

## **The Principle of Participation or Restriction of Women in Religious, Social and Political Fields from the Perspective of Imami and Sunni Jurisprudence**

**Asadollah Rezayi\***

(Received: 01/12/2020; Accepted: 29/05/2021)

### **Abstract**

The harm caused by the presence of women in the socio-political spheres is a concern of many religious people. Some of them believe that women's adherence to the rules of religion is violated due to their presence in society, and such presence breaks the limits of Sharia. In addition, they accuse those in charge of religious affairs of negligence in the teachings of religion, and deem it necessary to impose restrictions on the movement of women in today's norm-breaking circumstances. However, whether the behavioral jurisprudence of women really considers the principle of "participation" or "restriction" is a question that the author has answered using the jurisprudential sources of Islamic denominations. All Islamic denominations agree that women, like men, are a large part of human society, and enjoy dignity, honor, individual and social rights, and are accountable to God and religion. But depending on how religious statements are interpreted in some areas, points of view differ in this regard. Therefore, according to the Imamis and a group of Sunnis, the ruling principle is the permission of women to participate in society in accordance with the Sharia, but from the viewpoint of another group of Sunnis, the ruling principle is restriction except when necessary.

**Keywords:** Woman, Islam, Presence, Community, Dignity, Participation, Restriction.

---

\* PhD Graduate in Comparative Studies of Islamic Denominations, University of Religions and Denominations, Qom, Iran, arizayi@yahoo.com.

# مطالعات فقهی حقوقی زن و خانواده

« مقاله پژوهشی »

سال سوم، شماره ششم، پاییز و زمستان ۱۳۹۹، ص ۳۱-۵۵

## اصل مشارکت یا محدودیت بانوان در عرصه‌های دینی، اجتماعی و سیاسی در فقه امامیه و اهل سنت

اسدالله رضایی\*

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۹/۱۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۳/۰۸]

### چکیده

آسیب‌های ناشی از حضور بانوان در عرصه‌های اجتماعی سیاسی دغدغه بسیاری از متدینان است. برخی از آنها معتقدند پای‌بندی زنان به دستورهای دین در اثر حضورشان در اجتماع مخدوش می‌شود و این ناقض حد و مرز شریعت است. آنها متولیان امور دینی را به سهل‌انگاری منافی با معارف دین متهم می‌کنند و اعمال محدودیت بر آمد و شد زنان در اوضاع و احوال هنجارشکنانه امروزی را ضروری می‌دانند. اما اینکه به‌راستی فقه رفتارشناختی حوزه زنان، اصل را بر «مشارکت» می‌داند یا «محدودیت»، پرسشی است که نگارنده با استفاده از منابع فقهی مذاهب اسلامی، پاسخ آن را داده است. همه مذاهب هم‌نظرند که زنان، همچون مردان، بخش عظیمی از اجتماع انسانی هستند، و از کرامت، شرافت، حقوق فردی و اجتماعی برخوردارند و در پیشگاه خدا و دین مسئول‌اند. ولی بر اساس نحوه برداشت از گزاره‌های دینی در برخی از عرصه‌ها، زاویه دیدها متفاوت می‌شود. از این‌رو، به نگاه امامیه و گروهی از اهل سنت، اصل اولی، جواز مشارکت بانوان با رعایت حدود شرعی در اجتماع است، اما از نگاه گروهی دیگر از اهل سنت، اصل بر محدودیت است مگر به وقت ضرورت.

**کلیدواژه‌ها:** زن، اسلام، حضور، اجتماع، کرامت، مشارکت، محدودیت.

\* دانش‌آموخته دکتری مطالعات تطبیقی مذاهب اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران

## مقدمه

بخش عظیمی از انسان‌ها، که در فرهنگ عمومی به نام «زن» یاد می‌شوند، در طول تاریخ، فراز و فرودهای فراوانی را تجربه کرده‌اند، از دوره حقارت و ذلت (نک: فضل‌الله، ۱۴۰۵: ۱۷) تا عصر اوج عظمت، که خود مرهون دین و آموزه‌های اسلام است (نک: طباطبایی، ۱۴۲۷: ۱۶۵). اما همچنان جامعه بانوان از یک سو، از محدودیت‌های دینی حتی با وضع کنونی، گلایه‌مندند و از سوی دیگر مؤمنان، از حضور زنان در عرصه‌های اجتماعی دغدغه دارند و حضور دوشادوش آنان با مردان را منافی شرع و عفت می‌دانند. برای اینکه به دغدغه‌های هر دو قشر پاسخ فقهی مطابق با آموزه‌های دینی داده شود، مسئله حضورداشتن و حضورنداشتن بانوان در اجتماع را تحت عنوان «اصل مشارکت یا محدودیت»، از دیدگاه فقهی دو گرایش فقهی امامیه و اهل سنت بررسی کرده‌ایم. مقصود نگارنده از حضور زنان در اجتماع، حضور زن در نمازهای جمع و جماعات، مراکز فرهنگی آموزشی، تجاری، اقتصادی، شغلی و شرکت در صحنه‌های سیاسی است. چنان‌که به‌کاررفتن «اصل»، در طول مقاله، به معنای شالوده و مبنا است (نه مفهوم اصطلاحی) که از محتوای فتاوی فقهی دو گرایش برداشت شده است؛ گروهی، مبنا را بر جواز مشارکت می‌گذارند و مانع را رعایت نکردن حدود شرعی می‌دانند و گروهی مبنا را بر مجازنبودن مشارکت می‌گیرند و ضرورت را مجوز آن می‌دانند. منظور از «اهل سنت»، در این تحقیق، مذاهب چهارگانه مشهور اهل سنت و دارای دیدگاه برجسته در عرصه مشارکت بانوان است.

### ۱. زنان، و مشارکت در عبادت‌های جمعی

هرچند برداشت‌های ابتدایی و برون‌دینی شاید این باشد که حضور بانوان در مراسم مذهبی، از ویژگی‌ها و شئونات بدیهی دین است و نباید حضور هیچ قشری با محدودیت مواجه باشد ولی با توجه به گزاره‌های دینی، دستاوردهای متفاوتی را تصویر می‌کند؛ گزاره‌های «حَیْرُ مَسَاجِدٍ نِسَائِكُمْ الْبُیُوتِ» (حرّ عاملی، ۱۴۱۴: ۲۳۷/۵، ح ۶۴۳۳) یا «صَلَاةُ الْمَرْأَةِ وَحدهَا وَفِي بَيْتِهَا كَفَضْلِ صَلَاتِهَا فِي الْجَمْعِ خَمْسًا وَعَشْرِينَ دَرَجَةً» (همان: ح ۶۴۳۵)، در منابع امامیه و «صَلَاةُ الْمَرْأَةِ أَفْضَلُ مِنْ صَلَاتِهَا فِي بَيْتِهَا» (طبرانی، بی‌تا: ۲۹۵/۹) یا «إِنَّ الْمَرْأَةَ إِذَا خَرَجَتْ تَشْرَفَ لَهَا الشَّيْطَانُ» (همان) در منابع اهل سنت، بخشی از متونی است که دیدگاه‌های فقهی را شکل می‌دهد. با وجود چنین روایاتی اصل مشارکت یا محدودیت بانوان، در مصادیق زیر بررسی می‌شود:

## ۱.۱ حضور بانوان در نمازهای جماعت

با توجه به رویکرد متفاوت امامیه و اهل سنت به مشارکت زنان در عبادت‌های جمعی لازم است دیدگاه دو گرایش، جداگانه بررسی شود.

هرچند بسیاری از فقهای شیعه نماز زن در منزل را بافضیلت‌تر از نماز او در مسجد می‌دانند (حلی، ۱۴۱۴: ۲۳۸/۴؛ میرزای قمی، ۱۴۱۸: ۲۱۰/۲؛ طباطبایی یزدی، ۱۴۰۹: ۶۰۰/۱)، ولی اصل بر جواز مشارکت و حضور است؛ آنها با توجه به تأکید فضیلت جماعت، بر اساس روایتی از امام صادق (علیه السلام)، مبنی بر جواز جماعت زنان ولی مشروط به پایین‌بودن محل استقرار امام (حلی، ۱۳۳۳: ۳۶۵/۱) و اجماعی بودن استحباب آن به جماعت و در مسجد، البته بدون مرد (حلی، ۱۴۱۴: ۲۳۶/۴؛ نجفی، ۱۴۱۲: ۳۰۵/۵)، اصل مشارکت را تثبیت می‌کنند. بر همین اساس، گروهی از فقهای معاصر امامیه، بر پایه استفتائات انجام‌شده به رغم فضیلت نماز زن در خانه (موسوی خمینی، ۱۴۱۶: ۱۳۷/۱؛ فیاض، بی‌تالف: ۲۲۶/۱)، نه تنها از حضور بانوان در جمع و جماعت مسجد منع نمی‌کنند که حضور آنان را در برخی موقعیت‌ها مطلوب می‌دانند (موسوی خمینی، ۱۳۶۶: ۲۷۲/۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۹: ۱۲۳/۲؛ خامنه‌ای، ۱۳۸۰: ۱۷۶/۱). برخی حتی خروج زن بدون اذن همسرش را در پنج (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴: ۱۲۳/۶-۱۲۴) یا هفت حالت، از قانون تبعیت زوجه از زوج استثنا می‌کنند: کسب معارف اعتقادی به مقدار لازم، انجام‌دادن وظایف شرعی، علاج بیماری (که در منزل ممکن نباشد)، فرار از ضرر جانی و مالی، تأمین معاش در صورت ناتوانی زوج یا سربچی زوج از تأمین مایحتاج، رهایی از عسر و حرج، تظلم‌خواهی (فاضل لنکرانی، ۱۳۷۹: ۴۶۰/۱، س ۱۶۲۵) و حتی حضور در انتخابات به رغم منع زوج (همان: ۴۳۴/۱، س ۱۶۲۸).

