

حقوق زن در نکاح از دیدگاه شهید ثانی و محقق اردبیلی

پژمان برزعلی*

نادر مختاری افراکتی**

فرشته ابراهیم آبادی***

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۰/۸

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۸/۳۰

چکیده

نکاح، همواره سبب حقوق و تکالیفی برای زوجین می‌شود، اما تأکید بیش از حد بر «حق»، که از دستاوردهای قرن حاضر است، موجب شد تا دایره حقوق زوجه را در نکاح مشخص نماییم. در این میانه به دنبال یافتن پاسخ این سؤال کلیدی هستیم که اساساً زوجه بعد از نکاح دارای چه نوع حقوقی در زندگی زناشویی خواهد بود. با به کار بردن روش تحلیلی توصیفی دریافتیم که اولاً حقوق زوجه به موجب نکاح در یکی از دسته بندی‌های «حقوق مالی»، «حقوق اجتماعی»، «حقوق عاطفی» و «حقوق دینی» قابل تعریف است که دامنه هر یک از این حقوق با توجه به شأن و موقعیت اجتماعی می‌تواند تغییر کند. همچنین در صورتی که زوجه تمایل داشته باشد، برای افزایش حقوق خود به موجب نکاح، می‌تواند از قاعده کلی مربوط به قید شروط در ضمن عقد نکاح بهره‌مند گردد. همچنین باید در نظر بگیریم تنها برخی از این حقوق که به واسطه نکاح بر زن بار می‌شود، با اتمام یا انحلال نکاح از بین خواهد رفت.

کلیدواژه‌ها:

نکاح، حقوق زوجه به موجب نکاح، بررسی تطبیقی آرای شهید ثانی و محقق اردبیلی

* دانشجوی کارشناسی ارشد حقوق جزا و جرم شناسی، دانشگاه مفید قم، (نویسنده مسئول).

pezhmanbarzali@yahoo.com

** استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه سیستان و بلوچستان

dr_mokhtariafra@yahoo.com

*** دانشجوی دکترای رشته فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه سیستان و بلوچستان

fereshteebrahimabadi@gmail.com

مقدمه

بسیاری از اندیشمندان فقهی و حقوقی بر این باورند که مهم‌ترین اقسام احوال شخصیه در قالب پدیده‌هایی همچون نکاح، ولایت، قیومیت، ارث و غیره نمود پیدا می‌کند، ولی اگر به واقعیت این مسئله دقت کنیم، می‌توان به درستی دریافت که احوال شخصیه بیش از هر چیز متأثر از نکاح و انحلال نکاح است، زیرا مقولاتی همچون ولایت، قیومیت، ارث و غیره، همه‌وهمه در سایه نکاح و یا انحلال آن می‌تواند برای فرد به وجود بیاید. جز پاره‌ای از مصادیق مانند وصیت که بروز و ظهور آن در این دو مقوله چندان نمود بارزی ندارد، سایر احوال شخصیه تا حد زیادی با آن درهم تنیده است؛ از این رو به دنبال دست‌یابی به پاسخ این ابهام هستیم که چرا حقوق زنان در احوال شخصیه مورد توجه واقع نشده است؟ اگر بیان شده به چه نحوی قابل دریافت و استنباط است؟ لذا لازم دانستیم تا در این زمینه پژوهشی مباداشته باشیم، اما وسعت مبانی و جنبه‌های مختلف احوال شخصیه و گستردگی نظرات فقهی فقهای شاخص، عاملی شد که به این باور برسیم بهترین راه برای محدود کردن دایره پژوهش یادشده توجه به دو نکته است: نخست توجه به نظر دو اندیشمند بزرگ اسلامی، یعنی شهید ثانی و محقق اردبیلی، زیرا این دو فرد از جمله کسانی به‌شمار می‌آیند که توانسته‌اند تأثیرات شگرفی در فقهای بعد از خود به‌جای بگذارند. همچنین سبک بیانات فقهی این دو شخصیت برجسته کمک شایانی در دریافت اطلاعات جامع فقهی است، زیرا شخصیتی مانند محقق اردبیلی در اجتهادهای فقهی خود به نقد و بررسی آراء مذاهب اهل تسنن نیز می‌پردازد و شهید ثانی در اجتهاد فقهی خود غالباً به آراء مشهور فقهای امامیه نظر دارد، لذا توجه به نظر این دو فقیه موجب کامل‌تر شدن گستره پژوهشی می‌شود. نکته دوم آنکه با توجه به قابلیت بروز و ظهور اقسام مختلف احوال شخصیه در دو مقوله نکاح و انحلال نکاح، صلاح دانستیم که توجه خود را به این دو حوزه معطوف کنیم و به این ترتیب از گستردگی غیرقابل‌وصف این اثر جلوگیری به عمل بیاوریم. مضاف بر اینکه این امکان برای ما همواره فراهم خواهد شد تا به تمامی مقولات احوال شخصیه از دریچه نکاح و یا انحلال نکاح اشاره مستقیم داشته باشیم. به‌عنوان مثال در بحث ارث می‌توان به مباحثی همانند ارث زوجه به‌موجب نکاح و یا انحلال نکاح اشاره نمود. نکته بارز این پژوهش آن است که اگرچه

مطابق با فرمایش نبی مکرم اسلام (ص) نکاح، سنت به‌شمار می‌رود، جای تعجب است که علی‌رغم گستردگی حجم باب فقهی نکاح در کتابی همانند روضه‌البهیة و زبده‌البیان، تقسیم‌بندی مشخصی از حقوق زوجه در آن دو وجود نداشته است. این امر حاکی از آن است که تاکنون هیچ فقیهی به‌صورت مستقل به بررسی حقوق زوجه در احوال شخصیه نپرداخته است.

مفهوم نکاح

نکاح در لغت بنا بر مشهور به معنای وطی است. پس استعمال آن در عقد و تزویج مجاز خواهد بود. و به قول بعضی حقیقت در عقد است از جهت کثرت استعمال آن در عقد.^۱ شهید ثانی^۲ و محقق اردبیلی^۳ در آثار خود تعریفی از نکاح به‌دست نداده‌اند و در ابتدای بحث نکاح، شروع به بیان احکام مترتب بر آن نموده‌اند، که به نظر می‌رسد علت این امر آن است که مقوله نکاح به‌اندازه‌ای از واضحات عرفی و شرعیه است که کسی در ماهیت آن شک نمی‌کند، ولی در هر صورت می‌توان با توجه به اینکه هر جا در تبیین وظایف زناشویی سخن از حکمی می‌کنند که یک سمت آن بر مرد بودن و سوی دیگرش بر زن بودن دلالت دارد، می‌توان گفت ایشان نیز بر ازدواج دو غیرهم‌جنس بر اساس شرع، عرف و قانون نظر دارند، مخصوصاً آنکه آن‌ها ازدواج موالی و عجم یا سایر فرق مذهبی را با هر عنوانی که باشد صحیح می‌دانند، هرچند از نظر دین اسلام این ازدواج محل اشکال باشد.^۴

از دیدگاه‌های یادشده می‌توان دریافت برخی از افراد در تعریف ازدواج توجه اصلی خود را بر بعد علمی قرار داده‌اند، اما در دیگر سو با عنایت به آنکه ازدواج تنها از طرق متعارفی به رسمیت شناخته می‌شود، عده‌ای بر این باور شدند که حتماً قید قانونی یا شرعی بودن را در این زمینه یادآور شوند؛ نکته مشترک در تعریف‌های ارائه‌شده از ازدواج آن است که تکیه اصلی بر

۱. ساروخانی، ۱۳۷۰.

۲. در ادامه متن به جای استعمال واژه «شهید ثانی» از لفظ «شهید» استفاده خواهد شد.

۳. در ادامه متن به جای استعمال واژه «محقق اردبیلی» از لفظ «محقق» استفاده خواهد شد.

۴. آیتی، امینی، ۱۳۹۱، ص ۴۴۹. اردبیلی، بی‌تا، ص ۵۰۴.

۵. در حال حاضر در خیلی از کشورها از جمله ایالات متحده آمریکا، ازدواج عبارت است از تعهد قانونی که دو شخص به‌عنوان همسر نسبت به یکدیگر دارند و براساس آن تشکیل زندگی می‌دهند. برای اطلاعات بیشتر در این زمینه مطالعه قانون ازدواج سال ۱۹۹۶ (Marriage Act (DOMA)) خالی از فایده نیست (LII, 2013).

ازدواج نامیده شدن ارتباط جنسی شرعی یا قانونی بین دو نفر است که از دو جنس مخالف (زن- مرد) باشند؛ شاید به همین دلیل باشد که در برخی از کشورها علی‌رغم اینکه ازدواج دو هم‌جنس با یکدیگر مورد پذیرش قانونی قرار گرفته^۱، برای تفکیک بین دو نوع ازدواج یادشده، ازدواجی که بین دو غیرهم‌جنس باشد را (marriage) می‌نامند، درحالی‌که ازدواج بین دو هم‌جنس در اصطلاح (Same-sex marriage) نامیده می‌شود.

فلسفه ازدواج

بررسی‌های تاریخی حاکی از آن است که رویکرد فلسفی به ازدواج در پنج جهت کلی مصداق می‌یابد؛ از آن جمله می‌توان به رابطه بین زوجین برای بقاء حکومت‌ها و دولت‌ها، رابطه بر مبنای نقش جنسیتی و تولیدمثل، رابطه بر مبنای تأمین نیازهای اقتصادی، رابطه بر مبنای مذهب و رابطه حمایت متقابل نام برد. در ادامه به بررسی هر یک از این رابطه‌ها می‌پردازیم.

افلاطون (۳۴۷-۴۲۷ پیش از میلاد) معتقد بود که ازدواج صرفاً به این دلیل شکل می‌گیرد که زنان و مردان باید به‌عنوان نگهبان و حافظ کودکان انجام‌وظیفه کنند، زیرا کودک نمی‌تواند به تنهایی به حیات خویش ادامه دهد و بر عهده والدین است تا رسیدن به سنی که وی بتواند برای خود شرایط زیست را فراهم نمایند، نگهبان او بوده و از او مراقبت کنند به همین دلیل در دیدگاه افلاطون فرزندآوری وظیفه‌ای بسیار مهم تلقی می‌شده است و تضمین‌کننده ادای وظیفه سرپرستی است که در نهاد هر انسانی وجود دارد. همچنین وی معتقد بود که ازدواج باید برای اصلاح نژاد انجام شود، اگر قرار بود نژادی تغییر کند و شرایط زیستی یا طبقاتی افراد تغییراتی را با خود به همراه داشته باشد، لازم بود که ازدواج صورت می‌گرفت؛ بر اساس این دیدگاه افلاطون معتقد است که زندگی خصوصی نمی‌تواند معنا داشته باشد و همه باید برای هدف والاتر که

۱. به‌عنوان مثال می‌توان در این زمینه به کشورهایی مانند هلند، نیوزلند، نروژ، پرتغال، آفریقای جنوبی، سوئد، انگلستان، جزایر پیت کرن، ایالات متحده آمریکا و غیره اشاره کرد. در سال ۲۰۱۵ بعد از بررسی دعوی Obergefell v. Hodges دیوان عالی ایالات متحده آمریکا اعلام کرد که منع ازدواج دو هم‌جنس برخلاف اصول قانون اساسی است، زیرا اصل امور مدنی بیان می‌کند که افراد بتوانند در برگزیدن شخصی که می‌خواهند با وی زندگی داشته باشند آزادانه تصمیم بگیرند و لذا محدود کردن آن به ازدواج زن با مرد امری خلاف این حق است. به همین دلیل کسانی که تمایل دارند با یکدیگر ازدواج کنند، باید در انتخاب و تصمیم‌گیری آزاد بوده و حق آن‌ها از نظر قانونی به رسمیت شناخته شود.

همان تغییر و اصلاح نژاد است اقدام نمایند. به همین منظور در عصر افلاطون زنان به افرادی سپرده می‌شدند تا با آن‌ها نزدیکی نموده^۱ و موجب تغییر نسل در زندگی شخص دیگر شوند.^۲ در مقابل این دیدگاه، ارسطو (۳۲۲-۳۸۴ پیش از میلاد) معتقد بود مبنای اصلی در ازدواج، عشق طبیعی است. عشق به نهاد خانواده امری است که موجب می‌شود افراد تلاش کنند تا زندگی مشترکی را بنیان نهند که در نتیجه این امر طبیعی نسلی از زن و مرد به یادگار بماند و این نسل همان نسلی است که تضمین‌کننده بقای یک دولت یا حکومت می‌تواند باشد، پس مبنای اصلی در ازدواج، عشق طبیعی در افراد است و تکامل نسل امری است بدیهی که در اثر ازدواج به وقوع می‌پیوندد.^۳

هگل، رالز و سندل متأثر از دیدگاه فلسفی ارسطو معتقد بودند که مبنای اصلی در تشکیل زندگی مشترک نقش‌های جنسیتی است که در زن و مرد وجود دارد، به این معنا که برخی از فاکتورهای رفتاری در مرد وجود دارد زنان به آن تمایل دارند (به‌عنوان مثال می‌توان به خصیصه شجاعت و فرمانروایی در مردان که نماد ابهت است اشاره نمود) و در مقابل آن برخی ویژگی‌هایی در زنان است که موجب می‌شود مردان به زنان تمایل نشان دهند (از جمله این ویژگی‌ها می‌توان به اطاعت‌پذیری و کمالات جسمی اشاره کرد) و افراد برای آنکه بتوانند در نقش‌های جنسیتی خود نقش فعالی داشته باشند، ناگزیر از آن هستند که تن به ازدواج و تشکیل زندگی مشترک دهند.^۴ در مقابل مردم باستان که به فلسفه‌های یادشده اعتقاد داشتند، در قرون وسطا مبنای ازدواج را بر پایه سیاست و اقتصاد می‌دانستند؛ طبق این دیدگاه، افراد به این دلیل ازدواج می‌کنند تا نیازهای اقتصادی خود را برطرف نمایند و حتی این دسته از افراد ازدواج را تنها یک معامله اقتصادی می‌دانستند، لذا فرد می‌تواند به‌جای ازدواج تن به روسپیگری داده و از این راه درآمد کسب نماید، با این تفاوت که اگر تن به ازدواج دهد، نام و جایگاه همسری که برایش برگزیده می‌شود مقدس‌تر بوده و موجب منزلت اجتماعی وی می‌شود، درحالی‌که در روسپیگری این مورد صادق

۱. تصور غالب در آن زمان این بود، اگر فردی با فیزیک بدنی قوی با همسر شخص دیگری نزدیکی می‌کرد، این امر باعث ورود انرژی‌های طبیعی به بدن آن زن شده و فرزندی که در اثر این ارتباط به وجود می‌آید متعلق به همسر این زن است، نه شخصی که با زن نزدیکی کرده بود.

