

بررسی رویکرد تغییر در اجرای مسائل زنان در عرصه حکمرانی

مهدی شجریان^۱

چکیده

فقیهان در مواجهه به احکام متمایز زنان و مردان نظیر سن تکلیف، تعدد همسر، حق طلاق و مانند آن رویکردهای متفاوتی دارند. یکی از این رویکردها بر این باور است که تغییری در مقام افتای این احکام متمایز روا نیست. با این همه با نظر به اقتضائات عصر کنونی، پاره‌ای از این احکام متمایز قابلیت اجرا در عرصه حکمرانی را ندارند و لازم است قانون‌گذار در مقام اجرا برخلاف این احکام فقهی مستنبط، به سمت برابری و عدم تمایز برود. به حسب تتبع این مقاله، اصول کلی که با تکیه بر آنها این رویکرد شکل می‌گیرد و نظام روش‌شناسانه آن سامان می‌یابد، پنج اصل حکم حکومتی، مصلحت، عدالت در مقام اجرا، تراحم حقوق زن و مرد و شرایط ضمن عقد هستند. این اصول از جهاتی قابل انتقادند؛ پاره‌ای از آنها به تغییر در مقام افتا منجر می‌شوند و اصرار بر اجرایی بودن صرف آنها وجهی ندارد. به کارگیری این اصول نیازمند موضوع‌شناسی دقیق است؛ در حالی که این امر هم اعتبار استقلالی حکم عقل را ایجاب می‌کند و هم لزوم رجوع به متخصصین در این حوزه را الزام می‌کند؛ اما در روش‌شناسی بیشتر فقیهان، هیچ‌یک از این دو حضوری جدی ندارند. با توجه به انتقادات مذکور، به نظر می‌رسد این رویکرد چندان مطلوب نیست و لازم است

۱. مدرس سطوح عالی حوزه علمیه قم، دکترای فلسفه اسلامی از دانشگاه باقرالعلوم، عضو گروه عدالت اجتماعی

به جای تقویت آن، در مواردی که احکام مستنبط در نظام حکمرانی با چالش مواجه می‌شوند، تغییر در افتا مدنظر قرار گیرد و با بازنگری در ادله و نیز زاویه دیدی دیگر در اصول روش شناختی فهم آنها، به فتاوایی کارآمد در عرصه اجرا رسید.

واژگان کلیدی: مسائل زنان، تغییر در اجرا، حکم حکومتی، مصلحت، عدالت

مقدمه

در فقه اسلامی احکام نابرابر میان زنان و مردان فراوان است. سن تکلیف، اجازه ولی در ازدواج، تعدد همسر، اطاعت از او، لزوم تمکین، امکان تنبیه بدنی، حق طلاق، عده، شهادت، پوشش، ارث، دیه، قصاص، خروج از منزل، حضانت کودک و مانند آن برخی از نمونه‌های این احکام متمایزند.

در مواجهه با این فتاوا، فقیهان چند دسته‌اند؛ عده‌ای به هیچ‌وجه تغییر در این فتاوا را بر نمی‌تابند و بر ثبات و دایمی بودن آنها تأکید می‌کنند و عده‌ای دیگر تغییر آنها را با تغییر در اصول روش شناختی (اجتهاد در اصول) یا بازنگری در خود ادله و کشف دلالت‌های جدید از آنها (اجتهاد در فروع) را دنبال می‌کنند.^۱ برخی دیگر از فقیهان - که در این مقاله مدنظر هستند - برخلاف دسته نخست بر تغییر ناپذیری این احکام اصرار ندارند و برخلاف دسته دوم، تغییر آنها در مقام افتا را بر نمی‌تابند، بلکه بر این باورند که صرفاً در مقام اجرا و اداره اجتماع در عصر کنونی، لازم است پاره‌ای از این احکام متمایز تغییر کنند. مقاله پیش‌رو، رویکرد فقیهان دسته اخیر را در کانون توجه قرار می‌دهد.

فقیهان مذکور، هرچند مقام استنباط این فتاوا را پایان یافته دیده و فتوای دیگری در این حوزه ندارند، اما در عین حال برخی از این احکام را در مقام اجرا تجویز نمی‌کنند و

۱. نحوه مواجهه این دو دسته از فقیهان با مسائل زنان را در دو مقاله دیگر تبیین کرده‌ام (ر.ک: شجریان، ۱۳۹۸؛

همو، زیر چاپ).

در نتیجه قانون مطلوب ایشان، مطابق این فتاوا صورت بندی نمی شود. میان فتوا - به معنای حکمی فقهی که مجتهد آن را به صورت روشمند از ادله معتبر استنباط کرده است - و قانون - به عنوان قاعده یا دستوری از طرف نهاد حکمرانی که تبعیت از آن بر شهروندان الزامی است و مخالفت آن جرم تلقی می شود - تفاوت است. فتوا قانونی نیست که در بستر جامعه به اجرا گذاشته می شود، بلکه منبع آن است. قانون گذار در مقام وضع قانون تنها نگاه به فتاوی فقهی ندارد، بلکه با متدولوژی متفاوت لوازم جریان این فتاوا در بافت جامعه را نیز می کاود و اگر تشخیص داد که الزامی کردن متن یک فتوا در جامعه به صلاح نیست و مفساسدی در پی دارد، قانون را مطابق با آن وضع نخواهد کرد.

برای واضح شدن این رویکرد و شناخت متدولوژی حاکم بر آن و تبیین آثاری که در حوزه فتاوی تمایز میان زنان و مردان بوده است، لازم است اصولی که در ضمن این رویکرد مطرح می شوند را تبیین کنیم. بر این اساس، سؤال اصلی مقاله این است: «اصول حاکم بر رویکرد تغییر در اجرای مسائل زنان در عرصه حکمرانی چگونه ارزیابی می شوند؟» در ادامه برای پاسخ به این سؤال مباحث مقاله را در دو بخش تبیین خواهیم کرد: در بخش نخست عناوین مذکور را تشریح کرده و در بخش دوم به نقد و بررسی آنها خواهیم پرداخت.

۱- مهم ترین اصول رویکرد تغییر در اجرا

۱-۱- حکم حکومتی

حکم حکومتی دستوری است که از جانب حاکم شرع جامع الشرایط صادر می شود و در شرایط استثنایی و با تکیه بر قواعد کلی فقهی صادر می گردد. حاکم شرع در موارد حکم حکومتی پس از لحاظ تمام جوانب مصالح و مفساسد از طریق مشورت با کارشناسان خبره این حکم را به صورت موقت و دایرمدار با آن مصالح و مفساسد

ابلاغ می‌کند. نظیر قوانین راهنمایی و رانندگی و جلوگیری از تصرف در انفال (منتظری، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۸۵؛ همو، ۱۳۹۰ق، ج ۸، ص ۳۸۴). بنابراین، برخلاف دستورات شرع که جنبه‌ای ثابت و غیرمتغیر دارند، حکم حکومتی حکمی تغییرپذیر و متوقف بر مصالح موقتی است (طباطبایی، ۱۳۸۸ش، ج ۱، ص ۱۶۳-۱۶۴؛ حسینی حائری، ۱۳۹۹ق، ص ۱۴؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۲ق، ص ۵۰۱).

در خصوص دایره احکام حکومتی دست‌کم سه دیدگاه قابل طرح است:

نایینی محدوده این احکام را بیرون از نصوص شرعی می‌شمارد. وی تأکید می‌کند که در خصوص تکالیف سیاسی یا نصی از کتاب و سنت وجود دارد، که غیرقابل تغییر هستند و یا شریعت در خصوص آنها سکوت کرده است و دلیل نقلی در باب آن وارد نشده است که در این صورت، تابع مصالح و مقتضیات زمان و مکان خواهند بود (نایینی، ۱۴۲۴ق، ص ۱۳۴). از ظاهر عبارات او برمی‌آید که در خصوص نصوص شرعی نمی‌توان به حکم متفاوتی از طرف حکومت به عنوان قانون تن داد.

شهید صدر اما این دایره را توسعه می‌دهد. از منظر او بخشی از نصوص و ادله نقلی نیز داخل در دایره منطقه الفراغ هستند و قابلیت تغییر و تبدیل دارند و امر آن به ولی امر مسلمانان سپرده شده است تا با تکیه بر اهداف عمومی اسلام و مقتضیات متغیر زمانی و مکانی، آنها را برای جامعه الزامی کند (صدر، ۱۴۱۷ق / الف، ص ۳۸۰-۳۸۱). به اعتقاد او موضوعاتی که به حسب طبیعت اولیه خود حکم الزامی نداشته و واجب یا حرام نیستند، «منطقه فارغ از حکم الزامی» محسوب می‌شوند و همین منطقه است که انعطاف دستورات اسلامی در شرایط و اقتضائات زمانی مختلف را تأمین می‌کند؛ به‌گونه‌ای که ولی امر مسلمین متناسب با اقتضائات عصر خود در آنها حکم ثانوی به وجوب یا حرمت خواهد داشت. مثلاً «وجوب انفاق برزوجه» حکمی الزامی است و نمی‌توان آن را در شرایط عصر امروز تغییر داد؛ اما «جواز احیای اراضی موات» حکم الزامی نیست و داخل در منطقه

الفراغ است و ولی امر مسلمین با لحاظ شرایط عصر کنونی می‌تواند آن را تحریم کند؛ زیرا با پیشرفت تکنولوژی و دستیابی انسان به ابزارهای جدید، افرادی که از این ابزارها بهره‌مند هستند، می‌توانند به راحتی زمین‌های فراوانی را احیا کنند و ثروت‌های هنگفتی که موجب توزیع ناعادلانه ثروت در جامعه می‌شود را به چنگ آورند (همو، ۱۴۲۴ق، ص ۸۰۳-۸۰۴؛ ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۴۲۷ق، ص ۲۲۲-۲۲۳).

