



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران  
علیه السلام

www.ghaemiyeh.com  
www.ghaemiyeh.org  
www.ghaemiyeh.net  
www.ghaemiyeh.ir



♦ جلد چهارم ♦

زن و خانواده - میاجت حقوقی

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
۱۶	دانشنامه فاطمی سلام الله علیها جلد ۴
۱۶	مشخصات کتاب
۱۶	اشاره
۲۳	مدیران، اعضا، همکاران علمی و اجرای جلد چهارم
۲۵	فهرست اجمالی
۲۷	مقدمه
۳۳	جایگاه ارزشی زن
۳۳	اشاره
۳۷	دیدگاهها در جایگاه ارزشی زن
۳۷	اشاره
۳۷	۱. فروتری ارزشی زنان
۳۹	۲. برتری زنان بر مردان
۴۱	۳. تساوی زنان و مردان در ارزشمندی
۴۶	بررسی شبیه ها
۴۶	اشاره
۴۶	۱. آفرینش زن
۴۹	۲. نقص عقل
۵۰	۳. نقص ایمان
۵۵	۴. اندک بودن زنان نجات یافته
۵۸	منابع
۶۲	تفاوتهای طبیعی زن و مرد
۶۲	اشاره
۶۲	رویکردها به تفاوتهای طبیعی

۶۲	.....	اشاره
۶۳	.....	۱. تفاوتها در عهدین
۶۳	.....	۲. دیدگاه متفکران غربی -
۶۶	.....	۳. دیدگاه متفکران مسلمان -
۷۰	.....	تفاوتها در علوم تجربی
۷۴	.....	تفاوتها در منابع اسلامی
۷۴	.....	اشاره
۷۴	.....	۱. تفاوتهای جسمی
۷۵	.....	۲. تفاوتهای روحی و روانی -
۷۵	.....	عقل و احساس -
۸۰	.....	أنس
۸۲	.....	حیا
۸۳	.....	غیرت
۸۵	.....	فلسفه تفاوتها
۸۶	.....	آثار التزام به تفاوتها
۸۹	.....	منابع
۹۵	.....	نسبت زن و مرد
۹۵	.....	اشاره
۹۶	.....	نظریه تابعیت محض زنان
۹۹	.....	نظریه استقلال
۱۰۱	.....	نظریه[] تخصص
۱۰۴	.....	نظریه تکمیل کنندگی
۱۰۴	.....	اشاره
۱۰۵	.....	۱. مکمل بودن در حیطه خانواده
۱۱۵	.....	۲. تکمیل کنندگی زن و مرد در اجتماع
۱۱۹	.....	آثار التزام به نظریه تکمیل کنندگی

۱۲۲	منابع
۱۲۷	فلسفه تفاوت در حقوق زن و مرد
۱۲۷	اشاره
۱۳۳	دامنه تفاوت‌های حقوقی زن و مرد در اسلام
۱۳۳	اشاره
۱۳۳	۱. حوزه فردی
۱۳۵	۲. حوزه خانوادگی
۱۳۸	۳. حوزه اجتماعی
۱۳۹	فلسفه تفاوت‌های حقوقی زن و مرد در اسلام
۱۳۹	اشاره
۱۴۰	۱. تفاوت در تکوین
۱۴۴	۲. تفاوت در انتظاراتها
۱۴۵	۳. تناسب حق و تکلیف
۱۴۷	منابع
۱۵۰	جنسیت و زبان قرآن
۱۵۰	اشاره
۱۵۳	موضوع جنسیت و زبان قرآن
۱۵۳	جنسیت در زبان عربی
۱۵۸	بررسی تطبیقی زبان قرآن و زبان عربی در مسئله جنسیت
۱۶۱	زنان و الفاظ مذکر قرآن
۱۶۱	اشاره
۱۶۱	۱. دلایل عدم شمول واژگان مذکر
۱۶۲	۲. دلایل شمول واژگان مذکر
۱۶۹	۳. قواعد استنباط احکام زنان از الفاظ مذکر
۱۶۹	قاعده اشتراک
۱۷۱	تنقیح مناط

۱۷۲	الغای خصوصیت
۱۷۲	اراده جنس
۱۷۳	منابع
۱۷۸	کلیات نظام حقوق زن در اسلام
۱۷۸	اشاره
۱۸۱	چارچوب نظری - معرفتی نظام حقوق زن در اسلام
۱۹۰	ویژگیهای نظام حقوق زن در اسلام
۱۹۵	ساختار نظام حقوق زن
۱۹۵	اشاره
۱۹۶	۱. حقوق و مسئولیتهای فردی زن
۱۹۸	۲. حقوق و مسئولیتهای خانوادگی زن
۲۰۱	۳. حقوق و مسئولیتهای اجتماعی زن
۲۰۴	منابع
۲۱۰	حقوق زن، واقعیتهای و چالشها
۲۱۰	اشاره
۲۱۲	مشکلات حقوق زنان
۲۱۲	مشکلات قانون گذاری حقوق زنان
۲۱۲	اشاره
۲۱۲	۱. خلأ، نقص و ابهام قوانین
۲۱۲	۲. اثبات عسر و حرج در طلاق قضایی
۲۱۴	۳. فسخ نکاح به موجب عیوب
۲۱۵	۴. خروج زن از منزل
۲۱۶	۵. اشتغال و تحصیل زن
۲۱۷	۶. قصاص مرد در برابر زن
۲۱۷	۷. احسان زن
۲۲۰	۸. فقدان طرح جامع نظام حقوق زن



۲۲۱	۹. بی ثباتی تقنینی
۲۲۱	مشکلات اجرایی حقوق زنان
۲۲۱	اشاره
۲۲۱	۱. خودداری مرد از پرداخت نفقه زن
۲۲۳	۲. تعدد زوجات
۲۲۴	۳. تضييع حقوق زنان با قانون گريزي
۲۲۵	۴. تفسير نادرست قوانين
۲۲۷	۵. احساس ناامني
۲۲۸	۶. فقدان مراکز حمايتي از زنان آسيب پذير و آسيب ديده
۲۲۸	مشکلات ناشی از فرهنگ جامعه
۲۲۸	اشاره
۲۲۸	۱. خشونت عليه زنان در خانواده
۲۳۰	۲. سوءاستفاده مردان از اختيارات قانوني
۲۳۱	۳. باور نادرست درباره زنان
۲۳۳	۴. تحميل نقش و شخصيت دوگانه به زن
۲۳۴	۵. حاکمیت فرهنگ حقوق محوری بر اخلاق محوری
۲۳۶	۶. بی اطلاعی از حقوق، تکالیف و اخلاق زناشویی
۲۳۷	منابع
۲۴۲	روش شناسی حقوق زن
۲۴۲	اشاره
۲۴۵	رهیافت نخست انسان محوری و خودبنیادی عقل
۲۴۶	۱. مبانی روش شناسی حقوق و حقوق زن
۲۴۶	اشاره
۲۴۷	چیستی انسان
۲۴۸	چیستی زندگی اجتماعی
۲۴۹	مبانی معرفتی روش شناسی

