

جنسیت و حقوق اجتماعی از دیدگاه قرآن

رضا دهقان نژاد*

تاریخ دریافت: ۹۶/۸/۱۱

حسین بستان (نجفی)**

تاریخ پذیرش: ۹۷/۱/۲۰

چکیده

برخلاف افراط و تفریط‌های مکاتب مدعی احیای حقوق بشر، در آموزه‌های قرآن کریم، جنسیت در هویت و جایگاه انسانی هیچ نقش و تأثیری ندارد، از این روی در بسیاری از احکام و تکالیف فردی میان زن و مرد تشابه و اشتراک کامل وجود دارد و در این زمینه تفاوتی بین آنها نیست. در عین حال به اقتضای پاره‌ای تفاوت‌های طبیعی و در راستای حفظ مصالح اجتماعی، مجموعه‌ای از تفاوت‌های جنسیتی که فاقد هرگونه بار ارزشی‌اند، در بین زن و مرد مفروض گرفته شده است. در نتیجه موجب تفاوت پاره‌ای از حقوق و تکالیف آنها گردیده است. از این روی مقاله حاضر، ضمن نگاهی کوتاه به احکام مشترک میان زن و مرد اعم از تکالیف فردی و احکام جزائی در قرآن، با تحلیل مضامین آیات قرآن و با استفاده از آراء مفسران به ویژه مفسران شیعه و نقد برخی از دیدگاه‌ها، تفاوت‌های حقوق و تکالیف اجتماعی زن و مرد و همچنین منشأ آن را در هفت محور مورد مطالعه قرار داده است.

کلیدواژگان: خودآرایی، شهادت، ارث، دیه، قصاص، جهاد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

rmr_dehgan@yahoo.com

hbostan@rihu.ac.ir

* استادیار دانشکده الهیات دانشگاه شهید مدنی آذربایجان.

** استادیار گروه علوم اجتماعی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

نویسنده مسئول: رضا دهقان نژاد

مقدمه

اولین جریانات فمینیستی موسوم به موج اول (قرن هجدهم)، که در بستر لیبرالیسم شکل گرفت، آموزه‌های لیبرالی مانند برابری، فردگرایی، و عقل‌گرایی مورد توجه فمینیست‌ها قرار گرفت. فمینیسم لیبرال تمامی انسان‌ها را عواملی اساساً عقلانی در نظر می‌گیرد، و تأثیر جسم در نیروی تعقل انسان را - اگر هم بپذیرد - بخشی از جوهر انسانی نمی‌شناسد. به همین علت، جنسیت فرد را تعیین کننده حقوق او ندانسته و زنان را کاملاً قادر به تعقل می‌بیند. به این ترتیب لیبرال - فمینیست‌ها معتقدند که سرشت زنانه و مردانه کاملاً یکسان است و تنها انسان وجود دارد، بدون جنسیت. بر همین اساس، آرمان این گروه، ایجاد جامعه دوجنسیتی است؛ و معتقدند اعضای جامعه دوجنسیتی ممکن است از نظر جسمی مذکر یا مؤنث باشند اما ویژگی‌های مردانه و زنانه را با اختلافات اغراق آمیز روان‌شناختی نشان نمی‌دهند (جگر، ۱۳۷۸ش: ۲۲). بنابراین فمینیست‌های لیبرالی به صراحت، تفاوت‌ها و ویژگی‌های ذاتی بین زن و مرد را انکار کرده و آن را ساختگی و زائیده تربیت محیط اجتماعی می‌دانستند (ریترز، ۱۳۸۹ش: ۴۷۵) که نمی‌تواند موجب تبعیض حقوقی بین زن و مرد گردد؛ لذا خواستار حذف تفاوت‌های حقوقی بین آن‌ها در عرصه‌های عمومی و خصوصی می‌شوند.

اما در مورد دیدگاه قرآن کریم به طور کلی می‌توان گفت بر حسب آیات متعدد، زن و مرد در هویت و جایگاه انسانی که فراتر از جنسیت افرادند، اشتراک و تشابه کامل دارند و هیچ امتیازی برای هیچ فردی یا جنسی، جز تقوا و اطاعت از فرامین الهی و تقرب به خداوند متعال در نظر گرفته نشده است (احزاب/ ۳۵ و ۳۶). در عین حال به اقتضای پاره‌ای تفاوت‌های طبیعی و در راستای حفظ مصالح اجتماعی، مجموعه‌ای از تفاوت‌های جنسیتی که فاقد هرگونه بار ارزشی‌اند، بین زن و مرد مفروض گرفته شده است. در نتیجه ویژگی‌های یکسان طبیعی موجب اشتراک زن و مرد در پاره‌ای از احکام شرعی و ویژگی‌های متفاوت آن‌ها موجب تفاوت پاره‌ای از احکام و تکالیف آن‌ها گردیده است.

به نظر می‌رسد در ابتدای بحث اشاره به یک نکته مفید خواهد بود و آن اینکه بدون تردید بلوغ که یک دگرگونی جسمی و روحی و مرحله انتقال از دوران کودکی می‌باشد، و در فقه اسلامی یکی از شرایط درستی و وجوب بسیاری از تکالیف و حقوق شرعی

مانند عبادات، معاملات و حقوق می‌باشد، زمان و معیارهای آن در دختر و پسر متفاوت می‌باشد. گرچه درباره سن بلوغ در قرآن کریم مطلبی ذکر نشده، ولی به ملاک و نشانه‌های آن در سه آیه شریفه اشاره یا تصریح شده است (نساء/ ۶؛ نور/ ۵۸ و ۵۹). در روایات متعددی نیز به این مطلب اشاره شده است (طوسی، بی تا، ج ۴: ۲۸۱ و ۳۲۶). همچنین در فقه امامیه فتوای مشهور با استناد به برخی از روایات، سن بلوغ پسران پایان ۱۵ سال قمری و سن بلوغ دختران پایان ۹ سال قمری می‌باشد (امام خمینی، بی تا؛ ج ۲: ۱۳؛ مغنیه، ۱۴۲۱ق: ۳۰۰).

پیشینه بحث

برخی از موضوعات مرتبط با موضوع مقاله تحت عنوان «حقوق زن» آن هم به طور کلی در تحقیقات و کتاب‌هایی که در این زمینه از زمان‌های گذشته تا به حال به رشته تحریر درآمده، از دیدگاه اسلام مورد بحث قرار داده شده است. «المراة فی القرآن الکریم» (عباس محمود عقاد)؛ «مکانة المرأة فی القرآن الکریم والسنة الصحیحة» (محمد بلتاجی)؛ «حقوق زن در اسلام و جهان» (یحیی نوری)؛ و کتاب‌های دیگری نیز مانند «نظام حقوق زن در اسلام» (شهید مرتضی مطهری)؛ «زن در آئینه جلال و جمال» (آیت الله جوادی آملی)؛ «شخصیت و حقوق زن در اسلام» (مهدی مهریزی)؛ «نقد و بررسی برخی از حقوق سیاسی و اجتماعی زن در اسلام» (فرزند وحی) از جمله تحقیقاتی هستند که در این زمینه انجام گرفته است. اما در زمینه جنسیت و حقوق اجتماعی از نگاه قرآن کریم تا جایی که نگارنده جست‌وجو کرده، تحقیقاتی انجام نگرفته است. بر این اساس، در این مقاله کوشش خواهد شد ضمن بهره‌گیری از آراء تفسیری و فقهی و نقد برخی از دیدگاه‌ها، تصویر جامعی از تفاوت‌های حقوق و تکالیف اجتماعی میان زن و مرد و منشأ آن‌ها، از دیدگاه قرآن کریم ارائه شود. از این روی، ضمن نگاهی کوتاه به احکام مشترک میان زن و مرد اعم از تکالیف فردی و احکام جزائی در قرآن، مباحث مورد نظر در هفت محور (پوشش و حجاب، خودآرائی، شهادت، ارث، دیه، قصاص، جهاد) مورد تحلیل و مطالعه قرار می‌گیرد. روشن است که رسالت پژوهش حاضر مباحث حقوق خانوادگی و سیاسی را در بر نمی‌گیرد. در ضمن تا حد امکان در طرح مباحث از استناد

به غیر قرآن کریم جز به عنوان مؤید اجتناب شده است. روش تحقیق و پژوهش نیز به شیوه فیش برداری و کتابخانه‌ای می‌باشد.