در دیدگاه سوم، امام خمینی یک گام بیش از این نیز برداشته است. از منظر او حتی احکام ثابت و الزامی شریعت نیز با حکم حکومتی به صورت موقت قابل تغییر هستند. از منظر ایشان ولایت مطلقه فقیه حتی در چهارچوب احکام ثابت و الزامی شرع نیز محدود نمی‌گردد و حتی در خصوص مسئله‌ای نظیر وجوب حج نیز می‌توان در موردی که مخالف مصالح حکومت و اسلام است، حکم حکومتی به ممنوعیت آن صادر کرد (خمینی، ۱۳۷۹ش، ج ۲۰، ص ۴۵۲). از منظر ایشان این حکم مادام الموضوع است و تا زمانی که مصالح و مفسدات اقتضایی آن را ایجاب کند، استمرار خواهد یافت (همان، ج ۱۵، ص ۲۹۷).

پژواک این سه دیدگاه در مسائل زنان امری قابل توجه است. برای مثال، اگر حرمت خروج زن از منزل بدون اذن شوهر به عنوان یک حکم الزامی شرعی پذیرفته شود، آنگاه مواجهه این سه دیدگاه با آن متفاوت خواهد بود. طبق دیدگاه اول به هیچ وجه نمی‌توان در عرصه حکمرانی این حکم را نادیده انگاشت؛ زیرا این حکم، حکم منصوص شرع است. دیدگاه دوم نیز همین نتیجه را دربردارد؛ زیرا حکم مذکور حکمی الزامی و بیرون از منطقه الفراغ است و حتی ولی فقیه نیز نمی‌تواند از طریق حکم حکومتی با آن مخالفت ورزد. اما طبق دیدگاه سوم حتی اگر این حکم، حکم ثابت و الزامی شرع باشد در صورتی که در حیات اجتماعی مفسدتی بر آن مترتب گردیده و موجب مشقت و حرج شود، از اعتبار ساقط می‌گردد و مادامی که در بستر حیات جمعی این

مفاسد باقی است، حکم مذکور جریان پیدا نخواهد کرد؛ بلکه حکم حکومتی بدیلی متناسب با اقتضائات عصری معتبر خواهد بود حتی اگر مدت زمان این اعتبار به طول انجامد.

۱-۲- مصلحت

مصلحت در لغت نقطه مقابل فساد و مفسده است و علاوه بر این به خیر نیز تفسیر شده است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۵۱۷؛ طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۲، ص ۳۸۹؛ الفیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۳۴۵). مصلحت در فقه از واژه‌های پرکاربرد است و برپایه مبانی کلامی، هر حکم فقهی که از ناحیه شارع صادر شده است، بر مصلحتی واقعی تکیه دارد (نایینی، ۱۳۵۲ش، ج ۲، ص ۳۶-۳۷). بر مبنای امامیه احکام شارع حکیم لغو و بی پایه نیستند. بلکه دائماً بر ملاکی تکیه دارند که یا در متعلق خود این احکام است یا در اصل جعل و تشریح آنها لحاظ شده است (ر.ک: علیدوست، ۱۳۹۱ش، ص ۱۱۷).

در جمهوری اسلامی بسیاری از قوانین اجرایی مبتنی بر ادراک مصالحی وضع می‌شوند که قانون‌گذار آنها را لحاظ کرده است. صرف نظر از نهادهای مختلف قانون‌گذاری، نهاد «مجمع تشخیص مصلحت نظام» عهده‌دار کشف و درک این مصالح است و در موارد اختلاف میان قانون‌گذاران در سطوح مختلف، تشخیص این نهاد ملاک وضع قانون قرار خواهد گرفت. بنیان‌گذار جمهوری اسلامی در مورد سؤالی که پیرامون این دست اختلافات مطرح شده بود مرقوم کرده است:

در صورتی که بین مجلس شورای اسلامی و شورای نگهبان شرعاً و قانوناً توافق حاصل نشد، مجمعی مرکب از فقهای محترم شورای نگهبان ... برای تشخیص مصلحت نظام اسلامی تشکیل گردد ... و در صورت لزوم از کارشناسان دیگری هم دعوت به عمل آید و پس از مشورت‌های لازم، رأی اکثریت اعضای حاضر این مجمع مورد عمل قرار گیرد (خمینی، ۱۳۷۹ش، ج ۲۰، ص ۴۶۴-۴۶۵).

براساس این عبارت، قانون‌گذاری بر مدار مصالح موضوعیت دارد و در این مقام تشخیص اعضای شورای نگهبان نیز صرفاً طریقی برای این امر و معتبر است؛ به گونه‌ای که در موارد حساس و مهم - که پیچیدگی یک قانون اقتضا می‌کند تا از کارشناسان مربوطه نیز بهره برده شود - لازم است از کارشناسانی غیر از اعضای مصوب این مجمع نیز مشورت گرفته شود.

از آنچه گفته شد نمایان می‌شود که اگر در مقام اجرای یک حکم شرعی براساس اقتضائات زمانی و مکانی، مفاسدی قابل اعتنا شکل گرفت، قانون‌گذار می‌تواند آن حکم شرعی را اجرا نکند. این روند در خصوص برخی از مسائل مربوط به زنان نیز مطرح شده است. برای مثال علامه طباطبایی هرچند از اصل حکم مباح بودن تعدد زوجات دفاع می‌کند، اما در عین حال به برخی از مفاسد رواج یافته تعدد زوجات در برخی از جوامع اسلامی و ظلم‌هایی که در امتداد جریان این حکم رخ می‌نماید نیز اشاره می‌کند و در نهایت ورود حکومت به این مسئله و منع از چنین ازدواج‌های متعدد ظالمانه‌ای توسط حکومت اسلامی، بر پایه لحاظ مصالح عمومی جامعه را پیشنهاد می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۴، ص ۱۹۰ و ۱۹۴). گفتنی است که پیش از او مفسران اهل سنت نیز با تفصیل بیشتر، چنین سخنانی را مطرح کرده‌اند (رشید رضا، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۳۴۹-۳۵۰).

نمونه دیگر، مسئله جواز عقد دختر بچه غیربالغ توسط ولی شرعی او و ولایت قهری وی در امر ازدواج صغیره است. توضیح اینکه بر پایه فتوای مشهور فقهای شیعه، بلکه عموم فقهای مسلمان، پدر و جد پدری در خصوص ازدواج دختر نابالغ ولایت قهری دارند.^۱ در نتیجه می‌توانند او را به عقد مردی درآورند (حلی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۴۳۳) و حتی بسیاری از فقها پس از بلوغ صغیره، فسخ این نکاح را از طرف او جایز نمی‌دانند (اصفهان‌ی، ۱۴۲۲ق، ص ۷۰۸). برفرض جریان این فتوا، کاملاً محتمل است که

۱. برخی از نویسندگان، از فقهای شیعه تنها یک مخالف و از فقهای عامه تنها سه مخالف را نام می‌برند. ر.ک:

ولی به جای لحاظ مصالح صغیره، مصالح خود را در نظر بگیرد و به طمع ثروت یا اموری دیگر، دختر بچه نابالغی را که بر او ولایت دارد، به عقد مردی درآورد. باتوجه به ملاحظاتی از این دست بوده که مجمع تشخیص مصلحت نظام در این مسئله ورود می‌کند و در تاریخ ۱۳۸۱/۴/۱ تصویب می‌شود: «عقد نکاح دختر پیش از رسیدن به سن ۱۳ سال تمام شمسی و پسر پیش از رسیدن به سن ۱۵ سال تمام شمسی منوط به اذن ولی است به شرط رعایت مصلحت با تشخیص دادگاه صالح» (مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۱). بنابراین، برخلاف فتوای مشهور و با تکیه بر اصل تشخیص مصلحت، در این ماده قانونی ولایت قهری ولی بر کودک نابالغ به وجود مصلحت در ازدواج او مقید شده است؛ آن هم مصلحتی که دادگاه صالح آن را امضا کند. بنابراین، در این مقام تشخیص خود ولی کفایت نمی‌کند و اگر با تشخیص خود به چنین عقدی اقدام کند، خلاف قانون عمل کرده است.

۱-۳- عدالت در مقام اجرا

اگر یک حکم شرعی در مقطعی خاص از زمان و مکان ظالمانه تلقی شود، آیا این تلقی می‌تواند در فرآیند استنباط حکم شرعی و دستیابی به فتوا دخالت داشته باشد؟ پاسخ فقیهان شیعه به این سؤال منفی است؛ زیرا آنان ادراک عدل و ظلم توسط عرف را در سلسله علل احکام نمی‌بینند (انصاری، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۶۲-۶۳) و طبعاً در چنین مواردی این تلقی را مردود شمرده و از آن حکم ثابت شرعی دفاع می‌کنند. با این همه آیا این تلقی ظالمانه می‌تواند در مقام اجرای احکام شرعی و تنظیم قوانین اداره یک جامعه مؤثر باشد و قانون‌گذار در مقام الزامی کردن قوانین، از فتاوایی که ظالمانه تلقی می‌شوند صرف نظر کند و قانون را برخلاف آنها تنظیم نماید؟ برخی از اندیشمندان به این پرسش پاسخ مثبت می‌دهند و «عدالت در مقام اجرا» را عنصری مؤثر در صورت‌بندی قوانین اجرایی محسوب می‌کنند.

