

مطالعات اسلامی زنان و خانواده
دوفصلنامه علمی- پژوهشی
سال دهم- شماره هجدهم
بهار و تابستان ۱۴۰۲

شاخصه‌های حاکم بر مشارکت اجتماعی زنان از دیدگاه اسلام

مرضیه اسماعیلی فلاح^۱
قدرت‌الله خسروشاهی^۲
الهه پاکزاد^۳

چکیده

یکی از شاخصه‌های بارز توسعه، مشارکت اجتماعی زنان است؛ زیرا بهره‌مندی اجتماع از ظرفیت‌ها و توانمندی‌های این قشر، شتاب‌دهنده حرکت رو به جلوی توسعه است و به این ترتیب، زمینه استفاده از تمام سرمایه و قابلیت‌های نیروی انسانی جامعه فراهم می‌آید. از آنجاکه حضور اجتماعی زنان، در اندیشه دینی دارای مؤلفه‌هایی است که بعضاً با مبانی فکری، فرهنگی و فلسفی نضج‌یافته در فرهنگ سکولار و سرمایه‌داری متباین است؛ درک نظام فقهی حاکم بر فرایند مشارکت اجتماعی زنان در جامعه دینی ما ضروری می‌نماید؛ زیرا مسائل مطرح در حوزه زنان، نیازمند تبیین دقیق مبانی و اصول ایدئولوژیک زیرساختی است تا به مدد مبانی نظری و فلسفی منبعث از اصول فقهی و اسلامی و تطبیق اصول حقوقی موجود با آن، تنوع تفاسیر و برداشت از آموزه‌های دینی به حداقل رسیده و نوعی اتفاق نظر حاصل گردد. این پژوهش درصدد است به شیوه توصیفی و با استفاده از روش مطالعه کتابخانه‌ای و اسنادی، به تحلیل مؤلفه‌های فقهی حاکم بر مشارکت اجتماعی زنان بپردازد. به نظر می‌رسد به دلیل فقدان مفهومی عملیاتی از مفهوم مشارکت اجتماعی زنان، این مقوله در عمل، در هاله‌ای از ابهام قرار دارد.

واژگان کلیدی: مشارکت اجتماعی، زن، روایات، فقه اسلامی، قرآن کریم.

۱. دانشجوی دکترای مطالعات زنان، گرایش حقوق زن در اسلام، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران،
(نویسنده مسئول): m.esmaccli@modares.ac.ir

۲. استادیار حقوق کیفری و جرم‌شناسی، دانشکده علوم اداری و اقتصاد دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران؛
gh.khosroshahi@asc.ui.ac.ir

۳. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد مطالعات زنان، گرایش حقوق زن در اسلام، دانشکده الهیات و معارف اهل‌البیت (عج)، دانشگاه
اصفهان، اصفهان، ایران؛ e.pakzad2020@gmail.com

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۹/۲۰ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۱/۱۱/۲۵

مقدمه

مشارکت زنان، تابعی از نظامات کلی حاکم بر مشارکت جامعه است، هرچند از جنبه برون دینی، از عوامل اقتصادی، فرهنگی و سیاسی نیز تأثیر می‌پذیرد. تفکر مشارکت اجتماعی زنان در امور گوناگون طی فرآیند توسعه برای استفاده از ظرفیت‌های این بخش از جامعه و جلوگیری از هدررفت سرمایه اجتماعی زنان و ممانعت از القای اندیشه بیگانگی با تصمیمات اتخاذ شده برای ایشان، تفکری فرافقه‌ی و در حوزه معرفت‌شناختی دین نسبت به زن است. رویکرد صرف برون‌دینی نسبت به توسعه و مسائل زنان، القاگر تغییر و عدم کارایی و یا حداقل، سکوت و انفعال رویکرد دینی در این امور است. بنابراین واکاوی و خوانش نوین از نصوص و معارف دینی، در راستای بازشناسی رویکرد دین‌شناختی نسبت به مقوله مشارکت اجتماعی زنان، امری ضروری است. از آنجاکه در روزگار کنونی، یکی از مؤلفه‌های بسیار برجسته در سنجش کارآمدی و جهان‌شمولی هر گفتمان، به موضوع‌گیری آن گفتمان درباره مسئله زنان برمی‌گردد، بازشناسی و تبیین شاخصه‌های مشارکت اجتماعی زنان در گفتمان اسلامی، حائز اهمیت است.

در این میان، رویکردها درباره موضوع حضور و مشارکت اجتماعی زنان، متفاوت است. در پاره‌ای رهیافت‌های فقهی، با تکیه بر برخی آیات و روایات، به مشروعیت حضور و مشارکت اجتماعی زنان حکم می‌شود و در مواردی دیگر از رویکردها، حضور زنان در اجتماع، رجحان ندارد و بلکه به استحباب خانه‌نشینی زنان و پرهیز از مواجهه با مردان و حتی فراتر از این، حرمت مواجهه در غیر موارد ضرور حکم می‌گردد.

در این راستا باید توجه داشت که برای استنباط اصول ناب از نصوص فقهی، باید چند نکته مهم، به صورت پیوسته مطرح نظر باشد:

- عدم واگرایی بین لایه‌های مختلف معرفتی، اخلاقی و فقهی دین و نگرش نظام‌مند در مسیر استدلال و استنتاج احکام؛

- لحاظ درجه اعتبار ادله و توجه به شواهد و قراین مسئله؛

- مبنا قرار گرفتن قرآن مجید در جهت پیراستن احادیث در صورت تعارض. (آکوچکیان و

عرب‌نژاد، ۱۳۸۹، ص ۲۳۷-۲۳۸)

در این جستار، به دنبال پاسخگویی به پرسش‌های ذیل هستیم:

رویکرد دین در خصوص حضور و مشارکت اجتماعی زنان چیست؟ شاخصه‌های دینی حاکم بر مشارکت اجتماعی زنان کدام است؟ کدام یک از این شاخصه‌ها، مشترک میان زنان و مردان و کدام یک، اختصاص به زنان دارد؟
به این ترتیب در اولین قدم، به اختصار به بازخوانی نظریه دین در موضوع حضور و مشارکت اجتماعی زن بر مبنای ادله می‌پردازیم و پس از آن، شاخصه‌های دینی حاکم بر مشارکت اجتماعی زنان را بررسی می‌کنیم.

۱. پیشینه پژوهش

پژوهش‌های گوناگونی در این زمینه صورت گرفته است که به معرفی برخی از موارد مرتبط تر می‌پردازیم:

در مقاله «مشارکت سیاسی و اجتماعی زنان؛ ضرورت‌ها و راهبردها»، نوشته فرزاد رستمی و عرفان صفری، ضمن اشاره به علل مهم عدم مشارکت سیاسی زنان، عوامل مؤثر در افزایش این مشارکت را برشمرد و معتقد است تبیین جایگاه و منزلت زنان و به تبع آن، حقوق و مسئولیت‌های آنان بر اساس منابع دینی، نقش بسزایی در راستای اعتلای جایگاه زنان در جامعه دارد. (رستمی و صفری، ۱۳۹۸)

محسن حسن‌پور در پژوهش «مشارکت اجتماعی و سیاسی زنان از دیدگاه قرآن»، به احیای ارزش مقام زن توسط اسلام در خانواده و اجتماع تأکید داشته و ضمن تبیین مسائلی همچون: شهادت زنان در امور قضایی، زنان اسوه از نظر قرآن، حق اشتغال و سایر حقوق اقتصادی زن و مانع نبودن حجاب برای حضور اجتماعی، انتقاد به شریعت اسلام در خصوص حقوق زنان را ناشی از کج‌فهمی و غرض‌ورزی نسبت به احکام اسلامی برشمرده است. (حسن‌پور، ۱۳۹۳)

سید مهدی احمدی و سیده رقیه سیدی جربندی در مقاله «مشارکت اجتماعی زنان از دیدگاه کتاب، سنت و فقه اسلامی» بر این باورند که شریعت اسلامی ضمن پذیرش حضور اجتماعی زنان، آداب و وظایفی را برای این حضور و کیفیت آن مقرر داشته است. (احمدی و سیدی جربندی، ۱۳۹۰)

مقاله محمدرحیم عیوضی و غلامرضا کریمی با عنوان «مشارکت اجتماعی زنان؛ رویکردی اسلامی»، ضمن اشاره به تحول در حقوق و مسئولیت‌های زنان پس از ظهور اسلام، کندی عملی این تحولات و حساسیت نسبت به آن را، از موجبات لغزش به عرصه افراط و تفریط در جوامع مسلمان در پی ظهور جنبش‌های فمینیستی و مساوات‌طلبانه و آسیب به بنیاد خانواده عنوان کرده است. همچنین با اشاره به ضرورت حضور اجتماعی زنان در شرایط کنونی، به تناسب میان نقش اجتماعی با جنست تأکید نموده و به لزوم آسیب‌شناسی حضور اجتماعی زنان و امکان آسیب‌پذیری خانواده و امکان استفاده ابزاری از زنان در این زمینه توجه می‌دهد. (عیوضی و کریمی، ۱۳۹۰)

پژوهش کریم خان محمدی با عنوان «تعیین اجتماعی مشارکت سیاسی زنان در اندیشه معاصر تشیع»، به تبیین چرایی و چگونگی رویکردهای مختلف و تفاسیر متفاوت از متون واحد درباره مشارکت سیاسی زنان پرداخته و پارادیم فکری و اجتماعی را در این امر دخیل دانسته است. همچنین ضمن مثال‌هایی، به این موضوع اشاره دارد که مفاهیم شرعی تا چه میزان، از قبض و بسط ادراکی برخوردار هستند. (خان محمدی، ۱۳۸۶)

پژوهش حاضر تلاش دارد ضمن بازخوانی ادله ناظر بر منع و نیز جواز حضور اجتماعی زنان، خوانشی نوین در این زمینه ارائه داده و به نحو تفصیلی با استناد به آیات قرآن، روایات و سنت، ضوابط حاکم بر مشارکت اجتماعی زنان و چگونگی انعکاس این ضوابط در قواعد حقوقی را تبیین کند.

۲. ادله ناظر بر منع حضور اجتماعی زنان

الف) آیه «وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكِنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى؛ در خانه‌های خود قرار بگیرید و همچون دوران جاهلیت نخستین، با خودآرایی ظاهر نشوید». (احزاب: ۳۳)

واژه «قرن» از نظر لغوی، از ریشه قرار یا وقار (طبرسی، بی‌تا، ج ۸، ص ۵۵۷) به معنای استقرار در خانه و در خانه ماندن و همچنین به معنی سنگینی و در مفهومی کنایی، در معنای آرام گرفتن در خانه است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۷، ص ۲۹۰). پاره‌ای مفسران معتقدند که هر چند

این آیه، ناظر به زنان پیامبر است، اما حکم آن، خصوصیتی نداشته و همه زنان، مشمول آن می‌شوند و جز به ضرورت نبایستی خانه‌های خویش را ترک کنند (سبزواری نجفی، ۱۴۰۶، ج ۵، ص ۴۳۵؛ مغنیه، بی تا، ۵۵۴؛ زهیلی، ۱۴۱۸، ج ۲۲، ص ۱۰ و قرطبی، ۱۴۰۵، ج ۲۲، ص ۱۷۹). به نظر می‌رسد تعمیم حکم آیه به این نحو به کلیه زنان، چندان موجّه نباشد و مؤید این امر، اشاره آیه ماقبل است که به زنان پیامبر خطاب می‌کند که: «شما همچون دیگر زنان نیستید»^۱. نظیر این حکم، خطاب آیه ۵۳ سوره اعراف نسبت به مؤمنین در هنگام درخواست از همسران پیامبر است که بایستی از پس پرده باشد که مبین حکمی مازاد بر پوشش و ناظر به زنان پیامبر است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۷، ص ۴۰۱-۴۰۲)؛ همچنانکه در مقابل نیز امتیازات ویژه‌ای برای آنان مانند احتساب ارزش و پاداش دوچندان در مقابل اعمال صالح^۲ و مادر مؤمنین محسوب شدن^۳ در نظر گرفته شده است. البته منظور آیه نیز حبس و خانه نشینی مطلق زنان پیامبر نبوده است؛ بلکه ناظر به جایگاه اجتماعی خاص ایشان و حفاظت از شأن و منزلت آنان و جلوگیری از سوءاستفاده‌های احتمالی در راستای اغراض مختلف سیاسی، اجتماعی و... بوده که موجب تکلیف سنگین‌تر و مؤکد به ایشان در معاشرت با نامحرمان و خروج از خانه بوده است. آنچنانکه به گواهی صریح تاریخ، پیامبر ﷺ با زنان خویش به سفر می‌رفته و برای انجام امور خویش در خارج از خانه، مانع آنان نمی‌شده است.^۴ (مطهری، ۱۳۷۴ الف، ج ۱۹، ص ۴۹۸ و حکیم پور، ۱۳۸۳، ص ۱۵۲)

