

ارزیابی انگاره‌ی تزامم قوامیت مرد با کرامت اخلاقی زن

محمد مهدی ولی‌زاده*

چکیده

آیه ۳۴ سوره نساء از آیات چالشی قرآن کریم در حوزه‌ی زنان به شمار می‌رود که خوانش‌های متفاوت و گاه متناقضی از آن توسط مفسران، فقیهان و محققان اسلامی ارائه شده و طرح موضوع قوامیت مرد بر زن در آن، زمینه را برای ورود شبیهات اسلام‌ستیزانه یا تفاسیر زن‌گرایانه از قرآن فراهم کرده است. پژوهش حاضر با توجه به خلأ جدی در حوزه پژوهش میان‌رشته‌ای قرآن و اخلاق، در صدد پاسخ به پرسش «انگاره‌ی تزامم قوامیت مرد بر زن با کرامت اخلاقی زن و چگونگی حل آن» با روش تحلیلی - انتقادی بوده است. در این راستا ضمن تبیین انگاره تزامم قوامیت با اصل کرامت در ریشه‌یابی انگاره تزامم دو ریشه مهم شامل انگاره نادرست از قوامیت و انگاره نادرست از کرامت شناسایی شد. این تحقیق با ارائه معنای منتخب از قوامیت و بازتعریف کرامت در ادبیات اسلامی، نشان می‌دهد منافاتی میان قوامیت و اصول اخلاقی وجود ندارد و روح قوامیت منجر به تکریم زن و توازن جایگاه او نسبت به مرد می‌شود و اصل قوامیت، بر مصالح واقعی اخلاقی استوار است.

واژگان کلیدی

اخلاق اسلامی، تزامم اخلاقی، کرامت زن، فمینیسم، قوامیت، اخلاق قرآنی

*دانشجوی دکتری اخلاق اسلامی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران و دانش پژوه سطح چهار، حوزه علمیه قم، قم، ایران (valizadeh.maaref@gmail.com - m_valizadeh@sbu.ac.ir)

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۲۷ تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۲۴

۱- مقدمه و بیان مسئله

موضوع حقوق زن به‌عنوان یکی از چالشی‌ترین مباحث اجتماعی و اخلاقی در جوامع اسلامی مطرح بوده و هر یک از مکاتب مختلف فکری از زاویه نگرش خاص خود، بدین موضوع پرداخته‌اند. در این میان، برخی از محققان و نواندیشان با انتقاد از سنت فکری و عملی موجود در این حوزه، با طرح نظرات نوین، خواستار اصلاحات اساسی هستند. با ورود نگرش‌های فمینیستی پرسش‌های جدی و اساسی در حوزه‌های مختلف فلسفی، اخلاقی، فقهی، دینی و اجتماعی مطرح و تحولات فرهنگی ایجاد شده است. هم‌چنین حرکت‌های دفاع از حقوق زن مسلمان، تحت تأثیر جنبش فمینیسم غربی در جهان اسلام، به شکل‌گیری، قرائت زن‌گرایانه از قرآن و چالش تفسیرهای سنتی و عرفی از وضعیت زنان شده است تا آنجا که عده‌ای از افراد برخی از آیات قرآن را برتری ارزشی مردان بر زنان تفسیر نموده و علیه قرآن شبهه ایجاد کردند. آیه ۳۴ سوره نساء از آیات چالشی قرآن کریم در حوزه زنان به شمار می‌رود که همواره مورد بحث و مناقشه مفسران، فقیهان و محققان اسلامی بوده و خوانش‌ها و تحلیل‌های متفاوت و متناقضی از آن ارائه شده که برخی از آن‌ها نادرست و محل نقد نویسندگان است. این آیه به موضوعاتی از قبیل قوامیت مرد بر زن، برتری مرد بر زن، نفقه، نشوز زن و ضرب او اشاره کرده است و هر یک از این موضوعات به‌صورت تلفیقی یا منفرد مورد بحث و بررسی قرار گرفته‌اند.

از میان موضوعات فوق، مسئله قوامیت از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و مورد توجه بسیاری از قرآن‌پژوهان مسلمان و غیرمسلمان واقع شده است. اسلام همواره به تکریم شخصیت انسان‌ها تأکید ورزیده و اهانت، تحقیر و خشونت در منطق الهی مطرود شمرده شده است، بلکه یکی از رموز اساسی ماندگاری دین اسلام، اخلاقی بودن آموزه‌های آن است.

تأملات دینی در ارتباط با جایگاه و هویت زن در اسلام نیز از هم‌شارع برای متعالی کردن زن حکایت دارد. با این استدلال که اگر زن، متعالی شود، جامعه را متعالی خواهد کرد. چنانچه در آیه قوامیت مرد نیز رشد زن ملحوظ شده، زیرا بلافاصله بعد از طرح قوامیت مرد در قرآن به ویژگی‌های صالحات، قناتات و حافظات در زن اشاره شده است (رحیمی سجاسی و همکاران، ۱۴۰۱: ۸). با این حال در برخی موضوعات، ناسازگاری‌های ظاهری که گاهی پررنگ می‌نماید، زمینه‌ی انتقادات و شبهاتی علیه آموزه‌های اسلامی شده است.

برخی از مفسران نظریه‌ی فمینیسم می‌کوشند پیش‌فرض‌ها، اندیشه‌ها و قرائت‌های خود را که برگرفته از اصول فمینیسم و فرهنگ غرب است، بر قرآن کریم و قرائت اسلام تحمیل کنند. آن‌ها می‌کوشند حقوق زن در اسلام را به چالش کشیده و اذعان نمایند که زنان در جایگاه فرودستی نسبت به مردان قرار گرفته‌اند. مسئله قوامیت همواره مورد هجمه کسانی است که جایگاه و نقش زن و مرد را در نظام آفرینش لحاظ نکرده و با گرایش‌های فمینیستی و مبتنی بر مبانی حقوقی غرب، آموزه‌های قرآنی را متهم به متأثر بودن از عرف و فرهنگ عصر نزول، مردسالاری و فرو کاستن از جایگاه زنان کردند (ر.ک: شبستری، ۱۳۸۱: ۱۹؛ شبستری، ۱۳۷۹: ۲۱۸؛ سروش، ۱۳۷۸: ۳۴؛ ملکیان، ۱۳۷۹: ۳۳).

بدون تردید فهم اصیل معارف دین و تصحیح فکر دینی مستلزم نگاه دقیق و همه‌بعدی به این مسئله است اما با این حال، نگاه اخلاقی به موضوع قوامیت، علی‌رغم اهمیت آن، دچار خلأهای جدی است و در میان متفکران مسلمان کمتر بدان توجه شده و زمینه را برای ورود شبهاتی از جنس تفکر فمینیستی فراهم کرده که موجب اسلام‌هراسی یا دسته‌کم سردرگمی شده است. هرچند نگاه سطحی به آیه ۳۴ سوره نساء، احتمال قضاوت منفی و حکم غیرواقف‌بینانه، طرفدارانه و صرفاً تبعیدی مضمون آیه را تقویت می‌کند، ولی قوامیت مرد باید بر اصول اخلاقی بنا گردد و با نگاه اخلاق عقلی و نقلی^۱ نیز به آن نگریسته شود. پژوهش حاضر می‌کوشد تا فارغ از برداشت‌های مفسران و فقهای سنتی و جدید، با تجزیه ابعاد این تراحم و ریشه‌یابی آن، از مفهوم قوامیت و اصول اخلاقی ابهام‌زدایی کرده و با رویکرد اخلاق دینی، چالش‌ها و خلأهای موجود در مسئله را حل کند.