کاتوزیان معتقد است، اینکه زن از شوهرش نسبت به مرد از همسرش ارث کمتری می‌برد و اینکه زن از اموال غیرمنقول شوهرش مانند زمین ارث نمی‌برد، در زمانه ما مسئله‌ای دشوار است. این حکم هرچند در گذشته ظالمانه تلقی نمی‌شده است، اما امروزه ظالمانه محسوب گردد؛ زیرا بیشتر خانواده‌ها در گذشته پرجمعیت بودند و در نتیجه سهم زن تفاوت فاحشی با سهم سایر فرزندان نداشته است؛ به خلاف سهم او در خانواده‌های خلوت امروزی. علاوه بر این، زمین در جوامع گذشته قیمت زیادی نداشته است؛ برخلاف امروز که عمده ثروت یک شخص در املاک و زمین‌های اوست. با این همه نمی‌توان به دلیل این تلقی ظالمانه از حکم شرعی دست شست و آن را کنار نهاد و در نهایت می‌توان با برخی از تمهیدات اجرایی و قانونی، از این تمایز کاست؛ بدون اینکه حکم شرعی دستخوش تغییر شود. برای مثال، مرد می‌تواند ثلث ترکه خود را به سود زن وصیت کند و از این جهت سهم اندک او را جبران کند و قانون‌گذار می‌تواند با اعتبار این قانون و اعلام عمومی آن به جامعه مردان، جنبه اجرایی و الزامی به آن ببخشد (کاتوزیان، ۱۳۷۸ ش، ص ۴۴-۴۹).

نمونه‌ای عینی از این تمهیدات اجرایی در مسئله برابری دیه زن و مرد قابل ملاحظه است. هرچند مطابق با فقه شیعی دیه زن نصف مرد است و نوع فقیهان فتوایی جز این ندارند، اما در مقام اجرا تلاش شده تا از طریق تأمین از بیت‌المال، عملاً دیه زنان برابر با دیه مردان پرداخت شود. چنان‌که در قانون مجازات اسلامی تبصره ماده ۵۵۱ آمده است: «در کلیه جنایاتی که مجنی علیه مرد نیست، معادل تفاوت دیه تا سقف دیه مرد، از صندوق تأمین خسارت‌های بدنی پرداخت می‌شود». بر این اساس، هرچند مطابق فتوای مشهور دیه زن نصف مرد است، اما عملاً زنی که جنایت دیده یا اولیای او به اندازه مرد دیه دریافت می‌کنند و مازاد از نصف دیه او، از بیت‌المال و از صندوق مذکور پرداخت می‌گردد.

علی اکبریان نیز معتقد است، حاکم اسلامی براساس برخی از آیات قرآن کریم به انجام دو تکلیف موظف است: ابتدا عمل به احکام شریعت و دیگری عمل به عدالت. در نتیجه در کنار اجرای احکام شرع باید دغدغه اجرای عدالت را نیز داشته باشد. وی از «رعایت عدالت در عرصه قانون‌گذاری» سخن می‌گوید و معتقد است اگر اجرای یک حکم ثابت شرعی به دلایلی توسط عرف متشرعه ظالمانه تلقی شود، آنگاه فقیه می‌تواند در مقام اجرا برخلاف آن حکم اولی، حکمی ثانوی را مطرح کرده، بدین طریق در سطح عمومی عدالت را برقرار سازد. برای مثال، تنصیف دیه زن در ارتباط با احکامی نظیر مهریه، وجوب نفقه، جهاد و ضمان دیه بر عاقله است. حال وقتی در فرهنگ عمومی جامعه این احکام عملاً اجرا نشوند، آنگاه تنصیف دیه زن امری ناعادلانه محسوب می‌شود. در اینجا تا قبل از عمومی شدن این احکام تعطیل شده، حکومت موظف است در راستای اجرای عدالت در قالب حکمی ثانوی، حکم برابری دیه را اجرا نماید (علی اکبریان، ۱۳۹۵، ش، ص ۳۴-۳۵).

۱-۴- تراحم حقوق زن و مرد

به صورت کلی تنافی و ناسازگاری احکام شرعی در فقه، در سه مرحله قابل تصویر است:

مرحله اول، مرحله جعل حکم است. بر مبنای حسن و قبح ذاتی در این مرحله شارع با لحاظ ملاک واقعی که در متعلق حکم یا نفس تکلیف وجود دارد، حکمی را جعل می‌کند. هرچند تنافی در جعل شارع در این مرحله تصویر ندارد؛ اما تنافی در ملاک‌های مدنظر او قابل تصویر است (ر.ک: صدر، ۱۴۱۷ ق / ب، ج ۷، ص ۱۴۳). صرف نظر از قضاوت در این باب، آنچه از تراحم در این بخش مدنظر است، تراحم ملاکی در مرحله جعل نیست.

مرحله دوم، مرحله کشف حکم است. گاهی ادله با یکدیگر ناسازگار می‌شوند و یکی

متضمن حکمی خلاف دیگری است. برای مثال، در خصوص سن بلوغ تکلیف دختران، برخی روایات ۹ سالگی و برخی ۱۳ سالگی را مطرح می‌کنند و ظهور هر یک نافی دیگری است (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۴۳ و ۴۵). در این نقطه است که ادله مذکور در مقام کشف، نوعی ناسازگاری به نام «تعارض» پیدا می‌کنند. حل این ناسازگاری برعهده فقیه است. مدنظر ما از تراحم، این قسم نیز نیست.

مرحله سوم، مرحله اجرای حکم است. وقتی دو حکم در مقام جعل و کشف تعارضی نداشتند، اما در مقام اجرا ناسازگاری پیدا کردند تراحم شکل می‌گیرد. به گونه‌ای که دو حکم استنباط شده عملاً قابلیت به اجرا درآمدن هم‌زمان را از دست می‌دهند. برای مثال، در فضای جهاد «تقویت جبهه دشمن» حرام است و درعین حال «اجرای حد» نیز واجب است. این دو حکم بدون تعارض از ادله شرعی استنباط می‌شوند؛ اما در مقام اجزا تراحم آنها محتمل است. چنان‌که در روایتی آمده است، امام علی (ع) با این تراحم مواجه شد، جوانی که حد بر او واجب بود، اما اگر حد می‌خورد به جبهه دشمن می‌پیوست و عملاً آن را تقویت می‌کرد. در این مقام حضرت اجرای حد را تعطیل کرد تا دشمن تقویت نشود و با ترک اجرای حد، از این تراحم بیرون آمد (همان، ج ۲۸، ص ۲۴-۲۵).

اصولیون برای بیرون رفت از تراحم، راه‌حلی‌هایی ذکر کرده‌اند که مهم‌ترین آنها قاعده «تقدیم اهم بر مهم» است. در فرض شکل‌گیری تراحم، مکلف نمی‌تواند هر دو حکم شرعی را عملاً اجرا کند. بنابراین، در این مقام به حکم عقل - چون ترک هر دو و یا انجام دادن فعل مهم و ترک اهم کار قبیحی است - باید آن تکلیفی که مهم‌تر است را امتثال نماید (علیدوست، ۱۳۹۰ش، ص ۴۴۴). مقصود از تکلیف مهم‌تر، تکلیفی است که ملاک موجود در آن (مصلحت یا مفسده واقعی) قوی‌تر از ملاک دیگری باشد. مثلاً در روایت پیش‌گفته، مفسده تقویت دشمن به مراتب بیشتر از مصلحت حدزدن بر

یک فرد گناهکار است و به همین دلیل حضرت حد را ترک می‌کند تا جبهه دشمن تقویت نشود.

به هر حال، در حیطة احکام تمایز و در مسائل مربوط به زنان نیز می‌توان تراحم را تصویر کرد. مثلاً حق استقلال مالی زوجه در اسلام به رسمیت شناخته شده است (نساء: ۷). از طرف دیگر، بسیاری از فقیهان به دنبال پذیرش حق استمتاع زوج به صورت مطلق، خروج زوجه از منزل بدون اذن او را نیز جایز نمی‌شمارند (آملی، ۱۳۸۰ق، ج ۱۲، ص ۵۶). حال اگر زنی بخواهد دست به فعالیت اقتصادی بزند چنین کاری مستلزم خروج از منزل است. در نتیجه مراعات حق اشتغال او با حق استمتاع زوج تراحم پیدا می‌کند. چنان‌که مراعات حق زوج نیز موجب ضایع شدن حق زوجه می‌گردد.

برخی از نویسندگان به صورت کلی تراحم میان حق تسلط زن بر خودش از طرفی و حقوق زوج از طرفی دیگر را تبیین کرده‌اند. بر این اساس، انجام برخی عمل‌های جراحی زن بر روی بدنش، اقدام به اهدای عضو توسط او، شیردادن او به کودکی بیگانه و مانند آن مواردی هستند که در آنها تراحم مذکور محقق می‌شود (رک: کیخا، چراغی پور و عباسی، ۱۳۹۸).