ب) برخی روایات واردشده نیز ناظر به لزوم یا ارجحیت خانه‌نشینی زنان هستند؛ همچون: «النساء عورة احبسوهن فی البیوت؛ زنان عورت محسوب می‌شوند، آنها را در خانه نگه دارید»^۵ (مجلسی، ۱۴۱۵، ج ۱۰۰، ص ۲۵۰ و کلینی، ۱۳۵۰، ج ۵، ص ۵۳۵) و «ادنی ما تكون المرأة من رهبا ان تلزم قعر بیتها؛ نزدیک‌ترین حالت زن نسبت به پروردگارش، حالتی است که در اندرون خانه

۱. «یا نساء النبی لستنّ کأحدٍ من النساء...» (احزاب: ۳۲)

۲. «و من یفئث منک لیه و رسولیه و تعمل صالحاً نؤتها أجرها مرتین...» (احزاب: ۳۱)

۳. «النبیّ اولى بالمؤمنین من انفسهم و أزواجه أمهاتهم...» (احزاب: ۶)

۴. «إنه قد اذن لکن ان تخرجن لخاصتکن» (بخاری، ۱۴۱۰، ج ۷، ص ۴۹ و مسلم، ۱۴۱۲، ج ۷، ص ۶)

۵. «النساء عی و عورة، فاستروا العیهن بالسکوت و استروا العوراتهن بالبیوت» (کلینی، ۱۳۵۰، ج ۵، ص ۵۳۴؛ شیخ صدوق، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۳۲۹ و شیخ طوسی، ۱۴۱۴، ص ۵۸۴ و ۶۶۲)

خود می‌ماند» (مجلسی، ۱۴۱۵، ج ۴۳، ص ۹۲). همچنین روایاتی که بر افضلیت اقامه نماز در خانه نسبت به مسجد برای زنان دلالت دارند: «خیر مساجد نساءکم البیوت؛ بهترین مسجدهای زنان، خانه هاست»^۱ (حر عاملی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۵۱۰). این در حالی است که مسجد، خانه خداست و حضور در این خانه و کسب نور و فیض از این مکان مقدس، قاعدتاً نیاپستی اختصاص به جنس خاصی داشته باشد و روایات مورد اشاره، ناظر به قضایای شخصیه و خاص می‌باشند؛ همچنان که در روایاتی به این مسئله^۲ و عدم ممانعت از حضور زن در مساجد^۳ اشاره شده است. بررسی اسنادی این قبیل روایات، خارج از حوصله این بحث است و در نهایت، برخی از این احادیث به دلیل ضعف سندی، قابل استناد نخواهند بود؛ لکن در مجموع، با وجود برخی روایات معتبر، که به وضوح بر خانه نشینی دلالت دارند، در مقام جمع با آیات، روایات و سیره عملی معصومین علیهم‌السلام در خصوص مشروعیت حضور اجتماعی زن، از سوی گروهی از فقها، حمل بر استحباب خانه نشینی زنان گردیده‌اند؛ درحالی که باید در نظر داشت نصوص دینی در فضایی انتزاعی و مجرد صادر نشده و در بررسی متون باید زمینه و بافت جامعه‌ای که مصدر صدور آن نصوص بوده‌اند نیز لحاظ شود. چه بسا در نظر گرفتن معنای متون، با توجه به ساختار و زمینه تاریخی و اجتماعی، با لحاظ معنای آن بدون این شواهد، برداشت کاملاً متفاوتی به پژوهشگر بدهد. به نظر می‌آید توجه به بافت و زمینه اجتماعی و تاریخی، علاوه بر زمینه‌سازی فهم حقیقی‌تر متون، فراهم‌کننده شناخت انسانی‌تر از منابع دینی باشد (نوبهار، ۱۳۹۷، ص ۵۲۷-۵۲۸). شاید دلیل صدور چنین روایاتی، عدم امنیت لازم و آشفتگی‌های جنسی رایج در بافت غیرمتمدن آن زمان و فقدان زیرساخت‌های فراهم‌کننده امنیت و مصونیت زنان مؤمن بوده که احتمال آزار آنان توسط بیماردلان را افزون می‌کرده است.

به نظر می‌رسد مخالفان مشارکت اجتماعی زنان، با انتظاری غیردینی به جستجو در

۱. «صلاه المراه فی مخدمها افضل من صلاتها فی بیتها و صلاتها فی بیتها افضل من صلاتها فی الدار». (حر عاملی، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۲۳۶)

۲. «المسجد بیت کل مومن» و «إن المساجد بیوت المتقین». (محدث نوری، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۶۵۹)

۳. «لا تمنعوا النساء حظوظهن من المسجد إذا استأذنوكم». (نیشابوری، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۳۳)

منابع دینی پرداخته‌اند و سایه انتظارات خویش را بر منابع دینی افکنده‌اند و استنباطات ایشان از منابع دینی، بیش از آنکه بازتاب جوهره و حاق آن منابع باشد، در واقع، سیاهه‌ای از خواسته‌ها و انتظارات آنان از منابع دینی است. (حکیم‌پور، ۱۳۸۳، ص ۱۵۳-۱۵۴)

۳. ادله ناظر بر جواز حضور اجتماعی زن

۳.۱. آیه ۱۲ سوره ممتحنه

ناظر به بیعت زنان با حاکم جامعه اسلامی است.^۱ همچنین سیره معصومین علیهم‌السلام حاکی از بیعت زنان با آن بزرگواران است؛ از جمله، بیعت زنان در جریان عقبه دوم (ابن‌هشام، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۹۷ و ابن‌اثیر، ۱۲۸۵، ج ۱، ص ۵۱۳)، صلح حدیبیه (شیخ مفید، ۱۴۱۳، ص ۶۳) و فتح مکه (کلینی، ۱۳۵۰، ج ۵، ص ۵۲۷) با پیامبر و بیعت با امیرالمؤمنین علیه‌السلام در ماجرای غدیر خم به عنوان وصی و جانشین پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم. (امینی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۷۱)

۳.۲. آیه ۷۱ سوره توبه

ناظر به وظیفه اجتماعی زنان در خصوص امر به معروف و نهی از منکر و همچنین پرداخت زکات به عنوان نمادی از مسئولیت‌های اجتماعی در سطح جامعه اسلامی است.^۲ در این راستا، برخی زنان، به تبلیغ دین و ترویج معارف اسلامی در صدر اسلام مبادرت ورزیده‌اند (ابن‌حجر، بی‌تا، ج ۸، ص ۶۶). بازتاب انجام وظیفه الهی - اجتماعی امر به معروف و نهی از منکر از سوی حضرت فاطمه علیها‌السلام پس از درگذشت پدر و ماجرای سقیفه در ایراد خطبه‌های کوبنده در مسجدالنبی در انتقاد صریح از حکومت وقت و مسلمانان و دفاع از ولایت دیده می‌شود (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۹۷-۱۰۷). همچنین نقش حضرت زینب علیها‌السلام و دیگر زنان در پیام‌رسانی واقعه عاشورا (سیدبن طاووس، ۱۳۴۸، ص ۱۷۵؛ طبری، ۱۳۵۸، ج ۵، ص ۳۴۸-۳۴۹ و نظری‌منفرد، ۱۳۸۴،

۱. «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يَبَايَعْنَكَ عَلَىٰ أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِهْتَانٍ يَفْتَرِيهِنَّ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا تَعْصِيَنَّكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايَعْنَهُنَّ». (ممتحنه: ۱۲)

۲. «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُعِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ». (توبه: ۷۱)

ص ۳۷۱) و افشاگری در مجالس کوفیان (سیدبن طاووس، ۱۳۴۸، ص ۱۹۲-۱۹۳؛ مجلسی، ۱۴۱۵، ج ۴۵، ص ۱۰۹ و هاشمی نژاد، ۱۳۶۹، ص ۳۱۶) و شامیان (سیدبن طاووس، ۱۳۴۸، ص ۲۰۱ و ۲۱۵-۲۱۸؛ مجلسی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۱۱۷ و ۱۳۳-۱۳۵ و شیخ مفید، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۱۷۳) غیر قابل انکار است.

۳،۳. آیه ۵۹ سوره احزاب^۱

ناظر به دستور در خصوص پوشیدگی برای شناخته شدن به عفت و پاکدامنی است. در شأن نزول آیه آمده است: زنانی که برای اقامه نماز به مسجد می‌رفتند، گاه شب‌هنگام، با مزاحمت جوانان هرزه مواجه می‌شدند که آیه مزبور نازل شد تا زنان با رعایت دستور آیه، از تعرض مصون باشند (عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۳۰ و قمی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۱۹۷). چنانچه خروج زن از خانه، حرام یا مرجوح بود، خداوند به جای دستور به پوشیدگی و بیان ضوابط حضور در جامعه و خروج از منزل، دستور به ماندن در خانه می‌نمود. (هدایت‌نیا، ۱۳۹۶، ص ۱۲)

روایات گوناگونی نیز به حضور زنان در نمازهای جمعه و جماعات اشاره دارد و رسول گرامی اسلام ﷺ نیز در مسجدالنبی پس از چندی، بابتی را برای آمد و شد زنان اختصاص دادند. بنابراین دلالت روایاتی همچون: «لیس علی النساء جمعه ولا جماعه و...»^۲ با سیره نبوی در تعارض قرار می‌گیرد و حتی در فرض پذیرش، حداکثر بر عدم الزام زنان بر آن امور از باب رخصت و امتنان اشاره دارد. (نیکزاد، ۱۳۸۳، ص ۱۵)

۳،۴. آیاتی که به شناسایی حق استقلال مالی زنان اشاره دارند

همچون آیه ۳۲ سوره نساء^۳ که مؤید کنش‌گری و حضور اجتماعی زنان می‌باشند. همچنین به‌جا آوردن برخی فرایض و مناسک دینی همچون حج، پرداخت خمس و

۱. «يا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجِكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ...» (احزاب: ۵۹)

۲. «لیس علی النساء جمعه ولا جماعه ولا اذان ولا اقامه ولا عیاده مریض ولا اتباع جنازه ولا هروله بین الصفا والمروه...» (شیخ صدوق، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۵۱۱)

۳. «... لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا كَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا كَسَبْنَ...» (نساء: ۳۲)

زکات^۱ نیز که تابعی از شناسایی حق استقلال مالی زنان هستند، بر مشروعیت و حتی لزوم حضور اجتماعی زنان اشاره دارند. به این ترتیب مرد در صورت تعلق حکم و جوب این امور به زن، نمی‌تواند مانع وی در انجام این فرایض شود.

دیگر اینکه اشتغال زنان در عصر تنزیل به مشاغل گوناگون همچون تجارت (طیفور، ۱۴۱۳، ص ۶۵-۶۸)، خرازی (ابن اثیر، ۱۲۸۵، ج ۵، ص ۴۶۱ و ابن سعد، ۱۳۸۸، ج ۸، ص ۱۰۸)، پزشکی و طبابت (کحاله، ۱۹۸۲، ج ۱، ص ۴۵۱)، دباغی (ابن سعد، ۱۳۸۸، ج ۸، ص ۱۰۸؛ ابن حجر، بی تا، ج ۸، ص ۹۲-۹۳ و ابن اثیر، ۱۲۸۵، ج ۵، ص ۴۶۱)، صنایع دستی (ابن اثیر، ۱۲۸۵، ج ۵، ص ۴۶۱) و ... نشان دهنده حضور اجتماعی زنان و عدم منع ایشان از حضور اجتماعی توسط وحی یا سیره نبوی است.

