

تعامل و همگرایی اخلاق و فقه در تعهدات و تکالیف زن و شوهر با تأکید بر مضمون آیه درجه

حسین جماعتی گشتی*

چکیده

اخلاق و فقه، فقها را در مسیر عمق‌بخشی به اجتهاد و استنباط احکام و نیز فهم تعامل‌ها و همپوشانی و همگرایی آن دو یاری می‌رساند. نوشتار حاضر، به روش توصیفی-تحلیلی، با تأکید بر آیه ۲۲۸ سوره بقره که به برخی از تکالیف و حقوق زنان اشاره دارد، به کشف چنین رابطه‌ای میان آن دو پرداخته است. با توجه به شواهد و ادله اخلاقی و فقهی، به دست آمد که اولاً: مطلوب از درجه، جانب‌داری برای مرد نیست، بلکه احکام شرعی با لحاظ فضائل اخلاقی، تشریح شده است؛ از این منظر، به جهت مسئولیتی که خداوند به شوهر داده، باید با همسرش حسن معاشرت را داشته و تعهدات و تکالیف مربوط به حالات جسمی و روحی او را در خانواده رعایت نماید و در واقع، همه حقوقش را از زن استیفا نکند و همین، درجه و منزلتی اخلاقی و معنوی برای شوهر است. ثانیاً: میزان مثلث و همانندی حقوق و تکالیف زن و مرد، در برابند کلی حقوق و تکالیف متناسب است، نه تعداد آن؛ زیرا در تشریح حقوق و تکالیف زن و شوهر یکی بر دیگری برتری داده نشده است، بلکه بر اساس تفاوت‌های میان زن و مرد از لحاظ جسمی، روانی، احساسی و بر پایه فطرت انسانی است.

واژگان کلیدی

آیه درجه، برابری، حسن معاشرت، تناسب تکالیف.

۱- مقدمه

یکی از مباحث مهم فلسفه علوم، بررسی رابطه آنها با یکدیگر است، مخصوصاً اگر دارای مسائل و مفاهیم مشترکی باشند و فی‌الجمله بر یکدیگر تأثیر بگذارند. در این راستا، اخلاق و فقه به عنوان دو دانش رفتاری، دانشمندان دینی را در مسیر عمق بخشی به اجتهاد و استنباط احکام و نیز فهم تعامل‌ها و همپوشانی و همگرایی آن دو یاری می‌رساند. به منظور نشان دادن این شیوه، می‌توان به ادله‌ای از قرآن و احادیث درباره تکالیف و حقوق زنان به عنوان نمونه آورد؛ مانند این آیه شریفه: «و المطلقات یتربصن بانفسهن ثلاثه قروء و لایحل لهن ان یکنمن ما خلق الله فی ارحامهن ان کن یومن بالله و الیوم الاخر و بعولتهن احق بردهن فی ذلک ان ارادوا اصلاحا و لهن مثل الذی علیهن بالمعروف و للرجال علیهن درجه و الله عزیز حکیم؛ (بقره: ۲۲۸) و زنان مطلقه، باید به مدت سه مرتبه عادت ماهانه دیدن [او پاک شدن] انتظار بکشند (عده نگه دارند) و اگر به خدا و روز رستاخیز، ایمان دارند، برای آنها حلال نیست که آنچه را خدا در رحم آنان آفریده، پوشیده دارند؛ و شوهرانشان، برای بازگرداندن آنها [او از سر گرفتن زندگی زناشویی] در این مدت، [از دیگران] سزاوارترند در صورتی که [به‌راستی] خواهان اصلاح باشند؛ و برای آنان، همانند وظایفی که بر دوش آنهاست، حقوق شایسته‌ای قرار داده شده و مردان بر آنان برتری دارند و خداوند توانا و حکیم است».

فراز مورد نظر در جستار حاضر، «و لهن مثل الذی علیهن بالمعروف و للرجال علیهن درجه» است؛ این فراز، نخست بر همانندی حقوق و تکالیف زنان و مردان تأکید می‌کند ولی بعد از آن، برای مردان گونه‌ای تفوق و برتری قائل است. لذا بایسته است به این پرسش اساسی پاسخ داده شود که منظور از دو فراز «و لهن مثل الذی علیهن بالمعروف» و «للرجال علیهن درجه» چیست؟

۲- پیشینه‌ی پژوهش

مقالات خیلی محدودی درباره آیه درجه، با نگاه بررسی و تبیین سرپرستی و مدیریت مردان در خانواده مورد پژوهش قرار گرفته‌اند. نظیر مقاله‌ای با عنوان «قلمرو قوامیت مرد؛ خانواده یا اجتماع» که در این پژوهش، محقق به بررسی ادله جواز یا محدودیت مشارکت اجتماعی زنان پرداخته و می‌کوشد به این پرسش پاسخ گوید که آیا می‌توان قوامیت را به عنوان دلیلی عام در مباحث اجتماعی زنان اثبات کرد. برای پاسخ به این پرسش، پس از ارائه آرای مختلف درباره قلمرو قوامیت، با توجه به آیات قوامون و درجه، به این نتیجه می‌رسد که ادله قوامیت، تنها قوامیت را برای شوهران در خانواده اثبات می‌کند (دهقان، ۱۳۹۴).

در پژوهش دیگری با عنوان «تحلیل تفسیری و فقهی آیه درجه» محقق تلاش کرده است که شبهه ناسازگاری ظاهری صدر و ذیل آن را پاسخ گوید و به یک معیار برای برابری حقوق و تکالیف زنان و مردان دست یابد. محقق در این پژوهش تنها همین مقدار ادعا کرده است که اگر تفاوت‌های فاحش و چشمگیر در حقوق و تکالیف زنان مشاهده شود، باید روند اجتهاد و فهم حقوق و تکالیف مورد بازبینی مجدد قرار گیرد.

ولی در پژوهش پیش رو، با هدف تبیین رابطه و نسبت سنجی میان اخلاق و فقه، از طریق آیه شریفه ۲۲۸ سوره بقره که به برخی از تکالیف و حقوق زنان اشاره دارد، به کشف تعامل و هم‌پوشانی اخلاق و فقه در تعهدات و تکالیف زن و شوهر می‌پردازد؛ چراکه می‌توان گفت این شیوه، باب جدیدی را در اجتهاد و استنباط احکام و ارائه رفتار دینی (افعال جوانحی و جوارحی شایسته از نگاه عقل و شرع) به روی دانشمند دینی می‌گشاید.

۳- تعامل و همگرایی اخلاق و فقه

اخلاق و فقه از این جهت با یکدیگر اشتراک دارند که هر دو در حوزه حکمت عملی قرار می‌گیرند و تحصیل آنها برای عمل است، هرچند اخلاق دارای حکمت نظری نیز هست و منحصر به دستورالعمل‌ها نمی‌شود و تفاوت دیگر این که موضوع اخلاق، «صفت و فعل اختیاری» است، از جهت این که متصف به حسن و قبح می‌شود، ولی موضوع فقه «فعل اختیاری» است. به علاوه، در فقه، گاهی احکام سهو و خطا نیز بررسی می‌شود؛ اما اخلاق انحصاراً از شئون اختیاری، اعم از فعل و مقدمات فعل اختیاری، بحث می‌کند؛ بنابراین، رابطه میان موضوع اخلاق و فقه، عموم و خصوص مطلق می‌شود که ماده اجتماعشان «فعل و رفتار اختیاری» است. اخلاق و فقه، دست‌کم در بخش گسترده‌ای از قلمرو موضوعات و اهداف، تعامل و همگرایی و همپوشانی دارند. ذات فقه، دارای تعامل نظری و عملی، از جنبه‌های مختلف، با دانش اخلاق هست که باید بازخوانی و کشف شود. دیدگاه‌هایی در مورد رابطه میان اخلاق و فقه وجود دارد؛ یا اخلاق را به خلیقات و صفات درونی تعریف می‌کنند (طوسی، ۱۳۸۷: ۴۸؛ مسکویه، بی تا: ۵۱؛ نک: هدایتی، ۱۳۹۲: ۶۲ - ۸۹) و فقه را حوزه اختصاصی متکفل اعمال انسان می‌دانند (عاملی، ۱۳۷۴: ۳۸؛ حجوی، ۱۴۱۶: ۱/۱؛ زحیلی، ۲۰۱۷: ۳۰/۱) و یا اینکه برای اخلاق در کنار فقه، استقلال قائل نیستند، آن را طفیلی احکام می‌دانند و اخلاقیات را به دیده مستحبات و مکروهات فقهی می‌نگرند و حتی در تعریف برخی موضوعات فقهی مانند عدالت، از اخلاق استفاده کرده‌اند (نک: شهید اول، ۱۴۱۲: ۱۲۶/۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۸: ۴۹ □ ۵۰)؛ اما به طور کلی باید گفت هرچند اخلاق و فقه از جهت نگاه نظام علمی متمایز، دو حوزه مستقل از