اکثر فقهای اهل سنت، با محور قراردادن حدیث نبوی «صلاة المرأة في دارها أفضل من صلاتها في مسجدها» (کاشانی، ۱۴۳۱: ۶۱۷/۱)، درباره مشارکت زنان به جماعت، برداشت‌های متفاوتی دارند؛ برخی با استناد به حدیث پیامبر ﷺ «صلاة الجماعة تفضل صلاة الفرد بسبع وعشرين درجة» (بخاری، ۱۴۲۲: ۱۳۱/۱، ح ۶۴۵)، حضور بدون آرایش را تجویز می‌کنند و نماز جماعت را بافضیلت‌تر از انفراد می‌دانند (ابن حزم، بی‌تا: ۱۲۸/۳). فقیه حنبلی با استناد به اینکه در زمان پیامبر زنان به جماعت حضور پیدا می‌کردند، مشارکت را مشروط به همراهی مرد و بدون آرایش، مباح می‌شمرد (ابن‌قدامة، ۱۴۰۵: ۱۶/۲). شافعیه حضور زنان زیبارو را هم برای خودش و هم برای ولی‌اش مکروه می‌دانند، برخلاف زنان مسنّ (نووی، بی‌تا: ۱۹۸/۴). مالکیه ضمن افضلیت اقامه نماز در منزل، اصل را بر مستوریت زن می‌دانند، اما جواز و منع حضور او را به اذن شوهر منوط

می‌کنند (غریانی، ۱۴۲۶: ۴۱۰/۱). ولی در فقه احناف، دیدگاه هماهنگ نیست؛ ابوحنیفه، خروج بانوان برای اقامه جماعت را بدان جهت که منتهی به فساد و فتنه می‌شود، هنگام ظهر و عصر جایز نمی‌داند؛ دلیل وی، انتشار فسّاق در مسیرهای منتهی به مسجد و ایجاد فساد است: «فریما یقع من صدقت رغبتہ فی النساء فی الفتنة بسببهن أو یقعن هنّ فی الفتنة لبقاء رغبتهنّ فی الرجال و إن کبرن»، به خلاف شب‌ها که هوا تاریک است و زنان در معرض دید فسّاق نیستند. اما ابویوسف و محمد شیبانی این رخصت را می‌دهند (کاشانی، ۱۴۳۱: ۶۱۷/۱). برخی معاصران اهل سنت، نماز زن در منزل را افضل از نماز او در مسجد می‌دانند، مگر اینکه مصلحت دیگری مانند گوش دادن موعظه یا فراگیری دروس شرعی هدف باشد (زحیلی، ۱۴۲۷: ۲۴). بنابراین، در میان فقهای اهل سنت عمدتاً، جز این حزم ظاهری، اصل بر محدودیت بانوان است مگر از باب ضرورت.

## ۲.۱. نماز جمعه و حضور بانوان

نماز عبادی سیاسی جمعه به اجماع مسلمانان به جماعت اقامه می‌شود (نجفی، ۱۴۱۲: ۳۶۲/۴؛ موسوی خمینی، ۱۴۱۶: ۲۱۰/۱) ولی راجع به حضور بانوان، دیدگاه امامیه و اهل سنت متفاوت است: گرچه اکثر فقهای امامیه نماز جمعه را فقط بر مردان واجب می‌دانند و یکی از شرایط وجوبش را مردبودن می‌دانند (سبزواری، ۱۴۲۳: ۱۰۲/۲؛ موسوی خمینی، ۱۴۱۶: ۲۱۵/۱؛ فیاض، بی‌تا الف: ۲۸۱/۱)، و با نبود مرد یا نرسیدن به حداقل جمعه‌گزاران به پنج نفر، نماز جمعه منعقد نمی‌شود (موسوی خمینی، ۱۴۱۶: ۲۱۵/۱؛ صافی گلپایگانی، ۱۴۱۶: ۱۸۱/۱) ولی اصل بر جواز حضور است، بلکه برخی این حضور را مطلوب نیز می‌دانند (موسوی خمینی، ۱۳۶۶: ۲۷۲/۱؛ خامنه‌ای، ۱۳۸۰: ۱۷۶/۱).

در فقه اهل سنت در صورت فراهم بودن شرایط وجوب جمعه، که به شرایط وجوب و شرایط صحت تقسیم می‌شود، از نگاه فقهای آنان، نماز جمعه بر واجدان آن فرض است، و مردبودن را یکی از شرایط اجماعی وجوب جمعه می‌شمرند (جزیری، ۱۴۱۹: ۵۱۱/۱)؛ فقیه حنبلی با استناد به حدیث «الْجُمُعَةُ حَقٌّ وَاجِبٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ إِلَّا أَرْبَعَةً: عَبْدٌ مَمْلُوكٌ، أَوْ امْرَأَةٌ، أَوْ صَبِيٌّ، أَوْ مَرِيضٌ» (بیهقی، ۱۴۱۰: ۲۳۱/۱، ح ۴۵۳)، نماز جمعه را بر هر مسلمان مکلف آزاد و مستوطن واجب، و مردبودن را شرط اجماعی می‌داند (ابن‌قدامة، بی‌تا: ۱۴۴/۲). شافعی‌ها با استناد به روایت جابر: «مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَعَلَيْهِ الْجُمُعَةُ إِلَّا عَلَى امْرَأَةٍ» (متقی هندی، ۱۴۰۱: ۷۲۶/۷، ح ۲۱۱۲۲)، جمعه را بر بانوان واجب نمی‌دانند (نووی، بی‌تا: ۴۸۳/۴). حنفی‌ها و مالکی‌ها، هرچند نماز جمعه را بر زنان واجب نمی‌دانند ولی در صورت حضور، به کفایت نماز جمعه از نماز ظهر فتوا داده‌اند

(جزیری، ۱۴۱۹: ۵۱۶/۱-۵۱۸)، گرچه فتوای مجاز نبودن مشارکت زنان، به ویژه بانوان جوان، از ابوحنیفه مشهور است که: «لایرخص لهنَّ ذلک» [شُرکت در نمازهای جمعه و جماعات] (کاشانی، ۱۴۳۱: ۶۱۷/۱). بنابراین، در میان فقهای اهل سنت، راجع به بانوان دیدگاه غالب به دلیل ایجاد فتنه و عمل پیش گیرانه، منع حضور است.

### ۳.۱. حضور زنان و نماز عید

اقامه نماز عید فطر و قربان (فردا یا به جماعت) به اجماع فقهای امامیه در زمان غیبت، استحبابی است (شریف المرتضی، ۱۴۰۵: ۴۴/۳؛ نجفی، ۱۴۱۲: ۴۱۳/۴). و با توجه به اینکه هیچ فقیهی حضور بانوان را منع نکرده و اطلاق استحباب حضور، شامل زنان نیز می شود، اصل مشارکت بانوان را ثابت می کند. گذشته از آن، درباره اصل جواز خروج زنان برای اقامه نماز عیدین، اتفاق نظر هست، ولی برخی این خروج را برای زنان جوان و زیبارو، مکروه (فاضل هندی، ۱۴۱۶: ۲۶۳/۱؛ بحرانی، بی تا: ۲۲۳/۱۰) و گروهی با جمع بندی روایات، حضور همه آنان را مستحب می دانند (میرزای قمی، ۱۴۱۸: ۴۶/۲)؛ و راه حل با رعایت حجاب و شئون اسلامی، مشارکت است نه محدودیت.

فتاوی عالمان اهل سنت در اصل وجوب یا استحباب نماز عید قربان و فطر، ناهماهنگ است؛ ابوحنیفه نماز عید را همانند جمعه بر اهالی شهرها واجب می داند (کاشانی، ۱۴۳۱: ۶۱۷/۱)، برخی واجب کفایی (ابن قدامه، ۱۴۰۵: ۲۲۲/۲؛ سمرقندی، ۱۴۱۴: ۱۶۶/۱)، و گروهی آن را سنت (نوی، بی تا: ۵/۲؛ سرخسی، ۱۴۰۶: ۲۷/۲) یا سنت مؤکده (زهری، بی تا: ۲۴۵) می دانند. با وجود این اختلافات در اصل وجوب و استحباب نماز عید، حضور زنان نیز حکم متفاوتی پیدا می کند؛ آنهایی که نماز عید را واجب می دانند، همان شرایط نماز جمعه را که مرد بودن یکی از آن شروط است، شرط می دانند و حضور زن را بدون اذن ولی جایز نمی دانند (سرخسی، ۱۴۰۶: ۲۷/۲؛ کاشانی، ۱۴۳۱: ۶۱۷/۱) و بر اساس آیه «وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ...» (احزاب: ۳۳) خروج زنان جوان (برخلاف زنان مُسِن) از منزل را برای اقامه نماز جمعه و عید، به اجماع جایز نمی دانند: «أَجْمَعُوا عَلَيَّ أَنَّهُ لَا يَرْخُصُ لِلشَّوَابِّ مِنَ الخُرُوجِ فِي الجُمُعَةِ وَالْعِيدَيْنِ وَ شَيْءٍ مِنَ الصَّلَاةِ، لِقَوْلِهِ تَعَالَى «وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ»» (کاشانی، ۱۴۳۱: ۶۱۷/۱).

اما آن دسته که نماز عید را سنت یا سنت مؤکده می دانند، معتقدند فقط برای مردان استحباب دارد نه بانوان: «فَلاتَسُنَّ (نماز عید) فِي حَقِّي عَبْدٍ وَلَا صَبِيٍّ وَلَا مَجْنُونٍ وَأَمْرَأَةٍ وَلَا مُسَافِرٍ» (زهری، بی تا: ۲۴۵)، چنان که احناف، اصل را بر محدودیت گرفته اند و حضور بانوان جوان را در عید جایز نمی دانند ولی با این استدلال که شاید فسّاق، از صالحان یا عالمان حیا کنند، حضور زنان را مباح

می‌شمرند: «فَتَمْنَعُ هَيْبَةَ الصُّلَحَاءِ أَوْ الْعُلَمَاءِ إِيَّاهُمَا عَنْ وَقُوعِ فِي الْمَأْتَمِ ... فَرُخِصَ لَهُنَّ الْخُرُوجُ» (کاشانی، ۱۴۳۱: ۶۱۷/۱). شافعیه، حضور بانوان (جوان یا مسن) را، که تحریک‌کننده باشد، مکروه می‌دانند (نوی، ۱۴۲۱: ۴۱۵/۴). مالکیه به ذکر شرط ذکوریت اکتفا می‌کنند (غریانی، ۱۴۲۶: ۵۳۰/۱). در حالی که امام ظاهری‌ها، خروج زنان به سوی مصلّی را، هرچند در حال عادت ماهیانه باشند و نماز نخوانند، واجب می‌دانند (ابن‌حزم، بی‌تا: ۸۸/۵).

بنابراین، حضور بانوان در مراسم نماز عید در فقه اهل سنت، محل اختلاف است؛ و دیدگاه غالب حنفی‌ها بر محدودیت زنان، به‌ویژه بانوان جوان، است.