۳،۵. روایات و سیره معصومین علیهم‌السلام در خصوص علم‌آموزی

در زمانه‌ای که علم‌آموزی مختص مردان بود، پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به حق انسانی تحصیل برای زنان تأکید داشتند.^۲ همچنین ایشان پیوسته زنان تعلیم‌دهنده را مورد لطف و توجه قرار داده و خواهان آموزش تعداد بیشتری از زنان بودند. (بلاذری، ۱۳۳۷، ص ۴۵۸)

افزون بر این، تعدادی از زنان، از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم درخواست کردند که برای تعلیم و پاسخ‌گویی به پرسش‌های آنان، جلساتی را ترتیب دهد تا آنان به راحتی به طرح پرسش‌های خود بپردازند و پاسخ خود را دریافت دارند (بخاری، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۵۳). برخی از زنان نیز تا مرتبه فقاقت رسیدند؛ از جمله ام سلمه که تبحر فراوانی در فقه نسوان داشت (ذهبی، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۲۰۳) و نیز زینب بنت ابی سلمه (زرکلی، ۱۹۹۹، ج ۳، ص ۶۶). همچنین قسمت قابل توجهی از سنت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، از طریق زنان گزارش شده و امانت و درستی علمی ایشان، مورد تأیید قرار گرفته و حتی اشاره شده که از میان محدثان زن، کسی متهم و متروک واقع نشده است. (ذهبی، ۱۴۲۰، ص ۳۹۵۳)

۱. «إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ... وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ... وَأَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا» (احزاب: ۳۵)؛ «إِنَّ الْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَأَقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا يُضَاعَفُ لَهُمْ وَلَهُمْ أَجْرٌ كَرِيمٌ» (حدید: ۱۸) و «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ... وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ». (توبه: ۷۱)

۲. «طلب العلم فریضه علی کل مسلم ومسلمة». (محدث نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۷، ص ۲۴۹ و مجلسی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۷۷)

۴. قرائتی نوین از رویکرد فقها در خصوص خانه‌نشینی زنان

برخی فقها در تقریراتِ مباحث باب نکاح چنین تعبیر کرده‌اند که: «آن احکامی که بر عورت بودن زن متفرّع شده... دلالت بر مطلق کراهت خروج از بیوت برای زنان دارد که برخی مراتب آن، حرام و برخی دیگر، مکروه می‌باشد و عنوان جامع، همان مطلوبیت ترک خروج از بیوت است» (شیری زنجانی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۴۱۸). علامه مجلسی نیز در مرآة العقول، در صورت نبود خوف فتنه از بابت خروج زنان، به استحباب خانه‌نشینی ایشان و در غیر این صورت، به لزوم خانه‌نشینی ایشان ملتزم شده‌اند.^۱ (مجلسی، ۱۳۶۳، ج ۲۰، ص ۳۷۴)

پذیرش قول مشهور مبنی بر استحباب خانه‌نشینی زنان، مستلزم لزوم اذن خروج مطلق زوجه از زوج است، حتی در مواردی که خطر به فساد کشیده شدن زن و یا تنافی با حق استمتاع زوج وجود ندارد (علامه حلی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۱۰۸؛ فخرالمحققین، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۲۷۴؛ شهید ثانی، ۱۴۱۸، ج ۸، ص ۲۰۸؛ فاضل هندی، ۱۴۱۶، ج ۷، ص ۵۱۶ و نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۱، ص ۱۴۷)؛ درحالی‌که ادله لفظی، از اثبات لزوم اذن مطلق ناتوان است (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۱، ص ۴۸۳). قدر مسلم ادله لفظی کلام در این خصوص، وجوب اذن مرد در صورت تنافی با حق تمتعات جنسی وی و جواز خروج زن از منزل در غیر این صورت است. (موسوی خویی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۱۰۱؛ فضل‌الله، ۱۴۱۸، ص ۹۲؛ شمس‌الدین، ۱۹۹۶، ج ۳، ص ۸۹ و جناتی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۰۵)

باید توجه داشت که منحصر نمودن حضور زنان در جامعه به موارد ضروری، ملازمه با تخصیص اکثر دارد که از نظر منطقی، مستهجن و پذیرفته نیست؛ زیرا ضرورت‌ها به‌ویژه در جوامع امروزی، بسیار توسعه یافته‌اند و عملاً به رویه معمول و جاری مبدل شده‌اند. همچنین این مسئله می‌تواند از موجبات تضییق بهره‌مندی زنان از خدمات همجنس‌های خویش، حتی در حوزه‌های زنانه‌ای چون امر آموزش، پزشکی، مامایی و... شده و منجر به القای احساس استخفاف و استضعاف عقلانی در آنان و فرودستی نسبت به مردان و موجب گسست و گریز زنان از دین شود.

۱. «ویدل علی لزوم منعین من الخروج عن البيوت من غير ضرورة اما وجوباً مع خوف الفتنه او نظهرن الی الرجل علی تقدیر الحرمة او استحباباً فی غیر تلك الصورة».

افزون بر آنچه گفته شد حکم به استحباب خانه‌نشینی زنان در موارد زیادی، با سایر موازین و معیارها در تناقض قرار می‌گیرد. بدین ترتیب اگر رویکرد خانه‌نشینی، رویه راجح مطمح نظر شارع بوده است، به نظر می‌رسد آن رویه برتر، نبایستی در قرآن کریم به عنوان طریقه مجازات زنان خطاکار تعیین می‌گردید؛^۱ چراکه فشار روحی ناشی از حبس در خانه، طی زمان منجر به مشکلات روحی و روانی در زنان می‌شود و خلاف قاعده معروف^۲ است. به نظر می‌رسد دلالت روایت مشهور در زمینه عدم خروج زوجه از منزل بدون اذن زوج^۳ نیز ناظر به عهد و پیمان میان زن و شوهر و عهد زن به عدم خروج از منزل تا بازگشت همسر از سفر است؛ زیرا منع بی‌قید و شرط خروج زن از خانه شوهر، ولو برای عیادت پدر و مادر بیمار و شرکت در مراسم سوگواری آنها، با روح کلی آموزه‌های دینی و معاشرت به معروف،^۴ ناسازگار بوده و لذا دلالت این روایت، ناظر به مورد خاص و قضیه شخصیه است.

به نظر می‌رسد حکم اولیه، اباحه حضور زنان در اجتماع باشد و روایات مؤید خانه‌نشینی زنان، عناوین ثانویه‌ای ناظر به شرایطی چون مفسده‌انگیز بودن حضور آنان در جامعه و خوف به فساد کشیده شدن ایشان یا تراحم حضور اجتماعی زن با تمتعات مشروع همسر باشد. این در حالی است که در پاره‌ای موارد ممکن است حضور سیاسی-اجتماعی زن، از باب حفظ نظام، و تکفل برخی نقش‌های اجتماعی و کسب و به‌کارگیری برخی مهارت‌ها و تخصص‌ها، از باب حفظ انتظام جامعه، ضروری و واجب باشد. (هدایت‌نیا، ۱۳۹۶، ص ۱۹-۲۱)

۱. «وَاللَّائِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَأَسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةٌ مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ». (نساء: ۱۵)

۲. «... وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ...». (نساء: ۱۹)

۳. «أَنَّ رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ خَرَجَ فِي بَعْضِ حَوَائِجِهِ فَعَهَدَ إِلَى امْرَأَتِهِ عَهْدًا أَنْ لَا تَخْرُجَ مِنْ بَيْتِهَا حَتَّى يَقْدَمَ، قَالَ: وَإِنْ أَبَاهَا قَدْ مَرَضَ فَبَعَثَ الْمَرْأَةَ رَسُولَ اللَّهِ تَسْتَأْذِنُهُ أَنْ تَعُودَهُ فَقَالَ: لَا، اجْلِسِي فِي بَيْتِكَ وَاطِيعِي زَوْجَكَ قَالَ: فَتَقَلَّ فَأَرْسَلَتْ إِلَيْهِ ثَانِيًا بِذَلِكَ فَقَالَ: اجْلِسِي فِي بَيْتِكَ وَاطِيعِي زَوْجَكَ، قَالَ فَمَاتَ أَبُوهَا فَبَعَثَ إِلَيْهِ: أَنْ ابِي قَدْ مَاتَ فَتَأْمُرْنِي أَنْ أَصْلِيَ عَلَيْهِ فَقَالَ: لَا اجْلِسِي فِي بَيْتِكَ وَاطِيعِي زَوْجَكَ قَالَ: فَدَفَنَ الرَّجُلُ فَبَعَثَ إِلَيْهَا رَسُولَ اللَّهِ أَنْ اللَّهَ قَدْ غَفَرَ لَكَ وَلِإِيكَ بِطَاعَتِكَ لِرِزْوَجِكَ». (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۴۴۱)

۴. (بقره: ۲۳۱؛ طلاق: ۲؛ نساء: ۱۹)

۵. شاخصه‌های فقهی حاکم بر حضور اجتماعی زن

پس از پرداختن به مشروعیت و اباحه حضور و مشارکت اجتماعی زنان از نظر شرعی، در ذیل، اصول حاکم بر این حضور، مورد تتبع و تعمق قرار می‌گیرند. در ابتدا، اصول مشترک میان دو صنف مردان و زنان در این خصوص، بررسی شده و سپس به اصول اختصاصی حاکم بر حضور اجتماعی زنان پرداخته می‌شود.

۵.۱. اصول مشترک حاکم بر حضور اجتماعی مردان و زنان

۵.۱.۱. حفظ فروج

«فروج» جمع «فَرْج» و از نظر لغوی، در اصل به معنای شکاف میان دو پا است که در معنای کنایی، به قُبُل و دُبُر اطلاق شده و در اثر کثرت استعمال لفظ در این معنا صراحت یافته است (راغب، بی‌تا، ص ۳۷۵). از همین رو اغلب اهل لغت، فرج انسان را دبر و قبل او دانسته‌اند (مصطفوی، ۱۳۶۵، ج ۹، ص ۴۴). خداوند در قرآن به زنان و مردان مؤمن دستور حفظ فروج^۱ داده است. منظور از حفظ فروج، وجوب ستر آن از نگاه سایرین، پاکدامنی و پرهیز از زنا و فحشا است. (طبری، ۱۴۱۲، ج ۹، ص ۳۰۲-۳۰۳؛ طباطبایی، ۱۳۹۴، ج ۱۵، ص ۱۱۱ و فاضل مقداد، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۲۱)

۵.۱.۲. غَضُّ بَصَر (حفظ نگاه)

در عربی، هنگامی که کارکرد چشم یعنی نگریستن مد نظر باشد، واژه «بصر» استعمال می‌شود. «غَضُّ» نیز در اصل به معنای کاستن بوده و غض بصر در معنای کاستن از نگاه و فرو هشتن دیدگان در مقابل «تحدیق نظر» یعنی چشم دوختن و خیره شدن است (راغب، بی‌تا، ص ۳۶۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۳، ج ۱۰، ص ۸۲ و طریحی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۲۱۸). در قرآن، زنان و مردان مؤمن به غض بصر در مواجهه با یکدیگر امر شده‌اند؛^۲ چنان‌که در روایات نیز نگاه حرام، به

۱. «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ... يَحْفَلُوا فُرُوجَهُمْ وَ قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ... يَحْفَلْنَ فُرُوجَهُنَّ» (نور: ۳۰-۳۱) و «وَالَّذِينَ هُمْ يُفْرَوِجُهُمْ حَافِظُونَ» (مؤمنون: ۵)

۲. «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ بَعْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ... ذَلِكَ أَرْزَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ وَ قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ بَعْضُنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ...» (نور: ۳۰-۳۱)

تیری مسموم از جانب شیطان تشبیه شده است.^۱ این حکم عام بوده و اختصاص به مردان ندارد و شامل هر دو صنف زنان و مردان می‌شود. (محدث نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۴، ص ۲۸۰ و حر عاملی، ۱۴۱۳، ج ۲۰، ص ۱۹۰)

البته نگاه اولیه و ابتدایی ناخودآگاه و نگاه عادی، جایز است، اما امتداد و استمرار آن به قصد تلذذ و نگاه ریبه‌آمیز، حرام است (عاملی مکی، ۱۴۱۰، ج ۱۹، ص ۶۷۷ و علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۳۸، ص ۴۶۶). از نظر فقهی، نگاه ریبه به نامحرم، حرام است. «ریبه» در اصل از ریشه «راب» به معنای در تشویش و اضطراب فرو افتادن است. برخی مقصود از ریبه را خطورات ذهنی و قلبی دانسته و امکان تعمیم آن به افتنان را از باب فرو افتادن در اضطراب داده‌اند (فاضل هندی، ۱۴۱۶، ج ۷، ص ۲۳). برخی نیز منظور از ریبه را خوف لغزش به حرام قلمداد کرده و از آن به خوف فتنه تعبیر نموده‌اند. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۹، ص ۷۰)

بنابراین مطابق اصطلاح اصولیون، نگاه باید حالت آلی داشته باشد و نه جنبه استقلالی؛ با این توضیح که گاه نگاه به دیگری، به عنوان ابزاری جهت مکالمه و مخاطبه است، اما گاه نگاه به دیگری برای برانداز کردن و دقیق شدن در وی و مثلاً بررسی وضعیت لباس و کیفیت آرایش اوست که قرآن کریم مؤمنان را از این نوع نگاه و خیره شدن و چشم‌چرانی منع کرده است. (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۴۰)

از آنجاکه قرآن در کنار غض بصر، امر به حفظ فرج نموده است درمی‌یابیم که مراد شارع از غض بصر، اجتناب از نگاه جنسی به نامحرم است. به عبارتی برخورد زنان و مردان در مراودات روزمره با یکدیگر بایستی از موضع فراجنسی و انسانی باشد. (جلالی کندی، ۱۳۸۴، ص ۷۰)

۵.۱.۳. پرهیز از اختلاط و رعایت حریم

قرآن کریم خطاب به مردان امر می‌کند که برای حفظ طهارت دل‌های خویش و زنان پیامبر ﷺ، درخواست خود از ایشان را از پس پرده مطرح نمایند.^۲ برخی مفسران با نظر به شأن نزول آیه و پیوند و چینش آن با آیات قبل و بعد، نظر به اختصاص حکم آیه به زنان