۲- پیشینه‌ی پژوهش

در دهه اخیر، پژوهش‌های ارزنده بسیاری با محوریت آیه ۳۴ سوره نساء و تأکید بر زوایای گوناگون قوامیت مرد بر زن انجام گرفته است. این تحقیقات معمولاً به ابعاد تفسیری، روایی، فقهی و حقوقی آن پرداخته و در این راستا، به پرسش‌هایی درباره ماهیت و قلمرو و علت و آثار قوامیت، معنای تفضیل و وجه آن، نشوز و جواز تنبیه بدنی زنان پاسخ داده و نقدهایی را بر دیدگاه مفسران و فقیهان وارد کرده‌اند. بررسی پیشینه تحقیق نشان می‌دهد که اغلب این پژوهش‌ها، رویکرد اخلاقی به مسئله نداشته و فقط دو مورد پژوهش مرتبط با این رویکرد انجام شده است. هاشمی

۱. اخلاق عقلی، رویکرد مبتنی بر مبانی فلسفی به حوزه اخلاق است که با تکیه بر منبع عقل و استفاده از استدلال عقلی، درصدد تبیین احکام و آموزه‌های اخلاقی است. اخلاق نقلی، رویکرد اخلاقی مبتنی بر اصول اندیشه اسلامی است که تنها با تکیه بر منبع نقل یعنی قرآن و سنت و استفاده از روش تحقیق نقلی، درصدد کشف و اثبات احکام و آموزه‌های اخلاقی است.

علی‌آبادی (۱۳۹۴) در مقاله «بررسی شبهه اخلاقی سلب کرامت زنان در صدر آیه ۳۴ سوره نساء» و امام‌جمعه و دیگران (۱۴۰۰) در مقاله «بررسی آموزشی-تربیتی موضوع قوامیت مردان بر زنان در پرتو آموزه‌های قرآن کریم» تا حدودی از منظر اخلاقی به مسئله قوامیت پرداخته‌اند، ولی هم‌چنان دچار کاستی‌هایی هستند؛ اولاً بخش عمده‌ای از این تحقیقات را به نقل و دسته‌بندی و بررسی دیدگاه‌های مفسران و فقها اختصاص یافته است، ثانیاً: چالش‌ها و اصول اخلاقی در این مسئله مورد توجه جدی نبوده و از منابع دانش اخلاق استفاده نشده است، لذا پژوهش پیش‌رو با رویکرد دینی- اخلاقی تلاش می‌کند تا به ارزیابی انگاره تراحم قوامیت مرد با کرامت اخلاقی زن بپردازد و از آموزه‌های دینی و اخلاقی توأمان و به‌طور نظام‌مند استفاده نماید.

۳- تبیین تراحم قوامیت با کرامت

خداوند در آیه شریفه ۳۴ سوره نساء می‌فرماید: «الرجال قوامون علی النساء بما فضل الله بعضهم علی بعض و بما انفقوا من اموالهم... مردان، سرپرست و نگهدار زنانند، به خاطر برتری‌هایی که خداوند برای بعضی نسبت به بعضی دیگر قرار داده است و به خاطر هزینه‌هایی که از اموالشان (در مورد زنان) می‌کنند».

در نگاه اولی به مضمون این آیه، ممکن است چنین دریافت شود که قوامیت قرآنی از لحاظ رویه نظری و عملی، با اصول اخلاقی در تراحم است و تحقق قوامیت در محیط خانواده یا جامعه، با اخلاقی که اسلام مدعی آن است، ناهمخوان و ناسازگار است. یکی از موارد تراحم انگاری قوامیت با اخلاق، در اصل کرامت است؛ ممکن است از این آیه برداشت شود که قوامیت موجب سلب کرامت و تضعیف شخصیت زنان می‌شود و این آیه بر نقصان جوهری و کمبود عقل زن دلالت می‌کند. قوامیت به معنای برتری مرد بر زن، احساس تسلط مطلق مرد بر زن را به وجود می‌آورد و موجب تقویت این باور غلط می‌شود که زن موجودی ناقص و طفیلی و با انسانیتی ناتمام است. همین مسئله زمینه پیدایش بی‌احترامی به او را فراهم می‌کند.^۱

قوامیت، موجب ایجاد فرهنگ مردسالارانه در جامعه و تحقیر زنان می‌شود زیرا فعالیت آنان را به فرزند پروری و خانه‌داری محدود نموده و نوعی ابزار انگاری زن تلقی می‌گردد. در این نوع تفسیر زنان همواره از شأن و حقوق خود دور مانده‌اند و حتی منزلت انسانی و جایگاه اجتماعی آن‌ها مورد تردید قرار گرفته است، به طوری که از نظر فمینیسم، علت تفاوت زن و مرد در حقوق و وظایف، نگاه تحقیرآمیزی است که در اسلام نسبت به زن وجود دارد (بهشتی و احمدی نیا، ۱۳۸۵:

۷۳). هم‌چنین از این آیه شریفه می‌توان برداشت نمود که خداوند، مردان را بر زنان برتری داده و مردسالاری را تأسیس یا حداقل امضا کرده است، به‌طوری‌که حقوق زنان نادیده گرفته‌شده و در حق آنان ظلم شده است. بر اساس این دیدگاه، اصل قوامیت، خواسته یا ناخواسته به اجحاف مادی یا معنوی، تبعیض، سخت‌گیری، عدم احترام و تعدی به حقوق زنان از جمله حق آزادی و مالکیت و به انقیاد و بند کشیده شدن آن‌ها منجر می‌شود. مطابق منطق قوامیت، زن نمی‌تواند مدیریت اجتماعی را بر عهده بگیرد یا اشتغال داشته باشد و استقلال زن در حفظ حقوق فردی و اجتماعی سلب می‌شود. منطق قوامیت، مردسالاری، تبعیض و شکاف جنسیتی را تشدید می‌کند و مانع مشارکت سیاسی زنان می‌شود (محمدی اصل، ۱۳۸۳: ۱۳۰-۹۳).

۴- حل انگاره‌ی تزاحم

پس از تبیین تزاحم می‌بایست سؤال نمود که آیا تشریح قوامیت مردان بدون نظر داشت اصول اخلاقی صورت گرفته و واقعاً در تزاحم با آن‌هاست؟ چگونه می‌توان قوامیت را بر اساس مصالح و ارزش‌های اخلاق، توجیه نمود؟ این انگاره‌ی تزاحم موجب شده برخی به قرآن ستیزی و انکار احکام دینی روی آورند یا عده‌ای به تفسیر زن‌گرایانه و فمینیستی قرآن بپردازند^۱ یا برخی با نگاهی جانب‌دارانه به مواضع شرع و یا این فرض که ریاست مرد نوعی سلطه و امتیاز است، دست به توجیهاتی بزنند از جمله اینکه: این آیه شریفه محدود به زمان خاص و محیط حجاز و عربستان بوده است و احکام آن در همه‌ی زمان‌ها و مکان‌ها جاری نمی‌شود یا اینکه مربوط به عرفی است که احکام آیه، اهانت به زن و عدول از عدالت تلقی نشود و زنی هم که مورد تنبیه قرار می‌گرفت، احساس نمی‌کرد که مورد تحقیر قرار گرفته و بر او ظلمی رفته است (سلطان احمدی و دیگران، ۱۳۹۷: ۷۰). یا اینکه دین به دنبال تغییر و از بین بردن تمام عرف‌ها و سنت‌های حجاز نیست (فاضل میبیدی، ۱۳۹۴: ۱۲۹)؛ قرآن در مقام اصلاح تدریجی باور و رفتار مردمی بوده که عصر جاهلی را درک کرده بودند یعنی منظور از مفاهیم قوامیت یا ضرب زنان، محدود کردن فرهنگ جاهلی بوده نه ترویج آن (Al- Hibri, 1997: 25; Al- Hibri, 2003: 207-208).

