

مطالعه کاربردی تحولات فقهی شیعه در دوران معاصر درباره حقوق و آزادی های زنان

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۷/۱۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۹/۰۱

رسول مظاهری کوهانستانی^۱، محمدجواد حیدریان دولت‌آبادی^۲

چکیده

پژوهش حاضر با هدف بررسی تحولات فقهی شیعه درباره حقوق و آزادی های زنان و تأثیر زمان و مکان بر این تحولات، به روش توصیفی-تحلیلی انجام شد. بدین منظور منابع فقهی شامل منابع اصیل استنباطی فقهی در محدوده چهل سال اخیر مورد تحلیل و بررسی قرار گرفت. با بررسی های انجام شده، پژوهشی که موضوع مطالعه حاضر در آن بررسی شده باشد، یافت نشد. پس از بررسی منابع پژوهش، این نتیجه حاصل شد که با مفتوح بودن باب اجتهاد در فقه شیعه، استفاده از احکام ثانویه و احکام حکومتی و بهره‌گیری از منبع عقل و عرف و بناء عقلا در فقه شیعه، تحولات مثبت و قابل توجهی درباره حقوق و آزادی های زنان رخ داده است. به طوری که با تفحص در فتوای فقهای شیعه تحولاتی مثبت برپایه حقایق و زندگی کنونی زنان در مسائلی همچون ارث، دیه، حق خروج زن از منزل، آزادی و استقلال در ازدواج، حق طلاق، انواع مشارکت های سیاسی و مسائل مستحدثه حجاب قابل مشاهده و بهره برداری است که زنان در پرتوی آن از حقوق و آزادی های بیشتری بهره مند شده‌اند. پژوهش حاضر به این نتیجه دست یافت که زن در رهگذر این نگاه از احکام حقوقی متمایزی در مقایسه با فقه مقتدم برخوردار شده است.

واژگان کلیدی: تحولات حقوق، آزادی های مدنی، فقه شیعه، حقوق زنان.

۱. استادیار حقوق، عضو هیئت علمی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران.

Email: r.mazaheri@ui.ase.ac.ir

۲. دانشجوی کارشناسی حقوق، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: mjhd۱۳۷۷@gmail.com

۱. مقدمه

تحولات جدید فقه شیعه را می‌توان بخشی از سیر تحولات رابطه فقه شیعه با موضوع زن دانست؛ زیرا این موضوع به سطحی از نوآوری و تحول رسیده که تاکنون سابقه نداشته است و نیز از جنبش جدیدی در درون فقه معاصر شیعه حکایت می‌کند، ولی در صورت عدم مطابقت مبانی فقهی با اقتضائات زمان و مکان در حوزه زنان، همچنان شاهد نابرابری‌ها و تبعیض علیه زنان و عدم احقاق حقوق فردی و اجتماعی آنها خواهیم بود. برای نمونه زنان مسلمان معاصر که هم‌پای رشد و توسعه جهانی به صحنه اجتماع و عرصه سیاست و فرهنگ و اقتصاد قدم گذاشته‌اند، در مورد آنان باید از چنین گرایش‌های اصلاح‌گرو نواندیشی مدد جست تا نه حقی از حقوق آنها کاسته شود و نه زنان علیه خود احساس تبعیض و نابرابری نمایند. از جمله حقوق زنان می‌توان به حق آزادی انتخاب همسر، حق طلاق، حق اشتغال، استقلال مالی و... اشاره نمود. همچنین تحولات معاصر، با پرسش‌ها و مسائل پیچیده و دشوار فراوان به مقابله و محاصره فقه اسلامی برخاسته است که باید به چنین پرسش‌هایی پاسخ مناسب داد.

دلیل دیگر بر ضرورت نواندیشی در فقه، استناد به اصل و مفهوم اجتهاد است که مبدأ در اسلام می‌باشد و تلاش دارد پیوندی مستمر و پویا میان دین و زندگی و نیز دین و زمانه ایجاد کند و بدین ترتیب، دین همپای مقتضیات زندگی جدید به نیازهای متغیر زمان و به صورت مرجّحی بر مباحث حقوق بشری پاسخ گوید. بر این اساس، در پژوهش حاضر سعی شد که ضمن تعریف صحیح از فقه شیعه و تبیین محدوده آن در اجتهاد و رابطه آن با زمان و مکان و همچنین نیازها و شرایط کنونی زن مسلمان شیعه در عصر حاضر، تحولات و نواندیشی‌های فقهی در این مورد را در راستای حقوق و آزادی‌های زنان تشریح نمود و به ارائه مدارک و مستندات متقن و صحیح فقه شیعه در این باره اهتمام ورزید؛ چرا که آگاهی نسبت به قاعده زمان و مکان در فقه شیعه در دوره اخیر بسیار گسترش یافته است تا جایی که این قاعده، امروز از مبانی فقهی مورد اعتماد در استنباط احکام نظری و عملی است. پژوهش حاضر نیز با همین هدف یعنی، تأثیر زمان و مکان بر تحولات فقهی شیعه درباره حقوق و آزادی‌های زنان انجام شد. اهدافی همچون شناسایی میزان پویایی فقه

شیعه درباره حقوق آزادی‌های زنان و همچنین بررسی جایگاه کنونی زن در فقه شیعه در مقایسه با فقه متقدم شیعه نیز مورد بررسی قرار گرفت.

باتوجه به موضوع پژوهش حاضر و پس از بررسی‌های مختلف، تعدادی منبع اعم از مقاله و پایان‌نامه یافت شد که تا حدودی با موضوع اصلی این پژوهش مرتبط بود. از جمله می‌توان به پژوهش‌های زکی (۱۳۹۲) که به بررسی نگرش‌های جدید فقه شیعه در حوزه زنان پرداخته است، اشاره کرد که وحی‌مداری، رویکرد جدید در مورد موضوع و رهایی از نظریات گذشتگان و تفکیک میان شریعت و سخنان فقها از شاخصه‌های آن است. علایی رحمانی (۱۳۸۳) در پژوهش خود با انتقاد از بدعت‌های خرافی و برخی احکام دینی که در طول تاریخ مسئله مشارکت سیاسی زنان را دستخوش انقباض یا انبساط کرده است به بررسی ادله فقهی (قرآن، سنت، اجماع و عقل) پرداخته و درباره عدم وجود نهی شرعی مشارکت سیاسی زنان با بیان ادله قرآنی، سعی در نقد ادله مخالفین نموده است. سپس با بررسی سندی تعدادی روایات به مناقشه در آن ادله پرداخته و در انتها از مجموع مباحث چنین نتیجه گرفته است که از دیدگاه اسلام زن همانند مرد می‌تواند در سرنوشت سیاسی دخیل باشد و در دستگاه حاکمیت و قدرت سهم داشته باشد. توحیدی (۱۳۹۱) در پژوهش خود به اعلامیه جهانی حقوق بشر پس از جنگ جهانی دوم و کنوانسیون محو کلیه اشکال تبعیض علیه زنان و تأسیس دیگر نهادها و سازمان‌ها اشاره نموده و هدف آنها را رفع انواع تبعیض جنسیتی علیه زنان معرفی کرده است و البته انتقاداتی نیز به نوع و کیفیت این‌گونه حمایت‌ها از زن دارد. از جمله اینکه ویژگی‌های فطری و حقیقی زنان و نهاد خانواده در آنها مورد توجه قرار نگرفته و فقط به مسائلی همچون تساوی و آزادی فردی اشاره شده است. همچنین این نویسنده قائل است که در این مورد کیفیت متأثر از کمیت شده و انسان بودن زن به فراموشی سپرده شده است. میراحمدی (۱۳۷۷) نیز پژوهش خود با پیش‌فرض قرار دادن موضوع آزادی در فقه سیاسی شیعه به این نتیجه رسیده است که فقه بیشتر از محدودیت‌های آزادی بحث کرده است و مهمترین ادله‌ایی که دلالت بر پیش‌فرض بودن آزادی در فقه سیاسی شیعه دارند، همان تقدم اصل اباحه بر اصل تکلف است که در علم کلام از آن نام برده شده است. همچنین نویسنده مدعی شده است که آنچه با عنوان آزادی

در فقه سیاسی شیعه مورد توجه قرار می‌گیرد، بیشتر مفهوم فلسفی - کلامی آن است و وجه سیاسی آن بیشتر در نتیجه تحولات و تطورات جدید در عرصه اندیشه سیاسی پدید آمده است. همچون جناتی (۱۳۷۲) در پژوهش خود ضمن پرداختن به جایگاه اجتهاد در فقه امامیه و اهل سنت و تبیین احکام فقهی هر یک از این مذاهب، سعی کرده است که تأثیر شرایط زمانی و مکانی بر این احکام را بررسی کند و این نتیجه را بیان کرده است که احکام اسلامی در ماهیت خود ثابت و لایتغیر است، ولی در اثر گذشت زمان و در مواردی همچون روابط سیاسی، اجتماعی و اقتصادی چنانچه تغییرات درونی یا بیرونی رخ دهد، حکم جدیدی بر آنها باز می‌شود.

۲. جایگاه عرف در اجتهاد فقه شیعه

یکی از شایسته‌ترین مراجع تشخیص ظواهر آیات و روایات از منظر فقه، عرف است. در دو قرن اخیر ادبیات فقه شیعه به ایجاد واژگان جدیدی برای این پدیده روی آورده است که فقهای شیعه از این پدیده با واژه‌های سیره عقلاء، طریقه عقلا و بنای عقلاء نام برده‌اند. (ایزدی فر، نعمت‌زاده و کاویار، ۱۳۸۸) هر چه از عمر فقه می‌گذرد برگستره این دانش در زوایای گوناگون زندگی افزوده می‌شود؛ چراکه شیعیان هر روز با مسائل مستحدثه‌ای روبرو هستند که باید احکام شرعی آن را بدانند. همچنین مفاهیم و موضوعاتی زیادی در متون فقهی وجود دارد که پیشینه‌ای برای آنها یافت نمی‌شود؛ استنباط احکام این مسائل با به‌کارگیری اصول اجتهاد، ممکن است، ولی آنچه در این فرایند بسیار ضروری و بی‌جایگزین است، آگاهی مجتهد از عرف جامعه به ویژه عرف زمان صدور نصوص است. ارزش شناخت عرف در استنباط احکام و وضع قانون روشن‌تر و مبرهن است؛ زیرا امروزه این عنصر هم در محدوده حقوق داخلی و هم در قلمرو حقوقی بین‌الملل نقش تعیین‌کننده‌ای دارد (جناتی، ۱۳۷۲).