## ۲. حضور بانوان و تشییع جنازه

کفن و دفن میت مسلمان و نماز بر آن، به اتفاق مذاهب واجب کفایی شمرده می‌شود (جزیری، ۱۴۱۹: ۶۷۹/۱). و تشییع آن، سنت یا مستحب است (همان؛ نجفی، ۱۴۱۲: ۱۵۱/۲). اما درباره حضور بانوان در مراسم تشییع جنازه (مرد یا زن)، نظر فقهای امامیه بر اساس روایت ام‌عطیه: «نُهِبْنَا عَنِ اتِّبَاعِ الْجَنَائِزِ، وَلَمْ يَعْزَمْ عَلَيْنَا» (بخاری، ۱۴۲۲: ۷۸/۲، ح ۱۲۷۸)، و همچنین خطاب پیامبر ﷺ به زنان منتظر تشییع جنازه که: «أَزْجَعْنَ مَأْزُورَاتٍ غَيْرَ مَأْجُورَاتٍ» (صنعانی، ۱۴۰۳: ۴۵۶/۳، ح ۶۲۹۹) کراهت آن است (حلی، ۱۴۱۴: ۵۵/۲؛ همو، ۱۴۱۰: ۲۶۱/۲؛ عاملی نبطی، ۱۲۷۲: ۵۳)، گرچه هر دو روایت، نبوی است اما مضمونش در منابع روایی امامیه نیز به چشم می‌خورد (حرّ عاملی، ۱۴۱۴: ۲۴۰/۳، ح ۳۵۱۳-۳۵۱۳) که به نظر می‌رسد با توجه به روایات اشاره‌شده از یک سو، و حضور فاطمه (علیها السلام) دختر پیامبر ﷺ بر جنازه برخی زنان و اقامه نماز بر آنها از سوی دیگر (همان: ۱۳۹، ح ۳۲۲۸-۳۲۳۰)، کراهت حضور بانوان در مراسم تشییع جنازه، به‌سختی حکم نهایی خواهد بود، هرچند فتوای موسوی خمینی که «اولی است زنان شرکت در تشییع جنازه را، حتی جنازه زن، ترک نمایند و بعید نیست که برای بانوان این امر مکروه باشد» (موسوی خمینی، ۱۴۱۶: ۷۱/۱)، حکم به جواز می‌دهد ولی آن را مکروه می‌شمرد.

گروهی از فقهای اهل سنت بر اساس دو روایتی که بازگو شد و روایات دیگر، همانند امامیه، حضور زنان در تشییع جنازه را مکروه دانسته‌اند (نوی، بی‌تا: ۲۷۷/۵؛ ابن‌قدامه، ۱۴۰۵: ۳۵۴/۲)، ولی مالکی‌ها حضور زنان مسن را در تشییع جنازه بستگان‌شان مجاز می‌دانند، و در غیر این صورت خروج بانوان به قصد تشییع را مطلقاً جایز نمی‌دانند (غرناطی، ۱۴۲۳: ۱۱۸). بنابراین، امامیه حضور زنان را مجاز ولی مکروه می‌خوانند و فقیهان اهل سنت نظر هماهنگی ندارند.

### ۳. زن و میدان جهاد و جنگ

جهاد و دفاع از هویت اسلامی، کشور، جان و مال تکلیف همه مسلمانان است، اما چپستی تکلیف بانوان در این نظام و تأثیر منع مشارکت آنان در محروم شدن یا نشدن از پاداش‌های معنوی جهاد و شهادت، مباحثی است که تحقیقی در خور می‌طلبد اما می‌کوشم به اختصار تحلیل‌های دو گرایش فقهی امامیه و اهل سنت در این زمینه را بیان کنم.

منابع فقهی امامیه، تکلیف جهاد، به معنای حضور فیزیکی در میدان‌های جنگ را، از بانوان به دلیل اجماع برداشته‌اند و آنها را در حال عادی مکلف به جنگ نمی‌دانند (نجفی، ۱۴۱۲: ۴۹۳/۷). لذا یکی از شرایط وجوب جهاد، به رغم اینکه در منابع روایی چنین شرطی نیست، مرد بودن به شمار آمده است (همان: ۴۹۲؛ روحانی، ۱۴۱۳: ۲۶/۲). اما بانوان را از پاداش‌های معنوی جهاد محروم نمی‌دانند؛ عنوان «كَتَبَ اللَّهُ الْجِهَادَ عَلَى الرَّجَالِ وَالنِّسَاءِ» (کلینی، ۱۴۲۹: ۳۷۰/۹، ح ۸۲۱۶)، فریضه جهاد را در شرایط اضطراری بر همگان فرض کرده است، اما ماهیت جهاد مردان با زنان در وضعیت عادی متفاوت است: «فَجِهَادُ الرَّجُلِ بَدْلُ مَالِهِ وَنَفْسِهِ حَتَّى يَقْتَلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ»، «وَجِهَادُ الْمَرْأَةِ أَنْ تَصْبِرَ عَلَى مَا تَرَى مِنْ أذى زَوْجِهَا وَغَيْرَتِهِ» (همان). در تعبیر دیگر، علی علیه السلام جهاد زن را شوهرداری نیک توصیف می‌کند: «جِهَادُ الْمَرْأَةِ حُسْنُ التَّبَعْلِ» (همان، ح ۸۲۱۶)، چنان‌که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم همین جمله را یک بار در پاسخ گروهی از اصحاب با حضور علی علیه السلام، درباره جهاد زنان فرموده (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۴۱۶/۴، ح ۵۹۰۴) و بار دیگر به نماینده و فرستاده زنان مدینه، به نام اسماء دختر یزید انصاری، در جواب سؤالش که پرسید: «مردها در اثر حضور در جمع و جماعات، تشییع جنازه‌ها و شرکت در جهاد، بر ما زنان برتری دارند، در حالی که این ما هستیم که اموال آنان را حفظ و بچه‌های آنان را تربیت می‌کنیم، آیا ما در پاداش و اجر آنان سهم داریم؟»، فرمود: «جِهَادُ الْمَرْأَةِ حُسْنُ التَّبَعْلِ»، و اسماء از پاسخ پیامبر به وجد آمد و شعار توحید سر داد و تکبیرگویان به جمع زنان مدینه پیوست و جواب رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم را به اطلاع آنان رساند (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲: ۱۷۸۸/۴، ش ۳۲۳۳). گذشته از آن، جهاد با حضور فیزیکی در میدان جنگ خلاصه نمی‌شود. تحریک مردان، اداره امور خانواده، ترس‌زدایی، تربیت فرزندان، مداوای معجروحان و تدارکات، چهره دیگر جهاد است که به‌خوبی از عهده بانوان ساخته است (صدر، ۱۴۲۰: ۳۷۴/۱).

در منابع فقهی اهل سنت، هرچند تکلیف کلی جهاد در اوضاع و احوال عادی از دوش زنان برداشته شده (غزالی، ۱۴۲۶: ۳۸۱)، ولی در موقعیت‌های خاص، حنفی‌ها با توجه به ضعف بنیه جسمی بانوان، از یک سو، و شرط اجازه ولی و شوهر، از سوی دیگر، زنان را اهل قتال و جنگ



نمی‌دانند، مگر اینکه شوهر و محرم، او را همراهی کند (صاغرچی، ۱۴۲۶: ۳۷۰/۲)، ولی حنابله با اینکه مرد بودن را شرط جهاد می‌شمرند، به هنگام اضطرار و تهاجم دشمن، جهاد بر زنان و عیب‌داران نیز واجب می‌دانند (همان).

اما اهل سنت برای زنان در سطح وسیع‌تر، به‌ویژه در امور خانه‌داری و شوهرداری، چه نقشی قائل‌اند؟ به نظر می‌رسد توجه عالمان اهل سنت به زن در مقایسه با نگاه عالمان امامیه، سطحی‌تر است، و عمدتاً در برخی منابع به جای تحلیل و تأمل در حدیث پر محتوای پیامبر ﷺ: «جِهَادُ الْمَرْأَةِ حُسْنُ التَّبَعْلِ»، به گفته عایشه، همسر پیامبر، که گفت من از رسول خدا اجازه جهاد خواستم. حضرت فرمود: «جهاد زنان حج است؛ جِهَادُكُنَّ الْحَجَّ» (بخاری، ۱۴۲۲: ۳۲/۴، ح ۲۸۷۵) تکیه شده است (نوی، بی‌تا: ۲۷۰/۱۹).

#### ۴. حضور زن در مجامع علمی، آموزشی و شغلی

بحث‌برانگیزترین محوری که در وضعیت فعلی در مجامع فرهنگی و علمی، حتی بین‌المللی مطرح است «حضور زنان در مجامع علمی و شغلی» است. طرفداران محدودیت زن، حضور بانوان را با توجه به عوارض آن، غیراخلاقی و حتی غیرشرعی می‌پندارند و گروه مقابل، مشارکت زنان را در عرصه‌های مختلف علمی و کاری بدون قید و شرط نه‌تنها پسندیده می‌دانند بلکه آن را حق زن و نادیده‌گرفتنش را ظلم و ستم نابخشودنی می‌شمرند؛ به‌راستی حق با کدام گروه است؟ دیدگاه فقهای دین، به عنوان متخصصان امور دینی بر مشارکت مطلق است یا محدودیت مطلق؟

بحث‌برانگیز بودن حضور زنان در عرصه‌های عمومی از یک سو، و نبودن این پدیده از سوی دیگر، سبب شده است اندکی از فرزنانگان فقهی امامیه در این عرصه ورود کنند و نظر روشنی بدهند؛ از این رو، فقط به دیدگاه فقهای معاصر اشاره می‌کنیم.

**موسوی خمینی و دیگران؛** فتاوی‌ موسوی خمینی، فاضل لنگرانی، گلپایگانی، و مکارم شیرازی، بر اصل مشارکت با حفظ شئون اسلامی استوار است؛ از این رو، در پاسخ به این پرسش که: «حکم شرکت زنان در کلاس‌های درس اساتید مرد که معمولاً نگاه‌ها و صحبت‌ها میان آنان مبادله می‌شود، چیست؟» گفته‌اند: «نگاه‌کردن خانم‌ها به وجه و کفین و مواضعی که مردان به طور متعارف نمی‌پوشانند، بدون لذت و ریبه اشکالی ندارد» (معصومی، ۱۳۸۰: ۳۷).