به باور نویسنده، تزاحم موجود میان فقه و اخلاق یا قرآن و اخلاق در این مسئله، انگاره‌ای^۲ ناشی از بدفهمی مسئله است که با تجزیه اطراف تزاحم، پذیرفتنی می‌شود. مهم‌ترین و دشوارترین

۱. از چهره‌های عرصه فمینیسم اسلامی می‌توان به قاسم امین؛ فاطمه مرئسی؛ عزیزه جبری؛ رفعت حسان؛ اسماء بارلاس؛ لیلا احمد؛ امینه ودود؛ مارگوت بدران؛ روت راد اشاره کرد.

۲. تصویرها و نقاشی‌های بیش‌وکم پایدار ذهنی که از خود، دیگران و محیط خویش داریم، «انگاره» نامیده می‌شوند. انگاره‌ها رفتار ما با خود و دیگران را شکل می‌دهند. انگاره‌ها هرچند به صورت‌های خیالی و غیرواقعی‌اند، اما منشأ فخرها، ننگ‌ها، صلح‌ها، جنگ‌ها، پرخاش‌ها، لطف‌ها و قهرها هستند.

بُعد مدیریت بر خود، مدیریت انگاره‌های خویش است، زیرا پنهان و قدرتمند هستند. انگاره در احساسات و عواطف، دآوری‌ها و باورها، تفسیرها، رفتار ارتباطی، انتخاب و تصمیم تأثیر دارد (فرامرز قراملکی و ناسخیان، ۱۳۹۵: ۶۴ و ۶۵) و نخستین گام در رشد اخلاقی، سنجش انگاره‌ها و اصلاح آن‌هاست (همان: ۲۰۴). در ادامه به دو ریشه اصلی انگاره‌ی تراحم پرداخته و بازخوانی می‌شوند.

۴-۱- انگاره نادرست از قوامیت

یکی از ریشه‌های مهم انگاره‌ی تراحم، انگاره غلط از مفهوم قوامیت است. درک مثبت از قوامیت کمک شایانی به رشد اخلاق می‌کند، اما برخی افراد تصویر درستی از قوامیت در ذهن خود ندارند و آن را پدیده‌ای مانند تملک، سلطه، استبداد و تصمیم قهرآمیز می‌انگارند. از این رو، به شبهه افکنی علیه اسلام و قرآن می‌پردازند یا در هنگام عمل به حرکات مستبدانه و ضداخلاقی علیه زنان رو می‌آورند. به‌طور کلی بسیاری از افراد و گروه‌ها به‌واسطه ناآگاهی نسبت به حقایق و برمبنای تصور نادرست از واقعیات، تصمیمات نادرستی اتخاذ می‌کنند و دست به اقداماتی می‌زنند که اگر تصویر درستی از آن حقایق داشتند، به گونه دیگری عمل می‌کردند (قانع، ۱۳۹۳: ۱۵۷).

برای نمونه، برخی اصطلاح قوامیت را در این آیه به ولایت یا مالکیت تعبیر کرده‌اند و نتیجه گرفته‌اند که مرد باید بر تمام شئون همسر خویش مانند کرامت و آزادی او تصرف داشته باشد و باید بر او مسلط باشد (شعبانپور و دیگران، ۱۳۹۸: ۴۹). درحالی که این استنتاج غلط، برخاسته از خلط و فهم نادرست از معنای قوامیت است.

به‌طور کلی احتمالات متعددی در تفسیر قوامیت وجود دارد از جمله: ۱- ولایت مطلق یا اجمالی^۱ ۲- ریاست، فرمانروایی و حاکمیت بر رعیت ۳- استبداد، زورگویی، قساوت، خودکامگی، سالارگری و تحکم ۴- مالکیت و سیطره ۵- قیومیت و سرپرستی ۶- مسئولیت و مدیریت ۷- خدمتگزاری و کارگزاری ۸- برتری، والاتری و فرادستی.

به نظر می‌رسد بسیاری از برداشت‌های مفسران^۲ قبل از اینکه منتسب به آموزه‌های قرآن باشد، برخاسته از ذهن نویسندگانی است که متأثر از عرف و فرهنگ مردسالاری و نگاه کمینه‌انگاری نسبت به زن است، که مناسبات و شرایط اجتماعی و ذهنیت فرهنگی و تاریخی را مدنظر قرار

۱. به معنای مصطلح فقهی (صاحب‌اختیار و اذن بودن و حافظ مصالح بودن) منظور است نه به معنای لغوی سرپرستی.
۲. رک: مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ ق، ج ۱: ۳۷۰؛ طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۵: ۳۷؛ طوسی، بی‌تا ج ۳: ۱۸۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳: ۶۸؛ زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ج ۱: ۵۰۵؛ طبرسی، ۱۴۱۲ ق، ج ۱: ۲۵۳؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ ق، ج ۲: ۷۲؛ فخررازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱: ۷۰؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۵: ۱۶۸ و ۱۶۹؛ محلی، ۱۴۱۶ ق: ۸۷؛ ابو السعود، ۱۹۸۳ م، ج ۲: ۱۷۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱: ۴۸؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۳: ۳۹۶؛ آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۳: ۲۳؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ ق، ج ۴: ۱۱۳؛ بلاغی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲: ۱۰۴.

می‌دهند. برخی مفسران نیز با توجه به روایات اسباب نزول، معنای تأدیب و تسلط بر زن را اختیار کرده‌اند درحالی که نمی‌توان به این روایات اعتماد کرد، زیرا سند معتبری ندارند.^۱ این بدفهمی به برخی دانشمندان اخلاق نیز سرایت کرده و ظاهراً به فرودستی زنان گرایش یافته‌اند به‌طوری که به وظایف اخلاقی زن در اطاعت از شوهر بیشتر اهمیت داده‌اند (طوسی، ۱۴۱۳: ۱۸۰-۱۷۶؛ غزالی، بی‌تا، ج ۴: ۱۶۱-۱۴۶؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۷، ج ۳: ۱۳۷-۱۰۷).

برای معناشناسی دقیق این واژه باید موضوع له و موارد استعمال آن را با محوریت منابع اصلی و معتبر لغت عرب بررسی کرد و برداشت‌ها و اجتهادات شخصی مفسران و فقهای متأخر در این زمینه ملاک نخواهد بود. قوام از ریشه (ق و م) و صیغه مبالغه از قائم است و گاهی با حروف جر استعمال می‌شود.

قدمای اهل لغت، واژه قائم و قوام را به معنای مواظب، حافظ و مصلح (ازهری، ۱۴۲۱، ج ۹: ۲۶۸؛ فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۵: ۲۳۳؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۲: ۴۹۷)، قیم القوم را به معنای الذی یسوس امرهم و یقوهم (ازهری، ۱۴۲۱، ج ۹: ۲۶۷؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴، ج ۶: ۵۸؛ فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۵: ۲۳۲)، قام أهله را به معنای قام بشأنهم (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴، ج ۶: ۵۹؛ جوهری، ۱۳۷۶، ج ۵: ۲۰۱۷ و ۲۰۱۸؛ ابن سیده، ۱۴۲۱، ج ۶: ۵۹۲) و عبارت قام علی المرأة را به معنای صانها (ابن سیده، ۱۴۲۱، ج ۶: ۵۹۲) و مآنها (فیروزآبادی، ۱۴۱۵، ج ۴: ۱۳۸) دانسته‌اند. نیز راغب گفته است: قوام با حرف علی به معنای قیام بالاختیار به کار می‌رود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۹۰). برخی محققان معاصر هم با واکاوی موارد متعدد استعمال «قام علی» به این نتیجه دست یافته‌اند که معنای مشترک آن سرپرستی و عهده‌دار بودن امور است (جزایری و دهقان، ۱۳۹۲: ۱۵-۱۲).