۱. «الْأَنْفَلُ سَهْمٌ مِنْ سَهَامِ إِبْلِيسَ مَسْمُومٌ وَكَمْ مِنْ نَظْرَةٍ أَوْزَتْ حَسْرَةً طَوِيلَةً» (کلینی، ۱۳۵۰، ج ۵، ص ۵۵۹)؛ همچنین قریب به این مضمون در (حر عاملی، ۱۴۱۴، ج ۲۰، ص ۱۹۲-۱۹۴؛ صدوق، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۱۵ و محدث نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۴، ص ۲۴۸)

۲. «وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ...» (احزاب: ۵۳)

پیامبر داده‌اند (طبرسی، بی‌تا، ج ۸، ص ۳۳۷؛ طباطبایی، ۱۳۹۴، ج ۱۶، ص ۳۶۸؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۱۸، ص ۳۳۹-۳۴۰ و صادقی، ۱۳۹۵، ج ۲۲، ص ۱۹۲)؛ لکن به نظر می‌رسد که شأن نزول، قادر به تحدید دامنه مفهوم آیه نیست و با الغای خصوصیت، حکم آیه عام بوده و به پرهیز از اختلاط میان زنان و مردان و سنن تعاملاتی و رفتاری میان ایشان تصریح دارد. (مغنیه، بی‌تا، ص ۵۵۴ و مطهری، ۱۳۷۴، ص ۱۷۱)

مطابق دلالت حکم آیه، مردان نباید در حریم زنان وارد شوند و می‌بایست درخواست خویش را از ورای حجاب بیان کنند (مغنیه، بی‌تا، ص ۵۵۴ و مطهری، ۱۳۷۴، ص ۱۷۱). به دلیل عمومیت علت مذکور در آیه، به نظر می‌رسد مقصود خداوند از این دستور، طهارت قلوب همه مردان و زنان بوده است و اختصاص به عصر تنزیل و زنان پیامبر ﷺ ندارد. (جلالی کندی، ۱۳۸۴، ص ۸۰)

نظر اسلام بر آن است که برای پیشگیری از فتنه، حتی الامکان بین زن و مرد نامحرم، حریم و حائلی جهت ممانعت از اختلاط وجود داشته باشد. پیامبر ﷺ نیز پس از گزاردن نماز جماعت، قدری صبر می‌کردند تا زنان، مسجد را ترک کنند و سپس خارج می‌شدند. همچنین ایشان برای سهولت آمد و شد زنان به مسجد، باب جداگانه‌ای را برای آنان قرار دادند (حر عاملی، ۱۴۱۳، ج ۶، ص ۴۳۳ و بخاری، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۲۳۱-۲۳۵). امام صادق علیه السلام نیز تدبیر پیامبر ﷺ برای تقلیل اختلاط در طی مسیر را، حرکت بانوان در کناره راه و نه از وسط جاده بیان کرده‌اند.^۱ (حر عاملی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۱۸۴ و محدث نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۴، ص ۲۸۰)

۵.۱.۴. پرهیز از گفتگوی وسوسه‌برانگیز

اسلام علاوه بر رعایت حریم فیزیکی در مراودات میان نامحرمان، به حفظ حریم و پرهیز از گفتگوی ناسالم و طرز بیان وسوسه‌انگیز دستور داده است.^۲ به این ترتیب قرآن علاوه بر محتوای سخن، که بایستی نیکو و مطابق عرف مرضی اسلام و فارغ از لهو و لغو و مغالزه باشد^۳، به نحوه

۱ «لَيْسَ لِلنِّسَاءِ مِنْ سَرَوَاتِ الطَّرِيقِ بَعْنَى مِنْ وَسْطِهِ إِذَا لَهْنَهُنَّ جَوَائِبُهُ».

۲ «يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَحْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا». (احزاب: ۳۲)

۳ «... قُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا...». (احزاب: ۳۲)

بیان و طرز ادای سخن نیز که می‌باید فارغ از تحریک‌کنندگی و فتنه‌انگیزی باشد،^۱ توجه دارد. بعضی مفسران معتقدند که حکم آیه، اختصاص به زنان پیامبر ﷺ ندارد و لسان آیه در مخاطب قرار دادن آنان، در راستای تأکید بر انتساب به پیامبر ﷺ و الگو گرفتن سایرین از ایشان است. از همین روست که در صورت ارتکاب عمل زشت آشکار، عذاب آنان دوچندان و در صورت اطاعت خدا و رسول ﷺ و انجام عمل صالح، پاداش بیشتری^۲ خواهند داشت (زهیلی، ۱۴۱۸، ج ۲۲، ص ۹؛ طباطبایی، ۱۳۹۴، ج ۱۶، ص ۳۹۸ و مطهری، ۱۳۷۴، ص ۱۷۰-۱۷۱). بنابراین، دستور مذکور، اختصاص به زنان پیامبر ﷺ ندارد؛ مضافاً بر اینکه فاء در عبارت قرآنی «فَيُطَمَعُ»، سببیه بوده و لذا هر جا امکان وسوسه و تحریک مرد به سبب نوع و کیفیت گفتار زن وجود داشته باشد، حکم نیز صادق است (خویی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۰۳)؛ اگرچه از فاء تفریح در عبارت قرآنی «فَلَا تَخْضَعْنَ» شایستگی هرچه بیشتر رعایت این ادب در زنان پیامبر ﷺ قابل استنباط است. (طباطبایی، ۱۳۹۴، ج ۱۶، ص ۳۰۸)

به این ترتیب، سخن گفتن زنان در مواجهه با مردان نامحرم می‌باید مفاداً و مفهوماً مطابق عرف اسلامی و فارغ از نرمی، شوخی و وسوسه‌انگیزی باشد (طبرسی، بی‌تا، ج ۸، ص ۲۵۶؛ قرطبی، ۱۴۰۵، ج ۱۴، ص ۱۷۸؛ زحیلی، بی‌تا، ج ۲۲، ص ۹؛ طباطبایی، ۱۳۹۴، ج ۱۶، ص ۳۰۹ و طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۰، ص ۲۹۳-۲۹۴). البته یادآوری این نکته ضروری است که گستره شمول این ادب، مردان را هم دربرمی‌گیرد^۳ و از آداب مشترک میان زنان و مردان است؛ به گونه‌ای که در روایت، سخن گفتن با زنان نامحرم، به عنوان یکی از دام‌های شیطان معرفی^۴ و شوخی با زن نامحرم، موجب حبس هزارساله در آخرت^۵ عنوان شده است. بدیهی است که تمامی این تحذیرها، نه از باب انسداد تعاملات متعارف و سالم میان زنان و مردان، بلکه از باب هشدار برای مراقبت بر نحوه تعاملات و پیشگیری از فتنه و انحراف در جامعه اسلامی است.

۱. «...فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرْءٌ...» (احزاب: ۳۲)

۲. «يا نساء النبي من يات منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين وكان ذلك على الله يسيراً ومن يفتت منكن لله ورسوله وتعمل صالحاً نؤتيها أجرها مرتين وأعتدنا لها رزقاً كريماً.» (احزاب: ۳۰-۳۱)

۳. «...وَلَكِنْ لَا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرّاً إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلاً مَعْرُوفاً...» (بقره: ۲۲۵)

۴. «حدیث النساء من مصائد الشيطان.» (حر عاملی، ۱۴۱۳، ج ۲۰، ص ۱۹۷)

۵. «من فأكه امرأة لا يملكها حبس بكل كلمه كلمها في الدنيا ألف عام في النار.» (حر عاملی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۱۹۸)

۵.۱.۵. پرهیز از لمس نامحرم

در جایی که سفارش‌های فراوان دینی ناظر بر مراقبت در نحوه سخن گفتن و نگاه به نامحرمان وارد شده، به طریق اولی، لمس نامحرم که موجب برانگیختگی بیشتری است، حتی بدون التذاذ و ریبه، تحریم شده است (انصاری، ۱۴۱۵، ص ۶۸). برخی در این خصوص، ادعای اجماع نموده (علامه حلی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۹) و برخی مدعی شده‌اند که در این مسئله، قول خلافی وجود ندارد. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۹، ص ۱۰۰ و نراقی، ۱۴۱۵، ج ۱۶، ص ۵۸)

پیامبر خدا ﷺ در روایتی، اصابت سوزن آهنین بر سر را بهتر از لمس زن نامحرم برشمرده‌اند^۱ (هیثمی، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۳۲۶ و مناوی، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۳۲۹). در روایت دیگری از آن حضرت، مصافحه با زن نامحرم، از موجبات غضب و عذاب الهی عنوان شده است^۲ (ابن بابویه، ۱۳۶۳، ج ۴، ص ۱۴). مذمت شدید این عمل، دلالت بر مرجوح و منهی بودن عمل دارد (طاهری‌نیا، ۱۳۸۶، ص ۱۲۱). همچنین در روایتی از امام باقر علیه السلام، حکم به عدم جواز مصافحه با زن نامحرم شده است، مگر از ورای حائل^۳.

بر اساس گزارش‌های تاریخی نیز پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم هنگام بیعت با زنان، هرگز با ایشان مصافحه نکرد و به گونه‌ای متفاوت از مردان، با زنان بیعت نمود. آن حضرت ظرف آبی طلب کرد و دست خویش در آن برد و زنان نیز هریک دست در آب فرو بردند و بدین نحو با پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بیعت نمودند. (کلینی، ۱۳۵۰، ج ۵، ص ۵۲۶؛ حر عاملی، ۱۴۱۳، ج ۲۰، ص ۲۰۹-۲۱۱؛ محدث نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۱، ص ۱۲۶ و بخاری، ۱۴۱۴، ج ۶، ص ۲۱۲)

۵.۱.۶. پرهیز از خلوت با نامحرمان

در قرآن آیاتی وجود دارند که محتوای آنها، به خلوت میان زن و مرد اشاره دارد. ماجرای خلوت زلیخا با حضرت یوسف علیه السلام و قفل نمودن تمامی درها و درخواست مرآوده

۱. «لأن يطعن في رأس أحدكم بمخيط من حديد خير له من أن يمسه امرأة لا تحل له».

۲. «من صافح امرأة تخرم عليه فقد باء بسخط من الله عز وجل».

۳. «ولا يجوز للمرأة أن تصافح غير ذي محرم إلا من وراء ثوبها...» (صدوق، ۱۳۷۷، ص ۵۸۷ و همچنین روایتی قریب به این مضمون در: کلینی، ۱۳۵۰، ج ۵، ص ۵۲۵)

با ایشان^۱ و همچنین ملاقات حضرت مریم علیها السلام با جبرائیل^۲، از جمله این موارد است. خلوت با نامحرم، موجب شکل‌گیری وساوس شیطانی در ذهن و زمینه‌ساز انحراف و چه بسا فساد و روابط نامشروع و مزاحمت‌های جنسی گردد. از این رو اسلام توجه بلیغی به تنزیه جامعه از زمینه‌های وسوسه و انحراف دارد.

امام باقر علیه السلام در خصوص گفتگوی نوح علیه السلام با ابلیس چنین فرموده‌اند که: ابلیس در سه موطن، خود را در نزدیک‌ترین حالت به بندگان توصیف کرده که از آن جمله، زمان خلوت با زن بیگانه است^۳ (ابن بابویه، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۳۲). امام صادق علیه السلام نیز در خلوت میان زن و مرد، شیطان را نفر سوم معرفی کرده‌اند.^۴ (حر عاملی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۲۵۳)

در این میان، برخی فقها با نظر به آیات قرآن و روایات معصومین علیهم السلام، ماندن زن و مرد را در محل خلوتی که شخص دیگری نمی‌تواند وارد شود، در صورت احتمال وقوع معصیت، حرام دانسته و در غیر این صورت، احتیاط را در ترک محل گفته‌اند (موسوی خمینی، ۱۴۲۶، ص ۵۱۲؛ تبریزی، ۱۴۲۱، ص ۹۰ و وحید خراسانی، ۱۴۲۸، ص ۵۰۵). برخی دیگر، این احتمال را شرط ندانسته و حکم به حرمت نفس خلوت با نامحرم داده‌اند. (شبییری زنجانی، ۱۴۳۰، ص ۱۹۵؛ صافی گلپایگانی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۵۹ و مکارم شیرازی، ۱۴۲۹، ص ۱۵۷)

۵.۱.۷. پرهیز از مظان اتهام

بر اساس احکام اسلامی، همان‌گونه که کسی حق آسیب به تمامیت جسمانی خویش را ندارد،^۵ حق شکستن حرمت و یا فراهم آوردن موجبات از دست رفتن عرض و آبروی خویش را هم ندارد (کلینی، ۱۳۵۰، ج ۵، ص ۶۳)، چراکه حرمت مؤمن از حرمت کعبه نیز بالاتر است.^۶

۱. «وَرَأَوْنَاهُ أَلْتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَعَلَقَتِ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْت لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ... وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنَّ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لَتَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ...» (یوسف: ۲۳-۲۴)

۲. «قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا». (مریم: ۱۸)

۳. «... قَالَ لَهُ أَذْكَرُنِي فِي ثَلَاثَةِ مَوَاطِنَ فَإِنِّي أَقْرَبُ مَا أَكُونُ إِلَى الْعَبْدِ... وَأَذْكَرُنِي إِذَا كُنْتُ مَعَ امْرَأَةٍ خَالِيًا وَ لَيْسَ مَعَكُمْ أَحَدٌ».