2. Plato. 1997 pp. 347-355.

3. Brake, E. (2012)

4. polato: et. al, 1160-62

نخواهد بود.^۱ همچنین افرادی مانند هگل بر مبنای اصل قرارداد اجتماعی بر این باور بودند که این سیاست‌های دولت است که تعیین‌کننده فرم زندگی افراد خواهد بود، لذا مردم برای تبعیت از این قرارداد اجتماعی مبادرت به ازدواج می‌کنند.^۲

آخرین مبنایی که به‌عنوان فلسفه وجودی ازدواج از آن یاد می‌شود مقوله حمایت‌گری متقابل است. مطابق با این دیدگاه افرادی مانند سنت‌توماس آکویناس معتقدند: افراد به این دلیل تشکیل زندگی مشترک می‌دهند تا بتوانند حس وفاداری خود را با شخص دیگری شریک شوند و برای همیشه خود را در اختیار وی قرار دهند. با توجه مقوله چندمتری این دیدگاه به‌شدت محل تردید واقع شده است، زیرا همان دیدگاهی که معتقد است ازدواج موجب اثبات وفاداری و اقناع بین زوجین است (و ریشه در باورهای اعتقادی و مذهبی دارد) ابراز می‌دارد که در چندمتری نیز افراد بر این باورند که می‌توانند نسبت به هم وفادار بمانند، ولی این وفاداری را در یک شخص نمی‌بینند، بلکه دامنه رفتار خویش را توسعه داده و ترجیح می‌دهند با چندین نفر این احساس را شریک شوند.^۳

از دیدگاه مذهبی، به خصوص دین اسلام، به نظر می‌رسد فلسفه ازدواج به حفظ امور مهمی مانند حفظ دین، حفظ بنیان اجتماعی، احساس مودت و آرامش و گسترش اسلام بازمی‌گردد. در همین راستا شهید با ذکر روایتی از کلینی در اثر خود که از امام صادق علیه‌السلام آن را نقل می‌کند، بر این امر مهر تأیید می‌زند که با ازدواج نیمی از دین انسان کامل شده و برای نیم دیگر آن باید تقوا پیشه نماید.^۴ محقق نیز مستند به آیات کلام‌الله مجید ازدواج را از موجبات آسایش و مودت برای زوجین می‌داند و بر استحبابی بودن آن تأکید می‌کند. درواقع محقق تلاش می‌کند با تشویق جوانان به ازدواج، زمینه لازم را برای گسترش اسلام ایجاد نماید.^۵ در رد نظریات دیدگاه فلسفی، افرادی مانند محقق بر این باورند که با توجه به اینکه «بأن الله هو المغنی»، و خداوند روزی‌دهنده محسوب می‌شود، زیرا همو در کلام خود فرموده است «وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ

1. Abelard and Heloise. (2003) pp. 1079-1149.

2. Hegel, G. (1995) pp. 162-173.

3. Finnis, J. (1994) pp. 1049-1076.

۴. شهید ثانی، ۱۴۲۴، صص، ۱۴۶-۱۴۷.

۵. بهبودی، بی‌تا، ص ۵۰۵.

وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنَّ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُعْنِيهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ^۱، ازدواج نباید به دلیل ترس از فقر ترک شود^۲. به همین دلیل آنچه در دیدگاه تاریخی به نام اقتصاد به عنوان یکی از دلایل نگرش به ازدواج مطرح شده، در دیدگاه محقق با دیده تردید نگریسته شده است، حتی وی در رد دیدگاه افلاطونی در باب تلاش برای «تغییر نژاد»، به این امر اعتقاد دارد که ازدواج نه بر پایه عقل، بلکه باید بر اساس اعتقادات دینی بنا شود؛ لذا وی به شدت با این امر مخالف است^۳ اما از این نظر که این عمل امروزه زنا نامیده می شود^۴ و نظام اسلام با آن مخالف است، مطلبی است که نمی توان به استناد رأی شهید یا محقق در جهت مخالفت با نظریه «تغییر نژاد» ابراز نمود، زیرا اساس دیدگاه افلاطون مربوط به قبل از اسلام است و بنا به نص صریح قرآن، حکم آنچه در گذشته و در دوران جاهلیت بوده از مردم برداشته شده است. این دیدگاه نیز مورد تأیید محقق و شهید است و هیچ استثنایی در این زمینه وارد نکرده اند^۵.

حقوق زن به موجب نکاح

از آنچه در کلام شهید و محقق برمی آید به نظر می رسد به طور کلی ایشان حقوق زن را در چهار شاخه قابل دسته بندی می دانند:

الف) حقوق اجتماعی زن: که این حقوق شامل: «حق امنیت روانی»، «حق حیات اجتماعی» و «حق اثبات پاک دامنی» است.

۱. سوره مبارکه نور آیه ۳۲

۲. اردبیلی، بی تا، ص ۵۰۵

۳. همان، ص ۵۰۶. فی الکشاف ولیجتهد فی العفة وظلف النفس، كأن المستعفف طالب من نفسه العفاف، وحاملها علیه «لا یجدون نکاحاً» ای استطاعه تزوج، ویجوز أن یراد بالنکاح ما ینکح به من المال «حتی یغنیهم الله» ترجمه للمستعففین، وتقدمه وعد بالتفضل علیهم بالغنی لیكون انتظار ذلک وتأمیله لطفاً لهم فی استعفافهم وربطاً علی قلوبهم، ولیظهر بذلک أن فضله أولى بالاعفاء وأدنی من الصلحاء، وفيها دلالة علی الصبر وطلب العفة إذا لم یجد ما ینکح به، حتی یعطیه الله تعالی من فضله ما یتمکن معه من ذلک وإن کان قلیلاً.

۴. منظور از تغییر نژاد در بیان افلاطون این است که اگر خانواده ای تمایل داشت که فرزند قوی داشته باشد؛ زن آن خانواده اجازه داشت تا با یک مرد قوی هیکل همخوانی داشته باشد، و فرزند حاصل از این ارتباط، متعلق به خانواده محسوب می گردید.

۵. در دیدگاه اسلامی، ازدواج به جهت فرزندآوری و تلاش برای گسترش نظام اسلام و غیره، از جمله مواردی است که در احادیث به آن اشاره شده است، ولی این امور مستقیماً در کلام شهید و محقق وارد نشده و محل بحث فقهی مفصل نیست.

ب) حقوق مالی زن: که این حقوق شامل: «حق دریافت و حبس هبه»، «حق مهریه»، «حق نفقه اعم از نفقه دوران بارداری، نفقه دوران زندگی مشترک، نفقه بعد از طلاق تا زمان اتمام عده، نفقه ناشی از افضاء»، «حق اجرت برای شیردهی»، «حق تراضی یا فروش بر حق قسم»، «حق اولویت در مورد وصیت واقع شدن»، «حق ارث»، «حق دریافت دیه ناشی از مصالحه در عدم قصاص یا دریافت دیه» و «حق امکان معامله ربوی با همسر» می‌شود.

ج) حقوق عاطفی زن: که این حقوق شامل: «حق انتخاب همسر»، «حق بیان شروط ضمن عقد»، «حق قسم»، «حق تعیین دایه برای فرزند»، «حق زن بر ایجاد مصاهره رضاعی»، «حق داشتن رابطه زناشویی با همسر» و «حق خودآرایی» می‌شود.

د) حقوق دینی زن: که این حقوق شامل: «حق حفظ دین» و «حق ازدواج با مرد همسنگ از نظر اعتقادی» می‌شود.

در ادامه به بررسی هر یک از این حقوق خواهیم پرداخت.

حقوق اجتماعی زن

به مجموعه حقوقی گفته می‌شود که برای یک زن در نظر گرفته می‌شود تا بتواند در جامعه به عنوان یک فرد، زندگی اجتماعی داشته باشد. صرف نظر از اینکه در دوران شهید ثانی و محقق اردبیلی به دلیل عرف حاکم، زن در عرصه اجتماعی چندان عنصر فعالی در نظر گرفته نمی‌شده است، پاره‌ای از مصادیق در کلام این افراد نشان‌دهنده به رسمیت شناختن این حق توسط این دو فقیه است، که البته تطبیق آن با شرایط کنونی و تجویز جواز ورود زن به جامعه و پرداختن به فعالیت‌های شغلی اگرچه کمی مشکل، ولی به نظر قابل تأمل است.^۱ همچنین برخی از حقوق اجتماعی که در کلام شهید و محقق بیان شده، نظر بر این دارد که به این دلیل باید جزء حقوق اجتماعی به‌شمار بیایند که به واسطه آن، رفتارهای اجتماعی افراد تحت‌الشعاع قرار می‌گیرند. مهم‌ترین مبحث در این زمینه حق امنیت روانی است که امروز این حق از اصول بنیادین قوانین اساسی تمامی ملل به‌شمار می‌رود و به صورت‌های مختلف بر آن تأکید می‌شود. در ادامه به این مورد به‌عنوان مهم‌ترین حق اجتماعی که برای زنان در نظر گرفته می‌شود، خواهیم پرداخت.

۱. مجلسی، ۱۴۰۳، ص ۲۲۳.

حق امنیت روانی

روان، روحیات و آسایش انسان امری است که نباید به هیچ دلیلی مورد تعرض واقع شود؛ به همین دلیل مقابله با این تنها زمانی حق جایز دانسته شده که یا شرع آن را تصریح کند یا قانون و عرف، در غیر این صورت هر نوع تعرضی به این حق اگر از مصادیق قانونی باشد، جرم یا تخلف محسوب می‌شود و اگر از مصادیق شرعی باشد، از محرمات است و چنانچه به مصادیق عرفی منتهی شود، با ضمانت اجراهای اخلاقی روبه‌رو می‌شود^۱، محقق و شهید در کلام خود از «حق بر امنیت روانی» در قالب حقی که دارای ضمانت اجرای شرعی است، یاد می‌کنند و مصادیق متعددی را برای آن در نظر می‌گیرند؛ به‌عنوان مثال محقق بر پایه آیات ۵ و ۶ سوره مبارکه مؤمنون (وَالَّذِينَ هُمْ يُفْرَوْنَ هُمْ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ) بر حق زن به اینکه باید تنها به وضعیت کنونی وی توجه شود نظر دارد، لذا می‌گوید: «نباید ازدواج با زنی را که شرایط زندگی دارد به دلیل ترس از نوع فرزندی که در آینده ممکن است برای وی بیاورد، ترک نمود^۲»، در واقع وی بر این نکته مهر تأیید می‌زند که با ورود زن به عرصه زندگی مشترک، وی باید احساس امنیت روانی داشته باشد^۳ که به خاطر عدم امکان فرزندآوری یا احتمال اینکه ممکن است در آینده فرزند ناقصی را به دنیا بیاورد، مورد بی‌مهری عاطفی و یا حتی طلاق قرار بگیرد.

یکی دیگر از نمادهای قابل احراز بر این حق، در قالب لزوم عدم تجاوز از عقد بیش از چهار زن در یک زمان دیده می‌شود، به این معنا که هرچند اسلام بنا به مصلحت، گسترش دین را از طریق نهاد ازدواج در مسلک خود جای داده، ولی حضرت حق این را نیز در نظر گرفته است که حق امنیت روانی زن بیش از میزانی مشخص نباید خدشه‌دار شود، از همین رو نکاح بیش از این میزان را برای مرد حرام دانسته است. محقق و سلطان محققین^۴ نیز بر این امر اتفاق نظر دارند^۵.

۱. شریعت پناهی، ۱۳۸۳، ص ۱۴۰.

۲. اردبیلی، بی‌تا، ص ۵۱۱. الرابعة: "والذین هم لفروجهم حافظون" فی جمیع الحالات "إلا علی أزواجهم أو ملکات أیمانهم" (۳) إلا حال تزوجهم أو تسربهم، ای یحفظونها عن جمیع ما أمر بالحفظ عنه ولا یحفظونها عن شیء أیج بدلیل، لعدم حسن الحفظ إما وجوبا أو استحبابا أو إباحة فکما أن الحفظ عنه صفة حسن، فکذا عدم الحفظ عن الزوجة والسریة، فلا ینبغی ترک التزویج خوفا من المعاش بل غیره، ولا ترک التسری خصوصا باعتقاد أنه لیس بحسن لعدم حصول ولد مناسب، وکونه عارا کما ینعله بعض الجهلة، وهو ظاهر.

۳. اسماعیل پور و شریعت باقری، ۱۳۹۳، صص ۷-۲۳.

۴. اردبیلی، بی‌تا، ص ۶۹۵.

۵. پیشین ص ۵۱۰.

