که شأن همسری را تا حد یک شراکت جنسی فروکاسته (ر.ک: بووار، 2 / 236 - 237، 245)؛ و بالاخره، مهم ترین راهکار، تأکید بر ارزشهای مطلق اخلاقی - که در منابع غنی اسلام بدون هرگونه تفاوت جنسیتی آمده (آل عمران، 195؛ نساء، 124؛ نحل، 97؛ غافر، 40) - در برابر نسبیت گرایی اخلاقی و بازیابی هرم سلسله مراتب ارزشها.

در متون اسلامی، زوجیت و همسری، برای دستیابی به حیاتی پاکیزه - که برخاسته از ایمان و عمل صالح است (نحل، 97) - از جایگاهی پراج برخوردار است (سیدمرتضی، 86؛ هیشمی، 252/4؛ مجلسی، 318/13)؛ همچنین در آیات الهی تأکید شده است که ازدواج، آرامش همسران را در پی دارد (روم، 21)؛ افزون بر این، در متون یادشده، نسبت به جایگاه مهم زن و مرد تأکید شده است؛ چنان که اسلام از سویی به طبیعت مردان به کار و تلاش بی وقفه برای دستیابی به ثروت (کلینی، 88/5؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، 3/168؛ ابن فهد حلی، 82) - که مانند مجاهدت در راه خدا دانسته شده (کلینی، 88/5؛ حر عاملی، 12/42-43) - توجه داشته و از سوی دیگر به آفرینش زن با تمام جاذبه هایش - برای جذب مردان به خانه و جلوگیری از رقابتهای بی پایان (ر.ک: طباطبائی، 4/216) و همچنین شوهرداری نیکو (کلینی، 507/5) عنایت دارد.

ویژگیهای همسری

برپایی زندگی بر اساس محبت (روم، 21)، یار و یاور شوهر بودن و خدمت به او (حر عاملی، 15/175)، به سختی نینداختن مرد زندگی (حر عاملی، 14/112)، دلداری دادن و پذیرفتن عذر همسر در فشارهای روحی و صبر بر خطای او (طبرسی، مکارم الاخلاق، 214)، از ویژگیهای زن شایسته و جهاد وی (ابن عبدالبر، 21/20-21؛ زغلول، 4/504) در روایات معرفی شده است.

ارضای نیاز جنسی بین همسران در هر موقعیت (ابن ماجه قزوینی، 1/595؛ مجلسی، 100/239) برای ایجاد آرامش و نشاط در روح و روان زن و شوهر (حر عاملی، 14/82)، تعهد ناظر به تأمین نیاز جنسی و پرهیز از هرگونه بی احتیاطی در محافظت جنسی و سلامت اخلاقی زندگی مشترک، از جمله مواردی است که در منطق اسلامی، با هدف تضمین عفت عمومی جامعه به شدت بدان توصیه شده است (طباطبائی یزدی، 5/483)؛ ولی از آنجاکه شور جنسی زنان با مردان متفاوت

است، نیازهای آنان نیز در این باره همانند نخواهد بود (ر.ک: گرت، 139 - 140)؛ مردان باید نیازهای جنسی زنان خود را شناخته و از شیوه های ارضای همسرانشان در رابطه زناشویی آگاه باشند؛ البته باید توجه داشت که محرک اصلی زنان در این رابطه باید به لحاظ عاطفی نیرومند باشد؛ همچنین در روایات اسلامی به مردان توصیه شده است تا افزون بر توجه به نیاز عاطفی همسرانشان، مقدمات کافی و کامل این رابطه (ملاعبه و ...) را انجام دهند (حر عاملی، 14 / 82 - 83). اگرچه گاه ایجاد زمینه های بروز خیانت به همسر پیامد عواملی چون کاهش روابط عاطفی، خشونت روحی، سردمزاجی، و طرد عاطفی است؛ ولی تمام این موارد عاملی اقتضایی بوده و علت تامه، در این گونه انحرافات جنسی، همان اراده خودساز شخصیت آدمی است که مسئولیت خیر و شر کارها را بر عهده دارد.

امانت داری، یکی از حساس ترین ویژگیها در زناشویی است (طبرسی، مکارم الاخلاق، 245؛ مجلسی، 11 / 238؛ 73 / 249)؛ حفظ اسرار پنهانی همسر، تلاش برای حفظ آبرو و اعتبار اجتماعی، پنهان نمودن اسرار (تحریم، 3) و کوشش برای نگهداری مال و دارایی شوهر، از جمله مصداقهای امانت داری در روابط بین همسران شمرده می شود؛ برخی مفسران، کلمه «حافظات» در آیه 34 سوره نساء را زنانی می داند که از داراییهای همسر در غیاب او نگهداری می کنند (ر.ک: طباطبائی، 4 / 344)؛ از برخی روایات نیز، می توان مدیریت صحیح زنان را به جای حفظ داراییها برداشت نمود (طبرسی، مکارم الاخلاق، 200؛ حر عاملی، 14 / 15)؛ پرهیز از مقایسه همسر با دیگران در مسائل مادی و کاهش انتظارات از همسر (مغربی، شرح الاخبار، 2 / 401؛ اربلی، 2 / 97؛ مجلسی، 37 / 103)، از جمله ویژگیهای

زنان شایسته است که خود می تواند نمونه ای از امانت داری باشد؛ همچنین کنترل دخل و خرج، قناعت، پیشگیری از اسراف و خودداری از هزینه سازهی اضافی، از وظایف زنان است؛ از این رو الگوی بانوان، حضرت زهرا علیها السلام، در سخنی با امام علی علیه السلام، از خدا اظهار شرم می کند که بیش از توان شوهرش چیزی از وی بخواهد (طوسی، 616؛ ابن شهر آشوب، 1/ 350؛ اربلی، 2/ 97)؛ چنان که پیامبر اسلام صلی الله علیه وسلم، ناشکیبایی همسران و سخت گیری بر آنان را زمینه ساز غضب خداوند دانسته اند (صدوق، ثواب الاعمال، 287؛ دیلمی، اعلام الدین، 419).

در منطق اسلام، کوشش مرد برای رفاه خانواده، جهاد در راه خدا به شمار آمده است و مردان به گشاده دستی در مسائل اقتصادی سفارش شده اند (ابن بابویه، 255؛ کلینی، 5/ 88؛ ابن فهد حلی، 82؛ ابن ابی جمهور احسائی، 1/ 268).

خانه داری و کار خانگی، از دیگر شاخصههایی است که به طور معمول زنان عهده دار آن هستند؛ این مسئله به علل گوناگون، از جمله وابسته شدن اعضای خانواده به خانه، صرفه جویی در هزینه های خانوار و تأمین سلامت اعضای خانواده، دارای اهمیت است؛ چنان که حضرت علی پیوسته علیه السلام کوششهای پایان ناپذیر همسر خود را در خانه داری برای دیگران بیان کرده و دشواری کار در خانه را یادآور شدند (بحرانی اصفهانی، 11/ 346 - 347).

در روایات اسلامی، کمترین فعالیت زن در ام-ور منزل، دارای اجر بسار دانسته شده (← مقاله سیره خانه داری فاطمه علیها السلام) و «نظافت» و «نظم» که هر دو، پیامد خانه داری بایسته هستند، دو ارزش بزرگ دینی به شمار آمده اند (نهج البلاغه، خطبه 158 (2/ 54)؛ نامه 47 (3/ 76)؛ ر.ک: ری شهری، میزان الحکمه، 4/ 3302 - 3306)؛ البته در فقه اسلامی، زنان می توانند در ازای انجام کار منزل - حتی شیر دادن به فرزند - مزد دریافت کنند

طلاق، 6؛ امام خمینی قدس سره، 312/2؛ ر.ک: فضل الله، 68؛ به طور کلی روایات اسلامی با فروکاستن نقش خانه داری زنان مخالف بوده و مشارکت زنان و شوهران در امور خانه داری، ضمن آنکه نوعی همکاری است، از ارزش دینی ویژه ای نیز برخوردار است (طوسی، 618؛ مجلسی، 106/101)؛ همان گونه که پیامبر علی وقتی دخترش را در حال تلاش در خانه شوهر دید، اشک در چشمانش حلقه زد و فرمود: «تلخی دنیا را به یاد شیرینی آخرت بر خود گوارا ساز» (طبرسی، مکارم الاخلاق، 117؛ ابن شهر آشوب، 120/3).

حمایت از همسر در حیات معنوی، از دیگر شاخصهای همسری برای رشد و بالندگی روحی بوده و باعث ایجاد رفتارهای مشوقانه میان دو طرف است همچنان که حضرت علی در پاسخ به سؤال پیامبر که فرمودند: «همسر خود را چگونه یافتی؟» او را بهترین شریک زندگی خود در بندگی خدا معرفی نمود و حضرت زهرا نیز در پاسخ، همسر خود را بهترین همسر دانست (ابن شهر آشوب، 131/3؛ مجلسی، 117/43). تمکین زن از شوهر، از مهم ترین عوامل بقا و دوام زناشویی است؛ به زن یا مردی که وظایف زناشویی خود را در برابر همسر خود انجام ندهد «ناشزه» و «ناشز» گفته (شهید ثانی، مسالک الافهام، 440/8؛ امام خمینی قدس سره، 305/2 - 306) و زمانی که این اقدام از سوی هردو باشد، «شقاق» می گویند (نساء، 35؛ امام خمینی قدس سره، 306/2) که در منابع اسلامی، امری ناپسند به شمار می رود (ر.ک: محدث نوری، 108/15). لازمه مدیریت صحیح مرد در زندگی مشترک، جلب اعتماد زن است که برای تحقق آن می توان از روشهای احترام و تکریم منزلت، مشورت، برقراری روابط عاطفی، تأمین نیازهای روحی و روانی و مانند آن بهره جست؛ در روایات اسلامی، زن ناشایست، زنی غیر آراسته، لجباز و عصیانگر، کم ارزش در میان خویشان و متکبر

در نزد خود، عذرناپذیر و ناسپاس و شوهر ناشایست، مردی تهمت زن، بخیل، بدکار، تکخور، خشن، کتک زننده، غیر حمایتگر و نامحبوب نزد والدینش معرفی شده است (حر عاملی، 14/14، 18 - 19).

الگوی دینی همسری

جداسازی و مشخص نمودن محدوده نقشهای همسری یا رفتار مورد انتظاری که زن و شوهر در جایگاه همسری ایفا می کنند، از جمله موارد مهم بیان شده در این الگوست؛ برخی از نقشهای همسران که اسلام برای حیات خانوادگی تعریف کرده، وظایفی عام هستند که جنسیت در آن مطرح نیست و بر عهده هر دو جنس گذاشته شده اند؛ برای نمونه می توان به حفظ آرامش و امنیت (روم، 21)، افزایش پیوندهای عاطفی، معاشرت نیک (صدوق، الخصال، 188 دیلمی، ارشاد القلوب، 134/1؛ مجلسی، 385/66) و زینت و نور چشم یکدیگر بودن (فرقان، 74؛ ابن شعبه حرانی، 323؛ مجلسی، 237/75) اشاره نمود؛ ولی برخی وظایف دیگر، جنبه اختصاصی داشته، ویژه جنس خاصی هستند و در عرصه های گوناگون ایفا می شوند؛ برای نمونه، تأمین درآمد و معاش، از جمله نقشهای اختصاصی مرد است (نساء، 34)؛ در روایات نیز به اختصاصی شدن وظایف زن و شوهر اشاره شده است؛ همان گونه که پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله توصیه فرمودند که کارهای بیرون از خانه را علی علیه السلام انجام داده و امور داخلی منزل را فاطمه علیها السلام به عهده گیرد (حمیری قمی، 52؛ مجلسی، 81/43).

حق نفقه، یعنی تأمین مواد ضروری و مورد نیاز زن و زندگی، از دیگر وظایف اختصاصی مرد و همچنین حقوق اختصاصی زن است (نساء، 34؛ طلاق، 6؛ صدوق، الخصال، 247 - 248؛ ابن شعبه حرانی، 336) که اسلام به آن توجه کرده است و قانون مدنی نیز بدان تصریح دارد (قانون مدنی، مواد 1106 - 1107)؛ در مسائل عاطفی نیز گرچه

ابراز محبت برای هر دو همسر لازم است، ولی اسلام برای مردان، از منظر ابراز محبت، نقشی ویژه را در نظر گرفته است؛ از این رو در روایات تأکید شده که محبت خود را به زنانان ابراز داشته (کلینی، 5/569؛ حر عاملی، 14/10) و حتی نشستن کنار همسر، از اعتکاف در مسجد محبوب تر شمرده شده است (مغربی، دعائم الاسلام، 2/320؛ ورام بن ابی فراس، 2/122)؛ در اسلام بانوان نیز متناسب با جنسیت خود، نقشهایی را بر عهده دارند؛ چنان که در روایات، زنانی که مهربان، نرم خو (کلینی، 5/325؛ حر عاملی، 14/15)، خوشرو (طبرسی، مکارم الاخلاق، 198، 201؛ حر عاملی، 14/16) و شاد کننده اند (طبرسی، مکارم الاخلاق، 200؛ ابن ابی جمهور احسائی، 2/125؛ حر عاملی، 14/23) به عنوان همسران شایسته ستوده شده اند؛ همچنین ارضای نیازهای شوهر، به ویژه نیاز جنسی او از جمله نقشهای اختصاصی زنان است که بی توجهی به آن، منشأ مشکلات بی شمار رفتاری، روانی و جنسی خواهد بود. نقش مدیریتی خانواده نیز، از جمله نقشهای اختصاصی است (مقاله سرپرستی خانواده) که قرآن بر عهده شوهران گذارده (نساء، 34) و به یقین با سپردن آن به مردان، اطاعت زن از شوهر ضروری خواهد بود. برخی قوامیت را به ولایت بر اطاعت (حسینی مراغی، 2/558) و برخی به قیام بر رعایت حقوق و محافظت از آبرو و عفاف همسر (مقدم، 186) معنا کرده اند.

گفتگو و نگاه زن و شوهر به یکدیگر و عشق آنان به هم (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 3/384؛ حر عاملی، 9/14؛ مجلسی، 100 / 224)، اکرام و ستایش یکدیگر (صدوق، الامالی، 370، 25؛ مجلسی، 25 / 47)، آگاهی همسران از مسائل مورد علاقه هم و... از جمله مهارتهای ارتباطی هستند که همسران باید آنها را رعایت کنند؛ البته همزمان با به کارگیری مهارتهای ارتباطی، مهارتهای مرتبط با بُعد

جسمانی، مانند معاشقه، نوازش، گذراندن وقت با یکدیگر و آراستن خود به بهترین وجه برای هم (کلینی، 508/5؛ حر عاملی، 112/14)، می توانند انس و الفت بیشتری را بین زن و شوهر به وجود آورند؛ در الگوی دینی همسری، زن و شوهر همچون لباس یکدیگر تلقی شده‌اند (بقره، 187) که این استعاره، هم ناظر به عیب پوشی و هم ناظر به کمک به یکدیگر در رفع نیازهای غریزی و جنسی است.

عملکرد نیکوی اخلاقی که از وظایف فراتر همسران در کنار آگاهی از وظایف حقوقی است، به تعمیق روابط آنان کمک می کند؛ حمایت گری و حفظ اقتدار، در عین جوانمردی و رعایت جایگاه زن، گشاده دستی سنجیده (ابن شعبه حرانی، 322)، خوش رفتاری، ملاحظه علایق زن و فرزندان، حتی در غذا خوردن از سوی مردان (حر عاملی، 15/250) و کوشش در راضی کردن شوهر - حتی در صورت مقصر بودن وی (ر.ک: حر عاملی، 112/14) - غیرت داشتن (کلینی، 536/5)، عذر پذیری طبرسی، مکارم الاخلاق، 216)، هدیه دادن (حر عاملی، 13/341) و گفتار نیک (حر عاملی، 14/120) به پیوند همسری طراوت و نشاط می بخشد؛ همچنین وفاداری زن و شوهر نسبت به یکدیگر، موجب استحکام زندگی و روابط زناشویی می شود تحریم، 6؛ مسلم نیشابوری، 8/6؛ ابن ابی جمهور احسائی، 129/1)؛ از جمله دیگر عواملی که به تحکیم نظام خانواده می انجامد، رعایت پوشش مناسب از سوی زن، حفظ خود از نگاه دیگران و استشمام بوی وی، تنها برای شوهر است (طبرسی، مکارم الاخلاق، 43؛ ابن ابی جمهور احسائی، 309/3؛ مجلسی، 100/247)؛ همچنان که حضرت فاطمه علیها السلام در پاسخ به سؤال پدر بزرگوار خود، بهترین سجایای اخلاقی برای زن را این میداند که او مردی را ندیده و مردی نیز او را نبیند (کوفی، 211/2؛ هیشمی، 4/255؛ مجلسی، 54/43)؛ به طوری که حتی در عمل، این بانوی بزرگوار هنگام حضور شخصی نابینا، خود

را می پوشاند (اشعث کوفی، 95؛ راوندی، 119؛ مجلسی، 38/ 101 91/43)؛ رفتار معصومانه حضرت علی علیه السلام و حضرت فاطمه علیها السلام در روابط همسری، الگوی دینی کاملی است که در آن تمام کارکردهای مورد انتظار زوجیت رعایت شده اند (مقاله زن اسوه).

آسیب شناسی همسری در جوامع اسلامی معاصر

جوامع اسلامی معاصر در برزخ سنت و مدرنیته گرفتار آمده اند؛ این برزخ، وضعیت منحصر به فردی را ایجاد کرده است؛ چنان که از سویی وجود اخلاقیات و اعتقادات سنتی و از سوی دیگر، فضای فرهنگی و اجتماعی الگوی غربی، مشکلاتی را برای این جوامع به وجود آورده است (ر.ک: زیبایی نژاد، 117)؛ در این وضعیت که هنجارها با هم در تعارض قرار گرفته اند، مکانیسم درونی نظارت اجتماعی هم برای مدتی دچار اختلال می شود (کوئن، 201). اهمیت رفاه همه جانبه، فقدان روحیه قناعت، مصرف زدگی و مانند آن، باعث شده که مردان و زنان خود را بیش از حد به کار مشغول سازند (مقاله اشتغال زن). برقرار نشدن روابط عاطفی و کاهش گفتگوهای خانوادگی، سردمزاجی جنسی در اثر خستگی بسیار با ارتباط بیش از حد هریک از دو جنس با جنس مخالف در محیط کار و بالا گرفتن مشاجرات به علت مسائل مادی، از جمله چالشهایی است که در این وضعیت، میان همسران به وجود آمده است؛ افزون بر آن، فردگرایی که به خواسته ها و میل انسانی جایگاه والایی می دهد و در سبکهای زندگی جوامع کنونی رواج یافته است، خود، سبب تربیت افرادی غیر وابسته تر و خودخواه تر می شود (زیبایی نژاد، 29). جامعه پذیر شدن فرزندان در این فرهنگ، از آنان همسرانی نامتعادل می سازد که توانایی برقراری ارتباط صحیح با همسر را ندارند؛ براین اساس، همسران، در این جوامع نیز به تدریج دچار مشکلات عاطفی می شوند؛ ضمن اینکه آموزشها نیز بدون توجه

به ویژگی‌های جنسیتی رواج یافته که خود، به وجود آورنده بحران هویت جنسی و آسیب‌هایی برای رابطه همسری است (برناردز، 246).

گسسته شدن مرزهای عفت، رابطه همسری در جوامع اسلامی را نیز دچار مشکل نموده و باعث نارضایتی هردو جنس شده است. متأسفانه کمبود آموزش‌های کافی به دختران و پسران در شرف ازدواج و توهم در مورد برخی از ممنوعیت‌های اخلاقی برای رعایت عفت و حیا در جامعه - که به خطا به روابط همسری هم در میان مسلمانان تسری داده شده باعث گردیده که همسران در این جوامع با کمترین آگاهی درباره رفتار جنسی، زندگی مشترک را آغاز کنند. این در حالی است که فضای رسانه‌ای در بیشتر کشورها به تصاویر مستهجن و تحریک آمیز آلوده است.

در برابر آسیب‌های بیان شده، برخی راهکارها می‌توانند نظام خانواده را استحکام بخشند؛ برای نمونه آگاهی افراد از ارزش‌های خانوادگی و لزوم پابندی به آنها، شناساندن ضدا ارزش‌ها و ضرورت پرهیز از آنها و ایجاد زمینه‌های مناسب برای شناخت فرد مقابل، پیش از ازدواج (کلینی، 323/5؛ طبرسی، مکارم الاخلاق، 199)، می‌تواند همسران را جامعه‌پذیر ساخته و زندگی مشترک را از این گونه تهدیدها و آسیب‌ها حفظ نماید؛ افزون بر این، هم‌شأنی و هماهنگی در باورها و اعتقادات دینی و آموزش این باورها تا حد بسیاری این تهدیدها را کاهش می‌دهد (نور، 26؛ اشعث کوفی، 90؛ راوندی، 114؛ مجلسی، 236/100، 375) و در تربیت فرزندان نیز با سرمشق‌گیری از سیره عملی معصومان علیهم السلام تأثیر بسزایی خواهد داشت.

وظایف زن و مرد در نقش همسری

برخی از وظایفی که اسلام برای همسران در نظر گرفته، حقوقی است که در فقه، اغلب ضمانت‌های اجرایی دارد (مقاله حقوق زن، واقعیتها و چالشها)؛ ولی بسیاری از وظایف دیگر، در کنار حقوق مزبور،

ص: 415

جنبه اجتماعی دارد که به نظام بخشی رفتارهای همسری، نقشهای مراقبتی و اجتماعی کردن نسل پس از خود مرتبط است؛ از جمله این وظایف، ایجاد آگاهی نسبت به هدف زندگی است که از مؤلفه های تأثیر گذار بر شیوه رفتار با همسر است. از منظر قرآن، عده ای از انسانها به خور و خواب طبیعت و لذتهای حیوانی بسنده نموده اند؛ در برخورد با این افراد، خداوند به پیامبرش توصیه می کند که آنان را به همان چیزی که برگزیده اند، واگذارد تا پیامد کامرانی بیهوده را به زودی دریابند (حجر، 3)؛ بنابراین از این گروه مردم نمی توان انتظار داشت که رفتاری مسئولانه و متعهدانه در برابر زندگی دیگران و از جمله همسرانشان برگزینند. برخلاف این گروه، دسته دیگر معتقدند که هدف از زندگی، انجام بهترین عمل در فرصت عمر دنیایی آنهاست (ملک، 2)؛ از این رو پیوسته می کوشند تا در برابر دیگران و نیز همسر خود، بهترین رفتار را اتخاذ نموده و به تعبیر برخی، به جهان نگری مشترک برسند (برناردز، 245)؛ به همین علت، چون این گروه خود را در نظر و پیشگاه خدا، رسول خدا صلی الله علیه و آله و مؤمنان می بینند (توبه، 105)، در قبال همسر و دیگران به گونه ای رفتار می کنند که هر زمان مورد سؤال قرار گرفتند، قادر به پاسخ گویی باشند؛ بنابراین همسران نیز، با در اولویت قرار دادن این آرمان، می توانند برخی از آسیبهای موجود در روابط زناشویی خود را نادیده انگاشته و حتی شرایط سخت همسری خود را راهی به سوی کمال بدانند؛ بر همین اساس در آیین اسلام، صبوری زن و مرد در برابر بدخلقی شریک زندگی (مجلسی، 216/7؛ 247/100) و انجام کار خانگی به قصد قربت (صدوق، الامالی، 496؛ مجلسی، 106/101) ارزش به شمار می آید و جدایی و طلاق، آخرین و منفورترین راه است (طبرسی، مکارم الاخلاق، 197؛ متقی هندی، 661/9 ر.ک: حر عاملی، 15/266 - 268).

یکی دیگر از مسئولیت‌های ویژه زوجها نسبت به هم، ایجاد آگاهی نسبت به ارزش و جایگاه همسر است؛ چنان که قرآن، آفرینش زن و مرد را از یک جنس دانسته (روم، 21) که هر یک باید باعث آرامش (روم، 21)، زینت و پرده پوش هم (بقره، 187) باشند تا رابطه همسری آنان استحکام یابد.

در روایات اسلامی، انتخاب همسر برابر با مشخص نمودن جایگاه آدمی تعبیر شده است؛ از این رو امام صادق علیه السلام، خطاب به یکی از یاران خود، به وی توصیه می‌کند که در انتخاب همسر، دقت کند (کلینی، 323/5؛ طبرسی، مکارم الاخلاق، 199؛ فیض کاشانی، 86/3).

منابع

آبوت، پاملا، والاس، کلر، جامعه شناسی زنان، ترجمه منیژه عراقی، تهران، نشر نی، 1380ش؛ آگ برن، ویلیام فیلدینگ، نیم کوف، مایر فرانسیس، زمینه جامعه شناسی، ترجمه امیر حسین آریان پور، تهران، نشر گستره، 1380ش؛ ابن ابی جمهور احسائی، محمد بن علی (م. 880 ق.)، عوالی اللئالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیة، تحقیق مجتبی عراقی، قم، مطبعة سید الشهداء، 1403ق؛ ابن بابویه، علی بن حسین (م. 329 ق.)، فقه الرضا علیها السلام، تحقیق مؤسسه آل البيت علیهم السلام الاحیاء التراث، مشهد، المؤتمر العالمی للامام الرضا علیه السلام، 1406ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (م. 852 ق.)، فتح الباری شرح صحیح البخاری، بیروت، دار المعرفه؛ ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (م. قرن 4)، تحف العقول عن آل الرسول صلی الله علیه و آله، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، نشر اسلامی، 1404ق؛ ابن شهر آشوب، محمد بن علی (م. 588 ق.)، مناقب آل ابی طالب، تحقیق گروهی از اساتید نجف اشرف، النجف الاشرف، المكتبة الحیدریة، 1376ق، ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله قرطبی (م. 463 ق.)، التمهید، تحقیق مصطفی علوی، محمد بکری، مغرب، وزارة عموم الاوقاف و الشؤون الاسلامیة، 1387ق؛ ابن فهد حلی، احمد بن محمد (م. 141 ق.)، عدة الداعی و نجاح الساعی، تحقیق احمد موحدی قمی، قم، مكتبة وجدانی؛ الا ابن ماجه قزوینی، محمد بن یزید (م. 275 ق.)، سنن ابن ماجه، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی، دارالفکر؛

ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (م. 554ق.)، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، تحقیق یاحقی، ناصح، مشهد، آستان قدس رضوی، 1408ق؛ اربلی، علی بن عیسی (م. 693ق.)، کشف الغمة فی معرفة الائمة علیهم السلام، بیروت، دارالاضواء، 1405ق؛ ارسطو (م. 322ق.م.)، سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی، 1387ش؛ اشعث کوفی، محمد بن محمد (م. قرن 4)، الجعفریات (الاشعثیات)، تهران، مکتبه النینوی الحدیثه؛ امام خمینی قدس سره، سید روح الله موسوی (م. 1409ق.)، تحریرالوسیله، النجف الاشرف، مطبعة الآداب، 1390ق؛ انوری، حسن، فرهنگ بزرگ سخن، تهران، انتشارات سخن، 1381ش؛ بارون کوهن، سیمون، زن چیست؟ مرد کیست؟ تفاوتهای اساسی زن و مرد، ترجمه گیسوی ناصری، تهران، انتشارات پل، 1384ش؛ بحرانی اصفهانی، عبدالله بن نورالله (م. قرن 12)، عوالم العلوم و المعارف و الأحوال، قم، مؤسسه امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، 1425ق؛ برناردز، جان، در آمدی به مطالعات خانواده، ترجمه حسین قاضیان، تهران، نشر نی، 1384ش؛ بووار، سیمون دو، جنس دوم، ترجمه قاسم صنعوی، تهران، انتشارات توس، 1379ش؛ پیس، آلن، باربارا، چرا مردان به حرف زنان گوش نمی دهند و چرا زنان زیاد حرف می زنند و بد پارک می کنند؟، ترجمه محسن جده دوست، آذر محمودی، تهران، نشر اشاره، 1388ش؛ جوادی آملی، عبدالله، زن در آینه جلال و جمال، قم، نشر اسراء، 1417ق؛ حر عاملی، محمد بن حسن (م. 1104ق.)، وسائل الشیعه، تحقیق ربانی شیرازی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1403ق؛ حسینی جرجانی، سیدامیر ابی الفتح (م. 976ق.)، آیات الاحکام تفسیر شاهی، تحقیق میرزا ولی الله اشراقی، تهران، انتشارات نوید، 1404ق؛ حسینی شیرازی، سیدمحمد، تبیین القرآن، بیروت، دارالعلوم، 1423ق؛ حسینی مراغی، میر عبدالفتاح (م. 1250ق.)، العناوین، قم، نشر اسلامی، 1417ق؛ حمیری قمی، عبدالله بن جعفر (م. 300ق.)، قرب الاسناد، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، 1413ق؛ خیاط، محمد هیثم، المرأة المسلمة وقضايا العصر، دمشق، دار الفکر، 2008م؛ دموس، نانسی، دروغهایی که زنان باور می کنند و حقایقی که آنها را آزاد می سازد،

ترجمه پریسا پورعلمداری، تهران، دفتر نشر معارف، 1387ش؛ دورانت، ویلیام جیمز (م. 1981م.)، تاریخ تمدن، ترجمه احمد آرام و دیگران، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، 1376ش؛ همو، تاریخ فلسفه، ترجمه عباس زریاب خوئی، تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی، 1357ش؛ همو، لذات فلسفه (پژوهشی در سرگذشت و سرنوشت بشر)، ترجمه عباس زریاب خوئی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، 1374ش؛ دهخدا، علی اکبر (م. 1334ش.) و دیگران، لغت نامه، تهران، مؤسسه لغت نامه دهخدا و دانشگاه تهران، 1373ش؛ دیلمی، حسن بن محمد (م. 841ق.)، ارشادالقلوب، قم، الشریف الرضی، 1412ق؛ همو، اعلام الدین فی صفات المؤمنین، قم، مؤسسه آل البیت علیهم السلام لاحیاء التراث، 1408ق؛ راوندی، سید فضل الله بن علی (م. 571ق.)، النوادر، تحقیق سیدرضا علی عسکری، قم، انتشارات دار الحدیث، 1377ش؛ رایس، فیلیپ، رشد انسان، روان شناسی رشد از تولد تا مرگ، ترجمه مهشید فروغان، تهران، انتشارات ارجمند، 1387ش؛ ریتزر، جورج، نظریه جامعه شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، انتشارات علمی، 1374ش؛ ری شهری، محمد، میزان الحکمه، قم، انتشارات دار الحدیث، 1375ش؛ زغلول، محمد سعید بن بسیونی، موسوعة اطراف الحدیث النبوی، بیروت، عالم التراث، 1410ق؛ زیبایی نژاد، محمدرضا، سبحانی، محمد تقی، درآمدی بر نظام شخصیت زن در اسلام، قم، دارالنور، 1381ش؛ سیدسابق، فقه السنه، بیروت، دار الكتاب العربی؛ سید مرتضی، علی بن حسین (م. 436ق.)، تنزیه الانبیاء، بیروت، دارالاضواء، 1409ق؛ شوکانی، محمد بن علی (م. 1250ق.)، نیل الاوطار من احادیث سیدالاکخیار، بیروت، دار الجیل، 1973م؛ شهید ثانی، زین الدین بن علی عاملی (م. 965ق.)، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، تحقیق سید محمد کلانتر، قم، انتشارات داوری، 1410ق؛ همو، مسالک الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیة، 1413ق؛ صابونی، عبدالرحمن، نظام الاسرة و حل مشکلاتها فی ضوء الاسلام، بیروت، دار الفکر، 1422ق؛ صدوق، محمد بن علی (م. 381ق.)، الامالی، قم،