۲۵۰	چستی قواعد حقوقی
۲۵۲	۲. منطق تقنین
۲۵۲	اشاره
۲۵۲	فهم و استخراج قواعد کلی
۲۵۵	استخراج قواعد فرعی
۲۵۷	۳. منطق قضا
۲۵۷	اشاره
۲۵۹	رہیافت دوم: خدامحوری در نظام اسلامی
۲۵۹	اشاره
۲۶۲	۱. منطق احراز اراده
۲۶۵	۲. منطق تقنین
۲۶۵	تحلیل و توجیه مفاد در مرحله تشریح
۲۶۷	تشخیص گزاره های شرعی
۲۶۸	۳. منطق تفسیر
۲۶۸	اشاره
۲۶۹	موضوعهای لحاظ شده در دلایل
۲۷۱	موضوعها و مسائل جدید
۲۷۲	۴. منطق اجرا
۲۷۲	اشاره
۲۷۲	تطبیق مفهوم بر مصداق
۲۷۴	تزام در اجرا
۲۷۵	گرایشهای روش شناسی
۲۷۵	اشاره
۲۷۵	۱. گرایشهای اصیل
۲۷۶	۲. گرایشهای جدید
۲۷۷	روش تاریخی متن محور

۲۷۷	سودانگاری
۲۷۹	لیبرالیسم دینی
۲۸۰	منابع
۲۸۷	بلوغ و رشد دختران
۲۸۷	اشاره
۲۹۱	ماهیت رشد
۲۹۲	نشانه های بلوغ دختران
۲۹۲	اشاره
۲۹۲	۱. احتلام
۲۹۳	۲. روییدن موی خشن بر عانه (شرمگاه):
۲۹۴	۳. قاعدگی و بارداری
۲۹۵	۴. سن
۳۰۰	نشانه های رشد دختران
۳۰۲	آثار بلوغ و رشد دختران در عبادات
۳۰۳	آثار بلوغ و رشد دختران در معاملات
۳۰۴	آثار بلوغ و رشد در مسئولیتهای کیفی
۳۰۵	منابع
۳۰۹	پوشش زن
۳۰۹	اشاره
۳۱۲	دلایل وجوب حجاب
۳۱۵	حدود پوشش در ادله شرعی
۳۱۹	موارد استثنا در پوشش
۳۱۹	اشاره
۳۱۹	۱. محارم و مانند آنها
۳۲۰	۲. زنان کهنسال
۳۲۱	۳. کنیز

۳۲۱	.....	۴. در برابر خواستگار
۳۲۲	.....	منابع
۳۲۶	.....	عبادت زن
۳۲۶	.....	اشاره
۳۳۱	.....	فلسفه تفاوتها
۳۳۱	.....	اشاره
۳۳۱	.....	۱. تفاوتها در ساختار تکوینی و جسمی
۳۳۳	.....	۲. شئون و حقوق زناشویی
۳۳۴	.....	۳. حفظ عفت جامعه
۳۳۵	.....	۴. آسان گیری و سبک سازی مسئولیت
۳۳۶	.....	۵. زیبایی و زیبایی گرایی
۳۳۷	.....	عبادهای جسمی
۳۳۷	.....	اشاره
۳۳۷	.....	۱. طهارتهای سه گانه (وضو، غسل و تیمم)
۳۳۸	.....	۲. نماز
۳۳۸	.....	اشاره
۳۴۰	.....	نماز جمعه
۳۴۲	.....	نماز عید فطر و قربان
۳۴۴	.....	حضور زنان در مساجد
۳۴۷	.....	امامت زن در نماز جماعت
۳۴۸	.....	پوشش زن در نماز
۳۴۸	.....	مکان نماز زن
۳۴۹	.....	۳. روزه
۳۵۲	.....	۴. حج
۳۵۲	.....	اشاره
۳۵۲	.....	اجازه شوهر

۳۵۳	امنیت در راه حج
۳۵۳	پوشش صورت
۳۵۴	تَلْبِيْه
۳۵۴	قاعدگی
۳۵۵	مَحْرَمَات احرام
۳۵۵	أعمال حج و عمره
۳۵۶	نیابت زن
۳۵۷	۵. اعتکاف
۳۵۹	۶. زیارت قبور و مشاهد مشرفه
۳۶۱	عبادتهای مالی
۳۶۲	منابع
۳۶۸	روابط زن و مرد
۳۶۸	اشاره
۳۷۲	رویکرد اسلام به روابط زن و مرد
۳۷۵	ضوابط و آداب
۳۷۶	مقررات الزامی
۳۷۶	اشاره
۳۷۶	۱. کنترل نگاه
۳۷۷	۲. حفظ پوشش
۳۷۹	۳. پرهیز از تبرج (خودنمایی)
۳۸۰	۴. ممنوعیت لمس
۳۸۱	۵. خودداری از عشوه گری
۳۸۲	۶. دوری از خلوت با نامحرم
۳۸۳	مقررات ارشادی
۳۸۳	اشاره
۳۸۳	۱. پرهیز از اختلاط

۳۸۴	۲. حداقلی کردن روابط
۳۸۴	۳. حیا
۳۸۶	روابط نامشروع
۳۸۶	اشاره
۳۸۶	۱. زنا
۳۸۸	۲. اعمال منافی عفت (غیر از زنا)
۳۸۹	منابع
۳۹۴	مالکیت زن
۳۹۴	اشاره
۳۹۹	موارد مالکیت و اهلیت زن
۳۹۹	اشاره
۳۹۹	۱. تملک اموال مکتسب
۳۹۹	۲. اهلیت قراردادی
۴۰۰	۳. حق وراثت
۴۰۰	۴. حق نفقه
۴۰۱	۵. حق مهریه
۴۰۱	۶. حق رضاع
۴۰۱	۷. حق مطلقه
۴۰۲	اداره اموال زن
۴۰۲	آثار استقلال مالی زن
۴۰۲	اشاره
۴۰۳	۱. نفوذ تصرفات مالکانه
۴۰۳	۲. نفی سلطه غیر
۴۰۵	محدودیت‌های استقلال مالی زن
۴۰۵	اشاره
۴۰۵	۱. محدودیت ناشی از جنسیت

۴۰۶	محدودیت ناشی از زوجیت
۴۰۹	منابع
۴۱۳	ارث زن
۴۱۳	اشاره
۴۱۷	ارث زن در طبقات مختلف
۴۱۷	اشاره
۴۱۸	طبقه اول
۴۲۲	طبقه دوم
۴۲۵	طبقه سوم
۴۲۶	همسر
۴۲۹	حکمت قانون ارث
۴۳۱	اشکالات مربوط به تفاوت ارث زن و مرد
۴۳۶	منابع
۴۴۰	فهرست تفصیلی
۴۴۹	درباره مرکز

مشخصات کتاب

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

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

مشخصات ظاهری: 6 ج.

شابک: 1500000 ریال: دوره 1-600-978-108-233-7؛ ج. 1-600-978-108-234-4؛ ج. 2-600-978-108-235-1؛ ج. 3-600-978-108-236-8؛ ج. 4-600-978-108-237-5؛ ج. 5-600-978-108-238-2؛ ج. 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: 23د/27BP/1393

رده بندی دیویی: 297/973

شماره کتابشناسی ملی: 3195196

ص: 1

اشاره



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 2-238-108-600-978؛ ج 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](http://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 طباطبایی، 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



## مدیران، اعضا، همکاران علمی و اجرای جلد چهارم

آذربایجان، مسعود: ارزیاب علمی و ابراهیمی، علی: کارشناس واحد واری و منابع و مصدريابی 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 مصدريابی و بازوبندی، محمدعلی: کارشناس واحد واری و منابع و مصدريابی 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 معانت 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



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 جور کویه ... 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 جور کویه ... 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 تعابیری مانند «یا ایُّهَا النَّفْسُ»، «یا ایُّهَا النَّاسُ»، «یا ایُّهَا الْإِنْسَانُ» و «یا ایُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا»، 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 نهد، 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 و زن 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 گروه های 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 مروراید، 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، تفاوتهای 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 فضیلتهای 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 اخلاق گرایی 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 - 13 8 - 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 هم‌قطاران،



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، مقتضای 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 یُمْنَى» 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، شاهدی 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. بر این 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، 390/3؛ 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 همسانِ 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 شرّ اقلّی 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 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 فرزند 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 اهلس، 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، مکتبه 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، المکتبه 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 پندارهای 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؛ چنان که 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 بخشند. 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، 276 / 2 - 271؛ مصباح یزدی، 25/5 - 38).