چنان‌که در نمونه‌های یادشده مشاهده می‌شود، تراحماتی که در این باب شکل می‌گیرند غالباً از نوع تراحم حق الناس با حق الناس هستند. این در حالی است که برای تراحم، سه فرض می‌توان تصویر کرد: فرض اول تراحم بین دو حق الله است؛ مانند تراحم وجوب تطهیر مسجد از نجاست و وجوب نماز خواندن. فرض دوم تراحم حق الله با حق الناس است؛ مانند وجوب نجات دادن غریق و وجوب نماز خواندن و فرض سوم تراحم حق الناس با حق الناس است؛ نظیر تراحم حقوق زن و شوهر که در بالا تبیین شد. باتوجه به سه‌گانه یادشده، می‌توان گفت فقیهان در مواجهه با حل تراحمات در این مقام دو دسته هستند:

دسته اول فقهای هستند که میان تراحم در حقوق و غیر آن تمایزی نگذاشته‌اند و قاعده حل تراحم را در تمام موارد آن همان تقدیم اهم بر مهم شمرده‌اند (جزایری و عشایری منفرد، ۱۳۹۰ش، ص ۳۱-۳۲). برای مثال، محقق اصفهانی در مورد تراحم حقیق معتقد است، نمی‌توان بین دو حق جمع کرد، بلکه اگر دو حق برابر هستند و هیچ‌یک بر دیگری ترجیح ندارد شخص در رعایت هر کدام که خواست مخیر است و اگر یک حق بر دیگری مقدم است، از باب قاعده تقدیم اهم بر مهم همان حق مهم‌تر مقدم می‌شود (اصفهانی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۱۹۴).

در خصوص مسائل مربوط به زنان نیز برخی پژوهش‌ها به همین رویکرد متمایل هستند و در مورد تراحم حق تسلط زن بر بدن خود و حقوق زوج، به دلیل لزوم حسن معاشرت در کانون خانواده، حق زوج در تمکین را بر حق زوجه مقدم می‌کنند. مثلاً جلوگیری کردن زن از بارداری - که به خودی خود شعبه‌ای از حق تسلط او بر بدن خویش است - در تراحم با حق استمتاع و استیلا در زوج رنگ می‌بازد (کیخا، چراغی‌پور و عباسی، ۱۳۹۸ش، ص ۱۱۱).

دسته دوم فقیهانی هستند که میان تراحم در حقوق و غیر آن تمایز می‌نهند و در خصوص تراحم حقوق به جای قاعده اهم و مهم، از قاعده «عدل و انصاف» سخن می‌گویند. این دسته معتقدند لازم است هر دو حق در حد امکان رعایت شوند و به مقتضای قاعده عدل و انصاف، بین آنها جمع شود (موحدی لنکرانی، بی‌تا، ص ۴۹۷).

به هر حال اگر بخواهیم این مبنا را در خصوص تراحمات حقوقی میان زنان و مردان تطبیق دهیم، در این صورت نه حق زن به کلی بر حق مرد مقدم می‌شود و نه بالعکس. در این فرض به جای تقدیم یک حق بر دیگری، با ایجاد توازن و تناسب در هر یک از حقوق، حتی الامکان هر دو آنها معتبر شمرده می‌شوند. برای مثال، در

فرض تراحم حق اشتغال زن با حق استمتاع مرد به جای تقدیم کامل حق مرد و در نتیجه محروم کردن کامل زن از هرگونه اشتغالی بیرون از منزل، از دامنه حق استمتاع مرد کاسته می شود و به زن اجازه داده می شود تا بخشی از حق اشتغال خود را استیفا کند.

۱-۵- شرایط ضمن عقد

از منظر فقهی زن و شوهر می توانند در ضمن عقد هر شرطی را که قدرت بر انجام آن وجود داشته باشد، شرعاً حرام نباشد، فایده عقلایی داشته باشد، مخالف کتاب و سنت نباشد و نیز مخالف با مقتضای خود عقد نیز نباشد (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۶، ص ۱۵-۲۲) در ضمن آن عقد شرط کنند و بدین طریق یکدیگر را یک طرف را به مراعات آن ملزم کنند.

امروزه با تکیه بر این مبنای فقهی، عقدنامه های رسمی به گونه ای تنظیم شده تا عملاً حق طلاق مرد محدود شود. دو شرط از پیش تعیین شده در عقدنامه های رسمی وجود دارد؛ شرط اول این است که اگر مرد بدون تخلف زن از وظایف همسری یا بدون بداخلاقی و بدرفتاری او، اقدام به طلاق وی کند، موظف است نصف دارایی خود را که در ایام ازدواج با این زن به دست آورده، به ملکیت او درآورد. شرط دوم این است که مرد به زن وکالت بلاعزل می دهد تا در صورت تحقق یکی از ۱۲ امر - نظیر بیماری صعب العلاج، اعتیاد، غیبت طولانی و مانند آن - خود را مطلقه نماید.

علاوه بر شروط مذکور، صفحاتی از عقدنامه نیز به شرایط اختیاری زوجین اختصاص داده شده است. بسیاری از افراد از این صفحات برای شرایط دیگری نظیر شرط امکان ادامه تحصیل زن تا هر مرحله ای که بخواهد، شرط اشتغال او، شرط وکالت زوجه در صدور جواز خروج از کشور، شرط حضانت زوجه از فرزندان پس از طلاق، شرط وکالت مطلق زوجه در طلاق و مانند آن استفاده می کنند. چنان که پیداست، شروط ضمن

عقد نیز مانند سایر اصول قبلی، تمهیداتی هستند که تغییری در فتوای فقهی فقیه ایجاد نمی‌کنند و صرفاً در مرحله اجرا، تمایز پررنگی که این فتاوا میان زن و مرد ایجاد کرده‌اند را کم‌رنگ می‌کنند.

۲- نقد و بررسی رویکرد تغییر در اجرا

۲-۱- بررسی حکم حکومتی

۱. وحدت ماهوی حکم حکومتی و حکم شرعی: چنان‌که گذشت، در اصطلاح رایج یکی از تفاوت‌های عمده حکم حکومتی با سایر احکام شرعی، متغیر بودن حکم حکومتی به حسب مصالح موقتی هر عصر و ثابت بودن سایر احکام شرع است. دقیقاً به همین دلیل است که مثلاً در مسائل زنان، حکم حکومتی تغییر در مقام «اجرا» محسوب می‌شود نه تغییر در مقام «افتا».

به نظر می‌رسد تفاوت مذکور قابل قبول نیست. احکام شرع تابع مصالح و مفاسد واقعی هستند و حدوث و بقای هر حکمی که در شریعت آمده است، در گرو حدوث و بقای این ملاک‌های واقعی است. بنابراین، آنچه تغییر می‌کند احکام شرع نیست تا دوگانه «حکم شرع و حکم حکومتی» شکل گیرد، بلکه موضوع احکام شرع و ملاک‌های واقعی این احکام است که تغییر می‌پذیرد و به تبع آن حکم تغییر می‌کند. آری؛ در غالب احکام عبادی و تعبدی، تغییر این ملاکات منتفی است؛ خصوصاً در جایی که ملاکات در متعلق تکلیف نباشند و در اصل تکلیف منظور شده باشند؛ اما در خصوص احکام اجتماعی اسلام - که طبعاً راه حل‌هایی برای تنظیم روابط اجتماعی و بسط عدالت در ساختار این روابط هستند - تغییر ملاکات و تبدیل مصالح و مفاسد، امری کاملاً محتمل است. بنابراین، نمی‌توان حکم حکومتی را حکمی بیرون از دایره احکام شرع شمرد، بلکه تعبیر صحیح‌ترین است که هر دو را حکم شرع و هر دو را «مادام الموضوع» بشماریم و در نهایت تفاوت آن دو را در موضوع و تغییر مصالح و

مفاسد در آن محسوب کنیم. به همین دلیل است که موقتی بودن حکم حکومتی به معنای کوتاهی زمان اعتبار آن نیست، بلکه به معنای بقای آن به شرط بقای مصالح و مفاسد موضوعی است. همان طور که زوال حکم حکومتی نیز لزوماً به معنای بازگشت به حکم منصوص در ادله شرعیه نیست، بلکه به معنای تبعیت از مصالح عصری و اقتضایی است که ای بسا موافق با حکم منصوص و ای بسا مخالف با آن باشد. بنابراین آنچه گفته شد، حکم حکومتی صرفاً تمهیدی اجرایی محسوب نمی‌شود و نمی‌توان در مسائل زنان آن را صرف «تغییر در اجرا» محسوب کرد؛ بلکه حکم حکومتی یک استنباط فقهی خواهد بود و لازم است آن را نیز «تغییر در افتا» محسوب کنیم. خصوصاً اینکه حاکم شرع نیز در طرح حکم حکومتی، بر همان پارادایم و اصول روش‌شناختی فقهی تکیه دارد و از ادله‌ای برای حمایت از آن بهره می‌برد که در مبانی اصولی، خود آنها را حجت شمرده است و هرگز این احکام را با مطلق ظنون، استحسان و مانند آن - که دلیلی برای اعتبار آنها ندارد - صورت‌بندی نمی‌کند.^۱

۲. ضرورت موضوع‌شناسی در فتاوای حکومتی و بهره‌گیری از متخصصان و حکم مستقل عقل: چنان‌که اشاره شد، فتاوای مجتهد جامع‌الشرایط - چه در حوزه مسائل اجتماعی و سیاسی و چه در غیر آن - همه مادام‌الموضوع هستند و بقای آنها بر بقای این موضوع متوقف است (ر.ک: خلخالی، ۱۴۲۲ق، ص ۲۳۶).

