

نقش مصلحت و مفسده در تحدید و توسعه احکام زنان

امین اویسی کهخا^۱ تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱/۲۱

محمد رضا کیخا^۲ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۵/۱۳

امیر حمزه سالارزائی^۳

چکیده

از جمله عناصر مهم مبانی استنباط احکام، تابعیت احکام اسلامی از مصالح و مفسد است. توجه به نقش مصلحت و مفسده در تحدید و توسعه احکام زنان قابل بررسی است. در جهت بررسی و تبیین این موضوع، به موجب تحقیق حاضر که به روش توصیفی - تحلیلی و با هدف بررسی نقش عنصر مصلحت در قبض و بسط احکام زنان انجام گرفته، احکام شرعی تابع مصالح و مفسد است؛ چنان‌که احکام حکومتی نیز در راستای تأمین مصالح اجتماعی جامعه اسلامی می‌باشد. نتایج تحقیق بیان می‌دارد که احکام شرعی تابع مصالح و مفسد است؛ چنان‌که احکام حکومتی نیز در راستای تأمین مصالح اجتماعی جامعه اسلامی می‌باشد. در فقه اسلامی احکام فراوانی دربارهٔ زنان وجود دارد. احکامی مانند وجوب پوشش، نصف بودن سهم‌الأرث زن نسبت به سهم‌الأرث مرد، نصف بودن دیهٔ زن نسبت به دیهٔ مرد، معادل بودن شهادت یک مرد در محاکم با شهادت دو زن، وجوب تمکین زن در برابر شوهر، لزوم اجازهٔ شوهر در خروج از منزل و نذر، بهره‌مندی زن از مهریه، نفقه و که دارای مصلحت و مفسده می‌باشد. احکام الهی بر ملاکات و مصالحی استوار بوده که نوعاً دائمی است و در جریان زمان، دستخوش دگرگونی نمی‌گردد.

واژگان کلیدی: احکام حکومتی، مصلحت و مفسد، تحدید و توسعه، زن و خانواده.

^۱ دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد زاهدان، دانشگاه آزاد اسلامی، زاهدان ایران

^۲ دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان ایران.

^۳ استاد تمام گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان ایران.

غلبه مفهومی و کاربرد مصلحت در سیاست‌گذاری‌های جنایی موضوعی اجتناب‌ناپذیر است، ولی با وجود بهره‌گیری فراوان از آن، تاکنون ابعاد مختلف و حدود آن در قوانین مختلف به خصوص در مقررات کیفری به وضوح تبیین نشده و یا مبهم بوده است (سماواتی، ۱۳۸۸: ۵۱). از سوی دیگر، بهره‌گیری از مصلحت در فرایند استصلاح با اشکالات و مخالفت‌هایی همراه بوده است. مهم‌ترین اشکالات در موضوع حجیت و کاربرد مصلحت در عرصه‌های دینی عبارت بودند از «متأثر شدن تشیع از مصلحت بر اساس روش و منش اهل سنت»، که به انحراف نظام اسلامی از دایره امامت منجر شد و «ترس از اباحی‌گری به دلیل بهره‌گیری از استصلاح بی‌ضابطه و سکولاریزه شدن دین»، که منجر به سکوت نخبگان و عالمان در برابر نظام جائز به بهانه مصلحت‌سنجی شد (افتخاری، ۱۳۷۸: ۳۴).

این اشکالات در ابعاد سیاست‌گذاری‌های جنایی باعث انحراف عدالت و طرح تفسیرهای شخصی یا تأمین نفع نظام حاکم به بهانه تأمین مصالح فردی یا جمعی خواهند بود. در واقع، کاربرد بدون ضابطه مصلحت خود تهدیدی علیه مصالح بنیادین فرد و جامعه و نیز جریان عدالت در نظام جزایی است، زیرا هر فرد یا جریانی مصالح خود را در نظر گرفته و سعی در تأمین آنها با هر توجیهی دارد و به دلیل تکثر خواسته‌ها و برداشت‌های نفسانی، بسیاری از مصالح اساسی ممکن است نادیده گرفته شوند. از طرف دیگر، حجیت مطلق «قاعده استصلاح» می‌تواند ابزاری در دست حکام و قدرت‌مندان زمانه باشد، که با در دست داشتن آن می‌تواند به هر آنچه می‌خواهند لباس شرعی بپوشانند و کاربرد صحیح مصلحت را مصادره به مطلوب کنند. با وجود تمام این اشکالات، مصادیق کاربرد استصلاح در فقه شیعه به نحو ضمنی و تحت عناوین دیگری مانند تقدم اهم بر مهم، ترجیح مهم بر غیرمهم، دفع افسد به فاسد، پذیرش تابعیت احکام از مصالح و مفاسد، پذیرش اعتباریات عقلانی، بدیهی شمردن و پذیرش حفظ انتظام اجتماعی، وجود قواعدی مانند لاضرر و قاعده لاجرح، وجود سنت سهله و سمحه و ... تأییدی بر ضرورت فلسفه وجودی و تأثیر عنصر مصلحت در آموزه‌های دینی و در سیاست‌گذاری‌های تقنینی هستند؛ شاید به همین علت برخی فقه اسلامی را با عنوان «فقه المصالح» یا «فقه المقاصد» تعبیر کرده‌اند (علوانی، ۱۴۲۱: ۵۲).

چیزی مصلحت واقعی انسان است که هم به سود دنیا و هم به سود آخرت وی باشد. اگر چیزی به سود دنیای انسان باشد، ولی به آخرتش آسیب برساند، مصلحت نیست و وحی الهی که از مصالح اخروی انسان مانند منافع دنیوی با خبر است، وی را راهنمایی و ترغیب می‌کند به چیزی که مصلحت دنیا و آخرت اوست و از چیزی که ضرر و فساد اخروی برای او در پی دارد، نهی می‌کند، هر چند به حسب ظاهر، مصالح دنیوی وی را در بر داشته باشد. حلال و حرام‌های شرعی و باید و نبایدهای دین، برای تأمین مصالح دنیوی-اخروی انسان است. تقریباً همه مذاهب اسلامی به جز اشاعره، بر این باورند که در شریعت اسلامی هیچ باید و نبایندی نیست مگر آن‌که تابع مصلحت و مفسده است. این بدان معنی است که آنچه واجب یا مستحب شناخته شده براساس مصلحتی و آنچه حرام یا مکروه شمرده شد به دلیل مفسده و مضرتی است که دارا می‌باشد. محقق نائینی در فوائدالاصول چنین می‌گوید: «تبعیت احکام از مصالح و مفاسدی که در متعلقات آنها وجود دارد، قابل انکار

نیست یعنی افعال مشتمل بر مصالح و مفاسدی هستند که با قطع نظر از امر و نهی شارع در ذات آنها نهفته است و آنها علل و مناطات احکام‌اند و ادراک عقل نسبت به این مناطات غیرقابل انکار است».

مفهوم مصلحت

با نگاه به لغت مشخص می‌شود مصلحت از ماده (صلح) گرفته شده و به معنای (منفعت) می‌باشد. الْجَمْعُ (الْمَصَالِحُ) و (صَالِحُهُ) و (صَالِحاً) از مشتقات آن می‌باشد^۱ «مصلحت» در لغت در مقابل مفسده به کار می‌رود و از آن، می‌تواند معانی مختلفی اراده شود؛ از قبیل اقتضاء، ضرورت، نفع، نیاز، خیر، بهره و...^۲. در کتاب اقرب الموارد می‌خوانیم «المصلحة ما يعطاه الانسان من الاعمال الباعثة على نفعه؛ یعنی مصلحت به اعمال صادره از انسان گفته می‌شود که موجب نفع رسیدن به خود می‌شود»^۳. «مصلح، جمع مصلحت به معنای نیکی‌ها است؛ یعنی آنچه موجب آسایش و سود باشد. مصلح معاش و معاد به معنی چیزهایی است که خیر و مصلحت دنیا و آخرت با آن توأم است»^۴.

ضوابط مفهومی مصلحت

از لحاظ مفهومی، مصلحت از منظرهای گوناگون تقسیم‌بندی شده است و شناخت و تبیین هر یک برای فهم نقش مصلحت در استنباط حکم شرعی و حکومتی ضرورت خواهد داشت، که اهم آنها عبارتند از مصلح ضروری و مصلح تحسینی. مصلح ضروری مصلحی هستند که در حیات بشری موضوعاتی با اهمیت و ضروری تلقی شده و هدف اصلی شریعت تأمین و حفظ آنها است، که عبارت هستند از حفظ دین، نفس، نسل، عقل و مال. این مصلح از آن جهت ضروری هستند که فقدان آنها موجب اختلال در نظام زندگی انسان و انتظام اجتماعی می‌شود و بدین جهت حفظ این مصلح بر همه چیز مقدم است (زحیلی، ۱۴۱۶: ۷۵۵)؛ این مصلح حقیقی، یقینی و غیر وهمی هستند. مصلح تحسینی نیز در واقع نوعی از مصلح هستند که برخلاف مصلح ضروری وجود یا عدم وجود آنها ضرورت ندارد، ولی رعایت آنها باعث بهبود زندگی مردم می‌شود و در مقابل عدم رعایت آنها باعث دشواری زندگی مردم نمی‌شود، مانند «به دست کردن انگشتر و استعمال بوی خوش، که نه وجود آنها برای زندگی انسان‌ها ضرورت دارد و نه سبب رفع مشقت و حرج می‌گردند» (طباطبائی، ۱۴۸۰: ۳۸۴). به بیان دیگر، تحسینیات به عنوان مکارم اخلاق و محاسن عادات تلقی شده و عدم جعل آنها برای مکلف سختی در پی ندارد.

^۱ - مقری فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، قم، منشورات دارالرضی، چاپ اول، بی تا، ج ۲، ص ۳۴۵.