عدم حق نکاح با همسر پدر، حرمت نکاح با محارم نسبی و سببی، مانند مادرزن، خواهر و دختر همسر، از مصادیقی است^۱ که محقق^۲ و شهید ثانی^۳ بنا به تصریح آیه ۲۲ سوره مبارکه نساء (وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا) و اجماعی که آن را دارای تواتر می‌دانند، بر آن صحه می‌گذارند و می‌توان آن را از مصادیق حق بر امنیت روانی زوجه محسوب کرد، زیرا به‌عنوان مثال برای زنی که به‌عنوان زن پدر در خانه‌ای زندگی می‌کند باید این آرامش و اطمینان خاطر روانی وجود داشته باشد که بعد از همسرش، توسط کسی که زمانی فرزندخوانده یا به بیان بهتر همان فرزند همسرش بوده، به‌عنوان یک شریک جنسی دیده نمی‌شود و همواره مقام و جایگاه قبلی خود را خواهد داشت. این امر تا آنجا اهمیت دارد که هیچ فقیهی در هیچ دوره‌ای در صحت آن تردید نداشته است.

البته لازم به ذکر است که محقق برای حرمت مصاهره در مورد دختر همسر و دختر پسر همسر مدخوله و مادرزن هرچند با شهید هم‌عقیده است، لکن می‌افزاید حرمت مادرزن، در عموم اطلاق حرمت مادر واجب است، از همین رو مدخوله بودن همسر تأثیری در ایجاد این حرمت ندارد^۴. همچنین هرچند محقق و شهید بر حق امنیت روانی به جهت حرمت نکاحی، نظر مثبت دارند، ولی آنچه را که در زمان جاهلیت رخ داده است از دایره عامی که برای این مسئله در نظر می‌گیرند، از اصل مسئله خارج می‌دانند^۵.

جبهه دیگری که در آن محقق بر حق امنیت روانی زن تأکید می‌نماید بر پایه آیه ۳۴ سوره مبارکه نساء است که در این آیه زنان دارای «حق صیانت و حفاظت» دانسته شده‌اند، درواقع در اصل در سایه همین حق است که به مردان نسبت به ایشان تسلط داده شده^۶، اما وی و شهید در حکم مربوط به نشوز زن^۷ بر این امر تأکید دارند که «حق صیانت و حفاظت» یا همان «حق

۱. صنعا، ۱۹۴۷، ص ۹؛ عاملی، ۱۴۰۹، صص ۲۰۹-۲۰۷.

۲. همان، صص ۵۲۲-۵۲۳.

۳. شهید ثانی، ۱۴۲۴، صص ۱۹۵-۱۹۸.

۴. اردبیلی، بی تا، ص ۵۱۰.

۵. همان، ص ۵۲۷، طلاس، بی تا، صص ۳۵۲-۳۵۹.

۶. اردبیلی، بی تا، ص ۵۳۶.

۷. شهید ثانی، ۱۴۲۴، صص ۲۹۲-۲۹۸.

مصون بودن از تعرض»^۱، اگرچه با روایاتی نظیر الضرب بالسواک تا حدودی نادیده انگاشته می‌شود، ولی این امر به آن معنی نیست که مرد بتواند هر رفتاری را با زوجه داشته باشد؛ از همین روست که مرد حق ندارد بیش از حدود مقدر شرعی و عرقی به همسر خود آسیب برساند، تا جایی که محقق صریحاً تصریح می‌کند مرد حق ندارد به عنوان مثال گوشت همسر را از بدنش جدا کند یا استخوان وی را بشکند^۲. در واقع ایشان بر این امر تأکید دارد که برای آنکه زن بتواند در منزل به وظایف زناشویی خود به درستی عمل کند، قبل از هر چیز باید امنیت روانی وی تأمین شود، و حداقل امنیت روانی برای زن آن است که بداند مورد ضرب و شتم یا ضرب و جرح واقع نمی‌شود.

حالت سومی که می‌توان در این دسته‌بندی وارد کرد مربوط به زمانی است که روابط عاطفی در خانه رو به سردی می‌گراید. با توجه به اینکه امروزه بسیاری از طلاق‌ها در جامعه در اثر همین مصداق است، لازم به توضیح است که وقتی زن در خانه احساس دوست‌داشته شدن نکند، بالطبع نیاز عاطفی و روانی خود را در بیرون منزل جست‌وجو می‌نماید^۳ از همین رو محقق تأکید می‌کند مرد باید در رفتارهایش همواره طوری عمل کند که به زن احساس مطلقه‌بودن دست ندهد^۴، زیرا این تفریط در ابراز میل قلبی ممکن است سبب فساد برای زوجه باشد؛ به بیان بهتر اگر امنیت روانی زن نسبت به اینکه در منزل مورد احترام است و دوست داشته می‌شود تأمین نشود، وی نمی‌تواند در منزل، سیکل زندگی سالمی را اداره کند.

مورد دیگر «حق داشتن زمان‌های سه‌گانه» که اخذ اجازه توسط سایرین را نسبت به زن و مرد ایجاد می‌کند، است. که از جمله حقوق مربوط به امنیت روانی است، زیرا در این سه زمان زن و

۱. توحیدی، ۱۳۹۱، صص ۷-۵۱.

۲. اردبیلی، بی‌تا، ص ۵۳۷.

۳. فتاحی و همکاران، صص ۱۰۹-۱۳۷.

۴. ولعل فيه توبيخا على وقوع التفریط في العدل مع إمكان عدمه، وإن لم يكن واجبا، ولهذا روى عن النبي صلى الله عليه وآله من كانت له امرأتان يميل مع إحداهما جاء يوم القيامة وأحد شقيته مائل " فتذروها كالمعلقة " وهي التي لم تكن بذات بعل ولا بغير بعل ولا يميل إليها، ولا يعاشرها معاشره الأزواج، ولا يطلقها بل يجعلها كالمعلقة بين الأمرين: لا إلى هذه ولا إلى ذلك، وبالجملة يجب " إمساك بمعروف أو تسريح بإحسان " ففيها دلالة على النهي من جعلها كالمعلقة، وتعطيلها، ووجوب الإمساك بالمعروف أو الطلاق، وتحریم الميل [إلى إحداهن] كل الميل وعدم التكليف بالتسوية.

۵. اردبیلی، بی‌تا، ص ۵۳۸.

مرد باید بتواند با آسایش در کنار یکدیگر حضور داشته باشند^۱، حتی در صورتی که زن تنها باشد، حق آزادی و احساس آرامش با عنوان داشتن مدت زمانی اختصاصی برای خودآرایی‌های اختصاصی جایز دانسته شده و کسی نباید متعرض آن شود^۲.

حق حیات اجتماعی

دومین شاخه از دسته «حقوق اجتماعی» برای زنان مربوط به توسعه روابط بیرونی آن‌ها یا «حق حیات اجتماعی» است^۳. با استفاده از این حق، زن حق دارد که وارد جامعه شود، مانند مردان به کار مشغول شود، برای امور روزانه خود از ظرفیت‌های اجتماعی استفاده کند، با مردان و زنان دیگر تعامل داشته باشد و حتی به فعالیت اقتصادی بپردازد، مناصب اداری را کسب نماید، به‌طور مؤثر در بازارهای حرفه‌ای کار و توسعه وارد شده و در روند پیشرفت اقتصادی و اجتماعی فعالیت داشته باشد؛ در کلام‌الله مجید، آیات ۱۲ سوره مبارکه ممتحنه و ۳۲ سوره مبارکه نساء، به این مقوله اشاره دارد، ولی جناب محقق برای شناسایی این حق برای زنان به آیه ۱۵ سوره مبارکه نساء استناد می‌کند، در واقع در این آیه نسبت به زنانی که مرتکب فحشاء می‌شوند، دستور ممانعت از ورود به اجتماع یا همان دستور به «حبس یا نگهداری در منزل» صادر شده است^۴، که در مفهوم مخالف آن باید قائل بر این باشیم که زنان بدو دارای حق «حیات اجتماعی» هستند که به دلیل ارتکاب فحشاء از آن محروم می‌شوند.

صورت دومی که می‌تواند یادآور حق حیات اجتماعی زن باشد، به لزوم معاشرت به معروف با زن برمی‌گردد که در هنگام طلاق تا پایان مدت عده و حتی بعد از آن نیز مرد باید به آن پایبند باشد^۵. در واقع این مسئله در بردارنده مصادیقی همچون حق رازداری در مورد مسائل دوران زناشویی، حق حفظ آبرو، حق برخورد شرافتمندانه و غیره است، که تمامی این مصادیق مربوط به حیات اجتماعی زن است و شأن و جایگاه وی در اجتماع را تحت تأثیر قرار می‌دهد، لذا خداوند نیز در

۱. کلینی، ۱۴۰۷، ص ۳۶۲، زحیلی، ۱۴۲۱، ص ۱۷۴۴، طباطبایی، ۱۴۱۷، ص ۱۶۳.

۲. اردبیلی، بی‌تا، صص ۵۴۸-۵۴۹.

۳. باقری، ملک‌شاه، ۱۳۹۰، صص ۱-۲۲.

۴. اردبیلی، بی‌تا، ص ۶۵۸.

۵. همان، ص ۵۸۷. وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فامسکوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف. أی إذا طلقتم أیها الأزواج نساء کم ففقر انقضاء عدتهن.

قرآن یادآور شده که در هنگام طلاق، زنان را به نیکویی از خود جدا کنید و برای جدایی به انگ‌زدن و تهمت‌زدن متوسل نشوید.

حق اثبات پاک‌دامنی

از آن‌جا که زن به‌خصوص در زندگی اجتماعی دارای هویت اجتماعی مستقل است، برای وی جایز است که از حق خود مبنی بر «حق اثبات پاک‌دامنی»، دفاع کند، زیرا در غیر این صورت ممکن است به دلیل امری که هرگز اتفاق نیفتاده، هویت اجتماعی، خانوادگی و مذهبی خود را از دست بدهد. از همین رو این حق به او اعطاء شده است که اگر شوهر به هر دلیلی، اعم از آنکه واقعاً زنای زوجه را شاهد بوده باشد یا آنکه آن را شنیده و یا به جهت خصومت، بخواهد زن را به این امر متهم سازد، بتواند از خود دفاع کند^۱ و با سوگند و انجام مراسم لعان، پاک‌دامنی خود را اثبات نماید. محقق و شهید هر دو این مورد را تأیید کرده‌اند^۲، زیرا آنها هم درک می‌کنند که اگر زن نتواند با این کار از خود رفع اتهام کند صرف‌نظر از اینکه ممکن است مورد مجازات قرار بگیرد، آبرو و حیثیت وی به‌شدت در جامعه خدشه‌دار می‌شود.

حقوق مالی زن

حقوق مالی در واقع به مجموعه‌ای از حقوق اطلاق می‌شود که به‌موجب آن فرد می‌تواند در اموال خود دخل و تصرف نموده و اعمال مالکانه را به انجام برساند^۳. صورت‌های مختلف این اعمال می‌تواند در قالب انجام امور تجاری یا انجام امور مدنی مانند فعالیت‌های عمرانی و بذل و بخشش‌ها و غیره بگنجد. حق تمتع یکی از مصادیقی است که فرد از زمانی که در رحم است، آن را دارد، با این تفاوت که حق استیفا مال توسط وی مشروط بر زنده متولدشدن و یا رشد و بلوغ خواهد بود. برخی از حقوق مالی نیز وجود دارند که زن به‌موجب ازدواج بر آن محق تلقی می‌شود و در ادامه به بررسی انواع آن خواهیم پرداخت.

۱. سعادت، ۱۳۹۰، صص ۲۵۰-۲۷۳، باقری، ۱۳۹۴، صص ۱۱۷-۱۵۷.

۲. اردبیلی، بی‌تا، ص ۱۳ طوسی، ۱۴۰۶، ص ۳۱۰.

۳. امامی، ۱۳۶۷، ص ۱۷۷، شهیدی، ۱۳۷۹، ص ۱۰۸.

حق دریافت و حبس هبه

یکی از سنت‌های عرفی که در بسیاری از جوامع وجود دارد، رسم اهدای هدیه و عطایا توسط مرد به زنی است که تمایل ازدواج با وی را دارد. در این مورد، که در فرهنگ ایرانی اسلامی از آن به‌عنوان دوران نامزدی یاد می‌شود، مرد برای جلب توجه بیشتر زن به خود و نشان دادن عواطف خود اموالی را به زوجه اهداء می‌کند. این هدایا از زمانی که در اختیار زوجه قرار می‌گیرند، به‌عنوان حق برای وی تلقی می‌شوند و تمام آثار حقوق مالی بر آن وارد است. از همین رو محقق بر اساس آیه ۴ سوره مبارکه نساء (وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيئًا) بر این امر عقیده دارد که زن حق مهر و نحله یا همان عطیة (هدایا) ازدواج را دارد، و با خواندن عقد این امر بر مرد واجب می‌شود، ولی همسو با قول برخی از مذاهب بر این امر نیز تأکید می‌کند که این وجوب با خواستن صاحب حق واجب می‌شود و لذا تا زمانی که زوجه آن را مطالبه نکند، وجوب مقدر نمی‌شود؛ همچنین وی شرط وجوب را دخول نمی‌داند، بلکه مطلق عقد را برای وجوب کافی می‌داند.^۱ همچنین وی با استفاده از آیه ۲۰ سوره مبارکه نساء (وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِخْدِيَهُمْ قِنْطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا) تأکید می‌کند که مرد حق ندارد مالی را که به‌عنوان هبه به زن، چه در دوران نامزدی قبل از عقد و یا در زمان عقد، اعطاء کرده را از وی پس بگیرد^۲ مخصوصاً اگر با زوجه نزدیکی نموده باشد که در این صورت همانند قول مشهور در هیچ صورت محق بر بازپس‌گیری هدایا نخواهد بود.^۳

محقق در رابطه با اساس «حق دریافت و حبس هبه»، در ذیل آیه ۲۳۶ سوره مبارکه بقره این نکته را تصریح می‌کند که زنانی که با آن‌ها نزدیکی نشده است و مرد با آن‌ها مصاهره نداشته، در صورتی که مهری نیز تعیین نشده باشد، لازم است که هبه‌ای را دریافت نمایند، در واقع این از تکالیف مرد است که هبه‌ای، که قدر و منزلت زن تعیین‌کننده مقدار آن خواهد بود، با توجه به عرف حاکم به زن اهداء کند.^۴

۱. اردبیلی، بی‌تا، ص ۵۱۰.