بنابراین، یکی از عناصر مهم در استنباط فتاوای سیاسی و اجتماعی، شناخت دقیق موضوع است؛ به‌گونه‌ای که فقیه بدون درک صحیح و دقیق از آن نمی‌تواند فتوایی صادر کند. البته در غیر احکام سیاسی و اجتماعی نیز موضوع‌شناسی وظیفه فقیه است؛ چراکه حکم کردن بدون اشراف بر موضوع معنا ندارد و براساس قاعده فرعیه، چنین حکمی اساساً محقق نمی‌شود. اما در حوزه مسائل سیاسی و اجتماعی به

۱. براساس اخلاق پژوهش، لازم به ذکر است نکته‌ای که در بند قبل اشاره شد، به عنوان اشکالی در ذهن نگارنده وجود داشت تا اینکه در برخی از تحقیقات معاصر نیز دیده شد (ر.ک: علیدوست، ۱۳۹۰ش، ص ۶۸۱).

دلیل پیچیدگی این مسائل و صورت ساختارمند و سیستماتیک آنها، بیشتر اهمیت پیدا می‌کند. برای مثال، درک صحیح معنای تراب برای صدور حکم جواز تیمم کار پیچیده‌ای نیست و فقه به سهولت دایره مفهومی و مصداقی این موضوع را درک می‌کند؛ اما درک صحیح معنای «نظام بانکداری» موضوعی بسیار پیچیده، عمیق و ذووجه است و از این جهت کار فقیه در این امر به مراتب مشکل‌تر می‌شود.

در همین نقطه است که از پیچیدگی موضوع در فتاوی حکومتی دو نکته برداشت می‌شود؛ ابتدا اینکه فقیه نمی‌تواند به تنهایی و بدون بهره‌گیری از متخصصان و کارشناسان خبره، از پس شناخت دقیق این موضوعات بیرون آید. در نتیجه از لوازم ضروری فتاوی حکومتی، شور فقیه با متخصصان و بهره‌گیری او از نظر خبرگان است. نکته دیگر اینکه فقیهانی که ادله استنباط را در ادله نقلی منحصر می‌دانند و برای درک عقل و دریافت مصالح و مفاسد اعتباری قائل نیستند، در احکام حکومتی توفیق چندانی نخواهند داشت. موضوع‌شناسی در این احکام به درک مصالح و مفاسد نوعیه‌ای در آنها منجر می‌شود؛ در حالی که اگر ادراک این مصالح و مفاسد از منظر فقیه معتبر نباشند، توان صدور فتوایی بر پایه آن را نخواهد داشت. بنابراین، فقیه‌ی که به اظهار نظر در مسائل اجتماعی و سیاسی می‌پردازد، یا باید عقل را حجت بشمارد یا در غیر این صورت قدرت الفتای او در این مسائل بسیار محدود خواهد شد و فراتر از نصوص و قواعد شرعی - بخوانید نقلی - نخواهد رفت.

۳. دایره وسیع فتاوی حکومتی: از آنچه گفته شد، دایره احکام حکومتی نیز نمایان می‌گردد. برخلاف دیدگاه نایینی، احکام حکومتی ممکن است برخلاف نصوص شرعی صادر شوند؛ زیرا بخشی از نصوص شرعی متضمن احکام ثابت شرع نیستند و فقیه می‌تواند بر پایه یک اجتهاد معتبر با آنها مخالفت ورزد. از سوی دیگر، برخلاف دیدگاه شهید صدر، نمی‌توان فتاوی حکومتی را تنها در دایره منطقه الفراغ معتبر شمرد؛

زیرا عمده در فتوای حکومتی تبدیل در موضوع به سبب تبدیل اقتضائات عصری است و این امر در تمام احکام شرع حتی در احکام الزامی آن نیز قابل تصور است. مثال حج - که پیش‌تر در کلام امام خمینی به آن اشاره شد - نمایانگر همین تبدیل موضوعی در یک حکم الزامی است. ممکن است این عمل عبادی که مصالح الزامی به دنبال دارد، در مقطعی تاریخی و در متن روابط اجتماعی خاصی برای مسلمین مفسده‌آفرین شود و کیان اسلام و مسلمین را به خطر اندازد و در چنین مقطعی هر چند نص شرعی بر وجوب حج وجود دارد و هر چند حکم حج در دایره منطقه الفراغ بیان نشده است، اما فقیه می‌تواند به لحاظ همان اقتضائات اجتماعی حکم دیگری را در خصوص آن مطرح کند.

۴. ظرفیت فتاوی حکومتی در مسائل زنان: حکم حکومتی یا به تعبیر صحیح تر فتوای حکومتی، ظرفیت بسیار زیادی در خصوص مسائل زنان دارد؛ مشروط بر اینکه اولاً در این خصوص صاحبان فتوا در عرصه موضوع‌شناسی این احکام تأملاتی بیشتر داشته باشند و به خصوص با صاحب نظران این فن گفتگو و تبادل نظر کنند و ثانیاً شأن عقل در مقام افترا را گسترش دهند و اگر مصالح و مفاسدی در فرآیند موضوع‌شناسی درک کردند، آن را منشأ فتوایی متناسب قرار دهند.

برای مثال، در خصوص حق طلاق یک‌جانبه مرد، راه برای فتوای حکومتی متناسب با بافت اجتماعی موجود باز است. قوانین وضع شده در جمهوری اسلامی^۱ و شروط ضمن عقد، این حق انحصاری را محدود می‌کنند. بنابراین، در ساختار قانونی جامعه

۱. در متن قانون جمهوری اسلامی مرد در طلاق زوجه خود کاملاً آزاد و رها گذاشته نشده است، بلکه مطابق با «قانون حمایت خانواده» (ر.ک: مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی، ۱۳۹۱ش) مصوب ۱۳۹۲ در مجلس شورای اسلامی، محدودیت‌هایی در این امر برای او در نظر گرفته شده است. برای نمونه، مطابق ماده ۴۹ اگر مردی زوجه خود را طلاق دهد و آن را ثبت نکند، به پرداخت جزای نقدی و یا حبس تعزیری محکوم خواهد شد و مطابق ماده ۲۴ و ۲۵ ثبت طلاق بدون صدور گواهی عدم سازش ممکن نیست و حتی اگر زوجه نیز موافق طلاق باشد، دادگاه مکلف است آنها را به مرکز مشاوره خانواده ارجاع دهد.

کنونی حق طلاق یک جانبه مرد یک حق بی خاصیت است که عملاً از اعمال آن به صورت مطلق جلوگیری می‌شود. در همین نقطه است که دلیل اصرار قانون بر بقای این حق روشن نیست. اگر حقیقتاً این حق انحصاری مطابق با مصلحت است چرا در مقام ثبت آن این محدودیت‌ها اعمال شده و چرا آن شروط متعدد در ضمن عقد ستانده می‌شوند و اگر در بافت اجتماعی امروز چنین حق یک جانبه‌ای به مصلحت نیست و مفاسدی به دنبال دارد - که ظاهراً محدودیت‌های قانونی و شروط ضمن عقد به سبب جلوگیری از همین مفاسد پیش‌بینی شده‌اند - چرا فتوایی حکومتی در خصوص آن صادر نمی‌شود و از اساس چنین حقی از زوج برداشته نمی‌شود.

۲-۲- بررسی مصلحت

بررسی تفصیلی این عنصر سرنوشت‌ساز، مجال دیگری دیگری می‌طلبد. در این مقام تنها برخی پیشنهادهایی که از اهمیت فراوانی برخوردارند، اما در عین حال لازم است در جای خود به تفصیل بیشتر بررسی شوند، مورد اشاره قرار می‌گیرند.

۱. مصلحت و امکان تغییر در افتا: چنان‌که گذشت مقصود از مصلحت همان ملاکی است که حکم شرعی با تکیه بر آن جعل و صادر شده است. حال اگر برخلاف دیدگاه رایج عقل را در سلسله علل احکام شرع حجت بدانیم و درک او از مصلحت را معتبر بشماریم، آنگاه تنظیم قوانین بر پایه ادراک مصالح، به فتوای شرعی منجر خواهد شد و اگر این فرآیند را در خصوص برخی از احکام تمایز میان زنان و مردان داخل کنیم و به تغییری از این احکام منجر شود، آنگاه این امر نیز مانند حکم حکومتی «تغییر در افتا» محسوب می‌شود نه صرفاً «تغییر در اجرا».

