



تناسب احکام با طبیعت و فطرت مبنای برارے عدالت در حقوق خانواده

مهدي فيروزي*

زهرا عظيمي**

چکیده

در فقه اسلامی همه احکام خانواده مجموعه‌ای به هم پیوسته و منسجم را می‌سازند و تک‌تک آنها یکدیگر را تکمیل، تأیید و تبیین می‌کنند. از این رو، روشن است که درباره یک حکم و جایگاه آن در حقوق خانواده، بدون در نظر گرفتن ارتباطش با دیگر احکام این منظومه، نمی‌توان قضاوت نمود. بحث از عدالت در حقوق خانواده نیز از این قاعده مستثنی نیست. با نگاهی به این احکام و ملاحظه تفاوت‌های حقوقی میان حقوق زوجین، این پرسش مطرح می‌شود که مبنای تشریح این احکام چیست که بتواند با عدالت تشریحی و در نتیجه، عادلانه بودن حقوق در خانواده همسویی داشته باشد؟ به نظر می‌رسد با عنایت به نظام‌مندی احکام خانواده در فقه اسلامی، یکی از اموری که می‌تواند مبنای عدالت در حقوق خانواده از منظر فقه اسلامی باشد، تناسب میان احکام خانواده و هماهنگی آن با فطرت و طبیعت است.

برای اثبات این فرضیه و پاسخ به پرسش اصلی مقاله، ضمن تحلیل مفاهیم بنیادین، به رابطه و تناسب شریعت با فطرت و طبیعت اشاره شده و با ذکر مصادیق، عادلانه بودن احکام خانواده و نسبت آن با تفاوت‌های حقوقی میان حقوق زوجین بحث و بررسی شده است.

کلیدواژگان: عدالت، حقوق خانواده، تناسب احکام، طبیعت و فطرت.

m.firouzi14@yahoo.com

* عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

** دانش‌آموخته سطح سه حوزه علمیه و کارشناسی ارشد معارف قرآن (نویسنده مسئول) azimi.zahra14@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۲/۳۰

تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۶/۲۳

عدالت از مفاهیم بنیادین فقهی و دارای ابعاد مختلفی است. عدالت در تکوین و عدالت در تشریح از جمله این ابعاد است. ما معتقدیم قوانین و احکام الهی بر پایه عدالت تشریح شده‌اند. احکام شریعت، قوانین و مقرراتی‌اند که شارع مقدس برای تنظیم زندگی انسان‌ها (مکلفان) تشریح، اعتبار و جعل نموده است (صدر، ۱۳۷۵: ج ۱، ص ۱۴۰). این احکام رابطه انسان با خدا، خود، دیگران و طبیعت را سامان‌دهی می‌کند و در همه این موارد به عدالت، به‌عنوان اصلی اساسی، توجه ویژه شده است.

قرآن کریم هدف از فرستادن پیامبران و نزول کتاب‌های آسمانی را برپایی «قسط» و «عدل»^۱ دانسته است: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ...﴾ (حدید: ۲۵). همچنین، در آیه ۱۵ سوره شوری آمده است: ﴿قُلْ آمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمْ﴾ (بگو به کتابی که خدا فرو فرستاده ایمان آوردم و فرمان داده شدم تا در میان شما عدالت پیشه کنم). برای توضیح بهتر اهمیت این هدف، باید یادآوری شود که واژه «أُمِرْتُ» ۱۱ بار در قرآن تکرار شده است: در ۱۰ مورد، پیامبران اعلام می‌کنند که امر به ایمان، اسلام و نفی شرک شده‌اند؛ یازدهمین بار آن نیز امر شدن به عدل است: ﴿أُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمْ﴾. از این عبارت می‌توان چنین برداشت نمود که پس از ایمان و توحید، عدالت مهم‌ترین مسئله‌ای است که پیامبران به آن امر شده‌اند.

تأکید بر عادلانه بودن احکام خانواده در فقه اسلامی نیز از این قاعده مستثنی نیست؛ باوجوداین، تفاوت‌هایی میان حقوق و تکالیف زوجین در این باره وجود دارد.

یکی از معیارها برای بحث و بررسی درباره عدالت در احکام خانواده، تناسب حقوق و تکالیف زوجین با طبیعت و فطرت است. به‌نظر می‌رسد در تشریح احکام خانواده، که نقش‌ها در آن براساس جنسیت تعریف شده است، بیش از دیگر حوزه‌ها به طبیعت و فطرت، و تناسب آن با حقوق و تکالیف هریک از زن و مرد توجه شده است؛ بنابراین، اگر حقوق و تکالیف در خانواده با وضعیت جسمی و روحی زوجین متناسب باشد، احکام آن را باید عادلانه دانست.

نظر به اهمیت موضوع و تأثیرات آن در ارائه تصویری از نظام عادلانه احکام خانواده از منظر فقه اسلامی، با بیان مهم‌ترین مصادیق حقوق و تکالیف متفاوت زوجین، به واکاوی چگونگی انطباق آن احکام با عدالت خواهیم پرداخت.

۱. تحلیل مفاهیم

۱-۱. مفهوم عدالت

عدالت از ریشه «عدل» است. این واژه دو اصل و دو ریشه صحیح ولی متضاد با هم دارد: نخستین معنای عدل، برابری و مساوات است. «العدل من الناس» شخصی است که روش مستقیم او سبب خشنودی مردم است و عدل در این معنا ضد ظلم و ستم است. معنای دوم عدل بر انحراف و کجی دلالت می‌کند (ابن فارس، ۱۴۱۸ق: ص ۷۴۵). آیه اول سوره انعام در این معنا به کار رفته است: «ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ»؛ اما کافران برای پروردگار خود، شریک و شبیه قرار می‌دهند (با اینکه دلایل توحید و یگانگی او در آفرینش جهان آشکار است).

تعاریف بسیاری برای معنای اصطلاحی عدالت هست. از میان تعاریفی که برای عدالت بیان شده، دو تعریف اصلی و قابل اعتنا وجود دارد: نخست، «وضع الشيء في موضعه» که از این سخن حضرت علی عليه السلام برگرفته شده است: «العدل يوضع الأمور مواضعها؛ عدل امور را در جایگاه خودش قرار می‌دهد» (نهج البلاغه: حکمت ۴۳۷) و دوم تعریفی است که عدالت را به «اعطاء كل ذي حق حقه» (دادن حق به صاحب حق) معنا نموده است. بسیاری از مفسران و اندیشمندان معنای عدالت را همین دانسته‌اند (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۴ق: ج ۱، ص ۳۷۴؛ القطب، ۱۴۱۹ق: ج ۲، ص ۷۷۵؛ مطهری، ۱۳۵۲: ص ۱۶). البته، برخی میان این دو تعریف این گونه جمع نموده‌اند که وقتی حق هر ذی‌حقی به او داده شود، هرچیز در جای خود قرار می‌گیرد؛ زیرا معنای اصلی عدالت، اقامه مساوات میان امور است: به هر امری آنچه سزاوار است داده شود تا همه امور مساوی شود و هریک در جای واقعی خود که مستحق آن است، قرار گیرد (طباطبائی، ۱۳۹۴ق: ج ۱، ص ۳۳۲).

به نظر می‌رسد این بیان برای تعریف عدالت کامل‌ترین کلام باشد. براین اساس، در این





مقاله نیز مقصود از عدالت، دادن حق به صاحب‌حق است که نتیجه آن قرار گرفتن هرچیز در جای خود است.

۲-۱. نسبت عدالت و برابری

گاه، عدالت و برابری مفهومی مشترک دارند: زمانی که امتیازها، با در نظر گرفتن همه شرایط و ویژگی‌ها، و رعایت شایستگی‌های افراد، به‌طور یکسان، تقسیم و اعطا شود؛ ولی زمانی هم عدالت و برابری دو مفهوم متضاد می‌شوند: آنگاه که بدون رعایت نسبت میان شایستگی‌ها و ویژگی‌ها، همه از امتیاز مساوی برخوردار گردند؛ در این صورت بی‌عدالتی محض صورت پذیرفته (ر.ک: اخوان کاظمی، ۱۳۸۱: ص ۱۵۳) و نابرابری عادلانه است. در قرآن کریم آیاتی وجود دارد که نابرابری میان انسان‌ها در استفاده از موهبت‌های الهی و... از آنها استفاده می‌شود. خداوند متعال می‌فرماید:

«و خداوند بعضی از شما را بر بعضی دیگر از نظر روزی برتری داد (چون استعدادها و تلاش‌هایتان متفاوت است) اما آنها که برتری داده شده‌اند، حاضر نیستند از روزی خود به بردگان‌شان بدهند و همگی مساوی گردند، آیا آنها نعمت خدا را انکار می‌کنند؟»^۲

در آیه‌ای دیگر نیز خداوند از این تفاوت‌ها چنین یاد کرده است:

«و او کسی است که شما را جانشینان (و نمایندگان خود) در زمین قرار داد و بعضی را بر بعضی دیگر، درجاتی، برتری داد تا شما را به آنچه در اختیارتان قرار داده بیازماید...»^۳

در این دو آیه وجود تفاوت میان روزی انسان‌ها یا خود ایشان، عاملی برای آزمایش و امتحان معرفی شده است تا مشخص گردد افراد با این تفاوت‌ها چگونه رفتار می‌کنند.