۲. زبیدی، ۱۴۱۴، ص ۴۷۸، سعدی، ۱۴۰۸، ص ۳۹۰، طباطبایی، ۱۴۱۴، ص ۱۵۹.

۳. اردبیلی، بی‌تا، صص ۵۳۰-۵۳۱، کرکی، ۱۴۱۴، ص ۱۵۷. والمراد تقدير المهر ولزومه بحيث لا يرجع إليه شيء، وذلك لم یکن إلا بعد الوطی علی المشهور.

۴. اردبیلی، بی‌تا، صص ۵۳۲-۵۳۳.

حق مهریه

دومین حق مالی که به موجب عقد نکاح برای زن ایجاد می‌شود، حق دریافت مهریه است. حق مهریه که هم در عقد موقت و هم در عقد دائم جایگاه مشخصی دارد، از نظر احکام دارای برخی تفاوت‌ها است، به عنوان مثال حکم بر تعیین مهر در متعه بنا به نظر اجماع فقها واجب است، و محقق و شهید هر دو از این نظر تبعیت می‌کنند^۱؛ ولی در مورد عقد دائم تعیین آن واجب نیست، هر چند پرداخت آن در صورت مطالبه یا طلاق، توسط مرد واجب دانسته شده^۲، اما نکته‌ای که در این میان در مورد عقد موقت وجود دارد، این است که با توجه به اینکه برخی، مانند محقق، بر این باورند که فلسفه حقیقی متعه، التذاذ است، لذا بر این امر عقیده دارند که تا وقتی این مهم از سمت مرد دریافت نشده باشد، زن حقی بر مهریه نخواهد داشت^۳. شهید نیز در دیدگاهی مشابه، قائل بر این نظر است، لکن وی نه صرف التذاذ، بلکه قائل بر عدم مهر در صورت عدم دخول و فوت زوج است و در این صورت مهر را ساقط می‌داند^۴.

در برخی مواقع، حق بر مهر از شرایط خود خارج و صورت‌های مختلف دیگری پیدا می‌کند. به عنوان مثال، زن و مرد می‌توانند در متعه با تراضی یکدیگر میزان مهر را افزایش یا کاهش دهند^۵، یا زن می‌تواند مدت عقد را بیشتر کند^۶، به شرطی که مرد میزان مهر را به میزان مدتی که اضافه شده افزایش دهد^۷. شهید در یکی از آرای خود عقیده دارد در عقد دائم نیز در صورتی که مرد پیش از نزدیکی طلاق دهد، باید مهرالمتعه را بپردازد^۸، اما قول قوی‌تر همان است که هم محقق و شهید در رأی دیگر خود آن را تصریح نموده‌اند و آن لزوم پرداخت نصف میزان مهر در صورتی است که با زن نزدیکی صورت نگرفته باشد^۹. در صورتی هم که از اساس برای زوجه مهری تعیین نشده باشد، مهر او مهرالسنه خواهد بود و در صورتی که با زن به هر نحو نزدیکی

۱. شهید ثانی، ۱۴۲۴، صص ۲۳۵-۲۴۵، اردبیلی، همان، ص ۵۲۸، شوکانی، ۱۲۵۵، صص ۱۳۶-۱۳۷.

۲. اردبیلی، بی‌تا، ص ۵۳۸.

۳. همان، ص ۵۱۲.

۴. شهید ثانی، ۱۴۲۴، صص ۲۴۰-۲۴۵.

۵. این دیدگاه متأثر از آیه ۲۴ سوره مبارکه نساء است که در آن بر این حق زوجه تأکید شده است.

۶. اردبیلی، بی‌تا، ص ۵۱۶، کردستانی، ۱۳۸۹، صص ۱۲۲-۱۲۶.

۷. اردبیلی، بی‌تا، ص ۵۱۲.

۸. شهید ثانی، ۱۴۲۴، صص ۲۴۰-۲۴۵، طوسی، ۱۴۱۲، ص ۴۵۱، حلی، بی‌تا، ص ۲۰۷.

۹. اردبیلی، بی‌تا، صص ۵۱۵ و ۵۳۵، شهید ثانی، ۱۴۲۴، صص ۲۴۰-۲۴۵، بیدی، ۱۳۹۳، صص ۷۲-۸۹.

شده باشد، مهرالمثل برای زن در نظر گرفته می‌شود، ولو این نزدیکی به دلیل نکاح باشد یا به جهت زنا^۱. حتی در صورتی که زن دارای عیوب موجب فسخ نکاح باشد ولی این نزدیکی صورت گرفته باشد، باز زن مستحق مهرالمسمی خواهد بود^۲. و در هر صورت مهر زن باید پرداخت شود. البته شهید در یک نظر آن‌هم در بحث مساحقه ابراز می‌دارد اگر زنی با زن دیگری سحقی انجام دهد و از منی که در فرج این زن وجود دارد وارد بدن زن دیگر بشود و وی از این وضعیت حامله گردد و وضع حمل نماید، در این صورت پرداخت مهرالمثل زن بر مساحقه‌گر لازم است^۳.

از دیدگاه محقق، «حق مهریه» این اجازه را برای زوجه ایجاد می‌کند که در مهر خود به هر نحوی که می‌خواهد تصرف داشته باشد و حتی می‌تواند آن را به همسر خود ببخشد. وی این امر را به استناد آیه ۴ سوره مبارکه نساء (وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدَقَتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِئِنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيئًا) تبیین می‌کند و اضافه می‌نماید که قید «فان طبن» در آیه موصوف خطاب به زنان است که اگر راضی باشند، شوهر می‌تواند از مهری که برای آنها در نظر گرفته شده استفاده نماید^۴، ولی اصل در اجازه تصرف در مهر توسط غیر، اذن زوجه بر این امر است.

حق نفقه

نفقه که در واقع همان تأمین خورد و خوراک و معاش و مسکن برای زوجه است، در کلام فقها حدود متفاوتی را به خود می‌بیند. برخی از فقها نفقه را علاوه بر مصادیق یادشده، با توجه به شأن زن، شامل حق داشتن کنیز نیز می‌دانند و فقهای معاصر آن را شامل حق داشتن خودروی سواری نیز می‌دانند، اما نکته‌ای که مهم می‌نماید بدو صدور جواز این حق برای زوجه و مدتی است که

۱. امینی، ایتی، ۱۳۹۱، صص ۴۷۰-۴۷۱.

۲. اردبیلی، بی‌تا، ص ۵۳۱، امینی، ایتی، ۱۳۹۱، ص ۴۶۷، بیدی، ۱۳۹۳، ص ۸۷.

۳. شهید ثانی، ۱۴۲۴، صص ۳۰۷-۳۰۹، حلی، ۱۴۱۳، ص ۹۱.

۴. اردبیلی، بی‌تا، ص ۵۱۰. فدللت الآیة علی جواز أكل مهوهرهن بطیب أنفسهن، ولا یحتاج إلى الايجاب والقبول بل مطلق التصرف فی أموالهن بل أموال الناس أيضا بطیب النفس، فلا یبعد سقوطها بالهبة كما وردت بل الروایة، فالهبة غیر مخصوصة بالأعیان كالصدقۃ علی ما دل علیه قوله تعالی: " وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَیْرَ لَكُمْ " والظاهر أنه یجوز الابراء أيضا ولكن ینبغی قبول أيضا، وأن فی المهر شفاء، وفی الخیر المذكور دلالة علی عدم کراهة الاستیهاب من مال الزوجة مطلقا وإن كان الظاهر أنه المهر فقط، وحصول الشفاء بل وبالغسل وبماء السماء.

عادتاً باید به زن پرداخت شود، همچنین میزان نفقه و مصادیق کاهش یا افزایش آن، مسئله‌ای است که باید در این نوبت به آن بپردازیم.

محقق بر پایه آیه سوم سوره مبارکه نساء (وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانْكحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ مَنِّي وَتِلْكَ وَرَبِّعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا) بر این باور است که زن دارای حق نفقه است^۱ و شهید در رابطه با عقد دائم آن را واجب ولی در عقد موقت آن را جایز می‌شمارد^۲. از نظر مدت‌زمان دلالت این حق بر زن، محقق و شهید اعتقاد دارند که در طلاق رجعی به زن نفقه تعلق می‌گیرد، ولی در طلاق بائن این حق از وی سلب می‌شود. با این حال هردو نیز اعتقاد دارد که اگر طلاق ولو بائن باشد و زن حامله باشد، تا زمان وضع حمل به زن نفقه تعلق می‌گیرد^۳. حتی بنا بر قولی که محقق با آن نیز همسو است، تا پایان دوسالگی فرزند که زن در حال شیر دادن به وی است نفقه زن امتداد دارد و وی باید از این نظر تأمین گردد. نکته جالب آن است که حتی فوت شوهر تأثیری بر نفقه زن ندارد و وارثان باید نفقه زن را بپردازند.

اگر وارثی نباشد، بر امام است که نفقه زن را تأمین نماید^۴. وی حتی بر این امر تأکید می‌کند که نفقه‌ای که به زن تعلق می‌گیرد، مانند حق سکنی، ولو در طلاق بائن، مادامی که وضع حمل ننموده یا فرزند را شیر می‌دهد، باید همچنان ادامه داشته باشد^۵. حتی محقق بر این امر مهر تأیید می‌زند که اگر زنی مبادرت به فحشا نمود و زنا بدهد، و از این نظر مورد غضب همسر نیز واقع شود، با این حال حق وی بر نفقه نباید قطع شود و مرد باید نفقه مورد نیاز وی را پرداخت کند^۶، اما شهید در یک نظر در باب دیات در ذیل دیه افضاء بیان می‌کند که زن حق بر نفقه به صورت مادام‌العمر را در این مورد دارا خواهد بود^۷.

۱. اردبیلی، بی‌تا، ص ۵۰۷.

۲. شهید ثانی، ۱۴۲۴، صص ۳۳۲-۳۳۵، حلی، ۱۴۱۰، ص ۵۱۰.

۳. اردبیلی، بی‌تا، ص ۵۳۹، آیتی، امینی، ۱۳۹۱، ص ۴۸۲.

۴. اردبیلی، بی‌تا، صص ۵۵۶-۵۵۷.

۵. اردبیلی، بی‌تا، ص ۵۳۹.

۶. همان، ص ۵۳۸.

۷. شهید ثانی، ۱۴۲۴، صص ۵۱۵-۵۱۶، عاملی، ۱۳۹۱، ص ۲۳۶.

در صورت تعدد زوجات، نفقه به نسبت بین آنها تقسیم می‌شود. البته مرد می‌تواند برای هر زن نفقه جداگانه در نظر بگیرد، ولی اگر این عمل را انجام نداده باشد، نفقه بالسویه بین آنها تقسیم می‌شود.^۱

حق اجرت برای شیردهی

بر اساس حکم کلی در اسلام، زن هیچ وظیفه و تکلیفی در منزل ندارد، جز آنکه نسبت به همسرش تمکین نماید. بیشتر حقوقی که برای زن در نظر گرفته می‌شود هم بالاستفاده از همین شرط است و لذا در صورتی که تمکین از طرف زوجه ابراز نشود، افرادی مانند شهید بر عدم حق وی برای دریافت نفقه مهر تأیید می‌زنند. با این وصف اگر زن بخواهد به فرزند خود شیر بدهد، در ظاهر می‌تواند به خاطر زحمتی که متحمل می‌شود، اجرت دریافت نماید. محقق نیز این رأی را تأیید می‌کند^۲، اما در جای دیگر از حق زن بر فروش شیر خود سخن می‌گوید، که البته این مورد در جایی است که زن بخواهد به فرزند فرد دیگری شیر دهد که در این صورت مسئله فروش شیر مطرح می‌شود. در غیر این صورت یعنی زمانی که وی بخواهد با همسر خود و برای فرزند خود بر سر شیر تراضی نماید، از دریافت اجرت سخن گفته می‌شود^۳. البته محقق به این امر نیز تصریح می‌کند که زن می‌تواند با همسر در مورد شیردادن به فرزند در مدت کمتر یا بیشتر از دو سال به هر نحو که مایل است تراضی نماید^۴.

حق تراضی یا فروش حق قسم

قسم یا همان حق هم‌خوابگی با همسر جزو حقوقی است که اگر مرد زنان متعددی داشته باشد^۵ می‌تواند برای هر زن ارزش مالی داشته باشد؛ به این نحو که اگر زنی تمایل داشته باشد سهم

۱. اردبیلی، بی‌تا، صص ۵۰۷-۵۰۸، خزائی، ۱۳۹۵، صص ۲۹-۵۰.

۲. اردبیلی، بی‌تا، صص ۵۲۴-۵۲۵.

۳. جوزی، ۱۴۰۷، ص ۲۴۰، سبزواری، ۱۴۰۴، ص ۵۸، کلینی، ۱۴۰۷، ص ۴۱، عاملی، ۱۴۱۳، ص ۴۶۰.

۴. اردبیلی، بی‌تا، ص ۵۶۰. فإن أراد "الوالد والوالدة" فصلا "أى قطع الولد من الرضاع قبل التحولین أو بعده.

۵. قربان نیا، حافظی، ۱۳۸۸، صص ۹۷-۱۱۸.