یکدیگرند و گفتمان هر یک، جدای از گفتمان دیگری است، ولی میان آنها تشابهات و تعاملات و هم‌گرایی فراوانی وجود دارد؛ زیرا هدف دین و ارسال انبیا و اولیای الهی، اصلاح انسان‌ها است که از گذرگاه تربیت و اصلاح سبک و الگوی زندگی می‌گذرد و این هدف، در حیطة عقیده صحیح، اخلاق و فقه میسر است و محدود به یک حیطة نیست؛ زیرا فقه در عرض اخلاق نیست، بلکه در طول آن است و اخلاق از مبادی آن محسوب می‌شود؛ بنابراین، فقه در سبک زندگی دینی به کمک احکام پنج‌گانه، سطح الزامی و سطح غیر الزامی را تنظیم می‌کند و در کنار اخلاق، نقش مهمی در هدایت رفتار و ساخت نظام رفتاری مکلفین، ایفا می‌کند و در همه ساحت‌های فردی، خانوادگی، اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و سیاسی انسان‌ها، بازتاب دارد.

در این راستا، یکی از جلوه‌های این رابطه تعاملی و همگرایی میان اخلاق و فقه، در احکام نظام خانواده است. خانواده در اسلام، دارای مجموعه‌ای از اخلاقیات و تکالیف شرعی است که با یکدیگر تعامل و همگرایی دارند. اهمیت این تعامل و پیوند وثیق با عنایت به هدف تشکیل خانواده و استحکام آن در قرآن کریم؛ یعنی ایجاد مودت و رحمت در روابط زوجین و با رجوع به منابع و متون اسلامی نمایان است. اخلاقیات و احکام فقهی زوجین، در بردارنده مجموعه مسئولیت‌های هر یک از زوجین در خانواده است که در دیدگاه اسلام، با طبیعت بیولوژیکی دو جنس زن و مرد پیوندی انکارناپذیر دارد.

در این میان، فقه اهل‌بیت (ع)، بهتر می‌تواند اهمیت و ضرورت بررسی تعامل و پیوند میان آن و اخلاق را در مجموعه احکام خانواده نمایان سازد. هدف از تشکیل خانواده، ایجاد آرامش، مودت و رحمت و زمینه‌ای برای رشد و بالندگی، تقویت و تکمیل هر یک از زن و مرد به‌وسیله دیگری و رکن اساسی در تحقق این اهداف، ملازمه و پیوند اخلاق با فقه و تکلیف شرعی زوجین است. اخلاق و فقه در اثر همگرایی و تعامل یکدیگر، نظامی روشمند در فهم معارف دینی و استنباط احکام ارائه می‌دهند.

۴- مفهوم‌شناسی

تعامل و همگرایی و همپوشانی اخلاق با فقه، با تأمل در آیه درجه و مفهوم واژگان به کار رفته در آن به دست می‌آید؛ لذا معنای واژگان «مثلیت»، «معروف» و «درجه» در آیه یادشده، بیان می‌شود.

۴-۱- مثلث

کلمه «مثل»، در لغت، به معنای شبیه و همانند چیزی (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۸، ۲۲۸) و مساوی و برابر (جوهری، ۱۴۱۰، ج ۵، ۱۸۱۶) آمده است. «مثل» در آیه «و لهن مثل الذی علیهن بالمعروف» نیز به همین معنا است (نک: ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۳، ۲۶۶؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱، ۵۲۹؛ طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۲، ۲۷۴؛ مصطفوی، ۱۴۳۰، ج ۱۱، ۲۵).

۴-۲- معروف

واژه «معروف» در لغت، اسم است برای هر کاری که خوبی و نیکو بودن آن به سبب عقل یا شرع شناخته می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۶۱). در این معنا، هر دو حسن عقلی و شرعی در مفهوم معروف نهفته است. از این رو، عادات و رسوم و قوانین منحرف و ظالمانه از معنای معروف خارج می‌شود (نک: طالقانی، ۱۳۶۲، ج ۲، ۱۴۴).

۴-۳- درجه

«درجه»، در لغت، به معنای بلندی و علو در منزلت، مقام و مرتبه است (ابن درید، ۱۹۸۷، ج ۱، ۴۴۶؛ ازهری، ۱۴۲۱، ج ۱۰، ۳۳۸). درجه در جایی استعمال می‌شود که بالا رفتن در نظر باشد، نه یک حالت ساده و سطحی؛ از این رو، به پله نردبان و پشت‌بام، درجه می‌گویند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۱۰). واژه درجه در قرآن کریم به صورت‌های مفرد و جمع استعمال شده است. از این موارد به جز آیه «و للرجال علیهن درجه»، سایر موارد در درجات معنوی استعمال شده که به گونه‌ای مستقیم به خداوند برمی‌گردد؛ مانند: «و رفع بعضهم درجات»^۱ (بقره: ۲۵۳)، «فضل الله المجاهدین باموالهم و انفسهم علی القاعدین درجه»^۲ (نساء: ۹۵)، «اعظم درجه عندالله»^۳ (توبه: ۲۰)، «و رفعنا بعضهم فوق بعض درجات»^۴ (زخرف: ۳۲). در هیچ کدام از این آیات شریفه، تفاضل و برتری مردان بر زنان نیست، بلکه بر باورها و رفتارها و کمالات مادی و معنوی انسان‌ها بر یکدیگر دلالت دارند. تنها در آیه «و للرجال علیهن درجه» است که به برتری مردان بر زنان اشاره شده و به صورت مستقیم به خداوند نسبت داده نشده است.

مشهور مفسران قرآن، «درجه» مردان بر زنان را به برتری‌های عقلی، حقوقی و جسمی تفسیر کرده‌اند (نک: طبری، ۱۴۱۲، ج ۲، ۲۷۵؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۳، ۱۲۴-۱۲۵؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۱، ۲۷۷؛ قمی،

۱. «بعضی را درجاتی برتر داد».

۲. «خداوند، مجاهدانی را که با مال و جان خود جهاد نمودند، بر قاعدان (ترک‌کنندگان جهاد) برتری مهمی بخشیده است».

۳. «مقامشان نزد خدا برتر است».

۴. «و برخی از آنها را بر برخی به رتبه‌هایی (از کمالات مادی و معنوی) برتری داده‌ایم».