در حقیقت، این آیات به تفاوت‌های واقعی و طبیعی میان انسان‌ها اشاره دارد. بنابراین، این تفاوت‌ها ظالمانه و غیرمنطقی نیست که ناقض عدالت انگاشته شود؛ بلکه گاهی عدالت در رعایت همین تفاوت‌هاست. از این رو، برابری و مساوات در شرایط یکسان

می‌تواند معیاری برای عدالت باشد و در شرایط متفاوت، عدالت در رعایت همین تفاوت‌هاست.

براساس آنچه بیان شد، می‌توان گفت صرف وجود تفاوت و تمایز در حقوق و تکالیف زوجین، به معنی ناعادلانه بودن احکام آن نیست.

۳-۱. فطرت و طبیعت

فطرت به معنای ویژگی‌هایی خاص در اصل خلقت و آفرینش انسان است و امور فطری یعنی آنچه نوع خلقت و آفرینش انسان اقتضای آن را دارد و در میان همه انسان‌ها، مشترک است (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ج ۱۲، ص ۲۴؛ مطهری، ۱۳۷۵: ص ۱۹).

معناهای فراوانی برای واژه «طبیعت» بیان شده است، مانند نهاد، آب‌و‌گل، خوی، خلقت، طبع، مزاج (دهخدا، ۱۳۷۳: ج ۹، ص ۱۳۵۶۶) و سرشتی که مردم براساس آن آفریده شده‌اند (عمید، ۱۳۶۴: ج ۲، ص ۱۳۹۴؛ الجُر، بی‌تا: ص ۷۸۲).

طبیعت و فطرت از ویژگی‌های ذاتی هستند (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۰: ص ۱۸). فطرت از ویژگی‌های ذاتی انسان و نوعی میل و کشش همراه با آگاهی است. آگاهی فطری، عقلی و کلی است. همین تفاوت ادراکی سبب می‌شود فطریات از ویژگی تعالی و قداست برخوردار شوند و عینیت بخشیدن به آنها باعث رشد و کمال انسان گردد (مطهری، ۱۳۷۵: ص ۳۳؛ شاه‌آبادی، ۱۳۸۶: ص ۲۱-۲۲). همچنین، فطریات، ثابت و پایدار هستند؛ بنابراین، گرچه ممکن است بر اثر عوامل طبیعی، اجتماعی و مانند آن رشد کند یا تضعیف شود، با فشار و تحمیل نمی‌توان آن را از بین برد یا تغییر داد (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۰: ص ۲۲؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۴: ج ۱-۲، ص ۶۲).

۲. رابطه و تناسب میان شریعت با فطرت و طبیعت

۱-۲. رابطه میان شریعت با فطرت و طبیعت

انسان دارای فطرت و طبیعتی است که خداوند متعال او را براساس آن فطرت و طبیعت آفریده است. سرمنشأ همه تمایلات انسان، گرایش به کمال است: کمالی که جز از مجرای



اختیار و انتخاب به دست نمی‌آید. در صورتی انسان می‌تواند راه تکامل خود را آزادانه و آگاهانه انتخاب کند که هم هدف و هم راه رسیدن به آن را بشناسد و از فرازونشیب‌ها و پیچ‌وخم‌ها و لغزشگاه‌های آن آگاه باشد. پس مقتضای حکمت الهی این است که ابزار و وسایل لازم برای تحصیل چنین شناخت‌هایی را در اختیار بشر قرار دهد و اگر چنین نباشد، این امر خلاف حکمت و نقض غرض است (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۰: ص ۲۱۳). درحقیقت، فطرت شرط لازم برای رسیدن انسان به کمال است ولی کافی نیست. برای این منظور انسان باید راه صحیح زندگی و نیز پیوندهایی که با موجودات دیگر دارد و روابطی که با دیگر انسان‌ها برقرار می‌کند و مصالح و مفاسد گوناگون هر یک را بداند.

احاطه بر همه این امور، نه تنها برای یک یا چند فرد میسر نیست، بلکه هزاران گروه متخصص هم نمی‌توانند چنین برنامه مدونی فراهم کنند که در آن همه مصالح فردی، اجتماعی، مادی، معنوی، دنیوی و اخروی همه انسان‌ها تضمین گردد و در صورت تراحم میان انواع مصالح و مفاسد، مصلحت مهم‌تر تعیین و مقدم گردد.

مقتضای حکمت الهی این است که راه دیگری برای شناخت مسیر تکامل همه‌جانبه در اختیار بشر قرار دهد تا او بتواند به‌طور مستقیم یا با وساطت فرد یا افراد دیگری، از آن بهره‌مند شود؛ این راه همان وحی است که در اختیار پیامبران الهی قرار داده شده است. به تعبیر دیگر، خداوند متعال علاوه بر هدایت فطری، هدایت دیگری برای انسان قرار داده که هدایت تشریحی نام دارد و بدون آن انسان نمی‌تواند نظامی را برای خود طراحی کند که همه نیازهای جسمی و روحی و روانی او را برآورده سازد و مفسده‌ای برای خودش و دیگر افراد و جهان خلقت نداشته باشد. برای رسیدن به چنین هدفی نیازمند شریعت هستیم و شریعت، همان نظام کاملی است که در آن به حقوق فرد، جامعه و طبیعت توجه شده است و رابطه انسان با خالق هستی را هم برقرار می‌سازد.

۲-۲. تناسب شریعت با فطرت و طبیعت

خداوند به وسیله دو عامل (فطرت و شریعت) انسان را به سوی کمال هدایت می‌کند. مغایرت و تضاد میان این دو بازوی نیرومند که قرار است به انسان در رسیدن به هدف

کمک کند، نقض غرض است. چگونه ممکن است که خداوند از راه فطرت و طبیعت، اموری را در درون انسان قرار داده باشد ولی شریعت به طور کلی آنها را نادیده بگیرد و در جهت تکمیل، تعدیل و هدایت آن نیروها، برنامه‌ای نداشته باشد. ممکن نیست در شرع دعوتی باشد که ریشه آن در اعماق فطرت آدمی نباشد و ممکن نیست چیزی در اعماق وجود انسان باشد و شرع با آن مخالفت کند. بی‌گمان، شرع برای رهبری فطرت و طبیعت انسان، حدود و قیود و شرایطی تعیین می‌کند تا او در مسیرهای انحرافی نیفتد، ولی هرگز با اصل خواسته فطری و طبیعی مبارزه نمی‌کند، بلکه آن را از راه مشروع هدایت خواهد کرد. واضح است که تضاد میان این دو عامل هدایتی، با اساس توحید ناسازگار است؛ به تعبیر دیگر، شریعت هدایت‌گر و مکمل فطرت انسان است (ر.ک: مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۷: ج ۱۶، ص ۴۱۸).

این هدایت‌گری و تکمیل باید با طبیعت و فطرت انسان تناسب داشته باشد، زیرا تکمیل نامتناسب هم نقض غرض است؛ همان‌گونه که اصل تضاد و تعارض فطرت و شریعت نقض غرض است. در صورت تضاد و تعارض میان این دو نیرو و عامل هدایتی، چیزی جز ناکامی و به بیراهه رفتن، عاید انسان نخواهد شد.

قوانین شریعت از احتیاجات و اقتضائات خلقت انسان سرچشمه گرفته است؛ از این رو، تشریح با نظام تکوین تناسب دارد و مکمل آن است؛ یعنی باید و نبایدهای درون دین دارای پشتوانه تکوینی است؛ این همان مبنایی است که آیه فطرت^۴ بر آن دلالت دارد (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ص ۲۱۱).

مثلاً کودکی که تازه متولد می‌شود، استعداد طبیعی خوردن همه چیز را ندارد؛ از طرف دیگر، خداوند منبع غذایی مناسبی (شیر مادر) برای کودک تعبیه کرده است که به محض تولد می‌تواند از آن استفاده نماید. میان حق (شیر) و ذی‌حق (کودک) نهایت هماهنگی وجود دارد، زیرا قانون خلقت چنین حق و استحقاقی را قرار داده است؛ یعنی نوع خلقت کودک و مادر، چنین حق طبیعی‌ای را به وجود آورده است (مطهری، ۱۳۶۱: ص ۴۸). قانون خلقت و آفرینش این حق را پیش از قانون شرع قرار داده و این همان نکته‌ای است که در آیه ۵۰ سوره طه آمده است: «رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى».