مؤسسة البعثة، 1417ق؛ همو، ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، تحقيق سيد محمد مهدي موسوي خراسان، قم، الشريف الرضي، 1368ش؛ همو، الخصال، تحقيق علي اكبر غفاري، قم، نش-راس-لامى، 1403ق؛ همو، من لا يحضره الفقيه، تحقيق علي اكبر غفاري، قم، نشر اسلامى، 1404ق؛ صديق اورعى، غلامرضا، تمكين بانو - رياست شوهر از دیدگاه قانون مدنى و جامعه، تهران، سفیر صبح، 1380ش؛ طباطبائی، سيد محمد حسين (م. 1402ق.)، الميزان في تفسير القرآن، قم، نشر اسلامى، 1417ق؛ طباطبائی يزدى، سيد محمد كاظم (م. 1337ق.)، العروة الوثقى، قم، نشر اسلامى، 1423ق؛ طبرسى، حسن بن فضل (م. 554ق.)، مكارم الاخلاق، الشريف الرضى، 1392ق؛ طبرسى، فضل بن حسن (م. 548ق.)، مجمع البيان في تفسير القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو، 1372ش؛ طوسى، محمد بن حسن (م. 460ق.)، الامالى، تحقيق مؤسسة البعثة، قم، دار الثقافة، 1414ق؛ عضدانلو، حميد، آشنایى با مفاهيم اساسى جامعه شناسى، تهران، نشر نى، 1386ش؛ فخر رازى، محمد بن محمد بن عمر (م. 606ق.)، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1420ق؛ فضل الله، سيد محمد حسين (م. 1431ق.)، دنيا - المرأة، بيروت، دار الملايك، 1418ق؛ فيض كاشانى، محسن (م. 1091ق.)، المحجة البيضاء في تهذيب الاحياء، تحقيق علي اكبر غفاري، قم، نشر اسلامى؛ قرائى مق-دم، ام-ان الله، مباني جامعه شناسى، تهران، انتشارات ابجد، 1374ش؛ قنادان، منصور و ديگران، جامعه شناسى (مفاهيم كليدى)، تهران، انتشارات آواى نور، 1375ش؛ كريستنسن، برايس، تأثير فمينيسم بر فروپاشى حكومتها، ترجمه آزاده وجدانى، تهران، دفتر نشر معارف، 1387ش؛ كلاين، آلن آر، عريان كردن فمينيسم، ترجمه طاهره توكللى، تهران، دفتر نشر معارف، 1387ش؛ كلينى، محمد بن يعقوب (م. 329ق.)، الكافى، تحقيق علي اكبر غفاري، تهران، دارالكتب الاسلامية، 1363ش؛ كوئن، بروس، مباني جامعه شناسى، ترجمه غلامعباس توسلى، رضا فاضل، تهران، انتشارات سمت، 1372ش؛ كوفى، محمد بن سليمان (م. قرن 3)، مناقب الامام اميرالمؤمنين على بن ابى طالب عليه السلام، تحقيق محمدباقر محمودى،

قم، مجمع احیاء الثقافة الاسلامیة، 1412ق؛ کیدری، قطب الدین (م. قرن 6)، اصباح الشیعة بمصاییح الشریعه، تحقیق ابراهیم بهادری، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، 1416ق؛ گاردنر، ویلیام، جنگ علیه خانواده، ترجمه معصومه محمدی، قم، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، 1386ش؛ گرایلیا، کارولین، فمینیسم در آمریکا تا سال 2003 (آرامش در خانه)، ترجمه معصومه محمدی، قم، دفتر نشر معارف، 1385ش؛ گرت، تونی، زن بودن، ترجمه فروزان گنجی زاده، تهران، نشر ورجاوند، 1381ش؛ گری، جان، مردان مریخی، زنان ونوسی، ترجمه مهدی قراچه داغی، تهران، نشر آسیم، 1384ش؛ گلابی، سیاوش، اصول و مبانی جامعه شناسی، تهران، نشر میترا، 1378ش؛ گیدنز، آنتونی، راه سوم، بازسازی سوسیال دموکراسی، ترجمه منوچهر صبوری کاشانی، تهران، نشر شیرازه، 1378ش؛ مایر، فردریک، تاریخ فلسفه تربیتی، ترجمه علی اصغر فیاض، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، 1350ش؛ متقی هندی، علی (م. 975ق)، کنز العمال فی سنن الأقوال و الأفعال، تحقیق بکری حیانی، صفوة السقا، بیروت، مؤسسة الرسالة، 1409ق؛ مجلسی، محمدباقر (م. 1111 ق)، بحار الانوار، تحقیق محمدباقر بهبودی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1403ق؛ محدث نوری، میرزا حسین (م. 1320ق)، مستدرک الوسائل، بیروت، مؤسسة آل البيت علی لاهیات التراث، 1408ق؛ محقق حلی، جعفر بن حسن (م. 676ق)، المختصر النافع فی فقه الامامیه، تهران، مؤسسة البعثة، 1410ق؛ محمدی اصل، عباس، جامعه شناسی بنیادین (متالوژی)، تهران، انتشارات روشنگران و مطالعات زنان، 1382ش؛ مدرسی، سیدمحمدتقی، من هدی القرآن، تهران، دار محبی الحسین علیه السلام، 1419ق؛ مسلم نیشابوری، مسلم بن حجاج (م. 261ق)، صحیح مسلم، بیروت، دار الفکر؛ مطهری، مرتضی (م. 1358ش)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران، انتشارات صدرا، 1377ش؛ مغربی، قاضی نعمان بن محمد تمیمی (م. 363ق)، دعائم الاسلام، تحقیق آصف فیضی، القاهرة، دار المعارف، 1383ق؛ همو، شرح الاخبار فی فضائل الائمة اطهار علیهم السلام، تحقیق، سید محمد حسینی جلالی، قم،

نشر اسلامی، 1414ق؛ مغنیه، محمدجواد (م. 1400ق.)، فقه الامام الصادق علیهم السلام، قم، انتشارات انصاریان، 1425ق؛ مقدم، محمدبن احمد، ادلة الحجاب، اسکندریه، دارالایمان، 1423ق؛ منجم، رؤیا، زن - مادر، نگاهی متفاوت به مسئله زن، تهران، نشر مس، 1381ش؛ مهریزی، مهدی، شخصیت و حقوق زن در اسلام، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، 1382ش؛ نولان، پاتریک، لنسکی، گرهارد، جامعه‌های انسانی (مقدمه ای بر جامعه شناسی کلان)، ترجمه ناصر موفقیان، تهران، نشر نی، 1380ش؛ نهج البلاغه، الامام علی بن ابی طالب علیهم السلام، الشریف الرضی، تحقیق و شرح محمد عبده، بیروت، دارالمعرفة، 1412ق؛ واتکینز، سوزان آلیست، فمینیسم، ترجمه زیبا جلالی نائینی، تهران، نشر شیرازه، 1380ش؛ وایلد، راسل، چرا مردان ازدواج می کنند؟، ترجمه تکتم سعیدنیا، تهران، انتشارات کتاب درمانی، 1383ش؛ ورام بن ابی فراس، مسعود بن ورام (م. 605ق.)، تنبیه الخواطر و نزهة النواظر (مجموعه ورام)، قم، مکتبة الفقیه؛ ویستر مارک، ادوارد، موسوعة تاریخ الزواج، ترجمة مصباح الصمد و دیگران، بیروت، المؤسسة الجامعية، 1421ق؛ هام، مگی، گمبل، سارا، فرهنگ نظریه های فمینیستی، ترجمه فیروزه مهاجر و دیگران، تهران، نشر توسعه، 1382ش؛ هاید، جانت شیپلی، روان شناسی زنان (سهم زنان در تجربه بشری)، ترجمه اکرم خمسه، تهران، انتشارات آگاه، 1383ش؛ هیثمی، علی بن ابی بکر (م. 807ق.)، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، بیروت، دارالکتب العلمیة، 1408ق.

محمد رضا شرفی و سید حسین فخرزادع

مادری، رابطه و نقش اجتماعی در پرورش جسمی و روحی فرزندان و حمایت عاطفی از آنان.

مادری

اشاره

به مفهوم توجه به فرزندان و مراقبت از آنان، ارضای نیازهای مادی، عاطفی، روانی و احساس مسئولیت در برابر آنها، و همچنین برقراری مناسباتی است که نیازهای فرزندان را برآورده می‌کند؛ بنابراین «مادر» به نوعی از وجود انسانی و الزامات زیست محیطی اطلاق می‌شود؛ از نگاه تعینی زیست محیطی، مادر بودن، سرنوشت طبیعی و زیستی زنان است؛ در چنین رویکردی، رفتار مادری، کارکرد غریزه‌م-ادری است که در طبیعت و سرشت انسانی ریشه دارد (Chodorow, 4)؛ البته مفهوم مادری و باروری در رویکرد معاصر علوم اجتماعی نسبت به جنسیت، تنها پدیده‌ای زیست‌شناختی نیست؛ بلکه تولیدمثل انسانی، فرایندی پیچیده است که ترکیبی از عوامل اجتماعی، محیطی و زیستی در آن مؤثر بوده و مجموعه پیچیده‌ای از سازمانهای اجتماعی، باورها، هنجارها و شعائر آن را دربر گرفته‌اند که در فرهنگهای مختلف، دارای شکلهای گوناگونی بوده و در چارچوب سیاست، اقتصاد، حقوق، مذهب و خویشاوندی تجلی می‌یابند (1) (Tremayne).

جایگاه مادری در تمدن و فرهنگ بشری

در آغاز، از آنجاکه مادر وظیفه توجه و خدمت به کودکان خود را بر عهده داشت، نظم خانواده، به وی وابسته بود و پدر منزلتی عَرَضی و ناچیز داشت؛ در جوامع نخستین، رابطه میان پدر و فرزندانش به اندازه‌ای ضعیف بود که در بسیاری از قبایل، دو جنس زن و مرد از

یکدیگر جدا زندگی می کردند (دورانت، 38/1 - 39)؛ مقام زن و نقش محوری او در جوامع بشری، با پیشرفت تمدن، نه تنها به تدریج بهبود نیافت؛ بلکه گاه تا حدّ حیوان خانگی و بخشی از مایملک مرد افول نمود (ر.ک: دورانت، 40/1 - 44)؛ ولی زادآوری زنان در قدرت بخشی به نظام خانواده همچنان مورد توجه قرار داشته و زن بودن و باروری، همواره ارزش مثبت و نقشی مقدس به شمار می رود؛ تقریباً همه جا، زمین را «مادرِ بزرگ» می نامیدند و غالب خدایانِ آغازین از جنسی لطیف بودند (دورانت، 73/1)؛ مادری در نظام پدرسالاری نیز موقعیتی قدرتمند، پررمزوراز و اسطوره ای تلقی می شد که تنها زنان به این جایگاه دست می یافتند.

در ایران باستان، بهترین صفت یک زن، پس از محبت نسبت به همسر، حامله شدن و زادآوری بود و از برقراری رابطه جنسی با زنی که فرزند نمی آورد، پرهیز می شد (علوی، 50)؛ زنی که باردار می شد و فرزندی را به دنیا می آورد، جایگاه بالاتری داشت؛ پادشاهان ایرانی به کثرت نسل اهمیت داده، باروری را تشویق می کردند و به مادران دارای چند فرزند، پاداش می دادند؛ مادر پس از تولد فرزند، وظیفه داشت تا پنج سالگی از او پرستاری کرده، جدا نشود؛ همچنین والدین می بایست رفتار ملایمی با فرزند داشته، از ترساندن و کتک زدن او خودداری کنند (ر.ک: مظاهری، 184 - 188)؛ تربیت جنسی و آموزش نقشهای جنسیتی دختران بر عهده مادر بود و او وظیفه داشت که خانه داری و قناعت را به دختر بیاموزد تا در سن شانزده سالگی برای نقش همسری آماده باشد (مظاهری، 202 - 203).

مادران در عهدین (ر.ک: کتاب مقدس، خروج 12/20؛ 15/21، 17؛ تثنیه 16/5، 16/27) و تلمود (کهن، 199؛ جلیلی، 46) جایگاه رفیعی داشته و احترام آنان مورد تأکید قرار گرفته است؛ با این حال گاه رنج مادری به عنوان تنبیه وی معرفی شده است؛

کتاب مقدس، حوا را عامل اصلی گناه نخستین دانسته است که باید با تحمل رنج بارداری و زایمان، در این دنیا مجازات شود (ر.ک: پیدایش 3 / 14 - 16)؛ اعتقاد به فرودستی زن و کم ارزش انگاشتن نقش او در تربیت نسل، بعدها از سوی فیلسوفان بزرگ مسیحی پررنگ تر شد؛ چنان که توماس آکویناس ادعا نمود که زنان، تنها برای تولیدمثل آفریده شده اند، هرچند در این عمل نیز چون نقشی منفعلانه دارند، دارای احترام کمتری نسبت به مردان هستند (هولم، 84).

مادری در تفکر اسلامی

توجه به فرزندان و مراقبت از آنها در تفکر اسلامی، نقشی زنانه و نقطه کمال و تعالی زن دانسته می شود، تا جایی که بهشت زیر پای مادران قرار داده شده است (سیوطی، 1 / 563؛ متقی هندی، 16 / 461)؛ بنابراین زنان در انجام وظیفه-م-ادری خویش اجباری نداشته و حتی می توانند در ازای آن، حمایت‌های لازم را از سوی مرجع اقتصادی خانواده (پدران) درخواست کنند؛ شیردهی و بیچه داری از نظر اسلام، وظیفه‌های فطری و اخلاقی برای زن بوده و واجب شرعی نیست (مصباح یزدی، 5 / 68 - 69). همچنین مدت شیردهی نیز حق زن و به اختیار اوست (بقره، 232).

در قرآن، از مقام پدر و مادر تقدیر شده (لقمان، 14) و با شرح خدمات مادر، زحمات سیم‌ماهه او در دوران بارداری، زایمان و شیردهی، که توأم با دشواری است، مورد توجه قرار گرفته است (احقاف، 15)؛ در نگاه دینی، کودک امانتی از سوی خدا نزد والدین به شمار می رود که به ویژه مادر در برابر حفظ این امانت مسئول است (قائمی، 78)؛ تربیت فرزند صالح آنچنان حائز اهمیت است که فرزند صالح گلی از گلهای بهشتی معرفی می شود (کلینی، 6 / 2)؛ در روایات دینی، نقش خانواده در تربیت فرزندان، دارای اهمیتی ویژه است که از جایگاه ممتاز این نهاد،

به ویژه مادر در رشد و شکوفایی فرزندان حکایت می کند؛ توجه اهل بیت علیهم السلام به ریشه خانوادگی و سپردن مسئولیتهای اجتماعی به آنها (نهج البلاغه، نامه 53 (3 / 91))، استناد ایشان به اصالت و شرافت خانوادگی خود (ر.ک: نهج البلاغه، خطبه 94 (1 / 185))؛ و نامه 28 (3 / 31 - 33))، پرهیز از ازدواج با زنان احمق (طوسی، تهذیب الاحکام، 7 / 406) نیشامیدن از شیر مادران ناسالم (حر عاملی، 21 / 462)، افزون بر تبیین نقش خانواده در تعالی فرد، بیانگر ارزش مقام مادری است؛ برخی از اندیشمندان مسلمان نیز، تربیت مادی و معنوی فرزند را در درجه نخست به عهده مادر دانسته و شیردهی و علاقه وی به کودک را دلیل این اهمیت می دانند (ر.ک: جوادی آملی، 136).

علامه طباطبائی، حیات احساسی زنان را زمینه بروز رفتارها و احساسات لطیف دانسته که موجب واگذاری اموری چون تربیت فرزندان به آنان می شود (2 / 275)؛ روایات دینی نیز، رفتار مادرانه را با طبیعت زن مرتبط 閉店 ال می دانند؛ چنان که امیرالمؤمنین علیه السلام در تبیین معنای «الرحمن»، رحمت مادر را جلوه ای از رحمت الهی معرفی می کند که خداوند در وجود وی نهاده و با این ویژگی، او را از دیگران متمایز نموده است؛ مادر در پرتو این رحمت خدادادی، کودک ضعیف را بر خود مقدم دانسته و به نیازهای او بهتر پاسخ می گوید (ر.ک: مجلسی، 89 / 248 - 250). در روایات دیگر نیز، مهر مادری یکی از رحمت‌های الهی به شمار آمده که پس از آفرینش آسمان و زمین از سوی خداوند بر زمین نازل شده است (متقی هندی، 4 / 274).

مادری در عصر جدید

ظهور جنبش‌های برابری طلبانه زنان در اوایل قرن نوزدهم سبب شد تا موقعیت زنان در جامعه و نقش‌های سنتی آنان، م-ورد بازنگری قرار گرفته و به حوزه علوم اجتماعی وارد شود. در پرتو این تحولات

که از آن به جنبشهای فمینیستی یاد می شود، نقش مادری جنس مؤنث، به شدت مورد هجوم قرار گرفت؛ مری ولستون کرافت نخستین نظریه پرداز فمینیست بریتانیا، جامعه پذیری زنان را مانع رشد عقلانی آنان می دانست و معتقد بود که بهره مندی زنان از آموزه های مشترک، نقشهای همسری و مادری را کنترل و تصحیح می کند (هام، 384؛ ویلفورد، 358). در این گستره اندیشه های گوناگون با رویکردهای خاص خود ظهور یافت: سوسیالیسم تخیلی (Utopian Socialism) که از فلسفه حقوق طبیعی بسط یافت، نهاد خانواده را مانع تکامل زن و مرد می دانست و خواستار مراقبت از کودک و انجام کار خانه از سوی زن و مرد بود (هام، 362)؛ فمینیسم اجتماعی (Socialist Feminism) زن را به حکم طبیعت، مسئول پرورش کودکان دانسته و خواستار تربیت آنان در خانه و نیز، حمایت دولت از مادران بود (ر.ک: گاردنر، 169 - 172)؛ همچنین فمینیسم لیبرال (Liberal Feminism) که گرایش دیگری در جنبشهای زنانه است، با هدف آرمانی تحقق برابری زن و مرد، مادری را همچون نقشی زنانه، که خود انتخاب نکرده اند، به عنوان شرط حفظ حقوق اجتماعی زنان می پذیرد؛ اما ضمن موظف دانستن دولت به حمایت از آن، حق تصمیم گیری در بارداری یا سقط جنین را متعلق به زنان می داند (بستان، نابرابری و ستم جنسی، 249 - 250).

به نظر گروهی از فمینیستها، بچه دار شدن، یکی از عوامل فرودستی زنان است و همین واقعیت، باعث استعمار آنان از سوی مردان شده است (آبوت، 130)؛ در باور فمینیسم رادیکال (Radical Feminism)، چنانچه مادری، پرورش و تیمار فردی از سوی فرد دیگر باشد (تانگ، 1420)، در این صورت، برای مادر شدن از نظر اجتماعی لازم نیست به لحاظ زیستی هم مادر بود؛ چرا که می توان با 428

مشارکت پدران و نهادهای دولتی در امر تربیت، زنان را از این وضعیت رها کنید؛ اعطای مرخصی به پدران هنگام بچه دار شدن در برخی کشورها می تواند در همین راستا باشد (برناردز، 279)؛ برخی از رادیکالها بر این باورند که می توان به کمک فناوری، وظیفه تداوم نسل را به آزمایشگاه سپرد تا در پناه رهایی زنان از وظیفه تولیدمثل، آزادی عمومی آنان فراهم شود (بستان، نابرابری و ستم جنسی، 50).

از جمله پیروان این دیدگاه، شولامیت فایرستون است که ایده های وی از سوی گروهی از فمینیستها با اعتقاد به اینکه فناوری تولیدمثل، باقی مانده قدرت زنان (قدرت تولیدمثل) را تهدید می کند، مورد انتقاد قرار گرفته است (ر.ک: تانگ، 130 - 135؛ بستان، اسلام و جامعه شناسی خانواده، 73).

دانشمندان اجتماعی تا میانه قرن بیستم، به نقش مادری و جایگاه آن در ساختارها و نهادهای اجتماعی، به شکل جدی، توجه نکرده بودند؛ امیل دورکیم، از نخستین جامعه شناسانی است که به این مهم، پرداخت؛ وی معتقد است همچنان که امروزه همبستگی، بر اساس نیاز به مهارتی است که در زندگیهای تخصصی مطرح است، در زندگی زنشویی نیز نقشهای عاطفی مانن-د مادری از نقشهای مردانه متمایز گشته و زنان عهده دار آن هستند (ر.ک: 56 - 60)؛ پس از وی تالکوت پارسونز نیز به این موضوع توجه نمود؛ از نگاه وی همان طور که نظام اجتماع بر تفکیک و تخصص بنا شده است، خانواده نیز به عنوان پاره نظامی از نظام کل، بر مبنای تفکیک وظایف زن و مرد و اجتماعی کردن کودک استوار است؛ در اثر این تفکیک، مرد، نقش رئیس و نان آور خانواده را ایفا می کند و زن به عنوان بانوی خانه نقشهای عاطفی را در قبال اعضای خانواده بر عهده دارد (ر.ک: میشل، 73).

از اواخر دهه هفتاد و اوایل دهه هشتاد میلادی، برخی از فمینیستها با تجدید نظر در آموزه های پیشین خود، به احیای جایگاه مادری پرداختند و به خاطر حمایت از خانواده و مادری، به فمینیسم خانواده گرا شهرت یافتند؛ اینان معتقد بودند که مادر بودن، وسیله ای برای قدرت بخشیدن به زنان تلقی می شود (ر.ک: ویلفورد، 279 - 378)؛ گیلیگان، با ارائه نظریه اخلاق مراقبت، معتقد است که عالی ترین شکل مراقبت، در رابطه مادر و فرزند جلوه گر می شود. مادران برای ادای تکلیف، از فرزندان خود مراقبت نمی کند؛ بلکه، انگیزه مادر در مراقبت از کودک، نگرانی نسبت به فرزندان و تلاش برای بهبود وضع آنهاست.

این نگرش مادرانه، همه دختران و زنان را وامی دارد، به جای تأکید بر اصول و حقوق و قوانین، در پی فهم و تبیین روابط پیچیده بین انسانها بوده و به تأمل در جنبه های اخلاقی پردازند (ر.ک: اسلامی، 19 - 20).

کنوانسیون محو تبعیض علیه زنان، که در سال 1972 میلادی در سازمان ملل به تصویب رسید، از نقش زنان در تولیدمثل حمایت می کند؛ ولی معتقد است که این نقش نباید اساس تبعیض واقع شده و زنان را از دستیابی به آزادی و برابری با مردان بازدارد؛ به همین منظور این کنوانسیون، مادری را یک وظیفه اجتماعی می داند که زن و مرد به طور مشترک، موظف به انجام آن هستند؛ همچنان که کشورهای عضو را ملزم می سازد تا در زمان بارداری زنان، خدمات لازم را برای تداوم اشتغال آنها فراهم سازند؛ هدف اصلی این خدمات، فراهم کردن مسیری برای یکسان سازی و برابری جنسی زن و مرد است که می تواند به فقدان آزادی مادران منجر شود.

اجتناب ناپذیری نقش مادری در فرایند تولید مثل و تربیت، زمانی اهمیت بیشتری می یابد که حیات اجتماعی انسانها و ضرورت جامعه پذیری کودکان مورد توجه قرار گیرد؛ نوزاد انسان برخلاف سایر گونه های جانوری که زندگی بسیط تری دارند، به شدت ناتوان بوده و بدون مراقبت در سالهای نخست زندگی، توانایی زیستن ندارد؛ مراقبت و تربیت در سالهای آغازین زندگی به اندازه های مهم است که کودک در صورت محرومیت از آن، برای همیشه، بسیاری از استعدادها و تواناییهای اجتماعی انسانی، از جمله زبان آموزی را از دست می دهد؛ با وجود تفاوت نظامهای خانواده در فرهنگهای گوناگون و گستره تماسهایی که کودک تجربه می کند، همه جا مادر، معمولاً مهم ترین فرد در نخستین دوره زندگی کودک است (گیدنز، 103 - 104)؛ روانشناسان رشد نیز، بر این باورند که دلبستگی کودک به مادر (مراقب اولیه) به اندازه های مهم است که نبود آن، موجب بروز اختلال در دلبستگی شده و مشکلاتی همچون حاملگی یا زایمان دشوار، منازعات خانوادگی، اضطراب جدایی، بدرفتاری با فرزند و یا غفلت از وی، بیماریهای جسمی، افسردگی یا سایر بیماریهای روانی را به وجود می آورد (کرباسی، 196/1).

قرآن بر زنانه بودن نقش مادری تأکید دارد؛ اشاره به آفرینش ازواج، به معنای وجود برخی تفاوتهای تکوینی و روحی میان جنس مذکر و مؤنث و نیاز حیات زمینی به هر دوی آنها، به این دلیل است که بخشی از تفاوتهای جسمی و روانی زن و مرد، طبیعی قلمداد شده و همین تفاوت در ویژگیها، منشأ آثار متفاوتی در زندگی اجتماعی می شود (مصباح یزدی، 15/5)؛ خداوند، بر اساس این لطافت روحی مادر، او را برای مراقبت و پرستاری از فرزند آماده می کند و در روایات

اسلامی نیز برای توصیف مادران خوب به مهر و عطوفت آنها اشاره شده است که اگر مانع شوهرداری نشود، می تواند عامل ورود به بهشت باشد (کلینی، 5/554)؛ گرچه فمینیستها می کوشند تا نقش مادری را در تمام سطوح، برخوردار از رویکردی اجتماعی بدانند، اما یافته های نوین، حاکی از رابطه زیستی مادر و رفتارهای مراقبتی اوست که به دیدگاه اسلام نیز نزدیک تر است (ابرش، 1/220).

دستاورد پژوهشهای تجربی درباره تفاوت‌های میان زنان و مردان، نشان می دهد که زنان بیشتر به کارهایی که به مواظبت و دلسوزی نیاز دارد، مانند مراقبت از کودکان و اشخاص ناتوان، علاقه مند هستند (کلاینبرگ، 1/316)، «انگیزه مادری» یکی از قوی ترین انگیزه های مرتبط با فیزیولوژی زن شناخته شده است؛ بدن زن در دوران بارداری دچار تحولاتی می شود که او را برای پذیرش وظایف مادری آماده می سازد؛ هورمون پرولاکتین که در زنان حامله و هنگام شیردهی از بخش قدامی هیپوفیز ترشح می شود، زمینه را برای ظهور انگیزه های مادری فراهم می کند؛ همچنین هورمون آرام بخش پروژسترون که رفتار مادرانه را بر می انگیزد، هنگام بارداری ترشح می شود (عظیمی، 258؛ Lauwers, 149).

رابطه نزدیک کودک با مادر، به ایجاد ارتباط تنگاتنگی میان رفتارهای مادر با رشد جنبه های مختلف او از لحظه انعقاد نطفه می انجامد (دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، 1/302، 364)؛ پس از تولد نیز، نوزاد با تغذیه از شیر مادر، از مزایای خوراکی، بهداشتی و عاطفی این ارتباط بهره مند می شود (رایس، 142). پاسخ دهی حساس مادر به نیازهای شیر خوار می تواند به دل بستگی ایمن کودک منجر شود (اتکینسون، 1/185)؛ همچنان که محرومیت کودکان از تبادل عاطفی در سالهای نخستین تولد، آثاری وخیم در نظم اعمال جسمی و روحی آنان به جا می گذارد (ر.ک: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، 1/58 - 60).

چنانچه فرد در سنین کودکی نتواند رابطه دلبستگی ایمنی با مادر یا جانشین ثابت او ایجاد کند، روابط فردی او در بزرگسالی دچار مشکل شده و در انجام فعالیتهای اجتماعی، پیگیری اهداف و تحمل مشکلات، ضعیف تر عمل می کند اتکینسون، 178/1، 183؛ در کودکانی که والدینشان آنها را ترک کرده یا بیشتر اوقات روز را خارج از خانه به سر می برند، علائم منفی هیجانی بیشتری نسبت به کودکان دیگر دیده می شود (دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، 442/1).

بر اساس پژوهشهای صورت گرفته از سوی خانواده گرایان، رشد عقلی فرزند، به رابطه عاطفی مادر و فرزند وابسته است؛ به همین دلیل فرزندان بی مادر، دچار اضطراب می شوند (مقاله اشتغال زن، آثار و پیامدهای اشتغال زنان)؛ محبت، نیازی اساسی است که فرزند باید در دوره ای طولانی از مادر یا جانشین او دریافت کند تا مراحل رشد طبیعی اش به خوبی طی شود و در غیر این صورت، واکنشهای بسیار طبیعی اش نیز به موقع بروز نمی کند (سیف، 234). مراقبت بی دریغ مادر از کودک، باعث ایجاد حس اعتماد در او شده، کمک می کند تا در سال دوم زندگی، استقلال بیشتری از خود نشان دهد (اتکینسون، 200/1 - 201)؛ براین اساس، سپردن کودک به فردی جز مادر، نباید به گونه ای باشد که به سلب این اعتماد بینجامد؛ البته در سالهای بعد، به جهت رشد استقلال کودک، اتکای او به مراقب، کمتر خواهد بود (اتکینسون، 175/1)؛ اما باز هم مادر بهترین گزینه است؛ زیرا به خاطر برخورداری همزمان از اقتدار و محبت، توان تأثیرگذاری بیشتری در تربیت فرزندان خواهد داشت (بیرهوف، 123).

آداب اسلامی مادری

اشاره

دانشمندان مسلمان در مورد ماهیت نگهداری و حضانت از کودک، اختلاف نظر دارند؛ گروهی از فقیهان، آن را از حقوق تلقی کرده

(نجفی، 31 / 284) و در مقابل، برخی دیگر، حضانت را سرپرستی و ولایت دانسته اند که به منظور تربیت و نگهداری از کودک و هر چیز دیگری در رابطه با آن، مانند گذاشتن کودک در تختخواب، سر مه کشیدن، روغن مالیدن و شستشوی کهنه و لباس کودک، از سوی شارع، تشریح شده و زنان برای این حضانت از مردان سزاوارتر هستند (شهید ثانی، 8 / 421). با این حال در اسلام مسئولیت اصلی فرزندان با پدر است (طبرسی، مکارم الاخلاق، 443؛ ر.ک: متقی هندی، 16 / 417 - 442؛ مجلسی، 85/71)؛ بنابراین مجموع دستورها و سفارشهایی که درباره فرزند، به مادر شده است، بیش از جنبه دستوری، دارای رویکردی توصیه ای است.

فارغ از اینکه حضانت فرزندان، حق مادر بوده یا حق و تکلیف او به شمار آید (مقاله حضانت)، در اسلام برای مادری آداب و وظایفی برشمرده شده که مهم ترین آنها را می توان در چند محور ارائه نمود:

1. مراقبت از فرزند

مراقبت و رسیدگی به بهداشت و تغذیه فرزندان در دوران کودکی، به عهده والدین بوده و مادری که عهده دار انجام آن است، در این باره مسئولیت دارد؛ برای مثال، وی باید از نوشاندن مسکرات به فرزند خویش، خودداری کند (شهید اول، 3 / 21؛ حکیم، 1 / 216). با توجه به آنکه معنای حضانت در فقه با مفهوم عرفی آن همسان است (معلوف، 139)، به نظر می رسد که میزان مراقبت مادر به عرف بستگی دارد؛ البته برخی از روایات، مصادیقی از حضانت را بیان کرده و آن را تا زمانی لازم دانسته اند که فرزند در خوردن و آشامیدن استقلال یافته و به حدی از بلوغ عقلی برسد (حر عاملی، 28 / 104 - 105) که خود را از آسیبها و خطرها حفظ کند.