بیشتر علمای شیعه به دلالت عرفی پایبند هستند و در فهم احکام بر آنها تکیه می‌کنند؛ زیرا معتقدند که مجرای احکام شرعی از راه‌های متعارف، سهل الوصول تراست. البته موضوعات عرفی، عناوینی است که اختراع و ابداع شارع نیست بلکه اگر در شریعت، موضوع حکم خاصی قرار می‌گیرد با همان اعتبار عرفی و عقلایی آن است؛ یعنی معنای

عرفی آن اصطلاح، معیار است که شاید در زمان‌ها و مکان‌های مختلف، متفاوت باشد. در مورد حجت بودن عرف هم بین علمای شیعه سه دیدگاه وجود دارد که محل تأمل است: جماعتی آن را بی‌نیاز از امضای شارع می‌دانند، عده‌ای دیگر معتقدند که اختلافی بین حکم عقل و عرف وجود ندارد و دسته سوم نیز اعتبار عرف را محتاج به امضای شارع می‌دانند، اما بیشتر علمای شیعه پایبند دلالت عرفی هستند. (جناتی، ۱۳۷۲)

۳. جایگاه حقوق بشر در نگاه تحولی فقه شیعه

حقوق بشر مجموعه امتیازات، آزادی‌ها و حق‌هایی است که انسان چون انسان است از آنها برخوردار می‌باشد، طوری که می‌تواند آنها را مطالبه کند و دارای ضمانت اجراست؛ این حقوق به هم وابسته و پیوسته و غیرقابل سلب است. مبانی حقوق بشر مبتنی بر کرامت انسانی است؛ زیرا این ویژگی در ذات مطلق آدمیان وجود دارد. اولین اصل حقوق بشر برابری انسان‌ها در کرامت، حقوق و آزادی‌های آنهاست که بسیاری از همین مفاد حقوق بشر سالیان قبل توسط پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله توصیه شده است. می‌توان اذعان داشت که اسلام تمام حقوق بشر را که فطری است مورد تأکید قرار داده است که این موضوع در حقوق بشر امروزی با این دیدگاه متعالی مطرح نشده است که نشان‌دهنده رجحان اندیشه فقهی بر اساس حقوق بشر است.

آنچه در پژوهش حاضر مورد بحث است، دیدگاه فقهی به حقوق و آزادی‌های بشر است. در فقه مواردی دیده می‌شود که برابری در آنها پذیرفته نیست، مانند تقسیم بندی انسان‌ها بر اساس دین؛ در حالی که این تقسیم بندی فقهی، مورد اتکای حقوق بشر نیست. مورد دیگر، تقسیم بندی بر اساس جنسیت است که فقه، برخی حقوق را به مردان می‌دهد که برای زنان قائل نیست؛ مانند تفاوت‌های موجود در دیه و ارث، ریاست بر خانواده و غیره، اما در حقوق بشر این اختلافات مطرح نیست و برابری، ملاکی جز فطرت واحد ندارد. برخی آزادی‌های موجود در حقوق بشر هم، مورد پذیرش فقه قرار نمی‌گیرد. برای مثال، اگر کسی مرتد شود، بر اساس فقه مجازات سنگینی برای وی در نظر گرفته شده است، اما آزادی عقیده و مذهب، هم در اعلامیه جهانی و هم میثاق مدنی - سیاسی پذیرفته شده است.

همچنین آزادی بیان، آزادی ازدواج، آزادی انتخاب شدن و غیره از مواردی است که فقه آنها را با شروطی پذیرفته است و برای هر کدام احکامی دارد. روشن است که این تعبیر به تفاوت یکسانی منزلت با برابری حقوق مربوط می‌شود که اولی ملاک فقهی و دیگری ملاک حقوق بشری است و با ذکر این نکته تمایز ظریفی در پذیرش احکام و آثار مترتب بر انسان، بما هو انسان، شکل می‌گیرد.

باتوجه به این نکات باید این سؤال بررسی شود که آیا در فقه، به ویژه در فقه شیعه راه حلی برای حذف این تعارضات وجود دارد؟ مبنای حقوق بشر کرامت انسانی است، اما در نگاه سطحی حقوق بشر، برخی رفتارها و احکام فقهی، خلاف کرامت انسانی شناخته می‌شود؛ مانند سنگسار، قطع دست دزد، مجازات شلاق و غیره. روشن است که با محور قرار دادن منزلت یکسان در ابناء بشر، با عنوان شاکله تنظیم و تنسیق حقوق بشر، این تفاوت به خوبی روشن می‌شود که برابرسازی حقوق به دلیل مقتضائات خلقت، در اندیشه فقهی موضوعیت ندارد بلکه طریقت دارد. بنابراین، تأکید بر تساوی، چیزی است که در منشور حقوق بشر اساس قرار می‌گیرد و این، تفاوت کنش‌گرایانه در مسئله حقوق زنان نسبت به اندیشه فقهی است که یکسانی منزلت، ملاک و معیار قرار دارد و کرامت انسانی در پرتوی این مهم، تأویل و تفسیر می‌شود نه بر اساس مباحث فیزیولوژیکی که این موضوع دلیل رجحان اندیشه ناب فقهی بر مباحث حقوق بشری است. بر این اساس، نویسنده خود را و مدار فقه می‌داند و معتقد است که تفاوت‌سازی حقوق از نظر فقه امامیه فقط به دلیل مقتضائات خلقت نیست بلکه به این معنی است که در اندیشه فقهی و اسلامی، کرامت انسانی ضمن آنکه مقتضای فطرت آدمیان است، مادامی استیفا می‌گردد که انسان در یک ماهیت کنش‌گرایانه متناسب با همان فطرت پاک خود (ر.ک.، شمس: ۸) رفتار نماید و خود را از رهنه وجودی، آزاد سازد که فقط در پرتوی کردار درست ایشان میسر است (ر.ک.، مدثر: ۳۷ و ۳۸). چنانچه شهید مطهری در این مورد معتقد است:

اعلامیه حقوق بشر خالی از نقاط ضعف نیست؛ تکیه‌گاه این اعلامیه مقام ذاتی انسان است، شرافت و حیثیت ذاتی انسان است. از نظر این اعلامیه، انسان به واسطه یک نوع کرامت و شرافت مخصوص به خود دارای یک سلسله حقوق و آزادی‌ها شده است که سایر جانداران به واسطه فاقد بودن آن حیثیت و شرافت و

کرامت ذاتی از آن حقوق و آزادی‌ها بی‌بهره‌اند. نقطه قوت این اعلامیه همین است
و بس. (مطهری، ۱۳۸۹)

البته امروزه تحولات قابل توجهی در فقه شیعه در این نوع مجازات‌ها و حتی حذف آنها صورت گرفته است و باید از فقه مقارن در قبال فقه سنتی سخن گفت. در حقوق بشر هرگونه رفتار خشن حتی در مجازات‌ها، غیر انسانی است و امروزه بسیاری از مجازات‌ها در حال تبدیل شدن به اقدامات تأدیبانه است. از این رو، یک فقیه باید با این موارد آشنا باشد تا بتواند پاسخ قانع‌کننده‌ای با استدلال عقلایی و دیگرپذیر ارائه دهند. در مورد تأثیر فقیه بر نظام حقوق بشر، زمانی می‌توان سخن گفت که فقها شناخت کامل از حقوق بشر داشته باشند و کمبودهای آن را با ظرفیت‌های موجود در فقه پر کنند. در مورد ضرورت بهره‌گیری از فقه پویا و پذیرش نهادهای حقوق بشری در قالب کرامت انسانی مطرح شده در اسلام که متناسب با شرایط و اوضاع زمانی و مکانی است، چنانچه امام خمینی رحمته‌الله علیه نیز فرمود: «اجتهاد مصطلح حدود کافی نیست و باید دگرگون شود»، با ابزارهای موجود در خود فقه می‌توان با چالش‌ها و پرسش‌های حقوق بشری، برخوردی منطقی داشت.

۴. ضرورت و روند تحولات حقوقی و فقهی حوزه زنان

در منابع جامع فقهی احکام حقوق زن در ابواب گوناگونی مطرح شده است. دسته‌ای از آنها مربوط به حقوق زن در خانواده است مانند حضانت، مهر، نفقه و بقیه حقوق شخصی او که فارغ از جنبه زوجیت است مثل مالکیت بردارایی‌های شخصی و ارث. در این میان، برخی احکام زنان با احکام مردان برابر نیست مثل احکام مربوط به ازدواج، ولایت پدر و جد پدری و عدم ولایت مادر، جواز تعدد زوجات برای مردان، حق کمتر زن در حضانت فرزند، اختصاص حق طلاق به مرد، تفاوت میزان ارث برای دختران و پسران، جایز نبودن منصب قضاوت برای زن و تفاوت دیه مرد و زن. برخی فقها درباره احکام زنان کتابی مستقل نوشته‌اند که از جمله می‌توان به کتاب *احکام النساء* نوشته شیخ مفید اشاره کرد.

فقه شیعه امروزه از نظر نگرش‌های جدید فقهی درباره زن از دیگر مذاهب فقهی اسلامی پیشی گرفته است و تفوق ذاتی بر مباحث تاریخی حقوق بشری به این صورت جلوه

می‌نماید. طی دودهمه پایانی قرن بیستم در فقه اسلامی شیعه، نشانه‌های حرکت جدیدی در حوزه زنان ظهور یافت. این حرکت در حوزه عمومی اندیشه و فقه اسلامی جلوه چندانی نداشت؛ چراکه اشتغال به امور سیاسی در آن روزگار در اوج خود بود و بر دیگر حوزه‌ها اثر داشت. کسانی که می‌کوشیدند برای آنچه با عنوان تحولات جدید فقه شیعه مطرح بود نقطه آغازی بیابند، این دوره زمانی را قابل تأمل و درنگ دانستند.