۴. «إِنَّ الرَّجُلَ وَالْمَرْأَةَ إِذَا خَلِيَا فِي بَيْتِ كَانِ ثَالِثَهُمَا الشَّيْطَانُ» و نیز در روایت مشابه دیگری نقل شده است: «لَا يَخْلُونَ رَجُلٌ بِامْرَأَةٍ فَإِنَّ ثَالِثَهُمَا شَيْطَانٌ». (محدث نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۴، ص ۲۶۶)

۵. «...وَلَا تَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ... یعنی خویشتن را با دست خود به هلاکت نیفتانید». (بقره: ۱۹۵)

۶. «نظر رسول الله إلى الكعبة فقال: مرحبا بك من بيت ما اعظمك وأعظم حرمتك والله إن المؤمن أعظم حرمة منك عند الله عز وجل...» (ورام، بی تا، ج ۱، ص ۵۲)

از جمله مواردی که موجبات قرار گرفتن در موضع تهمت و بدگمانی سایرین را فراهم می‌آورد، برخی از موارد پیش‌گفته همچون: عدم رعایت حریم در مراودات، خلوت کردن با نامحرمان، عدم دقت در داشتن گفتگویی سالم با نامحرم و همین‌طور مواردی چون: معاشرت با معصیت‌کاران و اشخاص لاابالی^۱، تشبّه به زئی اهل معصیت^۲، آمد و شد به محافل غیرشرعی (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۲۳۴؛ موسوی خمینی، ۱۴۲۴، ج ۲، ص ۱۰۲۱ و حسینی خامنه‌ای، ۱۴۲۴، ص ۳۱۸)، دیدارهای مکرر و طولانی با نامحرمان ضمن تساهل در رعایت آداب اسلامی در این خصوص و... است. تمامی احکام پیش‌گفته، اصول ناظر بر مشارکت اجتماعی هر دو صنف زن و مرد به شمار می‌رود.

۵.۲. اصول اختصاصی زنان در حضور اجتماعی

در ادامه، اصول اختصاصی مشارکت اجتماعی زنان بیان می‌شود:

۵.۲.۱. پوشیدگی

در خصوص پوشش زنان، از نظر اسلام، مباحث دامنه‌داری مطرح است که به اختصار، به برخی از مطالب در این زمینه پرداخته می‌شود.

در قرآن، در آیه ۳۱ سوره نور آمده است که: «{ای پیامبر!} به زنان مومن بگو که زیورهای خود را آشکار نگردانند، مگر آنچه طبعاً از آن پیداست و باید روسری‌های خود را برگردن خویش فرو اندازند و زیورهایشان را... آشکار نگردانند...»^۳.

در این آیه، خداوند ضمن بیان تکلیف شرعی پوشیدگی، حدود آن را نیز بیان فرموده است. «خُمُر» جمع «خِمار» به معنی سرپوش و روسری است (راغب، بی‌تا، ص ۱۵۹؛ طریحی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۲۹۳ و قرشی، ۱۳۶۱، ج ۲، ص ۲۹۹) و شراب را به علت آنکه مانع و پوشش عقل می‌شود،

۱. «یا کَمِیلٌ... وَاهْجُرِ الْفَاسِقِینَ، وَجَانِبِ الْمُتَنَافِقِینَ، وَلَا تُصَاحِبِ الْخَائِنِینَ» (حر عاملی، ۱۴۱۳، ج ۱۶، ص ۲۷۰؛ همچنین رجوع شود به: کلینی، ۱۳۵۰، ج ۲، ص ۶۳۹ {باب من تکره مجالسته و مرافقته} و کلینی، ۱۳۵۰، ج ۲، ص ۳۷۵ {باب مجالسة اهل المعاصی} و حر عاملی، ۱۴۱۳، ج ۱۲، ص ۲۸-۲۹).

۲. قال رسول الله: «من تشبه بقوم فهو منهم». (هیثمی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۷۲؛ ابوداود، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۲۵۵ و ابن ابی جمهور، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۵۶)

۳. «وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ... لَا یَبْدِینَ زِینَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلَیُضَرِّبْنَ بِخُمْرِهِنَّ عَلَیْ جُیُوبِهِنَّ وَلَا یَبْدِینَ زِینَتَهُنَّ...»

خَمْر می‌گویند. «جیوب»، جمع جیب، به آن قسمت از پیراهن گفته می‌شود که برای داخل کردن سر، باز گذاشته می‌شود (راغب، بی‌تا، ص ۱۰۳). به موجب این آیه، زنان موظف شده‌اند که گیسوان، گردن و سینه خویش را بپوشانند (طبرسی، بی‌تا، ج ۷، ص ۱۳۸ و طباطبایی، ۱۳۹۴، ج ۱۶، ص ۳۳۹). عبارت «وَلْيُضْرِبْنَ... عَلَى» در آیه، القاکننده تأکید بر پوشیدگی و تحفظ کامل است. در اینجا فعل ضرب با علی متعدی شده و معنای فرو افکندن می‌دهد؛ به این معنا که سرپوش خود را بر سینه فرو اندازند تا گردن و سینه را به طور کامل بپوشانند (صابونی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۴۴). عبارت «لَا يَبْدِينَ» از ریشه «ابداء» به معنای آشکار کردن است و منظور از زینت، چیزی است که موجب تزیین و آراستگی باشد؛ خواه ظاهری، مثل البسه فاخر یا باطنی، مثل خلخال و انگشتری (نمازی فر و سعادت، ۱۳۸۹، ص ۱۰۷). همچنین امکان دارد که منظور از زینت، جمال و زیبایی در تکوین و خلقت یعنی زیبایی در آفرینش طبیعت زن باشد (العبدلخانی، ۱۳۹۸، ص ۴۰). برخی قائل به حرمت ابداء مواضع زینت همچون گوش، سینه و... می‌باشند (طباطبایی، ۱۳۹۴، ج ۱۶، ص ۳۳۸) و عده‌ای علاوه بر مواضع زینت، آشکار کردن خود زینت را هم جایز ندانسته‌اند. بنابراین زنان باید زینت خود را جز آنچه ناگزیر آشکار می‌شود، بپوشانند. در این میان، اکثر فقها علاوه بر حرمت ابداء زینت‌های پنهان، استفاده از جامه‌هایی با رنگ‌های جالب توجه را نیز جایز ندانسته‌اند (حکیم، ۱۴۰۶، ج ۵، ص ۲۴۱). برخی نیز عرف را معیار تشخیص زینت محسوب کرده‌اند. (موسوی خمینی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۳۲۲)

در اصطلاح فقها، صدر و ساقه زن، عورت محسوب شده و لذا پوشاندن تمام بدن بر وی واجب است؛ به استثنای وجه و کفین که به موجب دلیل خاص، از عموم قاعده خارج شده است (علامه حلی، ۱۴۱۰ الف، ص ۳۱ و محقق حلی، ۱۳۷۷، ص ۴۳). برخی در این خصوص، ادعای اجماع کرده (محقق حلی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۰۱ و طوسی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۸۷) و برخی مدعی عدم قول خلاف در این رابطه شده‌اند (علامه حلی، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۲۷۱). هرچند ظاهراً علت این استثناء، ملازمه پوشش وجه و کفین با مشقت و حرج زنان است (قرطبی، ۱۴۰۵، ج ۱۲، ص ۲۲۹ و علامه حلی، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۱۱۴). اما دلیل فقها در حکم به استثنای مذکور، روایاتی است که در این باره

صادر شده است.^۱ البته برخی روایات، قدمین را نیز در شمول این استثنا آورده‌اند^۲ و همین امر، مستند برخی فقها در حکم به جواز ابداء قدمین بوده است. (شیخ مفید، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۱۲۷؛ محقق حلی، ۱۴۱۰، ج ۴، ص ۶۹۵؛ شیخ طوسی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۳۵۱ و علامه حلی، ۱۴۱۰، ج ۴، ص ۹۱۱)

علاوه بر آیه ۳۱ سوره نور، آیه ۵۹ سوره احزاب نیز ناظر به پوشش زنان است. این آیه خطاب به پیامبر ﷺ می‌فرماید: «ای پیامبر! به زنان و دخترانت و زنان مؤمن بگو که پوشش خویش را بر خود فروتر گیرند؛ این کار نزدیک‌تر است به آنکه (به عفت و پاکدامنی) شناخته شوند تا مورد آزار قرار نگیرند...»^۳

«جلیب» جمع «جلباب» به معنای پوشش است. بازشناسی معنای جلباب در تبیین مفهوم شرعی حجاب نقش مهمی ایفا می‌کند. در خصوص معنای جلباب گفته شده: پوششی است که بر روی سایر لباس‌ها پوشیده می‌شود و آنها را فرامی‌گیرد؛ به این ترتیب چیزی فراتر از خمار یا روسری است (قرشی، ۱۳۶۱، ج ۲، ص ۴۱-۴۲). همچنین گفته شده که جلباب جامه‌ای بزرگ است که فراخ‌تر از خمار و کوتاه‌تر از ردا است و زن به وسیله آن، سر خود را می‌پوشاند و اضافه آن را تا پایین سینه می‌افکند (ابن منظور، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۲۷۲). بنابراین از نظر اکثر لغویون، جلباب پوششی سراسری است که بیشتر بدن را فرامی‌گیرد.

لازم به ذکر است که این آیه، به یکی از علل تشریح پوشش برای زن، که همان حفاظت در مقابل مزاحمت متعرضان است نیز اشاره دارد. برخی معتقدند پوشش بیان شده در این آیه، فراتر از حدود پوشش ذکر شده در سوره نور است؛ گویی خداوند به این ترتیب حدود حجاب کامل‌تر را برای زنان و دختران پیامبر و زنان مؤمن تبیین کرده است. (نمازی‌فر و سعادت، ۱۳۸۹، ص ۱۱۱) از احکام پیش‌گفته در خصوص پوشش، به موجب آیه ۶۰ سوره نور، زنان سالخورده‌ای

۱. روایت مسعده بن زیاد قال: «سمعت جعفرًا وسئل عما تظهر المرأ من زینتها قال الوجه والكفین» (طبرسی، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۲۸) و روایت عایشه: «ان اسماء بنت ابی بکر دخلت علی النبی ثياب رقاق فاعرض عنها و قال یا اسماء ان المرأه اذا بلغت المحيض لم یصلح ان یری منها الا هذا وهذا و اشار الی وجهه و کفیه» (حر عاملی، ۱۴۱۳، ج ۱۴، ص ۱۷۲) و همین‌طور روایاتی که جواز نظر به وجه و کفین زن را بیان می‌کند که مبین جواز عدم ستر این مواضع از سوی زن است. (همان، ص ۲۳ و ج ۲، ص ۷۱-۷۱۲)

۲. «عن مروک بن عبید عن بعض اصحابنا عن ابی عبدالله قال: ما یحل للرجل ان یری من المرأه اذا لم یکن محرماً؟ قال الوجه و الکفان و القدمان». (الوسی، بی‌تا، ج ۱۸، ص ۱۴۱)

۳. «یا ایها النبی! قل لزوجک و بناتک و نساء المؤمنین یدنین علیهن من جلابیبهن ذلک اذنی ان یرفن فلا یؤذین...»

که امیدی به ازدواج ندارند، مستثنی شده‌اند؛ البته به شرط آنکه در پی خودنمایی و آراسته به زینت نباشند. «ثیاب» در لسان روایات و توسط مفسران، اغلب به جلباب و بعضاً به خمار تعبیر شده است (کلینی، ۱۳۵۰، ج ۵، ص ۵۲۲؛ محدث نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۴، ص ۲۷۶؛ طبرسی، بی‌تا، ج ۷، ص ۱۵۵؛ قرطبی، ۱۴۰۵، ج ۱۲، ص ۳۰۹؛ طباطبایی، ۱۳۹۴، ج ۱۵، ص ۱۶۹ و طبری، ۱۴۱۲، ج ۹، ص ۳۴۹-۳۵۰). لازم به ذکر است که از نظر قرآن، عفت‌پیشگی (فروگرفتن ثیاب) از سوی زنان سالخورده، اولی و افضل است.