**فیاض؛** وی هیچ تفاوتی میان حضور مرد و زن در خارج از دایره زناشویی در عرصه‌های مختلف نمی‌بیند و معتقد است مشارکت بانوان در صورتی که منافی کرامت زن و کیان اسلامی اش

نباشد، ممنوع نیست: «ومع هذا لا يمنع الشَّرع المرأة من القيام بأعمال لا تنافی کرامتها وکیانها الاسلامی. و أما فی الحیاة العامَّة فلا فرق بین الرِّجل والمرأة فی کافة أبعادها» (فیاض، بی‌تاب: ۳۱). حتی در نظام‌های حاکم بر کشورهای اسلامی، احراز همه مناصب را تجویز می‌کند: «و اما إذا لم تكنُ الدَّولة إسلامیة فیجوز لها أن تتقلَّد كافة المناصب بلا إستثناء» (همان: ۲۸ و ۳۱).

**سید محمد حسین فضل‌الله؛** این عالم لبنانی اصل را بر مشارکت زنان می‌داند و معتقد است ارزش‌های اسلامی برای زن و مرد در همه ابعاد فکری و اخلاقی برابر است؛ چنانچه برخی شرایط اخلاقی برای حضور بانوان در عرصه‌های شغلی مطرح می‌شود، برای مردان نیز مطرح است، میان کار زن و مرد تفاوتی نیست و هر دو قشر باید مطابق خطوطی که دین ترسیم کرده است، پای‌بند باشند و خداوند هیچ کاری را و در هیچ بُعدی ممنوع و حرام نکرده، مگر اینکه از خطوط ترسیم‌شده انحراف پیدا کند (فضل‌الله، ۱۳۸۵: ۴۴).

**فاضل لنکرانی و دیگران؛** در پاسخ به این پرسش که: «شرکت خانم‌های متدین در مراکز آموزشی و دانشکده‌ها جهت تعلیم و تعلّم چه صورت دارد؟ در صورتی که اکثر اساتید مردند و در کلاس‌ها اغلب خانم‌ها حجاب ندارند»، مبنا را بر جواز مشارکت دانسته و هیچ مانعی در صورت رعایت حجاب و اکتفا به مقدار ضروری از نگاه و صحبت با نامحرم نمی‌بینند (فاضل لنکرانی، ۱۳۷۹: ۴۲۸/۱، س ۱۷۱۵؛ صانعی، ۱۳۷۷: ۴۴۴/۱).

**سیستانی و دیگران؛** موسوی خمینی، فاضل لنکرانی، گلپایگانی، بهجت و سیستانی، حضور بانوان در عرصه‌های اجتماعی و علمی را که باعث اختلاط مرد و زن می‌شود و با هم حرف می‌زنند و تبادل نظر می‌کنند با شرایطی که قصد لذت و ریبه نباشد و از این طریق به گناه آلوده نشوند، بلامانع می‌دانند (معصومی، ۱۳۸۰: ۱۳۷).

بنابراین، با توجه به دیدگاه‌های فوق، اصل حضور زنان در مجامع عمومی و علمی و شغلی، که برای مردان با رعایت شرایط حلال است، بدون تفاوت با حفظ حجاب و رعایت قوانین شرعی، اخلاقی و تنافی‌نداشتن با حقوق اساسی شوهر و فرزندان، برای بانوان نیز حلال است.

عالم‌ان معاصر اهل سنت، از لحاظ موضعشان راجع به حضور زنان در عرصه‌های فرهنگی و شغلی، به دو گرایش سخت‌گیرانه و میانه تقسیم می‌شوند؛ گروهی با مرکزیت عربستان (سلفی، وهابی) و آنهایی که به نوعی از این مرکز تأثیرپذیرند، راه تفریط را رفته‌اند و به نوعی اندیشه محدودیت را برای زنان قائل‌اند. در مقابل، گروهی با مرکزیت الازهر مصر، به نوعی مسیر میانه را می‌پیمایند. لذا ایجاب می‌کند که این دو رویکرد، جداگانه بررسی شود.

## الف. رویکرد سخت‌گیرانه

در این رویکرد محدودیت زن ارزش و پسنندیده محسوب می‌شود. تحلیل مفتی عربستان این است که:

۱. مشارکت زن را در کنار مرد، خطری جدی شمرده و آن را اختلاط میان زن و مرد می‌داند، و پیامد آن را تلخ و وخیم و برخلاف دستورهای اسلام، که ماندن در درون خانه و رسیدگی به امور مخصوص خانه است، می‌شمرد.

۲. خروج زنان از خانه و ورودشان به محیط کاری مردان را جنایت بزرگی در حق زنان می‌داند و آن را خارج کردن زن از طبیعت و فطرتش می‌داند؛ زیرا کسب و درآمد، وظیفه مردان است و بر مردان است که مصارف آنان را فراهم آورند و زن وظیفه دارد به تربیت اولاد، عطف و دلسوزی، نگهداری و کارهای مخصوص بانوان مشغول باشد (بن‌باز، ۱۴۱۱: ۴۲۲/۱).

۳. بر اساس دستور خدا: «وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ...» (احزاب: ۳۳)، زن‌ها باید در خانه‌ها بمانند، و اینکه مانند زنان جاهلی عمل کنند و از منزل خارج شوند سبب اختلاط محرم و نامحرم می‌شود. وی اختلاط را عبارت می‌داند از اجتماع زنان و مردان اجنبی در یک مکان برای کاری یا خرید و فروشی یا تفریح و سفری، که همه از نظر قرآن و سنت حرام است، و سرانجام ورود زنان در حوزه کاری مردان حرام، و خلاف شرع است (بن‌باز، ۱۴۱۱: ۴۲۲/۱).

بر اساس همین محدودیت، برخی مفتیان احناف، حضور زنان در خارج از منزل را ممنوع می‌دانند. به نوعی این محدودیت در میان اهل سنت کشورهای پاکستان، افغانستان (به‌ویژه در امارت طالبان) و برخی کشورهای عربی نیز حاکم است. در پاسخ به این پرسش که: «اشتغال زنان در جامعه و روابط کاری با مردان نامحرم چه حکمی دارد؟» بر مجاز نبودن مشارکت زن فتوا می‌دهند؛ و وجوب حجاب، تحریم برهنگی و اختلاط محرم و نامحرم، حرمت اظهار زینت و آرایش، عورت‌بودن زن، و وجوب مراقبت از زن (که همگی با محیط کاری سازگاری ندارد)، دلایل حرمت مشارکت زنان است (خدانظر، ۱۳۸۵: ۴/۲۴۵؛ احکام و فتاوی المرأة المسلمة، ۱۴۲۵: ۲۲۸). در صورت ضرورت خروج از منزل، اکتفا به اندازه رفع نیاز، اجازه ولی، اشتغال به کارهای مباح و ویژه بانوان، مواجه نشدن با مردان، و ترک اظهار زینت را، به عنوان شرایط جواز حضور می‌شمرند، چنان‌که عیادت زنان از بیماران مرد نامحرم، شرکت در عروسی‌ها و فواتح مردگان ممنوع است و در صورت اجازه شوهر، هر دو گناهکارند (خدانظر، ۱۳۸۵: ۴/۲۴۷).

## ب. رویکرد متعادل و میانه

این گروه از عالمان اهل سنت همانند امامیه، گرچه ماندن در خانه و رسیدگی به امور شوهر و تربیت فرزندان را سعادت می‌خوانند (شعراوی، بی‌تا: ۶۷۱-۶۷۲)، ولی اصل را بر مشارکت می‌دانند نه محدودیت؛ قرضاوی، مفتی معاصر اهل سنت، یکی از این نواندیشان است. وی در پاسخ به این پرسش که: «حکم ارتباط کلامی میان مردان و زنان ناشی از مشارکت زنان در اجتماع، چیست؟»، هرچند ابتدا با استناد به حدیث «الْحَيَاءُ مِنَ الْإِيمَانِ» (بخاری، ۱۴۲۲: ۱۴/۱، ح ۲۴)، حیا را صفت پسندیده زنان می‌شمرد و ارتباط کلامی زنان با مردان را شایسته نمی‌داند، ولی با استناد به آیه «يَا نِسَاءَ الْبَنِي لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنِ التَّقِيئَ فُلَاتُخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيْطْمَعِ الذِّي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقَلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا» (احزاب: ۳۳)، مانعی برای ارتباط کلامی در چارچوب شرع نمی‌بیند (قرضاوی، بی‌تا: ۵۷۴/۳). وی درباره اشتغال زن در خارج از منزل معتقد است زن همانند مرد است و می‌تواند در تولید و ثمردهی و نشاط جامعه سهم بگیرد و هر دو، برای خوب عمل کردن آفریده شده‌اند. از این‌رو، اشتغال زن ذاتاً مجاز، و گاه مطلوب و مستحب است و گاهی هم واجب می‌شود؛ مشروع بودن ماهیت شغلی، رعایت شئونات زن مسلمان و نرسیدن آسیب به حقوق واجب بر او، از جمله حقوق شوهر و فرزندان را، شرایط سه‌گانه جواز حضور زن در اجتماع می‌داند، هرچند وی تعامل زنان با زنان را شایسته زنان ارزیابی می‌کند (همان: ۳۰۷/۲-۳۰۸).

دیگر فقهای اهل سنت، از جمله زحیلی (زحیلی، ۱۴۲۷: ۱۶۹) و شعراوی (شعراوی، بی‌تا: ۲۵)، به شرط رعایت حجاب و شئونات اسلامی، به‌ویژه با اولویت بخشی به اشتغال زنان در بخش‌های اختصاصی بانوان، اصل را بر مشارکت زنان و جواز حضورشان استوار می‌کنند، چنان‌که مفتی دارالافتای کویت دیدگاه مشارکت بانوان را این‌گونه منعکس کرده است: «کار زن‌ها در اماکنی که اغلب کارمندانش مردند، در صورت مراعات احکام شرعی و پرهیز از خلوت کردن با مرد نامحرم و دوری از کارهای خلاف شرع، جایز است» (زحیلی، ۱۴۲۷: ۱۷۰).

بنابراین، فقیهان امامیه و گروهی از اهل سنت، اصل را بر جواز اشتغال و تحصیل و حضور زن در اجتماع و مشارکت‌های اجتماعی استوار کرده‌اند و موانع حضور زنان را در حضور هنجارشکنانه و رعایت نکردن دستورهای اسلام و تضييع حقوق شوهر و فرزندان جست‌وجو می‌کنند. اما دیدگاه گروه دیگری از اهل سنت، بر محدودیت زن استوار است، مگر در فرض ضرورت و احتیاج به اشتغال با رعایت همه شئونات اسلامی.