به هر حال در آموزه‌های قرآن کریم از میان احکام فراوان مشترک میان زن و مرد، افزون بر تکالیف فردی مانند وجوب نماز (برای نمونه: بقره/ ۱۱۰)، روزه (بقره/ ۱۸۳) زکات (بقره/ ۱۱۰) خمس (انفال/ ۴۱)، حج (آل عمران/ ۹۷) امر به معروف و نهی از منکر (آل عمران/ ۱۰۴ و ۱۱۰) و حرمت دروغ (حج/ ۳۰)، غیبت (حجرات/ ۱۲)، تهمت (ممتحنه/ ۱۲)، تمسخر (حجرات/ ۱۱)، ایذاء (احزاب/ ۵۸)، قتل (انعام/ ۱۵۱)، سرقت (مائده/ ۳۸)، زنا (اسراء/ ۳۲)، شرابخواری (مائده/ ۹۰)، قمار (همان جا) و دیگر احکام الزامی و غیر الزامی و نیز برخی حقوق مالی مانند حق مالکیت (نساء/ ۳۲) می‌توان به احکام جزائی ذیل که به حوزه عمومی و اجتماعی مربوط می‌شوند اشاره کرد.

- قرآن کریم درباره حدّ سرقت می‌فرماید: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ﴾ (مائده/ ۳۸): «دست مرد دزد و زن دزد را به کیفر عملی که انجام داده‌اند و به عنوان مجازات الهی قطع کنید».

- درباره حدّ زنا می‌فرماید: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (نور/ ۲): «هر یک از زن و مرد زناکار را صد تازیانه بزنید و اگر به خدا و روز جزا ایمان دارید، نباید رأفتی نسبت به آن‌ها شما را از اجرای حکم الهی مانع شود، و باید گروهی از مؤمنان مجازاتشان را مشاهده کنند».

- در مورد حدّ قذف (متهم کردن دیگران به زنا) نیز در قرآن آمده است: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُنَّ شَهَادَةً أَبَدًا﴾ (نور/ ۴): «و کسانی که زنان پاکدامن را متهم [به عمل منافی عفت] می‌کنند، پس چهار شاهد ابر مدعای خود [نمی‌آورند، آن‌ها را هشتاد تازیانه بزنید، و شهادتشان را هرگز نپذیرید!]. البته مطابق آیات ۶-۱۰ سوره نور در حدّ قذف به همسر استثناء شده و قرآن کریم راه حلی پیشنهاد می‌کند که مسأله به بهترین صورت و عادلانه‌ترین طریق حل می‌گردد (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴ش، ج ۱۴: ۴۰۵).

- همچنین قرآن کریم در مورد حدّ محارب (که با بکارگیری اسلحه، موجب ایجاد رعب و وحشت در میان مردم می‌شود) فرموده است: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ﴾ (مائده/ ۳۳): «کیفر کسانی که با خدا و پیامبر به جنگ برمی‌خیزند و در روی زمین فساد می‌کنند، آن است که اعدام شوند یا به دار آویخته شوند یا [چهار انگشت از] دست راست و پای چپ آن‌ها بریده شود و یا از سرزمین خود تبعید گردند.

تفاوت‌هایی در حقوق و تکالیف اجتماعی زن و مرد از منظر قرآن تفاوت در پوشش و حجاب

تفاوت در حکم پوشش و حجاب از جمله احکامی است که از منظر قرآن کریم بین زن و مرد مفروض گرفته شده است. گرچه می‌توان رعایت حدّ اقل پوشش را، خواه برای مردان و خواه برای زنان، امری فطری یا دست کم منطبق با فطرت تلقی کرد که همه جوامع انسانی در گذشته و حال به آن التزام عملی داشته و دارند، همچنان که آیات ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ... يَخْضَعُونَ لِأَعْيُنِهِمْ... وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ... يَخْضَعْنَ قُرُوجَهُنَّ﴾ (نور/ ۳۰-۳۱) بر حسب روایتی به این سطح از پوشش اشاره دارد؛ زیرا «حفظ فرج» را به پوشاندن شرمگاه از نگاه دیگران تفسیر کرده است. اما نسبت به فراتر از سطح یادشده، همواره تفاوت‌هایی میان میزان پوشیدگی زنان و مردان در جوامع گوناگون وجود داشته است و قرآن کریم نیز با عنایت به تفاوت‌های طبیعی زن و مرد به ویژه جذابیت‌های جنسی بدن زنان، محدودیت بیشتری برای پوشش و به اصطلاح، حجاب آنان مقرر کرده که احکام آن در دو آیه مجزاً بیان شده است.

- آیه نخست می‌فرماید: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ... لَا يُدْرِيْنَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾ (نور/ ۳۱): «ای پیامبر) به زنان با ایمان بگو: زینت خود را جز آن مقدار که ظاهر است آشکار ننمایند و باید روسری‌های خود را بر سینه‌ها و گریبان خود بیفکنند».

در مورد زینت غیر ظاهر که زنان باید از مردان نامحرم بپوشانند، دو احتمال مطرح است:

نخست آنکه زینت به معنای زیورآلات باشد و نهی از آشکار نمودن آن‌ها ناظر به فرض قرارگرفتن آن‌ها روی بدن باشد؛ در نتیجه، آشکار نمودن قسمت‌هایی از بدن مانند سر، گردن، سینه، گوش‌ها و بالای مچ دست‌ها نیز که این زیورآلات بر روی آن‌ها قرار می‌گیرند، حرام خواهد بود (مراغی، بی تا، ج ۱۸: ۹۹).

دوم آنکه منظور از زینت غیر ظاهر «محل زینت» باشد، به این لحاظ که آشکارکردن خود زیورآلات مانند گوشواره و دستبند و بازوبند به خودی خود حرمتی ندارد، آنچه در واقع ممنوع است، آشکار نمودن محل آن‌ها یعنی گوش‌ها، گردن، دست‌ها و بازوان است (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۷: ۲۱۷). در ضمن، روایاتی که از امامان معصوم (ع) در این زمینه نقل شده نیز با هر دو تفسیر مطابقت دارد (حر عاملی، ۱۴۰۹ ق، ج ۲۰، باب ۱۰۹: ۲۰۱-۲۰۲)

به هر حال بر طبق هر دو احتمال، زنان باید در مواجهه با مردان نامحرم، قسمت‌های مختلف بدن خود به جز موارد استثناء شده را بپوشانند. چراکه اگر مقصود از زینتی که زنان باید آن را در مقابل نامحرمان بپوشانند، احتمال اول یعنی خود زیورآلات باشد، به طریق اولی آشکار نمودن مواضع آن مورد نهی قرار می‌گیرد. زیرا به تعبیر علمای اصول، در اینجا علت حکم قوی‌تر از اصل (پوشاندن خود زینت) می‌باشد.

در مورد زینت ظاهر نیز که زنان در آشکار نمودن آن مجازند ﴿لَا مَا ظَهَرْنَهَا﴾ سه معنا محتمل است: (۱) لباس رو؛ (۲) سرمه، انگشتری، گونه‌ها و خضاب دست؛ (۳) صورت و دست‌ها تا مچ (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۷: ۲۱۷).

در روایات منقول از ائمه اطهار (علیهم السلام) نیز زینت ظاهر گاه به انگشتر، سرمه، خضاب و مانند آن تفسیر شده (مجلسی، ۱۴۰۴ ق، ج ۱۰۱: ۳۳) و گاه چهره و دو دست تا مچ‌ها به عنوان زینت آشکار معرفی شده است (حر عاملی، پیشین، ج ۲۰: ۲۰۲). فقهاء عظام نیز با استناد به این آیه، پوشش دو موضع مذکور را برای زنان واجب نمی‌دانند (حلی، ۱۳۸۸ ق، ج ۲: ۴۴۷؛ عاملی (محقق کرکی)، ۱۴۱۴ ق؛ ج ۲: ۹۶).