از نگاه مفسران، خودداری مادر از شیردهی به کودک از مصادیق اضرائی است (طبرسی، مجمع البیان، 587/2؛ عاملی، 459/1) که قرآن آن را نهی کرده است (بقره، 233)؛ به نظر فقیهان، در صورتی که تنها راه حیات کودک، استفاده از شیر مادر باشد، شیردهی مادر واجب می شود امام خمینی قدس سره، تحریر الوسیله، 312/2)؛ در غیر این صورت پدر می تواند کودک را در اختیار زن دیگری قرار دهد یا از شیرهای جایگزین استفاده نماید؛ هرچند شیر مادر بهتر است (حر عاملی، 452/21) و در روایات، به این امر اشاره شده که ویژگیهای زن از شیر او به کودک انتقال می یابد (کلینی، 44/6).

با مطالعه سیره حضرت زهرا علیه السلام عنوان الگوی مادران و زنان، می توان به اهتمام ویژه ایشان به همراهی با فرزندان پی برد (مجلسی، 22/39 - 23)؛ نگرانی آن حضرت علیه السلام از بیماری فرزند و پناه بردن به پیامبر صلی الله علیه وآله برای درمان (مغربی، دعائم الاسلام، 146/2) و اندوه و بی تابی از گرسنگی (مجلسی، 258/41) و غیبت فرزندان (مجلسی، 316/43)، نمونه هایی از اهتمام فاطمه زهرا علیها السلام به مراقبت فرزندان است.

2. اختصاص دادن وقت به فرزند

آموزه های دینی، به همراهی والدین با کودکان و بازی با آنها توصیه کرده اند (حر عاملی، 126/5)؛ حضرت زهرا علیها السلام اوقاتی را به بازی با کودکان اختصاص می داد، برای آنها شعر می سرود و معارف دینی را از این راه به فرزندان خود انتقال می داد (مجلسی، 287/23)؛ دلبستگی و وابستگی کودک و مادر به یکدیگر و ضرورت ایجاد رابطه ای متقابل بین آنان، در روایات اسلامی اهمیتی فراوان دارد و فردی که میان آنان جدایی افکند، مورد لعن قرار گرفته است (ابن ماجه قزوینی، 756/2؛ محدث نوری، 13/375)، یافته های روانشناسان نیز حاکی است که رابطه روزانه مادر با فرزندان، به ارضای حس دلبستگی میان آنها می انجامد (اتکینسون، 176/1)؛

این حس، موجب امنیت خاطر و اعتماد به نفس شده، در رشد ذهنی و جامعه پذیری کودک تأثیرگذار خواهد بود (رایس، 204 - 205).

3. ابراز عواطف مثبت

در قرآن کریم و روایات اسلامی، از فرزند با تعبیری مانند نور دیده، امانت الهی، میوه دل و ریحانه بهشتی یاد شده است (فرقان، 74؛ قصص، 9؛ محدث نوری، 112/15 - 113)؛ حضرت فاطمه علیها السلام نیز که جلوه رحمت الهی بودند، هنگام خطاب قرار دادن فرزندان، از این تعبیر زیبا استفاده نموده، محبت وافر خود را به آنها ابراز می نمودند (مجلسی، 191/45)؛ همچنین از آموزه های اسلامی، گذاردن نامهای نیکویر فرزندان (طبرسی، مکارم الاخلاق، 220؛ حرعاملی، 390/21) و پرهیز از به کار بردن لقبهای زشت (حجرات، 11) است.

نیاز به محبت، از جمله نیازهای اساسی انسان است که ارضای آن، پیشرفت در امور زندگی را در پی خواهد داشت (حسینی زاده، 83)؛ ملاطفت و دوستی با کودکان، ترحم و برخورد محبت آمیز به آنان، سیره عملی پیشوایان دین است (ر.ک: حر عاملی، 475/21 - 477؛ محدث نوری، 171 / 15)؛ توصیه این بزرگان به بوسیدن فرزندان حر عاملی، 484 / 21 - 485)، دوستی، ملاطفت و محبت (حر عاملی، 483 / 21) بیش از همه متوجه والدین است؛ خداوند خطاب به موسی علیه السلام، دوستی با کودکان را برترین اعمال دانسته است (برقی، 293 / 1؛ مجلسی، 97 / 101)؛ همچنین، بوسیدن فرزند از سوی مادر، موجب جلب رحمت الهی است (ر.ک: حر عاملی، 21 / 483). حضرت زهرا علیه السلام در ارتباط کلامی با فرزندان، از واژه های محبت آمیز بهره جسته و با اصرار بر این رفتار، عشق خود را به فرزندان ابراز می کردند (ر.ک: مجلسی، 190 / 45)؛ روان شناسان نیز معتقدند که مهم ترین پیش نیاز برای رشد حس اعتماد و امنیت در کودکان، ابراز عشق و محبت در رفتار و گفتار نسبت به آنهاست (رایس، 213)؛

ص: 435

گرمی و مهربانی با کودک در دراز مدت، حس اعتماد و امنیت را در وی افزوده و در رفتارهای اجتماعی او تأثیری مطلوب دارد (بیرهوف، 123).

4. اکرام فرزند

در روایات بر تکریم فرزندان تأکید شده و پدر و مادر، هر دو به آن سفارش شده اند (حر عاملی، 472/2)؛ تأکید بر بخشش خطاها، پوشاندن اشتباهها، مدارا کردن (حلی، 631؛ محدث نوری، 11/167)، پرهیز از سرزنش، وفا نمودن به عهد، پذیرش تواناییها، نداشتن توقع بیجا (حر عاملی، 481/21)، و مشارکت دادن فرزندان در تصمیم گیریها (در هفت سال سوم زندگی)، جلوه هایی از اکرام آنان است (حر عاملی، 476/21)؛ همچنین چشم پوشی از خطاها و نادیده انگاشتن آنها، سبب تلاش او برای رفع خطاها می شود (ابن شعبه حرانی، 270؛ محدث نوری، 11/167)؛ شرکت دادن فرزندان در تصمیم گیریها نیز، حس مسئولیت پذیری آنان را افزایش داده و آنها را برای انجام وظایف سنگین بعدی آماده می کند.

پیامبر صلی الله علیه و آله در برخورد با کودکان، هرگز تندخویی نمی کرد و در پاسخ به تعجب یهودیان از این آرامش و نرمی، ایمان به خدا را دلیل این مدارا می خواند (مغربی، شرح الاخبار، 86/3؛ مجلسی، 33/296). سیره تربیتی حضرت فاطمه علیها السلام نیز، نشانگر اهتمام آن حضرت علیها السلام به رشد شخصیتی فرزندان خود بود. آموزش به کودکان هنگام بازی (مجلسی، 43/287)، رفق و مدارا (قطب راوندی، 2/531؛ مجلسی، 43، 28/76)، توجه به روحیات آنان، از جمله در تشویق (صدوق، الامالی، 530 مجلسی، 107/39) و قضاوت (مجلسی، 309/43)، گوش سپردن به سخن فرزندان و دریافت پیام وحی از آنان (ابن شهر آشوب، 3/175؛ مجلسی 23/338) که موجب تکریم و تشویق ایشان می شد، جلوه هایی از این سیره است؛ همچنین پیامبر صلی الله علیه و آله احترام را امری متقابل بین فرزند و والدین می دانست و هر دو را از بی احترامی نسبت به هم بر حذر میداشت (ر.ک: صدوق، الخصال، 55؛ مجلسی، 70/71).

تعامل مستمر مادر با کودکی که رشد فکری و عقلی پیدا نکرده و خطاهای گوناگون مرتکب می شود، امری سخت و دشوار و نیازمند صبر و حوصله است؛ از این رو به گفته امام صادق علیه السلام ظرفیت این کار در وجود مادر قرارداد شده است (جعفی، 54؛ مجلسی، 3/93)؛ چنان که در روایات آمده است که ناپردباری و بی صبری خیر و خوشی را از خانواده دور می کند (مجلسی، 60/72)؛ بنابراین مادر باید بر صبر و حوصله خود بیفزاید؛ زیرا در غیر این صورت از تعامل با کودک ناتوان خواهد شد؛ قرآن کریم نیز به طور تلویحی به دشواری مراقبت از کودک و ضرورت صبر مادرانه اشاره کرده است (احقاف، 15).

6. توجه به تربیت دینی فرزند: بنا بر شریعت اسلامی، الزامی بودن تربیت دینی کودکان و آموزش احکام و معارف به آنان از جهت لزوم تعلیم جاهل بوده (ر.ک: انصاری، 2/143) و پیش از بلوغ، یکی از پدر و مادر باید نسبت به انجام آن اقدام کند (طوسی، الخلاف، 1/305؛ علامه حلی، 1/318). پیامبر صلی الله علیه و آله، والدین آخرالزمان را به خاطر کوتاهی در تربیت دینی، مورد نکوهش قرار داده اند (سبزواری، 106)؛ امام سجاد علیه السلام نیز ضمن ارتباط دادن اعمال فرزند به پدر و مادر، آنها را به خاطر مسئولیتی که دارند، به تربیت صحیح فرزندان موظف می داند (ابن شعبه حرانی، 263؛ محدث نوری، 11/161)؛ در برخی از روایات، از جمله دلایل تحریم رفتارهایی چون زنا، قذف و عاق والدین، جلوگیری از بی توجهی نسبت به تربیت فرزندان به شمار آمده است (ر.ک: صدوق، من لا یحضره الفقیه، 3، 565؛ حر عاملی، 20/311)؛ پیامبر صلی الله علیه و آله نیز نسبت به تربیت فرزندان و ادب آموزی به آنان، تأکید فراوان داشته اند (متقی هندی، 16/452؛ مجلسی، 101/95)؛ چنان که در روایات بسیاری، اکرام به فرزندان و آموزش آداب صحیح به آنان سفارش شده است (حر عاملی، 21/476). تربیت باید از دوران

کودکی و باشیوه های مناسب صورت گیرد؛ چرا که هرگونه کوتاهی در این باره باعث بروز مشکلاتی در دوره بزرگسالی آنها (خواهد شد امام خمینی قدس سره، شرح حدیث جنود عقل و جهل، 154)؛ از روشهای تربیتی، مهم ترین و بهترین شیوه، «الگوسازی» برای فرزندان است که به کارگیری آن را در سیره پیشوایان دینی به روشنی می توان دریافت (مقاله سیره تربیت فرزند فاطمه علیه السلام).

حمایت از مادر در آموزه های اسلامی

نیکی نسبت به پدر و مادر از نگاه آموزه های اسلامی، آن چنان حائز اهمیت و ضروری است که قرآن کریم، پس از لزوم باور به توحید، به آن سفارش می کند (بقره، 683 نساء، 36)؛ همراهی توحید با احسان به والدین، به این سبب است که پرورش نخستین انسان، از سوی خداوند و پرورش انسانهای آینده، از سوی والدین صورت می گیرد؛ به همین علت شکر گزاری از پدر و مادر نیز، در کنار سپاس از خداوند آمده است (قرطبی، 13/2)؛ سفارشهای قرآنی و روایتهای اسلامی، به فرزندان، درباره حقوق والدین، بیش از سفارشهایی است که در خصوص حقوق فرزندان، به پدر و مادر شده است؛ این امر به دلیل تفاوت نگرش والدین و فرزندان نسبت به یکدیگر می باشد (طباطبائی، 410/4)؛ با توجه به اینکه فرزندان در بزرگسالی خود را بی نیاز از پدر و مادر حس می کنند، اهتمام کمتری نسبت به آنها دارند؛ آنان در مقابل، کودکان خود را دنباله روی خویش می بینند، و همه همت خویش را درباره آنان به کار می گیرند؛ به همین دلیل، توصیه های دینی درباره دوران پیری بیشتر می شود (اسراء، 23).

با وجود اینکه قدردانی از والدین تکلیف فرزندان است، اما پیشوایان دین، زحمات آنان را با هیچ عملی قابل جبران نمی دانند (ر.ک: صحفیه سجادیه، دعا 24 (127 - 133)) و به همین

دلیل، سفارش شده است که فرزندان، باید پاداش زحمات والدین خویش را از خدا درخواست نموده (اسراء، 24؛ صحیفه سجادیه، دعا 24 (129 - 130)) و در برخورد با آنان، فروتنانه رفتار کنند؛ در این پیوند، امام سجاد علیه السلام و از خداوند می خواهد که در برابر پدر و مادر متواضع باشد، چنان که مردم از حاکمان خودکامه می ترسند، تا خواسته ها و خرسندیهای آنان را بر خویش مقدم دارد (صحیفه سجادیه، دعا 24 (129))؛ بر اساس روایات، نیکی به والدین کافر یا مشرک نیز بر فرزند واجب است (کلینی، 162/2؛ محدث نوری، 10/14) و حتی چنانچه والدین، فرزند را به کفر یا شرک دعوت کردند، وی حق اسائه ادب به آنها ندارد؛ هر چند نباید به خواسته آنان تن دهد (لقمان، 15).

با وجود حق والدین بر فرزند، توصیه های دین در مورد نیکی به مادر، بیشتر از پدر بوده و دعای وی نیز مؤثرتر است (ابن عطیه اندلسی، 5/97؛ زحیلی، 33/26)؛ در روایات، نیکی به مادر نیز، عامل طولانی شدن عمر، معرفی (محدث نوری، 15/237) و آزار مادر، همچون رنجاندن پدر، گناه بزرگی دانسته شده است که از پذیرفته شدن عباداتی چون نماز جلوگیری می کند (کراجکی، 64) و در دنیا کوتاهی زندگی (محدث نوری، 12/334) و در آخرت محرومیت از بهشت (حر عاملی، 454/9) را در پی دارد؛ آزار نرساندن به مادر، سکوت در برابر آزار و اذیت وی، نگاه محبت آمیز به او، انجام ندادن هر آنچه مادر نهی کرده، برآوردن نیازهایش پیش از آنکه به زبان آورد، رفتار فروتنانه در حضور وی، دعا کردن برای او، برخورد پسندیده، کمک مالی و پاسخ به درخواستهای او و بلند نکردن صدا در حضور مادر، از جمله نیکیهایی است که در روایات پیرامون مادران، به آن تأکید شده است (اسراء، 23 - 24؛ کلینی، 162/2؛ حر عاملی، 488/21)؛ معاشرت به معروف، احترام و

بزرگداشت، پرهیز از آزار و اذیت (ر.ک: مرعشی نجفی، 214/1؛ خوئی، 101/20) و کمک مالی به پدر و مادر، در صورت نیاز (ر.ک: امام خمینی قدس سره، تحریرالوسیله، 322/2) نیز، از جمله مواردی است که فرزند حق سرپیچی از آنها را ندارد؛ همچنین برابر نظر برخی از فقیهان، فرزند باید خواسته های مشروع مادر خود را برآورده سازد، مشروط به آنکه برای این کار دچار مشقت نشود (ر.ک: تبریزی، 379/6 - 382).

حمایت از مادر، تنها به عهده فرزندان در بزرگسالی نیست، بلکه شوهران نیز وظیفه حمایت از مادران را بر عهده دارند؛ به نظر می رسد که نخستین امر مهم در ترغیب زنان به وظیفه مادری، نگاه مثبت مردان به نقشهای جنسیتی زن است که از بین رفتن این نگاه در دوره های اخیر، سرخوردگی و مخالفت زنان با نقش مادری را در پی داشته است. امروزه این باور در حال شکل گیری است که برای تشویق زنان به نقشهای جنسیتی خود، تنها لازم است که آنها را در نگاه مردان ارزشمند سازیم (ر.ک: گراگلیا، 45/2 - 47). تفکیک نقشهای جنسیتی در اسلام و ارزش گذاری نقشهای زنانه، همچون مادری و سپردن مسئولیتهای اقتصادی به مرد، در راستای حمایت از مادران و ایجاد آرامش خاطر و امنیت روانی برای زنان انجام گرفته است. متون دینی از وجود رابطه مستقیم میان موفقیت افراد در نقشهای جنسیتی و دستیابی به سعادت پرده برداشته اند (کلینی، 325/5)؛ به گونه ای که تلاش مرد برای تهیه روزی خانواده و کوشش زن در انجام درست وظیفه شوهرداری، معادل جهاد معرفی شده است (کلینی، 88/5)؛ برای نمونه، یکی از دستوره های حمایتی اسلام برای مادران، لزوم پرداخت نفقه به زن باردار از سوی شوهر است؛ هرچند در دوران بارداری زن، از هم جدا شده باشند (امام خمینی قدس سره، تحریرالوسیله، 314/2 - 315)؛ پس از زایمان نیز، شیردهی

حقّ مادر دانسته شده و شوهر نمی تواند او را از این حق محروم کند؛ در صورت فوت شوهر نیز، وارثان نمی توانند فرزند را از مادر جدا نمایند (ر.ک: عیاشی، 121/1؛ طباطبائی، 240/2).

اسلام با سپردن حضانت کودکان دوساله پسر و هفت ساله دختر به پدر (امام خمینی قدس سره، تحریرالوسیله، 312/2 - 313)، مسئولیت سنگینی را از دوش مادر برداشته است؛ در صورتی که پدر از پذیرش حضانت یا ولایت کودک سرباززند، حاکم شرع او را به پذیرش مسئولیت ناگزیر می کند (نجفی، 31/284)؛ بنا بر قوانین حقوق اسلامی، ولایت پدر و جد پدری در عرض هم بوده و جد پیش از مرگ پدر نیز، دارای ولایت است (قانون مدنی، ماده 1181) و در صورت تنگ دستی این دو، وظیفه مراقبت از کودک به عهده مادر خواهد بود؛ که البته چنانچه توان مالی نداشته باشد، افراد دیگری مانند پدر بزرگ و مادر بزرگ مادری، به پرداخت نفقه او موظف می شوند (امام خمینی قدس سره، تحریرالوسیله، 322/2).

جایگزینهای مادری

اشاره

نقش مادری، دربردارنده مجموعه ای از رفتارهاست که شامل دوره پیش از زایمان، زایمان، شیردهی، و مراقبت و تربیت از کودک می شود. در دوره معاصر با تخصصی شدن نقشها و پیشرفت علم پزشکی، برای هریک از این رفتارها و دوره ها جایگزینهایی پدید آمده، هر چند برخی از آنها مانند استخدام دایه و پرستار، از دیرباز رایج بوده است.

1. تولیدمثلهای نوین

یکی از مداخله های پزشکی در تولید نسل انسانی، دگرگونی در شیوه آبستنی است. در عصر حاضر روشهای جدیدی برای آبستنی بدون آمیزش جنسی و نیز درمان نازایی، به وجود آمده است که تلقیح مصنوعی تخمک خارج از رحم یا داخل آن، اهدای تخمک و مادری جانشینی - که در آن،

زن تزریق اسپرم مردی غیر از شوهر را در بدن خود پذیرفته تا نگهداری کودک پس از تولد به آنها انتقال یابد. از آن جمله است (گیدنز، 651).

در قوانین مذهبی، چگونگی روابط بین زن و مرد بر اساس نسبت هریک با گروه محرم یا نامحرم تعیین شده است؛ در چنین نظامی، گروه محارم حق ازدواج با یکدیگر را ندارند و نامحرم آن که می توانند با یکدیگر ازدواج کنند، در صورتی می توانند به یکدیگر نزدیک شوند که رابطه آنان، به عنوان دو جنس مخالف به طور رسمی مشروعیت یافته باشد؛ متداول ترین شیوه مشروعیت بخشی به این رابطه، ازدواج است (ر.ک: خامنه ای، 281 - 283). اهدای جنین یا یاخته جنسی یا پرورش جنین در رحم زن دیگر، جدا از بحثهایی که در رابطه با جواز یا حرمت شرعی آنها برانگیخته، در تعریف رابطه های خویشاوندی از نظر محرمیت نیز مسئله ساز بوده است (ر.ک: خامنه ای، 281 - 283؛ مکارم شیرازی، 82 - 86)؛ چنان که توجه انسان شناسان را نیز در تعریف خویشاوندی به خود معطوف نمود؛ تا جایی که مفهوم خویشاوندی که بر پایه تمایز زیستی یا اجتماعی استوار است، به تدریج جای خود را به مفهوم عام تر وابستگی (Relatedness) داده است (See: Carsten, 1 - 37).

2. جایگزین در شیردهی

استخدام دایه برای شیر دادن کودک، پیشینه های تاریخی دارد؛ در زمان حاضر نیز جایگزینهای فراوانی برای شیر مادر به وجود آمده است؛ در عربستان قدیم رسم بوده که در مواردی کودک را به دایه می سپردند تا از شیر وی بهره مند شود؛ فراگیری این رسم تا آنجا بود که یکی از ملاکهای رایج برای ستایش یا نکوهش افراد، دایه هایی بود که از شیر آنها نوشیده بودند.

هرچند استفاده از شیرهای جایگزین در اسلام منع نگردیده، اما با وجود این، بر اهمیت استفاده از شیر مادر، تأکید فراوانی شده و بهترین غذای کودک معرفی بالا

گردیده است (کلینی، 40/6؛ حر عاملی، 21 / 452)؛ البته به دلیل تأثیر شیر بر خصوصیات فرزند، به والدین توصیه شده است تا در ویژگیهای دایه کودک دقت کنند؛ همچنین در روایات، احکامی خاص در این باره بیان شده است (کلینی، 43/6 - 44؛ ر.ک: حر عاملی، 21 / 462 - 469). دانشمندان علوم طبیعی نیز بر برتری شیر مادر بر جایگزینهای دیگر تأکید نموده و معتقدند که شیر مادر محتوی پادتنهای تولیدشده از بدن وی بوده و کودک را از ابتلا به بیماریها و عفونتها مصون می کند؛ از نظر روان شناختی نیز شیر خوار از احساس نزدیکی ناشی از تغذیه با شیر مادر، گرمای بدن او و از تجربه مکیدن، رضایت هیجانی به دست می آورد (رایس، 142)؛ مادر نیز از تغذیه نوزاد با شیر خود احساس رضایت نموده و از این طریق رفتارهای مادرانه را از خود بروز می دهد (ر.ک: حسینی، 102 - 103).

3. جایگزین در امر مراقبت

همواره اشتغال زنان، در گذشته و حال، از عوامل اصلی جانشینی افرادی دیگر به جای مادر برای مراقبت و نگهداری از کودک بوده است؛ در برخی از جوامع سنتی، در خانواده های گسترده، نقش پدربزرگها و مادربزرگها، مراقبت و نگهداری از کودکان بوده است؛ امری که در برخی از جوامع صنعتی نیز باز تولید شد (گیدنز، 233). هرچند نگهداری کودکان از سوی افرادی غیر از مادر، موضوعی جدید نیست، اما نمی توان افزایش شیرخوارگاهها، مهد کودکها و پرستاران کودک را در عصر حاضر نادیده گرفت؛ بر اساس مطالعاتی که درباره کودکان مادران شاغل انجام شده است، تعداد زیادی از آنها در مهد کودکهای خصوصی یا سازمانی، یا زیر نظر پرستارهای خانگی و یا مادربزرگها و حتی همسایه ها نگهداری می شوند (ر.ک: بستان، اسلام و جامعه شناسی خانواده).

در مورد پیامدهای جدایی مادر و فرزند، دیدگاه‌های گوناگونی وجود دارد: فمینیستها و افرادی که بر الگوی برابری نقشها و استقلال فرزندان تأکید می‌کنند، آن را ثمربخش دانسته، بر این باورند که کودکان زنان شاغل، وابستگی کمتری به والدین دارند؛ درباره مفاهیم جنسیت، عقاید کلیشه‌ای کمتری ابراز می‌کنند؛ سازگاری شخصیتی و اجتماعی و پیشرفت تحصیلی بیشتری دارند؛ و تمایل بیشتری به اشتغال نشان می‌دهند (مقاله اشتغال زن، آثار و پیامدهای اشتغال زنان)؛ این گروه در رد ادعای نیاز کودکان به مادران، به شواهدی مانند نظامهای فرزندخواندگی، مادری اجتماعی (در پرورشگاهها)، مادری قراردادی، شیردهی اشتراکی، سپردن کودکان شیر خوار به دایه‌ها، تربیت در خانواده‌های گسترده توسط خویشاوندان و تربیت جمعی در کیبو‌تصهای اسرائیل به عنوان تجاربی موفق استناد می‌کنند (بستان، اسلام و جامعه‌شناسی خانواده، 60، 76). در شیوه تربیت جمعی، در اردوگاهها یا کودکانستانهای ویژه‌ای، به صورت دسته جمعی از کودکان مراقبت می‌کنند؛ پرستاران موظف به تربیت فرزندان و اجتماعی کردن آنها هستند و مادران هر روز، چند نوبت به کودکانشان شیر می‌دهند؛ هدف از تربیت در کیبو‌تص، پرورش نسلی است که بتواند در جامعه بدون مالکیت خصوصی، تضاد طبقاتی و علائق فردی و اجتماعی زندگی کنند (ر.ک: روزن باوم، 165 - 167).

حذف نقش مادری از سوی گروهی از جامعه‌شناسان و روان‌کاوان، مورد انتقاد قرار گرفته است به همین مقاله، ضرورت اجتماعی و زیستی نقش مادری). اعتمادی که کودک در ایجاد ارتباط با مادر کسب می‌کند، در روابط عاطفی او و ارتباطش با واقعیات و مناسبات تأثیر گذار است (اتکینسون، 201/1)؛ اما در تجربه‌هایی چون کیبو‌تص، از ابتدا این ارتباط قطع شده و پرستاری، جایگزین مادر می‌شود که به

لحاظ عاطفی هیچ‌گاه جای او را نمی‌گیرد؛ کم شدن دلبستگی عاطفی میان والدین و فرزندان سبب می‌شود تا نقش تربیتی والدین بسیار کاهش یافته و وظیفه اجتماعی کردن کودکان به عهده آنها نباشد؛ حال آنکه جامعه‌پذیری کودکان، یکی از کارکردهای اساسی خانواده است و در صورت حذف این کارکرد، دیگر نمی‌توان روابط والدین با فرزندان را «خانواده» نامید؛ به ویژه آنکه تأمین اقتصادی فرزندان هم از دوش والدین برداشته شده است (روزن باوم، 171)؛ افزون بر این، جدایی کودک از خانواده، مفهوم خانواده را در ذهن فرزندان تغییر می‌دهد؛ زیرا این فرزندان، بیشتر وقت خود را با همسالان خود سپری می‌کنند و بیش از گذشته تنها هستند (اسنایدرمن، 20).

تربیت و مراقبت از کودک در اسلام بر عهده پدر و مادر است؛ تا حدی که کوتاهی در آن، گناهی بزرگ به شمار می‌رود (ر.ک: اسراء، 31) و مؤمنان به تربیت فرزند صالحی که باعث رهایی از آتش جهنم شود، امر شده‌اند (تحریم، 6)؛ از سوی دیگر، تکریمی که از مقام مادر شده، تنها نشان دهنده نقش زایشی وی نیست، بلکه تحمل رنج مراقبت و نگهداری از کودک نیز، بر اهمیت مقام مادری افزوده است؛ در این پیوند، حضرت علی علیه السلام در تفسیر واژه «الرحمن» می‌گویند که از نشانه‌های رحمت خداوند، این است که چون قدرت حرکت و تغذیه را از کودک گرفته، نیروی مزبور را در وجود مادر به ودیعه نهاده و او را نسبت به فرزند مهربان کرده است، تا به تربیت و نگهداری از او بپردازد؛ بنابراین چنانچه مادری سنگدل باشد، تربیت و نگهداری کودک بر دیگر مؤمنان واجب خواهد بود (تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام 34؛ مجلسی، 89 / 248)؛ در سیره حضرت فاطمه علیها السلام نیز، بر رأفت و عطوفت با فرزندان و ترجیح توجه به کودکان و مراقبت از آنان بر کارهای روزانه و خانگی، فراوان تأکید شده است (طبری، 51).