۱۳۶۳: ج ۷۴، ۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۵۷۵، ۲) و به جهت تفاوت در عقل، دیه، ارث، صلاحیت برای زمامداری و قضاوت، پذیرش تعدد زوجات از سوی مرد، اختیار طلاق و رجوع به این نتیجه رسیده‌اند که تفاوت درجه و فضل مرد بر زن امر روشن و معلومی است؛ به طوری که زن مانند اسیر عاجز در دست مرد است و قدرت هیچ‌گونه تصمیم‌گیری ندارد (فخر رازی، ۱۴۲۰: ج ۴۴۱، ۶). ولی این تفسیر مشهور، نوعی ناسازواری و ناهمگونی میان صدر و ذیل این فراز از آیه را به دنبال دارد؛ زیرا ابتدای این فراز، بر مثلثیت به معنای برابری یا همانندی تأکید می‌کند و هر کدام از این دو معنا باشد، به هر حال در ادامه، از امتیاز یکی از دو گروه بر دیگری سخن می‌راند. از این رو، لازم است معنایی از آیه شریفه ارائه شود که این ناسازگاری ظاهری را نداشته باشد (که آن معنا در بحث مربوط به آن بیان خواهد شد).

۵- شأن نزول آیه درجه

اسماعیل بن عبدالله غفاری، همسر خود، «قتیله» را درحالی که نمی‌دانست باردار است، طلاق داد و بعد از اطلاع، به او رجوع کرد. هنگام زایمان، همسر و فرزندش هر دو مردند. لذا آیه «و المطلقات یتربصن بانفسهن ثلاثه قروء...» نازل شد (سیوطی، بی‌تا: ۳۴).

همچنین از اسماء انصاریه دختر یزید بن سکن روایت شده که: وی، در زمان رسول خدا (ص)، طلاق داده شد و تا آن ایام، زن مطلقه عده نداشت، از این رو، خدای عزوجل در همان روزهایی که او مطلقه شد، حکم عده طلاق را نازل کرد. به حکم این روایت، اسماء انصاریه، اولین زنی بود که با نزول آیه عده طلاق، به آن عمل کرد (ازدی سجستانی، بی‌تا، ج ۲، ۲۸۵؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹: ج ۲، ۴۱۴). گروهی از مفسران به اقتضای شأن نزول و سیاق آیه، حکم برتری مرد بر زن را مختص مسئله طلاق دانسته و آن را به سایر موارد تعمیم نداده‌اند (مغنیه، ۱۴۲۴: ج ۱، ۳۴۳؛ شاذلی، ۱۴۱۲: ج ۱، ۲۴۶-۲۴۷).

۶- مقصود از مثلثیت در آیه درجه

فراز «و لهن مثل الذی علیهن بالمعروف»، به «حقوق و تکالیف متقابل» زن و شوهر اشاره دارد. بر اساس واژگان به کار رفته و ساختار ترکیبی در این فراز، زنان حقوقی دارند به اندازه و همانند با تکالیفشان که این مثلثیت و همانندی امری معروف و پسندیده است. توضیح اینک:

۱. لام در «لهن»، از حروف جر است که چون بر سر ضمیر در آمده مفتوح است. دانشمندان ادبیات عرب، برای لام جار، معانی زیادی گفته‌اند؛ از زمره این معانی، استحقاق و اختصاص است. لام برای استحقاق، بین معنی و ذات واقع می‌شود؛ مانند «الحمد لله» (ابن هشام انصاری،

۱۴۱۰: ج ۱، ۲۰۸) و دلالت می‌کند بر اینکه مجرور (ذات)، مستحق و سزاوار پیش از لام (معنی) است، چنان‌که در «الحمد لله» پیش از لام، اسم معنی «الحمد» و بعد از آن، اسم ذات «الله» است. برخی این لام را لام اختصاص نیز می‌نامند (حسن، ۱۳۶۷: ج ۲، ۴۳۷). از این معنی لام، استنباط و فهم می‌شود که آن معنی، حقی استحقاقی برای آن ذات است؛ چنان‌که در مثال مذکور، مقصود این است که ستایش و سپاس حق استحقاقی خدای متعال است. بر پایه این معنی، لام در «لهن»، دلالت بر حقی استحقاقی برای زن در نظام خانواده می‌کند.

۲. مقصود از مماثلت و یکسانی در آیه، وجوب ادای حق و استحقاق مطالبه و هم‌خواهی از سوی زن است؛ یعنی همان‌طور که زوج حقوقی بر زوجه دارد، زوجه نیز حقوقی بر زوج دارد که باید ادا شود (مغنیه، ۱۴۲۴: ج ۱، ۳۴۳؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ج ۱، ۱۴۱)؛ زیرا رابطه حق و تکلیف در میان انسان‌ها امری متقابل و دوسویه است؛ یعنی اگر کسی دارای حق است، مقابلش، شخصی وجود دارد که باید آن حق را ادا کند و اگر کسی تکلیفی بر عهده دارد، در مقابل، کسی هست که از او مطالبه حق کند. با توجه به این نکته، حقوق زن در خانواده به اندازه تکالیف او است؛ یعنی زن همان اندازه که در خانواده وظایف و تکالیف سنگینی دارند، حقوق قابل‌توجهی نیز اسلام برای او بر اساس عدالت در امور خانوادگی قرار داده است و از تساوی این «حقوق» با آن «وظایف»، عدالت در حق آنان عملی می‌گردد. هر کدام از زن و شوهر به سهم خودش برسد؛ نه از سهم خودش محروم شود و نه سهم دیگران را برداشته، تجاوز و تعدی کند. به دیگر سخن، اعطاء آنچه شایسته هر امری است تا هر یک در جای واقعی خود که مستحق آن است، قرار گیرد؛ اما میزان این حقوق بستگی به موضوع مورد نظر دارد؛ یعنی ممکن است عدالت در مورد یک شخص، حد و اندازه‌ای داشته باشد و در شخص دیگر، اندازه‌ای دیگر؛ بنابراین، از آنجایی که زن در نظام خانواده حقی دارد، شوهر در برابر ادای آن حق، مکلف است و آنجا که شوهر دارای حقی هست، زن برای ادای آن حق، مکلف است. این مطالبه دوسویه، امری پسندیده و معقول نزد فطرت، وجدان سالم و عقول انسان‌ها است.

۷- منظور از درجه در آیه

هر چند ظاهر عبارت «و للرجال علیهن درجه»، تفاوت درجه میان زن و مرد است؛ ولی باید دقت کرد که منظور از این تفاوت درجه چیست؟ اگر مراد از این فراز، اثبات برتری حقوقی مردان بر زنان باشد و به دایره حقوق و تکالیف برگردد، چنان‌که مشهور مفسران قرآن گفته‌اند، نقض مثلثیت و برابری با «و لهن مثل الذی علیهن بالمعروف» خواهد بود و میان این دو فراز، ناهمگونی

دیده می‌شود؛ زیرا در این صورت، نخست می‌گوید «حقوق و تکالیف زنان و مردان برابر است»، سپس می‌گوید: «ولی حقوق مردان بیشتر از زنان است».

به نظر می‌رسد برای برون‌رفت از این تناقض و ناسازگاری، باید تفسیری از فراز «و للرجال علیهن درجه» پیش نهاد که افزون بر حفظ ساختار زبانی آن، مثلثیت و برابری در حقوق و تکالیف با برتری و امتیاز مردان بر زنان پذیرای جمع باشد و آن تفسیری است که ابن عباس از آیه نقل کرده است؛ یعنی مقصود از «درجه»، مقام و منزلتی است برای مرد که نتیجه و پاداش رعایت بیشتر حقوق و تعهدات زن است به طوری که همیشه در استیفای حقوق و وظایف، جانب زن را مراقبت و مراعات کند و همه حقوق خود را از او استیفا نماید و بدین‌وسیله فضل و برتری بر زن را به دست آورد (طوسی، بی‌تا: ج ۲۴۱، ۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۲، ۵۷۵، ۲؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ج ۱، ۲۷۶، ۱؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ج ۳، ۱۲۵، ۳؛ طبری، ۱۴۱۲: ج ۲، ۲۷۵، ۲). ابن عباس گفته است: من دوست دارم که خود را برای زن زینت دهم، همان‌طور که دوست دارم او هم خود را برای من بیاراید؛ زیرا خداوند متعال می‌فرماید: «و برای زنان، حقوق شایسته‌ای بر عهده مردان است» و دوست ندارم که همه حقم را از زن استیفا کنم، چون خداوند می‌فرماید: «مردان بر زنان درجه دارند» (سیوطی، ۱۴۰۴: ج ۱، ۲۷۶، ۱). برخی از مفسران کهن و قدیمی، این تفسیر ابن عباس را بهترین و نیکوترین سخن می‌دانند (قرطبی، ۱۳۶۴: ج ۳، ۱۲۵، ۳؛ طبری، ۱۴۱۲: ج ۲، ۲۷۵، ۲).