^۲ - ابن منظور محمد ابن مکرّم ۱۴۱۴ قمری لسان العرب انتشارات دارالفکر بیروت چاپ سوم، ص ۳۸۴؛ شرتونی، سعید: «اقرب الموارد»، قم، مکتبه آیه الله مرعشی، چ اول، ۱۴۰۳ق، ص ۶۵۶؛

^۳ - شرتونی، سعید: «اقرب الموارد»، قم، مکتبه آیه الله مرعشی، چ اول، ۱۴۰۳ق، ص ۶۵۷.

^۴ - دهخدا علی اکبر ۱۳۷۷ لغت نامه دهخدا تهران موسسه انتشارات و چاپ دانشگاهی تهران، ص ۱۸۵۴۱.

ابتدای تشریح و تقنین بیهوده نیست، بلکه دانشمندان اسلامی بر این باورند که احکام اسلامی بر مبنای ای استوار هستند که مهم‌ترین آنها عبارتند از عدالت و کرامت (حکلی، ۱۴۱۲: ۱۸۵؛ شاطبی، بی‌تا: ۷۶). از لحاظ درون دینی نیز مهم‌ترین علت ارسال رُسل و انزال کُتب تعمیم عدالت و کرامت در مسیر سعادت انسانی است. تأمین مصلحت عمومی ضامن حفظ حیات اجتماعی است و از آنجا که تأمین مصالح اصل حیات جمعی را تأمین می‌کند، پس اقتضای عدالت خواهد بود ولی همهٔ آن نیست بلکه از پایه‌های اساسی آن است. تأمین حداکثری حیات جمعی منوط به تحقق حداکثری عدالت خواهد بود (رالز، ۱۳۸۷: ۵۸؛ بهشتی، ۱۳۷۹: ۷۶). در نسبت عدالت و کرامت، کرامت حوزهٔ گسترده‌تری از عدالت دارد، ولی مبتنی بر عدالت است. از سوی دیگر، از جهت کارکرد، عدالت و کرامت رابطه‌ای تعاملی و دو سویه دارند که می‌توان از رابطهٔ آنها با عنوان رابطهٔ عدالت کریمانه و کرامت عادلانه تعبیر کرد.

بدون شک، در راستای اقامهٔ عدالت، اجرای حدود و تعزیرات بر روی زمین از اینکه چهل شبانه‌روز بر آن باران بیارد پرمفعت‌تر است (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۷). از سوی دیگر، کرامت انسانی که مطلق و غیرقابل تخصیص است [۲] به دلیل ظرفیت‌های فراوان و بالقوه می‌تولند با تلطیف عدالت و به شرط ابتدای بر عدالت و عدم اختلال در آن، مفهوم ترکیبی «عدالت کریمانه و کرامت عادلانه» را وارد فرایند سیاست‌گذاری‌های جنایی کند، که موجب تعالی سیاست جنایی و تکامل آن می‌شود. برای نمونه، درآیهٔ «و لکم فی القصاص حیاة یا اولی‌الالباب» (بقره/۱۷۹)، مخاطب خردمندان و عقلا هستند. عقل به عنوان ابزار تشخیص با تأمل در مشروعیت کیفر قصاص درمی‌یابد که عدالت بر حفظ امنیت جسمی و روحی افراد جامعه به عنوان یکی از مصالح قطعی آن اقتضاء دارد و تأمین آن ضروری است. [۳] به بیان دیگر، کمک به اجرای عدالت و جلوگیری از فساد در راستای کرامت انسان است و ترحم بی‌مورد بر مجرمی که حق افراد و جامعه را نادیده گرفته است برخلاف عقل سلیم و منطقی است (انصاری، ۱۳۸۵: ۲۶۷). در واقع، این تفکر با مقتضای کرامت جمعی و عدالت و نیز لزوم تناسب جرم و مجازات و رعایت حق الناس تطابق ندارد.

ضابطهٔ قطعیت، حتمیت و کلیت

در یک بیان کلی، فقها متفقاً قائل به این هستند که مصلحت‌اندیشی و فرایند استصلاح در شرع اسلام باید بر اساس ضوابطی معین باشد، که منشأ عقلی، شرعی و فطری دارند. در این راستا، شاطبی این ملاک‌ها را در مصلحت‌سنجی لازم‌الرعایه دانسته است: «مطلق و کلی بودن مصالح در مقابل نسبی و ذهنی بودن آنها» (خالد، ۱۳۸۲: ۲۶۱). غزالی نیز حجیت استصلاح را منوط به دارا بودن «ضرورت، قطعیت و کلیت» برای مصلحت کرده است. مصلحت زمانی متصف به وصف ضروری است که برای حفظ مصالح و مقاصد ضروری مورد استفاده باشد، که این مصالح ضروری همان مصالح پنجگانه (دین، جان، عقل، نسل و مال) هستند و تعدی به آنها یا تفویضشان امری حرام شمرده شده و مستلزم کیفر است. مصلحت زمانی قطعی است که خالی از ظن و شک باشد و به تعبیر دیگر دارای اوصاف یقینی و حتمیت باشد. در این باره، بسیاری از فقهای امامیه معتقدند که

هرگاه عقل لزوم حفظ یک مصلحت را قطعاً و یقیناً تأیید و آن را درک کند از چنین مصلحتی باید پیروی کرد و در مقابل زمانی که استصلاح تنها مبتنی بر ظن و احتمال باشد نباید از آن تبعیت کرد (مکارم، ۱۴۲۴: ۵۴۱؛ مرعشی، ۱۳۷۶: ۵۳). مصلحت زمانی کلی است که منافع آن خاصّ عموم مسلمین باشد نه اینکه مختصّ شخص یا گروه خاص باشد (غزالی، ۱۳۸۲: ۲۸).

ضابطه میزان ضرورت

مراد از میزان ضرورت این است که در صورت عدم تحقق آن ضرورت، چه متعلقی از آن ضرورت تفویض می‌شود، مانند تأمین آب شرب که متعلق آن ادامه حیات است. در مورد تبیین رابطه مصلحت و ضرورت، این دو مفهوم دارای رابطه عموم و خصوص مطلق هستند، [۴] هر ضرورتی مصلحت است ولی هر مصلحتی ضرورت نیست (نیکزاد، ۱۳۸۵: ۱۳۳). از این رو، با تشخیص ضرورت امری، تنها ضرورت آن تشخیص داده می‌شود و این را که این ضرورت لزوماً منجر به مصلحت شود روشن نمی‌کند. توجه شارع نسبت به این امور از نصوص شریعت استفاده می‌شود، مانند آیات شریفه «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ» (مائده/۶) و «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ» (بقره/۱۸۵). «ضرورت» نیز در بسیاری موارد از جمله در موارد تقدّم اهم بر مهم در عرصه سیاست جنایی، حقوقدانان را به دنیای «مصلحت‌اندیشی» می‌کشاند. بر اساس قاعده ضرورت، اصل اوکی در موازین اسلامی آزادی است. البته تا جایی این آزادی مورد حمایت است که موجب ضرر به دیگری نشود. اما مواردی اتفاق می‌افتند که عدالت اقتضای عدول از این اصول را دارد. برای مثال، اگر نجات جان یک انسان متوقف یا منوط به تخریب مال دیگری باشد. در این موارد دو قاعده قابل اعمال است: نخست، قاعده «الضرورات تبيح المحذورات» موجب مباح شدن برخی ممنوعیت‌ها مانند ممنوعیت تصرف در ملک دیگری می‌شود؛ دوم، حدود آن قاعده با ضابطه «الضرورات تتقدر بقدرها» معین شده است، که در توضیح نوشته‌اند «انما تقدر بقدرها كما و كيفاً و زماناً و مكاناً و وجوداً و عدماً» (كاشف الغطاء، ۱۴۲۲: ۲۵)؛ مطابق این قاعده، برای رفع حالت ضرورت، نباید از حدود عقلی و عرفی منطبق با عدالت که در واقع وضع شیء در موضع خود است عدول کرد و باید به قدر متیقّن عمل کرد، که در واقع مقدارش را عدالت معلوم می‌کند. به بیان دیگر، ضرورت در ظاهر عدول از اصل و خروج از موضع به نظر می‌رسد، ولی در واقع عمل برخلاف اصل ظاهری مطابق با مقتضیات عدالت است.

ضابطه کمیّت و کیفیت تأثیرگذاری

از لحاظ کمی باید معلوم شود که مصلحت چه تعداد افراد را تحت شمول نفع و یا دفع ضرر قرار می‌دهد. هر جامعه به دلیل اینکه از تجمیع افراد تشکیل می‌شود، علاوه بر حیثیت فردی که به هر فرد رجوع دارد دارای حیثیت مستقل دیگری است که از آن به حیثیت جمعی یا حیثیت اجتماعی تعبیر می‌شود، که باید در فرایند استصلاح میزان حداکثری تأمین و تضمین این ارزش‌ها در نظر گرفته شود. در مباحث اصولی از تأثیر کیفی به عمق تعبیر شده است. در واقع، اگر مصلحت‌سنجی حجم و مصادیقی فراوان از اهداف و مقاصد مورد نظر را دربرگیرد، انجام خواهد شد (صابری، ۱۳۸۴: ۲۱۰؛ فرساد، ۱۳۸۸: ۴).