شرع بر مبنای همین امور طبیعی است که این حق را برای کودک به رسمیت شناخته و - در صورتی که تغذیه کودک از راه دیگر ممکن نباشد - مادر را مکلف نموده که به فرزند خود شیر بدهد (بحرانی، ۱۴۰۵ق: ج ۲۵، ص ۷۲) و آیه ۲۳۳ سوره بقره نیز به همین موضوع اشاره دارد: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ...﴾ حتی برخی از فقیهان معتقدند که در نخستین روزهای پس از تولد که خداوند آغوز را در پستان مادر قرار داده، مادر نباید کودک را از این حق طبیعی محروم نموده و مثلاً او را به دایه بسپارد؛ بلکه بر او واجب است به فرزند خود شیر بدهد (شهید اول، ۱۴۰۳ق: ج ۵، ص ۴۵۲؛ علامه حلی، ۱۴۱۳ق: ج ۳، ص ۱۰۱).

از سوی دیگر، شرع پرداخت نفقه زن را بر مرد واجب نموده (شیخ طوسی، ۱۳۸۷ق: ج ۶، ص ۲؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳ق: ج ۸، ص ۴۱۴) تا زن بدون هیچ‌گونه دغدغه‌ای و وظایف مادری خود را به انجام برساند. این امور نشان می‌دهد شریعت با قانون خلقت هماهنگ و متناسب است؛ زیرا هر دو (قانون خلقت و قانون شرع) از سوی خالق یکتاست و او هر دو قانون را هماهنگ با هم قرار داده است تا انسان بتواند به کمک این دو ابزار به کمال برسد؛ چون متناسب نبودن این دو قانون باعث هدر رفتن نیروها و استعدادهای فطری و طبیعی انسان است.

چنان‌که بیان شد، عدالت دادن حق به ذی‌حق است که بر ایند آن قرار گرفتن امور در جای خود است؛ در نتیجه، اگر احکام بر اساس طبیعت و فطرت انسان باشند، عادلانه هستند؛ زیرا در وجود هریک از زوجین استحقاقی برای دریافت حق وجود دارد و اگر حق بر اساس طبیعت و فطرت ایشان باشد، درحقیقت، حق به ذی‌حق می‌رسد. برای اثبات عادلانه بودن احکام خانواده که بخشی از احکام شریعت است - با وجود تفاوت‌های حقوقی موجود در آن - باید از این مبنا مدد جست؛ پس با عنایت به این نکته، به سراغ مهم‌ترین مصادیق حقوق خانواده خواهیم رفت تا روشن شود که بر اساس این مبنا چگونه این تفاوت‌ها عادلانه است.

۳. عادلانه بودن احکام و نسبت آن با تفاوت‌های حقوقی به نفع مرد

در فقه اسلامی، اعطای برخی حقوق مانند حق طلاق، چندهمسری و ریاست خانواده به

مردان این شبهه را به وجود آورده که این احکام، تفاوت‌های حقوقی‌ای به نفع مرد ایجاد نموده و از این رو ناعادلانه است. در این قسمت با معیار قرار دادن تناسب احکام با طبیعت و فطرت (مبنای عدالت در حقوق خانواده) به بررسی و تجزیه و تحلیل این تفاوت‌ها می‌پردازیم.

۱-۳. مدیریت خانواده

در قرآن کریم به حکم آیه «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» (نساء: ۳۴) مدیریت خانواده به مردان واگذار شده است. مدیریت خانواده یا قوامیت از واژه «قوامون» در این آیه اخذ شده است. نگاهی به مفهوم این اصطلاح می‌تواند به تبیین بحث کمک نماید.

۳-۱-۱. معنای قوامیت

برخی در این آیه معنای قوامیت را ولایت و تسلط مردان بر زنان دانسته‌اند (اردیلی، بی‌تا: ص ۵۳۶). معنای دیگری که برای قوامیت بیان گردیده، برپاکننده امور مربوط به زنان و نفقه است (راوندی، ۱۴۰۵ق: ج ۲، ص ۱۱۶؛ شیخ طوسی، ۱۳۸۷ق: ج ۴، ص ۳۲۴).

سومین معنای قوامیت، مدیریت و راهبری خانواده است (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴ق: ج ۶، ص ۱۱۵). در این معنا قوامیت، مطلق و بی‌قید و شرط نیست و در آن سلطه، استبداد و تعدی وجود ندارد (زحیلی، ۱۴۱۱ق: ج ۵، ص ۵۳)؛ همچنین، زن نه فاقد اراده است و نه مجبور به اطاعت مطلق از مرد (ر.ک: سیدعلی طباطبائی، ۱۴۱۸ق: ج ۱۲، ص ۹۱؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۴ق: ج ۶، ص ۱۱۹)؛ بلکه منظور از این مفهوم، رهبری واحد و منظم، باتوجه به مسئولیت‌ها و مشورت‌های لازم است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۷ق: ج ۳، ص ۳۷۰).

۳-۱-۲. مدیریت مرد همسو با طبیعت و فطرت

از آنجاکه هر اجتماع به رهبر و مدیر نیاز دارد، خانواده نیز نیازمند مدیر و راهنمایی است که با تدبیر و دوراندیشی، هدایت این کانون مقدس را برعهده گرفته، و خود و اعضای خانواده را به مسیر صحیح رهنمون سازد. این امر به اندازه‌ای بدیهی است که برای اثبات آن، به توضیح و تفصیل بیشتر نیازی نیست. با وجود این، پرسش اصلی این است که چه کسی باید این نقش را برعهده گیرد: زن یا مرد؟



به طور کلی، برای مدیریت خانواده پنج فرض ممکن است مطرح شود:

الف. زن و مرد با هم سرپرست خانواده باشند؛

ب. زن سرپرست خانواده باشد؛

ج. مرد سرپرست خانواده باشد و بدون توجه به نظرات اعضای دیگر خانواده

تصمیم‌گیری کند و زوجه و فرزندان موظف به اطاعت از او باشند؛

د. زن یا مرد با توافق میان خودشان یا با تشخیص دادگاه صالح، مدیریت خانواده را به

طرف مقابل انتقال داده باشند؛

ه. نظام شورایی در خانواده حاکم باشد ولی سرپرستی و مدیریت اجرایی برعهده مرد

باشد (ر.ک: جعفری، ۱۳۶۱: ج ۱۱، ص ۱۲۴).

فرض «الف» امکان‌پذیر نیست زیرا وقتی دو نفر بخواهند هر یک، به طور مستقل، مدیر مجموعه‌ای باشند، قطعاً در بعضی امور اختلاف‌نظرهایی دارند. حال، پرسش اینجاست در زمان‌هایی که میان دو مدیر اختلاف‌نظر وجود دارد، نظر کدام یک باید ملاک عمل قرار گیرد. پاسخ به این پرسش، هرچه باشد، باعث هرج و مرج و نداشتن اهداف معین برای آن مجموعه خواهد گردید.

فساد فرض «ب» از اینجا روشن می‌شود که مدعیان آن اندک‌اند و کاملاً در حاشیه

قرار گرفته‌اند.

فرض «ج» هم یک اشکال اساسی دارد و آن اینکه در شریعت و فقه اسلامی، زن در

خانواده مسلوب‌الاراده نیست و مجبور نیست به طور مطلق از مرد اطاعت کند؛ بلکه

اطاعت زن از مرد به امور زناشویی محدود است. به این نکته در خلال سخن برخی از

فقیهان اشاره شده است (صاحب جواهر، بی‌تا: ج ۳۱، ص ۲۰۱؛ سیدعلی طباطبائی، ۱۴۱۸ق:

ج ۱۲، ص ۹۱). اگرچه درباره اطاعت مطلق از شوهر آورده‌اند: «و من حقه علیها آن تطیعه و

لا تعصیه...» (خمینی، ۱۴۰۷ق: ج ۲، ص ۲۷۵)، ولی از دیگر عبارات ایشان استفاده می‌شود

که فقط در امور زناشویی اطاعت واجب است. مثلاً در باب «نشوز زن» این معنا آمده

است:

«(النشوز) و هو فی الزوجة خروجها عن طاعة الزوج الواجبة علیها من عدم تمکین نفسها... و لا یتحقق النشوز بترك طاعته فیما لیست بواجبة علیها، فلو امتنعت من خدمات البيت و حوائجه التي لاتتعلق بالاستمتاع... لم یتحقق النشوز» (همان، ص ۳۰۵).

از این عبارات روشن می‌شود که آنچه بر زن واجب است، اطاعت در امور زناشویی است و عباراتی که در باب اطاعت مطلق زن از شوهر - در روایات و کتب فقیهان - آورده شده، ناظر به امری مستحب است؛ چنان‌که برخی از فقیهان به آن تصریح نموده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴ق: ج ۶، ص ۱۱۶؛ خوانساری، ۱۴۰۵ق: ج ۴، ص ۴۳۵؛ بحرانی، ۱۴۰۵ق: ج ۲۴، ص ۵۸۷).