بیشتری از اوقات هفتگی را در نزد همسرش حضور داشته باشد، می‌تواند به سایر زنان رجوع کند و از آنها بخشیدن یا تراضی برای فروش یا معامله در مورد حق قسم خود را بخواهد.^۱

حق اولویت در مورد وصیت واقع شدن

زوجه یکی از افرادی است که بعد از فوت همسر از وی ارث دریافت می‌کند، اما با توجه به وجود فرزندی، یا حاجب، وی از مازاد سهام محروم است و غالباً سهم وی از یک‌هشتم بیشتر نمی‌شود. از همین رو برخی، مانند محقق اردبیلی، بر این امر تأکید دارند که در وصیت باید برای زن اولویت قرار داد تا از این طریق سهم وی از ارث بیشتر شود، وی این امر را از باب حکم کلی «عاشروهن بالمعروف» می‌داند و بر این عقیده است که اگر مرد بخواهد به معروف نسبت به زن اقدام کند، باید وی را در وصیت نسبت به سایرین اولی قرار دهد.^۲

حق ارث

مرگ امری طبیعی است که کسی را از آن گریزی نیست و درنهایت اجل روزی بر آدمی فرود می‌آید. حال اگر این اتفاق در زمانی روی دهد که زن و مرد با یکدیگر ازدواج نموده باشند و مرد زندگی را وداع بگوید، در این صورت زوجه بعد از وفات همسر دارای حق دریافت ارث در کنار سایر وارثین خواهد بود.^۳ صرف نظر از احکام مربوط به ارث زوجه که در کتاب‌های مختلف فقهی در مورد آن بحث شده است،^۴ محقق و شهید ثانی بر این امر مهر تأیید می‌گذارند. حتی شهید در صورتی که در عقد منقطع نیز شرط بر ارث‌بری شده باشد، زوجه را دارای حق ارث‌بری می‌داند.^۵

حق دریافت دیه ناشی از مصالحه در عدم قصاص یا دریافت دیه

این حق که در ذیل حق ارث مورد بحث است و به صورت جداگانه مطرح می‌شود، بیشتر به این دلیل تفکیک شده است که در حالت کلی، زن حقی برای قصاص ندارد و قصاص را به ارث

۱. شهید ثانی، ۱۴۲۴، صص ۲۹۹-۳۰۳، طریحی، ۱۳۶۵، ص ۲۵۰.

۲. اردبیلی، بی‌تا، ص ۴۹۶.

۳. محقق اردبیلی، بی‌تا، ص ۶۶۴.

۴. اصغری، ۱۳۸۹، صص ۷-۲۲.

۵. شهید ثانی، ۱۴۲۴، صص ۲۳۸-۲۴۵، صدوق، ۱۴۱۵، ص ۲۳۹.

نمی‌برد، اما این امر مانع از آن نیست که وی حقوق مالی ناشی از تراضی بر عدم قصاص را نتواند دریافت کند، از همین رو محقق به حق زن بر دریافت دیه در صورت تراضی یا مصالحه یا دریافت دیه برای عدم قصاص، مهر تأیید می‌زند.^۱

حق امکان معامله ربوی با همسر

اگرچه از نظر شرعی حکم بدوی ربا حرمت در نظر گرفته شده است، ولی در بین زن و شوهر ربا جایز شمرده می‌شود. از جواز حکم به دریافت ربا از همسر^۲ که از آیه ۱۴۰ سوره نساء (وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يَكْفُرُ بِهَا وَيَسْتَهْزِئُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذَا مَثَلْتُمْ إِنَّ اللَّهَ جَامِعُ الْمُتَّقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا) قابل دریافت است، می‌توان به این نتیجه رسید که زن و مرد هر کدام حق دارند که با همسر خود معامله ربوی داشته باشند^۳، به‌عنوان مثال زن می‌تواند طلای کهنه خود را با طلای مرغوبی که نزد همسرش است، معامله کند و از این رو حرمتی نیز پیش نمی‌آید.

حقوق عاطفی زن

زن به‌عنوان نماد عطوفت و رحمت در روند زندگی بشری معرفی شده است، تا حدی که در اساطیر باستانی، الهه زمین، الهه خورشید، الهه زایش و غیره با نمادهایی با صور زنانه در نزد افکار عمومی شناخته می‌شدند.^۴ عطوفت، گوهری است که نه‌تنها موجب عمق‌بخشی و ایجاد انگیزه برای جریان زندگی مشترک می‌شود، بلکه می‌تواند سبب تغییر سبک زندگی، هدایت و پرورش صحیح اطفال، ایجاد سکون و آرامش در فضای خانواده و جامعه نیز شود؛ این گوهر ناب، بنا به رسالت مادرانه‌ای که خداوند برای زنان در نظر گرفته است، باید حفظ شود، از همین رو دسته سوم حقوقی که برای زن در اسلام در نظر گرفته شده مربوط به حقوق عاطفی است که در ادامه

۱. محقق اردبیلی، زبده‌البیان، بی‌تا، ص ۶۹۹.

۲. اردبیلی، بی‌تا، صص ۴۳۹-۴۴۰، آیتی، امینی، ۱۳۹۱، ص ۲۷۸.

۳. رباطی و همکاران، ۱۳۹۵، صص ۱۳۹-۱۴۵.

۴. طاهری و طاووسی، ۱۳۸۶، صص ۴۱-۵۶.

به بیان برخی از اقسام آن که قابل اشاره در فقه است، خواهیم پرداخت و از حجم وسیع احادیثی که در این راستا از ائمه هدی (ع) نقل شده، در این مقطع، می‌گذریم.

حق انتخاب همسر

اگرچه به موجب شرع، این مرد است که قبول می‌کند با چه زنی نکاح نماید، ولی نمی‌توان کتمان کرد که ازدواج عقدی است دوطرفه و زن نیز در واقع تعیین می‌کند که با چه کسی بخواهد ازدواج کند؛ از همین رو اگر او را به عقد کسی درآورند که به آن رضایت نداشته باشد، می‌تواند اجازه نکاح ندهد. شهید نیز بر این امر در بحث از نکاح فضولی، نکاح پدر و جد پدری و نکاح توسط برادران تأکید نموده و از خواص این حق، بطلان عقد را استنباط می‌کند.^۱ محقق در تشریح ابعاد آیه ۲۶ سوره مبارکه نور (الْخَبِيثَاتُ لِلْخَبِيثِينَ وَالْخَبِيثُونَ لِلْخَبِيثَاتِ وَالطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ وَالطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ أُولَئِكَ مُبَرَّءُونَ مِمَّا يَقُولُونَ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ)، ظاهراً بر این اندیشه مهر تأیید می‌زند که زن خبیث و بدطینت باید همسری همسنگ خود را برای نکاح برگزیند، و زن پاک‌دامن نیز باید همسری همانند خود را برای ازدواج برگزیند، ولی اینکه آیا زن بدکاره می‌تواند مرد پاک‌دامنی را برای خود برگزیند، را محل تأمل دانسته است. در واقع ایشان دلیل قوی بر منع شرعی بر این مورد نیافته است،^۲ اما وی این عمل را براساس اطلاعات خطبه ششقیه، مصداق بارزی از عدم توجه به رضای الهی دانسته است.^۳ در واقع از دید ایشان انتخاب همسر از غیرهم‌کیش، نوعی اعمال حق است که مورد تأیید شارع نیست، همانند طلاق که از دید رسول اکرم (ص) حقی است که خداوند از اعمال آن بسیار ناراحت می‌شود. به تعبیر دقیق روایت وارد شده، منفورترین حلال‌ها در نزد خداوند طلاق است.^۴

۱. صدر، ۱۴۲۰، ص ۱۹۰، کاشف‌الغطاء، ۱۴۲۴، ص ۳۱، لنگرانی، ۱۴۲۱، ص ۱۲۴.

۲. اردبیلی، بی‌تا، ص ۵۶۴. اولئك مبرءون "أى الطيبون والطيبات منهنون" مما يقولون "من الكلام الخبيث، هذا يؤيد الأول ويمكن أن يقدر، ومن أن يميلوا إلى الخبيثات" لهم "أى للرجال والنساء من الطيبين" مغفرة ورزق كريم "عطية من الله كريمه حسنة فى الجنة، بل يمكن فى الدنيا أيضا، فى الآية دلالة على عدم جواز الكلام الخبيث، وعدم جواز نکاح الزانية لغیر الزانی كما تقدم فتأمل.

۳. همان، ص ۵۷۰.

۴. همان، ص ۵۷۰.

نکته مهم دیگری که از اسباب وجود این حق است آن است که زن حق دارد زمان ازدواج خود را تعیین کند، در واقع وی با اعلام نیاز به ازدواج به والدین، بر آنها این امر را واجب می‌کند که نسبت به عقد زوجه اقدامات مقتضی را انجام دهند و مقتضی‌ترین اقدام در این زمینه ایجاد شرایط لازم برای ازدواج با مردی است که دختر در نظر دارد و در صورتی که به این امر توجه نکنند، مرتکب ترک واجبی می‌شوند که ممکن است مفسده‌آور باشد و لذا نسبت به این مسئله مسئول خواهند بود.^۱

از زیرمجموعه‌های حق یادشده، «حق زن برای وکالت دادن جهت نکاح» است^۲ که بر این اساس فردی که از طرف زن وکالت در عقد نکاح را دارد می‌تواند برای وی خطبه عقد را بخواند، ولی اگر زن بعداً با مردی روبه‌رو شود که خواهان زندگی با وی نباشد، می‌تواند عقد را قبول نکند.^۳

حق بیان شروط ضمن عقد

شروط ضمن عقد یکی از مهم‌ترین عواملی است که حداقل در ظاهر امر بر قابلیت شرط چانه‌زنی در معاملات تصریح می‌کند.^۴ از دید ما برخلاف اینکه بیشتر از جنبه مادی به شروط ضمن عقد نگرسته می‌شود، می‌تواند از مهم‌ترین جایگاه‌های محل اعمال حقوق عاطفی به‌شمار بیاید. وقتی زن می‌تواند در قبالة ازدواج خود شرط کند که در صورت ازدواج مجدد مرد، وی بتواند به‌عنوان مثال طلاق بگیرد، یا هنگامی که وی برای نزدیک‌بودن به والدینش، محل زندگی خود را در نزدیکی محل زندگی آنها انتخاب کند، یا زمانی که زن در عقد موقت شرط بر میزان مشخصی از استمتاع جنسی را برای مرد قرار می‌دهد، تمام این مصادیق از جمله موارد عاطفی محسوب می‌شود که بالاصاله حق زن محسوب می‌شوند و عمل به آن عموماً به دلیل آیه ۸ سوره مبارکه مومنون^۵ واجب خواهد بود.^۶

۱. همان، صص ۵۰۴-۵۰۵.

۲. آزاد و آزاد، ۱۳۹۳.

۳. اردبیلی، بی‌تا، ص ۴۶۱، شهید ثانی، ۱۴۲۴، صص ۱۶۶-۱۶۸، السیوری، ۱۴۰۴، ص ۳۱.

۴. میرشمسی، ۱۳۸۷، صص ۱۶۱-۱۸۹.

۵. جناب محقق و شهید ثانی آیه ۸ سوره مبارکه مومنون «وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ» را اصطلاحاً آیه المومنون بالشروطهم یا المومنون یلزم بالشروطهم می‌نامند.

۶. امینی، آیتی، ۱۳۹۱، صص ۴۶۸-۴۶۹-۴۵۰-۴۵۱، عاملی، ۱۴۱۴، ص ۳۱۷.

حق قسم

این حق که به معنای حق بر هم‌خوابگی با همسر است، به بیان شهید، حقی است مشترک که فایده آن حسن معاشرت بین زوجین است؛ قدر متیقن و مطلوب آن است که همان‌طور که بسیاری از محققان تصریح می‌کنند، هم‌آغوشی نه‌تنها می‌تواند موجب ایجاد مودت و الفت بین افراد شود، بلکه می‌تواند سبب افزایش طول عمر آن‌ها نیز گردد.^۱ این حق به‌طور کلی بر اساس روایات واردشده به مدت یک‌شب در چهار شب است، و الزاماً به معنای دخول و نزدیکی در این زمان با همسر نیست، بلکه شرط اصلی هم‌خوابگی با همسر است^۲ و همان‌طور که در آیه ۳۴ سوره مبارکه نساء نیز وارد شده، تنها زمانی مرد می‌تواند زن را از این حق محروم کند که زن سرپیچی نموده و رفتار وی مصداق بارز نشوز دانسته شود، در غیر این صورت مرد باید حق را اجابت کند.

حق تعیین دایه برای فرزند

مهر مادری امری است که بدون شک می‌تواند بر روند زندگی فرزند در آینده به‌شدت تأثیرگذار باشد (مردادی و همکاران، ۲۰۱۳). از دیگر سو، زن در منزل وظایف مشخصی نیز دارد، از جمله آنکه باید نسبت به همسرش همواره تمکین داشته باشد. فرزندداری، مخصوصاً در اوان کودکی، ممکن است در وظایف زناشویی تداخل ایجاد کند، زیرا شیردادن به فرزند در اوقات نامنظم در طی شبانه‌روز امری گریزناپذیر است و همین امر سبب سختی و مشقت زن می‌شود، یا در شرایطی که زن به علت بیماری یا عواملی دیگر نتواند یا نخواهد به فرزند شیر بدهد تا از سرایت بیماری به فرزند جلوگیری نماید یا به هر دلیل عارضه دیگری، مانند آنکه وی برای شیردادن به فرزند اجرتی را مطالبه نماید و همسر از تأدیه آن خودداری کند، یا آنکه زن به جهت تمایل به حفظ زیبایی اندام خود از شیردادن به فرزند خودداری کند و یا آنکه جهت تمایل برای ایجاد ارتباط با خاندان دیگری بخواهد که از طریق شیرخوارگی و رضاعی بودن فرزند خود اقدام نماید، در همه این حالات محقق حق را برای زن می‌داند؛ از همین رو وی مستقیماً اشاره می‌کند که در صورتی که شیردادن برای زن مشقت داشته باشد، این حق زن است که بخواهد طلب دایه

۱. نادری، گودرزی، ۱۳۹۳، ص ۹۹-۱۰۲.

۲. شهید ثانی، ۱۴۲۴، صص ۲۹۹-۳۰۷، حلی، ۱۴۱۳، ص ۹۱.