## ۵. مشارکت سیاسی زنان

مشارکت زنان در امور سیاسی و تعیین سرنوشت یا شرکت در فراخوان‌های سیاسی، یکی دیگر از اموری است که بحث‌های جدی و زنده‌روز را تشکیل می‌دهد. بسیاری، دین را متهم به تضییع حقوق اساسی زنان می‌کنند و بی‌پروا از مشارکت آنان دفاع می‌کنند. در مقابل، گروهی حضور آنان را ناسازگار با طبیعت زن و شرع به حساب می‌آورند. اما دیدگاه فقها در این میان چیست؟ از دیرباز منس فقهای امامیه بر این استوار بوده که در مسائل بحث‌برانگیز تا با استفتا مواجه نمی‌شدند، دیدگاه خویش را مطرح نمی‌کردند. از این‌رو، دسترسی به دیدگاه فقهای پیشین امامیه درباره حضور بانوان در عرصه سیاسی ناممکن است و فقیهان معاصر، اغلب به استفتانات بسنده کرده‌اند. در میان فقهای امامیه، موسوی خمینی که معمار و طراح مشارکت همه اقشار در امور سیاسی است، و بیش از دیگران با این پرسش مواجه بوده، اصل را بر مشارکت می‌داند. با توجه به مبنای وی راجع به گسست‌ناپذیری دین و سیاست، در پاسخ به این پرسش که: «زنان توده عظیمی از مسلمانان را تشکیل می‌دهند، چه نقشی، و چه حقی شما برای زن در نظام اسلامی قائل هستید؟» می‌گوید:

در نظام اسلامی، زن همان حقوقی را دارد که مرد دارد؛ حق تحصیل، حق کار، حق مالکیت، حق رأی‌دادن، حق رأی‌گرفتن؛ در تمام جهاتی که مرد حق دارد، زن هم حق دارد، لکن در مرد هم مواردی هست. چیزهایی به دلیل پیدایش مفسد بر او حرام است و هم در زن مواردی هست که به دلیل اینکه مفسده می‌آفریند حرام است. اسلام خواسته است زن و مرد حیثیت انسانی‌شان محفوظ باشد؛ اسلام خواسته است که زن، ملعبه دست مرد نباشد (موسوی خمینی، ۱۳۸۵: ۱۸۹/۵).

در جای دیگر، بدان جهت که بانوان با اینکه خود قشر فعال‌اند، قشر فعال دیگر را در دامن خویش می‌پروراند، نقش زن در جامعه را بالاتر از نقش مرد توصیف می‌کند؛ زیرا خدمت مادر به جامعه، از خدمت معلّم فراتر، و از خدمات همه کس ارزشمندتر و برابر با خواسته انبیای الهی است (همان: ۱۹۷/۱۴).

پرسش‌های مهمی که از الشیخ اسحاق فیاض درباره مشارکت زنان در امور سیاسی پرسیده شده، فضاهای جدید و مبانی در خور پژوهشی را در فقه امامیه می‌گشاید و اصل مشارکت را بر اصل محدودیت حاکم می‌کند که به چند نمونه کلیدی آن می‌پردازیم:

۱. در پاسخ به این پرسش که: آیا مجاز است زن مناصب زیر را در دولت اسلامی به عهده

بگیرد: ریاست عالی کشور، ریاست هیئت وزرا، انواع وزارت، همچون وزیر تام‌الاختیار (تفویضیه)، وزیر اجرایی (تنفیذیه)، وزیر مشاور (استشاریه)؛ ریاست اداره کارگزاری (امارة الاستكفاء)؛ ریاست اداره ولایات (امارة الاستیلاء)؛ فرمانده سپاه و ارتش: فرمانده جهاد ضد مشرکان؛ فرماندهی جنگ‌های اصلاحی، مانند درگیری با مفسدان، و راهزنان؛ فرماندهی شرطه (نیروی انتظامی)؛ فرماندهی استخبارات (اطلاعات)؟

گفته اند ضمن اینکه رعایت حجاب، حفظ پاکي، پاکدامنی و کرامت انسانی را تکلیف هر زن مسلمان می‌دانند، از هیچ کاری که منافی با واجبات اسلامی اش نباشد منع نمی‌کنند؛ اعم از اینکه آن کار، اجتماعی باشد مانند ریاست دولت یا دیگر مشاغل دولتی؛ یا فردی باشد مانند رانندگی، خلبانی و...: «جَازَ لَهَا التَّصَدَّى لِكُلِّ عَمَلٍ لَا يَنَافِي وَاجِبَاتِهَا فِي الْإِسْلَامِ، سِوَاءَ أَكَانَ ذَلِكَ الْعَمَلُ عَمَلًا إجْتِمَاعِيًا - كَرْنَاةَ الدَّوْلَةِ مَثَلًا - أَوْ غَيْرَهَا مِنَ الْمَنَاصِبِ الْآخَرِي، أَمْ فَرْدِيًا، كَقِيَادَةِ السِّيَارَةِ وَالطَّائِرَةِ وَنَحْوَهَا» (فياض، بی‌تاب: ۶-۷).

۲. در پاسخ به این پرسش که: «در نظام‌های غیراسلامی، همانند حکومت‌های اروپایی یا اکثر دولت‌های فعلی اسلامی که بر مبنای قرآن حکومت نمی‌کنند، حکم مناصب و پست‌هایی که در سؤال نخست ذکر شد در مورد زن، تغییر می‌کند؟» می‌گویند در نظام حکومت دینی و بر بنیاد حاکمیت دین، تشخیص تصدّی زنان بر عهده حاکم شرع است؛ از این رو، حتی راجع به عهده‌دار شدن منصب قضا و افتا که فقها در آن تأمل دارند، در صورت احراز شرایط، اصل بر جواز است. بنابراین، عهده‌دار شدن همه مناصب حتی قضا و افتا در حکومت دینی منعی نخواهد داشت، چه رسد به نظام‌های غیراسلامی: «وَأَمَّا إِذَا لَمْ يَكُنِ الدَّوْلَةُ إِسْلَامِيَّةً فَيَجُوزُ لَهَا أَنْ تَتَقَلَّدَ كَأَفَّةَ الْمَنَاصِبِ فِيهَا بِلَا إِسْتِثْنَاءٍ» (همان: ۲۷).

۳. در پاسخ به این پرسش که «با توجه به جواز حضور زن در پارلمان به عنوان نماینده مردم، شهادت وی در قضایای سیاسی همانند برخی قضایای فقهی، نصف مرد محاسبه می‌شود یا شهادت کامل به شمار می‌رود؟» فیاض میان مرد و زن، در امور سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی هیچ تفاوتی قائل نیست و شهادت زن را معادل شهادت مرد می‌داند و تقلیل دادن شهادت زن به نصف، در مسائل خاص و بر مبنای دلیل خاص است (همان: ۳۰).

اما دیدگاه دانشمندان اهل سنت درباره حضور بانوان در عرصه سیاسی، چنان‌که پیش از این اشاره شد، دو گرایش کلی است: محدودیت و مشارکت.

## الف. گرایش محدودیت

گرایش نخست، که تحت تأثیر تفکر فرقه وهابیت قرار دارد، اصل را بر محدودیت زن استوار می‌کند؛ نه تنها مشارکت آنان را منع می‌کند که خروج از منزل و ورود زنان به فضای کاری مردان را جنایت بزرگی می‌شمرد (بن‌باز، ۱۴۱۱: ۴۲۲/۱). از نگاه این گروه، ارتباط کلامی، تبادل اندیشه و رایزنی در عرصه‌های سیاسی، اختلاط مرد و زن محسوب می‌شود و نه تنها خدمت نیست که فراهم کردن بزرگ‌ترین وسایل وقوع فحشا است. بر اساس آیه «وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ» (احزاب: ۳۳) و حدیث نبوی «وَلَا يَخْلُوَنَّ رَجُلٌ بِامْرَأَةٍ إِلَّا كَانَ الشَّيْطَانُ ثَالِثَهُمَا» (ابن‌بَطَّه، ۱۴۱۵: ۲۸۶/۱، ح ۱۱۶؛ احکام و فتاوی‌المراة المسلمة، ۱۴۲۵: ۲۸۴) حضور زن در امور سیاسی ممنوع می‌شود.

## ب. رویکرد متعادل

گرایش دوم با تأثیرپذیری از تفکر جامعه علمی غالب مصر، برخلاف گرایش اول، اصل را بر مشارکت سیاسی زنان، پایه‌ریزی می‌کند:

مفتی مصری، علی جمعه، معتقد است اسلام راجع به حقوق و واجبات، میان زن و مرد تساوی قائل است، جز آنچه طبیعت هر کدام اقتضای اختلاف دارد. بر این اساس، زن مجاز است برای عضویت در مجالس شورا و وکالت، نامزد شود و در معرض آرای مردم قرار گیرد و مناصب دولتی جز ریاست دولت را عهده‌دار شود (چون یکی از وظایف رئیس اقامه نماز جماعت است)، مشروط به اینکه اولاً بتواند میان فعالیت‌های سیاسی و حقوق شرعی شوهر و فرزندان جمع کند؛ ثانیاً احکام اخلاقی اسلام را رعایت، و از خلوت غیرشرعی و تَبَرُّج دوری کند (علی جمعه، ۱۴۲۸: ۳۴۹/۲).

قرضاوی، ضمن نادرست خواندن نگاه گروه نخست عالمان اهل سنت، این نتیجه را می‌گیرد که زن، همانند مرد، حق مشارکت در مسائل سیاسی دارد. تحلیل دیدگاه او بر چند نکته مبنایی استوار است که به نوعی نقد تفکر محدودیت زنان به شمار می‌رود: الزام به گزاره‌های دینی صحیح (نه ضعیف)؛ اجزایی نبودن برخی فتاوا با توجه به دگرگونی اوضاع و احوال حاکم بر جامعه، همانند منع زنان از مساجد؛ انتساب پاره‌ای از مسائل منفور در اسلام مربوط به زنان به دین اسلام از سوی برخی عالم‌نماهای بی‌علم. اینها سبب به تعطیلی کشاندن توان بانوان جامعه در عرصه‌های مختلف شده است، در حالی که هیچ منع و محدودیتی ثابت نمی‌شود مگر با دلیل، و اصل اولی در تصرفات دنیوی تا دست‌یابی به نص در خور اعتماد، از جمله مشارکت زنان، اباحه و جواز است (قرضاوی، بی تا: ۳۷۳/۲-۳۷۴).