درباره فراز دوم آیه ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾ که در واقع مربوط به کیفیت پوشش زنان در جامعه می‌باشد، نیز اجمالاً می‌توان گفت «خُمُر» جمع «خِمَار» در اصل به معنای چیزی است که چیز دیگری را می‌پوشاند و مقنعه یا روسری را از آن جهت

خمار نامیده‌اند که زنان با آن سر خود را می‌پوشانند (راغب اصفهانی، پیشین: ۲۹۸). «جیوب» نیز جمع «جیب»، به معنای یقه پیراهن یا همان گریبان است (نحاس، ۱۴۲۱ق، ج ۳: ۹۳). بنابراین مراد آیه این است که زنان باید اطراف روسری‌های خود را بر سینه‌ها و گریبان خود بیفکنند تا علاوه بر موی سر، بخشی از زینت‌های مخفی مانند سینه‌ها، گردن، گوش‌ها و گوشواره‌ها را که معمولاً با پیراهن پوشانده نمی‌شوند، کاملاً بپوشانند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۳: ۳۶۴). حدیث منقول از ابن عباس در تفسیر آیه شریفه مذکور «تغطی شعرها و صدرها و ترائبها و سوالفها» (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۷: ۲۱۷): «با روسری موها، سینه، دور گردن و زیر گلو و حتی موهای سر در قسمت جلوی گوش خود را بپوشانند»؛ نیز ادعای فوق را تأیید می‌کند. احادیث دیگری نیز در بیان وجوب پوشاندن موی سر در مواجهه با مردان نامحرم از سوی پیشوایان دینی نقل شده است (ر.ک: صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۳: ۴۳۶).

- آیه دوم: آیه دیگری که بر پوشش کامل زنان در مواجهه با مردان نامحرم، بیش از آیه مذکور، تصریح می‌کند، می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزُوجِكُمْ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ﴾ (احزاب / ۵۹): «ای پیامبر! به همسران و دخترانت و زنان مؤمنان بگو روسری‌های بلند خود را بر خویش فرو افکنند».

برای واژه «جلباب» معانی متفاوتی از قبیل ملحفه و لباس سراسری، لباس بزرگ‌تر از خمار و کوچک‌تر از عبا، مقنعه و روسری و پیراهن یا لباس گشاده ذکر شده است (بیضاوی؛ ۱۴۱۸ق، ج ۴: ۲۳۸؛ ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۱۵۸۶؛ طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۲: ۲۴؛ راغب اصفهانی، پیشین: ۱۹۸؛ کاشانی، ۱۴۲۳ق، ج ۶: ۴۲۹) اما به نظر می‌رسد جلباب روپوشی شبیه چادر یا کوچک‌تر از آن بوده که زنان موقع خروج زن از منزل بدن خود را با آن می‌پوشانده‌اند (مطهری، ۱۳۸۵ش: ۱۶۰).

بر حسب این آیه، زنان مسلمان موظف شده‌اند «جلباب» را به بدن خویش نزدیک سازند تا آن‌ها را کاملاً محفوظ بدارد، نه اینکه آن را آزاد بگذارند به گونه‌ای که گاه و بیگاه کنار رود و بدن و یا قسمتی از آن مانند گلو و گوش‌ها آشکار گردد (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴ش، ج ۱۷: ۴۲۸) البته این آیه بر خلاف ادعای برخی از مفسران (بیضاوی، پیشین، ج ۴: ۲۳۸) دلالتی بر وجوب پوشاندن صورت ندارد.

تفاوت در گرایش به خودآرایی

یکی دیگر از تفاوت در تکالیف اجتماعی زن و مرد از منظر قرآن، ممنوعیت خودآرایی زنان در برابر مردان نامحرم است. قرآن کریم از سویی گرایش طبیعی زنان به خودآرایی را به رسمیت شناخته و حتی در چهارچوب روابط زناشویی به آن توصیه کرده است (نور/۳۱؛ نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱: ۳۹۴-۳۹۷) و از سوی دیگر، به منظور حفظ آرامش روانی افراد و کاهش احتمال وقوع انحرافات جنسی، از چشم‌چرانی مردان هوسباز گرفته تا آسیب‌های بزرگ‌تر، خودنمایی و خودآرایی زنان را در روابط عام اجتماعی منع کرده است.

قرآن کریم در خطابی که به طور مستقیم به همسران پیامبر(ص) و به طور غیر مستقیم به همه زنان مسلمان متوجه است، می‌فرماید: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى﴾ (احزاب/۳۳): «و در خانه‌های خود بمانید و همچون [خودنمایی زنان] دوره جاهلیت نخستین در میان مردم خودنمایی نکنید». مقصود آیه شریفه این نیست که خانه نشین بوده و هرگز روابط اجتماعی نداشته باشید، زیرا چنین منع کلی و مطلق در سیره پیامبر(صلی الله علیه و آله و سلم) دیده نمی‌شود (فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۸: ۲۹۸) چراکه زنان در زمان خود پیامبر(ص) در مسائل مختلف اجتماعی و سیاسی فعالیت داشتند؛ بلکه منظور این است که زنان مسلمان در هنگام حضور در اجتماع باید از اظهار جاذبه‌های جنسی و در نتیجه، تشویش افکار دیگران اجتناب نموده و مانند زنان جاهلیت نخستین که مراعات نمی‌کردند، بیرون نیایید. مؤید بلکه دلیل ادعای فوق، آیه شریفه ﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ... وَلَا يُضْرَبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ﴾ (نور/۳۱) است که زنان مؤمن را به وقار در راه رفتن دعوت نموده و از ظاهر نمودن زینت‌های پنهانی مانند خلخال که نوعی خودنمایی و خودآرایی محسوب می‌گردد نهی نموده است.

به هر حال اهمیت مسأله تبرج و خودنمایی و خودآرایی زنان به حدی است که در آیه ﴿وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ﴾ (نور/ ۶۰) استثناء شدن زنان سالخورده از وجوب حجاب کامل در برابر مردان نامحرم، به عدم خودآرایی آنان مشروط شده است. بنابراین با استفاده از آیات ۳۳ احزاب و ۶۰ نور، می‌توان گفت تفاوت در گرایش به خودنمایی و خودآرایی از جمله تفاوت‌های

روان‌شناختی زن و مرد می‌باشد. بدین بیان که آیات مذکور درباره تبرج و خودنمایی بحث نموده است که فقط زنان را از این عمل نهی کرده و از تبرج مردان سخنی نگفته است، از این روی می‌توان این مطلب را استفاده نمود که خودنمایی و تبرج از ویژگی‌های زنانه بوده و به صورت طبیعی و غریزی در وجود آن‌ها تعبیه شده است و در مردان کم‌تر وجود دارد. و برای همین است که در خصوص روابط اجتماعی برای زنان پوشش و حجاب کامل توصیه شده است که در بحث قبلی نیز مورد بررسی قرار گرفت، تا از آسیب‌های احتمالی ناشی از خودآرائی جلوگیری کرده و در نتیجه سلامتی روانی جامعه نیز حفظ شود.

در روایات اسلامی نیز از وجود غریزه خود نمایی و دلبری در زن سخن گفته شده است. برای مثال از امام علی (علیه السلام) نقل شده که فرمودند: «.. خُلِقَتِ الْمَرْأَةُ مِنَ الرَّجَالِ وَإِنَّمَا هَمُّهَا فِي الرَّجَالِ» (کلینی، ۱۳۶۵ ش، ج ۵: ۳۳۷): «زنان از سرشت و جنس مردان آفریده شده‌اند، از این روی تمام همت‌شان جذب دل مردان و نزدیک شدن به آن‌هاست». این روایت گرچه لزوماً به تبرج اشاره ندارد؛ اما به مفهوم عامی اشاره می‌کند که تبرج یکی از مصادیق آن است.

تفاوت در تحمل و ادای شهادت

قرآن کریم در ضمن طولانی‌ترین آیه که راجع به احکام دین (وام) است، به موضوع شهادت اشاره کرده، می‌فرماید: «وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى» (بقره / ۲۸۲): «و دو نفر از مردان خود را گواه بگیرید، پس اگر دو مرد نبودند، یک مرد و دو زن از شاهدانی که مورد رضایت [و اطمینان] شمایند، [انتخاب کنید] تا اگر یکی از دو زن دچار فراموشی شد، دیگری به او یادآوری کند».

دلالت جنسیتی این آیه در بدو امر از دو جهت، مقید به نظر می‌آید: نخست، از جهت اختصاص این حکم به موضوع دریافت وام و دوم، از این جهت که ناظر به اصل شهادت نیست، بلکه ناظر به تعداد شهود است، به این معنا که شهادت دو زن را معادل شهادت یک مرد دانسته، نه اینکه اصل شهادت زن را بی‌اعتبار دانسته باشد. اما بر حسب روایات

دینی، حکم مزبور از هر دو جهت دارای اطلاق است، یعنی هم به موضوعات دیگری غیر از وام، تعمیم داده شده و هم در پاره‌ای از موضوعات از جمله شهادت بر طلاق و رؤیت هلال، به طور کلی به عدم نفوذ شهادت زنان حکم شده است (بستان (نجفی)، ۱۳۸۸ش: ۲۰۲-۲۰۳).