## رویکردها به تفاوت‌های طبیعی

تا عصر 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 تیموتائوس 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 می‌یابد که زن فطرتی شایسته‌تر از مرد دارد، اما مرد به دلیل توان بدنی خود، بر زن برتری جسته و راه‌های عقل او را می‌بندد (83).

نصر حامد ابوزید، اندیشمند مصری، با تأثیر پذیری از آرای میشل فوکو و با استناد به مباحث زبان‌شناسانه در زبان عربی، معتقد است که گرچه نمی‌توان منکر تفاوت‌های زیست‌شناسانه 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 تفاوت‌هایی در احکام می‌دانند (ر.ک: 650/2 - 652).

نواندیشان ایرانی به طور جدی، در دو مقطع، به طرح موضوع تفاوت‌ها پرداخته‌اند. در زمان مشروطیت تفاوت‌های 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 می‌پذیرند، اما با تأثیرپذیری از دیدگاه هیوم، بر این باورند که واقعیت طبیعی بیانگر هیچ ارزشی نیست و از هستها نمی‌توان بایدها را نتیجه گرفت و از تفاوت‌های تکوینی به تفاوت‌های 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 ماهیچه‌ای کامل‌تری برخوردارند (گنجی، 191). از نگاه کارشناسان، نیم کره‌های مغز در رفتارهای متمایز دو جنس تأثیر ویژه‌ای دارند؛ نیم کره راست، اطلاعات فضایی و نیم کره چپ، اطلاعات کلامی را دربر می‌گیرد. فعالیت‌های دو نیم کره 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 اشیاء 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 ایثارگرانه 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 می‌تواند به تقویت یا تضعیف زمینه‌های 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 اختیارگرا، به ویژه در حوزه روان‌شناسی و جرم‌شناسی، 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 تفاوت‌های طبیعی، گاه به آیات یا احادیثی استناد می‌شود که به طور مستقیم به بیان تفاوتها می‌پردازند و گاه از تفاوت‌های حقوقی ثابت شده در شریعت، چنین نتیجه گرفته می‌شود که تفاوت‌های تشریحی باید به تفاوت‌هایی در طبیعت زن و مرد بازگشت کنند؛ هرچند این تفاوت‌های طبیعی به طور دقیق معلوم نباشند.

در دستیابی به تفاوت‌های زن و مرد، افزون بر استناد به احادیث توصیفی که به بیان واقعیت می‌پردازند، می‌توان به عبارتهای انشایی که مفاد دستوری متفاوتی درباره مرد و زن دارند، نیز استناد نمود.

### 1. تفاوت‌های جسمی

بیشتر متون اسلامی، به بیان تفاوت‌های روانی پرداخته‌اند؛ اما می‌توان احادیثی را یافت که به برخی تفاوت‌های بدنی نیز اشاره کرده‌اند. 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 می‌دهد؛ 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، 119/14)؛ دوم آنکه از واگذاری مسئولیتهای سنگین به زنان، که نیازمند قوای بدنی است، اجتناب شود (ر.ک: کلینی، 517/5؛ حر عاملی، 131/14).

## 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 «تَضَلَّ» 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، هر یک 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 «يُنَشَّؤُ» (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-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 هم‌صحبتی 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 استعدادهای خاصی 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 نکوهش 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-ه 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 وا همه است که باعث می شود تا زن خود را از معرض خطر دور نموده و آسیب پذیری جنسی خود را که ناشی از جذابیت 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). در عین حال، روایات متعددی بر این نکته تأکید می کنند - د ک - غیرت در زنان از صفات پسندیده تکوینی نیست و ریشه در حسد دارد (ر.ک: کلینی، 5 / 505 - 506).

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، تقوُّق 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 هر یک 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 در بر 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 انتظارات، 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 تقرّب 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، 35/5 - (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 پدرا نه 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 بشیة 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 محمدهادی 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 مرسله 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؛ علائی 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 بهودی، 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.

محمد رضا 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 برتریهای 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، نارضایتیها 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؛ چنان که 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، همنا 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 اث-ر 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؛ چنان که پولس تصریح می‌کند که زن ب-رای م-رد آفریده شده است (ر.ک: کتاب مقدس، نامه اول پولس به قرنتیان 11 / 7 - 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، 5 / 614).

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 سنت گرای غربی با تغییر وضعیت زنان در خانواده، موافق نبود؛ بنابراین با آیین پروتستان، به عنوان آیینی ضد سلسله مراتب، مخالفت می کرد. تفکر سنتی غرب سعی داشت تا استیلا بی چون و چرای مردان، همچنان که در کلیسا حفظ می شد، 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 بی نیاز از هم و مستقل از یکدیگر هستند.

«برابری»، در آغاز موج نخست فمینیسم، نظریه ای هستی شناختی نبود. در این دوره اگرچه وجود تفاوت های طبیعی و تکوینی بین زنان و مردان مورد پذیرش بود، ولی تکیه بر تفاوتها در مسیر قانون گذاری، جز در موارد محدودیتهای طبیعی زنان (همچون بارداری و شیردهی) خطا به شمار می آمد، 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: آبت، 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

مقدمهٔ 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، اثرگذار بوده‌اند. تعبیرهایی همچون مردسالاری یا پدرسالاری، به طور معین، عهده‌دار 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 شونگی 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 ریشه‌ای 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 تخاصم 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 انتظارهایی که از هریک 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؛ پاسنو). 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 يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَدٌ مِّنَّا 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 هریک نسبت به دیگری از جمله مرد و زن نسبت به یکدیگر - تواناییهای متفاوتی دارند: هریک 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 هریک 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: «أَأِنَّكُمْ لَأْتَأُونَ الرَّجَالَ وَتَقْطَعُونَ السَّبِيلَ وَتَأْتُونَ فِي نَادِيكُمُ 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 هریک 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 - 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 هردو 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 تکمیل‌کننده 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، هردو 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 می کنند که جنس زیستی، به ویژه کارکردهای متفاوت تولید مثلی مردان و زنان که جنس زیستی باعث آن است، الزاماً به تقسیم کاری حداقلی منجر می شود (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 می شود (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. تکمیل کنندگی 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 می داند؛ 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 زنانه شان 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 آد میان 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 فعالیت نیازمند 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).

جوادی آملی 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 هیچ‌یک محذوری - مانند تماس با نامحرم - نباشد، اختصاص آن به مردان، توجهی پذیر نیست (352).