قرضاوی گرایش نخست اهل سنت به محدودیت بانوان را به دلایلی نادرست می‌داند؛ نخست اینکه مخاطب آیه «وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ...» (احزاب: ۳۳)، همسران رسول خدا ﷺ هستند و شامل زنان امت نمی‌شود. دوم اینکه عایشه، همسر پیامبر، از منزل خارج شد و جنگ جمل را رهبری کرد. سوم عرف جامعه، به عنوان عنصر زنده استنباط فقیهان، حضور بانوان در عرصه‌های گوناگون فرهنگی، اجتماعی و سیاسی را تأیید می‌کند. چهارم، حضور بانوان در رقابت‌های انتخاباتی و مشارکت در روند قانون‌گذاری بخش‌های خاص امور زنان، نه تنها مجاز است از ضروریات است و فواید اجتماعی اش بیش از حصر و حبس آنها است. پنجم، حبس زنان در خانه جزء اهداف شناخته‌شده دین نیست. در برهه‌ای از زمان و پیش از استقرار دین، در اثر ارتکاب فحشا، قرآن دستور «فَامْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّهِنَّ الْمَوْتُ» (نساء: ۱۵) را داد. از خرد به دور است که حبس در زمان خاصی را لازمه وصف حال عادی آنان بشمریم (همان: ۳۷۴-۳۷۵).

گروهی که بر ممانعت زنان در امور سیاسی به این حدیث نبوی استناد کرده‌اند که وقتی رسول خدا ﷺ شنید که فارس‌ها دختر کسرا را پادشاه خویش خوانده‌اند، فرمود: «لَنْ يَفْلَحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ إِمْرَأَةٌ». تحلیل قرضاوی این است که اولاً، استناد به عمومیت حدیث، معقول نیست. لذا برخی فقط به آنچه این حدیث برایش صادر شده اکتفا کرده‌اند. ثانیاً، به اتفاق همه علمای امت اسلام، زن نمی‌تواند ولایت کبرا یا خلافت را به عهده بگیرد؛ زیرا در متن دین، جمله «أُولُو الْأَمْرِ»، به کار رفته که ویژه مردان است، اما در مناصبی غیر از امامت و خلافت، اختلافی است. بنابراین، ممکن است زن به جز خلافت، مقام وزارت، قضاوت و محتسب را از آن خود کند، چنان‌که عمر بن الخطاب «شفاء» دختر عبدالله عدویّه را بر بازار مدینه به عنوان محتسب گمارد، که خود نوعی ولایت است. ثالثاً، اجتماع عصر و عرف زمان بر اساس حاکمیت نظام دموکراسی، مناصب حکومتی را به زن می‌سپارد (همان: ۳۵۷). حتی قرضاوی به فتوای عالمان پیشین الأزهر، مبنی بر حرمت مشارکت زنان در مسائل سیاسی، خرده می‌گیرد و آن را نادرست و مطابق با وضعیت زمانه نمی‌داند (همان: ۳۸۸).

## نقد قرضاوی

راجع به تحلیل قرضاوی درباره مشروعیت مشارکت زنان در صحنه‌های سیاسی، دو نکته در خور ذکر است:

۱. این عالم نواندیش اهل سنت، حرکت عایشه علیه خلیفه برقرار مسلمانان، علی بن ابی طالب رضی الله عنه، را دلیل شرعی جواز خروج زن از منزل و حضور او در عرصه‌های سیاسی می‌داند.



این کار صحه گذاشتن بر کار عایشه است، حال آنکه کار وی برخلاف نص صریح قرآن (احزاب: ۳۳) بود، و خود قرضاوی آیه را ویژه زنان رسول الله ﷺ می‌داند (قرضاوی، بی‌تا: ۳۷۳/۲-۳۷۴). گذشته از آن، همسر دیگر رسول خدا امسلمه، عایشه را به دلیل خروج از منزل و رهبری حادثه جمل، در ضمن نامه به شدت سرزنش کرد و خواستار بازگشت وی شد، ولی عایشه نه تنها به درخواست او توجهی نکرد بلکه نوشت: «چه نیکو موعظه و نصیحتی! راه من آن نیست که تو گمان کرده‌ای!» (دینوری، ۱۳۸۰: ۸۲). آیا کار ام‌المؤمنین عایشه حجت شرعی است و نامه ام‌المؤمنین امسلمه حجت شرعی نیست؟

۲. حدیث نبوی «لَنْ يَفْلَحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ إِمْرَأَةٌ» که در چند جای صحیح بخاری (بخاری، ۱۴۲۲: ۸/۴، ح ۴۴۲۵)، و اکثر منابع شیعه و سنی انعکاس یافته، به عقیده برخی فقها، فاقد اعتبار است و آن را خبر واحد و خلاف وجدان و واقعیت‌های موجود زن می‌شمرند (فیاض، بی‌تا: ۳۶). ابن ابی‌الحدید روایت را به این صورت نیز نقل می‌کند: «إِنَّ قَوْمًا يَخْرُجُونَ بَعْدِي فِي فِتْنَةٍ، رَأْسُهَا إِمْرَأَةٌ لَا يُفْلِحُونَ أَبَدًا» (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۸۵: ۲۷۷/۶). برخی آن را به این مضمون نیز نقل کرده‌اند: «هَلَكَتِ الرَّجَالُ حِينَ أَطَاعَتِ النِّسَاءَ» (عجلونی، ۱۴۰۸: ۱۵۰/۲)؛ اصل روایت (لَنْ يَفْلَحَ ...) را ابی‌بکره در بصره در حضور عایشه در جریان جنگ جمل بازگو کرد (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۸۵: ۲۷۷)؛ از این رو هیچ بعدی ندارد که نقل ابن ابی‌الحدید صحت داشته باشد، نه به آن صورتی که بخاری آورده است. چون روایت، صریح در مذمت عایشه بوده احتمال تحریف آن به دست هوادارانش منتفی نیست. سرانجام، نمی‌توان به نقل بخاری اطمینان کرد و حکم فقهی حضور بانوان را که امروزه اهمیت بسیار دارد، بدان مستند کرد و به دین نسبت داد.

## نتیجه

جامعه بانوان، سه دوره متفاوت را پشت سر گذاشته‌اند و آیین اسلام تنها حامی و نجات‌دهنده این قشر بوده است، ولی چون احکام عملی اسلام درباره حضور زنان در عرصه‌های مختلف، از طریق فقه مذاهب مطرح می‌شود، با بررسی دیدگاه‌های فقهی امامیه و اهل سنت راجع به حضور زن در اجتماعات دینی، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی، می‌بینیم که از دیدگاه فقهای معاصر امامیه، اصل اولی مشارکت و جواز حضور زنان، در عرصه‌های مختلف خارج منزل است، و این در صورتی است که این حضور، در رسالت اصلی بانوان، یعنی شوهرداری، تربیت سالم فرزندان و گرم نگه داشتن کانون خانواده و همچنین رعایت مقررات شرعی، کرامت انسانی، عفت، پاکدامنی و

حفظ حجاب لطمه‌ای وارد نکرده، و فرع فدای اصل نشده است. اما در میان فقیهان معاصر اهل سنت دو رویکرد متفاوت به چشم می‌خورد؛ رویکرد سخت‌گیرانه ناشی از تفکر فقه‌های پیشین و وهابیت که اصل را بر محدودیت می‌گذارد و خروج از منزل، جز به وقت ضرورت، را برخلاف آیه «وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ» می‌شمرد و مشارکت زنان در امور گوناگون اجتماعی سیاسی را اختلاط مرد و زن، فسادآور، و حرام می‌داند. رویکرد دوم، با خاستگاه مرکز علمی الازهر مصر، همانند دیدگاه فرهیختگان امامیه، اصل را بر مشارکت می‌داند و مشارکت بانوان در صحنه‌های مختلف اجتماعی را با حفظ شئون اسلامی بلا مانع می‌شمرد.

## منابع

قرآن کریم.

ابن ابی الحدید، عبد الحمید (۱۳۸۵). شرح نهج البلاغه، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دار الاحیاء، الطبعة الثانية.

ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۳). من لا یحضره الفقیه، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم.

ابن بَطَّه، عُیَیْدُ اللّٰه بن محمد (۱۴۱۵). الابانة الكبرى، تحقیق: رضا معطی والآخرون، ریاض: دار الایة للنشر والتوزیع، الطبعة الثانية.

ابن حزم، علی بن أحمد بن سعید (بی‌تا). المحلی، تحقیق: احمد شاکر، بیروت: دار الفکر.

ابن عبد البر، یوسف بن عبد الله بن محمد (۱۴۱۲). الاستیعاب، تحقیق: علی محمد البیجاوی، بیروت: دار الجلیل، الطبعة الاولى.

ابن قدامة مقدسی، عبد الله بن احمد (۱۴۰۵). المغنی فی فقه الامام أحمد بن حنبل، بیروت: دار الفکر، الطبعة الأولى. ابن قدامة، عبد الرحمن (بی‌تا). الشرح الكبير، بیروت: دار العربی.

احکام و فتاوی‌ المرأة المسلمة (۱۴۲۵). بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الثانية.

ازهری، صالح عبد السمیع الآبی (بی‌تا). الثمرات الدانی، بیروت: المکتبة الثقافیة.

بحرانی، یوسف بن احمد (بی‌تا). الحدائق الناظرة، تحقیق: محمد تقی ابروانی، قم: جماعه المدرسین بقم.

بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۲۲). صحیح البخاری، تحقیق: محمد زهیر بن ناصر الناصر، تعلیق: دیب البغا، دمشق: دار طوبی النجاة، الطبعة الاولى.

بن باز، عبد العزیز (۱۴۱۱). مجموع فتاوی و مقالات متنوعه، عربستان: الادارة العامة للطبع والنشر، الطبعة الثالثة.

بیهقی، أحمد بن الحسين (۱۴۱۰). السنن الصغیر، تحقیق: عبد المعطی، امین قلجی، کراچی: جامعه الدراسات الاسلامیة، الطبعة الاولى.