به نظر می‌رسد قبل از بیان حکمت و فلسفه آن، در زمینه شهادت زنان به طور کلی تذکر چند نکته مفید می‌باشد.

اولاً: شهادت جزء حقوق نیست بلکه تکلیف است. زیرا بر اساس تعریف ارائه شده از سوی فقیهان و حقوقدانان در شهادت، هیچ حق، امتیاز و نفعی برای شاهد وجود ندارد؛ افزون بر آن و تصریح فقیهان بر تکلیف بودن شهادت، عدم جواز اخذ اجرت و پاداش در برابر ادای شهادت نیز از آثار تکلیف بودن آن می‌باشد (فرزند وحی و همکاران، ۱۳۹۳ش: ۱۳۰-۱۳۱) و کسی که می‌تواند شهادت دهد نمی‌تواند از ابراز آن خودداری نماید که کتمان شهادت در اسلام جرم و گناه است. از این رو وقتی برای اثبات قضیه‌ای نیاز به شهود بیش‌تری باشد در واقع تکلیف کم‌تری متوجه فرد شده و از این جهت نسبت به زن رعایت و ارفاق شده است (مصطفوی و جعفری ورامینی، ۱۳۸۲ش: ۷۵).

ثانیاً: شهادت شرایطی از قبیل بلوغ، عقل، ایمان و عدالت دارد که در احراز این شرایط زن یا مرد بودن مطرح نیست بلکه اگر مرد هم این شرایط را نداشته باشد شهادتش مورد قبول نخواهد بود (ر.ک: امام خمینی، بی‌تا؛ ج ۴، کتاب الشهادات: ۱۴۸-۱۵۴).

ثالثاً: همان‌طور که شهادت زن در بعضی از امور قبول نیست، شهادت مرد هم در بعضی از امور پذیرفته نیست (ر.ک. حر عاملی، ۱۴۰۹ق؛ ج ۲۷، باب ۲۴: ۳۵۰-۳۵۸). مثلاً بنا به نظر بسیاری از فقهاء امامیه شهادت زن در مواردی مانند وکالت، وصایت، طلاق و ... مسموع نمی‌باشد و در مقابل موارد معدودی وجود دارد که شهادت مردان، شاید به دلیل عدم آگاهی از آنها، مسموع نیست، لیکن شهادت زن در آن موارد به تنهایی برای اثبات دعوی کافی است (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۳: ۵۱-۵۲؛ شیخ مفید، ۱۴۱۳ق: ۵۱؛ طوسی، ۱۴۰۷ق؛ ج ۵: ۱۰۷؛ و همان، ج ۶: ۲۵۷).

رابعاً: در برخی موارد شهادت زن در اسلام به طور مطلق پذیرفته شده است؛ مانند شهادت برای اثبات ولادت یا بکارت و یا عیوب جنسی زن که در بعضی از این موارد، حتی شهادت یک زن نیز برای اثبات دعوی کفایت می‌کند (حر عاملی، پیشین: ۲۱۹).

خامساً: اگر شهادت زن در مواردی مانند حکم محارب و دزدی و لواط و امثال آنها مورد قبول نیست (همان: ۱۹۶-۲۴۰). شاید برای آن است که روحیه لطیف زن به گونه‌ای است که در هنگام وقوع این مسایل حضور ندارد تا شهادت دهد و اصولاً با عفاف و حیای زن نمی‌سازد که قاضی او را برای شهادت دادن در دادگاه در حضور انسان‌های فاسد دعوت نماید؛ و از طرفی در اینگونه موارد شاهد از جانب اشخاص فاسد تهدید می‌شود، در حالی که اکثر زنان جرأت و روحیه ایستادگی در مقابل تهدید مردان فاسد را ندارند (محمدی نیا، ۱۳۸۳ش: ۱۱۳-۱۱۴).

به هر حال با قطع نظر از جزئیات فقهی مسأله، این آیه در بیان اینکه چرا شهادت دو زن، در حکم شهادت یک مرد به حساب آمده، نه برای آن است که شهادت جزء حقوق مردان محسوب می‌شود؛ بلکه می‌خواهد این نکته را گوشزد کند که ممکن است یکی از دو زن در هنگام ادای شهادت، دچار اشتباه و فراموشی شود که در این حالت، دیگری به او یادآوری می‌کند و به این ترتیب، شهادت شهود کامل می‌گردد.

در تبیین این نکته، دیدگاه‌های متفاوتی از سوی اندیشمندان مسلمان مطرح شده است که در میان آنها، رویکرد روان‌شناختی نسبتاً قانع‌کننده‌تر به نظر می‌رسد. بر حسب این رویکرد، مردان در برابر محرک‌های عاطفی و هیجانی، مقاومت بیشتری از خود نشان می‌دهند و لذا این محرک‌ها در تصمیم‌گیری آنها کم‌تر تأثیر می‌گذارند، اما عواطف و احساسات زنان معمولاً سریع‌تر از مردان تحریک می‌شود که این ویژگی، احتمال فراموشی یا اشتباه زنان را در هنگام ادای شهادت افزایش داده و در نتیجه، از اعتبار شهادت آنان می‌کاهد (مطهری، ۱۳۸۲ش، ج ۵: ۲۹۸؛ بلاغی نجفی، ۱۴۲۰ق، ج ۱: ۲۴۹). برخی نیز با رویکردی جامعه‌شناختی، ضمن تأکید بر تفاوت میزان حضور اجتماعی مردان و زنان، اظهار داشته‌اند که زنان در مقایسه با مردان، ممارست کم‌تری با فعالیت‌های اجتماعی از جمله مبادلات تجاری دارند و چون میزان اعتبار شهادت، تابع میزان ممارست شاهد با موضوع شهادت است، اسلام در شهادت زنان بر امور اجتماعی

که معمولاً خارج از حیطه فعالیت آنهاست، برخی محدودیت‌ها را مقرر کرده است (رشید رضا، بی تا، ج ۳: ۱۲۴؛ البوطی، ۱۹۹۶م: ۱۴۸-۱۵۰).

با این حال جامعیت و مانعیت این تبیین‌ها به‌ویژه در رویکرد جامعه‌شناختی قابل مناقشه است و لذا حکم مزبور سرانجام باید بر مبنای تعبد و تسلیم در برابر احکام الهی توجیه شود، احکامی که قطعاً بر اساس مصالح و مفاسد واقعی از سوی خداوند حکیم وضع شده‌اند، گرچه به دلیل کمبود اطلاعات ما شاید در حال حاضر نتوان مصالح این حکم را به طور کامل درک کرد.

تفاوت در حق ارث

قرآن کریم از سویی حق ارث را از حقوق مسلم زنان دانسته است، آنجا که می‌فرماید: ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا﴾ (نساء / ۷): «برای مردان سهمی است از آنچه پدر و مادر و خویشاوندان از خود بر جای می‌گذارند، و برای زنان نیز سهمی است از آنچه پدر و مادر و خویشاوندان بر جای می‌گذارند، خواه کم باشد یا زیاد؛ این سهمی است مقرر از جانب خداوند» و از سوی دیگر، در مورد ارث همسران، فرزندان و خواهران و برادران، سهم مذکور را دو برابر سهم مؤنث قرار داده است. آیاتی از قرآن کریم که بر این حکم دلالت دارند، از این قرارند:

- ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ (نساء / ۱۱): «خداوند درباره فرزندانتان به شما سفارش می‌کند که سهم (ارث) پسر، برابر با سهم دو دختر است».

- ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمْ الرِّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ... وَلَهُنَّ الرِّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ إِن لَّمْ يَكُن لَّكُمْ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمْنُ مِمَّا تَرَكَتُمْ﴾ (نساء / ۱۲): «و از آنچه زنان [همسران] شما پس از مرگشان به جای می‌گذارند، نیمی متعلق به شماست، مشروط به اینکه فرزندی نداشته باشند؛ و چنانچه فرزندی داشته باشند، یک‌چهارم از آنچه به جای گذارده‌اند، از آن شما خواهد بود ... و از آنچه شما [شوهران] پس از مرگتان به جای می‌گذارید، یک‌چهارم به آنان [همسران] تعلق می‌گیرد، مشروط به اینکه

فرزندی نداشته باشید و اگر فرزندی داشته باشید، یک‌هشتم از آنچه به جای گذارده‌اید، از آن ایشان خواهد بود.»

«إِنْ أَمْرٌ وَأَهْلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلَّذَكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ» (نساء / ۱۷۶): «اگر مردی از دنیا برود که فرزندی نداشته باشد و خواهری داشته باشد، [خواهر] نیمی از آنچه را به جای گذاشته، ارث می‌برد و [اگر خواهری از دنیا برود] میراث او در صورتی که فرزند نداشته باشد، به برادرش تعلق می‌گیرد و اگر ورثه دو خواهر باشند، دوسوم از آنچه میت به جای گذارده، به آنها تعلق می‌گیرد و چنانچه ورثه چند برادر و خواهر باشند، سهم مذکر برابر با سهم دو مؤنث است.»

تنها در دو مورد است که از دیدگاه قرآن کریم بین زن و مرد تفاوت حقوقی در ارث وجود ندارد:

ا. پدر و مادر متوفی: با این توضیح که اگر میت فرزندی داشته باشد، به هر یک از پدر و مادر میت، یک ششم ارث تعلق می‌گیرد و اگر فرزندی نداشته باشد، ارث مادر یک سوم خواهد بود، مگر آنکه میت برادرانی داشته باشد که در این صورت نیز سهم مادر یک ششم است. اما پدر میت در فرض نبود فرزندی، سهم معینی ندارد و پس از تعیین حق سایر ورثه، هر آنچه اضافه بیاید به او می‌رسد.

ب. برادر و خواهر مادری متوفی (کلاله امی): بدین بیان که اگر از شخص متوفی یک برادر و یک خواهر باقی بماند، هر یک از آنها یک ششم مال را به ارث می‌برند؛ اما اگر بیش‌تر باشند، مجموعاً یک ثلث را ارث می‌برند و بین خودشان به طور مساوی تقسیم می‌کنند.

به این ترتیب، در یک نگاه کلی، سهم تقریبی ارث مردان دو برابر ارث زنان از کل اموال موروث خواهد بود. در ارتباط با این تمایز جنسیتی می‌توان با الهام از برخی روایات (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۶: ۹۳) گفت به لحاظ فلسفه خاص اجتماعی و خانوادگی است. بدین بیان که اهمیتی که اسلام برای نقش‌های مادری و همسری به عنوان نقش‌های انحصاری و بی‌دلیل زنان قائل بوده، موجب گردیده زنان از انجام وظیفه نان‌آوری معاف شوند و مسئولیت تأمین مخارج زندگی آنان و فرزندانشان بر عهده مردان قرار گیرد که

در ازای آن، اسلام با وضع برخی قوانین مالی در زمینه ارث و مانند آن، دسترسی مالی بیش‌تری برای مردان فراهم کرده است. علامه طباطبایی (ره) در توضیح همین مطلب یادآور می‌شوند که هرچند به حسب ظاهر، یک‌سوم ارث به زنان و دوسوم آن به مردان تعلق می‌گیرد، ولی در واقع، زنان افزون بر تملک یک‌سوم که سهم اختصاصی آنهاست، با توجه به نفقه‌ای که از مردان دریافت می‌کنند، در دوسوم باقی‌مانده نیز از نظر تصرف و استفاده با آنان شریک‌اند (طباطبایی، ۱۳۸۷ ش: ۴۴۹-۴۵۵). بنابراین از آنجا که مرد نسبت به خانواده و زن و پاره‌ای امور اجتماعی، تکالیف مالی ویژه‌ای دارد، می‌بایست از حقوق بیش‌تری نیز بهره‌مند گردد، تا بین تکالیف و حقوق او تعادل ایجاد شود.

حق دیه

دیه در لغت به معنای خون‌بها (طریحی، ۱۳۷۵ ش، ج ۱: ۴۳۲) و در اصطلاح به معنای مالی است که به سبب جنایت بر نفس یا کم‌تر از آن، واجب می‌شود (شهید ثانی، ۱۴۱۳ ق، ج ۱۵: ۳۱۵).

در قرآن کریم، فقط در یک آیه از دیه سخن به میان آمده است، آنجا که می‌فرماید: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ (نساء / ۹۲): «و هیچ مؤمنی را نسزد که مؤمنی را جز به اشتباه بکشد و هر کس مؤمنی را به اشتباه کشت، باید بنده مؤمنی را آزاد و به خانواده مقتول خون‌بها پرداخت کند، مگر اینکه آنان گذشت کنند و اگر [مقتول] از گروهی است که دشمنان شما نیستند و خودش مؤمن است، [قاتل] باید بنده مؤمنی را آزاد کند [و پرداخت خون‌بها لازم نیست] و اگر از گروهی است که میان شما و ایشان پیمانی برقرار است، باید به خانواده وی خون‌بها پرداخت و بنده مؤمنی آزاد شود». «مَنْ» موصول در جمله «وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً» عام بوده و همچنین واژه «مُؤْمِنًا» مطلق بوده که شامل همه افراد انسانی اعم از مذکر و مؤنث می‌گردد. مثل بسیاری از آیاتی که با «مَنْ» موصول حکم را صادر نموده است که جنسیت در آن مطرح نیست (بقره/ ۱۴۰، ۱۸۹ و ۲۰۳).

بنابراین این آیه اصل وجوب پرداخت دیه به خانواده مقتول را در موارد قتل غیر عمد تشریح کرده است، ولی نه میزان آن را تعیین کرده و نه اشاره‌ای به تفاوت دیه زن و مرد دارد، ضمن آنکه از دیه اعضاء هم ذکری به میان نیاورده است. اما در روایات اسلامی، اولاً میزان دیه هزار دینار طلا یا معادل آن تعیین شده (کلینی، ۱۳۶۵ ش، ج ۷: ۲۸۰). ثانیاً دیه زن، نصف دیه مرد مقرر شده است (حر عاملی، ۱۴۰۹ ق: ۸۱) و ثالثاً دیه زن در جنایت بر اعضاء، مساوی دیه مرد دانسته شده، مشروط به اینکه به یک سوم دیه مرد نرسد، پس اگر به این حد رسید، دیه زن به همان نصف دیه مرد بازمی‌گردد (همان: ۳۵۲-۳۵۴).

تفاوت دیه زن و مرد همانند تفاوت ارث بر این پایه استوار است که اسلام به دلیل اهتمام فراوان به نقش‌های زنان به‌ویژه نقش مادری، مسئولیت تأمین هزینه‌های خانواده و پاره‌ای هزینه‌های دیگر را بر عهده مردان قرار داده و برای زنان در این زمینه مسئولیتی تعریف نکرده است. در نتیجه، کشتن یک مرد یا رساندن آسیب جسمانی جدی به او - که حد آن دست کم معادل یک سوم دیه تعیین شده - به معنای از بین بردن یا آسیب رساندن به کسی است که علی‌القاعده هزینه‌های یادشده به‌ویژه نفقه همسر و فرزندان و احیاناً والدین نیازمند را تأمین می‌کند و این به معنای خسارت زدن به مجموعه‌ای از افراد تحت تکفل است، در حالی که معافیت زن از این مسئولیت‌ها موجب می‌شود وی عملاً کم‌تر با تأمین این گونه هزینه‌ها درگیر شود و از این رو، کشتن یا آسیب رساندن به او، نوعاً خسارت مالی عمده‌ای به اطرافیانش وارد نمی‌کند. از سوی دیگر، با توجه به اینکه دیه اصولاً برای جبران خسارت مالی وارده به مجنی‌علیه یا خانواده او مقرر گردیده، تفاوت دیه زن و مرد می‌تواند هم‌سو با تأمین عدالت اجتماعی ارزیابی شود.

گفتنی است این استدلال، ناظر به نظام مطلوب اسلام است، به این معنا که اسلام، بخشی از نقش‌های جنسیتی را در قالب وظیفه شرعی تعریف کرده و برای آن‌ها جنبه فرازمانی در نظر گرفته است، نه اینکه آن‌ها را صرفاً نقش اجتماعی به معنای جامعه‌شناختی کلمه که حاکی از انتظارات اجتماعی و مستلزم امکان تغییر و تبدل است، تلقی کند. از این رو، حتی در فرضی که نقش‌های جنسیتی تغییر یابند، این مرد است که مسئول تأمین اقتصادی خانواده شناخته می‌شود، هرچند از ثروت اندکی برخوردار

باشد و زن حتی اگر در بهترین وضعیت مالی و شغلی قرار داشته باشد، از چنین مسئولیتی معاف است. به این ترتیب، استدلال کسانی که با استناد به تحوّل نقش‌های اجتماعی زنان در دوران معاصر، از تفاوت دیه زن و مرد انتقاد می‌کنند (جعفری، ۱۳۸۴ش: ۱۹۵) پذیرفتنی نیست.

قصاص

قصاص در لغت به معنای ردّ پای چیزی را دنبال کردن (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۷: ۷۴) و در اصطلاح به معنای پیگیری اثر جنایت عمدی، اعم از قتل، قطع عضو، ضرب و جرح است، به گونه‌ای که گویا قصاص‌کننده پای خود را جای پای جانی می‌گذارد و مشابه همان کاری که او انجام داده است انجام می‌دهد (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۲: ۷). آیاتی از قرآن کریم که به موضوع حق قصاص تصریح دارند، از این قرارند:

آیه اول: ﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيِّهِ سُلْطٰنًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ﴾ (اسراء/ ۳۳): «و هر کس مظلوم کشته شود، برای ولیّ او سلطه [حق قصاص] قرار داده‌ایم؛ پس نباید در قتل زیاده‌روی کند». این آیه، حق قصاص را برای ولیّ مقتول به رسمیت شناخته و از زیاده‌روی در قتل با انگیزه انتقام‌جویی که رویه معمول اعراب در دوره جاهلیت بوده، پرهیز داده است.

آیه دوم: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ﴾ (مائده/ ۴۵): «و در تورات بر بنی‌اسرائیل مقرر کردیم که جان در برابر جان، و چشم در برابر چشم، و بینی در برابر بینی، و گوش در برابر گوش، و دندان در برابر دندان است و هر زخمی قصاص دارد؛ و اگر کسی آن را ببخشد [و از قصاص، صرف نظر کند]، کفاره گناهان او خواهد بود». گرچه این آیه در مقام گزارش یکی از احکام تورات است، اما با توجه به مفاد آیه ۱۷۸ سوره بقره (آیه بعد)، اختصاص به بنی‌اسرائیل ندارد.

آیه سوم: ﴿يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرِّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْاُنْثَىٰ بِالْاُنْثَىٰ﴾ (بقره/ ۱۷۸): «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، حکم قصاص در مورد کشتگان، بر شما نوشته شده است، آزاد در برابر آزاد، برده در برابر برده، زن در برابر زن». این آیه افزون بر

تشریح اصل حکم قصاص، لزوم رعایت مساوات میان جانی و مجنی‌علیه از حیث آزاد یا برده بودن و نیز از حیث جنسیت را بیان کرده است.

چنانکه ملاحظه می‌شود، آیات اول و دوم حق قصاص را با قطع نظر از جنسیت مطرح کرده‌اند، ولی آیه سوم فقط به مشروعیت قصاص مرد در برابر مرد و زن در برابر زن تصریح کرده، بدون آنکه به مسأله قصاص مرد در برابر زن و قصاص زن در برابر مرد اشاره کند. با این حال، بر حسب روایات معتبری که از امامان معصوم (ع) نقل شده، اولیای زنی که به قتل رسیده، می‌توانند مرد قاتل را قصاص کنند، مشروط به اینکه نصف دیه مرد را به وارثان او بپردازند و یا می‌توانند دیه زن را از قاتل بگیرند و از قصاص او صرف نظر کنند؛ این در حالی است که اگر زنی مردی را به قتل برساند، اولیای مقتول می‌توانند یا دیه مرد را دریافت کنند و یا زن را بدون دریافت نصف دیه فقط قصاص کنند (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۹: ۸۱-۸۷).

روشن است که با فرض نصف بودن دیه زن، پرداخت نصف دیه مرد قاتل به ورثه او از سوی اولیای زنی که به قتل رسیده، مطابق قاعده خواهد بود و هدف از این حکم، ظاهراً حمایت از بستگان قاتل بوده که به طور ناخواسته و در نتیجه درخواست قصاص از سوی اولیای زن، یک رکن اقتصادی فعال خانواده را از دست می‌دهند. آری، خود این مبنا که دیه زن در اسلام نصف دیه مرد قرار داده شده، مبتنی بر نکته‌ای است که در بحث قبل به آن اشاره شد.

تفاوت در حکم جهاد

آیات فراوانی در زمینه جهاد و فضیلت آن نازل شده‌اند که در نگاه نخست، مرد و زن را شامل می‌شوند (بقره/ ۱۹۰ و ۲۱۸ و ...). چراکه بسیاری از آیات قرآن که در ظاهر لفظ، متوجه مردان هستند و برای مثال، با خطاب «یا ایُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا» آغاز شده‌اند، از حیث معنایی زنان را نیز در بر می‌گیرند. برای نمونه در آیه‌ای می‌خوانیم: «یا ایُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ تُوْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ» (صف/ ۱۰-۱۱): «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، آیا شما را به تجارتی راهنمایی کنم که شما را از عذاب دردناک رهایی می‌بخشد؟! اینکه به خدا و رسولش ایمان بیاورید

و با مال و جانان در راه خدا جهاد کنید». بر این اساس، تا زمانی که دلیلی بر استثنای زنان در دست نباشد، می‌توان اطلاق این گونه آیات را شامل زنان نیز دانست. با توجه به این مطلب، بیش‌تر فقها به دلیل نفی وجوب جهاد بر زنان در روایات و سیره پیامبر اکرم و امامان معصوم(ع)، بین جهاد ابتدائی یا آزادی‌بخش که مسلمانان آغازگر آن‌اند و جهاد دفاعی که از سوی دشمنان تحمیل می‌شود، تمایز قائل شده و زنان را از جهاد قسم اول معاف دانسته‌اند، در حالی که شرکت آنان در جهاد قسم دوم را مجاز و بلکه واجب دانسته‌اند، ضمن آنکه مشارکت غیرنظامی زنان در جنگ برای ایفای نقش‌های تدارکاتی، پزشکی، پرستاری و مانند آن را در هر دو نوع جهاد تجویز کرده‌اند (طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۲: ۵؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۳: ۷-۸؛ امام خمینی، بی‌تا، ج ۱: ۴۸۶).

با این حال، همچنان که برخی فقها اشاره کرده‌اند(شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۳: ۸) به نظر می‌رسد در جهاد دفاعی باید ترتیب جنسیتی رعایت شود، به این معنا که اگر مردان به حد کافی در صحنه‌های جنگ حضور یابند و نیاز جنگ به نیروی انسانی را به طور کامل تأمین کنند، وجوب کفائی جهاد در مورد زنان فعلیت نمی‌یابد، اما در اوضاع و شرائطی که مردان به حد کافی در جبهه‌های جنگ حاضر نشوند و نظام اسلامی در خطر باشد، حضور نظامی زنان برای دفاع از نظام اسلامی واجب خواهد بود.

در استدلال بر این مطلب می‌توان گفت: ادله اصلی وجوب جهاد بر زنان دو دسته‌اند: نخست، آیات عام که این آیات در صورت کافی بودن مردان، با روایات نافی وجوب جهاد بر زنان، تخصیص خورده و به مردان اختصاص می‌یابند، اما در فرض کافی نبودن مردان، به حکم عقل نمی‌توان قائل به تخصیص شد؛ زیرا وجوب حفظ نظام اسلامی که زنان را نیز در بر می‌گیرد، بر تکالیف دیگر تقدم دارد؛ دوم، ادله به اصطلاح لُبی یا غیرلفظی مانند حکم عقل به وجوب دفاع بر مرد و زن که چنین ادله‌ای فاقد اطلاق بوده و از این رو، فقط در قدر متیقن از مدلولشان، یعنی فرض کمبود مردان رزمنده، حجیت دارند. همچنین می‌توان به سیره پیامبر گرامی(ص) استدلال کرد؛ چراکه بی‌گمان، بخشی از جنگ‌های آن حضرت، مانند اُحُد و خندق، از نوع جهاد دفاعی بوده و با این حال، ایشان

هیچ‌گاه به جز در برخی موقعیت‌های اضطراری، زنان را به عنوان نیروی رزمنده به خدمت نگرفت (بستان (نجفی)، ۱۳۸۸ش: ۳۱۱).

نتیجه بحث

برخی از نحله‌های فمینیستی به صراحت، تفاوت‌ها و ویژگی‌های ذاتی بین زن و مرد را انکار کرده و آن را ساختگی و زائیده تربیت محیط اجتماعی می‌دانستند؛ بنابراین جنسیت فرد را مؤثر در حقوق او ندانسته و خواستار حذف تفاوت‌های حقوقی بین آن‌ها در عرصه‌های عمومی و خصوصی می‌شوند.

بدون تردید، قرآن کریم به عنوان یگانه منبع وحی تحریف ناپذیر و جامع‌ترین آن در همه زمینه‌های معرفتی انسان از جمله بُعد حقوقی و نقش و تأثیر جنسیت در حقوق اجتماعی، نظرات متقن، جامع، هدایت بخش و مبتنی بر اقتضای فطری انسان و مصالح اجتماعی ارائه نموده است.

برحسب آیات متعدد قرآن کریم، زن و مرد در هویت و جایگاه انسانی که فراتر از جنسیت افرادند، اشتراک و تشابه کامل دارند و از این روی در بسیاری از احکام و تکالیف فردی تفاوتی میان زن و مرد وجود ندارد.

از منظر قرآن کریم به اقتضای پاره‌ای تفاوت‌های طبیعی و در راستای حفظ مصالح اجتماعی، مجموعه‌ای از تفاوت‌های جنسیتی که فاقد هرگونه بار ارزشی‌اند، بین زن و مرد مفروض گرفته شده است. در نتیجه موجب تفاوت پاره‌ای از احکام و تکالیف آن‌ها گردیده است.

مهم‌ترین تفاوت حقوق و تکالیف اجتماعی زن و مرد به معنای خاص آن از منظر قرآن کریم در محورهای پوشش و حجاب، خودآرائی، شهادت، ارث، دیه، قصاص، جهاد می‌باشد.

کتابنامه

قرآن کریم (با استفاده از ترجمه مکارم شیرازی، موسوی زنجانی).

کتاب فارسی

بستان (نجفی)، حسین. ۱۳۸۸ش، اسلام و تفاوت‌های جنسیتی، چاپ اول، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و دفتر امور بانوان وزارت کشور.

جگر، آلیسون. ۱۳۷۸ش، چهار تلقی از فمینیسم، ترجمه س. امیری، فمینیسم، بولتن مرجع ۴، مدیریت مطالعات اسلامی مرکز مطالعات فرهنگی بین المللی، انتشارات بین المللی الهدی.

ریتزر، جورج. ۱۳۸۹ش، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، چاپ پانزدهم، تهران: انتشارات علمی.

طباطبایی، سید محمدحسین. ۱۳۸۷ش، زن در قرآن، تصحیح و تحقیق محمد مرادی، چاپ اول، قم: مرکز نشر هاجر.

محمدی نیا، اسدالله. ۱۳۸۳ش، بهشت جوانان، چاپ هفدهم، قم: نشر سبط اکبر.

مصطفوی، فریده و جعفری ورامینی، فاطمه. ۱۳۸۲ش، زن از منظر اسلام، چاپ اول، قم: مؤسسه بوستان کتاب قم.

مطهری، مرتضی. ۱۳۸۲ش، یادداشت‌های استاد مطهری، ج ۵، تهران: انتشارات صدرا.

مطهری، مرتضی. ۱۳۸۵ش، مسأله حجاب، چاپ شصت و نهم، تهران: انتشارات صدرا.

مکارم شیرازی، ناصر و همکاران. ۱۳۷۴ش، تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الإسلامیه.

مکارم شیرازی، ناصر. ۱۳۷۴ش، پیام قرآن، چاپ اول، قم: مدرسه الامام علی بن ابیطالب (ع).

مهریزی، مهدی. ۱۳۸۲ش، شخصیت و حقوق زن در اسلام، چاپ دوم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

کتاب عربی

ابن العربی، محمد بن عبدالله بن ابوبکر. بی تا، احکام القرآن، بی جا: بی نا.

ابن منظور، محمد بن مکرم. ۱۴۱۴ق، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت: دار صادر.

اردبیلی، احمد بن محمد. ۱۴۰۳ق، مجمع الفائدة والبرهان فی شرح إرشاد الأذهان، ۱۴ جلد، محقق / مصحح: آقا مجتبی عراقی - علی پناه اشتهاردی - آقا حسین یزدی اصفهانی، چاپ اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

امام خمینی، سید روح‌الله. بی تا، تحریر الوسيلة، قم: مؤسسه مطبوعات دار العلم.

بلاغی نجفی، محمدجواد. ۱۴۲۰ق، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، قم: بنیاد بعثت.

البوطی، محمدسعید رمضان. ۱۹۹۶م، المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الربّاني، دمشق: دار الفكر.

بيضاوي، عبدالله بن عمر. ۱۴۱۸ق، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، بيروت: دار احياء التراث العربي.

حر عاملی، محمد بن حسن. ۱۴۰۹ق، وسایل الشیعة، قم: مؤسسه آل البيت.

حلی (علامه)، حسن بن يوسف بن مطهر اسدي. ۱۳۸۸ق، تذكرة الفقهاء، قم: انتشارات مؤسسه آل البيت عليهم السلام.

راغب اصفهانی، حسين. ۱۴۱۲ق، المفردات في غريب القرآن، چاپ اول، دمشق - بيروت: دار العلم - الدار الشامية.

رشيد رضا، محمد. بی تا، تفسير المنار، بيروت: دار الفكر.

شهيد ثاني (عاملی)، زين الدين بن علي. ۱۴۱۳ق، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، چاپ اول، قم: مؤسسه المعارف الإسلامية.

شيخ مفيد، محمد بن محمد بن نعمان. ۱۴۱۳ق، أحكام النساء، چاپ اول، قم: كنگره جهانی هزاره شيخ مفيد رحمة الله عليه.

صدوق، ابو جعفر محمد بن علي. ۱۴۱۳ق، من لا يحضره الفقيه، قم: انتشارات جامعه مدرسین.

صدوق، ابو جعفر محمد بن علي. بی تا، علل الشرايع، قم: انتشارات مكتبة الداوری.

طباطبایي یزدی، سيد محمد كاظم. ۱۴۱۹ق، العروة الوثقى، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

طبرسی، فضل بن حسن. ۱۳۷۲ش، مجمع البيان في تفسير القرآن، چاپ سوم، تهران: انتشارات ناصر خسرو.

طبرسی، فضل بن حسن. ۱۳۷۷ش، تفسير جوامع الجامع، تهران: انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم.

طريحي، فخر الدين. ۱۳۷۵ش، مجمع البحرين، چاپ سوم، تهران: كتابفروشی مرتضوی.

طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن. ۱۳۶۵ش، تهذيب الاحكام، تهران: نشر دار الكتب الاسلاميه.

طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن. ۱۳۸۷ق، المبسوط في فقه الإمامية، چاپ سوم، تهران: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية.

طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن. ۱۴۰۷ق، الخلاف، ۶ جلد، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن. بی تا، التبيان في تفسير القرآن، بيروت: دار احياء التراث العربي.

عاملی کرکی، محقق ثاني علي بن حسين. ۱۴۱۴ق، جامع المقاصد في شرح القواعد، ۱۳ جلد، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.

عیاشی، محمد بن مسعود. ۱۳۸۰ق، کتاب التفسیر، تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: چاپخانه علمیه.

فخرالدین رازی، محمد. ۱۴۲۰ق، مفاتیح الغیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
فضل الله، سید محمد حسین. ۱۴۱۹ق، تفسیر من وحی القرآن، بیروت: انتشارات دار الملائک للطباعة والنشر.

کاشانی، ملا فتح الله. ۱۴۲۳ق، زبدة التفاسیر، قم: انتشارات بنیاد معارف اسلامی.
کلینی، محمد بن یعقوب. ۱۳۶۵ش، الکافی، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
مجلسی، محمدباقر. ۱۴۰۴ق، بحار الأنوار، بیروت: مؤسسة الوفاء.

مراغی، احمد بن مصطفی. بی تا، تفسیر المراغی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
مغنیه، محمد جواد. ۱۴۲۱ق، الفقه علی المذاهب الخمسة، چاپ دهم، بیروت: دار التیار الجدید- دار الجواد.

نجفی، محمد حسن. ۱۴۰۴ق، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، چاپ هفتم، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

نحاس، ابوجعفر احمد بن محمد. ۱۴۲۱ق، اعراب القرآن، بیروت: انتشارات دار الکتب العلمیه.
نوری، میرزا حسین. ۱۴۰۸ق، مستدرک الوسائل، قم: مؤسسة آل البيت.

مقالات

خزاعی، مجید. ۱۳۸۹ش، «ماهیت حقوقی دیه»، فصلنامه فدک سبزواران، ش ۱، صص ۷۵-۸۶.
فرزند وحی، جمال، و همکاران. ۱۳۹۳ش، «نقد و بررسی برخی از حقوق سیاسی و اجتماعی زن در اسلام»، پژوهشنامه معارف قرآنی، سال ۵، ش ۱۶، صص ۱۲۳-۱۵۱.
نقیبی، سید ابو القاسم. ۱۳۸۵ش، «تحلیلی بر حکم یا حق بودن حجاب»، فقه و حقوق خانواده، ش ۴۴، صص ۹-۳۲.

Bibliography

Persian References

Holy Quran(translated by: Makarem-e- Shirazi, Mousavi-e- Zanjani).
Bostan (Najafi) Hossein: Islam and sexuality differences, Qom: study house of seminary and university and women affairs office of Ministry of Interior, 2009.
Jafari, Hossein: Wergild of Muslim Women, Naser Gorbannia et al: Study of women's rights, Tehran: Rouze now, 2th volume .(2005).

Jeger Alison, Fours views about feminism, S. Amiri, Feminism, 4 reference newsletter, management of Islamic study of international cultural studies center, international press of Al-Hoda, 1999.

Khazai Majid: Legal nature of Wergild, quarterly of Fadak-e-Sabzevaran, no1, p: 75-86, 2010.

Raiterz Jorge: Sociology theory in contemporary period, Mohsen Solasi, Tehran: scientific press, 15th edition, 2010.

Tabatabaie Seyed Mohammad Hossein: Women in Quran perspective, Mohammad Moradi, Qom: Hajar center press, First edition, 2010.

Farzande Vahi Jamal et al.: Investigation and criticizing some political and social rights of women Islam, Journal of Quran education, 5th year, no. 16, p: 123-151, 2014 .

Mohammadi Nia Assadollah: Youths' paradise, Qom: Sabt-e-Akbar, 17th edition, 2004.

Mostafavi Faride, Jafari Varamini Fateme: Women from Islam point of view, Qom: institution of Qom book garden, first edition 2003.

Motahari Morteza: Memorandum of Pro. Motahari (5th volume), Tehran: Sadra press, 2003.

Motahari Morteza: Hijab Issue, Tehran: Sadra press, 69th edition, 2006.

Makarem Shirazi Nasser et al: Tafsir-e-nemoone, Tehran: Dar Al- Ketab-e-Islamie, 1995.

Makarem Shirazi Nasser, The message of Quran, Qom: School of Ali bin Abi Taleb school, first edithon, 1995.

Nagibi Seied Abol Al-Gasem: Analyzing Hijab command or its right, Jurisprudence and right of family, no. 44 p: 9-32, 2006.

Mehrizi Mehdi, Women's right and personality in Islam, Tehran: company of scientific and cultural press, 2th edition, 2003.

Arabic Refrence

Ibn Manzoor, Mohamad Ibn Mokaram: Lesan Al-Gheib, Beirut: Dare Sader press, third edition, 1993.

Ibn Al-Arabi Mohammad Ibn Abdoulall Ibn Aboobakr(bita): Quran's commands, Bita, Bija

Ardabili ahmad Ibn Mohammad: Majmael al-Favede and Alborhan fi sharhel Ershad ah-azhan (14 volumes), Mojtaba Eragi, Ali Panah Eshthardi, Hossein Yazdi Esfahani, Qom: Islamic press office related to lectures' society of Qom Seminary, first edition, 1982.

Imam Khomeini Seied Rohollah: Bita, Tahrir Al-vasile, Qom: press institute of Dar Al-elm. Belagh Najafi Mohammad Javad: Alae Al-rahman fi tafsi Al-Quran, Qom: Boniad Institute press, 1997.

Al bouti Mohammad Seyed Ramedan: AL-Merat Bein Toghian Al- Dharbi and Lataef Al-Rabani, Damascus: Dar al-fekr. 1996.

Beizavi abdollah Ibn Omar: Anvar Al- Tanzil and Asra-e-Al- Tavail, Birut: Dara Al- Ahia Al-taras Al- Arabi, 1997.

Helli (great scholar) Hassan Ibn Mohammad Ibn Yousef Ibn Mtaha Asadi: Tazkerat Al-FoGhaha (T-Al-Ghadimat), Qom: Al AL-Bait press, 1967.

Hor Ameli Mohammad Ibn Hassan: Vassael Al- Shiet, Qom: Al-bait press, 1998.

Ragheb Isfahani Hossein, Al-mofradat Fi Al-gharib Al-Quran, Beirut, Dameshg: Dar Al-elm Al-dar Al-shamiet, first edition, 1991.

Rashid Reza Mohammad (bita): Tafsi Al-menar, Beirut: Dar Al-fekr.

Sheikh Mofid, Mohamd Ibn Mohammad Ibn Noman: Ahkam Al-nesa, Qom: global congress of Sheikh Mofid millennium, 1992.

Shahid-e-Sani, Zein Al-din Ibn Ali: Masalek al- afham ela tanghih sharae al-isalm, Qom: Maaref Al-islami press, (1992).

- Sadoug Abou Jafa Mohammad Ibn Ali: Men la yahzar al-faghih, Qom lectures society press, (1992).
- Sadoug Abou Jafa Mohammad Ibn Ali: (Bita), Ellalel al- sharaie, Qom: maktab al-davari press, 1998.
- Tabatabaiey Yazdi seied Mohammad Kazem: Al-orvat Al-vosgha (Al-mahshi), Qom: Islamic press office related to lectures' society of Qom Seminary, first edition, 1998.
- Tabarsi fazl Ibn Hassan: Majm Al-bian Fi Tafsir Al-Quran, Tehran: Nasser Khosro press, third edition, 1993.
- Tabarsi fazl Ibn Hassan: tafsi Al-javame Al-jame, Tehran: press of Tehran University and management of Scientific Assembly of Qom, 1998.
- Torih Fakhredin: Majma Al-bahrein, Tehran: Mortazavi book store, third edition, 1996.
- Toosi Mohammad Aboo Jafar Ibn Hassan: Al-tebian Fi Tafsir Al-Quran, Bita, birut: Dar Ahia Al-Tras Al-arabi.
- Toosi Mohammad Aboo Jafar Ibn Hassan: Al-khelaf (6 volumes), Qom: Islamic press office related to lectures' society of Qom Seminary, 1986.
- Toosi Mohammad Aboo Jafar Ibn Hassan: Al-mabsout fi feqh Al- ememieh, Tehran: Al-maktab Al-mortazavieh Al-ahia Al-asar Al-jafarieh, third edition, 1966.
- Toosi Mohammad Aboo Jafar Ibn Hassan: Tazhib Al-ahkam, Tehran: Dar Al-ketab Al-eslamiet, 1986.
- Ameli Korki, Second Researcher, and Ali Ibn Al-Hossein: Jame Al-magased fi sharh Al-Ghavaed (13 volumes), Qom: Al-albait institiute, 1993.
- Ayashi Mohammad Ibn Masoud: Al-tafsir, Seyed Hashem Rasouli Mahalati, Elmie printing house press, 1959.
- Fakhredin Razi Mohammad: Mafati Al-gheib, Beirut, Dar Ahia Al-Tras Al-arabi, 1999.
- Fazl Allah Seyed Mohammad Hossein: Tafsi men vahy Al-Quran, Beirut: Dar Al-melak lel-tabat and Nashr press, 1998.
- Kashani Molla Fattah: Zobdat Al-tafasir, Qom: Islamic education institute, 2002.
- Koleiny Mohammad Ibn Yaghoub: Al-kafi, Tehran: Dar Al-ketab Al-islamiet, 1986.
- Majlesi Mohammad Bagher: Bohar Al-Anvar, Beirut, Al-vafa institute, 1983.
- Maraghi Ahmad Ibn Mostafa: Tafsi Al-maraghi, Beirut, Dar Ahia Al-Tras Al-arabi.
- Moghine Mohammad Javad: Ala Al-mazaheb Al-khamset, Beirut: Dar Al-tia Al-jadid-Dar Al-javad, 10th edition, 2000.
- Najafi Mohammad Hassan: Javaher Al-kalam Fi Sharh Shrae Al-islam, Beirut, Dar Ahia Al-Tras Al-arabi, 7th edition, 1983.
- Nahas Abo Hajafar Ahmad Ibn Mohammad: Erab Al-Quran, Beirut: Dar Al-kotob Al-elmia, 2000.
- Nouri Mirza Hassan: Mostadrak Al-vasael, Qom: Al Al-bait institute, 1983.