۵.۲.۲. عدم تبرّج و پرهیز از خودنمایی

خداوند در آیه ۳۳ سوره احزاب، خطاب به زنان پیامبر ﷺ می‌فرماید: «همچون زمان جاهلیت (در خارج از خانه) خودنمایی و خودآرایی مکنید!»^۱

«تبرّج» از ریشه «برج» به معنای ظاهر ساختن و آشکار کردن است و بر کاخ بلند و زنی که جمال و زیبایی‌های خویش را بر نامحرمان عرضه دارد، گفته می‌شود (مصطفوی، ۱۳۶۵، ج ۲۲۷، ص ۱). تبرّج در چند معنا به کار رفته است، از جمله: ظاهر ساختن زینت و نمایش حسن و جمال به مردان، خرامان خرامان گام برداشتن و با ناز و جلوه‌گری راه پیمودن، همچنین لباس نازک پوشیدن (قاسمی، ۱۳۹۸، ج ۱۳، ص ۳۴۹). برخی مفسران، معنای نخست را مقصود آیه قلمداد نموده (قرطبی، ۱۴۰۵، ج ۱۴، ص ۱۸۰؛ طباطبایی، ۱۳۹۴، ج ۱۶، ص ۳۰۹ و زهیلی، ۱۴۱۸، ج ۲۲، ص ۱۰) و بعضی دیگر، به هر دو معنای اول و دوم اشاره کرده‌اند (طبرسی، بی‌تا، ج ۸، ص ۳۵۶ و طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۰، ص ۲۱۴). در قرآن، اشاره شده که حتی زنان سالخورده، که موظف به رعایت تمام حدود پوشش نمی‌باشند، نباید در خارج از خانه، به اظهار زیبایی و خودنمایی بپردازند.^۲

به این ترتیب، مفاد حکم عدم تبرّج، به همسران پیامبر ﷺ اختصاص ندارد؛ چراکه با نظر به شمول زنان سالخورده در این حکم، که محاسن و جمال ایشان طبعاً رو به نقصان است، به قیاس اولویت، شامل زنان دیگر نیز می‌شود.

۱. «وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحاً فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَهُنَّ...»

۲. «...وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى...»

۳. «وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحاً فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ...» (نور: ۶۰)

در این راستا فقها متذکر شده‌اند که پوشش نبایستی از سنخ لباس شهرت باشد و منظور از جامه شهرت، جامه‌ای است که به دلیل نحوه دوخت، رنگ یا ژنده بودن، موجب جلب توجه و انگشت‌نمایی شود (موسوی خمینی، ۱۴۲۶، ص ۱۳۵). در روایات نیز در خصوص پوشیدن لباس شهرت، منع صورت گرفته است.^۱ ضابطه مؤثر در این خصوص، ناسازگاری پوشش با عرف عمومی جامعه اسلامی و فساد و فتنه‌انگیزی است. (احمدی، ۱۳۸۵، ص ۷۱)

باید توجه داشت که مستوری و پوشیدگی زن، مانعی برای حضور و فعالیت اجتماعی وی نیست؛ بلکه بالعکس به او در حضور و مشارکت اجتماعی، امنیت بخشیده و امکان ظهور و بروز قابلیت‌های انسانی و معنوی وی را فارغ از اینکه تحت الشعاع ظواهر و جذابیت‌های جنسیتی قرار گیرد، فراهم می‌آورد.

در ابواب کتب فقهی و در اصطلاح فقها، برای پوشش، از اصطلاح ستر و ساتر استفاده شده که هرگز افاده معنای پرده‌نشینی و حبس در خانه نمی‌کند. واژه «حجاب»، از ریشه حجب، به معنای مانع شدن است و پرده را از آن جهت که مانع محسوب می‌شود، حجاب گویند. کاربرد واژه حجاب در معنای پوشش، استعمال نسبتاً نوظهوری است. مناسب‌تر آن بود که از همان مشتقات ستر، برای مفهوم پوشش استفاده می‌شد تا شائبه پرده‌نشینی و حاشیه‌نشینی زنان از این باب به اذهان متبادر نگردد. (مطهری، ۱۳۷۴ الف، ج ۱۹، ص ۳۸۶-۳۹۱ و جمشیدی، ۱۳۸۴، ص ۸۰)

۵.۲.۳. پرهیز از تشبیه به جنس مخالف

منظور فقها از تشبیه، همان مفهوم لغوی آن است. آنچه از کلام اهل لغت درباره تشبیه دریافت می‌شود، همانندی و مماثلت در صفات است؛ چراکه در تشبیه، ذات مشبیه تغییر نمی‌کند؛ بلکه مشبیه قصد دارد که خود را از نظر عَرَض و صفات، مَثَصف به آنچه که در واقع فاقد آن است، جلوه دهد. (حسینی تهرانی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۹۶)

۱. «كفى بالمرء خزيا أن يلبس ثوبا يشبهه...» (مجلسی، ۱۴۱۵، ج ۷۸، ص ۲۵۲)؛ «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى يُبْغِضُ شَهْرَةَ الْبِئْسَاءِ» (کلینی، ۱۳۵۰، ج ۶، ص ۴۴۵)؛ «أليس ما لا تشتهر به ولا يبرى بك» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۱۳۴) و «مَنْ لَبَسَ ثَوْباً يَشْبَهُهُ كَسَاهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثَوْباً مِّنَ النَّارِ». (محدث نوری، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۲۴۵ و حر عاملی، ۱۴۱۳، ج ۵، ص ۲۵)

در احادیث بسیاری، تشبّه یک جنس به جنس دیگر به شدت مذمّت و نهی شده است.^۱ مرزگذاری جنسیتی و نهی از هم‌گونی، در گستره وسیعی از مسائل همچون: پوشش، آرایش، نقش‌های خانوادگی و اجتماعی، حتی نحوه تکلم و راه رفتن، کوتاهی ناخن، آرایش و پیرایش گیسوان و... وارد شده است (ابن بابویه، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۲۴ و کلینی، ۱۳۵۰، ج ۶، ص ۴۹۱ و ۵۰۹ و ۵۲۰). همچنین در روایات پرشماری، تشبّه به جنس دیگر، به عنوان یکی از نشانه‌های نکوهیده آخرالزمان مطرح شده است.^۲

ویژگی‌های هریک از دو صنف مرد و زن را در یک تقسیم‌بندی، به دو شاخه آفرینشی (خلقتی)، از قبیل ویژگی‌های کروموزمی، هورمونی، تناسلی و سایر خصوصیات فیزیولوژیک و شاخه نمادین و اعتباری، یعنی خصوصیات برساخته جنسیتی^۳ از قبیل نحوه پوشش، آرایش، سخن‌گفتن و... تقسیم کرده‌اند.^۴ ویژگی‌های جنسیتی ناظر به هدف آفرینش، موجب کارکرد بهینه نظام‌های فردی، خانوادگی و اجتماعی و خرده‌نظام‌های پیرامونی آن است و تخلف از آن، موجب اختلال در آن نظام‌ها می‌گردد. (بستان و کدخدایی، ۱۳۹۵، ص ۴۵)

۵,۲,۴. استحیا در مشی

خداوند در آیه ۲۵ سوره قصص، برای توصیف اوج حیا و نجابت دختر حضرت شعیب علیه السلام در هنگام راه رفتن، واژه استحیا را به صورت نکره آورده^۵ تا ضمن بیانی مختصر از این ماجرا،

۱. «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ آبَائِهِ قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ يُرْجُزُ الرَّجُلَ أَنْ تَشَبَّهَ بِالنِّسَاءِ وَ يَنْهَى الْمَرْأَةَ أَنْ تَشَبَّهَ بِالرِّجَالِ فِي لِبَاسِهَا» (حر عاملی، ۱۴۱۳، ج ۵، ص ۲۵) و «قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ لعن الله و أمنت الملائكة على رجل تانث و امرأة تذكرت». (محدث نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۴، ص ۳۴۹) و...

۲. «سیاتی من بعدی أقوام... یتزینون بزینة المرأة لزوجها...» (کلینی، ۱۳۵۰، ج ۲، ص ۲۷۰). برای دیدن روایات مشابه رک به: (محدث نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۴، ص ۳۵۴؛ حر عاملی، ۱۴۱۳، ج ۱۵، ص ۴۴۸؛ مجلسی، ۱۴۱۵، ج ۵۲، ص ۱۹۱؛ ج ۷۵، ص ۲۳ و ج ۹۳، ص ۳۰۳)

3. Constructive Gender

۴. منظور از برساخت جنسیت، نظامی از ارزش‌ها، هویت‌ها، رفتارها و فعالیت‌هایی است که از نظر اجتماعی، به زنان یا مردان اختصاص یافته است. (بستان، ۱۳۸۸، ص ۱۴۶)

۵. «... تَمْشِي عَلَى اسْتِحْيَاءٍ...»

به ترسیم نحوه مواجهه و برخورد با نامحرمان بپردازد.^۱ (احمدی و سیدی جربندی، ۱۳۹۰، ص ۱۵۲) همچنین در آیه ۳۱ سوره نور، خداوند با بیانی لطیف، جهت تنبیه ذهن درباره وقار و حیای در راه رفتن، به جلب توجه نکردن و عدم تحریک‌کنندگی در حرکت اشاره می‌کند.^۲ به این ترتیب، در این آیه، خداوند علاوه بر پوشش بدن، به وقار در گفتار و رفتار و حفظ نگاه و فرج نیز فرمان می‌دهد تا موجبات تنزیه جامعه از انحراف و فساد فراهم آید و زمینه هیجانات و تحریکات جنسی در سطح اجتماع به حداقل برسد.

در جاهلیت، کوبیدن پا بر زمین جهت رساندن صدای خلخال به گوش مردان و جلب توجه، مرسوم بوده است (طبرسی، بی تا، ج ۷، ص ۱۳۸؛ قرطبی، ۱۴۰۵، ج ۱۲، ص ۲۳۸ و طبری، ۱۴۱۲، ج ۹، ص ۳۱۰) که خداوند، زنان مؤمن را از این کار نهی کرده و ظهور نهی نیز دلالت بر حرمت است؛ به اعتبار آنکه لام در عبارت «لِيُعْلَمَ» لام عاقبت باشد، کوبیدن پا بر زمین، به نحوی که موجب به صدادرآمدن خلخال و آگاهی از زینت پنهان زنان و جلب توجه و تحریک نامحرمان باشد، جایز نیست. به این ترتیب به نظر می‌رسد این مسئله، که زن دیگران را متوجه آراستگی اش به زینت - ولو زینت پنهان - بنماید، به موجب این آیه جایز نباشد. (العبدلخانی، ۱۳۹۸، ص ۴۶)

۵.۲.۵. عدم استعمال عطر

هرچند در روایات پرشماری، استعمال بوی خوش مورد توصیه و تأکید بوده است،^۳ اما این روایات به وسیله برخی روایات دیگر در خصوص مواجهه زنان با مردان نامحرم، تخصیص خورده و زنان هنگام خروج از منزل، از استعمال بوی خوشی که به مشام نامحرمان برسد، منع

۱. «وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةٌ مِّنَ النَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمْ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّىٰ يُصَدِّرَ الرَّعَاءَ وَآبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ فَسَقَىٰ لَهُمَا ثُمَّ تَوَلَّىٰ إِلَى الظِّلِّ... فَجَاءَتْهُ إِخْدَاهُمَا تَمْشِي عَلَىٰ اسْتِخْيَاءٍ قَالَتْ إِنَّ أَبِي يَدْعُوكَ لِيَجْزِيَكَ أَجْرَ مَا سَقَيْتَ لَنَا...» (قصص: ۲۳-۲۵)

۲. «وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ... وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ...»

۳. «مَا طَابَتْ رَأْحَةُ عَبْدٍ إِلاَّ زَادَ عَقْلَهُ» (محدث نوری، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۴۱۸)؛ «الظَّيْبُ يَشُدُّ الْقَلْبَ» (کلینی، ۱۳۵۰، ج ۶، ص ۵۱۰) و «جاءت امرأة إلى رسول الله فقالت يا رسول الله ما حق الزوج على المرأة؟ قال... وعليها أن تطيب بأطيب طيبها». (همان، ج ۵، ص ۵۰۸)

شده اند^۱ و این عمل از زمره معاصی به شدت مغبوض و در شمار زنا محسوب شده^۲ و چنین زنی ملعون درگاه الهی برشمرده شده است.^۳

افزون بر روایات، برخی مفسران، مستفاد از مفهوم و سیاق آیه: «وَلَا يَصْرَبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زَيَّتِهِنَّ»^۴، قاعده عامی را استنباط کرده اند و نهی آیه در خصوص کوبیدن پا بر زمین را به طور مطلق، مبین حرمت هر گونه فعلی که موجب جلب توجه و تحریک نامحرمان نسبت به زن شود، اعم از استعمال بوی خوش، آرایش نامتعارف، لباس هایی با رنگ های خیره کننده و... دانسته اند. (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۶۲ و ایروانی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۳۸۳)

به این ترتیب، فقه اسلامی ضمن پذیرش حضور و مشارکت اجتماعی زنان، در این زمینه آداب و ضوابطی را مقرر داشته تا بدین وسیله زمینه تهذیب جامعه از انحراف و فساد را تأمین نماید و اساس ارتباط و تعاملات اجتماعی را بر مبنای هویت انسانی فارغ از محوریت جنسیت سامان دهد.