۸۱



فرض «د» مبنی بر اینکه مدیریت خانواده با توافق یا حتی با نظر دادگاه قابل انتقال باشد، زمینه را برای بروز اختلاف در خانواده فراهم می‌آورد. طبیعی است هریک از زوجین، خواهان امتیاز مدیریت خانواده باشند یا نخست، مدیریت طرف مقابل را بپذیرند و پس از مدتی، از آن ناراضی و پی تغییر شرایط باشند. از این رو، به نظر می‌رسد این فرض، به‌عنوان قانون کلی و عمومی، عملی نبوده و با روح حاکم بر خانواده که مودت و رحمت است، ناسازگار باشد. با این حال، ممکن است در برخی موارد که مصلحت خانواده به دلیل سوءمدیریت به‌خطر افتاده، بتوان از این فرض استفاده نمود.

از میان پنج فرض فوق، تنها مورد پنجم (ه) پذیرفتنی است، زیرا مراد از قوامیت سرپرستی، حمایت، محافظت و رعایت مصالح است و نباید برتری مرد و سلطه‌گری او را از آن استنباط کرد (فضل‌الله، ۱۳۸۳: ص ۱۰۸).

در آیه مورد بحث دو علت برای قوامیت مرد بیان شده است: نخست، برتری‌هایی که مردان نسبت به زنان دارند؛ دوم، پرداخت نفقه. در توضیح باید گفت، مردان در نیروی تفکر و قوای بدنی، برتری‌هایی نسبت به زنان دارند. نظام آفرینش، مرد را به‌گونه‌ای آفریده که شجاعت و تحمل او در کارهای خطیر و بحران‌های زندگی بیشتر است، و استقلال و اقتدار بیشتری نسبت به زن از خود نشان می‌دهد (ر.ک: دورانت، ۱۳۵۰: ص ۱۴۳).



مطهری، ۱۳۵۷: ص ۱۸۸). درمقابل، در زنان به دلیل وظایفی که نظام آفرینش برعهده آنان گذاشته، احساسات و عواطف غلبه دارد (ر.ک: نوایی نژاد، ۱۳۷۸: ص ۹۲؛ دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۴: ج ۱، ص ۴۴۲). زن خود را نیازمند حمایت مرد می‌داند و معمولاً در بسیاری از موارد ابتکار عمل را به دست او می‌دهد (دورانت، ۱۳۵۰: ص ۱۴۵).

این تفاوت‌های جسمی و روحی به معنی برتری یکی بر دیگری نیست. دستگاه آفرینش زن و مرد را مکمل یکدیگر قرار داده است. پاره‌ای از نیازهای مرد را در وجود زن و پاره‌ای از نیازهای زن را در وجود مرد قرار داده است تا به یکدیگر متمایل شوند. نیروی عقل و توان جسمی را در مرد برتری داده تا زن خود را بی‌نیاز از تدبیر و مدیریت او در زندگی نداند و زن را سرشار از عاطفه قرار داده تا مرد درکنار او آرامش و محبت را تجربه کند.

باتوجه به مجموع این تفاوت‌ها می‌توان گفت که مدیریت مرد در خانواده، هماهنگ با موازین تکوین و خلقت است. البته، توجه به این نکته نیز لازم است که نوع مردان در اینجا مقصود است؛ زیرا ممکن است در برخی خانواده‌ها زن توانایی‌های بیشتر و بهتری برای اداره خانواده داشته باشد و وجود استثنا در هر قانون، کلیت و عمومیت آن را مخدوش نخواهد کرد. از این رو، می‌توان فرض «د» را استثنایی برای فرض «ه» در نظر گرفت و نه قانونی کلی و عمومی که در همه خانواده‌ها قابلیت اجرایی داشته باشد.

به طور طبیعی در فضای خانواده، هریک از زوجین که در مسائل زندگی مشترک بهتر تصمیم‌گیری کند، همواره مصلحت خانواده را رعایت کند، از موقعیت خود سوءاستفاده نکند، و حقوق دیگر اعضای خانواده را هم در نظر بگیرد، دیگری بهتر او را خواهد پذیرفت. شرایط این اقتدار و تصمیم‌گیری عاقلانه و همراه با مصلحت و پذیرفته شدن از سوی اعضای خانواده، در مردان بیشتر است؛ فرزندان نیز ولایت پدر را بهتر می‌پذیرند؛ به علاوه، تأمین نیازهای مالی خانواده از سوی مرد، به پذیرفته شدن مدیریت او کمک خواهد کرد. البته، باید توجه داشت که محدوده این مدیریت و سرپرستی فقط مربوط به شئون زوجیت و مصلحت‌اندیشی در زندگی خانوادگی است، زیرا این امر برابری ایجاد علقه

زوجیت و تشکیل خانواده است و مسائل فراتر از این موضوع را دربر نمی‌گیرد (فضل‌الله، ۱۳۸۳: ص ۱۱۰؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۴ق: ج ۶، ص ۱۱۵).

با این توضیح، روشن است که بر مبنای تناسب احکام با طبیعت و فطرت و باتوجه به وضعیت روحی و جسمی زوجین و فرزندان، مدیریت مرد در خانواده سزاوارتر است و در نتیجه، می‌توان آن را حکمی عادلانه دانست.

۲-۳. حق طلاق

حق طلاق یکی از اموری است که در کانون توجه بسیاری از متفکران و اندیشمندان حوزه مباحث خانواده قرار دارد. در این قسمت به این موضوع خواهیم پرداخت که چگونه ویژه مرد بودن حق طلاق با عدالت در احکام خانواده سازگاری دارد.

۱-۲-۳. مرد، دارنده حق طلاق

هرچند در روایات، طلاق منفورترین حلال دانسته شده است («ما من شیء أبغض إلی الله عزوجل من الطلاق» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۶، ص ۵۴؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق: ج ۲۲، ص ۸))، ولی از آنجاکه قوانین ازدواج در اسلام بر اساس طبیعت و فطرت است، جدایی و انفصال زوجین هم طبق قانون طبیعت پذیرفته شده است.

بر اساس نظر فقیهان، حق طلاق از آن مرد است. در بسیاری از کتب فقهی، اختیار مرد در طلاق مفروض گرفته شده است و از مرد با عنوان مطلق (اسم فاعل) و از زن با عنوان مطلقه (اسم مفعول) یاد شده است (ر.ک: صاحب جواهر، بی‌تا: ج ۳۲، ص ۴؛ مغنیه، ۱۴۲۵ق: ج ۲، ص ۱۵۷). علاوه بر این، در چندین سوره قرآن کریم به احکام مربوط به طلاق پرداخته شده است: در بسیاری از آیات، در ضمن بیان احکام طلاق، مردان مورد خطاب قرار گرفته و امر و نهی شده‌اند (تحریم: ۵؛ احزاب: ۴۹؛ طلاق: ۱). این آیات، به صورت ضمنی، حق طلاق را با مرد می‌دانند؛ چون در غیر این صورت، یا باید از خطاب مشترک استفاده می‌شد یا زنان نیز مانند مردان مخاطب قرار می‌گرفتند (مهریزی، ۱۳۸۲: ص ۴۴۳).



۳-۲-۲. حق طلاق و تناسب آن با طبیعت و فطرت

زوجیت و زندگانی زناشویی علقه‌ای طبیعی است نه قراردادی؛ در نتیجه، قوانین خاصی در طبیعت برای آن وضع شده است. این پیمان با دیگر پیمان‌های اجتماعی، که فقط سلسله‌قراردادهایی اجتماعی‌اند، و طبیعت و غریزه در آنها دخالت ندارد، متفاوت است. بنابراین، روشن است پیمانی که اساسش بر محبت و یگانگی است نه بر همکاری و رفاقت، اجبار و الزام‌پذیر نیست. با زور و اجبار قانونی می‌توان دو نفر را ملزم ساخت که با یکدیگر همکاری کنند ولی ممکن نیست دو نفر را وادار کرد که یکدیگر را دوست داشته باشند، با هم صمیمیت داشته باشند، برای یکدیگر فداکاری کنند و هرکدام از آنها سعادت دیگری را سعادت خود بدانند (مطهری، ۱۳۵۷: ص ۲۶۲-۲۶۱).

در این شرایط، به‌طور طبیعی، خانواده مفهوم خود را از دست می‌دهد و محلی برای شکنجه روحی و روانی زن و مرد می‌گردد و نه بستری برای تکامل آنها. به‌همین دلیل، اصل تشریح طلاق را می‌توان امری ضروری و متناسب با طبیعت و فطرت انسان دانست. اما بحث اینجاست که چه کسی باید حق طلاق داشته باشد؟ زن، مرد یا هر دو؟

برخی ویژه مرد بودن حق طلاق را نشانه بی‌عدالتی دانسته و معتقدند راه خروج از ازدواج باید برای هریک از زوجین یکسان باشد. باوجوداین، باید توجه داشت از آنجاکه احکام شریعت درباره ازدواج و طلاق براساس طبیعت و فطرت بنا شده است، لزوماً عدالت به‌معنای یکسانی و تشابه حقوق نیست و شریعت، با توجه به تفاوت‌های زن و مرد، راهکارهای متفاوتی برای ایشان در امر طلاق پیشنهاد نموده است.