هریک از نظریه‌های رقیب در عملکرد خانوادگی و برنامه‌ریزی اجتماعی، دارای تأثیرات قابل ملاحظه‌ای هستند؛ برای مثال همچنان که گذشت، اید، خانواده‌مقارن یا دموکراتیک، متناسب با دیدگاه برابری و استقلال زنان و مردان، در برهه‌ای از زمان از سوی جامعه‌شناسان ارائه گردید؛ در سطح اجتماع نیز «برنامه‌ریزی 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 هریک، 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 شهوت‌ها 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 خصلتهای 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 هریک 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 والشؤون الاسلامیة، 1387ق؛ ابوشقه، عبد الحلیم محمد، تحریر المرأة فی عصر الرسالة، قاهرة، دار القلم، 1416ق، احمد بن حنبل، شیبانی (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 تا شهرزاد 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. 458 ق.)، 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. 300 ق.)، 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 ديدگاهها، ترجمه مريم خراساني، تحقيق شهلا اعزازی، 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 تقی، درآمدی بر نظام شخصیت زن در اسلام، قم، دار الثقلين، 1379ش؛ همو، هويت و نقشهای جنسیتی (مجموعه مقالات)، تهران، مركز امور زنان و خانواده نهاد رياست جمهوري، 1388ش؛ شارون، بلگي، چرا مردان و زنان متفاوت فكر مي كنند؟، ترجمه مرسته سميعي، جامعه سالم (ماهنامه)، ش 21؛ شهيد ثاني، زين الدين بن علي عاملي (م. 965ق.)، مسالك الافهام الي 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 العربي، 1410ق؛ صدوق، محمد بن علي (م. 381ق.)، 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 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 یوسف (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 الكبير (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، دنیالمراه، 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، آریس 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 دربر 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 احسائی، 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 بهره مند می‌شود. در تساوی حقوق، ترجیح و امتیاز حقوقی که می‌توان آن را تبعیض نامید، وج-ود ن-دارد؛ بلکه مجم-وع حقوقی که برای هر یک 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 دغدغه های 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 حوزه های 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 ستمدیدگی 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: آبت، 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 (آبت، 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 تفاوت ها»، 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، صلاحیتها 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 فقہ به شمار می رود؛ هرچند اصل آن به عنوان یک مسئله در فقہ مطرح نیست و مباحث فقہی 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 (19/358). برخی از صاحب نظران با بهره گرفتن از آثار فقہی، 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، 5/53). 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 سرپا 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 نفقه 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 عمدی 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»، انتظارهای الهی از خلقت موجودات مختلف است. بنا بر این دیدگاه، علت تفاوت‌های حقوقی زن و مرد، تفاوت در انتظارهایی 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 انتظارهایی که از آفرینش آنها می‌رود، خواهند داشت. در این نظریه، انتظارهایی 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 انتظارهای خالق رجوع نمود؛ خواه مربوط به تفاوت در تکوین باشد یا نه.

نظریه تفاوت در انتظارهای الهی، پیش 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 هر چند 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 مسئولیتها، 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 پایبندی 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. 880ق.)، عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة، تحقیق مجتبی عراقی، قم، مطبعة سیدالشهداء، 1403ق؛ ابن عساکر، علی بن حسن (م. 571ق.)، تاریخ مدینة دمشق، تحقیق علی شیری، بیروت، دار الفکر، 1415ق؛ امام خمینی قدس سره، سیدروح الله موسوی (م. 1409ق.)، 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. 1104ق.)، 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. 1250ق.)، العناوین، قم، نشر اسلامی، 1417ق، حکیم، سیدمحسن (م. 1390ق.)، مستمسک العروة الوثقی، قم، مؤسسه دار التفسیر، 1416ق؛ خراسانی، محمدکاظم (م. 1329ق.)، کفایة الاصول، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام الاحیاء التراث، 1409ق؛ خوئی، سیدابوالقاسم موسوی (م. 1413ق.)، مبانی تکملة المنهاج، تحقیق سیدمحمدتقی خوئی، النجف الاشرف، مكتبة الأدب؛ همو، منهاج الصالحین، قم، نشر مدینة العلم، 1410ق؛ خوانساری، سیداحمد (م. 1405ق.)، 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 سيدمحمدصادق بحر العلوم، النجف الاشرف، المكتبة الحيدرية، 1385ق؛ همو، من لا يحضره الفقيه، تحقيق علي اكبر غفاري، قم، نشر اسلامي، 1404ق؛ طباطبائي، سيدعلي (م. 1231ق.)، رياض المسائل، قم، نشر اسلامي، 1420ق؛ طباطبائي، سيدمحمدحسين (م. 1402ق.)، رسائل سبعة، قم، بنياد علمي و فكري علامه طباطبائي، 1362ش؛ همو، الميزان في تفسير القرآن، قم، نشر اسلامي، 1417ق؛ طباطبائي يزدي، سيدمحمدكاظم، (م. 1337ق.)، تكملة العروة الوثقى، تحقيق سيدمحمدحسين 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 سيدرضا 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 المعرفه، 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 (ترادیگل، 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 زبان شناسان 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. دِورا 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 نشانه ها 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 بیانیه ای 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 پیشینه ای طولانی است. نخستین نوشته در این باره، به قرن سوم هجری باز می گردد (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 «کبری» 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: «جمل» 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 تفکیک 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 میدانند (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: صیغۀ 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، عُجمه 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 تأنیث 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 «الْقَمَرَيْنِ» و «عُمَرَيْنِ» 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 تأنیث، 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؛ 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 قاعده ای، 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 أُنْثَى» و آیه 35 سوره احزاب: «إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصِدِّقِينَ وَالْمُتَصِدِّقَاتِ 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 بَيِّنَاء» (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 «أَمْثُوا»، «الْمُؤْمِنُونَ» و ضمایر و اسمهای اشاره مذکر، مانند «كُم» 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 حنفی‌مذهبان 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، نشان‌دهنده شامل نشدن جمع مذکر نسبت به زنان است. چنانچه جمع مذکر، زنان را نیز دربرمی‌گرفت، 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 نمودند؛ 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 ذَكَرْتُ أَوْ أُنتَى بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأُوذُوا فِي سَبِيلِي وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ» (آل عمران، 195) که به قرینه «مِنْ ذَكَرْتُ أَوْ أُنتَى»، 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 مِنْ قَوْمٍ عَسَى أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسَى 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 «المؤمنون والمؤمنات»، 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 يُغْلَبُوا 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 وَالْمَسَاكِينِ 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 الْبَلَدِ» (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 بئر (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 يَسْخَرْ قَوْمٌ 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 فِرْعَوْنُ» (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 یا 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 تُذِرْكُمْ بِهِ وَ مَنِ بَلَغَ» (انعام، 19). در این آیه اسم موصول «مَنْ» مردان و زنان، هر دو را شامل شده و انذار 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 «أَحْرَجَ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِيَابِسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِيَابِسٌ لِهِنَّ... 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.