آبوت، پاملا، والاس، كلر، جامعه شناسی زنان، ترجمه منیژه نجم عراقی، تهران، نشر نی، 1380 ش؛ ابرش، مها عبدالله، الامومة و مكانتها في الاسلام في ضوء الكتاب و السنه، مكة المكرمة، 1417ق؛ ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (م. قرن 4)، تحف العقول عن آل الرسول صلی الله علیه و آله، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، نشر اسلامی، 1404ق؛ ابن شهر آشوب، محمد بن علی (م. 588ق.)، مناقب آل ابی طالب، تحقیق گروهی از اساتید نجف اشرف، النجف الاشرف، المكتبة الحیدریة، 1376ق؛ ابن عطیة اندلسی، عبدالحق بن غالب (م. 546ق.)، المحرر الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز، تحقیق عبدالسلام محمد، بیروت، دارالکتب العلمیة، 1422ق؛ ابن ماجه قزوینی، محمد بن یزید (م. 275ق.)، سنن ابن ماجه، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی، دار الفکر؛ اتکینسون، ریتا و دیگران، زمینه روان شناسی هیلگارد، ترجمه محمدتقی براهنی، تهران، انتشارات رشد، 1384ش؛ اسلامی، سید حسن، جنسیت و اخلاق مراقبت، مطالعات راهبردی زنان (فصلنامه)، س 11، ش 42، 1387ش؛ اسنایدنمن، نانسی، کلیدهای شناخت و رفتار با دخترها، ترجمه اکرم اکرمی، تهران، انتشارات صابرین، 1390ش؛ امام خمینی قدس سره، سیدروح الله موسوی (م. 1409ق.)، تحریر الوسیله، قم، نشر اسلامی، 1363ش؛ همو، شرح حدیث جنود عقل و جهل، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، 1385ش؛ انصاری، مرتضی (م. 1281ق.)، المکاسب، تحقیق لجنة تحقیق تراث الشیخ الاعظم، قم، مجمع الفکر الاسلامی، 1415ق؛ برقی، احمد بن محمد (م. 274ق.)، المحاسن، تحقیق جلال الدین حسینی، تهران، دارالکتب الاسلامیة 1370 ش؛ برناردز، جان، در آمدی به مطالعات خانواده، ترجمه حسین قاضیان، تهران، نشر نی، 1384ش؛ بستان، حسین، اسلام و جامعه شناسی خانواده، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، 1385ش؛ همو، نابرابری و ستم جنسی از دیدگاه اسلام، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، 1382ش؛ بیرهوف، هانس ورنر، رفتارهای اجتماعی مطلوب، تحلیل انواع رفتارهای اجتماعی از دیدگاه روانشناسی اجتماعی، ترجمه رضوان صدقی نژاد، تهران، انتشارات گل آذین، 1383ش؛ تانگ، روزمری، در آمدی جامع بر نظریه های فمینیستی، ترجمه منیژه نجم عراقی، تهران، نشر نی، 1387ش؛ تبریزی، میرزا جواد (م. 1427ق.)،

صراط النجاة، قم، دار الاعتصام، 1417ق؛ تفسیر منسوب به امام عسکری، التفسیر المنسوب الی الامام العسکری علیه السلام، قم،
مدرسة الامام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، 1409ق؛ جعفی، مفضل بن عمر (م. 160 ق.)، التوحيد، تحقيق كاظم مظفر،
بيروت، مؤسسة الوفاء، 1404ق؛ جلیلی، محمدرضا، جایگاه زن در اسلام و یهودیت، تهران، انتشارات دستان، 1383ش؛ جوادی آملی،
عبدالله، زن در آینه جلال و جمال، قم، نشر اسراء، 1417ق؛ حر عاملی، محمد بن حسن (م. 1104 ق.)، وسائل الشیعه، قم، مؤسسة آل
البيت عليهم السلام الاحياء التراث، 1414ق؛ حسینی، سیدهادی و دیگران، کتاب زن، تهران، انتشارات امیرکبیر، 1384ش؛ حسینی
زاده، علی، سیره تربیتی پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم و اهل بیت علیهم السلام، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، 1380ش؛ حکیم،
سیدمحسن (م. 1390ق.)، مستمسک العروة الوثقی، قم، مؤسسة دار التفسیر، 1416ق؛ حلی، یحیی بن سعید (م. 689ق.)، الجامع
للشرائع، تحقیق گروهی از فضلاء، قم، مؤسسه سیدالشهداء، 1405ق؛ خامنه ای، سید علی حسینی، اجوبة الاستفتاءات، تهران، انتشارات
پیام عدالت، 1389ش؛ خوئی، سیدابوالقاسم موسوی (م. 1413ق.)، موسوعة فقه، تحقیق جمعی از فضلاء، مؤسسة احیاء آثار الامام
الخوئی، 1417ق؛ دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، روان شناسی رشد با نگرش به منابع اسلامی، تهران، انتشارات سمت، 1374ش؛
دورانت، ویلیام جیمز (م. 1981م.)، تاریخ تمدن، ترجمه احمد آرام و دیگران، تهران، انتشارات اقبال، 1341ش؛ دورکیم، امیل، درباره
تقسیم کار اجتماعی، ترجمه باقر پرهام، تهران، نشر مرکز، 1381ش؛ رایس، فیلیپ، رشد انسان، روان شناسی از تولد تا مرگ، ترجمه
مهشید فروغان، تهران، نشر ارجمند، 1382ش؛ روزن باوم، هایدی، خانواده به منزله ساختاری در مقابل جامعه، ترجمه محمد صادق
مهدوی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، 1367ش؛ زحیلی، وهبة بن مصطفى، التفسیر المنیر فی العقيدة و الشریعة و المنهج، بیروت، دار
الفکر المعاصر، 1418ق؛ سبزواری، محمد بن محمد (م. 679ق.)، جامع الاخبار، قم، الشریف الرضی، 1405ق؛ سیف، سوسن و
دیگران، روانشناسی رشد، تهران، انتشارات سمت، 1389ش؛ سیوطی، جلال الدین (م. 911ق.)، الجامع الصغیر فی احادیث البشیر
النذیر، بیروت، دار الفکر، 1401ق؛ شهید اول، محمد بن مکی عاملی (م. 786ق.)، الدروس الشرعية فی فقه الامامیه، قم،

نشر اسلامى، 1412ق؛ شهيد ثانى، زين الدين بن على عاملى (م. 965ق.)، مسالك الافهام الى تنقيح شرائع الاسلام، قم، مؤسسة المعارف الاسلامية، 1413ق؛ صحيفه سجاديه، الامام على بن الحسين عليها السلام (م. 94ق.)، قم، مؤسسة الامام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، 1411ق؛ صدوق، محمد بن على (م. 381ق.)، الامالى، قم، مؤسسة البعثة، 1417ق؛ همو، الخصال، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1403ق؛ همو، من لا يحضره الفقيه، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1404ق؛ طباطبائى، سيد محمد حسين (م. 1402ق.)، الميزان فى تفسير القرآن، قم، نشر اسلامى، 1417ق؛ طبرسى، حسن بن فضل (م. 554ق.)، مكارم الاخلاق، الشريف الرضى، 1392ق؛ طبرسى، فضل بن حسن (م. 548ق.)، مجمع البيان فى تفسير القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو، 1372ش؛ طبرى، احمد بن عبدالله (م. 694ق.)، ذخائر العقبى فى مناقب ذوى القربى، القاهرة، مكتبة القدسى، 1356ق؛ طوسى، محمد بن حسن (م. 460ق.)، تهذيب الاحكام، تحقيق سيد حسن موسوى خراسان، تهران، دار الكتب الاسلامية، 1364ش؛ همو، الخلاف، قم، نشر اسلامى، 1414ق؛ عاملى، ابراهيم (م. قرن 14)، تفسير عاملى (قرآن كريم)، تحقيق على اكبر غفارى، تهران، انتشارات صدوق، 1360ش؛ عظيمى، سروش، اصول روان شناسى عمومى، تهران، انتشارات مروى، 1355ش؛ علامه حلى، حسن بن يوسف (م. 726ق.)، نهاية الاحكام فى معرفة الاحكام، تحقيق سيد مهدى رجائى، قم، انتشارات اسماعيليان، 1410ق؛ علوى، هدايت الله، زن در ايران باستان، تهران، انتشارات هيرمند، 1377ش؛ عياشى، محمد بن مسعود (م. 320ق.)، كتاب التفسير، تحقيق سيد هاشم رسولى محلاتى، تهران، چاپخانه علميه، 1380ق، قائمى، على، نقش مادر در تربيت، تهران، انتشارات اميرى، 1371ش؛ قرطبى، محمد بن احمد (م. 671ق.)، الجامع لاحكام القرآن (تفسير قرطبى)، تهران، انتشارات ناصر خسرو، 1364ش؛ قطب راوندى، سعيد بن هبة الله (م. 573ق.)، الخرائج و الجرائح، قم، مؤسسة الامام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، 1409ق؛ كتاب مقدس، ترجمه فاضل خان همدانى، ويليام گلن، هنرى مرتن، تهران، انتشارات اساطير، 1380ش؛ كراجكى، محمد بن على (م. 449ق.)، معدن الجواهر و

رياضة الخواطر، تحقيق سيداحمد حسینی، قم، چاپخانه مهر استوار، 1394ق؛ کرباسی، منیژه، روان شناسی رشد، تهران، دانشگاه پیام نور، 1388ش، کلاينبرگ، اتو، روان شناسی اجتماعی، ترجمه علی محمد کاردان، تهران، نشر اندیشه، 1353ش؛ کلینی، محمد بن یعقوب (م. 329ق.)، الکافی، تحقيق علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیة، 1363ش؛ کهن، ابراهام (م. 1887م.)، گنجیهای از تلمود، ترجمه امیر فریدون گرگانی، تهران، انتشارات اساطیر، 1382ش؛ گاردنر، ویلیام، جنگ علیه خانواده، ترجمه معصومه محمدی، قم، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، 1386ش؛ گراگلیا، کارولین، فمینیسم در آمریکا تا سال 2003 (آرامش در خانواده)، ترجمه معصومه محمدی، قم، دفتر نشر معارف، 1385ش؛ گیدنز، آنتونی، جامعه شناسی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، نشر نی، 1376ش؛ متقی هندی، علی (م. 975ق.)، کنز العمال فی سنن الأقوال و الافعال، تحقيق بکری حیانی، صفوة السقا، بیروت، مؤسسة الرسالة، 1409ق؛ مجلسی، محمدباقر (م. 1111ق.)، بحارالانوار، تحقيق محمدباقر بهبودی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1403ق؛ محدث نوری، میرزا حسین (م. 1320ق.)، مستدرک الوسائل، بیروت، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحیاء التراث، 1408ق؛ مرعشی نجفی، سیدشهاب الدین (م. 1411ق.)، منهاج المؤمنین، تحقيق عادل علوی، قم، کتابخانه مرعشی نجفی، 1406ق؛ مصباح یزدی، محمد تقی، پرسشها و پاسخها (حقوق زن در قرآن)، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره، 1382ش؛ مظاهری، علی اکبر، خانواده ایرانی در روزگار پیش از اسلام، تهران، نشر قطره، 1377ش؛ معلوف، لويس، المنجد في اللغة و الاعلام، قم، انتشارات اسماعیلیان، 1362ش؛ مغربی، قاضی نعمان بن محمد تمیمی (م. 363ق.)، دعائم الاسلام، تحقيق آصف فیضی، القاهرة، دار المعارف، 1383ق؛ همو، شرح الاخبار في فضائل الائمة الاطهار عليهم السلام، تحقيق سيد محمد حسینی جلالی، قم، نشر اسلامی، 1414ق؛ مکارم شیرازی، ناصر، احکام پزشکی، تحقيق ابوالقاسم علیان نژادی، قم، انتشارات امام علی بن ابی طالب علیه السلام، 1387ش؛ میشل، آندره، جامعه شناسی خانواده و ازدواج، تهران، دانشکده علوم اجتماعی و تعاون، 1354ش؛ نجفی، محمدحسن (م. 1266ق.)،

جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، تحقیق قوچانی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، 1366ش؛ نهج البلاغه، الامام علی بن ابی طالب علیه السلام، الشریف الرضی، تحقیق و شرح محمد عبده، بیروت، دار المعرفة، 1412ق؛ ویلفورد، ریک، فمینیسم مقدمه ای بر ایدئولوژیهای سیاسی، ترجمه م. قائد، تهران، نشر مرکز، 1375ش؛ هام، مگی، کمبل، سارا، فرهنگ نظریه های فمینیستی، ترجمه فیروزه مهاجر و دیگران، تهران، نشر توسعه، 1382ش؛ هولم، جین، زن در ادیان بزرگ جهان، ترجمه علی غفاری، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، 1384ش.

Carsten, Janet, Cultures of Relatedness, New Approaches to the Study of Kinship, Cambridge University Press, 2000; Chodorow, Nancy, The Reproduction of Mothering, Psychoanalysis and the Sociology of Gender, California: University of California Press, 1978; Lauwers, Judith and Anna Swisher, Counseling the Nursing Mother, A Lactation Consultant's Guide, Canada: Jones Bartlett Learning, 2011; Tremayne, Soraya, Managing Reproduction Life, Cross Cultural Themes in Fertility and Sexuality, New York: Berghahn Books, 2001.

نرگس خدای دستجردی

ص: 450

راهبری و کنترل خانواده برای دستیابی به اهداف آن.

مدیریت در لغت از ریشه «د و ر» و به معنای چرخاندن و وادار کردن به انجام کاری است (از هری، 14 / 108؛ ابن منظور، 4 / 299؛ زبیدی، 6 / 414 - 415)؛ این واژه، در معنای اصطلاحی خود، هنگامی که درباره، خانواده به کار می رود، مفاهیمی چون ولایت (طریحی، 6 / 142)، حمایت و نگهداری (فراهیدی، 5 / 233؛ راغب اصفهانی، 690)، محافظت و اصلاح (ابن منظور، 12 / 497) و تدبیر منزل را دربر می گیرد (قرشی، 6 / 51)؛ همچنین گاه از آن به ستون و پی خانواده نیز، تعبیر می شود (جوهری، 5 / 2018).

مدیریت در منابع روایی (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 4 / 350؛ طوسی، الاستبصار، 3 / 313) و تفسیری (طبری، 5 / 37؛ طبرسی، مجمع البیان، 3 / 68 - 69؛ طباطبائی، 4 / 215)، به معنای ریاست، سرپرستی، نظارت و کنترل، ولایت بر اعضای خانواده، تدبیر منزل و تأمین نیازهای آنهاست.

مدیریت خانواده در اصطلاح علوم اجتماعی، به معنای حاکمیت و اقتدار مردان در خانواده، برای ایفای نقش اساسی در تصمیم گیریهای اصلی است (آزاد ارمکی، 73؛ ر.ک: سگالن، 234)؛ فمینیستها نیز، مدیریت خانواده را اقتدار، استقلال و حق برخورداری از خدمات خانگی، عاطفی و جنسی مرد و محرومیت تدریجی زنان، بی قدرتی و وابستگی آنان به مردان معنا نموده اند (ر.ک: ریتزر، نظریه جامعه شناسی، 476) که از آن به مردسالاری تعبیر می شود.

بررسی ویژگیهای خانواده در تاریخ جوامع مختلف، حاکی است که مدیریت خانواده و اعضای آن همواره بر عهده مردان بوده است: در دوره شکار، اقتدار در

خانواده از آن مردان بوده و روابط خویشاوندی بر اساس روابط اجتماعی مردان تعیین می شد (ر.ک: لانسکی، 168 - 171)؛ در این دوره، مناصب سیاسی و نظامی که مهم ترین مشاغل به شمار می رفتند، از پدران به پسران انتقال یافت (لانسکی، 284؛ سفیری، 125 - 126)؛ قاعده چندزنی که ریشه ای عمیق در تاریخ اجتماعی خانواده دارد نیز، خود به نوعی بیانگر پیشینه کهن مدیریت مرد بر خانواده و سلطه مردان بر همسران خویش است (دورانت، 51/1؛ لانسکی، 168).

قوانین موجود در بابل نیز حاکی از اقتدار و سلطه مردان است (ر.ک: دورانت، 290/1)؛ در یونان باستان، اقتدار از آن مردان بود (راوندی، 112/1)؛ همچنان که در ایران باستان نیز، قرائن و شواهد، از جمله لزوم آراستن زنان و دختران برای مردان و حق انتخاب همسر برای مردان، حاکی از قیومت مردان در خانواده است (راوندی، 520/1 - 521)؛ اقتدار مردان در خانواده، اقدام به چندهمسری را برای مردان برخوردار از توان مالی و نجبا امکان پذیر می نمود (آزاد ارمکی، 62 - 63).

از آموزه های ادیان الهی نیز اقتدار و تسلط شوهران بر زنان را می توان دریافت؛ همان گونه که در آیین زردشت، زنان، تحت تسلط مردان هستند (اوستا، 541)، در یهودیت و مسیحیت نیز، در سلسله مراتب اجتماعی، مردان بالاتر از زنان قرار داشته و وضع حمل زنان، نشانه اقتدار و برتری مردان بر زنان قلمداد شده است (کتاب مقدس، پیدایش 16/3)؛ در این فرهنگ، از آنجا که مردان جلوه خدا هستند (ر.ک: نامه پولس به قرنتیان 3/11 - 9)، زنان باید از شوهران خود اطاعت کنند (ر.ک: نامه پولس به افسسیان 23/5 - 24)؛ نامه اول پولس به تیموتاوس 8/2 - 15)؛ در قرون وسطی نیز همیشه اقتدار از آن مردان بوده و آنان به عنوان مدیران اصلی خانواده گسترده، برنامه زندگی و کاری را تنظیم می کرده اند

و دیگران در سطوح متفاوت، اجراکننده این برنامه ها بوده اند؛ در قرون وسطی نیز زنان ارشد، کسانی بودند که سرپرستی و کنترل بر زنان دیگر را تحت مدیریت و سرپرستی مدیر اصلی که مرد بود، بر عهده داشتند (ر.ک: سگالن، 23 - 25).

پیش از اسلام در میان اعراب جاهلی نیز، مدیریت خانواده در دست مردان بود (جواد علی، 608/4؛ 491/5؛ حسین، 14)؛ هرچند زنان به کارهای زیادی از جمله خانه داری و شوهرداری می پرداختند، اما در هیچ موردی سیادت برای آنان گزارش نشده است (جواد علی، 616/4، حسین، 14)؛ در بیشتر موارد، آنها از حقوق اجتماعی محروم بوده و مردان می توانستند همسران متعدد داشته (جواد علی، 633/4 - 634؛ 547/5) و هرگاه که بخواهند، آنان را طلاق دهند (ر.ک: جواد علی، 548/5 - 554، یوسفی غروی، 70/1 - 71)؛ نسب فرزندان نیز به شوهر بود (جواد علی، 558/5) و برای ازدواج با دختران، بستگان شوهر، از جمله عموزاده ها در اولویت قرار داشتند (جواد علی، 638/4).

بر اساس آموزه های اسلام و آیات قرآن کریم، حضرت آدم علیه السلام نخستین، پیامبر الهی (حجرات، 13؛ طوسی، التبیان، 352/9)، همراه با همسرش حواله علیهم السلام صورت مشترک، اولین خانواده در روی زمین را تشکیل دادند (مقاله خانواده). از آنجا که تفاوت های جنسی معیار ارزش گذاری نبوده، و از نظر اسلام، ملاک برتری، تقوا و پرهیز کاری است (حجرات، 13)، آیات قرآن کریم، آدم و حوا را به طور مشترک مخاطب قرار داده (بقره، 35؛ اعراف، 19؛ طه، 117، 120، 121)، اما در عین حال مدیریت و سرپرستی خانواده را از آن مردان می داند؛ هرچند برای او اختیار مطلق قائل نیست (نساء، 34)؛ چنان که برای تعدد همسران در یک زمان، دو محدودیت قائل شده است: یکی کمیت زنان و دیگری اجرای عدالت از سوی شوهر نسبت به همسران خود (نساء، 3)؛ همچنان که سرپرستی و ولایت شوهر نیز، به معنای سلب

اراده و اختیار از زن نیست؛ چنان که همه اعضای خانواده، از جمله زنان در عرصه های مختلفی همچون مسائل مالی، از استقلال نسبی برخوردار بوده کلینی، 30/7؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، 221/4؛ بحرانی، 19/2؛ طباطبائی، 347/4؛ 100/5) و میان آنها و سرپرست خانواده، رابطه ارث دوسویه برقرار است (مغربی، 393/2؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، 262/4 - 263) و همه اعضای خانواده از یکدیگر ارث می برند (نساء، 11 - 12؛ طوسی، المبسوط، 91/4 - 92)؛ مرد مسئولیت معیشت همسر و فرزندان خود را برعهده دارد، ولی زن در برابر شوهر مسئولیت مالی نداشته صدوق، من لا یحضره الفقیه، 350/4؛ طوسی، تهذیب الاحکام، 398/9) و ملزم به انجام کارهای خانه نیست (مفید، 42).

با مراجعه به منابع اسلامی می توان دریافت که نهاد خانواده در اسلام به گونه ای طراحی شده که هر یک از زن و شوهر، وظایفی را برعهده داشته، از مزایایی بهره مند می شوند؛ همچنان که هیچ یک از آنها مجاز به سرپیچی از قواعد یادشده نیستند. از جمله حقوقی که اسلام برای مردان در نظر گرفته، مدیریت بر خانواده است؛ از این رو، وی عهده دار تأمین مخارج اعضای خانواده در حد متعارف خواهد بود (ادامه مقاله).

شاخصهای مدیریت مرد

نشانه های ولایت و سرپرستی مرد بر خانواده در دو دسته نشانه های سرپرستی بر همسر و نشانه های سرپرستی بر فرزندان جای می گیرد.

1. شاخصهای سرپرستی همسر: برابر آیات و روایات، این شاخصها عبارتند از: وجوب تمکین زن در مقابل وجوب پرداخت نفقه او از سوی مرد (نساء، 34)؛ چگونگی حق طلاق و شرایط و محدودیتهای آن (بقره، 231 - 232، 337؛ علی بن جعفر، 197؛ ابن بابویه، 241 - 242، 248 پر.ک: طوسی، تهذیب الاحکام، 104 - 25/8)؛ مواردی که حاکی از

وجود نوعی ضعف برای زنان بوده و بنا بر آن، نباید زنان را به کارهای سخت واداشت (کلینی، 510/5؛ حر عاملی، 168/20)؛ منع واگذاری سرپرستی زنان به خود آنان، در صورت حضور داشتن شوهرانشان (ر.ک: عیاشی، 240/1؛ طوسی، الاستبصار، 313/3؛ همو، تهذیب الاحکام، 88/8) و توصیه به زنان در خصوص اطاعت از شوهرانشان (کلینی، 507/5 - 508)؛ موارد یادشده را می توان دیدگاه اسلام درباره مدیریت شوهران نسبت به همسر خود دانست (مقاله های نفقه زن؛ طلاق (حقوقی)؛ سرپرستی خانواده).

2. شاخصهای ولایت بر فرزندان: برابر منابع یادشده، ولایت پدر بر فرزندان (کلینی، 135/5 - 136؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، 452/3؛ طوسی، الاستبصار، 48/3)؛ اجازه پدر در عقد ازدواج فرزندان کوچک (صغیر) (سیدمرتضی، 332؛ ابن حمزه طوسی، 300 و نیز، ولایت پدر در ازدواج دختر باکره (طوسی، الخلاف، 251/4)، از جمله نشانه های ولایت پدر بر فرزندان به شمار می روند.

الگوهای مدیریتی خانواده

خانواده یک نهاد اجتماعی دیر پا بوده و الگوی غالب در آن، خانواده هسته ای است که زن و شوهر به عنوان ارکان آن به شمار می روند (برناردز، 19 - 20)؛ این واحد اجتماعی، برای دستیابی به اهداف خود، نیازمند مدیریت است؛ در یک نگاه می توان مدیریت خانواده را در دو ساختار اقتدار عمودی افراطی و اقتدار افقی تصور نمود؛ در ساختار اقتدار افراطی عمودی، یکی از ارکان خانواده به عنوان قدرت متمرکز و مطلق در بالا و دیگری در پایین قرار می گیرد؛ الگوهای مردسالاری و یا زن سالاری، مصداقهای ساختار اقتدار عمودی افراطی اند؛ در ساختار اقتدار افقی هیچ یک از ارکان خانواده، نسبت به دیگری از اقتدار بیشتری برخوردار نبوده، هر دو رکن خانواده، دارای اقتداری

یکسان و برابرند؛ مصداق این نوع از اقتدار را می توان در الگوی مشارکتی و دموکراتیک خانواده جستجو نمود (جعفری، 11 / 267 - 268؛ حائریان اردکانی، 24 - 25).

باور مشترک همه گرایشهای فمینیستی (مقاله فمینیسم)، تساوی مردان و زنان است که به پذیرش مسئولیتهای متعدد اجتماعی تعمیم می یابد (جیمز، 85)؛ آنها وجود تفاوتها را ناشی از قدرت نابرابر مردان نسبت به زنان می دانند که خود، پیامد عوامل و فرایندهای اجتماعی است و نه برآمده از خصلتهای طبیعی و ذاتی آنها (ر.ک: ریتزر، مبانی نظریه های جامعه شناختی معاصر، 335 - 338، 341 - 342). فمینیستها معتقدند که همه رویکردهای علمی به نفع مردان جانب داری شده است و همین جانبداری باعث می شود تا هم عالمان، هم علوم مختلف و هم دستاوردهای علمی از واقعیتها دور بمانند (آبوت، 303 - 304)؛ به همین دلیل، آنان رویکردهای اندیشمندانی همچون پارسونز در حوزه خانواده را به مردسالاری متهم نموده و به آن خرده می گیرند (ریتزر، نظریه جامعه شناسی، 466). فمینیستها بر این باورند که این گونه از رویکردها مردان را بر زنان مسلط کرده و باعث شده تا مسئولیت و سرپرستی خانواده به آنان واگذار شود؛ در حالی که دیدگاه تساوی طلبانه، برابری حقوق و مزایای اجتماعی و نیز، نظام تقسیم کار برابر، باعث می شود تا در خانواده نیز مدیریت، تصمیم گیریها و حقوق و مزایا به صورت برابر توزیع شده و هیچ یک از افراد، بر دیگری تسلط نیابند؛ همچنان که می توان این آموزه ها را در فرایندهای مختلف، و با روشها و ابزارهای متفاوت و متنوع در جامعه تبلیغ نموده، رواج داد (ر.ک: ریتزر، نظریه جامعه شناسی، 475 - 477)؛ فمینیستها همچنین در جهت گیریهای تساوی طلبانه تا آنجا پیش می روند که حتی با نقشهای مالی مردان در خانواده نیز مخالفت می ورزند (صادقی نسائی، 32).

ص: 456

برخی از متفکران علوم اجتماعی معتقدند اگر در گذشته، اقتدار پدر در خانواده دارای کارکردهای مثبت بوده، در قرن نوزدهم زمینه های آن از بین رفته و پس از رنسانس، الگوهای مدیریتی با آزادیهای اعضای خانواده تناسب یافته است (اعزازی، 128 - 129).

رویکردهای تساوی طلبانه و مشارکتی مورد نظر فمینیستها باعث استقلال زن و مرد در سرپرستی خانواده شده و تداخل مدیریتها و تصمیم گیریها را در پی دارد؛ این امر خود، به تعارضهایی خواهد انجامید که پیامد آن فروپاشی خانواده است (جعفری، 11 / 267). به باور برخی از صاحب نظران، رویکردهای تساوی طلبانه فمینیستها، ریشه در اندیشه ایدئولوژیک آنها درباره موقعیت و جایگاه زنان در محیط خانه و خانواده دارد؛ آنها نظام تقسیم کار سنتی در خانواده را به معنای قربانی کردن زنان دانسته، بر آن تأکید می کنند (صادقی نسائی، 26 - 27).

در مقایسه الگوهای زن یا مردسالارانه با الگوی اسلامی خانواده، باید گفت که در الگوی زن سالاری، لازمه ارتباط خانواده با محیط بیرون از خود، نادیده گرفتن تفاوت‌های جنسی و جنسیتی و اختلاطهایی است که حریم خانواده را درهم شکسته و فرزندان را با کمبودهای عاطفی روبه رو می سازد. در الگوی پدرسالاری نیز، آزادیها و ارزشهای انسانی مخدوش شده، و کانون گرم و پر مهر خانواده آسیب می بیند (ر.ک: جعفری، 11 / 268)؛ اما رابطه عمودی و سلسله مراتب مورد نظر اسلام، با مهار اعمال قدرت، استقلال نسبی هریک از ارکان خانواده حفظ می شود و هیچ یک از آنها مجاز نیستند در حوزه دیگری دخالت نمایند؛ اسلام بر رعایت عدالت در این سلسله مراتب، تأکید داشته و بر اساس آموزه های آن فرزندان می بایست از والدین خود تبعیت نمایند و در همه کارها به استثنای مواردی که

باعث روی آوردن به گناه می شود (لقمان، 15؛ ابن شعبه حرانی، 337)، رضایت آنها را مدنظر قرار دهند (ر.ک: سالاری فر، خانواده در نگرش اسلام و روان شناسی، 81 - 92؛ همو، خشونت خانگی علیه زنان، 66 - 67)؛ در رأس این سلسله مراتب، مردان، از نقش برجسته تری برخوردارند؛ نقشی که در روایات از آن به عنوان «زعیم» (طبرسی، مشکاة الانوار، 178؛ مجلسی، 71/64) و «راع» (ورام بن ابی فراس، 6/1؛ ابن ابی جمهور احسائی، 1/255) یاد شده است؛ اما در عین حال، همانند نظامهای پدرسالار، مردان قدرت مطلق در خانواده نیستند، بلکه اقتدار آنان نیز نسبی است؛ افزون بر این، اسلام با مورد توجه قرار دادن تفاوت‌های جنسی و جنسیتی، و تأکید بر اصل مشورت و ارج نهادن به آزادیهای فردی و ارزشهای انسانی با حفظ حریم اخلاقی خانواده و جلوگیری از تداخل‌های مدیریتی از آسیب دیدگی خانواده و اعضای آن، و در نتیجه فروپاشی خانواده جلوگیری می کند (ر.ک: شهرزوری، 493 - 495؛ جعفری، 11/268).

رہیافت اسلامی مدیریت خانواده

بر اساس آموزه های اسلام، وجود مدیر و سرپرست واحد برای هر گروه و سازمانی ضروری بوده و ساختار فاقد مدیر، سامان خود را از دست می دهد (نهج البلاغه، خطبه 40 (91/1))؛ چنان که متعدد بودن مدیران نیز خود باعث نابسامانی است (کلینی، 58/8)؛ خانواده به عنوان کوچک ترین واحد و سازمان اجتماعی، نیازمند مدیری است که ضمن سامان دهی آن، بر کار همه اعضا نظارت داشته باشد؛ همه متفکران مسلمان، همچون مفسران و فقیهان و نیز دیگر نخبگان، با تکیه بر داده های دینی، اتفاق نظر دارند که در خانواده طبیعی و هسته ای تشکیل یافته از زن و شوهر، مدیریت با شوهر است؛ اما با از دست دادن شوهر، وضعیت تغییر کرده و زنان ناگزیر از خودسرپرستی می شوند (ر.ک: معرفت، 118 - 120).

آیه 34 سوره نساء، به روشنی بیانگر مدیریت و سرپرستی مرد بر همسر خود در خانواده است: «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَ اللَّائِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَ أَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَ اضْرِبُوهُنَّ فَإِنِ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيماً كَبِيراً» (مردان، سرپرست و نگهبان زنانند؛ به خاطر برتریهایی که خداوند به لحاظ اجتماعی برای بعضی نسبت به برخی دیگر قرار داده است، و نیز، انفاقهایی که از اموال خود [به زنان اختصاص می دهند؛ و زنان صالح، کسانی هستند که متواضع بوده و در نبود همسران خود، اسرار و حقوق آنان را در مقابل حقوقی که خدا برای آنان قرار داده، حفظ می کنند؛ اما زنانی را که از سرکشی و مخالفتشان بیم دارید، پند و اندرز دهید و چنانچه مؤثر نبود، در بستر از آنها دوری نمایید! و اگر هیچ راهی جز شدت عمل، برای وادار کردن آنها به انجام وظایفشان نبود، آنها را تنبیه کنید. چنانچه از شما پیروی کردند، راهی برای تعدی بر آنها نجوید! [بدانید] خداوند، بلندمرتبه و بزرگ [و قدرت او، بالاترین قدرتها است].

متفکران مسلمان نیز بر نقش مالی مردان در خانواده تأکید داشته و مدیریت خانواده را مبتنی بر آن دانسته اند؛ آنان استدلال خود را بر وجوب پرداخت نفقه از سوی مردان متمرکز نموده و در مقابل این مسئولیت، حق مدیریت را برای آنها اثبات کرده اند؛ بنابراین زنان باید از تدابیر شوهران خود فرمان برده و در موارد تعیین شده، از او اطاعت نمایند؛ فرمانبری زن را «تمکین»، و نافرمانی او از شوهر را «نشوز» نامیده اند؛ در این پیوند، مفسران قرآن، اطاعت زنان از شوهران را در اجازه برای اهدای اموال آنان، خروج از خانه و انجام عبادت‌های مستحبی، ضروری

دانسته اند (جصاص، 70/2؛ طبرسی، مجمع البیان، 575/2؛ فضل الله، 285/4؛ طیب، 73/4)؛ قیمومت و سرپرستی مردان، به آنان این حق را میدهد که همسران خود را در مواقع لزوم، راهنمایی نموده و در صورت نافرمانی، تأدیب و تنبیه کند؛ هرچند در این کار، رعایت مراحل متفاوت و تدریجی - از آسان به سخت تر - ضروری دانسته شده است که شامل نصیحت، سپس قهر و دوری کردن در بستر و در پایان، تنبیه بدنی است؛ اما همه مفسران تأکید دارند که تنبیه باید به آرامی و با ملاحظت صورت گیرد و حق قصاص را در پی نداشته باشد؛ برای اثبات این ادعا، به روایتی از پیامبر اکرم که استناد شده است (ر.ک: مقاتل بن سلیمان، 370/1 - 371؛ قمی، 137/1؛ طبری، 38/5 - 45؛ جصاص، 69/2 - 71).

طبری سلطه جویی و استیلائی زنان را یکی از جلوه های نشوز و نافرمانی آنان نسبت به شوهرانشان دانسته و معتقد است که مردان می توانند با به کارگیری شیوه هایی آنها را تنبیه کنند؛ اما چنانچه به رفتار خود ادامه دهند، از مقدار نفقه، خوراک و پوشاک و نیز ابراز محبت به وی کاسته و در صورت تکرار، شوهر می تواند او را به آرامی تنبیه بدنی کند (ر.ک: 40/5 - 44).