در واقع، جمله «و للرجال علیهن درجه» قید متمم جمله سابق «و لهن مثل الذی علیهن بالمعروف» است و کلیت این معنا را بیان می‌کند که زن و مرد در تمام شؤون خود احکام عادلانه و یکسانی از سوی خدای حکیم دارند. حتی برتری و درجه‌ای که مرد بر زن دارد، مشمول این کلیت است و این برتری درجه، جانب‌داری نیست، بلکه اشاره به آن است که مرد باید در قبال همسر خویش، تکلیف‌های شرعی و مسئولیت‌های انسانی و اخلاقی را رعایت نماید. از این رو، مرد به عنوان سرپرست خانواده، باید شأن ویژه زن را به عنوان همسر و مادر، با محوریت اخلاق و محبت در ارتقای کانون خانواده و اغماض در مقابل لغزش‌های احتمالی رعایت نماید؛ چنان‌که در روایتی از امام صادق (ع)، یکی از حقوق زن بر مرد، گذشت از اشتباهات زن در خانواده دانسته شده است (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۵، ۱۱۱، ۵؛ ابن بابویه، ۱۴۱۳: ج ۱، ۴۴۰، ۱). همچنین پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: «بهترین مردان امت من افرادی هستند که نسبت به خانواده خود خشن و متکبر نباشند و به آنها رأفت و محبت داشته و از ظلم و ستم بر آنان پرهیز نمایند» (طبرسی، ۱۴۱۲: ج ۱، ۲۱۶-۲۱۷). تفاوت درجه، نشانگر تفاوت تعهدات و تکالیف است؛ خداوند، نخست فرموده «زن و مرد حقوق همانند دارند»، سپس، مردان را دعوت نموده که فضیلت خود بر زنان را با چشم‌پوشی از بعضی حقوق

خود، اثبات کنند. در نتیجه، هرچند ظاهر این آیه شریفه، إخبار است؛ ولی معنایش آن است که از مردان می‌خواهد با زنان خود به نیکی برخورد کنند و به لطافت روحی و جسمی او توجه کنند تا دارای درجه معنوی بیشتری بر آنان باشند از این جهت که مرد در تعهدات و پاسداری از تکالیف در رفتار با زن و مدیریت نهاد خانواده، وظیفه بیشتری دارد.

افزون بر آن، اگر لفظ درجه، بیانگر تفضیل باشد، مصداق و وجه آن بیان نشده است و سخن از برتری ذاتی و تکوینی نیست، با توجه به اینکه تفضیل و فضل در قرآن حوزه وسیعی را پوشش می‌دهد و حتی قواعد و احکام تشریحی اعم از اخلاق و فقه را نیز شامل می‌شود که باید مرد آن را در قبال همسرش کسب نموده و رعایت کند. در این صورت مثلثیت و اشتراک در تکالیف زن و مرد محفوظ می‌ماند.

این نگاه اخلاقی، بیانگر انگیزش و تشویق مردان به «حسن معاشرت» و «توسعه بر زنان در مال و خلق» است (نک: قرطبی، ۱۳۶۴: ج ۱۲۵، ۳). در تأیید این نگاه، می‌توان گفت، چنین معنایی مطابق و موافق با نگاه مجموعی و کلان به سرشت دین است؛ نصوص دینی، معمولاً دارای مجموعه‌ای دو بخشی هستند که عبارت‌اند از: عناصر معرفتی (مانند اعتقاد به خدا و معاد و تحلیل صفات الهی) و عناصر توصیه‌ای و هدایتگر سلوک و رفتار انسان (مانند امر به درستکاری و صداقت و مهربانی). خداوند برای هدایت انسان به سعادت و صلاح در همه عرصه‌های فردی و اجتماعی، این مجموعه از عناصر را در شکل تعلیمات و حیانی (کتاب و سنت) موافق با فطرت و عقل بیان کرده است و دانشمند دینی آن را کشف می‌نماید. از این منظر، دلالت‌شناسی اخلاقی - فقهی آیه شریفه مورد توجه قرار می‌گیرد.

این فراز از آیه، می‌تواند به دو نکته مهم اخلاقی در برخورد با زن اشاره داشته باشد:

۱. ویژگی‌های روحی و شخصیتی زن از جهت احساسات و عواطف، با مرد ناهمسان است؛ از این رو، مرد نباید بر اساس ویژگی‌هایی که در خود و سایر مردان می‌بیند، زن را بسنجد و انتظار داشته باشد که از همه جنبه‌ها کاملاً با او هماهنگ باشد. اگر مرد بر این شیوه و حالت پافشاری نماید، به شخصیت زن ضربه زده و موجب آسیب روحی و روانی او می‌شود؛ چنان که از احادیث می‌توان معنای یادشده را استنباط کرد؛ مانند این که رسول خدا (ص) فرمود: «زن مانند دنده کج انسان هست، اگر بخواهی آن دنده را راست کنی می‌شکند و اگر به حال خود بگذاری، از آن استفاده و لذت می‌بری»^۱ (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۵، ۵۱۳). روایت یادشده، از جهت

۱. «انما مثل المرأة مثل الضلع المعوج ان ترکته انتفعت به و ان اقمته کسرته».

سندی موثق همچون صحیح است (مجلسی، ۱۴۰۶: ج ۸، ۳۶۹)؛ درباره مضمون آن باید گفت: با توجه به دیگر آموزه‌های دینی، نمی‌توان معنایی تحقیرآمیز را از آن برداشت کرد، بلکه چنانچه استخوان‌های صاف برای بدن انسان مفید است، بدون استخوان‌های کج نیز نمی‌توان ادامه حیات داد و این دو نوع از استخوان، مکمل یکدیگرند. به همین ترتیب، مرد و زن نیز دارای ویژگی‌های منحصر به خود می‌باشند که در نظام خانواده با استفاده از همین خصوصیات، یکدیگر را تکمیل می‌کنند و هرگونه تلاش مردان برای تغییر ویژگی‌های طبیعی بانوان برای هردوی آنان خسارت‌بار خواهد بود. چنانکه در روایتی از امام صادق (ع) نقل شده است که حضرت ابراهیم (ع) نسبت به برخی رفتارهای همسرش ساره نزد پروردگار شکایت آورد و خدا به او وحی کرد که زن مانند استخوان کجی است که اگر بخواهی آن را صاف کنی، او را در هم خواهی شکست و اگر به همان حال رهاش کنی از او بهره‌مند خواهی شد. پس در برابر برخی رفتارهای همسرت که بر تو دشوار می‌آید، صبر کن (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۵، ۵۱۳). به نظر می‌رسد آن دسته از رفتارهای ساره که موجب آزار حضرت ابراهیم شد، ناشی از ویژگی‌های طبیعی زنانه ایشان بود و نه رفتاری ناشی از کژ راه رفتن در مسیر فرمان‌برداری از پروردگار؛ زیرا بر اساس روایات دیگری، ابراهیم و ساره، در بهشت سرپرست کودکانی خواهند بود که در خردسالی از دنیا رفته‌اند (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ج ۳، ۴۹۰) و بدیهی است اگر تعبیر «استخوان کج» را دلیلی بر تحقیر ساره و کم ارزش بودن او بینداریم، چنین مقامی در بهشت، شایسته او نبوده و اساساً ورود او به بهشت جای سؤال خواهد داشت! اما چنانچه برداشت دیگری از این تعبیر داشته و معتقد باشیم که «استخوان کج» در صورت بهره‌برداری درست از آن، کاملاً مفید است، می‌توانیم نتیجه بگیریم که در زندگی خانوادگی هم در صورت احترام به برخی ویژگی‌های طبیعی زنانه بانوان و تحمل برخی دشواری‌هایی که گاه به دلیل اختلاف سلیقه‌ها پدید می‌آید، مردان نیز می‌توانند زندگی مشترک بهتری را پیش‌رو داشته باشند و هر دوی آنان، با حفظ ویژگی‌های جنسیتی خود، به مقامات معنوی دست یابند؛ بنابراین، لازم است مرد، زن را با همه ویژگی‌های شخصیتی او بپذیرد و در برخی احساسات و رفتارها، خود را با او هماهنگ سازد و مدارا نماید.