آمدى، على بن محمد (م. 631ق.)، الاحكام فى اصول الاحكام، تحقيق عبدالرزاق عفيفي، الرياض، المكتب الاسلامى، 1387ق؛ ابن ادريس حلى، محمد بن منصور (م. 598ق.) السرائر، قم، نشر اسلامى، 1410ق؛ ابن العربي، محمد بن عبدالله (م. 543ق.)، احكام القرآن، تحقيق على محمد بجاوى، بيروت، دار احياء التراث العربى؛ ابن امير الحاج، محمد بن محمد (م. 879ق.)، التقرير والتحبير فى علم الاصول، بيروت، دارالفكر، 1417ق؛ ابن جنى، عثمان (م. 392ق.)، الخصائص، تحقيق محمدعلى نجار، بيروت، عالم الكتب؛ ابن جوزى، عبدالرحمن بن علي (م. 597ق.)، زادالمسير فى علم التفسير، تحقيق محمدبن عبدالرحمن، بيروت، دار الفكر، 1407ق؛ ابن دريد، محمدبن حسن (م. 321ق.)، الجمهرة اللغه، تحقيق رمزى بعلبكي، بيروت، دار العلم للملايين، 1987م؛ ابن عقيل همدانى، 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 انصارى، 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 فى خطاب المرأة)، بيروت، المركز الثقافى العربى، 2000م؛ اردبيلى، احمد بن محمد (م. 993ق.)، مجمع الفائدة و البرهان فى شرح ارشادالاذهان، تحقيق عراقى، اشتهااردى، يزدى، قم، نشر اسلامى امام خمينى قدس سره، سيدروح الله موسوى (م. 1409ق.)، المكاسب المحرمة، قم، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى 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 اسلامى؛ بيضاوى، عبدالله بن عمر (م. 685ق.)، انوارالتنزيل و اسرار التاويل (تفسير بيضاوى)، تحقيق محمد عبدالرحمن مرعشلى، بيروت، دار احياء التراث العربى، 1418ق؛ تراديگل، پيتر، زبان شناسى اجتماعى، درآمدى 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 المحیط 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؛ سيبويه، 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 مرعشى نجفى، 1404ق؛ شهيد اول، محمد بن مكى عاملى (م. 786ق.)، ذكرى الشيعة في احكام الشريعة، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام اغلب الاحياء التراث، 1419ق؛ شهيد ثاني، زين الدين بن على عاملى (م. 965ق.)، مسالك الافهام الى تنقيح شرائع الاسلام، قم، مؤسسة المعارف الاسلامية، 1413ق؛ صانعى، يوسف، استفتائات قضايى (حقوق مدنى)، تهران، نشر ميزان، 1384ش؛ صدر، سيدموسى، فلسفه مردانه بودن گفتمان قرآنى، پژوهشهاى قرآنى (فصلنامه)، ش 25 - 26، 1380ش؛ طباطبائى، سيد على (م. 1231ق.)، رياض المسائل، قم، نشر اسلامى، 1420ق؛ طباطبائى، سيدمحمد حسين (م. 1402ق.)، الميزان في تفسير القرآن، قم، نشر اسلامى، 1417ق؛ طبرسى، فضل بن حسن (م. 548ق.)، مجمع البيان في تفسير القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو، 1372ش؛ طوسى، محمد بن حسن (م. 460ق.)، التبيان في 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، الخلاف، قم، نشر اسلامى، 1414ق؛ طوفى، سليمان بن عبدالقوى (م. 716ق.)، شرح مختصر الروضة، تحقيق عبدالله تركى، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1407ق؛ عسكرى، ابوהלلال (م. 395ق.)، الفروق اللغويه، قم، نشر اسلامى، 1412ق؛ علامه حلى، حسن بن يوسف (م. 726ق.)، مختلف الشيعة في احكام الشريعة، قم، نشر اسلامى، 1418ق؛ غدامى، عبدالله محمد، ثقافة الوهم (مقاربات حول المرأة و الجسد و اللغه)، بيروت، دار البيضاء، 1385ق؛ فاضل لنكرانى، محمد (م. 1428ق.)، تفصيل الشريعة فى 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 هندی، محمد بن حسن (م. 1137 ق.)، كشف اللثام عن قواعد الاحكام، قم، نشر اسلامى، 1420ق؛ فراهيدى، خليل بن احمد (م. 175 ق.)، العين، تحقيق مهدي مخزومى، ابراهيم سامرائى،

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 فاخوری، 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 الاسلامیه، 1366ش؛ نسائی، أحمد بن شعیب (م. 303ق.)، السنن الکبری، تحقیق سلیمان بنداری، سید کسروی حسن، بیروت، دار الکتب العلمیه، 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 IIII مد 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 (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 حرفه ها 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 دوجهی است: یکی تناسب با وظایف مالی و اقتصادی که ادامه آیه به صورت مستقل به آن اشاره می کند 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 می فرماید: «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 تفاوت های فقهی و حقوقی زنان و مردان، مانند ارث و جهاد است (ر.ک: طوسی، التبیان، 3 / 184؛ طبرسی، مجمع البیان، 3 / 63 - 64). از آنجاکه این تفاوت ها ناشی از کار و فعالیت مساوی افراد نیست، وضع قواعد مختلف، ناعادلانه جلوه نمی کند؛ چرا که در چنین وضعیتی رابطه نتیجه تلاش با کار به صورت عادلانه مشخص گردیده است و جنسیت در آن دخالتی ندارد «وَأَنَّ لِنِسِئِ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى» (نجم، 39). بلکه چنین تفاوت هایی 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 تفاوت ها توجه نمایند، تنه-ا-ب-ص-ورت آرزو می توانند به تغییر بیندیشند. آیه پیش گفته با ظرافت به این نکته اشاره نموده و خداوند این آرزو را با استفاده از واژه «تَمَنَّى» بیان می کند.

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، 19 / 1 - 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 داند (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، فوائداصول، 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 لِأُفْرُوجِهِمْ 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، 4/654؛ بحرانی، 4/276؛ روحانی، 11/393). 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، 4/171؛ 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، 2/272)؛ حمایت از اشخاص و ارزشهایی چون قداست خانواده (ر.ک: شهید ثانی، الروضة البهیة، 5/235، همو، مسالک الافهام، 7/14)؛ 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، 5/26 - 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 گنجاندن 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، تحريرالوسيله، 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 پیامدهاى 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 المكاسب، 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 دمشقيه، 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 اشتهاردى، يزدي، قم، نشر اسلامي، 1410ق؛ فاضل لنكراني، محمد (م. 1428ق.)،

جامع المسائل (استفتاءات)، 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. 817 ق.)، 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 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.)، کپنهاک (1980 م.)، نایروبی (1985 م.) و پکن (1995 م.) بود که واکنشی است افراطی به تقریپهای 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 ...

## مشکلات حقوق زنان

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 ند 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، 3/95؛ شهید ثانی، مسالک الافهام، 8/308؛ نجفی، 31/306، 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 کامجویی 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 کامجویی 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، 145/4 - 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، 3/594). 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: شکری، 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، 9/274؛ خوئی، مبانی تکملة المنهاج، 2/28) 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

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 در خواست 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 وَ الْمَرْأَةُ 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.

یکی از اساسی ترین 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 معرفت شناختی 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 برون رفت 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 معرفت شناختی 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 فزاینده ای 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 شاخصه های 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 هزینه های 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 استنکاف 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 بسياری برخی از افراد به راهها و حيله های گوناگون برای فرار از قانون متوسل می شوند که تضييع یا تأخير 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 قوانين موضوعه از طريق پيش بينی ضمانت اجرای حقوقی و کيفری، مورد حمايت قرار گرفته است؛ ولی با وجود همه اين تدابير، با توجه به فرهنگ قانون گريزي، در بسياری از موارد، زنان از دستیابی به حقوق خود محروم بوده و مردان می توانند با توسل به انواع حيله ها و گريزگاههای قانونی، از انجام مسؤليتهای 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 فرصتهای قانونی است.



مهریه یکی دیگر از حقوق زنان است که از راههای گوناگون مورد تضییع قرار می گیرد. 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 البهیه، -353/5) و می تواند آن را مطالبه کند. زن تا دریافت مهریه، می تواند از تمکین خودداری نموده (ر. ک: طوسی، المبسوط، 313/4؛ شهید اول، 172؛ شهید ثانی، الروضة البهیه 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 البهیه، 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 می شوند؛ زیرا شوهر از تأدیه مهریه امتناع کرده و درخواست مهریه به منزله تقاضای جدایی تلقی می شود؛ وضعیتی که زنان از آن بیم دارند. همچنین زوج می تواند با سوءاستفاده از حق ریاست و تنگ کردن عرصه، او را به انصراف از مطالبه حق خود وادار سازد. سنگینی عمده مهریه ها 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 قانون گذار 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 اراده قانون گذار از بیان اوامر و نواهی است؛ بنابراین در قوانین کشورها، مرجعی برای تفسیر قوانین پیش بینی می شود

(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، 431/4؛ صفائی، 133؛ وکیل، 70، 102 183)، 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، 355/8؛ نجفی، 200/31 - 201) که در دایره تمکین خاص (امور جنسی) جای می گیرند (ر.ک: سبزواری، 25/217 - 218؛ صدر، 274/6). 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، 317/10). 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 پردازند. 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، 316/52).