در فقه اسلامی (اعم از شیعه و سنی) چهره‌ای قدیمی از زن ترسیم شده و در برخی از فتوا و احکام فقهی، ظهور و نمود یافته است که زن مسلمان معاصر آن را با جایگاه و کرامت خود ناسازگار می‌یابد و در آن برتری جویی، نوعی تبعیض و ستم و زیرپا نهادن حق خود را مشاهده می‌کند. برای نمونه در مسئله حضانت، فقها این پرسش را مطرح کرده‌اند که آیا لازم است زن حائضه، عادل باشد یا صرفاً امین بودن او کافی است؟ برخی از فقها حکم داده‌اند که در اینجا عدالت شرط نیست، بیشتر زنان فاسقند (مهریزی، ۲۰۰۲). این مسئله حتی در منابع اصلی و معتبر نیز وجود دارد (رک.، شهید ثانی، ۱۳۹۱، ۵/ -، باب نکاح). همچنین در مسئله نماز میت، در پاسخ به این پرسش که آیا جایز است زن بر جنازه مرد نماز بخواند؟ شافعیان عقیده دارند: «واجب است مرد بر آن نماز بخواند؛ زیرا مردان به خدا نزدیک‌ترند و دعایشان زودتر از زنان مستجاب می‌شود و اگر زن بر جنازه مرد نماز بخواند، این کار به مثابه توهین به مرد است.» در مسئله ازدواج نیز گفته شده که ازدواج مرد بنده با زن آزاد بدون اذن مولا همان زناست، ولی حد زنا جاری نمی‌شود؛ زیرا اینجا مرد بنده است و زن، بسست عقل (رک.، شافعی، ۱۴۲۶ ه.ق). در حقیقت بیشتر احکام فقهی، امضایی است. آداب و سنن رایج در میان مسلمانان اولیه را که قبل از اسلام هم رایج بوده و از اعتراض پیامبر ﷺ مصون مانده است، حکم امضایی می‌گویند که بخش اعظم احکام فقهی را تشکیل می‌دهد، اما چنین تعریفی از حجیت سنت، قابل مناقشه و محل اشکال است. آنچه پیامبر ﷺ انجام داده و از اعتراض ایشان مصون مانده است مخالفتی با اسلام و تعالیم آن نداشته است، اما نمی‌توان چنین برداشت کرد که آن عمل، عین حکم شرعی است و اگر در شرایط متفاوت به گونه‌ای دیگر عمل شود با شرع اسلام مخالفت شده است. (وسمقی، ۱۳۸۷، ص ۲۵)

پیروان رویکرد جدید به این باور رسیده‌اند که تصور یاد شده از زنان در فقه اسلامی،

نیازمند بازنگری و نقد است؛ زیرا با نگرش اسلام نسبت به زن سازگار نیست. اسلام زن را تکریم کرده است، شخصیت زن را به او بازگردانده و حقوق وی را تضمین کرده است، اما تصور برخی فقها درباره زن به متون و روایاتی باز می‌گردد که در سنت وارد شده است؛ متون و روایاتی که تفسیرها و تأویل‌های گوناگون و ناهمگونی دارند و نوعی بی‌چیدگی در آن است. بنابراین، پیش از آنکه به آنها عمل و تکیه شود، لازم است در سند و متن‌ها جستجو و پژوهش‌های بیشتری شود. (شمس‌الدین، بی‌تا، ۱/ -) تصویر رویکرد جدید فقهی درباره زن بر پایه حقایق و زندگی معاصر زن است. از این رو، مفتوح بودن باب اجتهاد در فقه شیعه همان چیزی است که زمینه‌رهایی از نظریات پیشین را ایجاد می‌کند و روحیه‌ای را رشد می‌دهد که تخم شجاعت را در دل انسان می‌کارد (زکی، ۱۳۹۲).

۱-۴. تحولات فقهی و حقوقی درباره ارث زنان

در سال‌های اخیر تحولاتی در مسئله ارث زنان با نظرات مستقیم آیت‌الله خامنه‌ای، رهبر نظام جمهوری اسلامی ایران، رقم خورد و قانونی با نظر مستقیم ایشان به تصویب رسید. در ماده ۹۲۶ قانون مدنی مصوب ۱۳۰۷ ه.ش آمده است: «زوج از تمام اموال زوجه ارث می‌برد، اما زوجه از اموال منقوله و انبه و اشجار طبق ماده ۹۴۷ از قیمت آنها ارث می‌برد نه از عین آنها». بر اساس این قانون، زن از دارایی‌های منقول شوهر و قیمت اعیانی‌های او (مانند درخت و منزل) ارث می‌برد، ولی سهمی از عرصه (زمین) نخواهد داشت. این ماده قانونی بر مبنای اجماع فقهای گذشته و با توجه به استدلال آنها در این زمینه تصویب شده بود. فقهای سلف بر این عقیده بودند که آیه ۱۲ سوره نسا و روایات فراوان بیان شده در این مورد، تخصیص خورده و محدود می‌شود. از طرف دیگر، درباره محرومیت زن از ارث بردن از برخی مایملک همسر، همچنان میان عده‌ای از فقها اجماع وجود داشت تا اینکه در بهمن ۱۳۷۸ با ورود و نظارت مستقیم آیت‌الله خامنه‌ای، ماده ۹۴۷ حذف و ماده ۹۴۶ نیز اصلاح شد که عبارتند از:

زوج از تمام اموال زوجه ارث می‌برد و زوجه در صورت فرزنددار بودن زوج، یک هشتم از عین اموال منقول و یک هشتم از قیمت اموال غیر منقول اعم از عرصه و اعیان ارث می‌برد. همچنین اگر زوج هیچ فرزندی نداشته باشد، سهم زوجه یک چهارم از کلیه اموال به ترتیب فوق است.

برخی از فقها تصرف در آنچه زن حق ارث بری ندارد را با اجازه دیگر وراثت، بدون اشکال می‌دانند و زن را در صورت داشتن فرزند، محق ارث بری از کلیه اموال دانسته‌اند. (ر.ک.. صافی گلپایگانی، ۱۳۷۰) برخی نیز زن را مستحق اموال منقول شوهر می‌دانند و زمین و قیمت آن را سهم الارث زن نمی‌دانند، اما سایر فقها قیمت آن را در ارث زن حساب می‌کنند و اضافه کرده‌اند: «خوب است زن بچه‌دار از زمین ارث برد» (ر.ک.. بهجت، ۱۳۸۸).

همچنین در ارث بری زن از اموال غیر منقول شوهر که تا مدت‌ها محل اختلاف بود، به وحدت رویه در محاکم رأی داده شد و نظریه فتوایی امام خمینی رحمته‌الله علیه ملاک قرار گرفت که در صورت مراضات دیگر ترکه، این امر محقق خواهد شد. امام خمینی رحمته‌الله علیه با در نظر گرفتن اقتضائات زمانی و مصلحت در عصر غیبت، اختیار را به ولی فقیه داد و فرمود: «تنها سهم فرض زن به وی داده می‌شود و بقیه اموال (در صورت نبودن هیچ ورثه دیگری) به امام معصوم علیه‌السلام می‌رسد و در عصر غیبت امام معصوم علیه‌السلام، اختیار اینگونه ارث‌ها به دست ولی فقیه جامع‌الشرایط است» (۱۳۷۸).

۲-۴. تحولات فقهی و حقوقی درباره دیه زنان

در فقه امامیه آمده است که هرگاه زن مسلمانی، مردی را به قتل برساند یا خسارتی بر اعضا و جوارح او وارد آورد که قابل قصاص باشد، مجنی علیه با ولی او، یا عفو می‌کند یا خواهان قصاص می‌شود یا با یک درجه تخفیف، تقاضای دیه می‌کند. در صورت اول بحثی وجود ندارد و در صورتی که به دیه راضی شود و جانی هم آن را بپذیرد، دیه کامل یا عضو را به مجنی علیه یا ولی دم او می‌پردازد. در صورت تقاضای قصاص، جانی مورد قصاص قرار می‌گیرد بدون اینکه موظف به پرداخت چیز دیگری با عنوان مابه‌التفاوت دیه مرد و زن باشد. (ر.ک.. حلی، ۱۳۶۵) البته روایات غیر مشهور نیز در این مورد در اندیشه فقهی شیعی وجود دارد که مضمون آنها چنین است که جانی بیش از ارزش جان خود، جنایت نمی‌کند. مانند صحیح حلی که از امام صادق علیه‌السلام روایت می‌کند: «اگر زنی مردی را به قتل برساند در مقابل آن کشته می‌شود و برای آنان (اولیای دم) چیزی جز جان وی نیست» (کلینی، ۱۳۸۷-۱/۷-). عین همین روایت نیز در صحیح عبدالله بن مسکان و عبدالله بن سنان و ابی بصیر (ر.ک.. کلینی، ۱۳۸۷-۱/۷-) و روایت ابی مریم، هشام بن سالم و سکونی نیز آمده است (ر.ک.. حرعاملی، ۱۳۶۴).

۶۰/۱۴. همچنین روایاتی که ابی‌مریم انصاری از قول امام باقر علیه السلام نقل کرده است: «اضافه بر قصاص زن، اولیای او باید مابه‌التفاوت دیه مرد را پردازند» که عده‌ای سند این روایت را ضعیف می‌دانند (اردبیلی، ۱۳۶۹، ۴۲/۱۴).

درباره اینکه قاتل، مرد باشد و مقتول هم زن بوده باشد نیز فقهای شیعه حکم به قصاص با رد نصف دیه کرده‌اند و برای این امر به آیه ۴۵ سوره مائده و روایات مستند استدلال کرده‌اند. (ر.ک.، اردبیلی، ۱۳۶۹، ۱۵/-) مانند صحیح حلی از امام صادق علیه السلام درباره فردی که زنی را می‌کشد و اولیای او می‌خواهند او را قصاص نمایند، سوال کردم. حضرت فرمود: «هرگاه نصف دیه را به اولیای او (قاتل) پردازند، می‌توانند وی را بکشند و اگر بخواهند دیه بگیرند برای آنها نصف دیه مرد ثابت است» (آقابخشی و افشاری، ۱۳۸۹). همچنین فقهای امامیه عقیده دارند: «در صورتی که مردی زنی را به خطا به قتل برساند یا جنایتی بر نفس یا طرف او وارد کند که دیه یا ارزش آن بیش از ثلث دیه کامل باشد و به دیه مصالحه شود، دیه زن نصف دیه مرد است»؛ اهل سنت هم به همین عقیده هستند (ابراهیمی، ۱۳۷۹). برخی نیز از مجموع برداشت‌ها و نظرات علمای شیعه و سنی چنین نتیجه گرفته‌اند که شارع مقدس دیه را به منظور جبران خسارت وارد شده بر خانواده مقتول، مقرر کرده است و چون نقش اقتصادی مرد در خانواده بیشتر است و در نظام حقوقی اسلام، پرداخت مهریه و تأمین هزینه‌های خانواده بر عهده وی می‌باشد، کشته شدن وی در روند زندگی عادی خانواده اختلال ایجاد می‌کند، دیه مرد دوبرابر دیه زن قرار داده شده است (احمدی و سلیمی، ۱۳۹۷).