ماده قیام چه در حالت مصدری و چه در صیغه مبالغه، چه با حروف جر و چه بدون آن، به معنای ولایت و ریاست و سلطه و استبداد و تحکم به کار نرفته و نمی‌رود بنابراین احتمالات یک تا چهار منتفی می‌شود. «الرجال قوامون علی النساء» به این معنا نیست که زن اسیر مرد یا مملوک اوست و مرد می‌تواند به‌دلخواه خود عمل کند. به تعبیر علامه طباطبایی (ره)، معنای قوامیت مرد این نیست که استقلال زن را در حفظ حقوق فردی و اجتماعی و دفاع از منافعش سلب کند (طباطبائی، ۱۴۳۰، ج ۴: ۳۴۴). از طرف دیگر به نظر می‌رسد حرف «علی» پس از قوامون، برای رساندن معنای علو و تفوق آمده است و فراز «بما فضل الله بعضهم علی بعض» نیز این را تأیید می‌کند بنابراین، احتمال هفتم هم صحیح نیست.

۱. برای نمونه رک: ابن اشعث، بی‌تا: ۱۰۷؛ مغربی، ۱۳۸۵، ج ۲: ۲۱۷؛ صدوق، ۱۳۷۶: ۱۹۳.

از سخنان اهل لغت می‌توان دریافت که قوامیت به معنای عهده‌دار شدن کار است و این مترادف با تکفل و سرپرستی خواهد بود. سرپرستی نیز طبعاً با نوعی مدیریت و تدبیر، سازگاری دارد و لازمه‌ی آن مسئولیت و پاسخگو بودن است (ر.ک: عظیم زاده اردبیلی، ۱۳۸۷: ۶۹ و ۷۰). از نظر جوادی آملی: «قوام کسی است که در رسیدگی به امور دیگران، به‌تنهایی و بدون تکیه‌بر دیگری اقدام می‌کند» (۱۳۹۸، ج ۱۸: ۵۴۵). این تفسیر با ماده قیام به معنای روی پا ایستادن و نیز با صیغه مبالغه که بر کمال و کثرت فعل دلالت می‌کند، سازگارتر است؛ بنابراین بهترین بهترین معادل برای قوامون علی النساء، «بسیار قیام‌کنندگان به امور زنان» یا به تعبیر ساده‌تر، گردانندگان و متصدیان امور زنان است.

البته متصدی امر دیگری شدن و پرداختن به امور او، از لحاظ منطقی می‌تواند سه گونه باشد: ۱- از بالا به پایین (همچون مدیریت کردن کارمند توسط رئیس)، ۲- از پایین به بالا (شبه تصدی انجام کارهای ارباب توسط خدمتکار)، ۳- هم‌عرض و هم‌سطح (مانند پرداختن به کارهای موکل توسط وکیل).

استفاده از حرف «علی» این معنا را تقویت می‌کند که جنس تصدی از بالا به پایین است (ر.ک: توکل نیا و حسومی، ۱۳۹۷: ۲۱۱)؛ زیرا ترکیب ماده قیام با حرف علی، همیشه با نوعی نظارت و مراقبت، پیگیری و اعمال قدرت همراه است (علائی رحمانی، ۱۳۸۳: ۲۷؛ مهریزی، ۱۳۹۳: ۴۱۱). باوجوداین باید توجه نمود که این معنا ملازم با برتری و والاتری مرد نسبت به زن نیست، بلکه در اداره و عهده‌داری امور، مرد نیاز به تفوق و اقتدار دارد تا بتواند بر امور خانواده، اشراف یابد و به‌خوبی سازمان را مدیریت و حل‌وفصل کند، بنابراین احتمال هشتم نیز منتفی می‌شود و معنای برگزیده، ترکیبی از سرپرستی، قیمومیت، مدیریت و مسئولیت است.

البته چنین نیست که مرد از این سرپرستی مزیت و فضیلتی به دست آورد، بلکه این‌یک کار اجرایی و وظیفه‌مند است؛ به همین دلیل قرآن به زن نمی‌گوید: تو در تحت فرمان مرد هستی، بلکه به مرد می‌گوید: تو سرپرستی زن را به عهده‌داری. اگر این آیه به‌صورت تبیین وظیفه تلقی شود نه اعطای مزیت، آنگاه روشن می‌شود «الرجال قوامون علی النساء» گرچه جمله خبری است، ولی دارای روح انشاء است، یعنی ای مردان! شما به امر خانواده قیام کنید و قوام منزل باشید (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۳۹۱). هرگز این تکلیف یک‌جانبه نیست که به مرد بگوید تو فرمانروا هستی و هر چه می‌خواهی بکن. اسلام این دو حکم الزامی را در کنار هم ذکر می‌کند و به زن در مقابل شوهر تمکین می‌دهد و به مرد در مقابل زن دستور سرپرستی می‌دهد، تنها بیان وظیفه و جریان امور خانواده است و هیچ‌یک نه معیار فضیلت است و نه موجب نقص.

۴-۲- انگاره نادرست از کرامت

به نظر می‌رسد یکی از مهم‌ترین عوامل تراحم‌پنداری میان قوامیت و اصول اخلاقی، تصویر نادرست از اصول اخلاقی است. مثلاً ممکن است پنداشته شود منظور از عدالت، مساوات و برابری است و اگر هر دستور و رفتاری برخلاف مساوات صادر شود، تبعیض‌آمیز و بی‌عدالتی خواهد بود؛ چه خداوند به‌صورت تکوینی یا تشریحی چنین قرار دهد و چه فرهنگ اینکه جامعه چنین اقتضایی کند. هم‌چنین گاهی تصور می‌شود که کرامت به معنای برتری و والایی است به‌گونه‌ای که کسی حق مدیریت و سرپرستی بر دیگری را ندارد و اگر چنین شود حرمت او نقض شده یا اگر کسی به تربیت یا تنبیه او بپردازد، کرامت او سلب شده یا اگر از کس دیگری اطاعت کند تحقیر شده است. با انگاره‌های فوق از اصول اخلاقی، طبیعی است که هر کس با اصل قوامیت مواجه شود، حکم به تراحم و ناسازگاری آن با کرامت خواهد کرد، حتی اگر انگاره‌ی صحیحی از قوامیت داشته باشد. درحالی‌که آنچه از نظر اخلاق یونانی، فضیلت به شمار می‌آید، همان چیزی نیست که در اسلام، ارزش و فضیلت قلمداد شده است و دامنه معنایی آن در قرآن و روایات با معنای متعارف آن در متون اخلاقی یکسان نیست. باید توجه داشت که اشتراک لفظی رهن است و از این‌رو ناخواسته عالمانی از منظر اخلاق یونانی به اخلاق اسلامی چشم افکنده‌اند. در ادامه به بازتعریف مفهوم کرامت به‌عنوان اصل اخلاقی می‌پردازیم.

کرامت، اسم مصدر از کَرَم است و معنای جامع آن در میان همه مصادیق آن، عزیز بودن و شرافت داشتن در ذات یک‌چیز است (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۱۰: ۴۹ و ۵۰). کرامت معادل فارسی مشخصی ندارد و به معنای نزهت و دوری از هر دنائت، فرومایگی و پستی است (جوادی آملی، ۱۳۶۶: ۲۱ و ۲۲). هر چیزی که در جنس خودش شرافت و برتری داشته باشد، توصیف به کرامت می‌شود (زاغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۰۷). کرامت مخالف ذلت و خواری و به معنای وجود عزت و برتری در یک‌چیز است نه در مقایسه با چیزهای دیگر. کرامت چیزی است که رضایت و ستایش خردمندان را جلب می‌کند (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۶: ۱۵۲ و ۱۵۳). البته کرامت در ادبیات غرب، کیفیت یا حالت شایسته احترام است (American Heritage Publishing Company, 1992) و با واژه dignity به معنای حیثیت آمده است.