از قرن پنجم، متفکران با تأثیر پذیری بیشتر از روایات اهل بیت علیهم السلام، افزون بر نقش مالی مردان در خانواده (طوسی، المبسوط، 4/324؛ 2/6؛ ابن براج طرابلسی، 225/2، 342؛ قطب راوندی، 116/2، 359؛ حر عاملی، 26/95)، بر برتریها و تواناییهای عقلی و نظری مردان نیز تأکید نموده و به همین دلیل، آنان را سرپرست همسران خود دانسته اند (ر.ک: طوسی، التبیان، 189/3 - 191)؛ چنان که بر این نکته تأکید می شود که با وجود شوهر، نمی توان قیمومت و سرپرستی زنان را به خود آنان واگذار نمود (طوسی، الاستبصار، 3/313؛ همو، تهذیب الاحکام، 88/8)؛ جمعی از اندیشمندان نیز، با 189

ریاست مردان بر همسران خود را، به خاطر امر و نهی، همچون سلطنت پادشاهان و امرا دانسته اند (ر.ک: زمخشری، 505/1 - 507؛ طبرسی، جوامع الجامع، 253/1 - 254؛ فاضل مقداد، 211/2؛ کاظمی، 257/3)؛ برخی دیگر، با توجه به آیه 34 سوره نساء که برتری‌هایی را به مردان نسبت داده، سرپرستی و ولایت را با تواناییها، ویژگیهای ذاتی و تفاوت‌های زیستی مردان و زنان مرتبط دانسته و ریاست مردان را تنها ناشی از جایگاه مالی آنها نمی‌دانند (ابن کثیر، 256/2؛ فاضل مقداد، 211/2)؛ برای توجیه دیدگاه خود درباره تفاوت‌های ذاتی مربوط به جنسیت، به ممنوعیت عبادت زنان در ایام قاعدگی توجه کرده اند و اختصاص برخی مسئولیتها و احکام به مردان همچون قضاوت، امامت جمعه و شرکت در جهاد نظامی را نشانه سرپرستی و قوام بودن آنان دانسته اند (ابو الفتوح رازی، 348/5 - 349)؛ این گروه از صاحب نظران، این برتری را ناظر به جنس مردان و غالب آنها می‌دانند؛ بنابراین از دیدگاه آنان منافاتی ندارد که برخی از زنان در این ویژگیها از بسیاری از مردان برتر باشند (فاضل مقداد، 212/2)؛ گروهی نیز با ارائه تحلیلی اجتماعی، اقتدار مردان در خانواده را دارای آثار مثبت بیشتری برای خود زنان می‌دانند؛ چرا که افزون بر تأمین مالی آنان، نظام تقسیم کار پیش بینی شده و نقشهای اجتماعی آنها با ویژگیهای زیستی، بدنی و عاطفی هریک از زنان و شوهران سازگارتر خواهد بود (قرطبی، 169/5).

سیوطی معتقد است که مدیریت خانواده بر عهده مردان است؛ او همچنین بالاترین وظیفه زنان را شوهرداری و استیفای حقوق همسر دانسته، نیکی به خانواده را از مصادیق اطاعت از شوهر می‌شمارد و در نتیجه، بی احترامی به آنها را از موارد نافرمانی می‌داند که با مدیریت شوهر در تعارض است؛ بنابراین اقتضای

مدیریت مرد آن است که زن با خانواده شوهر از روی بی احترامی برخورد نکند؛ افزون بر آن، تندخویی و ترشرویی، خیانت، بدزبانی و زبان گزنده را از دیگر جلوه های نافرمانی و عصیان زن می شمارد که با مدیریت شوهر بر همسرش سازگاری ندارد و چنانچه زنان با شوهران خود این گونه رفتار کنند، در واقع مدیریت او را مخدوش نموده اند (2/ 151 - 152).

از نگاه گروهی از صاحب نظران، نظام تقسیم کار بین زن و شوهر در خانواده و در پی آن تفکیک مسئولیتها و نقشها، متناسب با ویژگیهای مردان و زنان است که به دو دسته اکتسابی و خدادادی تقسیم می شوند. از این منظر، کمال عقل، حسن تدبیر و افزونی قوای جسمانی و عبادی، از جمله مواهب الهی است و چون تقسیم مسئولیتها به تواناییهای افراد بستگی دارد، مردان عهده دار مسئولیتهایی هستند که زنان از انجام آنها ناتوانند؛ مانند نبوت، امامت، شهادت، قضاوت و جهاد که همگی با خصلتهای مردانه سازگارند. سرپرستی مردان بر همسران خود نیز، از جمله این مسئولیتهاست. با استناد به روایات نبوی، با توجه به جایگاه مالی و وضعیت جسمی مردان، آنها باید ریاست خانواده را عهده دار شوند (مشهدی، 3/ 396). گروهی دیگر نیز فضیلتها را به اعطایی و اکتسابی تقسیم کرده (آلوسی، 3/ 24؛ مظهری، 2/ 98) و نوع برخورد مردان با همسران خود را - که مقتضای سلطه و ولایت آنهاست - مورد توجه قرار داده اند (مشهدی، 3/ 388؛ نجفی، 31/ 205 - 206؛ انصاری، 3/ 29).

از قرن چهاردهم قمری و در مواجهه با آثار و تحلیلهای فمینیستی، رهیافتهای اجتماعی در میان متفکران مسلمان فزونی یافت؛ آنان با رویکرد اجتماعی پیرامون آیه 34 سوره نساء - چنان که شرح آن گذشت - اندیشه های خود را در زمینه مدیریت خانواده ارائه نموده اند تا در مقابل شبهات فمینیستها و اندیشه آنان

پیرامون تساوی مطلق مردان و زنان در همه عرصه ها و از جمله مدیریت خانواده، پاسخی شایسته دهند؛ برای دستیابی به این مقصود، ابتدا کوشیده اند اثبات کنند که حقوق و مزایای متفاوت اجتماعی به معنای ارزش گذاری نیست و اصولاً جنسیت، معیارهای طبیعی و شاخصهای دیگر، مبنای ارزش گذاری در نظام دینی به شمار نمی روند، بلکه معیار، تقوای الهی است؛ درعین حال تفاوت‌های طبیعی کنشگران و اعضای جامعه، از جمله جنسیت در شکل‌گیری موقعیتها و مسئولیت‌های گوناگون اجتماعی مؤثر است؛ اما این امر، نوعی برتری برای اعضای خانواده به شمار نمی رود. در این پیوند سیدقطب معتقد است که نظام خانواده، بنیاد حیات اجتماعی انسان بوده و قوانین آن، الهی و منطبق با فطرت و سرشت آدمی است؛ او خانواده را سازمانی اجتماعی می داند که باید مدیریت مقتدر آن را مدیریت کند؛ از دیدگاه وی وحی الهی تنها منشوری است که هم ویژگیهای جسمی و هم ویژگیهای روحی را در نظر دارد و با رعایت این ویژگیها و توجه به مصلحت‌های زن و شوهر، مدیر آن را تعیین نموده و اختیارات لازم را به او داده است (ر.ک: 618/2 - 619)؛ سیدقطب در بررسی نظام خانواده، سرپرستی مردان بر همسران خود را با رویکردی کارکردگرایانه تحلیل نموده و با اعتقاد به اهمیت همه مراحل، از تولیدمثل تا نگهداری و تربیت کودکان و نیز با تأکید بر نظام آفرینش و خصایص روحی و جسمی مردان و زنان، همچنان که حمایت همه جانبه شوهر از همسرش را لازم و بر مدار عدالت دانسته و تخلف از آن را ظلم می شمرد، زنان را نیز موظف به انجام وظایف اجتماعی خود در برابر شوهر میدانند؛ به باور وی این التزامهای دوجانبه زن و شوهر، عامل سامان‌یافتگی نظام خانواده بوده و دوری‌گزیدن از آن، خانواده و جامعه را در مسیر نابسامانی قرار

می دهد؛ وی معتقد است اسلام با رویکرد پیشگیرانه، نشانه های نابسامانی را به مردان - به عنوان مدیران خانواده - یادآور می شود تا از بروز آن پیشگیری نموده و در صورت وقوع، آن را مهار نمایند. سید قطب، مدیریت و نظارت توأم با عدالت مردان را یک ضرورت کارکردی می داند؛ به گونه ای که اگر نصیحت نمودن و قهر کردن با آنان به نافرمانی زنان پایان ندهد، نوبت به تنبیه بدنی آرام می رسد؛ اما با اتمام نافرمانی زنان، ادامه همه تنبیه ها و محرومیتها غیر مجاز خواهد بود (ر.ک: 649/2 - 656).

توجه به ویژگیهای ذاتی - خواه جسمی و خواه روحی - در زنان و مردان و ارتباط آن با نظام تقسیم کار در خانواده، در عین تساوی زنان و مردان در اصل مکلف بودن، رویکرد مشترک بسیاری از مفسران (رشیدرضا، 290/4؛ طباطبائی، 215/4؛ امین اصفهانی، 62/4 - 64)، فقیهان امام خمینی قدس سره، 241/5؛ ر.ک: گلپایگانی، 44/1 - 47) و متفکران مطهری، 19/161؛ 629/22 - 630؛ فضل الله، 235/7 - 236) است؛ در عین حال گروهی از عالمان بر این نکته تصریح کرده اند که قوام بودن شوهر، باعث برتری شخصیت انسانی او نسبت به همسرش نمی شود؛ چرا که این نوع از برتری تنها به تقواست و نه به جنسیت و یا مسئولیت (مکارم شیرازی، 371/3؛ جوادی آملی، 391 - 392)؛ هرچند مدیریت واحد نیز ضرورتی اجتناب ناپذیر است که کارکردهای مهمی دارد. رشیدرضا مدیریت شوهران را به منظور جمع بندی آرا و دیدگاههای متفاوت و ارائه الگوی واحد در راستای رعایت مصلحتها و جلوگیری از بروز مفسده ها و اختلافها، ضروری دانسته و از این رو، اقتدار شوهر را که متناسب با ویژگیهای جسمی و روحی اوست، لازم می داند؛ همچنان که اقتدار رئیس حکومت و یا یک فرمانده نظامی را ضروری می شمارد (301/2 - 302)؛ افزون بر آن با توجه به اینکه ویژگیهای

جسمی و روحی مردان تناسب بیشتری با مدیریت خانواده دارد و هیچ خانواده ای نباید بدون سرپرست باشد، مردان می توانند همسران متعددی داشته باشند و این امر مکمل مدیریت و سرپرستی مردان بر زنان است (رشیدرضا، 290/4؛ طنطاوی، 35/3).

گستره مدیریت و سرپرستی مردان

هرچند درباره مدیریت مردان، در تحلیلهای اجتماعی اندیشمندان اشتراکهای فراوانی وجود دارد، اما در تعیین گستره سرپرستی آنان، دیدگاههای متفاوتی مشاهده می شود: برخی، مدیریت مردان را محدود به امور خانواده و حوزه های مرتبط با ازدواج دانسته و معتقدند که آنان به دخالت در امور دیگر مجاز نیستند (ر.ک: مغنیه، 314/2 - 318؛ دروزه، 104/8 - 107، 238؛ مکارم شیرازی، 369/3 - 370؛ جوادی آملی، 393)؛ همچنان که لازمه اقتدار مردان حمایتهای همه جانبه آنان از همسران خود است، تا زنان بتوانند نقشهای فطری و طبیعی خود را ایفا کرده و کانون خانواده را تعالی بخشند؛ بنابراین هر عاملی، از جمله نافرمانی زنان که مانع سامان یافتگی خانواده شود، باید برطرف گردد. با این رویکرد، تنبیه بدنی، راهکاری است که از نافرمانی زنان و در نتیجه نابسامانی خانواده پیشگیری کرده و منشأ خیری برای همه اعضای خانواده می شود (ر.ک: مراغی، 26/5 - 30). بلاغی نجفی نیز تصریح کرده که در مواردی که تنبیه لازم شمرده می شود، باید به حداقلها بسنده نمود (107/2). فضل الله، بین تمایل جنسی مردان و قیمومت آنها رابطه برقرار می کند و معتقد است ازدواج برای جلوگیری از انحراف جنسی زن و شوهر تشریح شده و زن باید نیازهای مشروع شوهرش را برآورد تا از گرایش وی به بیرون از خانواده جلوگیری شده، بنیان خانواده متزلزل نگردد؛ از سوی دیگر با توجه به اینکه زنان در امور جنسی، خوددار بوده و معمولاً نیاز مالی باعث انحراف جنسی آنان می شود، مردان مکلف

شده اند تا نیاز مالی همسرانشان را برطرف کنند؛ همچنین زنان نیز موظف به ارضای نیاز جنسی شوهران خود هستند تا دل‌بستگی آنها به یکدیگر بیشتر شده و هیچ یک به انحراف کشیده نشوند (ر.ک: 240/7). از نگاه برخی از صاحب نظران، نظم، از ضروریات هر جامعه ای است که ریشه در کانون خانواده داشته و پایه آن در روابط بین زن و شوهر است؛ فقدان مدیر باعث بی نظمی و هرج و مرج می شود؛ اسلام با توجه به ویژگیهای ذاتی و جسمی مردان، آنان را به عنوان رهبر خانواده شناخته و از زنان می خواهد تا از همسران خود اطاعت کنند (ر.ک: مدرسی، 13/2 - 75)؛ به باور گروهی دیگر، نظام تقسیم کار در اجتماع بشری بر توانمندیهای خدادادی و اکتسابی مبتنی است که بعضی ویژه مردان بوده و برخی دیگر مختص زنان است؛ مدیریت بر همسر، از جمله مواردی است که متناسب با توانمندیهای مردان به آنان اختصاص داده شده و جلوه ای از مدیریت مردان بر کلیت جامعه به شمار می رود؛ به همین دلیل نیز شوهران وظایفی را در برابر همسران خود بر عهده دارند (ر.ک: صادقی تهرانی، 39/7 - 42). در میان دانش آموختگان معاصر در حوزه اندیشه اجتماعی نیز، برخی به موضوع مدیریت مردان بر همسران توجه نموده و با تکیه بر آیات و روایات، مدیریت مردان بر خانواده را اثبات نموده اند (ر.ک: صدیق اورعی، 163 - 181، 215 - 218؛ بستان، اسلام و تفاوت‌های جنسی، 48 - 49، 87 - 89؛ همو، اسلام و جامعه شناسی خانواده، 155 - 158)؛ اما برخی دیگر از متفکران، سرپرستی مردان بر زنان را تعمیم داده و آن را محدود به خانواده خود، نمی دانند. این دسته نیز معتقدند که سرپرستی مردان بر کل جامعه و نه تنها بر خانواده، ریشه در تکوین و تشریح دارد و با اصول حاکم بر طبیعت و نیز خصلتهای مردان و زنان سازگارتر است (ابن عاشور، 113/4؛ ر.ک: طباطبائی، 179 - 182، 215، 343؛ امام خمینی قدس سره، 15/241؛ گلبایگانی، 44/1 - 47).

کنترل مدیریت مرد در خانواده: هرچند مرد، مدیر خانواده بوده و مسئولیت تدبیر کانون خانوادگی را بر عهده دارد؛ ولی این اقتدار به معنای آزادی مطلق برای او نیست، بلکه می‌بایست همواره در تمام کارها و مسائل مربوط به اعضای خانواده، عدالت داشته و با اخلاق نیکو با آنها رفتار نماید (ر.ک: صدوق، الخصال، 188 - 189؛ آمدی، 264؛ ابن شهر آشوب، 407/1؛ حر عاملی، 163/20 - 164)؛ افزون بر توصیه های اخلاقی مبنی بر خوش رفتاری با خانواده، با توجه به اینکه مرد، مسئولیت تأمین هزینه های زندگی را بر عهده دارد، چنانچه به هر دلیلی در انجام وظایف کوتاهی نموده و حقوق همسر را نادیده بگیرد، بر اساس آموزه های اسلامی، برای حل این مشکل، باید به حکمیت و داوری افراد شاخص رجوع نمود (نساء، 35؛ مطهری، 274/19)؛ چنانچه به توصیه های نمایندگان زن و شوهر در فرایند داوری و حکمیت عمل نشده و مرد حاضر به رعایت عدالت و انجام وظایف خود نشود، حق ولایت و سرپرستی از او سلب شده و بر اساس برخی از آرای فقهی، زن می‌تواند از دادگاه درخواست طلاق کند (قرطبی، 169/5؛ ر.ک: مطهری، 19/289 - 290، 294 - 295؛ دروزه، 105/8 - 106)؛ همان گونه که در سطح کلان، مدیران در قبال جامعه و اعضای زیر مجموعه خود، مسئولیتهایی داشته و در صورت تخلفی از آن، مجرم شناخته می‌شوند، در حوزه خانواده نیز مردان می‌بایست به وظایف مدیریتی تعیین شده خود عمل کنند؛ چرا که در غیر این صورت در شمار مردان نافرمان و مسئولیت ناپذیر قرار می‌گیرند (ر.ک: صادقی تهرانی، 39/7 - 42)؛ برخی نیز معتقدند که نشوز و نافرمانی به زنان اختصاص نداشته و شوهران نیز ممکن است دچار نافرمانی شوند؛ اما با توجه به اینکه زنان به دلایل گوناگون نمی‌توانند همه مراحل یادشده سه گانه را طی کنند، اگر موعظه و نصیحت آنان تأثیری نداشته باشد، می‌توانند به مراجع شرعی و قانونی مراجعه کرده، تا در صورت صلاحدید، با

شوهران آنها برخورداری مناسب (صادقی تهرانی، 51/7 - 52؛ ر.ک: سیستانی، 295 - 297؛ مکارم شیرازی، 374/3) صورت گرفته و در مواردی حق ولایت و تسلط از آنان سلب شود (محسنی، 272/1)؛ همچنین به مردان سفارش شده است که با رعایت کرامت انسانی زنان (شهرزوری، 439)، از آزار و اذیت آنان پرهیزند (بقره، 229؛ نساء، 34؛ طلاق، 6)؛ بنابراین، ولایت و سرپرستی مردان بدان معناست که بتوانند با اقتدار کامل، خانواده را مدیریت کرده، برای این منظور از اهرمهای نظارتی و کنترلی استفاده کنند؛ به طوری که به هیچ واسطه و یا انجام مراحل قضایی نیاز نباشد؛ ولی این حق، تنها از آن شوهر بوده، دیگران از چنین حقی برخوردار نخواهند بود (قرطبی، 173/5).

تعدد مدیریت مردان

از مجموع آیات و روایات و نیز نظریه های فقهی و تفسیری اندیشمندان و متفکران دوران گذشته و حال می توان دریافت که یکی از اصول اساسی نظام خانواده که ریشه ای وحیانی داشته و با خصیلت های زیستی و روحی انسانها نیز هماهنگی و سازگاری دارد، سرپرستی مردان بر همسران خود است؛ این هماهنگی حاکی است که ویژگی های زیستی و روحی مردان و زنان، با نظام آفرینش الهی در بهترین شکل آن تناسب دارد و حتی مردان نیز مجاز نیستند که ولایت خود بر همسرانشان را نادیده بگیرند؛ این حکم، همچون دیگر احکام الهی و باید ها و نبایدها، تابع شرایط، مصالح و مفاسد و یا عللی است که بدون یاری جستن از وحی و سنت پیشوایان معصوم علیهم السلام در بسیاری از موارد قابل تشخیص نیست؛ اما بر اساس آموزه های دینی، همگان وظیفه دارند که خود را با این احکام هماهنگ نموده و مطابق آن عمل نمایند؛ در عین حال ممکن است حکمتها با کارکردهای احکام شرعی، مشخص شده و با تحلیل کارکردهای مزبور، دلیل سازگاری آن احکام با دانش و معارف بشری نیز توجیه گردد.

حکم مدیریت مردان در خانواده نیز تابع شرایط و معیارهایی است؛ به لحاظ عقلی، فراهم آمدن زمینه های اطاعت از ولی، شرط لازم برای ولایت و سرپرستی است؛ همچنان که سرپرست، در قبال همه تصمیمهای خود مسئول بوده و می بایست از آمادگیهای لازم برای سرپرستی برخوردار باشد؛ از سوی دیگر باید قواعد و مقررات مرتبط با سرپرستی او به گونه ای پیش بینی و تنظیم شود که موانع و مشکلات، به طور کامل از میان برداشته شده و میزان تأثیرگذاری آنها به حداقل ممکن کاهش یابد؛ از جمله قواعد و مقررات، مزبور این است که نباید همزمان در یک ساختار، بیش از یک سرپرست و مسئول وجود داشته باشد؛ زیرا وجود سرپرستان و مدیران متعدد، باعث حیرت و سردرگمی افراد تحت سرپرستی خواهد بود؛ فرمان پذیری از دو یا چند نفر به معنای واقعی کلمه باعث اجتماع ضدین شده و محال است؛ بنابراین ولایت هم سطح و مشترک از سوی افراد متعدد امکان پذیر نبوده و باعث گسیختگی نظام اجتماعی می شود؛ گسست یک نظام واحد در صورت وجود ولایتهای متعدد همسان و هم زمان، آن قدر روشن است که نیازی به استدلال ندارد (انبیاء، 23). تعدد مدیر و سرپرست هم سطح باعث می شود که هر یک از آنها در امور دیگری مداخله نموده و افراد تحت فرمان آنها، ندانند که از کدام یک باید اطاعت کنند؛ چرا که ممکن است هر یک از دو سرپرست و ولی در آن واحد بخواهند که به طور مستقل و جداگانه از او اطاعت شود؛ در چنین وضعیتی، فرمان بر تنها می تواند از دستور یکی از آنها پیروی نموده و ناگزیر باید نسبت به دیگری عصیان گری کند؛ به رغم اینکه فرمان پذیری از ولی و سرپرست، لازم بوده و از حقوق او به شمار می آید.

با این پیش فرض که قوام بودن مردان بر همسران خود، لزوم پیروی زنان و تمکین همه جانبه آنان را در پی دارد، تصور چندشوهری، به معنای پذیرش چند مدیر، ولی و سرپرست، افزون بر آسیبهای روحی و عاطفی زنان و بی حرمتی نسبت به آنان، باعث اختلال، آشفتگی و فساد در محیط خانواده نیز می شود؛ همچنانکه وجود رهبران مستقل و متعدد در یک جامعه، به فساد و هرج و مرج در جامعه و امور اجتماعی می انجامد؛ بنابراین، تعدد شوهران با قوام بودن و ولایت بر همسرانشان مغایر است؛ از این رو یکی از حکمتهای ممنوعیت چندشوهری در اسلام، توجه به بعد ولایت مردان بر همسران خود است که با ساختار زیستی، عاطفی و توانمندیهای فیزیکی زنان و مردان سازگاری دارد؛ تک شوهری، باعث تعمیق عشق و علاقه زن به همسر و پیشگیری از گسست نظام خانواده و جامعه خواهد بود؛ در کنار این عامل، دلایل دیگری همچون نامعلوم بودن نس-ل افراد و اختلاط نطفه ها نیز از حکمتهای مخالف با چندشوهری است.

منابع

آبوت، پاملات والاعس، کلر، جامعه شناسی زنان، ترجمه منیژه نجم عراقی، تهران، نشر نی، 1380ش؛ آزاد ارمکی، تقی، جامعه شناسی خانواده ایرانی، تهران، انتشارات سمت، 1386ش؛ آلوسی، سید محمود (م. 1270ق.)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، تحقیق علی عطیة، بیروت، دار الکتب العلمیة، 1415ق؛ آمدی، عبدالواحد بن محمد (م. 510ق.)، تصنیف غرر الحکم و دررالکلم، قم، مکتب الاعلام الاسلامی؛ ابن ابی جمهور احسائی، محمد بن علی (م. 880ق.)، عوالی اللئالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیة، تحقیق مجتبی عراقی، قم، مطبعة سیدالشهداء، 1403ق؛ ابن بابویه، علی بن حسین (م. 329ق.)، فقه الرضا علیه السلام، تحقیق مؤسسه آل البيت عليهم السلام لاحیاء التراث، مشهد، المؤتمر العالمی للامام الرضا علیه السلام، 1406ق؛ ابن براج طرابلسی، عبدالعزیز (م. 481ق.)، المهدب، قم، نشر اسلامی، 1406ق؛

ابن حمزه طوسی، محمد بن علی (م. 560ق.)، الوسيلة الى نيل الفضيله، تحقيق محمد الحسون، قم، كتابخانه مرعشی نجفی، 1408ق؛ ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (م. قرن 4)، تحف العقول عن آل الرسول صلی الله علیه وسلم، تحقيق علی اکبر غفاری، قم، نشر اسلامی، 1404ق؛ ابن شهر آشوب، محمد بن علی (م. 588ق.)، مناقب آل ابی طالب، تحقيق گروهی از اساتید نجف اشرف، النجف الاشرف المكتبة الحيدرية، 1376ق؛ ابن عاشور، محمد بن طاهر (م. 1393ق.)، التحرير والتنوير (تفسير ابن عاشور تونسي)، مؤسسة التاريخ؛ ابن كثير، اسماعيل بن عمر (م. 774ق.)، تفسير القرآن العظيم (تفسير ابن كثير)، تحقيق محمد حسين شمس الدين، بيروت، دارالكتب العلمية، 1419ق؛ ابن منظور، محمد بن مكرم (م. 711ق.)، لسان العرب، قم، نشر ادب الحوزة، 1405ق؛ ابوالفتوح رازی، حسين بن علی (م. 554ق.)، روض الجنان وروح الجنان في تفسير القرآن، تحقيق ياحق، ناصح، مشهد، آستان قدس رضوی، 1408ق؛ ازهری، محمد بن احمد (م. 370ق.)، تهذيب اللغة، بيروت، دار احياء التراث العربي، 2001م؛ اعزازی، شهلا، جامعه شناسی خانواده با تأکید بر نقش، ساختار و کارکرد خانواده در دوران معاصر، تهران، انتشارات روشنگران و مطالعات زنان، 1380ش؛ امام خمینی قدس سره، سيدروح الله موسوی (م. 1409ق.)، البيع، تهران، مؤسسة تنظيم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، 1421ق؛ امين اصفهانی، سیده نصرت (م. 1403ق.)، مخزن العرفان في تفسير القرآن، تهران، نهضت زنان مسلمان، 1361ش؛ انصاری، مرتضی (م. 1281ق.)، المكاسب، قم، دارالذخائر، 1411ق؛ اوستا، ترجمه هاشم رضی، تهران، انتشارات بهجت، 1384ش؛ بحرانی، سيدهاشم حسینی (م. 1107ق.)، البرهان في تفسير القرآن، تهران، بنياد بعثت، 1416ق؛ برناردز، جان، درآمدی به مطالعات خانواده، ترجمه حسين قاضيان، تهران، نشر نی، 1384ش؛ بستان، حسين، اسلام و تفاوتهای جنسیتی در نهادهای اجتماعی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، 1388ش؛ همو، اسلام و جامعه شناسی خانواده، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، 1385ش؛ بلاغی نجفی، محمدجواد (م. 1352ق.)، آلاء الرحمن في تفسير القرآن، قم، بنياد بعثت، 1420ق؛ جصاص، احمد بن علی (م. 370ق.)، احكام القرآن، تحقيق محمدصادق قمحاوی، بيروت، دار احياء التراث العربي، 1405ق؛ جعفری، محمدتقی (م. 1377ش.)، ص: 471

ترجمه و شرح نهج البلاغه، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، 1375ش؛ جواد علی، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، بیروت، دارالعلم للملایین، 1970م؛ جوادی آملی، عبدالله، زن در آینه جلال و جمال، قم، نشر اسراء، 1417ق؛ جوهری، اسماعیل بن حماد (م. 393ق.)، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دارالعلم للملایین، 1407ق؛ جیمز، سوزان، فمینیسم، فمینیسم و دانشهای فمینیستی، ترجمه عباس یزدانی، تحقیق حمیدرضا حسنی، قم، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، 1382ش؛ حائریان اردکانی، محمود، مدیریت خانه، تهران، انتشارات دانشگاه الزهراء علیها السلام، 1384ش؛ حر عاملی، محمدبن حسن (م. 1104ق.)، وسائل الشیعه، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام لاحیاء التراث، 1414ق؛ حسین، قصی، موسوعة الحضارة العربیه، العصر الجاهلی، بیروت، دارالبحار، 2004م؛ دروزه، محمد عزة (م. 1404ق.)، التفسیر الحدیث (ترتیب السور حسب النزول)، بیروت، دارالغرب الاسلامی، 1421ق؛ دورانت، ویلیام جیمز (م. 1981م.)، تاریخ تمدن، ترجمه احمد آرام و دیگران، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، 1378ش؛ راغب اصفهانی، حسین بن محمد (م. 502ق.)، مفردات الفاظ القرآن، تحقیق صفوان عدنان داوودی، بیروت، دارالقلم، 1412ق؛ راوندی، مرتضی، تاریخ اجتماعی ایران، تهران، انتشارات امیرکبیر، 1347ش؛ رشیدرضا، محمد (م. 1354ق.)، تفسیر القرآن الحکیم (تفسیر المنار)، الهيئة المصریة العامة للكتاب، 1990م؛ ریتزر، جورج، مبانی نظریه جامعه شناسی معاصر و ریشههای کلاسیک آن، ترجمه شهناز مسمی پرست، تهران، نشر ثالث، 1389ش؛ همو، نظریه جامعه شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، انتشارات علمی، 1381ش؛ زبیدی، سیدمحمد مرتضی حسینی (م. 1205ق.)، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقیق علی شیری، بیروت، دارالفکر، 1414ق؛ زمخشری، محمودبن عمر (م. 538ق.)، الکشاف، تحقیق محمد عبدالسلام شاهین، بیروت، دارالکتب العلمیة، 1407ق؛ سالاری فر، محمدرضا، خانواده در نگرش اسلام و روانشناسی، تهران، انتشارات سمت، 1384ش؛ همو، خشونت خانگی علیه زنان (بررسی علل و درمان با نگرش به منابع اسلامی)، قم، نشر هاجر، 1389ش؛ سفیری، خدیجه، ایمانیان، سارا، جامعه شناسی جنسیت، تهران، انتشارات جامعه شناسان، 1338ش؛ سگالن، مارتین، جامعه شناسی تاریخی خانواده، مدیریت خانواده

ترجمه حمید الیاسی، تهران، نشر مرکز، 1385ش؛ سید قطب، قطب بن ابراهیم (م. 1386ق.)، فی ظلال القرآن، بیروت، دارالشروق، 1412ق؛ سیدمرتضی، علی بن حسین (م. 436ق.)، مسائل الناصریات، تحقیق مرکز البحوث و الدراسات العلمية، تهران، مؤسسة الهدی، 1417ق؛ سیستانی، سیدعلی حسینی، قاعدة لا ضرر ولا ضرار (تقریرات)، قم، مکتب آیت الله سیستانی، 1414ق؛ یوطی، جلال الدین (م. 911ق.)، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، قم، کتابخانه مرعشی نجفی، 1404ق؛ شهرزوری، محمدبن محمود (م. قرن 7)، رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقایق الربانیة تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، 1383ش؛ صادقی تهران (م. 1390ش.)، الفرقان فی تفسیر القرآن، قم، انتشارات فرهنگ اسلامی، 1365ش؛ صادقی فسائی، سهیلا، آرامش در خانه، فمینیسیم و خانواده، تهران، شورای فرهنگی اجتماعی زنان، 1386ش؛ صدوق، محمدبن علی (م. 381ق.)، الخصال، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، نشر اسلامی، 1403ق؛ همو، من لا یحضره الفقیه، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، نشر اسلامی، 1404ق؛ صدیق اورعی، غلامرضا، تمکین بانو - ریاست شوهر از دیدگاه قانون مدنی و جامعه، تهران، سفیر صبح، 1380ش؛ طباطبائی، سیدمحمدحسین (م. 1402ق.)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، نشر اسلامی، 1417ق؛ طبرسی، علی (م. قرن 7)، مشکاة الانوار فی غرر الاخبار، تحقیق مهدی هوشمند، قم، انتشارات دارالحدیث، 1418ق؛ طبرسی، فضل بن حسن (م. 548ق.)، تفسیر جوامع الجامع، تحقیق ابوالقاسم گرجی، تهران، انتشارات دانشگاه، 1377ش؛ همو، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو، 1372ش؛ طبری، محمدبن جریر (م. 310ق.)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دارالمعرفة، 1412ق؛ طریحی، فخرالدین (م. 1085ق.)، مجمع البحرین، تحقیق سیداحمد حسینی، تهران، المکتبة المرتضویة، 1375ش؛ طنطاوی، سیدمحمد، التفسیر الوسیط للقرآن الکریم قاهرة، دارالمعارف، 1412ق؛ طوسی، محمد بن حسن (م. 460ق.)، الاستبصار، تهران، دارالکتب الاسلامیة، 1390ق؛ همو، التبیان فی تفسیرالقرآن، تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ همو، تهذیب الاحکام، تحقیق سیدحسن موسوی خراسان، تهران،