- جزیری، عبد الرحمن (۱۴۱۹). الفقه على المذاهب الاربعة و مذهب اهل البيت (محمد الغروى). بیروت: دار الثقلین.
- حزّ العاملی، محمد بن الحسن (۱۴۱۴). وسائل الشیعة، قم: مؤسسة آل البيت (علیهم السلام).
- حلّی، حسن بن یوسف (۱۳۳۳). منتهی المطلب (ط ق)، تبریز: حاج احمد.
- حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۱۰). نهاية الاحکام فی معرفة الاحکام، تحقیق: السید مهدي رجایی، قم: مؤسسه اسماعیلیان، چاپ دوم.
- حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۱۴). تذکره الفقهاء، قم: مؤسسة آل البيت (علیهم السلام)، الطبعة الاولى.
- خامنه‌ای، سید علی (۱۳۸۰). رساله اجوبه الاستفتاءات، تهران: الهدی، چاپ ششم.
- خدانظر، محمود (۱۳۸۵). الفتاوى: فتاوى دارالعلوم زاهدان، زیر نظر: مولوی عبد الحمید، زاهدان: صدیقی، چاپ دوم.
- دینوری، ابن قتیبة (۱۳۸۰). امامت و سیاست: تاریخ خلفا، ترجمه: سید طاهر طباطبائی، تهران: ققنوس.
- روحانی، سید محمد صادق (۱۴۱۳). فقه الصادق، قم: مؤسسة دار الكتاب، الطبعة الثالثة.
- زحیلی، وهبه (۱۴۲۷). فتاوى معاصرة، تحرير: محمد وهبى سليمان، دمشق: دار الفكر، الطبعة الثانية.
- سبزواری، محمد بن باقر بن محمد مؤمن (۱۴۲۳). كفاية الأحكام، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول.
- سرخسی، شمس الدین (۱۴۰۶). المبسوط، تحقیق: جمع من الافاضل، بیروت: دار المعرفة.
- سمرقندی، علاء الدین (۱۴۱۴). تحفة الفقهاء، بیروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية.
- شریف المرتضی (۱۴۰۵). رسائل المرتضى، تحقیق: سید مهدي رجایی، قم: دار القرآن.
- شعراوی، محمد متولى (بی تا). فتاوى النساء، قاهرة: المكتبة التوفيقية.
- صاغرچی، اسعد محمد سعید (۱۴۲۶). الفقه الحنفی و ادلّته، بیروت: دار الكلم، الطبعة الرابعة.
- صافی گلپایگانی، لطف الله (۱۴۱۶). هداية العباد، قم: دار القرآن، چاپ اول.
- صانعی، یوسف (۱۳۷۷). مجمع المسائل استفتاءات، قم: میثم تمار، چاپ سوم.
- صدر، السید محمد (۱۴۲۰). ماوراء الفقه، بیروت: دار الاضواء، الطبعة الاولى.
- صنعانی، عبد الرزاق (۱۴۰۳). المصنف، تحقیق: حبيب الرحمن الأعظمی، بیروت: المكتب الاسلامی، الطبعة الثانية.
- طباطبائی یزدی، سید محمد کاظم (۱۴۰۹). العروة الوثقى، بیروت: مؤسسة الاعلمی، الطبعة الثانية.
- طباطبائی، سید محمد حسین (۱۴۲۷). المرأة فی الاسلام، بیروت: دار التعارف للمطبوعات، الطبعة الاولى.
- طبرانی، سلیمان بن احمد (بی تا). المعجم الكبير، تحقیق: حمدی عبد المجید السلفی، قاهرة: مكتبة ابن تیمیة، الطبعة الثانية.
- عاملی نبطی (شهید اول)، علی بن مکی (۱۲۷۲). الذکری (ط ق)، چاپ سنگی.
- عجلونی، اسماعیل بن محمد (۱۴۰۸). كشف الخفاء و مزيل اللباس، بی جا: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية.
- علی جمعه، محمد (۱۴۲۸). الكلم الطيب فتاوى العصرية، قاهرة: دار السلام، الطبعة الاولى.
- غرناطی، محمد بن احمد ابن جزى (۱۴۲۳). القوانين الفقهية فی تلخیص المالکية، والتنبيه على مذهب الشافعی والحنفية والحنبلية، تحقیق: عبد الکریم الفضیلی، بیروت: المكتبة العصرية.

- غریانی، صادق عبد الرّحمن (۱۴۲۶). الفقه المالکی و ادلّته، بیروت: مؤسسة الرّیان.
- غزالی، محمد بن ابی حامد (۱۴۲۶). الوجیزة فی فقه الامام الشافعی، بی جا: المكتبة العصرية، الطبعة الاولى.
- فاضل لنکرانی، محمد (۱۳۷۹). جامع المسائل استفتاءات، قم: مهر، چاپ اول.
- فاضل هندی (۱۴۱۶). كشف اللثام، تحقیق و نشر: مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم، الطبعة الأولى.
- فضل الله، مریم نور الدین (۱۴۰۵). المرأة فی ظل الاسلام، بیروت: دار الزهراء، الطبعة الرابعة.
- فضل الله، سید محمد حسین (۱۳۸۵). زن از نگاه دیگر، ترجمه: مجید مرادی، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل  
وابسته به مؤسسه انتشارات امیرکبیر، چاپ دوم.
- فیاض، محمد اسحق (بی تا الف). منهاج الصالحین، قم: مكتبة سماعه آية الله العظمى الحاج الشيخ محمد اسحق  
الفياض، الطبعة الاولى.
- فیاض، محمد اسحق (بی تا ب). نموذج لمجموعة اسئلة حول موقع المرأة فی النظام الاسلامی السیاسی، بیروت:  
منشورات العزیزی.
- قرضاوی، یوسف (بی تا). من هدی الاسلام فتاوی المعاصرة، قاهره: دار القلم للنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة.
- کاشانی، ابو بکر بن مسعود (۱۴۳۱). بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، مقدمه: عبد الرزاق الحلبي، تحقیق: محمد  
عدنان بن یاسین درویش، بیروت: دار إحياء التراث العربی، الطبعة الاولى.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹). الکافی، قم: دار الحديث.
- متقی هندی، علی بن حسام الدین (۱۴۰۱). كنز العمال فی سنن الأقوال والأفعال، تحقیق: بکری حیانی، صفوة  
السقا، بیروت: مؤسسة الرّسالة، الطبعة الخامسة.
- معصومی، سید مسعود (۱۳۸۰). احکام روابط زن و مرد و مسائل اجتماعی، قم: بوستان کتاب، چاپ سوم.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۹). استفتانات جدید، تهیه و تنظیم: قاسم علیان نژاد، قم: مدرسة الامام علی بن  
ابی طالب (عليه السلام)، چاپ اول.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۴). کتاب النکاح، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب (عليه السلام)، چاپ اول.
- موسوی خمینی، سید روح الله (۱۳۶۶). استفتانات جدید، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- موسوی خمینی، سید روح الله (۱۳۸۵). صحیفه امام خمینی (مجموعه آثار)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام  
خمینی، چاپ چهارم.
- موسوی خمینی، سید روح الله (۱۴۱۶). تحریر الوسیله، قم: مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرسين بقم.
- میرزای قمی، ابوالقاسم (۱۴۱۸). غنائم الايام فی مسائل الحلال والحرام، تحقیق: عباس تبریزیان، قم: مکتب الاعلام  
الاسلامی، چاپ اول.
- نجفی، محمد حسن (۱۴۱۲). جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، بیروت: مؤسسة المرتضى العالمية، دار  
المورخ العربی.
- نوی، محیی الدین (بی تا). المجموع فی شرح المذهب، بیروت: دار الفكر.

## References

The Holy Quran

*Ahkam wa Fataway al-Marah al-Moslemah (Rulings and Fatwas of Muslim Women)*. 2004. Beirut: Scientific Books Institute, Second Edition. [in Arabic]

Ajluni, Ismail ibn Mohammad. 1987. *Kashf al-Khafa wa Mozayyel al-Elbas (Discovery of Secrecy and Decline of Obscurity)*, n.p: Scientific Books Institute, Second Edition. [in Arabic]

Ali Jomoah, Mohammad. 2007. *Al-Kalem al-Tayyeb Fatawi al-Asriyah (Pure Words Contemporary Fatwas)*, Cairo: al-Salam Institute, First Edition. [in Arabic]

Ameli Nabti (Shahid Awwal), Ali ibn Makki. 1855. *Al-Zekra*, Lithography. [in Arabic]

Azhari, Saleh Abd al-Sami al-Abi. n.d. *Al-Thamarat al-Dani (Proximate Fruits)*, Beirut: Cultural Institute. [in Arabic]

Bahrani, Yusof ibn Ahmad. n.d. *Al-Hadaegh al-Nazerah (Lush Gardens)*, Researched by Mohammad Taghi Irawani, Qom: Qom Seminary Teachers Association. [in Arabic]

Ben Baz, Abd al-Aziz. 1990. *Majmu Fatawi wa Maghalat Motenawweah (Collection of Various Fatwas and Statements)*, Riyadh: General Administration of Printing and Publishing, Second Edition. [in Arabic]

Beyhaghi, Ahmad ibn al-Hoseyn. 1989. *Al-Sonan al-Saghir (Concise Tradition)*, Researched by Abd al-Moti, Amin Ghalaji, Karachi: University of Islamic Studies, First Edition. [in Arabic]

Bokhari, Mohammad ibn Ismail. 2001. *Sahih al-Bokhari*, Researched by Mohammad Zohayr ibn Naser al-Naser, Annotated by Dayb al-Bagha, Damascus: Dar Tuba al-Najah, First Edition. [in Arabic]

Dinewari, Ibn Ghotaybah. 2001. *Emamah wa Siyasat: Tarikh Kholafa (Imamate and Politics: History of Caliphs)*, Translated by Seyyed Taher Tabatabayi, Tehran: Ghoghhus. [in Farsi]

Fayyaz, Mohammad Ishagh. n.d a. *Menhaj al-Salehin (Path of the Righteous)*, Qom: Grand Ayatollah al-Haj al-Sheikh Mohammad Eshagh al-Fayyaz, First Edition. [in Arabic]