به‌طور کلی گزاره‌ی «انسان، گرامی است» به جهت تبیین جایگاه انسان، یکی از برجسته‌ترین گزاره‌ها در زندگی مردم است؛ زیرا پاسداشت همه داشته‌های انسان در گرو آن است که گرامی

باشد. البته تاکنون تعریف جامع و مانعی برای کرامت انسانی^۱ ارائه نشده و احتمالاً ناشدنی است؛ زیرا ابهامات متعددی درباره کرامت وجود دارد از جمله اینکه: کدام ویژگی خاص در انسان او را از سایر موجودات مجزا ساخته است؟ یا ماهیت، ویژگی‌ها و دلالت‌های کرامت برای انسان چیست؟ (آرامش، ۱۳۹۰: ۵۳ و ۵۴) آیا کرامت، خود بنیاد و مستقل است یا در سنجش با چیزهای دیگر مفهوم می‌یابد؟ کرامت، درون‌زاد است یا دست‌آورد ناپایدار؟ آیا انسان می‌تواند بر کرامت خود بیفزاید؟ مفهوم کرامت انسانی پیشینه‌ای دوردست و راهی پریپیچ‌وخم در تاریخ دارد؛ اگرچه ریشه‌هایی در ایران و یونان باستان و اندیشه‌های مسیحی و سپس اسلامی داشته، اما سر برآوردن آن در دوران رنسانس، معنایی دیگر را با خود در میان آورد. در اندیشه مسیحی، کرامت به انسان خاکی آفریده شده تعلق می‌گرفت، ولی این بار سخن از نشستن انسان بر جای خدا بود. نیز در سده‌های میانه، انسان در زندگی زمینی محکوم به رنج و ناکامی بود و سعادت را در سرای دیگر جستجو می‌کرد، اما در اندیشه جدید، آدمی باید در همین دنیا کاخ خوشبختی خود را بنا نهد (Bayertz, 1996).

فلسفه رواقی، کرامت را برای دسته‌ای از انسان‌ها به کار برد که افتخار و ارجمندی ویژه‌ای کسب کرده بودند نه برای تمایز انسان‌ها از سایر مخلوقات (Shulman, 2008). در سنت یهودی و مسیحی نیز کرامت از سوی مرجعی بالاتر یعنی خداوند به انسان خاکی اعطا شده است اما در اندیشه سکولار، این کرامت خودبنیاد است نه عطیه الهی (Hailer, Ritschl, 1996).

در مقابل، در اسلام، علاوه بر تأکید بر اعطای کرامت از سوی خداوند، شأن و ارزش آدمی بی‌نهایت دانسته شده است (Kamali, 2002). خداوند در قرآن کریم گوهر اصلی و مشخصه مهم انسان را کرامت معرفی کرده و انسان را برترین آفریده و اشرف مخلوقات می‌داند (۷۰: اسراء) و نمود عینی این برتری را در تسلط بر سایر موجودات زمین و آسمان بیان فرموده است (۲۰: لقمان). کرامت ذاتی انسان یعنی خداوند انسان را به گونه‌ای آفریده که در مقایسه با برخی موجودات دیگر از لحاظ ساختمان وجودی، امکانات و مزایای بیشتری دارد. علامه طباطبایی (ره) می‌نویسد: «مقصود از تکریم، عنایت و شرافت دادن به خصوصیتی است که در دیگران نباشد» (طباطبائی، ۱۴۳۰، ج ۱۳: ۱۵۶).

بدین جهت گرامی داشت انسان، نه یک چیز بلکه می‌تواند مواهب متعدد الهی باشد که در او جمع است؛ از جمله قوه عقل و فهم و تمییز (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۱: ۳۷۳؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۸

1. human dignity

: ۱۱۲؛ طباطبائی، ۱۴۳۰، ج ۱۳: ۱۵۶)، نطق، تدبیر معاش، آزادی اراده، اندام موزون، صورت نیکو، تسخیر مخلوقات (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲: ۶۸۰؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۳: ۲۶۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۳۳۸؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۳: ۲۰۵) و ...

به‌طور کلی کرامت با دو وصف: ذاتی بودن و غیرقابل سلب بودن مشخص می‌شود و در واقع، خط قرمزهای استنتاجات و رهیافت‌های اخلاقی و حقوقی را تشکیل می‌دهد. کرامت، انسان را واجد حقوقی می‌کند که صرفاً به‌واسطه انسان بودن (نه به خاطر ویژگی‌های ثانویه) از آن‌ها برخوردار است (آرامش، ۱۳۹۰: ۵۴).

برای تشخیص ملاک کرامت باید به جستجوی سنج‌های بود که اولاً منحصر در انسان باشد، ثانیاً بتواند ملاک کرامت که مفهومی ارزشی است قرار بگیرد و ثالثاً فرع و متغیری بر عامل دیگر نباشد. بر این پایه، انسانی که پایبند به باور خود باشد، دارای کرامت انسانی است (جعفری کرمانشاه و دیگران، ۱۳۹۳: ۵۵ و ۵۶). به بیانی اصالت انسان از دیدگاه اسلام به انسانیت وابسته اوست و انسانیت او مبتنی بر کرامت و ارزش والایی است که عناصر اولیه آن را خداوند در وجودش به ودیعت نهاده و او را مفتخر به کرامت ذاتی کرده است (رهنمایی، ۱۳۹۷: ۱۹۳). از این‌رو، از دیدگاه علم‌النفوس، انسان به‌شدت خواهان حفظ انسانیت خود و گریزان از هر پستی نفس است.

این ارزش، عینی، واقعی، مطلق، یگانه و بی‌نظیر است که قابل مقایسه با دیگر ارزش‌های مادی نیست و در قله مراتب ارزش‌ها قرار دارد (E Hill, 1992: 47). همه انسان‌ها از این نوع کرامت برخوردارند و از این‌رو، هیچ‌کس نمی‌تواند به سبب برخورداری از آن بر انسان دیگر فخر بفروشد، زیرا این کرامت به اختیار انسان ربطی ندارد و انسان چه بخواهد و چه نخواهد از آن برخوردار است (رجبی، ۱۳۹۶: ۱۵۶-۱۵۵). بر اساس آیه شریفه ۷۰ سوره اسراء، این کرامت یک موهبت الهی و حق تکوینی است نه قرارداد بشری تا از اعتبار ساقط شود یا حذف شود.

این نوع کرامت هم منشأ حق و هم منشأ تکلیف است؛ یعنی نه تنها هر انسانی از این جهت شایسته تکریم است و باید از سوی دیگر انسان‌ها محترم شمرده شود، بلکه خود او هم موظف است کرامت خود را پاس بدارد و آن را ارزان بفروشد؛ یعنی انسان دارای ویژگی‌های ارزشمند است که باعث می‌شود دیگران به او احترام بگذارند. این حرمت لازمه و برگرفته از هستی انسان است، یعنی از آغاز با همه‌کس همراه است و به کسی دادنی و بخشیدنی نیست.

بر این اساس «احترام» در آموزه‌های دینی امری بسیار مهم به شمار رفته است، زیرا با مسئله کرامت انسانی ارتباط تنگاتنگی دارد؛ به این معنا که عدم رعایت این هنجار به هتک حرمت و زیر پا گذاشتن کرامت انسانی می‌انجامد. پس حرمت آدمی از مهم‌ترین اصول اخلاقی و هدف عمده

اخلاق ورزی است. انسان صرف‌نظر از شغل و تعیین زبانی، قومی و فرهنگی، موجود محترمی است و هرگونه تصمیم و اقدامی که به نحوی با ارزش ذاتی او منافات دارد، غیراخلاقی است.