با این همه، حقیقت این است که مصلحت در فتاوی شرعی موجود تأثیر چندانی ندارد و همین امر موجب شده تا نهادهای دیگری غیر از متولیان مقام افتا، متولی تشخیص این مصالح گردند. توضیح اینکه وقتی فتاوی فقهی توجهی به عنصر

مصلحت ندارند و ادراکات عقلی در این حوزه را نامعتبر می‌شمارند، طبعاً متأثر از این دست مصالح صادر نمی‌شوند. آنگاه متولیان اجرای قانون - که نه در انزوا، بلکه در متن حیات اجتماعی مکلف به تنظیم روابط اجتماعی هستند - تشکلات و نهادهای دیگری را پیش‌بینی می‌کنند تا مصالحی که فقیهان در مقام افتا مدنظر قرار نداده‌اند، آنان در مقام اجرا لحاظ کنند. علت اینکه امروزه بسیاری از فتاوی‌ای موجود در کتب فقهی، به مرحله اجرا نمی‌رسند و متن قانون با تکیه مستقیم بر آنها تنظیم نمی‌شود، عدم توجه به همین مصالح عصری و اقتضایی، در پارادایم شکل‌گیری فتاوی‌ای فقهی است. به نظر می‌رسد این روند مخرب است و در درازمدت به ناکارآمدی بیشتر فقه منجر خواهد شد. مصلحت‌پیش از اینکه توسط نهادی مانند شورای نگهبان یا مجمع تشخیص مصلحت به کار گرفته شود، باید توسط فقیه به کار آید و اثر آن قبل از متن قانون، باید در کتب فقهی نمایان شود.

ناگفته نماند که پیشنهاد مذکور به بررسی تفصیلی نیازمند است و نمی‌توان در اینجا به صورت قطعی آن را مطرح کرد؛ زیرا عدم لحاظ مصلحت در فرآیند استنباط توسط فقیهان، به دلیل وجود برخی اشکالاتی است که در این مقام مطرح می‌شوند؛ نظیر اینکه مصلحت‌های کشف‌شده در تعارض با مصالح و مفسد دیگری هستند که اهمیتی بیشتر دارند و احراز عدم وجود چنین مصالح و مفسدگی به صورت دایمی برای فقیه امری ناممکن است (ر.ک: علیدوست، ۱۳۹۰، ص ۱۷۶-۱۸۱).

۲. ضرورت به‌کارگیری از عقل مستقل و دیدگاه‌های متخصصان در شناخت مصالح: به نظر می‌رسد عدم به‌کارگیری مصلحت در مقام افتا نزد عموم فقیهان، دو دلیل دارد. ابتدا اینکه آنان عقل مستقل را در سلسله‌علل احکام حجت نمی‌شمارند و دیگر اینکه کشف مصلحت‌های مذکور به مراجعه نزد افراد خبره و شور با متخصصان مربوطه نیازمند است. این در حالی است که سنت افتا از این دو فرآیند تهی است و بدون

توجه مستقل به عقل و به صورت فردی شکل می‌گیرد. کارآمدی فقه و پاسخگویی آن به مسائل پیچیده امروزی، دربردارنده تصحیح هر دو روند است. هم لازم است جایگاه عقل مستقل در استنباط فقهی بازناندیشی شود، هم لازم است فردگرایی در مقام افتا مورد بررسی قرار گیرد. از این منظر، پیچیدگی‌های روابط اجتماعی در دنیای مدرن ایجاب می‌کند که اولاً نصوص شرعی برای قضاوت‌های فقهی کافی نباشند و جایگاه عقل مستقل در کنار آنها بازتعریف شود و ثانیاً تشخیص‌های فردی برای شکل‌گیری پروسه موفق افتا کافی نباشند، بلکه خصوصاً در حوزه شناخت موضوعات، فقیه به متخصصان غیرفقهی - که در این حوزه می‌توانند درک صحیحی به او منتقل کنند - نیز مراجعه نماید.

۳. لزوم بهره‌گیری از خرد جمعی در مسائل زنان در سطح افتا و قانون‌گذاری: عنصر مصلحت ظرفیت فراوانی در مقام حل مسائل زنان دارد. بدون شک تغییر مناسبات اجتماعی، موضوع برخی از احکام اختصاصی زنان را با دگرگونی مواجه می‌کند. مثلاً اگر ولایت قهری پدر و جد پدری در جوامع گذشته توازن عادلانه و مطابق مصلحتی برقرار می‌ساخته است، امروزه لزوماً بر همان منوال نخواهد بود. مطالعات میدانی تخصصی و بهره‌گیری از صاحب‌نظران علوم مختلف، می‌تواند زوایای پیدا و پنهان چنین ولایتی را در جوامع امروزی بازنمایی کند.

در مقام تشخیص، مجمع تشخیص مصلحت نظام نسبت به تشخیص فردی یک فقیه به صواب نزدیک‌تر است؛ زیرا در مجمع مذکور خرد جمعی حاکم است، اما در تشخیص فردی چنین چیزی وجود ندارد. با این همه، رأی مجمع معهود نیز در این مقام بهترین رأی نیست. نزدیک‌ترین رأی به صواب، از هم‌اندیشی صاحب‌نظران مختلف حاصل می‌شود. در این راستا لازم است ظرفیت‌های علمی دانشگاهی و حوزوی برای شناخت دقیق این موضوعات فعال شوند. در هر حال، این امر فرآیندی است که در

سیستم افتا و حتی در سیستم قانون‌گذاری ما به کمال خویش نرسیده است.

۲-۳- بررسی عدالت در مقام اجرا

۱. توجه به عنصر مهم ادراک عدالت: مطابق این اصل وقتی اجرای یک حکم شرعی در تلقی عمومی مردم ظالمانه باشد، در مقام اجرا از آن صرف نظر می‌شود. نکته بسیار حائز اهمیت در این اصل، توجهی است که در آن به مقوله «ادراک عدالت» شده است. توضیح اینکه پژوهشگران حوزه عدالت آن را در دو سطح بررسی می‌کنند: «عدالت واقعی» و «ادراک عدالت» (see: Rawls, ۱۹۷۱: ۴۶۵). عدالت واقعی هنگامی محقق می‌شود که مناسبات عادلانه بر رفتارهای فردی و ساختارهای اجتماعی حاکم گردد؛ اما ادراک عدالت لزوماً با تحقق این امر شکل نمی‌گیرد، بلکه ناظر به سطح ادراک قضاوتی است که شخص در باب تحقق عدالت در بستر جامعه دارد. جامعه هنگامی به نقطه آرمانی خود می‌رسد که هم از عدالت واقعی سیراب شود و هم ادراک عدالت در آن موج‌زند و بسط ادراک عدالت در میان شهروندان، آنان را به سطح مطلوبی از اقناع اندیشه برساند.

به هر حال، رویکرد عدالت در مقام اجرا می‌کوشد تا مقوله ادراک عدالت را بسط دهد. در این رویکرد تلقی عمومی از عدل و ظلم بی‌اثر شمرده نمی‌شود، بلکه اگر عرف امری را ظالمانه انگارد، از اجرای آن تا زمانی که این تلقی رواج دارد جلوگیری می‌شود.

۲. امکان اثرگذاری فهم عرف در کشف حکم شرعی: اگر فقهی ادراک عدالت در عرف را در سلسله علل حکم محسوب کند، آنگاه از این امر در مقام افتا بهره می‌برد. برخی از فقهای معاصر کوشیده‌اند تا با وضع «قاعده عدالت» در این راستا به پارادایم منسجمی دست پیدا کنند. به باور صانعی براساس قرآن کریم (نحل: ۹۰)، نظام دستورات خداوند در چارچوب عدالت سامان یافته است. از سوی دیگر، عدالت مانند سایر موضوعات بر معنای عرفی آن حمل می‌شود. بنابراین، عدالت با برداشتی

که عرف از آن دارد معتبر است و تمام احکام شرع در چارچوب عدل عرفی قرار می‌گیرند. در نتیجه فهمی که عرف از امر عادلانه دارد، اگر با عمومات یا اطلاعات روایات ناسازگار باشد یا با نص روایتی ظنی الصدور در تنافی باشد در این صورت به حکم آیات مذکور و از باب تقدم قرآن بر روایات، فهم عدالت از طریق عرف بر روایات مقدم می‌گردد. بدین ترتیب، قاعده عدالت بر ادله احکام حاکم می‌گردد و فقیه ظاهر روایات منافی با عدالت عرفی را تأویل کرده یا آنها را طرح می‌کند (صانعی، ۱۳۹۷ش، ص ۱۶۶-۱۶۷). بر اساس این دیدگاه ادراک عدالت توسط عرف نه در مقام اجرا بلکه در مقام افتا مؤثر است.

۳. مناقشه در برخی تمهیدات اجرایی: برخی از تمهیدات اجرایی در حوزه مسائل زنان که در این مقام پیشنهاد شده است، قابل مناقشه می‌باشد. مثلاً اینکه کاتوزیان برای جبران تلقی ظالمانه در خصوص ارث زن، پیشنهاد الزام کردن مردان بر اختصاص ثلث ماترک به همسران خود را مطرح می‌کند، آیا از آن جهت که با قانونی شدن این پیشنهاد به صورت یک روند رایج، موجب کاهش سهم الارث سایر ورثه می‌شود، منافات با حق آنان ندارد؟ از سوی دیگر، اختصاص صندوقی از بیت‌المال که نیمی از دیه زن را تا برابری با دیه مرد پرداخت می‌کند، چگونه توجیه می‌شود؟ با چه مجوزی می‌توان بیت‌المال را که باید خرج مصالح عمومی شود، به خانواده زنی مقتول اختصاص دهیم و دو برابریه‌ای که شارع برای او وضع کرده است را به او اختصاص دهیم؟ به نظر می‌رسد این تمهیدات اجرایی شاید به صورت فردی موجب آرامش برخی افراد گردد، اما در سطح عمومی و مخصوصاً در سطح آکادمیک نه تنها موجب عادلانه شمردن شریعت نمی‌گردد، بلکه موجب جزم به ناعادلانه بودن آن می‌شود. در نگاه کلان، این تمهیدات اجرایی باعث مبراشدن دامن شرع از ظلم نخواهند شد، بلکه ظالمانه بودن آن را بیشتر تقویت می‌کنند.