۱. «لَا يَجُوزُ لَهَا أَنْ تَتَطَيَّبَ إِذَا خَرَجَتْ مِنْ بَيْتِهِ» (مجلسی، ۱۴۱۵، ج ۱۰۳، ص ۲۵۵): «من طيبت من النساء فلا تخرج ولا تشهد الصلاة في المسجد» (محدث نوری، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۴۲۳). همچنین ر.ک به: حر عاملی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۱۶۰، باب «بَابُ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ لِلْمَرْأَةِ أَنْ تُسَخِّطَ زَوْجَهَا وَلَا تَتَطَيَّبَ وَلَا تَتَزَيَّنَ لغيره فَإِنْ فَعَلَتْ وَجَبَتْ إِزَالَتُهُ».

۲. «أَيُّمَا امْرَأَةٍ تَطَيَّبَتْ لِغَيْرِ زَوْجِهَا لَمْ تُقْبَلْ مِنْهَا صَلَاةٌ حَتَّى تَتَّسِلَ مِنْ طَبِيبِهَا كغُسْلِهَا مِنْ جَنَابَتِهَا» (کلینی، ۱۳۵۰، ج ۵، ص ۵۱۸): «إِذَا تَطَيَّبَتِ الْمَرْأَةُ لِغَيْرِ زَوْجِهَا فَإِنَّمَا هِيَ نَارٌ وَشَارٌ» (پابنده، ۱۳۸۲، ص ۱۹۰): «كُلُّ عَيْنٍ زَانِيَةٌ وَالْمَرْأَةُ إِذَا اسْتَعْطَرَتْ فَمَرَّتْ بِالْمَجْلِسِ فَهِيَ زَانِيَةٌ» (همان، ص ۶۱): «أَيُّمَا امْرَأَةٍ اسْتَعْطَرَتْ وَخَرَجَتْ لِيُوجَدَ رِيحُهَا فَهِيَ زَانِيَةٌ وَكُلُّ عَيْنٍ زَانِيَةٌ» (کلینی، ۱۳۵۰، ج ۵، ص ۵۰۸، ورام، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۲۸؛ برای دیدن روایات مشابه ر.ک به: حر عاملی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۱۶۱)

۳. «أَيُّ امْرَأَةٍ تَطَيَّبَتْ ثُمَّ خَرَجَتْ مِنْ بَيْتِهَا فَهِيَ تَلْعَنُ حَتَّى تَرْجِعَ إِلَى بَيْتِهَا مَتَى مَا رَجَعَتْ». (کلینی، ۱۳۵۰، ج ۵، ص ۵۱۷ و حر عاملی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۱۶۱)

۴. نور: ۳۱.

نتیجه‌گیری

باید در نظر داشت که در بیشتر گفت‌وگوها، نحوه مواجهه و موضع‌گیری در خصوص حضور و مشارکت اجتماعی زنان، از مؤلفه‌های کارایی و جامعیت آن گفت‌وگو محسوب می‌شود. به دلیل جنبه نمادین^۱ مقولات مطرح در حوزه زنان، میزان مشارکت اجتماعی ایشان، همواره شاخصه‌ای برجسته در سنجش توسعه‌یافتگی جوامع بوده است.

ابهامات درباره جایگاه و منزلت اصیل و شایسته زنان به طور کلی و در موضوع بحث ما، یعنی مشارکت اجتماعی، از سویی می‌تواند ناشی از مخاطرات چندگانه^۲ جهت مواجهه با واکنش احتمالاً تند جبهه به اصطلاح روشنفکری از یک طرف و جبهه سنتی از طرف دیگر، در صورت شفافیت در طرح موضع صریح نسبت به مسائل زنان باشد و از سوی دیگر ناشی از روشن نبودن ابعاد مسئله زنان برای خود سیاست‌گذاران امر باشد.

پیچیدگی‌های مسائل زنان و سردرگمی سیاست‌گذاران در خصوص تعلق زن به عرصه عمومی یا خصوصی، امکان یا عدم امکان جمع هم‌زمان مسئولیت‌های این دو عرصه، رسوب مازاد فرهنگی غرب در جامعه ما در زمینه استفاده ابزاری از زنان و اسناد کلیشه‌های شی‌وارگی و موضوعیت جنسی زنان، موجب ابهام، ناهمگونی و حتی تناقض‌نمایی شماری از رویکردها درباره زنان شده است.

هنگامی که انقلاب شکوهمند اسلامی، با کمک خیزش‌رهایی بخش زنان به ثمر نشست، حضور اجتماعی زنان به یکی از کلیدواژه‌های اصلی گفت‌وگو انقلاب تبدیل شد. هدفی که جز در قالب مفاهیم کلی چپستی آن مشخص نبود. این ابهام‌گفتاری در مورد مفاهیمی همچون: حضور اجتماعی زنان، آزادی زنان، نفی تبعیض و... باعث شد که اقشار مختلف با تعبیر و قرائت‌های خاص خود از این مفاهیم به گفت‌وگو انقلاب پیوندند، اما به تدریج تنها بر اهمیت حضور زن در سپهر خانگی تأکید شد و گویا حضور اجتماعی زن به فراموشی رفت و یا مسئله‌ای فرعی و غیرضروری تلقی گردید.

1. Symbolic
2. Multiple Jeopardy

باید در نظر داشت که اغلب اصول فقهی ناظر به مشارکت اجتماعی زنان، دارای جنبه اخلاقی بوده و امکان قاعده‌سازی‌های حقوقی از آن میسر نیست؛ مضاف بر آنکه یکی از اشکالات قوانین و مقررات عمومی کشور ما، درهم‌آمیختگی و امتزاج دائمی قواعد حقوقی و اخلاقی در یکدیگر است. این مسئله، موجب تبدیل نقض قاعده حقوقی به تخلف اخلاقی و کم‌شدن قبح شکستن قانون در نگرش عمومی جامعه شده است؛ به‌ویژه آنکه در موارد مزبور نیز کیفر متخلفان امکان‌پذیر نیست. بنابراین، سنجیده‌تر آن است که برای بسترسازی جهت جامعه عمل‌پوشاندن به این قواعد، مقرره‌هایی چنین اخلاقی، در مصوباتی از قبیل اسناد و منشورهای بالادستی، که علاوه بر قواعد حقوقی، ترسیم‌کننده چشم‌اندازهای فراحقوقی هستند، انعکاس یابد.

فهرست منابع

کتاب

۱. ابن ابی جمهور احسائی، محمد بن علی (۱۴۰۳ق)، *عوالی اللئالی العزیزیه فی احادیث الدینیہ*، قم: سید الشهداء.
۲. ابن الاثیر، علی بن ابی الکریم (۱۲۸۵)، *اسد الغابہ فی معرفہ الصحابہ*، مصر: جمعیہ المعارف المصریہ.
۳. ابن بابویه قمی (شیخ صدوق)، محمد بن علی (۱۳۶۳ش)، *من لا یحضره الفقیه*، تصحیح: علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۴. _____ (۱۳۷۷ش)، *الخصال*، ترجمه: محمد باقر کمره‌ای، تهران: کتابچی.
۵. ابن حجر العسقلانی، احمد بن علی (بی تا)، *الاصابه فی تمییز الصحابہ*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۶. ابن سعد، محمد (۱۳۸۸ق)، *الطبقات الکبری*، بیروت: دار صادر.
۷. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۳ق)، *لسان العرب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۸. ابن هشام، عبدالملک بن هشام (۱۳۷۳ش)، *سیرت رسول الله*، تهران: نشر مرکز.
۹. ابوداؤد، سلیمان بن اشعث (۱۴۲۰ق)، *سنن ابی داؤد*، قاهره: دار الحدیث.
۱۰. امینی، عبدالحسین (۱۳۹۱ش)، *الغدیر*، ترجمه: محمد تقی واحدی، تهران: بنیاد بعثت.
۱۱. انصاری، مرتضی (۱۴۱۵ق)، *کتاب النکاح*، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
۱۲. ایروانی، باقر (۱۴۲۸ق)، *دروس تمهیدیہ فی تفسیر آیات الاحکام*، قم: دار الفقه.
۱۳. آلوسی بغدادی، محمود بن عبدالله (بی تا)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۴. بخاری، ابو عبدالله محمد بن اسماعیل (۱۴۱۴ق)، *الجامع الصحیح*، تحقیق: عبدالعزیز بن عبدالله بن باز، بیروت: دار الفکر.
۱۵. _____ (۱۴۱۰ق)، *صحیح البخاری*، قاهره: المجلس الاعلی للشؤون الاسلامیه.
۱۶. بستان، حسین (۱۳۸۸ش)، «نقش‌های جنیستی از دیدگاه اسلام با نگاهی به علوم اجتماعی»، مجموعه مقالات هویت و نقش‌های جنسیتی، به کوشش: محمدرضا زبیبی نژاد، تهران: مرکز امور زنان و خانواده ریاست جمهوری.
۱۷. بلاذری، احمد بن یحیی (۱۳۳۷ش)، *فتوح البلدان*، ترجمه: محمد توکل، تهران: نشر نقره.
۱۸. بیرو، آلن (۱۳۶۶ش)، *فرهنگ علوم اجتماعی*، ترجمه: باقر ساروخانی، تهران: انتشارات کیهان.
۱۹. پاینده، ابوالقاسم (۱۳۸۲ش)، *تهج الفصاحه*، تهران: دنیای دانش.
۲۰. تبریزی، جواد (۱۴۲۱ق)، *رساله احکام بانوان*، قم: دار الصدیقه الشهدیه.
۲۱. تمیمی آمدی، عبدالواحد (۱۴۱۰ق)، *غرر الحکم و درر الکلم*، قم: دار الکتب الاسلامی.
۲۲. شهید ثانی، زین الدین جبعی عاملی (۱۴۱۸ق)، *مسالك الافهام فی شرح شرائع الاسلام*، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه.

۲۳. جناتی، محمد ابراهیم (۱۳۸۲ش)، رساله توضیح المسائل، قم: انصاریان.
۲۴. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۳ق)، وسائل الشیعه الی تحصیل المسائل الشرعیه، بیروت: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث.
۲۵. حسینی تهرانی، سیدهاشم (۱۳۶۳ش)، علوم العربیه، تهران: مفید.
۲۶. حسینی خامنه‌ای، سیدعلی (۱۴۲۵ق)، أجوبه الاستفتائات، قم: دفتر حضرت آیت الله خامنه‌ای.
۲۷. حکیم پور، محمد (۱۳۸۳ش)، حقوق زن در کشاکش سنت و تجدد: تأملی در مبادی هرمنوتیک حقوق زن، تهران: نغمه نو اندیش.
۲۸. حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۰ق)، تحریر الاحکام الشرعیه علی مذهب الامامیه، مشهد: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث.
۲۹. _____ (۱۴۱۰ق)، قواعد الاحکام فی معرفه الحلال والحرام (در مجموعه سلسله الینابیع الفقهیه)، بیروت: مؤسسه فقه الشیعه.
۳۰. _____ (۱۳۸۷)، ایضاح الفوائد، قم: المطبعه العلمیه لإحياء التراث.
۳۱. _____ (۱۴۱۲ق)، منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه.
۳۲. _____ (۱۴۱۳ق)، تلخیص المرام فی معرفه الاحکام (در مجموعه سلسله الینابیع الفقهیه)، بیروت: مؤسسه فقه الشیعه.
۳۳. _____ (۱۴۲۳ق)، مختلف الشیعه فی احکام الشریعه، قم: بوستان کتاب.
۳۴. خوبی، ابوالقاسم (۱۳۷۷)، کتاب النکاح، تهران: احیاء آثار امام خمینی.
۳۵. ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد (۱۴۰۶ق)، سیر اعلام النبلاء، بیروت: مؤسسه الرساله.
۳۶. _____ (۱۴۲۰ق)، میزان الاعتدال فی نقد الرجال، بیروت: دار الفکر.
۳۷. راغب الاصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد (بی تا)، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق: محمد سیدکیلانی، بیروت: دار المعرفه.
۳۸. زرکلی، خیرالدین (۱۹۹۹م)، الاعلام؛ قاموس تراجم لاشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربین والمستشرقین، بیروت: دار العلم للملایین.
۳۹. زهیلی، وهبه بن مصطفی (۱۴۱۸ق)، التفسیر المنیر فی العقیده والشریعه والمنهج، دمشق: دار الفکر المعاصر.
۴۰. سبزواری نجفی، محمد بن حبیب الله (۱۴۰۶ق)، الجدید فی تفسیر القرآن الکریم، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
۴۱. سید بن طاووس، علی بن موسی (۱۳۴۸ش)، اللهوف علی قتلی الطفوف، تهران: دار العالم.
۴۲. شبیری زنجانی، سیدموسی (۱۳۷۸ش)، کتاب نکاح، قم: مؤسسه پژوهشی رای پرداز.
۴۳. _____ (۱۴۳۰ق)، توضیح المسائل، قم: سلسبیل.
۴۴. شمس الدین، محمد مهدی (۱۹۹۶ق)، مسائل حرجه فی فقه المرأه، بیروت: مؤسسه الدولیه للدراسات و النشر.