احترام، یک اصل مهم در تعاملات اجتماعی و نیاز اساسی انسان است؛ همه دوست دارند و انتظار دارند که دیگران به‌طور ذاتی با آن‌ها محترمانه رفتار کنند و متقابلاً از آن‌ها انتظار می‌رود احترام بگذارند. به‌طور کلی، احترام یعنی انسان هم کرامت خود را ببیند و حفظ کند و هم کرامت طرف مقابل را. کسی حق ندارد با گفتار و رفتار خویش حیثیت او را با خطر مواجه کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۲۹۱) و به دلیل امیال نفسانی ابتدایی‌ترین حقوق آدمی را قربانی کند.

در تعریف ایجابی احترام می‌توان گفت: «رفتار ارتباطی که احساس ارزشمندی (کرامت) را به‌طرف مقابل منتقل می‌کند» چنان‌که در تعریف سلبی آن گفته می‌شود: «خودداری از رفتاری که احساس حقارت را به‌طرف مقابل منتقل می‌کند». به‌بیان دیگر، احترام یعنی تکریم و ارزش دادن به دیگران. نگرش محترمانه به دیگران به این معنا که ما آن‌ها را کاملاً ارزشمند و مثبت می‌دانیم و نسبت به آن‌ها احساس پذیرش داریم. به‌طور کلی احترام آمیزه‌ای از توجه مثبت، پذیرش، فروتنی، ستایش و قدردانی است و این مخالف با احساس برتری و تکبر است (Vojdani and Roohi Barandagh, 2018: 153).

برای نمونه فاینبرگ، احترام را در سه معنا استفاده کرده: ۱- نگرش ناخوشایند همراه با مراقبت از یک ترس^۱ ۲- احترام اخلاقی کلی به همه انسان‌ها بدون در نظر گرفتن شایستگی یا موقعیت اجتماعی افراد^۲ ۳- احساس خاصی از یک هیبت و احترام فوق‌العاده در حضور چیزی خارقالعاده یا متعالی^۳ (Feinberg⁴ & Narveson, 1970: 248).

در حدود احترام باید میان کرامت طبیعی و اکتسابی تفکیک قائل شد؛ کرامت فطری، عموم انسان‌ها را فرامی‌گیرد و این شأن از عقل، حقیقت‌گرایی، ظرفیت‌های بالای انسان و جایگاه ویژه او در جهان هستی سرچشمه می‌گیرد. با این حال برخی از انسان‌ها کرامت اکتسابی نیز دارند که مربوط به تعالی علمی و معنوی و فضایل اخلاقی به‌خصوص تقوا است.

بر این پایه، احترام نیز مراتبی دارد؛ حداقل آن پرهیز از تحقیر و توهین است که به‌صورت مطلق و بی‌قیدوشرط باید رعایت شود، به‌طوری‌که به گناهکاران و بدکاران فاسد هم حق بی‌احترامی و

1. Respekt
2. Observantia
3. Reverentia
4. feinberg

عدم پذیرش جایگاه انسانی را نداریم؛ اما در اسلام، احترام، ارزشی حداکثری است که به معنای تکریم و بزرگداشت که مشروط به تقواست (Vojdani & Roohi Barandagh, 2018:157).

احترام نباید به هیچ چیزی مشروط باشد، بلکه فقط به دلیل انسان بودن طرف مقابل باشد. طبق این رویکرد، تکریم نفس آدمی فارغ از نژاد، قومیت، ملیت، جنسیت، موقعیت و سن یک اصل مهم در روابط اجتماعی است، تمامی انسان‌ها با منزلت و حقوقی یکسان به دنیا می‌آیند و احترام، صرفاً به مناسبت انسان بودن آن‌هاست. از این رو تفاوتی میان احترام به زن و مرد وجود ندارد؛ زن و مرد هم در وجود کرامت ذاتی، یکسان‌اند یعنی هردو از این موهبت الهی به یک اندازه برخوردارند و هم در امکان و استعداد دستیابی به کرامت ارزشی اکتسابی، برابرند که بسته به اعمال اختیاری آن‌هاست و جز با ایمان، تقوا و عمل صالح، میسر نیست (حجرات: ۱۳؛ عصر: ۳؛ تین: ۶).

بنابراین به‌طور کلی، دو نکته ذیل بحث کرامت روشن می‌شود؛ نخست اینکه در کنار اندیشه‌های قدیم و امروزی که زن را موجودی پست، بدبخت، محروم، شر و همچون حیوان می‌دانند، جایگاه زن در اسلام، متفاوت و ویژه بوده و از یک انسان‌شناسی عمیق نشئت می‌گیرد که خداوند، گوهر ارزشمندی در وجود انسان قرار داده است.

دوم اینکه قوامیت مرد به آن معنایی که در بخش گذشته تبیین شد، هیچ منافاتی با اصل کرامت ندارد؛ زیرا کرامت به معنای برتری و والایی و مصون بودن از هر چیز نیست و نباید حفظ کرامت زن را مستلزم فمینیسم و ناچار از آن پنداشت؛ از این رو اگر کسی تحت مدیریت و سرپرستی دیگری باشد (چنانکه قوامون بر آن دلالت دارد) یا کسی او را تربیت یا تنبیه کند (چنانکه فاضربوهن بر آن دلالت دارد) یا از کس دیگری اطاعت کند (چنانکه الصالحات قانتات بر آن دلالت دارد) حرمت او نقض نشده و به معنای سلب کرامت او نخواهد بود. به عکس، شخصیت زن تا حدی تکریم و ارج نهاده شده است که وظایف سنگین بیرونی که با ساختار جسمی و روحی او سازگاری ندارد، بر او محول نشده، بلکه مسئولیت تأمین نیازها و سرپرستی زندگی او بر عهده مرد گذاشته شده است. به‌طور کلی اگر معنای تکلیفی از «قوامون» استفاده شود، قطعاً به معنای سلب کرامت زنان نخواهد بود بلکه باری سنگین بر دوش مردان است. اگر معنای حقی از آن دریافت شود، حقی است که خداوند بر اساس حکمت و عدالت به مردان اعطا فرموده و در مقابل آن حقوقی را به زنان اختصاص داده است (هاشمی علی‌آبادی، ۱۳۹۴: ۱۷۰) پس این آیه هم چنانکه از طرفی مستلزم اطاعت و فرمان‌بری زن است، از طرف دیگر خیرخواهی و مراقبت را وظیفه مرد می‌شمارد.

با وجود این، حدود و احترام چنانکه از تعریف آن برداشت می‌شود، رفتار و گفتاری است که مخاطب از آن، احساس تحقیر شدن و شکسته شدن حرمت و شخصیت و ارزشمندی را نداشته

باشد. از این رو اگر بفرض در عرف و فرهنگ زمان یا جغرافیای خاص، قوام بودن مرد (حتی به معنای برگزیده)، تحقیر زن قلمداد شود، قطعاً خط قرمز احکام الهی است و نمی‌توان قوامیت مرد را به طور مطلق حتی اگر ناقض کرامت باشد، جاری ساخت، زیرا موضوع حکم تغییر یافته و به تبع آن حکم حقوقی و اخلاقی نیز تغییر می‌یابد. البته نگارنده معتقد است با توجه به معنای برگزیده از قوامیت، هیچ زنی احساس حقارت نکرده، بلکه احساس ارج نهاده شدن و ارزشمندی خواهد کرد. حتی اگر در برخی شرایط زمانی یا مکانی، قوامیت مرد، تحقیر زن به شمار رود، نشانه این است که زنان آن جامعه به روحیات مردانه نزدیک شده‌اند و به همین دلیل، قوامیت را سلب کرامت زن می‌انگارند و الا اصل قوامیت برای زنی که طبیعت و هویت زنانگی خود را حفظ نماید، عین تکریم و احترام خواهد بود.