۲. زن در احادیث به «ریحانه» وصف شده است؛ چنان‌که امام علی (ع) فرمود: «فان المراه ریحانه و لیست بقهرمانه» (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۵، ۵۱۰). ریحانه در لغت، به معنای گیاه و سبزه خوشبو است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۲، ۴۵۸). یک گل، وجودش لازم است و نگهداری‌اش لوازمی دارد که باید به آنها توجه کرد؛ این کلمه به لطافت، آسیب‌پذیری و عاطفی و احساسی بودن زنان، حداقل به

صورت موجب جزئیة اشاره دارد که بعضی از آنها را در برخورد با رویدادها زودرنج می‌سازند؛ بر خلاف بعضی از مردان که البته زودرنجی، دلیل بر بی‌صبری همه زنان نیست؛ چه بسا زنانی که در برابر مشکلات ممکن است رنجیده‌خاطر شوند، ولی رفتاری که بی‌صبری آنها را نشان دهد، انجام نمی‌دهند و حتی پشتیبان همسران خود با سفارش به بردباری و پایداری هستند. در مقابل، «قهرمان» که از زن نفی شده، به معنای سرخدمت‌گذار خانه و مورد احترام است که مدیریت، دلیری و پهلوانی از آثار آن است. از تقابل «ریحانه بودن» و «قهرمان نبودن»، می‌توان برداشت کرد که عناصر زیبایی‌شناختی، آرامش‌بخشی و عاطفی در زن غلبه دارد و کمتر می‌توان استواری در برابر کارهای سنگین زندگی را از او انتظار داشت.

طبق این نگرش که شاهدهی از قدماء دارد، امتیاز و درجه مردان را نه زیادتی حقوق، بلکه توانایی بر گذشت از برخی حقوق و حسن معاشرت و رعایت است. در این صورت بر درجات معنوی مرد افزوده می‌شود و تفاوت به جهت اختلاف در انجام تکالیف بر اساس نیازها و مسئولیت‌ها مانعی عقلانی ندارد و برابری و مثلثیت نقض نمی‌شود؛ یعنی حقی اضافه برای مردان اثبات نشد، بلکه تأکید و توصیه شده که مردان بخشی از همان حقوق برابر را نادیده بگیرند تا اظهار محبت بیشتر، ترحم، نوازش و عدم تکبر و عدم خشونت (نک: ابن اشعث کوفی، بی‌تا: ۹۰؛ طبرسی، ۱۴۱۲: ۲۱۶-۲۱۷) تحقق پیدا کرد. به علاوه، دعوت حکیمانه الهی به گذشت مردان از برخی واجبات، ریشه در برخی تفاوت‌های فیزیولوژی زن و مرد دارد؛ مثلاً، ایام عادت ماهانه زنان و نیز دوران حاملگی و شیردهی بخشی از نیرو و توان جسمی زن را می‌ستاند و گاه او را کم‌حوصله و بی‌تاب می‌کند؛ بنابراین، این آیه از یک‌سو، برابری تکالیف و حقوق را بیان می‌دارد و از دیگر سو به گذشت مردان و رعایت برخی از احوالات جسمانی و زیستی زن، دعوت می‌کند و برای آنکه مردان به این امر ترغیب شوند، رعایت آن را درجه و رتبه‌ای معنوی قلمداد می‌کند.

۸- میزان مثلثیت حقوق و تکالیف زن و مرد در خانواده و ادله آن

پس از آنکه دانسته شد مقصود از این آیه مثلثیت و همانندی حقوق و تکالیف زن و شوهر در نهاد خانواده است و جمله «و للرجال علیهن درجه» نقض این برابری نیست، بلکه آن را تأکید می‌کند، اینک باید دانست که میزان این مثلثیت چیست؟

میزان مثلثیت و همانندی، در برابند کلی حقوق و تکالیف متناسب است، نه تعداد آن؛ یعنی هر یک از زن و شوهر به تناسب ویژگی‌های طبیعی و روانی خود و همچنین کارکردها و انتظاراتی که از هرکدام در نهاد خانواده می‌رود، حقوق و تکالیفی دارند. این حقوق و تکالیف گاه یکسان

و گاه متفاوت‌اند؛ چون اعطای حقوق برابر در وضعیت نابرابر، ناعادلانه است. به دیگر سخن، گاه قانون‌گذاری برابر، به نفی حمایت از شخص یا گروه نیازمند به حمایت می‌انجامد؛ برای نمونه، اگر زنان به سبب وضعیت بیولوژیکی خود در وضعیت بارداری به قانون‌های حمایتگر و حقوق بشر نیازمند باشند، نظریه حقوق برابر تعدادی، آن را نفی می‌کند.^۱ لذا وجود شماری حقوق متفاوت میان زن و مرد، لزوماً برخلاف عدالت زنان نیست؛ چرا که ممکن است با اعتقاد به یکسانی انسان‌ها در کرامت و ارزشمندی، به حقوق و تکالیفی متفاوت متناسب با روحیات و ویژگی‌های جسمی و روحی در آفرینش زن و مرد قائل شد؛ همان‌گونه که یکسانی در حقوق و تکالیف به معنای تحقق عدالت و یکسانی افراد در ارزشمندی نیست.

بر پایه برابری حقوق و تکالیف متناسب، حقوق و تکالیف متفاوت در کنار حقوق و تکالیف مشترک برای مرد و زن در خانواده لحاظ و اعتبار می‌شود. در این نگرش، هم به تناسب میان ویژگی‌های جسمی و روانی زنان و مردان با حقوق و تکالیفشان توجه دارد و هم به جایگاه و تأثیر هر یک از مرد و زن در نهاد خانواده. البته هر تفاوت جسمی یا روانی را نمی‌توان به عنوان منشأ تفاوت حقوقی دانست، ولی وجود احکام و تکالیف متفاوت در شریعت اسلامی، از وجود زمینه تکوینی متفاوت حکایت دارد.

به‌علاوه، از آنجا که احکام پیرو ملاکات (مصلحت‌ها و مفسده‌های نفس‌الامری) هستند، هر حکمی پشتوانه واقعی دارد. گفتنی است که ما راهی برای شناخت ملاک یا کشف آن نداریم؛ مگر از راه دلیل‌های نقلی و عقلی احکام؛ یعنی حکم شرعی و دلیل آن از وجود ملاک خبر می‌دهند؛ بنابراین، حقوق و تکالیف متفاوت، از ملاکات متفاوت و تأثیر جنسیت حکایت می‌کنند.