۱-۲-۴. قانون جدید در تساوی دیه زن و مرد

در گذشته دیه زن نصف دیه مرد تعریف شده بود، اما در قانون جدید، مطابق تبصره ۵۵۵ قانون برابری دیه زن و مرد مصوبه ۱۳۹۲/۲/۲۲ دیه زن کامل است و مابه‌التفاوت دیه مرد از محل صندوق تأمین خسارت‌های بدنی پرداخت می‌شود. (قانون جدید مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲) این درحالی است که پیش از این، در قانون مجازات اسلامی دیه زن مسلمان چه عمدی و چه غیر عمد، نصف دیه مرد مسلمان بود (ماده ۳۰ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۷۵).

۳-۴. تحولات فقهی - حقوقی درباره آزادی زن و حق خروج از منزل

امام باقر علیه السلام در پاسخ سؤال زنی درباره حق شوهر بر زن فرمود: «... و از خانه اش بیرون نرود مگر

با اذن شوهر و اگر بدون اذن او بیرون رود، فرشتگان آسمان و زمین و فرشتگان خشم و مهر و رحمت، او را تا زمانی که به منزل برمی‌گردد، نفرین می‌کنند». روایت دیگری با همین مضمون نیز به امام صادق علیه السلام منتسب شده است. همچنین روایتی از علی بن جعفر از امام هفتم علیه السلام نقل شده است که در جواب این سؤال که آیا زن می‌تواند بدون اذن شوهر بیرون رود، فرمود: خیر. روایت دیگری نیز از شیخ صدوق با چند واسطه از پیامبر صلی الله علیه و آله شبیه همان روایت اول نقل شده است. (ر.ک.، حرعاملی، ۱۳۶۴، ۱۹۰-). مهمتر اینکه شیخ صدوق در *عیون الاخبار* از امام رضا علیه السلام (۱۴۱۳هـ.ق) حدیثی نقل کرده است که آن حضرت از پدران شریفشان نقل فرمود: «پیامبر صلی الله علیه و آله در شب معراج زنانی را دید که از پاها آویخته بوده‌اند و آنها کسانی بوده‌اند که بدون اذن شوهر از خانه بیرون می‌رفته‌اند».

از میان روایات مذکور، فقط یک روایت سند معتبر دارد و باقی آنها متواتر نیست و مجموع این روایات هیچ کدام بی‌نیاز از بررسی سندی نیست. حتی اگر پذیرفته شود که بیرون رفتن زن از خانه بدون اذن شوهر بی‌هیچ قید و شرطی ناروا باشد، آیا می‌توان باور کرد که این کار، کیفری چون نفرین خدا و فرشتگان و یا آویخته شدن با پاها در روز رستاخیر و مانند آن در پی داشته باشد؟! مردی که خود در خانه نیست و درخواست کامجویی زناشویی هم نکرده است، برای مثال اگر زنش را از رفتن به دیدار پدر و مادرش باز دارد و زن به دیدار آنان برود، آیا نفرین خدا و فرشتگان و کیفر سخت دوزخ را خواه چشید؟!

در روایت است: «هر زنی که از خانه شوهرش بدون اذن او بیرون رود، نفقه‌ای برای آن زن نیست تا هنگامی که باز گردد». سند این روایت طبق بررسی فقها و علما جزو اسناد معتبر است، چنانچه در کتاب کافی نیز مکرر آمده است و فقهای شیعه هم از متقدمین تا متأخرین در باب‌های گوناگون فقهی آن را پذیرفته‌اند و از آن چنین استنباط می‌کنند که اگر زن از انجام تکالیف خویش در امور زناشویی سر باز زند ناشزه است و حق دریافت نفقه را ندارد. (احمدی و سلیمی، ۱۳۹۰) شهید مطهری در این باره می‌فرماید:

شوهر حق دارد از معاشرت‌های زیان‌بخش که زیان آنها نه تنها متوجه مرد است، بلکه متوجه زن و فرزندان او نیز می‌باشد، جلوگیری کند، ولی در مسائلی که مربوط به مصالح خانواده نیست، دخالت مرد مورد ندارد. (مطهری، ۱۳۸۳)

از متقدمین مراجع دینی اهل تشیع که به حرمت مطلق خروج زن از منزل بدون اذن شوهر و عدم استحقاق نفقه در صورت خروج بدون اذن، فتوا داده‌اند، می‌توان از شهید ثانی (۱۳۹۱)، علامه حلی (۱۳۶۵)، محقق حلی (۱۳۶۵) و صاحب جواهر الکلام (نجفی، ۱۹۸۳) نام برد. برخی از مراجع دینی متأخر نیز به پیروی از فتوای مشهور علمای سلف به تکلیف بی‌قید و شرط عدم خروج زن از منزل بدون اذن شوهر فتوا داده‌اند. برای مثال آیت‌الله فاضل لنکرانی بر این باور است: «زنی که عقد دائمی شده باشد، نباید بدون اجازه شوهرش از خانه بیرون رود». آیت‌الله بهجت هم همین فتوا را داده است (شیرازی، ۱۳۶۷).

عده زیادی از فقها و مراجع تقلید متأخر شیعه، برخلاف فتوای مشهور فتوا داده‌اند. از جمله می‌توان به شیخ محمد مهدی شمس‌الدین و سید محمد حسین فضل‌الله (۱۳۸۳) از علمای برجسته لبنان، اشاره کرد که حرمت خروج زن از منزل بدون اذن شوهر را به تعارض با حقوق زناشویی شوهر مشروط کرده‌اند. آیت‌الله سید محمد موسوی بجنوردی نیز معتقد است که زن می‌تواند بدون اذن شوهر از خانه خارج شود مگر مواردی که با حق زوجیت منافات دارد. آیت‌الله جناتی که به نوآوری در استنباط احکام دینی مشهور است نیز فتوای مشابهی دارد. ایشان معتقد است که رضایت شوهر در صورتی لازم است که بیرون رفتن زن با حق شوهر منافات داشته باشد (جناتی، ۱۳۷۲). ایشان همچنین در تحلیل آیات و روایات مرتبط با این موضوع اظهار می‌دارد:

در زندگی مشترکی که میان زن و مرد برقرار شده است، هم زن آزاد است و هم مرد. نه مرد بنده زن است و نه زن کنیز و خدمتکار مرد. در زندگی مشترک، حقی برای مرد نسبت به زن و حتی برای زن نسبت به مرد قرار داده شده است. زن باید این حق را رعایت کند و مانع استیفای حق مرد نشود. برای مثال اگر قصد جایی کند که مانع حق مرد می‌شود، باید کسب اجازه کند. از نظر من اینکه می‌گویند زن بدون اذن شوهر حق خروج از منزل ندارد، حرفی بی‌اساس است. علما در بحث‌های اجتهادی خود به مقتضای جمع بین ادله، اذن شوهر را برای زن و تصدی امور یاد شده، شرط قرار نداده‌اند مگر در مواردی که کار زن در خارج از منزل موجب تضییع حق شوهر در زندگی مشترک آنان شود. نه مرد سالاری وجود دارد و نه زن سالاری، بلکه اصل بر شایسته سالاری است. (جناتی، ۱۳۷۲)

درباره حق کار زن در خارج از منزل هم بین علمای متأخر فتواهایی است که زن را در

این موارد مجاز و مختار می‌دانند. از جمله آیت الله موسوی اردبیلی بیان کرده است: «اگر اشتغال زن منافی با حقوق و شئون شوهر نباشد، اذن لازم نیست و مرد حق ندارد مانع چنین کاری شود». (نرم افزار گنجینه آرافقهی، قضائی، سوال ۹۰۷۷) بنابراین، باتوجه به اینکه پیشوایان دینی شیعه بر این باورند که براساس اصول انسانی و سنت‌های الهی، زنان نیز مانند مردان چه در زندگی فردی و چه اجتماعی از حق آزادی و برابری برخوردارند، مراجع دینی معاصر هم به ویژه کسانی که در استنباط احکام از اجتهاد پویای فقه شیعه پیروی کرده‌اند بر این اصل تأکید دارند و به روایات ضعیف‌السند بسنده ننموده‌اند. امام خمینی رحمته‌الله‌علیه که از مراجع دینی برجسته و طرفدار اجتهاد پویا و معتقد به تأثیر چشمگیر عنصر زمان و مکان در استنباط احکام دینی است، می‌فرماید:

اسلام نظر خاصی به بانوان دارد. وقتی اسلام در جزیره العرب ظهور کرد بانوان حیثیت خودشان را در برابر مردان از دست داده بودند؛ اسلام آنها را با مردان مساوی کرد... همان طور که مرد در همه شئون دخالت دارد، زن هم دخالت دارد... همان طور که مردان اختیار دارند، زنان نیز اختیار (آزادی) دارند. اسلام با مفهوم زن به عنوان شیء، مخالف است و شرافت و حیثیت وی را به او بازگردانده است. زن مساوی با مرد است، زن مانند مرد آزاد است که سرنوشت و فعالیت‌های خود را انتخاب کند. (خمینی، ۱۳۸۰، ۲۰/-)

آیت الله خامنه‌ای هم در مورد حقوق و آزادی‌های زنان و لزوم تغییر نگرش‌ها در قوانین و نگاه‌های سنتی می‌فرماید: «ما در مسئله زنان خلأهای قانونی، عادت‌ی و سنتی عجیب و فراوانی داریم». (خامنه‌ای، ۱۳۹۰) ایشان همچنین بیان می‌فرماید: «بعضی از قوانین در برخورد با زن احتیاج به اصلاح دارد» (معاونت تربیت و آموزش...، ۱۳۹۰)

۴-۴. تحولات فقهی - حقوقی درباره آزادی زن در ازدواج و طلاق

۴-۴-۱. حق طلاق

در فقه اسلامی طلاق به طور مطلق حق مرد است، ولی در فقه امامیه در مواردی استثنایی راه‌هایی برای دستیابی زن به حق طلاق در نظر گرفته شده است که از جمله آنها «قاعده نفی عسر و حرج» است. طبق این قاعده تکلیف و اجبار به اعمالی که عسر، حرج و مشقت دارد از سوی خداوند حکیم منتفی است و تکلیف به آنها قبح عقلی دارد؛ زیرا عقلای عالم،

تکلیف به غیر مقدور نخواهد کرد. پس خداوندی که حکیم است به یقین چنین دستوری نخواهد داشت. (مشکینی، ۱۳۷۴) این قاعده نشان از مزیت اندیشه فقهی بر مباحث حقوق بشری است.