۲-۴- بررسی تزامم حقوق زن و مرد

۱. چاره‌اندیشی فتوایی در باب تراحمات فراگیر: تراحم در فقه ناظر به شرایطی استثنایی است که مکلف دو حکمی که در مقام جعل و کشف تنافی نداشته‌اند را نمی‌تواند هم‌زمان امثال کند. حال اگر به حسب تغییر شرایط اجتماعی، تراحمی فراگیر شد، آنگاه ممکن است این شرایط و ساختار اجتماعی نوپدید، به دلیل تبدل در موضوعات برخی از احکام، فتوایی جدید و متناسب را ایجاب کند.

برای مثال، در جوامع گذشته که زنان تمایلی به خروج از منزل و حضور در نقش‌های اقتصادی، آموزشی و مانند آن نداشتند، حق استمتاع زوج با حق اشتغال زن عملاً تراحمی نداشتند و اندک زنانی که می‌خواستند از این حق بهره ببرند، در این تراحم واقع می‌شدند. اما امروزه شرایط اجتماعی ایجاب می‌کند تا زنان حضور اجتماعی بیشتری بیرون از خانه داشته باشند و مسئله از حد استثنا خارج شده است. به گزارش خبرگزاری ایبنا (۱۳۹۸) در سال ۱۳۹۷، جمعیت زنان بالای ۱۰ سال ایران، ۳۳٫۳ میلیون نفر بوده است. از این میان ۲۰ درصد در حال تحصیل و ۱۶٫۲ درصد مشغول به فعالیت اقتصادی بوده‌اند. حال اگر سایر اموری که موجب خروج زن از منزل است - نظیر حضور در باشگاه‌های ورزشی بانوان، کلاس‌های هنری، خریدهای منزل و خریدهای شخصی و مانند آن - را به این آمار اضافه کنیم، معلوم می‌شود که بیش از نیمی از زنان ایران، مطالبه خروج از منزل دارند. در این میان، اگر بر فتوای فقیهانی که حق استمتاع زوج را مطلق دانسته و در نتیجه تمام مصادیق خروج زن را بدون اذن شوهر جایز نمی‌دانند (آملی، ۱۳۸۰ق، ج ۱۲، ص ۵۶)، و حتی حق حضور او در مجلس عزای والدینش را نیز به رسمیت نمی‌شمردند، مشی کنیم (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۳۱، ص ۱۴۶)، تمام این زنان - که از حق اشتغال، تحصیل، تسلط بر بدن و مانند آن بهره‌مند هستند - در تراحم با حق زوج خود افتاده‌اند و این دیگر نظیر تراحم رایج در فقه نیست، بلکه مسئله‌ای مبتلابه و ای بسا موضوعی نوین است که در بستر حیات اجتماعی کنونی شکل گرفته است.

در این مقام، ذکر قاعده اهم و مهم مشکل را حل نمی‌کند، بلکه کارآمدی فقه وابسته به این است که فتوایی روشن صادر کند و قبل از شکل‌گیری این تراححات در مقام اجرا با تعیین تکلیف مسئله در مقام افتا از هرج و مرج جلوگیری کند.

۲. لزوم جریان قاعده عدل و انصاف: راه حل مناسب در تراحم حقوقی زنان و مردان نه رجوع به قاعده اهم و مهم، بلکه جریان قاعده عدل و انصاف است؛ زیرا اولاً تشخیص حقی که مهم تر است بسیار مشکل است. خصوصاً در باور رایج فقهی که عقل راهی به ملاکات احکام ندارد، تشخیص ملاک اهم ناممکن خواهد بود؛ زیرا این امر فرع دستیابی به ملاک هر دو حکم در مرحله اول و مقایسه آن دو در مرحله بعد است؛ در حالی که بر مبنای مذکور، مرحله او ممکن نیست و نوبت به مرحله بعد نمی‌رسد (جزایری و عشایری منفرد، ۱۳۹۰ش، ص ۲۸-۲۹). ثانیاً در تراحم دو حق الناس با یکدیگر، قاعده اهم و مهم راه حل مناسبی نیست؛ زیرا لازمه جاری ساختن این قاعده محروم کردن کامل یک طرف از کل حق و بهره‌مندسازی طرف مقابل از کل حق خود است و در هر صورت یک طرف از تمام مراتب حق خود محروم می‌شود. این در حالی است که طبق قاعده عدل و انصاف، میان دو حق توازن ایجاد می‌شود و هریک از طرفین از مراتبی از حق خود بهره می‌برند. برای مثال، در همان تراحم حق اشتغال زن با حق استمتاع مرد، اگر تمام حق به زن داده شود که بتواند ولو به صورت طولانی و حتی در فرض عدم امکان بهره‌مندی جنسی شوهرش به اشتغال بپردازد، مرد از حق استمتاع محروم می‌شود و اگر تمام حق به مرد داده شود، زن در خانه محبوس می‌ماند و امکان هیچ اشتغالی را ندارد. در اینجا مطابق قاعده عدل و انصاف حق استمتاع مرد اندکی محدود می‌شود تا بخشی از حق اشتغال زن قابلیت بهره‌مندی پیدا کند. بر همین اساس، برخی پژوهشگران تنها خروج از منزلی را به اجازه شوهر منوط دانسته‌اند که «خروج بدون بازگشت» است و به صورت کلی امکان استمتاع مرد را منتفی می‌کند (علیدوست و عشایری منفرد، ۱۳۹۲ش، ص ۵۶). در این صورت

نه امکان استمتاع زوج منتفی می‌شود نه امکان اشتغال زوجه و از این جهت به عدل و انصاف حکم می‌گردد.^۱

۲-۵- بررسی شرایط ضمن عقد

شرایط ضمن عقد ظرفیت بسیار مهمی دارند و عملاً نابرابری میان زن و مرد را کاهش می‌دهند. شارع با معتبرشمردن این شرایط و امضای اراده طرفین در خصوص این شرایط، در حقیقت اجازه داده است تا آنها با اراده آزاد خود این محدودیت را مدیریت کنند و به جای پذیرش نابرابری‌های مذکور، متناسب با شرایط زمانی و مکانی و مصلحت‌سنجی و سلیقه طرفین شرایط بدیلی را اعمال کنند.

با این همه، هرچند مشکل عملی در این مقام قابل حل است، اما مسئله نظری با این شرایط پاسخ خود را نمی‌یابد. پرسشگری که دغدغه توجیه نابرابری‌های مذکور را در سردارد، همچنان از سر این نابرابری‌ها خواهد پرسید. به دیگر سخن، همان‌طور که بیان شد، پژوهشگران عدالت میان «عدالت واقعی» و «ادراک عدالت» تمایزی نهند و بر اهمیت فراوان دومی تأکید دارند. این در حالی است که در این مقام هرچند شرایط ضمن عقد می‌توانند با لحاظ اقتضائات عصری، عدالت واقعی را در رابطه میان زوجین محقق کنند، اما موجب تحقق ادراک عدالت نسبت به نابرابری‌های مذکور - که حکم اولی شرع هستند - نخواهند شد. بنابراین آنچه گفته شد، مادامی که به صورت روشمند امکان تغییر در مقام افتا فراهم است، شرایط ضمن عقد در اولویت نیستند؛ زیرا تغییر فتوا انعطاف شریعت را می‌نمایاند و توجه آن به اقتضائات عصری را نشان می‌دهد و وقتی همراه با یک روند استدلالی قابل قبول ارائه شود، نقض علمی و اجتهادی نیز به آن وارد نخواهد بود.

۱. لازم به ذکر است که در خصوص خروج مرد، چنین مسئله‌ای مطرح نشده است. خروج مرد حتی اگر بدون بازگشت در مدت زمان طولانی باشد، به اجازه زن منوط نشده است. در این نگاه حق استمتاع منحصراً برای مرد لحاظ شده و برای زن چنین حقی تصویر نشده است. سخن از عادلانه یا ظالمانه بودن این امر مجال دیگری می‌طلبد.

نتیجه‌گیری

رویکرد تغییر در اجرای مسائل زنان، فرآیند استنباط حکم را خاتمه یافته می‌داند؛ اما در مقام اجرا و در عرصه حکمرانی، با تکیه بر اصولی پنج‌گانه برخی از این احکام مستنبط را تجویز نمی‌کند.

اصل اول «حکم حکومتی» است که متناسب با مصالح و مفاسد اقتضایی و به صورت موقت صادر می‌شود. اصل دوم «مصلحت» است که همان ملاک واقعی پشتوانه حکم شرعی است. اصل سوم «عدالت در مقام اجرا» است که هرچند درک عدالت را در سلسله علل احکام نمی‌شمارد، اما تلقی ظالمانه عرف از یک حکم را مانع از اجرای آن می‌داند. اصل چهارم «تزام» است که در تزام دو حکم مستنبط در مقام اجرا، نظیر حقوق زن و مرد بر تقدیم امرام یا رعایت قاعده عدل و انصاف حکم می‌کند. اصل پنجم نیز «شرایط ضمن عقد» است که براساس آن برخی حقوق گسترده مرد نظیر حق طلاق عملاً مضیق می‌شود و امکان استیفا پیدا نمی‌کند.