به نظر می‌رسد برای توضیح این انگاره از میزان برابری؛ یعنی برابری کلی حقوق و تکالیف متناسب، همین مقدار کافی باشد؛ اما شواهد و قرائنی را که می‌توان برای نگرش حقوق و تکالیف متناسب با روحیات و ویژگی‌های طبیعی زن و شوهر در خانواده به عنوان میزان برابری و تعامل اخلاق و فقه، مطرح نمود، نگاه توحیدی و اخلاقی و اصل استحکام نهاد خانواده است که به تبیین چند مورد مهم در ذیل بسنده می‌شود.

۱. از این‌رو، گروهی از فمینیست‌های غربی در نیمه نخست قرن بیستم در اصلاحیه حقوق برابر معتقد بودند که برای رسیدن به این حقوق، باید قوانین تأمین و حمایت از بانوان ملغی شوند؛ زیرا این قوانین فرصت‌های برابر را از زنان می‌ستانند؛ یعنی مدافعان برابری به پیامد آن در نفی قوانین تأمینی اعتراف دارند، ولی آن را بهای برابری می‌دانند؛ درحالی‌که بسیاری از زنان، نفی قوانین مربوط را به زیان خود و فرزندانشان می‌دانند (ر.ک: حمیرا مشیرزاده، از جنبش تا نظریه اجتماعی، تاریخ دو قرن فمینیسم، ص ۱۴۲، شیرازه، تهران، ۱۳۸۲).

۸-۱- رویکرد خدامحوری

تفاوت حقوقی و تکالیف شرعی بر اساس تفاوت‌های جنسیتی طبیعی است که مبنای آن، رویکرد خدامحوری است؛ در توضیح این رویکرد، به عنوان مبانی کلامی اجتهاد، به نکاتی اشاره می‌شود:

۱. آفرینش مرد و زن از اراده هدفمند الهی سرچشمه گرفته است: «ای مردم! ما شما را از یک مرد و زن آفریدیم و ملت‌ها و قبیله‌ها قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید. بی‌تردید گرامی‌ترین شما نزد خدا پرهیزکارترین شماست. یقیناً خدا دانا و آگاه است» (حجرات: ۱۳).^۱ زن همانند مرد دارای روح کامل انسانی و اراده و اختیار، در مسیر تکامل است، لذا خداوند هر دو را در یک صف قرار داده و با خطاب‌های «یا ایها الناس» و «یا ایها الذین آمنوا» مخاطب ساخته، برنامه‌های تربیتی و اخلاقی و عملی را برای آنها لازم و واجب کرده است.

۲. این هدفمندی حکیمانه است؛ به‌گونه‌ای که این نوع آفرینش انسان، بهترین شکل آفرینش بوده است: «لقد خلقنا الإنسان فی أحسن تقویم» (تین: ۴).^۲ منظور از «خلق کردن انسان در احسن تقویم» این است که: تمامی جهات وجود انسان و همه شئونش مشتمل بر تقویم است. «تقویم انسان» یعنی این که او را دارای قوام کرده باشند و «قوام» عبارت است از هر چیز و هر وضع و هر شرطی که ثبات انسان و بقایش نیازمند بدان است و منظور از کلمه «انسان» جنس انسان است، پس جنس انسان به حسب خلقتش دارای قوام است (طباطبائی، ۱۴۱۷: ج ۲، ۳۱۹).
۳. کارکردها و انتظارات ویژه هر کدام از مرد و زن، مکمل دیگری است: «هن لباس لکم و انتم لباس لهن» (بقره: ۱۸۷)؛^۳ لباس و پوشش بودن زن و شوهر نسبت به یکدیگر را می‌توان به وابستگی، نیاز، ضرورت و حفاظ مرد و زن نسبت به یکدیگر معنا نمود؛ به‌گونه‌ای که هر یک بدون دیگری به انسان برهنه‌ای می‌ماند که در برابر ناملایمات زندگی و نیازهای زیست انسانی، بی‌پناه و بی‌دفاع خواهد بود.

۴. میان امر طبیعی و امر حقوقی رابطه وجود دارد؛ یعنی رابطه هماهنگی میان تکوین و تشریح. تکوین و تشریح دو بازوی نیرومندی هستند که به صورت هماهنگ در تمام زمینه‌ها عمل می‌کنند، ممکن نیست در شرع دعوتی باشد که ریشه آن در اعماق فطرت آدمی نباشد و ممکن نیست چیزی در اعماق وجود انسان باشد و شرع با آن مخالفت کند. بی‌گمان شرع برای رهبری فطرت، حدود و قیود و شرایطی تعیین می‌کند تا در مسیرهای انحرافی نیفتد،

۱. «یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوباً و قبائل لتعارفوا ان اکرکم عندالله اتقاکم ان الله علیم خبیر».

۲. «ما انسان را در بهترین صورت و نظام آفریدیم».

۳. «زنان برای شما لباس و شما برای آنان لباس هستید».

ولی هرگز با اصل خواسته فطری مبارزه نمی‌کند، بلکه از طریق مشروع آن را هدایت خواهد کرد، وگرنه در میان تشریح و تکوین تضادی پیدا خواهد شد که با اساس توحید سازگار نیست (نک: طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۶۳، ۱ و ج ۶۷، ۱۶).

از این رو، حقوق و تکالیف مختص زن و شوهر در خانواده، بایستی از علتی تکوینی ناشی شده باشد. مردم با استعدادها و در موقعیت‌های گوناگون آفریده شده‌اند. اگر همه در یک سطح از استعداد و قدرت قرار داشتند، نظام هستی متلاشی می‌شد (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۰۷). از آنجا که شئون و وظایف متفاوتی در جامعه انسانی وجود دارد تفاوت آدمیان در توانایی‌هایشان مسئله‌ای معقول است. یکی از این تفاوت‌ها، اختلاف مردان و زنان در کارکردهای مربوط به جنسشان است. بر پایه تفاوت‌های جنسیتی طبیعی مردان و زنان، انتظارهای متفاوتی نیز از آنان وجود دارد. این انتظارها نظم حقوقی و تکلیفی اخلاقی و فقهی ویژه‌ای را شکل می‌دهند.

بنابراین، در دستگاه حقوقی و تکلیفی مربوط به روابط زن و شوهر، گزاره‌هایی بر پایه تساوی تکوینی میان مرد و زن و گزاره‌هایی نیز بر پایه تفاوت‌های تکوینی شکل می‌گیرند. این تفاوت‌های خدا خواسته و حکیمانه، نشانگر رابطه هماهنگی کامل میان تکوین و تشریح است.

۸-۲- حفظ اصل استحکام خانواده

مبنای شماری از احکام متفاوت از سوی شارع مقدس درباره روابط زن و شوهر، ضرورت حفظ و استحکام خانواده با توجه به کارکرد آن در ایجاد نظام انسانی متعادل و معقول است. اصل استحکام خانواده، به عنوان اصلی بنیانی و ریشه‌ای، اصلی است اخلاقی مستند به ادله دینی که خطوط و ضوابطی را به صورت کلان در نظام خانواده ترسیم می‌کنند و تنظیم‌کننده رفتار در حوزه روابط میان اعضای خانواده می‌باشند. تدوین، تفسیر و اعمال حقوق اصل مزبور، در قالب فقه مکتب اهل بیت عصمت و طهارت (ع) مورد توجه قرار گرفته است. لذا حفظ خانواده هم بالذات و هم بالتبعیه در تشریح احکام آن، موضوعیت دارد. برای نمونه، مسئله مدیریت مردان بر خانواده و ضرورت تمکین زنان از همسرانشان، در چارچوب تناسب کلی حقوق و تکالیف است که از آثار مهم آن، حفظ و استحکام خانواده است.