دارالکتب الاسلامیة، 1364ش؛ همو، الخلاف، قم، نشر اسلامی، 1414ق؛ همو، المبسوط في فقه الامامية، تحقيق محمدباقر بهبودی، المكتبة المرتضوية، 1388ق؛ طب، سيد عبدالحسين، اطيب البيان في تفسير القرآن، تهران، انتشارات اسلام، 1378ش؛ على بن جعفر (م. قرن 2)، مسائل على بن جعفر و مستدرکاتها، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، مشهد، المؤتمر العالمي للامام الرضا عليه السلام، 1409ق؛ عياشي، محمد بن مسعود (م. 320ق.)، كتاب التفسير، تحقيق سيد هاشم رسولي محلاتي، تهران، چاپخانه علميه، 1380ق؛ فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله سيوري (م. 826ق.)، كنز العرفان في فقه القرآن، تحقيق سيد محمد قاضي، مجمع جهاني تقريبات مذاهب اسلامي، 1419ق؛ فراهيدي، خليل بن احمد (م. 175ق.)، العين، تحقيق مهدي مخزومي، ابراهيم سامرائي، قم، مؤسسة دار الهجرة، 1410ق؛ فضل الله، سيد محمد حسين (م. 1431ق.)، تفسير من وحى القرآن، بيروت، دارالملاک، 1419ق؛ قرشي، سيد على اکبر، قاموس قرآن، تهران، دارالکتب الاسلامیة، 1371ش؛ قرطبي، محمد بن احمد (م. 671ق.)، الجامع لاحکام القرآن (تفسير قرطبي)، تهران، انتشارات ناصر خسرو، 1364ش؛ قطب راوندي، سعيد بن هبة الله (م. 573ق.)، فقه القرآن في شرح آيات الاحکام، تحقيق سيد احمد حسيني، قم، کتابخانه مرعشي نجفي، 1405ق؛ قمي، على بن ابراهيم (م. 307ق.)، تفسير القمي، تحقيق سيد طيب موسوي جزائري، قم، دارالکتاب، 1404ق؛ کاظمي، جواد بن سعيد (م. 960ق.)، مسالك الافهام الى آيات الأحکام، تهران، المكتبة المرتضوية، 1365ش؛ کتاب مقدس، ترجمه فاضل خان همداني، ويليام گلن، هنري مرتن، تهران، انتشارات اساطير، 1380ش؛ کليني، محمد بن يعقوب (م. 329ق.)، الکافي، تحقيق على اکبر غفاري، تهران، دارالکتب الاسلامیة، 1363ش؛ گلپايگاني، سيد محمد رضا موسوي (م. 1414ق.)، القضاء، تحقيق سيد على حسيني ميلاني، قم، مطبعة الخيام، 1401ق؛ لنسكي، گرهارد، جين، سير جوامع بشري، ترجمه ناصر موفقيان، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامي، 1369ش؛ مجلسي، محمدباقر (م. 1111ق.)، بحار الانوار، تحقيق محمدباقر بهبودی، بيروت، دار احياء التراث العربي، 1403ق؛ محسنی، محمد آصف، الفقه و مسائل طبيه، قم، بوستان کتاب، 1384ش؛ مدرسی، سيد محمد تقی، من هي القرآن، تهران، دار محبي الحسين عليه السلام، 1419ق؛ مراغي، احمد بن مصطفى (م. 1371ق.)،

تفسير المراغي، بيروت، دار احياء التراث العربي؛ مشهدى، محمدبن محمدرضا (م. 1125ق.)، تفسير كنز الدقائق و بحر الغرائب، تحقيق حسين درگاهى، تهران، وزارت ارشاد اسلامى، 1368ش؛ مطهرى، مرتضى (م. 1358ش.)، مجموعه آثار استاد شهيد مطهرى، تهران، انتشارات صدرا، 1377ش؛ مطهرى، محمد ثناءالله (م. 1325ق.)، التفسير المظهرى، تحقيق غلام نبى تونسى، باكستان، مكتبة رشيدية، 1412ق؛ معرفت، محمدهادى (م. 1385ش.)، شبهات و ردود حول القرآن الكريم، قم، مؤسسة التمهيد، 1424ق؛ مغربى، قاضى نعمان بن محمد تميمى (م. 363ق.)، دعائم الاسلام، تحقيق اصف فيضى، القاهرة، دارالمعارف، 1383ق؛ مغنيه، محمدجواد (م. 1400ق.)، التفسير الكاشف، تهران، دار الكتب الاسلاميه، 1424ق؛ مفيد، محمدبن محمد (م. 413ق.)، احكام النساء، تحقيق مهدي نجف بيروت، دارالمفيد، 1414ق؛ مقاتل بن سليمان (م. 150ق.)، تفسير مقاتل بن سليمان، تحقيق عبدالله بيروت، دار احياء التراث العربى، 1423ق؛ مكارم شيرازى، ناصر و ديگران، تفسير نمونه، تهران، دارالكتب الاسلاميه، 1374ش؛ نجفى، محمدحسن (م. 1266ق.)، جواهر الكلام فى شرح شرائع الاسلام، تحقيق قوچانى، تهران، دارالكتب الاسلاميه، 1366ش؛ نهج البلاغه الملا الامام على بن ابى طالب عليه السلام، الشريف الرضى، تحقيق و شرح محمد عبده، بيروت، دارالمعرفة، 1412ق؛ ورام بن ابى فراس، مسعودبن ورام (م. 605ق.)، تنبيه الخواطر و نزهة النواظر (مجموعه ورام)، قم، مكتبة الفقيه؛ يوسفى غروى، محمدهادى، موسوعة التاريخ الاسلامى، قم، مجمع الفكر الاسلامى، 1417ق.

فاضل حسامى

ص: 475

گسستن پیوند ازدواج دائم.

«طلاق» در لغت به معنای گشودن و رها کردن، گسستن و رسمی پیوند زناشویی در حیات زن و شوهر (ابن فارس، 3 / 421؛ ابن منظور، 10 / 225 - 226؛ دهخدا، 10 / 15489)، و در اصطلاح فقهی، برهم زدن رابطه زناشویی دائم با خواندن صیغه است (شهید ثانی، مسالک الافهام، 9 / 34، 62؛ فاضل هندی، 8 / 5؛ نجفی، 32 / 2، 28، 56)؛ همچنین طبق قانون مدنی، انحلال ازدواج دائم با شرایط و تشریفات خاص صورت می گیرد (صفائی، 197؛ ← مقاله طلاق (حقوقی)).

در پیوند با طلاق، واژگان دیگری نیز همچون «انفصال» (جدایی فیزیکی زن و شوهر به صورت توافقی که در برخی جوامع، دارای جنبه قانونی است)، «انحلال» (جدایی توافقی که با طلاق، فسخ یا مرگ یکی از همسران محقق می شود)، «ترک» یا «متارکه» (جدایی طولانی مدت یکی از همسران از دیگری یا بلا تکلیف گذاشتن او)، در محاورات کارشناسان امور خانواده به کار می روند (بستان، 239) که با طلاق مصطلح، تفاوت دارند؛ زیرا طلاق، دارای جنبه قانونی بوده و در آن، امکان ازدواج مجدد و پیش بینیهای لازم - همچون حضانت فرزندان - در نظر گرفته شده است.

طلاق در شمار موضوعهایی است که انسانها از زمانهای بسیار دور با آن مواجه بوده اند؛ چنان که حتی در برخی از قبایل، کوچک ترین اختلاف می توانست رابطه همسری را برهم زده و موجب جدایی شود؛ در برخی دیگر، حتی تا سده های اخیر، زن و مرد تا زمانی که فرزندی نداشتند، می توانستند بی هیچ دلیلی

از یکدیگر جدا شوند (دورانت، 1 / 48 - 49)؛ اما در جوامعی چون مصر که از نوعی تمدن برخوردار بودند، طلاق به ندرت اتفاق می افتاد و تنها در صورتی که زن مرتکب زنا می شد، مرد می توانست وی را بدون پرداخت هر گونه حقی طلاق بدهد؛ در غیر این صورت، چنانچه زن را طلاق می داد، ناگزیر باید بخش بزرگی از املاک خانواده را به وی واگذار می کرد (دورانت، 1 / 196 - 197).

با بررسی و جستجو در منابع کهن و متون به جامانده از ادیان گذشته نیز می توان دریافت که طلاق با شرایط ویژه خود در ادیان و شریعتهای پیشین، همراه با نوعی کراهت اخلاقی مورد پذیرش بوده است. در آیین زردشت، اجرای طلاق اختیاری نبوده و با رأی دادگاه امکان پذیر خواهد بود؛ در جریان حکم طلاق نیز، مدتی به عنوان دوران جدایی تعیین خواهد شد تا در خلال آن زن و شوهر امکان بازگشت داشته باشند؛ همچنین پذیرش درخواست طلاق، محدود به مواردی خاص است؛ مانند، عنین بودن مرد، خروج از دین زردشت، ارتکاب یکی از آنها به زنا، غیبت بیش از پنج سال مرد و تمکین نکردن زن (ر.ک: ساروخانی، 97؛ واحدی، 31 - 34).

در شریعت یهود نیز، مرد در صورت ناخرسندی از همسر، می تواند وی را طلاق داده (کتاب مقدس، تثنیه 24 / 1؛ کهن، 185) و جلب موافقت او در جریان طلاق شرط نیست؛ زیرا با پرداخت مهریه، خود را مالک همسرش می داند (کهن، 185 - 186)؛ آنها معتقدند که زن در صورت ازدواج مجدد، برای همیشه بر همسر اول حرام می شود (ر.ک: کتاب مقدس، تثنیه 24 / 2 - 4)؛ البته در تلمود به مردان توصیه شده که تنها در صورت ارتکاب زنا از سوی زن - که در این صورت طلاق او واجب می شود - و عقیم بودن وی - در صورتی که تا ده سال از زمان ازدواج ادامه یابد - و نیز، تخلف از احکام شریعت یهود، او را طلاق دهند (کهن، 185؛ طه، 136).

در آیین مسیحیت، تنها کاتولیکها بر حرمت طلاق تأکید می کنند

(ر.ک: کتاب مقدس، لوقا 16 / 18؛ متی 5 / 31 - 32؛ 19 / 3 - 9؛ نامه اول پولس به قرنتیان 7 / 10 - 12)؛ البته در میان آنها نیز گونه‌های جدایی با عنوان «انفصال جسمانی» وجود دارد که برابر آن، همسران در مواردی، در عین بقای صوری پیوند زناشویی، از زندگی مشترک محروم می شوند (ساروخانی، 100)؛ اما مسیحیت پروتستان و ارتدکس، طلاق را در صورتی که یکی از زن و شوهر مرتکب زنا (کتاب مقدس، متی 5 / 31؛ کهن، 185 - 186؛ ساروخانی، 99) یا خروج از آیین مسیحیت شوند، جایز می دانند (کهن، 186؛ طه، 150 - 151).

در میان اعراب پیش از اسلام نیز، انجام طلاق بی هر گونه محدودیتی در اختیار مرده-ا ب-ود و در پاره ای م-وارد بدون پرداخت حقوق زنان، آنها را ط-لاق می دادند (رفیعی، 19).

در شرع مقدس اسلام، قرآن کریم، طلاق را به عنوان یک واقعیت اجتماعی پذیرفته (مکارم شیرازی، 24 / 225) و با هدف ضابطه مند نمودن آن متناسب با معیارهای خود، به بیان هنجارهای حقوقی و اخلاقی آن پرداخته است؛ توصیه به ازدواج پاکان و مؤمنان با یکدیگر، به عنوان فراگیرترین زیرساخت تضمین کننده همزیستی (بقره، 221؛ نور، 26)، توصیه به معاشرت نیکو با همسر، حتی در صورت کراهت داشتن (نساء، 19؛ ر.ک: حر عاملی، 14 / 120 - 122؛ مکارم شیرازی، 3 / 320)، سفارش به صلح و سازش (نساء، 128؛ حر عاملی، 14 / 121 - 122)؛ تذکر توأم با هشدار به حساسیت طلاق (بقره، 227؛ قرائتی، 1 / 359)، الزام به رعایت حقوق همسر و اجرای قوانین در جریان طلاق (ر.ک: بقره، 229، 231 - 232، 236 - 237، 241؛ نساء، 20، 129؛ احزاب، 49؛ طلاق، 1، 6)، بخشی از دیدگاههای کلی قرآن در این خصوص است.

منابع روایی نیز طلاق را به عنوان عملی حلال، ولی مبعوض، و ناپسند جایز دانسته اند؛ چنان که آشکارا در احادیث بر مبعوض بودن طلاق تأکید شده و از

خانه ای که به وسیله طلاق ویران گردد، به بدترین پدیده ها در نزد خداوند یاد شده است؛ همچنین کسی که در پی لذت جویی، به چنین اقدامی دست می زند، دشمن خداست (حر عاملی، 15 / 267 - 268) و طلاق و جدایی، عرش الهی را به لرزه در می آورد (حر عاملی، 15 / 268)؛ بدین ترتیب، اسلام، به رغم توصیه های مؤکد به حفظ کانون خانواده و تحکیم روابط زناشویی و نیز ارائه راهکارهای دقیق برای تأمین این مهم، اقدام به طلاق را به عنوان آخرین گزینه، جایز دانسته است (مکارم شیرازی، 24 / 251)؛ از این رو، طلاق در عین کراهت، راهی است تنها برای پایان کشمکشهای ویرانگر و فرساینده (شلیبی، 220 - 221).

برابر روایات، پیشوایان معصوم علیهم السلام، در مواردی استثنائی به طلاق، اقدام یا توصیه کرده اند (کلینی، 6 / 55 - 56؛ حر عاملی، 15 / 271)؛ حاکم شرع نیز در مواردی که مرد بخواهد با سرپیچی از قانون، در تأمین حقوق مالی (پرداخت نفقه)، وظایف اخلاقی (حسن معاشرت) و امور جنسی (حق همخوابگی یا آمیزش) همسر کوتاهی کند، موظف است وی را ناگزیر به طلاق کرده یا خود به جای او در این باره تصمیم بگیرد (ر.ک: بحرانی، 23 / 123 - 124؛ 24 / 78 - 80؛ امام خمینی قدس سره، 2 / 287؛ قانون - مدنی، مواد 1129 - 1130؛ ← مقاله طلاق (حقوقی)).

طلاق در نظامهای حقوقی مختلف، جایگاه، شرایط، احکام و ماهیت متفاوتی دارد: در فقه اسلامی و قانون مدنی ایران، طلاق از ایقاعات است (محقق حلی، 3 / 577 - 579؛ نجفی، 32 / 2؛ محقق داماد، 379)؛ یعنی عمل قضایی یک جانبه ای است که به قصد انشا و رضای مرد یا نماینده او منشأ اثر حقوقی می شود (نجفی، 32 / 2).

فقیهان برای طلاق در مقام اجرا و تحقق، ارکانی را برشمرده اند که وجود مُطَلَّق (طلاق دهنده)، مُطَلَّقه (طلاق داده شده)، اِشهاد

(حضور دو مرد شاهد عادل)،

اجرای صیغه طلاق (ر.ک: محقق حلی، 579/3 - 587؛ شهید اول، 179) از آن جمله اند؛ آنان برای هر یک از این ارکان، شرایطی نیز بیان نموده اند (ر.ک: محقق حلی، 579/3 - 588 نجفی، 4/32 - 119، مقاله طلاق (حقوقی)).

اختصاص حق طلاق به مرد

از دیدگاه فقیهان شیعه و اهل سنت، حق طلاق با قطع نظر از ضرورت‌های ثانوی، از حقوق اختصاصی مرد است (طوسی، الخلاف، 4/442، الموسوعة الكويتية، 29 / 11، مقاله طلاق (حقوقی))؛ به باور گروهی از صاحب نظران با توجه به مسئولیتهای حمایتی و اقتصادی مردان و معافیت زنان از این وظایف، اسلام تصمیم‌گیری درباره طلاق را به مرد واگذار کرده است؛ زیرا امکان تداوم حیات خانوادگی به مقدار زیادی به توانایی مرد در تأمین معیشت خانواده بستگی دارد؛ بنابراین با معیار قرار دادن این دسته از کارکردهای خانواده، اختصاص حق طلاق به مرد، گزینه مناسبی است؛ همچنین در نظر گرفتن تحمل هزینه‌های مالی، همچون الزام به پرداخت مهر، تأمین نفقه زمان عده، پرداخت اجرت المثل و نحله و نیز هزینه ازدواج مجدد، به طور طبیعی در افزایش میزان دقت و احتیاط در هنگام تصمیم‌گیری مؤثر است (مطهری، 19 / 274، 283؛ میر خلیلی، 133).

شهید مطهری در تبیین روانشناختی این امتیاز، محبت زن را به شکل طبیعی پاسخ و عکس العمل محبت مرد و وفاداری زن را در گرو محبت و وفاداری مرد دانسته و معتقد است که بی‌علاقگی و بی‌وفایی مرد نسبت به زن، او را نیز سرد و بی‌علاقه خواهد کرد؛ از این رو سردی و خاموشی علاقه مرد، برخلاف بی‌علاقگی زن، مرگ ازدواج و پایان حیات خانوادگی بوده، به همین دلیل، فسخ ازدواج در اختیار مرد قرار داده شده است (19/262 - 263)؛ هرچند نظام اخلاقی، همواره به اجتناب از طلاق و استفاده بجا از آن توصیه می‌کند (مهرپور، 164)؛ افزون بر وجود

محدودیت‌های اخلاقی، در سال‌های اخیر، پاره‌ای از موانع حقوقی نیز برای کنترل اراده آزاد مردان در بهره‌گیری یک سویه و گاه ظالمانه از این امکان تدارک دیده شده که می‌تواند در کنترل آن مؤثر باشد (قانون مدنی، ماده 1133).

زنان نیز از راه‌های گوناگون می‌توانند به حق طلاق دست یافته و به پیمان زناشویی پایان دهند؛ برخی از این موارد عبارتند از: پرداختن نفقه از سوی شوهر؛ جلب موافقت شوهر با بخشش همه یا بخشی از مهر (به صورت خلع یا مبارات)؛ توسل به شرط ضمن عقد و گرفتن وکالت برای طلاق (طوسی، النهایه 528 - 529 ر.ک: امام خمینی قدس سره، با 349/2 - 353؛ مهرپور، 144 - 146؛ قانون مدنی، مواد 1119، 1146 - 1147) و طلاق قضایی (در خواست طلاق در موارد عسر و حرج) (امام خمینی قدس سره، 287/2؛ قانون مدنی ماده 1130؛ به مقاله طلاق (حقوقی)).

طلاق در دنیای معاصر

از نگاه جامعه‌شناسان، هرچند طلاق از جمله اموری است که به دو فرد خاص مربوط بوده و در یک خانواده رخ می‌دهد، اما امروزه این پدیده به یک معضل اجتماعی تبدیل شده است؛ از نظر سی‌رایت میلز، پیامد برخورد با پدیده‌ای چون طلاق به عنوان مسئله‌ای اجتماعی، مستلزم تبدیل آن از مشکلی خصوصی به چالشی فراگیر و اجتماعی است؛ زیرا گرفتاریهای خصوصی، ناشی از شخصیت فرد بوده و در رابطه نزدیک با آن است؛ اما مسائل اجتماعی، شامل اموری هستند که از یک سو بر وضعیت خاص و زندگی خصوصی افراد حاکم بوده و از سوی دیگر به سازمان جامعه و چگونگی ساخت وسیع اجتماعی وابسته‌اند؛ به باور برخی از صاحب نظران، طلاق، زمانی به صورت یک معضل اجتماعی ظهور می‌کند که گستره آن از چارچوب معینی بیرون رفته و فراوانی آن ابعادی نامتعارف به خود گیرد. تشخیص این وضعیت نیز با مقایسه

آمار طلاق نسبت به ازدواج امکان پذیر خواهد بود؛ نکته حائز اهمیت اینکه در هر جامعه ای که در شبکه ارزشهای اجتماعی آن، طلاق، پدیده چندان نامطلوبی نبوده، یا عادی و طبیعی تلقی شود، شمار آن افزایش یافته و به صورت نوعی بیماری همه گیر اجتماعی جلوه می کند (ر.ک: بستان، 247 - 255؛ ساروخانی، 94؛ سگالن، 176 - 183؛ موحدی، 248).

به باور گروهی از جامعه شناسان، طلاق در قرن بیستم، در کشورهای صنعتی رشد فزاینده ای داشته و در جوامع غربی به ویژه در 25 سال گذشته، سیصددرصد گسترش یافته است (اینگلهارت، 10؛ کاستلز، 183/2 - 184 کاظمی پور، 6؛ کوئن، مبانی جامعه شناسی، 182)؛ همچنان که برابر گزارشهای آماری، در برخی از کشورهای اروپایی، سالانه بیش از سیصد مورد طلاق، در مقابل هزار ازدواج رخ می دهد (بستان، 249).

سیاستهای پیشگیرانه اسلام در رویارویی با طلاق

در روایات، به راهکارها و توصیه هایی برای جلوگیری از بروز طلاق اشاره شده است که رعایت آنها، بستر مناسبی برای تحکیم خانواده و کاهش آسیبهایی چون طلاق، فراهم می سازد؛ برخی از این راهکارها عبارتند از: تقدس بخشیدن به ازدواج و نهاد خانواده (ر.ک: حرعاملی، 2/14 - 9، 79 - 80 96 - 97)؛ بیان ویژگیهای همسر مطلوب و نامطلوب (ر.ک: حرعاملی، 13/14 - 37، 53 - 57)؛ ارائه ملاک کفو بودن و همسانی و نیز سفارش به رعایت آن (ر.ک: حرعاملی، 14/43 - 52)؛ توصیه به دقت کافی در انتخاب همسر (حرعاملی، 14/59 - 61)؛ مشروط نمودن ازدواج دوشیزه به اجازه پدر یا جد پدری و وکیل آنها به عنوان راهی برای افزایش اطمینان و بهینه سازی انتخاب (ر.ک: حرعاملی، 14/212 - 220)؛ محدود شدن رابطه با نامحرمان که زمینه کاسته شدن از توجه به همسر قانونی را فراهم می کند (ر.ک: حرعاملی، 14/41 - 42، 133، 138 - 147، 149، 151، 157، 168 - 169، 171 - 172، 174)؛ سفارش به ابراز محبت به همسر، با هدف

ترغیب وی به زندگی مسالمت آمیز (ر.ک: حر عاملی، 9/14 - 11)؛ توصیه همسران به حسن معاشرت (ر.ک: حر عاملی، 14/115 - 116، 119 - 124)؛ سفارش به رعایت عدالت میان همسران متعدد (نساء، 3)؛ توصیه زن به لزوم اطاعت از همسر (حر عاملی، 14/125 - 126)؛ استفاده از زیورآلات و خودآرایی برای جلب توجه همسر (حر عاملی، 14/118، 135)؛ ترغیب زن و شوهر به داشتن روابط جنسی و وجوب تمکین (ر.ک: حر عاملی، 14/75 - 76، 111 - 112، 116، 136)؛ آگاهی دادن به مردان نسبت به برخی حساسیتهای ویژه زنان حر عاملی، 14/133 - 124) و نیز، برحذر داشتن دیگران از ایجاد تفرقه در روابط همسران (ر.ک: حر عاملی، 14/26 - 28).

افزون بر این، نظام حقوقی اسلام نیز، سیاستهای پیشگیرانه و کنترل کننده ای را برای مهار طلاق تدارک دیده که در کاهش هیجانها، فروکاستن از کینه ها و ایجاد فرصت اندیشه نسبت به سرانجام کار و احتمالاً تجدیدنظر در تصمیم ابتدایی طلاق مؤثر خواهند بود (مقاله طلاق (حقوقی)). اهم تدبیرهای یادشده عبارتند از: بطلان طلاق در هنگام عادت ماهانه، به علت ویژگیهای جسمی و روحی زنان در زمان یادشده و نیز بهره جستن از آن همچون بهانه ای برای تأخیر طلاق و زمینه سازی تفکر بیشتر درباره پیامدهای تصمیم به آن (شهید ثانی، مسالک الافهام، 9/35؛ نجفی، 32/29؛ عبدالله، 146 - 147)؛ لزوم رعایت فاصله زمانی میان آخرین آمیزش با ایام عادت و سپری شدن آن (ورود زن به طهر غیر موقعه) (مفید، 525 - 526؛ خوئی، 2/293)، یا زایمان و سپری شدن روزهای نفاس (شهید ثانی، مسالک الافهام، 9/35؛ نجفی، 32/29)؛ مشروط نمودن درستی طلاق به حضور دو شاهد عادل (محقق حلی، 3/587؛ نجفی، 32/108)؛ امام خمینی قدس سره، من 1331/2 قانون مدنی ماده 1134)؛ لحاظ نمودن ایام عده طلاق (بقره، 228) و به طور کامل پایان ندادن به پیوند زناشویی به مجرد طلاق (جز در موارد خاص)

(فاضل هندی، 61/8 - 62؛ نجفی، 121/32)؛ ممنوعیت بیرون کردن زن از محل پیشین خود در زمان عدّه (طلاق، 1، 6؛ محقق حلی، 605/3؛ طباطبائی، 312/19 - 313؛ مکارم شیرازی، 252/24)؛ محدود نمودن طلاق رجعی به دو مرحله و پیامد آسیب روانی آن به وسیله مُحلّل در بار سوم (بقره، 230؛ فاضل هندی، 62/8؛ نجفی، 121/32)؛ الزام به پرداخت مهر یا متاع، متناسب با توان مالی مرد و شأن زن در موارد خاص (بقره، 236، 241؛ طباطبائی، 244/2 - 245؛ ر.ک: مکارم شیرازی، 199/2 - 201)؛ و نفس اعطای حق طلاق ابتدایی به مرد، با توجه به ویژگیها و موقعیت او (قانون مدنی، ماده 1133).

بسیاری از فقیهان و اندیشمندان نیز با استناد به آیات (نساء، 35، 128) و روایات (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 520/3 - 521)، راهکارهایی را برای جلوگیری از طلاق ارائه نموده اند (صدوق، المقنع، 351؛ طوسی، المبسوط، 339/4 - 340؛ شهید ثانی، مسالک الافهام، 364/8)؛ برخی از این راهکارها عبارتند از: توصیه زن و شوهر و دیگران به صلح و سازش و نیز دخالت با هدف رفع اختلافات خانوادگی (ر.ک: انفال، 1)؛ ترغیب آنان به پذیرش صلح و آشتی (نساء، 128)؛ توصیه به تشکیل محکمه خانوادگی و بهره گیری از نفوذ و اعتبار نزدیکان و خویشان برای رفع اختلافات به وجود آمده (نساء، 35).

زمینه ها و علل طلاق

برخی از جامعه شناسان بر این باورند که علل و عوامل مؤثر در بروز پدیده طلاق، همچون بسیاری از آسیبهای اجتماعی دیگر، از پیچیدگی خاصی برخوردار است؛ تا آنجا که حتی نسبت به دو خانواده متفاوت، همسان نبوده و عوامل بی شماری بر جدایی همسران مؤثر است؛ زیرا ازدواج، دو انسان را که هریک دارای شخصیت منحصر به فردی بوده و زمینه های تربیتی مختلفی داشته اند، در یک زندگی مشترک درگیر می کند (کوئن، در آمدی به جامعه شناسی، 134).

گیدنز بیشتر عوامل مؤثر بر طلاق را به تحولات ساختاری و تغییرات اجتماعی گسترده ای مربوط می داند که در جوامع امروزی به وجود آمده اند (438). گروهی نیز روند روبه رشد طلاق را نتیجه تغییر کارکردهای خانواده و وظایف آنها، ادراکهای متفاوت از ازدواج، و امکانات و انتخابهای تازه ای دانسته اند که امروزه برای زنان به وجود آمده و به نگرشهای تازه ای در مورد طلاق منتهی شده است (نولان، 459)؛ براین اساس جامعه شناسان، طلاق را نیز، همچون دیگر پدیده های اجتماعی، پیامد مجموعه ای از عوامل آشکار و پنهان دانسته اند؛ چنان که هر مورد از طلاق، با تأثیرپذیری از شبکه منحصر به فردی از علل مستقیم و غیر مستقیم و زمینه های درونی و بیرونی به هم پیوسته، به وجود می آید؛ زیرا این پدیده از یک سو بازتاب شرایط اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی و از سوی دیگر، معلول عوامل درونی در خانواده و کیفیت و چگونگی آن است (ر.ک: ساروخانی)؛ عوامل مؤثر در طلاق، با توجه به فضای کلی حاکم بر جهان، به ویژه چیرگی فرهنگی غرب و بازتاب الگوهای زیستی آن در گستره وسیعی از جامعه معاصر، در دو بخش عوامل فردی و اجتماعی قابل تبیین است.

1. عوامل فردی

اشاره

وجود مجموعه گسترده ای از عوامل محسوس و مشهود در سطح فردی، وقوع طلاق در زمینه های تزلزل آفرین را - که در بخش عوامل اجتماعی یادآوری می شود - تشدید می کند؛ بخشی از این علتها عبارتند از:

الف) علل فرهنگی

کارشناسان از بُعد فردی، عوامل فرهنگی گوناگونی را در زمینه سازی و گسترش طلاق مؤثر دانسته اند؛ ارتکاب گناهمانی همچون زیاده رویهای مختلف، مانند اعتیاد به مواد مخدر، تعدی (زورگویی، بدرفتاری و...)، توهین، فحاشی و رفتارهایی که به آبروی اشخاص آسیب می زنند، از مهم ترین

علتهای ارادی طلاق شمرده شده است (دانیو، 111 - 112)؛ در این پیوند، از مجموع دیدگاههای جامعه شناسان، می توان عوامل دیگری را نیز برشمرد:

همسان نبودن همسران: ناهمسان همسری، ریشه در ویژگیهای شخصیتی، تربیتی و فرهنگی افراد دارد؛ به طور معمول دو نفر که از دو خاستگاه فرهنگی ناهمگون، با زمینه های اجتماعی، ارزشها، معیارها و الگوهای متمایزی پرورش یافته اند؛ جهان بینی، افق دید و اهداف متفاوتی خواهند داشت؛ آنان، هرچند در آغاز، با تأثیرپذیری از وابستگیهای عاطفی و شوریدگیهای احساسی بر این تفاوتها فائق آمده باشند، اما به زودی شکافها و تعارضهای فردی، آشکار شده و یا برخی از ناهمسانیها در ادامه زندگی مشترک امکان بروز می یابد؛ مانند ناهمسان شدن موقعیت تحصیلی همسران که می تواند زمینه ساز افزایش طلاق شود (ر.ک: ساروخانی)؛ بنابراین، همسانی زن و شوهر، به عنوان یکی از مهم ترین عوامل پیشگیری از اختلافات زناشویی یا رفع آنها باید مورد توجهی ویژه قرار گیرد.