٤٥. شيخ طوسي، ابو جعفر محمد بن حسن (١٣٨٧ش)، المبسوط في فقه الاماميه، تحقيق: سيد محمد كسفي، تهران: المكتبة المرتضويه لإحياء الآثار الجعفريه.
٤٦. _____ (١٤١٠ق)، الجمل والعقود (در مجموعه سلسله الينايبع الفقهيه)، بيروت: مؤسسه فقه الشيعه.
٤٧. _____ (١٤١٤ق)، الامالي، قم: دار الثقافه.
٤٨. شيخ مفيد، محمد بن نعمان (١٤١٠ق)، المقنعه في الاصول والفروع (در مجموعه سلسله الينايبع الفقهيه)، بيروت: مؤسسه فقه الشيعه.
٤٩. _____ (١٤١٣ق)، الارشاد في معرفه حجج الله على العباد، قم: المؤتمر العالمي لأفنيه الشيخ المفيد.
٥٠. صابوني، محمد علي (١٤٠٧ق)، روائع البيان (تفسير)، بيروت: مؤسسه مناهل العرفان.
٥١. صادقي، محمد (١٣٩٥ش)، الفرقان في تفسير القرآن، بيروت: دار التراث الاسلامي.
٥٢. صافي كليپاگاني، لطف الله (١٤١٧ق)، جامع الاحكام، قم: انتشارات حضرت معصومه عليها السلام.
٥٣. طباطبايي، السيد محمد حسين (١٣٩٤ق)، الميزان في تفسير القرآن، تهران: مؤسسه مطبوعاتي اسماعيليان.
٥٤. طبرسي، احمد بن علي (١٤٠٣ق)، الاحتجاج، تعليقات: محمد باقر الموسوي الخراساني، بيروت: منشورات الاعلمي.
٥٥. طبرسي، الفضل بن الحسن (بي تا)، مجمع البيان في علوم القرآن، تصحيح و تعليق: السيد هاشم الرسولي المحلاتي، طهران: مكتبه العلميه الاسلاميه.
٥٦. طبري، ابو جعفر محمد بن جرير (١٣٥٨ق)، تاريخ الامم والملوك، قاهره: مطبعه الاستقامه.
٥٧. _____ (١٤١٢ق)، جامع البيان عن تأويل القرآن، بيروت: دار الكتب العلميه.
٥٨. طريحي، فخر الدين (١٤٠٣ق)، مجمع البحرين، تحقيق: احمد الحسيني، بيروت: مؤسسه الوفاء.
٥٩. طيفور، احمد بن ابي طاهر (١٤١٣ق)، بلاغات النساء، قم: انتشارات الشريف الرضي.
٦٠. عاملي مكي، محمد بن جمال الدين (شهيد اول) (١٤١٠ق)، اللمعه الدمشقيه (در مجموعه سلسله الينايبع الفقهيه)، بيروت: الدار الاسلاميه.
٦١. عروسي حويزي، عبد علي بن جمعه (١٤١٥ق)، تفسير نور الثقلين، قم: مؤسسه اسماعيليان.
٦٢. فاضل مقداد، جمال الدين (بي تا)، كنز العرفان في فقه القرآن، تصحيح: محمد باقر بهبودي، طهران: المكتبه المرتضويه.
٦٣. فاضل هندي، محمد بن حسن (١٤١٦ق)، كشف اللثام والابهام عن قواعد الاحكام، قم: دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم.
٦٤. فخر المحققين، ابوطالب محمد بن حسن (١٣٨٩ش)، ايضاح الفوائد في شرح اشكالات القواعد، قم: مؤسسه اسماعيليان.
٦٥. فضل الله، السيد محمد حسين (١٤١٨ق)، دنيا المرآه، بيروت: دار الملاك.

۶۶. _____ (۱۴۱۹ق)، *من وحی القرآن*، بیروت: دار الملائک.
۶۷. قاسمی، محمد جمال‌الدین (۱۳۹۸ش)، *محاسن التأویل*، بیروت: دار الفکر.
۶۸. قرشی، علی‌اکبر (۱۳۶۱ش)، *قاموس قرآن*، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۶۹. قرطبی، محمدبن احمد (۱۴۰۵ق)، *الجامع الاحکام القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۷۰. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۷۶ش)، *تفسیر القمی*، قم: دار الکتب.
۷۱. کحاله، عمر رضا (۱۹۸۲م)، *اعلام النساء*، بیروت: مؤسسه الرساله.
۷۲. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۳۵۰ش)، *کافی*، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۷۳. مجلسی، محمدباقر (۱۳۶۳ش)، *مرآة العقول*، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۷۴. _____ (۱۴۱۵ق)، *بحار الانوار*، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۷۵. محدث نوری، حسین بن محمد (۱۴۰۸ق)، *مستدرک الوسائل و مستنبط الوسائل*، بیروت: مؤسسه آل البيت علیهم‌السلام لاحیاء التراث.
۷۶. محسنی، منوچهر و جاراللهی، عذرا (۱۳۸۲ش)، *مشارکت اجتماعی در ایران*، تهران: آرون.
۷۷. محقق حلی، نجم‌الدین جعفر بن حسن (۱۳۷۷ش)، *المختصر النافع (فی فقه الامامیه)*، تهران: نشر الهام.
۷۸. _____ (۱۴۰۷ق)، *المعتبر فی شرح المختصر*، تحقیق: محمدعلی حیدری، سید ابومحمد مرتضوی و سید علی موسوی، قم: مؤسسه سیدالشهداء.
۷۹. _____ (۱۴۱۰ق)، *شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام (در مجموعه سلسله ینابیع الاسلامیه)*، بیروت: مؤسسه فقه الشیعہ.
۸۰. مصطفوی، حسن (۱۳۶۵ش)، *التحقیق فی کلمات القرآن*، تهران: وزاره الارشاد الاسلامی.
۸۱. مطهری، مرتضی (۱۳۷۴الف)، *مجموعه آثار*، تهران: صدرا.
۸۲. _____ (۱۳۷۴ب)، *مسئله حجاب*، تهران: صدرا.
۸۳. مغنیه، محمدجواد (بی تا)، *تفسیر المبین*، قم: بنیاد بعثت.
۸۴. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱ش)، *تفسیر نمونه*، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۸۵. _____ (۱۴۲۷ق)، *استفتائات جدید*، تصحیح و تحقیق: ابوالقاسم علیان نژادی، قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه‌السلام.
۸۶. _____ (۱۴۲۹ق)، *توضیح المسائل*، قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه‌السلام.
۸۷. مناوی، محمد عبدالرئوف بن علی (۱۳۸۷ش)، *فیض القدير شرح الجامع الصغیر*، قم: مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی.
۸۸. موسوی خمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۶ش)، *استفتائات*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۸۹. _____ (۱۴۲۴ق)، *توضیح المسائل (محشی)*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۹۰. _____ (۱۴۲۶ق)، *توضیح المسائل*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه‌السلام.

۹۱. موسوی خوئی، ابوالقاسم (۱۴۱۸ق)، موسوعه الإمام الخوئی، قم: موسسه آثار الامام الخوئی.
۹۲. نجفی، محمدحسن (۱۴۰۴ق)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، تحقیق و تصحیح: عباس قوچانی و علی آخوندی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۹۳. نراقی، احمد (۱۴۱۵ق)، مستند الشیعه فی احکام الشریعه، قم: موسسه آل البيت علیهم السلام.
۹۴. نظری منفرد، علی (۱۳۸۴ش)، قصه کرپلا، قم: سرور.
۹۵. نوبهار، رحیم (۱۳۹۷ش)، «اجتهاد کرامت مدار»، فقه و تدبیر: یادنامه آیت الله العظمی موسوی اردبیلی، به کوشش: محمدتقی فاضل میبدی، تهران: دفتر حضرت آیت الله سیدعبدالکریم موسوی اردبیلی، ص ۵۲۳-۵۴۶.
۹۶. نیشابوری، مسلم بن حجاج (۱۴۱۲ق)، الجامع الصحیح (صحیح مسلم)، تصحیح: محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره: دار الحدیث.
۹۷. وحید خراسانی، حسین (۱۴۲۸ق)، توضیح المسائل، قم: مدرسه امام باقر علیه السلام.
۹۸. ورام، مسعودبن عیسی (۱۴۱۰ق)، تنبیه الخواطر و نزه النواظر، قم: مکتبه الفقیه.
۹۹. هاشمی نژاد، عبدالکریم (۱۳۶۹ش)، درسی که حسین به انسان ها آموخت، مشهد: هاشمی نژاد.
۱۰۰. هیثمی، علی بن ابی بکر (۱۴۰۸ق)، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، بیروت: دار الکتب العلمیه.

مقاله

۱. احمدی، سید مهدی و سیده رقیه سیدی جربندی (۱۳۹۰ش)، «مشارکت اجتماعی زنان از دیدگاه کتاب، سنت و فقه اسلامی»، جامعه شناسی زنان، سال ۲، ش ۱، ص ۱۴۱-۱۵۹.
۲. آکوچکیان، احمد و مرضیه عرب نژاد (۱۳۸۹ش)، «اصول دین شناختی مشارکت زنان در فرایند توسعه سیاسی (با رویکرد قرآنی- روایی)»، مطالعات راهبردی زنان، سال ۱۳، ش ۴۹، ص ۲۳۵-۲۹۲.
۳. بستان، حسین و محمدرضا کدخدایی (۱۳۹۵ش)، «تأثیر تشبه به جنس مخالف در اختلال نظام»، اسلام و علوم اجتماعی، سال ۸، ش ۱۶، ص ۳۷-۶۰.
۴. جمشیدی، اسدالله (۱۳۸۴ش)، «تاریخچه حجاب در اسلام»، تاریخ در آیین پژوهش، ش ۷، ص ۷۶-۸۹.
۵. جلالی کندری، سهیلا (۱۳۸۴ش)، «آداب مشارکت اجتماعی زنان از منظر اسلام»، تحقیقات علوم قرآن و حدیث، ش ۴، ص ۶۵-۹۸.
۶. حسن پور، محسن (۱۳۹۳ش)، «مشارکت اجتماعی و سیاسی زنان از دیدگاه قرآن»، بینات، ش ۸۴، ص ۱۵۱-۱۶۲.
۷. خان محمدی، کریم (۱۳۸۶ش)، «تعین اجتماعی مشارکت سیاسی زنان در اندیشه تشیع»، شیعه شناسی، ش ۱۸، ص ۳۷-۶۶.
۸. رستمی، فرزاد و عرفان صفری (۱۳۹۸ش)، «مشارکت سیاسی و اجتماعی زنان؛ ضرورت ها و راهبردها»، پژوهش و مطالعات علوم اسلامی، ش ۳، ص ۴۶-۵۴.
۹. طاهری نیا، احمد (۱۳۸۶ش)، «ارتباط گفتاری زن و مرد نامحرم از دیدگاه کتاب و سنت»، معرفت، ش ۱۲۲، ص ۱۱۳-۱۳۲.

۱۰. العبدالخانی، ساجده (۱۳۹۸ش)، «نگاهی به حکم اظهار زینت زن از منظر آیه حجاب (آیه ۳۰ سوره نور)»، *مطالعات دین پژوهی*، سال ۳، ش ۶، ص ۳۷-۴۷.
۱۱. عیوضی، محمدرحیم و کریمی، غلامرضا (۱۳۹۰ش)، «مشارکت اجتماعی زنان؛ رویکردی اسلامی»، *دانش سیاسی*، ش ۱۴، ص ۱۳۳-۱۶۶.
۱۲. نمازی فر، حسین و سعادت، صالح (۱۳۸۹ش)، «بررسی فقهی و حقوقی حجاب شرعی با رویکردی بر آرای امام خمینی»، *پژوهش نامه متین*، ش ۴۹، ص ۱۰۰-۱۲۴.
۱۳. نیکزاد، عباس (۱۳۸۳ش)، «رواسازی خشونت علیه زنان در احادیث مجعول»، *مطالعات راهبردی زنان*، ش ۲۳، ص ۱۰۵-۱۳۴.
۱۴. هدایت نیا، فرج الله (۱۳۹۶ش)، «تأملی بر نظریه خانه نشینی زن در فقه اسلامی»، *مطالعات راهبردی زنان*، دوره ۱۹، ش ۷۶، ص ۷-۲۴.