- Fayyaz, Mohammad Ishagh. n.d b. *Namuzaj le Majmuah Aselah Hawl Moghe al-Marat fi al-Nezam al-Islami al-Siyasi (A Sample Set of Questions about the Position of Women in the Islamic Political System)*, Beirut: Publications of al-Azizi. [in Arabic]
- Fazel Hendi. 1995. *Kashf al-Letham (Revelation of the Veil)*, Researched by Qom: Islamic Publications Institute Affiliated with Qom Seminary Teachers Association, First Edition. [in Farsi]
- Fazel Lankarani, Mohammad. 2000. *Jame al-Masael Esteftaat (Collection of Replies to Inquiries)*, Qom: Mehr, First Edition.
- Fazlollah, Maryam Nur al-Din. 1984. *Al-Marat fi Zel al-Islam (Women under Islam)*, Beirut: Al-Zahra Institute, Fourth Edition. [in Arabic]
- Fazlollah, Seyyed Mohammad Hoseyn. 2006. *Zan az Negah Digar (Woman from Another Perspective)*, Translated by Majid Moradi, Tehran: International Publishing Company Affiliated to Amirkabir Publishing Institute, Second Edition. [in Farsi]
- Gharnati, Mohammad ibn Ahmad ibn Jazi. 2002. *Al-Ghawanin al-Feghhiyah fi Talkhis al-Malekiyah wa al-Tanbih ala Mazhab al-Shafei wa al-Hanafiyah wa al-Hanbaliyah (Jurisprudential Laws in the Summary of Maleki, and Attention to the Shafei, Hanafi and Hanbali Denominations)*, Researched by Abd al-Karim al-Fozayli, Beirut: Contemporary Institute. [in Arabic]
- Gharyani, Sadegh Abd al-Rahman. 2005. *Al-Feghh al-Maleki wa Adellatoh (Maleki Jurisprudence and Its Arguments)*, Beirut: Al-Rayyan Institute. [in Arabic]
- Gharzawi, Yusof. n.d. *Men Hoda al-Islam Fatawi al-Moaserah (Parts of the Guidance of Islam, Contemporary Fatwas)*, Cairo: Al-Ghalam Institute for Publishing and Distribution, Third Edition. [in Arabic]
- Ghazzali, Mohammad ibn Abi Hamed. 2005. *Al-Wajizah fi Feghh al-Imam al-Shafei (Concise Jurisprudence of Imam Al-Shafei)*, n.p: Contemporary Institute, First Edition. [in Arabic]
- Helli, Hasan ibn Yusof. 1954. *Montaha al-Matlab (Ultimate Subject)*, Tabriz: Haj Ahmad. [in Arabic]
- Helli, Hasan ibn Yusof. 1989. *Nehayah al-Ahkam fi Marefah al-Ahkam (Ultimate Rulings in the Knowledge of Rulings)*, Researched by Al-Seyyed Mahdi Rajayi, Qom: Esmailiyan Institute, Second Edition. [in Arabic]

- Helli, Hasan ibn Yusof. 1993. *Tazkerah al-Foghaha (Notes for Jurists)*, Qom: Al al-Bayt Institute, First Edition. [in Arabic]
- Horr al-Aameli, Mohammad ibn Hasan. 1993. *Wasael al-Shiah (The Means of the Shiites)*, Qom: Al al-Bayt Institute. [in Arabic]
- Ibn Abd al-Berr, Yusof ibn Abdollah ibn Mohammad. 1991. *Al-Estiah (Acquisition)*, Researched Ali Mohammad al-Bijawi, Beirut: Al-Jayl House, First Edition. [in Arabic]
- Ibn Abi al-Hadid, Abd al-Hamid. 2006. *Sharh Nahj al-Balaghah*, Researched by Mohammad Abolfazl Ibrahim, Beirut: Revival House, Second Edition. [in Arabic]
- Ibn Babewayh, Mohammad ibn Ali. 1992. *Man la Yahzoroh al-Faghih (The One Who Doesn't Have Access to a Jurist)*, Researched by Ali Akbar Ghaffari, Qom: Islamic Publications Office, Second Edition. [in Arabic]
- Ibn Battah, Obeydollah ibn Mohammad. 1994. *Al-Ebanah al-Kobra (The Great Demonstration)*, Researched Reza Moti et al. Riyadh: Flag House for Publishing and Distribution, Second Edition. [in Arabic]
- Ibn Ghodamah Moghaddesi, Abdollah ibn Ahmad. 1984. *Al-Moghni fi Feghh al-Emam Ahmad ibn Hanbal*, Beirut: Thought Institute, First Edition. [in Arabic]
- Ibn Ghodamah, Abd al-Rahman. n.d. *Al-Sharh al-Kabir (Great Commentary)*, Beirut: Arab House. [in Arabic]
- Ibn Hazm, Ali ibn Ahmad ibn Said. n.d. *Al-Mohalla*, Researched by Ahmad Shaker, Beirut: Thought Institute. [in Arabic]
- Jaziri, Abd al-Rahman. 1998. *Al-Feghh ala al-Mazaheb al-Arbaah wa Mazhab Ahl al-Bayt (Jurisprudence based on the Four Schools of Thought and the Doctrine of the Prophet's Household)*, Beirut: Al-Thaghalayn Institute. [in Arabic]
- Kashani, Abubakr ibn Masud. 2009. *Badae al-Sanae fi Tartib al-Sharae*, Foreworded by Abd al-Razzagh al-Halabi, Researched by Mohammad Adnan ibn Yasin Darwish, Beirut: Arab Heritage Revival House, First Edition. [in Arabic]
- Khamenei, Seyyed Ali. 2001. *Resalah Ajwabah al-Esteftaat (Replies to Inquiries)*, Tehran: Al-Hoda, Sixth Edition. [in Arabic]
- Khodanazar, Mahmud. 2006. *Al-Fatawi: Fataway Dar al-Olum Zahedan (The Fatwas: Fatwas of the Dar al-Olum of Zahedan)*, Supervised by Molawi Abd al-Hamid, Zahedan: Seddighi, Second Edition. [in Arabic]

- Koleyni, Mohammad ibn Yaghub. 2008. *Al-Kafi*, Qom: Al-Hadith Institute. [in Arabic]
- Makarem Shirazi, Naser. 2000. *Esteftaat Jadid (Replies to New Inquiries)*, Compiled by Ghasem Aliyannejad, Qom: Imam Ali ibn Abi Talib School (AS), First Edition. [in Farsi]
- Makarem Shirazi, Naser. 2003. *Ketab al-Nekah (Marriage Book)*, Qom: Imam Ali ibn Abi Taleb School, First Edition. [in Arabic]
- Masumi, Seyyed Masud. 2001. *Ahkam Rawabet Zan wa Mard wa Masael Ejtemai (Rulings on Gender Relations and Social Issues)*, Qom: Book Garden, Third Edition. [in Farsi]
- Mirzay Qomi, Abu al-Ghasem. 1997. *Ghanaem al-Ayyam fi Masael al-Halal wa al-Haram (The Spoils of Days on the Issues of Halal and Haram)*, Researched by Abbas Tabriziyan, Qom: Islamic Figures Institute, First Edition. [in Arabic]
- Mottaghi Hendi, Ali ibn Hesam al-Din. 1980. *Kanz al-Ommal fi Sonan al-Aghwal wa al-Afaal (The Treasure of Workers in the Tradition of Words and Deeds)*, Researched by Bakri Hayani & Safwah al-Sagha, Beirut: Al-Resalah Institute, Fifth Edition. [in Arabic]
- Musawi Khomeini, Seyyed Ruhollah. 1987. *Esteftaat Jadid (Replies to New Inquiries)*, Qom: Islamic Publications Office.
- Musawi Khomeini, Seyyed Ruhollah. 1995. *Tahrir al-Wasilah*, Qom: Publications Office Affiliated with Qom Seminary Teachers Association. [in Arabic]
- Musawi Khomeini, Seyyed Ruhollah. 2006. *Sahifeh Imam Khomeini (Treatise of Imam Khomeini)*, Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, Fourth Edition. [in Farsi]
- Najafi, Mohammad Hasan. 1991. *Jawaher al-Kalam fi Sharh Sharae al-Islam (The Jewel of the Words in the Explanation of Islamic Law)*, Beirut: Al-Mortaza International Foundation, Arab Historian Institute. [in Arabic]
- Nawawi, Mohyi al-Din. n.d. *Al-Majmu fi Sharh al-Mazhab (The Collection of the Description of Denomination)*, Beirut: Thought Institute. [in Arabic]
- Rohani, Seyyed Mohammad Sadegh. 1992. *Feghh al-Sadegh (Jurisprudence of Imam Sadegh)*, Qom: Book House Foundation, Third Edition. [in Arabic]
- Sabzewari, Mohammad ibn Bagher ibn Mohammad Momen. 2002. *Kefayah al-Ahkam (Self-sufficiency of Rulings)*, Qom: Islamic Publications Office, First Edition. [in Arabic]



- Sadr, Al-Seyyed Mohammad. 1999. *Mawara al-Feghh (Beyond Jurisprudence)*, Beirut: Lights House, First Edition.
- Safi Golpaygani, Lotfollah. 1993. *Hedayah al-Ebad (Guidance of Servants)*, Qom: Holy Quran Institute, First Edition. [in Arabic]
- Sagharji, Asad Mohammad Said. 2005. *Al-Feghh al-Hanafī wa Adellatoh (Hanafi Jurisprudence and Its Arguments)*, Beirut: Words Institute, Fourth Edition. [in Arabic]
- Samarghandi, Ala al-Din. 1993. *Tohfah al-Foghaha (Masterpieces of the Jurists)*, Beirut: Scientific Books Institute, Second Edition. [in Arabic]
- Sanani, Abd al-Razzagh. 1982. *Al-Mosannaf*, Researched by Habib al-Rahman al-Azami, Beirut: Islamic Library, Second Edition. [in Arabic]
- Sanei, Yusof. 1998. *Majma al-Masael Esteftaat (Collection of Replies to Inquiries)*, Qom: Meytham Tammar, Third Edition. [in Arabic]
- Sarakhsi, Shams al-Din. 1985. *Al-Mabsut (The Expanded)*, Researched by A Group of Geniuses, Beirut: Cognition House. [in Arabic]
- Sharawi, Mohammad Motewalli. n.d. *Fatawi al-Nesa (Women's Fatwas)*, Cairo: Al-Tawfiq Institute. [in Arabic]
- Sharif al-Morteza. 1984. *Rasaal al-Morteza (Treatises of Morteza)*, Researched by Seyyed Mahdi Rajayi, Qom: Al-Quran. [in Arabic]
- Tabarani, Soleyman ibn Ahmad. n.d. *Al-Mojam al-Kabir (The Great Collection of Narrations)*, Researched by Hamdi Abd al-Majid al-Salafi, Cairo: Ibn Taymiyyah Press, Second Edition. [in Arabic]
- Tabatabayi Yazdi, Seyyed Mohammad Kazem. 1988. *Al-Orwah al-Wothgha*, Beirut: Al-Alami Institute, Second Edition. [in Arabic]
- Tabatabayi, Seyyed Mohammad Hoseyn. 2006. *Al-Marat fi al-Islam (Women in Islam)*, Beirut: Al-Taarof Press, First Edition. [in Arabic]
- Zohayli, Wahabah. 2006. *Fatawi Moaserah (Contemporary Fatwas)*, Transcribed by Mohammad Wahabi Soleyman, Damascus: Thought Institute, Second Edition. [in Arabic]