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؛ خونی، 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

پست انگاری و نگاه شیء‌انگارانه به زن، ناشی از نگرشهای نادرست درباره حقیقت شخصیت والای زن در نظام احسن خلقت است که ظلم به زنان و تزییع حقوق آنان را در پی دارد.

پست انگاری زن: باورهایی همچون پنداشتن مرد به عنوان آفریده‌های شریف تر، بهتر و برتر از زن، مزاحم انگاشتن زن در پیشرفت جامعه، محکوم دانستن زن به ظلم، ستم و ... همه از نگرش پست انگاری 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 پست تر 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 حقی قائل 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 قراردادها 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 بیفکند. 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 روبه 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 هریک از آن دو

حقوق زن، واقعیتها و چالشها حقوق و تکالیفی در برابر هم دارند. بالاتر آنکه به دلیل ابتنای 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 ابتنای 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 احسانی، محمد بن علی (م. 880 ق.)، عوالی اللئالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیه، تحقیق مجتبی عراقی، قم، مطبعة سید الشهداء، 1403ق؛ ابن ادریس حلی، محمد بن منصور (م. 598 ق.) السرائر، قم، نشر اسلامی، 1410ق؛ ابن حمزه طوسی، محمد بن علی (م. 560 ق.)، الوسيلة الی نیل الفضیله، تحقیق محمد الحسون، قم، کتابخانه مرعشی نجفی، 1408ق؛ ابن زهره حلبی، حمزة بن علی (م. 585 ق.)، غنیة النزوع الی علمی الاصول والفروع، تحقیق ابراهیم بهادری، قم، مؤسسه الامام الصادق علیه السلام، 1417ق؛ 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 قضاييه، مجموعه آراى فقهى - قضايى در امور حقوقى (نكاح)، قم، معاونت آموزش و تحقيقات قوه قضاييه، 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 الدمشقیة، قم، دار الفکر، 1411ق؛ شهید ثانی، زین الدین بن علی عاملی (م. 965 ق.)، 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؛ 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.)، بحار الانوار، تحقیق محمدباقر بهبودی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1403ق؛ محقق حلی، جعفر بن حسن (م. 676 ق.)، شرائع الاسلام في مسائل الحلال والحرام، تحقیق سیدصادق شیرازی، قم، انتشارات استقلال، 1409ق؛ همو، المختصر النافع في فقه الامامیه، تهران، مؤسسه البعثه، 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. 1350 ش.)، فرهنگ فارسی، تهران، انتشارات امیرکبیر، 1376ش؛ مفید، محمد بن محمد (م. 413 ق.)، 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 «روش‌تحقیق»، 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. روش‌تحقیق، 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 روش‌تحقیق 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 گرفته‌اند: 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 شده‌اند؛ با پژوهش‌شوندگان همچون‌اشیایی 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 کرده‌اند (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، 131 / 15 - 133، 136؛ 4؛ see: Kim, 4): 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 (تیبیت، 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، تفریح، 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 تزامن 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 - می‌کوشند 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 می‌شمارد و بر اساس این چهار نیاز، چهار قاعده کلی ارائه می‌دهد 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).

تجربه‌گرایان 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 کرده‌اند؛ 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 می‌پردازد. 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 می‌دهد (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 مدلهای 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 ساختار مردم‌محور، موضوعات مربوط به زنان چنان که 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 این گزینش 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 (آلمن، 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 (تیت، 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

ص: 243

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: ادلیبی، 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 نمودند (قطیفی، 28 - 29)؛ این تقطیع با انگیزه هایی 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 اندیشه ها (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، 3/499 - 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، 3/351)، اصل عدم تقييد، اصل عدم تخصيص، اصل عدم تغيير، اصل عدم نقل، اصل عدم نسخ، اصل عدم اشتراك و اصل عدم قرينه (ر.ک: انصاری، موسوعة الفقهية الميسرة، 3/499 - 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 (39/3 - 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). هرچند 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 الموافقات 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، 1/268؛ 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، 1/299؛ امام خمینی قدس سره، الطهارة، 1/43؛ روحانی، 13/189).

فقیهان با توجه به ساختار متون روایی، برای شناخت دقیق موضوع، از راهکارهای گوناگونی بهره جسته اند؛ 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، 2/65 - 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، 1/199 - 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 تفاوتی 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 مورد نظر 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 مصداقِ 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.

ص: 256



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 اهم و مهم به صورت یکسان درباره وی اجرا شده و او با روش شناسی یکسانی نسبت به مردان به تشخیص اهم 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، مرجّحی برای حلّ 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

ص: 259

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 می دهد 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 وحیانی 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، دستورهای 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 النبوي، بیروت، دارالآفاق الجديدة، 1983م؛ امام خميني قدس سره، سيدروح الله موسوی (م. 1409ق.)، البيع، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني قدس سره، 1421ق؛ همو، الطهارة، قم، مطبعة مهر؛ انصاری، محمدعلي، الموسوعة الفقهية الميسرة، قم، مجمع الفكر الاسلامي، 1420ق، انصاری، مرتضى (م. 1281 ق.)، الصلاة، قم، المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الانصاري، 1415ق؛ همو، الطهارة، قم، المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الانصاري، 1415ق؛ همو، فرائد الاصول، قم، مجمع الفكر الاسلامي، 1419ق؛ همو، النكاح، قم، المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الانصاري، 1415ق؛ بحراني، يوسف بن احمد (م. 1186 ق.)، الحدائق الناضرة، قم، نشر اسلامي بروجردي، مرتضى، المستند في شرح العروة الوثقى، تقارير اباحت سيدابوالقاسم موسوی خوئي، قم، مؤسسه احياء آثار الامام الخوئي، 1379ش؛ پارسانيا، حميد، روش شناسی و انديشه سياسي، علوم سياسي (فصلنامه)، ش 28، 1383ش؛ پاكچي، احمد، اصحاب حديث، دايرة المعارف بزرگ اسلامي، تهران، مركز دايرة المعارف اسلامي، 1367ش؛ تبيت، مارک، فلسفه حقوق، ترجمه حسن رضايي خاوري، مشهد، دانشگاه علوم اسلامي رضوي، 1384ش؛ ترايبي، عبدالله حسن، تجديد اصول الفقه الاسلامي، سودان، دار الفكر، 1400ق؛ تروپه، ميشيل، فلسفه حقوق، ترجمه مرتضى كلانتريان، تهران، انتشارات آگاه، 1386ش؛ جزائري، سيد نعمت الله (م. 1112 ق.)، نور البراهين او انيس الوحيد في شرح التوحيد، تحقيق سيدمهدي رجائي، قم، نشر اسلامي، 1417ق؛ جگر، آيسون، چهار تلقی از فمينيسم، بولتن مرجع فمينيسم، ترجمه س. اميري، تحقيق مهدي مهريزي، تهران، انتشارات بين المللي الهدى، 1378ش؛ جوادي آملی، عبدالله، زن در آينه جلال و جمال، قم، نشر اسراء، 1417ق؛ حسيني بهسودي، سيد محمد سرور، مصباح الاصول، تقارير درس سيدابوالقاسم خوئي، قم، انتشارات داوري،

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 علیهم السلام، 1979م؛ خراسانی، محمدکاظم (م. 1329ق.)، کفایة الاصول، قم، مؤسسة آل البيت علیهم 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 والتقلید، 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 علیهم 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 علیهم السلام، قم، دار الکتاب، 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، الکتاب 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 خِرَد 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 آشنانی، 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 اَشْد؛ 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 اَشْد 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 البهیه، 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 البهیه، 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 تضييع 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، 190/14 - 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، 45/1) 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، 2/283؛ 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 آنند 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 ملا-ک، 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 صَبَّیّ 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 «صَبَّیَّه» 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، 14 / 1). 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، 1394 / 23).