سازوکار طبیعی ازدواج که اسلام قوانین خود را بر آن اساس وضع کرده، این است که زن در منظومه خانوادگی، محبوب و محترم باشد. بنابراین، اگر به‌هر دلیلی زن از این مقام خود سقوط کرد و مرد به او بی‌علاقه شد، پایه خانواده متزلزل شده است: یعنی اجتماع طبیعی‌ای به‌حکم طبیعت از هم پاشیده است. قانون نیز نمی‌تواند زن را در مقام طبیعی خود در محیط زناشویی، یعنی مقام محبوبیت و مرکزیت، نگهداری کند؛ بلکه تنها قادر است مرد را مجبور به نگهداری از زن، پرداخت نفقه و مانند آن کند. از این‌رو، هر زمان که شعله محبت و علاقه مرد خاموش شود، ازدواج از نظر طبیعی مُرده است (مطهری، ۱۳۵۷: ص ۲۶۳).

براین اساس، همچنان که در ازدواج معمولاً خواستگار و شروع‌کننده این رابطه، مرد است و رفتار زن، پاسخ‌دهنده و واکنشی به محبت مرد است، در انفعال و جدایی نیز، هنگامی که مرد به زن بی‌علاقه شده، نمی‌توان زن را به مرد تحمیل کرد. باین حال، موانع و محدودیت‌هایی برای طلاق تشریح شده که باعث جلوگیری از طلاق‌های شتاب‌زده می‌شود: مانند لزوم وقوع طلاق در طهر غیرموقعه، حضور دو شاهد، پرداخت مهریه، لزوم نگه داشتن عده و وجوب پرداخت نفقه زن در طلاق رجعی و حتی امکان ماندن او در منزل مشترک. با وجود این، مؤثر واقع نشدن این موانع بر تصمیم زوج، نشان‌دهنده این نکته است که ازدواج از نظر طبیعی به پایان خود رسیده و امکان ادامه زندگی با معیارهای مودت و رحمت میسر نیست.

این در حالی است که اگر این شعله از ناحیه زن خاموش شود، از آن‌جا که طبیعت، زن را پاسخ‌دهنده به مرد قرار داده و علاقه زن به مرد، معلول علاقه مرد به زن، و وابسته به اوست، امید بازگشت به زندگی وجود دارد. طبیعت، کلید محبت طرفین را در اختیار مرد قرار داده است: مرد است که اگر زن را دوست بدارد و به او وفادار بماند، زن نیز او را دوست خواهد داشت و به او وفادار خواهد ماند. از این رو، بی‌علاقگی مرد به طرفین سرایت خواهد کرد ولی بی‌علاقگی زن به بی‌علاقگی طرفین نمی‌انجامد. مرد اگر عاقل و وفادار باشد، می‌تواند با ابراز محبت و مهربانی علاقه زن را بازگرداند (همان، ص ۲۶۹). چنان که در آغاز این رابطه نیز معمولاً این مرد است که با اثبات عشق خود به زن، در به‌دست آوردن علاقه و محبت او می‌کوشد؛ در صورتی که زن در بیشتر مواقع پاسخ‌دهنده به این محبت است و در زندگی زناشویی نیز اگر بداند علاقه مرد واقعی و حقیقی است، مشکلات زندگی را به‌جان می‌خرد و به زندگی ادامه می‌دهد. امام صادق علیه السلام در روایتی به‌نقل از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «قَوْلُ الرَّجُلِ لِلْمَرْأَةِ إِنِّي أُحِبُّكَ لَا يَذْهَبُ مِنْ قَلْبِهَا أَبَدًا» (الکلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۵۶۹). این روایت گویای این کلام است که محبوب بودن نزد شوهر، چنان برای زن اهمیت دارد که این سخن همسر را هرگز از یاد نخواهد برد.

اسلام با این موضوع که از زور و سلاح قانون استفاده شود تا مرد، زن را طلاق نداده و در خانه نگه دارد، مخالف است و آن را با مقام و موقعیتی که زن باید در محیط خانواده



داشته باشد، مغایر می‌داند؛ به همین دلیل است که اسلام حق طلاق را ویژه مرد دانسته است. البته، این حق انحصاری نیست و زن نیز می‌تواند در شرایطی خود را مطلقه سازد: مثلاً می‌تواند با بخشیدن مهریه یا دادن مالی، از راه طلاق خلع، به زندگی مشترک خاتمه دهد. برخی از فقیهان بر این نظرند که اگر کراهت زن از شوهر زیاد باشد، بر مرد واجب است با پذیرفتن فدیة، زن را طلاق دهد (شیخ طوسی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۴۷۰).

با توضیحات فوق روشن شد که دادن حق طلاق به مرد براساس قوانین طبیعت و فطرت است و قانونی هم که براساس فطرت و طبیعت انسان باشد، عادلانه است. البته، اگر مرد بخواهد از این قانون سوءاستفاده کرده و زن را در شرایطی سخت نگه دارد و به وظایف خود در برابر او عمل ننماید، زن می‌تواند با مراجعه به حاکم، حقوق خود را استیفا نماید (ر.ک: صاحب جواهر، بی تا: ج ۳۱، ص ۲۰۷؛ شیخ طوسی، ۱۳۸۷ق: ج ۴، ص ۳۳۹).

۳-۳. تعدد زوجات

تعدد زوجات یکی از احکامی است که در قرآن کریم و پیرو آن در فقه اسلامی و باتوجه به ضرورت‌های اجتماعی تجویز شده است. آیه ۳ سوره نساء بیان می‌دارد: «وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ...» (نساء: ۳). براساس این آیه، هر مردی حداکثر می‌تواند با چهار همسر دائمی ازدواج نماید و فقیهان نیز بر همین اساس فتوا داده‌اند (طباطبائی یزدی، ۱۴۲۸ق: ج ۲، ص ۷۴۸).

۳-۳-۱. جایگاه تعدد زوجات در شریعت

نظرات گوناگونی درباره تعدد زوجات و آیه فوق در فقه مشاهده می‌شود. «فَانكِحُوا» در این آیه (نساء: ۳) به صیغه امر آمده است. در نزد اصولیان، مدلول لغوی صیغه امر، وجوب است و البته استعمال آن در استحباب نیز با وجود قرینه، مجاز شمرده می‌شود (صدر، ۱۳۷۵: ج ۱، ص ۲۳۱). هیچ فقیهی، درباره این آیه، ادعای وجوب تعدد زوجات نکرده است (علامه حلی، ۱۳۸۷ق: ج ۳، ص ۳)؛ باوجوداین، سید یزدی در عروة الوثقی بر این نظر است که تعدد زوجات همانند اصل ازدواج، مستحب است: «الإستحباب لا یزول بالواحدة بل التعدد مستحب أيضاً» (طباطبائی یزدی، ۱۴۰۹ق: ج ۲، ص ۷۹۷). این بیان در سخن برخی

دیگر از فقیهان نیز مشهود است (علامه حلی، ۱۳۸۷ق: ج ۳، ص ۳؛ نراقی، ۱۴۲۵ق: ص ۷۲۶).

درمقابل، شیخ طوسی تک‌همسری را مستحب می‌داند: «يجوز للرجل أن يتزوج أربعاً بلا خلاف و المستحب أن يقتصر على واحدة» (۱۳۸۷ق: ج ۶، ص ۴). افزون‌براین، نظر دیگری هم در این باب وجود دارد و آن اباحه است که طرفداران بسیاری دارد. آنان معتقدند این آیه نه دلالت بر استحباب، که دلالت بر اباحه و ترخیص دارد. این ترخیص درمقابل منع از نکاح دختران یتیم، به‌منظور ترس از اجرا نشدن عدالت درباره حقوق ایشان است (مکارم شیرازی در: طباطبائی یزدی، ۱۴۲۸ق: ج ۲، ۷۴۸). بسیاری از مفسران نیز این قول را ترجیح داده‌اند (سیدمحمدحسین طباطبائی، ۱۳۹۴ق: ج ۴، ص ۱۹۷؛ فخر رازی، بی‌تا: ج ۹، ص ۱۷۳).

شاید بتوان گفت «فَأَنْكِحُوا» در آیه مورد بحث دلالت بر استحباب می‌کند، زیرا صیغه امر است و «أَقْلَّ الْأَمْرِ الْإِسْتِحْبَابُ»؛ باوجوداین، درباره استحباب ازدواج با زنانی که یتیم نیستند و خوف تضییع حقوق درباره ایشان کمتر از یتیمان است، باید گفت «فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ». افزون‌براین، ادامه آیه که درباره تعدد زوجات است (باتوجه به قرینه پس از آن که فرموده «فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً») دلالت بر اباحه می‌کند؛ زیرا آن را مقید به عدم «خوف» از اجرای عدالت و نه «علم» نموده است. همچنین، به‌گفته علامه طباطبائی، اگر در اموری که نفس به آن گرایش دارد، از لفظ علم استفاده می‌شد، مصلحت حکم از بین می‌رفت (۱۳۹۴ق: ج ۴، ص ۱۷۴). شاید بر همین مبنا شیخ طوسی تک‌همسری را مستحب می‌داند (۱۳۸۷ق: ج ۶، ص ۴).