واژه عسر، متضاد یسراست و در معنای صعب، تنگ، دشوار، بدخو، مشکل، سخت و سخت شدن روزگار به کار می‌رود. واژه حرج نیز در لغت به معنای ضیق، تنگی، تنگنا، گناه و حرام است. (راغب اصفهانی، ۱۳۸۳، ذیل واژه عسر) آیه ۷۸ سوره حج می‌فرماید: «و در دین، کار سنگین و سختی بر شما قرار داده نشده است» و در آیه ۱۸۵ سوره بقره آمده است: «خداوند برای شما آسانی می‌خواهد و برایتان دشواری نمی‌خواهد». همچنین پیامبر اسلام ﷺ فرمود: «مؤاخذه یا تکلیف اموری که در توان اتم نیست، برداشته شده است» (حرعاملی، ۱۳۶۴، ۱۵/۳۹۶). از جمله اموری که انجام آن دشوار است و شامل عسر و حرج می‌شود، می‌توان به ادامه زندگی مشترک زناشویی اشاره کرد که برای زن موجب سختی و دشواری است. مواد قانونی طلاق عسر و حرج در قانون مدنی عبارتند از: ترک انفاق (ماده ۱۱۲۹ قانون اساسی)، بروز عسر و حرج برای زوجه از ادامه زندگی زناشویی (ماده ۱۱۳۰ قانون اساسی)، غایب مفقود الاثر بودن همسر (ماده ۱۰۲۹ قانون اساسی) و وکالت زوجه در طلاق (ماده ۱۱۱۹ قانون اساسی).

قبل از سال ۱۳۵۷ ه.ش قانون حمایت خانواده (مصوب ۱۳۵۳) زوجین را مجاز دانسته بود که در صورت احراز موارد احصایی در چهارده بند با مراجعه به دادگاه مدنی خاص، تقاضای صدور گواهی عدم امکان سازش نمایند. همچنین ماده ۱۱۳۰ آن زمان با بیان سه مورد برای زن، حق طلاق قرار داده بود و حکم ماده ۱۱۲۹ قانون مدنی (اجبار زوج تارک انفاق به طلاق زوجه توسط حاکم) را در سه حالت جاری ساخته بود که عبارت بود از:

اول) در مواردی که شوهر سایر حقوق واجب زن را وفا نکند و اجبار او هم برای ابقاء ممکن نباشد؛

دوم) سوء معاشرت شوهر به حدی که ادامه زندگانی زن را با او غیر قابل تحمل سازد؛ سوم) در صورتی که به واسطه امراض مسری صعب‌العلاج، دوام زندگی زناشویی برای زن موجب مخاطره باشد.

در این ماده به طور صریح به بروز عسر و حرج با عنوان علت طلاق اشاره نشده بود و

باتوجه به غیرمحصور بودن مصادیق عسر و حرج، وضع ماده به این شکل برای زوجه چاره ساز نبود. بنابراین، پس از انقلاب اسلامی، مقنن (با در نظر گرفتن نظرات فقهای شیعه) به دو گام اصلاحی مبادرت نمود؛ نخست اصلاح ماده ۱۱۳۰ در سال ۱۳۶۱ بدین شرح:

در مورد زیر، زن می‌تواند برای جلوگیری از ضرر و حرج، تقاضای طلاق نماید:

در صورتی که برای محکمه ثابت شود که دوام زوجیت موجب عسر و حرج است، می‌تواند برای جلوگیری از ضرر و حرج، زوج را اجبار به طلاق نماید و در صورت میسر

نشدن، به اذن حاکم شرع طلاق داده می‌شود. (قانون حمایت خانواده، اصلاحیه ماده ۱۱۳۰)

دوم، جعل شروطی در نکاح نامه‌های رسمی که به موجب آن در موارد دوازده‌گانه به زوجه حق طلاق داده شده است. این شروط به زن اجازه می‌دهد که در صورت تحقق هریک، با رجوع به دادگاه و اخذ مجوز، پس از انتخاب نوع طلاق، خود را مطلق نماید. همچنین به زن وکالت بلاعزل با حق توکیل غیر داده شده است تا در صورت انتخاب طلاق خلع و بذل از سوی زوج، قبول بذل نماید. (بهرامی، ۱۳۹۰)

۴-۲-۴. استقلال و آزادی زن در انتخاب همسر

عقد ازدواج که در فقه از آن به واژه عربی نکاح تعبیر می‌کنند، نوعی قرارداد است و از قواعد عمومی قراردادها پیروی می‌کند. امروزه در قوانین بسیاری از کشورها سعی شده است محدودیت و ممنوعیت آزاد در انتخاب همسر برای پسر و دختر کم شود و ازدواج آنها بدون نظر خود و با تحمیل نظر اولیایشان به رسمیت شناخته نشود و ممانعت و عدم اجازه والدین مانع ازدواجشان نشود تا مجبور نباشند برای ازدواج با همسر مورد نظر خود موافقت دیگری را نیز جلب کنند. البته در بعضی موارد برخی مقررات محدودکننده که در واقع جنبه حمایتی دارند، نیز وجود دارد. (مهریور، ۱۳۹۲) در قوانین بیشتر کشورها از جمله کشورهای اسلامی، ازدواج دختر و پسر قبل از رسیدن به سن بلوغ یعنی سن قابلیت نکاح، ممنوع است. برای مثال می‌توان به قانون احوال شخصیه کویت مصوب سال ۱۹۸۰ اشاره کرد که با وجود تقید به انطباق آن با موازین فقهی، در ماده ۲۳ برای اهلیت ازدواج، بلوغ را شرط می‌داند و در توضیح و تبیین آن می‌گوید: «جمهور فقها و از جمله ائمه چهارگانه مذاهب اهل سنت، بلوغ را شرط صحت ازدواج نمی‌داند و ازدواج نابالغ را به وسیله ولی صحیح می‌دانند». در بیشتر قوانین، سن

مجاز نکاح برای دختر زودتر از پسر است و چون سن بلوغ و رشد قانونی در این قوانین برای پسر و دختری یکی است، ممکن است دختری که هنوز به رشد قانونی نرسیده است، مجاز به ازدواج باشد و چون قبل از رشد قانونی، صغیر محسوب می شود نیاز به موافقت و اجازه ولی داشته باشد (مهرپور، ۱۳۹۲).

در حقوق ایران به تصریح ماده ۱۰۷۰ قانون مدنی، رضای زوجین شرط عقد است و نمی توان بدون نظر و رضای دختر و پسر در مورد ازدواج آنها اقدام کرد و تصمیم گرفت. سن مجاز ازدواج پسر و دختر طبق ماده ۱۰۴۱ قانون مدنی سن بلوغ است. قبل از اصلاحیه سال ۱۳۶۱ سن مجاز ازدواج برای پسر ۱۸ سال تمام و برای دختر ۱۵ سال تمام و سن رشد و بلوغ قانونی برای هر دو ۱۸ سال تمام بود. (مهرپور، ۱۳۹۰) در سال ۱۳۶۱ به منظور انطباق کامل قانون با فقه امامیه، سه ماده ۱۰۳۶، ۱۰۳۹ و ۱۰۴۹ حذف و یک ماده ۱۰۴۳ اصلاح شد و بقیه مواد به صورت نخستین باقی ماند. همچنین به موجب اصلاحات قانون مدنی مورخ ۱۳۷۰/۸/۱۴، قانون گذار ضمن تأیید برخی اصلاحات سال ۱۳۶۱ مواد ۱۰۴۱، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴ و ۱۲۰۵ را اصلاح کرد و یک تبصره به ماده ۱۰۴۲ افزود که همه این مواد (به طور تقریبی) از فقه امامیه گرفته شده اند.

۴-۲-۱. لزوم اجازه ولی برای ازدواج دختر در فقه شیعه و تأثیر آن بر قانون اساسی

در ماده ۱۰۴۳ قانون مدنی اصلاحی سال ۱۳۷۰ نیز که تابع فقه امامیه است، چنین آمده است: «نکاح دختر باکره اگرچه به سن بلوغ رسیده باشد، موقوف به اجازه پدر یا جد پدری اوست». مبنای نظر فقهی آن نیز علاوه بر برخی روایات منقوله از معصومین علیهم السلام به دو دلیل است: نخست ادامه ولایت پدر بر دختر در مورد نکاح و دیگری رعایت مصلحت دختر با این باور که وی نمی تواند صلاح خود را در این امر خطیر تشخیص دهد و ممکن است گرفتار عواقب سوء تصمیم خود شود (مهرپور، ۱۳۹۲). برخی علما نیز بین عقد نکاح با سایر عقود تفاوت قائل شده اند و چنین استدلال می کنند که نمی توان گفت چون دختر بالغ و رشیده در مال و عقود مالی مستقل است در نکاح نیز باید مستقل و صاحب اختیار باشد. بنابر نقل شهید ثانی در *مسالك*، برخی از طرفداران این نظریه گفته اند:

تفاوت زیادی بین نکاح و عقود دیگر وجود دارد؛ زیرا زنان به ویژه دختران باکره از

ویژگی های مردان اطلاع کمی دارند و زیان ناشی از نکاح نامناسب و زیان بار برای زن جبران پذیر نیست و چون پایه رأی و اندیشه زنان سست و نادرست و تربیتشان فاقد اساس صحیح است، نمی توان اختیار را در این امر خطیر به آنها داد و قیاس نکاح به امور مالی که زیانش اندک و جبرانش امکان پذیر است، صحیح نیست. (شهید ثانی،