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، 248 / 11).

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، 41 / 26).

### 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، 109 / 4). از بین فرقه های اهل سنت، تنها حنفی مذهب‌بان 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، 162 / 24؛ ابن قدام-ه، المغنی، 511 / 4). 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، 561 / 8)؛ 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، 3/367).

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، 2/737).

### 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، 2/686)؛ 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، تذکره 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، 7 / 68؛ فیض کاشانی، الوافی، 23 / 1390)، 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 حلبی، 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 المیدید 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.)، تحريرات 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 المرتضویة، 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 الکتب الاسلامیه، 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 الشرعیة علی مذهب الشیعة الامامیه، بیروت، المكتبة الاهلیة؛ 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 الکتب الاسلامیه، 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 هریک 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؛ شهایی، 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 بَخْمِرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ» (نور، 31). «خُمْر»، جمع «خِمار» است (راغب اصفهانی، 159) و «خِمار» 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. «جُیُوب» هم جمع «جَیْب»، 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، 7/1387؛ 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 تَبَرُّج، 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). «تَبَرُّج» 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 تَبَرُّج 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؛ سیدسابق، 2/210) آمده است: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ» (احزاب، 59). «جَلَابِيب» جمع «جَلَبَاب» (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: شربینی، 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، 134/16). 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 «ما 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).

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، 72/29 - 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 تنقیح 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 فرونهاده (کلینی، 5/522؛ حر عاملی، 20/203) 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 باز شناخته 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، دار الکتب 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؛ زحيلي، 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 سيدالاخيار، 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 لاحياء 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؛ طباطبائى، 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 گرچى، 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 موسى 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 بهادرى، قم، مؤسسه امام صادق عليه السلام، 1421ق؛ همو، تذكّر الفقهاء، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام لاحياء 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 الحبيبيه، 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، پرسش، 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 توصلی 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 نگرستن 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، تثیبه 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 وآله 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، شکل‌گیری 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 اهتمام جدی قرار داده است. با تأمل در این نکته می‌توان دریافت که برخی از تفاوتها و پاره‌ای الزامات که درباره زنان تشریح شده، نه تنها امری طبیعی و هماهنگ با نظام حقوقی، اخلاقی و ارزشی اسلام بوده، بلکه نشانه‌ای دیگر از اهتمام ویژه شرع برای جایگاه محوری و بی‌بدیل خانواده است. در کلام خداوند، اساس این نهاد بر پایه‌های «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، 2/153؛ ر.ک: مطهری، 19 / 538 - 540)، بارداری، شیردهی (بقره، 233؛ جصاص، 2/104 - 105؛ طبرسی، مجمع البیان، 2/113؛ جوادی آملی، 179 - 180) و شوهرداری خوب (صدوق، من لا یحضره الفقیه، 3/439؛ طبرسی، مکارم الاخلاق، 215) دارای ارزشی قطعی است که به زبانهای مختلف تبیین شده و بانوان به شکل عام یا خاص به آن فراخوانده شده‌اند؛ 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، 2/652؛ متقی هندی، 16 / 141). طبعاً سایر بخشهای شریعت نمی‌تواند به گونه‌ای پایه‌ریزی 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 شیبیه کوفی، 18 / 2؛ بیهقی، 3 / 184؛ حر عاملی، 34/5 - 35)، که در استدلال بعضی از فقیهان نیز به آن اشاره شده (علامه حلی، تذکرة 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 الوسيله، 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 سالخوردگان، 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 (نوی، 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 وجوب 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، تذکره 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 نشموده 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 سبابی (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، نهایت 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 اطلاقهای 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، می‌توان دریافت که آنان عمومیت و اطلاق ادله استحباب حضور در مساجد را پذیرفته‌اند. همچنان که برخی فقیهان نیز، به این نکته تصریح کرده‌اند (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 می‌رسد 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 جزئی‌تر پرداخته‌اند، اساساً این موضوع را مطرح نکرده‌اند، تا بتوان از صراحت سخن آنان به دیدگاهشان پی برد. گزافه نیست که اطلاق فتاوی‌ای آنان در مسائلی چون استحباب برگزاری نماز واجب در مسجد را می‌توان 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، تحریر الوسیله، 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؛ حرعاملی، 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 محمدنقی 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، بحارالانوار، 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 کسانى 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 سلار 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 «النَّاس» 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، محرّمات 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 استحبابی 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 و 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 (نوی، 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).

## تَلْبِيه

تفاوت دیگر مرد و زن مُحَرَّم، در بلند کردن صدا هنگام تلبیه (لَبَّيْكَ 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 المتعجل، 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 مسجدالحرام. 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 منا، 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 منا 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، تذکرة 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 منا 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 مویناخن 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 (صَرُّورَة) 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

ص: 341

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 والآثار، 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.)، المذهب، 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.)، المغنى، 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 العربيه؛ 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، محمد باقر بن محمد (م. 1090ق.)، ذخيرة المعاد في شرح الارشاد، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام من الاحياء التراث؛ سرخسي، 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 هندى، 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 هندى، 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؛ تنصیر، 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.)، روضه 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 اثاث (دهخدا، 12934/9)، و مرد، جنس (نوع) نر از انسان (آدمی) (دهخدا، 13 / 20627) 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 پابه پای آنان به بازرگانی بپردازند؛ همچنان که دختران نیز مانند پسران، از تعلیمات مدرسه ای برخوردار بودند (دورانت، 291/1). 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، 289/1 - 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، 433/1). 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 پابه 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

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

(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 خویشتنداری 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، المعتمر، 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، المعتمر، 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 يُدْرِيْنَ زِيْنَتَهُنَّ 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 مذهبان، 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 مذهبان، 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 واج-ب 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 دودست 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

ملامسه 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 اند (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 نفر 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، 249/4؛ نووی، 277/4؛ شهید ثانی، مسالک الافهام، 324/9). برخی از فقیهان نیز این تحریم را به وجود خطر فساد مشروط نموده اند (ر.ک: توحیدی، 345/1 - 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



گونگونگی 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.