به‌گواهی تاریخ، تعدد زوجات از ابداعات و اختراعات اسلام نبوده است. حتی در برخی موارد، تعدد زوجات حد معینی نداشته و به قدرت مالی و نفوذ مرد وابسته بوده است. اسلام تعدد نامحدود زوجات را محدود نمود و با قرار دادن شرط عدالت در آن، تا حدود زیادی، از سوءاستفاده‌های ممکن جلوگیری کرد.

۳-۲. تعدد زوجات و تناسب آن با طبیعت و فطرت

نظرات گوناگونی درباره تعدد زوجات و تناسب یا نبود تناسب آن با فطرت و طبیعت وجود دارد که آنها را می‌توان در سه دسته تقسیم‌بندی کرد:



الف. به عقیده برخی، طبیعت مرد چندهمسری است. او تنوع طلب است و به طور طبیعی به یک زن بسنده نمی‌کند (دورات، ۱۳۵۰: ص ۹۱).

در پاسخ به این نظر باید گفت در کشورهای اسلامی که تعدد زوجات منع شرعی ندارد و تجویز شده است، باز عده کمی از مردان دارای همسران متعدّدند و اغلب تک‌همسرند. در صورتی که اگر طبیعت همه مردان تنوع طلب بود، تعدد زوجات باید در این کشورها با اقبال مردان روبه‌رو می‌شد؛ ولی اینکه برخی مردان به همسر شرعی و قانونی خود وفادار نمی‌مانند، به سبب طبیعت تنوع طلب ایشان نیست، بلکه علت دیگری دارد و آن رعایت نشدن حریم میان زنان و مردان در اجتماع است (مطهری، ۱۳۵۷: ص ۳۸۹).

ب. گروه دیگری عقیده دارند که طبیعت مرد، تک‌همسری است و چندهمسری، امری مخالف و ناسازگار با طبیعت و فطرت اوست. این گروه، دلایلی بر نظر خود اقامه می‌کنند، مانند اقبال تعداد کمی از مردان به تعدد زوجات و مختل شدن آرامش خانواده به واسطه تعدد زوجات.

این نظر نیز نمی‌تواند صحیح باشد، زیرا مشکلات خانواده‌های چندهمسر بیشتر ناشی از اجرا نشدن احکام اسلامی است، نه اصل تعدد زوجات. هر قانون کاملی اگر درست اجرا نشود، باعث بروز مشکلاتی می‌گردد. علت گسترش نیافتن فرهنگ چندهمسری هم روشن است: تعدد زوجات، - آن گونه که در اسلام تشریح شده - وظیفه و تکلیفی مضاعف است و برعهده گرفتن مسئولیت نفقه زن و فرزندان حاصل از ازدواج مجدد، و اداره چند خانواده به صورت همزمان، اموری است که سبب شده تعداد کمی از مردان به آن روی آورند؛ اما از این امور نمی‌توان نتیجه گرفت که تعدد زوجات ناسازگار و مخالف با طبیعت انسان است.

ج. نظریه سوم که میانه دو نظر فوق قرار دارد، دیدگاهی است که شهید مطهری آن را مطرح نموده است. او معتقد است طبیعت مرد چندهمسری نیست ولی ناسازگار و مخالف با روحیه او هم نیست (مطهری، ۱۳۵۷: ص ۴۲۱).

در تبیین و تحلیل این نظریه لازم است آن را با نگاهی به سه موضوع «فطری بودن»، «سازگار بودن با طبیعت و فطرت» و «مخالف بودن با طبیعت و فطرت» در قالب مثالی

توضیح دهیم: اصل ازدواج طبیعی و فطری است، و زن و مرد هر دو به ازدواج نیاز دارند. با این حال، چندشوهری و هم‌جنس‌گرایی اموری هستند که مخالف و در تضاد با روحیه زن و مرد است و دلیل اینکه این مسائل در جوامع گوناگون رواج نیافته، همین تضاد و مغایرت با طبیعت و فطرت است؛ ولی تعدد زوجات امری متفاوت است و شبیه موارد بالا نیست. تعدد زوجات اگرچه فطری و طبیعی نیست ولی در شرایطی می‌تواند سازگار با طبیعت و فطرت باشد؛ بدین معنی که فطرت و طبیعت می‌تواند آن را بپذیرد.

به نظر می‌رسد دیدگاه سوم، که میان طبیعی و فطری بودن و سازگار بودن با طبیعت و فطرت تفکیک قائل شده است، دقیق‌تر باشد و واقعیات جامعه نیز آن را تأیید می‌کند.

ممکن است گفته شود برای اینکه در حقوق خانواده به عدالت برسیم، باید عین همین حق را برای زن هم به رسمیت بشناسیم و به زن اجازه دهیم که چند شوهر داشته باشد. پاسخ به این شبهه فرضی روشن است. نخست آنکه، چندشوهری با طبیعت و فطرت زن و مرد کاملاً ناسازگار است؛ علاوه بر مجهول بودن نسب در چنین شرایطی، مشکلات پرشمار دیگری نیز به وجود می‌آید که هیچ‌یک از زن و مرد و فرزندان حاضر به پذیرش آن نیستند و این امر باعث از هم‌پاشیدگی کانون خانواده می‌شود. به‌گواهی تاریخ، چندشوهری جز در ایامی اندک و در مناطقی محدود از جهان وجود نداشته است (دورانت، ۱۳۷۸: ج ۱، ص ۵۰)؛ این امر نیز خود بیانگر این مطلب است که تعدد ازواج ناهمسو با مسیر طبیعت و ناسازگار با روح و جسم زن و مرد است؛ گذشته از این، علل و عواملی که تعدد زوجات را ایجاد می‌کند، در تعدد ازواج وجود ندارد و هیچ مصلحتی برای تشریح آن یافت نمی‌شود؛ بلکه به‌عکس، باعث مفساد بی‌شماری می‌گردد.

با این توضیح، روشن است که تعدد زوجات با طبیعت و فطرت تناسب دارد؛ پس می‌توان گفت این حکم در مخالفت با عدالت تشریح نشده است.

۴. عادلانه بودن احکام و نسبت آن با تفاوت‌های حقوقی به نفع زن

مهریه و نفقه تکالیفی اقتصادی هستند که بر عهده مرد قرار دارند. پرسش این است که این تفاوت در حقوق که به نفع زن وضع گردیده، چگونه با عدالت در حقوق خانواده سازگار



است؟ پاسخ این پرسش را باتوجه به تناسب احکام خانواده با طبیعت و فطرت (مبنای عدالت در حقوق خانواده) بررسی می‌کنیم.

۴-۱. مهریه

«مَهْر» (مهریه) در اصطلاح عبارت است از مالی که به مناسبت عقد نکاح، مرد ملزم به پرداخت آن به زن می‌شود (سعدی، ۱۴۰۸ق: ص ۳۴۲). نام‌های دیگری نیز برای مهریه ذکر شده است، مانند «صداق»، «اجر»، «فریضه»، «حباء» و «نحله» (صاحب جواهر، بی‌تا: ج ۳۱، ص ۲).

صریح‌ترین و روشن‌ترین آیه درباره مهریه، آیه چهارم سوره نساء ﴿وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ نِحْلَةً...﴾ است. از این جهت به مهر، صداق می‌گویند که نشانه صداقت در علاقه و دوستی است (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق: ج ۸، ص ۱۵۷). از ضمیر «هُنَّ» مالکیت زن بر مهر و نیز لزوم پرداخت مهر به زن و نه به خویشان و اولیای او به دست می‌آید و در فقه نیز اتفاق نظر وجود دارد که مهر اختصاصاً به زوجه تعلق دارد (بحرانی، ۱۴۰۵ق: ج ۲۴، ص ۴۴۴). مهریه از جمله حقوق متفاوت در احکام خانواده است که مرد مسئول پرداخت آن به زن است؛ زن در مقابل، مسئولیت اقتصادی بر دوش ندارد.

۴-۱-۱. جایگاه مهریه در احکام خانواده

برخی تصور نموده‌اند که مهریه بهای زن است و از این جهت بر آن خرده گرفته‌اند و آن را محکوم نموده‌اند. اما چنان که گذشت، مهریه را عطیه و هبه معرفی کرده‌اند. به گفته برخی مفسران، مهریه هبه و هدیه‌ای است که خداوند آن را بر مردان واجب نموده است؛ پس مهریه هدیه‌ای از طرف زوج نیست؛ بلکه هدیه‌ای است از طرف خداوند به زنان (طبرسی، ۱۴۰۶ق: ج ۳، ص ۱۲).