سوء معاشرت: تعامل منفی، بداخلاقی، کشمکش، عیب جوئی و خرده گیری افراطی، خشونت کلامی و فیزیکی فردی نیز از شایع ترین علل طلاق است (ر.ک: آذر، 21 - 25)؛ برابر برخی از مطالعات، متغیرهای سن زن و شوهر در هنگام ازدواج، طول مدت ازدواج همسران، میزان آزادی افراد در انتخاب همسر، تعداد فرزندان، میزان پابندی دو طرف به اعتقادات دینی، میزان تحصیلات شوهر و درآمد او، دخالت خویشاوندان و وجود سابقه خشونت والدین زوجین، با انواع خشونت شوهران رابطه دارد (زنگنه، 172)؛ بی تردید عوامل خشونت خانگی، عوامل با واسطه طلاق نیز به شمار می روند؛ در این پیوند سوء معاشرت و بداخلاقی، از جمله عواملی است که در احادیث نیز مجوز طلاق عنوان گردیده اند (کلینی، 55/6 - 56).

دخالت وابستگان زن و شوهر: وابستگی زن و شوهر به والدین یا بستگان دیگر - با فرض دخالت غیرمسئولانه این افراد - و زندگی در کنار آنها، در مراحل اولیه، زمینه های گسترده ای را برای ورود آنان به حریم ارتباطی همسران فراهم نموده و در مواردی ابتکار عمل را از زن و شوهر سلب می کند؛ البته دخالت مسئولانه آنها در زندگی خصوصی همسران جوان، افزون بر انجام وظیفه ای اخلاقی، آنان را از پشتوانه ای قوی برای رویارویی با مشکلات احتمالی زندگی برخوردار خواهد ساخت.

اعتیاد شوهر به مواد مخدر: اعتیاد به دلیل برخی از آثار، همچون طرد اجتماعی، از دست دادن شغل، ابتلا به فقر و بیماری، ناتوانی در تأمین انتظارات اطرافیان، افول یا زوال موقعیت فرد در نزد خانواده همسر، خرده گیری و تحقیر آزاردهنده نزدیکان، انگیزه همسر و خانواده او را برای تصمیم قاطع و بازگشت ناپذیر به طلاق، جدی می سازد؛ افزون بر آن اعتیاد زن نیز همین آثار را با پیامدهای منفی بیشتر، به دنبال خواهد داشت.

افزون بر موارد یادشده، عوامل فردی دیگری نیز در گسترش طلاق مؤثر است، که از جمله می توان به این موارد اشاره نمود: خیانت همسر؛ طرح توقعات فزاینده و خواسته های بی پاسخ و امکان پذیر نبودن یا نداشتن اهتمام به این خواسته ها از سوی شوهر که کاهش رضایت از زندگی و بروز ناخرسندی معترضانه زن را در پی خواهد داشت (کافی، 210 - 211؛ ر.ک: آذر، 21 - 25)؛ بی اعتنائی هریک از زوجین به انتظارات طرف مقابل و بستگان وی، که با تحقق نیافتن انتظارات، موجب برهم زدن تعادل بین خواسته ها می شود (هریک از زن و شوهر با تصوراتی ویژه درباره زندگی زناشویی به ازدواج اقدام نموده و با

انتظارات خاصی شروع به زندگی می کنند که در صورت برآورده نشدن آن، دچار پشیمانی خواهند شد؛ التزام نداشتن به رعایت شئون اخلاقی و مذهبی متناسب با انتظارات عرف و حساسیتهای طرف مقابل یا خانواده او؛ تمایل زن به اشتغال بیرونی، به رغم مخالفت همسر؛ محکومیت و زندانی شدن طولانی مدت شوهر؛ مهاجرت نامعلوم یا پناهنده شدن به یک کشور خارجی، به رغم مخالفت همسر؛ و نیز، مهاجرت خانوادگی به کشورهای دارای فاصله فرهنگی زیاد با فرهنگ خودی (ر.ک: درویش پور، 45 - 59).

همچنین علل دیگر طلاق عبارتند از: ابهام نقش معلوم نبودن وظایف و فعالیتهایی که شخص باید برابر موقعیتی که بر عهده دارد، انجام دهد و نیز نامعلوم بودن توقعات و انتظارات از وی؛ مغایر بودن انتظارات از شخص با ارزشها و نگرشهای او؛ گرانباری نقش (فراوانی وظایف یک موقعیت یا سنگین و زیاد بودن وظایف یک موقعیت اجتماعی همچون الزام همسر به انجام فعالیتهای گوناگونی چون سرپرستی والدین بیمار، کار در مزرعه و کارهای دیگر، افزون بر وظایف معمول خانوادگی) و نیز، بروز تغییرات ناگهانی در موقعیت اقتصادی و اجتماعی فرد (ر.ک: آذر، 21 - 30؛ ساروخانی، 56 - 66، 114 - 116، 125 - 130).

(ب) علل ذهنی - روانی

فقدان بلوغ ذهنی و روانی متناسب با بلوغ جسمی و جنسی؛ پایان یافتن عشق آغازین؛ ضعف همدلی؛ وقوع دگرگونی در ذهنیت پیشین با افزایش سن و تجربه همزیستی؛ بروز کراهت و تنفر متقابل یا یک سویه؛ توجه نکردن به حساسیتهای یکدیگر؛ اختلالات شخصیتی (با ویژگیهایی همچون وابستگی، انفعال، ناپختگی، دمدمی بودن، سوءظن بیمارگونه، وسواس و بی قراری)، اختلالات ذهنی، با نشانه هایی چون تعارضهای شناختی، ادراکات

تحریف شده، نگرشهای منفی، کلیشه های ناهمخوان، پیش داوری، خودبزرگ بینی و قومیت گرایی و همچنین اختلالات رفتاری افراد، از جمله عوامل مؤثر طلاق به شمار می روند؛ در منابع دینی نیز، بروز علل ذهنی و روانی شدید منجر به جنون، مجوزی برای جدایی و فسخ نکاح است (حر عاملی، 14 / 607).

ج) علل جسمی یا زیستی: ناتوانی جنسی همسران؛ بیماری سردمزاجی؛ بی توجهی به نیازهای جنسی طرف مقابل؛ ضعف مهارت در کامجویی؛ نشوز مستمر و عدم تمکین خاص؛ نازایی زن یا ناباروری یکی از دو طرف و ابتلا به بیماریهای خاص نیز، از جمله این علل به شمار می روند (ر.ک: فرجاد، بررسی مسائل اجتماعی ایران، 59 - 660 آذر، 24)؛ در احادیث اهل بیت علیهم السلام نیز، پاره ای از بیماریهای یادشده، مجوز طلاق و فسخ ازدواج دانسته شده اند (ر.ک: حرعاملی، 14 / 592 - 615).

2. عوامل اجتماعی: چنان که پیش تر بدان اشاره شد گروهی از علل اجتماعی که شامل عوامل خانوادگی نیز می شوند در تحقق پدیده طلاق ایفای نقش می کنند؛ در ادامه به پاره ای از مهم ترین عوامل یادشده اشاره می شود:

الف) بروز تحولات ساختاری: برخی صاحب نظران معتقدند که تزلزل ارزشها، زندگی شهرنشینی و تحرک جغرافیایی، تأثیر انکارناپذیری بر خانواده داشته و کارکردهای گذشته خانواده را دگرگون ساخته است؛ از آن جمله، به دلیل وابسته نبودن زن و شوهر به یکدیگر در خدمات و تولید نیازهای ضروری زندگی، انحلال خانواده در محیط شهری و صنعتی در مقایسه با جامعه کشاورزی آسان تر صورت می گیرد (کوئن، در آمدی به جامعه شناسی، 133)؛ کاهش پایبندی به ارزشهای مذهبی، از دیگر عوامل مهم تأثیرگذار در افزایش طلاق است (Lehrer, 11)؛ همچنین برخی از تحولات ساختاری به افزایش آمار طلاق کمک زیادی کرده اند،

که از آن جمله اند: کاهش حضور اجتماعی دین و سنت‌های دینی و غلبه گرایش‌های سکولاریستی در میان اقشار تحصیل کرده و طبقه متوسط؛ مهاجرت گسترده از روستا به شهر و رشد شهرنشینی؛ تکثرگرایی فرهنگی و تنوع یابی گفتمان‌های اجتماعی و اخلاقی؛ جدا شدن محیط کار از خانه؛ کاهش نظارت و کنترل اجتماعی؛ تبدیل خانواده گسترده به خانواده هسته‌ای؛ شکل‌گیری صورتهای جدیدی از روابط شبه خانوادگی؛ شخصی شدن ازدواج و کاهش دخالت خویشان و نزدیکان در فرایند انتخاب (به عنوان یکی از نمودهای استقلال طلبی که خود، زمینه محرومیت از حمایت‌های آنها در شرایط بحران را فراهم ساخته است)؛ تضعیف الگوی پدرسالارانه خانواده؛ مشارکت گسترده اجتماعی و اقتصادی زنان و دستیابی آنان به منابع مالی و خدمات تأمین اجتماعی (به گفته برخی جامعه‌شناسان بین میزان طلاق و فعالیت شغلی زن همبستگی بارزی وجود دارد؛ به طوری که نسبت طلاق در میان زنان شاغل و حرفه‌ای، تقریباً دو برابر نسبت آن در میان زنان دیگر است؛ هرچه پایگاه اجتماعی و اقتصادی زن بالاتر باشد، احتمال اقدام به دادخواست قانونی برای طلاق، افزایش می‌یابد) (سگالن، 181)؛ تنزل روابط زن و شوهر به سطح روابط اداری و سازمانی؛ تشابه نقش‌های جنسیتی در بیشتر عرصه‌های حضور، به جای تفکیک آنها، که به زوال یا کم‌رنگ شدن مرزهای جنسیتی منجر شده است؛ رجحان یابی برابری و رفع تمایزات حقوقی، که به آثاری همچون کاهش روحیه تمکین در زن و تزلزل قوامیت مرد می‌انجامد؛ تغییر قوانین به نفع حقوق فردی انتزاعی؛ مطلوبیت تجربه تحرک اجتماعی مستمر، که به پویایی موقعیتها و در مواردی بروز فاصله میان موقعیت زن و شوهر در فرایند زندگی مشترک کمک می‌کند؛ تغییر قوانین طلاق (کوئن، درآمدی به جامعه‌شناسی، 133)؛

تسهیل تقاضا و اقدام به طلاق با کاهش هزینه های مالی و الزام نداشتن به ارائه دلیل موجه به مراجع قضایی؛ و نیز، ترجیح حضانت مادر به عنوان الگوی غالب در بسیاری از کشورها. گاردنر در توصیف برخی قوانین کشورهای غربی مانند پرداخت مزایای رفاهی بیشتر به زوجهای غیرقانونی که بدون ازدواج با یکدیگر زندگی می کنند و نیز اعطای مزایا و موقعیت متأهلان به همجنس بازان و پرداخت یارانه به زنهای جوان، برای زایمان و نگهداری کودکان نامشروع و دادن نیمی از دارایی شوهر به زن، در صورت طلاق را موجب زوال تدریجی خانواده دانسته است (336 - 337).

(ب) بروز تحولات فرهنگی - اجتماعی

در جوامع در حال گذر از وضع اجتماعی خاص، به وضع دیگر، مشکلاتی پدید می آید که از جمله می توان به تغییر موضع عناصر اخلاقی و فرهنگی و ارزشهای اجتماعی اشاره کرد؛ چنین تحولی هر اندازه که سریع باشد، تضاد و جابه جایی چشمگیرتر ارزشها را در پی داشته و آشوب در نظام ارزشهای جامعه را به همراه دارد که بازتاب آن در نظام ارزشهای خانواده نیز قابل مشاهده بوده و با ایجاد نابسامانی و کشمکش، موجب افزایش طلاق می شود (ر.ک: دانیو، 110 - 112؛ مساواتی آذر، 280 - 281)؛ جامعه شناسان بر این باورند که تحولات فرهنگی، اجتماعی، پیامدهایی را به همراه دارد که بر میزان و رشد طلاق در جوامع، به ویژه جوامع صنعتی می افزاید؛ برخی از این عوامل، عبارتند از: غلبه زیست شناسی ماتریالیستی و تأکید بر ضرورت خروج رفتار جنسی از نظارت اجتماعی، اخلاقی و عاطفی؛ شیوع آموزه های فمینیستی تهاجم ایدئولوژیک به تفاوت های جنسی؛ گریز غالب زنان از التزام به وظایف کدبانویی و احساس بی عدالتی نسبت به نظام تقسیم کار خانگی؛ غلبه خودخواهی و

فردگرایی لجام گسیخته؛ تغییر مفهوم خانواده از یک نهاد اجتماعی به یک قرارداد مشترک؛ تأکید بر احساسات و عشق رمانتیک، به عنوان کانونی ترین ملاک انتخاب همسر (کوئن، درآمدی به جامعه شناسی، 134؛ گود، 253) و جایگزینی قلب به جای عقل، به عنوان تنها راهنمای افراد در گزینش همسر؛ آرمان زدگی و نگاه افسانه ای و غیر واقع بینانه به زندگی و تحولات آن؛ توجیه ناپذیر شدن تحمل مشکلات زندگی مشترک و کاهش آستانه بردباری؛ سست شدن بنیادهای اخلاقی، نسبی گرایی اخلاقی و جایگزینی اخلاق با قانون؛ استقرار روان شناسی به جای رعایت اصول اخلاقی؛ جایگزینی احساسات به جای اعتقادات؛ غلبه روحیات متلون و دم غنیمتی؛ نقض تدریجی همه قیود سنتی، دینی و اخلاقی در روابط جنسی؛ چیرگی علم گرایی در نظام آموزشی و بی اعتنایی به تربیت اخلاقی؛ کاهش تصور نامطلوب از مُطَلَّق و مطلقه بودن؛ چرا که امروزه، برچسب ط-لاق در جوامع صنعتی ننگ بزرگی نبوده و در صورت بروز تنش میان همسران، به صورت راه حل اجتماعی پذیرفته شده ای درآمده است (سگالن، 176 - 177؛ کوئن، درآمدی به جامعه شناسی، 133؛ ر.ک: گیدنز، 428 - 430، 438 - 439).

برخی از جامعه شناسان، بحران وجدان جمعی در جوامع صنعتی را از مهم ترین عوامل زمینه ساز طلاق دانسته اند: به باور دورکیم هراندازه که وجدان جمعی قوی تر باشد، خشم عمومی در مقابل هنجارشکنی حادث تر خواهد بود؛ جامعه ای که طلاق را پدیده های عادی و طبیعی می داند، رواج آن را نیز موجب می شود؛ در جوامع کنونی، نوعی تساهل نسبت به طلاق ایجاد شده که از قبح آن کاسته است؛ در نتیجه، افراد در برخورد با نخستین مشکل ایجادشده، به طلاق می اندیشند (ساروخانی، 12، 89)؛ به باور گروهی از صاحب نظران و کارشناسان،

اشتغال زن در سازمانهای شغلی، به طور معمول زمینه کام جویهای سمعی و بصری را در فضای ارتباط با همکاران فراهم می سازد؛ این موضوع به تدریج به شکل گیری نوعی پیوند صمیمی و دل مشغولی مطبوع توأم با احترام متقابل و در عین حال فارغ از انتظار و تکلیف منجر شده و بدین ترتیب بخشی از نیاز عاطفی زن که او را به همسر وابسته می سازد، تأمین می گردد؛ دستیابی به این پاداش روانی، رفته رفته به تضعیف پیوند زناشویی و کاهش وابستگی عاطفی به شوهر می انجامد (ر.ک: گاردنر، 22، 28، 30، 33، 55، 62، 90، 100، 102، 105، 113، 128، 139، 155، 191، 234، 241، 246، 335، 339، 348؛ ساروخانی، 88).

ج) علل اقتصادی

برخی از اندیشمندان بر این باورند که بحرانهای سخت اقتصادی در جامعه، یکی دیگر از علل اجتماعی زیانبار، چون از هم گسیختگی و بی سامانی خانواده هاست؛ محدودیت اقتصادی موجود در جامعه و خانواده، تعامل مثبت همسران را کاهش داده و گرایش آنان را به طلاق افزایش می دهد (Conger, 646)؛ افزون بر کاهش درآمدها و متعادل نبودن وضعیت اقتصاد خانواده، عوامل اقتصادی دیگری نیز در این زمینه مؤثر هستند؛ برخی از این عوامل عبارتند از: رعایت نشدن حقوق مالی همسر و بی توجهی در تأمین نفقه متناسب با انتظار و شأن وی؛ در این خصوص به لحاظ شرعی نیز چنانچه شوهر با وجود توان مالی، حاضر به پرداخت نفقه نباشد، زن می تواند از حاکم شرع، درخواست طلاق کند (امام خمینی ثدس سره، 287/2؛ فاضل لنکرانی، 314، 0 مقاله طلاق (حقوقی))؛ ناهمخوانی میان هزینه های معمول زندگی و امکانات؛ متناسب نبودن توقعات زن با امکانات مالی شوهر، اختلاف طبقاتی در اجتماع و خانواده زن و شوهر؛ افزایش غیر منتظره اعضای خانواده؛ نبودن امنیت شغلی و از دست دادن

شغل و موقعیت اقتصادی و اجتماعی بالا؛ وجود مشکل بیکاری در جامعه که بیکاری مستمر زوج و ابتلا به فقر و ناداری طولانی مدت را در پی دارد؛ پرکاری و اشتغال فوق العاده افراد به فعالیتهای معمول و غفلت از وظایف همسری، و نیز، پیش دستی زنان در طرح مطالبات حقوقی، مانند مهریه با توسل به مجاری قانونی، برای اعمال فشار بر مرد برخی از دانشمندان تأکید کرده اند که رشد فزاینده طلاق به عنوان یک آسیب اجتماعی، بیش از دلایل فردی، از عوامل فرافردی و زیرساختهای اجتماعی و فرهنگی و تحولاتی بنیادین ناشی می شود؛ تحولاتی که عمدتاً تحت تأثیر فرایند مدرنیته و اشاعه امواج تمدن صنعتی غرب به سایر جوامع به وجود آمده اند (ر.ک: آبوت، 172 - 179؛ بستان، 248 - 252).

پیامدهای طلاق

اشاره

جامعه شناسان، طلاق را نیز همچون دیگر پدیده های اجتماعی، به ویژه در صورت شیوع، دارای آثار و پیامدهای غالباً ناخوشایندی دانسته اند؛ در یک جمع بندی از مجموع دیدگاههای ارائه شده در این باره می توان پیامدهای طلاق را به سه دسته عمده تقسیم نمود: پیامدهای طلاق برای همسران (زنان و مردان)؛ پیامدهای طلاق برای فرزندان؛ و آثار اجتماعی طلاق (فرجاد، آسیب شناسی اجتماعی، 54).

1. پیامدهای طلاق برای همسران

در میان اندیشمندان، دیدگاهی همسان و معیاری یگانه برای بیان پیامدهای طلاق در پیوند با همسران وجود نداشته و هر یک با توجه به جامعه و فرهنگی خاص، به بیان و شمارش این پیامدها پرداخته اند: تایبر، مهم ترین پیامد طلاق برای همسران را احساس گناه یا شکست و ناکامی می داند؛ زیرا آنها خود را مسبب بدبختی فرزندانشان به شمار می آورند (33 - 34)؛

گیدنز نیز، مواردی همچون زیان اقتصادی برای زوجین، به ویژه برای زنان، پایدار ماندن نوعی حس وابستگی عاطفی به طرف دیگر، احساس اضطراب یا هراس، احساس تنهایی و ازدست دادن محیط امن خانه را از جمله پیامدهای طلاق برای زوجین برمی شمارد (442)؛ برخی دیگر از صاحب نظران پیامدهای طلاق زن و شوهر را به دو دسته بازگشت به مجرد یا تک سرپرستی و ازدواج مجدد تقسیم نموده و بر این باورند که زنان مُطلّقه به آسیب پذیری بیشتری دچار می شوند؛ بر اساس این دسته بندی، از جمله مشکلات بازگشت به مجرد عبارتند از: مشکلات مالی، به ویژه برای بانوانی که فرزند خردسال دارند؛ مشکلات جنسی، به دلیل پایان رابطه جنسی منظم؛ و مشکلات پرورش و کنترل فرزندان؛ همچنین پاره ای از پیامدهای ازدواج مجدد را می توان این گونه برشمرد: مشکل پیوند عاطفی با فرزندان که در خانواده های ناتنی به ندرت امکان پذیر است؛ مشکل وحدت و یکپارچگی که وجود فرزندان ناتنی زوجین را در رسیدن به تعریف مشترکی از یکپارچگی و یگانگی با مشکل روبه رو می سازد؛ دشواری برقراری نظم و برخی مشکلات مالی که غالباً به دلیل وجود فرزندان طبیعی و فرزندان همسر، در خانواده ایجاد می شود (ر.ک: بستان، 259 - 271).

افزون بر این، پیامدهای دیگری را نیز باید در این خصوص برشمرد؛ مانند انزوای اجتماعی و اختلال در هویت اجتماعی به دلیل ازدست دادن شأن همسری و کاهش فرصتهای ازدواج، متناسب با سطح انتظار، به ویژه برای زنان؛ مشکلات روحی ناشی از ریاضت جنسی؛ فشارهای عاطفی و روانی، همچون افسردگی و استیصال ناشی از تنهایی، سرزنش اطرافیان، طرد بستگان، ازدست رفتن آرزوها و نیز احساس پشیمانی؛ کاهش ضریب امنیت اجتماعی و افزایش امکان آزار و

مزاحمت جنسی؛ نگرانی ناشی از نامشخص بودن سرنوشت و دورنمای زندگی آینده؛ کاهش منزلت اجتماعی؛ محدود شدن امکان ازدواج مجدد، اشتغال و ادامه تحصیل، به دلیل سرپرستی فرزندان؛ مشکلات ناشی از دوگانگی نقش: ایفای هم زمان نقش پدری و مادری برای فرزندان، چه اینکه مرد نیز با پذیرش سرپرستی، باید نقش مادری ایفا کند؛ کاهش اعتماد به نفس؛ کاهش انگیزه برای اقدام به ازدواج مجدد؛ بی اعتمادی نسبی به جنس مقابل؛ تسری برخی پیامدهای ناشی از شکست، به اعضای دیگر خانواده و بستگان؛ احتمال بروز پاره ای مشکلات و مزاحمتها از سوی همسر پیشین؛ مشکلات ارتباطی زن سرپرست فرزندان با شوهر سابق، در صورت ازدواج مجدد؛ مشکلات روانی ناشی از دل کندن از بچه ها و واگذاری آنها به همسر، به ویژه در صورت محدود شدن ارتباط با آنها (ر.ک: فرجاد، آسیب شناسی اجتماعی، 152 - 168).

آسیب شناسان اجتماعی نیز، طلاق را عامل مؤثری در گرایش برخی از افراد به مصرف دخانیات، مواد مخدر، الکل، انحرافات جنسی، اختلالهای شخصیتی و رفتاری، ضعف التزام اخلاقی، بی نظمیهای شغلی، وابستگی افراطی به دیگران، انتقام جویی از جنس مقابل، خودکشی و مانند آن شمرده اند (برناردز، 252؛ فرجاد، بررسی مسائل اجتماعی ایران، 50).

2. پیامدهای طلاق برای فرزندان

بسیاری از پژوهشگران درباره پیامدهای طلاق بر کودکان، به نتایج مشابهی رسیده اند: تأییر معتقد است که تقریباً تمامی کودکان در سال نخست جدایی، دچار احساس خشم، ترس، افسردگی و احساس گناه می شوند؛ هرچند این ویژگی در همه آنان یکسان نبوده و در وضعیتهای گوناگون و سنین مختلف، بین دختران و پسران تفاوتهایی وجود دارد: در سنین پیش از

دبستان، واکنش فرزندان، به صورت خشم و افسردگی نمایان می شود، در این میان پسرها ناآرام تر، خشن تر و دچار نوعی بی نظمی می شوند؛ اما دختران بیشتر عصبی مزاج بوده و گاه رفتاری مشابه پدر و مادر از خود بروز می دهند؛ کودکان شش تا هشت ساله، دچار افسردگی شدید می شوند که با گذشت زمان، جای خود را به خشم و خشونت می دهد؛ فرزندان نه تا دوازده ساله، واکنشهای خشم آلودی از خود نشان می دهند که تقریباً در همه برخوردهای آنان به چشم می خورد؛ جوانان نیز در آغاز جدایی، احساس فریب خوردگی کرده و می کوشند تا از محیط خانه دور باشند؛ اما مهم ترین مشکل آنان گرفتار شدن به نوعی تعارض برای وفاداری به مادر یا پدر خواهد بود (ر.ک: 39 - 41).

جامعه شناسان به برخی از پیامدهای طلاق بر کودکان اشاره کرده اند، از آن جمله: احساس نارضایتی و سردرگمی؛ از دست دادن عزت نفس؛ کاهش دلبستگی به پدر یا مادری که عهده دار سرپرستی کودک نیست (ر.ک: برناردز، 209 - 212)؛ احساس شدید فقدان، نگرانی و اضطراب؛ احساس طرد شدن، تنهایی و خشم، و نیز تعارض در وفاداری، که بسته به سنین مختلف و نیز جنسیت افراد، متفاوت است (ر.ک: مک کی، 142 - 149).

گیدنز، سنجش اثرات طلاق بر کودکان را بسیار دشوار دانسته و عوامل متعددی را در تأثیر پذیری کودکان از جدایی والدین مؤثر می داند؛ مانند میزان ستیزه میان پدر و مادر پیش از جدایی؛ سن کودکان در زمان طلاق؛ داشتن و نداشتن برادر و خواهر؛ وجود پدر بزرگ و مادر بزرگ و سایر خویشاوندان؛ و نیز، روابط فرزندان با هریک از والدین و اینکه اغلب تا چه حد، پدر و مادر را می بینند؛ از نگاه وی، بیشتر کودکان، پس از جدایی پدر و مادر، از اضطراب عاطفی رنج برده و در سنین پیش از مدرسه سردرگم و وحشت زده می شوند و

خود را به خاطر جدایی والدین مقصر می دانند؛ اما کودکان بزرگتر، انگیزه های پدر و مادر را برای طلاق بهتر درک می کنند؛ آنها اغلب عمیقاً نگران تأثیر طلاق آینده خود بوده و از این رو احساس خشم شدیدی از خود بروز می دهند؛ گیدنز یادآور می شود که یافته های محققان حاکی است دوسوم کودکان پس از پایان یک دوره پنج ساله از طلاق، از عهده زندگی خانوادگی و تعهداتشان در خارج از خانه به خوبی بر می آیند؛ اما یک سوم آنها به طور جدی از زندگی خود ناراضی بوده، و دچار افسردگی و احساس تنهایی می شوند (442 - 443).

به باور جامعه شناسان، فرزندان طلاق، پیش از جدایی والدین، معمولاً دوره ای از اضطراب، تنش و کشمکش را در خانواده تجربه می کنند و در دوره پس از طلاق نیز، به ویژه در صورت خردسالی، به دلیل وابستگی شدید به اطرافیان و نیازهای متعدد، بیش از پدر و مادر و اعضای دیگر، از آسیبهای احتمالی تأثیر می پذیرند؛ تجربه ناخوشایند این دوره گاه زمینه ساز بحرانهای زنجیره ای پرفراز و نشیبی در مراحل بعدی زندگی آنها می شود؛ همچنین عواملی چون شیوه تعامل والدین در مرحله پس از طلاق؛ میزان همکاری و مشارکت بستگان در ترمیم عوارض طلاق؛ میزان دسترسی به امکانات خدمات اجتماعی؛ سرعت یا تأخیر از دواج مجدد والدین؛ پذیرفتن یا نپذیرفتن بچه ها از سوی ناپدری یا نامادری، در تعیین وضعیت آینده بچه ها و چگونگی کنار آمدن با مشکلات طلاق، نقشی تعیین کننده دارد (ر.ک: گیدنز، 442)؛ برخی از کارشناسان نیز معتقدند که فرزندان طلاق، استعداد بالایی برای بازتولید وضعیت خانوادگی تجربه شده خود در دوران بزرگسالی داشته و ممکن است همسر و فرزندان خویش را به برخی تلخ کامیها که خود تجربه کرده اند، سوق دهند (2233. Mckenry).

3. پیامدهای طلاق برای جامعه

برخی از اندیشمندان، طلاق را از غم انگیزترین پدیده های اجتماعی می دانند؛ چرا که تعادل انسانها را برهم زده و در جامعه آثاری شوم بر جای می نهد؛ افزون بر آنکه به کاهش انسجام و یکپارچگی اجتماعی انجامیده و به روابط اجتماعی آسیب می زند (ساروخانی، 120).

گسترش طلاق، پیامدهای متعددی را برای جامعه به همراه دارد که برخی از آنها عبارتند از: تزلزل ارکان خانواده که از جمله اساسی ترین نهادهای اجتماعی است، و ناتوانی آن در ایفای نقشها و وظایف خود و نیز محروم شدن بخشهای دیگر از کارکردهای آن؛ خدشه دار شدن بُعد ارزشی ازدواج، به عنوان یکی از عمده ترین مراحل گذار و راههای مهم شکوفایی استعدادها و تکامل شخصیت؛ ایجاد زمینه برای گسترش روابط غیر مجاز جنسی؛ آسیبهای جمعیت شناختی و اخلاقی در فرایند تولید نسل؛ رواج ازدواجهای مجدد همراه با اقتضانات خاص آن؛ تشدید بی اعتمادی میان دو جنس؛ تضعیف پیوندهای اجتماعی ناشی از روابط سببی و یا نسبی در ازدواجهای فامیلی؛ مشکلات مالی و حقوقی ناشی از افزایش بی رویه مهریه به عنوان راهی برای تثبیت خانواده؛ افزایش احتمالی انحرافات اجتماعی، به ویژه در بین آسیب دیدگان طلاق، و نیز، تحمیل هزینه های روانی، اجتماعی، فرهنگی، قضایی و اقتصادی بر جامعه.