در مقام بررسی این اصول به نظر می‌رسد، اولاً حکم حکومتی با حکم شرعی وحدت ماهوی دارد و به تغییر در مرحله افتا می‌انجامد. علاوه بر اینکه دستیابی به آن مبتنی بر موضوع‌شناسی دقیق است با تکیه بر اعتبار استقلالی عقل و لزوم بهره‌گیری از صاحب‌نظران. ثانیاً اصل مصلحت نیز امکان رجوع به تغییر در افتا دارد و بدون اعتباربخشی به عقل مستقل و نظرات متخصصین، نمی‌توان بهره‌چندانی از آن برد و قبل از نهادهای اجرایی، لازم است خود فقه متولی تشخیص این مصالح گردد. ثالثاً اصل عدالت در مقام اجرا نیز بدون معتبرشمردن حکم عقل مستقل راه به جایی ندارد. رابعاً اصل تزام در عصر کنونی از وضعیت استثنایی خارج شده و نیازمند تبیین فتوای صریح است و معضل آن با قواعد کلی مثل تقدیم اهم بر مهم حل و فصل نمی‌شود. علاوه بر اینکه راه حل مناسب در تراحمات حقوقی زن و مرد، مراعات قاعده

عدل و انصاف است که به تناسب و توازن حق طرفین پایبند است نه اعطای حق به یک طرف و سلب حق از طرف مقابل. خامساً شرایط ضمن عقد نیز هرچند در مقام عمل موجب کاهش نابرابری‌ها می‌شوند، اما در مقام نظر آنها را توجیه نمی‌کنند.

باتوجه به اشکالاتی که به اصول حاکم بر رویکرد تغییر در اجرا وارد شد و چالش‌های روش‌شناختی که بر این رویکرد حاکم است، به نظر می‌رسد این رویکرد چندان مطلوب نیست و در فرض ضرورت بازنگری در مسائل زنان، لازم است به جای تقویت این رویکرد با بازنگری در ادله (اجتهاد در فروع) و نیز بازنگری در اصول روش‌شناختی فهم این ادله (اجتهاد در اصول)، به فتاوایی کارآمد در عرصه اجرا و حکمرانی رسید.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: دارالفکر للطباعة.
۳. اصفهانی، سید ابوالحسن. (۱۴۲۲ق). وسیلة النجاة (مع حواشی الإمام الخمينی). قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره.
۴. اصفهانی، محمد حسین. (۱۴۱۸ق). حاشیه کتاب المکاسب. قم: أنوار الهدی.
۵. آملی، محمدتقی. (۱۳۸۰ق). مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی. تهران: نشر مولف.
۶. انصاری، مرتضی. (۱۴۱۵ق). کتاب المکاسب. قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
۷. انصاری، مرتضی. (۱۴۱۶ق). فرائد الاصول. قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجامعه المدرسين بقم.
۸. جزایری، سید حمید؛ عشایری منفرد، محمد. (۱۳۹۰). قلمرو مصلحت و عدالت در تزامن احکام و حقوق. مطالعات راهبردی زنان، ش ۵۴، ۷-۵۸.
۹. حائری، سید کاظم. (۱۳۹۹ق). أساس الحكومة الإسلامية. بیروت: مطبعة النيل.
۱۰. حرعاملی، محمد. (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعة. قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
۱۱. حسن بن یوسف، حلی. (۱۴۲۰ق). تحریر الأحکام الشرعية علی مذهب الإمامية. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۱۲. خبرگزاری ایبنا. (۱۳۹۸ش). بررسی وضعیت اشتغال زنان در ایران، بازبایی شده در تاریخ: ۲۳ شهریور ۱۳۹۸، از آدرس اینترنتی <https://www.ibena.ir/news/104014>.
۱۳. خلخالی، سید محمد مهدی. (۱۴۲۲ق). حاکمیت در اسلام یا ولایت فقیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۴. خمینی، سیدروح الله. (۱۳۷۹ش). صحیفه نور، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۵. رشید رضا، محمد. (۱۴۱۴ق). تفسیر المنار. بیروت: دارالمعرفة.
۱۶. شجریان، مهدی. (۱۳۹۸ش). رابطه احکام فقهی نابرابر میان زن و مرد با عدالت

- جنسیتی، واکاوی گفتمان تغییرپس از انقلاب اسلامی. همایش بین‌المللی امام علی الگوی معنویت و عدالت برای جهان امروز ISC، قم.
۱۷. شجریان، مهدی. (زیر چاپ). عدالت جنسیتی و گفتمان تغییر در احکام فقهی زنان. مطالعات راهبردی زنان. بازیابی شده در تاریخ ۲۵ اسفند ۱۳۹۹، از آدرس اینترنتی <http://www.jwss.ir>.
۱۸. صانعی، یوسف. (۱۳۹۷ش). رویکردی به حقوق زنان. قم: فقه الثقلین.
۱۹. صدر، سید محمدباقر. (۱۴۱۷ق/الف). اقتصادنا. قم: دفتر تبلیغات اسلامی - شعبه خراسان.
۲۰. صدر، سید محمدباقر. (۱۴۱۷ق/ب). بحوث فی علم الأصول (تقریرات محمود هاشمی شاهرودی). قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام.
۲۱. صدر، سید محمدباقر. (۱۴۲۴ق). اقتصادنا (موسوعة الشهيد الصدر ج ۳). قم: مرکز الأبحاث و الدراسات التخصصية للشهيد الصدر.
۲۲. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۸۸ش). بررسی‌های اسلامی. قم: بوستان کتاب.
۲۳. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۲۴. طریحی، فخرالدین. (۱۳۷۵ش). مجمع البحرین. تهران: مرتضوی.
۲۵. علی‌اکبریان، حسن‌علی. (۱۳۹۵ش). نقش عدالت در قانون‌گذاری در حکومت اسلامی. کاوشی نو در فقه، س ۲۳، ش ۱، ۱۹-۴۸.
۲۶. علیدوست، ابوالقاسم. (۱۳۹۰ش). فقه و مصلحت. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۷. علیدوست، ابوالقاسم. (۱۳۹۱ش). فقه و عقل. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۸. علیدوست، ابوالقاسم؛ عشایری منفرد، محمد. (۱۳۹۲ش). بازپژوهی خروج از منزل بدون اذن شوهر. مطالعات راهبردی زنان، س ۱۳، ش ۵۱، ۴۳-۷۳.
۲۹. فیومی، احمد بن محمد. (۱۴۱۴ق). المصباح المنیر. قم: مؤسسه دارالهیجرة.
۳۰. کاتوزیان، ناصر. (۱۳۷۸ش). ارزش سنت و جذبه عدالت در توارث همسران. نقد و نظر،

س ۵، ش ۱، ۹-۳۶.

۳۱. کیخا، محمدرضا؛ چراغی پور، فاطمه؛ عباسی، زهرا. (۱۳۹۸ش). حق تسلط زن بر بدن خود و تراحم آن با حقوق زوج. فقه و حقوق خانواده، س ۲۴، ش ۷۰، ۶۳-۹۰.
۳۲. مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی. (۱۳۸۱ش). قانون اصلاح ماده ۱۰۴۱. بازبایی شده در تاریخ: ۱ تیر ۱۳۸۱، از آدرس اینترنتی <https://rc.majlis.ir/fa/law/show/99682>.
۳۳. مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی. (۱۳۹۱ش). قانون حمایت خانواده. بازبایی شده در تاریخ: ۱ اسفند ۱۳۹۱، از آدرس اینترنتی <https://rc.majlis.ir/fa/law/show/840814>.
۳۴. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۳ش). اسلام و نیازهای زمان (مجموعه آثار، ج ۲۱). تهران: صدرا.
۳۵. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۲ق). بحوث فقهیه هامة. قم: انتشارات مدرسه الإمام علی بن ابي طالب عليه السلام.
۳۶. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۷ق). دایرةالمعارف فقه مقارن. قم: انتشارات مدرسه الإمام علی بن ابي طالب عليه السلام.
۳۷. منتظری، حسینعلی. (۱۳۹۰ق). مبانی فقهی حکومت اسلامی. قم: مؤسسه کیهان.
۳۸. منتظری، حسینعلی. (بی تا). رساله استفتائات. قم: بی نا.
۳۹. مهریزی، مهدی. (۱۳۹۵ش). شخصیت و حقوق زن در اسلام. تهران: علمی فرهنگی.
۴۰. موحدی لنگرانی، محمد (بی تا). تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴۱. نایینی، محمد حسین. (۱۳۵۲ش). أجود التقریرات. قم: مطبعة العرفان.
۴۲. نایینی، محمد حسین. (۱۴۲۴ق). تنبیه الأمة و تنزیه الملة. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۴۳. نجفی، محمد حسن. (۱۴۰۴ق). جواهر الکلام. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

44. Rawls, John. (1971). A theory of justice. United States: Harvard University Press.