کارکرد احکام متناسب روابط زن و شوهر، در حفظ و استحکام خانواده از دو جهت قابل بیان است:

الف- فردی که به خدا و روز قیامت معتقد است، می‌کوشد به همه دستورات و فرامین الهی گردن نهد تا به ثواب آخرت دست یابد و عقاب نشود. از این رو، معصومان (ع) در توصیه‌های

خود با وعده دادن نعمت‌های بهشتی و بیم دادن از عذاب‌های اخروی، پیروان خود را به انجام وظایف خانوادگی و تجاوز نکردن به حقوق همسر و فرزندان ترغیب کرده‌اند (نک: ابن بابویه، ۱۴۱۳: ج ۳، ۴۴۰-۴۴۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۱۰، ۲۴۴).

ب- بسیاری از گناهان و رذایل اخلاقی ارتباط مستقیمی با زندگی مشترک زن و شوهر ندارند، ولی به یقین همه رفتارها و صفاتی که در اسلام گناه شناخته می‌شود، به روابط زناشویی آسیب می‌رساند، مانند روابط آزاد و اختلاط زن و مرد یا نسبت ناروای بی‌عفتی به دیگران که به راحتی روابط عاطفی زن و شوهر را خدشه‌دار می‌کند یا اعتیاد و شراب‌خواری که موجب خشونت و بدرفتاری با دیگران، به‌ویژه اعضای خانواده خواهد شد، همچنین گناهان زبانی مانند غیبت، دروغ و سخن‌چینی که سبب ایجاد اختلاف در خانواده‌ها می‌گردد. توجه به باورهای دینی و اخلاقی به سبب بازداشتن افراد از انجام این گناهان، مانع از بروز اختلاف و کاهش محبت میان زن و شوهرها شده، از فروپاشی و سست شدن بنیان خانواده‌ها پیش‌گیری می‌کند.

ناگفته نماند؛ قرار گرفتن اعضای خانواده زیر یک سقف به قیمت ظلم و تعرض به یکی از آنها، یا نادیده انگاشتن حقوق آنها و یا توصیه و سفارش به گذشت و چشم‌پوشی بی‌مورد از خطاهای دیگری و پذیرش ظلم و بی‌عدالتی به منظور جلوگیری از طلاق و جدایی، هرگز به معنای ثبات و استواری کانون خانواده نیست؛ زیرا خانواده با تحکم و ظلم انسانی و تحمل و بردباری دیگری از سر ناچاری و ترس از فروپاشی آن، استحکامی در پی نخواهد داشت و اگر در ظاهر پایدار باقی بماند، از درون پوسیده و بی‌ثبات است و نمی‌تواند ویژگی‌های خانواده سالم و بانشاط را داشته باشد.

۸-۳- ضرورت تقسیم‌کار

تقسیم‌کار در خانواده همواره برحسب جنسیت شکل گرفته است. تحقیقات دیرینه‌شناسی، شکل‌هایی از تقسیم‌کار جنسیتی را در دوره‌های بسیار دور نشان داده‌اند. برای مثال، گفته می‌شود که در دوره پارینه‌سنگی، بشر در جوامعی زندگی می‌کرده که بر اساس شکار حیوانات و گردآوری مواد غذایی سازمان‌یافته بود. در آن جوامع، مردان بیشتر به شکار و زنان به گردآوری میوه‌ها، سبزی‌ها و دانه‌های غلات می‌پرداختند (شرمن و وود، ۱۳۶۶: ۱۴۲). تقسیم‌کار جنسیتی در دوره‌های بعد و تا زمان معاصر تداوم‌یافته است. از حیث میان فرهنگی نیز یافته‌های تحقیقات انسان‌شناسان بر جهان‌شمولی پدیده تقسیم‌کار جنسیتی مهر تأیید زده‌اند (نک: بستان، ۱۳۹۸: ۶۸-۷۱؛ ابوت و والاس، ۱۳۷۶: ۱۵۶-۱۵۷).

به اعتقاد جمعی از صاحب‌نظران علوم اجتماعی، تقسیم‌کار جنسیتی میان زن و مرد در تفاوت‌های جنسی طبیعی آنان ریشه دارد (نک: دورکیم، ۱۳۶۹: ۷۱). موافقان این نظر مفروض می‌گیرند که تفاوت نقش‌های جنسیتی، به عنوان واقعیتی جهانی باید از علتی جهانی ناشی شده باشد و بر همین اساس، عوامل زیستی را عواملی تعیین‌کننده در تقسیم‌کار جنسیتی می‌دانند (نک: بستان، ۱۳۹۸: ۷۱-۷۳؛ لنگرمن و برنتلی، ۱۳۷۴: ۴۷۲). با وجود همه تلاش‌های حقوقی انجام شده در غرب، مادری و مراقبت از کودک، به عنوان نقشی زنانه باقی‌مانده است. همچنین قدرت جسمانی بیشتر، استحکام و ثبات روانی که می‌تواند ناشی از نبود پیچیدگی‌های هورمونی در مردان باشد و تفاوت در عملکرد مغزی آنان، شواهدی انکارناپذیر دارند.

با مراجعه به منابع اسلامی به دو دسته از گزاره‌های دینی درباره تقسیم‌کار جنسیتی میان زن و مرد برمی‌خوریم:

الف- گزاره‌هایی که پاره‌ای تفاوت‌های ذاتی و فطری میان زن و مرد را موجب به روز علایق متفاوت شغلی یا غیر شغلی میان دو جنس دانسته‌اند؛ مانند روایاتی که آفرینش جنس مرد از زمین و آفرینش جنس زن از مرد را در گرایش مردان به زمین (به معنای گرایش آنان به فعالیت‌های مرتبط با زمین و نیازمند دور شدن از خانه) و گرایش زنان به مردان (احتمالاً به معنای گرایش زنان به جلب توجه مردان و یا به معنای گرایش زنان به فعالیت‌های نیازمند حضور مردان) مؤثر دانسته‌اند (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲، ۶۱-۶۳).

ب- گزاره‌هایی که به تمییز الگوهای مطلوب و نامطلوب تقسیم‌کار و ارزش‌گذاری در این باره پرداخته‌اند؛ در این میان می‌توان به احادیثی که نقش‌های مادری و همسری را نقش‌های برتر زن معرفی کرده‌اند (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲، ۱۶۲-۱۶۳ و ۱۷۲)، احادیثی که کمک‌رسانی مردان به زنان در کارهای منزل را ستوده‌اند (همان، ۱۷: ۶۲) و احادیثی که مشارکت آزمندانه زنان با شوهران خود در امر تجارت را به عنوان یکی از نشانه‌های نکوهیده آخرالزمان، پیشگویی کرده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۷۱، ۱۶۶)، اشاره کرد. مدلول التزامی این دسته اخیر احادیث آن است که تقسیم‌کار جنسیتی دارای خصلت جبری و تغییرناپذیر نیست، بلکه تحت تأثیر تصمیم‌های اختیاری و آگاهانه افراد قرار دارد. از این رو، مقتضای تملیق این دو دسته از احادیث این است که وجود برخی پیش‌زمینه‌های فطری و درعین‌حال، غیر جبری برای تقسیم‌کار جنسیتی و غایت شناختی مفروض است. به این معنا که برخی ارزش‌ها و اهداف عام، مفروض گرفته شده است. تقسیم‌کار جنسیتی در خانواده بر محور سعادت حقیقی انسان به عنوان هدف نهایی دور می‌زند و از آنجاکه سلامت معنوی فرد و جامعه نقش عمده‌ای در تأمین سعادت حقیقی انسان

دارد، در مناسبات اجتماعی و از جمله در مناسبات جنسیتی، بازتاب ویژه‌ای می‌یابد. ویژگی‌های جنسیتی، نقش‌هایی را برای مردان و زنان رقم زده است. پایداری نقش‌های جنسیتی دلیلی بر وجود زمینه‌های طبیعی آن است.