اگرچه احکام مستند به استصلاح به دلیل غیردائمی بودن مصالح و مفاسد موقّتی محسوب می‌شوند و بقای آنها تابع وجود و استمرار مصالح است و در صورت الغای مصلحت، حکم مستند به مصلحت نیز ملغی و از حجّیت ساقط می‌شود، مدّت تحقّق و پایایی آثار مصلحت دارای اهمّیت است. برخلاف رویکرد غیردینی که در آن مدّت و بلندگاری آثار مصلحت محدود به حال و امور عینی و ملموس است، در رویکرد دینی زمان ایجاد مصلحت موضوعیّت نداشته و تأثیری در تقدّم و تأخّر مصالح ندارد. چه بسا،

«در نظام دینی چیزی مصلحت باشد که دامنه اثر آن به قیامت بازگردد و به نحو عینی در این عالم عیان نگردد، در حالی که واقعاً نیز مصلحت باشد و یا اینکه دامنه تأثیر آن بلندمدّت باشد ولی در عین حال بسیار ضروری، مانند [اینکه] شهادت در ظاهر منجر به شکست شود، در حالی که عین سعادت است. البته نباید از نظر دور داشت که در مقام تعارض دو مصلحت همسان این ملاک می‌تواند مورد نظر باشد» (بوطی، ۱۳۸۴، ۳۶).

از سوی دیگر، پایایی آثار مصلحت از ضوابط مهم است که می‌تواند در تشخیص و ترجیح ارزش‌ها مورد توجّه باشد. مدّت زمان بقای اثر در دو بعد مادی و معادی نباید با یکدیگر آمیخته شود، زیرا ممکن است آثار مادی به ظاهر ماندگار تلقی شوند، در حالی که ملاک ماندگاری آثار در بعد معادی و اخروی باید ملاک اصلی محسوب شود.

ضابطه انطباق استصلاح با آموزه‌های شریعت

انطباق استصلاح با آموزه‌های دینی از شروط لازم فرایند استصلاح محسوب می‌شود. پرسش این است که صرف عدم مخالفت با شرع کفایت می‌کند یا باید مصلحت‌سنجی‌ها با شرع منطبق باشند؟ در پاسخ می‌توان به تقدّم و ترجیح احکام حکومتی بر احکام اولیّه اشاره کرد، که ضمن اینکه در چارچوب شریعت انجام می‌گیرد، در عین حال مخالف احکام شریعت نیز نیست (مزینانی، ۱۳۸۷: ۷). از این رو، می‌توان گفت عدم مخالفت استصلاح با دستورهای شارع ملازم و قرین انطباق آن با احکام اسلام است. به عبارت دیگر، در عرصه تشخیص مصالح و استصلاح دینی، فرایند لائیزاسیون [۵] به معنای تعارض مصلحت‌سنجی‌ها با آموزه‌های دینی از یک سو و عرفی‌سازی و سکولاریزاسیون از سوی دیگر راهی نخواهد داشت (افتخاری، ۱۳۹۰: ۱۶۴).

مصلحت عدم تساوی در شهادت زنان

شهادت یکی از ادله اثبات دعوی است، قانون مدنی در ماده ۱۲۵۸ دلایل اثبات دعوی را پنج چیز شمرده است که یکی از آنها شهادت است، در امور کیفری و اثبات جرم نیز شهادت بعنوان یکی از ادله بشمار می‌رود در قانون مجازات اسلامی در بحث مربوط به هر یک از حدود و نیز قصاص نحوه اثبات آنها بوسیله شهادت بیان شده است. در مقررات مربوط به آئین دادرسی مدنی و کیفری نیز از شهادت بعنوان دلیل اثبات حق یا اثبات جرم یاد شده و ضوابط و ترتیبات مربوط به آن ذکر شده است^۱. مرحوم صاحب جواهر معتقدند مستفاد از

^۱ - کاتوزیان، ناصر. دوره مقدماتی حقوق مدنی، چاپ یازدهم، جلد اول، تهران شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۴. ص ۳۵۴.

نصوص این است که اساساً در کلیه دعاوی مربوط به حق الناس (اعم از حقوق مالی و غیر مالی مانند حق قصاص، وصایت و وکالت و امثال آن) «شهادت دو مرد با قسم مدعی» و به تبع آن «شهادت دو زن و یک مرد» یا «شهادت دو زن و قسم مدعی» پذیرفته است، مگر موارد استثنائی که با دلیل خاص مثلاً اجماع، خارج شود. و بدین ترتیب باب وسیعی در موارد و مصادیق مورد اختلاف گشوده می‌شود.^۱ با پذیرش این نظریه، تنها موردی که شهادت زنان پذیرفته نیست، عبارت است از جرائمی که جنبه حق الهی دارند (بجز زنا) و یا جرائمی که به جهت دارا بودن جنبه عمومی، سوگند مدعی ممکن نیست مانند دعاوی تضييع اموال عمومی یا ثبوت هلال.

مفسده عدم تساوی در شهادت زنان

از آنجا که ممکن است زنان، تحت تأثیر اکراه یا فریب یا اجبار توسط مردان به دروغ به ادای شهادت مبادرت ورزند، لذا عدم پذیرش شهادت زنان خصوصاً در دعاوی کیفری در واقع به مصلحت آنان خواهد بود. با توجه به این نکته که بار اثبات ادعای اکراه به عهده مدعی است و این مسأله برای زنان به عنوان مدعی اکراه، مشکل اثباتی خواهد داشت. اما رجوع از شهادت در صورتی که ناشی از اشتباه شهود باشد اگرچه غالباً در فقه یا حقوق موضوعه دارای مسئولیت کیفری نیست، ولی مسئولیت مدنی آن قطعاً باقی است و حتی در برخی از جرائم مانند زنا رجوع از شهادت حتی اگر ناشی از اشتباه باشد به اعتقاد بعضی از فقها دارای مسئولیت کیفری است و به جهت بی احتیاطی و غفلت شهود مستحق حد قذف هستند. صاحب جواهر این نظریه را از شیخ طوسی (در مبسوط)، قاضی ابن براج (در جواهر الفقه) و شهید ثانی (در مسالک) نقل نموده و سپس این نظریه را مورد اشکال قرار داده است و شهادت ناشی از اشتباه در قصاص نفس یا عضو موجب پرداخت دیه است.^۲

قصاص زنان

قصاص در لغت فارسی به معنای مجازات جبران تلافی معامله به مثل پاداش دادن و ... می‌باشد.^۳ علمای لغت قصاص را پیگیری کردند و دنبال کردم اثر چیزی دانستند.^۴ اثر کیفر جانی را از این جهت قصاص گفته‌اند که جنایت جانی به منظور اجرای مانند و آن علیه وی دنبال شود یعنی قصاص کننده جنایتکار او را تعقیب و مانند آنچه کرده است بر او انجام دهد.^۵ از نظر فقها قصاص به معنی مساوات در کشتن است.^۶ و آن اینکه نسبت به قاتل مثل آنچه که او انجام داده است صورت گیرد عبارت است از واکنش نشان دادن در برابر جنایت به مانند

^۱ - عوده، عبد القادر. التشریح الجنائی الاسلامی ج ۲ ص ۳۱۹ مؤسسه الرساله بیروت چاپ سیزدهم ۱۴۱۵ ه.ق، ص ۲۱۳.

^۲ - نجفی، محمد حسن. جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام ج ۴۱ ص ۱۵۹ دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳، ص ۲۷۶.

^۳ - معین، محمد، فرهنگ معین، جلد یک، موسسه انتشارات امیر کبیر، ۱۳۶۰، ص ۸۳۴.

^۴ - طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، سید احمد حسینی، چاپ سوم، تهران کتابفروشی مرتضوی، ۱۴۱۶، جلد ۵، ص ۴۸۰.

^۵ - اصفهانی، راغب، حسن بن محمد، مفردات، چاپ اول، لبنان، دارالعلم، ۱۴۱۲، ص ۴۰.

^۶ - طبرسی فضل ابن حسن مجمع البیان فی التفسیر القرآن بیروت دارالمعرفه ۱۴۰۸، ص ۱۷۹.

آن^۱. شهید ثانی قصاص را نامی برای استیفا کردن نسل جنایت اعم از کشتن بریده‌اند زدن مجروح ساختن می‌داند^۲. در قصاص مرد آزاد را به عوض بنده قصاص نمی‌کنند، مگر آنکه آزاد بنده بسیار بکشد که در این صورت او را می‌کشند و مرد آزاد را جهت مرد آزاد و زن آزاد را جهت آزاد می‌کشد بعد از آن که رد کنند یعنی نصف دیه مرد را به ورثه او دهم و زن آزاد را به عوض زن آزاد می‌باشد اما رد نمی‌کنند بر قول اقوی و بعضی قصاص می‌کنند جهت آزاد و بنده از بنده^۳. براساس قانون مجازات اسلامی ایران و مطابق فتوای مشهور فقهای امامیه در قصاص زن و مرد تفاوت وجود دارد چنانکه مرد در برابر کشتن زن قصاص می‌شود اما ولی زن باید قبل از قصاص قاتل نصف دیه مرد را به او بپردازد این چنین به نظر می‌رسد که به جنس مرد بیشتر امتیاز داده شده است و این با اصول مساوات و عدالت اسلام تعارض دارد که بین فقها تفاوت نظر در مورد اخذ مابقی دیه وجود دارد اما در کل هیچکدام از فقها حکم عدم تساوی قصاص زن و مرد را قبول ندارند، لذا دو نوع بیان وجود دارد گروهی طبق برخی از روایات و نصف بودن دیه زن نسبت به مرد اعتقاد دارند و گروه دیگر با تمسک به اطلاق آیه قرآن و برخی از روایات و نیز با تردید در روایات دال بر نصف دیه زن بودن به تساوی زن و مرد فتوا دادند^۴. البته نظام و امنیت و بهبود جامعه به وضع قانون و تشویق نیکوکار را برای تنبیه متخلفین، نیازمند قانون می‌باشد این یک اصل مهم است هرگاه چند گروه از انسان‌ها می‌خواهند در کنار هم با هم زندگی کنند احتیاج به تدوین و اجرای قانون و قواعد دارند تا زندگی آنها سر و سامان یابد اگر قانون و قاعده از اجتماع انسانی برداشته شود هرج و مرج به وجود می‌آید به سود سوجدویان و زورمندان است در این شکی نیست اسلام حد وسطی را همین دلیل انتخاب نموده که نه به کلی قصاص را لخت کرده و نه راه را منحصر در قصاص دانسته است بلکه در کنار قصاص و عفو و دیه را نیز مجاز شمرده است و طبق آیه «و ان تعفوا اقرب للتعوی» بین قاتل و مقتول در مساوات شرط کرده و آزاد را در برابر آزاد بنده راه در مقابل وزن را در مقابل زن قرار داده است^۵.

مصلحت عدم تساوی در قصاص زنان

از آنجا که اوامر و نواهی شارع مقدس مبتنی بر مصالح و مفاسد واقعی است و خداوند حکیم در همه احکام، منافع بندگان و دفع ضرر از آن‌ها را مورد لحاظ قرار می‌دهد، دنبال کردن حکمت و فلسفه احکام منافاتی با روح تعبد و تسلیم در برابر احکام الهی نخواهد داشت. از این رو، طرح پرسش‌هایی در این زمینه و بیان فلسفه تشریح احکام، امری پسندیده به شمار می‌آید. بدین سان، در بیان حکمت تفاوت قصاص زن و مرد توجه به نکات ذیل ضروری است:

- ۱ - علامه حلی حسن ابن یوسف کشف المراد بیروت مؤسسه علمی ۱۳۹۹، ص ۱۳۵.
- ۲ - نجفی سید محمدحسن جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام کتاب فروعی اسلامی ۱۳۶۶، ج ۴۰، ص ۷.
- ۳ - حرعاملی، محمدبن حسن: «وسائل الشیعه»، مکتبه الاسلامیه، ج اول، ۱۳۸۱ ق، ص ۴۳۲.
- ۴ - کی نیا، مهدی. التاویلات، روانشناسی قضایی، ج ۱، نشر مجد، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۴. ص ۱۲۰.
- ۵ - مجلسی محمدباقر. بحار الانوار بیروت دار احیاء التراث العربی، ص ۱۴۰۳، ص ۷.

۱- در اسلام ارزش واقعی انسان ها به بهای بدنی آنان نیست تا با برخورد با چنین احکامی تصور شود که ارزش زن کمتر در نظر گرفته شده است یا ارزش مرد بیشتر است، بلکه در اسلام ارزش واقعی انسان (فارغ از رنگ، جنس، زبان، نژاد و مانند آن)، ایمان به خدا، عمل صالح، تقوا، انسانیت، نایل شدن به مراتب والای قرب الهی و... است. بنابراین، بهای انسان را در تفاوت زن و مرد در دیه و قصاص نباید جستجو کرد؛ زیرا این تفاوت ها به معنای قیمت نهادن به شخص و شخصیت زن یا مرد نیست.

۲- در مواردی که مردی در برابر زنی قصاص می شود با پرداخت نیمی از دیه قاتل به خانواده او، خسارتی که در اثر عدم حضور وی متوجه خانواده می شود جبران می گردد. و این بدان دلیل است که غالباً وظیفه اداره خانواده بر عهده مردان است. در اینجا برای روشن تر شدن مسأله، مطلبی از تفسیر نمونه ذکر می گردد:

«ممکن است بعضی ایراد کنند که در آیات قصاص دستور داده شده که نباید مرد به خاطر قتل زن مورد قصاص قرار گیرد، مگر خون مرد از خون زن رنگین تر است؟ چرا مرد جنایتکار به خاطر کشتن زن و ریختن خون ناحق از انسان هایی که بیش از نصف جمعیت روی زمین را تشکیل می دهند قصاص نشود؟! در پاسخ باید گفت: مفهوم آیه ۱۷۸ بقره این نیست که مرد نباید در برابر زن قصاص شود، بلکه همان گونه که در فقه اسلام مشروحاً بیان شده، اولیای زن مقتول می توانند مرد جنایتکار را به قصاص برسانند به شرط آنکه نصف مبلغ دیه را بپردازند. به عبارت دیگر، منظور از عدم قصاص مرد در برابر قتل زن، قصاص بدون قید و شرط است ولی با پرداخت نصف دیه، کشتن او جایز است!.

و چون مردان غالباً در خانواده عضو مؤثر اقتصادی هستند و مخارج خانواده را متحمل می شوند و با فعالیت های اقتصادی خود چرخ زندگی خانواده را به گردش در می آورند، بنابراین، تفاوت میان از بین رفتن مرد و زن از نظر اقتصادی و جنبه های مالی بر کسی پوشیده نیست که اگر این تفاوت مراعات نشود خسارت بی دلیلی به بازماندگان مرد مقتول و فرزندان بی گناه او وارد می شود، لذا اسلام با قانون پرداخت نصف مبلغ در مورد قصاص مرد رعایت حقوق همه افراد را کرده و از این خلاء اقتصادی و ضربه نابخشودنی، که به یک خانواده می خورد جلوگیری نموده است.^۲

بنابراین، اگر نوع زنان و مردان را در نظر بگیریم به این حقیقت می رسیم که مردان بیش از زنان در چرخه فعالیت های اقتصادی قرار دارند و از موقعیت اقتصادی بیش تری برخوردارند و تشریح احکام و قوانین نیز براساس نوع افراد است نه فرد فرد آنان.

۳- پرداخت نصف دیه مرد قاتل از سوی اولیای زن مقتول، از حقوق بازماندگان قاتل است نه از حقوق قاتل تا دلیلی بر گمان برتری ارزش و شخصیت مرد بر زن به شمار آید، همچنان که در احادیثی که از امامان معصوم (علیهم السلام) ذکر شده، این نکته مورد توجه قرار گرفته است (أدوا نصف الدیة إلى أهل الرجل).

۱ - ناصر مکارم شیرازی و دیگران، تفسیر نمونه، ج ۱، قم، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱، چ دهم، ص ۶۱۱-۶۱۲.

۲ - محمدرضا زیبایی نژاد، سلسله کلاس های آموزشی، دفتر تحقیقات و مطالعات زنان.

بنابراین، در اینجا تقابل بین زن و مرد به تنهایی نیست تا کسی تصور کند که به حقوق و شخصیت زنان ستم شده است.

۴- از اینکه دیه زن نصف دیه مرد است، زن ها بیشتر سود می برند؛ زیرا به طور معمول دیه زن به شوهر و بچه ها پرداخت می شود و دیه مرد به زن و بچه هایش می رسد و چون با از بین رفتن مرد، زن بیشتر صدمه می بیند، از این رو، دیه مرد را بیشتر کرده اند تا مقداری از فشاری که در نتیجه از دست رفتن مرد متوجه زن می شود جبران گردد^۱.

همان گونه که مشاهده می شود، مصلحت تفاوت قصاص زن و مرد به نوع مسئولیت آنان در خانواده و جامعه و نیز به جایگاه اقتصادی هر یک از زن و مرد برمی گردد، نه به ارزش واقعی آنان.

مفسده عدم تساوی در قصاص زنان

بحث برابری زن و مرد در حقوق و مزایا از اموری است که در سال های اخیر عده ای با دامن زدن به آن و نیز طرح آن در مجامع عمومی و غیر علمی و همچنین با بهره گیری از تبلیغات و جنجال های اجتماعی سعی دارند تا تفاوت ها را به حساب تبعیض بگذارند. این افراد بدون هیچ گونه تخصصی وارد عرصه احکام دینی شده و با اتکا به عقل خویش، بی محابا به تغییر احکام، مبادرت ورزیده اند تا اصل اجتهاد و تقلید را مورد خدشه قرار دهند. آنان در رسیدن به این منظور از شیوه های گوناگونی بهره جسته اند. عده ای روشن فکر نیز با ورود به این عرصه و با طرح شعار حمایت از زنان و نیز رفع هرگونه تبعیض علیه زنان، شبهاتی را در اذهان عمومی به وجود آورده اند. در این مبحث به ذکر نمونه هایی از آن بسنده می گردد:

«پاره ای احکام حقوقی با ظواهر قرآن مخالف است مثل ارث نبردن زن از عرصه، و خون بهای زنان که نصف مردان است و به نظر می رسد مناط آن، آیات مربوط به ارث و شهادت زنان باشد که آن آیات هم توجیه دارد و مخصوص به زمان پیامبر است که زن ارزش اقتصادی نداشته است»^۲. همان گونه که در این سخن مشاهده می شود، سخن از قرآن و عقل بشری غیرمتخصص است و اصلاً سخنی از سنت نیست. گویا به نظر وی منابع فقهی تنها قرآن و عقل عامه مردم است که هر کسی با عقل خویش به قرآن رجوع کند و یافته های خویش را به حساب حکم الهی بگذارد. همچنین با توجه به این سخن، اجتهاد امری غیر ضروری و حتی زاید است؛ زیرا فتاوی صادره نیز در کارگاه عقل افراد (که مقلدند و نه مجتهد) و با عرضه بر قرآن، مورد قبول یا رد واقع می شوند.

۱- همان منبع.

۲- جمعی از فضلا و روحانیان، آزادی یا توطئه، قم، فیضیه، ۱۳۷۹، ص ۱۳۸ به نقل از: ماهنامه زنان، ش ۶۲، ص ۳۴-۳۵.

براساس قانون مجازات اسلامی ایران و مطابق فتاوی بسیاری از فقیهان شیعه و سنی، دیه زن نصف دیه مرد است. این رای در میان فقها مخالفانی نیز دارد. دلیل عمده گروه اول تصریح برخی از روایات بر نصف بودن دیه زن نسبت به مرد است. گروه دوم نیز با تمسک به اطلاق آیه قرآن و اطلاق برخی از روایات و نیز با تردید در روایات دال بر تفاوت دیه زن و مرد، به تساوی دیه زن و مرد فتوا داده اند.^۱ دیه‌ی مرد در اسلام معادل هزار دینار طلا یا ده هزار درهم نقره یا صد رأس شتر یا دویست رأس گاو یا هزار رأس گوسفند است و میزان دیه‌ی زن نصف این مقدار است. در روایتی از امام صادق (علیه السلام) نقل است: دیه‌ی زن، نصف دیه‌ی مرد است. همین روایت را بیهقی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل نموده است. اتفاق نظر فقهای شیعه و سنی نیز بر این رأی تعلق گرفته است.

مصلحت عدم تساوی در دیه زنان

علت و مصلحت تفاوت مقدار دیه زن و مرد با توجه به این نکته قابل درک است که در دیدگاه اسلام نه تنها زن از شخصیت انسانی همانند با مردان برخوردار است بلکه در مرتبه و منزلت ثانوی اجتماعی نیز میان زن و مرد مسلمان هیچ تفاوتی نیست. آیه شریفه: «ان اکرمکم عندالله اتقیکم» (حجرات/۱۳). به روشنی بیان نموده است که از لحاظ مرتبه ارزشی هیچ وجه تمایزی میان زن و مرد وجود ندارد. عدم تفاوت میان زن و مرد در حکم قصاص مؤید این امر است. تفاوت زن و مرد در مقدار دیه صرفاً بر نکته‌ای اجتماعی و اقتصادی مبتنی است. قبلاً تذکر این نکته لازم است که دلیل پرداخت دیه به خانواده مقتول با وجود حق قصاص و یا عفو برای آنها چیزی جز جهت مادی و ارزش مالی آن نمی‌باشد. با کشته شدن یک مرد، نان‌آور امروز زن و فرزند پشوانه فردای پدر و مادر از دست‌شان رفته است دیه باید به نحوی این خلاء و نقیصه حیاتی را جبران کند و رنج معیشت آنان را کاهش دهد.^۲ با قتل یک زن توسط مرد یا زن دیگر خانواده زن مقتول نان‌آوری را از دست نداده‌اند تا بخواهند از دیه زن زندگی همسر و فرزندان و یا پدر و مادری را تأمین کنند. بنابراین کاهش پرداخت دیه به خانواده وی از سوی مردی که غالباً خانواده‌اش به این مبلغ نیاز دارند امری معقول خواهد بود. در صورتی که خانواده زن مقتول بخواهند مرد قاتل را قصاص کنند باز به این دلیل که سایه نان‌آوری را از سر خانواده‌اش کم می‌کنند باید نصف دیه را به خانواده او که به چنین مصیبتی دچار می‌شوند بپردازند. ممکن است پرداخت نصف دیه به خانواده قاتل عاملی برای صرف نظر کردن آنان از قصاص شود در این صورت هم خواست اسلام در مورد اولویت عفو تحقق یافته است. به عبارت دیگر نصف دیه‌ای که خانواده زن مقتول به خانواده قاتل صرف گذران زندگی آنان پس از دست رفتن نان‌آورشان می‌شود و همینطور دیه دو برابری که

^۱ - زراعت، عباس. شرح قانون مجازات اسلامی اول تهران قم ققنوس، ۱۳۷۹. ص ۳۲۶.

^۲ - زیبایی نژاد، محمدرضا. سلسله کلاس های آموزشی، دفتر تحقیقات و مطالعات زنان. بی تا.

خانواده مرد مقتول می‌گیرد به جای نفقه‌ای است که مرد مقتول برایشان تهیه می‌کرده است ولی نصف دیه‌ای که خانواده زن مقتول می‌گیرد مبلغی است که به آنان می‌رسد^۱.

مفسده عدم تساوی در دیه زنان

در حالی که امروز در سطح بین‌المللی تلاش گسترده‌ای برای برقراری تساوی حقوق بین زن و مرد در همه زمینه‌ها صورت می‌گیرد و در اسناد بین‌المللی حقوق بشری به ویژه کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان بر لغو و یا اصلاح قوانینی که مقررات تبعیض آمیز علیه زنان دارند تأکید شده است، در قانون مجازات اسلامی ایران که پس از استقرار نظام جمهوری اسلامی ایران تدوین و تصویب گردیده و در حال حاضر اجرا می‌شود مقررات متفاوتی نسبت به زن و مرد وجود دارد که هر چند برخی از آنها نسبت به زن جنبه حمایتی دارد ولی برخی هم به ظاهر تبعیض آمیز به نظر می‌رسد. اگر بر اثر تعلیم و تربیت و ارتقای سطح فکری و توانایی‌های اجتماعی زنان و ورود آنان به جامعه و عهده دار شدن مشاغل گوناگون در سطوح مختلف جامعه و احراز نقش قابل توجه در پیشرفت صنعت و توسعه سیاسی و اقتصادی (چنانکه هم اکنون تا حدود زیادی این وضعیت مشهود است) وضع تغییر کند و زنان نقش مؤثری حتی در تأمین معیشت خانواده داشته باشند، به گونه‌ای که طبق گزارش سال ۱۹۹۵ سازمان ملل یک چهارم خانواده‌ها در سراسر جهان به وسیله زنان اداره می‌شوند و بسیاری از خانواده‌های دیگر هم که مرد در آنها حضور دارد به درآمد زن خانواده وابسته اند، دیگر مشکل می‌توان به توجیحات یاد شده برای تفاوت وضع موجود بین زن و مرد در پرداخت دیه تمسک جست^۲.

اشتغال زنان

عنصر مصلحت در عصر حاضر سبب توسعه احکام مالی زنان همچون اشتغال گشته است. نقش عنصر مصلحت و مفسده بر تحدید و توسعه در حوزه غیرمالی احکام مربوط به زنان و خانواده حضانت (با توجه به عنصر مصلحت و مفسده، عرف حاکم بر احکام مرتبط با نظام خانواده در برخی احکام همچون حضانت موجب توسعه آن شده است). از نظر لغوی اشتغال در معنای پذیرش شغل است و در معنای فردی به مفهوم تصدی و پرداختن شخص به شغل معینی است. در معنای جمعی عبارت است از: «مجموع فعالیت‌های اقتصادی یک ملت در ارتباط با افرادی که حائز شرایط کارند». در جایی دیگر در بیان مفهوم کار و اشتغال آمده است: «کار در معنای معمول آن، هر نوع اشتغالی است که پاداش مالی بر آن مترتب باشد. این اصطلاح در معنای جمعی، مجموع فعالیت‌های اقتصادی یک ملت را در ارتباط با افرادی که حائز شرایط کارند در برمی‌گیرد^۳. از نظر اصطلاحی اشتغال عبارت است از انجام فعالیت فکری و یا فیزیکی، به منظور ارائه خدمات و یا انجام تولید، در ازای دریافت دستمزدی معین در مدت زمانی مشخص که هدف از انجام آن برآوردن نیازهای مادی و معنوی

^۱ - حسین مهرپور، «تفاوت قصاص در زن و مرد»، فقه اسلامی، به نقل از: www.balagh.net.

^۲ - حسین مهرپور، حقوق بشر در اسناد بین‌المللی و موضع جمهوری اسلامی ایران، ص ۳۹۷ و همچنین: [latform](http://latform.com) Action an The Beijing Declaration، ص ۳۴، بند ۲۲.

^۳ - دهخدا، علی اکبر. لغت نامه، تهران، دانشگاه تهران، ج ۵، ۱۳۳۸، ص ۸۷۶.

می باشد.^۱ اسلام با تبلی و تن پروری که از ریشه های فقر است، مخالف بوده، بهره جویی از دیگران را باطل و کار را مقدس و اصلی ترین سرچشمه مالکیت می داند. از دیدگاه این آیین کار شریف است و از هر نوع که باشد، نه ننگ مومن بلکه زینت بخش و مایه عزت و شرافت اوست.^۲ انسان در زندگی اجتماعی ناگزیر از برقراری مناسبات و روابط با دیگران است.

ضوابط اشتغال زن در اسلام

اشتغال و فعالیت اقتصادی زن، حضور وی را در اجتماع می طلبد. اسلام از سویی برای جلوگیری از هرگونه آسیب به شخصیت زن و از دیگر سو برای حفظ سلامتی اخلاقی جامعه، این حضور را با رعایت آداب و ضوابطی مشروع می شمارد. برخی از این ضوابط به طور کلی مربوط به حضور زن در اجتماع است؛ چه به صورت اشتغال چه با اهداف دیگر. رعایت این قوانین برای زن، متأهل باشد یا غیر متأهل لازم است. رعایت این ضوابط موجب عفاف زن و قرار گرفتن رابطه وی با دیگران در حیطه پسندیده عقلی و دینی است.

اهمیت دادن به خانواده

خانواده، نهادی مهم در جامعه بشری و زیربنایی ترین و اولین نهاد اجتماع است که بر ضرورت تشکیل، استمرار و تقویت آن در همه ادیان و مکاتب تأکید شده است. هیچ جامعه ای نمی تواند به سلامت برسد، مگر آنکه از خانواده های سالم برخوردار باشد. تأثیر خانواده بر رشد، تعادل و شکوفایی افراد و جامعه به اندازه ای است که هیچ صاحب نظری آن را انکار نمی کند. خانواده با پیمان ازدواج پایه گذاری می شود و این زوج، ستون اصلی حیاتی ترین نهاد اجتماعی، یعنی خانواده را تشکیل می دهند. هر قدر روابط میان همسران بهتر، سالم تر و پرجاذبه تر باشد، زندگی شیرین تر و باصفا تر می گردد و فرزندان بانشاط و موفق تر تربیت می شوند. اشتغال زنان، میانگین زمان برقراری ارتباط کلامی همسران با یکدیگر و کودکانشان را کاهش می دهد و همین سبب سردی فضای خانواده می شود.^۳

رعایت پوشش

پوشش از شئون انسان است و پدیده ای است که در تمام تاریخ بشر سابقه و به قدر پهنه امروزی زمین گسترش دارد. نیاز به لباس ریشه در محفوظ ماندن، عقیف ماندن و زیبا بودن است. جامعه اسلامی ما که می خواهد زنان، نه برای هوس مردان، بلکه برای رضای خدا و خدمت به مردم وارد جامعه شوند، آنان را فعال، ساده و پوشیده می خواهد. بی بند و باری در پوشش و لباس، بهره مندی جنسی زن و مرد را از چارچوب زناشویی شرعی و قانونی بیرون می آورد و محیط کار را آلوده می سازد. در نتیجه استحکام خانواده به سستی و تزلزل می گراید و به دنبال آن، کودکان آسیب می بینند. پس حجاب شرط لازم استحکام خانواده است.^۴

۱- معین، محمد، فرهنگ معین، جلد یک، موسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۰، ص ۳۴۷.

۲- ۷- توسلی، غلام عباس. جامعه شناسی کار و شغل، توسلی، تهران، سمت، ۱۳۸۳، ص ۱۸۱.

۳- مروارید، علی اصغر. الینابیع الفقهیه، چاپ اول، بیروت، مؤسسه فقه الشیعه، ۱۴۱۳، ص ۲۱۹.

۴- ۲۷- فاضل لنگرانی، محمد. توضیح المسائل، نشر علامه، مسأله ۲۴۸۰، ۱۳۸۰، ص ۱۴۸.

خودداری از نگاه حرام

اسلام، زنان و مردان مسلمان را از نگاه حرام بازداشته است. این سفارش به معنای بستن چشم‌ها نیست، بلکه مقصود، خیره نشدن و نگاه بدون شهوت است. در این دو مورد، به بررسی آیه‌ای از قرآن پرداخته می‌شود. در قرآن آمده است: ای پیامبر به زنان با ایمان بگو چشم‌های خود را از نگاه به نامحرمان فروپوشند و دامان خویش را حفظ کنند و زینت خود را آن مقدار که نمایان است، آشکار نسازند و اطراف روسری‌های خود را بر سینه خود افکنند (تا گردن و سینه با آن پوشیده شود) و زینت خود را آشکار نسازند، مگر برای شوهران و... همه فقها و مفسران اتفاق نظر دارند که این آیه دلالت بر وجوب پوشاندن بدن و موی زن از نامحرمان دارد^۱.

وقار در سخن گفتن

در سوره احزاب آیاتی مربوط به زنان رسول خدا و آیات دیگری درباره حفظ حریم عفاف آمده است. قرآن کریم می‌فرماید:

«أَلَّا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الْإِنْدِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا؛ در سخن گفتن رقت زنانه و شهوت آلود که موجب تحریک طمع بیماردلان می‌گردد، به کار نبرید و به خوبی و شایستگی سخن بگویید» (احزاب/۳۲).

مطلبی که از این آیه استفاده می‌شود و حقیقتی جاودانی است، این است که زن مسلمان در میان مردم چنان رفتار کند که نشان عفاف و وقار از آن هویدا باشد و با این صفت شناخته شود. این گونه است که بیماردلان از آنها مأیوس می‌گردند و فکر بهره‌کشی از آنها در ذهنشان خطور نمی‌کند. به فرموده امام صادق (ع)، حضرت علی (ع)؛ به زنان سلام می‌کرد، ولی خوشایند ایشان نبود به زنان جوان سلام کند. ایشان در این باره می‌فرمود: «می‌ترسم صدای او مرا خوش آید و از این راه زینتی متوجه من گردد که بیشتر از پاداشی باشد که از سلام کردن انتظار دارم». سپس امام صادق (ع) فرمود: «البته حضرت علی این را برای دیگران فرموده، گرچه از خود تعبیر نموده است»^۲.

وقار در رفت و آمد

زنان نباید به گونه‌ای گام بردارند که زینت‌هاشان نمایان شده، مردان را به خود وجه کنند. قرآن با بیانی قابل توجه در این زمینه می‌فرماید: «وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ؛ و پاهای خود را به گونه‌ای به زمین نکوبند تا آنچه از زینتشان نهفته است معلوم گردد» (نور/۳۱). در آن روزگار، برخی از زنان عرب خلخال به پا می‌کردند و برای اینکه بفهمانند خلخال به پا دارند، پای خود را محکم به زمین می‌کوفتند. این آیه آنان را از این عمل نهی می‌کند. همچنین از حیای دختر شعیب پیامبر هنگام راه رفتن یاد می‌کند: «فَجَاءَتْهُ إِحْدَاهُمَا تَمْشِي عَلَى اسْتِحْيَاءٍ» (قصص/۲۸). نکته قابل توجه در آیه آن است که نفرمود: «علی الاستحیاء» و کلمه «استحیاء» را نکره و بدون «ال» آورده که برای رساندن عظمت آن حالت است. مراد از اینکه راه رفتن بر

^۱ - همان منبع، ص ۹۰.

^۲ - حیدرپور، البرز. حقوق خانواده، انعقاد ازدواج دائم - آثار و انحلال آن، تهران، مه‌یار، ۱۳۸۵، ص ۲۱۱.

استحياء بوده، این است که عفت و نجابت از راه رفتنش پیدا بود. عفاف، خصلت نیکی است که وجود آن هم برای زن و هم برای مرد لازم است، ولی تأکید بیشتر بر آراستن زنان به این صفت به دلیل ظرافت و زیبایی آنان است که بیشتر مورد تهدید و در معرض خطر قرار می گیرند.^۱

منافات نداشتن شغل زن با مصالح خانوادگی

در خانواده، اگر اشتغال همسر با مصالح خانواده یا افراد آن منافات داشته و یا مستلزم مفسده باشد، مرد به عنوان رئیس خانواده می تواند از کار زن جلوگیری کند. در قانون مدنی آمده است: شوهر می تواند زن خود را از حرفه یا صنعتی که منافی مصالح خانوادگی یا حیثیات خود و زن باشد، منع کند. اما در قانون جدید حمایت از خانواده، منع از کار زن از سوی مرد در صورت مغایرت با مصالح خانواده و یا حیثیت زن و مرد، منوط به تأیید دادگاه شده است: شوهر می تواند با تأیید دادگاه، زن خود را از اشتغال به هر شغلی که منافی مصالح خانوادگی و یا حیثیت خود و یا زن باشد، منع کند. پس در قانون خانواده، حق منع زوج نسبت به زوجه محدود شده است؛ زیرا تأیید دادگاه را لازم می داند، بر خلاف قانون مدنی که چنین شرطی ندارد. اداره‌ی حقوقی دادگستری در نظر مشورتی شماره‌ی ۲۴۷، مورخ ۱۳۶۲/۵/۵ در این باره چنین پاسخ داد: با توجه به ماده‌ی ۱۱۱۷ قانون مدنی و ماده‌ی ۱۸ قانون حمایت از خانواده، که به قوت خود باقی است، زوج می تواند با تأیید دادگاه، زن خود را از اشتغال به هر شغلی که منافی مصالح خانوادگی و یا حیثیت خود و یا زوجه باشد، منع کند. از این رو، قانون حمایت از خانواده محدودیتی برای مرد ایجاد نموده است. تشخیص مصالح خانوادگی و حیثیت زن و شوهر بسیار مهم است. این امور کاملاً بستگی به وضع خانواده داشته و ارزیابی آنها در زمان‌ها و مکان‌های گوناگون، متفاوت است. به هر حال، با توجه به عرف و ارزش‌های هر جامعه، ضابطه را باید تعیین کرد. از سوی دیگر، مصلحت زن و شوهر جدا از حیثیت زن و شوهر است. حیثیت را در مقایسه‌ی شغل زن با شئون اجتماعی خانوادگی او و یا شوهرش می‌سنجند. ممکن است شغلی به خودی خود، با حیثیت و شئون هیچ کدام مغایر نباشد؛ اما به سبب آنکه، مثلاً موجب غیبت طولانی مادر از محیط خانه است، با مصلحت فرزندان و در نتیجه با مصلحت خانواده مخالف باشد.^۲

لزوم اجازه شوهر در خروج از منزل

در صورتی که کار زنان مستلزم خروج از منزل باشد، لازم است که با اذن شوهر باشد. بیشتر فقها قایلند که زن بدون اذن شوهر جایز نیست از منزل خارج شود. برخی از فقها این نظر را دارند که مانعی نیست زن بدون اذن شوهر از منزل بیرون رود، به شرط آنکه حق شوهر در روابط جنسی ضایع نشود. پس در مورد رفتن زن خارج از منزل با هدف کار، نظر اکثریت فقها این است که اذن شوهر لازم است. حضرت امام خمینی (قدس سره) خروج از منزل را بدون اذن شوهر جایز نمی داند و یکی از حقوق زوج را بر زوجه، عدم خروج از منزل بدون اذن شوهر می داند. از دیگر فقهای معاصر، آیت الله خوئی، عدم جواز خروج زوجه از خانه بدون اذن شوهر را

^۱ - همان منبع، ص ۲۱۲.

^۲ - کاتوزیان، ناصر. حقوق مدنی، ج ۱، تهران، شرکت انتشار و بهمن برنا، ۱۳۷۱، ص ۳۳۱.

منوط به عدم منافات داشتن آن با حق استمتاع شوهر دانسته، هر چند احتیاط را در عدم خروج به طور مطلق می‌داند. چون ریاست خانواده به عهده مرد است، از باب مدیریت خانواده، اذن مرد شرط شده است. اما از سوی دیگر، مرد حق ندارد بدون دلیل از اشتغال زن جلوگیری کند و لازم است که مرد در صورت عدم مفسده و مصلحت بالاتر، به زن اجازه ی کار دهد. مرد حق ندارد زن را در حبس لبد نگه دارد و این کار با قاعده ی «امساک به معروف و معاشرت به معروف» که از دیدگاه قرآن کریم باید بر زندگی زناشویی حاکم باشد، سازگاری ندارد^۱.

خودداری از تبرج یا خودنمایی

اسلام به آراستگی و زیبایی اهمیت ویژه‌ای می‌دهد و آن را صفت و مشی‌خدایی می‌داند. فطرت انسان نیز به سوی زیبایی تمایل دارد و روانشناسان، زیبایی‌دوستی را از امیال عالیه انسان می‌دانند. میل به آراستن برای زیبایی و جلوه‌گری، به ویژه در نهاد زن بنا بر مصالحی نهاده شده که باید در مسیر صحیح و جهت تعالی او و خانواده قرار گیرد. قرآن در آیات مربوط به حفظ عفاف و پوشش، از واژه «تبرج» استفاده کرده و زنان پیامبر و سایر زنان مؤمنه را از ظاهر شدن با خودنمایی نهی می‌کند. واژه تبرج به معنی خودنمایی و جلوه‌گری است. این کلمه در اصل از «برج» گرفته شده است که به معنای ظهور و آشکار ساختن است؛ همانگونه که قصر و ساختمان‌های بلند، میان ساختمان‌ها خود را بیشتر آشکار می‌کند و خودنمایی می‌نماید. اصل معنای تبرج، خودنمایی و خودآرایی و نمودن زیبایی‌ها در مقابل دیگران است. اسلام با پرهیز دادن از تبرج، در حقیقت جواز حضور زن در اجتماع را صادر کرده و با این شرط، پیشگیری از مفاسدی کرده که حضور بی‌قید و شرط زن در اجتماع فراهم می‌آورد^۲.

مصلحت اشتغال زنان: حضور زن در اجتماع

اهمیت اشتغال در عرصه کنونی با توجه به گستره ارتباطات و اطلاعات بر احدی پوشیده نیست. اما بحث اشتغال زنان، با توجه به جایگاه مادری و همسری از یک سو و سیستم قانون‌گذاری دینی که برای زنان وظیفه اقتصادی مقرر نکرده، ولی در دفاع از حقوق اقتصادی او جایگاه اساسی زنان را مقرر نموده است، نیازمندیک تحلیل و بررسی اندیشمندانه است. به رغم دفاع لازم از جایگاه اشتغال مناسب و ایجاد تناسب و تعادل در عرضه و تقاضا، خانواده را از خطر تزلزل و اضطراب مصون بدارد، در عین آن که جامعه نیز بتواند از نیروی توان مند و متخصص زنان بدون تعدی و تفریط برخوردار گردد.

توسعه: استقلال مالی زنان

استقلال مالی زنان با حق کار، ارتباط تنگاتنگ دارد؛ زیرا اگر حق کار زنان به رسمیت شناخته شود اما استقلال مالی از آنان گرفته شود، نتیجه‌ی کار زنان عاید خود آنان نخواهد شد و زنان مالک دست رنج خود نخواهند

۱- جناتی، محمدابراهیم. منابع اجتهادی از دیدگاه مذاهب اسلامی، جلد اول، انتشارات کیهان. ۱۳۷۰، ص ۳۳۹.

۲- همان منبع، ص ۳۳۸.

بود. در اسلام، از همان آغاز در کنار حق کار زنان، حق مالکیت آنان را نیز به رسمیت شناخته است. در عصری که جوامع برای زن هیچ‌گونه حقوق اقتصادی قایل نبودند و حتی زن از حقوق اولیه‌ی انسانی محروم بود، اسلام برای زن حقوق مالی و اقتصادی وضع نمود: «لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْنَ» (نساء/ ۳۲) قرآن مجید در این آیه ی کریمه، همان گونه که مردان را در نتایج کار و فعالیتشان ذی حق دانسته، زنان را نیز در نتیجه ی کار و فعالیتشان ذی حق شمرده است.^۱ راغب اصفهانی یادآور شده است که کلمه‌ی «اكتساب» در به دست آوردن فایده استعمال می‌شود که انسان خود از آن استفاده کند. از این رو، با توجه به آیه ی کریمه، از دیدگاه اسلام، هر انسانی می‌تواند بر دستاوردهای اقتصادی خود تسلط یابد.^۲ آیت الله جوادی آملی در این زمینه می‌نویسد: باید عنایت داشت که قرآن کریم هر جا بر اهمیت یک امر مشترک میان زن و مرد تأکید دارد، آن را برای هر یک جداگانه ذکر می‌کند. در بسیاری از موارد، قرآن امر مشترک میان مرد و زن را با یک عبارت بیان می‌کند؛ اما در نمونه‌های برجسته، برای هر یک عبارت ویژه می‌آورد. از اینجا می‌توان دریافت که آزادی کسب و کار از اهمیت بسزا بهره دارد، و گرنه خداوند می‌فرمود: «لِكُلِّ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْتُ»^۳. انگیزه‌ای که سبب شده است اسلام به زن استقلال مالی بدهد جز جنبه‌های انسانی و عدالت دوستی و الهی اسلام نبوده، بر خلاف کشورهای اروپایی، از جمله انگلیس؛ که در آنجا برخی اغراض از قبیل مطامع کارخانه داران موجب شده است که استقلال مالی زن را به رسمیت بشناسند و در این زمینه قانون وضع نمایند، سپس با تبلیغات در سراسر دنیا این گونه جلوه دهند که طرفدار حقوق زنان هستند و حق آنان را به رسمیت شناخته اند.^۴

تحديد: همکار شدن با جنس مخالف

از دیدگاه اسلام، ارتباط میان زن و مرد فی نفسه ممنوعیتی ندارد. طبیعی است، در جامعه ای که معمولاً نیمی از آن را جنس مرد و نیمی دیگر را جنس زن تشکیل می‌دهد، چاره ای جز ارتباط دو جنس مخالف با همدیگر نیست. به تعبیر دیگر، اجتماع مجموعه ای از زنان و مردان است و قابل تقسیم به جامعه مردان و جامعه زنان نیست. برحسب دیدگاه اسلام، زن و مرد باید با نگاه به شخصیت انسانی هم که به طور قطع در روابطی سالم خود را نشان می‌دهد، در تعاملات اجتماعی حضور یابند. عایقی مفید و مؤثر به نام هویت انسانی وجود دارد که سبب ایجاد جریانی سالم و آسیب ناپذیر در روابط میان زن و مرد می‌شود. بر این مبنا، مرد باید در زیرساخت های فکری خویش، تصویر درستی از زن به عنوان یک شخصیت ارجمند، پاک، با کرامت و با حرمت داشته باشد و زن نیز باید در روساخت های رفتاری اش که وجوه ارتباطی او را در پوششش، گفتار و

^۱ - فرضی، زهره. رنجبر، مسعود. (۱۳۸۵). زن در قوانین و مقررات ایران، انتشارات مسعود رنجبر و زهره فرضی، تهران، ص ۳۴؛ ۳۰- محقق حلی، ابوجعفر نجم الدین جعفر بن حسن. شرائع الاسلام، قم، امیر، چاپ دوم، ۱۴۰۹، ص ۱۱۷.

^۲ . راغب اصفهانی، حسین بن محمد. مفردات فی غریب القرآن، چاپ سوم، ۱۴۰۴، ص ۵۰۲؛ ۴- طاهری نیا، احمد. فعالیت اقتصادی زنان از دیدگاه قرآن، مجله معرفت، شماره ۸۳، ۱۳۸۳، ص ۷۸.

^۳ - ۱۷- سیمایی صراف، حسین. شرط ضمنی، قم، بوستان کتاب قم. ۱۳۸۰، ص ۱۷۶.

^۴ - همان منبع، ص ۱۷۷.

حرکات نمایان می‌کند، حرمت و کرامت زن بودن خود را نشان دهد. این تنها طریقی است که زن می‌تواند مقام و موقعیت خویش را در برابر مرد حفظ نماید. زن هر اندازه متین‌تر، باوقارتر و عفیف‌تر رفتار کند و خود را در معرض نمایش برای مرد قرار ندهد، بر حرمت و کرامتش افزوده می‌شود.

مفسده اشتغال زنان: عدم اغنای نیاز عاطفی فرزندان

در هر جمعی، رئیس، حافظ مصالح آن جمع و مسئول این امر است. او می‌تواند به استناد منافات عملی با مصالح جمع، یا لزوم مفسده‌ای، آن را منع کند. حال در خانواده، اگر اشتغال همسر با مصالح خانواده یا افراد آن منافات داشته یا مستلزم مفسده‌ای باشد، مرد به عنوان رئیس خانواده می‌تواند از اشتغال زن جلوگیری کند.

حضور در خانواده

اشتغال زن و گذران وقت در خارج از خانه و فشردگی کارهای خانه در ساعات حضور زن، خواه ناخواه ارتباط اعضای خانواده را با یکدیگر کاهش داده، زمینه تبادل نظر و بررسی مسایل و مشکلات خانواده و همفکری برای رفع آنها را محدود می‌کند؛ به ویژه اگر زمینه‌های اختلاف در مسائل دیگر نیز در خانواده وجود داشته باشد، این حضور کم، بر تشدید و تعمیق اختلاف‌ها و گاه بروز درگیری‌ها خواهد افزود.^۱ حضور زنان در بازار کار و سپردن فرزندان به مراکز نگهداری کودک و دور بودن از آنان مشکلات بسیاری را به دنبال دارد. نامناسب بودن شرایط تغذیه‌ای، بهداشتی و گاه، کارآموده نبودن مربیان این مراکز، کمبودهایی برای فرزندان ایجاد می‌کند که با توجه به زمان کم حضور مادر شاغل در خانه، جبران آن دشوار و شاید ناممکن باشد. نظارت نکردن بر امور تحصیلی فرزندان را نیز می‌توان از عوارض منفی اشتغال مادر در خارج از خانه دانست.^۲ اشتغال زن در بیرون از خانه و گذران ساعاتی برای آن، دلیل کاستن از وظایف خانه‌داری او نیست. همان وظایفی که بر عهده زن خانه‌دار غیر شاغل است، پس از پایان کار، در انتظار زن شاغل است. وی با وجود خستگی کار، در خانه نیز باید به وظایف خانگی خود بپردازد. بدون تردید این خستگی جسمی، از نظر روحی نیز وی را آسیب پذیر می‌سازد. با رضایت کامل مرد به اشتغال زن در خارج از خانه و آگاهی از پیامدهای آن، این مورد کمتر از موارد دیگر بروز می‌کند، ولی در صورت نبود رضایت کامل مرد و تن دادن اجباری وی به شغل زن، شاید به دلیل فشار مالی، پذیرش پیامدهای اشتغال زن برای شوهر دشوار است و اگر روحیه تعاون و مشارکت در رسیدگی به امور خانه در اعضای خانواده نباشد، این مسأله شکل حادثتری گرفته، موجب سست شدن روابط عاطفی میان زن و مرد می‌گردد. در صورت تداوم این نارضایتی، چه بسا منجر به از هم گسستن پیوند زناشویی شود.^۳

وابستگی به همسر

۱ - امینی زاده، محمدرضا. جایگاه اخص و ممتاز زن، شرکت چاپ و نشر بین المللی وابسته به موسسه انتشارات امیر کبیر. ۱۳۸۴، ص ۳۳.

۲ - همان منبع، ص ۳۴.

۳ - ۷- توسلی، غلام عباس. جامعه‌شناسی کار و شغل، توسلی، تهران، سمت. ۱۳۸۳، ص ۴۳.

در فقه اسلام حق مالکیت زنان را کاملاً به رسمیت می شناسد و آیات و روایات متعددی دال بر آن وجود دارد. همچنین آیات و روایات متعددی وجود دارد که در آن ها سفارش به کار و فعالیت اقتصادی اطلاق دارد و هم مردان و هم زنان را مخاطب قرار داده است. بنابراین حق اشتغال و فعالیت اقتصادی به عنوان یکی از راه هایی که برای انسان مال و مالکیت ایجاد می کند مورد تأیید و تأکید اسلام است. اشتغال زنان به عنوان نیمی از نیروی انسانی جامعه می تواند موجب شکوفایی جامعه شود و سوای این موضوع در برخی موارد مانند مواردی که زنان سرپرست خانواده هستند یک ضرورت برای آن ها به شمار می رود و از این طریق می توانند از وابستگی به همسر خویش از لحاظ مالی خلاصی یابند^۱.

نتیجه گیری

مصلحت به معانی متعدد آمده است که معنای مورد نظر ایجاد نظم و اعتدال و رفع نقص و در مقابل آن مفسده است. از دیدگاه فقهای عامه و خاصه مصلحت، نقش اساسی در تشریح احکام دارد گرچه در وسعت این نقش توافقی وجود ندارد. احکام شرعی تابع مصالح و مفاسد است؛ چنان که احکام حکومتی نیز در راستای تأمین مصالح اجتماعی جامعه اسلامی می باشد. بنابراین «مصلحت» در فقه اسلامی، در مقام فتوا و حکم حکومتی از جایگاه مهمی برخوردار است. قانونگذار با استفاده از اجتهاد، روش ها و ابزارهای فقهی، که زمینه ساز پویایی اجتهاد در اسلام است و همچنین مقتضیات زمانی قانونگذار در پرتو مصلحت و مفسده احکام، بسیاری از مشکلات زنان و خانواده را که در حوزه فقه مطرح است، حل نموده و قانون مناسب وضع نماید. بنابراین مصلحت و مفسده در این موارد هرچند شرط لازم جعل حکم شارع می باشد اما شرط کافی نیست؛ زیرا علاوه بر آن باید جعل حکم با غرضی که حکم برای آن جعل می شود (دیندار کردن مردم و پایبند نمودن آنها به احکام شریعت) همخوانی داشته باشد. مصلحت تسهیل بر بندگان و سخت نگرفتن بر آن ها باعث می شود که شارع در برخی موارد از احکام الزامی صرف نظر کند و مردم را در حالت رخصت باقی بگذارد. احکام حکومتی که توسط حاکم اسلامی صادر می شوند در محدوده مصلحت سنجی حاکم جعل می گردند و چون مصلحت جامعه اسلامی در حال تغییر است؛ از این جهت وصف ثبات و دائمی بودن را ندارد. اگر حاکم اسلامی غیرمعصوم است باید با به کار گیری کارشناسان خبره و امین، مصلحت ها را در محدوده شرع تشخیص داده و اقدام به جعل حکم حکومتی نماید. احکام حکومتی، صدور و تنفیذشان منوط به مصلحت است و در موضوع جواز صدور حکم حکومتی، مصلحت اندیشی اخذ شده است. در شریعت اسلام برای مصلحت های ثابت، حکم ثابت و دائمی قرار داده شده است و برای مصلحت های متغیر که مصلحت های حکومتی غالباً از این نوع می باشند، حکم متغیر قرار داده شده است و این نحوه تشریح نشان فراگیری و قدرت تشریح، پا به پای ادوار مختلف زمان است.

منابع

۱- ارنست جونز، دالبی یز (ترجمه هاشم رضی) اصول روانکاوی، انتشارات کاوه، ۱۳۴۲.

^۱ - جمعی از فضلا و روحانیان، آزادی یا توطئه، قم، فیضیه، به نقل از: ماهنامه زنان، ش ۶۲، ۱۳۷۹، ص ۷۸.

- ۲- امامی، اسدالله و صفایی سیدحسین، حقوق خانواده، تهران، نشر دادگستر، ۱۳۷۶.
- ۳- امامی، سیدحسن، حقوق مدنی، امامی تهران، انتشارات اسلامی، ۱۳۳۴، جلد ۱.
- ۴- امینی زاده، محمدرضا. جایگاه اخص و ممتاز زن، شرکت چاپ و نشر بین المللی وابسته به موسسه انتشارات امیر کبیر. ۱۳۸۴.
- ۵- توسلی، غلام عباس. جامعه شناسی کار و شغل، توسلی، تهران، سمت. ۱۳۸۳.
- ۶- توکلی سعید. حضانت کودکان در فقه اسلامی سمت تهران، ۱۳۸۵.
- ۷- جعفری لنگرودی، محمدجعفر. ترمینولوژی حقوق، چاپ چهارم، تهران، کتابخانه گنج دانش، ۱۳۶۷.
- ۸- حیدرپور، البرز. حقوق خانواده، انعقاد ازدواج دائم- آثار و انحلال آن، تهران، مه‌زیار. ۱۳۸۵.
- ۹- خمینی، روح الله. «صحیفه نور»، سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، انتشارات سروش، چ اول، ۱۳۷۱.
- ۱۰- دهخدا، علی اکبر. لغت نامه دهخدا تهران موسسه انتشارات و چاپ دانشگاهی تهران، ۱۳۷۷.
- ۱۱- دهخدا، علی اکبر. لغت نامه، تهران، دانشگاه تهران، ج ۵، ۱۳۳۸.
- ۱۲- ریثا آتکین سون، ریچارد آتکین سون و ارنست هیلگارد، (ترجمه دکتر حسن مرنندی) درآمدی بر روانشناسی، ج ۱، مرکز نشر دانشگاهی تهران، چاپ اول ۱۳۶۸.
- ۱۳- زراعت، عباس. شرح قانون مجازات اسلامی اول تهران قم ققنوس، ۱۳۷۹.
- ۱۴- زیبایی نژاد، محمدرضا. سلسله کلاس های آموزشی، دفتر تحقیقات و مطالعات زنان. بی تا.
- ۱۵- ژان. ث. فیلو (ترجمه اسحاق لاله‌زاری) حافظه، انتشارات کتاب های سیم‌رغ. بی تا
- ۱۶- سبحانی جعفر. نقش زمان و مکان در استنباط مجله فقه اهل بیت شماره ۴۳، ۱۳۸۴.
- ۱۷- سیمایی صراف، حسین. شرط ضمنی، قم، بوستان کتاب قم. ۱۳۸۰.
- ۱۸- علیدوست، ابوالقاسم، فقه و مصلحت، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ سوم، ۱۳۹۴
- ۱۹- فرضی، زهره. رنجبر، مسعود. زن در قوانین و مقررات ایران، انتشارات تهران، ۱۳۸۵.
- ۲۰- کاتوزیان، ناصر. حقوق مدنی خانواده، ویرایش ۲، چاپ ششم، تهران، انتشارات بهمن برنا، جلد اول، ۱۳۸۲.
- ۲۱- کاتوزیان، ناصر. حقوق مدنی و خانواده، تهران، نشر انتشار با همکاری بهمن برنا، ج ۲، ۱۳۷۵.
- ۲۲- کاتوزیان، ناصر. دوره مقدماتی حقوق مدنی، چاپ یازدهم، جلد اول، تهران شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۴.
- ۲۳- کاتوزیان، ناصر. حقوق مدنی، ج ۱، تهران، شرکت انتشار و بهمن برنا، ۱۳۷۱.
- ۲۴- کی نیا، مهدی. التاویلات، روانشناسی قضایی، ج ۱، نشر مجد، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۴.
- ۲۵- مصطفوی فریده. جعفری، رامین. زن از نظر اسلام، نشر موسسه، بوستان کتاب، قم، ۱۳۷۰.
- ۲۶- مطهری، مرتضی. نظام حقوق زن در اسلام، چاپ پنجاه و یکم، تهران، صدرا، ۱۳۷۶.
- ۲۷- مطهری، مرتضی: «مجموعه آثار»، تهران، انتشارات صدرا، چاپ دهم، ۱۳۸۱.
- ۲۸- مطهری، مرتضی: اسلام و مقتضیات زمان، تهران، صدرا، چاپ ۱۱، ۱۳۷۴.
- ۲۹- مظفر، محمد رضا: «اصول الفقه»، انتشارات المعارف الإسلامیه، چ دوم، ۱۳۸۶.
- ۳۰- معین، محمد، فرهنگ معین، جلد یک، موسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۰.