۱۰۱۳۷۵/-)

بیشتر فقیهان نیز به استقلال دختر در امر ازدواج همانند استقلال او در امور مالی اعتقاد دارند؛ برای مثال شیخ طوسی در کتاب بنیان و سید مرتضی، ابن جنید و شیخ مفید در کتاب احکام النساء به این موضوع اشاره کرده اند. البته همه علمایی که در ازدواج دختر باکره به لزوم اجازه پدر قائل هستند نیز معتقدند که اگر ولی، دختر را از ازدواج با کسی که کفو اوست منع کند، ولایت او ساقط می شود و دختر می تواند به طور مستقل با مرد دلخواه خود ازدواج کند (رک. موسوی خمینی، ۱۳۸۰، ۲/-). در اصلاحیه قانون مدنی که متأثر از فتاوی مراجع و ولی فقیه است، ذیل ماده ۱۰۴۳ این مطلب قید شده است:

هرگاه پدر یا جد پدری بدون علت موجه از دادن اجازه [ازدواج] مضایقه کند، اجازه او ساقط می شود و در این صورت دختر می تواند با معرفی کامل مردی که می خواهد با او ازدواج کند و شرایط کامل نکاح و مهری که بین آنها قرار داده شده است، پس از اخذ اجازه از دادگاه مدنی خاص به دفتر ازدواج مراجعه و نسبت به ثبت ازدواج اقدام نماید.

۴-۳. نظر فقهای معاصر شیعه درباره استقلال زن در ازدواج

تمامی مراجع تقلید شیعه، زن (ثبیه) را در امر ازدواج مستقل می دانند و هیچ لزومی برای کسب اجازه ولی او بیان نکرده اند. فقهای امامیه، ازدواج دختر باکره ای را که به بلوغ رسیده و رشیده است (یعنی، مصلحت خود را تشخیص می دهد) به چند وجه بیان کرده اند که عبارتند از:

اول) اگر دختر باکره به بلوغ رسیده و رشیده است یعنی، مصلحت خود را تشخیص می دهد و می تواند زندگی خود را به طور مستقل اداره کند و قدرت تصمیم گیری صحیح در امور زندگی خود را دارد و بیم آنکه فریب بخورد، نباشد، احتیاجی به اجازه پدر یا جد پدری خود ندارد (چه در ازدواج دائم و چه موقت). (موسوی اردبیلی، ۱۳۸۷)

دوم) از سن سی سال به بالا به شرط اینکه دختر، فرد هوشیاری باشد و بتواند تصمیم بگیرد و مصلحت خود را تشخیص دهد، اجازه [پدر یا جد پدری برای ازدواج وی] لازم نیست. (شیرازی، ۱۳۶۷)

باتوجه به مطالبی که بیان شد و با مراجعه به نظرات مختلف فقها و مراجع تقلید متأخر می توان چنین نتیجه گرفت که فقه شیعه در این مورد نیز به نوعی تحول و نواندیشی درباره حقوق و آزادی های زنان رسیده است، به طوری که دختر بالغ و مستقل را - برخلاف علمای سابق - دارای اختیار مطلق در امر ازدواج معرفی می کند؛ گرچه برخی از فقهای پیشین نیز چنین نظری را اتخاذ کرده بودند. بااین حال، فقها هنوز در این مورد با احتیاط عمل می کنند و اغلب آنها فتوای قطعی درباره آن نداده اند.

۴-۵. تحولات فقهی - حقوقی درباره استقلال مالی زن

برای استقلال مالی هر فرد دو شرط لازم است که عبارتند از: نخست اینکه مالکیت او به اذن و اجازه کسی منوط نباشد و دوم اینکه بتواند بدون اذن و اجازه دیگران در ملک خود تصرف کند. به هر میزان هم که مالکیت یا تصرف در ملک شخصی مشروط و محدود شود، استقلال مالی حاصل نشده است. مثل مالکیت کودک قبل از رسیدن به سن بلوغ که در فقه، تصرف او مشروط به اذن ولی است. اصل استقلال مالی زوجین از اصول فقه شیعه است که با دو دلیل در منابع فقهی، مستند شده است:

اول) آیه «للرجال نصیب مما اکتوا و للنساء نصیب مما اکتسبن؛ مردان را از آنچه کسب می کنند بهره ای است و زنان را هم از آنچه کسب می کنند، بهره ای است». (نسا: ۳۲) کلمه اکتساب به معنی به دست آوردن است، اما فرقی که راغب اصفهانی بین معنای کسب و کتاب متذکر می شود، بسیار قابل توجه است: «کلمه اکتساب در به دست آوردن فایده ای استعمال می شود که انسان می خواهد خودش از آن استفاده و بهره برداری شخصی کند» (راغب اصفهانی، ۱۳۸۳).
براین اساس، معنی کلمه کسب، عام تر می شود و مطابق این معنی، زن و مرد چیزی را که به دست می آورند، هر یک به طور شخصی و مستقل حق تصرف در آن را خواهند داشت. بنابراین زن (یا مرد) هرآنچه را به دست می آورد، خواه اختیاری باشد مانند کسب درآمد، یا غیراختیاری باشد مانند ارث، به خودش اختصاص دارد و هیچ فردی حق استفاده در آن

بدون اجازه وی را نخواهد داشت.

دوم) قاعده «الناس مسلطون علی أموالهم»؛ این قاعده از قواعد پذیرفته شده نزد فقهای شیعه است و در فقه به آن استناد می شود. مطابق این قاعده همه مردم، چه زن و چه مرد، نسبت به اموال شخصی خود حق هر نوع تصرفی دارند و هیچ استثنائی هم در آن (در مورد زن) بیان نشده است. با این استدلال در فقه شیعه، دست شوهر از اموال زن کوتاه و حق هرگونه مداخله در اموال زن از وی سلب شده است. در این مورد که عامه فقهای شیعه در آن متفق القول هستند، قانون مدنی ایران هم در ماده ۱۱۱۸ چنین بیان می دارد: زن در مسائل مالی و اقتصادی، استقلال و آزادی کامل دارد و می تواند بر اموال شخصی خود هرگونه دخل و تصرفی نماید بدون آنکه موافقت شوهر لازم باشد؛ اعم از اینکه آن اموال قبل از ازدواج به دست آمده باشد یا بعد از آن.

۴-۶. تحولات فقهی - حقوقی درباره مشارکت سیاسی زنان

فقه شیعه حضور و مشارکت زنان در امور سیاسی را طبق استناد به آیات و روایات به طور مطلق منع ننموده است، اما فقهای شیعه در مورد مسئله قبول حکومت از جانب زن صحبت نکرده و به شرط رجولیت حاکم نیز نپرداخته است. البته محققان معاصر امامیه در شرایط حاکم، رجولیت (مرد بودن) را از شرایط امام یا ولی می دانند و قرار داشتن زن در رأس قدرت را جایز نمی دانند. مبنای این استدلال، ادله ای است که رجولیت را یکی از شرایط اساسی تصدی قضاوت دانسته است و در نتیجه با مشروع نبودن تصدی زنان به قضاوت (با ادعای اجماع)، لزوم مرد بودن رئیس دولت به اثبات رسیده است. البته عده ای از فقها در این شرط شک کرده اند و نفی مطلق قضاوت زن را زیر سؤال برده اند، اما نتوانسته اند به جواز قضاوت زن نظر دهند. (مهرپرور، ۱۳۹۲) این در حالی است که از نظر فقهای معاصر منعی برای حضور زنان و عضویت ایشان در بسیاری از مناصب سیاسی وجود ندارد. چنانچه بیان داشته اند: «آنجا که پای مسئولیت سنگین اجتماعی مانند اجتهاد، قضاوت و مرجعیت به دلیل مشقت ها و مشکلات شان به میان می آید، زنان از پذیرش آنها معاف اند نه آنکه از حقی محروم باشند» (مصباح یزدی، ۱۳۸۹). بنابراین، در ولایت میان زن و مرد تفاوتی نیست و هر دو می توانند ولی الله

باشند (جوادی آملی، ۱۳۹۳).

به فتوای بسیاری از مراجع بزرگ، زنان می‌توانند برای سایر زنان مرجع تقلید شوند و زنان دیگر از وی پیروی کنند. برخی ادله هم مشروعیت زنان را برای دستیابی به منصب افتاء، اجتهاد و مرجع تقلید به اثبات می‌رساند. از جمله این ادله به آیاتی از قرآن کریم که به علم‌آموزی و تقلید در احکام دین بدون تصریح به زن یا مرد بودن تأکید می‌کند و همچنین سیره و سنت عملی بزرگان شیعه به ویژه زنانی که در صدر اسلام مرجع حل مسائل فقهی مردم بوده‌اند (مانند حضرت زهرا ع و ام سلمه) می‌توان اشاره کرد. برخی از زنان مسئولیت پاسخگویی به مسائل شیعیان را در زمان غیبت داشته‌اند. بنابراین، نگرش آنان به مسئله اجتهاد و فقهت، جنسیتی نیست بلکه به مثابه تخصص، شاخه‌ای از علم برای همه انسان هاست. (علایی رحمانی، ۱۳۸۳)

از نظر عقلی هم می‌توان گفت که دانایی، ملاک مراجعه جاهل به عالم است که جنیست در آن دخیل نیست و در این زمینه، تفاوتی میان زن و مرد دیده نمی‌شود. (شمس‌الدین، بی‌تا، ص ۴۶) بنابراین، برای ورود زنان به عرصه حکومت (ولایت انتخابی نه انتصابی) و قضاوت منع فقهی نیست، همچنان که هیچ دلیل سندی وجود ندارد که افتاء منحصر به مرد است. از دیدگاه شهید مطهری: «اگر زنی اعلم‌تر و عادل‌تر از مرد باشد، بنابراین ادله فقهی تقلید از آن زن جایز و بلکه واجب است» (مطهری، ۱۳۸۹). همچنان که امام خمینی رحمته می‌فرماید: «زنان باید در فعالیت اجتماعی و سیاسی هم دوش مردان باشند، البته با حفظ آن چیزی که اسلام فرموده است» (موسوی خمینی، ۱۳۸۰، ۲-/-).

۴-۷. قضاوت زنان در قانون اساسی براساس فقه شیعه

قانون مدنی جمهوری اسلامی ایران که مفاد آن مبتنی بر آراء فقهی شیعه است درباره اجتهاد موجب آن، قانون شرایط انتخاب قضاوت در سال ۱۳۶۱ تصویب شد که تصریح دارد از شرایط قاضی، مرد بودن است. در ماده واحده الحاقی به شرایط قضاوت که در سال ۱۳۶۳ به تصویب رسید (طبق تبصره ۵ الحاقی) در مورد وضعیت زنان در منصب قضاوت، تحولات شگرفی رخ داد که عبارت بودند از: زنان قادر شدند تا پایه قضائی خود را حفظ کنند و در دادگاه‌های مدنی خاص و اداره سرپرست صغار به عنوان مشاور انجام وظیفه کنند، اما همین میزان تحول هم دلالت بر عدم اشتغال زنان به قضاوت دارد.

در قانون اصلاح مقررات مربوط به طلاق، مصوب سال ۱۳۷۱ پیش بینی شد که دادگاه مدنی خاص در مواقع لزوم می تواند از بین بانوان واجد شرایط، مشاور زن داشته باشد. همچنین به موجب تبصره الحاقی به قانون شرایط انتخاب قضات نیز رئیس قوه قضائیه می تواند بانوانی که شرایط انتخاب قضات (مصوب ۱۳۶۱/۱۲/۱۴) را دارند با پایه قضائی، برای تصدی پست های مشاوره دیوان عدالت اداری، دادگاه های مدنی خاص، قاضی تحقیق دفاتر مطالعه حقوقی و تدوین قوانین دادگستری و اداره سرپرستی صغار و مستشاری اداره حقوقی و سایر اداری که دارای پست قضائی هستند، استخدام نماید (هدایت نیا، ۱۳۸۵).

با آخرین تحولی که در قوه قضائیه صورت گرفته است، برای برخی از زنان تا سطح دادیاری دیوان عالی کشور، ابلاغ قضائی صادر شده است و برخی نیز به معاون رئیس دادگستری استان منسوب شده اند و برخی را با ابلاغ مستشاری دادگاه تجدید نظر در صدور آراء قضایی، مشارکت داده اند. با این عمل، مقررات قانونی موجود، اجازه بیشتری برای مشارکت زنان در امر قضاوت ایجاد کرده است.

۵. رابطه حجاب زنان با مقتضیات زمانی و مکانی در پرتو احکام ثانویه در فقه شیعه

درباره اصل حجاب همه فقهای شیعه یک نظر واحد دارند و آن را از ضروریات دین می دانند و بنا به نظر بیشتر فقهای شیعه و سنی، حجاب بر زن مسلمان واجب است و حدود شرعی پوشش را طبق استناد به روایات معصومین علیهم السلام پوشاندن تمام بدن به جز صورت و کف دو دست (طوسی، ۱۳۷۵) در مقابل افرادی می دانند که در آیه ۳۱ سوره نور بیان شده است و بیان داشته اند که طبق قاعده لاجرح، دلایل جواز آشکار نمودن صورت و دست ها، حرج در دین است؛ زیرا مطابق آیات الهی، پروردگار هیچ حکم حرجی در دین جعل نفرموده است: «ما جعل علیکم فی الدین من حرج»؛ چرا که حضور زنان و تعاملات و رفت و آمد آنها در جامعه با پوشاندن صورت و کف دست ها، بسیار مشکل و مشقت زاست.

البته عده ای از فقهای متقدم، تمام بدن زن را عورت می دانستند و مدعی بودند که تمام بدن آنها در مقابل نامحرم باید پوشیده شود. در مقابل، عده ای از فقها نیز پوشاندن موهای سر را از حدود شرعی حجاب استثنا می کردند. برای نمونه مقدس اردبیلی از جمله

فقه‌های شیعه دوره صفوی بود که دلایل موجود برای وجود پوشش موی سر [زن] را کافی نمی‌دانست و احتمال به استحباب آن می‌داد (ر.ک.، مقدس اردبیلی، ۱۳۷۵). تا پیش از قرن هشتم هجری، به طور کلی، فقه‌های شیعه سخنی درباره وجوب یا عدم وجوب پوشاندن موی سر به طور خاص به میان نیاورده بودند. همچنان که صاحب جواهر نیز هنگام معرفی موافقان پوشش موی سر از هیچ فقیه‌ی تا قبل از شهید اول و قرن هشتم نام نمی‌برد (نجفی، ۱۹۸۳، ۳/-)، اما با گذر زمان از اواخر دوره صفوی به بعد، نظر علمای شیعه به واجب بودن پوشش مو و گردن و سایر اعضای بدن متمایل شد. ملا احمد نراقی، فقیه بزرگ دوره قاجار، پوشاندن موی بیرون مانده از روسری را در هنگام نماز برای زنان واجب نمی‌دانست، اما در مقابل نامحرم واجب می‌دانست (نراقی، بی‌تا).

شاید بتوان دلیل اختلاف نظر علمای متقدم در این مورد را برداشت‌های آنها از آیات حجاب دانست. در قرآن کریم برای پوشش زنان دو نوع لباس مطرح شده است: خمار (مقنعه) (ر.ک.، نور: ۳۰) و جلباب (چادر) (ر.ک.، احزاب: ۵۹). مفسران برای جلباب تعاریفی بیان کرده‌اند از جمله: «هو ثوب تشتمل به المراه فبغیة جمیع بدنہا؛ پوششی است که تمام بدن زن را می‌پوشاند» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۶/-). عده دیگری از مفسران جلباب را روسری خاصی که بانوان هنگام خروج از منزل سرو صورت خود را با آن می‌پوشانند، تعریف کرده‌اند: «الجلباب خمار المراه الذی یغی راسها ووجهها اذا خرجت لجاجه» (طوسی، ۱۳۷۸). جمله «یدنین علیهن» هم که در آیه ۵۹ سوره احزاب درباره پوشیدن جلباب آمده است، کنایه از پوشیدن سرو گردن با آن است (طبرسی، ۱۳۸۳، ۸/-) و فقه‌های معاصر نیز با همین استدلال، پوشش موها را جزو حجاب ذکر می‌کنند.

در حال حاضر نیز تمامی فقها و مراجع تقلید شیعه، اصل حجاب را از ضروریات دین می‌دانند و حدود آن را نیز مشخص کرده‌اند و آنچه ممکن است مورد اختلاف نظر آنان باشد، بحث پیرامون فروع حجاب یا همان میزان و نوع پوشش است. برای مثال آیت الله خامنه‌ای می‌فرماید: «اصل حجاب، ضروری دین است و بی‌اعتنایی به اصل حجاب و عدم رعایت آن، معصیت و گناه است، ولی بعضی فروع آن ممکن است ضروری نباشد». آیت الله صافی گلپایگانی (۱۳۷۰) می‌فرماید: «اصل وجوب حجاب فی الجمله از ضروریات اسلام است و منکر آن مرتد است و بی‌اعتنایی به آن با عدم انکار وجوب آن، فسق است».

۶. بحث و نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر به منظور بررسی تحولات فقه شیعه درباره حقوق و آزادی‌های زنان انجام شد. با توجه به بررسی‌ها، مشخص شد که فقه شیعه، اهمیت و جایگاه ویژه‌ای برای اجتهاد قائل است و با مراجعه به ادله اربعه، احکام شرعی را استنباط و استخراج می‌کند و ضمن اهمیت ویژه‌ای که برای یکی از این چهار منبع فقهی یعنی، عقل قائل است، عقیده دارد که عقل حتی توان این را دارد که احکام شرعی را مقید یا محدود کند و یا تخصیص یا تعمیم دهد. همچنین عرف را نیز دارای نقش مهمی در تعیین موضوعاتی (در بیشتر مباحث فقهی) می‌داند و بنای عقلا و عرف را در مواردی که ناشی از فطرت اجتماعی و اعتبارات عقلایی باشند، حجت شرعی می‌داند. در نتیجه در شرایطی مانند عسر و حرج، ضرر و ضرار و غیره به حکم عقل، احکام اولیه در فقه شیعه جای خود را به احکام ثانویه می‌دهد؛ چراکه با انجام احکام اولیه امکان سختی و مشقت برای مکلف فراهم می‌شود. زمان و مکان نیز در تحولات فقهی شیعه مؤثر است؛ حتی یکی از مهم‌ترین اصولیون فقه شیعه یعنی شهید مرتضی مطهری، معتقد است که زمان و مکان می‌تواند همه احکام را تغییر دهد (رک.، مطهری، ۱۳۷۱).

در پژوهش حاضر جایگاه حقوقی و اجتماعی زنان در فقه شیعه و میزان نوع آزادی‌های آنان با توجه به تحولات جهانی و اقتضائات و نیازهای زن معاصر مسلمان مورد بررسی قرار گرفت و مشاهده شد که با رویکرد جدید فقهی به زن در فقه شیعه، تصویری که از زن ارائه می‌شود (برخلاف آنچه در فقه متقدم ارائه می‌شد) بر پایه حقایق و زندگی امروزی زن است، تاجایی که حتی قوانین موضوعه متأثر از فقه شیعه به ویژه قانون اساسی ایران بعد از انقلاب اسلامی، دچار تحولات مثبتی در راستای حقوق و آزادی‌های زنان شد و قوانین و احکامی همچون دیه، قصاص، ارث، اشتغال، خروج زن از منزل، حق ازدواج و طلاق و غیره با فتاوای مستقیم مراجع تقلید شیعه، تحولات چشمگیری یافت که نوع نگاه‌ها به زن نیز متأثر از آن متحول شد و زنان به حقوق و آزادی‌های بیشتری نسبت به قبل یافتند، هرچند که به نظر می‌رسد بسیاری از احکام و قوانین مربوط به زنان همچنان نیازمند تجدید نظر و نواندیشی بیشتری است. برای مثال مشخص شد که در نگاه فقه مقارن، زن حق ارث‌بری

از اموال غیرمنقول شوی خود دارد که این خود مبتنی بر اندیشه فقهی امام خمینی رحمته الله علیه استوار بود که از رعایت احکام و تنقیح مناط براساس مصالح و مفسد و تأثیر شرایط زمانی و مکانی حکایت دارد. باید تأکید کرد که اندیشه فقهی با مباحث موضوع محور و مصادیق عام خود، رجحان عیان خود را بر اندیشه های جزئی و موردی حقوق بشری عرضه می کند.

فهرست منابع

- * قرآن کریم (۱۳۹۲). مترجم: فولادوند، محمد. قم: چاپخانه بزرگ قرآن کریم.
۱. ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی (۱۴۱۳ هـ.ق). *عیون اخبار الرضا*. مشهد: المؤتمر العالمي للامام الرضا عليه السلام.
 ۲. ابراهیمی، غلامحسین (۱۳۷۹). *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*. تهران: انتشارات حکمت.
 ۳. احمدی، سید مهدی، و سلیمی، سید علی (۱۳۹۷). بررسی فقهی مسئله خروج زن از منزل بدون اذن شوهر. *نشریه پژوهش های فقه و حقوق اسلامی*، ۲۲ (۷)، ۱۱-۲۹.
 ۴. اردبیلی، احمد بن محمد (۱۳۶۹). *مجمع الفائدة والبرهان*. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
 ۵. آقابخشی، علی اکبر، و افشاری، مینو (۱۳۸۹). *فرهنگ علوم سیاسی*. تهران: انتشارات چپار.
 ۶. ایزدی فرد، علی اکبر، نعمت زاده، و رجبعلی، و کاویار، حسن (۱۳۸۸). عرف و جایگاه آن در استنباط احکام شرعی. *نشریه مطالعات فقه و حقوق اسلامی*، ۱ (۱)، ۴۵-۷۳.
 ۷. بهجت، محمدتقی (۱۳۸۸). *رساله توضیح المسائل*. قم: شفق.
 ۸. بهرامی، مرتضی (۱۳۹۰). *طلاق بر مبنای عسر و حرج*. سایت جامعه مجازی حقوق زنان ایران.
 ۹. جناتی، محمد ابراهیم (۱۳۷۲). نقش زمان و مکان در اجتهاد. *نشریه کیهان اندیشه*. قابل مشاهده در پرتال علوم انسانی، شماره ۵۰.
 ۱۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳). *زن در آئینه جمال و جلال*. تهران: مرکز نشر اسراء.
 ۱۱. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۳۶۴). *وسائل الشیعه*. مترجم: صحت، علی. تهران: انتشارات ناس.
 ۱۲. حلی، ابو جعفر نجم الدین جعفر بن حسن (۱۳۶۵). *شرایع الاسلام*. قم: انتشارات مؤسسه اسماعیلیان.
 ۱۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۸۲). *مفردات الفاظ قرآن*. مترجم: خسروی حسینی، غلامرضا. تهران: انتشارات مرتضوی.
 ۱۴. شمس الدین، محمد مهدی (بی تا). *مسائل حرجه فی فقه المرآه*. قم: انتشارات مرکز مدیریت حوزه های علمیه خواهران.
 ۱۵. شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۳۷۵). *مسالك الافهام*. قم: مؤسسه معارف اسلامی.
 ۱۶. شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۳۹۱). *شرح لمعه*. مترجم: مسجد سراسی، حمید. تهران: انتشارات پیام نوآور.
 ۱۷. شیرازی، سید محمد (۱۳۶۷). *کتاب الدیات*. قم: انتشارات مکتبه الیهادی.
 ۱۸. صافی گلپایگانی، لطف الله (۱۳۷۰). *الاحکام الشرعیه الله لا تتعیر*. قم: انتشارات دارالقرآن الکریم.
 ۱۹. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۴). *تفسیر المیزان*. مترجم: موسوی همدانی، سید محمد باقر. قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه.
 ۲۰. طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن (۱۳۸۳). *مجمع البیان*. تهران: انتشارات ناصر خسرو.
 ۲۱. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۷۵). *الاقتصاد*. تهران: انتشارات چهل ستون.
 ۲۲. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۷۸). *التبیان فی تفسیر القرآن*. مترجم: آقا بزرگ تهرانی، محمد حسن. تهران: انتشارات روزنه.
 ۲۳. علائی رحمانی، فاطمه (۱۳۸۳). *میزان گستره مشارکت سیاسی زنان از منظر دین*. مجموعه مقالات دانشگاه علامه طباطبایی، ۱۸۵، ۱۳-۳۸.
 ۲۴. فضل الله، سید محمد (۱۳۸۳). *تأملات اسلامیة حول المرآه*. قم: انتشارات دارالکتب الاسلامی.
 ۲۵. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۷). *اصول کافی*. مترجم: آیت اللهی، مهدی. تهران: انتشارات جهان آرا.
 ۲۶. مشکینی، میرزا علی (۱۳۷۴). *اصطلاحات الأصول*. قم: انتشارات الیهادی.

۲۷. مصباح بزدی، محمدتقی (۱۳۸۹). حقوق زن در قرآن. تهران: انتشارات مؤسسه پژوهشی امام خمینی.
۲۸. مطهری، مرتضی (۱۳۷۱). وحی و نبوت. تهران: انتشارات صدرا.
۲۹. مطهری، مرتضی (۱۳۸۳). مسئله حجاب. تهران: انتشارات صدرا.
۳۰. مطهری، مرتضی (۱۳۸۹). نظام حقوق زن در اسلام. تهران: انتشارات صدرا.
۳۱. مقدس اردبیلی (۱۳۷۵). زبده البیان فی احکام القرآن. قم: موقر المقدس الازدیلی.
۳۲. مهرپور، حسین (۱۳۹۲). مباحثی از حقوق زن. تهران: انتشارات اطلاعات.
۳۳. مهریزی، مهدی (۲۰۰۲). نحو فقه للمراه بواکب الحیاه. بیروت: انتشارات دارالهادی.
۳۴. موسوی خمینی، روح الله (۱۳۷۵). صحیفه. تهران: انتشارات مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۳۵. موسوی خمینی، روح الله (۱۳۷۸). الرسائل. قم: انتشارات اسماعیلیان.
۳۶. موسوی خمینی، روح الله (۱۳۸۰). تحریر الوسیله. مترجم: موسوی همدانی، محمدباقر. قم: انتشارات کتابخانه معارف اسلامی.
۳۷. میراحمدی، منصور (۱۳۷۷). مفهوم آزادی در فقه سیاسی شیعه. نشریه علمی پژوهشی علوم سیاسی دانشگاه باقر العلوم، (۱۱)، ۷۰-۸۸.
۳۸. المیلاد، زکی (۱۳۹۲). رویکردهای جدید فقه شیعه در حوزه زنان. مترجم: امینی، عبدالله. سایت معاونت امور زنان و خانواده ریاست جمهوری اسلامی ایران.
۳۹. نجفی، محمدحسن (۱۹۸۳). جواهر الکلام. بیروت: انتشارات دارالاحیاء التراث عربی.
۴۰. نراقی، ملا احمد (بی تا). مستند الشیعه فی احکام الشرعیه. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۴۱. هدایت نیا، فرج الله (۱۳۸۵). قضاوت زنان در پرتو احکام ثانویه. نشریه مطالعات راهبردی زنان، (۱)، ۳۲، ۱۲۸-۱۶۵.
۴۲. وسمقی، صدیقه (۱۳۸۷). زن، فقه و اسلام. تهران: انتشارات صمدیه.
۴۳. توحیدی، احمد رضا (۱۳۹۱). تحول حقوق زنان و خانواده در اسناد بین المللی، منطقه ای و حقوق ملی. نشریه مطالعات راهبردی زنان، (۱۵)، ۵۷-۷، ۵۲.
۴۴. حلی، احمد بن فهد (۱۳۶۵). المذهب البارع. مترجم: عراقی، مجتبی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴۵. محقق حلی، ابوجعفر نجم الدین جعفر بن حسن (۱۳۶۵). شرایع الاسلام. قم: انتشارات مؤسسه اسماعیلیان.
۴۶. خامنه ای، سید علی (۱۳۹۰). بیانات در جمع سومین نشست اندیشه های راهبردی در تاریخ ۱۴/۱۰/۱۳۹۰. قابل مشاهده در <http://farsi.khamenei.ir>
۴۷. معاونت تربیت و آموزش عقیدتی سیاسی (۱۳۹۰). خانواده و جایگاه زن در خانواده از منظر آیت الله خامنه ای. قابل مشاهده در پایگاه اطلاع رسانی سراج.
۴۸. موسوی اردبیلی، عبدالکریم (۱۳۸۷). توضیح المسائل. قم: نجات.
۴۹. شافعی، محمد بن ادریس (۱۴۲۶ ه.ق). الالام. بیروت: دار ابن حزم.

An Applied Study on the Shiite Jurisprudential Changes of Contemporary Era in Women's Rights and Freedom

Data Received: 07/10/2018

Data Accepted: 22/11/2018

Rasoul Mazaheri Kohanestani¹, Mohammad Javad Heidarian Dolatabadi²

This descriptive-analytical research was conducted with the aim of investigating the Shiite jurisprudential changes in women's rights and freedom and the effect of time and place on these changes; thus, jurisprudential sources, including original inferential ones during last forty years, were examined. After reviewing them, it was determined that there was no research that had examined the subject of this research. The findings of this research demonstrate that the open door of Ijtihad, the use of secondary and governmental orders, and the use of reason and custom in Shiite jurisprudence have caused to happen positive and considerable changes in women's rights and freedom. By examining Shiite jurists' Fatwas, according to women's current life, positive changes in some issues such as inheritance, blood money, women's right to leave home, freedom and independence in marriage, the right to divorce, all kinds of political participations, and novel issues about Hijab are visible and women have had more rights and freedom by them. This research concluded that from this point of view, women have had different legal orders compared to the early jurisprudence.

Keywords: changes of rights, civil freedom, Shiite jurisprudence, women's rights.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

1. Assistant Professor of Law, Faculty Member of University of Isfahan, Isfahan, Iran.

Email: r.mazaheri@ui.ase.ac.ir

2. B. A. Student in Law, University of Isfahan, Isfahan, Iran. (Corresponding Author)

Email: mjhd1377@gmail.com