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، لایوان 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 شبیهه 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 مُحصِن یا غیر مُحصِن، 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.)، المذهب، 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، اشتهااردى، 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 ووفیات المشاهیر و الاعلام، تحقیق عبدالسلام تدمری، بیروت، دار الكتاب العربی، 1407ق؛ زحیلی، وهبة بن مصطفى، الفقه الاسلامی وادلتہ، دمشق، دار الفكر، 1429ق؛ سبزواری، محمدباقر بن محمد (م. 1090ق.)، ذخیرة المعاد فی شرح الارشاد، قم، مؤسسة آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث؛ همو، کفایة الاحکام (کفایة الفقه)، تحقیق مرتضی واعظی اراکی، قم، نشر اسلامی، 1423ق؛ سبزواری، محمد بن محمد (م. 679ق.)، جامع الاخبار، قم، الشریف الرضی، 1405ق؛ سیدسابق، فقه السنه، بیروت، دار الكتاب العربی؛ سیستانی، سید علی حسینی، المسائل المنتخبه، قم، مکتب آیت الله سیستانی، 1414ق؛ سیوطی، جلال الدین (م. 911ق.)، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، قم، کتابخانه مرعشی نجفی، 1404ق؛ شهید اول، جمال الدین محمد عاملی (م. 786ق.)، ذکرى الشيعة فی احکام الشریعه، قم، مؤسسة آل البيت علیهم السلام علي لاحیاء التراث، 1419ق؛ شهید ثانی، زین الدین بن علی عاملی (م. 965ق.)، الروضة البهیة فی شرح اللمعة دمشقیه، تحقیق سید محمد کلانتر، قم، انتشارات داوری، 1410ق؛ همو، مسالک الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام، قم، مؤسسة المعارف الاسلامیة، 1413ق؛ صافی گلپایگانی، لطف الله، جامع الاحکام، قم، انتشارات حضرت معصومه علیهم السلام، 1378ش؛ صدوق، محمد بن علی (م. 381ق.)، علل الشرایع، تحقیق سید محمد صادق بحر العلوم، النجف الاشرف، المکتبة الحیدریه، 1385ق؛ همو، المقنع، قم، مؤسسه امام هادی علیه السلام، 1415ق؛ 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، 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.)، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق احمد قصیر عاملی، مکتب الاعلام الاسلامی، 1409ق؛ همو، تهذیب الاحکام، تحقیق سید حسن موسوی خراسان، تهران، دارالکتب الاسلامیة، 1364ش؛ همو الخلف، قم نشر اسلامی،

1414ق؛ همو، النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى، قم، انتشارات قدس محمدی؛ عاملی، سیدمحمدجواد (م. 1226ق.)، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة، تحقيق محمدباقر خالصی، قم، نشر اسلامي، 1423ق؛ عبدالمنعم، محمود عبدالرحمن، معجم المصطلحات و الالفاظ الفقهيہ، قاهرة، دار الفضيله؛ علامه حلي، حسن بن يوسف (م. 726 ق.)، 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. 1350 ق.)، فرهنگ عميد، تهران، انتشارات اميركبير، 1376ش؛ فاضل هندی، محمدبن حسن (م. 1137 ق.)، كشف اللثام عن قواعد الاحكام، قم، نشر اسلامي، 1420ق؛ فيض كاشاني، محسن (م. 1091 ق.)، تفسير الصافي، تهران، انتشارات صدر، 1415ق؛ قمي سبزواري، علي 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، ماروي، 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، علي 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 ياسمي، تهران، نشر قصه پرداز، 1379ش؛ كليني، محمد بن يعقوب (م. 329ق.)، الكافي، تحقيق علي 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؛ ليثي واسطی، علي بن محمد (م. قرن 6)، عيون الحكم و المواعظ، تحقيق حسين حسني، قم، انتشارات دار الحديث، 1376ش؛ مجلسي، محمدباقر (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).

ص: 378

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، فرو دست و زیر دست 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).

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 «کسب» 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 متعاقدین ندارد. عقد صغیر، سفیه، مجنون، مجبور، و مکره به حسب مورد، باطل یا غیرنافذ 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 انسان عاقل 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 اُمیت 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 «صِداق» (نساء، 4)، «فَرِیضَه» (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 «الْأَيْتَامِي» 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 می دهد 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، 286/3؛ علامه حلی، تحریر الاحکام، 537/2). 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 مَسْلُطُونَ عَلَى أَمْوَالِهِمْ» (ابن ابی جمه‌ور احسانی، 222/1؛ مجلسی، 372/2) است.

«ال» در واژه «التَّاس» 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، 108/2 - 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، 162/4؛ نجفی، 176/29). 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، 284/31). 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.

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» احتمال‌های 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 احسانی، محمد بن علی (م. 880 ق.)، عوالی اللئالی 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 العالمي للإمام 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 محمد صادق 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؛ حلّی، 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 محمد صادق، 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 عاملی (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 غفاری، قم، نشر اسلامي، 1404ق؛ صفائی، سيد حسين، دوره مقدماتی حقوق مدنی، تهران، نشر میزان، 1379ش؛ طباطبائی، سيدعلي (م. 1231ق.)، رياض المسائل، قم، نشر اسلامي، 1420ق؛ طبرسی، فضل بن حسن (م. 548ق.)، مجمع البيان في تفسير القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو، 1372ش؛ طبری، محمد بن جرير (م. 310ق.)، جامع البيان في تفسير القرآن، بيروت، دار المعرفة 1412ق؛ طوسی، محمدبن حسن (م. 460ق.)، التبيان في تفسير القرآن، تحقيق احمد قصير عاملی، مكتب الاعلام الاسلامي، 1409ق؛ همو، الخلاف، قم، نشر اسلامي، 1414ق؛ همو، المبسوط في فقه الاماميه، تحقيق محمدباقر بهبودی، المكتبة المرتضوية، 1388ق؛ 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؛ فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله سيوری (م. 826ق.)، كنز العرفان في فقه القرآن، تحقيق سيد محمد قاضی، مجمع جهانی تقريب مذاهب اسلامي، 1419ق؛ فيض كاشانی، محسن (م. 1091ق.)، تفسير الصافي، تهران، انتشارات صدر، 1415ق، قطب راوندي، سعيدبن هبة الله (م. 573ق.)، فقه القرآن في شرح آيات الاحكام، تحقيق سيد احمد حسيني، قم، كتابخانه مرعشي نجفی، 1405ق؛ كاشانی، ابوبكر بن مسعود (م. 587ق.)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، باكستان، المكتبة الحبيبية، 1409ق؛ كليني، محمد بن يعقوب (م. 329ق.)، الكافي، تحقيق علي اكبر غفاری، 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 (زییدی، 3/ 164) یا باقی مانده از اصل چیزی است (ابن منظور، 2/ 112)؛ همچنین معانی دیگری هم برای ارث ذکر کرده اند (زییدی، 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 هردو 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 البهیة، 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 البهیة، 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 البهیة، 70/8، 65/8، 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 الکبیر، 7/7).

از نگاه شیعه، چنانچه پدر و مادر شخص در گذشته هر دو 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 عَصَّه 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، 4/459).

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 آن‌ان 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، 16 / 82).

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 (نووی، المجموع، 16 / 55 - 56؛ ابن قدامه، الشرح الکبیر، 7 / 99 - 100)؛ اما فقیهان شیعه معتقدند که هر فرزندی (چه پسر و چه دختر) و نیز فرزندِ 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؛ نووی، 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 الکبیر، 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 امری 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 لغوی یک 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،

ص: 420

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 كولانز، 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.)، التتقيح الرائع لمختصر الشرائع، تحقیق سیدعبداللطیف حسینی کوه کمری، قم،

کتابخانه مرعشی نجفی، 1404ق؛ فخر رازی، محمد بن عمر (م. 606ق.)، التفسیر الکبیر (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 انس ... 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. احسان 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



بسمه تعالی

جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن 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 مبارك 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 آبادی - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک 129/34 - طبقه اول

وب سایت: [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

ایمیل: [Info@ghbook.ir](mailto: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](http://www.Ghaemiyeh.com)**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