نتیجه‌گیری

۱- مقصود از درجه مرد بر زن، جانب‌داری برای مرد نیست، بلکه به جهت مسئولیتی که خداوند به مرد داده، ایجاب می‌کند که با همسرش حسن معاشرت داشته و تعهدات و تکالیف مربوط به احوالات جسمانی و زیستی او را در خانواده رعایت نماید و این درجه و منزلتی اخلاقی و معنوی برای مرد را به دنبال دارد. لذا سرپرستی مرد، محدود است به مقررات شرعی و اخلاقی و مقید است به رعایت حقوق متقابل زن و وظایف مشترکی که هر یک از مرد و زن در تحکیم بنیاد خانواده به عهده دارند.

۲- میزان مثلثیت و همانندی حقوق و تکالیف زن و مرد در خانواده و به تعبیری، عدالت در نظام خانواده، باید با در نظر گرفتن مجموعه حقوق و تکالیف متناسب مورد مطالعه و نگرش قرار گیرد؛ زیرا شارع مقدس در تشریح حقوق و تکالیف زن و شوهر یکی را بر دیگری برتری نداده است، بلکه بر اساس تفاوت‌های میان زن و مرد از لحاظ جسمی، روانی، احساسی و بر پایه فطرت انسانی است. از این رو، حقوق و تکالیف برای تنظیم روابط زن و شوهر و حمایت معنوی و عاطفی در نهاد خانواده است نه به منظور ارزش گذاری؛ چون تفاوت‌ها ملاک افتخار نیست و در رسیدن به ارزش‌های بیشتر، استعدادها دخالت ندارند. بر اساس جهان‌بینی اسلامی، اصولاً ارزش‌های برتر، ارزش‌های اخلاقی و معنوی است و با جستجوی در احکام خانواده، اعتبار و لحاظ این ارزش‌ها به روشنی دیده می‌شود.

۳- با توجه به نگرش تعامل اخلاق و فقه در مقام تشریح الهی و لوح محفوظ، در استنباط احکام مربوط به زن و شوهر، اگر بررسی‌های استنباطی چنین بنمایند که میان احکام اخلاقی و فقهی در مقام اثبات و استنباط، تعارض و ناسازگاری وجود دارد، می‌باید فرایند اجتهاد و فهم حکم شرعی مورد بازنگری قرار گیرد. به‌ویژه آنجا که فهم اجتهادی از طریق اجماع و شهرت فتوایی انجام گیرد. در این صورت، احتمال این که برداشت ناقص و ناتمامی صورت گرفته، بعید نیست.

منابع

- ◀ قرآن کریم
- ◀ ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۹). تفسیر القرآن العظیم. ریاض: مکتبه نزار مصطفی الباز.
- ◀ ابن اشعث کوفی، محمد بن محمد. الجعفریات. تهران: مکتبه النینوی الحدیثه، بی تا.
- ◀ ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۳). من لا یحضره الفقیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ◀ ابن درید، محمد بن حسن (۱۹۸۷). جمهره اللغة. بیروت: دار العلم للملایین.
- ◀ ابن هشام انصاری، عبدالله بن یوسف (۱۴۱۰). مغنی اللیب. قم: کتابخانه حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره).
- ◀ ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸). روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن. مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
- ◀ ابوت، پاملا، و والاس، کلر (۱۳۷۶). درآمدی بر جامعه شناسی نگرش های فمینیستی. ترجمه مریم خراسانی و حمید احمدی، تهران: دنیا ی مادر.
- ◀ ازدی سجستانی، ابوداود سلیمان بن اشعث. سنن أبی داود. بی تا، بیروت: المکتبه العصریه.
- ◀ ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱). تهذیب اللغة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ◀ آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ◀ بستان (نجفی)، حسین (۱۳۹۸). جامعه شناسی خانواده با نگاهی به منابع اسلامی. قم: سبحان.
- ◀ بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸). أنوار التنزیل و أسرار التأویل. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ◀ جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴). زن در آینه جلال و جمال. قم: اسراء.
- ◀ جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۱۰). الصحاح (تاج اللغة و صحاح العربیه). بیروت: دار العلم للملایین.
- ◀ حجوی ثعالبی، محمد بن الحسن (۱۴۱۶). الفكر السامی فی تاریخ الفقه الاسلامی. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ◀ حر عاملی، محمد (۱۴۰۹). وسائل الشیعه. قم: مؤسسه آل البيت (ع).
- ◀ حسن، عباس، (۱۳۶۷). النحو الوافی. تهران: ناصر خسرو.
- ◀ دورکیم، امیل (۱۳۶۹). درباره تقسیم کار اجتماعی. ترجمه باقر پرهام، بابل: کتاب سرا ی بابل.
- ◀ راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲). مفردات ألفاظ القرآن. بیروت: دار القلم.
- ◀ زحیلی، وهبة (۲۰۱۷). الفقه الاسلامی و ادلته. دمشق: دارالفکر المعاصر.
- ◀ سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. لباب النقول فی أسباب النزول. بی تا، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ◀ سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۰۴). الدر المثور فی تفسیر المأثور. قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
- ◀ شاذلی، سید بن قطب بن ابراهیم (۱۴۱۲). فی ظلال القرآن. بیروت: دار الشروق.
- ◀ شرمین و وود (۱۳۶۶). دیدگاه های نوین جامعه شناسی. ترجمه مصطفی ازکیا، تهران: کیهان.

- ◀ شهید اول، محمد بن مکی (۱۴۱۲). *الدروس الشرعية فی فقه الامامية*. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- ◀ طالقانی، سید محمود (۱۳۶۲). *پرتوی از قرآن*. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- ◀ طباطبائی، سید محمدحسین (۱۴۱۷). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ◀ طبرسی، حسن بن فضل (۱۴۱۲). *مکارم الأخلاق*. قم: شریف رضی.
- ◀ طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: ناصر خسرو.
- ◀ طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲). *جامع البیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار المعرفه.
- ◀ طوسی، محمد نصیرالدین (۱۳۸۷). *اخلاق ناصری*. تهران: خوارزمی.
- ◀ عاملی، حسن بن زین الدین (۱۳۷۴). *معالم الدین و ملاذ المجتهدین*. قم: دارالفکر.
- ◀ فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰). *مفاتیح الغیب*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ◀ فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰). *کتاب العین*. قم: نشر هجرت.
- ◀ فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۱۸). *النخبة فی الحکمة العملية و الأحکام الشرعية*. تهران: منظمه الإعلام الإسلامی، مرکز الطباعة و النشر.
- ◀ قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴). *الجامع لأحكام القرآن*. تهران: ناصر خسرو.
- ◀ قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳). *تفسیر القمی*. قم: دار الکتاب.
- ◀ کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷). *الکافی*. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- ◀ لنگرمن، پاتریشیا مدو، و برنتلی، ژیل نیب روگ (۱۳۷۴). *نظریه فمینیستی معاصر*. جورج ریترز، نظریه جامعه‌شناختی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی.
- ◀ مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳). *بحار الأنوار*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ◀ مجلسی، محمد تقی (۱۴۰۶). *روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه*. قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور.
- ◀ مسکویه، احمد بن محمد. *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*. بی تا قم: انتشارات بیدار.
- ◀ مصطفوی، حسن (۱۴۳۰). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ◀ مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۴). *تفسیر الکاشف*. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- ◀ واسطی زبیدی، سید محمد مرتضی (۱۴۱۴). *تاج العروس من جواهر القاموس*. بیروت: دار الفکر.
- ◀ هدایتی، محمد (۱۳۹۲). *مناسبات اخلاق و فقه*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.