شواهد دیگری نیز می‌توان ذکر کرد که از آنها استنباط می‌شود مهریه بهای زن نیست؛ مثلاً اینکه مهریه می‌تواند آموزش سوره‌ای از قرآن باشد (صاحب جواهر، بی‌تا: ج ۳۱، ص ۴). در روایتی وارد شده است که پیامبر اکرم ﷺ زن و مردی را با همین مهریه به عقد هم درآورد.^۵

تأکید بر کمی مهریه در روایات نیز مؤید دیگری بر این سخن است. نکته دیگر اینکه، مهریه در عقد نکاح دائم رکن نیست (برعکس ثمن که در بیع نقش اساسی دارد) و عقد بدون مهریه صحیح است؛ زیرا زن و شوهر ارکان اصلی عقد هستند (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق: ج ۸، ص ۱۵۸). نکته قابل توجه اینکه حتی اگر طرفین به نبود مهر تصریح کنند، باز هم عقد نکاح دائم صحیح است (خمینی، ۱۴۰۷ق: ج ۲، ص ۲۷۰). از همه این نکات روشن می شود که مهریه بهای زن نیست.

۴-۱-۲. تشریح مهریه، هماهنگ با طبیعت زن و مرد

در تشریح مهریه، ویژگی های فطری انسان در نهایت دقت در نظر گرفته شده است. طبیعت مرد به گونه ای آفریده شده که نقشی فعال ایفا کند و زن نقش انفعالی داشته باشد؛ گویی مرد در پی به دست آوردن زن است. درحقیقت، طبیعت طراح مهریه است. این دوگانگی احساسات به انسان اختصاص ندارد: در همه جاندارانی که قانون دوجنسی حکم فرماست، جنس نر نیازمندتر آفریده شده و به همین علت، گام هایی در جهت رضایت جنس ماده برمی دارد؛ در این راه، از قدرت و زور خود استفاده نمی کند، بلکه از خود، خضوع و فروتنی نشان می دهد. در جوامع غربی (که رسم مهریه در آنها رایج نیست) نیز این مرد است که به زن هدیه می دهد؛ درحالی که زن، پول صرف کردن برای مرد را نوعی اهانت برای خود تلقی می کند (مطهری، ۱۳۵۷: ص ۲۰۴).

مهریه در حیا و عفاف زن ریشه دارد. زن به طور فطری دریافته است که عزت و احترام او به این است که خود را رایگان در اختیار مرد قرار ندهد. مهریه تدبیری از ناحیه قانون خلقت برای بالا بردن ارزش زن است و به زن شخصیت می دهد. ارزش معنوی مهریه برای زن بیش از ارزش مادی آن است. اسلام همه ملاحظات دقیق روانی و اجتماعی را در نظر گرفته و با توجه به اینکه مهریه سبب استحکام علقه خانوادگی می شود، آن را لازم شمرده است (همان).

مهریه از جمله مواردی است که نشان می دهد زن و مرد با استعدادهای متفاوتی آفریده شده اند و قانون خلقت احکامی متناسب با طبیعت و فطرت برای آنان وضع نموده





است؛ قانونی که ریشه در تکوین داشته باشد نیز براساس عدالت است، زیرا یکی از مبانی عدالت تناسب با طبیعت و فطرت است. به عبارت دیگر، چون مبنای تشریح مهریه، وجود تفاوت‌هایی میان زن و مرد است، به ما در تثبیت این نظر کمک می‌کند که حقوق زن و مرد لزوماً نباید مشابه باشد تا عدالت تحقق یابد؛ زیرا عدالت اقتضا می‌کند به هریک از زن و مرد حقوق و تکالیفی داده شود که متناسب با جنسیت آنان باشد.

۲-۴. نفقه

نفقه به عنوان تکلیفی برای مرد و حقی برای زن در احکام اسلامی تشریح شده است. این مسئله زمینه این پرسش را فراهم نموده که عدالت در احکام خانواده با این حکم چگونه تحقق می‌یابد.

۱-۲-۴. وجوب نفقه در شرایط متفاوت زن و مرد

از برخی آیات قرآن، وجوب نفقه بر مرد به دست می‌آید. نمونه این آیات، آیه ۳۴ سوره نساء است: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾؛ همچنین، آیه ۷ سوره طلاق ﴿لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَ مَنْ قَدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ﴾ از مهم‌ترین این آیات است. البته، باید توجه داشت که نفقه در عقد دائم و با تمکین واجب می‌شود (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق: ج ۸، ص ۴۳۸).

نفقه از مهم‌ترین تکالیف مرد است و حتی در صورتی که خود زن درآمد یا ثروتی داشته باشد و مرد فقیر باشد، باز نفقه بر مرد واجب است و اگر برایش امکان پرداخت فراهم نباشد، نفقه دینی برعهده او خواهد بود تا زمانی که بتواند آن را ادا کند (بحرانی، ۱۴۰۵ق: ج ۲۵، ص ۱۳۰). اگرچه زن هم می‌تواند در تأمین مخارج خانواده سهم و نقش داشته باشد، ولی این امر جزء تکالیف او نیست.

۲-۲-۴. نفقه و هماهنگی با طبیعت و فطرت

نظام آفرینش، وظیفه حمل و رضاع را برعهده زن گذاشته است. این وظیفه، به هیچ‌روی سلب‌شدنی یا واگذارشدنی نیست. با توجه به غلبه احساسات و عواطف در زن، توان

پرستاری و مراقبت از کودک در زنان، به مراتب، بیشتر از مردان است. لازمهٔ حسن اجرای این وظیفه ازسوی زن این است که او در تأمین مخارج زندگی خود و فرزندش هیچ‌گونه دغدغه‌ای نداشته باشد.

نظام خلقت مرد را به‌گونه‌ای قرار داده که بتواند این تکلیف را به‌دوش بکشد: چه به‌لحاظ جسمی و چه روحی و روانی. مرد حاضر است با مشقت و زحمت، هزینه‌های مربوط به زندگی را تأمین کند و بی‌هیچ منت در اختیار همسر و فرزندان خود قرار دهد. سر این امر آن است که مرد نیاز روحی خود به زن را دریافته و زن را مایهٔ آسایش و آرامش خود می‌داند. به‌طور طبیعی، مرد در میدان کار و تلاش موفق‌تر از زن است و زن می‌تواند آرام‌ده‌بهتری برای همسر خود باشد (مطهری، ۱۳۵۷: ص ۲۳۴؛ جعفری، ۱۳۷۰: ص ۳۱۱). درحقیقت، این نوعی تقسیم کار در زندگی مشترک است که با روح و جسم زن و مرد متناسب است.

با این توضیح می‌توان گفت که نفقه از این جهت که بر مبنای تفاوت‌های زن و مرد، و تفاوت نقش‌های آنان طراحی شده است، براساس عدالت است و اگر قانونی غیر از این تشریح شده بود، ناعادلانه بود. مثلاً اگر قرار بود زن مخارج مرد در زندگی مشترک را بپردازد یا اگر قرار بود زن و مرد هریک مخارج خود را بپردازند، به‌دلیل همان تفاوت‌های زن و مرد، باز هم ناعادلانه به‌نظر می‌رسید؛ ولی اگر زن، از روی اختیار و با تمایل، در پرداخت هزینه‌های زندگی با همسر خود مشارکت داشته باشد، هیچ مشکلی به‌نظر نمی‌رسد. این همان قانون مترقی است که اسلام آن را تشریح نموده است.

نتیجه‌گیری

در این پژوهش تلاش شد تناسب احکام خانواده با طبیعت و فطرت زوجین، به‌عنوان مبنایی برای عدالت، تبیین گردد. بر این اساس، بیان شد که تکوین و تشریح با هم هماهنگ هستند، زیرا همچون دو بازوی هدایت انسان‌اند. خداوند متعال که خالق نظام تکوین و تشریح است، شریعت را مکمل و هدایتگر تکوین قرار داده است. چگونه می‌توان پذیرفت که خالق هستی در نهاد انسان اموری را قرار داده باشد، ولی در تشریح و وضع قوانین، آن ویژگی‌های ذاتی را





نادیده بگیرد و برای آنها برنامه‌ای نداشته باشد یا تشریح را در تضاد و تعارض با آن ویژگی‌ها قرار دهد؟ وجود ناهماهنگی میان نظام تکوین و تشریح، نقض غرض است و وقوع این امر از جانب آفریدگار حکیم و عادل محال است. تنها اگر شریعت با فطرت و طبیعت انسان هماهنگ و سازگار باشد، می‌توان گفت احکام و قوانین وضع شده عادلانه است؛ زیرا در این صورت، براساس استعدادهای انسان طراحی شده، و ظرفیت‌ها و محدودیت‌های بشر در آنها لحاظ شده است. باتوجه به معنای عدالت که قرار دادن هر چیز در جای خود یا اعطای حق به ذی‌حق است، باید میان احکام وضع شده و مکلف هماهنگی وجود داشته باشد. این هماهنگی میان احکام الهی، و جسم و روح انسان در احکام خانواده بسیار مهم است، زیرا نتیجه آن، تشریح احکام متفاوت برای زن و شوهر است؛ از آنجاکه طبیعت زن و مرد و نقش متفاوت آنان در زندگی مشترک پایه این تشریح است، پس احکام وضع شده برخلاف عدالت نیست. از این احکام متفاوت به مهریه، نفقه، حق طلاق، ریاست شوهر و تعدد زوجات می‌توان اشاره کرد؛ تناسب این احکام با طبیعت و فطرت زوجین را به تفصیل و با استدلال بیان نمودیم.