راهکارهای اسلام برای کاهش پیامدهای طلاق

اسلام، افزون بر ابراز نفرت و کراهت از طلاق (کلینی، 54/6؛ حر عاملی، 15/266 - 268؛ فاضل هندی، 29/8) و نیز، ارائه رهنمود، برای مهار یا کاهش آن؛ تمهیدات ویژه ای را با هدف کاستن از عوارض طلاق تدارک دیده است که رعایت آن، به ویژه از سوی مسئولان، می تواند از تحمیل هزینه های سنگین بر جامعه کاسته و آن را تحمل پذیر سازد؛ برخی از این

راهکارها عبارتند از: ترغیب همسران به رعایت دوسویه ارزشهای اخلاقی و حسن معاشرت (طلاق، 2؛ ر.ک: حر عاملی، 14/ 119 - 122؛ قانون مدنی، مواد 1103 - 1104)؛ بازداشتن آنان از آزار، و اصرار به یکدیگر، پیش یا پس از طلاق (بقره، 237؛ طلاق، 6)؛ سفارش جدانشدگان به ازدواج مجدد؛ ترغیب مردان به پیوند زناشویی با زنان مطلقه (حر عاملی، 15/ 321، 324)، با هدف کاستن از بار مشکلات مالی، عاطفی و جنسی آنان؛ تأمین نیاز فرزندان و ارتقای امنیت اجتماعی و نیز، اعطای هویت؛ توصیه خویشاوندان به کمک و مساعدت لازم به افراد آسیب دیده از طلاق، الزام مرد به تأمین نفقه زن در زمان عده که در مورد زن حامله تا پایان بارداری است (شهید اول، 183؛ شهید ثانی، مسالک الافهام، 8/ 449)؛ استحقاق پرداخت نوعی کمک مالی ویژه به زن، به نام «متاع» یا «متعّه طلاق» متناسب با توان مالی شوهر، که بخشی از کدورت‌های ناشی از طلاق را التیام می بخشد (بقره، 236؛ طباطبائی، 2/ 245؛ مکارم شیرازی، 199/ 2 - 200)؛ الزام مرد به پرداخت کامل مهر - در صورت برقراری رابطه زناشویی - و یا نیمی از آن در صورت تحقق نیافتن رابطه آمیزشی (محقق حلی، 2/ 547 - 548؛ شهید ثانی، الروضة البهیة، 5/ 353 - 354؛ طباطبائی، 2/ 245)؛ معافیت اولیه زن مطلقه از مسئولیت پرورش و سرپرستی فرزندان و تأمین نیازهای مالی آنها؛ الزام قانونی پدر یا جد پدری - و احياناً مادر - به تأمین نفقه فرزندان در وضعیت عادی و پس از طلاق (علامه حلی، 2/ 37، 40)؛ تأکید بر مشورت و اتخاذ تصمیم مشترک در خصوص وضعیت فرزندان با هدف یافتن بهترین گزینه ممکن (طلاق، 6؛ طباطبائی، 19/ 317؛ مکارم شیرازی، 24/ 248)؛ واگذاری حق سرپرستی فرزند به مادر، که در تأمین نیازهای عاطفی و روانی کودک، نقشی تعیین کننده ایفا می کند (محقق حلی، 2/ 567؛ علامه حلی، 2/ 40)؛ الزام همسران، اطرافیان و

همه مؤمنان به ایفای متعهدانه مسئولیتهای اجتماعی درباره یکدیگر؛ پاسخ‌گویی مناسب به انتظارات متقابل و مشارکت خیرخواهانه در حل یا کاهش مشکلات دیگران؛ الزام دولت اسلامی به بستر سازی مناسب و تدارک امکانات لازم برای تأمین اقشار نیازمند و آسیب پذیر که یکی از مصداقهای آن، قربانیان طلاق خواهند بود.

امروزه تصویب و اجرای برخی از قوانین در رفع مشکلات مالی زنان مؤثر خواهد بود؛ از جمله امکان در نظر گرفتن مبلغی ویژه در ضمن عقد که بر عهده شوهر بوده و در صورت اقدام به طلاق، ملزم به پرداخت آن خواهد بود؛ همچنین استحقاق دریافت اجرت المثل خدمات خانگی در طول دوران زناشویی در صورتی که با قصد انجام رایگان، همراه نبوده باشد) و اشتراک زن در تمام دارایی خانوادگی به دست آمده در زندگی مشترک؛ البته چنین تمهیداتی نباید به گونه ای بستر سازی شود که خود به تشدید تمایل به طلاق بینجامد.

راهکارهای کاهش آمار طلاق

بی تردید مهار یا کاهش طلاق، نیازمند برنامه ریزیهای اساسی، سیاست گذاریهای همه جانبه و دقیق و نیز، اقدامات خرد و کلان در عرصه های مختلف فرهنگی و اجتماعی است؛ اجرایی شدن این سیاستها و تبدیل آنها به الگوها و رویه های معمول، به تدریج می تواند کاهش چشمگیر طلاق و تحکیم بنیاد خانواده را تا حد امکان در پی داشته باشد؛ این توصیه ها عبارتند از:

1. ایجاد تحولات ساختاری متناسب با هدف مورد نظر و اصلاح فرایندهای یادشده در بخش زمینه های طلاق: برای مثال، تقویت جایگاه خانواده به عنوان یکی از نهادهای کانونی تأمین کننده نیازهای اساسی، که گاه کارکردهای

بی جایگزین دارد؛ تقویت فرهنگ خانواده گرایی و لوازم آن؛ اصلاح قوانین و سنتهای تضعیف کننده موقعیت خانواده؛ بستن مجاری غیرمجاز ارضای نیاز جنسی؛ بسترسازی برای تسهیل ازدواج افراد واجد شرایط؛ بهره گیری از جدیدترین یافته های علمی برای هدایت افراد به گزینش همسران مناسب؛ اصلاح راهکارهای موجود همسریابی و توصیه و ترغیب به الگوهای مطلوب؛ ترغیب به دخالت والدین و اطرافیان در فرایند همسرگزینی، با هدف بهره گیری از تجربیات آنها و ارتقای ضریب اطمینان به انتخاب برتر؛ اهمیت دادن به دوره نامزدی، با هدف شناخت بیشتر از ویژگیها، روحیه ها و انتظارات یکدیگر؛ ارائه خدمات مشاوره ای کارشناسانه در پیش و پس از ازدواج، توأم با اعمال شیوه های نوین مددکاری و خانواده درمانی، جهت اصلاح مشکلات موجود خانواده ها؛ تقویت زمینه های همبستگی اعضای خانواده - به ویژه با توجه به گستره ارتباطی همسران با شبکه های مختلف برون خانگی و تأمین نیازهای روحی و عاطفی از این راه و کاهش وابستگی متقابل؛ به کارگیری تدابیر لازم و همه جانبه با هدف مدیریت طلاق و کنترل آن؛ بازتعریف هویت جنسی و مرزهای جنسیتی؛ بازخوانی تفاوتها و اشتراک های دو جنس؛ اصلاح نگرشها و نظام نقشها و مسئولیتهای محول و مورد انتظار؛ اصلاح الگوهای مشارکت اجتماعی و اقتصادی زنان؛ تقویت شأن همسررداری و مادری، با دادن امتیازهای ویژه و توجه به پیامدهای آن در کلیت نظام اجتماعی و ...

2. اصلاح نظام آموزش و پرورش رسمی و غیررسمی و فرایند جامعه پذیری:

این مهم با ایجاد تحولاتی بنیادین در نظام آموزشی و فرهنگی جامعه صورت می پذیرد، که از آن جمله است: تربیت افراد متناسب با آرمانها و ارزشهای

پذیرفته شده؛ ضرورتها و اقتضائات نظام اجتماعی؛ وظایف و نقشهای محول در عرصه های گوناگون؛ انتقال فرهنگ دینی و تقویت بنیانهای اعتقادی؛ ارتقای سطح التزام عملی به هنجارها و ارزشهای اجتماعی دین در حوزه رفتاری و تعاملات اجتماعی و نیز درونی کردن ارزشهای اخلاقی، همچون مسئولیت پذیری، قانون گرایی، احترام متقابل، انتقادپذیری، مثبت نگری، خوش خلقی، دگر خواهی، قدر شناسی، خویشتن داری، شکیبایی، عذر خواهی و عذر پذیری، بخشش و گذشت، رأفت و مهربانی، تساهل و مدارا، حسن ظن، کنترل هیجانات، پذیرش شفاعت دیگران، احساس مسئولیت در برابر مشکلات دیگران و به طور کلی، احیا و رواج ارزشهایی که در سطوح مختلف نظام اجتماعی، از جمله خانواده، منشأ آثاری ارزشمند بوده و زمینه کشمکشهایی را که به طلاق می انجامند از میان خواهند برد.

3. افزایش سطح دانش و اطلاع رسانی، گسترش اطلاعات عمومی: این راهکار با هدف ارتقای بینش و دانش اجتماعی توده ها، در راستای آماده سازی افراد برای ورود موفق به چرخه زندگی زناشویی و ایفای آگاهانه نقشهای همسری امری ضروری است و موارد گوناگونی را شامل می شود، مانند توجه دادن همگان به حقوق و وظایف متقابل، به ویژه در نظام خانواده؛ آموزش مهارتهای لازم زندگی، همچون مهارت همزیستی مسالمت آمیز، برقراری ارتباطات کلامی، احساسی و رفتاری؛ رویارویی با مشکلات و موانع، رفع تنشها و اختلافات، کاستن بار فشارها و تکانه های معمول زندگی؛ افزایش مقبولیت و اعتبار اجتماعی؛ کنترل هیجانها و احساسات در حوزه روابط زناشویی، فراگیری مهارت کامجویی و ارضای رضایتمندانه نیاز جنسی؛ توجه دادن زوجین به وظایف و مسئولیت

خود در برابر فرزندان؛ بازداشتن اطرافیان از دخالت‌های بی مورد در امور خانواده‌ها و پیامدهای احتمالی آن؛ آگاه ساختن همسران از عواقب روانی، اجتماعی و اقتصادی طلاق برای طرفین، فرزندان آنها و جامعه؛ تشویق و ترغیب اطرافیان (معتمدان محل، بزرگان فامیل، روحانیان، پدران و مادران) به مشارکت متعهدانه برای حل مسالمت آمیز کشمکش‌های خانوادگی و تا حد امکان، منصرف نمودن همسران از تصمیم به طلاق و نیز، استقبال متقابل زوجین از پیشنهادهای ارائه شده.

4. راهکارهای تحول اقتصادی و سلامت روانی و خانواده: از جمله این راهکارها عبارتند از: برنامه ریزی برای رفع بیکاری؛ اولویت دادن به استخدام مردان به عنوان کسانی که عهده دار مسئولیت تأمین هزینه‌های زندگی هستند؛ افزایش میزان درآمد افراد متأهل متناسب با هزینه‌های معمول زندگی؛ اعطای کمک هزینه به افراد فاقد کار در دوره بیکاری؛ کنترل و کاهش تورم، تأمین مایحتاج عمومی همچون مسکن؛ مبارزه قاطع با مواد مخدر؛ حمایت از خانواده‌های معتادان محروم؛ ایجاد تعادل میان مسئولیتهای ناشی از کار و مسئولیتهای همسری (چه برای زن و چه مرد)؛ پاره وقت شدن اشتغال زنان؛ برنامه ریزی برای کاهش فشارهای روانی بر افراد، ایجاد زمینه برای ورزش همگانی و تقویت بهداشت جسمی و روحی. لازم به ذکر است که هر اقدامی از سوی دولتمردان با هدف حمایت از قربانیان طلاق و کاستن بار مشکلات آنها همچون تغییر قوانین، اصلاح مدیریتها، ایجاد سیستمهای تأمین اجتماعی، اعطای کمکهای ویژه، بیمه طلاق، تسهیل اشتغال زنان مطلقه و، خود، بالقوه می تواند چرخه طلاق و تمایل به آن را تشدید و تقویت کند؛ بنابراین اقدام به چنین راهکارهایی، نیازمند دقت و همه جانبه نگری ویژه ای است.

آبوت، پاملا، والاس، کالر، جامعه شناسی زنان، ترجمه منیژه نجم عراقی، تهران، نشر نی، 1380ش؛ آذر، ماهیار، طلاق، علل، پیامدها و بچه های طلاق، تهران، نشر قطره، 1385ش؛ ابن فارس، احمد بن فارس (م. 395ق.)، معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، 1404ق؛ ابن منظور، محمد بن مکرم (م. 711ق.)، لسان العرب، قم، نشر ادب الحوزة، 1405ق؛ امام خمینی قدس سره، الله موسوی (م. 1409ق.)، تحریر الوسیله، النجف الاشرف، مطبعة الآداب، 1390ق؛ اینگلهارت، رونالد، تحول فرهنگی در جامعه پیشرفته صنعتی، ترجمه مریم وتر، تهران، انتشارات کویر، 1373ش؛ بحرانی، یوسف بن احمد (م. 1186ق.)، الحدائق الناضرة، قم، نشر اسلامی؛ برناردز، جان، درآمدی به مطالعات خانواده، ترجمه حسین قاضیان، تهران، نشر نی، 1384ش؛ بستان حسین، اسلام و جامعه شناسی خانواده، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، 1388ش؛ تایبر، ادوارد، بچه های طلاق، ترجمه توراندخت تمدن، تهران، نشر دایره، 1384ش؛ حر عاملی، محمد بن حسن (م. 1104ق.)، وسائل الشیعه، تحقیق ربانی شیرازی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1403ق؛ خونی، سید ابوالقاسم موسوی (م. 1413ق.)، منهاج الصالحین، قم، نشر مدینه العلم، 1410ق؛ دانیو، آندره مورالی، جامعه شناسی روابط جنسی، ترجمه حسن پویان، تهران، انتشارات توس، 1383ش؛ درویش پور، مهرداد، بررسی مسئله طلاق و جداییها در خانواده های ایرانی مهاجر، نگاه نو (ماهنامه)، تهران، ش 22، 1373ش؛ دورانت، ویلیام جیمز (م. 1981م.)، تاریخ تمدن، ترجمه احمد آرام و دیگران، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، 1381ش؛ دهخدا، علی اکبر (م. 1334ش.) و دیگران، لغت نامه، تهران، مؤسسه لغت نامه دهخدا و دانشگاه تهران، 1373ش؛ رفیعی، علی، بررسی فقهی طلاق و آثار آن در حقوق زوجین، تهران، انتشارات مجد، 1380ش؛ زنگنه، محمد، بررسی جامعه شناختی عوامل مؤثر بر خشونت شوهران علیه زنان در خانواده، زن جنوب (ماهنامه)، بوشهر، 1380ش؛ ساروخانی، باقر، طلاق، پژوهشی در شناخت واقعیت و عوامل آن، تهران، انتشارات دانشگاه، 1376ش؛ سگالن، مارتین، جامعه شناسی تاریخی خانواده،

ترجمه حمید الیاسی، تهران، نشر مرکز، 1370ش، شلبي، احمد، مقارنة الاديان، اسلام، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1973م؛ شهيد اول، محمد بن مكى عاملى (م. 786ق.)، اللمعة الدمشقيه، قم، دار الفكر، 1411ق؛ شهيد ثانى، زين الدين بن على عاملى (م. 965ق.)، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقيه، تحقيق سيد محمد كلانتر، قم، انتشارات داوری، 1410ق؛ همو، مسالك الافهام الى تنقيح شرائع الاسلام، قم، مؤسسة المعارف الاسلامية، 1413ق؛ صدوق، محمد بن على (م. 381ق.)، المقنع، قم، مؤسسه امام هادى عليه السلام، 1415ق؛ همو، من لا يحضره الفقيه، تحقيق على اكبر غفارى، قم، نشر اسلامى، 1404ق، صفائى، سيد حسين، امامى، اسدالله، مختصر حقوق خانواده، تهران، نشر دادگستر، 1376ش؛ طباطبايى، سيد محمد حسين (م. 1402ق.)، الميزان فى تفسير القرآن، قم، نشر اسلامى، 1417ق؛ طوسى، محمد بن حسن (م. 460ق.)، الخلاف، قم، نشر اسلامى، 1414ق؛ همو، المبسوط فى فقه الاماميه، تحقيق محمد باقر بهبودى، المكتبة المرتضوية، 1388ق؛ همو، النهاية فى مجرد الفقه و الفتاوى، قم، انتشارات قدس محمدى؛ طه، صابر احمد، نظام الاسرة فى اليهودية و النصرانية و الاسلام، القاهرة، نهضة مصر، 2000م؛ عبدالله، حسان محمود، مشاكل الطلاق بين الشرع و العرف، بيروت، دارالهادى، 1427ق؛ علامه حلى، حسن بن يوسف (م. 726ق.)، ارشاد الاذهان الى احكام الايمان، تحقيق فارس الحسون، قم، نشر اسلامى، 1410ق؛ فاضل لنكرانى، محمد (م. 1428ق.)، تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيله (النكاح)، قم، مركز فقهى ائمه اطهار عليهم السلام، 1421ق؛ فاضل هندى، محمد بن حسن (م. 1137ق.)، كشف اللثام عن قواعد الاحكام، قم، نشر اسلامى، 1420ق؛ فرجاد، محمد حسين، آسيب شناسى اجتماعى ستيزه هاى خانواده و طلاق، تهران، انتشارات منصورى، 1372ش؛ همو، بررسى مسائل اجتماعى ايران، فساد ادارى، اعتياد، طلاق، تهران، انتشارات اساطير، 1382ش؛ قرائتى، محسن، تفسير نور، تهران، مركز فرهنگى درسهائى از قرآن، 1383ش؛ كاستلز، مانوئل، عصر اطلاعات، اقتصاد، جامعه و فرهنگ، ترجمه احمد عليقليان و ديگران، تهران، انتشارات طرح نو، 1380ش؛ كاظمى پور، شهلا، نگاهى به آمار طلاق در ايران، مصاحبه با جمعى از كارشناسان،

فرهنگ و پژوهش (دوهفته نامه)، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ش 169، 1383ش؛ کافی، مجید، مبانی جامعه شناسی، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، 1385ش؛ کتاب مقدس، ترجمه فاضل خان همدانی، ویلیام گلن، هنری مرتن، تهران، انتشارات اساطیر، 1380ش؛ کلینی، محمد بن یعقوب (م. 329ق.)، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه، 1363ش؛ کوئن، بروس، در آمدی به جامعه شناسی، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، نشر توتیا، 1381ش؛ همو، مبانی جامعه شناسی، ترجمه غلامعباس توسلی، رضا فاضل، تهران، انتشارات سمت، 1382ش؛ کهن، ابراهام (م. 1887م.)، گنجینه ای از تلمود، ترجمه امیر فریدون گرگانی، تهران، انتشارات اساطیر، 1382ش؛ گاردنر، ویلیام، جنگ علیه خانواده، ترجمه معصومه محمدی، قم، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، 1386ش؛ گود، ویلیام جی، خانواده و جامعه، ترجمه ویدا ناصحی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، 1352ش؛ گیدنز، آنتونی، جامعه شناسی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، نشر نی، 1383ش؛ محقق حلی، جعفر بن حسن (م. 676ق.)، شرائع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام، تهران، انتشارات استقلال، 1409ق؛ محقق داماد، سیدمصطفی، بررسی فقهی حقوق خانواده، نکاح و انحلال آن، تهران، مرکز نشر علوم اسلامی، 1385ش؛ مساواتی آذر، مجید، آسیب شناسی اجتماعی ایران، جامعه شناسی انحرافات، تبریز، انتشارات نوبل، 1374ش؛ مطهری، مرتضی (م. 1358ش.)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران، انتشارات صدرا، 1377ش؛ مفید، محمد بن محمد (م. 413ق.)، المقنعه، قم، نشر اسلامی، 1410ق؛ مک کی، متیو و دیگران، طلاق، ترجمه ندا شادنظر، تهران، نشر قطره، 1387ش؛ مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه، 1374ش؛ موحدی، بهناز، طلاق نگاهی دوباره، پیام زن ماهنامه)، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ش 184 - 185، 1386ش، الموسوعة الفقهية الكويتية، الموسوعة الفقهية الكويتية، کویت، وزارة الاوقاف و الشؤون الاسلامیه، 1414ق؛ مهرپور، حسین، مباحثی از حقوق زن از منظر حقوق داخلی، مبانی فقهی و موازین بین المللی، تهران، انتشارات مؤسسه اطلاعات، 1379ش؛ میرخلیلی، سیداحمد، زن در حقوق خانواده، کتاب نقد (فصلنامه)، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی،

ش 12 ، 1378ش؛ نجفی، محمدحسن (م. 1266ق.)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، تحقیق قوچانی، تهران، دارالکتب
الاسلامیه، 1366ش؛ نولان، پاتریک، لنسکی، گرهارد، جامعه های انسانی (مقدمه ای بر جامعه شناسی کلان)، ترجمه ناصر موفقیان،
تهران، نشر نی، 1386ش؛ واحدی، قدرت الله، طلاق، مطالعه تطبیقی طلاق در سیستمهای حقوقی جهان، تهران، انتشارات آسیا،
1347ش.

Conger R. D., et al. "Linking Economic Hardship to Marital Quality and Instability", Journal of Marriage and
Family, 52, 1955; Lehrer, Evelyn L., Religion, Economics and Demography; The Effects of Religion on
:Education, Work, and the Family, London

Routledge, 2009; Mckenry, Patrice C., et al, eds. Families and Change, Coping with Stressful Events and
.Transitions, London and New Delhi: Sage Publications, 2005

حسین شرف الدین

ص: 508

بخش اول: مسائل زن... 11 اسلام و تحول در شخصیت زن... 13 جایگاه زن پیش از اسلام... 13 جایگاه زن در دوران اسلامی... 20
موانع مشارکت زن در جوامع اسلامی... 25 حقوق و فرصت‌های اجتماعی زن در اسلام... 27 حقوق مشترک... 33 منابع... 34 زن
اسوه... 40

سودمندی‌های اسوه پردازی... 44 معیارهای انسان اسوه... 49 معیارهای اسوه بودن زنان... 49 حضرت فاطمه علیهما السلام، اسوة
کامل... 51 ماهیت قدسی و الهی یا بشری و عادی... 53 تکیه بر ویژگی‌های ثابت الگو... 54

ص: 509

حضرت فاطمه علیها السلام، الگویی همیشگی... 56 معاصر سازی اسوه ها... 57 3. اشتغال زنان... 61 4. فعالیتهای اجتماعی زنان...
63 منابع... 63 فمینیسم... 67 تاریخچه فمینیسم... 68 رویکردهای فمینیسم... 72 1. فمینیسم لیبرال... 72 2. فمینیسم مارکسیستی...
74 3. فمینیسم آگزیستانسیالیستی... 76 4. فمینیسم رادیکال... 78 5. فمینیسم سوسیالیستی... 81 6. فمینیسم روان کاوانه... 82 7.
فمینیسم پسا تجددگرا... 85 ارزیابی و نقد فمینیسم... 86

1. مبانی فلسفی و ایدئولوژیک... 86 2. نظریه ها... 92

3. راهبردها... 95 نقد فمینیسم از دیدگاه اسلام... 102

منابع... 104 جنسیت و اخلاق... 108

جنسیت و اخلاق در یهودیت و مسیحیت... 109 جنسیت و اخلاق از نگاه روانشناسان... 110 جنسیت و اخلاق از نگاه فمینیستی...

113

ص: 510

جنسیت و اخلاق از نگاه اسلام... 116 جنسیت و سعادت ... 125 منابع... 130

تربیت جنسی... 134 اهداف و مبانی تربیت جنسی... 137

عوامل مؤثر در تربیت جنسی... 139 تربیت جنسی در مراحل مختلف... 140 آموزش جنسی... 143 آسیب شناسی تربیت جنسی...
146 راهکارها... 148 منابع... 149 اخلاق جنسی... 153 اسلام و غریزه جنسی... 158 اسلام و لیبرالیسم و کمونیسم جنسی...
160

1. نظریه فروید... 161 2. نظریه راسل... 162 3. دیدگاه کمونیستها... 165 4. دیدگاه فمینیستها... 165 سیاست راهبردی اسلام...
169

1. تقدیس ازدواج دائم... 169 2. جایز بودن تعدد زوجات... 170 3. توجه به نیازهای زناشویی... 171 4. جایز بودن ازدواج موقت...
172 5. جایز بودن طلاق... 172 تدابیر اسلام در تعدیل غریزه جنسی... 173

1. بازداشتن از افکار انحرافی... 173 2. ایجاد حریم... 174

ص: 511

3. بازداشتن از نگاه شهوت آمیز... 174 4. حجاب... 175 5. توصیه به عفت و حیا... 176

6. جلوگیری از هرزه نگاری... 177 منابع... 178

تربیت دینی دختران... 182 اهداف و ابعاد تربیت دینی دختران... 184 تأثیر ویژگیهای سنی در تربیت دینی دختران... 185 روشها و ضرورت‌های تربیت دینی دختران... 187 منابع... 191 روابط اجتماعی زن و مرد... 194 دیدگاه‌های گوناگون درباره روابط زن و مرد... 195 1. نظریه های تقریبی... 196 2. دیدگاه‌های افراطی... 196 3. رویکرد اعتدالی... 196 الگوهای روابط زن و مرد...

198 1. دوستی... 199 2. هم خانگی... 199 3. تحصیل... 200 4. محیط کار... 201 انواع و مصادیق ارتباط زن و مرد... 203 1. سخن گفتن... 203 2. سلام کردن... 204 3. نگاه کردن...

204 4. همنشینی... 206 حدود و شرایط روابط زن و مرد... 206 روابط با غیر محارم... 207

ص: 512

2. روابط با محارم... 213 منابع... 216

پوشش زن... 220

فلسفه تشریح پوشش در اسلام... 222 1. طهارت روح ... 222 2. افزایش جایگاه اجتماعی زن... 223

3. افزایش امنیت اجتماعی زن... 224 4. حفظ کانون خانواده... 225 شبهه ها پیرامون پوشش... 226

1. غیردینی بودن پوشش... 227 2. مغایر بودن پوشش با آزادی و تساوی زن و مرد... 228

3. تأثیر پوشش در افزایش التهاب جنسی... 230

علل گسترش بی حجابی... 232 1. ضعف دین داری... 233 2. جهل و ناآگاهی... 233 3. ناکارآمدی عوامل جامعه پذیری... 234

4. ضعف نظارت و کنترل اجتماعی... 235 5. تأثیر نظام سرمایه داری بر حجاب... 237 6. سیاسی شدن موضوع پوشش... 237

راهکارهای گسترش پوشش اسلامی... 239 1. تقویت دین داری... 240 2. افزایش آگاهیها... 240 3. اصلاح الگوهای جامعه

پذیری... 242

4. تقویت کنترل اجتماعی... 243

5. کاستن انزجار از حجاب... 245

منابع... 245 اشتغال زن... 252

ص: 513

ضوابط اشتغال زنان از نگاه اسلام... 255 آثار و پیامدهای اشتغال زنان... 257

1. پیامدهای مثبت اشتغال زنان... 258

2. پیامدهای منفی... 259 موانع اشتغال زنان... 260 سیاست گذاری در زمینه اشتغال... 261 منابع... 262

آسیب شناسی مطالعات زنان... 266 مطالعات زنان در تمدن غربی... 266 مطالعات زنان در تمدن اسلامی... 273 منابع... 285

بخش دوم: مسائل خانواده... 289 خانواده... 291

الگوهای نهاد خانواده... 294 اهداف و کارکردهای خانواده... 297 ارضای نظام مند نیازهای جنسی... 298 2. تولیدمثل... 300 3. مشروعیت بخشی به فرزند... 301 4. تأمین نیازهای عاطفی... 302

5. مراقبت، حمایت و همپاری... 304 6. جامعه پذیری... 305 7. تربیت دینی... 308 8. کنترل اجتماعی... 309 9. کارکردهای اقتصادی... 311 آسیبهای خانواده... 312 1. ضعف دین داری از دیدگاه اسلام... 313

ص: 514

3. رویکرد احساسی و غیر عقلانی... 315 4. ناهمسانی زن و مرد... 316 5. ناآشنایی با حقوق و وظایف... 317 6. نداشتن مهارتهای
زناشویی... 317 7. تغییر الگوی خانواده... 319 8. اندیشه های ضدّ خانواده... 319 انحرافات جنسی... 319 10. نادیده گرفتن
هنجارها... 321 11. فقر... 321 منابع... 322 ازدواج... 330 احکام ازدواج... 334 سن ازدواج... 334 تفاوت سنی همسران...
337 مؤلفه های انتخاب همسر... 339

1. محرمیت... 339 2. درون همسری و برون همسری... 340 3. همسان همسری... 341 همسرگزینی تا ازدواج... 345 1. پیشنهاد
ازدواج... 345 2. نامزدی... 347 3. عقد ازدواج... 347 4. مهریه... 348

5. جهیزیه... 349 6. جشن عروسی... 350 آسیب شناسی ازدواج و راهکارهای آن... 351

1. تضعیف جایگاه ازدواج... 352 2. دشواریهای ازدواج ... 353

3. نبودن عقلانیت در انتخاب همسر ... 353

منابع ... 356

تعدد زوجات... 362

فلسفه و انگیزه های تعدد زوجات ... 364

آسیب شناسی تعدد زوجات ... 368

نقد آسیبها ... 369

بررسی سیره پیامبر در تعدد زوجات ... 373

راهبردهای تعدد زوجات ... 374

منابع... 374

ازدواج موقت ... 378

فلسفه ازدواج موقت 380

آسیب شناسی ازدواج موقت ... 384

راهکارهای کاهش آسیب ازدواج موقت ... 389

منابع... 393

همسری... 397

همسری در جوامع غربی ... 400

آسیب شناسی همسری در جوامع غربی ... 402

آسیب زدایی جایگاه همسری از نگاه اسلامی ... 405

ویژگیهای همسری ... 407

الگوی دینی همسری ... 411

آسیب شناسی همسری در جوامع اسلامی معاصر ... 414

وظایف زن و مرد در نقش همسری ... 415

منابع ... 417

مادری ... 423

ص: 516

جایگاه مادری در تمدن و فرهنگ بشری ... 423

مادری در تفکر اسلامی ... 425

مادری در عصر جدید ... 426

ضرورت اجتماعی و زیستی نقش مادری ... 430

آداب اسلامی مادری ... 432

مراقبت از فرزند ... 433

2. اختصاص دادن وقت به فرزند ... 434

3. ابراز عواطف مثبت ... 435

4. اکرام فرزند ... 436

5. صبر و حوصله ... 437

6. توجه به تربیت دینی فرزند ... 437

حمایت از مادر در آموزه های اسلامی ... 438

جایگزینهای مادری ... 441

1. تولیدمثلهای نوین ... 441

2. جایگزین در شیردهی ... 442

3. جایگزین در امر مراقبت ... 443

منابع ... 446

مدیریت خانواده ... 451

شاخصهای مدیریت مرد ... 454

الگوهای مدیریتی خانواده ... 455

رهیافت اسلامی مدیریت خانواده ... 458

گستره مدیریت و سرپرستی مردان ... 465

کنترل مدیریت مرد در خانواده ... 467

تعدد مدیریت مردان ... 468

منابع ... 470

طلاق ... 476

ص: 517

- اختصاص حق طلاق به مرد ... 480
- طلاق در دنیای معاصر ... 481
- سیاستهای پیشگیرانه اسلام در رویارویی با طلاق ... 482
- زمینه ها و علل طلاق ... 484
- عوامل فردی ... 485
- الف) علل فرهنگی ... 485
- ب) علل ذهنی - روانی ... 488
- ج) علل جسمی یا زیستی ... 489
2. عوامل اجتماعی ... 489
- الف) بروز تحولات ساختاری ... 489
- ب) بروز تحولات فرهنگی - اجتماعی ... 491
- ج) علل اقتصادی ... 493
- پیامدهای طلاق ... 494
1. پیامدهای طلاق برای همسران ... 494
2. پیامدهای طلاق برای فرزندان ... 496
3. پیامدهای طلاق برای جامعه ... 499
- راهکارهای اسلام برای کاهش پیامدهای طلاق ... 499
- راهکارهای کاهش آمار طلاق ... 501
- منابع ... 505
- فهرست تفصیلی ... 509

بسمه تعالی

جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

با اموال و جان های خود، در راه خدا جهاد نمایید، این برای شما بهتر است اگر بدانید.

(توبه : 41)

چند سالی است که مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه موفق به تولید نرم افزارهای تلفن همراه، کتابخانه های دیجیتالی و عرضه آن به صورت رایگان شده است. این مرکز کاملاً مردمی بوده و با هدایا و نذورات و موقوفات و تخصیص سهم مبارک امام علیه السلام پشتیبانی می شود.

برای خدمت رسانی بیشتر شما هم می توانید در هر کجا که هستید به جمع افراد خیراندیش مرکز بپیوندید.

آیا می دانید هر پولی لایق خرج شدن در راه اهلبیت علیهم السلام نیست؟

و هر شخصی این توفیق را نخواهد داشت؟

به شما تبریک میگوئیم.

شماره کارت :

6104-3388-0008-7732

شماره حساب بانک ملت :

9586839652

شماره حساب شبا :

IR390120020000009586839652

به نام : (موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه)

مبالغ هدیه خود را واریز نمایید.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک 129/34 - طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: 03134490125

دفتر تهران: 021 - 88318722

بازرگانی و فروش: 09132000109

امور کاربران: 09132000109



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