«انتخاب دایه» برای فرزند خود بنماید^۱ و در صورتی که زن و مرد با یکدیگر در اجرت برای شیردادن نیز به توافق نرسند، باید برای طفل دایه انتخاب شود.^۲

حق زن بر ایجاد مصاهره رضاعی

با توجه به اینکه پیش تر گفته شد، زن دارای حق بر شیر خود است و می‌تواند آن را بفروشد، لاجرم اسباب آن نیز در زمره حقوق زن به‌شمار می‌رود، به عبارت بهتر زن حق دارد که تعیین کند حرمت ناشی از اطعام شیر به غیر، نسبت به چه فردی باشد، در واقع وقتی شهید^۳ و محقق بر این باور هستند که به جهت رضاع، حرمت نکاحیه ایجاد می‌شود، پس در ما نحن فیه بر این امر اعتقاد دارند که زن حق دارد تعیین کند به چه کسی شیر دهد تا مشمول قواعد رضاع شود.^۴

حق داشتن رابطه زناشویی با همسر

محققین علوم رفتاری، به‌خصوص روان‌شناسی، بر این عقیده‌اند که بیش از هر چیز در یک نظام خانوادگی، وجود روابط جنسی، تا اندازه بسیار زیادی، سبب تقویت بیشتر عواطف هیجانی در بین زن و مرد شده و آن‌ها را بیشتر به یکدیگر وابسته نگه می‌دارد تا اندازه‌ای که برخی بر این نظرند که اگر زن مورد اذیت و آزار از جانب همسر قرار بگیرد، ولی مرد به نیازهای جنسی همسر توجه کند، این امر سبب می‌شود تا زن علی‌رغم آزارهایی که متحمل می‌شود به زندگی در کنار چنین شخصی رضایت بدهد.^۵ شاید به همین دلیل باشد که وجوب این حق مورد تأیید شرع نیز واقع شده است. بر همین اساس محقق در ذیل آیه ۱۲۹ سوره مبارکه نساء (وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُوراً رَحِيماً) که در مورد دوری کردن مرد از زن در رختخواب و عدم نزدیکی و فراش با وی و در نتیجه تنبیه کردن وی است، به این وسیله اشاره می‌کند.^۶ در واقع وقتی زن به‌عنوان تنبیه از

۱. اردبیلی، بی‌تا، ص ۵۵۷. فیظاها دلت علی أن الارضاع حق لهن فلا یمنعن أو علی استحبابه.

۲. همان، ص ۵۴۰.

۳. شهید ثانی، ۱۴۲۴، صص ۳۲۵-۳۲۷، حلی، ۱۴۱۰، ص ۲۲۱.

۴. اردبیلی، بی‌تا، صص ۵۲۴-۵۲۵-۵۴۰.

۵. نصیری، موسوی، ۱۳۹۴، صص ۱۳۵-۱۵۲.

۶. اردبیلی، بی‌تا، ص ۵۳۷.

امری محروم می‌شود، مفهوم مخالف آن این است که زن بدواً داری چنین حقی بوده که اکنون، به‌خاطر مورد نشوز واقع‌شدن، از آن محروم می‌شود.^۱

البته نکته‌ای که نباید از نظر دور داشت، مربوطه به چگونگی اعمال این حق درباره زن است. محقق در این زمینه و بر اساس آیه ۲۲۳ سوره مبارکه بقره (نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ وَقَدِّمُوا لِنَفْسِكُمْ وَأَتَقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلْقَوَةٌ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ) که در آن از زنان به‌عنوان کشت‌زار مردان یاد می‌شود، بر این امر تأکید می‌کند که مرد باید با زنان از قبل نزدیکی نماید زیرا نزدیکی از دُبر، حاصلی (در نزد محقق محصول در زناشویی عبارت از فرزند است)، همانند کشت‌زار ندارد، لذا وی بر حق زن به نزدیکی از قبل تأکید می‌کند؛^۲ همچنین محقق بر این عقیده است اگرچه زن حق برداشتن رابطه زناشویی از قبل را دارد، ولی اعمال همین حق هم در ایام حیض مجاز نیست،^۳ زیرا براساس همان دلیل که در قبل ذکر شد، موافقه در این زمان نه‌تنها حاصلی در بردارد، بلکه سبب آزار زن نیز می‌شود.^۴

حق خودآرایی

حق بر زینت یا «خودآرایی» از جمله حقوق دیگری است که محقق در ذیل بیان احکام آیه ۳۱ سوره مبارکه نور و با در نظر گرفتن خبر مشهور ابن ام‌مکتوم، به آن اشاره می‌کند. این حق، که اصالت آن از مفهوم مخالف آیه شریفه قابل‌درک است، به این نحو مستدل می‌گردد که وقتی خداوند باری تعالی امر فرموده که زنان باید زینت‌های خود را بپوشانند، در واقع ظاهر آن است که در ابتدا باید برای ایشان زینتی وجود داشته باشد و این زینت را برخی خضاب مالیدن بر بدن و مانند آن می‌دانند؛ پس حق بر خودآرایی امری است که محقق نیز اصالت آن را تأیید کرده است.^۵ البته این حق دارای یک محدودیت است و آن اینکه زن حق ندارد رفتاری از خود به نمایش بگذارد که دیگران نسبت به زینت وی جلب شوند، مانند کوبیدن محکم پا بر زمین برای

۱. شهید ثانی، ۱۴۲۴، صص ۳۰۸-۳۱۰، حلی، ۵۹۸، سرائر، ۱۴۱۰، ص ۷۳۰.

۲. اردبیلی، بی‌تا، صص ۵۵۴-۵۵۵.

۳. جاوید و همکاران، ۱۳۹۳، صص ۱۵۷-۱۹۳.

۴. اردبیلی، بی‌تا، ص ۵۵۶، محقق داماد، ۱۳۸۷، صص ۲۹۴-۲۹۵، امامی، ۱۳۷۷، ص ۵۲۳، زین‌الدین، ۱۴۱۳، ص ۱۶۹.

طوسی، ۱۴۰۰، ص ۲۲۵.

۵. اردبیلی، بی‌تا، صص ۵۴۳-۵۴۴-۵۴۵، ابراهیم‌نژاد، ۱۳۸۷، صص ۹۳-۱۰۴.

جلب توجه دیگران. این امر که محقق در ذیل بررسی شرط لایضربن بالرجلهن به آن اشاره می‌ند، بیان‌کننده محدودۀ رفتاری زن برای حق خودآرایی است.^۱

حقوق دینی زن

حقوق دینی در اصلاح به حقوقی اطلاق می‌شود که به‌موجب آن باید به دین، آیین یا اعتقادات یک فرد احترام گذارده و وی را در انجام مناسک مذهبی، اعمال عبادی، دستورات و فرمان‌های دینی، آزاد گذاشت. صرف‌نظر از اینکه دین در تعاریف مختلف چه چیزی عنوان می‌شود^۲، به نظر می‌رسد که زن در باقیماندن در دین خود دارای آزادی مطلق است و برای حفظ این مسئله احکام متعددی در اسلام برای وی در نظر گرفته شده است، به‌عنوان مثال محقق در ذیل بررسی آیه (والمحصنات من الذین اوتواالکتاب)، که آن را ناسخ آیه ۲۲۱ سوره مبارکه بقره می‌داند، بر این امر تأکید می‌کند که مرد می‌تواند با زنان اهل کتاب ازدواج کند، لکن تنها حق ازدواج منقطع را دارا است و نه ازدواج دائم^۳، به نظر می‌رسد این دیدگاه تأکید مستقیمی بر این اصل دارد که زن اهل کتاب می‌تواند دین خود را حفظ کند^۴، یا در مورد کفر همسر، اگر زن مسلمان باشد و مرد مرتد شود، در این صورت حتی اگر مرد مرتد ملی باشد، زن به جهت اینکه باید دینش حفظ شود، از مرد جدا می‌شود، ولی عنوان جدایی در مورد مرتد فطری با عده وفات و در مورد مرتد ملی با عده طلاق همراه است^۵. همچنین هیچ مردی کافری حق ندارد زن مسلمانی را بدواً به نکاح خود درآورد^۶، این حکم نیز که به‌صراحت در کلام محقق بیان شده حاکی از لزوم بر حفظ دین زوجه است.

۱. اردبیلی، بی‌تا، ۵۴۷-۵۴۸.

۲. چرا که امروزه ادیان نوظهوری از طرف برخی از فرقه‌های مذهبی ارائه می‌شود که اساساً دین مستقل محسوب نمی‌شوند، ولی به‌خود عنوان دین می‌دهند.

۳. اردبیلی، بی‌تا، صص ۵۲۷-۵۲۸.

۴. پروین، سپهری‌فر، ۱۳۹۳، صص ۷۳-۹۵، ۴۶۲-۴۶۴ و ۶۲۸-۶۲۹.

۵. شهید ثانی، ۱۴۲۴، صص ۳۸۴-۳۹۱، اردبیلی، بی‌تا، صص ۶۱۵ حلی، ۱۴۱۳، صص ۴۹۲.

۶. اردبیلی، بی‌تا، صص ۵۱۸.

حق ازدواج با مرد همسنگ از نظر اعتقادی

این حق که از اسباب حق حفظ دین در زوجه تلقی می‌شود به این مسئله اشاره دارد که برای آنکه زن بتواند آسایش بیشتری در رابطه با حفظ دین خود داشته باشد بهتر است زن و مرد از نظر اعتقادی نیز به یکدیگر نزدیک باشند، به عنوان مثال ممکن است زن و مردی هر دو مسلمان باشند، ولی رفتار یکسانی را از خود بروز ندهند، به بیان بهتر یکی از آن‌ها اهل فساد بوده و دیگری فردی موبد و پارسا و زاهد باشد، در چنین حالتی نیز بنا به تصریح کلام‌الله مجید بهتر است که این افراد با یکدیگر ازدواج نکنند، در واقع این از حقوق اشخاص است که بر این امر رعایت لازم را بنمایند، ولی اگر این کار را نکنند، بر آن‌ها گناهی نیست. از همین رو محقق در بیان احکام مربوط به آیه ۲۶ سوره مبارکه نور (الْخَبِيثَاتُ لِلْخَبِيثِينَ وَالْخَبِيثُونَ لِلْخَبِيثَاتِ وَالطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ وَالطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ أُولَئِكَ مُبَرَّءُونَ مِمَّا يَقُولُونَ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ) تأکید می‌کند که زنان خبیث برای مردان خبیث، و زنان عقیف و پاک‌دامن برای مردان عقیف هستند، هرچند وی نیز ازدواج با غیرهمسنگ اعتقادی را جایز می‌داند و بر آن اشکال شرعی مستقیمی را وارد نمی‌آورد، زیرا دلیل قوی بر منع این امر که بتواند آن را از روایات وارد شده در رابطه با نکاح دریابد، نیافته است.^۱

قاعده کلی در اعمال حقوق

حق برای افراد یا اهدایی است یا اکتسابی، و در هر مورد قابل معامله و تراضی با طرف مقابل است، که اگر همواره این قاعده کلی را در نظر داشته باشیم، در این صورت زن می‌تواند بسیاری از امتیازاتی که اختصاص به مرد دارد را داشته باشد و مرد دیگر حق مخالفتی نسبت به آن حقوق نمی‌تواند داشته باشد. محقق در ذیل آیه ۱۲۸ سوره مبارکه نساء (وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُخْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ وَإِنْ تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا) تلحویاً به این مضمون اشاره دارد که زن می‌تواند برخی از حقوقی را که در دوران زناشویی به وی تعلق می‌گیرد، مورد معامله قرار دهد؛^۲ حتی اگر نتوان از سخن محقق این برداشت را دریافت نمود، بنای عقلاء این را تأیید می‌کند که حق،

۱. اردبیلی، بی‌تا، ص ۵۶۴.

۲. همان، ص ۵۳۸.

قابل انتقال به غیر است، مگر برخی از حقوق که انسان اصالتاً نمی‌تواند آن‌ها را از خود سلب نماید، مانند حق آزادی که این حق قابل سلب توسط خود فرد نیست، از این جهت زوجه می‌تواند با تراضی حین عقد که در این صورت من باب قاعده التزام به رعایت شرط، مرد مکلف به تبعیت از آن است^۱ یا با تراضی بعد از زمان عقد، مانند آنچه به موجب آیه موصوف به وی اختیار داده شده، محق شمرده شود؛ به عنوان مثال اگر زن راضی شود که از «حق نفقه» خود بگذرد، ولی «حق حضانت» فرزندان را از همسر بی‌بندوبار خود بگیرد، وی دارای چنین حقی خواهد بود و قاضی می‌تواند بر اساس این توافق رأی قطعی صادر کند؛ حتی زن می‌تواند برای خود «حق طلاق» قائل شود، که در این صورت همسر نمی‌تواند مانع این مسئله شود؛ از این جهت علاوه بر دسته‌بندی‌هایی که در این مجموعه قرار گرفته است، می‌توان تأکید کرد که زن قابلیت دارد تمامی حقوقی را داشته باشد که به موجب عقد نکاح اختصاصاً در تصرف مرد است. نکته دیگری که ذکر آن لازم به نظر می‌رسد این است که زن در حالت عقد موقت نیز دارای تمامی حقوقی است که همین شخص در حالت عقد دائم دارد، به جز مصادیقی که الزاماً اختصاص به همسر دائمی دارد و نیاز به تصریح به عنوان شرط ضمن عقد در نکاح منقطع دارد، مانند حق بر ارث برای همسر منقطع که باید به عنوان شرط بیان شود^۲.

۱. طوسی، ۱۳۸۸، ص ۱۱، حلی، ۱۴۰۹، ص ۲۹۲، گرجی، ۱۳۷۸، ص ۱۹۸.

۲. اردبیلی، بی‌تا، ص ۵۱۲.

نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت به نظر می‌رسد که زوجه در نکاح به‌طور کلی دارای چهار دسته از انواع حقوق خواهد بود: «حقوق مالی»، «حقوق اجتماعی»، «حقوق عاطفی» و درنهایت «حقوق دینی». صرف نظر از اینکه هر یک از حقوق یادشده چه مصادیقی می‌تواند قرار گیرد، مهم آن است که زوجه به‌صرف ورود به زندگی مشترک می‌تواند از این حقوق بهره‌مند شود، حتی در مرتبه بالاتر، زوجه قبل از آنکه وارد زندگی مشترک شود، حقوقی دارد که به‌موجب آن برای حصول نکاح یا روابط حین دوران عقد می‌تواند تصمیم بگیرد؛ در دوران نکاح نیز حقوقی برای زن به وجود می‌آید، برخی از این حقوق به‌صرف عقد نکاح بر زن بار می‌شود و برخی از آن‌ها با به‌دنیا آمدن فرزند، یا با پدید آمدن شیر در زن، یا به جهت شرایط وضعی که حسب مورد می‌تواند مربوط به همسر یا سایر زنانی باشد که در نکاح با همسر وی قرار دارند؛ برخی دیگر نیز به دلیل نکاح سابق برای زوجه به رسمیت شناخته می‌شوند که در همه این حالت‌ها باید در نظر داشت که «حق» مفهومی است که اسباب و لوازم آن نیز همواره با آن مورد توجه واقع می‌شود، به عبارت بهتر وقتی فردی نسبت به امری محق محسوب می‌شود، می‌تواند در مورد آن معامله کند یا آن را مورد تراضی قرار دهد و یا اساساً آن را ببخشد، بر همین اساس نمی‌توان زن را از حقوقی که دارای آن است محروم کرد، مگر آنکه دلیل صریحی در قانون یا شرع برای این منظور یافت شود؛ همچنین لازم به ذکر است که زن علاوه بر حقوقی که در بالا ذکر شد می‌تواند محل حقوق دیگری نیز قرار بگیرد که ذاتاً در اختیار مرد است، این امر به دو دلیل عمده ممکن است روی بدهد، نخست آنکه با تراضی بر حقوق با همسر، این حقوق به زن منتقل شود، که در این صورت ضمانت آن بسته به نوع تراضی تعیین می‌شود؛ حالت دوم مربوط به زمانی است که با درج شروط در حین عقد یا پس از آن، برخی از حقوق از مرد سلب و به زن اعطاء می‌شود، که در این صورت ضمانت اجرای آن بر اساس آیه ۸ سوره مبارکه مومنون خواهد بود.

۱. بررسی آرای شهید و جناب محقق ما را به این باور رساند که شهید و محقق حقوق اجتماعی را برای زن به رسمیت می‌شناسند، ولی در مقوله حق امنیت روانی در ذیل بحث فرزندآوری، شهید نظر خاصی را ارائه ننموده و سکوت اختیار فرموده، لکن محقق به بررسی این حق نسبت به زوجه می‌پردازد. اما در رابطه با امنیت روانی ناشی از انواع نکاح، هر دو فقیه به

صورت مشخص نظرات یکسانی دارند و اقوال ایشان ظاهراً منطبق با رأی مشهور است، در رابطه با امنیت روانی ناشی از حرمت مصاهره‌ای محقق علاوه بر اینکه با شهید هم عقیده است می‌افزاید که حرمت مادرزن در عموم اطلاق حرمت مادر واجب می‌شود، از همین رو مدخوله بودن همسر در این قضیه تأثیری به دنبال ندارد. در رابطه با حق مصونیت از تعرض که در ذیل حق امنیت روانی قرار دارد، هر چند شهید و محقق با یکدیگر هم عقیده‌اند، ولی محقق با بیان جزئیات دقیق‌تر در این مسئله بیشتر از شهید ورود پیدا می‌نماید و لذا به صراحت می‌گوید مرد هر چند حق تنبیه زوجه را دارد، لکن حق ندارد گوشت وی را از تنش جدا نموده و یا مرتکب رفتار دیگری گردد که به وی آسیب جسمی وارد بنماید، این امر نشان‌دهنده این است که در زمان محقق این امر شدت بیشتری در بین آحاد جامعه داشته است. نکته دیگری که در زمینه حق امنیت روانی مطرح می‌شود آن است که جناب محقق به ظرافت‌های روحی زنان توجه ویژه‌ای نموده، لذا در بیان خود اشاره می‌کند که رفتارهای مرد باید به نحوی باشد که زن احساس مطلقه بودن نکند، حال آنکه شهید به اموری از این دست اصالتاً توجهی نمی‌نماید و اساساً ورود مشخصی ندارد. همچنین در زمینه حق بر زمان‌های سه‌گانه که در ذیل این حق قرار می‌گیرد، همان طوری که قبلاً گفته شد، شهید میل چندانی برای ورود ندارد لذا تنها جناب محقق به وجود این حق برای زوجه اشاره مستقیم می‌نماید.

۲. در رابطه با حق بر حیات اجتماعی، جناب محقق آن را از الزامات زیست اجتماعی زنان می‌داند، لکن شهید در این مقوله سکوت اختیار نموده است. نکته جالب آنکه در ذیل همین حق جناب محقق بر لزوم معاشرت با زن حتی پس از جدایی از زوجه اشاره می‌کند، ولی شهید هرگز به این مورد در بیانات خود حتی در باب طلاق اشاره نمی‌نماید و تنها حقوق مالی زن را، آن هم در طلاق رجعی لازم و ضروری می‌داند.

۳. در رابطه با حق بر اثبات پاک‌دامنی، هم شهید و هم محقق هر دو به ضرص قاطع بر حق زن در این زمینه اشاره می‌نمایند و لذا باور دارند که حیات اجتماعی زن تا زمانی در یک جامعه ممکن و مقدور است که بتواند از خود رفع اتهام نماید.

۴. در رابطه با حقوق مالی زن مانند حق دریافت و حبس هبه، محقق بر این باور است که صرفاً با جاری شدن خطبه عقد زن مالک مهر، نخله و عطایا می‌شود و در این زمینه ایشان نظر مذاهب دیگر را نیز مورد تأیید قرار می‌دهد، لکن همانند مشهور فقهای شیعه بر این باور است

در صورت وقوع نزدیکی با زوجه، بر مرد حتی در صورت عدم تعیین مهر، پرداخت نحله و یا عطایا واجب است، حال آنکه شهید عملاً در این زمینه نیز وارد نمی‌شود، اما ایشان در رابطه با حق بر مهریه همانند جناب محقق ورود پیدا می‌کند، اما در بحث مهرالمتعه اختلاف اندکی با ایشان دارد، زیرا محقق شرط مهرالمتعه را التذاذ از زوجه می‌داند، لذا اگر این شرط محقق نشود، پس مهر بر مرد واجب نخواهد بود، ولی شهید صرف شرط شدن این مقوله را موجب محق بودن زن بر مهر می‌داند. همچنین هر دو فقیه یادشده در اینکه در صورت عدم نزدیکی اگر مرد از زن جدا شود، زن تنها مستحق نصف مهر است اتفاق نظر دارند، ولی شهید در یکی از آرای خود می‌گوید در عقد دائم اگر مرد پیش از نزدیکی با زن وی را طلاق دهد، باید حداقل میزان مهرالمتعه را بپردازد.

۵. در رابطه با حق بر نفقه، محقق در هر حال آن را بر مرد واجب می‌داند، لکن شهید در عقد موقت نیز آن را جایز می‌داند. در رابطه با انواع نفقه زن در زمان طلاق، عده وضع حمل و حتی وفات همسر، ظاهراً شهید و محقق هر دو هم عقیده هستند، لکن تنها در باب نفقه زن در حالت افضاء توسط همسر، فقط شهید وارد شده و محقق اصلاً در این زمینه مطلبی ارائه نموده است.

۶. در رابطه با حق بر دریافت اجرت برای شیردهی، هرچند شهید و محقق با یکدیگر هم عقیده هستند، ولی شهید از باب آنکه زن مستوجب نفقه است، بیان می‌کند اگر شیردادن به فرزند را نوعی تمکین از همسر قرار دهیم در این صورت اگر زن تمکین نکند، لایق نفقه نیست، اما برای شیردادن به فرزند می‌تواند اجرت دریافت کند، البته ایشان در یک رأی دیگر خود چنین موردی را شرط نمی‌کند. نکته قابل توجه آنکه از دید محقق زن می‌تواند در رابطه با شیردادن به فرزند و دریافت اجرت برای این امر، حتی بعد از دو سال نیز توافق نماید، درحالی که ظاهراً شهید عقیده‌ای بر مازاد دو سال ندارد.

۷. شهید در زمینه حق تراضی و فروش حق قسم معتقد است زن می‌تواند این کار را بکند، ولی محقق در این زمینه وارد نشده است.

۸. در ذیل باب وصیت، محقق معتقد است که زن باید در اولویت برای وصیت قرار بگیرد، ولی شهید دلالت خاصی را بر این امر مطرح نمی‌کند.

۹. حق بر دریافت ارث نیز از موارد مشترک بین شهید و محقق است.

۱۰. هر دو فقیه بر این باور هستند که زن می‌تواند برای تأمین احتیاجات خود با همسر خویش معامله ربوی داشته باشد.
۱۱. در ذیل بحث حقوق عاطفی زن، حق بر انتخاب همسر مقوله‌ای است که هرچند شهید و محقق هر دو نظر یکسانی دارند، لکن جناب محقق بر انتخاب همسر بدکاره با تأمل نظر دارد، در واقع ظاهراً ایشان بر ترک این امر نظر مستقلی دارند که به صورت تردید آن را بیان نموده‌اند. در ذیل همین باب تنها جناب محقق است که به نکته ظریفی اشاره می‌نماید و آن اینکه زن حق تعیین زمان ازدواج خود را دارد، لذا در صورتی که والدین در این امر کوتاهی نمایند آنان را عامل فساد می‌داند. از همین رو زمانی که زن اعلام آمادگی برای ازدواج نمود، اقدام در این مورد را از واجبات والدین تلقی می‌نماید.
۱۲. حق بیان شروط ضمن عقد مقوله دیگری است که هم شهید و هم محقق در آن اختلاف نظری ندارند.
۱۳. در رابطه با حق قسم به نظر می‌رسد جناب محقق بیان واضحی را ارائه نمودند، ولی شهید مستقلاً بخشی از مباحث خود را به این مبحث اختصاص داده‌اند.
۱۴. در رابطه با حق بر تعیین دایه برای فرزند، به عقیده محقق این حق به زن اختصاص دارد و شهید در این زمینه اظهارنظری ننموده است.
۱۵. شهید و محقق در حق زن بر ایجاد مصاهره رضاعی اتفاق نظر دارند.
۱۶. شهید و محقق هر دو بر حق ارتباط جنسی با همسر برای زوجه اتفاق نظر دارند، تا جایی که هر دوی ایشان عدم نزدیکی زوجین در زمان حیض را دارای کراهت وضعیه می‌دانند. شهید از باب استناد به روایات به این نتیجه می‌رسد، ولی محقق از باب استدلال عقلی که این امر موجب آزار زن می‌شود.
۱۷. محقق بر حق زن بر خودآرایی به صورت تعریض اشاراتی را در بیان خود وارد می‌نماید، ولی شهید در این زمینه به این نحو ورود پیدا نکرده است.
۱۸. حق نظر به همسر و اطرافیان مقوله‌ای است که هم شهید و هم محقق بر آن صحه می‌گذارند، لکن تنها جناب محقق است که این مطلب را با استناد به آیات کلام‌الله مجید عرضه می‌کند. در بیان شهید این مقوله بسیار نامفهوم است و بایستی از لابه‌لای فتاوی‌های مختلفی که در مصادیق خاص مانند مسائل مربوط به روابط نسبی و سببی، دریافت نمود.
۱۹. در ذیل حقوق دینی زن، حق حفظ دین مقوله‌ای است که هر دو فقیه بر آن مهر تأیید می‌گمارند.

فهرست منابع

عربی

۱. قرآن مجید
۲. ابو حیب سعدی، **القاموس الفقهی لغه و اصطلاحاً**، دارالفکر، دمشق، چاپ دوم، ۱۴۰۸ ق، ص ۳۹۰.
۳. استادی رضا، **زبانی نژاد علی اکبر، زبده البیان فی براهین احکام القرآن**، انتشارات مؤمنین، قم، الطبعة الثانية، ۱۳۷۸.
۴. جواد علی، **المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام**، دمشق، طلاس، بی تا، ص ۳۵۲-۳۵۹.
۵. جوزی عبدالرحمان بن علی، **زاد المسیر فی علم التفسیر**، دارالفکر، بیروت ۱۴۰۷ ق، جلد اول، ص ۲۴۰.
۶. حلی ابی جعفر بن حسن (محقق)، **المختصر النافع فی الفقه الامامیه**، المطبوعات الدینیة، قم، ۱۴۱۸ ق، جلد اول، چاپ ششم، ص ۱۶۰.
۷. حلی جعفر بن حسن (محقق)، **شرایع السلام فی مسائل الحلال و الحرام**، موسسه اسماعیلیان، قم، ۱۴۰۸ ق، جلد دوم، ص ۲۹۴.
۸. حلی جعفر بن حسن (محقق)، **النهایه و نکتها**، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۱۲، جلد دوم، ص ۴۷۴.
۹. الخلی الحسن بن یوسف بن علی بن المطهر الخلی، **تحریر الأحکام**، ط / مؤسسه الامام الصادق علیه السلام - قم، الطبعة الاولى، سنه ۱۴۲۰ هـ، جلد چهارم، ص ۶۷.
۱۰. الخلی الحسن بن یوسف بن علی ابن المطهر، **قواعد الأحکام فی معرفه الحلال والحرام**، ط / مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم، الطبعة الاولى، سنه ۱۴۱۳ ق، جلد سوم، ص ۹۱.
۱۱. الخلی ابی جعفر محمد بن منصور بن أحمد بن إدريس، **المتوفی سنه ۵۹۸ هـ، السرائر: الحاوی لتحریر الفتاوی**، ط / مؤسسه النشر الإسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم، الطبعة الثانية، سنه ۱۴۱۰ ق، جلد دوم، ص ۵۸۰.
۱۲. الخلی الحسن بن یوسف بن المطهر الخلی، **مختلف الشیعه فی أحكام الشریعه**، ط / مؤسسه النشر الإسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم، الطبعة الثانية، سنه ۱۴۱۳ ق، جلد هفتم، ص ۴۹۲.
۱۳. زبیدی سید محمد مرتضی، **تاج العروس من جواهر القاموس**، دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع، بیروت، ۱۴۱۴ ق، جلد دوم، ص ۴۷۸.