از این رو برخی اخلاق پژوهان نه تنها قوامیت را سلب کرامت زن معرفی نکرده‌اند، بلکه مایه تکریم او شمرده‌اند؛ زیرا برای اینکه زن به عنوان همسر و مادر بتواند به وظایف مهم و خطیر خود بپردازد، خداوند کسی را برای تکفل رزق و نیازها و رعایت مصالح او قرار داده و معاش او را تضمین کرده است (جمعی از نویسندگان، ۱۴۲۶، ج ۴: ۱۱۴۷).

نتیجه‌گیری

از بررسی‌های این تحقیق، نتایج ذیل به دست آمد:

- از مهم‌ترین ریشه‌های انگاره تراحم میان قوامیت و اصول اخلاقی که موجب شبهه افکنی در احکام اسلامی شده، نداشتن انگاره درست از قوامیت و نداشتن انگاره درست از اصول اخلاقی است. از این رو بازتعریف قوامیت و اصول اخلاقی برای تجزیه‌ی اطراف تراحم یادشده ضروری است.

- قوامیت مرد بر زن در آیه شریفه ۳۴ سوره نساء ملازم با والاتری مرد و فرودستی زن نیست، بلکه جدا از بافت فرهنگی و اجتماعی و بدون ملاک قرار دادن برداشت‌های شخصی فقها و مفسران، به معنای عهده‌دار شدن، تکفل و تصدی است که با نوعی نظارت و مراقبت و اعمال قدرت همراه است تا مرد بتواند بر امور خانواده، اشراف یابد و به خوبی سازمان را مدیریت و حل و فصل کند.

- قوامیت منافاتی با کرامت زن ندارد؛ اولاً کرامت، یک ارزش عینی، واقعی، مطلق و غیرمشروط است و خط قرمز رهیافت‌های حقوقی و اخلاقی را تشکیل می‌دهد. زن و مرد هم در وجود کرامت ذاتی، یکسان‌اند و هم در امکان و استعداد دستیابی به کرامت ارزشی اکتسابی، برابرند بنابراین جایگاه زن در اسلام، متفاوت و ویژه است. ثانیاً کرامت به معنای دوری از هر فرومایگی و پستی، حالت شایسته احترام بودن و احساس ارزشمندی است پس به معنای برتری و والایی

و مصون بودن از هر چیز نیست تا قوامیت مخالف آن و موجب نقض حرمت پنداشته شود، بلکه شخصیت زن با توجه به هویت زنانگی‌اش تکریم و ارج نهاده شده است.

– عدم تفاوت ارزشی زن و مرد، به معنای همسانی در حقوق نخواهد بود بلکه متناسب با تفاوت‌های تکوینی و طبیعی و توانایی‌ها و استعدادها، هر جنس، نقش طبیعی خود را بازی می‌کند، از این رو قوامیت فضیلتی برای مرد ایجاد نمی‌کند، بلکه یک وظیفه و مسئولیت است که مبتنی بر امر عقلانی و مصالح واقعی است و بر پایه اخلاق استوار است.

منابع

- ◀ قرآن کریم
- ◀ آرامش، کیارش، (۱۳۹۰). «کرامت انسانی در اخلاق زیست-پزشکی»، *اخلاق و تاریخ پزشکی*، ش ۳.
- ◀ آلوسی، محمود بن عبدالله، (۱۴۱۵ ق). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، بیروت، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.
- ◀ ابن اشعث، محمد بن احمد، *الاشعثیات (الجغریات)*، تهران، مکتبه النینوی، (بی‌تا).
- ◀ ابن سیده، علی بن اسماعیل، (۱۴۲۱ ق). *المحکم و المحيط الأعظم*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ◀ ابن عاشور، محمد طاهر، (۱۴۲۰ ق). *تفسیر التحریر و التنویر*، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی.
- ◀ ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ ق). *لسان العرب*، بیروت، دارالفکر و دار صادر.
- ◀ ابوالسعود، محمد بن محمد، (۱۹۸۳ م). *تفسیر ابی السعود، ارشاد العقل السلیم الی مزایا القرآن الکریم*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ◀ ازهری، محمد بن احمد، (۱۴۲۱ ق). *تهذیب اللغه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ◀ امام‌جمعه، ریحانه و دیگران، (۱۴۰۰). «بررسی آموزشی-تربیتی موضوع قوامیت مردان بر زنان در پرتو آموزه‌های قرآن کریم»، *پژوهش‌های اخلاقی*، ش ۴۴.
- ◀ بلاغی، محمدجواد، (۱۴۲۰ ق). *آلاء الرحمن*، قم، بنیاد بعثت.
- ◀ بهشتی، سعید و مریم احمدی نیا، (۱۳۸۵). «تبیین نظریه تربیتی فمینیسم و نقد آن از منظر تعلیم و تربیت اسلامی»، *تربیت اسلامی*، ش ۳.
- ◀ بهی، محمد، (۱۳۶۲). *مفاهیم اخلاقی و عقیدتی قرآن*، ترجمه سیدمحمدصادق سجادی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ◀ بیضاوی، عبدالله بن عمر، (۱۴۱۸ ق). *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ◀ توکل نیا، مریم و حسومی، ولی‌الله، (۱۳۹۷). «بررسی شبکه معنایی حرف جر علی در قرآن با رویکرد شناختی»، *آموزه‌های قرآنی*، ش ۲۸.

- ◀ جزایری، سیدحمید و مجید دهقان، (۱۳۹۲). «ماهیت قوامیت»، مطالعات جنسیت و خانواده، ش ۱.
- ◀ جعفری کرمانشاه، سیدعبدالصالح و دیگران، (۱۳۹۳). «بررسی سنجه‌های کرامت انسانی»، اخلاق و تاریخ پزشکی، ش ۶.
- ◀ جمعی از نویسندگان، (۱۴۲۶ ق). موسوعة نضرة النعيم في مكارم اخلاق الرسول الكريم، جده، دارالوسيلة.
- ◀ جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۸). تسنیم تفسیر قرآن کریم، قم، مؤسسه اسراء.
- ◀ _____ (۱۳۸۵). زن در آینه جلال و جمال، قم، مؤسسه اسراء.
- ◀ _____ (۱۳۶۶). کرامت در قرآن، قم، رجاء.
- ◀ جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۳۷۶ ق). الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربية، بیروت، دار العلم للملایین.
- ◀ راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ ق). مفردات ألفاظ القرآن، تحقیق صفوان عدنان داوودی، بیروت و دمشق، دار القلم و الدار الشامیة.
- ◀ رجبی، محمود، (۱۳۹۶). انسان‌شناسی، قم، مؤسسه امام خمینی (ره).
- ◀ رحیمی سجاسی، مریم، عبدالحسین کلانتری و طوبی شاکری گلپایگانی، (۱۴۰۱). «شکاف عرف و شرع در ارتباط با حقوق زن در نقش همسری»، مطالعات راهبردی زنان، ۲۵، ش ۹۷.
- ◀ رشید رضا، محمد، (۱۴۲۶ ق). تفسیر القرآن الحکیم، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- ◀ رهنمایی، سیداحمد، (۱۳۹۷). مبانی ارزش‌ها، تهران، سمت.
- ◀ زمخشری، محمود بن عمر، (۱۴۰۷ ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت، دارالکتب العربی.
- ◀ _____ (۱۹۷۹ م). أساس البلاغة، بیروت، دار صادر.
- ◀ سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۸). «قبض و بسط حقوق زنان»، زنان، ش ۵۹.
- ◀ سلطان احمدی، جلال و دیگران، (۱۳۹۷). «بازخوانی حقوقی - فقهی ضرب زن در متون دینی و آرای امام خمینی»، پژوهشنامه متین، ش ۷۸.
- ◀ سها، (۱۳۹۳). نقد قرآن، منتشر شده در: www.azadieiran2.wordpress.com
- ◀ سیوطی، جلال‌الدین، (۱۴۲۸ ق). الجامع الصغیر، بیروت، دارالفکر.
- ◀ شعبانپور، محمد و دیگران، (۱۳۹۸). «تبیین مؤلفه‌های قرآنی قوامیت مردان با تأکید بر کاربست سنجه‌های مصلحت در فقه شیعه»، فقه و حقوق خانواده، ش ۷۰.
- ◀ صاحب بن عباد، اسماعیل، (۱۴۱۴ ق). المحيط فی اللغة، بیروت، عالم‌الکتاب.
- ◀ صدوق، محمد بن علی بن بابویه، (۱۳۷۶). الأملی، تهران، کتابچی.
- ◀ طباطبائی، سیدمحمدحسین، (۱۴۳۰ ق). المیزان فی تفسیر القرآن، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- ◀ طبرسی، فضل بن حسن، (۱۴۱۲ ق). جوامع الجامع، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
- ◀ _____ (۱۳۷۲). مجمع‌البیان، تهران، ناصر خسرو.
- ◀ طبری، محمد بن جریر، (۱۴۱۲ ق). جامع‌البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دارالمعرفة.