پی‌نوشت:

۱. در تفاوت میان «عدل» و «قسط» گفته شده است «عدل» به معنی مساوات و برابری و نقطه مقابل ظلم و ستم است. عدل در جایی به کار می‌رود که درک آن به وسیله عقل و بصیرت انجام می‌شود. باوجود این، «قسط» عدل ظاهر و آشکار است و به همین سبب است که قسط را نصیبی می‌دانند که وجوه آن واضح و روشن است (راغب اصفهانی، ۱۴۳۰ق: ص ۲۴۴؛ عسکری، ۱۴۱۲ق: ص ۴۲۸).
۲. ﴿وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ فَمَا الَّذِينَ فُضِّلُوا بِرَأْدِي رِزْقِهِمْ عَلَىٰ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَهُمْ فِيهِ سَوَاءٌ أَفَبِعِزَّةِ اللَّهِ يَتَّخِذُونَ﴾ (نحل: ۷۱).
۳. ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ﴾ (انعام: ۱۶۵).
۴. ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَدِيمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾: پس روی خود را با گرایش تمام به حق، به سوی این دین کن، با همان سرشتی که خدا مردم را بر آن سرشته است. آفرینش خدای تغییرپذیر نیست. این است همان دین بیدار، ولی بیشتر مردم نمی‌دانند (روم: ۳۰).
۵. ... عن ابی جعفر علیه السلام قال جاءت امرأة الى النبي صلی الله علیه و آله و سلم فقالت زوجنی، فقال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم: من لهذه؟ فقام رجل فقال: انا یا رسول الله زوجنیها، فقال: ما تعطیها؟ فقال: ما لی شیء، قال: لا فأعادت فأعاد رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم الکلام فلم یقم احد غیر الرجل، ثم اعادت، فقال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم: فی المرة الثالثة: أنتحسن من القرآن شیئا؟ قال: نعم، قال: قد زوجتکها علی ما تحسن من القرآن فعلمها آیاه (حر عاملی، ۱۴۰۹ق: ج ۲۱، ص ۲۴۲).

کتابنامه

* قرآن کریم.

** نهج البلاغه.

۱. ابن فارس (ابوالحسین احمد) (۱۴۱۸ق)، معجم مقاییس فی اللغة، بیروت، دار الفکر.
۲. اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۸۱)، عدالت در نظام سیاسی اسلام، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۳. اردبیلی، احمد بن محمد (بی تا)، زبدة البیان فی احکام القرآن، تهران، المكتبة الجعفرية لإحياء الآثار الجعفرية.
۴. بحرانی، یوسف بن احمد بن ابراهیم (۱۴۰۵ق)، حدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۵. الجبر، خلیل (بی تا)، لاروس: المعجم العربی الحديث، پاریس، مكتبة لاروس.
۶. جعفری، محمد تقی (۱۳۶۱)، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۷. _____ (۱۳۷۰)، تحقیق در دو نظام حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب، تهران، دفتر خدمات حقوقی بین المللی جمهوری اسلامی.
۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸)، تفسیر موضوعی قرآن کریم (فطرت در قرآن)، تنظیم و ویرایش محمدرضا مصطفی پور، قم، اسراء.
۹. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعه، قم، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث.
۱۰. خمینی، سید روح الله (۱۴۰۷ق)، تحریر الوسيلة، بیروت، سفارت جمهوری اسلامی ایران.
۱۱. خوانساری، سید احمد بن یوسف (۱۴۰۵ق)، جامع المدارک فی شرح المختصر النافع، قم، اسماعیلیان.
۱۲. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه (۱۳۷۴)، روانشناسی رشد با نگرش به منابع اسلامی، تهران، سمت.
۱۳. دورانت، ویل (۱۳۵۰)، لذات فلسفه، ترجمه عباس زریاب خویی، تهران، اندیشه.
۱۴. _____ (۱۳۷۸)، تاریخ تمدن، ترجمه احمد آرام و دیگران، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.



۱۵. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۳)، لغت نامه دهخدا، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۳۰ق)، المفردات فی غریب الفاظ القرآن، بیروت، دار العلم.
۱۷. راوندی، قطب الدین سعید بن عبدالله (۱۴۰۵ق)، فقه القرآن، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۱۸. ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۸۰)، فطرت و دین، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۱۹. الزحیلی، وهبة (۱۴۱۱ق)، التفسیر المنیر فی العقیة و الشریعة و المنهج، دمشق، دار الفکر المعاصر.
۲۰. سعدی، ابو حییب (۱۴۰۸ق)، القاموس الفقهی لغة و اصطلاحاً، بیروت، دار الفکر.
۲۱. شاه آبادی، میرزا محمد علی (۱۳۸۶)، فطرت عشق، شرح از محمد حسن زالی (فاضل گلپایگانی)، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۲. شهید اول (محمد بن جمال الدین المکی العاملی) (۱۴۰۳ق)، اللعة دمشقیة، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۳. شهید ثانی (زین الدین بن علی الجبعی العاملی)، (۱۴۱۳ق)، مسالک الأفهام الی تنقیح شرایع الإسلام، قم، مؤسسة المعارف الإسلامية.
۲۴. شیخ طوسی (ابو جعفر محمد بن الحسن) (۱۳۸۷ق)، المبسوط فی الفقه الإمامیة، تهران، المكتبة المرتضویة لإحیاء الآثار الجعفریة.
۲۵. _____ (۱۴۱۲ق)، النهایة و نکتها، قم، مؤسسة النشر الاسلامی.
۲۶. صاحب جواهر (محمد حسن نجفی) (بی تا)، جواهر الکلام فی شرح شرایع الإسلام، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۷. صدر، محمد باقر (۱۳۷۵)، قواعد کلی استنباط، ترجمه و شرح حلقه اول از «دروس فی علم الأصول» (ترجمه و شرح از رضا اسلامی)، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۸. طباطبائی، سید علی بن محمد (۱۴۱۸ق)، ریاض المسائل فی تحقیق الأحکام بالدلائل، قم، مؤسسة آل البيت علیه السلام.
۲۹. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۹۴ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسة الأعلمی.
۳۰. طباطبائی یزدی، سید محمد کاظم (۱۴۰۹ق)، العروة الوثقی فیما تعم به البلوی، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۳۱. _____ (۱۴۲۸ق)، العروة مع التعليقات، قم، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام.
۳۲. طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن (۱۴۰۶ق)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۳۳. عسکری، ابوهلال (۱۴۱۲ق)، معجم الفروق اللغویة، قم، مؤسسة النشر الإسلامی.
۳۴. علامه حلی (حسن بن یوسف بن المطهر الأسدی) (۱۳۸۷)، ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد، قم، اسماعیلیان.
۳۵. _____ (۱۴۱۳ق)، قواعد الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۳۶. عمید، حسن (۱۳۶۴)، فرهنگ عمید، تهران، امیرکبیر.
۳۷. فخر رازی، محمد بن عمر الخطیب (بی تا)، التفسیر الکبیر، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۸. فضل الله، سید محمد حسین (۱۳۸۳)، دنیای زن در گفتگو با علامه سید محمد حسین فضل الله، کاری از واحد ترجمه دفتر پژوهش و نشر سهروردی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
۳۹. قطب، سید محمد (۱۴۱۹ق)، فی ظلال القرآن، قاهره، دار الشروق.
۴۰. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران، دار الکتب الإسلامیة.
۴۱. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۴)، آموزش عقاید، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
۴۲. مطهری، مرتضی (۱۳۵۲)، عدل الهی، تهران، شرکت سهامی انتشار.
۴۳. _____ (۱۳۵۷)، نظام حقوق زن در اسلام، تهران، صدرا.
۴۴. _____ (۱۳۶۱)، بیست گفتار، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۴۵. _____ (۱۳۷۵)، فطرت، تهران، انتشارات صدرا.
۴۶. مغنیه، محمد جواد (۱۴۲۵ق)، الفقه علی مذاهب الخمسه، قم، مؤسسه دار الکتب الإسلامی.
۴۷. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۷۷)، نفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الإسلامیة.
۴۸. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۴ق)، کتاب النکاح، قم، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب (ع).
۴۹. مهریزی، مهدی (۱۳۸۲)، شخصیت و حقوق زن در اسلام، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۵۰. نراقی، مولی احمد بن محمد مهدی (۱۴۲۵ق)، الحاشیه علی الروضة البهیة، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۵۱. نوایی نژاد، شکوه (۱۳۷۸)، روانشناسی زن، بی جا، جامعه ایرانیان.





پروفیسر شگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی