

راستی آزمایی تفکر سختی گرایانه در خصوص زنان با بررسی تأثیر جنسیت بر وضع احکام خاص آنان^۱

سید جواد خاتمی^۱

سیده سمیه خاتمی^۲

چکیده

هدف: یکی از تفکرات متداول بین زنان این است که تمام سختی‌ها، از جمله: سختی فرزندداری، درد زایمان و بارداری مربوط به زنان است؛ این مقاله در پی راستی آزمایی چنین تفکری، به بررسی امور عبادی، مدنی و جزایی در خصوص زنان پرداخته است. **روش:** برای نیل به این هدف، مصادیقی از هر موضوع بنا به درجه اهمیت آن، انتخاب و پس از بیان ادله فقهی، حکمت آنها بررسی شد و در تمام مراحل به دنبال پاسخگویی به این سؤال بود که وجود احکام خاص در زنان، به چه علت بوده است. آیا می‌تواند به علت نوعی ترخم بر آنان باشد که در این صورت از آن فروتری و ضعف زنان منتج شود؟ **یافته‌ها:** با بررسی نمونه‌های مختلف، دیده شد که در مقابل سختی‌ها، معافیتهایی در احکام خاص زنان نهاده شده که انگیزه‌ای برای تحقیر بوده است؛ به طوری که وجود تبعیض مثبت در قوانین بین‌المللی، امروزه معادلی کوچک از این امتیازات در قوانین اسلامی است که وضع آنها حکایت از درماندگی جامعه غرب در ایجاد تساوی زنان و مردان دارد. **نتیجه‌گیری:** قرار دادن این امتیازات در زنان، در عین حال که نوعی تسهیل و تخفیف بوده است و نشان از وجود فضل و رحمت الهی دارد؛ از این لحاظ حائز اهمیت است که این میزان توجه و دقت نظر در وضع احکام خاص زنان، با توجه به خصوصیات روحی آنان، به واقع نشان از خالق بی‌ظن دارد.

واژگان کلیدی: حجاب، حجاب‌گریزی، تبلیغ و ترویج، دختران دانشجو.

◆ دریافت مقاله: 99/06/15؛ تصویب نهایی: 99/12/05.

1. دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، استادیار گروه فقه و حقوق دانشگاه حکیم سبزواری (نویسنده مسئول) / نشانی: خراسان رضوی، سبزوار، توحید شهر، پردیس دانشگاه حکیم سبزواری / شماره: 05144012607 / Email: khatami455@gmail.com
2. دکتری منابع اسلامی قرآن و نهج‌البلاغه، استادیار گروه معارف دانشگاه حکیم سبزواری.

الف) مقدمه

همواره به شکل عرفی با نگاهی مواجه‌ایم که به نوعی، تفکر سختی‌گرایانه‌ای را برای زنان قائل است و دلیل آن را وجود سختی‌هایی از قبیل برخی محدودیتها برای زنان نسبت مردان یا سختی‌های مربوط به فرزندآوری و ... می‌داند. منشأ این نگاه، چه متأثر از اندیشه‌های فمینیستی باشد یا وجود محدودیتها یا شبهه‌افکنی، اگر منجر به پذیرش چنین اندیشه‌ای شود، نتیجه‌اولی خود را در این می‌یابد که به دنبال آیینی بگردد که زن را از هرگونه قیدی مثل ازدواج یا پذیرش نقشهایی نظیر همسری و مادری و ایفای وظایف آن رها کند. امروزه نظریه جنسیت، به عنوان نظریه‌ای مطرح است که به تقلیل تمام تفاوت‌های بین زنان و مردان و بی‌اهمیت کردن تفاوت‌های زن و مرد معتقد است؛ یعنی تفاوت‌های بین زن و مرد چندان اهمیت ندارند که مبنای تفاوت در زندگی زن و مرد قرار گیرند. در واقع؛ تفاوتها در حوزه زیست‌شناسی بسیار محدود شد تا زمینه برای تساوی و برابری کامل بین زن و مرد در حوزه خانواده و اجتماع فراهم شود. به این ترتیب، زمینه برای شبیه شدن بیشتر زنان و مردان فراهم و در نهایت، امر زنانه و امر مردانه بی‌اهمیت قلمداد شد. در واقع؛ ریشه این موضوع به تفکیک بین واژه جنس^۱ و جنسیت^۲ برمی‌گردد؛ مفهوم‌سازی مهمی که در موج دوم فمینیسم^۳ رخ داد.

این نظریه با تمام وسعتی که در تأثیرگذاری ایجاد کرده است، اما هرگز با نظریات کامل و صحیح اسلامی برابری نمی‌کند؛ به طوری که در برخورد با احکام و قوانین وضع شده در دین مبین اسلام، می‌توان شاهد اموری بود که تعریفی دیگر از نظریه جنسیت را پیش رو قرار می‌دهند. این مقاله به کنکاش در تنها یک بعد؛ یعنی بررسی احکام خاص با رویکرد ترخیصی و تخفیفی می‌پردازد تا بدین وسیله با تمسک به آرای فقهای اسلامی و ارجاع به آیات و احادیث معصومین(ع)، بعضی از این امور را بررسی کند. در واقع؛ بحث و سخن اصلی در این مقاله این است که آیا تمایزات تکوینی در زن و مرد موجب ایجاد احکام ترخیصی در زنان شده یا خیر؟ به عبارت دیگر؛ آیا جنسیت در ایجاد احکام ترخیصی در زنان تأثیر گذاشته است؟ سؤال بعدی این است که بر فرض تأثیر، آیا وجود احکام خاص ترخیصی، به علت نوعی ترحم بر زنان است و اینکه آیا می‌توان این مسائل ترخیصی را به نوعی معادل تبعیض مثبت در کنوانسیون محو تبعیض علیه زنان به شمار آورد یا خیر؟

1 Sex

2 Gender

3 در این دوره، واژه Sex برای اشاره به جنس و واژه Gender با دقتی بیشتر برای اشاره به جنسیت به کار رفت. مراد از جنس، آن دسته از ویژگی‌های زنانه است که منشأ زیستی دارند و تفاوت‌های طبیعی زنان و مردان فقط این نوع‌اند؛ مانند بارداری و زایمان. منظور از جنسیت نیز همه ویژگی‌ها و رفتارهایی است که خانواده، اجتماع و فرهنگ به نام «زنانه» ساخته‌اند و به زنان تحمیل می‌کنند. عاطفی‌تر بودن زنان، مادری و اطاعت‌پذیری، بخشی از این ویژگی‌های ساختگی است! در واقع؛ فمینیست‌های این موج، منتقد تفاوت‌های زنان و مردان از لحاظ روانی و رفتاری بودند. (هام و گمبل، بی‌تا: 183-181، 398)

ب) روش‌شناسی و پیشینه تحقیق

در این مقاله سعی شد بررسی تفکر سختی‌گرایانه در خصوص زنان به شیوه‌ای دیگر دنبال شود و به بررسی مصادیقی در قوانین فقهی و حقوقی بپردازیم که زن دارای حکمی متفاوت با مرد است و جهت‌گیری این تفاوت نیز در مسیر ارفاق به زن و نفی حکمی است که برای مرد در همان حکم مقرر شده است. البته با وجود اینکه رویکرد مقاله به وجود احکام خاصی از زنان است که با توجه به ادله موجود در قرآن و احادیث مسلم و قطعی می‌باشد، ولی در هر مورد به بررسی این احکام در فتاوی فقهی قدیم و جدید نیز می‌پردازیم. به این ترتیب، فرضیه تحقیق این است که در احکام و مسائل فقهی می‌توان شاهد موارد متعددی از احکام خاص تخفیفی و تسهیلی بود که نسبت به این موارد در جنس مرد، احکام سختگیرانه‌تری در نظر گرفته شده است.

ابتدا لازم بود یکی از کتب، مبنا قرار گیرد تا مصادیق بحث برگزیده شود. بدین منظور، کتاب «الروضه البهیه» انتخاب و تمام مطالب آن به دقت مطالعه و بررسی شد تا جمیع مواردی که از مصادیق ارفاق بوده یا احتمال ارفاق به زن داده شده، احصا و از میان آنها چند مورد برگزیده مطرح شود.

سپس نوبت به بیان نظرات فقها و نیز ادله‌ای که به عنوان مستند نظر خود ذکر فرموده‌اند رسید. بدین منظور، به کتب مختلف فقها از شیخ مفید تا صاحب جواهر، صاحب حدائق و نیز فتاوی مراجع فعلی به خصوص حضرت امام در تحریرالوسیله و نیز سایر مراجع معاصر رجوع شد تا به نظرات آنان در موارد مختلف پی برده و بتوان به اتفاق نظر آنها در هر حکم به صورت مبین و قطعی رسید.

با توجه به اینکه لازم بود از آرای اهل تسنن نیز در این موارد استفاده شود، به کتب فقهی هر یک از مذاهب اسلامی مراجعه و دلایل آنان نیز مورد توجه قرار گرفت.

در ادامه، بررسی حکمت این احکام مدنظر قرار گرفت تا مطلب در ذهن خواننده به شکل روشن‌تری نقش بیند.

در مرحله بعد، کتب و مقالات مختلفی که در رابطه با موضوع زنان نگاشته شده است، مطالعه و به تناسب موضوع از آنها استفاده شده است.

در پایان گفتنی است که مقاله حاضر از این نظر که به بررسی بخشی از مهم‌ترین احکام خاص تخفیفی و تسهیلی زنان در مقایسه با مردان در تمامی بخشهای فقه عبادی، مدنی و جزایی پرداخته است و هر کدام را به لحاظ فقهی همراه با ادله موجود در قرآن و احادیث و بررسی فلسفه آنها مورد توجه قرار می‌دهد، در مقایسه با دیگر مقالات پیرامونی (جاوید، اشرفی و شاهمرادی، بی‌تا؛ اندریانی، طبری و صادقی، بی‌تا؛ بخرد، موسویان و درویشی، 1397)

98 ♦ راستی‌آزمایی تفکر سختی‌گرایانه در خصوص زنان

بدیع است. همچنین پرداختن به حل تعارض ترخّم یا تبعیض در این باره، مسئله‌ای است که بعد تازه‌ای را به این موضوع اختصاص می‌دهد.

ج) مفهوم‌شناسی

1. احکام خاص تخفیفی

واژه «تخفیف» به معنای سبک کردن، کاستن و مختصر ساختن است (عید، 1381: 418) که به این معنا می‌توان در معنای تسامح و تساهل (همان: 433) نیز آن را به کار برد. در جایی دیگر، تخفیف را به معنای آرامش و تسکین (سیاح، ج 1: 489) نیز آورده‌اند. از این رو، مقصود از تخفیف در این مقاله، احکام خاص و مسائلی است که در مقایسهٔ مرد نسبت به زن، سبک‌تر و آسان‌تر گرفته شده است و می‌توان در این معنا آن را مترادف با امتیاز دانست.

2. تبعیض مثبت

مادهٔ یک کنوانسیون «محو کلیهٔ اشکال تبعیض علیه زنان» که سندی بر اساس نگرش لیبرالیستی و فمینیستی است، تبعیض را هرگونه تمایز یا استثنا یا محدودیت بر اساس جنسیت، در همهٔ زمینه‌های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و مدنی، معنا می‌کند. به عبارتی؛ هرگونه استثنایی بین زن و مرد تبعیض دانسته می‌شود. اما در مواد بعدی کنوانسیون، برای این نوع برابری، استثنا قائل شده و از واژه‌ای به نام «اقدام مثبت» بحث شده است. اقدام مثبت، اشاره دارد که در برخی اوقات، ویژگی‌های تکوینی مسلّمی وجود دارد که زنان را در معرض محدودیت و محرومیت قرار می‌دهد و در این صورت، اگر قوانینی وضع شود که امتیاز ویژه‌ای را به زنان اختصاص دهد تا آثار محدودیت زنان را کم کند و فاصلهٔ بین زنان و مردان را کاهش دهد، این اقدام، مثبت تلقی می‌شود و نه تنها با برابری منافات ندارد، بلکه به برابری منتج می‌شود. (فرهمندپور، 1391)

این مقاله سعی می‌کند بعد از بررسی مواردی که نشان از تأثیر جنسیت در احکام و مسائل خاص زنان دارد، به بررسی این موضوع نیز پردازد که آیا می‌توان این امور را به نوعی معادل تبعیض مثبت به شمار آورد یا خیر.

د) بررسی برگزیده‌ای از احکام خاص تخفیفی زنان

1. معافیت از قضای نماز در ایام حیض و نفاس

از جمله تسهیلاتی که برای زنان می‌بینیم این است که در ایام عادت ماهانه و نفاس، تکلیف روزه و نماز از آنان ساقط شده و البته در ادای این فریضه به صورت قضا، فقط روزه پس از رفع مانع، قضا می‌شود، اما نماز قضا ندارد.

یک) بیان ادلّه حکم

در بررسی دلیل این حکم، به روایاتی برمی‌خوریم که معمولاً در تفسیر آیه 222 سوره بقره ذکر شده‌اند که می‌فرماید: «از تو درباره عادت ماهیانه زنان می‌پرسند، بگو: آن، رنجی است. پس هنگام عادت ماهانه، [از آمیزش با] زنان کناره‌گیری کنید و به آنان نزدیک نشوید تا پاک شوند. پس چون پاک شدند، از همان جا که خدا به شما فرمان داده است با آنان آمیزش کنید. خداوند توبه‌کاران و پاکیزگان را دوست می‌دارد».

شیخ طوسی در این باره می‌گوید: زن هنگامی که حائض شد، واجب است بر او که نماز را ترک و روزه را افطار کند (طوسی، بی تا: 25) و نیز «قضای نماز بر او واجب نیست، اما روزه بیه» (همو، 1387، ج 1: 41). علامه حلی نیز می‌گوید: «صاحب عادت، نماز و روزه را به محض رؤیت دم اجماعاً ترک کند» (حلی، 1409، ج 1: 23). «بر حائض، هر عبادت مشروط به طهارتی مانند نماز، طواف، مس کتاب قرآن، حرام است و نیز روزه‌اش صحیح نیست و قضای روزه و نه نماز بر او واجب است، مگر دو رکعت طواف و مستحب است برای او وضع در هر وقت نمازی و جلوس در مصلاّیش در حالی که ذکر خدا را می‌گوید» (همو، 1413، ج 1: 217؛ همو، 1414، ج 1: 27؛ مفید، بی تا: 19). پس هر گاه زن حائض شد، عزل از نماز می‌شود. صاحب جواهر نیز پس از بیان حکم، دلیل آن را شهرت نقلی و تحصیلی به دلیل اصل می‌داند. (نجفی، 1367، ج 1: 341)

پس از بیان نصوص معتبر مورد استناد فقها (خویی، 1413، ج 6: 92؛ انصاری، 1415، ج 1: 105)، در این باره، خبری از فضل بن شادان است که از امام رضا (ع) نقل شده است که می‌فرماید: «حائض روزه را قضا می‌کند و نماز را قضا نمی‌کند» و در بیان علت آن، روایتی است از ابی بصیر که گفته است: می‌پرسد از امام که چرا حائض قضا می‌کند روزه را و قضا نکند نماز را؟ امام می‌فرماید: زیرا روزه در سال فقط یک ماه و نماز در هر روز است. البته باید بدانیم «اختصاص این علت به خصوص نماز یومیه واضح است، اما می‌فرماید: «مثال این تغییرات علت حقیقی نیست و فقط بیانی برای حکم است. پس حکم دائرمدار آن نیست» (شهید ثانی، 1380، ج 1: 49؛ روحانی، 1412، ج 2: 188)

100 ♦ راستی آزمایی تفکر سختی گرایانه در خصوص زنان

این مسئله از موارد اتفاقی بین مذاهب است؛ چنانکه در فتوای اهل سنت داریم: «هماز و روزه در روزهای حیض از حائض پذیرفته نمی‌شود و آنچه روزه گرفته، باید قضا کند؛ اما نمازی را که نخوانده، به حکم احادیث وارد و برای رفع مشقت از تکرار نماز زیاد، قضا ندارد. اما روزه اندک است و به این خاطر قضا دارد. چنانکه خداوند متعال می‌فرماید: در دین بر شما سختی قرار نداد (حج: 78). (مغنیه، 1376: 48، جزیری، بی‌تا، ج 1: 33، شافعی، 1400، ج 1: 76-77؛ نووی، بی‌تا، ج 3: 8، سرخسی، 1406، ج 2: 13)

روایاتی را نیز در این زمینه بیان می‌کنند؛ از جمله قول پیامبر اکرم (ص) که به فاطمه بن جیش می‌فرمایند: «اگر حایض می‌شوی، نماز را ترک کن. پس اگر وقتش به پایان رسید، غسل کن و نماز بخوان» و نیز داریم: «خون قاعدگی، خون سیاه است؛ بنابراین، اگر چنین است، نماز را ترک کنید و هرگاه به پایان رسید نماز بخوانید». (ابو داوود، بی‌تا، ج 1: 75)

پس نماز در ایام حیض بر حائض به اجماع جمیع فقها حرام است و نیز صوم هم از مسائل اتفاقی مسلمین است، به دلیل روایتی که عایشه از قول پیامبر اکرم (ص) روایت کرده است که: «ما حیض بودیم؛ نزد رسول خدا پس ظاهر شدیم، پس امر به قضای روزه شدیم و امر به قضای نماز نشدیم». (بخاری، بی‌تا، ج 1: 182)

دو) بررسی فلسفه حکم

در تبیین بیشتر این مطلب باید دانست که قاعدگی کنش طبیعی بدن و لازمه تولید مثل است و اگر نباشد، نوعی ناتوانی در سیستم زیستی بدن زنان محسوب می‌شود. از طرفی، همواره خدای متعال در قرآن کریم با این فکر مبارزه می‌کند که زنان هرگز مایه پلیدی و نجاست دانسته نشوند؛ بر خلاف آنچه متأسفانه امروز در دین یهود یا مسیحیت انحراف یافته مشاهده می‌شود. به همین دلیل می‌فرماید: «ای پیامبر! از تو درباره حیض در زنان می‌پرسند. بگو آن رنج و سختی است که برای زنان وجود دارد، نه وجود نوعی پلیدی و ناپاکی یا عیب و نجاستی در زنان». (بقره: 222)

پس شکی نیست که آنچه لازمه بدن زن است، در وی قرار داده شده است. بنابراین، هم آنجا که زن به دستور الهی به سمت نماز می‌رود، امتثال و اطاعت امر الهی است و هم آنجا که ترک می‌کند، اطاعت امر است. از طرفی، برای انجام اعمالی مثل نماز و روزه یا ورود به مساجد یا اماکن مقدسه نیاز به طهارت خاصی است که لازمه علو آن است که وجود حیض و نفاس یا جنابت، چه در زنان و چه در مردان، مانع ورود به چنین کلاس برتری باشد و این از زیبایی‌های دین ماست که برای اعمالی خاص همچون نماز، پیش‌نیازهای خاصی را قرار می‌دهد و در هر حالتی انسان مجاز به ورود آن نیست. اما به هر صورت، علت حقیقی این حکم به هر شکل که باشد، نوعی حکم ترخیصی برای زنان محسوب می‌شود که نشان از تأثیر

سید جواد خاتمی و سیده سمیه خاتمی ♦ 101

جنسیت در ایجاد احکامی متمایز برای زنان و مردان و به نفع زنان دارد و همان‌طور که بیان شد، علت آن می‌تواند به وجود سختی و حرجی که در انجام قضای این عبادات برای زنان ایجاد می‌شود برگردد.

در پایان می‌توان گفت معافیت زن از نماز و روزه در بعضی از روزها به لحاظ رعایت حال جسمانی او، حکمی ترخیصی و نوعی امتیاز است. البته بسا زنان مؤمنی که از چنان روحیه معنوی و شوق به عبادت برخوردار باشند که در آن حالت نیز به دعا و تسبیح و تکبیر رو می‌آورند که نشانگر شوق به خداست.

2. پوشیدن حریر و استعمال طلا

یک) بیان حکم

استفاده از طلاآلات برای «پوشیدن» و «زینت کردن» برای مردان ممنوع و حرام است و اگر با آن نماز بجا آورند؛ مثلاً با انگشتری طلا نماز بخوانند، نماز آنان باطل است. همچنین لباس ابریشمی، در حال نماز و غیر نماز، پوشیدن آن برای مردان حرام است و اگر با آن نماز خوانده شود، موجب بطلان نماز است. اما برای زنان استفاده از زینت‌آلات طلا و لباس ابریشمین بی‌مانع است.

شیخ طوسی به عنوان دلیل این حکم، روایتی را از پیامبر (ص) و به نقل از حضرت علی (ع) بیان می‌کند: «روزی نبی اکرم (ص) خارج شدند؛ در حالی که در دست راستش قطعه طلائی و در دست چپش تکه حریری داشتند. سپس فرمودند: این دو بر مردان امت من حرام است و بر زنان آنها حلال است» (طوسی، 1417، ج 1: 564). به این ترتیب، ایشان نماز در ابریشم محض را برای زنان جایز می‌داند، اما می‌فرماید: تنزه از آن برای ایشان افضل است (همو، 1378، ج 1: 83). محقق حلی (1363، ج 2: 88) نیز مانند شیخ در دو کتاب نه‌ایه و مبسوط، قائل به جواز پوشیدن همراه با کراهت است. جواز به دلیل روایات بسیار زیادی که در این زمینه وجود دارد؛ از جمله آنچه محمدبن جبار گفت: «در نامه‌ای نوشتم به ابی محمد (ع) آیا نماز بخوانیم در قلنسوه حریر یا دیباچ؟ پس نوشت: حلال نیست نماز در حریر محض» (حر عاملی، 1414، ج 3: باب 11، ح 7). اما ایشان هنگام ضرورت جایز می‌داند؛ چنانچه شیخ در تهذیب و نه‌ایه به آن اشاره فرمودند و کراهت به دلیل اطلاق بعضی از روایات است. اما علامه حلی در این باره ادعای اجماع می‌کند و می‌فرماید: پوشیدن حریر محض برای مردان حرام است بالاجماع و نماز بر آن چیز صحیح نیست. به خاطر روایتی که از رسول خداست و می‌فرماید: «حرّم لباس الحریر و الذهب علی ذکور امتی و احل لائناهم»؛ پس نهی دلالت بر فساد عبادت می‌کند (حلی، 1414، ج 1: 95؛ نجفی، 1367، ج 8: 225؛ شهید ثانی، 1380، ج 1: 83). البته از ناحیه شیخ صدوق اختلافی هست که ایشان پوشیدن حریر را برای زنان در نماز جایز نمی‌داند (ابن بابویه، 1315: 80). این مخالفت، ضرری در حکم حلیت جواز حریر در نماز برای زنان ندارد؛ زیرا از جمله احکامی است که به سبب شهرتش از ورود

102 ♦ راستی آزمایی تفکر سختی گرایانه در خصوص زنان

نصوص در آن از احکام بالخصوص بی نیاز شده است. علاوه بر اینکه اکثر آنچه وارد شده، به منع از نماز می توان آنها را مشعر به اختصاص به مردان دانست (نجفی، 1367، ج 8: 225). محقق یزدی (صاحب عروه) نیز در شرایط لباس مصلی معتقد است: لباس مردان نباید از حریر یا دهب باشد، هر چند ساتر عوره باشد، حتی در غیر حال نماز. اما عیبی بر زنان نیست، بلکه جایز است نمازشان در آن بنا بر قول اقوی (یزدی، ج 1: 563). در بین فقهای معاصر نیز امام خامنه‌ای نظیر حضرت امام خمینی می فرماید: «زینت کردن به طلا مثل آویختن زنجیر طلا به سینه و انگشتر طلا به دست کردن و بستن ساعت مچی طلا به دست برای مرد حرام و نماز خواندن با آنها باطل است و احتیاط واجب آن است که از استعمال عینک طلا هم خودداری کند. ولی زینت کردن به طلا برای زن در نماز و غیر نماز اشکال ندارد»¹.

این مسئله مورد اتفاق مذاهب است (نووی، بی تا، ج 3: 179؛ مغنیه، 1376، ج 1: 80). از جمله روایاتی که اهل سنت نیز به آن استناد کرده‌اند، حدیثی است از رسول اکرم (ص) که فرمودند: «بریشم نبوش؛ زیرا هر که آن را در دنیا بپوشد، آن را در آخرت نیز نمی پوشد» (ابن قدامه، 1376، ج 1: 26).

دو) بررسی فلسفه حکم

آرایش و پیرایش با زیورآلات طلا و لباسهای حریر و ابریشم، در اسلام مخصوص زنان است تا اگر مرد به قدرت جسمانی و نیرومندی خود در امور مربوط به کشورداری می نازد، زن نیز با تکمیل جمال ظاهر به جبران پردازد و تعادلی میان دو کشش و جاذبه باطن و ظاهر برقرار شده باشد، ارتباط محبت آمیز زوجین محکم تر شود و هر دو خود را خواهان دیگری احساس کنند (صیور اردوبادی، 1375). باید دانست که بسیاری از احکام، مصالحی معنوی دارند که در حوزه هیچ یک از علوم بشری قابل تحقیق نیست؛ اما در رابطه با حرمت زینت طلا برای مرد و حلیت آن برای زن، به لحاظ پزشکی تحقیقاتی نیز مؤید این امر است. محققان با مطالعه روی افرادی که با طلا ارتباط دارند، به این نتیجه رسیده‌اند که طلای موجود در بدن آنها باعث ایجاد اختلالات هورمونی می شود و هورمونهای پرولاکتین و FSH، بیشترین تأثیر منفی را از طلای موجود در بدن آنها گرفته و بیشترین تجمع طلا در دستگاه تناسلی مردان مشاهده شده است. (ملکوئی خواه، 1390)

البته همه می دانیم که زنان از بزرگترین مصرف کنندگان طلا هستند، اما مصرف آن در زنان به علل مختلفی انجام می گیرد. در واقع؛ طلا علاوه بر فواید جسمی ثابت شده در تحقیقات، فواید روحی بسیار خوبی نیز روی زنان ایجاد می کند؛ از جمله تأثیر گذاری روی امنیت آنان و نیز اینکه زنان با خرید طلا

سید جواد خاتمی و سیده سمیه خاتمی ♦ 103

احساس احترام بیشتری می‌کنند. در گزارش شورای جهانی طلا آمده است: «زنان شهری برای احساس امنیت، جواهرات طلا می‌خرند». (رنو یاداو، 2020)

همان طور که ملاحظه شد، جانب زنان و احساسات جمال‌دوستی آنان، رعایت شده؛ اگرچه به زنان نیز برای افراط نکردن در تجمل و تظاهر در این باب توصیه و تأکید شده است.

3. برداشته شدن تکلیف جهاد از زن

جهاد یا مبارزه در راه اشاعه تعالیم دین حنیف اسلام و مقاتله با مشرکان و بت پرستان که حدود و موازین و شروط و احکام آن بسیار مفصل و مبسوط و در کتب فقه بیان شده، از جمله احکامی است که زن و مرد در آن متفاوت‌اند؛ بدین معنی که جانبازی در راه خدا و به میدان جنگ رفتن، در صورت وجود شرایط، تنها برای مردان است.

بی‌شک اگر مملکت اسلامی و مرزهای آن مورد هجوم دشمن قرار گیرد، بی‌هیچ قید و شرطی بر همه مکلفان و با هر وسیله‌ای، دفاع واجب است. بدین ترتیب، جهاد و دفاع دو عنوان مستقل در فقه دارند.

اسلام در مسائل جهاد نیز تسهیلات ویژه‌ای برای بانوان قائل شده و از جهاتی خود زن صرف نظر از اینکه مسلمان است یا دشمن مسلمانان، به دشمن کمک کرده یا نه، مورد لطف و عطف قانونگذار اسلام قرار گرفته است.

یک بیان ادله حکم

شیخ طوسی درباره جهاد می‌نویسد: «جهاد فریضه‌ای از فرائض اسلام است و رکنی از ارکان اسلام که واجب کفایی است، همراه با وجود امام عادل یا کسی که منصوب کرده او را برای امامت. و جهاد از زنان بچه‌ها و شیوخ کبیر و مجانین و مرض برداشته شده است» (طوسی، 1417، ج 1: 303). ابن ادریس، علامه حلی و شهید اول و ثانی نیز به چنین مسئله‌ای اذعان دارند (ابن ادریس، 1410، ج 1: 232؛ شهید ثانی، 1380، ج 1: 405؛ شهید اول، 1412، ج 2: 29؛ حلی، 1413، ج 1: 478). البته محقق اردبیلی، حضرت امام و آیت‌الله خویی هم قائل به عدم وجوب جهاد بر زنان‌اند (مقدس اردبیلی، 1403، ج 7: 436؛ خمینی، 1403، ج 1: 503؛ خویی، منهاج الصالحین، ج 1: 362). شیخ طوسی نیز از جمله شرایط وجوب جهاد را مذکر بودن می‌داند و دلیل آن را روایتی از پیامبر (ص) و امام علی (ع) ذکر می‌کند. (طوسی، 1378، ج 2: 7)

مرسله سیدبن طاووس از حسین بن علی (ع) که می‌فرمایند: «جهاد از زنان برداشته شده است». (حر عاملی، 1414، باب 4 از ابواب جهاد العدو: ح 3)

104 ♦ راستی آزمایی تفکر سختی گرایانه در خصوص زنان

روایت نبوی که می فرماید: «جهاد بر مردان امت من واجب شده و غیرت بر زنان. پس کسانی از زنان که صبر کنند، اجر شهید به آنها اعطا می شود». (همان: ح 7)

روایتی از امیرالمؤمنین (ع) است که می فرمایند: «جهاد بر مردان و زنان واجب شد؛ جهاد مردان بذل مال و جان است تا اینکه در راه خدا کشته شوند و جهاد زن این است که صبر کند بر آنچه از همسر و خویشاوند می بیند». (همان: ح 1؛ نقل از: منتهی المطلب، ج 2: 897)

این مسئله، امری اتفاقی بین مذاهب است. در فقه مقارن می خوانیم از شرایط وجوب جهاد چند امر است: بلوغ، عقل، ذکوره. پس واجب نیست بر زن و این امری است که متفق بین فقهای مذاهب اسلامی و استدلال شده به سیره و روایت که ذکر شد و آنچه از عایشه روایت شده که گفت: «جهادهن الحج» و آیه 65 سوره انفال: «یا ایها الذین آمنوا حرّض المؤمنین علی القتال» که تشویق مؤمنین بر جهاد است، نه مؤمنات. (جنتی، بی تا: 108-109؛ نووی، بی تا، ج 19: 270)

به این ترتیب، در جمع بندی می توان گفت: ذکوره از جمله شرایطی است که برای جهاد ابتدایی، اختلافی در آن نیست؛ به طوری که ادعای اجماع هم در آن شده است. پس با ذکر دلایل گفته شده، شکی در مرفوع بودن جهاد ابتدایی نسبت به زن نیست، اما سایر اقسام که بگوئیم بر زن جهاد نیست، غیر ثابت است؛ بلکه حتی در بعضی موارد، مقتضی اطلاق و عموم ادله وجوب است. (روحانی، 1412، ج 13: 25)

دو) بررسی فلسفه حکم

بجاست در اینجا به این موضوع توجه داشت که جنگیدن عملی است که اقتضانات خاص خود را دارد؛ از جمله حضور در میدانهای نبرد و کشاکش بر اساس قدرت جسمانی، عدم نگرانی از فاکتورهای آزار روانی و جنسی، اسارت و مسائل مورد ابتلای آن، حضور راحت در محیطهای فاقد امنیت و... همه و همه این امور، فردی را می طلبد که بتواند خود را با این موقعیتهای تطبیق دهد و سازگاری ایجاد کند و از طرفی، دغدغه و نگرانی و مراقبت از فرزندان و حضور در کنار آنها و نیز داشتن روحیات قوی که تحت تأثیر شکنجه بتواند اسرار نظامی را حفظ کند نداشته باشد. خوب در تمام جهان و در تمام دورانها همواره زنان در وهله اول بیشتر تمایل به حضور در پشت جبهه را داشته اند و همین منجر به این موضوع شده که خود زنان نیز از برداشته شدن چنین تکلیفی از دوش آنان بسیار خوشحال باشند و بتوانند آن را تسهیلی برای خود در نظر بگیرند؛ به شکلی که حتی وقتی برای این موضوع نزد پیامبر گرامی اسلام (ص) مراجعه می کنند، بیشتر نگران نداشتن اجر جهاد و شهادت اند نه انجام ندادن خود جهاد که در پاسخ، خدای متعال آیه 35 سوره احزاب را نازل می فرماید.

سید جواد خاتمی و سیده سمیه خاتمی ♦ 105

بنابر این، برداشته شدن جهاد از زن، نه تنها محرومیتی برای او نیست، بلکه امتیاز و تسهیلی برای اوست؛ به طوری که نویسندگان مختلف نیز به این موضوع اشاره دارند. «جهاد، این حکم سنگین، که برای اجرای آن باید نقد جان بر کف داشت، از زنان به دلیل شرایط ویژه آنها برداشته شد و ملاحظه می‌فرمایید که در قانون جهاد، جانب زنان رعایت شد» (نوری، 1346: 86). به این موضوع در تحقیقات نیز اشاره شده است در یک تحقیق نشان داده شد که جوخه‌ها، تیم‌ها و خدمه کاملاً مرد در 93 تا از 134 وظیفه ارزیابی شده (69 درصد) عملکرد بهتری نسبت به واحدهای دارای زن در آنها نشان داده‌اند. این مطالعه نشان داد که واحدهای مشکل از مردان در هنگام تکمیل حرکات تاکتیکی در موقعیتهای جنگی، به ویژه در واحدهای دارای سلاحهای بزرگ خدمه مانند مسلسل‌های سنگین و خمپاره، سریع‌تر از واحدهای دارای زنان بودند. (لاموت، 2015)

همچنین مطالعات نشان می‌دهد که زنان بیشتر از مردان در معرض آسیب‌های ورزشی و تمرینی قرار دارند. در یک مطالعه، ضمن کنترل آمادگی جسمانی و جمعیتی، ارتباط بین جنسیت و خطر صدمات مربوط به ورزش را در بین کارآموزان اصلی ارتش بررسی شد. (بل و همکاران: 2000)

این مطالعات تأیید می‌کند که برداشته شدن جهاد از زنان، امری تسهیلی و به نفع جامعه زنان است.

4. وجوب پرداخت نفقه به زن

از آنجا که زن در ازدواج دائم مسئولیتهایی را در طول زندگی مشترک خود بر عهده دارد که توان جسمی او را می‌طلبد و فرصتی را از او می‌گیرد، نفقه حق و امتیاز او قرار داده شده است (مشکو، ش 41: 18). علامه طباطبایی (1381) ذیل آیه «و لا تتمنوا ما فضل الله»، برخورداری از حق نفقه را یک امتیاز زنان نسبت به مردان می‌شمارد.

یک بررسی ادله حکم

از دلایل وجوب نفقه بر مرد می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

آیات قرآن از جمله: «و مادران، دو سال کامل فرزندان خود را شیر دهند. آن کس که می‌خواهد فرزند را شیر تمام دهد و به عهده صاحب فرزند است که خوراک و پوشاک مادر را به حد متعارف و پسندیده بدهد» (بقره: 233). همچنین: «مردان عهده‌دار و سرپرست زنان هستند به آن دلیل که خداوند بعضی را بر بعضی (با خصوصیات جسمی یا روحی) فضیلت داده و به دلیل آنکه مردان از مال خود به زنان نفقه می‌دهند» (نساء: 34)

106 ♦ راستی آزمایی تفکر سختی گرایانه در خصوص زنان

روایات بسیاری نیز از معصومان(ع) دربارهٔ وجوب نفقه زن وارد شده است که برای نمونه، یک روایت ذکر می‌شود. روایت است از امام باقر(ع) که ابی بصیر نقل کرده است: مردی که همسری دارد و لباسی نپوشاند بر او که او را حفظ کند و طعام و احتیاجات غذایی او را تأمین ننماید تا سلامت بماند امام حق دارد که بین آن مرد و زن جدایی بیندازد. (حر عاملی، 1414، باب 1 از ابواب نفقات، ح 2)

دلیل سوم، اجماع است و فقهای بسیاری به آن اشاره کرده‌اند؛ از جمله صاحب جواهر(نجفی، 1367، ج 31: 401) که ادعای اجماع دارند و نیز آقای روحانی در فقه الصادق نیز به این اجماع اشاره می‌کند: «نفقهٔ زوجه بر مرد واجب است اجماعاً که آیات و سنت متواتره به آن شهادت می‌دهد.» (ج 22: 312)

مذاهب اهل سنت نیز اتفاق دارند که نفقه برای رفع نیازهای سه گانهٔ خوراک و پوشاک و مسکن زوجه واجب است و نیز اتفاق دارند که اگر زوجین متمکن بودند، میزان نفقه به قدر تمکن و اگر فقیر بودند، به قدر وسعتشان است و مراد از تمکن و دست‌تنگی زوجه، تمکن و فقر خانوادهٔ اوست. اما در اینکه نفقه باید متناسب حال کدام یک باشد، اختلاف دارند.» (جناتی، بی‌تا، ج 2: 330)

دو) بررسی فلسفه حکم

به این ترتیب، در ثبوت نفقه سختی نمی‌ماند و در اینکه نفقه امتیاز و تسهیلی است که قانونگذار اسلام به نفع زن قرار داده است. علت امتیاز بودن آن نیز با توجه به سخنان گذشته روشن شد؛ اما برای وضوح مطلب، ویژگی‌های نفقه را بیان می‌کنیم تا جنبهٔ امتیاز بودن آن روشن شود.

- نفقهٔ زوجه بر نفقهٔ سایر اقارب مقدم است؛ زیرا نفقهٔ زوجه بر زوج واجب و از باب مواسات و صلۀ رحم است.

- نفقهٔ زوجه به هر علتی - غیر از نشور - داده نشود، به صورت دین بر ذمهٔ شوهر می‌ماند؛ حتی اگر زنی ثروتمند هم باشد، نفقهٔ او به عهدهٔ شوهرش است، اگرچه شوهر فقیر باشد؛ مگر اینکه زن آن را ببخشد. اما نفقهٔ اقارب (پدر و مادر و فرزند) اگرچه از سر تقصیر داده نشود، قضا ندارد.

- اگر مردی در حالی که ثروتمند است، از دادن نفقهٔ زوج امتناع کند، زن حق دارد به قدر کفایت و به نحو متعارف از مال زوج به رسم تقاص بردارد. برخی از فقها در جواز تقاص، اذن حاکم را شرط کرده‌اند.

- فقر و ناداری زوج، خواه در هنگام عقد بوده یا پس از آن ایجاد شده باشد، موجب سقوط حق نفقهٔ زوجه نمی‌شود.

- نفقهٔ مطلقه رجعیه تا پایان ایام عدۀ به عهدهٔ زوج است، به شرط آنکه طلاق در حال نشوز زوج واقع نشده باشد.

سید جواد خاتمی و سیده سمیه خاتمی ♦ 107

- همچنین نفقه مطلقه حامله، اعم از اینکه طلاق رجعی باشد یا بانن، تا وضع حمل به عهده زوج است.

اسلام برای حق مالکیت زن، بیش از سایر مکاتب و مذاهب ارزش قائل است و آن را محترم می‌شمارد؛ اولاً، حاصل کار کردن زن را چون مرد، برای خود زن می‌داند؛ ثانیاً، در قبال نقشی که در خانه بر عهده دارد، حقی را تعیین کرده است. مسلماً ازدواج هنگامی پایدار و مستحکم و لذتبخش است که زن و مرد در نقش طبیعی خود ظاهر شوند و قوانین، مطابق با فطرت و ساختار روحی و جسمی آنان باشد.

مسئولیت و رنج زحمات طاقت فرسای تولید مثل از لحاظ طبیعی، بر عهده زن است. این زن است که باید بیماری ماهانه، سنگینی دوره بارداری و بیماری‌های مخصوص این دوران را تحمل کند و زایمان و عوارض آن را به جان بخرد؛ شیره جان خود را به دهان طفل بریزد و او را پرستاری و تربیت کند. همه اینها از نیروی بدنی زن می‌کاهد و توانایی او را در کار و کسب کاهش می‌دهد و اگر بنا باشد قانون به حمایت زن برنخیزد، زن وضع رقت‌باری پیدا می‌کند. لذا مسئولیت تأمین مخارج زندگی از دوش او برداشته شده و بر دوش پدر و بعد از ازدواج، بر دوش شوهر قرار گرفته است. از طرفی، نیاز زن به پول و ثروت، از احتیاج مرد افزون‌تر است. تجمل و زینت جزء زندگی زن و از احتیاجات اوست. در یک زندگی معمول، خرج یک زن برابر است با مخارج چند مرد. برای مرد، یک دست لباس تا وقتی قابل پوشیدن است که کهنه و مندرس نشده باشد؛ اما برای زن، تا وقتی قابل پوشیدن است که جلوه و تازگی داشته باشد. (مطهری، 1353: 29-26)

بدین ترتیب، از آنجا که زن می‌تواند خود به کار درآمدزا بپردازد، اما چنین چیزی بر او واجب نشده است؛ گویی که حتی نفقه نوعی تسهیل برای زنان است که عدم وضع آن باعث به سختی و دشواری افتادن آنان می‌شود و این موضوع پس از یک قرن تجربه در کشورهای مختلف، بدون اینکه قانون اسلام برای آنها گفته شود، به یک قانون مترقی در کشورهای مثل هلند تبدیل شده که دادن نفقه از سوی شوهر به زن را نشانه شخصیت زن و احترام مرد به او می‌دانند. (بی‌دوس، 1388: 83)

ه) تخفیف، توخم یا تبعیض؟

با توجه به مطالب بیان‌شده، این فرضیه تقویت شد که آنچه در قوانین فقهی و حقوقی اسلام در خصوص زنان شاهد هستیم، نقطه مقابل نگاهی است که امور سختگیرانه را مختص آنها می‌داند و اتفاقاً شاهد سهلگیری در احکام و قواعد متعددی هستیم که برای نمونه فقط شاهد چهار مورد آن بودیم؛ به طوری که تعداد این احکام خاص تخفیفی در احکام فقهی، بیش از 30 حکم است. (خاتمی و خاتمی، 1389)

108 ♦ راستی آزمایی تفکر سختی گرایانه در خصوص زنان

اما سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا وجود موارد بیان شده، در واقعیت امر نوعی ترحیم و امتیاز است یا تبعیض بین زنان و مردان؟ آیا خدای متعال، جنس زن را پست تر از مرد می‌داند و همین موجب نوعی ترحیم نسبت به جنس زن شده که تمایزاتی را بیشتر به شکل ترحیمی برای زنان قرار داده است یا باید پذیرفت که نوعی بی‌عدالتی بین زن و مرد ایجاد شده و این نوعی تبعیض در امور و احکام الهی است؟

1. تخفیف؛ ترحیم

سؤال اول بدین شکل مطرح است که اگر وجود مسائل ترحیمی و تخفیفی را بپذیریم، آیا اصلاً در شریعت اسلامی ضعیف‌تر بودن و فروتر بودن برای زنان پذیرفته شده است؟ در پاسخ به این مطلب، احکام و مسائل مختلف بررسی شد و تا حد امکان از عقل نیز در بررسی فلسفه احکام بهره گرفته شد. این موضوع به راحتی در امور مختلف با تأمل در احادیث و فتاوی‌ای فقهی محسوس بود که قرار دادن این امتیازات در زنان، در عین حال که نوعی تسهیل و تخفیف است و به یک معنا نشان‌دهنده شفقّت خداوند تبارک و تعالی بر زنان، اما به دلیل ضعف آنها و پایین‌تر بودن جایگاه آنان نیست.

زن به دلیل زن بودنش و مرد به دلیل مرد بودنش، هیچ برتری بر یکدیگر ندارند؛ که اگر این گونه بود و احکام تخفیفی را نشان بر برتری زنان بر مردان می‌دانستیم، باز ظلمی بر مرد تلقی می‌شد. علاوه بر اینکه پذیرش این مطلب با در نظر گرفتن مبنای عرفی تخفیف، با جایگاه گرامی زن منافات دارد. اما خداوند متعال به سبب اموری که در زنان قرار داده است، تسهیلاتی را نیز برای آنان فراهم کرده تا کاملاً بتوان انعکاس عدالت را در آفرینش پروردگار متعال مشاهده کرد. چنانکه آمده است: «شُرکت در نماز جماعت رسول خدا(ص) بدون عذر، لازم و عدم حضور بدون عذر، ممنوع بود. و چنین دستوری چون توأم با دشواری بود، بر زنها لازم نشده؛ نه اینکه اگر زنی این رنج را تحمل کرد و در نماز جماعت شرکت نمود، نمازش قبول نمی‌شود». (جرادی آملی، 1375: 382)

بنابر این، هر حکمی با فلسفه‌ای وضع شده است. بسیاری از آنها ریشه در برداشته شدن سختی‌ها و مطابقت دادن با حس زیبایی‌گرایانه زن یا تأمین نقش آرامش‌بخشی و استحکام خانواده یا مصونیت از خطرات و مشکلاتی که به دنبال آن دامنگیر جنس زن می‌شود، دارد. این موضوع به خوبی در قضیه تقسیم کار بین حضرت علی(ع) و حضرت زهرا(س) مشهود است که حضرت فاطمه(س) پس از تقسیم کار فرمودند: «جز خدا کسی نمی‌داند که چقدر خوشحال شدم که رسول خدا(ص) مرا از مواجهه با مردان معاف فرمود». (حر عاملی، 1414، ج 14: 122)

2. تخفیف؛ تبعیض مثبت در قوانین بین المللی

اما سخن اصلی در اینجا آن است که بعد از اینکه مواردی بیان شد که نشان از تأثیر جنسیت در احکام و مسائل خاص زنان در امور عبادی دارد، آیا می‌توان این امور را نیز نوعی تبعیض به شمار آورد یا خیر؟ در پاسخ باید گفت اگر منظور از تبعیض نوعی تمایز و تفاوت بین احکام و مسائل زنان و مردان است، بله. اما سؤال این است که آیا این تبعیض امری منفی است یا نوعی اقدام مثبت و به نفع زنان و حتی امروز مشابه قوانین بین‌المللی است؟ به تعبیر کنوانسیون، اعطای امتیازات ویژه به زنان در قبال زایمان و بارداری، نباید به عنوان تبعیض منفی قلمداد شود. این اقدام، مثبت و در خدمت دستیابی به برابری زن و مرد است. راهکار فمینیست‌ها برای اقدام مثبت این است که در زمان بارداری زنان، به آنان مرخصی ویژه با حقوق و مزایا اعطا شود تا فاصله اقتصادی با مرد پیدا نکنند.

به این ترتیب، با نگاهی دقیق به قوانین اسلامی شاهد آن هستیم که نگاه غالب شایع در بین زنان که نوعی نگاه همراه با سختی و حتی ظلم به زنان در شریعت اسلامی است، امر غلطی است و این موضوع ریشه در تفاهات عرفی غلط و جهل مردم دارد. واقعیت این است که مطلب کاملاً بر عکس است. هر چه در احکام و مسائل دین مبین اسلام دقت نظر بیشتری داشته باشیم، با احکام ترخیصی ویژه زنان مواجه خواهیم شد که برای مردان محدودیت ایجاد کرده و برای زنان سهلگیری. آنچه در کنوانسیون محو کلیه اشکال تبعیض علیه زنان در زمان کنونی به عنوان اقدام مثبت در نظر گرفته می‌شود، دین مبین اسلام در 1400 سال پیش به شکل بسیار کامل‌تری برای زنان ایجاد کرده است و البته با احکام دقیق که نه منجر به افراط شود و نه تفریط.

دیر نباشد زمانی که جامعه بین‌المللی زنان همان‌طور که در موارد خاصی به وضع قوانینی دال بر تبعیض مثبت می‌پردازد، با اطلاع از این امور در دین مبین اسلام به زیبایی و ظرافت قوانین زنان پی می‌برد و خود به وضع آنها همت می‌گمارد. بنابر این، از همان ابتدا احکام و قوانین به گونه‌ای طراحی شده که خود به خود منجر به ایجاد تبعیضهای مثبتی شده است و چون از ابتدا حد و مرز آن نیز تعیین شده، در عمل شاهد ایجاد برابری و عدالت جنسیتی به تناسب ویژگی‌ها و شرایط آنها هستیم.

3. تفاوت تبعیض مثبت در اسلام و قوانین بین‌المللی

همان‌گونه که بیان شد، جنبش فمینیستی اقدامات چندلایه‌ای را در بهبود وضعیت زنان در موج دوم آغاز کرد. نخست، اجبار کارفرمایان (که اغلب کارفرمایان خصوصی را شامل می‌شوند) به رعایت الگوهای تساوی‌گرایانه در جذب زنان، ارتقای شغلی و پرداخت حقوق و مزایای برابر در شرایط مساوی میان دو جنس بود. در لایه بعدی و با مشاهده عدم تساوی میان دو جنس در ناحیه نتایج، ایده «تبعیض مثبت» (رد، 1384: 193) را مطرح کرد. بنابر این، تبعیض مثبت به مجموعه اقدامات و سیاستهایی گفته می‌شد که امتیازات و برخورداری‌هایی را برای گروههای اقلیت یا در معرض آسیب در نظر می‌گرفت تا امکان رقابت و برخورداری از فرصتهای برابر برای آنان را تأمین کند.

110 ♦ راستی‌آزمایی تفکر سختی‌گرایانه در خصوص زنان

تبعیض مثبت برای زنان از دو جنبه قابل‌تصویر است. نخست آنکه، زنان به دلیل ویژگی‌های خاص بدنی و وظایف خاصی که از این لحاظ بر عهده می‌گیرند، باید حمایت شوند. بارداری، زایمان و مراقبت‌های بعد از زایمان، از قبیل شیردهی و سرپرستی کودکان در دوره‌های زمانی خاص ایجاب می‌کند که مادران از مرخصی‌های تمام‌وقت یا پاره‌وقت برخوردار شوند. این صورت از تبعیض مثبت در بسیاری از کشورهای جهان وجود دارد، حتی کشورهایی که تفکرات فمینیستی کمتر در آنها رسوخ پیدا کرده است.

نوع دیگری از تبعیض مثبت را جنبش‌های فمینیستی پیشنهاد می‌کنند که برخورداری زنان از این‌گونه تبعیض‌های مثبت، به جای آنکه ریشه در تفاوت‌های جنسی و کارویژه‌های مربوط با جنس زنان از قبیل بارداری، زایمان و شیردهی داشته باشد، در نابرابری موقعیت زنان در مقایسه با مردان در برخورداری از مناصب سیاسی و مدیریتی (ثروت و قدرت) ریشه دارد. در آمریکا، کارفرمایان ملزم‌اند حداقل یک سوم از کارمندان خود را از میان زنان انتخاب کنند تا از برخی معافیت‌های مالیاتی برخوردار شوند؛ یا در فرانسه، حمایت‌های مالی از احزاب سیاسی از سوی دولت منوط به معرفی مساوی نامزدها از میان دو جنس است. (واتکینز، 1384: 8)

اما در نقد این نوع اقدامات مثبت، باید گفت که صرف نظر از اینکه هیچ کدام از این اقدامات با وجود موفقیت‌های نسبی در دستیابی به اهداف فمینیستی، به تحقق کامل آرمان‌های فمینیستی نینجامیده است، جای این سؤال باقی است که اولاً، بر اساس کدام منطق، سیاست «تبعیض مثبت» قابل توجیه است؟ آیا می‌توان در فرض عدم وجود شرایط برابر، سیاست تبعیض مثبت را هنوز عادلانه دانست؟ ثانیاً، با وجود پذیرش سیاست تبعیض مثبت و منطقی دانستن آن، در چه نقطه‌ای سیاست تبعیض مثبت پایان می‌پذیرد؟ از تحلیل پاسخ‌های فمینیستی می‌توان دریافت کرد که جنبش فمینیستی اکنون به جای دستیابی به فرصت‌های برابر، خواهان دستیابی به نتایج برابر است. (حوراء، ش 27)

با این مقدمه نمی‌توان تبعیض مثبت در شریعت اسلامی را عیناً همان اقدام مثبت در قوانین بین‌الملل دانست؛ زیرا اگر از ابتدا تمایز بین زن و مرد نادیده گرفته نمی‌شد تا منجر به نابرابری‌ها در امتیازات اجتماعی شود، نیاز به سیاست‌های تبعیض مثبت نبود که خود در درازمدت منجر به نابرابری در موقعیت‌های اجتماعی شود. در واقع؛ ابتکار دین مبین اسلام در این بود که از ابتدا تبعیضها و تمایزاتی را به شکل مثبت در فرصت‌ها رقم زد و در کنار آن، حد و مرز آنها را نیز تعیین کرد؛ چنانکه بعضی را به شکل واجب و بعضی را حرام یا مستحب و مکروه تبیین کرد و این، خود به خود علاوه بر ایجاد عدالت، به برابری در نتایج منجر می‌شود و از افراط و تفریط نیز جلوگیری می‌کند. اما آنچه در قوانین بین‌الملل شاهد آن هستیم، عکس این مطلب است. به همین دلیل، معتقدان به سیاست تبعیض مثبت، با پذیرش اینکه تبعیض مثبت به شایسته‌سالاری ضربه می‌زند، مدعی‌اند که در نهایت، سیاست تبعیض مثبت به شایسته‌سالاری خواهد انجامید. با این حال، برخی فمینیست‌ها سیاست تبعیض مثبت یا تبعیض موجه را نیز برای اهداف فمینیستی که همان کسب تساوی کامل است، کافی نمی‌دانند. به ادعای مگی هام، دولت‌ها از تبعیض مثبت برای ساختن

سدهی نهادینه شده برای مقابله با خواسته‌های زنان استفاده می‌کنند (روپام، 1385: 25). مری دیلی نیز معتقد است تبعیض مثبت، سیاستی است که زنان را در ادامه مبارزات فمینیستی دلسرد می‌کند. با این حال و در پایان، وجود سیاست تبعیض مثبت را نشانی بر درماندگی جامعه غرب در گذر از قوانین پیچیده‌ای می‌دانیم که به شکلی جامعه زنان در غرب به دور خود تنیده است و بدین وسیله سعی در به رسمیت شناختن تفاوت‌های حقوقی بین زنان و مردان دارد.

و) بحث و نتیجه‌گیری

نگاه غالبی که در بین زنان شایع شده، نوعی نگاه همراه با سختی و حتی ظلم به زنان در شریعت اسلامی است و این برداشت غلطی است که بیشتر ریشه در تفاهمات عرفی دارد. واقعیت امر این است که مطلب می‌تواند به عکس باشد؛ زیرا هر چه در احکام و مسائل دین مبین اسلام دقت نظر بیشتری داشته باشیم، با احکام خاص تخفیفی ویژه زنان مواجه خواهیم شد که سهلگیری برای زنان ایجاد کرده است و اگر واقعاً مبنای احکام و دیدگاه اسلامی تحقیر و سختگیری بر زن است، پس چرا در احکام فقهی امر برعکس شده و زن مورد شفقت و احترام قرار گرفته و در جایی که از مرد تکلیف خواسته شده، زن از تکلیف معاف شده است!

با بررسی چهار مصداق بیان‌شده به شکل دقیق و دیدن نوع ارفاق، بهتر می‌توان به انگیزه واقعی و دیدگاه شرع درباره زن پی برد و یک توجیه قوی عقلی به عنوان فلسفه قانونگذاری این احکام به مشتاقان و پژوهشگران در محافل علمی ارائه کرد. با اثبات مصادیق پیش گفته، زنان به عزت و شایستگی خود بیشتر پی برده و هر چه بیشتر سعی در انجام وظایفی که مختص آنهاست می‌کنند. در واقع؛ آنچه در کنوانسیون محو کلیه اشکال تبعیض علیه زنان در زمان کنونی به عنوان اقدام مثبت در نظر گرفته می‌شود، دین مبین اسلام در 1400 سال پیش به شکل بسیار کامل تری برای زنان ایجاد کرده است، آن هم با احکام و ضوابط معین که نه منجر به افراط شود و نه تفریط.

دیر نیست زمانی که جامعه بین‌المللی زنان، همان‌طور که در موارد خاص به وضع قوانینی دال بر تبعیض مثبت می‌پردازد، با اطلاع از این امور که نشان از نگاه محبت‌آمیز از جانب خالق متعال دارد، به زیبایی و ظرافت قوانین زنان در مسائل اسلامی پی می‌برد و خود به وضع آنها همت می‌گمارد.



منابع

- ابن ادريس، محمد بن احمد (1410 ق). السرائر. قم: جامعه مدرسين.
- ابن بابويه، محمد بن علي (1315). المقتح. قم: مؤسسه امام هادی.
- ابن قدامه، عبدالله (1376). المغنی. تحقیق جماعتی از علما. بیروت: دارالکتب العربی.
- ابی داوود، سلیمان بن اشعث (بی تا). سنن ابی داوود. [بی جا]: دار احیای السنه النبویه.
- اندریانی؛ طبری و میر محمد صادقی (بی تا). «تبعیض مثبت یا درمان اثوات تبعیض». تحقیقات حقوقی، ش 55.
- انصاری، مرتضی بن محمد امین (1415 ق). الطهاره. قم: الهادی.
- بخرد؛ موسویان و درویشی (1397). «وجوه تخفیف مجازات زنان در فقه و قوانین موضوعه ایران». حقوق بشر، ش 1.
- جاوید؛ اشرفی و شاهمرادی (بی تا). «تبعیض مثبت به نفع زنان با تأکید بر حقوق شهروندی». مطالعات راهبردی زنان، سال هفدهم، ش 66.
- جزیری، عبدالرحمن (بی تا). الفقه علی المذاهب الاربعه. بیروت: [بی نا].
- جناتی، محمد ابراهیم (بی تا). الدروس فی الفقه المقارن. قم: مجمع شهید صدر.
- جوادی آملی، عبدالله (1375). زن در آئینه جلال و جمال. قم: اسراء.
- حر عاملی، محمد بن حسن (1414 ق). وسائل الشیعه. قم: مؤسسه آل البیت لاحیاء التراث.
- حلّی، جعفر بن حسن (1363). المعتبر فی شرح المختصر. [بی جا]: سید الشهدا.
- حلّی، حسن بن یوسف (1414 ق). تذکره الفقها. قم: آل البیت الاحیاء التراث.
- حلّی، حسن بن یوسف (1409 ق). شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام. [بی جا]: استقلال.
- حلّی، حسن بن یوسف (1413 ق). قواعد الاحکام. قم: نشر اسلامی.
- حوراء (بی تا). «از فمینیسم جهانی تا فمینیسم ایرانی تگاهی کل گرایانه به جنبش و نظریه فمینیسم در ایران و جهان». حوراء، ش 27.
- خاتمی، سید جواد و سیده سمیه خاتمی (1389). امتیازات و اختصاصات زنان، دانشگاه حکیم سبزواری.
- خمینی، روح الله (1409 ق). تحریر الوسیله. قم: دار لکتب العلمیه، اسماعیلیان.
- خوبی، ابوالقاسم (1312). رساله توضیح المسائل. قم: چاپ مهر.
- خوبی، ابوالقاسم (1413 ق). کتاب الطهاره. قم: دار الهادی، چ دوم.
- دموس، نانس لی (1388). دروغهایی که زنان باور می کنند و حقایقی که آنها را آزاد می سازد. ترجمه پورعلمداری. قم: معارف.
- رویاتم (1385). زنان در تکاپو، فمینیسم و کنش اجتماعی. ترجمه حشمت الله صباغی. تهران: شیرازه.
- روحانی، محمد صادق (1412 ق). فقه الصادق. قم: دارالکتب، ج سوم.

سید جواد خاتمی و سیده سمیه خاتمی ♦ 113

- رید، ایولین (1384). فمینیسم و مردم‌شناسی. ترجمه افشنگ مقصودی. تهران: گل آذین.
- سرخسی، شمس‌الدین (1406 ق). المبسوط. تحقیق جمعی افاضل. بیروت: دارالمعرفه.
- سیاح، احمد (بی تا). فرهنگ بزرگ جامع نوین. ترجمه المنجد. بی جا: اسلامی.
- شافعی (1400 ق). کتاب الام. بیروت: دارالفکر.
- شهید اول، محمد بن مکی (1412 ق). الدروس الشرعیه. [بی جا]: نشر اسلامی.
- شهید ثانی، زین‌الدین بن علی (1380). الروضه البیبه، فی شرح لمعه الدمشقیه. [بی جا]: دارالتفسیر اسماعیلیان.
- صبور اردوبادی، احمد (1375). «بهداشت در اسلام». سالنامه پیام اسلام.
- طباطبایی، محمدحسین (1381). تفسیر المیزان. ترجمه محمدباقر موسوی همدانی. قم: انتشارات اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن (1415 ق). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسه اعلمی.
- طوسی، محمدبن حسن (1417 ق). الخلاف. قم: نشر اسلامی.
- طوسی، محمدبن حسن (1378). المبسوط فی فقه الامامیه. تهران: مرتضویه.
- طوسی، محمدبن حسن (بی تا). النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی. بیروت: دارالاندلس.
- عمید، حسن (1381). فرهنگ عمید. تهران: امیرکبیر.
- فرهمندپور، فهیمه [ویراستار] (1391). مجموعه مقالات همایش ملی راهبردی زن و خانواده. [بی جا]: [بی نا].
- مشکوه (بی تا). «فقه زن». کاوشی در فقه شیعه، ش 18:41.
- مغنیه، محمدجواد (1376). الفقه علی المذاهب الخمسه. ترجمه کاظم پورجوادی. [بی جا]: صنوبر، چ دوم.
- مفید، محمد بن محمد (بی تا). احکام النسا. تحقیق شیخ مهدی نجف. المؤتمر العالمی لالفیه شیخ مفید.
- مقدس اردبیلی، احمدبن محمد (1403 ق). مجمع الفانده البرهان. قم: جامعه مدرسین.
- ملکوتی‌خواه، جواد (1390). «مضرات پزشکی طلا برای مردان». قابل دسترس در : <https://www.tabnak.ir/fa/news/12/4/1390>
- نجفی، شیخ محمدحسین (1367). جواهر الکلام. دارالکتاب الاسلامیه، آخوندی.
- نوری، یحیی (1346). اسلام و عقاید شری. تهران: مؤسسه مطبوعاتی فرهانی.
- نووی، محیی‌الدین (بی تا). المجموع فی شرح المذهب. دارالفکر.
- واتکینز و همکاران (1384). فمینیسم؛ قدم اول. ترجمه زیبا جلالی نائینی. تهران: شیرازه.
- هام، مگی و سارا گمیل (بی تا). فرهنگ نظریه‌های فمینیستی. ترجمه فیروزه مهاجر، نوشین احمدی خراسانی و فرخ قره‌داغی. [بی جا]: [بی نا].
- Bell, N.S.; T.W. Mangione, D. Hemenway, P.J. Amoroso & B.H. Jones (2000). "High injury rates among female army trainees: a function of gender?". *Apr. 18(3 Suppl):141-6.*
- Lamothe, Dan_(2015). "Marine Experiment finds women get injured more frequently, shoot less accurately than men".

- Renu Yadav (2020). *Urban women buy gold jewellery for sense of security*.
- <https://farsi.khamenei.ir/treatise-imam-content?id=347&tid=۱۳۹۹/۱۰/۱۶>
- **The Holy Quran.**
- *Abi Dawud, S. bin A. (No Date). Sunan Abi Dawood. Dar Al-Ahya Al-Sunnah Al-Nabawiyah.*
- Amid, H. (2002). *Farhang Amid*. Tehran: Amirkabir Publishing Institute.
- Andriani; Tabari & M.M Sadeghi (No Date). **“Positive Discrimination or Treatment of the Effects of Discrimination”**. *Journal of Legal Research*, No. 55.
- Ansari, M. (1415 AH). *Purification*. Qom: Al-Hadi Institute.
- Bekhrad; Mousavian & Darvish (2018). **“Funds for mitigating the punishment of women in jurisprudence and relevant laws of Iran”**. *Journal of Human Rights*, No. 1.
- Demos, N.L. (2009). **The Lies That Women Believe and The Truths That Release Them**. Trans. Pour Alamdari. Maaref Publishing.
- Farahmandpour, F. [Editor](2013). **National Strategic Conference on Women and Family**. Feb.
- Ham, Maggie & Sara Gambel (No Date). *The Culture of Feminist Theories*. translated by Firoozeh Mohajer, Noushin Ahmadi Khorasani and Farrokheh Gharadaghi.
- Helli, H. Ibn Y. (1413). *Rules of Rulings*. Qom: Islamic Publishing Institute.
- Helli H. ibn Y. (1409). *Sharia of Islam in the issues of Halal and Haram*. Esteghlal Publications.
- Helli, H. Ibn Y. (1414). *Tazkereh al-Foghaha*. Qom: Al-Bayt Foundation for the Revival of Heritage.
- Helli, Ja'far ibn Hassan (1984). *Authoritative in the brief explanation*. Sayyid al-Shuhada Institute.
- Hooraa (No Date). **“From Global Feminism to Iranian Feminism, a Holistic View of the Movement and Theory of Feminism in Iran and the World”**. Hooraa, No. 27.
- Hor Ameli, M. ibn H. (1414). *Wasa'il al-Shi'ah*. Qom: Al-Bayt Foundation for the Revival of Heritage.
- Ibn Babawiyah, M. ibn A. (1315). *Al-Muqna*. Qom: Imam Hadi Institute.
- Ibn Idris, M. Ibn A. (1410 AH). *Al-Sarair*. Qom: Teachers Association.
- Ibn Qadameh, A. (1997). *Al-Mughni*. Researched by a group of scholars. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
- Janati, M Ib (No Date). *Lessons in Comparative Jurisprudence*. Qom: Shahid Sadr Assembly.
- Javadi Amoli, Abdullah (1996). *Woman in the Mirror of Glory and Beauty*. Esra Publishing Center, Aswa Printing House.
- Javid; Ashrafi & Shahmoradi (No Date). **“Positive discrimination in favor of women with emphasis on citizenship rights”**. *Journal of Strategic Studies of Women*, Vol. 17, No. 66.
- Jaziri, A.R. (No Date). *Fiqh on the four religions*. Beirut.

- Khatami, S.J. & S.S. Khatami (2010). *Women's privileges and specializations*. Hakim Sabzevari University Press.
- Khoei, A. (1413 AH). *Kitab al-Taharah*. Qom: Dar al-Hadi, Second Edition.
- Khoei, A. (1933). *Treatise on Clarification of Matters*. Qom: Published by Mehr.
- Khomeini, R. (1409 AH). *Tahrir al-Wasila*. Qom: Dar al-Kitab al-Alamiya, Ismailian.
- Malakootikhah, J. (2011). "The medical harms of gold for men". At: <https://www.tabnak.ir/fa/news>.
- Meshkat (No Date). "Woman of Nafaghe". *Journal of Exploration in Shiite Jurisprudence*, No. 41: 18.
- Mufid, M. ibn M. (No Date). *The Rules of Women*. Researched by Sheikh Mahdi Najaf. Al-Mutamar Al-Alami for Al-Fiyah Sheikh Mufid.
- Mughniyeh, M.J. (1997). *Jurisprudence on the five religions*. Trans. Kazem Pourjavadi. Second edition, poplar printing.
- Muqaddas Ardabili, A. Ibn M. (1403 AH). *Al-Faida Al-Burhan Complex*. Qom: Society of Teachers.
- Najafi, M.H (1988). *Jawahar al-Kalam*. Islamic Library, Clergy.
- Nouri, Y. (1967). *Islam and Human Beliefs*. Tehran: Farhani Press Institute.
- Novi, M. (No Date). *Collection in the Explanation of the Polite*, Dar al-Fikr.
- Read, Evelyn (2005). *Feminism and Anthropology*. Translated by Afshang Maghsoudi. Tehran: Golazin Publishing.
- Robotem (2006). *Women in Struggle, Feminism and Social Action*. translated by Heshmatollah Sabbaghi. Tehran: Shirazeh Publishing.
- Rouhani, M.S. (1412 AH). *Fiqh al-Sadegh*. Tthird edition. Qom: Institute in the Book.
- Saboor Ordobadi, Ahmad (1996). "Health in Islam". Anniversary of the Message of Islam.
- Sarakhsi, S. al-D. (1406 AH). *Extended, to the collective research of the best*. Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- Sayyah, Ahmad (No Date). *The Great Comprehensive New Culture*. Translated by Al-Monahid. Islamic Publications.
- Shafe'I (1400 AH). *Kitab al-Alam*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Shahid Avval, M. ibn M. (1412 AH). *Al-Durus Al-Sharia*. Islamic Publishing Institute.
- Shahid Thani, Z. al-D. (2001). *Al-Rawdha al-Bahiyya, in the commentary on the people of Damascus*. Dar al-Tafsir Ismailian.
- Tabarsi, F. Ibn H. (1415 AH). *Collection of Statements in the Interpretation of the Qur'a*. Beirut: Scientific Institute.
- Tabatabai, M.H. (2002). *Tafsir Al-Mizan*. Mohammad Baqir Mousavi Hamedani. Islamic Publications Office.
- Tusi, M. ibn H. (1417 AH). *Al-Khalaf*. Qom: Islamic Publishing Institute.

- Tusi, M. Ibn H. (1999). *Al-Mabsut Fi Fiqh Al-Imamiyya*. Tehran: Mortazavieh.
- Tusi, M. ibn H. (No Date). *The End in the Single of Jurisprudence and Fatwas*. Beirut: Dar al-Andalus.
- Watkins & et al. (2005). *Feminism; The first step*. translation by Ziba Jalali Naeini. Shirazeh Publishing.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی