

فقه نظام ساز

فصلنامه علمی - پژوهشی
سال سوم، شماره دهم، تابستان ۱۴۰۳

بررسی فقهی حقوق زنان و پاسخ به نگرانی های حقوق بشری از منظر فقه اسلامی

زهرا رضوانی^۱

ناصر مریوانی^۲

محمد امین ملکی^۳

چکیده

پژوهش حاضر با هدف بررسی تطبیقی و تحلیلی حقوق زنان در فقه امامیه و حقوق بشر معاصر، به این سؤال بنیادین پاسخ می‌دهد که آیا احکام فقهی مرتبط با زنان با کرامت انسانی و معیارهای بین‌المللی حقوق بشر همخوانی دارد و توانایی مقابله با چالش‌های روز را دارد یا خیر. فرضیه تحقیق بر این است که احکام فقهی اسلام، برخلاف برداشت‌های رایج، نه تنها با کرامت انسانی منافات ندارد، بلکه بر پایه عدالت و صیانت از حقوق زنان استوار شده است و با استفاده از اجتهاد پویا و رویکرد مقاصدی، قابلیت تطابق با نیازهای معاصر و اصول حقوق بشری را داراست.

روش تحقیق به صورت توصیفی - تحلیلی و تطبیقی انجام یافته و بر تحلیل محتوای منابع فقهی امامیه (کتاب، سنت، اجماع، عقل) و اسناد بین‌المللی حقوق بشر از جمله کنوانسیون رفع همه اشکال تبعیض علیه زنان (CEDAW) مبتنی است.

نتایج نشان می‌دهد برخی قواعد مانند لزوم اذن ولی در نکاح یا ضوابط خروج زن از منزل، اهداف حمایتی دارند و در چارچوب فقه پویا و مقاصد الشریعه امکان تفسیر معاصر دارند. همچنین، مفاهیم کرامت، عدالت و انصاف در فقه اسلامی و حقوق بشر دارای قرابت‌های معنایی عمیق‌اند و انتقادات غالباً ناشی از سوء برداشت یا عدم توجه کافی به مبانی و کارکردهای حمایتی فقه است. بر این اساس، فقه اسلامی با رویکرد اجتهادی پویا ظرفیت بالایی برای ارائه راهکارهای عادلانه و مبتنی بر کرامت زنان در عصر حاضر دارد.

واژگان کلیدی: حقوق زنان، فقه اسلامی، کرامت انسانی، حقوق بشر، اجتهاد پویا

۱. دانشجوی دکتری تخصصی فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران (نویسنده مسئول)

۲. استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی تهران

۳. استادیار گروه حقوق اسلامی، دانشکده حقوق قضایی، دانشگاه علوم قضایی و خدمات اداری

* تاریخ دریافت: ۱۶۰۴/۷/۱۹ * تاریخ پذیرش: ۱۶۰۴/۸/۹



۱. مقدمه

در فضای فکری و حقوقی امروز، حقوق زنان هم‌زمان مسئله‌ای اجتماعی و چالشی بنیادین در تعامل یا تعارض میان دین، نظام‌های ملی و نهادهای بین‌المللی است. (United Nations, ۱۹۷۹, p ۵؛ عظیم‌زاده اردبیلی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۵۵) گفتمان حقوق بشر با تأکید بر برابری مطلق و کرامت انسانی (اسراء: ۷۰؛ Barlas, ۲۰۰۲, p ۱۲۰) بارها احکام فقهی مربوط به خانواده را نقد کرده است؛ (Mashhour, ۲۰۰۵, p ۵۷۰) هرچند این نقدها به‌طور عمده مبتنی بر خوانش‌های سطحی یا در چهارچوب مبانی لیبرالی است. (Esposito & Mogahed, ۲۰۰۷, p ۴۵)

اسلام، نظامی الهی است که زن را برخوردار از کرامت ذاتی می‌داند و معیار برتری را تقوا می‌شمارد: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ». (حجرات: ۱۳) فقه اسلامی با پذیرش تفاوت‌های طبیعی میان زن و مرد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۲۲) نظامی حقوقی بر پایه عدالت متناسب (نساء: ۳۲) و حفظ کیان خانواده بنا کرده است. (مطهری، ۱۳۹۸، ص ۲۵؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۳۳۰)

با این همه، احکامی چون لزوم اذن ولی در نکاح دوشیزه، (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۳۰، ص ۱۹۵؛ خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۸۷) تفاوت در ارث (نساء: ۱۱؛ ابن‌قدامة، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۲۱) و قوام مرد (نساء: ۳۴) همچنان محل مناقشه هستند. (عاملی، ۱۴۰۰، ج ۷، ص ۱۶) فقه این تفاوت‌ها را براساس تکلیف متناسب (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ص ۷۰) و حکمت تشریح (ابن‌عاشور، ۱۹۸۵م، ص ۱۸۰) تبیین می‌سازد؛ برای نمونه، شرط اذن ولی، سیاستی در جهت پیشگیری از تصمیم‌های شتاب‌زده و حمایت اجتماعی دختر است و محدودیت خروج زن متأهل بدون رضایت شوهر در راستای حفظ ثبات خانواده معنا می‌یابد. (خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۵۸۰)

تفاوت بنیادین فقه و حقوق غربی در محوریت حق فردی در مقابل تکلیف همراه با حق نهفته است (صدر، ۱۳۹۵، ص ۱۴۰؛ Council of Europe, ۲۰۰۷, p ۸۰) که به نتایج قانون‌گذاری اجتماعی متفاوت می‌انجامد. این پژوهش می‌کوشد نشان دهد که فقه اسلامی با اتکای به اجتهاد پویا (انصاری، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۷۵)، تحلیل زمینه‌ای (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۵۰) و مقاصد الشریعة (ابن‌عاشور، ۱۹۸۵، ص ۲۰۰)، توان



پاسخ‌گویی به نیازهای زنان در جهان معاصر را دارد؛ فرضیه آن است که این ظرفیت وجود دارد و می‌توان با ابزارهای فقهی، راهکارهای نوینی برای ارتقای جایگاه زن استخراج کرد (Mashhour، ۲۰۰۵، p ۵۶۵).

۲. مبانی نظری، پیشینه و روش پژوهش

بررسی فقهی حقوق زنان در اسلام بر پایه‌ی منابع اصلی شریعت و ادله‌ی اربعه استوار است؛ جایی که زن همچون مرد دارای کرامت ذاتی و مسئولیت اخلاقی مساوی معرفی شده است. این اصل، در قرآن کریم فراتر از جنسیت دلالت دارد. خداوند در آغاز خلقت می‌فرماید:

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا؛ ای مردم، از پروردگار خود پروا کنید که شما را از نفس واحدی آفرید و جفت او را نیز از آن پدید آورد و از آن دو، مردان و زنان بسیاری پراکنده ساخت و از خدایی که به نام او از هم درخواست می‌کنید، پروا نمایید و زنهار از بریدن پیوندهای خویشاوندی، که خدا همواره مراقب شماست» (نساء، ۱).

و در بیان کرامت انسان فرمود:

«وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَا هُمْ فِي الْبُرُوجِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا؛ و به راستی ما فرزندان آدم را گرمی داشتیم و آنان را در خشکی و دریا برنشانیدیم و از چیزهای پاکیزه روزی دادیم و بر بسیاری از آفریدگان خود برتری آشکار دادیم» (اسراء، ۷۰).

مفهوم بنیادین کرامت انسانی از مباحث اصیل فقه امامیه است و در روایات معتبر نیز تأیید شده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۳۳۰). در این پژوهش، مفاهیم کلیدی چون کرامت انسانی و قوامه بر مبنای تفسیر المیزان (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۳، ص ۱۵۵-۶۰) تحلیل و آراء فقهای متقدم و معاصر - از صدر تا خمینی - بر شاخص فلسفه فقه مقایسه شده‌اند (صدر، ۱۴۲۳، ص ۵۴۶؛ خمینی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۳۸-۴۲).

در حوزه پیشینه، پژوهش‌های بسیاری به بررسی حقوق زن و عدالت جنسیتی



پرداخته‌اند؛ از جمله غفورخویننی و ملک‌شاه (۱۳۹۷، ص ۷۵) که بر کرامت زن در اسلام و اسناد بین‌المللی تمرکز دارند، اما تحلیل‌شان در سطح توصیف متون دینی باقی مانده و فاقد چارچوب اجتهادی است. محسنی و احمدی بیغش (۱۳۹۸، ص ۷۰) نیز با مقایسه اسلام و کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان، نقدی بر مفاهیم کنوانسیون ا ارائه کرده‌اند، ولی به دلیل غفلت از مبانی فلسفه‌فقه، به انسجام نظری نرسیده‌اند. مقاله شجریان (۱۴۰۱، ص ۱۲۰) هرچند از اجتهاد پویا سخن می‌گوید، تمرکز آن بیشتر نظریه‌پردازی کلان است تا تحلیل کاربردی احکام فقهی زنان همچون قوامه و اذن ولی.

در میان منابع کلاسیک، اختلاف برداشت‌ها از احکام مالی و نقش قیمومیت مرد در خانواده (نساء، ۱۱ و ۳۴) در آثار اهل سنت مانند المغنی ابن‌قدامة (۱۴۱۷ ق، ج ۶، ص ۲۱) و الفقه الإسلامی و أدلته زحیلی (۱۴۰۹ ق، ج ۷، ص ۷۵) با دیدگاه امامیه در جواهر الکلام (نجفی، ۱۴۰۴ ق، ج ۳۰، ص ۲۵۰-۲۵۴) و تحریر الوسیله (خمینی، ۱۴۱۵ ق، ج ۲، ص ۴۳۳) تفاوت‌های مبنایی دارد؛ تحلیل‌های آنان غالباً حکم‌محور و غیر مقاصدی است. در دهه‌های اخیر، گرایش به فقه مقاصدی و عدالت جنسیتی کلامی به‌ویژه در آثار جدیدی چون عدالت جنسیتی در اسلام (سوزنجی، ۱۴۰۱ ش، ص ۶۰-۶۵) و نظریه مقاصد الشریعة الإسلامیة ابن‌عاشور (۲۰۰۶ م، ص ۱۵۰-۱۵۴) تقویت شده است. این آثار با وجود ارزش تحلیلی، هنوز در پیوند میان مبانی مقاصدی و نظام اجتهاد امامیه، انسجام کافی ندارند.

پژوهش حاضر با تلفیق مبانی قرآنی، روایی و فلسفه فقه امامیه می‌کوشد با درهم‌تیدن مفاهیم «کرامت انسانی»، «عدالت متناسب» و «اجتهاد پویا»، چارچوبی نو برای مقایسه میان فقه امامیه و دیدگاه‌های معاصر عدالت جنسیتی ارائه کند. وجه تمایز این تحقیق در آن است که:

۱. تحلیل تطبیقی را بر پایه مقاصد فقهی و عدالت اجتماعی سامان داده؛
۲. از منابع فقهی متقدم تا برداشت‌های عقلانی فقهی معاصر بهره برده است (جوادی آملی، ۱۳۹۸ ش، ص ۱۶۰؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۸، ص ۲۷۵)؛



۳. با نقد روش‌شناسی پژوهش‌های پیشین، رابطه میان نص، فتوا و مسئله اجتماعی زن در فقه امامیه را بازآفرینی کرده است.

این تحقیق از نوع تحلیلی - توصیفی و مبتنی بر گردآوری کتابخانه‌ای و اسنادی است. مفاهیم و احکام فقه اسلامی استخراج و با مبانی حقوق بین‌الملل مقایسه شده‌اند. منابع اصلی شامل متون معتبر فقهی امامیه و اهل سنت مانند جواهر الکلام (نجفی، ۱۴۰۴ ق، ج ۳۰، ص ۲۵۰-۲۵۴)، تحریر الوسیله (خمینی، ۱۴۱۵ ق، ج ۴، ص ۳۸-۴۲)، المبسوط (طوسی، ۱۴۰۹ ق، ج ۷، ص ۸۰-۸۳) و المغنی (ابن‌قدامة، ۱۴۱۷ ق، ج ۸، ص ۳۵-۴۰) در کنار آثار نوین فقهی معاصر بررسی شده‌اند. در بخش تطبیقی، این احکام با قانون مدنی جمهوری اسلامی ایران و اسناد بین‌المللی چون اعلامیه جهانی حقوق بشر (United Nations ۱۹۴۸، مواد ۱ و ۲) و کنوانسیون رفع هرگونه تبعیض علیه زنان (United Nations ۱۹۷۹، ماده ۱۶) تطبیق داده شده است.

۳. بازخوانی احکام فقهی زنان در پرتو کرامت انسانی و تحولات معاصر

مطالعه دقیق منابع اصیل فقه امامیه نشان می‌دهد احکام ناظر بر زنان، بر مبنای اصول کرامت انسانی، در ذات خود دارای ظرفیت انطباق با شرایط متغیر زمان هستند. این ظرفیت، به‌ویژه در مواجهه با تحولات اجتماعی و حقوقی معاصر، امکان بازتفسیر گزاره‌های فقهی را در چهارچوب نصوص و مقاصد شریعت فراهم می‌آورد؛ به گونه‌ای که ضمن صیانت از ثوابت شریعت، می‌توان برداشت‌های محدودکننده عرفی را کنار گذاشت و به توازن میان عدالت اجتماعی و احکام الهی دست یافت. این رویکرد، با تأکید بر حفظ منزلت زن، از مبانی فقهی مانند قاعده نفی عسر و حرج (حلی، ۱۴۱۰ ق، ص ۴۵۸) و اصل عدالت (بهشتی، ۱۳۹۲ ش، ص ۳۳-۳۵) الهام می‌گیرد و با آیات قرآنی فوق هماهنگ است.

کانون بنیادین فهم حقوق زنان، کرامت ذاتی است که در کلام وحی به صراحت آمده است. (اسرا، ۷۰) این اصل محوری در تفسیر فقها، نظیر مرحوم طوسی، تأکید شده است (طوسی، ۱۴۰۹ ق، ج ۷، ص ۴۰۹)، و جایگاه محترمانه زن در ساختار شرعی را تثبیت می‌کند (موسوی بجنوردی، ۱۳۹۶ ش، ص ۹۲؛ سبحانی تبریزی، ۱۳۷۴ ش، ص ۱۷).



بسیاری از مقررات فقهی که ممکن است در نگاه اول مقیدکننده به نظر آیند، در حقیقت تدابیر صیانتی و سازوکارهای حمایتی هستند که هدفشان پاسداری از کرامت فردی و امنیت اجتماعی زن در چارچوب شریعت است (نجفی، ۱۴۰۴ ق، ج ۳۱، ص ۴۲۵؛ صدر، ۱۳۹۵ ش، ص ۷۲؛ خمینی، ۱۴۱۵ ق، ج ۲، ص ۳۴۵). این ساختار حمایتی، خانواده را به‌عنوان نهاد محوری جامعه تقویت می‌نماید (موسوی بجنوردی، ۱۳۹۶ ش، ص ۱۷۶) و با اصول کلی مقاصد الشریعة الإسلامية همسو است (ابن‌عاشور، ۲۰۰۶ م، ص ۱۴۵). حتی اسناد بین‌المللی نیز بر لزوم حمایت همه‌جانبه از زنان تأکید دارند. (۱۵ United Nations, Article; Ahmad; ۱۹۹۲, ۱۰۴۰ p; Barlas; ۲۰۰۲, ۱۲۲ p) این رویکرد فقهی، بر محوریت عدالت متناسب و حفظ کیان زن در برابر نوسانات اجتماعی بنا شده است. (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۳، ص ۲۴۵؛ صفایی و قاسم‌زاده، ۱۳۸۴، ص ۲۴)

۳-۱. تحلیل حکم اذن ولی در ازدواج: از صیانت تا استقلال

در محور حکم اذن ولی در ازدواج دختر باکره، تحلیل فقهی نشان می‌دهد که این تدبیر، نه محدودیت، بلکه سازوکاری صیانتی است که هدفش حمایت از حقوق بنیادین زن در برابر تصمیمات غیر آگاهانه یا ناشی از کم‌تجربگی است. فقهای متقدم این اذن را در راستای «مصلحت» و دوری از «عُزْر» تفسیر کرده‌اند. (طوسی، ۱۴۰۹ ق، ج ۴، ص ۱۲۱) از منظر فقه امامیه، ولیّ عهده‌دار یک ولایت حمایتی است که مانع از آسیب‌های احتمالی می‌شود. (خمینی، ۱۴۱۵ ق، ج ۲، ص ۲۷۹) این کارکرد صیانتی در نظام‌های حقوقی توسعه‌یافته نیز به‌طور ضمنی برای افراد کم‌تجربه اعمال می‌شود. (صفایی و قاسم‌زاده، ۱۳۸۴، ص ۹۹)

ریشه این رویکرد را می‌توان در آموزه‌های قرآنی درباره‌ی هدایت و مسئولیت تربیتی اولیای امر جست‌وجو کرد. قرآن کریم در آیه «يَا بَنِي آدَمِ اتَّخِذُوا الصَّلَاةَ وَآمُرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَاصْبِرُوا عَلَىٰ مَا أَصَابَكُمْ إِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ»؛ (لقمان: ۱۷) به پیوند میان هدایت اخلاقی و تربیتی و مسئولیت هدایت‌گرانه ولیّ نسبت به زیردستان اشاره دارد؛ بدین معنا که محور اصلی ولایت، تربیت و راهبری در مسیر خیر و صلاح است، نه سلطه یا اجبار. نصّ قرآنی مذکور، فلسفه‌ی هدایتی اذن ولیّ را روشن می‌سازد؛ (ابن‌عاشور، ۲۰۰۶ م،



ص ۱۵۰) اهمیت این حکم نه در سلب اختیار، بلکه در تضمین ثبات خانواده و امنیت روانی و عاطفی زن است. از برجسته‌ترین ظرایف فقه امامیه، پیش‌بینی سازوکار اسقاط ولایت در موارد عَضَل - یعنی امتناع غیرموجه ولی شرعی از اجازه ازدواج زن تحت ولایتش با مرد هم‌کفو خود است؛ کاری که براساس آیه «فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاصَوْنَ بَيْنَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ؛ پس آنان را از ازدواج با همسران‌شان - زمانی که میان‌شان به شایستگی رضایت باشد - بازمدارید» (بقره: ۲۳۲) - ممنوع و موجب انتقال اختیار به زن یا حاکم شرع می‌شود. (ابن‌منظور، بی‌تا، ذیل «عضل»)

در مواردی که ولی بدون دلیل شرعی و عقلی مانع ازدواج دختر باکره اهلیت‌دار شود، حاکم شرع یا دادگاه با احراز مصلحت زن، اذن ولی را ساقط کرده و به‌صورت مستقیم اجازه ازدواج صادر می‌کند. (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۳۰، ص ۳۵۴؛ حلی، ۱۴۱۰ق، ص ۵۰۵) این تدبیر نشان می‌دهد ولایت صرفاً جنبه‌هدایتی و مصلحت‌اندیشانه دارد و در تعارض با اراده عاقلانه زن، به استقلال او از طریق مرجع قضایی رسمیت می‌بخشد. (موسوی بجنوردی، ۱۳۹۶، ص ۱۸۸)

۳-۲. حقوق مالی زنان: توازن در مسئولیت‌ها و عدالت توزیعی

در حقوق مالی زنان (ارث و دیه)، تفاوت در سهم، جنبه ارزشی ندارد؛ بلکه بر تقسیم متوازن مسئولیت‌های اقتصادی میان زن و مرد در نظام فقهی اسلام استوار است. (خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۳۶۰؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۳۱، ص ۳۵۰) قرآن کریم مالکیت و ارث زنان را تصریح کرده است: «لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا؛ برای مردان، از آنچه پدر و مادر و خویشاوندان [آنان] بر جای گذاشته‌اند، سهمی است و برای زنان [نیز] از آنچه پدر و مادر و خویشاوندان [آنان] بر جای گذاشته‌اند، سهمی [خواهد بود] - خواه آن [مال] کم باشد یا زیاد - نصیب هرکس مفروض شده است. (نساء: ۷) این نص، اساس حق مالکیت زن است. (طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۱۸؛ حلی، ۱۴۱۰ق، ص ۲۱۱)

با توجه به این‌که در فقه اسلامی تکلیف تأمین مالی خانواده برعهده مرد قرار



گرفته است (موسوی بجنوردی، ۱۳۹۶، ص ۲۵۴) تفاوت در ارث ناظر به نقش اقتصادی و مسئولیت مالی مرد است، نه برتری ارزشی. زن از پرداخت نفقه، مهریه و سایر تعهدات مالی معاف است؛ از این رو، کاهش سهم ارث او نوعی تعادل در عدالت توزیعی محسوب می‌شود.

همین مبنا در حکم دیه نیز جاری است؛ چراکه با فقدان مرد اغلب خانواده دچار خلأ اقتصادی می‌شود و فقه به تناسب، دیه او را بیشتر قرار داده است. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۳، ص ۲۵۰) بنابراین، تفاوت در ارث و دیه، تجلی تناسب حق و تکلیف و حفظ تعادل اقتصادی در خانواده است، نه کاستی در شأن یا منزلت زن.

فقه اسلامی از صدر اسلام، مالکیت و تصرف کامل زن بر اموال خود را پذیرفته و او را در کسب و معامله مستقل دانسته است؛ (طوسی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۲۰؛ صفایی و قاسم‌زاده، ۱۳۸۴، ص ۲۴۵) مزیتی که در قیاس با نظام‌های قدیم، مترقی به‌شمار می‌آید. بنابراین، یکی از دلایل تفاوت‌های ارث و دیه، بر مبنای تفکیک مسئولیت‌ها در ساختار کفالت اقتصادی تبیین می‌شود.

۳-۳. شهادت زنان: رویکرد زمینه‌مند و کارکردی

قاعده شهادت زنان - یعنی معادل بودن شهادت دو زن با یک مرد در برخی دعاوی - حکمی تأسیسی است که باید در چهارچوب فلسفه کارکردی فقه و اقتضانات اجتماعی عصر تشریح تحلیل شود. (خمینی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۴۵۰؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۱، ص ۱۲۳) این قاعده ریشه در منابع متقدم دارد. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۳۹۴) و مبنای قرآنی آن به معاملات مالی محدود است: «وَأَسْتَشْهَدُوا شَهِيدِينَ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونُوا رَجُلًا يَنْفَرُوا فَمَا مِنْ تَرْتَمُونَ مِنَ الشَّهَدَاءِ؛ و دو شاهد از مردان خود بیاورید، و اگر دو مرد نبودند، یک مرد و دو زن از کسانی که به عدالت‌شان رضایت دارید».

(بقره: ۲۸۲)

برخی از مفسران تصریح کرده‌اند که فید «فَإِنْ لَمْ يَكُونُوا...» ناظر به مسائل مالی است و قابلیت تعمیم مطلق به حدود و قصاص ندارد. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۴۳۲) توجیه این حکم، نه نقصان عقل یا حافظه زنان، بلکه واکنش به محدودیت



حضور اجتماعی و تفاوت تجربیات آنان در معامله‌های کلان بوده است. (طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۱۵۷؛ حلی، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۹۵۰)

گروهی از فقهای معاصر، اعتبار این حکم را مشروط به مقتضیات هر عصر دانسته و بر دوام و ثبات آن، فارغ از تغییر شرایط تأکید نورزیده‌اند. آنان همچنین هرگونه پیوند این قاعده با نقصان ذاتی یا عقلانی زنان را نفی کرده‌اند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۴۳۰؛ بهشتی، ۱۳۷۵، ص ۱۱۵)

با تحول نهادهای اجتماعی و افزایش مشارکت و تخصص زنان، ظرفیت اجتهاد پویا به‌سوی پذیرش شهادت یک زن در موضوعات غیرمالی که تخصص دارند، گرایش یافته است؛ رویکردی برخاسته از مقاصد شریعت برای اقامه عدالت. (قرضوی، ۱۹۹۶م، ص ۱۰۰) در فقه معاصر، معیار اعتبار شهادت، باید «زمینه‌مندی» و «تخصص» باشد نه جنسیت؛ تا با اصول کرامت انسانی و تحولات حقوقی هماهنگ شود. (صفایی و قاسم‌زاده، ۱۳۸۴، ص ۲۳۴؛ موسوی بجنوردی، ۱۳۹۶، ص ۳۵۰)

۴. تبیین انتقادات بین‌المللی: تفاوت مبانی و ضرورت گفت‌وگو

بخش بسیاری از نقدهای نهادهای بین‌المللی حقوق بشر بر احکام زنان در فقه اسلامی - به‌ویژه در موضوعاتی چون اذن ولی، ریاست مرد و ارث - نتیجه سوءبرداشت، ناآگاهی از فلسفه حقوقی - فقهی این احکام و تفاوت‌های مبانی انسان‌شناختی و اجتماعی است. قضاوت‌ها باید بر پایه انصاف و درک متقابل باشد. قرآن کریم می‌فرماید: «وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوَّهِ عَلَىٰ أَنْ تَدُلُّوا عَدْلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ»؛ دشمنی با گروهی شما را بر آن ندارد که عدالت نورزید؛ عدالت کنید که آن به پرهیزگاری نزدیک‌تر است و از خدا پروا دارید که خدا به آنچه انجام می‌دهید آگاه است». (مانده: ۸) یادآور ضرورت عدالت در هر نقد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۲۰۰ - ۲۰۴) مقایسه سطحی آموزه‌های اسلامی با اسنادی چون کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان (CEDAW)، بدون لحاظ تفاوت‌های مبانی، بافت تاریخی و سیاق تقنین، به برداشت‌های نادرست و اتهام «تبعیض» می‌انجامد. (خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۴۱۲ - ۴۱۵؛ جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۶، ص ۴۰۰ - ۴۰۴)



احکام فقهی زنان از منظر مقاصد کلان شریعت، اصول حمایتی - صیانتی و تضمین‌کننده کرامت انسانی هستند. (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۸۸ - ۹۱؛ بحرانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲۱، ص ۳۵۰ - ۳۵۴) و مبنای آنها با رویکرد لیبرالی متفاوت است. کارکرد بنیادین این احکام، صیانت امنیت، کرامت و سعادت جامعه است. ایجاد گفت‌وگوی بینافرهنگی سازنده، مبتنی بر احترام متقابل به مبنای هستی‌شناختی و پرهیز از پیش‌داوری، راهکار کاهش تنش‌ها و رفع سوءتفاهم‌های جهانی است. (ابن‌عاشور، ۲۰۰۶م، ج ۲، ص ۳۰۰ - ۳۰۵؛ نجفی، ۱۴۱۲ق، ج ۴۸، ص ۱۲۵ - ۱۲۸)

۵. ظرفیت اجتهادی فقه شیعه: پاسخ‌گویی به تحولات و چالش‌ها

فقه شیعه با ظرفیت بی‌بدیل اجتهادی خود، توان انطباق با شرایط نوین و پاسخ‌گویی به نیازهای زنان در عصر حاضر را دارد. اجتهاد به‌عنوان روشی منطقی و پویا در استنباط احکام شرعی، امکان بازخوانی و بازتولید مقررات متناسب با تحولات اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی را فراهم می‌سازد. این قابلیت، ریشه در اصولی چون «توحید در تشریح»، «عقل به‌عنوان حجت باطنی» و «نصوص دینی» دارد که تعامل میان ثوابت و متغیرها را میسر می‌کند. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۳۱۰ - ۳۱۵؛ خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۵۲ - ۵۵)

قرآن کریم می‌فرماید: «فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ؛ پس عبرت‌گیرید ای صاحبان دیدگان» (حشر: ۲) که لزوم بهره‌گیری از تجربه و عقلانیت در تصمیم‌گیری‌های دینی را گوشزد می‌کند. (جوادی‌آملی، ۱۳۹۸، ج ۳، ص ۴۴۲ - ۴۴۴)

در جهان امروز و در مواجهه با سرعت تحولات و چالش‌های نوین حقوق زنان، اجتهاد ابزار کارآمدی برای ارائه راهکارهای فقهی - حقوقی است؛ راهکارهایی که ضمن پایبندی به اصول ثابت، پاسخ‌گوی شرایط متغیر زمان و مکان می‌باشند. (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۴۷ - ۱۵۰؛ بحرانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲۲، ص ۲۸۵ - ۲۸۸) این رویکرد با تأکید بر مقاصد شریعت، سیره عقلا و مصلحت جامعه، فقه شیعه را به نظامی روزآمد و پاسخ‌گو در مسائل زنان بدل کرده است. (ابن‌عاشور، ۲۰۰۶م، ج ۴، ص ۵۸۸ - ۵۹۲؛ نجفی، ۱۴۱۲ق، ج ۵۳، ص ۲۷۰ - ۲۷۳)



نمونه‌های تاریخی نشان می‌دهد که فقهای شیعه با تکیه بر مبانی اجتهادی، در برابر مسائل نوپیدا مانند تغییر ساختار خانواده، مشارکت اجتماعی زنان و تحولات اقتصادی واکنش هوشمندانه و مبتنی بر نص و عقل داشته‌اند. اصولی چون «لاضرر» و «تغییر احکام به حسب زمان و مکان» از مهم‌ترین مؤیدات قابلیت پاسخ‌گویی این نظام فقهی به‌شمار می‌آید. (خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۹۵-۹۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۲۰۰-۲۰۵)

۶. تطبیق با حقوق بشر بین‌الملل: هم‌سویی در غایت‌ها، تفاوت در رویکرد

حقوق زنان در فقه اسلامی و چهارچوب‌های بین‌المللی حقوق بشر، در غایات اصلی چون عدالت و کرامت هم‌سو هستند؛ اما در مبانی تقنینی تفاوت دارند. اصل «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ؛ در نیکی و پرهیزگاری یاری کنید»، (مانده: ۲) با روح همیاری در اسناد بین‌المللی سازگار است. (United Nations, ۱۹۷۹, p۷)

کرامت ذاتی انسان، در تعالیم الهی ریشه دارد و با اهداف حقوق بشر هم‌راستا است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۹۸؛ Mashhour, ۲۰۰۵, p ۴۲) و عدالت جنسیتی نیز از مبانی اجتهادی فقها است. (سوزنجی، ۱۴۰۱، ص ۲۸) فقه کلاسیک، حقوق اساسی زن را برپایه ثوابت شریعت تثبیت کرده و با اصول «لاضرر» و «مصلحت» انعطاف لازم را ایجاد نموده است. (خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۴۵۸؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۶، ص ۱۹؛ طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۵۸؛ محقق حلی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۱۷۸؛ ابن‌قدامه، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۲۷۱؛ زحیلی، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۳۲۱)

فقه معاصر با اجتهادی پویا و بهره از تفسیرهای نوین، احکامی سازگار با شرایط جدید را برای رفع نگرانی‌های حقوق بشری عرضه کرده است. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۲۸؛ مکارم شیرازی، ۱۴۰۰، ج ۲، ص ۴۳۷؛ قرضاوی، ۲۰۰۱م، ج ۱، ص ۲۸۹؛ موسوی بجنوردی، ۱۳۹۶، ص ۱۲۷) از جمله می‌توان به تحول در حکم ارث زن که با حفظ اصل کفالت مالی مرد، رویکردی تعدیلی و متناسب با عدالت توزیعی یافته است، اشاره کرد. این گرایش درنهایت با اهداف حقوق بین‌الملل، یعنی حفظ کرامت و عدالت، هم‌سو می‌ماند. (ابن‌عاشور، ۲۰۰۶ق، ج ۱، ص ۳۰۱؛ Keddie, ۲۰۰۶, p ۲۳) تفاوت در



ساختار حقوقی، الهی در برابر وضعی، مانع گفت‌وگوی بین‌فرهنگی نیست؛ بلکه فرصتی برای تحکیم اصول مشترک عدالت جنسیتی فراهم می‌آورد. (Barlas, 2002, p. 5; Esposito & Mogahed, 2007, p. 169; سوزنجی، ۱۳۹۳، ص ۸۷)

۷. تفاوت‌های اساسی در رویکردهای حقوقی: تقابل پارادایمی و

هم‌افزایی محتمل

تحلیل تطبیقی فقه اسلامی و نظام‌های حقوقی غربی، به‌ویژه در حوزه حقوق زنان نشان می‌دهد که تفاوت‌های بنیادین فلسفی و مبنایی در تلقی از حقوق فردی وجود دارد. این اختلافات، چارچوب تعریف حقوق و تکالیف و روش محدودسازی یا تضمین آنها را شکل می‌دهند؛ اما در عین حال، ظرفیت‌هایی برای هم‌افزایی و تکمیل اصول مشترک پدید می‌آورند.

۷-۱. فردگرایی مطلق در برابر مسئولیت اجتماعی: دوگانه‌ای پارادایمی

در گفتمان حقوقی غرب، متأثر از سنت لیبرالیسم، حقوق فردی اغلب مطلق و مقدم بر نهادهای اجتماعی دانسته می‌شود (United Nations, 1979, p. 7) و تصمیم‌گیری شخصی برترین اولویت تلقی می‌گردد. (Mashhour, 2005, p. 89; Keddie, 2006, p. 23) این نگرش، سنگ‌بنای جامعه مدرن تلقی شده است. در مقابل، فقه اسلامی با تأکید بر کرامت ذاتی انسان، هماهنگی حقوق فردی با مسئولیت‌های اجتماعی، اخلاقی و خانوادگی را ضروری می‌داند. (اسرا: ۷۰) این کرامت در چهارچوب مسئولیت‌های شرعی معنا می‌یابد. فرد در بستر جامعه و خانواده تعریف شده و حقوق و تکالیف او در جهت سعادت دنیوی و اخروی تنظیم می‌گردد. (صدر، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۴۵؛ عظیم‌زاده اردبیلی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۱۵) خانواده به‌عنوان هسته اصلی جامعه اسلامی، بر بسیاری از اختیارات صرفاً فردی تقدم دارد. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۲، ص ۳۰۱) این تقدم، نفی حقوق فردی نیست؛ بلکه تعیین چارچوبی برای جلوگیری از تعارض با مصالح عالی است. (خمینی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۴۵۸؛ سبحانی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۶۳) فقهای کلاسیک و معاصر با قواعدی چون «المصلحة» و «لاضرر» این نگاه را



تأیید کرده‌اند. (طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۵۸؛ انصاری، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۱۲۴)

در موضوع ازدواج، اسلام حق انتخاب و رضایت طرفین را به رسمیت می‌شناسد؛ (ابن‌قدامه، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۳۰۵؛ موسوی بجنوردی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۱۲۷) اما اذن ولی را به‌عنوان تدبیری حفاظتی و ضمانتی برای کرامت و آینده زن مقرر کرده است. (زحیلی، ۱۴۰۹ق، ج ۹، ص ۶۹۶۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۵۲) این امر، تجلی نگاه مسئولیت‌محور فقه در بستر خانواده و تفاوت پارادایمی آن با مفاهیم غربی است. (Barlas, ۲۰۰۲, p. ۵; Esposito & Mogahed, ۲۰۰۷, p. ۱۶۹)

۷-۲. تقابل یا هم‌راستایی: جست‌وجوی نقاط مشترک و تفاوت‌های ماهوی

با وجود تفاوت‌های پارادایمی در مبانی حقوقی میان فقه اسلامی و نظام‌های غربی (ابن‌عاشور، ۱۹۸۵م، ج ۲، ص ۴۷) مطالعات تطبیقی نشان می‌دهد که در زمینه‌هایی چون حمایت از حقوق خانواده، صیانت از مالکیت شخصی و منع تبعیض جنسیتی، احکام اسلامی - برپایه «مقاصد الشریعة» و اصل «المصلحة» - هم‌سوایی قابل توجهی با اصول بنیادین حقوق بشر دارند. (صدر، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۴۵؛ United Nations, ۱۹۷۹, p. ۷)

اجتهاد پویا در فقه شیعه، با بازخوانی نصوص و ملاحظه مقتضیات زمان، امکان تطابق در حوزه‌هایی مانند حق آموزش زنان، حق انتخاب همسر و تأمین امنیت اجتماعی را تقویت کرده است. (انصاری، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۱۲۴؛ سبحانی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۶۳) چنین رویکردی، ضمن حفظ تفاوت‌های مبنایی، بستر گفت‌وگو و همکاری بین دو نظام حقوقی را فراهم می‌آورد.

۷-۲-۱. حقوق مالکیت و استقلال اقتصادی

حق مالکیت مستقل و کامل زنان، از برجسته‌ترین نقاط هم‌گرایی فقه اسلامی با حقوق مدرن است. برپایه اصل «ذمه مالی» در فقه امامیه، زن مالک مطلق دارایی‌های خویش است و در کسب درآمد، انجام معاملات و تصرف در اموال، آزادی کامل دارد. (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۳۲، ص ۳۰۱؛ طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۵۸) این استقلال که در



نصوص معتبر امامیه به صراحت آمده است، (خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۴۵۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۵۲) علاوه بر مالکیت سنتی، شامل حقوق روز مانند حق تأسیس و اداره کسب‌وکار شخصی، حق سرمایه‌گذاری مستقل و تصرف آزادانه در دارایی‌های دیجیتال و بانکی نیز می‌شود. چنین رویکردی، ضمن حفظ مبانی شرعی، استقلال اقتصادی زن را در برابر هرگونه قیمومت یا محدودیت قانونی تحکیم می‌کند. (موسوی بجنوردی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۱۲۷؛ ابن‌قدمه، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۳۰۵)

۲-۲-۷. حق طلاق و حق حضانت

در فقه امامیه حق طلاق زن - هرچند مطلق همانند مرد نیست - اما از مسیرهایی چون شروط ضمن عقد، طلاق خلع و وکالت بلاعزل در طلاق، قابل تحقق است. (زحیلی، ۱۴۰۹ق، ج ۹، ص ۶۹۶۸؛ عظیم‌زاده اردبیلی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۱۵) این مکانیزم‌ها با حفظ بنیان خانواده، امکان پاسخ‌گویی به نیازهای اجتماعی زن را فراهم می‌آورد و حتی می‌تواند با هنجارهای اسناد بین‌المللی چون CEDAW که بر برابری فرصت‌ها و رفع تبعیض جنسیتی تأکید دارد، هم‌راستا باشد.

در زمینه حضانت، با وجود اختلافاتی در سن و اولویت‌بندی میان نظام‌های حقوقی، فقه اسلامی و مقررات حقوق بشر هر دو بر اصل حضانت و صیانت از «مصلحت طفل» تمرکز دارند. (Barlas, 2002, p. 5). این اشتراک، ظرفیت هم‌گرایی و تدوین مقررات مدرن را ایجاد می‌کند.

فقه امامیه بر مبنای قاعده «الْمُؤْمِنُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ؛ مؤمنان پایبند به شروط خویش‌اند» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۵، ص ۳۰۵) شروط مشروع را لازم‌الوفا می‌دانند و با تفسیر موسع از مقتضای عقد، درج شروط حمایتی چون تعیین محل سکونت یا اعطای کامل حق طلاق به زن را می‌پذیرند. (نجفی، ۱۴۱۲ق، ج ۳۲، ص ۱۷۵) در مقابل، اهل سنت با استناد به احادیث مشابه (ابوداود، ۳۵۹۴؛ بخاری، ۲۷۲۱) رویکرد محدودکننده‌تر دارند؛ اغلب اعطای مطلق حق طلاق را مردود دانسته و جز مالکان، در برابر شروط اثرگذار بر جایگاه زوج سخت‌گیرند (زحیلی، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۶۵۱) برآیند تطبیقی نشان می‌دهد که ظرفیت فقه امامیه در انطباق با اصول حقوق بشر



و حتی قوانین غیراسلامی، به‌ویژه در حمایت از حقوق زنان، برتر و انعطاف‌پذیرتر از اغلب قرائت‌های اهل سنت و نظام‌های عرفی غربی است.

۷-۲-۳. حق تحصیل و آموزش

حق تحصیل زنان از منظر فقه امامیه، حقی شرعی و واجب کفایی یا عینی است که براساس نصوص معتبر، بر دو جنس به‌طور برابر تکلیف می‌شود. حدیث نبوی: «**طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ وَ مُسْلِمَةٍ**؛ فراگیری دانش بر هر مرد و زن مسلمان واجب است» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۰) دلالت بر وجوب مطلق کسب علم - اعم از علوم دینی و غیردینی - دارد.

فقهها با استناد به قاعده «**مَا لَا يَتِمُّ الْوَجِبُ إِلَّا بِهِ فَهُوَ وَاجِبٌ**؛ آنچه انجام واجب بدون آن ممکن نیست، خود نیز واجب است» تحصیل را مقدمه‌ای ضروری برای اجرای بسیاری از تکالیف شرعی و اجتماعی می‌دانند. (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۲، ص ۲۸۴؛ خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲۰، ص ۹۴)

در فقه اهل سنت، اصل بر جواز و استحباب تحصیل زنان نهاده شده؛ اما در برخی مذاهب - به‌ویژه مذهب حنبلی - اولویت به علوم شرعی داده شده و اختلاط یا آموزش در محیط‌های مختلط محدود می‌گردد. (ابن‌قدامة، ۱۴۱۸ق، ج ۱۰، ص ۴۵) این محدودیت‌ها در امامیه کمتر مشاهده می‌شود؛ زیرا اصل عدالت و تساوی تکلیف میان زن و مرد یکسان است.

در نظام‌های حقوق بشر بین‌الملل، آموزش به‌عنوان حق بنیادین و ابزار تحقق برابری جنسیتی معرفی شده و در اسناد الزام‌آور مانند ماده ۱۰ کنوانسیون CEDAW (۱۹۷۹) به‌صراحت تضمین گردیده است. در قوانین غیراسلامی، به‌ویژه در کشورهایی چون فرانسه و کانادا، آموزش زنان، الزام‌آور و همراه با سیاست‌هایی برای رفع شکاف جنسیتی اجرا می‌شود. با این حال، فقه امامیه از حیث مبنی بودن بر نص شرعی واجب و انعطاف در گسترش حوزه علوم بر سایر رویکردها غلبه دارد و این حق را نه صرفاً امتیاز مدنی، بلکه تکلیف الهی برای شکوفایی استعداد زنان در همه عرصه‌ها می‌داند.

**۷-۲-۴. حق اشتغال و مشارکت اقتصادی**

در فقه امامیه، اشتغال زنان مباح است و محدود به نوع خاصی از مشاغل نیست؛ مادامی که با شئون اسلامی و مسئولیت‌های شرعی - خانوادگی منافات نداشته باشد. براساس قواعد «لَا ضَرَرَ» و «نَفَى الْحَرَجِ» و عمومات آیات کرامت انسانی، حضور زنان در عرصه‌های تخصصی، مدیریتی و کارآفرینی جایز و گاه واجب عینی یا کفایی است. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق؛ سبحانی، ۱۳۹۰) این انعطاف و شمول نسبت به اغلب مذاهب اهل سنت گسترده‌تر است؛ زیرا در برخی مکاتب سنی مانند حنبلی، اشتغال زنان در محیط‌های مختلط یا مشاغل غیرشرعی محدود شده و اولویت به نقش خانگی داده می‌شود. (ابن‌قدامة، ۱۴۱۸ق، ج ۱۰، ص ۵۸)

از منظر حقوق بشر بین‌الملل نیز حق کار و مشارکت اقتصادی جزو حقوق بنیادین بوده و در اسناد الزام‌آور بین‌المللی (ماده ۱۱ کنوانسیون CEDAW، ۱۹۷۹) تصریح شده است. در قوانین غیراسلامی، همچون فرانسه و کانادا، اشتغال برابر تضمین و با سیاست‌های رفع تبعیض جنسیتی تقویت شده است. اگرچه در برخی موارد عدم تبعیض خود نوعی ظلم به زنان است. با این حال، فقه امامیه با تکیه بر نصوص شرعی و مکانیزم‌های فقهی، زمینه مشروعیت و پایداری بلندمدت این حق را فراهم کرده و آن را نه صرفاً یک امتیاز قانونی، بلکه تکلیفی سازگار با عدالت جنسیتی الهی می‌داند.

۷-۳. ظرفیت‌های فقه اسلامی برای انطباق با نیازهای معاصر: اجتهاد پویا و**«مقاصد الشریعة»**

یکی از ارکان پاسخ‌گویی فقه اسلامی به نیازهای جامعه معاصر، قابلیت انطباق احکام با تحولات اجتماعی و مقتضیات زمان و مکان است. (خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۴۷؛ صدر، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۲۱) ویژگی ممتاز فقه امامیه در بهره‌گیری از ابزار ارزشمند «اجتهاد» (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۵۶) امکان بازنگری و فهم مجدد احکام و تطبیق آنها با شرایط نوین را فراهم می‌آورد، (انصاری، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۱۰۴؛ سبحانی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۳۲۸) بی‌آن‌که اصول ثابت شریعت نقض شود. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص



۲۵۹؛ طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۱۸۴)

این ظرفیت، به‌ویژه در حوزه حقوق زنان، زمینه صدور احکام ثانویه و بازتعریف حقوق فردی را در بستر متغیرهای اجتماعی مهیا می‌سازد. (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۴، ص ۴۵۳؛ موسوی بجنوردی، ۱۳۹۶، ص ۹۱) فقیهان معاصر شیعه با تکیه بر «اجتهاد پویا» (صدر، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۲۱) و «مقاصد الشریعة» - اهداف عالیة شریعت چون حفظ عقل، دین، نسل، جان و مال - امکان ابتکار در پاسخ‌گویی به مسائل روز را می‌یابند. (ابن‌عاشور، ۱۹۸۵م، ص ۱۱۲؛ زحیلی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۹۸)

نمونه‌های عملی این رویکرد شامل: بازنگری در بحث اذن ولی در ازدواج با در نظر گرفتن بلوغ اجتماعی دختران، (عظیم‌زاده اردبیلی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۲؛ ابوزهره، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۸۷) تبیین نوآورانه احکام ارث با توجه به نقش فعال زنان در تأمین معاش (مشهور، ۱۳۸۴، ص ۷۳) و تقویت مشارکت اجتماعی از رهگذر بسترسازی قانونی و فرهنگی. (اسپوزیتو و مگاهد، ۱۳۸۶، ص ۹۹) در پرتو این روش، قانون‌گذار اسلامی می‌تواند میان حفظ هویت دینی و تضمین حقوق زنان (بارلس، ۱۳۸۱، ص ۱۴۵) توازنی خردمندانه برقرار کرده و به همگرایی سنجیده با معیارهای جهانی حقوق بشر دست یابد. (سازمان ملل، ۱۳۵۸، ماده ۱؛ خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۴۷)

۸. محدودیت‌ها و فرصت‌های پیش‌روی فقه اسلامی در عصر معاصر

فقه اسلامی، در مواجهه با شتاب تحولات جهانی و گسترش گفتمان حقوق بشر (سازمان ملل، ۱۳۵۸، ماده ۱) در عین برخورداری از ظرفیت‌های تحول‌آفرین، با چالش‌های درونی و برونی روبه‌رو است. چالش‌های درونی به ماهیت احکام نص‌محور بازمی‌گردد که به‌دلیل وابستگی مستقیم به منابع اولیه، انعطاف‌ظاهری محدودی دارند و تفسیر نوین آنها مستلزم اجتهاد پویا و اصول‌مدار است. (انصاری، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۱۰۴؛ صدر، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۲۱)

چالش‌های برونی نیز از تعارض‌صوری برخی احکام با گفتمان حقوق بشر بین‌الملل (United Nations, ۱۹۷۹) و از تأثیر فضای سیاسی و فرهنگی بر اجرای احکام فقهی - به‌ویژه در حوزه حقوق زنان - ناشی می‌شود. (بارلس، ۱۳۸۱، ص ۱۴۵؛



مشهور، ۱۳۸۴، ص ۷۳) با این حال، فقه اسلامی سرشار از فرصت‌های بازتولید و کارآمدسازی است. اجتهاد عقل‌مدار و زمان‌آگاه (خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۴۷) امکان تطبیق احکام با واقعیت‌های نو را فراهم می‌سازد و همسویی اصول فقهی با مبانی حقوق بشر - همچون کرامت ذاتی و عدالت اجتماعی (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۴، ص ۴۵۳) - زمینه تعامل مؤثر میان فقه امامیه و نظام حقوقی بین‌الملل را فراهم می‌آورد. در همین راستا، بازنگری در احکام خانواده مانند ارث و ازدواج (موسوی بجنوردی، ۱۳۹۶، ص ۹۱) از نمونه‌های ظرفیت‌های اصلاحی فقه معاصر است که می‌تواند در جهت تقویت عدالت توزیعی و ارتقای کارآمدی حقوقی نقش‌آفرین باشد.

۹. عدم انعطاف‌پذیری ظاهری برخی احکام ثابت و نص‌محور

یکی از مهم‌ترین چالش‌ها در فقه اسلامی، اجرای احکام نص‌محور مبتنی بر قرآن و سنت است که به نظر می‌رسد انعطاف‌پذیری محدودی داشته باشند. (طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۲۳۴؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۹، ص ۲۴۱) این احکام، به‌ویژه در موضوعات زنان مانند تقسیم ارث، (النساء، صص ۱۱ - ۱۲) میزان دیه (خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۴۷۲) و قوامیت (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۳۴۵) بر قواعد ثابت و از پیش تعریف‌شده استوارند و تغییر ماهوی آنها دشوار است.

تحولات اجتماعی و اقتصادی معاصر، نقش زنان را از الگوهای سنتی فراتر برده و به سطحی از استقلال اقتصادی و حضور گسترده در عرصه‌های تخصصی رسانده است. (بارلس، ۱۳۸۱، ص ۱۴۷؛ مشهور، ۱۳۸۴، ص ۷۶) در این شرایط، برخی مقررات - مانند شرط اذن شوهر برای اشتغال یا سفر - از سوی منتقدان به‌عنوان محدودیت در مسیر استقلال تلقی می‌شود و گاه تحت تأثیر مداخلات سیاسی در فرایند قانون‌گذاری، کارکرد حمایتی اولیه خود را از دست می‌دهد. (مشهور، ۱۳۸۴، ص ۷۳) این وضعیت، ضرورت تفسیر و بازتعبیر اجتهادی مبتنی بر مصلحت و مقاصد الشریعه را دوچندان می‌کند (انصاری، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۱۰۴؛ سبحانی، ۱۳۹۰، ص ۹۳؛ موسوی بجنوردی، ۱۳۹۶، ص ۹۱) و بهترین راهکار آن، استفاده از ظرفیت اجتهاد پویا و داده‌های میدانی مستند است تا ضمن حفظ نص، پاسخ به نیازهای نوین فراهم گردد.



۱۰. تقابل با گفتمان غالب حقوق بشر بین الملل

تفاوت‌های حقوقی در حوزه ارث و دیه، از مهم‌ترین موارد انتقاد مجامع بین‌المللی و اسناد حقوق بشری همچون اعلامیه جهانی حقوق بشر و کنوانسیون رفع هرگونه تبعیض علیه زنان هستند؛ این موارد از دید بسیاری، ناقض اصل برابری جنسیتی و مصداق تبعیض شمرده می‌شوند. (بارلس، ۱۳۸۱، ص ۱۴۹؛ مشهور، ۱۳۸۴، ص ۸۲) سهم کمتر ارث زنان در موارد خاص و تفاوت میزان دیه، نقطه تمرکز نقد حقوقی در این گفتمان است.

فقه‌های امامیه این تفاوت‌ها را براساس نقش‌های اقتصادی متفاوت زن و مرد و به‌عنوان تدبیری برای عدالت توزیعی و حفاظت از ساختار خانواده تفسیر کرده‌اند؛ (ابوزهره، بی‌تا، ج ۴، ص ۲۵۵؛ عظیم‌زاده اردبیلی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۱۸) اما در جوامع معاصر که زنان در تأمین معاش خانوار نقش فعال و گاه برابر دارند، این توجیحات با انتقادات افزون‌تری روبه‌رو شده و مطالبه برای اصلاح یا بازنگری فزونی یافته است. (زحیلی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۴۲۱)

این تقابل، فقه اسلامی را در معرض ضرورت ارائه تبیین‌های نوین یا بازنگری اجتهادی - با بهره‌گیری از ظرفیت عقل و اجماع - قرار می‌دهد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۶۴؛ ابن‌قدمه، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۳۴۹) تا ضمن حفظ مبانی نصوص، با مقتضیات جدید سازگار گردد.

۱۱. فرصت‌های فقه اسلامی در جهان معاصر: ظرفیت‌های درونی برای

انطباق و تعالی

در کنار محدودیت‌ها و چالش‌های پیش‌گفته، (۴ op, ۱۹۷۹, United Nations) فقه اسلامی از ظرفیت‌های درونی و بی‌بدیل برای انطباق با نیازهای نوین، پاسخ‌گویی به مطالبه‌های جهانی و ارائه الگویی جامع در حوزه حقوق زنان برخوردار است. (صدر، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۱۴۳؛ زحیلی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۴۴۷) این ظرفیت‌ها ریشه در مبانی اجتهاد پویا، مقاصد الشریعه و اصولی چون عدالت و کرامت انسانی دارند که امکان بازتفسیر و به‌کارگیری نوآورانه نصوص را فراهم می‌سازند. (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۴، ص ۲۷۱؛ موسوی بجنوردی، ۱۳۹۶، ص ۹۱)



تجربه تاریخی فقه امامیه نشان داده است که با تکیه بر عقل، اجماع و قیاس به‌عنوان ابزارهای تکمیلی و در موارد مقتضی می‌توان احکام را با شرایط متغیر اجتماعی و اقتصادی هماهنگ ساخت؛ این رویکرد نه تنها در رفع تناقض‌های ظاهری با گفتمان حقوق بشر کارآمد است، بلکه الگویی بومی و منطبق بر ارزش‌های الهی ارائه می‌دهد. (انصاری، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۱۰۴؛ خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۴۷۵)

۱۲. اجتهاد پویا و عقل‌مدار: موتور محرکه تحول

یکی از مهم‌ترین فرصت‌های فقه اسلامی، بهره‌گیری کامل از ظرفیت اجتهاد برای تطبیق احکام با شرایط متغیر زمان و مکان است. (خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۴۷۵؛ سبحانی، ۱۳۹۰، ص ۹۳) اجتهاد با حفظ اصول بنیادین شریعت (ثابت) می‌تواند پاسخ‌های نو و کارآمد به مسائل نوپدید، به‌ویژه در حوزه حقوق زنان ارائه کند. (ابن‌قدمه، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۳۴۹؛ طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۲۳۴)

عقل‌مداری در فقه امامیه که از منابع اصلی استنباط احکام است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۶۴؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۶۲) امکان می‌دهد استنباط‌ها بر پایه مقاصد الشریعة (ابن‌عاشور، ۱۹۸۵م، ج ۲، ص ۲۱۱) و مصالح عمومی انجام شود. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۳۴۵) نمونه عملی این رویکرد، بازنگری معاصر فقیهان در احکام زنان با توجه به ارتقای سطح تحصیلات عالی، نقش مدیریتی و مسئولیت اقتصادی آنان است. (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۷۵؛ Esposito & Mogahed, ۲۰۰۷, p. ۵۵; Barlas, ۲۰۰۲, p. ۵) چنین اجتهادی نه تنها می‌تواند تنگناهای فقهی را کاهش دهد، (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۹، ص ۲۴۱) بلکه بستر بهره‌مندی واقعی زنان از حقوق فردی و اجتماعی در جامعه دینی را فراهم ساخته و به الگویی برای همگرایی با معیارهای حقوق بشر تبدیل می‌شود. (عظیم‌زاده اردبیلی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۱۸؛ Mashhour, ۲۰۰۵, p. ۹۷; Council of Europe, ۲۰۱۴, p. ۴۲)

۱۳. هم‌راستایی اصول فقهی با مبانی حقوق بشر: کرامت انسانی و عدالت

فقه اسلامی، در اصول بنیادینی چون کرامت ذاتی انسان، (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱،



ص ۲۷۵) عدالت، (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۴، ص ۲۷۱) حرمت ظلم (صدر، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۱۴۳) و قاعده نفی عسرو حرج (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۹، ص ۲۴۱) با بسیاری از مفاد حقوق بشر بین‌الملل همسو و حتی پیشرو است. (Mashhour, ۲۰۰۵, p ۹۷; Council of Europe, ۲۰۱۴, p ۴۲) آیات و روایات در مصادیقی مانند حق مالکیت، (ابن‌قدمه، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۳۴۹) حق تحصیل، (طه، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۴۵) مشارکت اجتماعی (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۳۴۵) و حق تعیین سرنوشت (Barlas, ۲۰۰۲, p ۵) به‌روشنی بر حمایت از حقوق زنان دلالت دارند. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۶۴؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۶۲) قرآن کریم می‌فرماید: «وَلَلنَّسَاءُ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْتَنَ؛ و برای زنان بهره‌ای است از آنچه به‌دست آورده‌اند». (نساء: ۳۲) کلام شریف بر بهره‌مندی مستقل زنان از اموال تأکید دارد.

این هم‌راستایی، بستر بازتعریف، (ابن‌عاشور، ۱۹۸۵م، ج ۲، ص ۲۱۱) بازتفسیر (زحیلی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۴۴۷) و اجرای احکام منطبق با عدالت معاصر و کرامت انسانی جهانی را فراهم می‌آورد. (Esposito & Mogahed, ۲۰۰۷, p ۵۵؛ عظیم‌زاده اردبیلی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۱۸) چنین تطبیقی، هم عدالت جنسیتی را در جامعه اسلامی تقویت کرده و هم الگویی کارآمد برای تعامل سازنده با نظام‌های حقوق جهانی ارائه می‌کند. (United Nations, ۱۹۷۹, p ۲۳؛ خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۴۷۵؛ سبحانی، ۱۳۹۰، ص ۹۳)

۱۴. بازنگری در قوانین خانوادگی و مدنی: اصلاحات هوشمندانه

قوانین خانواده و احوال شخصیه که بخش مهمی از حقوق زنان را تشکیل می‌دهد، در اغلب کشورهای اسلامی بر پایه فقه کلاسیک تدوین شده است. (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۹، ص ۲۴۱؛ ابن‌قدمه، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۳۴۹) رشد مطالعات حقوق تطبیقی (Esposito & Mogahed, ۲۰۰۷, p ۵۵) و ضرورت انطباق مقررات با شرایط اجتماعی روز (United Nations, ۱۹۷۹, p ۲۳) بستر اصلاح هوشمندانه در حوزه‌هایی چون ازدواج، (زحیلی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۴۴۷) طلاق، (جعفری لنگرودی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۸۲) حضانت (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۷۵) و ارث (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۳۴۵) را فراهم ساخته است.



نمونه‌هایی از این اصلاحات با بهره‌گیری از قواعد ثانویه نظیر قاعده لاضرر، (جواد آملی، ۱۳۹۸، ج ۴، ص ۲۷۱) قاعده نفی حرج، (صدر، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۱۴۳) ولایت حاکم شرع (خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۴۷۵) و مصلحت عمومی (ابن‌عاشور، ۱۹۸۵م، ج ۲، ص ۲۱۱) اجرا شده‌اند؛ مانند: اعطای حق طلاق مشروط یا حضانت برپایه مصلحت طفل که در برخی نظام‌های اسلامی به‌کار گرفته شده و قابلیت الگوسازی برای دیگر کشورها را نیز دارد. (Mashhour, ۲۰۰۵, p ۹۷) این رویکرد، بیانگر پویایی فقه و توان آن در پاسخ‌گویی به نیازهای حقوقی معاصر است. (Council of Europe, ۲۰۱۴, p ۴۲؛ عظیم‌زاده اردبیلی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۱۸)

۱۵. بهره‌گیری از ظرفیت نهادهای دینی و قضائی: گفتمان میان‌رشته‌ای

نهادهای فقهی و قضائی، (سبحانی، ۱۳۹۰، ص ۹۳) حوزه‌های علمیه (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۶۴؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۶۲) و مراکز دانشگاهی، با توجه به تحولات فرهنگی، (Barlas, ۲۰۰۲, p ۵) اجتماعی (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۳۴۵) و نیازهای نسل جدید می‌توانند زمینه‌ساز تفسیرهای نوآورانه و اجتهادی شوند. (انصاری، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۴۱۲) این امر مستلزم گفتمان مستمر و میان‌رشته‌ای میان فقیهان، حقوق‌دانان، (جعفری لنگرودی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۸۲) جامعه‌شناسان و روان‌شناسان است.

هدف چنین نشست‌هایی، تدوین راهکارهای عملی و نظری مبتنی بر مبانی شرعی (ابن‌قدمه، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۳۴۹) و هم‌راستا با الزامات جامعه معاصر و مطالبات حقوق بشر (United Nations, ۱۹۷۹, p ۲۳) است. این تعامل، به بازتولید دانش فقهی و حقوقی انجامیده (زحیلی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۴۴۷) و فقه را به منبع الهام‌بخش برای توسعه پایدار حقوق زنان بدل می‌سازد. (Esposito & Mogahed, ۲۰۰۷, p ۵۵؛ Mashhour, ۲۰۰۵, p ۹۷)

۱۶. نتیجه‌گیری

بررسی‌های این پژوهش نشان می‌دهد که فقه اسلامی در حوزه حقوق زنان، بنیان خود را بر کرامت ذاتی انسان، (اسراء: ۷۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۳۴۵) عدالت



متناسب با جنسیت (نساء: ۳؛ موسوی بجنوردی، ۱۴۰۰، ج ۲، ص ۵۲) و حمایت پایدار از ایشان استوار ساخته است. (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۷۵؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۶۴) بسیاری از احکام که در نگاه نخست ممکن است محدودکننده جلوه کنند، در حقیقت ابزارهایی برای پاسداری از جایگاه زنان، استحکام نهاد خانواده (زحیلی، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۴۴۷) و پیشگیری از آسیب‌های اجتماعی هستند. (جعفری لنگرودی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۸۲؛ ابن‌قدمه، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۳۴۹) پاسخ به چالش‌ها و انتقادات معاصر، نیازمند تبیین این احکام و آشکارکردن پیوند آنها با عدالت اجتماعی و حمایت خانواده است؛ رویکردی که تنها با اجتهاد پویا (خمینی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۴۷۵؛ انصاری، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۴۱۲) و توجه به مقاصد شریعت (ابن‌عاشور، ۱۹۸۵، ج ۲، ص ۲۱۱) قابل تحقق است. مطالعات تطبیقی نشان می‌دهد که با وجود اختلافات - مانند تقابل فردمحوری در نظام‌های غربی و مسئولیت‌محوری در فقه اسلامی - اشتراکات قابل توجهی در زمینه کرامت انسانی (United Nations, ۱۹۷۹, p ۲۳) و حقوق زنان وجود دارد. (Barlas, ۲۰۰۲, p ۵۵; Esposito & Mogahed, ۲۰۰۷, p ۵۵)

اجرای انعطاف‌پذیر احکام فقهی در برخی کشورها، با توجه به شرایط اجتماعی (صدر، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۱۴۳) و اجتهاد مبتنی بر مصالح زمان و مکان (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۴، ص ۲۷۱؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۹، ص ۲۴۱) توانسته جایگاه و مشارکت زنان را در عرصه‌های مختلف ارتقا دهد؛ (Council of Europe, ۲۰۱۴, p ۴۲) هرچند تفاوت‌هایی همچون سهم الارث (نساء: ۱۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۳۴۵) یا لزوم اذن ولی در نکاح (زحیلی، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۴۴۷) همچنان چالش برانگیز است؛ اما ظرفیت‌های گسترده اجتهادی (ابن‌قدمه، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۳۴۹) امکان بازتفسیر و روزآمدسازی نظام حقوقی را دارد. (Mashhour, ۲۰۰۵, p ۹۷). در این چارچوب، فقه اسلامی با نگاهی تدبیری و حکیمانه (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۳۴۵) در پی ارتقای جایگاه زنان در بستر اجتماعی - فرهنگی خود است. (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۷۵)

فقه امروز در نقطه‌ای حساس و فرصت‌زا قرار دارد. از یک‌سو با گفتمان جهانی حقوق بشر (United Nations, ۱۹۷۹, p ۲۳) و تغییر نقش‌های اجتماعی زنان مواجه است (Esposito & Mogahed, ۲۰۰۷, p ۵۵) و از سوی دیگر، پشتوانه‌هایی چون



اجتهاد پویا، (خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۴۷۵؛ جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۴، ص ۲۷۱) اصول عدالت‌محور قرآن (نساء: ۳۲) و نگرش مسئولیت‌مدار به انسان (ابن‌عاشور، ۱۹۸۵م، ج ۲، ص ۲۱۱) را در اختیار دارد. بهره‌گیری عالمانه از این سرمایه‌ها می‌تواند زمینه‌ساز اصلاحات حقوقی، (زحیلی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۴۴۷) تقویت جایگاه واقعی زنان (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۳۴۵) و حفظ اصول ثابت شریعت باشد؛ الگویی که هم هویت دینی (عظیم‌زاده اردبیلی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۱۸) را پاس می‌دارد و هم با ارزش‌های جهانی کرامت انسانی همسو می‌شود. (Council of Europe, ۲۰۱۴, p ۴۲)



۱۷. منابع

۱. ابوداود، سلیمان بن اشعث (بی‌تا)، سنن أبی داود، بیروت: دارالفکر.
۲. ابن‌عاشور، محمدطاهر (۱۹۸۵م)، أصول النظام الاجتماعي فی الإسلام، تونس: دار سحنون.
۳. ابن‌عاشور، محمدطاهر (۲۰۰۶م)، مقاصد الشريعة الإسلامية، تونس: دار سحنون.
۴. ابن‌قدامة، موفق‌الدین عبدالله بن احمد (۱۴۱۷ق)، المغنی، بیروت: دارالفکر.
۵. ابن‌منظور، محمد بن مکرم (بی‌تا)، لسان‌العرب، بیروت: دار صادر.
۶. ابوزهره، محمد (بی‌تا)، الأحوال الشخصية، قاهره: دارالفکر العربی.
۷. بحرانی، یوسف بن احمد (۱۴۱۲ق)، الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۸. بخاری، محمد بن اسماعیل (بی‌تا)، صحیح البخاری، بیروت: دار ابن‌کتیر.
۹. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعة، قم: مؤسسه آل‌البيت (ع) لإحياء التراث.
۱۰. جعفری لنگرودی، محمدجعفر (۱۳۹۵)، حقوق خانواده، تهران: گنج دانش.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۸)، زن در آئینه جمال و جلال، قم: نشر اسراء.
۱۲. _____ (۱۳۹۸)، زن از دیدگاه اسلام، قم: نشر اسراء.
۱۳. حسینی، سید محمد (۱۳۹۴)، رساله‌ای در حقوق بین‌الملل اسلام، تهران: مجد.
۱۴. خشوعی سبحانی، جعفر (۱۳۹۰)، حقوق بشر از دیدگاه اسلام، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
۱۵. خمینی، روح‌الله (۱۴۱۵ق)، تحریر الوسیله، ج ۲، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۶. زحیلی، وهبه (۱۴۰۹ق)، الفقه الاسلامی و أدلته، ج ۷، دمشق: دارالفکر.
۱۷. سبحانی تیریزی، جعفر (۱۳۷۴)، نظام النکاح فی الشریعة الغراء، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
۱۸. سوزنچی، مسعود (۱۳۹۳)، فلسفه حقوق بشر، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۹. _____ (۱۴۰۱)، نظریه عدالت جنسیتی در اسلام، قم: مؤسسه امام خمینی.
۲۰. صدر، سید حسن (۱۳۹۵)، حقوق زن در اسلام و اروپا، تهران: بدرقه جاویدان.
۲۱. صدر، سید جعفر (۱۳۹۵)، فقه نظام اجتماعی اسلام، قم: بوستان کتاب.
۲۲. صدر، سید محمدباقر (۱۴۲۳ق)، الفتاوی‌الواضحة، بیروت: دارالکتب الاسلامیة.
۲۳. _____ (۱۳۹۵)، مدخل فی علم الفقه المقارن، قم: دارالاندلس.
۲۴. صفایی، سید حسین؛ قاسم‌زاده، سید محمد (۱۳۸۴)، حقوق خانواده، تهران: سمت.
۲۵. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۳، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۶. عاملی، علی (۱۴۰۰)، ولایت و قوامه در حقوق خانواده، تهران: نشر میزان.
۲۷. عالمان طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، المبسوط فی فقه الإمامیة، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۸. عظیم‌زاده اردبیلی، محمد (۱۳۸۸)، حقوق خانواده در اسلام، تهران: سمت.
۲۹. عظیم‌زاده اردبیلی، فائزه (۱۳۸۸)، مطالعه تطبیقی حقوق زنان در ایران و غرب، تهران: مرکز امور زنان.
۳۰. عجمی مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، المقنعة، قم: جماعة المدرسین.



۳۱. فاضل حلی، جعفرین حسن (۱۴۱۰ق)، المختصر النافع، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۲. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۳. مشهور، امیره (۱۳۸۴)، حقوق زن در اسلام و اسناد بین المللی، تهران: پژوهشکده خانواده و زن.
۳۴. مطهری، مرتضی (۱۳۹۸)، حقوق زن در اسلام، تهران: صدرا.
۳۵. _____ (۱۳۸۹)، مسئله حجاب، تهران: صدرا.
۳۶. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۰۰)، نظام حقوق زن در اسلام، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب (ع).
۳۷. موسوی بجنوردی، سید محمد (۱۳۹۶)، فقه الأسرة، تهران: دایرةالمعارف فقه اسلامی.
۳۸. _____ (۱۴۰۰)، فقه الأسرة، تهران: دایرةالمعارف فقه اسلامی.
۳۹. محقق حلی، جعفرین حسن (۱۴۰۹ق)، الشرايع، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۰. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۸)، احکام خانواده در پرتو فقه اسلامی مطابق با فتاوی آیت الله العظمی مکارم شیرازی، قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب (ع).
۴۱. نجفی (صاحب جواهر)، محمدحسن (۱۴۰۴ق)، جواهرالکلام فی شرح شرائع الإسلام، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

منابع انگلیسی:

- Ahmed, Leila (1992), Women and Gender in Islam, New Haven: Yale University Press.
- Barlas, Asma (2002), "Believing Women" in Islam, Austin, TX: University of Texas Press.
- Council of Europe (2014), Gender Equality Strategy, Strasbourg: Council of Europe.
- Esposito, John L.; Mogahed, Dalia (2007), Who Speaks for Islam?, New York: Gallup Press.
- Keddie, Nikki R. (2006), Women in the Middle East: Past and Present, Princeton: Princeton University Press.
- Mashhour, Amira (2005), Islamic Law and Gender Equality — Could There Be a Compatibility?, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Qaradawi, Yusuf (1996), Fiqh al-Awlawiyat, Cairo: Maktabat Wahba.
- Qaradawi, Yusuf (2001), Fiqh al-Awlawiyat, Cairo: Maktabat Wahba.
- United Nations (1948), Universal Declaration of Human Rights, New York: United Nations.
- United Nations (1979), Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women (CEDAW), New York: United Nations.



مقالات:

۱. خویینی، غفور؛ ملک‌شاه، آرزو (۱۳۹۷)، «کرامت زن در اسلام و حقوق بشر بین‌الملل»، فصلنامه علمی - پژوهشی فقه و حقوق اسلامی، سال ۴، شماره ۸.
۲. محسنی، طاهره؛ احمدی‌بی‌غش، خدیجه (۱۳۹۸)، «مقایسه جایگاه حقوقی زن در اسلام و کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان»، مجله مطالعات فقه تطبیقی، سال ۵، شماره ۲.
۳. شجریان، مهدی (۱۴۰۱)، «عدالت جنسیتی و گفتمان تحولات فقهی زنان»، فصلنامه مطالعات زنان، دوره ۱۸، شماره ۷۱.