- ◀ طریحی، فخرالدین، (۱۳۷۵). مجمع البحرین، تهران، مرتضوی.
- ◀ طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، (بی‌تا).
- ◀ طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۴۱۳ ق). اخلاق ناصری، تهران، انتشارات علمیه اسلامیة.
- ◀ عظیم‌زاده اردبیلی، فائزه، (۱۳۸۷). «قوامیت مرد از نگاه قرآن کریم و کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان»، اندیشه دینی، ش ۲۶.
- ◀ علائی رحمانی، فاطمه، (۱۳۸۳). «بررسی تحلیلی قوامیت در آیه الرجال قوامون علی النساء»، تحقیقات علوم قرآن و حدیث، ش ۱.
- ◀ علی، جواد، (۱۴۱۳ ق). المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، بغداد، جامعه بغداد.
- ◀ غزالی، ابو حامد محمد، (بی‌تا). احیاء علوم الدین، بیروت، دار الکتب العربی.
- ◀ فاضل میبدی، محمدتقی، (۱۳۹۴). مجموعه مقالات شریعت، عرف و عقلائیة، تهران، هرمس.
- ◀ فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰ ق). التفسیر الکبیر: مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ◀ فرامرز قراملکی، احد و علی اکبر ناسخیان، (۱۳۹۵). قدرت انگاره، تهران، مجنون.
- ◀ فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹ ق). العین، قم، هجرت.
- ◀ فضل‌الله، محمدحسین، (۱۴۱۹ ق). من وحی القرآن، بیروت، دارالملاک.
- ◀ فیض کاشانی، محمدمحسن، (۱۴۱۷ ق). المحجة البيضاء، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
- ◀ _____ (۱۴۱۵ ق). تفسیر الصافی، تهران، مکتبه الصدر.
- ◀ فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، (۱۴۱۵ ق). القاموس المحیط، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- ◀ قانع، سید مسعود، (۱۳۹۳). مدیریت تعارض با رویکرد اسلامی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ◀ قرطبی، محمد، (۱۳۶۴). الجامع لاحکام القرآن، تهران، ناصرخسرو.
- ◀ قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا، (۱۳۶۸). تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ◀ کدیور، محسن، (۱۳۹۰). بازخوانی حقوق زنان در اسلام، عدالت مساواتی به جای عدالت استحقاقی، منتشر شده در: <https://kadivar.com/8931>
- ◀ مجتهد شبستری، محمد، (۱۳۷۹). نقدی بر قرائت رسمی از دین، (بحران‌ها، چالش‌ها، راه‌حل‌ها)، تهران، طرح نو.
- ◀ _____ (۱۳۸۱). «زنان، کتاب و سنت»، زنان، ش ۵۷.
- ◀ محلی، محمد بن احمد، (۱۴۱۶ ق). تفسیر الجلالین، تحقیق جلال‌الدین سیوطی، بیروت، مؤسسه النور.
- ◀ محمدی اصل، عباس، (۱۳۸۳). «موانع مشارکت سیاسی زنان در ایران»، رفاه اجتماعی، ش ۱۲.
- ◀ مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۰). نظریه حقوقی اسلام، قم، مؤسسه امام خمینی، (ره).

- ◀ مصطفوی، حسن، (۱۳۷۴). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ◀ مطهری، مرتضی، (۱۳۸۴). *مجموعه آثار استاد مطهری*، تهران: صدرا.
- ◀ مغربی، نعمان بن محمد، (۱۳۸۵ ق). *دعائم الاسلام*، قم، مؤسسه آل البيت.
- ◀ مقاتل بن سلیمان، (۱۴۲۳ ق). *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ◀ ملکیان، مصطفی، (۱۳۷۹). «زن، مرد، کدام تصویر»، *زنان*، ش ۶۴.
- ◀ مهریزی، مهدی، (۱۳۹۳). *قرآن و مسئله زن*، تهران، علم.
- ◀ هاشمی علی آبادی، سید احمد، (۱۳۹۴). «بررسی شبهه اخلاقی سلب کرامت زنان در صدر آیه ۳۴ سوره نساء»، *پژوهش های اخلاقی*، ش ۲.
- ▶ Al-Hibri, A (2003). "An Islamic Perspective on Domestic Violence", *Fordham International Law Journal*, 27, 1, 195-224.
- ▶ Al-Hibri, A (1997). "Islam Law and Custom- Redefining Muslim Women's Rights"; *American University Journal of International Law and Policy*, 12, 1, 1-44.
- ▶ Bayertz, K, Human, d (1996). philosophical origin and scientific erosion of an idea (translated info English by Kirkby SL); in: Bayertz K. *Sanctity of Life and Human Dignity*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, p 73- 90.
- ▶ Feinberg J & Narveson J (1970). The nature and value of rights, *The Journal of Value Inquiry*, V.4, p 243- 260.
- ▶ Hailer, M, Ritschl, D (1996). The general notion of human dignity and specific arguments in medical ethics. In: Bayertz K. *Sanctity of Life and Human Dignity*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, p 91- 106.
- ▶ Jaggard L (2001). *Feminist Ethics*, *Encyclopedia of Ethics*, ed. Lawrence C. Becker, V.1, p 528.
- ▶ Kamali, MH (2002). *The Dignity of Man: an Islamic Perspective*. Cambridge: The Islamic Text Society.
- ▶ Shulman, A (2008). Bioethics and the question of human dignity. In: *Human Dignity and Bioethics: Essays Commissioned by the presidents Council on Bioethics*. Washington, D,C: Government printing Office, p 3- 18.
- ▶ American Heritage Publishing Company (1992), *The American Heritage dictionary of the English language*, 3rd edn, Houghton Mifflin.
- ▶ E Hill, T (1992). *Dignity as practical Reason in Kant's Moral Theory*. New

York, Cornell University Press.

- Vojdani, F and Roohi Barandagh, K (2018). RESPECT FOR OTHERS FROM ATTITUDE TO BEHAVIOUR AN ISLAMIC VIEW. European Journal of Science and Theology, V.14, No.4, p 151-164.