۱۴. زحیلی وهبه بن مصطفی، **تفسیر الوسیط**، دالفکر المعاصر، بیروت، ق ۱۴۲۱، جلد ۲، ص ۱۷۴۴.
۱۵. زین الدین محمد امین، **کلمه التقوی**، مطبعه المهر، تهران، ۱۴۱۳ ق، جلد اول، ص ۱۶۹.
۱۶. سبزواری محمد بن حبیب الله، **مواهب الرحمان فی التفسیر القرآن**، انتشارات آداب، نجف، ۱۴۰۴ ق، جلد ۴، ص ۵۸.
۱۷. سید مرتضی علی بن حسین، **الانتصار فی انفرادات الامامیه**، انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، ۱۴۱۵ ق، ص ۴۶۰.
۱۸. السیوری جمال الدین مقداد بن عبد الله، المتوفی سنه ۸۲۶ هـ، **التنقیح الرائع لمختصر الشرائع**، الطبعة الاولى، سنه ۱۴۰۴ ق، جلد سوم، ص ۳۳.
۱۹. شوکانی محمد بن علی بن محمد، المتوفی سنه ۱۲۵۵ هـ، **نیل الأوطار من أحادیث سید المختار**، ط / دار الجیل بیروت، ودار الحدیث القاهره، بلاطبعه، جلد ششم، ص ۱۳۶-۱۳۷.
۲۰. شهید ثانی زین الدین بن علی، **الروضه البهیة فی شرح اللمعه الدمشقیه**، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۲۴ هـ، ق، دوره ۵ جلدی، جلد سوم.
۲۱. الصدوق أبی جعفر محمد بن علی بن الحسین بن بابویه القمی، **المقنع**، ط / مؤسسه الامام الهادی علیه السلام- قم، سنه ۱۴۱۵ ق، ص ۳۳۹.
۲۲. صدر سید محمد، **ماوراء الفقه**، دارالاضواء للطباعة و النشر التوزیع، بیروت، ۱۴۲۰ ق، جلد ششم، ص ۱۹۴.
۲۳. الصیمیری مفلح بن حسن بن رشید، المتوفی حدود سنه ۹۰۰ هـ. **غایه المرام فی شرح شرائع الإسلام**، ط / دار الهادی الطبعة الاولى، سنه ۱۴۲۰ هـ، جلد ۳، ص ۴۹.
۲۴. طاهری صدرالدین، طاووسی محمود، **خدای بانوان باروری در جهان باستان**، مدرس هنر، دوره ۲، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۸۶، صص ۴۱-۵۶.
۲۵. طباطبایی یزدی سید محمد کاظم، **تکمله العروه الوثقی**، کتابفروشی داروری، قم، ۱۴۱۴ ق، ص ۱۵۹.
۲۶. طوسی أبی جعفر محمد بن الحسن بن علی، **المبسوط فی فقه الإمامیه**، ط / المکتبه المرتضویه لإحياء الآثار الجعفریه، بلاطبعه، جلد پنجم، ص ۱۸۸.
۲۷. طوسی ابی جعفر الخلی أبی القاسم نجم الدین جعفر بن الحسن، **النهایه ونکتها**، ط / مؤسسه النشر الإسلامی التابعه لجماعه المدرسین، الطبعة الاولى بقم،
۲۸. طریحی فخر الدین، **مجمع البحرين**، بی تا، بی جا، جلد سوم، ص ۳۸۹.
۲۹. عاملی الحرّ للشیخ محمد بن الحسن، **وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریعه**، ط / دار إحياء التراث العربی - بیروت، الطبعة الرابعه، سنه ۱۳۹۱، جلد ۱۴، ص ۳۵۱-۳۵۲.
۳۰. عاملی محمد بن علی، **نهایه المرام**، مؤسسه النشر اسلامی، بیروت، ۱۴۱۳ ق، جلد اول، ص ۴۶۰.

۳۱. عنیسی یمانی، احمد بن قاسم، **التاج المذهب الحکام المذهب**، صنعاء، دارالحکمة الیمانیه، ۱۹۴۷ م، جلد ۴، ص ۹.
۳۲. قربان نیا ناصر، حافظی معصومه، **بررسی اصل «معاشرت به معروف میان همسران» از منظر قرآن کریم**، بانوان شیعه، سال ششم، شماره ۲۰، تابستان ۱۳۸۸، صص ۹۷-۱۱۸.
۳۳. کرکی علی بن الحسین، المتوفی سنه ۹۴۰ ق، **جامع المقاصد فی شرح القواعد للمحقق الثانی**، ط / مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، سنه ۱۴۰۸ ق، جلد سیزدهم، ص ۲۶۹.
۳۴. کاشف الغطاء حسن بن جعفر، **انوار الفقاهه**، مؤسسه کاشف الغطاء، نجف، ۱۴۲۲ ق، ص ۳۱.
۳۵. کلینی، محمد بن یعقوب، **الکافی**، دار الکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ ق، جلد دوم، ص ۳۶۲.
۳۶. لنگرانی محمد فاضل، **تفصیل الشریعه فی شرح تحریر الوسیله**، مرکزی فقهی ائمه اطهار (ع)، قم، ۱۴۲۱ ق، ص ۱۲۴.
۳۷. مجلسی محمد باقر، بحار الانوار فی در الاخبار الائمه الاطهار، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۳، جلد ۵۲، ص ۲۲۳.
۳۸. نجفی، محمدحسن، **جواهر الکالم فی شرح شرائع اسلام**، بیروت، داراحیاء التراث العربی، چاپ هفتم، ۱۴۰۴ ق، جلد ۲۹، ص ۲۳۸.

فارسی

۳۹. ابراهیم نژاد محمد رضا، **خودآرایی و خودنمایی از دیدگاه اسلام**، خط اول، سال دوم، شماره ۴، بهار ۱۳۸۷، صص ۹۳-۱۰۴.
۴۰. اسمعیل پور حامد، شریعت باقری محمد جواد، **کاووش در مفهوم و جایگاه حق آزادی و امنیت شخصی**، مجله حقوقی دادگستری، سال هفتاد و هشتم، شماره هشتاد و ششم، تابستان ۱۳۹۳، صص ۷-۳۲.
۴۱. اصغری آقمشهدی فخرالدین، حبیبی مهدی، **اموال موضوع ارث زوجه در فقه و حقوق موضوعه ایران**، مطالعات فقه و حقوق اسلامی، سال ۲، شماره ۲، تابستان ۱۳۸۹، صص ۷-۲۲.
۴۲. امامی سید حسن، **حقوق مدنی**، کتاب فروشی اسلامیة، تهران، چاپ چهارم، ۱۳۶۷، ص ۱۷۷.
۴۳. امینی علیرضا، آیتی محمد رضا، **فقه استدلالی ترجمه تحریر الروضه فی الشرح المعه**، ترجمه: سید مهدی دادمزنی، ویراسته: محمد صفوی، کاتبان کبیر، چاپ بیست و یکم، تابستان ۱۳۹۱.

۴۴. باقری شهلا، ملک‌شاه آرزو، **مطالعه تطبیقی حق حیات زن از دیدگاه اسلام و غرب (با تاکید بر اسناد بین المللی)**، پژوهش نامه زنان، سال دوم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۰، صص ۱-۲۲.
۴۵. باقری، **قرآن و نهاد لعان**، قرآن، فقه و حقوق اسلامی، سال اول، شماره ۲، بهار و تابستان ۱۳۹۴، صص ۱۱۷-۱۵۷.
۴۶. بیدی خدیجه، **مفهوم شناسی متاع مطلقه (مهر المتعه)**، گستره و احکام آن از منظر فقه شیعه و اهل سنت، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، استاد راهنما: ملک افضلی محسن، دانشگاه قم، تابستان ۱۳۹۳.
۴۷. پروین خیرالله، سپهری فرسیما، حقوق اقلیت‌ها در قانون اساسی (با تاکید بر اماکن، دارایی‌ها و حقوق سیاسی)، حقوق بشر اسلامی، سال دوم، شماره ششم، بهار و تابستان ۱۳۹۳، صص ۷۳-۹۵.
۴۸. توحیدی احمد رضا، **تحول حقوق زنان و خانواده در اسناد بین المللی، منطقه‌ای و حقوق ملی**، مطالعات راهبردی زنان، سال پانزدهم، شماره ۵۷، پاییز ۱۳۹۱، صص ۷-۵۱.
۴۹. جاوید محمد جواد، اشرفی عباس، شاهمرادی عصمت، **تبعیض مثبت به نفع زنان با تاکید بر حقوق شهروندی**، مطالعات راهبردی زنان، سال هفدهم، شماره ۶۶، زمستان ۱۳۹۳، صص ۱۵۷-۱۹۳.
۵۰. خزائی احمد رضا، **بررسی فقهی حقوقی نفقه با نشوز زوجه**، پژوهش‌های فقه و بحوث اسلامی، سال دوازدهم، شماره چهل و پنج، پاییز ۱۳۹۵، صص ۲۹-۵۰.
۵۱. ساروخانی باقر، **دائرة المعارف علوم اجتماعی**، کیهان، تهران، ۱۳۷۰.
۵۲. سعادت صالح، **نگاهی نو به لعان**، فقه اهل بیت، شماره ۶۶-۶۷، پاییز ۱۳۹۰، صص ۲۵۰-۲۷۳.
۵۳. شهیدی مهدی، **ارث**، سمت، تهران، ۱۳۷۹، ص ۱۰۸.
۵۴. طباطبایی سید محمد حسین، **المیزان فی التفسیر القرآن**، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، قم، ق ۱۴۱۷، جلد ۱۵، ص ۱۶۳.
۵۵. فتحی منصور، فکرآزاد حسین، غفاری غلامرضا، پوراله ری جعفر، **عوامل زمینه ساز بی وفایی زناشویی زنان**، رفاه اجتماعی، سال سیزدهم، شماره ۵۱، صص ۱۰۹-۱۳۷.
۵۶. فلاحی آزاد، فلاحی فرزاد، **بررسی تطبیقی وکالت زن و شوهر در نکاح و طلاق در حقوق ایران**، فقه اسلام و حقوق کامن لا، همایش منطقه‌ای آسیب شناسی پدیده طلاق، ۱۳۹۳.
۵۷. قاضی شریعت پناهی ابوالفضل، **حقوق اساسی و نهادهای سیاسی**، میزان، تهران، ۱۳۸۳، صص ۱۴۰.

۵۸. کرد کردستانی راحله، **شروط ضمن عقد نکاح با تکیه بر شرط عندالاستطلاع بودن مهر**، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، استاد راهنما: جوانمردی ناهید، استاد مشاور: پروین فرهاد، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ۱۳۸۹.
۵۹. گرجی ابوالقاسم، **بررسی تطبیقی حقوق خانواده**، دانشگاه، تهران، ۱۳۷۸، ص ۱۹۸.
۶۰. محقق اردبیلی، **زبده البیان**، تحقیق: بهبودی محمد باقر، مکتبه المرتضویه لاحیاء آثار جعفریه- طهران، بی تا.
۶۱. محقق داماد سید مصطفی، **بررسی فقهی حقوقی خانواده**، مرکز نشر علوم اسلامی، قم، ۱۳۸۷، ص ۲۹۴-۲۹۵.
۶۲. مرادی احسان، خالقی کسی جواد، کاظمی مصطفی، گرگانی فیروزجائی ستار، **تغذیه نوزاد با شیر دایه**، همایش بررسی ضوابط شرعی در پزشکی، ۲۰۱۳.
۶۳. میرشمسی فاطمه، **شروط ضمن عقد نکاح، بررسی و مقارنه مواردی از آن رد فقه امامیه و اهل سنت**، پژوهشنامه فقه و حقوق اسلامی، شماره اول، تابستان ۱۳۸۷، صص ۱۶۱-۱۸۹.
۶۴. نادری سلما، گودرزی رخشانه، مقایسه روش مراقبت هم آغوشی مادر و نوزاد با روش مراقبت رایج انکوباتور نوزادان نارس در تسریع کسب شاخص‌های ترخیص، مجله پزشکی هرمزگان، سال هجدهم، شماره دوم، خرداد و تیرماه ۱۳۹۳، صص ۹۹-۱۰۲.
۶۵. نقدی دو رباطی مریم، عابدینی نجف آبادی احمد، پنجه پور جواد، **بررسی فقهی موارد استثناء شده از حرمت ربا**، مبانی فقهی حقوق اسلامی، سال نهم، شماره هجدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۵، صص ۱۴۵-۱۶۹.
۶۶. نصیری ده سرخی راضیه، موسوی سیده فاطمه، **مطالعه برخی همیسته‌های رضایت جنسی و رضایت زناشویی در زنان متأهل شهر اصفهان**، رویش روان شناسی، سال چهارم، شماره ۱۱، تابستان ۱۳۹۴، صص ۱۳۵-۱۵۲.

لاتین

67. Brake, E. (2012). **Marriage and Domestic Partnership**. The Stanford Encyclopedia. Retrieved from <http://plato.stanford.edu/entries/marriage/>
68. Abelard and Heloise. (2003). **The Letters of Abelard and Heloise**. (M. Clanchy, Ed., & B. Radice, Trans.) London: Penguin.
69. Finnis, J. (1994). **Law, Morality, and 'Sexual Orientation'**. Notre Dame Law Review, 69, 1049-1076.
70. Hegel, G. (1995). **Elements of the Philosophy of Right**. (A. Wood, Ed., & H. Nisbet, Trans.) London: Cambridge: Cambridge University Press.
71. Plato. (1997). **Complete Works**. (J. Cooper, & D. Hutchinson, Eds.) Indianapolis: Hackett Publishing Co.